



HAL
open science

**Romantisme et mythologie dans la littérature
savoisienne. De Xavier de Maistre à Maurice Dantand
(1794-1914)**

Rémi Mogenet

► **To cite this version:**

Rémi Mogenet. Romantisme et mythologie dans la littérature savoisienne. De Xavier de Maistre à Maurice Dantand (1794-1914). Littératures. Université Grenoble Alpes, 2018. Français. NNT : 2018GREAL037 . tel-02171567

HAL Id: tel-02171567

<https://theses.hal.science/tel-02171567v1>

Submitted on 3 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE LA COMMUNAUTE UNIVERSITE GRENOBLE ALPES

Spécialité : **Indiquer la spécialité qui figure sur votre carte
d'étudiant**

Arrêté ministériel : 25 mai 2016

Présentée par

Rémi MOGENET

Thèse dirigée par **Michael KOHLHAUER, professeur, Université
Savoie Mont-BLANC**

préparée au sein du **Laboratoire Languages, Littératures,
Sociétés**
dans l'**École Doctorale Langues, Littératures et Sciences
Humaines**

**Romantisme et mythologie dans la
littérature savoisienne. De Xavier de
Maistre à Maurice Dantand (1794-1914).**

**Romanticism and Mythology in
Savoyan Literature. From Xavier de
Maistre to Maurice Dantand (1794-
1914).**

Thèse soutenue publiquement le **20 décembre 2018**,
devant le jury composé de :

Madame Sabine LARDON

Professeur, Université Lyon III, Présidente

Monsieur Christian SORREL

Professeur, Université Lyon II, Rapporteur

Monsieur Michael KOHLHAUER

Professeur, Université Savoie Mont-Blanc, Directeur de Thèse

Madame Marine LE BAIL

Maître de Conférences, Université Toulouse II, Membre

Monsieur Bruno BERTHIER

Maître de Conférences, Université Savoie Mont-Blanc, Membre



Remerciements

Je remercie chaleureusement Michael Kohlhauer pour ses directions motivantes, Jean-Louis Darcel et l'Académie de Savoie pour leur aide et leurs perspectives, ma mère Gisèle pour ses relectures persévérantes, Rachel Salter pour sa relecture précieuse des textes en anglais, les responsables des Archives départementales de Savoie et de Haute-Savoie pour leur disponibilité, les responsables de la Bibliothèque du Grand-Séminaire, à Annecy, et Fabienne Chabert responsable de la bibliothèque du LLSETI.

Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »

disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Table des matières

Remerciements.....	2
Droits d'auteurs.....	3
Table des matières.....	4
Introduction.....	5
Chapitre I. La restauration de la Savoie.....	15
1. Le retour du Roi.....	16
2. Vers l'ancien ordre des choses.....	20
3. L'enseignement sous la coupe de l'Église	28
4. L'Académie Royale de Savoie	38
5. Charles-Albert.....	45
6. Essor libéral et dissolution de l'ancienne Savoie.....	53
Chapitre II. Origines de la littérature savoisienne.....	60
1. Chroniques de Savoie : l'apparition des héros.....	61
2. Ébauches de poésie épique.....	64
3. L'Académie florimontane.....	67
4. La pensée de François de Sales : de la nature à Dieu.....	69
5. Art baroque.....	75
6. Aux sources du lyrisme personnel savoisien.....	81
Chapitre III. Littérature savoisienne du XIXe siècle : patriotisme et mythologie.....	86
1. L'âme des choses.....	89
1.1. Personnification et révélation.....	91
1.2. L'âme de l'artefact.....	95
III.2. Récits de soi.....	100
2.1. La vie d'un homme, la vie de l'humanité : éden, chute et rédemption.....	103
2.2. Le voyage intérieur : à la découverte des mondes cachés	120
III.3. Héros et prophètes.....	128
3.1. Glorification des papes.....	130
3.2. Glorification des princes.....	133
3.3. Les héros antiques.....	149
III.4. Le monde des êtres divins.....	153
4.1. Êtres merveilleux de la mythologie populaire.....	155
4.2. Mythologies savantes.....	170
4.3. Un mythe moderne : peuples d'autres planètes.....	191
III.5. Génie national.....	194
III.6. L'âme du monde.....	202
III.7. Providence historique et mystères de l'évolution sociale.....	220
Chapitre IV. Une reconnaissance problématique.....	232
Conclusion.....	238
Références bibliographiques.....	239



Introduction

La Savoie du XIX^e siècle fut littérairement abondante. De Joseph de Maistre (1753-1821) à Maurice-Marie Dantand (1828-1909), les ouvrages poétiques, philosophiques et scientifiques furent nombreux.

Cette littérature est aujourd'hui peu connue. Si les frères Maistre bénéficient d'une certaine audience, les autres écrivains ne sont pas dans ce cas.

Pour autant qu'elle les ait appréhendés, la critique les a jugés plutôt négativement. De son temps, Jean-Pierre Veyrat (1810-1844) s'est fait connaître de Sainte-Beuve, qui lui a consacré un texte plein d'empathie, mais réservé, et qui affirme qu'il ne mérite pas une audience nationale : il n'aurait de valeur que pris dans le contexte savoisien, devant rester « une gloire de la Savoie plutôt qu'il ne deviendra une des nôtres. Il a, dans son talent monocorde et dans sa destinée, quelque chose d'essentiellement local ; il gagnera à être pris dans son cadre »¹. affirme-t-il. Or, les programmes de littérature étant nationaux, s'ils suivent l'avis de Sainte-Beuve, Veyrat est conduit inéluctablement à disparaître des mémoires. Les initiatives individuelles d'enseignants en sa faveur ne peuvent pas l'éviter.

Alphonse de Lamartine, qui connaissait bien les Savoyards et fréquentait quelques-uns de leurs écrivains, a émis une opinion négative sur leur littérature, la disant traditionaliste à l'excès :

Ceux qui veulent écrire ne peuvent, sous peine de faillir à leur ordre, à leur Église ou à leur trône, écrire qu'une de ces deux choses : des badinages d'esprit ou des traditions du moyen âge. C'est ce qui explique peut-être que les deux écrivains les plus charmants et les plus éloquents de la Savoie, le comte de Maistre et Xavier de Maistre, son frère, ont écrit, l'un de si sublimes platonismes mêlés de contre-vérités, l'autre de si légers et de si pathétiques opuscules de pur sentiment.²

Cette opinion a été reprise par les quelques critiques qui se sont penchés sur la question. Philippe Paillard, en particulier, a consacré un article important au romantisme savoisien, et en a stigmatisé la « suprenante impersonnalité », la poésie ne reprenant que des thèmes et des motifs propres au catholicisme, parmi lesquels l'hommage nécessairement rendu au roi. « Les poètes locaux », ajoute-t-il, « ne sont guère tentés par le lyrisme, par l'expression de leurs sentiments personnels, de leurs émotions intimes qui constituent pourtant une des sources du romantisme »³. Il a néanmoins exprimé sa joie face à l'étonnante découverte de poètes lyriques plus intimes, exprimant des sentiments plus individualisés, tels Jacques-Henri Calliès ou François Blanc, ou du poète satirique Auguste de Juge de Pieuillet, ami de Lamartine qui renonça aux poèmes lyriques pour composer des fables railleuses⁴.

À son tour, Louis Terreaux, dans sa monumentale *Histoire de la littérature savoyarde*, n'évoque la poésie héroïque et pleine d'imagination d'un Antoine Jacquemoud (1806-1887) que pour en rejeter

1 Cf. Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. 10, Paris, Michel Lévy frères, 1868, p. 157.

2 Cité du *Cours familial de littérature* par Jean-Louis Darcel dans *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, *Cahiers de civilisation alpine*, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 14.

3 Cf. Philippe Paillard, « Poètes et poésies en Savoie à l'époque de la restauration sarde », in *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, *Cahiers de civilisation alpine*, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 86-91.

4 *Ibid.*

le style compliqué et les allégories « artificielles », poursuivant la tradition critique hostile aux poètes ayant pratiqué les grands genres et traité les thèmes royaux : ce Tarin composa un poème en douze chants sur le comte de Savoie Amédée VI pour participer à un prix de poésie de l'Académie de Savoie. La *Station poétique à l'abbaye d'Hautecombe* de Jean-Pierre Veyrat est née dans des conditions similaires, et est moins commentée que sa *Coupe de l'exil*, composée spontanément et contenant moins de motifs émanant du culte des princes et de la religion catholique.

Quant aux écrivains qui ont repris ou créé des légendes locales ou mythologiques, tels Jacques Replat (1807-1866) et Maurice Dantand (1828-1909), ils ne sont présents dans aucun ouvrage critique, si ce n'est pour rejeter les essais poétiques du premier, comme on peut le constater dans l'ouvrage de Louis Terreaux. Il en va de même des essais scientifiques et philosophiques du pourtant « impressionnant¹ » Louis Rendu (1789-1859) - plus abondant et plus original que son aîné Alexis Billiet (1783-1873), dont l'*Histoire de la littérature savoyarde* vante toutefois la clarté toute classique, lui consacrant plusieurs pages². Peu de place également a été accordé à Georges Raymond (1769-1839), lui aussi auteur prolifique d'essais philosophiques et scientifiques, si ce n'est pour faire de lui un héritier des Lumières³, de façon peut-être abusive pour ce chrétien convaincu qui reçut des subsides du roi de Sardaigne dès les années qui suivirent la Restauration, et jusqu'à sa mort.

Quant à l'historien Léon Ménabréa (1804-1857), significativement ami de Jacques Replat, il n'est scruté que dans ses qualités de chercheur pionnier, et la portée littéraire ou philosophique de ses écrits est peu reconnue ; André Palluel-Guillard évoque même les œuvres « romanesques et plates »⁴ que constituèrent ses premières publications.

En bref, la littérature savoisienne du XIX^e siècle ne bénéficie pas de jugements favorables.

Elle possède pourtant une qualité fréquemment omise par la critique traditionnelle : la propension à la mythologie. Georges Gusdorf nous rappelle que le romantisme, en France, s'est assimilé essentiellement à une rhétorique sentimentale, une éloquence classique ravivée par l'implication émotionnelle des poètes⁵. Cela explique, à soi seul, les remarques de Philippe Paillard, attestant d'une part d'une recherche de poètes sincères et intimes dans la profusion de la littérature savoisienne du temps, d'autre part d'une satisfaction de voir maîtrisés les genres classiques, comme est la fable satirique. Mais il n'évoque nulle part l'aspiration romantique à la mythologie, ne vérifiant *a fortiori* à aucun moment si nos Savoyards ont pu la combler.

À cet égard, il faut davantage, nous dit encore Georges Gusdorf⁶, s'appuyer sur le romantisme allemand, notamment à ses débuts, sous la plume de Novalis et Frederic Schlegel. Il nous montre qu'aux yeux de ceux-ci, la poésie dans son expression suprême était mythologique, lorsque, par exemple, il affirme : « Le *Discours sur la Mythologie* [de Frederic Schlegel] fournit une esquisse du

1 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Leysse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 157.

2 Cf. Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 610-618.

3 Cf. Paul Dupraz, « Georges-Marie Raymond, un esprit universel au service de la culture et de la communication », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, septième série, tome VIII, Chambéry, Académie de Savoie, 1995, p. 163-174.

4 Dans *L'Histoire* de Louis Terreaux (Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 602).

5 Voir par exemple Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 138 : « Contre la rhétorique classique, ils demeurent des rhétoriciens ou des rhétoriciens, désinvolture ou insolence en plus », ou p. 143, avec l'analyse de « l'authenticité lyrique du romantisme » effectuée par Charles Nodier.

6 *Ibid.*, p. 504 et suivantes.

savoir romantique, plus compréhensif que l'intelligibilité exacte et rigoureuse qui prévaut dans la connaissance des choses. Ce savoir nouveau est "l'âme de toute poésie" »¹. De cette manière, il devient erroné de mettre, au devant de la scène romantique, les productions lyriques et sentimentales de Musset, de Lamartine, de Vigny ou de Hugo². En revanche, sont profondément romantiques les œuvres tendant à créer une mythologie nouvelle, telles *La Chute d'un ange* et les *Visions* de Lamartine, *Eloa* de Vigny, *La Fin de Satan* de Victor Hugo, autant de poèmes peu connus du public et peu lus de la critique³, ou, plus étudié, *Aurélia* de Gérard de Nerval⁴.

Or, le rapport avec les œuvres les moins recommandées de la littérature savosienne, parce que leurs sujets sont réputés impersonnels, apparaît immédiatement. Certes, elles ne tendaient pas à créer une religion sociale, et, comme l'a suggéré Lamartine, étaient plus fidèles à la tradition catholique que les œuvres philosophiquement moins orthodoxes citées précédemment. Mais, de nouveau, Georges Gusdorf nous éclaire, en nous rappelant qu'il est fallacieux que le romantisme soit forcément progressiste et porté vers les figures radicalement nouvelles : il existe aussi un romantisme qui se réclame de la tradition médiévale, qui a des liens avec le catholicisme, dont la légende dorée était bien regardée par les premiers romantiques allemands comme une forme de mythologie riche et belle que le classicisme a eu tort de rejeter. En effet :

C'est à travers ce légendaire chrétien que le Moyen Âge [...] deviendra pour les écrivains et pour les peintres un âge d'or qui ne doit rien aux imaginations païennes. [...] Tout cela se trouve en germe dans le *Discours sur la Mythologie*. Les frères Schlegel, lorsqu'ils mettent en honneur Dante et Shakespeare, Le Tasse et Cervantes, rassemblent les éléments d'une mythologie du destin à la mesure de la modernité.⁵

L'enjeu littéraire apparaît dès lors clairement : il ne s'agit pas forcément de permettre à l'individu d'exprimer ses sentiments personnels, mais, plus en profondeur, d'habiter son âme de figures mythologiques qui peuvent préexister, quitte à les imprégner d'un sens nouveau, si la philosophie du poète l'y conduit. Il s'agit, de ce fait, d'irriguer la mythologie d'une vie que le classicisme avait perdue. On ne peut donc pas reprocher aux Savoyards d'avoir repris les traditions catholiques et médiévales : contrairement à ce que laissait entendre Lamartine, cela ne prouve rien, cela ne dit rien de la qualité de leurs œuvres. On peut aussi bien soupçonner Lamartine de s'exprimer sous le coup du dépit, après avoir été rejeté par ses amis savoisiens indignés des errements théologiques contenus selon eux dans *Jocelyn*⁶. Il s'en est en particulier pris à Joseph de Maistre, dont le souvenir maintenait les Savoyards dans un conservatisme dont lui-même s'était dégagé ; mais si les Savoyards moins connus que Joseph de Maistre ont été laissés dans l'oubli parce qu'ils partageaient la philosophie conservatrice de l'auteur des *Considérations sur la France*, on peut faire remarquer qu'ils méritent aussi peu que lui cet oubli, puisque, comme lui, ils ont pu habiter de

1 *Ibid.*, p. 505.

2 *Ibid.*, p. 149-150 : Gusdorf oppose un romantisme fondateur d'un « nouveau classicisme » et qui a reculé devant « les abîmes », à celui de la génération suivante, plus radicale, et principalement représentée par Gérard de Nerval.

3 *Ibid.*, p. 150 : « on oublie trop [en France] les *Visions* de Lamartine, la *Chute d'un ange*, *Eloa* et les poèmes visionnaires de Hugo ».

4 *Ibid.*, p. 152 : « Sous le travestissement des symboles et des mythes, il [Gérard de Nerval] évoque les replis d'une existence fantasmagorique et souterraine ».

5 *Ibid.*, p. 509-510.

6 Voir *Correspondance d'Alphonse de Lamartine. Lettres d'Alix de Lamartine. Lettres de Louis de Vignet. Textes réunis, classés et annotés par Christian Croisille*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 638 et suivantes, la lettre du 29 août 1836, écrite de Naples, dans laquelle Louis de Vignet exprime son indignation.

leur personnalité riche et enflammée la doctrine traditionnelle, se l'appropriant par l'assimilation de soi au narrateur prophétique d'une histoire providentielle.

D'ailleurs, Jean-Luc Bédouin, reprenant la pensée d'André Breton, assimilait le poète à un « créateur de mythes », affirmant qu'il assume un « inconscient collectif » dans lequel « lui-même baigne profondément »¹. Il n'y a pas contradiction entre la tradition communautaire et l'inspiration personnelle, puisque, dans les profondeurs obscures de l'âme, les deux se confondent. C'est, au contraire, dans une expression personnelle superficielle qu'on ne peut pas voir la profondeur de soi, bien que, extérieurement, parce que la surface se différencie des soubassements, l'individu peut s'opposer, dans sa conscience ordinaire, aux mythes qui fondent les sociétés. Par sa raison, il les met à distance ; mais s'il se laisse immerger dans les archétypes enfouis, il est poète, et, s'effaçant, devient universel en même temps qu'il est soi.

Cela n'est pas sans rapport avec ce que Michael Kohlhauer énonçait à propos de Joseph de Maistre, lorsqu'il parlait de « poétisation de l'expérience personnelle » par sa généralisation au moyen des « maximes, proverbes, sentences et autres citations » - c'est à dire de la sagesse des nations, chargée de mythes implicites. Pour l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, ce n'était toutefois pas plonger dans les profondeurs : c'était là se hisser « assez haut pour voir le monde »². Les anges n'étaient pas les archétypes des soubassements ; ils étaient situés dans un supraconscient. Il faut d'ailleurs admettre que la distance entre soi et l'univers était plus grande, chez ce catholique, que chez André Breton : dans un cas, il s'agit de sortir de soi, dans l'autre, d'y pénétrer au-delà du conscient ordinaire. Par là, sans doute, le reproche d'un Lamartine peut se comprendre. Même imprégné d'effusion intime, le catholicisme conservait une essence classicisante.

Ses figures n'en demeuraient pas moins la cristallisation de sentiments profonds, auxquels n'accédait pas l'entendement. La science et la philosophie développées en Savoie à cette époque par des prêtres catholiques, ou leurs fidèles disciples, peuvent passer pour dogmatiques et impersonnelles parce qu'elles s'appuient peu sur la raison, et cherchent à s'accorder avec la théologie officielle. Mais la science romantique des Philosophes de la Nature, généralement ignorée en France³, pose aussi la connaissance expérimentale comme devant trouver un point de convergence avec la religion⁴ ; or, le motif n'en est pas simplement la soumission mécanique à celle-ci : elle est aussi le besoin d'imprégner la science d'âme, de la lier à l'intimité de l'être humain - jusqu'à, éventuellement, faire se rejoindre l'hypothèse et le mythe⁵, dans un effort d'imagination émanant à la fois de l'intelligence et du cœur. Il apparaît, dès lors, que, même venu de l'extérieur, tombé d'en haut, livré d'un point auquel l'âme individuelle n'a pas accès, le symbole religieux peut ne représenter pas tant l'assujettissement à la doctrine d'État, que le moyen d'habiter le monde

1 Voir Jean-Louis Bédouin, *André Breton*, Paris, Seghers, 1970 (4^e édition), p. 27.

2 Voir Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre. Le récit de soi chez Joseph et Xavier de Maistre », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 69-70.

3 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme II*, Paris, Payot, 1993 (3^e édition), p. 134 : « Il n'y a pas eu en France de science romantique, ou guère, ce qui a restreint l'amplitude épistémologique du mouvement, dont la zone d'application se restreint à la culture littéraire, en réaction contre les pratiques neutralisantes et impersonnelles des savants. »

4 Voir Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands, tome second*, Aix-en-Provence, Pandora, 1979, p. 66 : « Dans des milieux de plus en plus étendus on constate que les sciences naturelles s'introduisent dans les sciences de l'esprit. Partout on sent à la base la conviction que la physique, selon une expression de Windischmann, doit conduire à Dieu. »

5 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme II*, Paris, Payot, 1993 (3^e édition), p. 134 : « La *Naturphilosophie* engendre des pratiques et doctrines scientifiques qui donnent libre cours à une imagination cosmologique, retrouvant sous les formes de l'univers la présence immanente, et imminente, d'un dynamisme créateur ».

d'une subjectivité puisée dans le fond de l'intime. Qui sait si, au-delà des positions de principe, le symbole n'a pas simplement pris corps depuis le gouffre intérieur de poètes inspirés, dans des temps oubliés ? Le fait est que le sentiment personnel se matérialise avec plus d'énergie, même non exprimé, dans une figure symbolique ou mythologique, que dans son expression directe, toujours au-dessous de ce qu'elle implique dans l'âme – toujours réductrice. Le mot exact, fût-il soumis à la syntaxe et au lexique du sentiment – fût-il placé dans des exclamatives, dans des jeux de répétition ou d'énumération -, peut apparaître comme trompeur. La rhétorique même ne suffit pas. Seule une image mythique parfois semble assez parler. Seule elle englobe un moi qui toujours se dérobe, ou du moins l'effleure par le bout de ses fils. L'inconnu qu'elle crée prolonge vers l'infini le connu qu'elle nomme, et comme l'être profond se sent illimité, il se satisfait de l'image religieuse, même quand elle est éculée. Il est attiré vers elle comme s'il s'y trouvait davantage que dans ce que la raison énonce, ou le mot dit juste. En ce sens, rien n'est plus authentiquement personnel que la mythologie.

Le problème surgit de lui-même : il s'agit de savoir dans quelle mesure le caractère apparemment impersonnel de la littérature savoisienne, avec ses tendances mythologiques dominées par le catholicisme et le merveilleux chrétien, dissimule en réalité un effort romantique remarquable vers la création d'une image du monde pleine de l'intime de l'homme, ou d'une image de l'homme pleine de l'intime du monde. Loin de s'étriquer dans une structure mentale limitée, le tableau mythologique chrétien brossé par la Savoie au XIX^e siècle peut se lier aux abîmes de l'âme jusqu'à toucher le point où elle se lie au cosmos – et où, comme le disait Victor Hugo¹, à l'infini du dedans se joint l'infini du dehors.

On peut soupçonner, en effet, non pas que des figures de convention n'aient que peu à voir avec les profondeurs de l'inconscient, mais que le jugement critique qui énonce une telle idée soit lui-même biaisé par une convention de sens contraire. Parce que la tradition littéraire est centrée sur la révolte de la Raison face à la tradition religieuse ; parce que le Surréalisme dit vouloir puiser son inspiration dans des rêves qui ne traduiront pas les pensées du catholicisme, on peut décider hâtivement qu'une imagination fidèle - ou soumise – aux concepts anciens est forcément sans ressort. Mais André Breton lui-même admettait possible qu'une doctrine religieuse fondamentale fût « intuitivement » retrouvée par la voie poétique², ce qui revenait à faire de ses fameux « Grands Transparents » une forme nouvelle d'anges - mais établie, cette fois, par la démarche « empirique »³ de « l'analogie ». Ainsi, dans le désordre apparent du sens, une nouvelle logique pouvait se faire jour, fondée en même temps sur les images et les sons selon un mode d'affinités « inhabituelles mais beaucoup plus profondes »⁴. La convergence entre ces affinités et les idées religieuses pouvait émaner, disait-il aussi, d'un resurgissement « plus ou moins conscient »⁵ ; mais en décider *a priori* et justifier une révolte systématique contre les tableaux spirituels du catholicisme par l'éventuel conditionnement dont l'écrivain serait à son insu victime, revient en réalité à se priver de la possibilité de « recréer par d'autres voies »⁶ ces tableaux – et, donc, d'aboutir à une mythologie. Ce serait s'opposer à toute forme d'élaboration mythique par principe, par une idée consciente aussi contraignante que n'importe quel dogme religieux. Or, cela aurait

1 Voir Victor Hugo, *Les Misérables* (t. II, liv. VII, ch. V) : « En même temps qu'il y a un infini hors de nous, n'y a-t-il pas un infini en nous ? Ces deux infinis (quel pluriel effrayant !) ne se superposent-ils pas l'un à l'autre ? Le second infini n'est-il pas pour ainsi dire sous-jacent au premier ? n'en est-il pas le miroir, le reflet, l'écho, abîme concentrique à un autre abîme ? » (V. Hugo, *Les Misérables. Tome II*, Paris, Testard, 1890, p. 398-399.)

2 Cf. Jean-Luc Bédouin, *André Breton*, Paris, Seghers, 1955, p. 172.

3 *Ibid.*, p. 37.

4 *Ibid.*, p. 68.

5 *Ibid.*, p. 172.

6 *Ibid.*

pour conséquence l'impossibilité d'exprimer pleinement son intériorité, non de lui laisser des perspectives : dans les faits, l'individu, n'osant s'unir émotionnellement à un tableau complet et clair, en restera, sous prétexte de sincérité, à des figures éparses et désordonnées - tendant à ce que J. R. R. Tolkien appelait « Morbid Delusion »¹, et qu'il attribuait, notamment, aux anciennes littératures celtiques². Cela revient à dire que l'individu, dans ce désordre, ne se retrouve pas lui-même, qu'il reste fragmenté : sa vérité intime reste inaccessible.

Pour Tolkien, au contraire, plus le merveilleux était clair, plus il avait de valeur : « The keener and the clearer si the reason, the better fantasy will it make »³, disait-il. Or, cette valeur était celle d'une puissance de révélation intérieure : le merveilleux puisait dans la partie de soi-même et du monde qui avait besoin d'une mythologie pour s'exprimer et demeurait inaccessible à l'entendement et aux sens : « I think that fairy story has its own mode of reflecting 'truth', different from allegory [...] or 'realism', and in some ways more powerful »⁴ : la puissance de la connaissance imaginative est plus grande que celle fournie par les concepts ou les perceptions sensorielles. Mais ce qui frappe, est que Tolkien posait comme modèle l'Évangile, lorsqu'il pensait concilier clarté et merveilleux : « The Gospels contain a fairy-story, or a story of a larger kind which embraces all the essence of fairy-stories », estimait-il ; « They contain many marvels – peculiarly artistic, beautiful, and moving : 'mythical' in their perfect, self-contained significance »⁵ : rien, selon lui, n'était plus parfaitement mythologique !

Il s'agit d'un pôle plutôt étranger à la tradition française, malgré Chateaubriand et son *Génie du christianisme* - qui commence du reste par affirmer, dans sa partie consacrée au « merveilleux » : « tout poème où une religion est employée comme *sujet* et non comme *accessoire*, où le *merveilleux* est le fond et non l'*accident* du tableau, pêche essentiellement par la base »⁶. Et de citer, à l'appui de ses dires, les poèmes défectueux que sont à ses yeux la *Divine Comédie* de Dante et le *Paradis perdu* de Milton⁷ ! Loin de faire de l'Évangile un conte de fées, il s'émerveille, dans le chapitre où il fait l'éloge du style biblique, que Moïse n'ait « mêlé aucune fable à ses récits »⁸ : les bâtons qui se changent en serpents puis s'affrontent ne tiennent donc pas, pour lui, du merveilleux ou du « magique »⁹ ! On ne sait si on doit attribuer une telle idée à un oubli plus ou moins volontaire, ou à un point de vue littéraliste... L'écrivain français a beau trouver « merveilleux » le passage de saint Luc qu'il résume en n'omettant pas de mentionner les anges¹⁰, le mot est ici employé comme adjectif, à côté de « sublime », et il ne s'agit pas de prendre ces anges comme centre du récit, qui évoque la naissance de Jésus.

On peut tout de même s'étonner : si Jésus est l'incarnation d'un dieu, comme le dogme catholique l'affirme, comment prétendre que l'Évangile n'a pas pour *sujet* un personnage surnaturel ? C'est ce que Tolkien assurément voulait dire - faisant allusion, pour le prouver, à l'Incarnation et à la Résurrection¹¹. Selon le système de Chateaubriand, le livre saint devait être défectueux - ou le dogme erroné. Dans la liste qu'il établit des qualités du style évangélique, il ne nomme à aucun moment la faculté au merveilleux¹². Mais, dans cette approche, ne participe-t-il pas d'une tradition

1 Cf. J. R. R. Tolkien, *Tree and Leaf*, London, Unwin, 1988, p. 51.

2 Cf. J. R. R. Tolkien, *The Letters of J. R. R. Tolkien*, London, Unwin, 1981, p. 26.

3 Cf. J. R. R. Tolkien, *Tree*, p. 51.

4 J. R. R. Tolkien, *Letters*, p. 233.

5 J. R. R. Tolkien, *Tree*, p. 65.

6 Chateaubriand, *Génie du christianisme I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 225.

7 *Ibid.*, p. 228.

8 *Ibid.*, p. 359.

9 Rigoureusement condamné par Chateaubriand (*ibid.*, p. 328).

10 *Ibid.*, p. 364.

11 J. R. R. Tolkien, *Tree*, p. 65.

12 Chateaubriand, *Génie*, p. 358.

française marquée par le rationalisme gallican - c'est à dire le classicisme ? Tolkien évidemment se rapproche davantage de Milton et Dante...

Or, il ne fut pas isolé. Une école anglophone répandue a lié le merveilleux au christianisme, au moins depuis George MacDonald (1824-1905). Le mouvement de rupture avec les doctrines religieuses, dans l'esprit d'un André Breton¹, apparaît comme spécifique à la France, et de portée plus restreinte qu'on l'imagine à Paris. Rien ne prouve qu'en Savoie on n'ait pas à cet égard été plus proche des pays anglophones ou germanophones, ou dans la lignée de Dante. Tout prouve, même, que, quoique francophone, la Savoie a bien été dans ce cas. Il devient dès lors possible d'y envisager une expression personnelle libre, au sein de l'imagination, qui ne s'adonne pas pour autant à une révolte contre la tradition religieuse. La nuance suffisait, pour alléger une norme éventuellement pesante.

Cela nécessite que ce poids, lui-même, ne soit pas excessif. L'enjeu du problème n'est pas seulement dans le positionnement des auteurs. On pourrait par exemple conjecturer que J. R. R. Tolkien, catholique dans un pays majoritairement protestant, ne sentait que peu ce poids, affranchi qu'il était du pouvoir politique. Sujet d'une reine anglicane, mais catholique, il avait tout loisir, protégé de l'alliance entre le Trône et l'Autel qu'on observait ailleurs, de mettre en relation le conte de fées et l'Évangile - les elfes et les anges² ! Dans une France marquée par le lien fort entre le pouvoir et le catholicisme, il aurait pu n'en être pas de même. L'aspiration de Tolkien à parler des divinités terrestres rappelait celle d'André Breton à évoquer Mélusine³ ; mais à Paris, pouvait-on assimiler celle-ci à sainte Geneviève ? La doctrine était rigoureuse. Or, qu'en était-il en Savoie ?

Pour le savoir, il nous faudra étudier la structure politique, culturelle et religieuse de la Savoie restaurée : le roi siégeant à Turin, ville regardée comme étrangère ; le clergé étant, lui, complètement savoisien, on peut se demander jusqu'à quel point l'Église de Savoie se confondait avec le pouvoir légal - et, ainsi, était en mesure de faire peser avec rigueur sur les âmes la pureté de ses principes. La langue française utilisée par ce clergé le distanciat de Turin, mais, pour autant, ne l'assimilait pas à la France, dont il se distinguait soigneusement. Comme détaché des contingences, il ne se rattachait véritablement qu'à Rome, ou à Dieu. Tourné vers l'Italie et son romantisme catholique, il était affranchi à la fois du rationalisme français et de la politique turinoise, et pratiquait une religiosité encore marquée par l'imagerie baroque, captant le chatoiement et la sensualité de la tradition païenne au profit d'une moralité chrétienne, dans la lignée de François de Sales, lui-même imprégné de rhétorique tridentine. Le lien fort de Joseph de Maistre et des Jésuites, dont J. R. R. Tolkien fut aussi l'élève, manifeste l'opposition de la Savoie et d'une France marquée par Bossuet et Blaise Pascal, peu amateurs de merveilleux et de sensibilité populaire, ou de reliques manifestes de la fable antique. Toute encore dans la tradition médiévale, gauloise, faisant des anges des fées moralisées l'Église de Savoie conservait le lien organique entre la doctrine et l'imaginaire, propre à satisfaire non seulement les théologiens, mais aussi les poètes, le peuple : comme en Italie avec Manzoni, le lien n'était pas rompu, entre la classe intellectuelle et le reste de la population. La première respectait les inspirations du second comme si elle y voyait des traces ou des prémices de la vraie foi, et les laïcs se sentaient assez libres pour ne pas avoir à rejeter le clergé et ses principes. S'il pouvait y avoir aussi une forme de passivité triste, dans cette soumission, elle ne déprimait pas suffisamment pour susciter de la colère, et les consolations

1 Jean-Luc Bédouin, *André Breton*, p. 37.

2 J. R. R. Tolkien, *Tree*, p. 66.

3 Dans *Arcane 17* (1944), cité par Jean-Luc Bédouin, *André Breton*, Paris, Seghers, 1955, p. 152-156. Naturellement, Breton a aussi une intention sociale, celle de réhabiliter la femme et le pôle féminin, « en communication providentielle avec les forces élémentaires de la nature » (*ibid.*, p. 155). Mais le symbole ainsi créé par la figure médiévale rejoint bien les fées des contes.

demeuraient. On admettait bien un lien entre l'histoire de Jésus et les contes de fées, même si on ne le formulait pas aussi directement que ne le fit Tolkien : le silence des autorités, à l'égard des secondes, communiquait une pensée qui n'était pas dite, mais qu'on laissait se répandre.

C'est l'hypothèse qu'en tout cas nous proposerons, et qu'une première partie, consacrée à la politique culturelle de la Savoie après 1815, permettra de préciser. Sous la férule lointaine des rois de Sardaigne, et plus directe de l'archevêque de Chambéry, la vie littéraire et artistique eut-elle les mêmes contraintes que celles de la France ? Furent-elles moindres, laissant les auteurs inventer à loisir et s'impliquer personnellement sans avoir à se dresser contre l'ordre établi ? Ou furent-elles au contraire si pressantes qu'aucun auteur ne put jamais s'exprimer personnellement au point de s'écarter des principes officiels, comme la critique a tendu à le dire ?

Mais on peut aussi se poser la question du poids plus indirect de la tradition savoisiennne propre, antérieure à la Révolution, et que, dans les faits, la Restauration a remise à l'honneur. De nouveau, dans ce qu'elle avait de spécifique, le problème de sa dimension apparaît : si elle était étriquée, elle courait le risque de n'éveiller d'échos, dans l'âme des écrivains, qu'à de faibles profondeurs. Alors leur invention, nourrie par instinct de cette tradition, demeurerait dans des conventions peu suggestives, telles qu'elles ont été dénoncées par les commentateurs. À première vue, c'est ce qu'il semble : comment un pays si petit, et si peu peuplé, pourrait avoir développé, avant 1792, une littérature propre développant de larges perspectives ? Mais la logique en est simpliste. On pourrait se poser la même question pour le Tibet, depuis Pékin. C'est encore à vérifier par l'étude des textes existants : ce qu'on infère en théorie a peu de valeur. Il s'agit d'abord de lire et de scruter les chroniques dynastiques, la poésie de cour, la littérature religieuse, lesquelles ne sont pas universellement convenues et sans génie, comme pourrait le considérer un point de vue nourri de pensées révolutionnaires. Kenneth Hurlstone Jackson, présentant et traduisant la poésie bardique (très officielle) des anciens Celtes, montre au contraire qu'elle put être très belle, quoiqu'au service des princes¹. Or, qu'est-ce que la Savoie, sinon une vieille seigneurie gauloise qui a longtemps pu conserver sa souveraineté ? L'évolution des titres de sa dynastie marque que celle-ci a traversé les temps, modifiant son vêtement juridique sans disparaître pour autant dans sa nature. Sans prétendre, naturellement, la rattacher aux rois allobroges ni même aux Burgondes, son autorité n'en a pas moins livré fréquemment l'image de ces principautés excentrées, sans véritable armée ou métropoles commerciales comme en avaient les grandes nations. Dans cette sorte de relique des temps féodaux, protégée du temps peut-être par les montagnes, la littérature officielle pouvait avoir conservé une fraîcheur étioyée ailleurs - le fond mythologique médiéval être demeuré vivace et proroger l'épopée à l'antique, de façon inattendue pour la critique française, dont le regard est tourné vers une évolution par stades : après le Moyen-Âge, vient nécessairement l'humanisme de la Renaissance, et non la continuation, ou la persistance d'un art effectivement caduc à Paris, mais conservant, à la périphérie, une énergie propre, défiant les catégories érigées comme universelles dans la capitale française, alors qu'elles s'appliquent surtout chez elle.

L'étoitesse du territoire savoisien, dès lors, loin d'annoncer une inspiration étriquée et maigre, pourrait expliquer cette vigueur pédiévale qui perdure, et permet aux individus d'exprimer leurs sentiments profonds, parce que la vie collective même s'appuie sur des traditions encore pleinement vivantes. Que l'individu ne se démarque pas pleinement est un danger, en principe, mais cela peut aussi renvoyer à la force de la culture traditionnelle, qui ne crée pas encore le besoin, chez cet individu, de s'en dégager pour la dépasser. Égal en valeur à n'importe quel homme du monde, s'il demeure soumis aux règles de dévotion énoncées par François de Sales,

1 Kenneth Hurlstone Jackson (éd.), *A Celtic Miscellany*, London, Penguin Books, 1971, p. 227.

c'est parce qu'elles lui conviennent - équilibrant de manière satisfaisante le concept religieux abstrait et le sentiment mystique intime.

Tandis que la France est déchirée par la lutte entre les tenants d'une règle stricte et contraignante, tel Bossuet, et ceux d'une démarche mystique échevélée, à la manière de madame Guyon que soutient Fénelon, et que l'individu, par conséquent, peine à se retrouver dans cet affrontement ; la Savoie, de son côté, s'efforce de concilier les principes généraux et le sentiment intime, développant un art baroque qui maintient, pour ainsi dire, le lien entre les prêtres et les laboureurs. C'est la médiocrité dorée d'Horace¹. Mais ce n'est pas à prendre plus en mauvaise part que chez celui-ci. C'est ce que nous tenterons de montrer dans une seconde partie.

Il sera temps, dès lors, d'étudier la littérature propre à la Savoie restaurée, issue de ces tensions, et de voir dans quelle mesure l'expression personnelle, à l'heure du romantisme, put s'affirmer dans un cadre collectif apparemment contraignant, et comment les figures officielles s'imprégnèrent malgré tout de vie intime. Le langage poétique ne fut pas une simple somme de lieux communs appris : d'ailleurs, le risque en était moins grand que dans des communautés plus urbanisées, puisque les études supérieures devaient se finir ailleurs, à l'étranger, à Turin : cela ouvrait immédiatement sur un monde autre. Le lien avec l'Italie créait un souffle qui semblait d'emblée affranchir la personne de la tradition francophone, et permettre à l'image du monde d'être irriguée du moi de l'écrivain ; c'est ainsi que, malgré des structures sociales et culturelles figées, les éléments et les objets purent être personnifiés, créant une ébauche de mythologie, et que la vie individuelle, à son tour, put paraître suivre d'emblée une logique spirituelle, chrétienne, et donc se lier à des concepts religieux qui permettait d'en faire un mythe. Il s'ensuivait que le héros n'était pas, même lié à la dynastie ou à la religion catholique, une figure vide, mais pleine d'une individualité libre, puisque le merveilleux chrétien n'était pas ressenti tant comme contrainte que comme respiration intime, et moyen d'emmener le regard au-delà des monts. Les figures des mythologies traditionnelles, populaires ou érudites, n'étaient pas, à leur tour, de simples pierreries incrustées dans le réseau des mots, comme pouvaient le concevoir des formes de néoclassicisme dont le XIX^e siècle a souvent encore donné l'exemple : elles étaient insérées dans le paysage, la communauté, et se liaient par là à l'individu, à la personne : elles symbolisaient, pour ainsi dire, la geste secrète du pays même. Et c'est ainsi qu'elles se prolongeaient dans le sentiment national, imprégnant les éléments et la terre de Savoie, et qu'une véritable science romantique s'est développée, qui tentait de percer à jour le mystère des phénomènes en les rattachant à la sagesse divine. Alors que, en France, le romantisme était surtout maintenu dans les limites des arts et des lettres, la Savoie, à l'image, toute proportion gardée, de l'Allemagne, a tenté d'établir un lien entre la science et la religion, moins gênée que sa puissante voisine par les catégories universitaires issues de la Renaissance et du siècle des Lumières, lesquelles séparaient rigoureusement les domaines de l'activité humaine.

La sagesse divine s'exprimant également dans le temps et l'histoire, on en attendait des réalisations à venir qui parlaient au cœur de chacun, promettant de réaliser les aspirations intimes dans leurs profondeurs les plus enfouies. Quoique les visions en fussent modelées par le conservatisme religieux, l'espace laissé à l'imagination fut suffisamment grand pour offrir d'impressionnantes perspectives à la méditation de tous, et créer des tableaux grandioses, dépassant les limites du manifesté.

Ainsi s'est bien créée une mythologie, à laquelle les auteurs ont mis chacun leur pierre, et qui a gardé un caractère communautaire avec d'autant plus de nécessité que certains principes étaient regardés comme incontournables si l'on appartenait à la Savoie. Que cela ait limité l'inspiration est

1 Ode VII, livre II.

possible ; que cela l'ait supprimée ne l'est pas.

Cela amènera à se demander pourquoi cette littérature a été plongée dans l'oubli presque complet. Les critères de classement et d'organisation des études propres à l'Université l'ont certainement laissée à la marge. Défiant les lignes de force définies par l'intelligence académique, elle se réclamait d'un Moyen Âge qui de toute façon est lui-même marginalisé dans les programmes de littérature des concours nationaux. Le rationalisme parisien, si l'on ose dire, préférant une littérature qui s'avoue fiction créée dans un dessein intellectuel et personnel, l'essence mythologique des auteurs de Savoie, embrassant art, religion et science, avait de quoi laisser perplexe, ou même susciter l'antipathie. Le lien entre les symboles dynastiques et catholiques et la question politique pose également problème, puisqu'ils font échapper le citoyen à l'emprise d'une cité de Paris forte de son universalisme rationaliste, en le rattachant à une tradition locale et féodale, d'un côté, à l'Église romaine, de l'autre. Le choix esthétique de l'Université est difficilement séparable de la logique administrative d'un État se posant à la fois comme souverain et absolu, c'est à dire universel, le Moyen Âge même relativisant sa puissance, avec ses seigneuries qui morcelaient l'ancien territoire gaulois, et souvent le rattachaient au domaine germanique, ou italien, ou espagnol, ou d'autres encore. Le paradoxe en est que la netteté des figures symboliques passait justement par cet enracinement dans une tradition locale, pourvoyeuse d'un merveilleux accessible et lié aux lieux sensibles, à ce qu'on pourrait nommer le monde élémentaire, et qui est justement ce que rejette, au fond, le rationalisme de la Renaissance et du siècle des Lumières. L'imagination non assumée par l'intellectualisme et transformé explicitement en allégorie, ou en métaphores faisant explicitement sens, mais s'appuyant sur des perceptions supposées d'un monde autre - affleurant à la surface de celui-ci notamment dans les règnes minéral, végétal et animal, loin des grandes cités, dans les mers, les montagnes, les forêts -, cette imagination était rejetée par la littérature dite grande, et assimilée par la critique à des stéréotypes populaires, alors même que l'inconscient pouvait parler en elle, et la faire aboutir au Merveilleux prôné par André Breton. Qu'il se liât à un catholicisme local et mêlé de paganisme ne le rendait pas plus rationaliste en essence, et l'empêchait même d'être agréé par ce qu'on pourrait appeler le courant de Chateaubriand, fait d'un christianisme de bon aloi, mêlé d'un rationalisme auquel les théologiens reconnaissaient ordinairement soit le protestantisme, soit, justement, le gallicanisme émané de la France classique - c'est à dire de la Renaissance captée par les rois. À cette orientation s'opposait une littérature de Savoie nourrie de rêveries mêlant dévotion et sens de la féerie, et qui ne trouve donc, pour s'exprimer publiquement, aucune catégorie d'accueil. C'est ce sur quoi nous reviendrons dans une dernière partie de cet exposé.

Chapitre I. La restauration de la Savoie

La littérature romantique s'inscrit, en Allemagne, dans la lutte nationale contre Napoléon et son empire centralisateur ; face à un système politique se voulant fondé sur des axiomes rationnels et théoriques, le peuple allemand fait valoir sa spécificité¹. En France, Chateaubriand et madame de Staël en livrent les prémices : depuis Coppet, la seconde reçoit², outre le chantre breton, Frédéric Schlegel, Benjamin Constant, Joseph de Maistre ; mais cela n'éclate qu'à la Restauration, alors que la littérature d'Empire, encore dominée par le classicisme, disparaît avec l'Empereur³.

En Savoie, de même, le romantisme connaît ses prémices avec Joseph et Xavier de Maistre⁴ ; mais il faut attendre que le Premier Empire tombe pour que les écrivains, à la recherche de la nationalité⁵ perdue, enfourchent le mouvement de renouvellement littéraire qui marqua l'aube du dix-neuvième siècle.

Jean-Louis Darcel nous rappelle qu'il serait léger d'« assimiler les restaurations monarchiques de 1814-1815 en Europe à une réaction temporaire vouée à l'échec », et que cela reviendrait « à disqualifier » des « expériences qui, on l'oublie trop souvent, ont suscité une large adhésion de l'opinion des pays concernés », et « ont offert un cadre propice à l'éclosion d'une littérature et d'expressions artistiques nationales remarquablement novatrices : le romantisme »⁶.

Or, cet essor ne se fit pas sans un élan vigoureux donné par le pouvoir royal et les institutions : l'impulsion patriotique et spiritualiste allait dans leur sens, leur donnait une légitimité, favorisait leur emprise.

1 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011 (rééd.), p. 65-66.

2 *Ibid.*, p. 128-129.

3 *Ibid.*, p. 133 : « Le romantisme français naît dans la conscience de l'échec. Les Russes sont à Paris ; les Cosaques des steppes chevauchent à travers les campagnes. Les valeurs basculent [...] »

4 Georges Gusdorf classe Joseph de Maistre parmi les catholiques romantiques qui ont de l'histoire des institutions une conception organique : *Le Romantisme t. I*, Paris, Payot, 2011 (rééd.), p. 739-740.

5 Cf. Maurice Messiez, *1848, Quel Destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, coll. « L'Histoire en Savoie » n° 1, p. 240 : l'auteur rappelle que, sous les rois de Sardaigne, « l'identité savoyarde » était appelée « nationalité savoisienne », et que, encore en 1848, l'objectif commun des activistes politiques restait l'affirmation de cette « nationalité »...

6 *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, *Cahiers de civilisation alpine*, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 2.

I.1. Le retour du Roi

Il peut paraître logique, d'un point de vue historique, de montrer que les forces économiques ont été premières, et que la justification culturelle de l'action égoïste a été seconde. Pourtant, si le plus succède au moins, le moins peut-il être la cause du plus ? Existe-t-il, dans la vie des idées, une exception au principe qu'aucune génération spontanée n'est possible ? Ce qui, dans l'ordre chronologique, se révèle peu à peu peut aussi bien être la cause, jusque-là inconnue, de ce qui s'est manifesté d'emblée dans l'ordre économique : dans leur inconscient, qui sait ce qui menait les hommes croyant agir selon leurs intérêts privés ?

Lorsque la Savoie fut rendue, en 1815, au roi de Sardaigne, ce fut selon une logique factuelle qui semble *a posteriori* faire prédominer les relations économiques objectives. C'est ce qu'a montré Sylvain Milbach dans un article en 2016¹. Or, au bout du compte, ces forces économiques ont fait prédominer une idée mythique qui n'est peut-être pas aussi artificielle qu'on pourrait le croire.

Dès 1814, s'est posée la question de l'avenir de la Savoie : allait-elle être divisée, répartie entre la France et le royaume de Sardaigne, comme un premier règlement international le stipulait² ? Cela ne satisfaisait pas le sentiment des notables, économiquement gênés par les nouvelles frontières³. La partition donnait même des idées au septentrion savoisien, prêt à rejoindre le nouveau canton de Genève⁴. La réaction ne se fit pas attendre : il fallait garder l'unité, et le clergé fit circuler une pétition contre ce projet, ensuite portée à la Diète de Zurich⁵. Toutefois le vrai débat était de savoir si la Savoie, pour échapper au démembrement qui déplaisait à tous⁶, devait tout entière rester en France ou retrouver le royaume de Sardaigne⁷. La première solution eut quelques soutiens, qui invoquèrent la « Grande Nation », le « régime sagement constitutionnel » de la France et les « frontières naturelles »⁸. Le général Joseph Dessaix assure, ainsi, que les souvenirs de la Maison de Savoie « sont effacés », et que les Savoyards ont pris, dans leur âme, une « direction nouvelle »⁹. Mais il s'avère que « le parti du roi de Sardaigne était à la fois plus influent et plus actif »¹⁰. La noblesse, qui avait bénéficié des faveurs de l'Empire, veillait, attendait son heure, et, au moment d'agir, elle fit valoir la nationalité savoisienne, protestant de son lien profond avec les princes¹¹, citant les Allobroges et le mythique roi Bérold : l'identité ne s'invente pas à partir de vues abstraites, affirme-t-elle, mais dépend d'une tradition ancienne et ancestrale¹².

Avec l'appui du clergé, un « plébiscite occulte » fut organisé, sans que le préfet du Mont-Blanc pût l'empêcher¹³. Il devait faire contrepoids à celui de 1792, qui avait penché vers la France¹⁴. Les résultats furent clairs : une majorité écrasante s'exprima en faveur de la dynastie emblématique¹⁵.

1 Cf. Sylvain Milbach, « Élités en transition. Gérer le territoire en guerre et assurer le changement de nationalité », in *Savoie occupée, partagée, restaurée. 1814-1815*, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, Mémoires et documents, 2016, n° CXIX.

2 *Ibid.*, p. 92.

3 *Ibid.*, p. 93-94.

4 *Ibid.*, p. 96.

5 *Ibid.*, p. 97.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 98.

10 *Ibid.*, p. 100.

11 *Ibid.*, p. 101.

12 *Ibid.*, p. 102.

13 *Ibid.*, p. 105.

14 *Ibid.*, p. 106.

15 *Ibid.*, p. 102.

On pouvait anéantir tout souvenir de la France, et on s'y employa. Comme le remarque Sylvain Milbach, c'est cette même noblesse, dominant économiquement le Duché tout au long du XIX^e siècle et même au-delà¹, qui l'anima aussi culturellement. Prenant appui sur le clergé auréolé par les persécutions révolutionnaires, elle créa l'image de la tradition nationale savoissienne² - ou la restaura en la réaffirmant, en la renouvelant. Dans le vide laissé par la chute de Napoléon, elle put remettre à l'honneur les vieux symboles, et s'imposer aux esprits avec plus de force que le général Dessaix évoquant les grands projets de la nation française.

Ainsi se raffermir, voire s'affirma, un lien « très profond, presque affectueux » avec la Maison de Savoie « devenue la chose de tous », et avec laquelle les Savoyards pensèrent former « une seule famille », rappelait Jacques Lovie : c'était le « point de ralliement » du sentiment identitaire³.

Émettons par conséquent l'hypothèse que les principes généraux, théoriques, issus de la philosophie des Lumières, quoique intellectuellement supérieurs *a priori*, ne parlaient en réalité guère aux âmes, plus touchées, somme toute, par la mythologie s'appuyant sur le passé, sur la légende des Allobroges, celle du roi Bérolid, la tradition de la Maison de Savoie et la présence d'une mystérieuse entité collective savoissienne que celle-ci dans leur esprit manifestait physiquement. Les contours en étaient plus nets. La noblesse nourrie des vieilles chroniques devait ainsi permettre, dans un premier temps, le retour à l'ancien régime : elle avait *trouvé* ce qui fonderait, pour plusieurs décennies, le nouvel ordre des choses.

Si, en France, la chute du Premier Empire ne supprima pas le Code Napoléon, il n'en fut, en effet, pas de même en Savoie. Les anciennes lois furent entièrement remises en application. Dans son ouvrage *Le Modèle juridique français dans le monde*, Sylvain Soleil intitula l'un de ses chapitres : « Rejeter le droit français. L'exemple du Piémont-Sardaigne »⁴. Il y montre comment le roi Victor-Emmanuel I^{er} (1759-1824), revenu sur le trône, imposa les anciennes formes politiques et rétablit les prérogatives de l'Église dans un esprit de nationalisme juridique qui en appelait à un retour aux coutumes, aux traditions, à la foi des ancêtres, aux princes, aux élites séculaires⁵. Ce n'est que quinze ans après, en 1837, le roi Charles-Albert, en publiant un code *albertin* imité du Code Civil, renoua avec l'influence française. En 1815, la Savoie ne suit pas la tendance de Paris, mais celle du reste de l'Europe. Jusqu'en 1792, elle avait appartenu au Saint-Empire romain germanique ; à la Restauration, elle retrouve son roi et sa capitale. Et elle retrouve ses lois séculaires.

Plus tard, dans l'introduction de sa monumentale *Savoie historique* (1854), Joseph Dessaix (1817-1870) évoquera ces temps, à ses yeux funestes, où la Savoie est retournée à son ancienne organisation. Faisant écho aux idées de son oncle le général, il s'exclamera : « Quand la Savoie, séparée de la France, dont elle avait suivi les destinées pendant vingt-deux ans, retomba, en 1815, sous l'empire des lois sardes, croyez-vous qu'elle n'eut pas à souffrir de ce brusque mouvement de recul? »⁶. Pourtant, il ne semble pas que les Savoyards aient regimbé contre ce retour des temps anciens. Jean-Charles Détharré, dans sa thèse sur l'éducation sous le *Buon Governo*⁷, rappelle qu'ils n'ont pas réellement été imprégnés de l'amour du parlementarisme qui

1 *Ibid.*, p. 108-109.

2 *Ibid.*, p. 108.

3 Cf. Jacques Lovie, *Essai sur le régionalisme savoyard (1860-1974)*, Chambéry, LLS-Université de Savoie, 1974, p. 431.

4 Sylvain Soleil, *Le Modèle juridique français dans le monde*, Paris, IRJS Éditions, 2014, p. 284-290.

5 *L'Idée de fonds juridique commun dans l'Europe du XIX^e siècle, sous la direction de Tiphaine Le Yoncourt, Anthony Mergé et Sylvain Soleil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 12 (introduction, par Sylvain Soleil).

6 Cf. Joseph Dessaix, *La Savoie historique. Tome 1*, Cressé, Editions des Régionalismes, 2012, p. 14.

7 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie sous le « Buon Governo » (1814-1847/1848), thèse d'histoire des institutions présentée et soutenue en vue de l'obtention du doctorat d'État*, Bonneville,

s'était développé en France, et que, loin d'en avoir fourni des hérauts en Piémont-Sardaigne, leur province a été de toutes la plus fidèle et la plus dévouée aux « Blanches-Mains ». Sans doute, leur politique ne les enthousiasma pas toujours ; mais ils furent heureux de revoir leurs vieilles institutions : le Sénat de Savoie, le Conseil de Réforme¹, les évêques de Maurienne et de Tarentaise notamment. Ce qui leur plut particulièrement fut le retour des marques de leur autonomie. Ils avaient appris à détester le centralisme français, si profondément contraire au romantisme aux dires de Ricarda Huch², et la vieille fierté savoisienne revenait à la surface³.

L'ancien État sarde était bilingue, et moins centralisé que ne l'était la France. Celle-ci, certes, était imitée ; mais l'existence même de deux langues officielles manifestait une conception différente de l'État, qui devait encore au Moyen Âge et au Saint-Empire romain germanique. Elle n'était pas si différente de celle des Habsbourg, telle que l'a peinte Honoré Coquet dans son ouvrage sur l'organisation politique dans les Alpes⁴. L'autonomie du duché de Savoie satisfaisait aux aspirations à la souveraineté nationale, et modérait la nostalgie du système parlementaire. L'éducation, la culture, étaient remises entre les mains de l'Église ; or, comme l'a écrit Stendhal⁵, les prêtres en Savoie étant eux-mêmes savoyards, cela rendait la religion supportable au peuple : leurs directives apparaissaient comme légitimes. Elles appartenaient à la coutume, au particularisme local.

On parle même d'une soumission enthousiaste. Lors de la prise de la possession, le 17 décembre 1815, de la Savoie retrouvée, à Buisson-Rond, près de Chambéry, le roi Victor-Emmanuel reçoit solennellement « les clefs de la ville sur un plat d'argent » ; on écrit, sous le buste du monarque, qu'il est un « bon roi, père de la patrie », et on proclame officiellement ses « intentions bienfaisantes » et son désir de faire oublier « les calamités passées » en se consacrant au « bonheur » des Savoyards⁶. *Le Journal de Savoie*, en 1816, édite à son tour un prospectus évoquant « la domination paternelle d'une auguste Dynastie »⁷. Une brochure anonyme intitulée *Le Bon Savoyard à ses chers compatriotes sur le bonheur actuel* célébrait ainsi l'Arcadie retrouvée : « Enfin, mes chers compatriotes, le ciel est apaisé, nous sommes replacés sous l'empire des lois dictées par la sagesse. Aux phases terribles de la plus criminelle révolution, ont succédé les plus beaux jours de la justice et de la paix. » Suivait une significative succession d'expressions diabolisant et la Révolution et cet autre « fléau des nations » - Napoléon⁸.

Cet état d'esprit sera mis en poésie épique par Jean-Pierre Veyrat en 1844, dans sa *Station*

Imprimerie Plancher, 1979.

1 Institution chargée localement de l'éducation : nous y reviendrons.

2 Voir Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands, tome second*, Aix-en-Provence, Pandora éditions, 1979, p. 250 : « La haine de Napoléon [chez les romantiques] était étroitement liée à la haine de la France. [...] Dans l'État français, la centralisation avait vaincu depuis des siècles, ce principe mécanique, nu, mesquin, tueur de vie, que le romantisme poursuivait dans tous les domaines. »

3 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 25.

4 Voir Honoré Coquet, *Les Alpes, enjeu des puissances européennes*, Paris, L'Harmattan, 2003, page 197 : « Au début du XVIII^e siècle, [...] la monarchie habsbourgeoise est [...] multinationale, multiconfessionnelle et, en dépit de la Pragmatique sanction, confédérale. Les Habsbourg respectent l'extraordinaire diversité nationale de leur empire. »

5 Cité dans notre ouvrage *Écrivains en pays de Savoie*, Sénac, Cité 4, 2012, p. 116. Évoquant « le Savoyard », il énonce : « le fond de son cœur est occupé par la religion, mais par une religion non méchante ; car son curé aussi est savoyard, c'est à dire bon homme, au fond ».

6 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Leyse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 17.

7 Cité dans *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, *Cahiers de civilisation alpine*, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 10-11.

8 *Ibid.*

poétique à l'abbaye d'Haute-Combe. Il y raconte¹ que Dieu a laissé « déborder sa colère » contre un peuple qui a fait des « vœux sacrilèges » à « Baal », et ainsi autorisé l'arrivée d'un « conquérant » qui « dévore les mondes ». Mais le « Prince » et ses plus vaillants « chefs des cités » se sont cachés dans une « caverne », en haut de la montagne, attendant « l'heure du Seigneur ». Elle sonne, et le nouveau « Lucifer », qui prétendait arracher son tonnerre à Dieu, s'effondre. Le Roi a rompu l'anneau de la chaîne, et est appelé « ange tutélaire » par le « Chœur des guerriers », tandis que les « vierges » cherchent une « fleur étoilée » pour la lui offrir. Il est célébré par leur « coryphée » qui en fait le soutien de la veuve et de l'orphelin, le pourfendeur de l'imposture et l'espérance de l'avenir. Elles chantent : « Et pour nous, dans la nuit obscure, / Son astre luit comme un soleil »². Veyrat avait conservé dans son âme l'atmosphère de 1815, et en avait fait une mythologie : le Roi était l'expression de la divinité.

Un autre témoignage de poète est celui de Louis de Vignet (1789-1839), l'ami de Lamartine qui devint ensuite son beau-frère. Dans une lettre adressée à celui-ci, il décrit, dès 1814, les manifestations de joie de la population, à l'arrivée du monarque retrouvé. Il assure que « lorsque Victor-Emmanuel est arrivé à Turin », « il a trouvé tout son peuple dans une ivresse de joie qu'on ne saurait peindre ». Il en donne des exemples caractéristiques, et insiste sur le caractère durable de cette joie : « Chaque fois qu'il sort de son palais, les scènes de bonheur se répètent », continue-t-il. Les femmes jurent qu'elles ont toujours « abhorré la France » et Louis de Vignet se félicite de ce qu'il « n'a point eu à transiger avec ses sujets sur les droits de la couronne, on ne lui a point dicté de conditions » : il n'y a point eu de contrat, même implicite, et « il ne relèvera à l'avenir, comme par le passé, que *de Dieu et de son épée* »³. La monarchie antique est revenue, toute rayonnante de la puissance divine, détachée de toute idée d'organisation rationalisée du corps politique. La mystique royale joue de nouveau à plein.

Même s'il est vrai que Louis de Vignet était apparenté à Joseph de Maistre et était sous l'influence du cercle qui s'était formé autour de celui-ci, son témoignage est crédible - et sans doute représentatif de ce que ressent une grande partie des sujets du roi de Sardaigne.

Dès 1821, pourtant, le Piémont connaît une insurrection, qui contraint Victor-Emmanuel I^{er} à abdiquer. Il est remplacé par son frère Charles-Félix (1765-1831). Mais les Savoyards ne participèrent que faiblement à cette révolte : les quelques insurgés du Duché furent rapidement isolés⁴, et, depuis Turin, ils apparaissent comme étant « restés d'une imperturbable fidélité sous les auspices de leurs chefs »⁵. Le nouveau roi s'en réjouit, et les récompense d'une « avalanche de compliments »⁶. Lorsqu'il visite la Savoie, comme les communes rivalisent de zèle pour l'accueillir et le saluer, il réitère ses louanges au peuple dont est issue sa dynastie⁷ ; il lui en restera profondément reconnaissant.

Il s'appuiera, du reste, sur cette fidélité sans faille pour imposer un retour à l'ancien ordre des choses.

1 Voir Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe de l'exil - Station poétique à l'abbaye de Haute-Combe*, Chambéry, Dardel, 1924, p. 272-291.

2 *Ibid.* p. 291.

3 Lettre du 22 juin 1814, in *Correspondance d'Alphonse de Lamartine. Lettres d'Alix de Lamartine. Lettres de Louis de Vignet. Textes réunis, classés et annotés par Christian Croisille*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 497.

4 Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 131.

5 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours*, p. 22.

6 *Ibid.*

7 Voir Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix et le duché de Savoie », in *La Revue savoissienne*, 2011, p. 150.

I.2. Vers l'ancien ordre des choses

Le nouveau roi était un réactionnaire violent et acharné¹. Joseph de Maistre avait eu affaire à lui à l'époque où il était gouverneur de la Sardaigne, en 1802. Sous le nom de duc de Genevois, le futur roi, vrai gouverneur de l'île, en commandait la garnison. Il imposait sa politique, et le vote des magistrats aux tribunaux. Maistre s'en plaignit, officieusement on compatit, mais, officiellement, on donna raison au prince, qui lui aussi écrivit de longues lettres pour récriminer contre le magistrat-philosophe. Celui-ci fut démis².

La haine que Charles-Félix vouait à Napoléon l'amena à énoncer qu'on aurait dû le fusiller : son beau-père³, disait-il, avait eu bien raison d'en agir ainsi avec Murat, à Naples⁴ !

Il avait néanmoins des goûts simples, parlait patois avec le peuple lors des fêtes populaires⁵. Il était fait pour plaire aux Savoyards, qu'il aimait⁶. Mais non aux Turinois, leur ville étant selon lui un lieu « où les mauvais sont tous lettrés et les bons sont tous ignorants »⁷. La lecture corrompait les cœurs, et l'intellect en se perfectionnant se détachait de la foi.

Il voyait avant tout l'exercice du pouvoir comme une mission ; il plaçait son honneur et sa conscience dans le devoir de restaurer les anciennes formes de la monarchie, et cela devint l'idée centrale de sa politique. Il écrira que la première obligation d'un citoyen était de se soumettre « de bon cœur à l'autorité de celui qui en a été investi par la souveraine puissance » : la citoyenneté était d'abord religieuse, et la conséquence en était que « nous ne pourrions considérer comme bon citoyen, celui qui se permettra seulement de murmurer contre les mesures que nous jugerons nécessaires. » La dictature en était légitimée ; toute opposition, assimilée à l'impiété. Charles-Félix appliquera scrupuleusement ces principes⁸.

S'agissait-il d'un despotisme éclairé ? Lui, sans doute, le jugeait tel ; mais cela passait par le rétablissement de la religion catholique. En 1822, il déclare : « La base d'un gouvernement stable et éclairé est de remettre en place la religion, la moralité et les vrais principes d'honneur, entièrement perdus dans le monde. Tout autre moyen qui n'a pas ce but-là est réprouvé de Dieu et ne réussira jamais »⁹. Il croyait à l'action de la Providence, pensait qu'elle favorisait les princes soucieux de morale chrétienne. Il était catholique, et dans un sens archaïque. Cela va favoriser, en Savoie, un romantisme néomédiéval.

Mettant en œuvre son programme de réhabilitation de l'Église, le Roi rétablit l'ancienne organisation ecclésiastique, supprimée durant l'intermède français. On restaure le diocèse d'Annecy, alors que la France n'avait laissé qu'un évêque au département du Mont-Blanc, dont Chambéry était le chef-lieu¹⁰. Les évêchés de Maurienne et de Tarentaise sont rétablis ; Charles-Félix les proclame « les plus anciens du duché et leur suppression fut un malheur pour les deux

1 Cf. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 104.

2 Le récit en est effectué par Jean-Marc Viva, *Maistre*, Puiseux, Pardès, 2003, p. 37-39. Charles-Félix y est décrit comme « un homme qui conjugue son inculture crasse à un goût immodéré de l'état militaire » (p. 37).

3 Son épouse, Marie-Christine de Bourbon-Siciles, était fille du roi Ferdinand I^{er} des Deux-Siciles et de Marie-Caroline d'Autriche.

4 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix et le duché de Savoie », *La Revue savoisienne*, 2011, p. 147.

5 *Ibid.*, p. 146.

6 Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 104.

7 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix », p. 151.

8 *Ibid.*, p. 146.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 156.

provinces »¹. On considère qu'il s'agit d'une consolation pour les populations, après les guerres permanentes de l'Empire, et la disette. Le débat qui a présidé à cette restauration des vieux évêchés est particulièrement intéressant ; il manifeste la volonté de restituer, dans le Duché, toute la vieille mythologie chrétienne. Christian Sorrel en a retracé le déroulement précis².

Les premières manifestations du désir de les restaurer peuvent être ramenées à un mémoire rédigé en ce sens en 1815³. La position en est soutenue notamment par Alexis Billiet. Le clan maistriennais toutefois s'y oppose⁴ : avec ses soutiens, il met en avant - un peu comme les partisans de la France en 1814 - l'organisation rationnelle et l'efficacité pratique⁵. Mais Billiet et ses partisans font appel aux symboles : ils rappellent l'histoire glorieuse des deux diocèses, celui de Maurienne remontant à un « un saint Élie [...], *discipulus Pietri* », et à un « saint Millet », également « *discipulus Pietri* »⁶. La religion chrétienne apparaît en Maurienne comme antique, et s'enracinant dans le Jésus historique par l'intermédiaire de Pierre. La Tarentaise se contentera du V^e siècle, et, surtout, de la légende carolingienne, puisque Charlemagne l'aurait érigée en archevêché ; plus politique, elle insiste également sur les liens entre la Maison de Savoie et les « titulaires du siège »⁷. Le particularisme des deux vallées est mis en avant, ainsi que leurs difficultés d'accès depuis Chambéry : l'évêque se doit d'être proche des curés⁸, notamment pour le remplacer lorsque ceux-ci - ainsi qu'ils devraient le faire plus souvent, pense-t-on -, fréquentent des « retraites ecclésiastiques », qui équivalent en effet à ce qu'est à la terre « la rosée du ciel »⁹. En d'autres termes, on entretient des idées mystiques, faisant du prêtre non le représentant d'une institution, mais bien la manifestation localisée de la divinité : pour y parvenir, il doit s'adonner régulièrement à la pratique spirituelle. La décentralisation même est considérée comme garante de l'ancrage dans les traditions ancestrales, et comme opposée à l'esprit philosophique qui ramène au prosaïque du temps présent¹⁰. La pureté morale est liée à la vie austère des montagnes, conservée dans sa force par un évêque local, les villes étant d'abord des foyers de corruption¹¹. Le successeur de « saint Élie » et « saint Millet » devient ainsi le foyer, lui, de la « dignité » et des « grâces » qui retiennent le montagnard dans sa vallée natale - et, même, une « providence visible » : pour lutter contre le flot grossissant des « passions » subversives, la « peste » venue de « France » qui engendre partout le « *Voltaire des chaumières* », il faut un prélat à proportion du mal qui se répand¹². La figure globale est éminemment épique, et rappelle les chansons de geste : la lumière chrétienne se bat, à travers l'évêque, contre les ténèbres de l'hérésie.

Sans doute, Mauriennais et Tarins, ainsi placés, psychologiquement, loin de la frontière française, devenaient de plus sûrs garants, le cas échéant, de la défense du royaume¹³ : cela arrangeait le prince. Mais il semble bien que ce soit la mythologie chrétienne qui l'ait emporté dans l'esprit de Charles-Félix, d'ailleurs chez lui mêlée à la suprématie de sa propre personne : il ne faisait pas

1 *Ibid.*, p. 157.

2 Christian Sorrel, « La montagne, espace naturel et construction idéologique : le rétablissement des diocèses savoyards de Maurienne et de Tarentaise sous la Restauration sarde (1814-1825) », in *La Maison de Savoie et les Alpes : emprise, innovation, identification. XV^e-XIX^e siècle*, Chambéry, Université Savoie Mont Blanc. Laboratoire LLSETI, 2015, p. 167-179.

3 *Ibid.*, p. 170.

4 Christian Sorrel, « La montagne », p. 171.

5 *Ibid.*, p. 175.

6 *Ibid.*, p. 172.

7 *Ibid.*, p. 172-173.

8 *Ibid.*, p. 174.

9 *Ibid.*, p. 175.

10 *Ibid.*, p. 176.

11 *Ibid.*, p. 177.

12 *Ibid.*.

13 *Ibid.*, p. 178.

consciemment la différence. Représentant d'une dynastie liée à des évêchés mythiques, il voyait simplement comme nécessaire de les rétablir. Tout comme la restauration d'Hautecombe, cela revenait à lui donner un rôle sacré, tel que Charlemagne en avait eu un dans l'épopée médiévale. Toute considération pratique passait après cette image fabuleuse, et c'est ainsi que les diocèses concernés ont été rétablis¹.

Les Savoyards se montrèrent sensibles à ces attentions particulières, à ce penchant du Roi pour leurs vieux symboles². Il s'efforça d'ailleurs aussi, comme de juste, de restaurer le culte de ses ancêtres et des anciennes figures religieuses de Savoie. Lors de sa visite de 1824, il inaugura d'abord le nouveau théâtre de Chambéry, construit à l'italienne, avec son rideau rouge, son plafond peint, ses loges dorées³ ; puis, accompagné de son épouse, il se rend à Annecy où il vénère publiquement les reliques de saint François de Sales dans la cathédrale Saint-Pierre et celles de sainte Jeanne de Chantal dans l'église Saint-Maurice. Le couple royal se rend ensuite sur les lieux prévus pour le chantier de la nouvelle église de la Visitation. Charles-Félix pose la première pierre, bénie par l'évêque. Au-dessous, on a placé quelques pièces de monnaie à son effigie⁴. Deux ans plus tard, l'église est achevée : c'est l'occasion de rétablir avec force le culte de saint François de Sales, dont les reliques sont translattées depuis la cathédrale Saint-Pierre en présence du roi et de sa femme, revenus pour l'occasion. L'archevêque de Paris, monseigneur de Quélen, célèbre la messe, qu'il termine par l'hymne *Domine, salvum fac Regem*, repris par toute l'assistance. Pierre-Joseph Rey (1770-1842), évêque de Pignerol et ami de feu Joseph de Maistre⁵, prononce le panégyrique du saint.

Deux jours plus tard, le 23 août, les reliques de sainte Jeanne de Chantal font à leur tour l'objet d'une cérémonie fastueuse. La messe est célébrée par l'archevêque de Chambéry, le chanoine d'Arcine fait le panégyrique. On chante encore le *Domine, salvum*. Leurs Majestés offrent à l'église de la Visitation plusieurs objets sacrés de grand prix (ostensoir, calice, burettes, aiguière, bassin, sonnette)⁶. Le roi se lie toujours plus visiblement à la religion.

Notons qu'en Savoie du Nord, le culte de François de Sales rivalisait avec celui de Marie. En 1860, le jour chômé que lui avait consacré le Duché fit difficulté : la France le prorogerait-il⁷ ?

Cet hommage rendu au nouveau patron de la Savoie avait débuté dès 1806, lorsque sa relique, sauvée de la Révolution, avait été installée en grande pompe dans la cathédrale Saint-Pierre d'Annecy. Dix ans après son transfert à la Visitation, M^{gr} Rey, comblé par le succès du pèlerinage qu'on y effectuait, le dédoublait aux Allinges, dans le Chablais : la chapelle Saint-François de Sales est créée dans les ruines du château dont l'évêque de Genève avait fait sa base arrière. Un certain « Ermite de Bange » resté anonyme fit paraître un écrit haut en couleurs sur ce *Pèlerinage aux Allinges*⁸ : évoquant sa fondation, il assure que si la chapelle du château seule « a échappé à la destruction générale », c'est grâce à la protection céleste de « l'Apôtre du Chablais » : il « a veillé sur ce sanctuaire, d'où il s'élança à la conquête de ce beau pays que ravageait l'hérésie depuis soixante ans ». La chapelle, ajoute-t-il, « restaurée, rendue au culte divin, et inaugurée solennellement le 14 septembre 1836 », accueillit, en guise de relique, le « chapeau » du saint (il

1 Ils ont finalement été supprimés en 1966 (*Ibid.*, p. 179).

2 Cf. F. Roubeau, « Révolution et Empire (héritages et mémoire) », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 128.

3 Théâtre détruit en 1824 par un incendie.

4 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix et le duché de Savoie », *La Revue savoisienne*, 2011, p. 154.

5 Cf. Christian Sorrel, « REY Pierre-Joseph », in Christian Sorrel (dir.), *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 8, Paris, Beauchesne, 1996, p. 359.

6 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix », p. 160-161.

7 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 201.

8 L'Ermite de Bange, *Pèlerinage aux Allinges, Annecy*, Joseph Prévost, 1844.

s'y trouve toujours). Alors des « milliers de fidèles » commencèrent à accourir « de bien loin pour se prosterner ». Même les « prélats » y vinrent « de l'étranger implorer la protection du modèle des pontifes et des missionnaires »¹ ! La mémoire de François de Sales est consacrée. Son culte se répandit si bien, du reste, qu'il remplaça, dans les prières, plusieurs anciens thaumaturges² : il passait notamment pour être efficace pour les femmes en couches, et autres sortes de périls³ : sous sa figure sacrée, le christianisme médiéval resurgissait !

C'est aussi sur lui, et sur saint Alphonse de Liguori, que s'appuyèrent les prêtres savoisiens en réaction contre le rigorisme moral « développé au XVIII^e siècle et exacerbé par la Révolution » et en recherche d'une « pastorale sacramentelle plus conciliante »⁴. Il est ainsi remarquable que la « seule congrégation masculine née dans la province » au XIX^e siècle soit celle de Saint-François-de-Sales et qu'elle ait remporté un « réel succès »⁵ : à croire que le rayonnement du pieux évêque de Genève se poursuivait, ou, pour mieux dire, se renouvelait, et que la « protection céleste » évoquée par l'Ermite de Bange se fit effectivement sentir dans les cœurs ! Le retour de cette figure sur le devant de la scène religieuse et culturelle est sans doute l'une des marques les plus spécifiques de la tradition savoisienne. Or, dans la pensée du temps, il était bien devenu un personnage mythologique. Vivant à une époque finalement récente, auteur d'écrits que les notables pouvaient lire, de directives que les âmes pieuses pouvaient suivre, il apparaissait également dans les légendes populaires, dans une atmosphère peut-être plus orientale que ne pouvait la connaître, à la même époque, la France. Il unissait tout le monde autour de son nom : son rayonnement, pour ainsi dire, effaçait la lutte des classes.

C'est dans ce même esprit de fusion de la religion et de la nation que, lors de sa troisième visite, en 1828, Charles-Félix s'était rendu à Saint-Jean-de-Maurienne pour inaugurer, à l'entrée de la cathédrale, les tombeaux d'Humbert aux Blanches Mains, d'Amédée I^{er} et du Bienheureux Boniface de Savoie. Ils avaient été, à sa demande, sculptés dans un pur style gothique, en marbre de Seyssel⁶. Le prince s'efforçait de restaurer le culte à sa dynastie dans une esthétique renouvelée du Moyen Âge : la forme ancienne était le garant de la pureté de la foi, et il semblait prôner un retour aux temps féodaux, époque du vrai catholicisme. À cette époque, pour ainsi dire, étaient les figures les plus glorieuses de la dynastie, les plus nimbées de brumes légendaires, et Charles-Félix s'efforce de capter celles-ci à son profit.

Pendant qu'en France, les grandes figures de la Renaissance et du Grand Siècle, surtout du règne de Louis XIII, font l'objet d'œuvres littéraires et d'hommages - que Victor Hugo, Alfred de Vigny, Théophile Gautier, Gérard de Nerval et Alexandre Dumas leur consacrent des romans, des poèmes et des drames -, en Savoie, on préfère remonter à une époque plus obscure et plus héroïque, celle des chevaliers et des châteaux forts. Cela explique la remarque de Lamartine sur la littérature savoyarde surtout fondée selon lui sur la tradition médiévale⁷. Saint-Jean-de-Maurienne était le berceau de la maison royale ; le culte que Charles-Félix vouait à ses origines s'y est particulièrement manifesté lors de l'inauguration de 1828.

Il n'était pourtant pas venu, deux ans plus tôt, à celle de la colonne trajane de Bonneville, érigée à sa gloire à l'entrée de la ville. On en avait eu l'idée dès 1824, lors de sa visite dans la capitale du

1 *Ibid.* p. 6-8.

2 Voir Jean Prieur & Hyacinthe Vulliez, *Saints et saintes de Savoie*, Annecy, Éditions Le Vieil Annecy, 1999, p. 130-131.

3 André Palluel-Guillard, « Religion et chrétienté dans la Savoie sarde », in *La Savoie de la Révolution à nos jours, XIX^e-XX^e siècle*, Rennes, Ouest-France, 1986, p. 191-192.

4 Cf. Christian Sorrel, *La Savoie*, p. 15.

5 *Ibid.*, p. 16.

6 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix et le duché de Savoie », in *La Revue savoisienne*, 2011, p. 155.

7 Cf. ci-dessus, p. 5, n. 2.

Faucigny, à l'instigation de Roget de Cholex, ministre et bonnevillois lui-même ; on entendait le remercier des travaux d'endiguement de l'Arve débutés après cette visite. Le monument consacre le culte du Prince. On y distingue, au sommet, la statue du monarque, en costume de cour, avec le manteau de Grand Maître de l'Annonciade et tenant en main le sceptre semé de croix de Savoie. L'ensemble était l'œuvre des frères Cacciatore. La statue fut réalisée dans un beau marbre de Carrare¹. L'ordre de l'Annonciade renvoie à Amédée VI, le Comte Vert, qui l'avait fondé. Sur le socle, on pouvait et on peut admirer la « nymphe de l'Arve », enchaînée au pied, comme si le roi même avait eu le pouvoir de la circonscrire. La mythologie royale continuait de s'édifier.

Le peuple, déjà séduit par l'atmosphère grandiose qui entourait Charles-Félix, devait bientôt être particulièrement impressionné par la restauration de l'abbaye d'Hautecombe, nécropole des princes. Le récit même, effectué par Henri Viallet, n'en laisse pas d'être romantique.

Le 29 juillet 1824, le roi était à Aix-les-Bains. Il descendait de sa voiture, dit la tradition, quand son regard se porta de l'autre côté du lac. Selon un témoin, il contemple alors « longtemps avec tristesse le dernier asile de ses aïeux, qui avait été profané et détruit par les orages de la Révolution »². Dès le 30 juillet, il fait procéder au rachat de l'église et du domaine d'Hautecombe. L'acte d'achat fut passé le 28 août devant maître Nicoud, notaire à Chambéry. Il est précisé que le mandataire, Thomas de La Marmora, « Acquiert non pour la Couronne, mais pour la personne du Roi en son particulier et de ses épargnes, et qu'il entend en conséquence faire partie du patrimoine de ladite Majesté »³. Il s'agit d'une propriété privée acquise sur des fonds propres⁴.

Charles-Félix donne aussitôt des ordres pour la restauration de l'abbaye, confiée à l'architecte turinois Ernesto Melano (1792-1867). Sur les indications précises de son employeur, celui-ci va créer un gothique de fantaisie, dit « troubadour », alors même qu'il avait été formé à l'école néoclassique, qu'il préférait⁵. La décoration de l'église est confiée au sculpteur Benoît Cacciatore, originaire de Carrare. Il réalise plus d'une centaine de statues, représentant les anciens membres illustres de la Maison de Savoie, des anges et des pleureuses voilées. Les peintures des voûtes du transept, du sanctuaire et de certaines chapelles sont dues à des artistes turinois, les frères Jean et Louis Vacca, et à François Gonin, gendre de Louis Vacca. Pour décorer la chapelle des Princes, le roi fait appel à un maître verrier de Vienne en Autriche.

Le résultat donnera tellement satisfaction au prince que, malgré les critiques et ses propres réticences esthétiques, Melano sera chargé, à partir de 1830, de plusieurs restaurations importantes, notamment les cathédrales de Saint-Jean-de-Maurienne et Chambéry, ainsi que la Sainte-Chapelle du Château des Ducs : il est l'auteur des trompe-l'œil et des fonds bleu azur si caractéristiques de ces édifices aujourd'hui. Néanmoins, lorsqu'il peut s'exprimer à sa guise, il retourne au style néoclassique, comme dans la cathédrale de Moûtiers, en 1828⁶. Cela atteste de la volonté profonde de Charles-Félix de faire revivre le Moyen-Âge glorieux.

L'église abbatiale d'Hautecombe est fastueusement consacrée le 5 août 1826 par monseigneur Bigex (1751-1827), archevêque de Chambéry, ardent défenseur du retour de la Savoie dans les États du roi de Sardaigne douze ans plus tôt, et en conflit fréquent, auparavant, avec l'Empire⁷.

1 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix », p. 158.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 133.

5 Cf. Annick Bogey, « MELANO Ernesto », in *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* (sous la direction de Christian Sorrel), Paris, Beauchesne, 1996, p. 285.

6 *Ibid.*

7 Christian Sorrel, « BIGEX François-Marie », *ibid.*, p. 74.

L'abbaye confiée aux Cisterciens de la Consolata de Turin¹, nommés « gardiens des tombeaux ». Charles-Félix leur donne des terres ainsi qu'une rente, et se réserve le droit de patronage sur la nomination du prieur. Il leur crée, également, plusieurs obligations : des offices pour les membres de sa famille royale et pour les « populations voisines », ainsi que le secours aux « infortunés » en péril sur le lac². On croit revivre une époque bien ancienne : le temps des rois dirigeant les religieux pour le bien du peuple était tout entier, apparemment, dans l'esprit de Charles-Félix. Et au cours de leurs voyages suivants, le roi et son épouse revinrent séjourner à l'abbaye³ - jouant le jeu du symbole rénové, des princes féodaux de la Savoie immortelle.

La littérature s'empara rapidement de cet emblème resurgi des vieilles légendes. Dès l'année de sa consécration, François Vibert (1800-1876), secrétaire de l'archevêque de Chambéry, panégyriste de la Maison de Savoie, futur évêque de Maurienne (et bientôt en conflit avec les autres membres du clergé parce que soutenant des visionnaires)⁴, rédige une *Notice descriptive et historique sur l'abbaye royale d'Hautecombe*⁵.

En 1828, dans les notes autobiographiques de son recueil poétique *Le Triomphe de la miséricorde*, Félix-Emmanuel Mouthon (1763-1832), devenu moine de l'abbaye l'année précédente, s'écriait, plein d'enthousiasme : « Puissent les jours de l'Auguste Fondateur, puisse toute la pensée du roi s'accomplir et l'esprit de saint Bernard se réveiller d'un long sommeil, dans ces cloîtres riches de tant de religieux monumens, de tant de pieux souvenirs »⁶. Il annonçait la renaissance du monastère, « gloire de la Religion », et évoquait la « main invisible comme celle de la Providence », celle de Charles-Félix, qui s'est « étendue sur sa destruction ». Il utilise une image cosmique pour peindre son action, celle du « rayon d'espoir » qui « a lui dans le désert » ; et il personnifie ce dernier : il a « tressailli », et ce « présage » fait sourire « ses derniers enfants » : le roi, instrument terrestre de la divinité, a créé le miracle d'une résurrection religieuse.

En 1843, le baron Joseph Jacquemoud, sénateur et future figure du conservatisme savoyard au parlement de Turin, publie une *Description historique de l'abbaye royale d'Hautecombe*⁷, contenant un itinéraire explicatif de l'église ; or, il n'oublie pas, devant les figures représentées, d'utiliser les expressions élogieuses, voire flatteuses, de la tradition historiographique.

En 1844, Jean-Pierre Veyrat publie son poème *Station poétique à l'abbaye d'Haute-Combe*, après avoir participé au concours de poésie de l'Académie de Savoie, lancé en 1842 sur le même sujet. Il en fait un foyer spirituel majeur.

Les écrivains français de passage en font aussi l'éloge. Dans la quatrième édition de *La Peau de chagrin* (1835), Honoré de Balzac, qui s'est rendu à Aix-les-Bains en 1832, évoque « l'abbaye mélancolique de Haute-Combe, sépulture des rois de Sardaigne prosternés devant les montagnes comme des pèlerins arrivés au terme de leur voyage »⁸ : l'écrivain alimente la légende des princes de Savoie pieux et montagnards que voulait créer Charles-Félix. La même année, Alexandre Dumas, se rend à Aix-les-Bains après avoir parcouru la vallée de Chamonix ; il visite l'abbaye restaurée et avoue en trouver l'art convaincant, sincère. Il fait l'éloge des médaillons au goût

1 Un « échec », selon Christian Sorrel, qui s'appuie à cet égard sur la destinée et les notes de Félix-Emmanuel Mouthon, cité plus bas (cf. *La Savoie*, p. 16).

2 Jean-Charles Détharré, « L'Évolution juridique de la fondation d'Hautecombe », in *Le Millénaire de la Savoie*, Thonon, Académie Chablaisienne, 2005, p. 76.

3 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix », p. 158-159.

4 Christian Sorrel, « VIBERT François-Marie », in *La Savoie*, p. 409.

5 Chambéry, Routin, 1826.

6 Cité dans Paul Guichonnet, « La Vie étonnante de Félix-Emmanuel Mouthon (1764-1839) », in *Mémoires et documents publiés par l'Académie chablaisienne*, tome LXXII (2007-2010), 2011, p. 98.

7 Chambéry, Puthod, 1843.

8 Cf. Rémi Mogenet, *Écrivains en pays de Savoie*, Sénac, Cité 4, 2012, p. 96-97.

simple, placés au-dessus des gisants, et qui évoquent la vie des défunts. Il écrit : « En entrant, on heurte un tombeau : c'est celui du fondateur de la chapelle, du roi Charles-Félix ; il semble qu'après avoir confié à l'église les corps de ses ancêtres, lui, le dernier de sa race, ait voulu, comme un fils pieux, veiller à la porte sur le reste de ses pères, dont la chaîne remonte à plus de sept siècles »¹. Dumas fait de Charles-Félix ce qu'il désirait être : un roi sacerdotal, honorant ses ancêtres et rétablissant leur culte.

Une note discordante toutefois : le philosophe Pierre Leroux (1797-1871) ne fut pas sensible au charme d'Hautecombe. Il affirma que l'entreprise du « roi de Sardaigne » avait été vaine, et qu'il avait « voulu se composer un tombeau avec les débris du passé », et qualifie son style de « faux gothique », les moines de « faux moines » disant des prières « fausses » : « l'imitation du passé est empreinte partout, mais le mensonge aussi »². On ne peut pas ramener le Moyen Âge, c'est pure illusion. Il partageait l'opinion qui se développera plus tard. Et d'ironiser sur le « goût qui règne à Chambéry »³. Mais il admet la sincérité des paysans qui viennent écouter les prières et des jeunes filles qui viennent se confesser⁴ ; même celle du roi n'est pas mise en doute.

Dans son testament daté du 5 mars 1825, de fait, Charles-Félix avait demandé à être enseveli à Hautecombe dans un cercueil de plomb : « Revêtu de l'habit de l'Ordre des Saints Maurice et Lazare, avec le moins de pompe possible. Ayant été destiné par la divine Providence à relever de ses ruines cette église et à y replacer les cendres de mes ancêtres dans leurs tombeaux, je choisis ce saint lieu pour ma sépulture. » Le 2 mai 1831, eurent lieu à Turin les obsèques du roi, « majestueuses et déchirantes », selon la chronique. Le 11 mai, son corps, acheminé à Aix, est transporté par bateau. La cérémonie est présidée par Claude-François de Thiollaz (1752-1832), évêque d'Annecy, à qui le métropolitain de Chambéry avait cédé cet honneur, en sa qualité de plus ancien évêque de la Savoie⁵. Il avait même traversé avec gloire la Révolution, comme presque tous les hommes investis d'une prélature dans la Savoie d'alors, fréquentant Joseph de Maistre à Lausanne, où il aurait été le chef de file des prêtres savoyards exilés⁶. Jean-Marc Vivenza en fait même l'inspirateur, auprès de l'écrivain, de l'idée de régénération du christianisme, et de la vision de la Révolution comme « phénomène purement religieux s'inscrivant dans le cours de l'histoire, comme le signe du nécessaire retour à l'unité de la chrétienté, unité nouvelle à constituer sous l'autorité du pontife romain »⁷. Il avait en tout cas été l'un des prélats les plus actifs, en 1814, en faveur du retour de la Savoie sous le sceptre du roi de Sardaigne⁸.

Charles-Félix, en imposant cette génération de prêtres réfractaires régénérés par les épreuves (et dont les mœurs ont du reste été admises comme bien plus pures que celles du clergé antérieur à la Révolution⁹), ne fut pas seulement un roi d'ancien régime : il entendait restaurer la chrétienté médiévale. Nostalgiquement tourné vers le temps où les princes de Savoie étaient des héros baignés d'une aura sacrée, il ne voulait pas tant être un nouveau Louis XIV qu'un successeur de ces personnages épiques et légendaires, chevaleresques, que le romantisme chantait. La gloire était sur eux une lumière, plus que du métal forgé. La pompe même, espérait-il, était le moyen de ramener cette force divine des vieux temps, plus que celui d'en créer l'image pour les yeux.

1 *Ibid.*, p. 71.

2 Pierre Leroux, *Œuvres*, Paris, Sandré, 1850, p. 204-205.

3 *Ibid.*, p. 202.

4 *Ibid.*, p. 204.

5 Jean-Henri Viallet, « Charles-Félix », p. 162-163.

6 Voir Jean-Marc Vivenza, *Maistre*, Puiseux, Pardès, 2003, p. 33.

7 *Ibid.*

8 Voir la notice que lui a consacrée Christian Sorrel (*La Savoie*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 386).

9 Cf. Maurice Messiez, *1848, Quel destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, coll. « L'Histoire en Savoie » n° 1, p. 9.

Contrairement à ce qu'on avait pu énoncer chez les philosophes, le roi ne forgeait pas un culte pour ses intérêts, mais exerçait son pouvoir dans l'intérêt de la religion. Les figures sacrées n'étaient pas tant une rhétorique destinée à impressionner le peuple qu'une voie pour le porter à aimer une divinité dont le roi était l'émanation réelle. À ce titre, Charles-Félix, tout réactionnaire qu'il fût, était un prince romantique, plus que néoclassique. Peut-être cela constitue-t-il une différence marquante avec les frères de Louis XVI, en France, toujours engoncés dans le XVIII^e siècle. Charles-Félix était plutôt, apparemment, adepte du XIV^e.

Fait remarquable, le statut de l'abbaye d'Hautecombe, tel qu'établi par lui, ne fut pas modifié, et résista à l'Annexion, bénéficiant (cas rare) des dispositions du traité de 1860, malgré un gouvernement qui cherchait à les faire abroger¹. La force inhérente à cette fondation ne fut pas aussi artificielle, peut-être, que certains l'avaient dit...

¹ Cf. Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 484-485.

I.3. L'enseignement sous la coupe de l'Église

Le retour à l'ancienne forme d'instruction, dans le duché de Savoie restauré, explique en grande partie l'état d'esprit spécifique à cette province, tant dans ses différences avec la France que dans le lien fort entretenu avec une religion catholique orientée vers le modèle médiéval. Les prélats les plus importants du temps ont participé activement à cette reconstruction de l'enseignement traditionnel. Jean-Charles Détharré, dans sa thèse¹, a dégagé trois tendances majeures : un retour à l'ancien contenu d'enseignement, dominé par le catholicisme traditionnel ; le caractère décentralisé de l'instruction publique ; une résistance profonde à l'étatisation de l'enseignement.

La Restauration devait inviter Victor-Emmanuel I^{er} à rendre à l'Église son monopole, tant dans l'instruction primaire que secondaire². L'objectif affiché était de modeler les âmes dans le sens de la soumission au Roi³ ; mais, comme le disait André Palluel-Guillard : « Jusqu'en 1860, et même après, l'Église resta maîtresse de l'enseignement secondaire, elle résista avec vaillance à la Révolution et à toutes les tentatives d'accaparement par l'État, qu'il fût royal ou impérial »⁴. Dans les faits, lorsqu'il voulut imposer des réformes à son profit, le gouvernement ne le put pas, devant se satisfaire de la soumission du peuple promise par les prêtres. Les Savoyards en effet étaient presque davantage attachés à ceux-ci qu'au Roi⁵. L'éducation catholique enseignant le caractère sacré de l'autorité royale, on fut contraint de donner entière satisfaction aux exigences de l'Église⁶.

En France, il n'en fut pas ainsi : sous Guizot, le législateur refusa de donner soit à l'État, soit à l'Église le monopole de l'enseignement. Il en résulta de constants débats, dès qu'on chercha à déterminer la composition et le rôle des institutions académiques : le conflit, entre ecclésiastiques et laïcs, fut incessant. En Allemagne ou en Grande-Bretagne, où la laïcité ne s'accompagnait pas d'anticléricalisme, les difficultés se résolvaient à l'amiable. En Italie ou en Savoie, nul conflit non plus : dans l'éducation, l'Église restait incontournable. On regardait sa prééminence comme naturelle. Elle émanait de la tradition ancienne, à laquelle il était compris qu'on devait revenir⁷.

En matière d'instruction, elle avait été établie au XVIII^e siècle par le roi Victor-Amédée II, à une époque où l'éducation n'intéressait pas les monarques français. Le premier roi de Sardaigne créa la magistrature de la Réforme, le Conseil résidant à Chambéry et le corps des Réformateurs de province. Ce sont ces institutions que Victor-Emmanuel I^{er} et Charles-Félix rétablirent en totalité. Le premier le fit pour le Conseil de Réforme dès que la Savoie fut revenue à la Sardaigne fin 1814 et les lettres-patentes de 1822, signées par le second, confirmèrent les attributions données aux organes que les Royales-Constitutions avaient établis avant la Révolution ; Charles-Albert maintint jusqu'en 1847 ce système dit de la Réforme⁸.

Une telle rigueur dans le retour à l'ordre ancien est à rapprocher essentiellement des princes allemands, dont la « lutte commune contre Napoléon puis la répression contre les mouvements italiens les réunirent, comme une certaine idée de la monarchie qui n'était plus concevable en France »⁹. Nous retrouvons le retour à la tradition favorisée par les réflexions de Savigny, par exemple, sur le *Volksgeist*, évoquées par Sylvain Soleil ; Jean-Dominique Durand rappelait que,

1 Cf. p. 16 n. 7.

2 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 30.

3 Cf. Serge Tomamichel, « L'Enseignement secondaire savoyard dans la législation française », in Sylvain Milbach (dir.), *1860. La Savoie, la France, l'Europe, Bruxelles*, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 270.

4 Cité par Serge Tomamichel (*ibid.*)

5 Cf. Serge Tomamichel, « L'Enseignement secondaire savoyard », p. 270.

6 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 31-32.

7 *Ibid.*, p. 59.

8 *Ibid.*, p. 49-50.

9 *Ibid.*

en Savoie Joseph de Maistre, en France Louis de Bonald, en Suisse Charles-Louis Haller, en Allemagne Franz von Baader, Adam Müller et Isaaz von Döllinger diffusèrent, en Europe, « une pensée homogène », imprégnée d'un « attachement profond aux valeurs traditionnelles, proposant le retour à une monarchie chrétienne inspirée par l'Église »¹. Or, le premier pilier de cette ambition était la restauration de l'ancien système d'instruction.

Le rejet de l'enseignement laïque se doubla d'une volonté de légiférer d'une façon rigoureuse sur la vie sociale des établissements : on voulait éviter à tout prix qu'ils devinssent des foyers d'agitation. Les rentrées et les sorties des écoles devaient être accomplies à des moments différents pour chaque classe, sans troubles et sans rassemblement, et on attendait des élèves, même en dehors des établissements, une conduite calme et morale, irréprochable. Il leur était interdit de fréquenter les bars ou d'autres lieux de réunion. En outre, étaient constamment vérifiées la moralité des maîtres et leur appartenance à la communauté catholique : il leur fallait participer aux cérémonies religieuses, et leur enseignement devait être conforme à la doctrine chrétienne².

Quant aux évêques savoyards, ils ne se contentèrent pas de siéger au Conseil de Réforme à Chambéry en compagnie de sénateurs qui leur étaient proches : ils ne se limitèrent pas au rôle que leur fixait la loi. Ils s'intéressèrent directement au développement de l'instruction publique, tout en veillant à ce que les programmes demeurent d'orientation catholique. À Annecy, monseigneur de Thiollaz, laissa le souvenir d'un homme disposé à soutenir l'enseignement, mais à condition qu'il demeure entre les mains du clergé ; son successeur, monseigneur Rey, eut la même position et, pour favoriser l'enseignement congréganiste, participa à l'installation de plusieurs fondations dans son diocèse. Louis Rendu, quant à lui, accepta une certaine laïcisation de l'enseignement, mais entra en conflit ouvert avec le gouvernement lorsque celui-ci tenta de lutter contre les congrégations religieuses enseignantes, le droit de surveillance des évêques sur les écoles et les privilèges du clergé en matière d'instruction publique³.

Le poids des évêques était d'autant plus grand que les prérogatives des curés avaient été réduites. Dans un premier temps, le manifeste de 1814 du Conseil de Réforme leur donna le pouvoir d'interdire de laisser faire des cours par des personnes qui en seraient indignes et de vérifier que seules les personnes habilitées pussent délivrer un enseignement ; mais en 1822, cela disparut. Les autorisations d'enseigner devinrent de la compétence du seul évêque, et les curés durent se contenter de garder le droit d'avertir les réformateurs ou les délégués des illégalités qu'ils avaient pu constater⁴. Ainsi soudés autour de l'archevêque Billiet, les évêques savoyards uniformisaient l'esprit de l'enseignement dans le duché, plus sans doute qu'il ne l'avait jamais été. Si, avant la Révolution, il était entendu que l'instruction devait être catholique, l'organisation n'avait pas été si rigoureuse. Le clergé de Savoie constituait une sorte de bastion qui lui donnait une puissance complète sur l'éducation.

Pour autant, comme le dévoile l'action d'Alexis Billiet, cette toute-puissance des évêques n'était pas dirigée contre le peuple au profit des élites. Elle semble même avoir imposé à la noblesse le souci de l'instruction de tous. Si, sous Victor-Emmanuel, on régla surtout les problèmes de l'enseignement secondaire, Charles-Félix et Charles-Albert se préoccupèrent davantage de l'instruction primaire, avant même qu'en France on ne s'en souciât officiellement. Les lettres-patentes de 1822 ordonnaient, en effet, que l'école fût gratuite, et à la charge des communes. Sans doute, elles ne faisaient que confirmer ce qui, dans les faits, existait depuis longtemps ; mais

1 *Un Evêque entre la Savoie et l'Italie : André Charvaz (1793-1870)*, Université de Savoie, Bibliothèque des Etudes Savoyardes, t. II, 1994, p. 17.

2 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 52.

3 *Ibid.*, p. 66.

4 *Ibid.*, p. 77.

elles n'en énoncèrent pas moins les principes de gratuité et de municipalité de l'enseignement, qu'en France on ignorait encore¹.

Cependant, dans l'enseignement secondaire, il était de tradition que les familles versassent une somme d'argent pour suppléer aux frais, appelée « minerval ». Quelques rares élèves très doués bénéficiaient de la gratuité au collège. Un quart seulement de ceux qui avaient suivi l'école élémentaire s'y retrouvait².

L'éducation ne devint donc pas en Savoie un service public nationalisé par le gouvernement. Personne ne développa les idées d'un La Chalotais, selon qui l'éducation appartient essentiellement à l'État, sous prétexte que « la nation a un droit inaliénable et imprescriptible d'instruire ses membres »³. L'éducation était regardée comme appartenant à la sphère culturelle, que l'Église devait gouverner : elle contenait les personnes regardées comme les plus instruites et les plus désintéressées, et donc comme pouvant pourvoir au meilleur enseignement au coût le plus bas. Le soutien des rois de Sardaigne à son endroit ne pouvait que confirmer cette attente. D'ailleurs les rois étaient eux-mêmes censés apprendre ce qu'ils savaient des prêtres : dans la mythologie de la royauté, ils étaient éduqués par eux et guidés moralement par leur présence auprès d'eux. Cela se vérifiait avec André Charvaz (1793-1870), précepteur des fils de Charles-Albert⁴, et cela poursuivait une tradition représentée, en France par Fénelon, dans la Savoie du XVIII^e siècle par Hyacinthe-Sigismond Gerdil (1718-1802), lui aussi précepteur de l'héritier du sceptre, futur Charles-Emmanuel IV. Comment les sujets du Roi auraient-ils pu être éduqués différemment de lui-même ? Les racines d'une telle coutume plongeaient dans le temps des rois germaniques instruits par les évêques romains. Le roi burgonde Saint Sigismond, fils de Gondebaud, sainte Clotilde, sa nièce, future épouse de Clovis, n'avaient-ils pas été éduqués par saint Avit, évêque de Vienne ? Un retour à la tradition ancestrale ne pouvait s'orienter autrement. L'idée que l'État devait prendre directement en charge l'éducation se trouvait dans les sources classiques, notamment dans le modèle de l'ancienne Sparte tel que Plutarque l'avait décrite, et tel que Rousseau, dans son *Contrat social*, l'avait remis à la mode.

En aucun cas on n'entendait que l'école primaire fût le lieu d'une éducation civique et politique, comme c'était le cas en France, à cet égard toujours redevable de la Révolution et de l'Empire. Au contraire, Charles-Félix exprima son désir de « voir sortir des écoles des jeunes gens qui, rivalisant avec leurs aïeux de piété et en instruction, considèreront ainsi qu'eux, comme un tout indivisible, les sciences, le trône et Dieu »⁵. La science qui mène à Dieu d'Alexis Billiet se retrouvait, et la religion qui apprend à vénérer le Trône se confirmait. Alors que dans les grandes villes italiennes du royaume, Gênes et Turin, des oppositions à cette voie exclusive se firent jour, cela ne fut jamais le cas en Savoie. La province restait profondément attachée à ses prêtres.

Le résultat en fut l'obligation d'une pratique religieuse non seulement pour les professeurs, mais aussi pour les élèves, soumis à une messe à chaque début de journée d'enseignement et à une confession « au moins une fois le mois »⁶. Au sein des programmes, l'enseignement religieux, loin d'être optionnel, était considéré comme une matière aussi importante que les autres. Les apprentissages fondamentaux de l'école primaire étaient l'écriture et la lecture du français⁷, le

1 *Ibid.*, p. 50.

2 *Ibid.*, p. 126.

3 *Ibid.*, p. 73.

4 Cf. Christian Sorrel, « CHARVAZ André », in Christian Sorrel (dir.), *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 8, Paris, Beauchesne, 1996, p. 119.

5 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 84.

6 *Ibid.*, p. 85-86.

7 L'italien était bien sûr enseigné en Piémont, en Sardaigne, dans le duché de Gênes, à la place du français.

catéchisme, l'arithmétique, la grammaire française et la doctrine chrétienne. On apprenait peu les sciences. Les humanités émanaient entièrement de la tradition chrétienne.

Dans l'enseignement secondaire, l'orientation était surtout littéraire aussi. On n'abordait sérieusement l'étude des mathématiques que dans les classes supérieures, la physique en cours de philosophie seulement : elle n'était regardée que comme une branche de celle-ci. Le but était de faire acquérir les vertus chrétiennes, dont la philosophie et la science devaient prouver le bien-fondé : elles n'avaient pas de valeur en soi¹.

À l'occasion de la création du Conseil de Réforme de Chambéry, en 1768, le roi Charles-Emmanuel III avait émis des *Instructions* au dit Conseil, destinées notamment à l'enseignement universitaire, également rétablies à la Restauration. Certains traits en sont significatifs.

La Théologie ne devait pas faire autre chose que de s'en tenir à la doctrine de saint Thomas d'Aquin ; il était interdit de traiter en cours de questions faisant polémique et apparues postérieurement à la *Somma Theologica*, telle l'infailibilité du Pape ou la bulle *Unigenitus*. Aucun esprit de controverse ou de parti ne pouvait être favorisé.

En revanche, les étudiants devaient apprendre à reconnaître « la sainteté de notre religion dans ses principes, mystères et sacrements, et les erreurs dans lesquelles sont tombés les hérétiques »,² en s'appuyant sur les principes thomistes.

L'enseignement de la philosophie ne devait pas chercher à « exciter la curiosité des jeunes, et à leur donner occasion de faire des raisonnements qui, étant au-dessus de leur âge et de leurs expériences, peuvent les faire égarer et tomber dans les erreurs » ; il fallait apprendre à raisonner d'une façon saine, et utiliser la pensée logique pour démontrer les vérités métaphysiques fondamentales, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La philosophie antique devait être exploitée dans le sens de cette démonstration : les païens grecs et romains connaissaient, en effet, ces vérités. La « lumière naturelle de la raison » contenait la conscience morale : l'âme avait, gravés en elle, les devoirs de chacun « envers Dieu, le Prince, la Patrie, son prochain et soi-même ». Il est assez troublant que ces principes fussent reflétés dans *La Profession de foi du vicaire savoyard* de Jean-Jacques Rousseau, écrite de son propre aveu³ sous l'influence de professeurs savoyards. Qu'au fond de soi, dans son cœur, on trouvât la vie morale, et qu'on pût en tirer une philosophie religieuse, n'était pas, peut-être, l'apanage de quelques âmes exceptionnelles rencontrées par Jean-Jacques à Annecy et à Turin ; l'idée en était officiellement répandue, et il suffisait que les professeurs la comprissent bien, et l'appliquassent de même. Or, que ce principe de « lumière naturelle » soit à nouveau énoncé en Savoie à la Restauration annonce peut-être la manière dont le catholicisme n'y a pas été vu comme contredisant le sentiment de la nature, mais comme le couronnant. Plusieurs auteurs, ainsi que nous le verrons, en donneront des exemples. Pour les Savoyards, le panthéisme ne s'opposait pas forcément au christianisme : une articulation était possible.

La plus significative des *Instructions* de Charles-Emmanuel III est peut-être celle concernant l'enseignement de la Physique : car il y « consiste à observer la nature pour en mieux connaître l'auteur »⁴. Le monde des phénomènes sensibles renvoie à la divinité dont il émane et l'étudiant doit chercher à l'y reconnaître. C'était déjà un principe de François de Sales, qui croyait la nature à même d'inspirer des pensées morales.⁵ Le résultat en fut néanmoins que les professeurs de

1 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 145.

2 Cité en annexe par Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 197.

3 Voir Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Gennequin fils, 1869, p. 71.

4 Cité en annexe par Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 197.

5 Cf. partie suivante, chapitre 4.

philosophie étaient volontiers critiqués pour leur manque de compétence en science physique¹. On réclamait plus généralement la fin de « l'hégémonie des humanités » et on demandait un enseignement secondaire « plus moderne, plus utile »² ; mais les effets en furent peu importants, et l'école « intermédiaire » de Bonneville, créée en 1843, si elle en fut la première manifestation significative, resta timide dans ses innovations³. Un enseignement « spécial » se répandit, à la charge des communes, dans les collèges de Chambéry et Annecy à partir de 1851 ; mais il restait loin des ambitions du législateur de 1848, confinant l'enseignement technique à la « petite et moyenne bourgeoisie »⁴.

Cette situation n'avait néanmoins rien de spécifique. La France ne faisait guère mieux. Seule l'Allemagne était, en Europe, en avance sur ce point. Les établissements savoyards gardaient une bonne réputation et attiraient nombre d'étudiants français, venus notamment du Dauphiné voisin. Stendhal en témoigne ironiquement dans un passage de ses *Mémoires d'un touriste* (1837), dans lequel il raconte avoir visité « le collège des jésuites à Chambéry », rempli, dit-il, « d'enfants de Lyon, de Grenoble, etc., ce qui a fait triompher mon compagnon de voyage »⁵. Il affirme même y avoir « remarqué des enfants de *libéraux* très prononcés ». La raison qu'il en donne est « qu'aucun collège ne peut entrer en concurrence avec ceux des jésuites pour donner aux enfants l'habitude du travail et des connaissances solides » ; peu importent les idées, oubliées au retour au foyer familial : l'important est d'acquérir « l'habitude d'un travail sérieux ». Stendhal reconnaît « le général des jésuites et son premier lieutenant sont des gens tout à fait supérieurs ».

D'où cela vient-il ? se demande-t-il alors. La réponse est plaisante : le « laïque » a besoin d'argent pour vivre et faire vivre sa famille ; le prêtre est prêt à enseigner pour rien, par simple fanatisme. « Dans ce siècle d'ambition forcenée », les Jésuites sont les seuls à se contenter d'un « mot de louange de son général, qui est à Rome », « mot qui « n'est jamais jeté au hasard ou obtenu par une recommandation. Vous savez qu'on accuse chaque jésuite d'être l'espion de son voisin »⁶. Le défaut des Jésuites est ici ce qui fait leur qualité - trait assez typique de Stendhal.

Par ailleurs, quoiqu'elle ne fût pas obligatoire, les parents savoyards ne s'opposèrent que rarement à l'envoi des enfants à l'école primaire. La fréquentation n'était rendue irrégulière que par le besoin de travailler dès la belle saison revenue. En montagne, l'hiver étant plus long, la fréquentation était meilleure qu'en vallée, et le niveau supérieur⁷. Alexis Billiet en donne aussi pour cause l'existence dans les hauteurs de communautés autonomes plus aisées qu'en plaine et de surcroît nourries d'une tradition de transmission des savoirs. Dans l'avant-pays, les ouvriers agricoles étaient déplacés d'une année à l'autre selon les besoins des seigneurs, qui ne voyaient de toute façon pas d'un bon œil l'amélioration du niveau d'instruction : cela pouvait donner une forme d'autonomie de décision et d'entreprise s'opposant à leur intérêt⁸.

Billiet va cependant jusqu'à suggérer que l'air lumineux des montagnes favorise l'effort intellectuel : « l'expérience semble prouver en effet que dans les régions montueuses, où l'air est plus vif, plus pur, moins chargé de ces vapeurs humides qui entretiennent toujours un peu de brouillards au fond des vallées, les enfants ont ordinairement l'esprit plus intelligent et plus ouvert »⁹. Il est

1 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 146.

2 Serge Tomamichel, « L'Enseignement secondaire savoyard », p. 276.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 277-278.

5 Présenté par Stendhal comme conservateur et favorable au parti catholique et royaliste.

6 Cité dans *Voyage en Savoies*, Urrugne, Pimientos, 2002, p. 158-159.

7 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 108.

8 Alexis Billiet, « Mémoire sur l'instruction primaire dans le duché de Savoie », dans *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*, tome XII, 1846, p. 358.

9 *Ibid.*, p. 357.

curieux qu'on trouve chez Victor Hugo des réflexions identiques. Ce n'est pas le seul trait qu'Alexis Billiet partage avec lui en matière d'éducation. Car dans *Quatrevingt-Treize* (1874), opposant la Suisse à la Bretagne, le romancier français écrira : « L'éducation n'est point la même, faite par les sommets ou par les bas-fonds ». Dans les forêts « la conscience petite est vite reptile »¹ : « les futaies crépusculaires, les ronces, les épines, les marais sous les branches, sont une fatale fréquentation pour elle ; elle subit là la mystérieuse infiltration des persuasions mauvaises »². Et de conclure : « Les vastes horizons conduisent l'âme aux idées générales ; les horizons circonscrits engendrent les idées partielles »³.

Mais cette idée romantique que les lieux eux-mêmes créent l'intelligence devait d'autant moins satisfaire Alexis Billiet et les responsables de l'instruction publique que la Savoie n'était pas constituée seulement de montagnes éclairées ; la marge de progression était grande, et des évolutions furent tentées.

On se pencha d'abord sur la question de la formation des maîtres. En 1845, Charles-Albert émit des lettres patentes (datées du 1^{er} août) pour que l'ouverture d'écoles de formation soit décidée, à l'image des *seminariums für schullehrer* allemands et des écoles normales françaises ; toutefois il faudra attendre 1850 pour que cette nouvelle législation soit appliquée en Savoie⁴. Toute décision prise à Turin, en effet, mettait du temps à s'appliquer dans le Duché, voire ne s'appliquait jamais ; la fidélité aux traditions, la soumission à l'Église, le particularisme local l'emportaient sur les exigences du souverain⁵. Cela retardait considérablement toutes les tentatives de modernisation et de rationalisation du système éducatif, soumis à des évêques dont le droit sur l'enseignement était considéré comme « sacré et imprescriptible »⁶.

Pourtant les écoles provinciales de méthode en Savoie, l'école supérieure de méthode à Turin, n'avaient pas été inspirées à Charles-Albert seulement par la décision, en France, de Guizot, qui, par une loi du 28 juin 1833, avait créé les écoles normales dans les départements ; mais aussi par le rapport d'Alexis Billiet. Celui-ci, en effet, loin de préconiser une pieuse ignorance, assurait que la religion n'était bien comprise et bien ancrée dans l'âme que si on possédait un minimum d'instruction, la capacité de lire et de comprendre le catéchisme. « L'homme est né pour le ciel », disait-il ; « il ne peut y arriver qu'en réglant ses inclinations d'une manière conforme aux maximes de l'Évangile. » Or, c'est une « tâche certainement rude et difficile », lorsqu'il s'agit des paysans ; et il faut, pour y parvenir, « leur procurer dès la jeunesse une instruction solide et suffisamment étendue ». En effet, cela passe par la connaissance de « Dieu », de « l'homme et tout ce qu'il y a de grand dans sa destinée », et la compréhension « claire, pratique, appropriée à leur intelligence et à leur position sociale », de « tous les devoirs qu'ils ont à remplir chaque jour et à chaque moment »⁷. Billiet, à l'image de François de Sales, reconnaît l'importance de l'intelligence et de la connaissance pour servir de base à la foi religieuse. Il conclut : « l'expérience le confirme chaque jour, il est non seulement difficile, mais presque impossible de procurer cette mesure d'instruction et d'inspirer ces sentiments à une population qui ne sait pas lire »⁸. Ce plaidoyer ne laisse pas de s'accompagner d'un certain humanisme, d'une foi en l'homme et en sa destinée qui montre qu'il serait peu approprié de réduire le monopole de l'Église dans l'éducation, en Savoie, à un

1 Victor Hugo, *Quatrevingt-Treize*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 285.

2 *Ibid.*, p. 285-286.

3 *Ibid.*, p. 286.

4 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 95-96.

5 *Ibid.*, p. 183.

6 Cf. J.-Y. Julliard, « Instruction publique (1848-1860) », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 86.

7 Alexis Billiet, « Mémoire sur l'instruction primaire », p. 363-364.

8 *Ibid.*, p. 364.

assujettissement du peuple. Ce qui est remarquable, dans le mémoire de Billiet, est qu'il ne préconise absolument pas l'instruction pour permettre une quelconque « ascension sociale ». Certes, il admet que l'apprentissage de la lecture permet une certaine autonomie, la capacité de connaître les règlements, et donc de jouer un rôle à part entière dans la société, ce qui est souhaitable en soi ; mais c'est à dessein surtout de devenir « citoyen du ciel » qu'il faut s'instruire.

D'ailleurs il entendait bien les critiques contre l'éducation des masses qui venaient pour ainsi dire de son « aile droite » - des conservateurs les plus radicaux. Demandant s'il est « à propos d'apprendre à lire aux enfants des pauvres et aux communes rurales », il affirme : « on ne peut en douter, il existe encore aujourd'hui des hommes, même dans les classes élevées de la société, qui adoptent sur ce point une opinion absolument négative, qui refusent leur concours à tout ce qui tend à propager l'instruction primaire dans les campagnes, et qui usent même de toute leur influence pour s'y opposer »¹. La condamnation de ces hommes est claire. Billiet admettait, certes, que l'instruction pouvait tourner à mal :

On abuse de l'instruction, cela n'est que trop vrai ; on abuse de tout en ce monde ; mais c'est de l'instruction secondaire qu'on abuse beaucoup plus que de l'instruction primaire. On lit des romans qui corrompent le cœur, ou des ouvrages irrégieux qui ruinent les croyances ; on excite les passions en même temps qu'on brise le frein qui aurait pu les retenir : de là les plus déplorables excès.²

Mais cela ne concernait pas l'enseignement primaire livré dans les campagnes, dont les « habitants » « ne lisent presque pas de mauvais livres, soit parce que leur instruction est trop restreinte, soit parce que le travail ne leur en laisse pas le loisir »³. Il faut un minimum d'instruction, mais le but est moral, non scientifique. De nouveau, on retrouve la pensée de François de Sales.

Dans cette affection pour le bon peuple laborieux qui ne lit pas de mauvais livres, Billiet peut-être trahit ses propres origines paysannes - qu'il assumait, selon Jacques Lovie, jusqu'au point de refuser de se rendre à Rome ou à Paris⁴ ! Ses expressions disent néanmoins sa sincérité. Certes, il passait pour être « méthodique et glacial »⁵, peu expressif ; mais ici, il se fait presque évêque social - et, une fois encore, ne rappelle-t-il pas étrangement Victor Hugo, qui, dans *Claude Gueux* (1834), avait tenu des propos similaires, en affirmant que l'instruction sans destination morale et religieuse était pernicieuse ? « Quand la France saura lire, ne laissez pas sans direction cette intelligence que vous aurez développée. Ce serait un autre désordre. L'ignorance vaut encore mieux que la mauvaise science »⁶. Il va s'agir, par conséquent, de faire lire l'Évangile. Hugo ne croit pas à l'égalité de fait : « Quoique vous fassiez, le sort de la grande foule, de la multitude, de la *majorité*, sera toujours relativement pauvre, et malheureux, et triste. » Il faut donc donner l'espérance du ciel, « l'aspiration au bonheur éternel » : « C'est ce que savait Jésus, qui en savait plus long que Voltaire ».⁷ La tranquillité et la patience du peuple passent par la religion.

Sans doute le but de Hugo était d'assainir la société, et d'éviter les occasions de couper légalement des têtes ; celui de Billiet, de permettre aux âmes d'entrer dans le sein de Dieu : son

1 *Ibid.*, p. 361.

2 *Ibid.*, p. 364-365.

3 *Ibid.*, p. 365.

4 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Leysse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 156.

5 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 176.

6 Cf. Victor Hugo, *Le Dernier Jour d'un condamné* suivi de *Claude Gueux*, Paris, Hetzel, 1866, p. 67.

7 *Ibid.*

objectif n'était pas forcément social. Il est plus implicite, chez lui, que les vertus se développant en eux, ils seront de meilleurs sujets. Mais il n'est pas douteux que, lisant son mémoire, Charles-Albert n'en tire l'idée. Le point de départ n'était pas le même ; mais dans les deux cas le but du travailleur doit être la compréhension de l'Évangile et son accès au Ciel par le moyen d'une instruction minimale et d'une conduite probe sur Terre.

Au reste, une conception classique, mais qui dans les deux cas amène à vanter les mérites de l'instruction et à blâmer les lectures corruptrices, émanant de la vie politique¹. Néanmoins il s'agit du Hugo de 1834 ; il n'est pas sûr que plus tard il eût tenu le même discours, même si Jean Valjean ne fait pas non plus de politique, et se contente d'admirer la bonté de l'évêque Myriel, avant de se convertir au bien².

Était-il romantique de concevoir les choses de cette façon ? Par le mélange de perspective spiritualiste et d'idées progressistes en faveur de l'instruction populaire, certainement. L'instruction républicaine devait, d'une façon plus pragmatique, promettre une ascension sociale et une égalité de fait que Hugo annonçait impossible et dont Billiet ne se souciait pas. Quant à l'instruction classique ancienne, elle se contentait d'instruire l'aristocratie.

Tous les deux, situés entre le classicisme et, pourrait-on dire, une forme de socialisme, étaient dans l'interstice où s'est glissé le romantisme. D'ailleurs, Billiet en appelle à la fois au « siècle des lumières » et à l'Évangile : curieuse rencontre, qui le place bien dans la perspective romantique tracée antérieurement par Novalis et Frédéric Schlegel, telle que Georges Gusdorf l'a dépeinte³.

Les dernières lignes du mémoire de l'archevêque de Chambéry demandaient au pouvoir public de mettre en place des dispositions précises, telles que Charles-Albert, touché, allait s'efforcer de les réaliser : « - construire dans chaque commune les salles nécessaires pour la tenue des écoles et des chambres pour le logement des maîtres et des maîtresses ; - former partout des maîtres et des maîtresses »⁴.

Hélas, les lettres-patentes de 1845 ne satisferont pas réellement Billiet. Il eût voulu que, pour former les maîtres, on envoyât les garçons chez les Frères des Écoles chrétiennes, les filles chez les Sœurs de Saint-Joseph. Or le roi décida de créer des écoles d'État. Pis, il ordonna l'installation, dans chaque ville en comptant une, d'un inspecteur provincial des écoles primaires, ce qui faisait théoriquement perdre à l'Église son contrôle exclusif. Mais dans les faits, l'argent ne fut pas trouvé, et ces inspecteurs provinciaux n'apparurent pas⁵.

Plus elle s'organisait rigoureusement, plus l'instruction publique était laïcisée. On entrainait dans le *Risorgimento*, dominé par les libéraux piémontais et influencé par les républicains de Mazzini. Or, il faisait perdre à la Savoie son statut particulier, et s'efforçait de l'aligner sur le Piémont. Les responsables savoyards protestèrent contre cette centralisation par un mémoire, où cependant l'instruction publique tient peu de place : on y parle plutôt de haute administration, des pouvoirs

1 Hugo cite *Le Constitutionnel* et la charte de 1830 (V. Hugo, *Le Dernier Jour*, p. 67).

2 Dans *Les Misérables*, bien sûr, en 1862.

3 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme 1*, Paris, Payot, 2011, p. 755 : « L'Encyclopédisme de Novalis et Schlegel jalonne un mouvement non de désacralisation, mais de resacralisation du savoir. La connaissance scientifique, commencée avec l'investigation expérimentale du monde extérieur, ne s'achève pas avec l'établissement de formules mathématiques par réductions successives. La référence à la Bible implique un changement d'ordre, le transfert de la conscience du domaine de l'épistémologie à une axiologie, science des valeurs qui justifient l'existence, et de l'axiologie elle-même à une vision religieuse de l'homme et du monde. »

4 Jean-Charles Détharré, *L'Enseignement en Savoie*, p. 42-43 ; J.-Y. Julliard, « Instruction publique (1848-1860) », p. 86.

5 *Ibid.*

publics, de la représentation politique et des franchises douanières. La raison pourrait en être que, dans les faits, Turin n'avait pas de moyens pour sa politique d'éducation. Sous Charles-Félix, les impôts n'avaient pas augmenté, sous Charles-Albert, ils avaient baissé.

La révolution scolaire ne put avoir lieu¹ : seuls les prêtres et les notables traditionnels acceptant de s'occuper sans contrepartie financière de la question, le gouvernement ne put imposer ses vues².

En 1852, le sénateur (et poète) Auguste de Juge de Pieuillet (1797-1863) fut nommé pour mettre en place, à Chambéry, les dispositions nouvelles³. Il avait l'insigne avantage d'être, d'un côté, fidèle à la religion catholique et à la royauté, et, de l'autre, progressiste et libéral. Or, son action consista essentiellement à tenter d'adapter la réforme aux spécificités du duché et à adoucir ses articles les plus contraires à la tradition. Il se rendit même à Turin pour plaider la cause de la décentralisation des études. Il élaborait les règlements de l'école des maîtres nouvellement créée, et obtint un cours spécial pour Chambéry, que l'annexion devait conserver, et qui dura jusqu'à la suppression, en 1920, du rectorat de Chambéry.

Nous l'avons vu⁴, le rattachement à la France devait laisser un certain temps l'enseignement sous la coupe de l'Église de Savoie. Les Savoyards ont isolé les fonctionnaires français fraîchement investis de leurs missions, leur reprochant leur « morgue » ; à Annecy, la situation devint bientôt « franchement conflictuelle »⁵. Les résistances du corps enseignant traditionnel aux directives des fonctionnaires français prennent des formes pittoresques⁶, et le gouvernement français ne sait que faire de ces « anciens professeurs savoisiens », jugés incompetents, mais sur lesquels il n'a aucune autorité, et qu'il ne peut pas déplacer⁷. L'attachement du peuple à l'Église a fait tourner, en outre, la sectorisation entre l'enseignement public et l'enseignement catholique à l'avantage de celle-ci⁸. Seul l'enseignement technique profite des nouveaux moyens mis en œuvre par Paris, répondant à une vraie attente « des élites libérales et d'une partie de la population »⁹. Fondamentalement, rien, cependant, n'a changé.

Seules les lois républicaines eurent une vraie influence, malgré, encore, des résistances spécifiques, émanées du traité d'Annexion : les lois sur l'enseignement religieux de 1880 ne s'appliquèrent pas en Savoie, eu égard aux « conventions diplomatiques qui imposent à l'État français le respect des communautés reconnues par l'État piémontais »¹⁰. Paris néanmoins va progressivement parvenir à lever les obstacles, malgré les avocats. Le dernier foyer de résistance est constitué par les « ordres contemplatifs », qui échappent à la loi sur les associations de 1901 ; mais deux ans plus tard, les communautés sont dissoutes, les établissements scolaires fermés. La loi de Séparation des Églises et de l'État, en 1905, inclut un article spécifique aux territoires annexés en 1860¹¹ - contraire, dit Jacques Lovie, aux « droits acquis »¹². C'est, symboliquement, le

1 *Ibid.*, p. 177.

2 Cela fait curieusement écho aux propos de Stendhal cités ci-devant, sur l'enseignement laïque qui ne peut exister sans ressources financières, tandis que les prêtres, par « fanatisme », acceptent d'enseigner bénévolement.

3 Cf. Louis Pillet, *Histoire de l'Académie*, Chambéry, Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie, 1892, p. 123.

4 Cf. note 4 p. 26.

5 Serge Tomamichel, « L'Enseignement secondaire savoyard », p. 283.

6 *Ibid.*, p. 285.

7 *Ibid.*, p. 284.

8 *Ibid.*, p. 285.

9 *Ibid.*

10 Christian Sorrel, *La Savoie*, p. 26.

11 *Ibid.*, p. 26-27.

12 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 230.

glas de l'Église de Savoie¹ - et de la culture propre qu'elle diffuse, si profondément liée à François de Sales et à Joseph de Maistre, ou encore à Alexis Billiet, Louis Rendu, Antoine Martinet, imprimant leur marque jusque dans la vie culturelle des adultes.

Le particularisme savoisien s'en ira avec elle. Si deux manuels d'histoire de Savoie virent le jour entre 1905 et 1914², il semble que, au lendemain de la guerre, il n'y ait plus eu de concession faite à la spécificité du territoire local : « l'adéquation à la France est [alors] indiscutable et indiscutée », affirme Paul Guichonnet³ ; la Première Guerre mondiale a ouvert « l'âge de la Savoie tricolore »⁴ : a fait disparaître les derniers souvenirs d'une spécificité exotique. Elle était largement liée à son catholicisme spécifique ; les lois nouvelles ont donc participé à sa dissolution. Pour ainsi dire, puisque la littérature savoisienne était faite surtout de François de Sales et Joseph de Maistre, l'esprit nouveau la reléguait au second plan.

1 *Ibid.*

2 Notamment *Supplément à l'histoire de France. Histoire de la Savoie, à l'usage des écoles primaires des deux départements savoisiens*, par Félix Fenouillet (Moûtiers, Ducloz, 1905), et *Abrégé d'histoire de la Savoie en dix leçons*, par François Christin, instituteur, et François Vermale, docteur en droit et lettres et avocat (Chambéry, Perrin & Dardel, 1913), qui bénéficiait d'une préface encourageante de Ch. Faubert, inspecteur d'Académie à Chambéry et agrégé d'Histoire.

3 Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 11

4. *Ibid.*

I.4. L'Académie Royale de Savoie

La floraison universitaire qui eut lieu en Allemagne après la chute de Napoléon eut peut-être son pendant en Savoie dans la création de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Toute proportion gardée, on peut songer à la manière dont le roi de Bavière Louis I^{er}, sous l'influence de Johann Nepomuk Ringseis (1785-1880), anima culturellement son royaume à partir de 1825, créant à Munich une université d'un genre nouveau, devant accueillir Schelling, Baader, Görres. La différence considérable est que Ringseis avait demandé de rattacher l'Académie des Sciences de Munich, fondée en 1759, à cette université, disant : « Une académie sans université est privée de sa véritable signification ; elle ne possède pas d'efficacité vivante »¹. Ce sera précisément le problème de l'Académie de Savoie, créée seulement au moment où celle de Munich était rattachée à son université refondée et renouvelée !

Toutefois, elle était un début, une ébauche ; et, quoique privée d'étudiants et réservée à l'élite intellectuelle chambérienne, elle cherchera continuellement à acquérir cette efficacité vivante que sa situation l'empêchait d'avoir : elle s'efforcera de dynamiser la vie culturelle en Savoie.

Les origines de cette institution ont été retracées par un de ses fondateurs, Georges-Marie Raymond (1769-1839)². Il enseignait au collège de Chambéry, où il demeura jusqu'en 1829 ; il put y fréquenter Louis Rendu, qu'il revoyait aux séances de l'Académie. L'ensemble de l'histoire de l'Académie de Savoie au XIX^e siècle a été présenté par Louis Pilllet (1819-1895) en 1892.

Celui-ci raconte que dans le courant de l'année 1819, quatre hommes se concertèrent pour y créer une société scientifique et littéraire sur le modèle de l'Académie Royale de Turin. D'abord, un représentant de l'ancienne noblesse de Savoie, membre lui-même de cette Académie de Turin, le comte Mouxy de Loche (1756-1837). Ensuite, un représentant de la noblesse de robe, beau-frère de Lamartine, neveu de Joseph et Xavier de Maistre, Xavier de Vignet (1780-1844), frère de Louis, le poète. Le clergé est représenté par Alexis Billiet, fils de paysans tarins, « formé en partie seul au temps des maquis révolutionnaires »³, alors professeur au Grand-Séminaire et dont « l'intelligence encyclopédique le [fit] accueillir dans vingt sociétés savantes »⁴. Le corps des enseignants laïques est représenté par Georges-Marie Raymond, professeur de lettres et de mathématiques à Chambéry depuis l'époque de l'Empire⁵. Toute la bonne société est présente à travers eux. Dès le premier jour, ils firent membres Louis de Vignet, Louis Rendu et deux médecins, Guillaud (1773-1855) et Gouvert (mort en 1842, et admirateur de Xavier Bichat, dont Gusdorf rappelle⁶ le refus que fussent appliqués les principes des sciences physiques à la biologie)⁷. Des célébrités savoisiennes telles que Joseph de Maistre et Claude-Louis Berthollet y furent également intégrées, mais sans survivre longtemps à l'honneur⁸.

Le comte de Loche, premier président, s'était fait connaître par des travaux d'entomologie. Xavier

1 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 691-692. La citation est tirée d'*Erinnerung des Dr. Johann Nepomuk von Ringseis*, hg. v. Emilie Ringseis, Bd. II, Regensburg und Amberg, 1886, p. 219.

2 Georges-Marie Raymond, « Notice préliminaire sur l'établissement de la Société académique de Savoie et sur ses travaux depuis son origine jusqu'à mars 1825 », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome I, 1825.

3 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Lesysse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 156.

4 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 175.

5 Cf. Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 155.

6 Georges Gusdorf, *Le Romantisme 2*, Paris, Payot, 1993, p. 491.

7 Cf. Louis Pilllet, *Histoire de l'Académie*, p. 7-8.

8 Jacques Lovie, *Essai sur l'origine de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1976, p. 188.

de Vignet, porté vers l'histoire, se fit apprécier pour sa fougue à défendre les symboles dynastiques, même admis comme fallacieux (en particulier, il chercha à prouver que la Maison de Savoie venait bien de Bérolde le Saxon, comme le disaient illusoirement les vieilles chroniques). Georges-Marie Raymond, érudit et d'esprit rigoureux et logique, s'employait à démontrer les illusions de la philosophie des Lumières, de limiter la portée d'un romantisme trop échevelé, de contester le matérialisme supposé de Descartes. Il était également le fondateur et directeur du principal périodique savoyard, *Le Journal de Savoie*, profondément favorable au roi de Sardaigne.

Raymond expliqua que le but de cette Académie était d'abord de rendre des services concrets à la Savoie : il s'agissait de s'occuper de médecine, d'agriculture, d'industrie et de moralité publique¹. L'intention était essentiellement pratique et utilitaire. La littérature n'avait qu'une importance secondaire : elle devait recréer, délasser les hommes de science, et leur apprendre à communiquer avec élégance leurs découvertes².

Il rappela néanmoins que l'inspiration première de sa création n'avait pu s'établir que « spontanément », et non par un acte de l'Autorité ; « Dès lors, les personnes qui en forment le premier noyau reçoivent leur mission de la pensée qu'ils ont eue de fonder une institution utile à leur pays [...]. »³. Raymond, nous le verrons, croyait au génie individuel ; le terme de « mission » ne laisse pas de suggérer qu'il lui accordait une forme de puissance supérieure.

Il proposa l'instauration d'une filiation morale (par le biais d'un « Sceau ») avec l'Académie florimontane, fondée à Annecy en 1607 par François de Sales et Antoine Favre. Il le faisait surtout par égard pour le second, un magistrat aux travaux solides qui montrait la voie aux nouveaux académiciens. Dans son discours du 4 avril 1825, il invite à reconnaître « tout le pouvoir et toute l'heureuse influence des souvenirs glorieux » : ils « élèvent la pensée, ennoblissent les intentions et dirigent les vues »⁴, dit-il.

Peut-être est-il difficile, ici, de distinguer le romantisme ; cela reste classique. Raymond n'était pas imaginaire. Il reculait, devant les images flamboyantes des Lamennais, des Victor Hugo. Mais l'invocation aux grandes figures du passé, savoisiennes qui plus est, se situe dans le mouvement de retour aux traditions vénérables et ancestrales dont nous avons parlé. L'adjectif « glorieux » transmet assez la fierté patriotique, et la joie de pouvoir à nouveau se référer aux grands hommes de Savoie, dont Raymond fait d'ailleurs la liste au début de sa *Notice préliminaire*. On se retrouvait en bonne compagnie, dans une communion oubliée, mais authentique, chargée de souvenirs porteurs pour l'âme, avec les grands défunts.

Au reste, Raymond, à la fin de son texte, s'efforce de se faire lyrique : « La Société s'honorera de marcher sous la bannière des illustres fondateurs de l'Académie Florimontane, et de rattacher, en quelque sorte, son existence à une aussi noble origine ». Dans ce but, l'Académie de Savoie fit ériger un monument en l'honneur d'Antoine Favre, afin de « reproduire son image parmi nous ». Le monument fut placé dans l'église métropolitaine de Chambéry au cours d'une cérémonie d'une « grande solennité »⁵. Le lien avec la religion s'établissait ; et si Raymond se garde de prétendre que depuis les hauteurs célestes Antoine Favre veille sur ceux qui l'honorent, comme l'avait fait l'Ermite de Bange pour François de Sales⁶, il n'en tente pas moins d'émouvoir par l'évocation de cette image consacrée, et de faire du souvenir du passé une force morale.

1 Georges-Marie Raymond, « Notice préliminaire », p. 4.

2 *Ibid.*, p. 14.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 40-41.

5 *Ibid.*, p. 43.

6 Cf. ci-dessus.

L'emblème adopté est *Flores et Fructus*, qui avait déjà été celui de l'Académie florimontane, et qui devait sans doute plus à l'esprit poétique de François de Sales, amateur de vie végétale et qui y voyait l'expression de la vie divine¹, qu'à l'esprit juridique du président Favre ; mais Favre était particulièrement lié à Chambéry, où il avait résidé.

Aux dires de Louis Pillet, la Société académique de Savoie se réunit pour sa première séance le 23 avril 1820. Mais, pour un tel rassemblement, la loi obligeait à l'obtention d'une autorisation ministérielle ; or, le 29 avril 1820, le secrétaire d'État pour l'Intérieur, le comte Balbo, l'accorda, accompagnée d'une lettre des plus gracieuses. Après l'insurrection de Turin de 1821, l'autorisation dut être renouvelée, et Charles-Félix la fit transmettre par le comte Roget de Cholex, nouveau ministre de l'Intérieur ; elle était munie de vifs encouragements. En souvenir de ce beau début, la Société plaça dans la salle de ces séances les bustes de Charles-Félix, de Balbo et de Roget de Cholex, qui lui avaient été donnés par le sculpteur piémontais Spalla. L'Académie se plaçait sous la protection du Roi et du Gouvernement. Elle ajouta plus tard les bustes de ses créateurs, Loche, Raymond et Billiet².

Beaucoup de membres éminents furent accueillis après cette fondation : avocats, médecins, prêtres ornent de leur présence l'institution nouvelle, développant les sciences naturelles et l'histoire. Au sein de celle-ci, on vantait les mérites de la Savoie et de ses princes et on se concentrait sur son époque la plus brillante, le Moyen Âge.

En 1831, l'Académie reçut un don privé pour la création d'un prix annuel de poésie³. Les thèmes retenus devaient glorifier la patrie et son histoire, le roi et ses travaux. Ce concours devait avoir une importance décisive sur la création littéraire dans le duché. Si les premiers thèmes devaient consacrer des poètes plutôt néoclassiques (Jenny Bernard en 1832, Jean-Baptiste Trésal en 1833 et en 1835), des écrivains plus romantiques devaient s'imposer par la suite (Antoine Jacquemoud, en 1837 et 1839, Jean-Pierre Veyrat, en 1839 et 1841). Le merveilleux chrétien, sous l'influence de Chateaubriand, se répandait.

Durant ces années, la vie littéraire et scientifique du duché fut suffisamment animée par l'illustre Société pour qu'on considérât que c'était durant le règne de Charles-Albert qu'elle avait produit ses œuvres les plus remarquables. On parlait, pour Chambéry, d'une véritable renaissance⁴.

Dans la foulée, d'autres sociétés savantes virent le jour, souvent dans un esprit plus libéral, moins conservateur⁵. Si elles diluèrent le feu concentré jusque-là dans l'Académie fondée en 1819, faisant stagner ses effectifs, elles alimentèrent la vie culturelle savoyarde, en la décentralisant. En 1844, Léon Costa de Beauregard devint président d'une Société d'histoire naturelle. En 1851, une Association florimontane voyait le jour à Annecy, se réclamant à son tour de l'Académie fondée en 1607 par Antoine Favre et François de Sales. Il convient d'en dire quelques mots⁶.

Peu avant 1850, Éloi Serand (1826-1891) avait ouvert, dans son logement de la rue Filaterie, un salon de conversation. Passionné de numismatique, d'archéologie et d'histoire, nommé conservateur du Musée d'Annecy en 1850, il s'agissait d'un vieil Annécien ; chez lui se rendaient régulièrement Louis Bouvier (1819-1908), Étienne Machard (1824-1887), Jules Philippe (1827-1888). Le premier, né à Saint-Félix, avait été professeur d'histoire naturelle au collège Chaptal de

1 Nous en reparlerons dans le partie III.

2 Louis Pillet, *Histoire de l'Académie*, p. 44-45.

3 *Ibid.*, p. 101.

4 *Ibid.*, p. 149.

5 *Ibid.*, p. 193.

6 Pour les renseignements qui suivent, cf. Bernard Premat, *De l'Association florimontane à l'Académie florimontane, histoire d'une renaissance, 1851-2007*, Mémoires et documents publiés par l'Académie florimontane, t. 5, Annecy, Académie florimontane, 2009, p. 22-26.

1841 à 1846, et faisait des études de médecine: il devint docteur en 1850, mais n'exerça pas. Ardent adepte de Jean-Jacques Rousseau, il se fit bientôt connaître par des travaux de botanique, notamment après son mariage et son déménagement à Lancy, dans le canton de Genève, en 1867. Son ouvrage le plus célèbre fut *Flore des Alpes, de la Suisse et de la Savoie* (1878). Il mourut à Buenos-Aires, où il avait rejoint son fils, émigré. Machard était un industriel ; né à Annecy dans une famille de négociants, il fit des études de physique et de chimie et installa la première usine à gaz d'Annecy en 1846. Il se montra très inventif et œuvra en France et en Italie, où il est mort. Jules Philippe est le plus écrivain de tous : né à Annecy d'une famille libérale, il devient en 1839 élève du pensionnat de Mathias-Alphonse Briquet, à Genève. Il poursuit ses études à Annecy et à Chambéry, en droit, qu'il abandonne pour exercer divers métiers, dont le principal était journaliste d'opinion. Il fonda ou racheta de nombreux journaux libéraux, quotidiens ou hebdomadaires : *Le National savoisien* en 1848, premier du genre en Savoie, opposé à *L'Écho du Mont-Blanc*, et dont l'existence s'arrête en 1849 ; *L'Ami du peuple* en 1853 ; *Le Moniteur savoisien* en 1854 ; *Les Alpes*, en 1868. Il devint préfet de Haute-Savoie en 1870, puis fut révoqué en 1873, mais il demeura député.

Ces quatre hommes eurent l'idée de ressusciter l'Académie florimontane, et de s'adjoindre tous les hommes cultivés de la ville, sans exclure les hommes d'Église. Car si le feu qui les habitait n'était plus celui de la Restauration, des années postérieures à 1815, mais celui de 1848 et du Statut constitutionnel ; et s'ils appartenaient à une notabilité moins en vue que celle de Chambéry, ils n'entendaient pas pour autant se dresser contre l'ordre traditionnel. Le catholicisme était trop solidement implanté pour qu'on pût raisonnablement l'affronter.

Dès 1839, Éloi Serand avait créé le Musée d'Annecy avec l'abbé Joseph-Marie Hector Favre (1808-1865), professeur de philosophie au Collège chappuisien d'Annecy à partir de 1841. Comme un de ses concurrents malheureux à la direction du Musée, se plaignant, évoquait tout ce qui opposait la science et la religion, il publia en 1841 un *Coup d'œil sur le Progrès ou réponse à la Lettre que M. le D. Calligé a publiée récemment*. Or, on y trouve l'idée que le Progrès embrasse à la fois le spirituel et le matériel, et qu'en aucun cas les deux ne s'opposent : « l'homme a une double destination, l'une surnaturelle, toute de foi et de sainteté, qui le rattache à Dieu ; et l'autre, humaine et sociale, de justice et d'amour, qui l'unit à ses semblables » : le progrès matériel, en rendant service corporellement aux hommes, appartient à la seconde catégorie ; « Il y a des rapports nécessaires et continuels entre ces deux manières d'être ; et plus chaque homme et tout un peuple s'élèvent sur l'échelle de l'une et de l'autre, plus ils avancent sur les hauteurs de la perfection ». À cette idée d'une évolution qui ne se fait bien que si elle intègre l'âme et sa quête intime, fera écho Victor Hugo dans *Les Misérables* (1862) : « La grandeur de la démocratie, c'est de ne rien nier et de ne rien renier de l'humanité. Près du droit de l'Homme, au moins à côté, il y a le droit de l'Âme », énoncera-t-il¹. La différence étant qu'il ne croit pas que le dépassement de l'opposition entre progrès matériel et progrès spirituel puisse se faire par le catholicisme. Car c'est ce qu'affirmait Joseph Favre, citant la préface de *La Coupe de l'exil* (1840) de Jean-Pierre Veyrat, qui venait d'avoir un succès immense, dans un passage qui fait de « l'idée catholique » la source d'un « équilibre divin » entre les deux forces fondamentales de la civilisation : la « liberté » et « l'unité ». Si on rompt cet équilibre en préférant l'une ou l'autre, « la société est en alarmes ». L'abbé Favre peut en conclure que le « catholicisme est, dans le monde moderne, le principe générateur de toute espèce de progrès »².

Le débat entre science et religion ne fut jamais assez tendu, en Savoie, pour que le lien se brisât. On acceptait que l'Église se pensât le juste milieu, même chez les libéraux partisans de la laïcité.

1 Tome II, livre VII, chapitre V.

2 Cf. Bernard Premat, *De l'Association florimontane à l'Académie florimontane*, p. 16-17.

Nul n'eût osé proclamer son athéisme ; cela eût choqué spontanément. Le petit pays qu'était la Savoie ne pouvait-il se permettre des positions extrêmes ?

Aussitôt fondée, l'Association florimontane accueillait dans ses rangs l'éminence qu'était Louis Rendu, devenu récemment évêque d'Annecy. À sa mort, en 1859, son successeur, Charles-Marie Magnin, était à son tour reçu membre : le lien avec l'évêché ne devait pas être coupé.

Parmi les premiers membres se trouvait également l'avocat Jacques Replat (1807-1866), un des plus importants écrivains savoisiens du temps, oncle de Jules Philippe, situé à mi-chemin entre le conservatisme et le libéralisme, fantaisiste et imaginaire en même temps que passionné d'histoire¹.

Si officiellement il s'agit de mettre à la portée du plus grand nombre les sciences utiles, les premières proclamations de l'Association montrent une foi en la capacité de l'esprit à percer tous les secrets de l'univers. Et comme la religion et ses questions ne sont pas exclues, on verra paraître des communications qui s'efforcent de percer ces secrets au-delà du physique et du chimique. Replat, dans l'une des siennes, ne dira-t-il pas, sans qu'on sût s'il plaisantait, que l'herbe des ruines était plus belle et plus verte qu'ailleurs parce que les fantômes des belles dames et les fées y venaient danser sous la lune² ?

Les sciences naturelles sont cultivées, et sans restriction matérialiste. On lie la nature à la vie morale ; elle a un langage, et semble donner des leçons à l'humanité. On s'intéresse aussi aux pouvoirs du magnétisme, et on conteste les certitudes de l'Académie de Médecine de Paris, simplement au nom des faits dont on s'est rendu directement témoin³.

La Société florimontane fut plus impliquée dans l'éducation populaire que l'Académie de Savoie. Elle mit en place des cours du soir gratuits, portant sur des matières à la fois traditionnelles et nouvelles. La théologie n'en faisait pas partie, mais on trouvait des cours d'opérations bancaires, ou des cours de droit commercial, donnés par l'avocat Mugnier⁴. Machard s'adonne à des expériences publiques de chimie, pensant ainsi encourager l'innovation. Mais on attend du gouvernement qu'il aide les professeurs, qui sont bénévoles. Et comme les subventions qui accompagnent l'autorisation de donner ces cours ne sont pas assez importantes pour assurer des rémunérations, on reverse celle de 1853 au Collège royal d'Annecy, afin qu'il ouvre un cours spécial, commercial et technique, permettant notamment d'accéder aux grades inférieurs de l'administration : la subvention permet de rémunérer l'enseignant. L'objectif de ces cours du soir était donc expérimental : à terme, on espérait la création officielle de cours nouveaux dans les établissements royaux. Ceux qui ne purent pas être intégrés de cette façon finirent par disparaître.

1 Cf. la notice que lui a consacrée Christian Sorrel dans *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 295-296.

2 Cf. « Voyage au long cours sur le lac d'Annecy », lu en séance le 22 avril 1858 et publié dans le *Bulletin de l'Association florimontane*, vol. 3, 1857-1858, Annecy, Jules Philippe, 1859, p. 89-204 ; p. 188, on trouve la remarque suivante : « ici, comme auprès de tous les vieux châteaux, les herbes et les mousses, plus qu'ailleurs, sont fraîches, émeraudees et reluisantes. Quelle est la cause de ce phénomène végétal ? Possible, me disais-je, que les fantômes des belles dames viennent ici rôder à la brune et pleurer leurs amours. Possible encore que les fées dansent, au clair des étoiles, sur le velours qui tapisse les ruines. »

3 Voir à ce sujet Alph. Despines, « Du magnétisme, souvenirs », in *Revue savoisiennne*, 15 janvier 1861, 2ème année, n° 13, p. 6-9 : « Dans quelques instants nous allons être appelés à la réalité d'un fait que l'académie de médecine de Paris devait plus tard, en octobre 1840, déclarer impossible, à la suite de l'expérience que tenta le docteur Teste, concourant au prix Burdin. Dans cette circonstance, le *Journal de médecine pratique* formula une condamnation en termes assez légers. », p. 8. Il s'agit, dans ces souvenirs, de l'expérience, à Aix-les-Bains, d'une dame hypnotisée qui, les yeux fermés, pouvait déceler ce qui était écrit sur une lettre. (Elle pouvait, également, se rendre dans le monde spirituel et y peindre les différentes hiérarchies angéliques.)

4 Cf. Bernard Premat, *De l'Association florimontane à l'Académie florimontane*, p. 74-75.

L'orientation populaire de la Florimontane se distingue encore par l'institution d'un prix de poésie dialectale, qui fera connaître plusieurs poètes patoisants.

Le 5 mai 1855, trois Florimontans, Joseph Dessaix, François Rabut et Claude SAILLET (le premier, journaliste, les deux suivants, professeurs au Collège royal de Chambéry) fondèrent la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie. Selon les dires de François Vermale, il s'agissait, au-delà de ses objectifs affichés de promouvoir l'histoire et de publier de nouveaux travaux, de créer un contre-poids « républicain » à la « conservatrice Académie de Savoie »¹. Cette société est marquée par la personnalité de Joseph Dessaix (1817-1870), son premier président. Neveu du général napoléonien du même nom, il figure, avec Jules Philippe à Annecy, comme « l'un des principaux porte-parole d'une identité savoyarde affirmée sur le plan culturel »². Libéral, favorable à la France « en dépit de son refus du régime impérial »³, il regrette également le dédain dans lequel les élites parisiennes tiennent les Savoyards, comme en témoigne sa pièce jouée en 1860 *Va-t'en voir s'ils viennent Jean, ou la Savoie à la recherche du Mont Blanc, folie carnavalesque en trois actes et trois tableaux*, dans laquelle il fait parler le sommet des Alpes dans une proposopée nourrie du thème des géants : la montagne se fait immortelle spectatrice de l'histoire humaine depuis Abel et Caïn, et élévation physique portant les âmes vers l'air pur de la Liberté⁴, dans un élan mythologique qui marque, malgré le libéralisme de Dessaix, sa propension, à l'instar des chantres des vieux comtes, à glorifier sa « petite patrie » en usant du merveilleux. Il intègre d'ailleurs, à cette pièce, la cantate de *La Liberté*, appelé communément *Les Allobroges*, composé à l'occasion du huitième anniversaire du Statut⁵ : elle aussi prosopopée, mais explicitement allégorique, la Liberté affirme se trouver très bien en Savoie, s'y sentir comme chez elle ; les montagnes sont son tabernacle (ou son temple), et elle dit avoir été chassée de France.

Joseph Dessaix liait sa philosophie du progrès au patriotisme savoisien : lui aussi fait de la Savoie une nation d'exception, et la référence aux Allobroges, si elle renvoie à l'Assemblée créée par Doppet en 1792, a aussi servi d'argument à la noblesse qui, en 1814, voulait ramener la Savoie aux pieds du trône de Sardaigne. La rencontre se faisait au-delà des oppositions, et, de ce fait, la société savante créée par Dessaix était bien la suite et la fille de l'Académie de Savoie, quoique sa teinte politique fût différente. Sa conception historique, exposée dans la préface de *La Savoie historique et pittoresque*⁶, propose une méthode novatrice, fondée davantage sur le peuple que sur les princes ; jusque-là, les conservateurs suivaient les chroniques dynastiques, qui remontaient aux temps fabuleux de Noé ou de la chute de Troie : lui recommande de scruter le peuple dans son ascension vers la divinité, tiré par le progrès vers la lumière, la liberté, la vérité !

C'est aussi ce qu'il annonce, précisément, dans le « rapport » prononcé lors de la « réunion constitutive » de la Société⁷, qui réclame à la fois plus d'intérêt public pour « l'histoire de la patrie [de Savoie] » et une approche différente, indépendante du pouvoir politique et regardant vers « le progrès [qui] emporte notre époque vers des idées nouvelles » ; il affirme que « nous lisons dans le passé la loi de l'avenir », écho, selon Jacques Lovie, de ses lectures de Michelet⁸. C'est le peuple qui contient les lois divines de création historique : non les princes ! Cela permettra justement à la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie de porter le patrimoine savoyard au-

1 Cf. *Culture et société à Chambéry au XIX^e siècle*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 1982, p. 5.

2 Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 204.

3 *Ibid.*

4 Voir notre ouvrage *La Littérature du duché de Savoie*, Cressé, Régionalismes, 2013, p. 184-185.

5 Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe*, p. 204.

6 Réédité en trois volumes par les Éditions des Régionalismes (Cressé, 2012).

7 Jacques Lovie, *Essai sur l'origine*, p. 190.

8 *Ibid.*, p. 191.

delà de la rupture du lien avec la Maison de Savoie, et de figurer une « âme populaire » autonome¹. Significativement, les statuts en seront repris de ceux de la Société d'Histoire de la Suisse romande, sise à Lausanne : les libéraux paraient alors la Suisse « de toutes les vertus »².

D'autres groupements devaient naître, moins célèbres : en 1857 apparut une *Société centrale d'agriculture de la Savoie* ; puis ce fut une *Société médicale* et une *Société d'histoire et d'archéologie*, à Saint-Jean-de-Maurienne. Le monopole de l'Académie de Savoie n'existait plus, bien qu'elle eût été à la source de ces sociétés savantes, nées du patriotisme et de la ferveur des notables locaux - noblesse, clergé, bourgeoisie -, tous unis pour lancer pour créer une image de la Savoie plus glorieuse. Quoique limitée dans son étendue et par ses étroites frontières, celle-ci connut, ainsi, une activité culturelle qui n'avait pas été vue auparavant, et qui, même, ne sera sans doute pas revue. Ce foisonnement mêlant la poésie, la science et la religion, faisait d'elles un tout indiscriminé, quoique non indifférencié. Si la poésie n'y avait pas la place de la science et de la religion, elle n'en restait pas moins présente.

Si elle l'avait été davantage, aurait-on pu développer les pensées de Frédéric Schlegel sur l'imagination poétique et mythologique tenant lieu de science, ou devenant un instrument d'exploration des énigmes de la nature et du monde³ ? Car il faut avouer que si la poésie coexistait avec la science et la religion, elle ne les pénétra ni ne les renouvela en profondeur. Malgré la conviction de Raymond, Billiet, Rendu que la nature reflétait la sagesse divine, et quelques textes de leur part allant dans ce sens, on ne peut dire l'Académie de Savoie pleinement romantique.

Il n'en demeure pas moins que sa vitalité est un écho de l'effervescence européenne du temps. Écho, atténué, tardif, affaibli par le carcan des traditions, mais gardant un intérêt méconnu.

1 *Ibid.*, p. 197.

2 *Ibid.*, p. 193.

3 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme 1*, Paris, Payot, 2001, p. 502 : « Les derniers fascicules de l'*Athenaeum* en 1800, publient l'*Entretien sur la poésie*, de Frédéric Schlegel, manifeste du romantisme naissant. Ce texte comprend un *Discours sur la Mythologie*, où Schlegel prend parti pour ce que Bergson devait appeler la *fonction fabulatrice*, exonérée des suspicions et reconnue comme l'une des formes majeures de la connaissance du monde. »

I.5. Charles-Albert

Charles-Albert de Savoie (1798-1849) a généralement passé pour un roi romantique. François Vermale en faisait une forme de dicton, quand, évoquant un livre de Charles Costa de Beauregard sur son ancêtre le marquis Henry, il disait qu'il en faisait un portrait « romantique à la Charles-Albert »¹. Dans sa thèse sur Jean-Pierre Veyrat, Alfred Berthier présentait ce prince comme un « poète romantique, épris de mystère, de tourelles du moyen-âge et auteur d'une *Ode à Dieu* »².

Était-il, pour autant, comparable à ces rois allemands reconnus comme romantiques qu'évoque Georges Gusdorf³ - Frédéric-Guillaume IV de Prusse et Louis II de Bavière ? Si c'est le cas, c'est d'une autre manière. Il n'a ni voué, comme le second, une « amitié passionnée » à un grand artiste tel que Richard Wagner, ni bâti les mêmes « extravagances architecturales » ; ni non plus il n'a, comme le premier, après avoir été entraîné à « flirter avec les libéraux », fini « par adopter le parti de la réaction et de la répression », notamment après 1848 : oscillant de manière plus incertaine entre les deux camps, il s'est allié avec les libéraux pour réprimer les républicains de Mazzini et sauver le trône aussi bien que l'autel. Appliquant, consciemment ou non, des conseils donnés jadis par Joseph de Maistre dans sa correspondance diplomatique⁴, il a tenté d'absorber l'aspiration patriotique italienne pour mieux faire triompher sur la scène européenne la royauté qu'il incarnait. Le résultat fut pour lui funeste : il n'a pas été soutenu comme il le rêvait, et il a dû s'effacer. Par là-même, toutefois, il fut bien un roi romantique. Ses entreprises et sa fin ont frappé les esprits, et il a été dévoilé, au fond de son action, un ésotérisme inconnu de son temps.

Charles-Albert était un Carignan, cousin éloigné de Charles-Félix. Dès son apparition sur la scène publique, en 1821, alors âgé de vingt-trois ans, il manifeste sa sympathie pour les idées libérales : il est proche des officiers « avancés » et déteste l'Autriche⁵. L'insurrection contraint dès lors Victor-Emmanuel à abdiquer et à nommer ce cousin « Prince-Régent ». Charles-Albert s'emploie aussitôt à « raffermir le trône... par des institutions dignes des lumières du siècle », c'est à dire par une Constitution qui s'avérera être celle de l'Espagne⁶. Le Régent a beau jurer qu'il la respectera au nom de Dieu et des Saints Évangiles, Charles-Félix, héritier légitime, accourt furieux de Modène, et déclare son cousin et ceux qui l'ont suivi « rebelles ». Le jeune prince se soumet, laissant ses partisans sans guide⁷, et, demeurant, isolé, à Florence, il subit trois années d'un bannissement mélancolique, pendant lequel il envoie des « suppliques au roi » et se confie à « son ami Rodolphe de Maistre, fils de Joseph »⁸ : le père est mort depuis trois ans aussi, mais n'est-il pas à la fois étrange et significatif que le futur roi ait pris son fils pour confident ? Le lien entre les princes de Savoie et le clan maistrien s'est avéré bien plus fort, comme on pouvait s'y attendre, qu'entre les rois de France et l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Les premiers semblent avoir été portés par la vision romantique d'une chrétienté médiévale imprégnée de mythologie.

Après avoir participé, en 1824, à l'expédition française en Espagne pour rétablir les droits de Ferdinand VII et avoir renié « ouvertement ses sympathies libérales »⁹, Charles-Albert put

1 Cf. *Culture et société à Chambéry au XIX^e siècle*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 1982, p. 16.

2 Alfred Berthier, *Le poète savoyard Jean-Pierre Veyrat*, Paris, Honoré Champion, 1921, p. 140.

3 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 89.

4 Voir Bruno Berthier, « Maistre et l'Italie », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 97.

5 Jacques Lovie, *La Vraie vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Leysse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 21.

6 *Ibid.*, p. 20.

7 *Ibid.*, p. 21.

8 *Ibid.*, p. 23.

9 *Ibid.*

néanmoins rentrer à Turin et rentrer en grâce auprès du roi sans héritier. En 1831, à la mort de Charles-Félix, il est sacré à son tour, et poursuit la politique de son prédécesseur¹. Lorsque, en 1834, les partisans de Mazzini lancent une offensive, tentant de relancer l'insurrection dans le royaume, et effectuent des coups de main à Turin, Chambéry et Alexandrie, le nouveau roi doit les réprimer sévèrement². Les Savoyards, de nouveau restés globalement fidèles, sont récompensés par des exemptions d'impôts³ et une visite du couple royal, qui se déroule dans une atmosphère de fête et de joie, mettant le duché « en effervescence » et créant, avec ses illuminations, ses prières, ses arcs de triomphe, l'image d'une « apothéose »⁴. Il semble que rien n'ait changé depuis la visite de Charles-Félix dix ans plus tôt, et que les Savoyards soient toujours avides de mythologie nationale, de l'éclat rêvé du trône savoisien, qu'ils y adhèrent avec la même constante sincérité. Ils continuent, de fait, de se regarder comme des « enfants » dont le roi est le « père »⁵, personnalisant le lien politique comme il est peu possible de le concevoir dans un régime plus intellectualisé, tel que le concevait Jean-Jacques Rousseau.

Sentant, par conséquent, le danger du débordement par sa gauche, les idées républicaines lui laissant évidemment peu de place, Charles-Albert se lie plus nettement aux conservateurs et à l'Église⁶. Or, ce revirement le fera haïr des révolutionnaires, tel qu'était alors Jean-Pierre Veyrat, un des rares Savoyards à favoriser l'insurrection de 1834 : il commettra contre son roi des poèmes terribles, prophétisant sa mort, ou même appelant à son assassinat. Se saisissant d'une figure également évoquée par Gérard de Nerval (celle d'un spectre qui, à Paris, apparaissait aux rois de France avant leur mort), il livre à Charles-Albert la vision de « l'Homme rouge [qui] avec ses clous d'airain » l'a pendu « à sa croix ». Or, « le sein tourmenté d'un souffle prophétique », il lui « vomit, ardent, son scandaleux distique », et « au lit sombre » où le roi dormait en sa « noire impudeur », il lui « pressura l'âme » « de ses deux bras de flamme » pareils à un étau rouge »⁷ : l'image est forte, fantastique. Veyrat anime une figure du folklore français et l'actualise, pour mieux dire la haine que lui inspire Charles-Albert, et fantasmer sa mort miraculeuse.

Cette rage haineuse fut plus tard jugée sévèrement par Sainte-Beuve, évoquant le mauvais goût du jeune poète. Étaient en particulier visés les vers injurieux dans lesquels il évoque la « soif de bête fauve » du roi de Sardaigne, son plaisir d'entendre des « cris de mort » dans son « alcôve » et son incapacité à se coucher sans avoir « des têtes à rouler » sous ses pieds « chaque soir », et à s'endormir « sans boire, ainsi qu'une panthère, / Une coupe de sang tiré chaud de l'artère... »⁸. Charles-Albert devenait une figure atroce de roi vampire. Veyrat annonçait le Hugo des *Châtiments* (1853). Comme Louis-Napoléon Bonaparte vingt ans plus tard, Charles-Albert avait trahi les espérances des progressistes et des républicains, des révolutionnaires. Mais il continua d'entretenir une flamme dont l'empereur Napoléon III ne s'éclaira guère longtemps.

Durant une dizaine d'années, il s'efforça de concilier une certaine ouverture aux idées nouvelles et un conservatisme dont l'assise de son trône avait besoin⁹. Cela l'amène à se distancier de l'Autriche, à laquelle il était jusque-là soumis¹⁰, et, sous son règne, une bourgeoisie industrielle se

1 *Ibid.*

2 Cf. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 105.

3 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 24.

4 *Ibid.*, p. 25.

5 *Ibid.*, p. 136.

6. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 105.

7 Voir les vers cités par Alfred Berthier, *Le poète savoyard Jean-Pierre Veyrat*, Paris, Honoré Champion, 1921, p. 87.

8 Vers cités par Louis Terreaux, « Jean-Pierre Veyrat », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, septième série, tome VIII, Chambéry, Académie de Savoie, 1995, p. 211.

9 Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 107.

10 *Ibid.*

développe qu'il est conduit à soutenir, promouvant l'économie, pense-t-il, au bénéfice du royaume, et donc de lui-même¹.

En Savoie, se réalise, sous ses auspices en 1839, œuvre à cet égard emblématique, le pont « suspendu » au-dessus du gouffre de la Caille qui, reliant Annecy à Cruseilles et au nord du Duché, porte le nom du roi². Unissant technicité moderne et esthétique médiévale, il est soutenu par quatre tours crénelées, et, lors de son inauguration, on le présente comme une « action de la Providence ». On fait, par conséquent, l'éloge de « l'antique Maison de Savoie » - de ses « saints », de ses « héros » et de ses « reines » ; l'enthousiasme est « frémissant »³ !

La beauté de l'ouvrage est tellement admirée que, en 1840, dans la foulée, l'Académie, en songeant d'abord à lui, impose comme thème à son concours de poésie la glorification du progrès de l'industrie en Savoie. Significativement, les deux poètes à remporter le prix, Jacquemoud et Veyrat⁴, évoqueront cet ouvrage en le liant au merveilleux, aux fées, aux sorciers, au diable.

Chez le libéral Jacquemoud, l'enthousiasme est sans mélange : « l'œil doute et chancelle » en découvrant ce qui ressemble à une « nacelle » « à la coque de gaze, aux contours vaporeux », venue là « amarrer son bord aventureux ». Ce qui aurait pu être le début d'un mythe se voit néanmoins brouillé : Jacquemoud ne parvient pas à demeurer sur la même image, trait assez caractéristique de son art. Il enchaîne donc sur une autre, celle de « ces ponts volants » déroulés « sous les pas des courtois chevaliers » par la « vieille fée arabe » pour punir « les sultans, noirs geôliers », propriétaires d'un « sérail ». Une autre encore surgit, tirée de la « fable indienne », celle de « l'estrade aérienne » où « les esprits du désert », la nuit, rassemblent « leur troupe vagabonde » pour « célébrer leur concert » sous la lune, « en plein ciel ». Une quatrième occupe la strophe qui suit, évoquant « une toile » recouvrant un « gouffre hideux » et dont « l'industrie » est la « merveilleuse araignée » ; et cette fois, Jacquemoud reste sur l'idée, donnant au gouffre des « mâchoires » et un désir d'aspirer « tout ce qui vient à ses bords entrouverts » : il en « aboie », et réclame, pour l'absorber, « ce pont ambitieux qui vogue dans les airs ». Pourtant, celui-ci « s'en rit », pareil à un « vaisseau » qui « se raille » « du flot avide ». La lutte entre la nature bestiale et l'industrie intelligente s'achève par l'éloge de Charles-Albert : « Car la gloire l'a dit : « Le nom dont il s'appelle / Est de ceux qui font immortelle / Toute œuvre d'ici-bas empreinte de leur sceau ! »⁵. Par son nom, le roi de Sardaigne consacre le pont, lui donne peut-être la vie justifiant les personnifications de Jacquemoud, en tout cas lui confère l'immortalité, voire l'invincibilité. Ainsi le merveilleux devient réalité ; Charles-Albert est le roi qui cristallise les rêves.

Bien que puisant au même fonds symbolique, Jean-Pierre Veyrat est plus ambigu : il est plus rivé aux idées médiévales qui lient volontiers, comme dans les contes, les merveilles de l'industrie au démon. Il affirme qu'il avançait dans la campagne « tout plein » de « doux rêves », « cueillant des fleurs au bord », quand, « tout à coup », il aperçut, « à l'horizon sublime », « un arc démesuré » qui « s'élançait sur l'abîme ». Aussitôt il se demande « quel habitant de l'air, quel démon, quelle fée » a bâti « si haut » ce « magique trophée ». Il soupçonne « Satan » d'avoir « construit ce pont audacieux » dans le but de « tenter de nouveau l'escalade des cieux ». Il conjecture aussi un « enchanteur », « un nécroman » qui l'aurait fait « d'une nuit avec un talisman ». La question

1 *Ibid.*, p. 106.

2 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 161.

3 *Ibid.*

4 Cf. L. Guillaume, « JACQUEMOUD Jean-Antoine 1806-1887 », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 244.

5 Vers cités par Louis Rendu, « RAPPORT de M. le Chanoine Rendu, Secrétaire perpétuel, sur les différentes pièces de vers adressées à la Société pour le concours de 1840 », in *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome X, Chambéry, Puthod, 1841, p. 13-14.

cependant est de savoir s'il émane du Bien, ou du Mal, s'il est « né de l'abîme ou du ciel en délire ». Est-il possible de « passer vivant » sur ce pont « sans un pacte infernal »¹ ?

Veyrat décide : Non, non, ce n'est point là l'ouvrage de l'abyme ; / L'homme seul a vaincu cette invincible cime ! »². Dès lors, contre son ordinaire de nouveau converti au catholicisme le plus conservateur, il chante l'homme bâtisseur dans des accents hugoliens, rappelant la figure de Prométhée : « Son regard descendit dans le gouffre béant / Et remonta vainqueur du gouffre et du néant »³. Il conquiert les « sommets glorieux » et « sur le pont triomphal passa victorieux »⁴.

Son poème se poursuit néanmoins par un retour plutôt illogique au premier soupçon : rencontrant un vieillard au crâne chauve illuminé de la « splendeur première », le poète l'écoute prononcer, nouvel Homère, des imprécations contre le progrès matériel corrupteur. Seul le progrès moral, affirme le poète, importe ! Entre hommage rendu aux valeurs chrétiennes et nécessité de saluer l'entreprise du Roi, le cœur de Veyrat balance. Les deux ne s'articulent pas exactement, préludant à l'orientation libérale de la politique de Victor-Emmanuel II - et à la solitude à venir du poète.

Charles-Albert le pensionna quand il revint de son exil, lui pardonnant ses vers passés après qu'André Charvaz lui eut présenté l'*Épître* qu'il lui avait dédiée. On dit même que le Roi à sa lecture fut « ému jusqu'aux larmes » et qu'il se souvint de la rigueur exercée contre lui par Charles-Félix après « l'erreur d'un moment »⁵. Cette épître raconte sous forme de parabole l'histoire, prise de Klopstock, de l'ange du repentir, Abbadona, qui a été entraîné avec Lucifer dans les profondeurs de l'abîme mais qui toujours regarde avec nostalgie vers la clarté d'en haut, où se tient son intime ami, un ange resté auprès de Dieu. Veyrat se présente comme semblable à cet ange, exilé et banni par ses erreurs de jeunesse, et aspirant bientôt à regagner les rives de la patrie. Et s'adressant au Roi il lui demande de bien vouloir reverser sur lui l'espérance et « sa douce rosée ». Puis il lui promet que si l'oubli de ses fautes l'absout, il mettra sa plume au service du Roi et de la Maison de Savoie, créera des épopées⁶.

Charles-Albert put être sensible à cette promesse autant qu'aux protestations de repentance, car il fut, au cours de son règne, continuellement soucieux de culture et d'histoire, s'efforçant de trouver une légitimité dans les références au passé et les symboles dynastiques. Il créa une *Deputazione di Storia Patria*, une *Junte pour les antiquités et les Beaux-Arts*, une *Académie des Beaux-Arts* qui deviendra plus tard l'*académie albertine*, et une bibliothèque royale, ouverte au public⁷. Il fit restaurer l'abbaye de Saint-Michel de la Cluse en pensant en faire une métropole pour les Carignan qui pût rivaliser avec l'abbaye d'Hautecombe, et entretenit une amitié avec l'historien piémontais Cibarrio, les sculpteurs Marochetti et Pelagi, les intellectuels Cesaro Balbo, Cesare Alfieri de Sostegno et Massimo d'Azeglio⁸.

Il cherchait à réformer l'administration mais, en 1848, sous la pression de la foule, il accorda au royaume une constitution, le « Statut »⁹, « qui, schématiquement, aligne le royaume sur la Charte française de 1831 »¹⁰. Les ministres libéraux issus des élections qui suivirent ne lui laissèrent que peu de marge de manœuvre et il tenta de sauver sa suprématie en agissant à l'extérieur et en

1 *Ibid.*, p. 20.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 21.

4 *Ibid.*

5 Cf. Alfred Berthier, *Le poète savoyard Jean-Pierre Veyrat*, Paris, Honoré Champion, 1921, p. 140.

6 Jean-Pierre Veyrat, *Épître*, Paris, Souverain, 1838.

7 Cf. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 106.

8 Voir André Palluel-Guillard, page consacrée à Charles-Albert in *La Maison de Savoie* [en ligne], disponible sur : www.sabaudia.org/3180-la-maison-de-savoie.htm [consulté le 20 février 2017].

9 Cf. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 107.

10 Sylvain Milbach, *1860. La Savoie, la France, l'Europe, Bruxelles*, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 33.

prenant la tête du mouvement patriotique italien, notamment en déclarant la guerre à l'Autriche¹. Mais bientôt abandonné par les Milanais, Charles-Albert ne put se maintenir en Lombardie : sa faible armée et son isolement diplomatique ne lui laissaient pas de ressource. La succession des défaites, une retraite et un armistice humiliant² ne l'empêchèrent pas de rêver un miracle, et il mena en 1849 une campagne militaire encore plus désastreuse que la précédente : l'armée sarde fut écrasée à Novare avant même d'avoir pu mener la moindre offensive³. Celui que Costa de Beauregard devait nommer le Hamlet italien⁴ abdiqua, et s'en fut vers l'ouest, vers le Portugal et Oporto, où il mourut la même année⁵. Le romantisme de cette abdication et de cette fuite devait frapper les esprits, et Alfred de Vigny, dans son *Journal d'un poète*, lui rendit hommage par un « poème à faire » dont il reste une note évoquant le « mépris profond » qui l'avait saisi : son cœur « répandait » « au-dehors » les « flots verts » de la « satire » quand, ayant « vu des choses belles et grandes », son « âme » a « surmonté ce torrent dans lequel elle allait être submergée pour toujours ». Ces choses, c'est le « roi Charles-Albert » combattant « pour des ingrats », ayant « délivré Milan » et voyant Milan et Gênes se tourner contre lui :

Alors, vous avez crié : « À la rescousse ! » comme les chevaliers et comme Amadis de Gaule avec Galaor et Esplandian, quand vous avez chargé les hussards de Hongrie.

Vous êtes revenu couvert du sang des ennemis et du vôtre, laissant vos chevaux morts entre vos éperons, et, comme Roderick le Goth, vous avez quitté la bataille et la couronne en passant à pied sur les corps de vos lanciers.⁶

Les références au romanesque médiéval et à l'histoire barbare donne au roi l'air chevaleresque des temps anciens. Et Vigny de le féliciter d'avoir « préféré la solitude à un trône souillé par le vainqueur tudesque, ou sapé par les *condottieri* ». En ce temps de grisaille, soudain Charles-Albert donnait à revoir les splendeurs d'antan, par son action noble et généreuse.

Les Savoyards lui sont restés longtemps fidèles en pensée : sa mémoire leur restait chère. Dans *L'Olympe disparu*, le Thononais visionnaire Maurice Dantand (1828-1909) se souvenait en termes émouvants et épiques du temps où il combattait dans l'armée sarde, « se préparant à sa deuxième campagne contre l'Autriche, pour l'indépendance italienne ». Il raconte avoir participé à la bataille de Novare du « 23 mars 1849 », qui vit la « défaite du roi Charles-Albert », et où il fut « honoré de trois balles »⁷. Il ajoute : « Impénétrables sont les desseins de l'Éternel puisqu'il a voulu que de ce désastre de Novare soient nées l'indépendance et l'unité de l'Italie »⁸. Le sacrifice glorieux de Charles-Albert n'avait pas été vain : l'image rayonnante de sa tentative échouée devait porter durant dix années le gouvernement sarde et le roi Victor-Emmanuel II, fils de Charles-Albert, à œuvrer pour réaliser l'unité italienne, acquise en 1861.

Même après le rattachement à la France, les Savoyards regardaient le temps de Charles-Albert comme féérique : le Roi était le père du peuple. Et Amélie Gex (1835-1883), pourtant républicaine,

1 Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 108.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 Cf. Paul Guichonnet, « Charles-Albert Costa de Beauregard », in Louis TERREAUX (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 726-731

5 Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, p. 108.

6 Alfred de Vigny, *Journal d'un poète*, Paris, Michel Lévy, 1867, p. 268-269.

7 Cf. Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. Livre V*, Thonon, Dubouloz, 1906, p. 229-230.

8 *Ibid.*

exprimait, dans son recueil de souvenirs, sa nostalgie pour la « vieille Savoie »¹ en évoquant glorieusement « l'entrée triomphale de la brigade de Savoie venant tenir garnison dans ses propres foyers ». Elle s'exclame : « Ah ! quelle joie, mon Dieu ! quelle fête ! » Elle appelle les soldats « *lo nouïtro* (les nôtres) », et raconte qu'ils défilaient « fièrement à travers la ville, nous rapportant le cher drapeau tout en loques, devant lequel chaque front s'inclinait... » Ce sentiment patriotique ardent s'incarnait également dans les « cortèges royaux dorés, reluisants, tapageurs » et « les grands valets écarlates écartant les curieux trop tenaces » ; elle admirait « les carabiniers superbes avec leurs plumets ondoyants ; les généraux, les aides de camp... puis le Roi ! » La montée progressive vers la personne sacrée du souverain fait du défilé un moment initiatique. On le vénère, et elle répète : « Le Roi ! ce quelqu'un qu'on adorait sans le connaître... Le Roi qui passait souriant et incliné au milieu de la foule enthousiaste et ravie !... »². À la fois proche et mystérieux, Charles-Albert personnalisait le principe divin. Dans un poème en patois composé pour défendre, auprès d'un détracteur, la langue savoyarde, Amélie Gex liera celle-ci à l'ancienne Savoie, à sa brigade, à ses membres, passant « Devant le Rê d'or habelià »³ : son souvenir, transfigurant la personne royale, lui tissait un habit d'or, et en faisait un être miraculeux, cristallisant à la fois l'âme de la Savoie et l'aspiration humaine au bonheur.

Le plus vibrant hommage qui ait été rendu, en littérature, à Charles-Albert de Savoie fut constitué par les deux tomes de Charles-Albert Costa de Beauregard (1835-1909) racontant sa vie : *La Jeunesse du roi Charles-Albert* paraît en 1889, *Les Dernières Années du roi Charles-Albert* en 1890. Dans le premier volume on apprend que le futur roi fut un jeune homme tourmenté, profondément blessé par l'abandon de sa mère, qui l'avait envoyé loin d'elle lorsqu'elle s'était remariée. Dans le second, on l'observe une fois installé sur le trône. L'auteur affirme qu'il cherchait surtout à sauver la religion et la royauté en prenant la tête du mouvement italien. Il le montre versatile, mystique, velléitaire, plein de songes qu'il ne parvient pas à réaliser.

Un passage trouble, tragique, manifeste l'amertume de sa destinée : il le montre à Milan, pourchassé par les insurgés milanais qui lui en veulent d'avoir capitulé devant l'Autriche : « Des cris furieux retentirent de nouveau, et une hideuse troupe se met à courir vers la Porte Vercellina, en suivant des rues parallèles à celles que prenait le Roi. De tous côtés, les coups de fusil repartent. Les cloches recommencent à sonner le tocsin. Ça et là, quelque incendie rougit encore la nuit. Vraiment la scène est terrible »⁴. Costa de Beauregard pensait que l'esprit d'un homme se plaçait dans toutes ses actions et que l'histoire par conséquent ne s'éclairait que par la dimension humaine donnée aux faits.

Le mystère de l'âme toujours hésitante de Charles-Albert fut percé, selon lui, par ses liens avec une visionnaire savoyarde qu'il avait dotée pour qu'elle entre au couvent et qui, malade, logeait à Cognin. Là, elle écrivait des lettres qui arrivaient jusqu'à Turin, au palais royal, et qui faisaient grande impression sur le roi. En effet : « Perdue sans cesse dans une prière voisine de l'extase, la Sœur Marie-Thérèse en était venue à confondre dans un même amour séraphique Dieu et le Roi. » Elle étendait la charité qu'il lui avait faite à « tout un peuple opprimé ». Les nouvelles politiques l'exaltaient et « les apparitions, pour la voyante, succédèrent aux visions ». Elle « crut » entendre « le secret de Dieu » : ce dernier « appelait le roi Charles-Albert, le bienfaiteur de l'humble religieuse, à jouer un grand rôle dans l'histoire ». Il se manifestait par la « Vierge », qui

1 Louis Terreaux, « Langue et identité : le cas d'Amélie Gex », in *in Le Millénaire de la Savoie*, Thonon, Académie Chablaisienne, 2005, p. 182.

2 Cf. Amélie Gex, *Vieilles Gens et vieilles choses*, Chambéry, Dardel, 1925, p. 125.

3 Cf. Louis Terreaux, « Langue et identité », p. 185.

4 Charles-Albert Costa de Beauregard, *Les Dernières Années du roi Charles-Albert*, Paris, Plon, 1895, p. 339.

« elle-même intervenait pour tracer au libérateur de l'Italie le but à atteindre ; l'heure sonnait, il fallait agir ». Le souvenir des légendes médiévales résonne alors dans la tête du roi : Costa de Beauregard cite « Catherine de Sienne commandant au Pape de revenir à Rome » et « Jeanne d'Arc ordonnant à Charles VII de se faire sacrer à Reims » ; Charles-Albert en est bouleversé, et convaincu. Costa ironise : « Le mystique, le méditatif qui, depuis un quart de siècle bientôt, n'attendait qu'un signal d'en haut pour agir, pouvait-il ne pas entendre la voix qui semblait venir du Ciel, quand elle s'accordait si bien avec celles de la terre ? »¹. Le roi y croyait parce qu'y croire l'arrangeait. Mais cela dévoile le fond romantique dont l'âme de Charles-Albert se nourrissait, son aspiration à voir se renouveler les merveilles du passé.

Bientôt néanmoins ce mysticisme nourri d'illusions devait précipiter l'armée sarde dans des affres terribles. Dès le début de la campagne de 1848, le comportement du prince étonne. On remarque ses incohérences. On décèle que ses variations correspondent à l'arrivée de lettres mystérieuses. On fait des recherches, et leur source est découverte. Sœur Marie-Thérèse, au nom du Ciel, lisant les dépêches qu'on lui mettait sous les yeux, enjoignait au Roi tantôt d'agir, tantôt de rester inactif. Pendant les moments d'inaction qui impatientaient l'état-major, il faisait faire à l'armée des cérémonies expiatoires sous la pluie battante, au lieu de profiter de ses premiers succès. La révolte grondait. La reine Marie-Christine fit directement requérir l'archevêque de Chambéry, Alexis Billiet, de faire cesser immédiatement ce commerce mystique. Monseigneur Billiet s'exécuta, mais on dut s'y prendre à deux fois².

Pourtant, Charles-Albert montra beaucoup de dignité lorsqu'il dut renoncer à l'étiquette royale pour laisser place à la démocratie. Costa de Beauregard parle à ce sujet d'un « miracle psychologique » qui, comme le font les miracles théologiques, a scandalisé, laissé incrédule, ou du moins étonné. La « monarchie se faisant tout à coup citoyenne » était incomprise de son entourage mais admirée de la bourgeoisie : « Le premier jour où il ouvrit son palais à la bourgeoisie de Turin et à la garde nationale, Charles-Albert se promenait seul parmi ses invités, dont le flot s'ouvrait respectueusement sur son passage. Il s'arrêtait ici et là, pour dire un mot aux gens qu'il pouvait connaître »³. L'historien savoyard peint en majesté le roi de Sardaigne : majesté si grande qu'elle ne s'abaissait en rien dans les temps nouveaux, parmi les gens inférieurs arrivés au pouvoir avec les révolutions. Il demeurait un inébranlable souvenir vivant des temps anciens où les rois guidés par des mystiques accomplissaient les desseins de la Providence !

Costa de Beauregard rapporte encore des paroles significatives : ayant abdiqué et se dirigeant vers le Portugal en passant par la France, il aurait, à Antibes, dit ces mots : « Ma vie a été un roman ; je n'ai point été connu ». L'historien traduit : « il n'y avait dans cette âme royale qu'un regret, regret amer, de n'avoir vécu que de songes et de n'avoir été pour autrui qu'une énigme... »⁴. Il demeurait irrémédiablement seul avec son rêve, tel un héros romantique. Car il n'en était pas ridicule : il en était tragique.

Il est ici difficile de séparer la littérature de l'histoire, tant Costa de Beauregard est convaincant et semble, tout en parlant de Charles-Albert comme d'un héros de roman, évoquer des faits authentiques - créer même une histoire plus vraie que l'histoire conventionnelle.

Malgré son ambiguïté, Charles-Albert demeurait toutefois plus lié au passé et à la monarchie, à la religion, qu'au libéralisme et au mouvement national italien. Sans doute cela l'empêcha-t-il de fédérer autour de lui comme il aurait voulu. En s'effaçant derrière Cavour et Garibaldi, son fils

1 *Ibid.*, p. 133-134.

2 *Ibid.*, p. 261-263.

3 *Ibid.*, p. 423.

4 *Ibid.*, p. 507.

Victor-Emmanuel II réussit là où il avait échoué.

Dans l'esprit des Savoyards, cependant, ce passéisme de principe était justement son côté admirable. Leur conservatisme rejetait le libéralisme turinois, et ils n'étaient pas sensibles au rêve italien. Certes, on ignorait que Charles-Albert suivait les conseils d'une mystique savoyarde ; mais cela manifestait son attachement secret à la Savoie. Le Duché restait cette terre depuis laquelle les princes de Savoie devaient agir, penser, ressentir ; elle était leur point d'appui, leur lien avec leur légitimité - avec le sacré.

Dès lors que la bourgeoisie turinoise est devenue le centre du royaume et de son gouvernement, la Savoie s'est sentie exclue. Elle n'était plus la source légendaire de la dynastie, mais une province excentrée votant majoritairement pour l'opposition. Avec Charles-Albert disparaissait l'image de la Maison de Savoie des yeux des Savoyards ; désormais elle appartenait au passé.

I.6. Essor libéral et dissolution de l'ancienne Savoie

Plusieurs années s'écoulèrent, après l'abdication de Charles-Albert, sans que l'on en fût devenu pleinement conscient. L'attachement de principe à la Maison de Savoie restait grand. Mais le Roi, lui-même, ne déclenchait plus d'enthousiasme. Le clergé se plaint des gouvernements libéraux qui se succèdent¹. La période du *Risorgimento* orientait les esprits non plus vers le passé, ses figures, les traditions séculaires, mais vers les visions d'avenir, d'émancipation du peuple.

Or, les Savoyards n'étaient pas, à cet égard, les mieux placés. Si leur duché conservait les souvenirs glorieux de la dynastie, il ne contenait pas de villes importantes où pussent fermenter les idées nouvelles. Culturellement, il passait d'un statut de capitale symbolique et spirituelle à celui de province agricole et catholique, en retard sur ses voisins. L'influence des idées libérales, souvent venues des cités des pays voisins, restait minoritaire, mais elle était très active², et le gouvernement ne parvenait pas à l'éradiquer.

Au nord, l'influence genevoise était patente. James Fazy (1794-1878) avait donné en 1847 une constitution à Genève et abattu les remparts, ouvrant la république aux voisins, et les Savoyards frontaliers y tissaient des liens incessants. Un exemple remarquable en a été étudié par Mickaël Meynet³ dans son ouvrage sur Adelin Ballaloud (1823-1881), syndic libéral de Samoëns entre 1855 et 1859. En 1843, il fonda une fausse société iniatique parodiant le catholicisme, la « Pipegogue ». Par le tabac, les songes d'un monde plus beau apparaissaient, et la « gogue » était un mot dialectal relatif aux fêtes païennes, aux rondes de sorcières. Ballaloud y composait des invocations à des saints de fantaisie, et des textes hermétiques⁴. Il exploitait les symboles maçonniques présents dans le château familial, ses aïeux ayant été initiés avant 1792. Son enthousiasme est issu de leur redécouverte⁵. Devenu secrétaire inspiré de la Société des Maçons, il insère dans ses comptes-rendus des éléments de socialisme utopique, puisés dans les œuvres de Saint-Simon et Fourier⁶. Mais en 1859, il signe la pétition demandant le rattachement du Faucigny à la Suisse - où il s'était marié avec une protestante. Il avait été un constant soutien au régime libéral de Turin. Fait remarquable, il demeurait patriote, se réclamant de la Savoie même influencé par ses amis genevois et ses lectures françaises.

La publication de la correspondance d'Albert Blanc (1835-1904) par Christian Sorrel⁷ montre une personnalité s'orientant dans un sens comparable mais, originaire de Chambéry, sans référence à la Suisse : à la veille de l'Annexion, franc-maçon et libéral, ardent soutien du gouvernement de Cavour et donc du roi Victor-Emmanuel II, ce journaliste politique « n'imagine pas » le « destin de la Savoie » « en dehors du lien dynastique et national piémontais »⁸. Dans son esprit, les reliques du culte des rois se mêlent à l'intérêt politique immédiat et à l'idéologie personnelle, et il assure que la Savoie « n'éprouve ni désaffection envers ses princes, ni lassitude de la liberté. Elle entre avec courage et confiance dans la voie nouvelle, contente de sentir au fond de son passé les aïeux qui l'applaudissent, fière d'inaugurer pour ses petits-enfants une ère de solide

1 Voir Christian Sorrel, *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 8, Paris, Beauchesne, 1996, p. 18-19.

2 *Ibid.*, p. 14.

3 Mickaël Meynet, *Adelin Ballaloud*, Samoëns, Le Tour, 2015.

4 *Ibid.*, p. 135-139.

5 *Ibid.*, p. 23.

6 *Ibid.*, p. 56.

7 Christian Sorrel, *La Savoie, la France, l'Italie. Lettres d'Albert Blanc à François Buloz*, Chambéry, Université de Savoie, 2006.

8 *Ibid.*, p. 15.

émancipation »¹. Il reprend le motif fabuleux des ancêtres restés vivants et veillant sur la nation, pour mieux montrer comment jusqu'au monde spirituel aspire à l'émancipation des peuples, et au régime inspiré par la philosophie des Lumières. Le problème de la langue au sein d'une Italie unifiée pour lui n'existe pas, puisque, dans le royaume de Sardaigne, « la Savoie n'en parle pas moins la langue française »² : il est persuadé que le royaume italien à venir conservera le plurilinguisme. Non seulement il tente de montrer les avantages économiques, pour le duché, d'intégrer l'Italie à venir³, mais il annonce une véritable religion nouvelle, qui chassera le catholicisme et remplacera ses dogmes par des « dogmes contraires », qui sont « la liberté de conscience, le libre examen, le rationalisme », imposés par la « nation laïque » au moyen de « ses universités, ses écoles, ses propagandes de toute sorte » : son exaltation est telle qu'il ne voit pas ce qui peut être retourné contre lui dans cette franchise à prôner l'instauration d'une « souveraineté spirituelle positivement contraire à celle du Pape »⁴. Et si cela se fait sous l'autorité du « Roi » et du « Parlement », et donc sous l'arbitrage théorique de la Maison de Savoie, il est évident que la tradition proprement savoisiennne ici se dissout, et que Blanc ne fait aucunement référence à François de Sales, à Joseph de Maistre ou aux comtes médiévaux, mais bien à la Révolution française et au siècle de Voltaire. La Savoie est devenue un nom qui, en réalité, peut être changé, et dont, de fait, Victor-Emmanuel II ne verra aucun inconvénient à ne conserver que la dimension patronymique, pour lui : le territoire même qu'il désigne ne le liera pas.

Il ne liera pas non plus Albert Blanc, du reste, puisque, au lendemain de l'Annexion, il devait s'installer à Turin et opter pour la nationalité sarde⁵.

Sylvain Milbach, dans son ouvrage *L'Éveil politique de la Savoie (1848-1853)*, évoque d'autres exemples également significatifs d'hommes partagés entre leurs affections souterraines pour la Savoie et l'attente de principes politiques plus universalistes et, au fond, plus impersonnels. Un en particulier est intéressant, celui d'Antoine Jacquemoud, l'auteur du *Comte Vert de Savoie* et des *Harmonies du progrès*. Libéral, il fut syndic de Moûtiers, et député de 1848 à 1852, puis réélu en 1857. Très en vue à la Chambre, à Turin, il intervient fréquemment, et est un orateur estimé⁶. Il reste néanmoins mal compris, car officiellement, attaché en profondeur à la dynastie, il soutient le Roi, et pourtant fait circuler des chansons dans lesquelles il prêche le rattachement à la France. La lecture de son poème du *Comte Vert* en a laissé, ainsi, quelques-uns perplexes. D'un côté il glorifiait la Maison de Savoie et la disait liée au Ciel ; de l'autre, il semble y prendre parti pour le peuple opprimé par la féodalité⁷. Pour clarifier sa position, il publiera en 1849 ses interventions à la Chambre⁸.

Dans la vallée de Tarentaise, quoi qu'il en soit, on le vénère. Un véritable transfert de l'autorité de l'intendant vers le député s'est accompli : les milices communales lui sont dévouées, et elles défilent sous ses fenêtres lors de son élection, ou bien l'accompagnent lors de son départ pour Turin en chantant *La Marseillaise*⁹.

1 *Ibid.*, p. 15-16.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 129.

5 *Ibid.*, p. 7.

6 Voir Sylvain Milbach, *L'Éveil politique de la Savoie – Conflits ordinaires et rivalités nouvelles (1848-1853)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 143.

7 Voir à ce sujet Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 683.

8 Sous le titre *Discours du Docteur Jacquemoud prononcés à la chambre des députés pendant la dernière session*, à Moûtiers. Indication donnée par Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 150.

9 Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 173.

On trouve, en Tarentaise, des appels encore plus directs à épouser les idées nouvelles. Le journal *Le Paysan*, démocrate et socialiste, évoque, en 1850, un socialisme évangélique à travers des formules telles que : « Le socialisme, c'est la religion de l'Évangile [...], c'est en un mot le règne de Dieu parmi les hommes ». Le succès du journal est important, et fait appel à la lumière venue de France : « L'horizon français l'irradie [le Socialisme] vers nous, comme une aurore boréale nous envoie sa matière lumineuse », dit-il encore¹. L'imaginaire se tourne désormais vers l'étranger. En 1848, les ouvriers savoyards de Lyon, appelés « Voraces » effectuent une excursion en Savoie pour y « proclamer [...] la République et le rattachement à la France »² : leur régime, limité à Chambéry, ne dure pas plus de vingt-quatre heures, malgré le repli de l'armée et l'incurie de la Garde nationale : les habitants, craignant une mise à sac, s'empare, avec l'appui des paysans, des agitateurs aux cris de « Vive le roi »³. Durant plusieurs générations, dans les campagnes, le nom des « Voraces » sera assimilé aux épouvantes enfantines, et la preuve semble avoir été faite que les idées républicaines ne sont favorisées que par une minorité, la majorité restant fidèle au roi et à la patrie de Savoie⁴. Pourtant, aux yeux de Sylvain Milbach, cette invasion attesterait d'un penchant secret du peuple et de « la permanence d'un souvenir »⁵.

Ce qui semble le confirmer est le succès, dans le Duché, des ouvrages de Claude Genoux (1811-1871), Savoyard parti d'Albertville à l'âge de sept ans pour effectuer les métiers du prolétariat ouvrier, notamment ramoneur et décrotteur. Parcourant l'Europe et l'Amérique du sud, matelot baleinier, il fait naufrage, rentre à Paris où il est « margeur » chez un imprimeur. Il publie alors ses *Mémoires d'un enfant de Savoie* (1844) puis une *Histoire de Savoie* (1852), et fréquente Béranger et Eugène Suë ; progressiste, « mal pensant », ouvrier jusqu'à sa mort, il prépara, selon Jacques Lovie, « mieux que quiconque la Savoie républicaine »⁶. Il incarne un peuple qui ne se sent pas si proche qu'il apparaît depuis Turin des rois et des évêques et qui, au fond, comme en 1792, regarde vers la France.

La principale crainte des libéraux, après 1848, reste cependant de voir le Statut battu en brèche - empêché de s'appliquer. Le peuple se sentant plus libre, les manifestations se multiplient. Joseph Dessaix, alors membre du Cercle démocratique, fut le meneur de celle qui, en 1849 à Chambéry, entendait s'opposer à la titularisation de Broglia comme intendant : il était considéré comme traître à la patrie depuis la défaite de Novare⁷. En août 1848, déjà, un cortège démocratique s'en était pris physiquement à des conservateurs notoires, liés à l'Académie de Savoie et à Alexis Billiet : l'historien Léon Ménabréa, un domestique du baron Jacquemoud et Pierre Guille, peintre protégé par l'archevêque de Chambéry, avaient été frappés dans la rue⁸. Les tensions étaient vives. La nouvelle génération s'opposait avec force à celle qui s'était imposée en 1815.

Pourtant, le respect des traditions demeurait. Plus que du socialisme venu de France, la gauche savoyarde se réclamait essentiellement du Statut. Elle ne regardait pas tant vers un idéal prophétique que vers la conservation des avantages acquis. Seule l'idée que le socialisme est la réalisation des principes des Évangiles dans le corps social a pu séduire⁹. L'anticléricalisme ne s'accompagnait que rarement, et de façon « indécise », d'un discours « antichrétien »¹⁰.

1 *Ibid.*, p. 170.

2 Sylvain Milbach, *1860. La Savoie, la France, l'Europe, Bruxelles*, P.I.E. Peter Lang, 2012, p. 28.

3 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 205.

4 *Ibid.*

5 Sylvain Milbach, *1860*, p. 28.

6 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 66.

7 Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 52.

8 *Ibid.*, p. 51.

9 *Ibid.*, p. 194.

10 Cf. Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 31.

Au reste, l'Église restait une force incontournable. Bien que la loi Siccardi, en 1850, abolît les privilèges ecclésiastiques et que la loi Rattazzi, en 1854-1855, limitât la liberté de parole en chaire des prêtres, le catholicisme restait religion d'État (les autres cultes étant seulement tolérés). Lors de la fête du Statut, le *Te Deum* tenait une place centrale : le clergé était associé, et invité à approuver et à soutenir le régime nouveau ; mais sa bénédiction, à l'inverse, était obligatoire¹. On pensait, ainsi, que Dieu favorisait la liberté, dont Jésus passait pour être le « premier martyr »².

La fronde contre les lois qui restreignent les libertés des prêtres ne s'en met pas moins en place. Si elle est officiellement dirigée par Alexis Billiet, on craint surtout la fougue de Louis Rendu³. Les lettres des évêques, envoyées aux paroisses, et répercutées en chaire, finissent par se mêler de politique. Dès 1848, Billiet indique qu'il faut voter, certes, mais en ne donnant son suffrage qu'à « des hommes recommandables par leur bonne conduite et leurs principes religieux »⁴. Les tensions ne cesseront de s'accroître au cours de la décennie qui suivra, et, en 1857, après une intervention encore plus franche du clergé, les conservateurs emporteront massivement les élections⁵. Les Savoyards se plaçaient plus radicalement que jamais dans l'opposition au pouvoir en place et en dehors du sentiment national italien. Les évêques, jaloux de leur indépendance, puisaient dans le sentiment savoisien pour demeurer maîtres du jeu.

Les débats, lors des campagnes électorales, se focalisent sur l'identité de la Savoie dans l'ensemble du royaume⁶. Les partis se développent en valorisant les particularismes. Le paradoxe apparaît : le sentiment savoisien tirait vers la France, la Savoie étant francophone⁷ et Napoléon III ayant une politique plus respectueuse de l'Église que le gouvernement sarde. Au reste, sans doute parce qu'il leur rappelait « les souvenirs glorieux du Premier Empire »⁸, ou alors parce qu'ils n'aimaient la France que dans sa dimensions universaliste, les Savoyards étaient moins hostiles au neveu de Napoléon qu'ils ne l'avaient été aux rois de France⁹, traditionnellement détestés. Le parti libéral pouvait essayer de se rattacher à la dynastie de Savoie, comme l'ont fait Blanc et Jacquemoud ; mais le rayonnement de Victor-Emmanuel II était désormais réduit. Rejetés à la marge du puissant Piémont, les Savoyards subissaient passivement le sens de l'histoire.

Pourtant, culturellement, la tradition néomédiévale restait puissante, et l'esprit qui avait présidé à la réalisation du Pont de la Caille de 1849 persistait ; on continuait à mêler de souvenirs féodaux les ouvrages d'art, et les tours à encorbellements et mâchicoulis ornant les tunnels ferroviaires du lac du Bourget, en face de l'abbaye d'Hautecombe, furent inaugurées en 1858, avec le reste de la ligne reliant Chambéry à Culoz¹⁰. Elles devaient, quelque temps plus tard¹¹, charmer George Sand, qui dira qu'elles « ne jurent pas sur les roches pâles et nues qu'elles décorent ». Elle les appelle les « riantes fortifications de l'âge moderne », qui « ne ferment plus la communication entre les peuples », mais « l'ouvrent, au contraire, avec les forces souveraines de l'industrie, à travers les flancs compacts des montagnes »¹². Elle félicite, au fond, l'administration sarde d'avoir adopté le

1 Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 125.

2 Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe*, p. 31.

3 Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 129.

4 *Ibid.*, p. 130.

5 Christian Sorrel, *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 8, Paris, Beauchesne, 1996, p. 18.

6 Voir Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française de 1860 à 1875*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 36.

7 Voir (par exemple) Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe*, Montmélan, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 92.

8 Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française*, p. 38.

9 *Ibid.*

10 Cf. Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 180.

11 En 1863.

12 George Sand, *Mademoiselle La Quintinie*, Grenoble, PUG, 2004, p. 29.

style médiéval, puisque désormais il n'est plus menaçant et féodal, mais moderne et universaliste.

Cette conciliation entre le vieux style et la technologie de pointe se faisait tout de même dans un esprit surtout moderniste, et les ornements néomédiévaux n'avaient plus de fonction propre : ils étaient devenus seulement décoratifs. Nappe artificielle de romantisme posée sur l'industrie novatrice, elle ne maintenait le souvenir du merveilleux ancien que superficiellement.

Significativement, dans l'activité politique de la Savoie du temps, la Révolution française était partout la principale référence : soit qu'on en combattît les effets, dans la lignée de Joseph de Maistre, soit qu'on en épousât les principes, dans la lignée du général Doppet¹, elle était au fondement de tout discours, le pivot de la réflexion². La Restauration s'était faite en réaction contre elle, et le libéralisme se réclamait d'elle ; elle devenait le symbole majeur pour tous.

La Savoie, revenue à ses rois, s'était reconstruite culturellement en adoptant les idées de Joseph de Maistre ; elle avait puisé aux profondeurs ancestrales de ses traditions, de ses symboles. « Depuis que la prépondérance des fonctionnaires avait été brisée en 1815 », la société se fondait sur la ligue « "impénétrable" formée entre quelques familles nobles et l'épiscopat »³ ; les industriels étaient attachés « à un protectionnisme lucratif » et les « riches propriétaires terriens se désintéressaient de la politique pour se vouer à des expériences agronomiques » : ainsi la Savoie était-elle isolée des « transformations profondes » de l'Europe d'alors, cultivant sa mythologie propre sous les houlette de ses chefs séculaires. Le fruit, comme on peut le penser, ne devait pas en être durable. Appuyé sur l'abri que constituaient les montagnes⁴, la situation put durer davantage que l'esprit de restauration en France ; mais son effacement n'en était pas moins inéluctable.

En 1860, le rattachement à la France apparut paradoxalement comme une dernière protection : le clergé n'encouragea qu'à ce choix⁵. La question de la langue, face à un nationalisme italien toujours plus ardent, eut enore son rôle à jouer⁶. Enfin la dissolution officielle, par le roi même, du lien entretenu entre le peuple et la dynastie, acheva de porter un coup à l'esprit d'autonomie local⁷.

Mais il demeura sous forme d'habitude, et, en avril 1860, on chantait encore, parmi les partisans de l'Annexion, « l'antique dynastie / Dont nos superbes monts couvrirent le berceau, / Et le Roi-Chevalier qu'acclame l'Italie, / Et notre vieille croix, et notre vieux drapeau ! »⁸. Si on regrette qu'ils s'en aillent, néanmoins, « volontiers on pardonne / Quand la France vous tend les bras ! »⁹. Et le poète anonyme de proclamer : « Nous étions faits pour toi, Nation Immortelle ; / Notre histoire se lie à tes fastes géants ; / Ta langue est notre langue, et la riche mamelle / A sa source féconde

1 François-Amédée Doppet (1753-1799), né à Chambéry la même année que Joseph de Maistre, fut un écrivain-médecin adepte de Mesmer et de la religion naturelle de Rousseau ; il se rallia au Club des Jacobins, à Paris, puis prit la tête de la Révolution en Savoie et devint président de l'Assemblée des Allobroges. Voir à ce sujet notre ouvrage *La Littérature du duché de Savoie*, Cressé, Régionalismes, 2013, p. 126-129, ainsi que ses *Mémoires (Mémoires politiques et militaires du général Doppet)*, Paris, Baudouin, 1824).

2 Cf. Sylvain Milbach, *L'Éveil politique*, p. 196.

3 Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française*, p. 26.

4 Cf. Maurice Messiez, 1848, *Quel Destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, p. 239 : l'auteur parle des « 90 % » de la population qui, ruraux, « vivaient en autarcie », de surcroît protégés « des "mauvaises" influences par des barrières douanière étanches »...

5 Christian Sorrel, *La Savoie*, p. 19.

6 Cf. Maurice Messiez, 1848, *Quel Destin*, p. 176.

7 Voir Jacques Lovie, *Essai sur le régionalisme savoyard (1860-1974)*, Chambéry, LLS-Université de Savoie, 1974, p. 431.

8 Extraits d'un poème cité par Jacques Lovie, *Grande et Petite Histoire du rattachement de la Savoie à la France*, Chambéry, Imprimeries réunies de Chambéry, 1960, p. 37.

9 *Ibid.*

abreuve nos enfants »¹ : ces vers restituent certainement l'état d'esprit de la majorité du temps, mêlant nostalgie pour la légende du « Roi-Chevalier » - le prince de Savoie héritier du Comte Vert -, et attrait spontané pour la France. Les Savoyards se voyaient d'abord comme francophones liés organiquement à une dynastie glorieuse : c'était le fondement de leur identité. À l'heure de l'unité italienne, qui était celui de l'essor des nationalités et de la dissolution des vieux liens féodaux, ils ne pouvaient guère faire autrement que de rejoindre la France.

Encore voulaient-ils, dans leur esprit nourri de nationalisme, le faire ensemble. Napoléon III exploita un reste fort de sentiment unitaire, lorsqu'il voulut esquisser sa promesse de laisser le Chablais et le Faucigny à la Suisse : c'est d'un bloc que la Savoie entra dans le Second Empire, et la pétition du Faucigny pour rejoindre Genève, puisque cette province regardait avec affection vers la Suisse, fut échangée contre une zone franche², à la faveur d'une délégation de « quarante Savoisiens [...] désireux d'obtenir solennellement de l'Empereur certaines garanties touchant l'intégrité » du territoire³ : le potentat s'empressa de les satisfaire. Il fit même mieux, il accorda, « chose très exceptionnelle en France »⁴, aux deux nouveaux départements créés de perpétuer par leur nom l'ancien duché.

Ce rattachement à une France favorable au clergé maintint, ainsi, l'ancien esprit, au moins provisoirement. Les dix ans qui suivirent l'Annexion firent assurément le bonheur de l'Église de Savoie, qui s'épanouit à nouveau⁵. Mais l'entrée dans la république devait peu à peu supprimer sa spécificité. Comme le dit Jacques Lovie, « le jacobinisme de l'administration sévit à coup de petites mesures destinées à mettre fin à des usages déjà condamnés ailleurs par le nivellement général »⁶ ; la Savoie était une relique des temps féodaux, même si elle en donnait une image plus chatoyante qu'effrayante – plus émouvante que révoltante. Politiquement, elle va également perdre son attachement singulier à des passés mythiques. À partir de 1871, les conservateurs sont effacés au profit des libéraux⁷, et ne jouent plus un rôle important. Même l'évolutionnisme mystique de François Descotes, adepte et spécialiste de Joseph de Maistre qui croit au progrès mais veut faire « de la religion » la « clef de voûte de la société, idée maistrienne »⁸, ne prend plus - et il est battu aux élections de 1889.

De la vieille mythologie ducale et de ses variantes dans les vallées profondes, il ne restera plus désormais que de maigres traces. Henry Bordeaux, dans un livre paru en 1931⁹, évoquera ainsi le Chablais de son enfance comme un monde effacé de l'histoire, le comparant à l'Atlantide. Ce qui l'a détruit n'est cependant pas « des tremblements de terre ou un déluge » : et, s'il admet que des causes générales - « l'amour, la guerre, le temps, la vie enfin » - ont pu effectuer cet office, le responsable est « surtout cette mécanique nouvelle qui fabrique des paysages, des villes et des hommes et des femmes en série » : le monde moderne supprime les différenciations, massifie, uniformise. Le pays natal, méconnaissable, n'a plus ses particularités d'autrefois, ni ses habitants singuliers « qui comptaient tant d'originaux – de ces originaux qui sont pittoresques et attrayants pour les gens du dehors et que les familles ne considèrent pas d'un œil favorable parce qu'ils dilapident et troublent leur repos monotone. Maintenant tout est pareil »¹⁰. Le progrès a tout nivelé,

1 *Ibid.*

2 Christian Sorrel, *La Savoie*, p. 19.

3 Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française*, p. 42.

4 *Ibid.*

5 Christian Sorrel, *La Savoie*, p. 19.

6 Jacques Lovie, *Essai sur le régionalisme savoyard*, p. 431.

7 Cf. Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 10.

8 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 210.

9 Henry Bordeaux, *Le Chablais*, Paris, Émile-Paul frères, 1931.

10 *Ibid.*, p. 1-5.

dit Bordeaux : le vrai Chablais s'en est allé, avec peut-être la Savoie entière.

D'une façon remarquable, Maurice Dantand, l'auteur visionnaire du *Garde* et de *L'Olympe disparu*, est l'une de ces figures pittoresques du monde défunt - même si son nom est écorché : il est présenté comme « un étrange voisin qui s'appelait Dantard », et qui « composait un poème en prose sur *L'Olympe disparu* où il ne craignait pas de faire descendre les dieux de sa propre famille ». Bordeaux précise plaisamment que Dantand « lui-même, gonflé d'une telle origine, sentait parfois sa narine se dilater au point qu'il aurait pu, assurait-il, renifler le monde. Mais c'était un homme modeste et il n'en faisait rien ». Sa profession de « vérificateur des poids et des mesures » est mentionnée, et il est raconté que « tandis qu'il évoquait les dieux antiques, il mettait en prière ses deux filles¹ qui étaient pieuses et sont décédées en odeur de sainteté ». Paradoxe d'un homme mêlant le paganisme et le christianisme d'une façon sans doute significative pour la Savoie ancienne. Bordeaux conclut : « Après tout, le Chablais était assez beau pour avoir abrité l'Olympe, et notre voisin était peut-être un sage »². Son ironie est aussi un hommage : la mythologie de Dantand participait bien de celle de celle de l'Atlantide.

Bordeaux, cependant, n'avait pas sa fantaisie : s'il aime évoquer les imaginations des autres, c'est en s'en distanciant, et lui-même ne crée aucun mythe nouveau : il est davantage dans le sentiment moral que dans l'imagination créatrice. Figurant un romancier français bien plus qu'un poète savoisien à l'ancienne, il est « avant tout un écrivain parisien qui a trouvé dans la Savoie un cadre riche et varié pour ses romans, un reste de tradition rurale ou citadine [...] qui s'adaptait à merveille au schéma romanesque qu'il s'était choisi. Mais il n'a jamais cru ni visé à la promotion d'une culture savoyarde. La notion même lui en échappait »³. Le romantisme en Savoie marque ainsi son achèvement : Bordeaux ne se nourrissait pas directement de merveilleux, ni ne s'adonnait à la mythologie - qu'elle fût catholique, dynastique ou populaire.

1 Ses sœurs, selon les renseignements qui nous ont été donnés par la famille : vieilles filles, elles vivaient sous le même toit que lui.

2 Henry Bordeaux, *Le Chablais*, p. 27-28.

3 Cf. Philippe Terreaux, *La Savoie jadis et naguère, d'Amélie Gex à Henry Bordeaux*, Centre d'études franco-italien, Cahiers de civilisation alpine, éditions Slatkine, 1990, p. 42 : « Henry Bordeaux est avant tout un écrivain parisien qui a trouvé dans la Savoie un cadre riche et varié pour ses romans, un reste de tradition rurale ou citadine – en particulier le monde des robins – qui s'adaptait à merveille au schéma romanesque qu'il s'était choisi. Mais il n'a jamais cru ni visé à la promotion d'une culture savoyarde. La notion même lui en échappait. »

Chapitre II. Origines de la littérature savoisienne

La littérature n'a sans doute jamais été aussi féconde en Savoie qu'au XIX^e siècle, mais elle ne s'en appuyait pas moins sur une tradition, qui remontait au Moyen Âge. La dynastie de Savoie avait eu soin d'entretenir sa légende et si, dans un premier temps, la cour seule consacrait à celle-ci des chroniques et des poèmes, la tradition s'en est peu à peu diffusée dans le peuple.

Sous ce rapport, la personnalité de François de Sales apparaît comme centrale, car c'est lui qui établit un lien clair entre la piété populaire et le culte à rendre à la dynastie, voire l'hommage à rendre à la Savoie tout entière. Pratiquant une forme d'esthétique tendant au baroque¹, il n'épurait pas le merveilleux chrétien jusqu'à renier celui des légendes médiévales. Il se contentait de les émonder de leurs traits trop vulgaires, trop barbares. En réalité, cela ne s'accompagnait pas, chez lui, d'un renouvellement particulier de la doctrine. Il restait fidèle à saint Thomas d'Aquin et à saint François d'Assise, les deux piliers de la spiritualité du Moyen Âge. C'est ce qui lui permit de conserver le lien entre la sensibilité du peuple et l'art aristocratique : comme qui dirait, le peuple était ennobli, et la noblesse restait proche de ce qu'elle avait été dans les siècles antérieurs.

Jusqu'à Joseph de Maistre, de cette façon, tenta constamment de concilier l'aspiration au merveilleux et au mysticisme et la rigueur classique, préférant certes se soumettre à l'Église, plutôt que de lui reprocher, comme l'illuminisme, son dogmatisme vide, mais se nourrissant secrètement aux seins d'une vie intérieure enrichie par sa relation avec la divinité. Il achevait, ainsi, de donner à la littérature savoisienne son air original, à la fois sage, extérieurement bonhomme, et autorisant une rêverie conforme à la bienséance, évitant en tout les positions extrêmes, soit vers le rationalisme froid, soit vers le mysticisme exalté.

1 Cf. Louis Terreaux, « Aspects de la littérature savoyarde », in *L'Histoire en Savoie*, n° 117, mars 1995, p. 19.

II.1. Chroniques de Savoie : l'apparition des héros

La première chronique de Savoie, fondatrice, est celle dite de Cabaret - ou Jean d'Orville¹. Écrite en français, elle crée des symboles repris plus tard par les romantiques, bien qu'ils n'aient pas pu la lire. Comme le confirme Léon Ménabréa², cette plus ancienne chronique que l'on connaisse n'a pas encore été imprimée en 1839, et « commence à Bérold, et finit au Comte-Rouge, exclusivement ». Il la suppose rédigée sous le Comte Vert (Amédée VI), mais elle l'a été en réalité sous un Amédée VIII soucieux de justifier son nouveau titre de Duc par de hautes origines.

Cabaret était un Picard déjà connu pour des chroniques françaises au moment où Amédée VIII le requit pour sa propre légende³. Comme les origines de la Maison de Savoie ne remontaient pas plus haut que Humbert aux Blanches Mains, il résolut la difficulté en créant le héros Bérold de Saxe, son père, réputé neveu de l'empereur Othon III⁴. Cette origine étrangère lui donnait un lustre légendaire, rappelant Énée⁵. Cette invention s'appuierait toutefois sur la *Chronique d'Hautecombe*, probablement rédigée (par un auteur inconnu) au XIV^e siècle : elle place, à l'origine des Savoie, un « Girardus » qui occupe le même rôle que Bérold chez Cabaret⁶.

Si les membres de l'Académie royale de Savoie ont bien débattu, dès l'origine, de la question de l'existence de ce prince saxon dans l'origine de la Maison de Savoie, les romanciers, poètes et historiens n'ont pas beaucoup, au XIX^e siècle, repris cette figure. On se souviendra seulement que Xavier de Vignet, l'un des fondateurs de l'Académie, soutint, contre l'avis majoritaire, l'origine saxonne de la Maison de Savoie⁷. Jacques Replat y fait allusion dans *Le Siège de Briançon*⁸. Mais, en Savoie⁹, il faudra attendre Jean de Pingon, à la fin du XX^e siècle, pour que Bérold soit le personnage important d'un roman féerique. Et encore, dans ses *Mémoires du roi Bérold*¹⁰, rien n'est-il repris des anciennes chroniques, le personnage évoluant dans un monde imaginaire.

Comme le dit Daniel Chaubet, le grand élément symbolique des chroniques de Cabaret et de ses continuateurs est le don de l'anneau de saint Maurice au comte Pierre de Savoie par l'abbé de Saint-Maurice¹¹ : lié aux rois de Bourgogne qui l'ont eu les premiers, il consacre la Maison de Savoie¹², possédant jusqu'à des vertus miraculeuses, qu'utilisa notamment Amédée VI lorsqu'il entra dans la petite ville de Vimercate, et que, l'ennemi ayant empoisonné « le pain, le vin et les victuailles », il fit confectionner un breuvage, y trempa son anneau et « tous ceux qu'en bevoient en garrisoient tantost et ceux qui n'en bevoient estoient mors »¹³...

1 Daniel Chaubet, *La Chronique de Savoye de Cabaret*, Chambéry, éditions Comp'act, 2006.

2 Léon Ménabréa, *De la Marche des études historiques en Savoie et en Piémont*, extrait des *Mémoires de l'Académie royale de Savoie tome IX*, Chambéry, Puthod, 1839, p. 7.

3 Cf. Daniel Chaubet, « *Ad Majorem Gloriam comitum ducumque Sabaudiae*. Le mythe béroldien et l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Dimensions historiques et historiographiques », in *Le Millénaire de la Savoie*, Thonon, Académie Chablaisienne, 2005, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 16.

5 *Ibid.*, p. 17.

6 *Ibid.*, p. 16.

7 Voir Xavier de Vignet, « Mémoires sur Humbert aux Blanches Mains », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome III, Chambéry, Plattet, 1828, p. 259-398.

8 Voir Jacques Replat, *Le Siège de Briançon*, Samoëns, Le Tour, 2003, p. 67-68 : Replat y place un *Chant de Bérold* entonné par les chevaliers savoisiens du XI^e siècle.

9 A. Pouchkine (1799-1837), en Russie, avait, « en 1826 ou 1827 », « dressé une liste de sujets possibles » pour de « petites tragédies » : une se nommait « Bérold de Savoie » (voir Alexandre Pouchkine, *Le Convive de Pierre et autres scènes dramatiques*, Arles, Actes Sud, 1993, p. 181) : il a pu connaître son existence grâce à Xavier de Maistre, auquel il était lié.

10 Jean de Pingon, *Les Mémoires du roi Bérold*, Paris, Buchet-Chastel, 1994.

11 Daniel Chaubet, « *Ad Majorem Gloriam* », p. 19.

12 Daniel Chaubet, *La Chronique de Savoye*, p. 25.

13 *Ibid.*, p. 27.

Auparavant, déjà, un exploit avait justifié les armoiries savoyennes : Cabaret affirme qu'Amédée III, accompagnant Louis VII de France lors de la seconde croisade, l'avait même précédé : mandaté par le Pape et l'Empereur, il aurait combattu aux côtés des Chevaliers de Rhodes, remportant une grande victoire sur les infidèles et parvenant à ravitailler Acre assiégée. Le Grand Maître de l'ordre ayant été tué, les Chevaliers eussent demandé au comte de Savoie de revêtir ses armes et de se mettre à leur tête ; l'empereur Othon III lui eût laissé ces armes fameuses¹...

Le Comte Vert Amédée VI fait toutefois figure de héros principal, au sein de ces chroniques. Il est peint comme particulièrement fidèle à l'Église catholique. Il n'accepte, dit le texte, d'aider son cousin germain « Alexe » (en fait Jean V Paléologue selon les historiens), empereur de Constantinople, qu'à la condition que celui-ci vienne rencontrer le Pape à Rome pour mettre fin au grand schisme². Il l'obtiendra, mais, en retour, l'empereur grec demande au Pape des galères et des armées, pour l'aider contre les Turcs. Ce que les cardinaux refuseront, la dépense étant trop grande : « Pourquoi l'empereur de la Grece prit congié du Pape estre bien correcier, et s'en retourna arriere a Constantinople sans feire obeissance a l'apostolique Eglise romaigne, comme par le conte de Savoye estoit appointyé »³. Un autre grand épisode montre la soumission du Comte Vert à l'Église : il est relatif à la complexe affaire de l'expédition de Naples, mêlée de la rivalité entre deux papes. Amédée VI avait pris le parti de celui d'Avignon, et voulait le placer sur le trône pontifical à la place d'Urbain VI et en même temps aider Louis d'Anjou à saisir une couronne en Italie. Or, ce dernier ne s'occupait que de sa couronne, et Amédée VI se préoccupait surtout du Pape. Le chapitre 291 raconte « comme le conte de Savoye conseilloit au duc d'Anjou de tenir la voye de Romme, non mie sy tost celle de Puillie, et il prinrent la cité de l'Aygle en Puillie »⁴. La chronique prête au comte ces paroles : « Sire, j'ay tousjour ouÿ dire que l'on doit premierement commencer a faire les ouvres de Dieu que celles du monde ; pourquoy il me samble que nous dojons avant commencer a aler a Rome et mectre union en l'Eglise que promptement aler en Puillie et leissier les faits du Pape derriere »⁵. Louis d'Anjou refuse de l'écouter, et l'entraîne à sa suite. Un châtement en vient : le Comte Vert est pris d'une grave maladie, dont il meurt. Or sa fin est édifiante : « Et ses paroles [testamentaires] finees, leva les yeulx a Dieu, joygnyt les mains au ciel soit recommandant a la benoyte Trinité et a la Vierge pucelle Marie, rendit l'âme au creatour en l'an .CCC. octante trois, le second jour de Mars »⁶. Amédée VI est un guerrier de Dieu, un chevalier à l'ancienne mode, digne de figurer dans une chanson de geste, si on en avait encore fait au XV^e siècle : époque à laquelle, plutôt, on transformait les anciennes chansons en récits en prose ; la chronique de Cabaret appartient à cette lignée de romans épiques.

Le rôle du Comte Vert dans la fondation de l'Ordre de l'Annonciade, qui le rendait similaire aux vieux croisés, n'est pas oublié. Il est raconté qu'il établit cet ordre de quinze chevaliers « en l'onnoir des quinze joyes Notre-Dame ». Dans le même temps, un monastère de chartreux fut fondé pour que des prières soient constamment faites pour les chevaliers portant le collier de l'ordre, représentant l'Annonciation⁷. Ils étaient les guerriers voués à la sainte Vierge. Ce symbolisme, cette piété, ce merveilleux devaient faire d'Amédée VI le principal sujet de futures épopées savoyennes. Il en fut bien ainsi, du début du XVII^e siècle au milieu du XIX^e.

Toutefois, ce n'est pas la chronique de Cabaret qui inspira les écrivains ; c'est celle de Jean Servion. Le style de Jean d'Orville avait dû paraître, avec le temps, sec ; Servion l'adapta, et

1 *Ibid.*, p. 30-32.

2 *Ibid.*, p. 210-215.

3 *Ibid.*, p. 215.

4 *Ibid.*, p. 261.

5 *Ibid.*, p. 261-262.

6 *Ibid.*, p. 263.

7 *Ibid.*, p. 191-192.

l'augmenta de considérations morales et chevaleresques. Léon Ménabréa la disait « plus ample et plus fabuleuse peut-être », mais précisait qu'on ignore la vie de Servion ; il date la composition de sa chronique de 1444 à 1446 « pendant que son maître Philippe de Savoie, cinquième fils du duc Louis, était détenu à la cour de Loches »¹. Servion reprend les épisodes de Cabaret, mais il y ajoute une ascendance glorieuse dans la cité de Troie par Énée². Qu'il ait été requis pour rendre la chronique plus agréable à la lecture peut se déceler dans divers épisodes, par exemple celui du siège du château de Varey, appartenant à Hugues de Genève, allié du Dauphin de Vienne, par le comte de Savoie Edouard. Il y est question d'un Brabançon valeureux, tué de manière peu orthodoxe par le seigneur de Vaud (des Baux, chez Cabaret) : celui-ci a demandé à un certain « Grand Chanoine » armé d'une « grosse barre de fer » de tuer son cheval, qui alors tombe sur lui, et sous lequel il est coincé ; le seigneur descend du sien et le tue en passant son épée sous la monture. Or, mû par des sentiments chevaleresques (ou mieux renseigné, peut-être), Servion affirme qu'on l'en a blâmé. Mais Cabaret n'en dit rien³ : sa chronique est plus rude. Les seigneurs du champ de bataille ont des titres moins distingués. Il se trouve que, dans *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*, Jacques Replat reprendra cet épisode, mais, naturellement, dans la version plus chevaleresque et romantique de Servion. Il cite le texte de l'épisode *in extenso*⁴. Il fait d'ailleurs du « Grand Chanoine » un personnage relativement important de son roman, l'utilisant dans ses inventions, l'imaginant représentatif d'un Moyen Âge barbare.

Servion sera le chroniqueur préféré du romantisme savoyard, même si d'autres noms ont résonné dans la lignée des historiographes médiévaux et de la Renaissance : Perrinet du Pin⁵, notamment. Au XVI^e siècle, Symphorien Champier (1471-1539), au service de Louis de Savoie⁶, transcrivit à son tour Cabaret, puis ce fut Guillaume Paradin (1510-1590) qui publia à son tour une *Chronique de Savoie*⁷, plutôt louée par Ménabréa, parce qu'elle relie les faits particuliers aux « causes générales »⁸. Le patriotique Emmanuel-Philibert de Pingon⁹ (1525-1582) rédigea une chronique en latin assez précise qui n'en fera pas moins remonter la Maison de Savoie, au-delà des anciens rois de Saxe, à Noé et aux Allobroges. On doit citer également Pierre Monod (1586-1644)¹⁰ qui, par son *Amedeus Pacificus* (1624), chercha à rétablir la réputation d'Amédée VIII. Enfin Samuel Guichenon (1607-1664) se fera plus critique, mettant en doute l'origine saxonne de la Maison de Savoie avant de se rétracter. Comme le dit Louis Terreaux, « son livre perdra largement en agrément ce qu'il gagnera en érudition » : en tout cas, la période de la glorification par la chronique s'achevait, et l'on considéra que c'était désormais le rôle des poètes, que de célébrer la dynastie.

1 Léon Ménabréa, *De la Marche des études historiques en Savoie et en Piémont*, extrait des *Mémoires de l'Académie royale de Savoie tome IX*, Chambéry, Puthod, 1839, p. 7.

2 Voir Louis Terreaux, « Littérature », dans *Savoie*, Paris, Christine Bonneton, 1978, p. 198.

3 Daniel Chaubet, *La Chronique de Savoie*, p. 154.

4 Cf. Jacques Replat, *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*, Cressé, Éditions des Régionalismes, 2015, p. 63, n. 1.

5 Originaire de La Rochelle, vivant au XV^e siècle, auteur d'un roman, *Philippe de Madian*, et d'une chronique de Savoie, il fut au service de Philippe de Bresse et s'efforça de chanter le Comte Rouge, Amédée VII, selon Louis Terreaux (cf. *Savoie*).

6 Léon Ménabréa, *De la Marche des études historiques en Savoie et en Piémont*, extrait des *Mémoires de l'Académie royale de Savoie tome IX*, Chambéry, Puthod, 1839, p. 9.

7 Voir Victor de Saint-Genis, *Histoire de la Savoie*, tome II, Chambéry, Bonne, Conte-Grand et C^{ie} éditeurs, 1869, p. 47.

8 Léon Ménabréa, *De la Marche des études historiques en Savoie et en Piémont*, extrait des *Mémoires de l'Académie royale de Savoie tome IX*, Chambéry, Puthod, 1839, p. 10.

9 *Ibid.*, p. 12.

10 *Ibid.*, p. 17.

II.2. Ébauches de poésie épique

Plusieurs poètes, dès le XVI^e siècle, chantèrent la Maison de Savoie. L'idée de créer une épopée dynastique peut être datée de Claude Guichard (1545-1607)¹ qui, originaire du Bugey et fils d'un haut fonctionnaire du Prince, devint docteur en droit et fut, à Turin, conseiller d'État et historiographe du Duc. Outre des études historiques, des traductions et des recueils de vers moraux, il laissa des *Éloges des comtes et ducs de Savoie*, série de quatrains. Il commence par Bérold : « Béraud, tige première des grands ducs de Savoie, / Connu des Empereurs par mille gestes beaux, / S'est tracé jusqu'au ciel une immortelle voie : / L'estoc se connaît aux rameaux ». Le père de la lignée était divinisé, comme les héros antiques. Contrairement à Cabaret, il attribue à Amédée IV le Grand, non à Amédée III, l'origine des armoiries : « Amé, ce nom de Grand, et l'aigle noir changé / En une blanche croix, trompette de ta gloire, / Dans Léthé ne lairront ton los être plongé : / Autre que d'un beau fait il n'est longue mémoire. » L'idée antique est ici plus présente que l'éloge des vertus chrétiennes. Guichard chanta aussi Amédée VIII : « Premier duc de Savoie, Amé, de qui la gloire / S'élève jusqu'au ciel, grand Pontife romain, / Tes mœurs, plus que ton règne, honorent ta mémoire : / Heureux qui pour le ciel quitte l'honneur mondain. » Cette fois, il est assimilé à un saint : il s'était retiré des affaires terrestres pour prier avec les chevaliers de l'ordre qu'il avait créé (des saints Maurice et Lazare) au château de Ripaille. Pour ultime exemple, citons les vers consacrés à Philippe II, le duc poète : « Philippe au bras vainqueur, de palmes honoré / L'Espagne et Gênes sont témoins de ta prouesse. / Vieux tu pris d'un enfant le sceptre inespéré : / Dieu ainsi qu'il lui plaît les couronnes adresse. » La Providence l'a favorisé. Philippe en effet devint duc alors qu'il était déjà âgé, après la mort de son petit-neveu Charles II. Guichard pensa ainsi faire une manière d'épithaphe pour chaque prince savoisien, voulant leur rendre à tous hommage, et faisant d'eux des êtres célestes.

Marc-Claude de Buttet (1530-1586) ne chanta pas en vers la Savoie, mais, ami d'Emmanuel-Philibert de Pingon, il manifesta avec feu son patriotisme². Répondant au Lyonnais Barthélemy Aneau, auteur d'un opuscule humiliant pour le Duché, il répliqua par une *Apologie de la Savoie* (Lyon, 1554). Le nationalisme savoisien y était déjà présent. S'adressant au Français, il lui demande s'il est « de si peu de cerveau de vouloir prendre la pique contre tout un pays, contre tant de nobles et excellents personnages dont le moindre serait assez pour [le] faire désespérer et crever de deuil ? » Il lui reproche de s'en être pris « latemment » aux « très sages, très vertueux, et très illustres Princes de Savoie (...) disant qu'en icelle se sont commis excès, torts, crimes, et impunis maléfices » : non, les princes de Savoie ne faisaient pas régner l'arbitraire ! Aneau n'est qu'un « impudent calomniateur », un « malin médisant », qui montre

bien ton peu de sens, d'oser t'attaquer à si excellents Princes, qui, de longtemps, d'amitié et de consanguinité, non seulement ont été joints aux Rois de France [...], mais aussi à tous Princes chrétiens, comme vrais frères, et alliés et participants de leur gloire, qui toujours ont été heureux au gouvernement de leur pays, cités et provinces, et dont la force bellique victorieusement est si avant répandue, que toute l'Europe, mais bien tout le monde a été étonné de leurs magnifiques triomphes et victoires [...].³

1 Voir, pour les lignes qui suivent et les citations, Paul Guichard, *Anthologie poétique des pays de l'Ain*, tome I, Trévoux, Éditions de Trévoux, 1971, p. 55-59.

2 Pour les lignes qui suivent, voir Louis Terreaux, « Littérature », dans *Savoie*, Paris, Christine Bonneton, 1978, p. 220-221.

3 *Ibid.*, p. 220.

Le tort est déjà de s'attaquer en paroles à une maison glorieuse - du reste intimement mêlée à celle de France, au service de laquelle Aneau œuvrait. Mais Buttet répond aussi sur le fond :

Que dirai-je de leurs lois : la raison et équité, si justement y est observée, que le Roi¹ même les approuvant nous a permis d'en user aussi bien que jamais, et de nous en aider. Elles montrent assez que le conseil par eux si bien institué et maintenu, était vraiment bon, et légitime, sinon à la forme d'un parlement, pour le moins tendant à même fin : ne laissant, comme tu dis, les crimes et excès impunis, ains rendant à chacun selon ce qui lui appartient (...).²

Le roi de France reconnaissait publiquement que les anciennes lois de Savoie étaient bonnes ; dans le même temps Aneau était chargé de montrer le contraire. Buttet était-il naïf ?

Le plus surprenant est qu'il défende la langue savoyarde : la Maison de Savoie avait toujours usé du français. C'est alors le peuple qu'il entend réhabiliter :

Qu'appelles-tu notre langue être barbare, rimailleur que tu es ? Est-elle si disgraciée de la nature, qu'elle n'ait ses ornements ? Est-ce pour ce qu'elle est éloignée du français ? (...) Si elle n'est en tout égale à la française, je t'assure qu'elle en approche plus que langue du monde, gardant encore l'affinité de l'accent français sans variation de voix, contraction des mots, ni bégaiement de parole, retenant encore en soi certains verbes et manières de parler de l'italienne sa voisine.

Le savoyard est un français tendant à l'italien : nulle raison de s'en prendre à lui !

Dans son discours, le jeune homme défend aussi le cadre naturel, les montagnes, l'économie, les grands hommes, les poètes, les artistes - et insulte abondamment Barthélemy Aneau ; la bienséance classique n'était pas encore connue.

Lors de la victoire d'Emmanuel-Philibert de Savoie à Saint-Quentin (qui devait lui rendre le Duché), Buttet publia un poème à sa gloire³. Il l'y dit victorieux dans une « juste guerre », défendant le « droit » et la « justice » contre l'orgueilleuse France...

Ce mouvement de renaissance nationale a pu pousser Alfonse Delbène (1538-1608) à transposer l'œuvre de Ronsard dans sa *Franciade* (1572) au bénéfice de la Savoie, par son *Amédéide*⁴. Cet abbé d'Hautecombe avait participé à un concours lancé en 1586 par le duc Charles-Emmanuel I^{er}. Consacrant sa verve à Amédée VI, il fit paraître un livre d'alexandrins : douze étaient prévus. Il reprend l'épisode du Comte Vert se rendant dans l'empire grec pour délivrer son cousin.

En plus de Ronsard, il imite le Tasse, mais il rejette la mythologie grecque. Comme plus tard Joseph de Maistre⁵, il condamne avec vigueur la doctrine des Orthodoxes : dans cette

1 François I^{er}, qui venait de s'emparer de la Savoie.

2 Cf. Louis Terreaux, « Littérature », dans *Savoie*, Paris, Christine Bonneton, 1978, p. 220.

3 La Victoire de très Haut et Magnanime Prince Emmanuel Philibert de Savoie, Anvers, Pierre Mathieu, 1561 (cf. Louis Terreaux, *La Littérature savoyarde du Moyen Âge au début du XVIII^e siècle* [en ligne], disponible sur : http://www.savoie-archives.fr/archives73/dossiers_sabaudia/litterature/scientifique12.php [consulté le 20 février 2017]).

4 Pour les lignes qui suivent, voir Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, 252-254.

5 Dans *Du Pape* (Lyon, 1819).

condamnation, l'une allusion au protestantisme est nette. Un épisode merveilleux lui donne l'occasion de glorifier la dynastie et ses symboles : un palais magique abrite une « galerie des princes », et Delbène chante l'Ordre de l'Annonciade, le culte de la Vierge que celui-ci illustre, la Croix blanche, le Saint Suaire, saint Maurice et son anneau miraculeux, Bérold : il avait lu au moins un des chroniqueurs qui avaient repris Cabaret.

Il refusa néanmoins à Bérold l'origine saxonne : le disant français, il s'opposa violemment à cet égard à Emmanuel-Philibert de Pingon. En outre, sur le conseil de Ronsard, il s'efforça de réduire l'importance du merveilleux, édulcorant dans ce dessein son texte ; mais ce faisant, il lui fit perdre son sens profond. Le but était bien, à travers l'importance accordée aux marques divines du pouvoir de la dynastie, de glorifier leur héritier, Charles-Emmanuel I^{er}, et de baigner son règne dans une atmosphère de miracles et de mythes. Pris, peut-être, entre sa sensibilité italienne et l'exemple de l'Arioste, d'un côté, et, de l'autre, par le classicisme naissant de Paris, il parvint à une sorte d'impasse. En outre, il se plaignait du manque de soutien du Duc, se disant sans argent et sans disponibilité suffisante. L'œuvre demeura inachevée. Mais Léon Ménabréa l'évoque¹ : elle demeurait dans les mémoires.

Pareil statut devait avoir la *Savoysiade* d'Honoré d'Urfé, tout aussi inachevée, et jamais publiée en entier. François de Rosset en a placé un extrait dans ses *Délices de la poésie française*.² Il montre une imitation claire du Tasse. Le récit est essentiellement occupé par une bataille opposant sur le lac Léman Humbert aux Blanches Mains aux Sarrasins, maîtres de Genève : allusion claire au protestantisme. Une guerrière païenne tombe amoureuse du jeune comte et refuse de combattre contre lui. Humbert n'en jette pas moins à bas un de ses prétendants, humilié évidemment par la préférence de la belle. Le merveilleux, même chrétien, n'est pas présent. Léon Ménabréa en a cité les six premiers vers :

*D'un grand prince Saxon je chante les alarmes,
Les efforts généreux, la fortune et les armes,
Les combats, les desseins, qui firent par le fer
Du rebelle ennemi ce prince triompher
Quand poussé du destin dont il se fit la voye,
Aux Alpes il planta le sceptre de Savoye.*³

Honoré d'Urfé reprenait sans la contester la tradition de l'origine saxonne des Savoie. Il fréquentait François de Sales⁴ et Antoine Favre et il a peut-être participé⁵ à la création de l'Académie florimontane, dont il faut dire quelques mots.

1 Léon Ménabréa, *De la Marche des études*, p. 16.

2 Paris, Toussaint du Bray, 1618.

3Léon Ménabréa, *De la Marche des études*, p. 16-17.

4 Cf. Aug. Bernard, *Les D'Urfé, souvenirs historiques et littéraires du Forez*, Paris, Imprimerie Royale, 1839, p. 162-165 : l'ouvrage cite celui de [Jean-]Pierre Camus, *L'Esprit de saint François de Salles*, tome VI, Paris, 1640, p. 119, évoquant des rencontres fréquentes entre Honoré d'Urfé, François de Sales et Antoine Favre, et les recommandations de l'évêque de Genève à l'auteur de *l'Astrée*, de délaissier les romans profanes pour en écrire de dévots.

5 Voir Julien Coppier, *La Florimontane et ses académiciens : 400 ans au service de la connaissance*, Journal de l'exposition du 7 décembre 2007 au 30 avril 2008, Annecy, Archives départementales de la Haute-Savoie, 2007, p. 13 : Honoré d'Urfé est mentionné comme « membre supposé » de l'illustre Académie annécienne.

II.3. L'Académie florimontane

Si, en 1820, l'Académie de Savoie avait pour projet de relier la science à la religion, d'une part, et de se rattacher à l'Académie florimontane de François de Sales et d'Antoine Favre, d'autre part, c'est bien que la seconde, elle-même, était déjà une tentative de ramener les humanités vers la religion catholique : François de Sales et Antoine Favre constataient que la science s'en écartait, et que ce que Georges Gusdorf¹ appelait la révolution galiléenne mettait à mal le dogme traditionnel. Leur intention était de réagir en montrant que la vraie science soutenait la foi, au lieu de la miner.

Le nom choisi renvoie aux « muses [qui] fleurissent parmi les montagnes de Savoie », et ses objets principaux sont « l'exercice de toutes les vertus, la souveraine gloire de Dieu, le service des sérénissimes Princes et l'utilité publique »². Les orateurs seront invités à traiter, sous forme de leçons, des sept sciences médiévales : théologie, politique, philosophie, rhétorique, cosmographie, géométrie, arithmétique. Mais toutes les sciences seront convoquées, amenées à s'inscrire de manière plus ou moins explicite dans l'une des catégories séculaires³.

Créée en 1606 ou en 1607, elle devait sans doute aux académies italiennes, François de Sales ayant été étudiant à Padoue et Antoine Favre à Turin⁴. Elle fut placée sous la protection du duc de Genevois-Nemours, prince de Savoie cousin du duc Charles-Emmanuel, et seigneur d'un apanage autonome rassemblant le Faucigny et le Genevois depuis plusieurs décennies. Si elle ne fonctionna qu'en 1610, année à partir de laquelle Antoine Favre fut nommé à Chambéry, elle n'en demeura pas moins comme un symbole puissant de renouveau des lettres savoisiennes et de la religion catholique.

Alfonse Delbène en était membre, et il avait déjà fait partie, à Paris, de l'Académie du Palais, fondée en 1570 par le poète Jean-Antoine de Baïf avec l'appui de Charles IX, et qui devait se réunir jusqu'en 1584. Beaucoup de parallèles existaient entre les deux académies. Néanmoins Baïf en avait trouvé le modèle en Italie, et la ressemblance peut être due à ce modèle italien commun.

Antoine Favre, lui, appartenait à l'Académie papinienne de Turin, fondée en 1573. Des similarités plus précises existaient avec l'Académie florimontane⁵.

L'esprit de François de Sales sera imposé au style adopté : « on traitera de l'ornement des langues, et surtout de la française [...] ; le stile de parler ou de lire sera grave, exquis, plein, et ne ressentira en point de façon la pédanterie »⁶. L'auteur de *l'Introduction à la vie dévote* détestait les recherches rhétoriques de la Renaissance. On a pu voir en lui l'initiateur du classicisme, justement avec Honoré d'Urfé. Vaugelas n'était-il pas le propre fils d'Antoine Favre ? L'auteur des *Remarques sur la langue française* (1647) fut aussi un membre supposé de cette Académie. Il put former son goût en écoutant les hommes éminents invités à prononcer des discours dans l'hôtel Bagnoréa⁷, où l'Académie se réunissait, et où les Favre ont résidé à partir de 1608⁸.

1 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 184 : « En dépit du tribunal romain, la révolution galiléenne ouvre la voie de la science expérimentale [...] »

2 Cf. Julien Coppier, *La Florimontane et ses académiciens : 400 ans au service de la connaissance*, Journal de l'exposition du 7 décembre 2007 au 30 avril 2008, Annecy, Archives départementales de la Haute-Savoie, 2007, p. 8.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 7.

5 *Ibid.*, p. 6.

6 *Ibid.*, p. 8.

7 Au 18, rue Sainte-Claire, à Annecy.

8 *Ibid.*, p. 9.

Officiellement, le « prince » de l'Académie est Henri I^{er} de Savoie, duc de Genevois-Nemours ; François de Sales et Antoine Favre ne sont que ses deux « assesseurs », mais ils exercent tour à tour la fonction de président effectif. L'amitié profonde qui les lia ne fut pas pour peu dans la construction de la légende de la Florimontane. Comme plus tard dans l'Académie de Savoie, les membres doivent être de bons catholiques, connus pour être des hommes de bien et de fidèles sujets du Prince. À leur entrée, ils doivent présenter par écrit ou paroles un discours prouvant leurs qualités littéraires. Chaque membre reçoit alors un surnom, comme plus tard dans la franc-maçonnerie. Mais il est en français. Les assemblées générales invitent « tous les braves hommes des arts honnêtes » ; les réunions privées sont réservées aux académiciens. Les discours mêlent volontiers les vers et la prose, et peuvent être des hommages rendus au Prince et aux siens¹.

Outre les dignitaires, on trouve parmi les membres plusieurs auteurs d'ouvrages littéraires², tels Louis de Sales (1577-1654), frère cadet de François, qui composa une tragédie et un traité pour l'instruction de la noblesse ; Claude-Etienne Nouvellet (1545-1613) qui, aumônier d'Anne d'Este³, séjourna avec elle à Paris, y devint l'ami de Dorat, père de la Pléiade, traduisit Ovide et des hymnes religieux, et se rendit l'auteur de discours sérieux et facétieux (*Le Bracquemart en cent sonnets*) ; René-Favre de la Valbonne (1582-1656), frère de Vaugelas, auteur du *Bien public pour le fait de la justice* (1647), dénonciation de la mauvaise administration de la justice en Savoie ; Gaspard Schiffordegger (1583-1631), originaire de Breslau, en Silésie, et compilateur de la littérature juridique : il soutint les idées d'Antoine Favre, correspondit avec lui et composa une étude de ses écrits (*Ad Anton. Fabrum*) ; Alfonse Delbène, nous l'avons dit ; et Pierre Fenouillet (1580-1652), qui fut l'auteur d'oraisons funèbres de deux rois de France (Henri IV, en 1610, et Louis XIII, en 1643). On pense que, outre Vaugelas et Honoré d'Urfé, Jean-Pierre Camus (1584-1652) fut membre, ainsi que Pierre Baranzano (1590-1622), professeur de physique et d'hébreu au collège chappuisien : il répandit la théorie de Copernic, correspondit avec Galilée et Bacon et rédigea *Uranoscopia seu de coelo* (1617), ouvrage mal accueilli par la hiérarchie ecclésiastique. Son cours, publié en partie, s'efforçait de concilier l'aristotélisme officiel avec les données de la science de son temps. Il est la marque que l'aspiration à faire se converger la science et la religion existait à Annecy au début du XVII^e siècle. François de Sales la soutenait puisqu'il assista à l'inauguration du cours de Baranzano, en 1615, et le nomma prêtre dans la foulée. Mais les critiques ne devaient pas épargner le téméraire. Sans doute était-il plus simple de rejeter en bloc Galilée et Bacon.

Lier la théorie religieuse et la science demande en effet de l'imagination, et conduit à se demander comment agissent, dans le monde, les êtres intermédiaires, les anges, justement chargés de faire appliquer les lois divines aux éléments. Cela amène spontanément à créer une imagination de nature mythologique, et il est remarquable, précisément, que François de Sales, jusque dans ses écrits, ait voulu maintenir le lien entre science et foi, même si ce fut évidemment toujours au profit de la seconde.

1 *Ibid.*, p. 10.

2 *Ibid.*, p. 11-12.

3 Mère de Henri I^{er}, épouse de Jacques de Savoie, le modèle du héros de *La Princesse de Clèves* (1678).

II.4. La pensée de François de Sales : de la nature à Dieu

Le but d'un évêque était la moralisation de son diocèse, la soumission des hommes aux préceptes chrétiens. Pour cela, les imaginations du monde spirituel, créant une mythologie et s'adressant au cœur, étaient regardées comme utiles pour emporter l'adhésion. Allant dans ce sens développé déjà par Dante, François de Sales déclina le choix entre le bien et le mal d'une façon nuancée et subtile, représentant ces polarités morales par des figures angéliques recommandées à la méditation. Cela demande une certaine science des symboles, pour le moins. Mais, plus encore, il estime qu'ils peuvent être décelés en essence dans les phénomènes sensibles, et donc qu'il peut s'avérer bon de les étudier. Si la science n'était pas une fin en soi, elle soutenait la foi.

Ses biographes évoquent une crise intérieure que le jeune Savoyard, alors « écolier » eut à Paris en 1586. La question de la prédestination le tourmentait. Pouvait-il être damné ? La théologie de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, loin de l'aider, l'enfonçait dans la peine. Il prie la Vierge Marie, et la tentation s'évanouit : il le racontera à Jeanne de Chantal. Cinq ans plus tard, étudiant en Droit à Padoue, il est de nouveau saisi d'angoisse. Il se prosterne aux pieds des statues d'Augustin et de Thomas d'Aquin, et déclare être « prêt à tout ignorer pour connaître Celui qui est la science du Père, le Christ crucifié »¹. L'expérience intérieure, mystique de la passion du Christ est la seule source de science certaine : *l'Imitation de Jésus-Christ* ne l'avait-il pas déjà postulé ?

L'évêque de Genève y fera écho dans le *Traité de l'Amour de Dieu* (1616). Cet ouvrage mystique admet, certes, que l'amour prend sa naissance dans la connaissance : « jamais nous ne saurions aimer ce que nous ne connaissons pas ; et à mesure que la connaissance attentive du bien s'augmente, l'amour prend davantage de croissance, pourvu qu'il n'y ait rien qui empêche son mouvement »². C'est la place de la science : cela explique les principes pédagogiques de Billiet : sans la connaissance de Dieu, l'amour qu'on lui voue est impossible - la religion un vain mot. Néanmoins, l'amour dépasse la raison, et « s'avance bien fort au delà d'icelle ; si qu'en cette vie mortelle nous pouvons avoir plus d'amour que de connaissance de Dieu, dont le grand saint Thomas assure que souvent les plus simples et les femmes abondent en dévotion, et sont ordinairement plus capables de l'amour divin que les habiles gens et savants »³. En d'autres termes, si la science est un nécessaire point de départ, seul importe le sentiment religieux. La connaissance doit rester subordonnée à la dévotion.

Il évoque pourtant une forme de science issue de l'amour de Dieu, citant saint André de Verceil répétant « plusieurs fois que l'amour pénètre où la science extérieure ne saurait atteindre, et dit que plusieurs évêques ont jadis pénétré le mystère de la Trinité, quoiqu'ils ne fussent pas doctes »⁴. L'adjectif « extérieur », qualifiant la connaissance rationnelle, dévoile sa croyance en une science intérieure supérieure. Elle relève de l'expérience directe de la divinité par le biais du cœur⁵ : « Celui-là le connut mieux par science, celle-ci par expérience, et l'expérience de celle-ci la conduisit bien avant en l'amour séraphique ». Et de conclure : « la science n'est point de soi-même contraire, ains est fort utile à la dévotion ; et si elles sont jointes ensemble, elles s'entr'aident admirablement, quoiqu'il arrive fort souvent que par notre misère, la science empêche souvent la naissance de la dévotion, d'autant que la science enfle et enorgueillit [...] »⁶. La science s'enorgueillit quand elle prétend pouvoir se passer de Dieu. Sans conscience, elle ruine l'âme !

1 Voir Jean Prieur-Hyacinthe Vulliez *Saints et saintes de Savoie*, Annecy, Le Vieil Annecy-La Fontaine de Siloé, 1999, p. 112-113.

2 Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Monastère de la Visitation, 1984, p. 244.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 246.

6 *Ibid.*, p. 247.

On pourra remarquer que François de Sales, dans ce passage, ne revient pas sur la manière dont des évêques ont pénétré le mystère de la Trinité par la voie de l'amour. La connaissance dont il parle ne semble pas pouvoir être exprimée : elle se situe au-delà du langage. Sans doute est-elle liée à cette « cime de l'âme », évoquée par Georges Gusdorf comme préfigurant, dans la mystique surnaturelle médiévale, le « moi supérieur » de Novalis¹, et qui est citée par l'évêque de Genève comme étant la partie de l'homme saisie par la beauté et la bonté de Dieu, et baignée par le sentiment pur de sa présence par-delà tout discours². Cette cime de l'âme, « naïvement bien représentée par le sanctuaire, ou maison sacrée », ne doit pas être souillée par de vaines pensées ; aussi, François de Sales affirme qu'il ne faut pas être curieux : la volonté divine est au-delà de l'intellect humain, pareil « à la fumée : car en montant il se subtilise, et en se subtilisant il se dissipe »³. Les mystères de la Providence se perdent dans l'incertain et « nous n'en saurions rien dire d'assuré, sinon par la révélation »⁴. Mais il n'est pas ici expliqué comment une révélation peut être obtenue, ni quelle forme elle prend.

Le concept de Trinité appréhendé par l'état mystique rappelle qu'il prit constamment une forme symbolique ; mais il est difficile de trouver chez le docteur annécien une explication claire sur ce sujet. Voulait-il laisser les révélations aux Apôtres que baignait l'Esprit saint ? En tout cas il ne décrit pas la procédure amenant à créer des symboles. En cela, il demeurerait classique : non romantique. La démarche de Frédéric Schlegel, elle, consistait à utiliser une mythologie imprégnée d'« amour » pour exprimer les mystères : « Toute cette belle mythologie, qu'est-elle d'autre qu'une expression hiéroglyphique de la nature (...), transfigurée par la fantaisie et par l'amour ? La grande supériorité de la mythologie, c'est de donner à voir, et de maintenir spirituellement sensible, ce qui d'habitude échappe continuellement à la conscience [...] »⁵. Le projet romantique, rappelle Georges Gusdorf, était de créer une telle mythologie⁶.

Ce n'était pas forcément celui de François de Sales. Lorsqu'il évoque l'imagination, il la conseille pour les sortes de mystères « où il s'agit de choses visibles et sensibles », c'est à dire la passion de Jésus-Christ, la mort, l'enfer⁷, et les autres choses sur lesquelles il invite à méditer, telles que le jugement dernier, ou l'ange montrant le ciel et l'enfer⁸. Le but est de maintenir l'imagination vers l'objet d'une méditation, l'empêcher d'aller çà et là - lui éviter de jouer la folle du logis⁹.

L'âme doit être tendue vers les vérités mystiques, et l'image, en la fixant, l'y aide. Il s'agit d'un premier degré vers le divin. Il secourt contre les figures du monde sensible, apprend à s'en détacher. L'ange est plus pur que les images terrestres qui viennent des sens – et les soucis, les passions, les pensées ordinaires¹⁰ : l'imagination de l'au-delà, qu'on crée soi-même, remplace les fantasmes émanant de l'instinct, et en libère. L'idée grecque de la beauté emmenant vers les dieux, si elle était épurée et rendue chaste, n'était pas étrangère à notre auteur.

Il rejette cette imagination, dès que les mystères sont trop élevés : la grandeur de Dieu,

1 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 392.

2 Saint François de Sales, *Traité*, p. 53-54.

3 *Ibid.*, p. 185.

4 *Ibid.*, p. 188.

5 Cité par Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 505.

6 *Ibid.*, p. 504.

7 François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1995, coll. « Livre de Vie », p. 72.

8 *Ibid.*, p. 33 à 55.

9 *Ibid.*, p. 73.

10 *Ibid.*, p. 95-96 : « Ma chère Philothée, joignons nos cœurs à ces célestes esprits et âmes bienheureuses ; comme les petits rossignols apprennent à chanter avec les grands, ainsi, par le sacré commerce que nous ferons avec les Saints, nous saurons bien mieux prier et chanter les louanges divines : *Je psalmodierai*, disait David, *à la vue des Anges*. [...] Rendez-vous fort familière avec les Anges ; voyez-les souvent invisiblement présents dans votre vie [...] »

l'excellence des vertus, les fins dernières, toutes « choses invisibles »¹, sont au-delà des figures. S'il admet que les images peuvent « aider à la considération », en guise de « similitude et comparaison », ces « inventions » restent difficiles à « rencontrer », et il ne les conseille pas à Philothée² : elle se contentera de méditer des figures consacrées.

Réservait-il le génie de ces « similitudes » aux religieux ? S'il ne s'est pas expliqué sur son propre style, il est connu pour ses comparaisons hardies, ses images puisées dans la nature et donnant l'idée de mystères qui, sans elles, seraient restés lettre morte. On peut en citer un bel exemple dans lequel les abeilles composent, sous sa plume, une analogie mystique. Car il évoque « les petits mouchons des abeilles » qui « commencent à prendre forme » et qu'alors on « appelle nymphes » : « et lors, ils ne sauraient encore voler sur les fleurs, ni sur les monts, ni sur les collines voisines, pour amasser le miel ; mais petit à petit, se nourrissant du miel que leurs mères ont préparé, ces petits nymphes prennent des ailes et se fortifient, en sorte que par après ils volent à la quête par tout le paysage »³. Le miel est plutôt consommé par la larve, à notre connaissance, mais peut-être que les termes de l'entomologie ont changé... Là n'est cependant pas l'essentiel, mais dans l'analogie établie avec la vie de l'âme :

Il est vrai, nous sommes encore de petits mouchons en la dévotion : nous ne saurions monter selon notre dessein, qui n'est rien moindre que d'atteindre à la cime de la perfection chrétienne ; mais si commençons-nous à prendre forme par nos désirs et résolutions ; les ailes nous commencent à sortir : il faut donc espérer qu'un jour nous serons abeilles spirituelles et que nous volerons ; et tandis, vivons du miel de tant d'enseignements que les anciens dévots nous ont laissés [...].⁴

Passage remarquable, fonctionnant sur un mode d'analogie cher aux romantiques.

Les ailes de l'âme sont curieusement, ici, celles de l'abeille, et il ne serait pas hasardeux, peut-être, d'évoquer les images féeriques de femmes dotées d'ailes d'insectes : François de donne l'impression que le conte des fées n'est pas si étranger au christianisme qu'on pourrait croire.

Le procédé n'est pas sans rappeler un concept pédagogique de Rudolf Steiner (1861-1925), dont la pensée doit tant aux romantiques, et qui se réclamait⁵ de Fichte, de Goethe, d'Oken et de Schelling - la *Naturphilosophie*. Dans son petit ouvrage *L'Éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle*, on trouve ces lignes :

1 *Ibid.*, p. 72-73.

2 *Ibid.*, p. 73.

3 *Ibid.*, p. 253.

4 *Ibid.*

5 Voir par exemple : Rudolf Steiner, « La caractéristique spirituelle de notre temps », in *Deutsche Wochenschrift*, Berlin, Wien, 1888, n° 24, en particulier les lignes suivantes, citées par Rudolf Steiner lui-même dans une conférence donnée à Stuttgart le 31 décembre 1919 et retranscrite dans le volume *La Saint-Sylvestre. Pensée pour le Nouvel-An*, Yverdon-les-Bains, E.A.R., 2015 : « C'est avec un haussement des épaules que notre génération actuelle pense à cette époque où un courant phillosophique traversait toute la vie culturelle allemande. Le puissant courant temporel qui, à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, saisit les esprits et, intrépide, se donna les tâches les plus élevées, n'est plus considéré aujourd'hui que comme un regrettable égarement. [...] Pour l'aspiration vers les plus hautes cimes du monde de la pensée, pour cet élan qui, à l'époque classique, vivait également dans le domaine scientifique, il manque aujourd'hui l'aspiration et la compréhension. [...] Cette aspiration a jailli d'un besoin profond de la nature allemande. Il n'est pas question pour nous de vouloir nier les diverses erreurs et partialités commises par Fichte, Hegel, Schelling, Oken et d'autres dans leur entreprise audacieuse dans la sphère de l'idéalisme ; mais l'élan sublime qui les animait ne devrait pas rester méconnu » (*op. cit.*, p. 88-89).

Des symboles de la réalité spirituelle doivent être présentés à l'âme de l'enfant de façon telle que les lois de l'existence soient plutôt pressenties et ressenties sous le vêtement du symbole, plutôt que saisies au moyen de notions intellectuelles. *Tout ce qui passe n'est que symbole* : ce vers de Goethe doit être la maxime directrice constante de l'éducation pendant cette période.¹

Le principe est bien celui de François de Sales. Plus remarquable encore, Steiner s'appuie aussi sur la vie des insectes, prenant toutefois un exemple plus connu :

Supposons que l'on veuille parler à un enfant de l'immortalité de l'âme, de la sortie hors du corps. On aura recours par exemple à la comparaison avec le papillon sortant de la chrysalide. De même que le papillon, quittant la chrysalide, prend son vol, ainsi l'âme après la mort quitte la demeure du corps. [...] Un tel symbole en effet ne parle pas seulement à l'intelligence, mais au sentiment, à la sensibilité, à l'âme tout entière.²

La considération qu'il faut pénétrer non pas seulement l'intelligence, mais aussi le sentiment, est bien celle qu'avait l'évêque de Genève. Il consacra un chapitre de *l'Introduction à la vie dévote* à la question de la vision de la volonté divine dans la nature. Elle fait partie des « bonnes pensées » qu'il faut avoir si on veut développer en soi la dévotion : à « ceux qui aiment Dieu et ne peuvent cesser de penser à lui et de parler de lui », le théologien assure que

toutes choses les [y] invitent, et n'y a créature qui ne leur annonce la louange de leur Bien-Aimé ; et, comme dit saint Augustin après saint Antoine, tout ce qui est au monde leur parle d'un langage muet, mais fort intelligible, en faveur de leur amour ; toutes choses les provoquent à des bonnes pensées, desquelles par après naissent force saillies et aspirations en Dieu.³

Suivent quelques exemples, notamment pris de Grégoire de Naziance : il raconte que marchant sur la plage, il lui est venu l'idée d'une analogie de la marée qui emporte les algues mais ne peut emporter les coquillages fixés aux rochers : cela rappelle la différence entre les grands et les petits courages face aux aléas de la fortune. François de Sales citait souvent Grégoire de Naziance, et, dans *Le Traité de l'Amour de Dieu* (VI, XIII), il lui prête une autre comparaison séduisante :

Les grenades, par leur couleur vermeille, par la multitude de leurs grains si bien serrés et rangés, et par leurs belles couronnes, représentent naïvement [...] la très sainte charité, toute vermeille, à cause de son ardeur envers Dieu, comblée de toute la variété des vertus, et qui seule obtient et porte la couronne des récompenses éternelles ; mais le suc des grenades, qui, comme nous savons, est si agréable aux sains et aux malades, est tellement meslé d'aigreur et de douceur, qu'on ne saurait discerner s'il réjouit le goût, ou

1 Rudolf Steiner, *L'Éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle*, Paris, Centre Triades, 1982, p. 39.

2 *Ibid.*

3 François de Sales, *Introduction*, p. 88.

bien parce qu'il a son aigreur doucette, ou bien parce qu'il a une douceur aigrette.¹

L'image est mignarde ; François de Sales cherche, sans doute, à charmer par l'évocation de fruits exotiques, et des jeux de mots. Mais la comparaison n'en reste pas moins parlante, s'appliquant pour lui à « l'amour », qui est « ainsi aigre-doux » : « tandis que nous sommes en ce monde, il n'a jamais une douceur parfaitement douce, parce qu'il n'est pas parfait, ni jamais purement rassasié et satisfait ; et néanmoins il ne laisse pas d'être grandement agréable, son aigreur affinant la suavité de sa douceur, comme sa douceur aiguise la grâce de son aigreur »². L'imperfection même de la foi la rend plus douce, comme le sel relève le sucre. Ainsi est justifiée l'existence du mal...

Si on doit admettre que François de Sales enseigne par ce biais des concepts subtils, le problème reste de savoir s'il était parfaitement convaincu qu'il s'agissait là de vérités, représentant l'essence spirituelle de la nature, ou s'il ne les utilisait que dans un but pédagogique. Hélène Michon tend à écarter la dimension mystique d'éventuels symboles, pour lui préférer l'objectif purement pratique³. On pourrait, de fait, soupçonner François de Sales de n'avoir déployé ces figures que pour rendre la religion plus aimable - sans que fût spécialement concernée la pensée de Baudelaire selon laquelle « La nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles ; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers »⁴ ! Symboles déchiffrables à l'esprit qui s'élève, et « Qui plane sur la vie, et comprend sans effort / Le langage des fleurs et des choses muettes »⁵. Pourtant, volontairement ou non, l'expression du poète fait bien écho au « langage muet, mais fort intelligible » évoqué par François de Sales citant saint Augustin...

Il y a, en fait, peu de raison de douter de la sincérité de l'évêque de Genève, s'il fut conscient de ce qu'énonça Rudolf Steiner : « Si l'on n'a pas », disait celui-ci, « en ses propres symboles une foi chaleureuse profondément ressentie, on ne fait pas impression sur celui à qui on s'adresse. Pour exercer une action efficace, il faut soi-même croire à ces symboles comme à des réalités »⁶. Dans sa correspondance privée, l'évêque de Genève manifeste bien une foi profonde en ce que signifient ses images, même lorsqu'il ne les puise pas dans la littérature religieuse, et les crée lui-même. Dans une lettre de 1606 adressée à Jeanne de Chantal, il évoque un voyage à Chamonix et « les chevreuils et les chamois [qui] couraient çà et là pour annoncer [les] louanges [de Dieu]. Il est vrai que, faute de dévotion, je n'entendais que quelques mots de leur langage, mais il me semblait bien qu'ils disaient de telles choses : votre saint Augustin les eût bien entendus, s'il les eût vus »⁷. Autrement dit, le langage secret des êtres muets est compris grâce à l'amour de Dieu qui imprègne toute chose d'âme : cet amour qui remplit l'univers est la voie par laquelle on saisit ses mystères. Ici, les « chamois » et « chevreuils » sont bien le symbole que toute chose rend hommage à Dieu. Peut-on douter de la sincérité du saint patron des écrivains ? Quel point du dogme expliquerait ce sentiment qui semble bien plutôt issu du mysticisme de saint François

1 *Ibid.*, p. 271.

2 *Ibid.*

3 Cf. Stéphane Gal et Laurent Perillat, « Saint François de Sales au pays des glaces : une parabole alpine », in *La Maison de Savoie et les Alpes : emprise, innovation, identification. XV^e-XIX^e siècle*, Chambéry, Université Savoie Mont Blanc. Laboratoire LLSETI, 2015, p. 185.

4 Cf. *Les Fleurs du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 39.

5 *Élévation*, in *Les Fleurs du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 39.

6 Rudolf Steiner, *L'Éducation de l'enfant*, p.40.

7 Extrait cité dans notre ouvrage *De Bonneville au mont-Blanc* (Samoëns, Le Tour, 2010), p. 111, et recopié par nos soins à partir de ses *Œuvres complètes* (éditées par les Visitandines d'Annecy entre 1892 et 1964). (Citée également par J. Prieur et H. Vulliez, *Saints et saintes de Savoie*, Annecy, Le Vieil Annecy-La Fontaine de Siloé, 1999, p. 127.)

d'Asisse ? Est-il spécialement chrétien de croire que les animaux parlent ? Le voile du monde manifesté est percé, quand l'âme se remplit d'amour, et tout fait signe ; mais l'enseignement ici délivré est justement que les perceptions sensibles sont de vivants symboles. Stéphane Gal et Laurent Périllat ont bien remarqué, chez François de Sales, « la spiritualisation du vécu qui fait interpréter allégoriquement toute chose de la vie quotidienne »¹. Le mystère s'en dévoile, répétons-le, dans l'amour divin, qui justement s'exprime en symboles, par « similitudes », parce qu'il voit le lien caché entre les choses - ce qui, par-delà les apparences, les unit !

Dans son *Introduction à la vie dévote*, le pieux évêque mentionne réellement une figure qui n'est pas « une simple imagination, mais une vraie vérité » : c'est « notre Sauveur [...] [qui] en son humanité regarde dès le Ciel toutes les personnes du monde ». Même si nous ne le voyons pas, « pourtant de là-haut il nous considère ». Et de citer le *Cantique des cantiques* : « Le voilà qu'il est derrière la paroi, voyant par les fenêtres, regardant par les treillis »². Il ne s'agit pas d'une fiction : ce qu'on imagine correspond à la vérité. La capacité imaginative a un lien avec le monde divin.

L'évêque de Genève valide la démarche plus tard décrite par Friedrich Schlegel, et il ne faut pas douter que lorsqu'il énonçait que la science nourrissait la dévotion, il s'agissait pour lui de distinguer l'esprit dans le monde, comme il l'avait fait à Chamonix : la science en était spirituelle.

Sans doute, on sent François de Sales plein de prudence, voire de méfiance, vis-à-vis d'une imagination trop hardie, prétendant dévoiler des symboles profonds ; il marque aussi que Philothée ne doit pas s'y essayer. Or, si lui-même le fait, et s'il approuve saint Grégoire de Naziance et saint Augustin de l'avoir fait, c'est sans doute qu'il considère que c'est une prérogative réservée aux religieux. L'art en est trop subtil pour le laisser aux profanes. Cependant, le romantisme tendra justement à en donner l'autorisation aux laïcs ; et cela, même en Savoie.

Le pieux évêque de Genève, jadis élève des Jésuites, utilisait une « rhétorique tridentine »³ qui relevait de l'esthétique baroque. Au-delà de cela, néanmoins, il aspirait à déceler la présence de Dieu dans les choses par le biais de l'amour, et du sens des « similitudes » qu'il donne. À ce titre, contrairement aux classiques français, il ne rejeta jamais le merveilleux médiéval. Il recommanda constamment le culte des anges et des saints, et la méditation de leurs légendes. Il en donna lui-même des exemples⁴. Or, le romantisme, Georges Gusdorf le rappelle, devait remettre en honneur cette mythologie chrétienne⁵. Ainsi, François de Sales le préparait. Mais le lien existe certainement aussi avec l'art baroque des églises savoyardes décorées après sa mort.

1 Cf. Stéphane Gal et Laurent Périllat, « Saint François de Sales », p. 185.

2 Voir, pour ce passage : François de Sales, *Introduction*, p. 70.

3 Cf. Louis Terreaux, « Aspects de la littérature savoyarde », in *L'Histoire en Savoie*, n° 117, mars 1995, p. 36.

4 Le *Traité de l'Amour de Dieu* (VII, XII) reprend une légende semblable à celles de Jacques de Voragine, évoquant le « trépas d'un gentilhomme qui mourut d'amour sur le mont d'Olivet » : il meurt d'amour, et dans son cœur sont écrits ces mots : « Jésus mon amour ! » Or, François de Sales, loin de se montrer sceptique, ou critique, énonce : « comme dit saint Augustin, à peine sait-on les miracles, pour magnifiques qu'ils soient, au lieu même où ils se font, et encore que ceux qui les ont vus les racontent, on a peine à y croire : mais ils ne laissent pas pour cela d'être véritables [...] » C'est même un enjeu de la vertu et de la charité, de les considérer comme vrais, car « les âmes bien faites ont plus de suavité à croire les choses esquelles il y a plus de difficulté et d'admiration » (voir l'édition du Monastère de la Visitation de Paris, 1982, p. 314-315). L'évêque de Genève rejette le rationalisme de principe, né avec la Renaissance humaniste.

5 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, p. 509 : « La redécouverte du Moyen Âge fait apparaître que l'unité de ce temps s'organisait en fonction de la légende dorée de l'Église et de ses saints ; la piété chrétienne s'incarne dans les œuvres de la liturgie, dans les édifices religieux, dans la dramaturgie des mystères et dans le grouillement d'une vie populaire singulièrement active. »

II.5. Art baroque

Georges Gusdorf lie étroitement l'art baroque et le romantisme : tous deux « proposent des modes d'échappement au contrôle de la raison classique » ; ici comme là, « la révolte de l'inspiration contre l'ordre ouvre les portes de l'aventure à travers un monde où l'imagination peuple l'espace de formes imprévues »¹. Les lignes claires sont dérangées et, dans les failles, « notre monde s'ouvre en abîme sur un autre monde, illuminé de radiances surnaturelles »². Apparaît alors la mythologie – ou, du moins, le merveilleux.

Or, une des différences les plus importantes entre la Savoie et la France est que la seconde fut surtout classique, la première surtout baroque. Louis Terreaux rappelait ce qu'avait de peu parisien la rhétorique « tridentine » de François de Sales³, et qualifiait, à l'inverse, de « toute française » l'attitude dédaigneuse de Henry Bordeaux face aux « ors à l'italienne » des chapelles savoisiennes⁴. Celles-ci, pourtant, ravissaient les habitants des « hautes vallées », et, même après la Révolution, « chaque paroissien en tient tous les détails gravés dans son âme », affirme Jacques Lovie, évoquant avec tendresse « les pyramides d'anges dorés et de saints entourant la Vierge, son Fils et l'Esprit dans une profusion de teintes lumineuses »⁵.

L'art des églises de Savoie, bâties ou agrandies dans la foulée de l'action pastorale de François de Sales, liait le Duché à un courant esthétique chatoyant, aux manifestations colorées et sensuelles, jurant avec la ligne claire de Versailles. Par là la Savoie se rattachait à l'Italie ou aux Allemagnes. En particulier le Faucigny, la Tarentaise et la Maurienne furent imprégnés d'art baroque⁶ - apparemment pour des motifs sociaux : les habitants des massifs, privés de travail l'hiver, ont été souvent colporteurs, et comme la Savoie appartenait au Saint-Empire romain germanique, ils se rendaient volontiers dans les pays catholiques allemands, où ils faisaient fructifier leur commerce, voire s'installaient⁷. Par l'intermédiaire des évêques, les curés des communautés montagnardes faisaient demander à ces Savoyards enrichis de participer, par des dons, à la construction et à l'ornementation des églises nouvelles⁸ - et ils s'exécutaient, tantôt en envoyant de l'argent, tantôt en faisant parvenir, directement, tableaux et retables⁹. Lorsqu'on commandait une œuvre à des artistes itinérants et qu'ils la créaient sur place, ils étaient généralement piémontais, souvent savoisiens, parfois français, parfois aussi originaires des pays de langue allemande¹⁰.

1 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 279.

2 *Ibid.*

3 Louis Terreaux, « Aspects de la littérature savoyarde », p. 42.

4 *Ibid.*, p. 27.

5 Jacques Lovie, *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*, Saint-Alban-Leyse, Trésors de la Savoie, 1977, p. 67.

6 Chantal et Gilbert Maistre, *Colporteurs et marchands savoyards dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles. Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne. T. 98*, Annecy, Académie salésienne, 1992, p. 25.

7 *Ibid.*, p. 32 : « les Savoyards restent fidèles jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, aux régions alémaniques et à leurs grandes foires » ; p. 34 : « L'historien badois Gothein compara l'apport bénéfique des Savoyards dans l'économie de l'Allemagne du Sud à celui des huguenots dans l'Allemagne protestante du Nord, après la révocation de l'Edit de Nantes » ; p. 36, il est mentionné que la colonie savoyarde de Vienne « bénéficie de la protection du prince Eugène de Savoie, passé au service de l'Empire » ; p. 38, que « les destinations alémaniques de l'émigration marchande [savoyarde] sont fort anciennes, comme le prouve le Rôle des émigrés, dressés en 1614, pour une quinzaine de paroisses du Haut Faucigny, à la demande du duc de Genevois-Nemours », etc.

8 *Ibid.*, p. 129 : « Tous les colporteurs et marchands migrants participent volontiers à ces élans de générosité, si caractéristiques de l'âge baroque [...] »

9 *Ibid.*, p. 167 : A Megève, le retable du maître-autel est transporté, en pièces détachées, depuis Vienne [...] »

10 Voir Fernand Roulier, *Un Art retrouvé. Voies d'approche. Tome 1*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat

Le résultat est sensible dans diverses églises assez visitées et connues. L'élément le plus remarquable, d'un point de vue artistique, y est sans doute le retable. Il est comme un panneau ouvrant sur un monde, et, par delà les formes qu'il enchâsse, il est puissamment organisé selon des principes rigoureux - et, dans le même temps, symboliques. Cette alliance curieuse entre la fantaisie et l'ordre était précisément un reflet de la façon dont les principes abstraits de la doctrine religieuse cherchaient à se manifester par un merveilleux accessible à tous. Ces retables sont essentiellement composés de trois étages¹. Celui du bas est constitué de caissons de soutènement, éventuellement flanqués d'anges épais servant de cariatides². L'étage majeur est le second, où, entre des colonnes généralement torsadées et enroulées d'acanthes et de vignes dorées ou argentées, sont, dans des niches, des statues de saints qui elles-mêmes encadrent le tableau d'une légende sainte. Ces retables étant plus ou moins grands (selon la taille de l'église ou la place qu'ils y occupent), il peut y avoir, de chaque côté du tableau, deux³, ou une⁴ statues. Les couleurs sont vives, franches, avec du vert, du rouge, du bleu, ou du blanc imitant la pierre. Les dorures sont abondantes, bien que le retable soit en bois, et l'impression métallique est constante.

L'étage supérieur, ou couronnement, plus petit, représente le Ciel. On y trouve quelques statues de saints⁵, mais en principe la divinité s'y exprime sous la forme de la Trinité entourée de chérubins : on peut y voir un vieillard⁶ surmonté d'un triangle doré⁷, la colombe du Saint-Esprit⁸, le Sacré-Cœur⁹, un triangle d'or contenant un œil¹⁰, le Christ¹¹, un Christ-Séraphin muni de six ailes¹², la Vierge¹³, des Archanges¹⁴, des Anges, l'Arche d'Alliance¹⁵. Marie mère de Dieu, qui appartient à la fois au monde humain et au monde divin, est très présente dans cet art qui tâche d'arracher les figures à l'abstraction de la doctrine. Ainsi, dans l'église Notre-Dame de l'Assomption de Peillonex¹⁶, la Vierge est accueillie par la divinité : placée entre l'étage principal et la partie supérieure du retable, elle franchit leur limite dans les mouvements venteux de son manteau bleu

Mignod, 2001, p. 95-98.

1 Voir Dominique Peyre, « Le retable dans le nouvel espace du culte », in *La Savoie des retables*, Grenoble, Glénat, 2006, p. 25-38, en particulier p. 34-36,

2 Voir Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 184.

3 Comme pour le retable du maître-autel de l'église Notre-Dame de l'Assomption de Cordon (Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 134-135).

4 Comme pour le retable du maître-autel de l'église Saint-Pierre d'Argentière, où d'ailleurs le tableau central n'est pas peint, mais est un relief rehaussé de dorures représentant *L'adoration des mages* (*ibid.*, p. 19).

5 *Ibid.*, p. 18.

6 Voir, dans l'église Saint-Jean-Baptiste des Houches, le retable du maître-autel (*ibid.*, p. 29).

7 Comme sur le retable du maître-autel de l'église Notre-Dame de l'Assomption de Cordon (*ibid.*, p. 150).

8 Comme sur le retable du maître-autel de l'église Saint-Gervais et Saint-Protais de Saint-Gervais (*ibid.*, p. 43).

9 Comme sur le retable latéral du Rosaire (à gauche en regardant l'autel) de l'église de la Sainte-Trinité des Contamines-Montjoie (*ibid.*, p. 57).

10 Retable du maître-autel de l'église Saint-Nicolas de Saint-Nicolas-de-Véroce (*ibid.*, p. 77).

11 Retable du maître-autel du sanctuaire Notre-Dame de l'Assomption de Notre-Dame-de-la-Gorge (*ibid.*, p. 68).

12 Retable du maître-autel de la chapelle Saint-Jean-Baptiste du Villaret (*La Savoie des retables*, Grenoble, Glénat, 2006, p. 119).

13 Retable du maître-autel du sanctuaire Notre-Dame de l'Assomption de Notre-Dame-de-la-Gorge (Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 68).

14 Gabriel et Raphaël sur le retable du maître-autel de l'église Saint-Nicolas de Saint-Nicolas-de-Véroce (*ibid.*, p. 77), Michel sur celui de l'église Saint-Michel d'Arâches (*ibid.*, p. 185), Michel et Gabriel sur celui de l'ancienne chapelle du monastère des Bernardines de La Roche sur Foron (*ibid.* p. 216), etc.

15 Sur le retable de l'ancienne chapelle du monastère des Bernardines de La Roche sur Foron (*ibid.* p. 216).

16 *Ibid.*, p. 231.

irrégulièrement enroulé autour d'elle, ainsi que dans sa robe rouge aux nombreux plis. La main gauche sur le cœur, elle contemple les hauteurs, pendant qu'au-dessus l'attendent, tenant une couronne, le Père éternel et le Christ, qui tient aussi sa croix. Tout en haut, le Saint-Esprit dans sa gloire rompt un cercle presque complet de nuages emplis de chérubins. Deux autres nuages constellés d'enfants ailés sont à l'extérieur d'un rideau abritant comme un dais l'ensemble de la scène. La Vierge, mimant sur son visage, blanc mais rougi aux joues, le sentiment d'amour, invite les fidèles à s'enflammer à sa suite. C'est un théâtre, ou un mystère. Ce retable original date du début du XVIII^e siècle¹. Il cristallise d'une façon colorée et spectaculaire ce qu'on peut appeler la mythologie chrétienne.

Il existe, à Saint-Nicolas-de-Véroce, une figure d'ange singulière. Gabriel montre, de son bras droit, le ciel, de son bras gauche la terre. Or dans *l'Introduction à la vie dévote*, François de Sales invite à dix méditations, dont deux, la neuvième et la dixième, rappellent cette figure. Il recommande en effet à Philothée de s'imaginer en « rase campagne », seule avec son « bon Ange », « et qu'il vous fait voir en haut le Paradis ouvert [...] ; puis, du côté d'en bas, l'enfer » : l'âme dévote est entre les deux, et doit suivre son ange sur le chemin qu'il indique, celui du paradis². La dixième méditation invite encore à s'imaginer en « rase campagne » avec son ange,

et, à côté gauche, vous voyez le diable assis sur un grand trône haut élevé, avec plusieurs des esprits infernaux auprès de lui, et tout autour de lui, une grande troupe de mondains qui tous, à tête nue, le reconnaissent et lui font hommage, les uns par un péché, les autres par un autre. [...]

Du côté droit, voyez Jésus-Christ crucifié qui, avec un amour cordial, prie pour ces pauvres endiablés afin qu'ils sortent de cette tyrannie, et qui les appelle à soi ; voyez une grande troupe de dévots qui sont autour de lui avec leurs Anges. Contemplez la beauté de ce royaume de dévotion. Qu'il fait beau voir cette troupe de vierges, hommes et femmes, plus blanche que le lys [...].³

Ce tableau, certes, ne bouge pas, n'a pas d'histoire ; mais il montre de quelle manière, encore au début du XVII^e siècle, François de Sales conseille de se concentrer sur des visualisations dans la lignée de Dante, et à se placer intérieurement, comme le poète, en présence de ces mystères rendus sensibles à l'intelligence par l'image. Il montre, au fond, comment François de Sales consacre le merveilleux chrétien qui s'étiolait dans le gallicanisme.

Une différence avec Dante néanmoins apparaît : François de Sales compte davantage sur les séductions du paradis que sur l'épouvante de l'enfer. Il ne mentionne pas tant la laideur de celui-ci que la beauté de celui-là. De cette sorte, dans les églises savoisiennes, le second sera peu présent, et seulement sous la forme du purgatoire⁴, qui laisse présager un salut. L'ange de Saint-

1 *Ibid.*, p. 225.

2 Voir François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1995, coll. « Livre de Vie », p. 50-51.

3 *Ibid.*, p. 52-53.

4 Par exemple sur le retable latéral du Sacré-Cœur (à gauche en entrant) du sanctuaire Notre-Dame de l'Assomption de Notre-Dame-de-la-Gorge : un relief, placé sous la niche contenant une statue, représente la délivrance des âmes du purgatoire (cf. Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 72) ; dans l'église de Saint-Nicolas-de-Véroce, l'un des deux autels latéraux placés à droite est consacré aux *Âmes du purgatoire*, et son retable contient un tableau représentant les âmes souffrantes parmi des flammes rouges : l'un d'entre ces personnages est saisi à la main par un ange à visage d'enfant, qui tend l'autre main vers les bras levés d'un autre ; juste au-dessus de l'ange, vers la gauche, est un Christ en croix, à droite est la sainte Vierge sur un nuage, et dont les vêtements sont emportés par un vent venant de derrière, tandis qu'elle tend la main

Nicolas qui montre le haut et le bas, est un guide pour pénétrer le sens mystique des visions sculptées et peintes des églises bâties, et les vivre.

On pourra encore admirer le dynamisme des archanges de la chapelle du monastère des Bernardines de La Roche sur Foron. Michel, en particulier, avec son vêtement doré qui semble voler au vent, emporté par des volutes et des enroulements irréguliers ; avec sa jambe gauche soulevée, tandis que la droite écrase le dragon ; avec ses cheveux blonds rejetés en arrière, comme s'il faisait face à une bourrasque ; sa robe dont le bas est soulevé par le mouvement, tandis qu'il s'apprête à frapper le monstre de sa lance qu'il tient à deux mains¹ : Michel, disons-nous, est impressionnant, et nous montre l'élan de l'âme qui se purifie de ses péchés dans une forme d'enthousiasme qui empêche le principe religieux de devenir lettre morte. Car si le cadre général des retables est prévu à l'avance à la façon des règles du sonnet, les formes des statues affectent une vie liée aux éléments terrestres. Parlant au cœur, humaines, elles figurent l'attitude d'êtres charnels habités par la dévotion.

Un retable d'allure singulière, et en même temps d'une grande beauté, se trouve au maître-autel de l'église de Saint-Nicolas-la-Chapelle, dans le Val d'Arly². Il est en claire-voie, et, campées sur des caissons verts ornés de motifs dorés, six colonnes torsadées vermeilles, autour desquelles s'enroulent des pampres, des tiges de rosiers et des branches de lauriers dorés, entourent, au-dessus d'un volumineux tabernacle, saint Nicolas dans une gloire ovale aux multiples rayons d'or : il semble traverser une nuée céleste au sommet de laquelle deux anges l'attendent pour lui remettre une mitre et une crosse. Au-dessus encore est une grande mais fine couronne tenue sur des entablements par des volutes. L'ensemble mesure plus de dix mètres de haut, et est couvert d'argent nacré, donnant le sentiment d'un objet forgé dans le métal précieux. Le faste s'allie à l'élégance, à la légèreté, et le sentiment vient, d'un monde féerique à portée de main et pourtant inaccessible : on le voit, et le désir se soulève en sa faveur. L'ovale semble la porte non d'un dogme froid, mais d'un royaume plein d'elfes, réinterprété en faveur du christianisme.

De chaque côté du retable, on observe³, au-dessus de deux fausses portes richement décorées, les statues élégantes et brillantes du « Bienheureux Amédée IX », ancien duc de Savoie qualifié sur le socle de « *Saint* », ainsi que de « *Saint Victor* » : il s'agit des deux saints patrons du roi de Sardaigne Victor-Amédée III ; il s'agit d'un hommage : il avait subventionné la construction de l'église. Mais il faut remarquer, à travers Amédée IX, l'entretien du culte de la dynastie, que l'on retrouvera après 1815, sous la Restauration. Le réel, de nouveau, se prolonge dans le merveilleux, censé aboutir à la religion chrétienne. Mais il existe, là, comme un refus de s'arracher au sentiment du beau, pour en venir aux idées pures. Celles-ci ne sont qu'une perspective diffuse : la peur de tomber dans une convention ne parlant pas au cœur prépare assurément un romantisme qui, dans le même temps, ne cherchera pas à sortir des limites doctrinales officielles.

On notera, en outre, qu'un hommage est rendu à François de Sales dans presque chacune des églises de la Savoie du nord décorées à cette époque. Il est présent en général sous forme de statue, parfois de statuette ornant un tabernacle, ou dans un tableau. Cela atteste de son influence. N'était-il pas le chantre de l'amour divin, et l'art baroque ne proposait-il pas avant tout l'image des merveilles à venir, si le désir du fidèle était suffisant et bien gouverné ?

vers le crucifié, semblant être en extase (*ibid.*, p. 83) : remarquons que, dans les deux cas, les peines du purgatoire s'effacent devant la possibilité constante du salut.

1 Voir Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 218.

2 Cf. Fernand Roulier & Denis Vidalie, *Un Art retrouvé – Chablais & Genevois. Églises et chapelles baroques*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2002, p. 165-166.

3 *Ibid.*

Dans cet art, le monde humain était beau, et mêlé à des éléments idéalisés, porteurs de forces d'extase et de divinité. Les monstres ne sont guère présents qu'aux pieds des anges et des saints qui les ont terrassés¹. Georges Gusdorf nous en rappelle la philosophie en évoquant « les tentations d'une religion visuelle et sensuelle, accueillante, qui efface doucement les marques du péché, ouvrant toutes grandes les portes d'un ciel rose et bleu, où les anges ressemblent à des amours et où les fidèles trouveront place sans difficulté dans un espace qui propose aux usagers les charmes d'un boudoir »². En un sens, le drame se fige dans l'illusion, et il devient difficile de parler d'une mythologie dynamique : on en dirait plutôt la vapeur. Si le « boudoir » est ici inapproprié, puisque les fidèles sont essentiellement des paysans, il faut admettre que, en Savoie aussi bien qu'ailleurs, « le baroque, mutation des formes, ne met pas en cause le fond, les valeurs »³ : il ne va pas jusque-là, comme le fera le romantisme, « radicalisation du baroque »⁴ : il n'affrontera pas les ténèbres. Se perdant dans l'évocation figée du paradis, il se bloque dans sa forme idéale, et devient, effectivement, convention, image toute faite. L'imagination créatrice n'était pas totalement présente, puisque la débauche de symboles et de figures pieuses ne prouve en rien la liberté des artistes. Les symboles étaient en effet soigneusement codifiés, répertoriés, et limités en nombre ; il était défendu de créer de nouvelles images sans l'autorisation de l'évêque⁵. Il s'agissait seulement d'essayer de les ranimer par la couleur et l'éclat. On admettait, implicitement, que l'heure de la création mythologique était passée : il fallait en entretenir vaillamment le souvenir, non la renouveler.

Historiquement, le Sacré-Cœur est le dernier symbole créé : il le fut par saint Bonaventure, disciple de saint François d'Assise ; repris par les mystiques rhénans, et on le vit paraître au cours du XV^e siècle dans des églises allemandes.⁶ Dans les faits, les symboles nouveaux sont rendus impossibles par la soumission obligatoire à l'orthodoxie⁷ : les images résonnant de façon hérétique, naturellement, sont interdites⁸, fussent-elles créées en toute bonne foi par l'artiste inspiré, et le Saint-Esprit ne peut être représenté que comme il l'est « dans les *Évangiles* et les *Actes des apôtres* » : comme colombe, ou « pluie de langues de feu »⁹. Il est donc vrai que les artistes n'ont pas de possibilité d'expression personnelle. On ne leur accorde aucunement un génie propre à imaginer librement même les articles fondamentaux du dogme. Seul leur sens des formes est requis.

Cela ne laisse pas, au reste, d'être indirectement justifié par François de Sales dans la préface de *L'Introduction à la vie dévote*, à travers notamment l'exemple de la bouquetière Glycéra, qui montre tout ce qui lie déjà le baroque au classicisme :

La bouquetière Glycera savait si proprement diversifier la disposition et le mélange des fleurs, qu'avec les mêmes fleurs elle faisait une grande variété de bouquets, de sorte que

1 Outre les dragons présents sous les pieds des statues de saint Michel précédemment mentionnées, on peut évoquer la tarasque que tient enchaînée sainte Marthe sur le retable de la chapelle Sainte-Marie-Madeleine du Pernant (Jean-Paul Gay, Colette Gérôme, Christian Regat, Bernard Sache, *Haute-Savoie baroque*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2010, p. 137), sculptée par Jean-Antoine Gros Lambert, Français installé à Sallanches.

2 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 280.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 Cf. Fernand Roulier, *Un Art retrouvé. Voies d'approche. Tome 1*, La Balme de Sillingy, Éditions Rossat Mignod, 2001, p. 111.

6 *Ibid.*, p. 131.

7 *Ibid.*, p. 112.

8 *Ibid.*, p. 111.

9 *Ibid.*, p. 115.

le peintre Pausias demeura court, voulant contrefaire à l'envi cette diversité d'ouvrage, car il ne sut changer sa peinture en tant de façons comme Glycéra faisait ses bouquets : ainsi le Saint-Esprit dispose et arrange avec tant de variété les enseignements de dévotion, qu'il donne par les langues et les plumes de ses serviteurs, que la doctrine étant toujours une même, les discours néanmoins qui s'en font sont bien différents, selon les diverses façons desquelles ils sont composés.¹

Le génie individuel est dans la combinaison ; les fleurs sont données à l'avance - le cadre doctrinal aussi. Les fleurs, certes, sont belles et colorées ; elles doivent parler à l'âme profondément, et leur assemblage plus encore. Il s'agit bien de permettre à chacun de vivre pleinement, dans le sentiment, les vérités du christianisme ; mais il ne s'agit pas de laisser les découvrir par soi-même au fond de l'abîme intérieur, encore moins de laisser y trouver des principes contradictoires. On ne saurait autoriser, par exemple, quiconque à donner au Saint-Esprit les traits d'un perroquet, comme le fera la Félicité de Flaubert dans *Un Cœur simple* ! L'auteur de *Madame Bovary* n'ignorait nullement, sans doute, ces restrictions religieuses : il les raille, en un sens. Mais cela montre comment le mythologique, ainsi restreint dans l'invention, devait fatalement s'estomper, pour laisser place à un merveilleux purement formel, ne touchant que superficiellement l'âme. S'il n'en était pas encore ainsi, peut-être, au XVII^e siècle, le prolongement d'un tel art au XIX^e ne pouvait avoir d'autre conséquence.

Et pourtant, il est possible d'admettre, chez les Savoyards, une prédisposition à la tendance romantique consistant à installer la féerie dans un monde dont les lignes brisées sont ouvertes sur le théâtre et le rêve : leur art baroque les y invitait. Dans l'absolu, on peut dire que ses restrictions présageaient d'un étiolement esthétique ; dans les faits, la persistance du merveilleux chrétien bariolé permettait d'envisager, à l'époque romantique, une simple régénération sans révolution, et que l'art s'imprégnât de nouveau du sentiment du mystère, sans pour autant abattre les vieux principes. Il suffisait, aux yeux des Savoisiens, de creuser un peu plus avant dans l'intériorité humaine, sans ruer dans les brancards, pour renouer avec l'émotion ancienne. Parce que le Moyen Âge avait été plus transformé que rejeté, le merveilleux chrétien, ravivé par les leçons de Chateaubriand, pouvait s'exprimer à nouveau, et apparaître comme davantage qu'une convention saint-sulpicienne. Les retables baroques le signalant encore comme tableau vivant du monde divin, le romantisme avait la possibilité de s'appuyer sur eux, pour s'épanouir. Ils préfigurent, ainsi, l'ambivalence d'un romantisme à tendance traditionaliste - figé, certes, dans des figures archaïques, mais parce qu'elles ont conservé, dans l'abri de la montagne, un éclat antique, ailleurs souvent parti.

¹ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1995, coll. « Livre de Vie », p. 11.

II.6. Aux sources du lyrisme personnel savoisien

Les quelques lignes que François de Sales put, au cours de sa vie, écrire sur le paysage savoyard eurent quelque chose de plus fondateur, peut-être, que cela n'a été décelé par la critique. Le classicisme, en France, ne peignait guère les paysages. François de Sales décrit essentiellement, à son tour, un paysage mental. Mais il marqua son attachement à la nature alpine. Outre le passage sur les chevreuils et les chamois de Chamonix déjà cité, il faut évoquer les mots qu'il prononça sur les environs d'Annecy, dont il aimait le lac et ses abords, particulièrement Saint-Germain, au-dessus de Talloires, où s'élevait un monastère dans lequel il déclara désirer prendre sa retraite : « Quel site délicieux ! », s'écria-t-il. « Ici, les grandes et belles pensées nous viennent en tête aussi dru et menu que les neiges y tombent l'hiver »¹. Sans revenir sur son goût des comparaisons, qui ici assimilent les pensées à la neige, il faut tirer de ces paroles une marque supplémentaire de sa conviction que la nature a en elle de l'âme, de l'esprit, et que certains lieux sont plus propices que d'autres à l'élévation intérieure. S'ils parlent au cœur, c'est bien que Dieu y est présent. Idée déjà romantique, et qui annonce Jean-Jacques Rousseau, mais aussi prémice possible à l'évocation de présences spirituelles, ou d'une providence insérée dans le monde sensible, et se manifestant par le merveilleux. On affirme que François de Sales refusa de devenir coadjuteur du cardinal de Retz, à Paris, pour ne pas avoir à quitter son pays, parce qu'il l'aimait trop². Ce patriotisme, nourri du sentiment que la Savoie contient tout particulièrement une nappe spirituelle bonne et pure, se reverra, et fondera en grande partie le nationalisme local.

Or, si les premiers poètes lyriques de Savoie ne reflèteront pas toujours, dans leurs vers, de telles préoccupations ; si, à cet égard, Marc-Claude Buttet ne fit pas écho, dans sa poésie, à son pamphlet contre Barthélemy Aneau, se contentant d'évoquer le froid qui arrive « des monts tout blancs »³, il faut retenir le parrainage de deux poètes qui à des titres différents annoncent une mythologie chrétienne imprégnée de panthéisme, liant la divinité céleste aux esprits des éléments : Antoine Favre et Jean-François Ducis.

Le premier, né à Bourg-en-Bresse en 1557, vécut à Annecy puis à Chambéry, où il mourut en 1624 après avoir présidé le Sénat de Savoie durant plusieurs années. Ami de François de Sales, il composa des poèmes d'essence religieuse, dans lesquels l'individu vit allégoriquement sa vie spirituelle, les vices et les vertus s'animant sous sa plume comme des substances vivantes, et la passion du Christ dessinant imaginativement les affres de l'âme. Ainsi, les objets symbolisant ce moment mystique prennent une valeur morale, et les « cordes qui lient » Jésus sont assimilées aux « péchés qui tiennent captif » le poète ; les « fiers bourreaux qui écorchent tout vif » le dieu incarné deviennent les « vanités » qui rompent le lien de l'âme avec le Ciel ; la « colonne » où fut lié le Christ renvoie à la dureté d'un cœur « trop rétif » ; et le « fleuve de sang » est le flot des « pardons », dont les « péchés se rient ». Du récit évangélique il est ainsi fait une question toute personnelle, offrant aux profondeurs psychiques un tableau révélateur, se posant comme mettant à jour l'inconscient - la nappe sombre où, à l'intérieur, se joue le combat spirituel⁴. À ces objets maudits de la souffrance intime, le poète demande la compensation de la « Croix », c'est à dire la « Charité », le « remords » et « l'eau de mes larmes » : la fusion des choses accessibles à la perception sensible, des sentiments personnels et des concepts religieux est totale, et la tentative d'irriguer de vie à la fois l'image biblique et les articles de la foi correspond pleinement à l'art

1 Cité dans l'ouvrage de J. Prieur et H. Vulliez, *Saints et saintes de Savoie*, Annecy, Le Vieil Annecy-La Fontaine de Siloé, 1999, p. 129.

2 Voir Louis Terreaux, « Littérature », dans *Savoie*, Paris, Christine Bonneton, 1978, p. 224.

3 *Ibid.*, p. 220.

4 Cf. Paul Guichard, *Anthologie poétique des pays de l'Ain*, t. I, Trévoux, Éditions de Trévoux, 1971, p. 62.

baroque en général et à la pensée de François de Sales en particulier.

L'assimilation des objets évoqués dans l'Écriture sainte à des forces de l'âme participe peut-être déjà d'une forme d'analogie chère à la poésie romantique. Ici, assurément, ce symbolisme est figé, répond à un code précis. Le mouvement du vers seul (chez Favre bien frappé) ranime les correspondances traditionnelles, leur rend un semblant de vie. C'est pourtant déjà quelque chose ; l'appel à créer des correspondances nouvelles est sourd, mais il pourra, plus tard, être entendu.

Même ses sonnets à résonance philosophique contiennent en profondeur une méditation sur la mort et la façon dont la vie ne devrait être vécue que par une conscience déjà dans l'au-delà :

C'est grand cas, mais bien peu de l'homme, et de sa vie :

A peine est il éclos de son premier berceau,

Qu'il court au grand galop à son dernier tombeau

Las de vivre, ains qu'avoir de mourir nulle envie !

A peine il sait à quoi il faut qu'il s'étudie,

Que la mort lui soustrait son livre et son flambeau,

Encor de ce peu d'ans faut-il que le plus beau

S'écoule aux vanités d'une longue folie.

Sa vie n'est que mort, encor ne peut-il point

Apprendre la leçon de mourir bien a poinct :

Plus il vit, moins il sait l'heur et l'art de bien vivre.

Par bien vivre il faudrait apprendre à bien mourir,

Mais pour bien vivre, quoi ? Avant coup discourir

Comme on vivrait jà mort, si l'on pouvait revivre.¹

On peut, on doit admirer l'art tout classique et le style resserré de ces vers. La musicalité en est clairement audible. La syntaxe épouse parfaitement la forme prévue, et l'anaphore des deux premiers quatrains les met en relation d'une habile et belle manière. Quant au dernier tercet, il crée une pointe appropriée, jusque dans la difficulté de compréhension à la première lecture, et le paradoxe nourri du jeu de mots et des répétitions relatives à la vie et à la mort. L'amertume d'une destinée déjà fixée, une fois qu'il est trop tard, rappelle, certes, le poids des craintes religieuses ; mais l'idée suggérée, qu'il ne faut avoir que le discours de celui qui se projette dans la mort, peut préluder à d'étranges imaginations, mêlant le monde spirituel aux souvenirs de la vie passée. C'est déjà concevoir sa vie sous l'angle des puissances du bien et du mal dont elle est l'enjeu. Favre applique ce principe en assimilant sa vie intérieure au récit évangélique ; mais, dans un contexte

¹ *Ibid.*, p. 61.

littéraire ayant développé l'autobiographie, à quelles riches perspectives ne peut-on pas s'attendre, si l'idée est retenue ! N'est-ce pas d'ailleurs ce que fit Dante, parler de sa vie comme s'il était déjà dans l'autre monde ? Son autobiographie allégorique le projetant en enfer, au purgatoire, au paradis, ne se trouve-t-elle justifiée par Favre, qui n'en retient néanmoins que l'essence intellectuelle, sans s'adonner au récit ? Nous verrons que les Savoisiens qui, après 1792, racontèrent leur vie citèrent souvent Dante.

Deux siècles après Antoine Favre, mort en 1624 à Chambéry, un Parisien appelé Jean-François Ducis (1733-1816), après avoir composé quelques tragédies notamment traduites de Shakespeare, devait se réclamer, dans des œuvres plus intimes, de la Savoie de ses pères, où il ne s'est pourtant rendu que deux fois : la patrie ancestrale lui apparaissait comme un horizon magique, spirituel, et les Savoyards s'appuyèrent souvent sur lui pour justifier leurs sentiments propres. Il était né exactement à Versailles, où son père, un artisan assez pauvre, s'était installé, après être né et avoir vécu à Hauteluce, en Tarentaise. Ses deux visites en Savoie le marquèrent d'une manière indélébile. Il avait eu l'impression de retrouver l'éden perdu : « Savoie, ô mon pays, berceau de mes aïeux, / Climat doux à mon cœur, qui vit naître mon père / Sous un modeste toit où la vertu fut chère », s'écrie-t-il, rendant hommage à la pureté supposée des mœurs alpines¹. Il va même créer une image mythologique pour expliquer le beau nom de Hauteluce, où aujourd'hui une plaque, sur le fronton de l'église, lui est dédiée : village placé, dit-il, « Au pied d'un mont audacieux / Qu'en montant sur son char le soleil radieux / Fait resplendir au loin de sa haute lumière »². Sans doute, l'idée du char solaire est connue, et banale ; mais de l'appliquer à un village savoyard dont le nom donne l'occasion d'un jeu de mots est plus nouveau, et sent le défi jeté au classicisme qui chantait surtout les palais princiers. Soudain, c'est la Savoie paysanne qui devient l'objet des feux d'Apollon, s'il est permis d'ajouter cette image à ce qui chez Ducis n'est qu'ébauche. C'est bien ce qu'il suggère : le soleil s'attarde spécialement sur une bourgade tarine.

Tout à sa conviction que la Savoie est un pays béni, il énumère, dans une phrase qui n'en finit pas, multipliant les relatives, les plantes médicinales qu'on trouve sur ses pentes, et les ruisseaux et torrents qui « vont tous avec fracas se jeter dans l'Isère »³. Il s'immerge dans un souvenir ému, que peut-être il grandit, qu'en tout cas il vénère. La syntaxe même atteste d'une émotion incontrôlée, qui jure avec la retenue asséchante du siècle. Mieux encore, accompagnant le renouveau chrétien du temps, il rend hommage à des montagnes réputées avoir abrité les saints, confondant peut-être quelque peu la Savoie et le Dauphiné :

Savoie, ô mon pays ! berceau de mes aïeux,

Montre-moi, découvre à mes yeux

Les asiles sacrés, les retraites austères

Où saint Bruno, du haut des cieux,

Vit de ses chers enfants les essaims solitaires

Se poser, colons volontaires,

*Dans tes déserts religieux.*⁴

1 Cité par Jules Philippe, *Les Poètes de la Savoie*, Annecy, Jules Philippe, 1865, p. 62.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 63.

4 *Ibid.*

L'image fabuleuse est légère ; mais elle est bien là : saint Bruno regarde ses enfants spirituels depuis les hauteurs cosmiques. Le merveilleux chrétien au sens quasi médiéval refait son apparition, et la Savoie en est l'occasion, même abusive.

Tenait-il de son père l'œuvre lue et méditée de François de Sales ? Un singulier rapprochement existe, par l'image des abeilles enseignant les vertus. Or, faisant fusionner l'auteur emblématique du duché et le pays même, il semble que, à ses yeux, il ait fallu que ces abeilles fussent savoisiennes :

*Salut, trois fois salut, cellule où Dieu m'attire,
Où mon cœur reste et d'où j'admire
Sous ses hauts monts glacés, dans le ciel suspendus,
Sur ses frimas percés de mille fleurs nouvelles,
Les abeilles cueillir leurs trésors blancs comme elles
Au milieu des parfums dans les airs répandus !
Peuple aimable de sœurs ! oui, vos soins assidus,
Oui, vos travaux semblent me dire :
C'est ici qu'il nous faut produire,
Nous, le doux miel des fleurs, vous, celui des vertus.¹*

L'analogie est claire, et la nature alpine a un langage, pour le poète. Peut-être, justement, est-elle la seule dans ce cas : en Savoie le « désert » est rempli de Dieu. Il protège en effet le « cœur », les « oreilles » et les « yeux » des « mille appâts », des « mille pièges » du monde, et il constitue un « asile » qui est en même temps un « ciel » d'où Ducis s'élève « aux cieux » : la répétition est la sienne. Du ciel lumineux des montagnes, semble-t-il inférer, on peut s'élancer vers les sphères angéliques. La Savoie en devient la porte terrestre du monde divin : la nuit, elle a même, « parmi les rocs et les neiges », des « chants mystérieux ». Elle est enchantée. Des personnes invisibles l'habitent, pareilles aux fées païennes. On ne les voit pas, mais on les entend.

L'idée d'un asile protecteur renvoie sans doute à Jean-Jacques Rousseau. On se souvient qu'à propos des Charmettes, celui-ci composa dans sa jeunesse ces vers : « Verger, cher à mon cœur, séjour de l'innocence, / Honneur des plus beaux jours que le ciel me dispense, / Solitude charmante, asile de la paix, / Puissé-je, heureux verger, ne vous quitter jamais ! »². Ducis va plus loin : il entre déjà dans un mythe, justifiant par quelques merveilles éparses l'idée de l'abri idéal de l'âme.

Jules Philippe (1827-1888), en faisant commencer son recueil sur *Les Poètes de la Savoie* (1865) par ce poète versaillais, mesura parfaitement l'importance qu'il aurait pour l'image fabuleuse que la Savoie voulait donner d'elle-même à travers ses poètes. En se rattachant explicitement à la religion catholique et même aux esprits élémentaires, en quittant le simple terrain philosophique où Rousseau s'était maintenu, il inaugurerait une période nouvelle. Or, il le faisait depuis Paris, et cela créait une forme d'autorisation, pour des Savoyards inquiets de savoir s'ils ne paraîtraient pas trop

¹ *Ibid.*

² Vers cités par Jean Orizet, *Anthologie de la poésie française*, Paris, Larousse, 2010, p. 253.

provinciaux, en chantant leur patrie propre. Rousseau en avait justifié l'idée théorique ; Ducis en formalisait l'intention dans son style.

Et quand, terminant son poème-hommage, il adresse la prière au « désert » savoisien de conserver ses « soupirs », ses « pas silencieux », son « humble toit religieux », le jardin de sa « jeune abeille », son « doux repos » et, enfin, sa « conscience / Et la paix de mon âme, et son vol vers les cieux »,¹ il lui donne non seulement une personnalité, mais aussi la puissance morale d'une entité angélique, renouant avec le concept du génie protecteur cher aux anciens.

Il croyait que l'âme individuelle était formée par le pays des ancêtres, et attribuait son insuccès comme dramaturge à un tempérament plutôt sauvage, issu de son père « allobroge » : à cause de lui, il aurait « peut-être » porté « trop loin » « la terreur », ainsi que « la pitié, douce source des larmes »². Il se serait fait trop souvent « ou torrent ou ruisseau », et son origine l'aurait amené à ne rien voir que d'attristant ou de laid à « ce monde étrange »³. Inadapté à son environnement, aspirant à une vie primitive dans les « rochers » savoisiens, n'était-il pas déjà un tant soit peu romantique, créant le mythe personnel d'une âme faite pour une autre vie, plus belle, plus grande, plus gaie ? Il en fut mené jusqu'au seuil de la folie, dit-il ; aimant la figure de la mort, « Il se plaisait à l'aspect d'un tombeau, / Au jour mourant d'un funèbre flambeau ; / Il l'invoquait, et sa mère attendrie, / Craignant son cœur, trembla pour son cerveau »⁴. Sa mélancolie le tirait vers des rêves obscurs, et le goût pour les images « funèbres » a pu jouer un rôle dans son amour de Shakespeare, qu'il fit le premier connaître au public français. Or, sans pousser trop loin la portée de cette carrière, il faut avouer que le dramaturge anglais possédait plus d'éléments fantastiques et de merveilleux que la tradition du théâtre français, et que Ducis même ait lié son origine « allobroge » à cette œuvre majeure a pu porter et encourager les écrivains savoisiens proprement dits. Ce n'est peut-être pas par hasard, non plus, si le roman de Mary W. Shelley *Frankenstein* (1816) situe son action tantôt en Bavière, tantôt en Écosse, pays de Walter Scott et de Macbeth, tantôt au pôle nord, tantôt en Savoie sur la Mer de Glace. Le pays des Allobroges était évidemment perçu comme romantique d'emblée, et comme pouvant être le théâtre de mythes nouveaux. Il restait, aux écrivains du duché, à l'assumer, pour créer une mythologie propre.

1 Cf. Jules Philippe, *Les Poètes de la Savoie*, Annecy, Jules Philippe, 1865, p. 64.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 64-65.

Chapitre III. Littérature savoissienne du XIX^e siècle : patriotisme et mythologie

Si la Restauration, en 1815, devait rendre la Savoie au catholicisme salésien dont l'avait coupée la Révolution, cette dernière a eu une influence déterminante au moins en ce que la littérature s'est laïcisée dans sa production, sinon dans son esprit. Ce ne sont plus des religieux qui la dominent, comme au XVIII^e siècle, où l'écrivain le plus important apparaît comme étant Hyacinthe-Sigismond Gerdil (1718-1802), philosophe et théologien qui lutta contre Jean-Jacques Rousseau, et, cardinal, manqua de devenir pape¹. Joseph de Maistre initie une tradition singulière, celle des laïcs qui défendent l'Église et se font entendre plus bruyamment, somme toute, que les clercs. C'était la même année que lui, et dans la même cité, qu'était né le romancier et poète François-Amédée Doppet (1753-1799), rousseauiste ne croyant qu'en l'âme de la nature et rallié à la République française². Il avait dû partir de Savoie, avant 1792 ; après cette date, c'est Maistre qui dut s'en exiler. Mais en 1815, les maistriens s'imposèrent durablement.

Maistre n'était pas, cependant, le serviteur complètement soumis à l'Église, quoiqu'il voulût. Les tribulations afférentes à la publication de *Du Pape*, ses débats avec les théologiens romains, le mépris dans lequel on tenait le latin qu'il utilisait alors même qu'il faisait l'éloge de cette langue³, montre qu'un écart spontané existait, entre le laïc qui défendait l'Église avec un certain romantisme, et le catholicisme réel, distinct de l'image néomédiévale qu'il en avait. Or, cet écart devait constituer la faille par laquelle s'exprimait, par delà la modestie affichée, une personnalité.

Si l'écart était devenu tel qu'il fût tourné en opposition (au fond comme c'est arrivé en France), pourrait-on encore parler de mythologie ? Sans doute, l'émancipation permet aux individus de s'exprimer pleinement, de chanter même leurs amours adultères, ou leur affection pour la république, pour la Convention, pour Napoléon. Elle permet à un Michelet de faire de la France un absolu spirituel, la plaçant, dans les faits, au-dessus du dieu des chrétiens à vocation universelle. Elle donne la liberté du point de vue. Mais il faut avouer que, limitée à la personne, la mythologie devient vaporeuse. Elle tend à ne pas parvenir à articuler des figures passant au gré des sentiments dans un vide étrange. Elle ne crée pas un tout harmonieux parce qu'au fond, l'esprit, habitué à une conception d'ensemble issue de la théologie catholique, ne parvient pas à en créer une nouvelle. Le rejet progressif, mais inéluctable, de toute référence à cette théologie, aux anges, aux saints, aux démons, a conduit, sans doute, à l'efflorescence surréaliste - prodigieuse dans son invention, mais manquant de lisibilité, au figuré comme au propre. Le matérialisme historique a paru, certes, pouvoir coordonner les visions, mais tout en les excluant dans ce qu'elles avaient de personnel, faisant peser encore plus, peut-être, sur les âmes le dogme collectif que l'Église romaine. Que l'affection pour l'utopie marxiste émanât au départ de l'individu, que Pierre Leroux fût une sorte de mystique socialiste et romantique⁴, n'empêcha certes pas le socialisme d'avoir une vision contraignante dont devait s'arracher par exemple André Breton pour conserver sa liberté, répétant ainsi le défi lancé par Victor Hugo à l'Église, après l'avoir soutenue.

Le catholicisme français était-il particulièrement lourd à porter ? La réaction classicisante de prêtres, notamment à la publication de *l'Éloa* de Vigny⁵, avait quelque chose d'effrayant, en ce qu'elle manifestait une théologie s'opposant à toute imagination individuelle, à toute relation

1 Cf. Henri Ménabréa, « La Vie intellectuelle et littéraire en Savoie », in Paul Guichonnet, *Visages de la Savoie*, [Paris], Horizons de France, 1971, p. 182.

2 Cf. ses *Mémoires politiques et militaires*, Paris, Baudouin, 1824.

3 Voir l'introduction de Jacques Lovie et Joannès Chetail, dans Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. XXIII-XXXIV.

4 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 798 : Pierre Leroux, cité, y parle de « tradition universelle » et de « Bible de l'humanité ».

5 Voir la relation de Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 270-271.

personnelle avec le merveilleux même chrétien, et excluant la floraison mythologique médiévale si tendrement regardée par les romantiques. Le gallicanisme restait profondément rationaliste, voire antipoétique. Nous croyons que l'Église de Savoie était plus nuancée et plus légère, dans ses vues, et que l'héritage de François de Sales autorisait à s'approprier, par le biais de l'imagination, les vérités de la doctrine. Une certaine latitude était donnée à l'individu inventif, si aucune formulation explicite ne contredisait le dogme. L'important est, somme toute, de développer le sens du sacré et le respect du Christ et de l'Église même. L'interdiction de polémiquer donnée aux professeurs de théologie ne permet pas à un prêtre de s'en prendre à un poète parce que son imagination d'anges ne manifeste pas clairement la vérité du dogme. Mieux vaut, simplement, ne rien en dire. D'ailleurs, on agit de même avec le goût populaire pour la « surcharge des décorations murales » dans les églises, si critiqué par des Français tels qu'Achille Raverat, mais que, sans le partager, la « hiérarchie ecclésiastique ne veut pas combattre »¹.

Le fond de la critique du romantisme s'y déployait non contre le merveilleux, mais contre la tendance à montrer des actions perverses, flattant les bas instincts : même le polythéisme, disait Marin, personnifiait les vices et les vertus et enseignait la soumission aux dieux.² Le romantisme est mauvais en ce qu'il coupe l'humanité de la divinité. Parce que François de Sales avait donné des exemples de merveilleux chrétien hérités du Moyen Âge - parce que, même, il avait recommandé aux âmes pieuses de se représenter les anges, et les autres symboles de la tradition catholique -, l'antipathie spontanée à l'égard du merveilleux n'existait pas. Or, la conformité à la doctrine officielle des imaginations des poètes ne fut souvent qu'un prétexte, chez les critiques français, pour s'en prendre au merveilleux en tant que tel, vis à vis duquel non tant le catholicisme que le cartésianisme et le rationalisme faisaient éprouver cette antipathie spontanée. C'était simplement l'habitude locale, déguisée en théologie ou en philosophie, qui faisait se déchaîner les écrivains contre le merveilleux, et le poète n'avait plus qu'à se dresser contre l'autorité morale s'exerçant - Hugo contre l'Église catholique, Breton, plus tard, contre le Parti communiste. En Savoie, il n'en allait simplement pas ainsi, et le cadre théorique donné par la religion catholique n'interdisait pas le sentiment personnel se déployant en figures originales, si bien sûr elles n'aboutissaient pas à la formulation de principes scandaleux.

Si, par conséquent, la littérature romantique, en Savoie, ne donne pas l'impression de s'appuyer sur la personne individuelle comme en France, parce que l'individu ne devait ni ne pouvait s'affranchir de la collectivité des croyants, la mythologie y demeure possible, parce que la théologie peut s'ancrer dans le sentiment individuel par le merveilleux. La contrainte qui demeure permet, à l'inverse, la cohérence d'ensemble, obligeant chacun à développer son imagination propre dans un tableau général, d'insérer son œuvre dans un tissu cosmique ordonné. Que celui-ci fût tel qu'une bulle, qu'il demeurât enfermé dans les limites de la tradition religieuse, est possible ; mais cela ne va pas autant de soi que pourrait le concevoir celui qui, habitué à juger selon les catégories de la littérature parisienne, considère arbitrairement, et trop vite, que le catholicisme, au XIX^e siècle, était devenu universellement l'ennemi de toute poésie enracinée dans l'individualité profonde.

La France, peut-être, offrait une telle image ; mais la Savoie n'en faisait pas partie, quoiqu'elle fût francophone. Or l'Italie, à travers Alessandro Manzoni (1785-1873) ou Silvio Pellico (1789-1854) - dont la mère d'ailleurs était savoyarde -, montrait que l'inspiration catholique restait vivace : le pays du merveilleux chrétien, de Dante et des *Fioretti di san Francesco*, n'avait pas renoncé à regarder

1 Cf. A. Bogey, « Arts et artistes », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 514.

2 Louis-Joseph Marin, « Réflexions morales sur le Romantisme », in *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, Tome IX, 1839, p. 243-244.

la tradition religieuse comme pouvant parler en profondeur à la sensibilité. Et c'est justement à ces écrivains « frères », de Turin et de Milan, que les Savoyards de préférence se référaient : leurs évêques en conseillaient la lecture, éditant même leurs livres pieux, tels les *Observations sur la morale catholique* de Manzoni et les *Devoirs des hommes* de Pellico¹ - en même temps que ceux d'un autre Italien célèbre, mais plus ancien, chantre du culte marial, Alphonse de Liguori (1696-1787)².

Les auteurs français, à l'inverse, étaient fréquemment proscrits, et leurs livres confisqués en douane - notamment Quinet, Michelet, Leroux, Saint-Simon et George Sand³. Jusqu'aux ambiguïtés doctrinales de Hugo, Lamartine et Soumet inspiraient de la méfiance⁴ - et, certes, on pourrait, à cause de cela, réitérer le reproche d'impersonnalité et de rhétorique convenue, mais ce serait décider rapidement de ce que représente, qualitativement, la littérature italienne du temps, si évidemment préférée à la française. Car s'il est facile d'énoncer, depuis Paris, que Manzoni, par exemple, est moralisateur et figé dans sa religiosité traditionnelle, il faut bien admettre qu'on ne l'y a guère lu, et que sa grandeur n'y a pas toujours été mesurée.

Elle manifeste pourtant de façon étonnante que le catholicisme n'était pas nécessairement en contradiction avec l'inspiration romantique - et que l'Italie, à cet égard, n'était pas la France.

C'est relativement à son lien avec l'Italie, sensible déjà chez François de Sales, ainsi qu'à sa faculté (comme de l'autre côté des Alpes Manzoni en avait donné l'exemple) à renouveler un imaginaire apparemment éculé, que la littérature de l'ancienne Savoie doit être appréhendée. Le point de vue européen, plus que simplement gaulois, ici est nécessaire, et la frontière établie en 1860, relativisée. Peut-être, également, des préjugés contre les Italiens, surmontés.

Ainsi, le catholicisme de principe n'empêcha pas le paysage d'être appréhendé dans son intimité insaisissable, et, par conséquent, personnifiée. En outre, l'autobiographie naissante, si timide en Savoie, eut la remarquable tendance, peut-être italienne, à faire écho à Dante et donc à faire coïncider le drame personnel et la doctrine religieuse. Elle a même pu laisser l'individu rêver à d'autres mondes qui seraient plus pleinement à son image que celui des sens. Le héros, à son tour, pouvait lier son intimité à la divinité d'une façon parlante, puisque l'expression n'en était pas regardée comme désuète. De fait, mis en relation avec les anges et les esprits élémentaires, le surnaturel n'était pas considéré seulement comme un patrimoine rhétorique, issu de la tradition livresque. Il en résulte la conception d'un génie national lié à la vie du pays, mais aussi la tentative de saisir, dans les éléments, les reflets de la Providence, telle que la définissait le dogme. Enfin, cela débouche sur une conception dynamique de l'action divine dans l'histoire et dans l'homme, qui ouvre à de riches perspectives, au lieu de ne faire, comme on pourrait craindre, qu'illustrer plus ou moins talentueusement une doctrine imposée à l'avance. Il ne s'agit pas, en effet, de tableaux figés, mais bien d'éléments culturels destinés à porter le sentiment intime, et à lui donner forme, ou à l'aider à le faire. Ils n'étaient pas regardés tant comme une contrainte, que comme un soutien.

1 Jacques Lovie, *La Vraie Vie*, p. 143.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 142.

4 *Ibid.*, p. 143.

III.1. L'âme des choses

Pierre Albouy a rappelé que la dimension mythologique passait par la figure de la personnification. Il donna à cet égard l'exemple de Victor Hugo « chez qui la création des mythes dérive d'une nature d'imagination caractérisée par un anthropomorphisme très actif »¹. Cela « fait naître quantité de petits mythes à peine esquissés, suggère des points de départ de mythes, tend à donner de tout objet une vision animée, humanisée, dramatique et à transformer l'univers en une ample comédie mythologique »². Un passage fondamental, en ce qu'il montre de quelle manière une mythologie pose ses bases. Dès que la personnification ne se pose plus comme procédé stylistique mais acquiert une autonomie et devient une substance, on débouche sur le merveilleux, et le tableau du monde spirituel. Chez les anciens, la distance entre la divinité et l'allégorie était réduite : Mars pouvait ne signifier que la guerre, mais il était aussi l'esprit qui la suscitait. Aucune solution de continuité n'existait entre la figure de rhétorique et l'être divin vénéré dans les temples. Ce n'était jamais qu'affaire de nuance. Et ce n'est que quand la croyance aux dieux s'est étiolée qu'ils ont été réduits à des idées abstraites, ou à des modes de discours. Le classicisme les regardait comme des ornements - et une lassitude vint de cette érudition creuse, ne parlant point à l'âme, ne suscitant nulle émotion.

Le sens de l'âme des choses ne s'était pourtant pas perdu. On pourrait même dire que c'est parce qu'il s'était dans le même temps développé, que le dégoût des figures figées qui ne l'exprimaient que d'une façon convenue est apparu. L'effort mythologique du romantisme devait forcément en repasser par le stade primitif des personnifications qu'on peut postuler à l'orée fables antiques. Victor Hugo, Pierre Albouy l'a montré, a constamment illustré ce principe. En Savoie, le mont-Blanc fit figure d'objet magique et phosphorescent, sous la plume de Goethe³, de puissance magique créatrice sous celle de Percy Shelley⁴, ou de divinité païenne⁵ chez Théophile Gautier. Hugo évoquait, à son sujet, une impression tenant « à la fois du rêve du vertige »⁶. Tous créaient, à partir des splendeurs naturelles, des mythes nouveaux, sacralisant des objets sensibles non classiques, ne recevant pas forcément l'autorité de l'ancienneté. C'est ainsi que Paris fut abondamment personnifiée dans la littérature française, devenant elle aussi une divinité créatrice, un volcan dévorant dont surgissent des mondes⁷.

À en croire Philippe Paillard⁸, les poètes savoyards du XIX^e siècle, convenus et impersonnels, n'eurent pas une telle démarche : ils ne personnifièrent que peu la nature, ne se souciant pas de l'âme des choses, ne s'occupant que de leurs vieux symboles surannés. Tout à leurs traditions, ils auraient davantage contemplé, intérieurement, la figure paternelle du Roi protégeant le Peuple dans la lumière du Pape que les montagnes et les lacs qui faisaient l'admiration des étrangers et les poussaient à l'expression de sentiments purs et ardents.

Il n'est pas faux que, malgré la tendance, dès 1606, de François de Sales de faire de la montagne « le lieu édifiant où la parole évangélique s'incarne »⁹ (créant ainsi un début de mythologie alpine),

1 Voir Pierre Albouy, *Mythes et mythologie dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 232.

2 *Ibid.*

3 Voir notre ouvrage *De Bonneville au mont-Blanc*, Samoëns, Le Tour, 2010, p. 184.

4 *Ibid.*, p. 190.

5 *Ibid.*, p. 196.

6 Cité par C. Bogey, « Récits de voyage », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 118.

7 Voir Pierre Albouy, *Mythes et mythologie dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 88-90.

8 Cf. Philippe Paillard, « Poètes et poésies en Savoie à l'époque de la restauration sarde », in *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, Cahiers de civilisation alpine, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 86-91.

9 Cf. Stéphane Gal et Laurent Perillat, « Saint François de Sales au pays des glaces : une parabole alpine »,

le mont-Blanc et le lac du Bourget ont été plus chantés par les Genevois, les Anglais, les Allemands et les Français que par les Savoyards. Mais est-ce la preuve que ces derniers aient moins ressenti l'âme de leur pays ou y aient moins projeté leurs idées - l'aient moins personnifié ? On peut aussi faire remarquer que les étrangers s'extasiaient devant des spectacles convenus, majestueux certes, mais frappant surtout les sens : le mont-Blanc est bien une grosse montagne, mais cela ne dit peut-être pas, après tout, s'il a une âme plus vivace que telle élévation inconnue du public, mais chérie parce qu'elle est perçue comme un ange tutélaire pour le village. Tant qu'on en reste aux sensations éblouies, l'objet demeure extérieur. On dit ce par quoi ont été frappés les yeux ; mais on ne descend pas plus profond dans le cœur, on ne s'unit pas intimement à l'objet jusqu'à lui prêter une âme. On ne révèle donc pas, lorsqu'on le chante, son être profond. Et, dans le même temps, bien qu'on ait évoqué une grosse masse, on ne crée pas nécessairement la figure mythologique qui justement révélerait cet être profond, en le donnant à saisir à la conscience.

On a retrouvé pour ainsi dire le corps du vieux géant ; mais il est toujours aussi mort.

Le romantisme, certes, admire les objets de la nature négligés voire méprisés par le classicisme. Mais il ne se contente pas d'inaugurer par ce biais l'ère du tourisme moderne, plus avide de sensations que de méditations - quoiqu'il ait rapidement fait de mêler les deux, et d'assimiler son plaisir personnel à un sentiment religieux ! D'instinct il cherche, par-delà la sensation, les nymphes qui habitaient les montagnes et les lacs dans les mythologies anciennes. Il en est ainsi parce que, dans le matérialisme, l'homme se sent seul avec ses sentiments, ses pensées, ses désirs : rien autour de lui ne reflète ce qui est en lui - et qui lui semble spécifiquement lui, qui lui semble spécifiquement humain. Les lois naturelles ne font pas écho à ses interrogations intimes, à ses préoccupations morales. S'il cherche l'âme de la nature, ce n'est pas par goût pour la religion antique, mais pour trouver dans l'univers muet un frère, une sœur - voire une mère, un père, des êtres familiers. Il ne cherche pas la figure convenue du faune, mais l'être gracieux qui dans les éléments lui répond - quand il leur demande s'ils ont une âme. Lamartine, ainsi, rejetait les vieilles idoles mythologiques : il ne voulait pas les utiliser dans ses vers¹. Il s'agissait seulement de distinguer dans le monde, en passant par ses propres émotions, ce que l'ancienne scolastique appelait des personnes² : des êtres pensants, doués d'âme intellectuelle, et susceptibles d'amour !

Or, de ce point de vue, il n'est pas vrai que pour les Savoyards romantiques, la nature soit restée muette ! Loin de là. Elle était peuplée de signes, telle que François de Sales recommandait de la voir. Et une humanité sourde, quoique non incarnée, imprégnait ses manifestations sensibles.

Mieux encore, les objets forgés par l'homme étaient aussi doués d'âme, de sentiments, de pensées, de désirs, chez plusieurs auteurs : non seulement ceux qui servaient traditionnellement de symboles, mais les objets simples de la vie quotidienne, et qui ainsi s'affichaient comme symboles. Ce qui a moins existé, c'est la personnification des objets modernes, des machines - si typique de la science-fiction, même quand elle prétend justifier « rationnellement » ses figures de rhétorique en affirmant que la technologie mettra de l'humain et de la vie dans l'inanimé et le mort. Là encore, les Savoyards se montrèrent peu accueillants aux nouveautés ; mais quelques exceptions existent.

in La Maison de Savoie et les Alpes : emprise, innovation, identification. XV^e-XIX^e siècle, Chambéry, Université Savoie Mont Blanc. Laboratoire LLSETI, 2015, p. 191.

1 Voir Alphonse de Lamartine, *Nouvelles Méditations poétiques*, Paris, Hachette, 1920, p. 70 : « On voit assez, par les formes un peu mythologiques de cette élégie, qu'elle est d'une date très antérieure aux Méditations. Elle est du temps où [...] j'imitais au lieu de sentir par moi-même. [...] Le génie grave et infini du christianisme poétique n'a point passé par là. »

2 Voir Boèce, *Contra Eutychen*, III : « Persona est rationalis naturae individua substantia ». Définition adoptée par saint Thomas d'Aquin (cf. Boethius, *Tractates. The Consolation of Philosophy*, London, Harvard University Press, 1973 (new edition), p. 84-85, note a).

III.1.1. Personnification et révélation

Dès les premiers textes romantiques, quittant les pensées morales illustrées dans l'abstrait par la tradition classique d'un François de Sales ou d'un Antoine Favre, les auteurs savoyards furent sensibles à l'air humain des montagnes, des forêts, des lacs, à ce qui respirait en eux d'âme, de personnalité - ou s'efforcèrent, si on veut, de les rendre humains par le discours.

Xavier de Maistre en donna en 1811 des prémices dans *Le Lépreux de la cité d'Aoste*. On se souvient de la belle tirade du lépreux chantant les objets naturels entourant la cité alpine, et les décrivant comme des êtres familiers, palpitant d'une vie à laquelle il était, dans son isolement, étrangement sensible. Il les appelle « compagnons de vie »¹, et les salue « tous les soirs ». Il s'agit des « glaciers de Ruitorts », des « bois sombres du mont Saint-Bernard » et « des pointes bizarres qui dominent la vallée de Rhême ». Les montagnes peuvent même annoncer une terre promise, lorsque, éloignées, « elles se confondent avec le ciel dans l'horizon »² : alors le « cœur opprimé croit qu'il existe peut-être une terre bien éloignée, où, à une époque de l'avenir, [il pourra] enfin goûter ce bonheur pour lequel [il] soupire ». Il est curieux que cela n'arrive que quand la terre se confond avec le firmament. Ou cela ne l'est pas : cette rencontre est un signe ; elle parle d'elle-même. Elle n'a pas même besoin d'être explicitée, ou commentée. La montagne lointaine est d'emblée un symbole.

Fort de cette sacralisation du paysage alpin, et sans doute de ses échos chez Lamartine, Jean-Pierre Veyrat va chanter tout en détail son sentiment d'être en Savoie face à une immense personne, à un être caché dans le relief et le paysage.

Raphaël de Montmayeur commence par une description pleine de vivacité. L'auteur s'en justifie³ en affirmant que « la première fois que l'on voyage dans un pays de montagnes on se sent ému comme à un premier regard d'amour, à une première impression de musique » : la montagne, sensuelle comme une déesse antique, est romantique par essence. Si la « nature des pays de plaine est sourde et muette » ; si « rien n'y répond au cœur ; rien n'y est sympathique aux émotions de l'âme »⁴ ; si la plaine est froide et tristement classique - la Savoie a au contraire « une nature vivante, pleine de luxe et de puissance, une nature qui entend, une nature qui répond »⁵ : c'est une amie !

Les éléments dont elle est composée sont eux aussi des personnes : l'Isère « est une rivière toute de caprices ; nonchalante et colère, ardente et mélancolique, plaintive et mugissante »⁶ : Veyrat la peint comme une femme sauvage, une divinité païenne : « Il y a une grâce infinie dans les fantaisies mutines de cette rivière ; elle divague à droite et à gauche, se précipite en arc à travers la plaine, ondoie comme un serpent »⁷. Certes, Veyrat ne fait pas dans le merveilleux convenu : il n'ajoute pas des faunes et des nymphes au paysage ; mais le pays de l'enfance est bien vibrant d'âme, et les montagnes sont à leur tour pareilles à « une aïeule aux cheveux blancs qui accorde un sourire aux jeux de ses petits enfants »⁸. La féminité semble plus à même d'incarner la nature, dans l'esprit de Veyrat, puisque « du haut de pics gigantesques tombent des cascades qui flottent

1 Xavier de Maistre, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, [non daté], p. 173.

2 *Ibid.*, p. 174.

3 Copie manuscrite par Line Perrier du manuscrit de *Raphaël de Montmayeur* de Jean-Pierre Veyrat, Académie de Savoie, p. 2.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 1.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

au vent comme une chevelure de femme »¹ : il a un amour charnel pour le paysage, lorsqu'il n'est pas ébloui par son gigantisme.

Pour les rochers, loin d'être des « masses inertes et sans vie », « à voir passer sur leurs fronts immobiles les nuages qui se précipitent avec violence, vous diriez de ces hommes puissants qui du haut de leur impassibilité pèsent sur les passions de la foule »² : ils sont pareils à des gardiens ; ils ont un rôle moral. Ils sont le probable secret de la pureté des mœurs, et du calme des éléments. Le lien entre les deux, quoique implicite, est tissé. D'ailleurs, le Granier même « semble comme un puissant génie veiller sur le territoire de la France »³ : la comparaison lui donne un rôle de sentinelle.

Dans cette nature résonne partout la voix humaine : le vent « soupire » ou « pleure », la rivière « se plaint », les torrents « s'épanchent », le tonnerre fait un « chœur funèbre », les cascades « élèvent la voix », les forêts ont des « hurlements profonds », en un mot « tout semble parler et répondre », et « il y a là une voix austère et passionnée »⁴.

On peut néanmoins noter que ces personnifications penchent d'emblée vers la tristesse, la souffrance : c'est au cœur de Veyrat que le paysage fait écho. Le pressentiment du malheur s'y trouve, au-delà de sa vie intérieure révélée. Seule la vision du lac du Bourget fait pendant à cette atmosphère plutôt lugubre, étant un de ces « miracles qui arrachent des cris d'enthousiasme »⁵ : en effet, il « étincelle comme un immense brasier », et est pareil à un tableau dont le reste n'est que le cadre, « les arabesques ciselées sur les bords pour rehausser l'éclat de la toile »⁶ : la métaphore fait de la nature une œuvre d'art, si elle est dominée par un lac. Le tableau, intégré au récit autobiographique, est la cristallisation d'un souvenir idéal.

François Arnollet, l'auteur des *Keutrons* (1889), imitait volontiers Victor Hugo lorsqu'il évoquait « la nuit » qui « court son chemin, / Grosse, ayant dans son ventre un effrayant demain... »⁷ : le caractère abstrait et intellectuel de l'image n'empêche pas la nuit de pouvoir faire figure de femme enceinte, et de rappeler les déesses antiques. Il faut néanmoins admettre qu'il ne s'agit pas des éléments de la terre savoisienne. Nous verrons qu'Arnollet préférait évoquer directement des divinités, au bout de ses personnifications, et qu'il les réservait soit aux astres, soit aux groupes humains. Cependant il évoque des « brouillards inconnus, pâles, ensanglantés » qui, voilant le soleil, devant lui « mettent leur rideau lourd, rouge comme un présage »⁸. Ils semblent habités d'une volonté maligne. La métaphore de nouveau les assimile à des objets créés par l'homme. Cela tient néanmoins à l'action du poème dramatique dont ces passages sont cités : c'est aussi la destinée qui ici se matérialise et livre ses signes à travers les éléments, comme dans le vol des oiseaux des rites antiques.

Amélie Gex, dans ses poèmes en patois, pour l'essentiel parus en 1878, ne pouvait pas ne pas attribuer, comme le faisait la voix populaire, d'âme aux phénomènes cosmiques ou aux objets naturels, et on la voit affirmer que quand vient le printemps l'hiver « se lasse » de « grogner »⁹ ou au contraire « sort de sa tanière »¹⁰ ; que « Soleil rit derrière les nuages »¹¹ (supprimant alors le

1 *Ibid.*, p. 2.

2 *Ibid.*, p. 3.

3 *Ibid.*, p. 4.

4 *Ibid.*, p. 3.

5 *Ibid.*, p. 4.

6 *Ibid.*, p. 5.

7 François Arnollet, *Les Keutrons*, Moûtiers, Darentasia, 1889, p. 101.

8 *Ibid.*, p. 121.

9 Cf. Amélie Gex, *Contes et chansons populaires de Savoie*, [non localisé], Curandera, 1896, p. 5.

10 *Ibid.*, p. 57.

11 *Ibid.*, p. 7.

déterminant qui le maintient à distance, comme s'il était une personne) ; qu'on voit « poindre le nez d'avril »¹ ; que les arbres ont des « habits verts »² ; que les hirondelles « bavardent sous nos couverts » et s'expriment en mots distincts³, créant un dialogue avec les hommes ; que l'arbre sous la bise « chante tout seul »⁴ ; que les roses « rient toutes en ouvrant les yeux »⁵ ; que sur elles « le papillon se pose / En blaguant comme un vrai monsieur »⁶ ; que le soleil « retourne / Son char vers le mont Granier »⁷, frisant alors la mythologie pure et simple ; que la lune « darde ses yeux / Au seuil d'une porte »⁸ ; que le mont-Blanc a de la « fierté »⁹ : elle humanise le monde végétal, le monde animal, les saisons, les astres, et le symbole de la Savoie moderne. Ce n'est pas foncièrement original, sans doute, et les images les plus hardies semblent simplement reprises de la poésie antique. Elle n'insiste du reste pas sur ce qui constitue aux yeux des étrangers le paysage savoyard, n'évoquant ni les montagnes, ni les lacs, le mont-Blanc ici renvoyant en réalité à la patrie. Ce dont elle parle pourrait se trouver dans n'importe quelle campagne.

Il n'en est pas de même d'un autre poète important en langue vernaculaire, Jean-Alfred Mogenet, dont nous avons récemment édité en volume¹⁰ les vers parus dans un mensuel paroissial pour l'essentiel entre 1910 et 1914. La raison peut en être fortuite : Amélie Gex était originaire de Challes, près de Chambéry, quand Jean-Alfred Mogenet était né à Samoëns, dans une vallée plus profondément alpine. Il est également possible que notre arrière-grand-oncle ait été sensible aux développements littéraires romantiques sur les montagnes, ou qu'il les ait évoquées par contraste avec le paysage parisien qui était son lot à l'époque de leur composition : il travaillait en ce temps-là aux magasins de *La Samaritaine*.

Il chante glorieusement le Criou, sommet tutélaire du village, le faisant pareil à un « bloc de cristal », sur lequel « les étoiles descendent en cascade »¹¹ ; trait remarquable, il n'est pas, comme le soleil selon Amélie Gex, muni d'un déterminant : il l'appelle « Criou ». Mais il serait erroné de l'attribuer à Jean-Alfred Mogenet même : dans leur parler ordinaire, en patois, les Savoyards ont fréquemment cette coutume, comme si les montagnes étaient bien des personnes, des divinités comme au Tibet. Mogenet affirme que « Criou » « montre à celui qui le regarde / Ses larges flancs et toutes ses cocardes »¹². Une autre montagne semble sous sa plume douée d'âme : la Bourgeoise, peinte comme une dame « fière », « digne », et en même temps « fraîche », qui parfois se « plaint » du soleil qui la dessèche, mais qu'un nuage vient vite « défendre »¹³. Ses rochers ont des rêves que surprennent les bergères, et ses sapins sont bercés par la bise qui chante¹⁴.

Mogenet adorait la personnification, il la pratiquait incessamment, et, outre les montagnes, il a fait des bois « des bataillons qui semblent vouloir prendre / Un gros élan pour prendre d'assaut le

1 *Ibid.*, p. 9.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 19.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 31.

8 *Ibid.*, p. 83.

9 *Ibid.*, p. 93.

10 Jean-Alfred Mogenet, *Jam. Poésies en langue savoyarde*, Samoëns, Le Tour, 2016.

11 *Ibid.*, p. 17 (préface).

12 *Ibid.*, p. 47.

13 *Ibid.*, p. 120-121.

14 *Ibid.*, p. 120.

ciel »¹ : l'image fait écho aux géants antiques. Quant au Giffre (la rivière principale de la vallée), il en « bat le rappel » : allusion à son son sourd et intense. Le lac de Gers, dans les alpages, exerce une sorte de sortilège sur les êtres humains : il les « attire » sans « leur faire signe », et il leur « raconte en rêvant » des mystères inconnus². Non seulement il a une âme, mais il a une nature magique, semblable à une fée, une sirène. En lui en outre le « nuage » se mire, il « fait sa toilette »³ : tout est conscient de soi, pour Mogenet, et parfois même il y a davantage.

Le temps est dit porter une « hotte » et aller le « long de sa route » sans « se retourner »⁴ ; le printemps a un « souffle » qui dégèle « les fontaines » et un « signal » qui fait couler l'eau « comme du cristal »⁵ : là encore, l'action de cet esprit est magique. L'hiver, plus inquiétant, est dit un « voleur » qui va « dans les fourrés / Dérober aux merles leur sifflet »⁶ : figure délicate. Le soleil peut avoir des yeux furieux⁷, et la personnification confine au fantastique quand il est dit d'une ombre que, assaillie par une lampe à huile traditionnelle, elle « a peur », qu'elle « fait la morte / Derrière les meubles vermoulus »⁸ : elle porte en elle des malélices. L'ombre d'une personne qui se penche dans la maison le soir peut même sauter « jusqu'au toit »⁹, habitée d'une volonté propre...

Celui qui signait ses poèmes « Jam » a surtout humanisé l'arbre tutélaire de la commune, le Gros Tilleul : ses branches sont appelées de « gros bras » qu'il allonge « vers le ciel », ressemblant à un « géant » qui « passe / Dans un nuage et bénit les mortels » : il est bien tel qu'un ange. Un quatrain le décrit « sûr de lui » et se faisant « une fête / De lutter avec la tempête / Qu'il semble menacer de loin / En montrant ses bras de géant »¹⁰ : il est héroïque, et un vivant symbole. Il tient la place que tenait le mont-Blanc chez Amélie Gex, et de façon plus détaillée : il est le protecteur de la patrie, si celle-ci n'est que la paroisse.

Tout se passe comme si Jam s'appuyait sur la figure de la personnification jusqu'à la saturation, et jusqu'à déboucher sur une mythologie qui ne paraît pas, extérieurement, sortir du monde physique, qui ne semble pas pénétrer dans un monde purement imaginé, éventuellement nourri d'une tradition donnée. Il percevait, peut-être, l'âme des choses, ou désirait l'exprimer, sans pour autant lui plaquer des fables antérieures. Il restait au plus près du réel, tout en l'animant d'un souffle humain universel. Il alla jusqu'à faire de même avec les objets créés par l'homme, d'une manière insistante et répétée. Cependant, il ne fut pas le premier. Pourquoi, en effet, s'arrêter aux objets naturels ? Il est possible que, tel Pinocchio, le résultat de l'art humain ait son humanité aussi.

1 *Ibid.*, p. 17.

2 *Ibid.*, p. 99.

3 *Ibid.*, p. 96.

4 *Ibid.*, p. 18.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 19.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 17.

III.1.2. L'âme de l'artefact

L'habitude d'attribuer des sentiments, une volonté, une pensée aux objets forgés par l'homme, est ancienne : les épées des héros ne recevaient pas sans raison un nom propre, et Roland s'adressait à Durendal comme si elle était pour lui une amie. Un esprit divin soufflait en elle, peut-être, puisqu'un ange, dit *La Chanson de Roland*, l'avait offerte à Charlemagne, d'ailleurs en Maurienne¹. Mais les objets les plus humbles peuvent aussi résonner de l'esprit ancestral ou divin, et il n'est nul besoin d'inventer le concept d'intelligence artificielle pour trouver dans la littérature dès les temps les plus anciens des outils doués de raison.

Le motif de la question posée à un objet pour qu'il dise son histoire ou son symbole fait certainement écho à la célèbre interrogation de Lamartine : « Objets inanimés, avez-vous donc une âme ? » Mais l'habitude de s'adresser aux objets domestiques est moins connue que celle de parler soit aux objets naturels, soit à son épée. On l'assimila néanmoins tellement à Lamartine que quand, en 1823, son ami d'enfance Louis de Vignet, l'imitant, composa un poème intitulé *À ma Lampe*², il donna longtemps à croire qu'il était de l'auteur du *Lac*. Il y tutoie ce luminaire à la portée symbolique évidente, appelant sa flamme une « puissance inconcevable entre mes mains laissée », ce qui est aussi l'escorte d'une hyperbole, puis « sœur de la nuit et du néant », ce qui crée, en plus de la personnification, un paradoxe. Touchant presque à la mythologie, il en fait directement un « esprit d'en haut parmi nous retenu » impatient de retourner à son pays d'origine. La lampe est néanmoins comparée à l'existence humaine, en ce qu'elle « va chercher un but inconnu » : en d'autres termes, elle n'est pas mue par une idée, mais par un désir obscur, relativement mécanique. L'image de la vie qu'elle donne rappelle ces figures de comparaison dont raffolait Ronsard, liant les belles aux roses. Le tour en est encore assez rhétorique. Le but de Vignet, bien conscient, est de convaincre qu'il faut imiter la flamme dans son ignorance, et ne pas chercher à « sonder les mystères », puisqu'il « vaut mieux croire que savoir » : il est d'illustrer un principe ordinaire du catholicisme.

Si l'on sait qu'il vaut mieux croire que savoir, alors on sait plus qu'on croit. C'est assez insoluble, et le mieux serait peut-être de savoir ce que cherche la flamme, même si elle ne le sait pas. Le catholicisme salésien ne laissait pas de peindre le monde spirituel, et nous verrons que plusieurs poètes romantiques savoisiens évoquèrent les anges et leurs différentes fonctions - qu'ils n'estimèrent pas tous, comme Vignet, que l'ignorance valait mieux, à cet égard, que la science.

Antoine Jacquemoud, dans son poème héroïque consacré au Comte Vert³, ne pouvait pas ne pas honorer la tradition des armes douées d'âme que portent les héros. S'il l'avait fait, cela eût été par ignorance de cette habitude des chansons de geste. Car dans son œuvre, le comte de Savoie Amédée VI a une âme suffisamment haute et grande pour que les objets les plus inanimés en sa présence s'éveillent à la conscience.

Certes, avant même de se hisser jusque-là, l'épée du comte acquiert une force magique par la grâce de la bénédiction épiscopale : le « Pasteur » appelant sur elle « les feux du Saint-Esprit », « l'œil de la foi » d'Amédée « semble voir / Un tout nouveau reflet » : elle en acquiert un éclat inconnu. Mieux encore, « son bras sent un pouvoir / Étranger au métal de la terrestre mine »⁴ : est-ce un esprit, une force céleste ? Ou une simple projection du comte même ?

1 Voir *La Chanson de Roland*, Tours, Alfred Mame, 1872, p. 113, n. au v. 926 de Léon Gautier (éd.) ; le texte du poème dit seulement, néanmoins, que l'ordre de donner l'épée à Roland fut donné par cet ange (Cf. *La Chanson de Roland*, Paris, 10/18, 1982, p. 194-195).

2 Poème cité par Léon Séché, *Les Amitiés de Lamartine*, Paris, Le Mercure de France, 1911, p. 33-36.

3 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert de Savoie*, Paris, Prudhomme et Blanchet, 1844.

4 *Ibid.*, p. 134.

Lorsqu'il passe ensuite devant les images de ses aïeux, Amédée pense les voir, d'émotion, s'élancer « de leur cadre »¹. C'est même objectivement que les « armes colossales » des « héros trépassés » murmurent son nom, saluant en lui celui qui saura les manier. Les objets de la guerre s'animent, comme galvanisés, humanisés par la présence du Comte Vert. Il a cette vertu.

À sa mort, son « glaive » va jusqu'à prononcer des mots de regret :

*Tout est donc fait !... Ce soleil que j'aimais,
Beau soleil des combats qui mettait à ma lame,
Pour fasciner les yeux, un sourire de flamme,
Se couche ; et, comme un œil qui se clôt, mon poli
Rend le dernier reflet de son astre pâli.*²

C'était bien Amédée qui donnait une âme à l'épée ; du moins il lui donnait sa lumière : car, consciente d'elle-même, elle avait déjà une perception de cet homme-astre. Cette prosopopée est d'abord faite, certes, pour rendre hommage au héros et à sa surhumanité ; mais elle n'en anime pas moins l'objet jusqu'à effleurer le merveilleux.

Léon Ménabréa et Jacques Replat, si amis dans la vie, se rencontreront dans leurs écrits pour faire volontiers des châteaux et des forteresses des géants doués d'une personnalité.

Le premier ayant consacré un gros livre à la citadelle de Montmélian³, il était tout naturel qu'il développe en plusieurs pages sa personnalité, acquise au cours des siècles, grâce à tout ce qui s'est accompli autour d'elle. C'est donc à la toute fin de l'ouvrage qu'il en fait une sorte de géant : « Aujourd'hui, semblable à un guerrier outragé, Montmélian paraît vouloir se soustraire aux nobles souvenirs qui l'entourent ; une écharpe de pampres verts a remplacé sa ceinture de remparts ; et bientôt cette vigne capricieuse aura grimpé au front du géant dont la bouche tonnante vomissait naguère la flamme et la destruction [...] »⁴. Il n'est pas mort : il se retire. Le règne végétal lui offre des habits, et l'enfouit. Il ne fut pas seulement un géant, mais un monstre mythologique : la flamme qu'il jette rappelle celle du dragon. Ménabréa s'est laissé aller à des figures de style qui teintent fabuleusement son tableau historique.

Sur ce chemin, Jacques Replat est allé plus loin. Dans *Bois et vallons* (1864), récit de promenade imité de Rodolphe Töpffer, il s'adresse directement au château d'Annecy, l'appelant « vieux château » puis « vieux donjon », en le tutoyant⁵. Subtilement, néanmoins, il va suggérer qu'il constitue la « cagoule de granit » de la « sybille du passé », « voile obscur, impénétrable, découpé seulement par quelques raies lumineuses »⁶. Sans doute, cela peut n'être qu'un pur symbole ; mais il s'agit ici du passé du château même, de ce qui s'y est déroulé, et on ne peut pas estimer que la vision nocturne du château ait été sans effet sur l'imagination de l'écrivain. Le lien est confirmé par une comparaison explicite, puisque ces « raies lumineuses » renvoient justement aux « sillons de feu qui, par un soir de fête nationale, flamboient aux étroites baies des tours, tandis

1 *Ibid.*, p. 138.

2 *Ibid.*, p. 287.

3 Léon Ménabréa, *Montmélian et les Alpes*, Chambéry, Puthod, 1841, 634 p.

4 *Ibid.*, p. 773.

5 Jacques Replat, *Bois et vallons*, Annecy, Jules Philippe, 1864, p. 10.

6 *Ibid.*, p. 11.

que le château reste enveloppé dans sa grande ombre du moyen-âge »¹ : l'ombre est ici un nouveau vêtement, faisant pendant aux plantes grimpantes évoquées par Ménabréa. Replat lui non plus n'est pas loin de créer un mythe.

Le passé néanmoins peut être moins prestigieux, moins chevaleresque, et rester symbolisé par les vieux outils et les vieux édifices qu'on trouve aussi au village. Ceux-ci, comme on pouvait s'y attendre, ont été particulièrement humanisés dans la poésie dialectale d'Amélie Gex, mais aussi et surtout de Jean-Alfred Mogenet.

La première évoque d'une part « une lampe / Qui veille une morte »², ce qui est essentiellement un raccourci renvoyant aux personnes auxquelles la lampe permet de veiller auprès de la morte ; d'autre part une « vieille croix qui nous regarde / Quand on revient seul la nuit » et « qui toujours garde les récoltes qui sont semées »³. Or ces deux objets reviendront chez Mogenet, sans que l'on doive penser que la précédente l'ait inspiré : ils sont fondamentaux, dans la vie paysanne traditionnelle. Chez lui, cependant, l'art de la personnification est constant, car il fonde sa poétique : les sujets sont justement les objets dont Gex ne parlait qu'en passant, et il s'efforce d'en faire des symboles, en même temps que des êtres doués d'âme.

Il serait long et fastidieux de relever toutes ses figures tendant à humaniser les choses forgées, taillées ou bâties par l'homme, tellement elles sont nombreuses. Il avait passé du temps en Afrique noire. L'idée du reliquaire-fétiche l'avait-elle marqué ? Il loue les objets anciens, venus des ancêtres, et rejette les objets modernes⁴, comme s'ils étaient privés de valeur et de noblesse, de personnalité. Il donne justement à une lampe à huile (ou *corzolet*) tombée en désuétude la valeur de « la lampe des sacrements », affirmant qu'elle avait, en face d'elle, « mille reliques du vieux temps »⁵. « Premier témoin » des « affaires » anciennes⁶, elle ne garde pas seulement le souvenir : elle était aussi un guide moral, le bon ange du foyer. Le poète affirme qu'il a « ri la première fois » qu'il l'a regardée « de son berceau »⁷, comme s'il avait reconnu en elle la messagère d'une volonté plus haute. Ce qui le prouve est son assurance qu'elle a éclairé « le chemin devant [lui] le jour / Où [il s'engageait] dans la vie » et, mieux encore, il achève son poème en lui demandant de se rallumer, pour lui montrer « le chemin de l'Éternité »⁸. Il est tout proche de créer un mythe explicite quand il annonce : « *A l'vi shalnâ on ar pu crère / Qu'on rayon du solet ceushant / Courieux de shershi on mystère / S'ir lashhia enfremâ dedian* »⁹. Le génie de la lampe, si cher aux *Mille et une Nuits*, n'est pas loin. Mogenet ne fait que le suggérer : il n'affirme rien.

Son poème sur la « Croix du chemin » est le premier qu'il ait publié, en 1910. Les personnifications ont ici le même sens que chez Amélie Gex, puisqu'il présente le symbole comme bénissant « la moisson, les champs, les fourrés », et comme tendant « les deux bras » « au passant qui avance avec peine »¹⁰. Mais l'idée était tellement ordinaire qu'on ne peut pas en tirer qu'il ait imité la poétesse de Challes.

D'autres objets religieux sont animés de l'intérieur par Jean-Alfred Mogenet – tels qu'une chapelle,

1 *Ibid.*

2 Amélie Gex, *Contes et chansons populaires de Savoie*, [non localisé], Curandera, 1896, p. 83.

3 *Ibid.*, p. 23.

4 Cf. la préface à ses poèmes, in Jean-Alfred Mogenet, *Jam. Poésies en langue savoyarde*, Samoëns, Le Tour, 2016, p. 11.

5 Jean-Alfred Mogenet, *Jam*, Samoëns, Le Tour, 2016, p. 110.

6 *Ibid.*, p. 112.

7 *Ibid.*, p. 110.

8 *Ibid.*, p. 113.

9 *Ibid.*, p. 111 (« À la voir faire des éclairs on aurait pu croire / Qu'un rayon du soleil couchant / Curieux de chercher un mystère / S'était laissé enfermer dedans »).

10 *Ibid.*, p. 37.

un cimetière, un clocher, les oratoires -, et un sens symbolique, porteur de la volonté divine et qui en fait souvent des anges gardiens de la communauté, est très présent. Mais souvent aussi, ils reflètent les préoccupations intimes du poète, attribuant au clocher de l'église paroissiale des « rêves » qui sont « les mêmes rêves à peu près / Que le phare fait sur les grèves » ; en effet : « *Yon vey les vagues en cadence / Creytre et mouri su l'océan, / Quand l'âtre contemple en silence / Les générations qui s'en vant* »¹. Défiant le temps qui passe, telles des sentinelles qu'il n'abat pas, ils voient s'enchaîner les jours qui font naître et mourir les choses.

Jean-Alfred Mogenet s'amuse à animer les outils en oblitérant les humains qui les manient et en leur attribuant les intentions de ceux-ci, et le meilleur exemple en est peut-être le « balai », qui est déclaré plein de raison, et dont les actions décrites le prouvent : loin de « bâcler son travail », « il prend son temps, il y met du goût »², il court après les araignées qu'il voit, se mesure à « l'insolente poule » qui s'aventure dans la maison, et, devant lui, « les balayures / N'ont pas le temps de toucher le sol, / Elles sautent comme des abeilles » : l'image du combat à mener contre les désordres est si présente que Mogenet finit par affirmer que l'outil bienfaisant « débarrasse » sa « tête aussi bien » que sa « maison »³, en chassant notamment l'illusion d'une pluie d'or provoquée par l'illumination de la poussière par un rayon de soleil. Le balai aussi a une vertu morale, et le monde physique se prolonge dans le monde spirituel : les deux mondes ne sont pas séparés. Ce qui nettoie la maison aide la raison.

Plus cocasse, le poète peint le combat de la louche contre les légumes à broyer dans la soupe avec sans doute quelques réminiscences de Virgile, car les choux la supplient d'arrêter son œuvre, mais « sans pitié elle en fait une bouillie »⁴ ; sa rage est telle qu'elle en « bave » : une sorte de « moustache de fricot » se développe à son bord. De même que, au Tibet, chaque partie d'une montagne sacrée est assimilée à la partie d'un corps humain, de même, les gestes des objets et leurs marques sont assimilés à une volonté et au visage de l'homme. Ils s'animent d'eux-mêmes, et ce n'est pas seulement qu'ils prennent les pensées de ceux qui les manient, puisque, nous l'avons vu, les éléments qu'ils défont ont eux aussi leur volonté propre. Pour Jean-Alfred Mogenet, tout est humain, jusqu'aux plus petites choses.

Nous ne voulons pas, néanmoins, donner le sentiment que, en Savoie, seuls les objets traditionnels aient été personnifiés par les écrivains. Si Jean-Alfred Mogenet rejette assez clairement l'idée de procéder de la même façon avec les objets modernes, qu'il méprisait⁵, si Jacques Replat dit semblablement préférer le traîneau de la fée Mab au « railway » qui vient d'être installé le long de la rive du lac d'Annecy⁶, quelques poètes plus libéraux, plus progressistes, ont admis que les inventions nouvelles pouvaient aussi porter la poésie, préfigurant, peut-être, la science-fiction qui donne des sentiments aux robots – à la différence que, n'étant pas matérialistes, ils n'ont pas pensé qu'ils leur viendraient de leur complexification. Antoine Jacquemoud, outre son poème héroïque sur le Comte Vert, est l'auteur d'*Harmonies du progrès*⁷, dans lesquelles les figures de style pouvaient, parfois, confiner à personnifier les objets, ou même

1 *Ibid.*, p. 42 (« *L'un voit les vagues en cadence / Croître et mourir sur l'océan, / Quand l'autre contemple en silence / Les générations qui s'en vont.* »).

2 *Ibid.*, p. 139.

3 *Ibid.*, p. 141.

4 *Ibid.*, p. 125.

5 Voir par exemple, dans son recueil, p. 74, ce qu'il dit du « bec électrique » qu'on a placé au sommet de la fontaine de Samoëns : il l'accuse d'avoir éloigné les gens de son eau, le monument ayant perdu tout son charme à cause de lui.

6 Cf. Jacques Replat, *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy*, Annecy, Livres du Monde, 2016, p. 155.

7 Antoine Jacquemoud, *Essai d'harmonies lyriques sur le progrès de l'industrie savoissienne, poème couronné par la Société Royale Académique de Savoie dans sa séance du 17 juillet 1840*, Paris, Leleux, 1840.

à leur attribuer un esprit. Chantant « l'éclairage au gaz » dont Chambéry s'est récemment munie, le poète évoque un « esprit gazeux » qui, ailé, « s'envole et monte, / Impatient de luire à l'air » et de servir les habitants¹. Il l'appelle aussi « vivant esprit, qui flamboie »². Néanmoins, il peint en réalité davantage la ville enjolivée, que la lampe même, et les personnifications vont davantage vers cette cité, que vers l'invention nouvelle : elle est peinte comme une « coquette » qui fait « parade » de son éclat nouveau³. Jacquemoud, lui aussi répugnait-il à humaniser des objets nouveaux ? L'idée que la ville est une femme n'est pas si originale : le génie de Rome l'était aussi, par exemple chez Lucain. Déjà, Jean-Alfred Mogenet est plus inattendu, quand il ennoblit, de cette façon, des outils, des objets de la vie populaire et paysanne. Le classicisme ne le faisait guère. C'est peut-être d'ailleurs pour cela que les auteurs de science-fiction se sentent obligés, pour le faire avec leurs machines, de le justifier par des conjectures relevant du scientisme. En un sens, ils sont héritiers des poètes-paysans qui caressaient leurs pelles et leurs pioches, et leur parlaient pour les remercier des services rendus. La science a été pour eux un alibi. Jacquemoud dépendait simplement encore trop du classicisme.

Ces personnifications d'êtres inanimés peuvent avoir un ressort psychologique : peu nous importe. Ce qui compte, de notre point de vue, est qu'elles sont le premier pas vers une mythologie, y compris celle d'objets éventuellement magiques. Il suffit de détacher l'esprit de l'objet et lui donner un visage, une forme distincts, pour que les créatures mythologiques apparaissent. On peut raisonnablement estimer que les nymphes et les fées étaient les personnifications de bosquets, de montagnes, de rivières, ou du destin. Mais les anges peuvent être celle des étoiles, et donc aussi du destin. Les mythologies populaires et le merveilleux chrétien, certes, ont ensuite leur vie propre, utilisée et combinée selon des motifs déjà établis. Mais les écrivains savoyards ont peu évoqué les dieux antiques, comme si, justement, ces êtres davantage liés, désormais, à l'érudition classique qu'aux éléments, ne leur parlaient pas ; comme s'ils voulaient lier le monde visible et celui des esprits - comme si justement, les êtres fabuleux devaient rester les enfants de personnifications anciennes et spontanées, leur développement. Il n'est pas jusqu'à Maurice Dantand qui n'ait pas ramené les dieux de l'Olympe et même d'Asgard aux anges de la Bible, et aux forces qui forment la nature visible. Que ces auteurs aient constamment rechigné à utiliser des figures qui ne seraient issues que de fictions apprises par cœur à l'école, montre, à nos yeux, que chez eux la mythologie ne fut en rien impersonnelle et froide, comme on l'a prétendu ; et la raison en est qu'elle devait toujours demeurer attachée à l'élan intérieur qui personnifie les objets et les phénomènes. C'est pourquoi, dans notre raisonnement, il était si important de consacrer un chapitre à ces personnifications.

Franchissant un nouveau pas, nous étudierons à présent les mythologies proprement dites, telles qu'on les trouve chez nos auteurs, en commençant par celle qui vient de la littérature orale, et qui contient les fées, spectres, lutins et dragons dont les contes traditionnels ont gardé le souvenir.

1 *Ibid.*, p. 61.

2 *Ibid.*, p. 63.

3 *Ibid.*, p. 62-63.

III.2. Récits de soi

Georges Gusdorf rappelait que « la culture romantique a mis en honneur le genre autobiographique »¹ : la vérité du monde s'acquiert par l'observation de soi. Loin d'être haïssable, comme le voulait la doctrine classique, le moi est un fragment du monde par lequel celui-ci prend sens. Il est en effet le biais par lequel le monde peut être non seulement appréhendé par les sens et organisé par la raison, mais aussi ressenti en profondeur, et approfondi qualitativement.

L'approche collective du monde, après ce que Gusdorf appelait la révolution galiléenne², est d'abord faite de perceptions sensibles communes et donc vérifiables d'un individu à l'autre ; ensuite de principes de fonctionnement accessibles à l'entendement et dont les processus peuvent être également vérifiés par l'expérience. Mais dans ce cadre structuré et massif, l'individu peinait à se reconnaître. Si, dans les temps anciens, la conscience collective contenait les mythes et les archétypes qui parlaient aux profondeurs de l'âme de chacun, semblaient faire résonner ses rêves ou ses cauchemars dans la culture du groupe, la modernité rationaliste devait chasser cet imaginaire justement parce qu'il ne semblait plus pouvoir être dit collectif : chacun pour ainsi dire avait le sien, et Montaigne avait beau jeu d'évoquer les croyances totalement différentes d'un pays à l'autre³, et donc la solitude de l'homme dans ses sentiments intimes.

Par cela même, la poésie était invitée à livrer l'individu dans sa subjectivité. Certes, face aux faits avérés et aux lois physiques reconnues, cette subjectivité perdait toute signification. Elle n'avait plus la valeur objective de la vision intérieure des saints et des anges que pouvaient avoir les mystiques médiévaux, telle Marguerite d'Oingt⁴, ou Dante. La vision personnelle des anges, des démons, des damnés, des saints, que pouvait avoir le second se recoupait avec une science théologique regardée comme certaine et fiable ; elle renvoyait, dans l'Italie du XIV^e siècle, à une pensée collective. Ce n'était plus, après cette révolution galiléenne dont nous parlons, le cas. Chacun voyait, dans le ciel, ou sous terre, ce qu'il pouvait, et bientôt, même, ce qu'il voulait. Cela ne renvoyait qu'à lui, et à ce qu'il craignait ou désirait d'y trouver.

Mais, dans le même temps, ces figures fabuleuses étaient bien les seules à donner du plaisir à la lecture : elles seules renvoyaient à des sentiments profonds, de peur, d'espoir, de joie, de tristesse ; elles seules, somme toute, offraient une butée aux passions humaines, les expliquaient, les illustraient !

Seule la déesse de l'amour, assimilée par l'Église à un démon, expliquait Phèdre⁵ ; et si on se tournait vers la science de la matière, on se trouvait face à des explications qui ne semblaient pas à la mesure des sentiments éprouvés : un triste prosaïsme s'opposait à la force des émotions.

Or, la vérité est que celles-ci donnent du plaisir. L'art détaché de la science se réfugiait dans les âmes et les émotions subjectives parce qu'il s'assimilait désormais à un loisir, à une volupté. À l'époque médiévale, le mystère était initiatique et pédagogique ; le plaisir était au service d'une science théologique, comme chez Dante. Désormais, arrachée aux émotions les plus profondes, la science se développait dans la seule rationalité, et l'art, de son côté, n'avait plus de prétention à dire un vrai universel : il n'était que le plaisir de la fantaisie, de la fable fermée sur elle-même, telle

1 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 383.

2 *Ibid.*, p. 184.

3 Montaigne, *Essais. Tome premier*, Paris, Hector Bossange, 1828, p. 234.

4 Marguerite d'Oingt, moniale morte en 1310, est l'autrice lyonnaise d'évocations du monde spirituel (voir Marguerite d'Oingt, *Expériences mystiques et récits édifiants*, Lyon, EMCC, 2012).

5 Cf. Racine, *Phèdre*, I, 3 : « Je reconnus Vénus et ses feux redoutables, / D'un sang qu'elle poursuit tourments inévitables ! »

que Pierre Corneille la définit dans son *Deuxième Discours sur la tragédie*¹. Voltaire à son tour, s'adonne à ce plaisir gratuit de la fable², et son château, à Ferney, se décorait de tableaux de Diane et d'angelots rococo qui n'avaient d'autre vocation que de charmer les yeux. Si instruction il y avait, elle était en sus, comme juxtaposée.

Jean-Jacques Rousseau, l'un des premiers, ne voyant là qu'artifices froids³, se révolte, pour qu'enfin les sentiments les plus profonds puissent s'exprimer. Or, cela passe par l'abandon de l'imaginaire antique, et par le retour vers l'expérience personnelle, ou même son élaboration et sa découverte, en tant qu'objet individuel. Certes, ses *Confessions* reprennent le titre du seul livre, quasiment, que l'Église avait agréé et qui en même temps fût écrit à la première personne ; mais saint Augustin avait pour but de s'édifier soi-même : il était plus moral et philosophique qu'artistique. Et si l'on prend plaisir à la lecture de son texte, c'est parce que, malgré tout, de façon spontanée, en homme antique qu'il était, il décelait, dans ses sentiments intimes, les résonances morales qui le préoccupaient, de telle sorte que, vivant, à ses propres yeux, de la vie de Dieu, des anges et des démons, les abritant en lui - ou, pour mieux dire, son âme n'étant que l'écho de leurs luttes -, il pouvait donner libre cours à ses émotions, puisqu'il y reconnaissait toujours une orientation morale préexistante. D'ailleurs, son récit est rempli de philosophie, comme si, effectivement, le lien entre le sentiment intime et la théologie était clair, comme si l'un n'allait pas sans l'autre, et comme si l'enjeu intime passait par le débat d'idées, ces dernières n'étant pas encore perçues comme extérieures à soi. Or, même dans la théologie scolastique, il faut l'avouer, cette dimension intime est dissoute. L'appel à la raison, sur le modèle aristotélicien, la laissait en retrait, la contenait sous la pensée logique, et n'avait pas même l'implication personnelle que Dante, justement, tâcha de lui donner par son voyage allégorique, son utilisation de la langue « vulgaire » et la composition en vers et en « chants ».

Chez Rousseau, le plaisir de se raconter est bien plus net. Jusqu'à la tendance à se présenter comme spontanément bon, loin d'appliquer une méthode morale stricte, crée le plaisir d'écrire voire de lire, puisque, par cette innocence supposée, le narrateur se donnait les moyens de sanctifier tous ses mouvements intimes, et donc l'autorisation de les présenter tous. Cette complaisance à soi a été suffisamment décrite. Mais autre chose, à nos yeux, l'a moins été.

Rousseau, à plusieurs reprises, préfigure Proust en se créant une sorte de monde parallèle, en projetant ses fantasmes ou ses rêves sur ses souvenirs. Il n'est que de se souvenir des cuves de crème qu'il imagine sur les montagnes de Maurienne durant son voyage à Turin⁴, pour mesurer ce qui, en germe, pouvait préparer un romantisme plus mythologique, faisant des images créées par le narrateur ou même le personnage un élément d'objectivation de l'expérience personnelle. Oui, les montagnes de Maurienne étaient plus saintes que la science ne l'eût dit, si, explorant les villages, elle n'eût pas découvert ces cuves de crème, mais plutôt des tas de fumier. Le romantisme n'a-t-il pas réhabilité la nature en général et les montagnes en particulier ? Nous

1 Voir Pierre Corneille, *Théâtre. Tome premier*, Paris, Garnier, [1885], p. LXXIII : « Tout ce que la fable nous dit de ses dieux et de ses métamorphoses est encore impossible, et ne laisse pas d'être croyable par l'opinion commune et cette vieille tradition qui nous a accoutumés à en ouïr parler. Nous avons droit d'inventer même sur ce modèle, et de joindre des incidents également impossibles à ceux que ces anciennes erreurs nous prêtent. L'auditeur n'est point trompé de son attente quand le titre du poème le prépare à n'y voir rien que d'impossible en effet : il trouve tout croyable, et cette première supposition faite qu'il est des dieux, et qu'ils prennent intérêt et font commerce avec les hommes, à quoi il vient tout résolu, il n'a aucune difficulté à se persuader du reste. »

2 Voir, dans *Œdipe* (1718), l'évocation du Sphinx (I, 1).

3 Voir par exemple sa description moqueuse du merveilleux de la scène de l'Opéra de Paris dans *Julie ou la nouvelle Héloïse* (Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. Tome deuxième*, Paris, A. Houssiaux, 1853, p. 142).

4 Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Paris, Charpentier, 1862, p. 53-54.

avons vu que le mont-Blanc avait été quasiment divinisé. Le sentiment intime d'admiration peu à peu créa des figures mythiques, qui se superposèrent à la perception sensible. Le mouvement par lequel les peuples antiques ou asiatiques avaient placé des divinités sur l'Olympe ou d'autres sommets, se retrouve dans l'expérience individuelle du récit de voyage ou des mémoires intimes.

Lorsque Rousseau assure que c'est son ange ou celui de madame de Warens qui les ont poussés vers les Charmettes¹, il fait de sa vie un conte ; et comme l'ange n'agit que dans le destin de l'individu, le sentiment d'émotion au souvenir des Charmettes s'accorde avec une théologie des anges retrouvée. En d'autres termes, pour soi, une mythologie est possible : on peut se créer une légende de soi-même légitimement. Qui peut prouver, en effet, que l'ange de Jean-Jacques n'a pas agi dans son âme ? Que celui qui ne croit pas aux anges ne le raconte pas pour lui-même, s'il le désire ; mais la liberté existe, pour celui qui narre son existence, de faire autrement.

Le récit de soi est donc le socle nouveau par lequel une mythologie peut s'élaborer : il est la première étape du romantisme tout entier. C'est par le regard sur soi de l'individu qu'il peut approfondir le monde qualitativement, et moralement, en projetant sur les impulsions intimes les ressorts moraux que le savant matérialiste ne distingue aucunement dans l'univers. L'aspiration romantique à redonner du sens au monde par l'imagination créatrice se fait donc forcément à partir de l'expérience personnelle. Et s'il est vrai qu'en Savoie, classique par tendance, l'individu éprouve des difficultés à parler de soi, tentant plutôt de renouer avec un Moyen Âge qui soumettait la personne à la communauté religieuse, et donc cherchant à faire vibrer de sentiments les principes catholiques, sur le modèle de Joseph de Maistre², il n'en demeure pas moins que l'aspiration à parler de soi et à prendre son expérience comme point de départ d'une mythologie nouvelle y a bien existé, et même a prélué à sa tradition, notamment à travers les facéties de Xavier de Maistre³. Mais les Savoyards lisaient aussi Rousseau, et le récit autobiographique sérieux, pour ainsi dire, s'y trouvera également, à travers Jean-Pierre Veyrat et des fragments de Félix-Emmanuel Mouthon. Le style de Xavier de Maistre aura son écho chez Jacques Replat, et Maurice Dantand créera à son tour, sans plaisanter, sa propre légende - par bribes. Nous distinguerons donc deux styles : les auteurs qui, à l'image de Rousseau, regardent leur vie personnelle pour y distinguer la destinée et la divinité, et les auteurs qui, dans la lignée de Xavier de Maistre, s'adonnent à un voyage de fantaisie supplantant l'expérience sensible⁴, soit en manière de plaisanterie - soit, même, sous forme hallucinatoire.

1 *Ibid.*, p. 218.

2 Voir Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre. Le récit de soi chez Joseph et Xavier de Maistre », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 69 : « Disons-le, rien n'est plus étranger à la parole maistrienne que l'expression libre de la subjectivité ».

3 *Ibid.*, p. 80.

4 *Ibid.*, p. 92.

III.2.1. La vie d'un homme, la vie de l'humanité : éden, chute et rédemption

Le récit de soi ne prend valeur exemplaire et mythique, au fond, que si l'individu représente à lui seul l'humanité entière, que s'il suit dans son évolution celle-ci, s'il a les mêmes perspectives eschatologiques. À travers l'histoire d'un seul, c'est l'histoire de tous qui se joue, selon la perspective renversée des anciens, qui assimilait l'histoire d'une cité à celle d'un homme. Le microcosme individuel cristallise dans un temps et un lieu donnés le macrocosme humain, et chez les auteurs savoyards, nourris de culture chrétienne, cela va prendre l'allure du destin de l'humanité tel que le présente par exemple Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle* : l'homme a d'abord connu le paradis terrestre, et en il a été chassé ; connaissant la chute, il a vécu dans les ténèbres, a connu l'enfer ; puis la rédemption vient, grâce au Christ, réconciliant l'homme avec la divinité et le monde.

On voit là la trace des « mythèmes » chers à Gilbert Durand, qui en relèvent cinq fondamentaux¹ : nous nous contenterons de trois, suivant la logique aristotélicienne du récit, et pour ne pas compliquer notre analyse. Mais nous aurons à cœur de les lier au monde divin exprimé explicitement : en effet, le récit d'un mariage heureux abîmé par une faute et raccommode par un pardon peut bien renvoyer à cette structure dite « mythique » par le savant chambérien ; dans les faits, il s'agit d'une histoire réaliste, si la faute n'a pas été faite clairement sous l'impulsion du diable, et le pardon prodigué sous celle d'un ange : on peut remplacer le premier par « gnome », le second par « fée », ou même « Dieu » ; mais on ne pourra pas confondre « structure morale de la vie » et « mythologie » : dans la seconde, à nos yeux, le monde spirituel se manifeste par le merveilleux - ne serait-ce que sous forme affleurante, allusive. Or, c'est justement là que le problème de l'autobiographie achoppe, puisqu'elle est censée s'appuyer sur le souvenir de la vie physique.

Qu'une autobiographie puisse contenir les trois grandes phases de l'humanité entière en y intégrant explicitement la divinité a pu être montré, sans doute, par saint Augustin, qui reprend les grandes lignes d'un récit de rachat sous la pression d'un appel intérieur. Mais il ne faisait guère dans le merveilleux, et c'est, une fois de plus, Dante qui livre le mieux l'exemple que nous cherchons, d'une autobiographie mythologique jusque dans ses éléments isolés. Lui qui avait connu Béatrice vivante et avait été ébloui par sa beauté, puis s'était écarté du droit chemin après sa mort en devenant infidèle à cette forme désormais invisible, quoique sublimée, et en se laissant happer par de bas désirs², enfin avait été racheté à l'instigation de Béatrice même devenue son bon ange et de la sainte Vierge³ alors qu'il parvenait, comme on sait, au milieu du chemin d'une vie d'homme. Il avait ainsi obtenu le droit de pénétrer l'autre monde, et, passant par l'enfer et le purgatoire, d'atteindre le paradis : cette sagesse acquise l'avait purifié. Le sens en était clair. La vie est une expérience spirituelle, et celui qui ne prie pas doit subir des malheurs pour se racheter, affirme Veyrat lui-même⁴. Son roman autobiographique *Raphaël de Montmayeur*⁵ fera suivre une évolution initiatique à son héros, double de lui-même, comme le montrent les passages qu'il en a repris dans l'introduction explicitement autobiographique de *La Coupe de l'exil*. Par fragments, sans récit linéaire complet, Jacques Replat, Félix-Emmanuel Mouthon et Maurice Dantand

1 Gilbert Durand, *La Sortie du XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 691.

2 Cf. Dante, *Purgatorio*, XXX, 121-132.

3 Cf. Dante, *Inferno*, II, 94-114.

4 Cf. Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe de l'exil*, Chambéry, Puthod, 1845, p. 30 : « L'éducation de l'homme ne se fait pas au collège ni dans les livres de morale ; quand elle ne s'est pas accomplie sous l'influence permanente et décisive du principe religieux, elle se fait par la souffrance. »

5 L'Académie de Savoie, qui dispose du manuscrit original, en a créé une copie manuscrite ; Line Perrier l'a réalisée. Elle nous a servi de document de travail et c'est elle que nous citerons.

présenteront différents aspects de cette évolution générale de l'homme à travers leurs propres souvenirs.

Le mythe de l'humanité commence par l'âge d'or ou le paradis terrestre, et dans les récits de soi cela renvoie généralement à l'amour, aux premiers émois, au-delà de l'affection tendre de la mère¹. Ce n'est pas que Veyrat, dans *Raphaël de Montmayeur*, néglige cette dernière : il se souvient d'elle au contraire avec émotion, mais surtout de ses pleurs², ou de son conseil de pratiquer constamment l'*Imitation de Jésus-Christ*³. Cependant, les premières scènes de bonheur magique, dans son récit, sont relatives à la rencontre de l'amour. L'on peut admirer de quelle façon il la met en scène pour en faire une véritable apparition, un prodige : alors qu'il est en excursion dans la gorge de Saint-Saturnin, Raphaël, près de la chapelle,

rencontra, endormie sous les noyers, une jeune fille d'une rare beauté. Ses cheveux blonds s'étaient dénoués et inondaient ses épaules. Sa jambe à moitié découverte était fine et bien découpée. Sa tête se reposait avec un de ses bras sur une pierre mousseuse et son corps se repliait en cercle avec un chaste abandon. Cette femme était de la première jeunesse, de cet âge d'innocence où la pudeur n'est pas encore une vertu mais un instinct, où l'amour n'est pas encore une passion mais un pressentiment. Ses joues étaient pleines de fraîcheur. Ses sourcils arqués vivement et les longs cils qui fermaient ses paupières annonçaient en elle je ne sais quoi de vif et de décidé. [...] Elle semblait s'être endormie dans une complète insouciance et s'être confiée à la solitude avec une entière sécurité.⁴

L'unité profonde entre la nature environnante et la jeune fille se traduit par l'abandon et les mots de la sécurité. Elle est cristallisée par l'idée d'un instinct parfaitement chaste, antérieure à la vertu pensée, et qui fait de la dormeuse un reflet de la grotte sauvage, ou sa cristallisation. L'oreiller est à la fois le bras replié et la « roche mousseuse », et la fraîcheur est aussi bien sur le visage que dans l'air. L'innocence, l'insouciance de la belle est celle d'un monde, d'une Savoie escarpée et montagneuse qui ne connaît pas la corruption des villes. Un peu plus loin, d'ailleurs, le récit appelle l'endormie une « sylphide » : elle vient de l'époque où les dieux et les hommes se côtoyaient.

Un tableau d'une beauté impressionnante suivra cette rencontre : car après l'avoir réveillée et fait fuir, il la retrouve dans un pré, alors qu'elle s'ébat avec un « essaim de jeunes filles » qui « chassaient les papillons »⁵. « L'essaim » se confond avec ce qu'il chasse. Et pour que le doute ne subsiste pas sur le caractère fabuleux et en même temps réel de ce souvenir, la narration dit : « tout vous rappelait les féeries voluptueuses de l'Antiquité, c'était un tableau de la Mythologie »⁶. Il ne s'agit pas d'une sainteté froide et chrétienne, mais bien d'un âge idéal de l'évolution terrestre dans lequel jusqu'au monde physique était divin.

Au reste, la société savoisienne était tout entière paradisiaque. Semblant prévenir par avance le concept de lutte des classes, Veyrat le rejette implicitement en présentant une scène

1 C'est le cas chez Rousseau, même si évidemment le souvenir de la mère n'a pas pu être chez lui présent ; les temps heureux sont ceux passés avec madame de Warens à Chambéry. Qu'il l'ait appelée « maman » n'empêche rien : à Genève, il avait des nourrices, qu'il n'évoque aucunement.

2 Copie manuscrite par Line Perrier du manuscrit de *Raphaël de Montmayeur* de Jean-Pierre Veyrat, Archives de l'Académie de Savoie, p. 16.

3 Jean-Pierre Veyrat, *Raphél*, p. 31.

4 *Ibid.*, p. 43.

5 *Ibid.*, p. 45.

6 *Ibid.*

enchanteresse de mariage au bord du même lac du Bourget. Le héros entend d'abord des « accords mélodieux », et « des chants se heurtent et se croisent dans l'air de tous côtés »¹. Les yeux aussi sont charmés : « des fusées remplissent le ciel d'étoiles tombantes ». Le contraste entre « la nuit très sombre » et « les lumières des torches et des artifices » est marqué, et renforcé par le lac « couvert de barques illuminées », ainsi que par une « petite île » qui « éclairée de tous côtés semble une gerbe de feu sur les ondes ». L'instant est magique, et imprégné de fraternité humaine : « les paysans dansent dans un verger au son des violons ou boivent joyeusement sous les arbres » en l'honneur du jeune seigneur qui se marie, et dont le père a fourni par ses « largesses » les occasions de s'amuser. Dans la maison de maître, des valses font tourner des « têtes de femmes et de cavaliers ». L'image est celle d'un paradis terrestre lumineux unissant les classes, fondé ni sur la noblesse, ni sur le peuple exclusivement : les deux pans de la fête sont présents, loin de l'orgueil aristocratique qui ne voudrait que des danses élégantes, ou d'une provocation à la manière de Rousseau glorifiant les fêtes populaires et affectant de rejeter celles des seigneurs. Veyrat peint un monde heureux, et les clartés qui l'inondent semblent matérialiser le bonheur d'une humanité unie.

Chez Jacques Replat, les souvenirs de jeunesse sont également suggestifs, beaux, imprégnés de nostalgie et de mélancolie. Il n'en fait pas un paradis perdu au sens propre, mais les songes d'un monde plus beau chez lui accompagnaient assurément les anciennes affections.

Il rédigea en effet deux ouvrages importants de nature autobiographique : *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy* (1858) et *Bois et vallons* (1864)². Dans le premier (réédité par nos soins en 2016), il raconte une excursion de l'Académie florimontane sur le lac annécien ; dans le second, un périple, toujours avec les mêmes comparses, « sur la terre ferme »³, autour d'Annecy. Le premier mêle tellement la fantaisie et la fiction au récit de voyage qu'il est difficile de le dire autobiographique à proprement parler. Mais lorsque les endroits traversés lui rappellent le temps passé, Replat se laisse aller à une délicieuse rêverie.

Il était fasciné par l'époque médiévale, où il situait certainement l'âge d'or de la Savoie, mais il explique ce sentiment par une enfance bercée par les reliques de ce temps glorieux. Il évoque en ce sens ses visites d'enfance au château de Menthon⁴, qui « avait gardé toute la fruste couleur du moyen-âge » :

Dans les vastes chambres, tapissées de haute lisse ou de serge verte, dans les couloirs étroits et mystérieux, on respirait un arôme des anciens temps. Armets, hauberts, lances, cottes de maille gisaient encore sur les dalles : nos mains d'enfants s'en faisaient des jouets. Je me souviens surtout de bottes énormes, armées d'éperons gigantesques, et qui me paraissaient aussi formidables que la fameuse chaussure enlevée à l'Ogre par le Petit-Poucet.⁵

Les objets du Moyen-Âge étaient poétiques et féeriques par essence. L'enfance qui admirait facilement tout y aidait.

Or, il était raconté, par un ancien « piqueur du marquis » de Yenne qui avait possédé le château, « les exploits de chasse et les gestes des sires de Menthon ». Replat révèle : « C'est, sans doute,

1 *Ibid.*, p. 105.

2 Parus tous deux à Annecy chez Jules Philippe.

3 Jacques Replat, *Bois et vallons*, Annecy, Jules Philippe, 1864, p. 6.

4 Jacques Replat, *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy*, Annecy, Livres du Monde, 2016, p. 102.

5 *Ibid.*

aux récits du piqueur Amédée que notre ami Jacobus est redevable de ces deux penchants, qui semblent incompatibles avec sa nature débonnaire et plébéienne : son culte désintéressé pour saint Hubert, et un brin de tendresse pour l'époque féodale »¹. Ce mélange de burlesque léger et d'évocations héroïques est typique du style de l'écrivain. Le Moyen-Âge y est assimilé au monde merveilleux des contes ; et si l'adulte regarde la vieille fascination avec une douce ironie, l'affection domine : elle créait, pour l'enfant, un monde fabuleux.

Poignants sont également ses souvenirs « d'amitié » : rêves fugaces qui l'ont étreint, qui se sont envolés, et qui occupent « une place chère et voilée dans les limbes de notre adolescence »². Menthon est encore le décor de ces réminiscences ; c'est là que Replat connut « le sentier de traverse où volontiers l'on s'égaré, en poursuivant le plus fantastique de tous les rêves dont jeunesse puisse être affolée » :

Éternelle amitié, pure et candide, à l'adresse d'une jolie femme ! Tel est le plus doux entre les rêves que l'on fait à seize ans. Voilà pourquoi, dans ces mêmes vergers des rives du Biolon, pour votre songe à la blonde chevelure, vous aurez tressé une guirlande printanière avec pâquerettes et bleuets ; et les yeux du rêve auront souri, avec un peu de malice, au bouquet mystique !³

Mais Replat ne rêvait que d'amours éthérées, de tableaux poétiques, et fuyait les réalisations pratiques, voire prosaïques de l'amour : « Mais vous, de leur dire gravement : « Beaux yeux bleus, n'allez point croire qu'on vous aime d'amour ; d'amitié tendre, tout simplement on vous adore ! » Puis, hélas ! un beau soir, le fou rêve s'envolera »⁴. Il admet la folie de son projet, et son regret, alimenté par ses exclamatives et ses métonymies, semble s'appliquer au monde en général : il ne veut pas des chastes rêves de la poésie pure. Il ne veut pas de ce qui embellit la vie ! Replat y est demeuré seul.

L'évocation de cette pure amitié se poursuit quelques pages plus loin :

Il y a de cela bien longtemps : entre Duingt et Talloires, à la veille du départ, et le cœur rempli d'une douce tristesse, j'avais vu disparaître derrière les arbres la dernière ondulation d'une écharpe flottante, dernier adieu envoyé du rivage. Or, savez-vous ce que le vent du soir avait dérobé aux parfums de l'étoffe légère ? Il emportait mon fou rêve d'amitié.⁵

Le songe perdu se matérialise dans l'« écharpe flottante », devenue symbole bouleversant. La question posée au lecteur ajoute au pathétique du passage, et le parfum estompe progressivement la vision. Le vent même prend un sens moral, et renvoie, peut-être, à une providence implacable. Au-delà de la souffrance, est-il un doute ? Replat n'y fera jamais allusion.

Un autre souvenir en profondeur douloureux, quoiqu'en apparence comique, est évoqué ; il prend l'allure d'un « conte de Perreault » :

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 111.

Or, *il était une fois une fée* dans la tourelle du jardin de Châteauvieux. On l'avait surnommée *la Belle du lac*. Le jour où elle était apparue à nos regards d'enfant, elle portait à ses cheveux noirs une rose rouge. Ses yeux étaient deux fleurs sombres et veloutées, comme l'orchis odorant de nos montagnes. Au milieu des sylphides et des péris, et des charmantes jeunes filles qui dansaient aux chansons sur les pelouses prochaines, sa beauté ne connaissait d'autre rivale que celle du rêve aux blonds cheveux.¹

Replat aime cette figure de la femme comparée au rêve : c'est par là que l'idée de la fée prend vie. Il aime donner au rêve lui-même la forme d'une femme. En ce sens, n'est-il pas logique qu'il soit éternellement déçu dans ses aspirations, à la fois religieuses et sexualisées, projetant dans le ciel intellectuel des formes terrestres ? Il l'admet implicitement : « Des années se passèrent. Lorsque je rencontrais de nouveau la fée du lac, il lui avait plu de se changer en grande et superbe dame : elle était toujours aussi belle ; mais elle ne portait plus la rose rouge »². Le vernis du songe n'était plus présent ; un prosaïsme s'était emparé de la beauté même. Comment expliquer ce qui s'était passé dans sa jeunesse : « Est-ce la fleur ou la péri, qui avait jeté un charme dans ma mémoire ? Puisque les fées savent tout, la Belle du lac pourrait vous le dire », affirme-t-il. Il laisse la réponse au mystère. Seule une sagesse supérieure pourrait le résoudre.

Pour Replat, la nature contient cette science obscure, mais elle ne la dit pas : « Séjour des fées ! douces retraites de Duingt et de Talloires ! anses ombreuses ! golfe enchanté ! combien de pensers tendres ont dû glisser sur vos ondes limpides !... Et le vent qui les effleure, n'a-t-il pas gardé encore des murmures suaves comme des mots d'amour ?... »³. Comme chez Lamartine, les lieux conservent la mémoire des amours, des pensées ardentes ; et c'est par là qu'ils deviennent enchantés, magiques. Il ne cessera de poser des questions à un néant qui ne lui répondra rien, mais qui ne laissera pas de s'orner de ses projections intérieures.

Dans *Bois et vallons*, Replat évoquera aussi quelques souvenirs d'amour et d'amitié tendre. Il ne s'agit plus du bord du lac, mais d'un « bois touffu » au bord d'une rivière, « abri de notre enfance » auquel l'écrivain s'adresse en le disant « habité par les fées lumineuses, les bonnes fées du souvenir » : il personnifie les forces de l'âme, et les décrit, avec « leurs robes blanches » qui « se détachent sur le fond obscur de la feuillée », « ombres légères » qui « semblent venir à nous »⁴. Il s'exclame : « Vision charmante ! comme le jour où elles étaient groupées sous ces arbres, je les revois les compagnes de nos années d'innocence, d'abord une sœur aimée, puis jeunes femmes et jeunes filles, fleurs tombées avant midi sur le bord du sentier de la vie »⁵. Le rappel du passé s'empreint de tristesse et de nostalgie, marqué par de véritables fantômes, les images de femmes mortes. Pourtant le décor était féérique, idéal : « C'était par une matinée d'octobre. La lumière filtrait dans un tiède azur ; les feuilles étaient dorées comme la grappe mûre du raisin blanc ; des vols de ramiers passaient à la cime des chênes, et l'écureuil sautait sur la branche flexible des vernes »⁶. Le tableau est plein de lumière. De nouveau Replat, s'animant, s'adresse au lecteur, cherche à l'impliquer : « Cherchez dans le retrait le plus solitaire des futaies, là où le bois se creuse en vallon, où le vallon forme une corbeille de mousse. Elles étaient là : comptons-les

1 *Ibid.*, p. 111-112.

2 *Ibid.*, p. 112.

3 *Ibid.*

4 Jacques Replat, *Bois et vallons*, Annecy, Jules Philippe, 1864, p. 149.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

bien !... Les mains enlacées, les cheveux flottant à la brise, elles écoutaient la lecture d'une histoire d'amour racontée dans un livre maintenant oublié »¹. Si même les livres anciens sont oubliés, si même les vieilles rêveries passent, la mélancolie n'est-elle pas infinie ? En insistant sur la perte et l'oubli, Replat nous émeut, d'autant plus si cela contraste avec l'image de la « corbeille de mousse », de ce lieu semblant forgé par la nature pour accueillir les femmes d'autrefois. Ce miracle cependant n'est qu'une vision : s'il a eu lieu, il n'est plus.

Bientôt, d'ailleurs, « le vent qui glace a soufflé sur leurs têtes » ; ces étoiles s'éteignent, dit Replat : « Le cercle lumineux se rétrécit ; de cinq il en reste une ». Et finalement celle-ci disparaît aussi au « vent froid » : « Toutes sont allées où va la rose qu'on effeuille, où sont allées les *neiges d'antan* »². La délicatesse des métaphores fait contraste avec la réalité peinte, et suscite une émotion poignante.

Le style de Replat saisit par l'atténuation : il y a davantage, dans ce qu'il dit, que ce qu'il paraît dire. Il cherche visiblement sa consolation dans la création poétique même, dans l'imagination. Mais de sa vie, il ne fait pas de récit complet. Si l'on devait chercher un sens à sa biographie, il se limiterait sans doute à une mélancolique dissolution des songes d'autrefois. Aucun salut n'est recherché en ce monde.

Il nous faut encore rapporter une curieuse évocation de paradis perdu intime, celle de Maurice Dantand (1828-1909), dans son second volume de *L'Olympe disparu* (1886). Cela apparaît comme nécessaire, si on veut dépasser le récit de soi au-delà des limites de la vie physique, et la faire toucher au mythe. Car en deçà de la relation entre le microcosme et le macrocosme et l'image de l'humanité projetée sur un seul, une vie peut être fantastique si le narrateur est persuadé de se souvenir de son existence avant même sa naissance. Après tout, comme pour Dante, personne ne peut prouver que cela soit faux, et il n'y a pas de hache d'airain pesant sur la littérature pour l'obliger à se confesser matérialiste et limiter par principe le récit de soi à la vie entre la naissance et la mort. Si un auteur affirme garder en mémoire ce qui dépasse ces limites, il est au moins nécessaire de l'écouter.

Au reste, Dantand n'affirme pas dogmatiquement ; il émet seulement une hypothèse. Il aurait été, dans l'ancienne Égypte, un enfant sacré élevé dans un temple, et été poignardé par sa mère soudain rendue furieuse par son mépris. Il recherchait en effet les baisers de sa nourrice, mais ils étaient proscrits ; et la mère, voyant la nourrice accéder aux désirs de son fils, l'eût violemment battue. Or, le fils eût alors rejeté la mère, et cela aurait déléché sa colère.

Mais le voyant mourir, elle crie son désespoir ; lui, lui tend les bras de pitié. Puis « le commencement d'une autre lumière se fit, elle était non devant mes yeux, mais dans mes yeux mêmes », dit Dantand. Cet étrange récit lui est apparu comme un « long songe », mais il le présente comme une « réalité »³.

Peut-on parler ici de paradis perdu ? Le décor égyptien est exotique et grandiose, et les tendresses de la nourrice ne laissent pas d'avoir comblé l'enfant. Toutefois le rêve s'est brutalement interrompu. Visiblement, Dantand se souvient aussi des prémices de la mort qui a suivi ce triste événement ; or, ils sont faits d'une lumière intérieure qui surgit. Tout se passe comme si Dantand n'avait jamais regretté qu'une autre vie ; car pour son enfance à Thonon, il n'évoque pas spécialement de moments heureux et tendres, même s'il présente fréquemment son père dans ses récits. Ceux-ci n'ont alors rien d'édifiant, et ressortissent plutôt au réalisme.

1 *Ibid.*, p. 150.

2 *Ibid.*

3 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. II^{me} livre*, Thonon, Dubouloz, 1886, p. 279-282.

Dantand néanmoins fait apparaître un trait de l'autobiographie qu'on méconnaît souvent : le sentiment que l'enfance est encore liée à un autre monde. Même chez Replat, il n'en est pas explicitement ainsi. Le paradis perdu n'est pas forcément terrestre, compris entre la naissance et la mort ; il n'est donc pas forcément métaphorique. Il s'agit d'un sentiment inexplicable, qui peut trouver à se combler, ou du moins à s'exprimer, par l'imagination fantastique.

Si la dissolution du rêve d'enfance et de jeunesse chez Replat semble se faire spontanément et fatalement ; si la vie antérieure de Dantand s'est brutalement arrêtée pour une cause extérieure ; chez Veyrat, la fin des temps heureux relève plus clairement d'une faute qui provoque une chute. C'est le second moment de l'autobiographie personnelle en tant qu'elle représentera l'histoire de l'humanité : le bannissement de l'Éden par châtement divin.

Il est possible que les Savoyards n'aient pas voulu trop admettre leurs désillusions, car elles renvoyaient, politiquement, à une rébellion contre le Roi. Il est également possible qu'elle n'ait pas eu lieu souvent. Nous ne trouvons le sentiment du péché politique que chez Jean-Pierre Veyrat et Félix-Emmanuel Mouthon, moine qui a mené une vie dissolue après la Révolution avant de rentrer dans les ordres.

Chez l'auteur de *La Coupe de l'exil*, la déchéance est liée à un lieu distinct : Paris. De même que le paradis perdu était matérialisé en Savoie et sur les rives du lac du Bourget, ou dans les montagnes au-dessus de Chambéry, l'enfer est parisien et urbain, et la présence du mal dans la grande cité révolutionnaire est clairement peinte.

Là, dit-il, vit « la société la plus remuante, la plus passionnée et la plus corrompue de l'Europe » : il y a été « jeté à vingt ans, seul, sans appui et sans guide » : il avait quitté la Savoie pour la France exilé par le Roi. Or, dans la capitale française, loin de s'épanouir, il affirme avoir eu les « yeux éblouis à ses fausses lumières », le cœur séduit par « ses sophismes prodigieux »¹.

Il fut cependant arrêté par une « je ne sais quelle violente douleur » providentielle, qui vint l'avertir qu'il avait pris « la route du désespoir ». La conscience vivante du bien, de Dieu, bouleverse son corps : Veyrat ne le dit pas, mais durant son séjour parisien, il est devenu phtisique. La souffrance était physique, mais il lui donne une cause spirituelle.

La souffrance est pour lui une éducatrice, et Louis Terreaux écrira : « La religion de la souffrance est un dogme romantique mais elle correspond chez l'auteur à une réalité »². En effet Veyrat a pu écrire, dans le *Récit*³ introduisant *La Coupe de l'exil* : « L'éducation de l'homme ne se fait pas au collège ni dans les livres de morale ; quand elle ne s'est pas accomplie sous l'influence permanente et décisive du principe religieux, elle se fait par la souffrance. L'homme qui n'a pas souffert ne sait rien de la vie ; il en ignore les abîmes et les hauteurs, les ombres et la lumière. » Un rapport peut être établi avec la phtisie de Novalis ; comme le disait Georges Gusdorf⁴, l'écrivain allemand a fait de sa maladie une entité morale, donnant sens à l'existence. La religion permet de vivre la souffrance notamment par l'assimilation de soi au Christ : l'abîme de la crucifixion et la lumière de la résurrection peuvent servir d'initiation. Mais quand l'homme s'est détourné de la religion, la souffrance que lui impose la destinée l'initie à son tour, la lumière ne brillant que si l'ombre fait contraste avec elle. Ainsi le poète romantique tire-t-il de son expérience de la maladie

1 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe de l'exil*, Chambéry, Puthod, 1845, p. 30.

2 Voir Louis Terreaux, « Jean-Pierre Veyrat », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, septième série, tome VIII, Chambéry, Académie de Savoie, 1995, p. 212.

3 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe*, p. 30.

4 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme II*, Paris, Payot, 1993, p. 269 : « La maladie doit être vécue comme un destin dont le sens, non formulable dans les limites de l'existence d'ici-bas, requiert, pour s'accomplir, une dimension eschatologique » ; il cite Novalis même : « Les maladies, en particulier les maladies de longue durée, sont les années d'apprentissage de l'art de vivre et l'école de l'être intérieur. »

une dynamique qui le bâtit intérieurement et le rend apte à gagner « les hauteurs », à toucher aux mondes supérieurs.

Veyrat, au reste, interprétait son bannissement en France comme un effet de la destinée : une « puissance inconnue » l'entraîne vers la « solitude » qui l'attend, et il la suit « le cœur plein d'une terreur étrange ». Il sent l'esprit qui depuis les profondeurs de sa volonté, de son organisme, le pousse vers l'initiation de la vie même.

Le motif de l'Enfer a été repris presque mot pour mot, dans le *Récit*, d'un passage saisissant de *Raphaël de Montmayeur* évoquant la claire vision du « principe même du mal », incarné dans Paris, « la ville du doute et des luttes éternelles »¹. Assimilant Paris à la Terre, Il énonce : « Le monde est la spirale du Dante ; à mesure que l'on descend dans ses abîmes, il se révèle plus horrible ; les vices se multiplient, les malheurs se condensent à chaque rétrécissement du cône infernal »². À travers la cité et ses activités, Veyrat prétend voir le mal nu, dans son essence spirituelle. Il poursuit en affirmant : « Descendus au fond, vous ne trouvez plus que cette grande réalisation du malheur par le crime qui a son nom chez tous les peuples, et que les chrétiens appellent Satan. Le monde repose sur ses épaules »³. Le lien avec la mythologie chrétienne est établi : le diable est aperçu dans les profondeurs de Paris. Veyrat a eu une véritable vision, sur son parcours initiatique.

Le pouvoir d'attraction de ce principe du mal est mis en scène de manière vivace : « Il y a dans cette spirale un entraînement fatal qui sollicite à descendre. Une fois bien engagé sur la route, impossible de revenir ; on est poussé par ceux qui suivent, et l'on arrive tour à tour dans le dernier cercle à se trouver face à face avec le démon, avec le principe même du mal [...] »⁴. La rencontre spirituelle avec l'être diabolique, reprise explicitement de la *Divine Comédie*, est répétée pour que le lecteur la saisisse pleinement, en mesure les dimensions, en appréhende la réalité.

Or, à partir de cette vision suprasensible, le poète semble pouvoir désormais prophétiser : « J'ai vu le monde dans ses entrailles ; j'ai parcouru l'échelle infinie des misères et des duplicités humaines [...]. La corruption est remontée du fait dans la théorie pour se combiner avec les puissances intellectuelles, se condenser en un système formidable, et crever enfin dans une explosion qui emportera la société tout entière »⁵. Ce n'est plus la simple dissolution des beaux rêves que narre Jacques Replat ; c'est franchement l'annonce de la fin du monde. Veyrat jette l'anathème sur l'athéisme qui règne à Paris, montrant comment les vices ont corrompu la philosophie. La civilisation moderne est rejetée tout entière et on songe à Baudelaire évoquant le « noir océan de l'immonde cité »⁶.

Cette révélation, loin d'édifier Veyrat, le remplira de nihilisme : « Dans ces luttes où les passions et les idées prennent tant de masques divers, à force de se tromper et de prendre les masques pour les figures et les figures pour les masques, l'on en vient au doute et au mépris universels. Ce fut le malheur qui m'arriva »⁷. Lui aussi a été corrompu.

Néanmoins, un ajout du *Récit* à *Raphaël de Montmayeur* montre que le poète voulait désormais croire en l'idée maïstrienne de régénération providentielle, ou que du moins il en admettait la possibilité : « Je ne sais si, de cette société consumée par ses vices et tombant en cendres, il

1 Cité par Alfred Berthier, *Le poète savoyard Jean-Pierre Veyrat*, Paris, Honoré Champion, 1921, p. 120.

2 *Ibid.*, p. 121.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *In Les Fleurs du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 86 (dans « *Mæsta et errabunda* »).

7 Cité par Alfred Berthier, *Le poète savoyard Jean-Pierre Veyrat*, Paris, Honoré Champion, 1921, p. 120.

sortira un phénix immortel ; si le vieux monde dépouillera ses ruines pour se transfigurer »¹. Est-ce l'image de Veyrat même, espérant en une renaissance, une résurrection ? La figure en reste belle ; et le monde par elle s'inscrit encore dans le symbole, dans le mythe.

Dans le vide de son âme, il lui semblait que jusqu'au ciel s'obscurcissait : « toutes mes espérances étaient parties à la fois, les ténèbres avaient envahi mon ciel tout entier »². Que le ciel intime de Veyrat prenne la place du ciel physique en dit long sur l'extension de sa vie à la mesure d'un mythe, de son être personnel à l'univers entier. Sans doute le déterminant possessif relativise-t-il la portée sur le cosmos de la pensée intime ; le « ciel » ici peut être compris comme simple métaphore. Il n'en demeure pas moins qu'il donne au champ de l'âme une portée cosmique. Certes, Veyrat n'aurait pas pu dire que Dieu était objectivement mort ; mais il tendait bien à donner à son moi l'ampleur d'un monde.

Félix-Emmanuel Mouthon (1764-1839) n'a pas raconté sa vie dans un récit détaillé, mais dans des notes à son premier recueil de poésie, *Le Triomphe de l'innocence*. Il y narre sa prévarication en tant que moine de Tamié, lorsque la Révolution survenant, il renoncé à ses vœux. Se morigénant après-coup, il s'écrie : « tout ce qui est dit ici³ des prêtres infidèles et prévaricateurs ne doit s'appliquer et ne s'adresser qu'à moi et à ceux qui, tombés comme moi durant les jours mauvais, furent le sujet des plus amères douleurs de l'Église désolée »⁴. Il se peint pécheur, nouveau saint Augustin. Il dit avoir chu « peu à peu dans l'abîme », ce qui est nommer l'enfer avec tout de même moins de génie figuratif que Veyrat. Devenu prêtre constitutionnel puis soldat, il entretiendra à Genève une relation scandaleuse avec une femme mariée, dont le mari est fort satisfait, ayant accueilli Mouthon chez lui, bien qu'on en ignore les raisons. Dès lors, sa carrière militaire connaîtra un coup d'arrêt, et, dans ses souvenirs, il assure que la stagnation de sa carrière est un châtement providentiel, pesant sur ses « erreurs »⁵. La Providence était incarnée directement par ses supérieurs hiérarchiques, qui avaient eu vent du scandale et lui refusaient le grade de capitaine.

Tant chez Mouthon que chez Veyrat, la divinité va cependant prendre le visage du salut. Un message obscur va leur être lancé, qui les ramènera au bercail rejeté. Un autre message bienveillant sera entendu par Maurice Dantand : bien que son aspect rédempteur n'apparaisse pas, il est présenté explicitement comme d'origine céleste.

Veyrat, à travers son héros Raphaël de Montmayeur, place les premières lueurs de son rachat alors qu'il vivait encore à Paris. Il évoque un « bon ange » qui, ayant lu quelques lignes échappées de sa plume à cette époque d'abîme, le rappela en Savoie, lui conseillant de fuir Paris. Il est convaincu que cet appel fut suscité par la Providence : « J'obéis à l'invitation mystérieuse », écrit-il⁶. Au « bord du précipice », une main s'est tendue. La vie du poète est marquée par des signes !

Quand il arrive dans le Dauphiné, le retour à la nature alpine lui rend un semblant de joie ; mais la quiétude n'y est pas encore la paix, qui « descend de plus haut »⁷. Les angoisses demeurent les plus fortes : « mon âme, repliée sur elle-même, me semblait fléchir en moi sous le poids de je ne sais quelle peine inconnue »⁸. Le spectre des fautes pèse toujours sur sa conscience, comme il

1 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe*, p. 40.

2 *Ibid.*, p. 50.

3 Dans le recueil *l'Éternité*.

4 Cité par Paul Guichonnet, « La Vie étonnante de Félix-Emmanuel Mouthon (1764-1839) », in *Mémoires et documents publiés par l'Académie chablaisienne*, tome LXXII (2007-2010), 2011, p. 30.

5 *Ibid.*, p. 59.

6 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe*, p. 53.

7 *Ibid.*, p. 54.

8 *Ibid.*, p. 55-56.

pèsera sur celle de Jean Valjean au moment où il volera le petit Savoyard¹. Veyrat en a presque des hallucinations sonores : « j'entendais gronder en moi comme de sourds gémissements » ; un être souffre en lui : son âme est torturée au-dessous de ses pensées diurnes.

Puis « un soir, après avoir erré sur les montagnes, je me trouvai, comme Dante dans les Apennins, au seuil d'un monastère », raconte-t-il : la nouvelle référence à Dante en dit long. L'épisode des Apennins renvoie au début de la *Divine Comédie*, quand le poète florentin est visité par Virgile envoyé par Béatrice, sainte Lucie sa patronne et la sainte Vierge mère de Dieu². Dans l'errance du cœur de sa vie, un signe céleste va aussi venir à Veyrat. Il écrit :

Ce fut une heure solennelle, pleine de grandeur et de mélancolie que cette première heure de paix après une vie de troubles, dans une cellule de la Chartreuse, seul en face de moi-même, sans autre témoin qu'un Christ de bois pendu à la muraille, sans autre perspective que ce ciel, ce rêve glorieux de l'infini qui s'ouvre à la fois sur le temps et sur l'éternité.³

La qualité « solennelle » de cette « heure » marque une étape fondamentale dans l'initiation intérieure qu'offre l'existence du poète : le « glorieux » apparaît, et « les premiers rayons du céleste avenir » se lèvent dans les ténèbres ; de la nuit, Veyrat est passé au jour.

L'allusion à l'ange alors revient : « je ne sais quelle force irrésistible ploya mes genoux et courba mon front sur les dalles »⁴, raconte-t-il. Façon de parler : ne pense-t-il pas savoir parfaitement ce qui l'habite, alors ? Mais Veyrat n'entend pas déployer son imagination pour le caractériser : il ne parlera que de « la sainte contagion de l'exemple » : explication psychologique, qui laisse présager de sa conviction de la nécessité de se soumettre à la communauté rassemblée autour de l'Église. Par elle passe la sainteté, le courant divin. Si la force est angélique, il n'entend pas lui donner le visage d'un homme ailé, dont il aurait eu la vision : il crée un récit archétypal de soi-même, mais ne l'accompagne pas d'hallucinations. En cela, il diffère assurément de Dante : il est moins explicite. Qu'il se réfère à lui semble suffire à exprimer l'idée ; l'imagination du monde spirituel ne le tente pas. Il préfère se servir de métaphores plus traditionnelles, comme celle de l'homme caduc remplacé par une pieuse résolution :

comme s'il [Dieu] eût déjà commencé d'exaucer ma prière, je me levai plus calme et plus fort. Ce moment fit crise dans ma vie ; je dépouillai là le vieil homme, l'homme du doute et du désespoir, l'homme de la science humaine et de ses déceptions, l'homme du passé sans avenir, l'homme de mort, et je pris avec moi-même l'engagement de travailler désormais à ma propre résurrection.⁵

Il demeure dans les concepts, bien que leur valeur religieuse soit claire. Le chemin est christique, et il se fait personnel et s'inscrit dans une époque par l'allusion à la « science humaine » : c'est le siècle des Lumières que Veyrat entend dépouiller, faire disparaître en lui. Ce que Joseph de

1 Cf. Victor Hugo, *Les Misérables. Première partie. Fantine*, Paris, Hachette, 1881, p. 157 : « Il recula de trois pas, puis s'arrêta, sans pouvoir détacher son regard de ce point [la pièce volée] que son pied avait foulé l'instant d'auparavant, comme si cette chose qui luisait là dans l'obscurité eût été un œil ouvert sur lui. »

2 Dante, *Inferno*, II, 94-114.

3 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe*, p. 58-59.

4 *Ibid.*, p. 60.

5 *Ibid.*, p. 61.

Maistre avait formalisé comme discours philosophique se trouve vécu humainement par le poète.

Il demandera dès lors sa grâce au roi Charles-Albert, l'obtiendra, et rentrera en Savoie, où il pourra « embrasser [sa] mère » et être « au sein de [sa] famille ». Retrouvera-t-il le foyer rêvé, le calme intérieur, la guérison ? C'eût été cesser d'être romantique. Entrant dans l'église qui avait reçu son « dernier adieu » lors de son départ pour la France, il ne ressent qu'un « amer sentiment de tristesse » :

Le bruit de mes pas sur les dalles retentissait dans les échos des chapelles, et allait se perdre dans les profondeurs de la basilique. Ainsi, me dis-je, l'homme s'agite un jour et fait son bruit, et ce bruit est plus vain encore que celui de mes pas sur ces pierres, et sa gloire va se perdre dans les abîmes du temps comme le son que j'éveille en ce moment s'évanouit sous les arceaux de cette église !¹

On pouvait attendre d'autres perspectives que celle des « abîmes du temps » qui engloutissent les pas de l'âme qui, marchant dans l'église, a renoué avec la divinité ! Le lieu du culte ne semble pas pouvoir le consoler.

Il en appelle pourtant à l'« ange des dernières consolations », et le miracle survient : non une apparition céleste au sens propre, mais, nouvelle Béatrice, la propre sœur de « Raphaël », qui l'avait conseillé au moment de son départ, une personne qui pour lui incarne la Providence, et dont l'amour humain se confond avec l'amour divin : « Celle-là seule m'a aimé, car elle aimait en Dieu ! »², s'écrie-t-il. Car si la sœur du poète n'était pas morte, elle était devenue nonne³.

L'aspiration à une patrie comblant enfin les vœux d'un poète que le monde ne satisfaisait pas ne débouchera pas sur une fin significative dans le roman de *Raphaël de Montmayeur*, puisqu'il est inachevé. Il ne va pas au-delà du retour en Savoie et des retrouvailles avec cette sœur liée à Dieu. C'est dans la poésie de Veyrat, notamment dans *La Coupe de l'exil*, qu'il faut trouver l'évocation du vrai monde qu'il espère. Il évoque la maison familiale vide, ne retentissant plus des bruits joyeux du foyer d'autrefois. Le monde de l'enfance n'est plus, les compagnons des jeux sont morts⁴ et l'on aperçoit la « funèbre enceinte »

*Où dorment nos aïeux dans une terre sainte.
Là sont nos bien-aimés tombés dans le cercueil :
Nos frères et nos sœurs, nos amours, notre joie !
Chers trésors dont la mort hélas a fait sa proie
Et dont nos cœurs gardent le deuil.*

La Savoie retrouvée n'est pas le paradis rêvé à Paris. La ruine de l'illusion brise, dans *Le Retour*⁵, l'élan du poète vers son pays natal. S'il commence par énoncer dans un esprit volontaire

1 *Ibid.*, p. 70.

2 *Ibid.*, p. 71.

3 Louis Terreaux, « Jean-Pierre Veyrat », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, septième série, tome VIII, Chambéry, Académie de Savoie, 1995, p. 215.

4 Jean-Pierre Veyrat, *La Coupe*, p. 25.

5 *Ibid.*, p. 241.

(« Allons ») la liste des éléments qu'il aspire à revoir : les montagnes, les vallons, les bois, les lacs, la rivière « errante », tout ce qui caractérise le paysage savoyard, et qui porte la marque de son « premier amour » ; s'il inaugure la deuxième strophe d'un futur prometteur (« J'irai ») et effectue une seconde énumération, celle de « rochers nus », de « l'ombre des mélèzes », de la « charmille sombre », de « la fontaine où bouillonne une eau pure » et du « seuil de la maison qu'ombrage un vieux noyer », globalement, le tableau s'assombrit, se fait plus austère et inquiétant, moins optimiste. La troisième strophe est pire : il commence par se comparer aux « hirondelles », dont les « amours » sont « fidèles », mais soudain s'en démarque : « Comme vous je reviens, mais hélas ! triste et seul, / Semblable au voyageur étranger sur la terre / Qui dans l'éternité retourne solitaire, / Et qui pour le chemin n'emporte qu'un linceul »¹. La déception n'est pas encore clairement exprimée, comme si elle n'était pas consciente ; sans explication, on passe de la détermination au désespoir, du reste avec une image impressionnante, celle du poète pressentant sa mort prochaine. Mais il ne paraît pas saisir la portée de ses idées noires, à tel point qu'il se demande : « Mais d'où vient qu'en voulant chanter comme la lyre, / Qui s'exhale joyeuse en triomphants accords, / Mon âme s'assombrit et que ma voix soupire / Comme l'orgue des morts ? »². Certes, la question se pose : mais au lieu de recomposer le poème pour accorder le début à cette issue, il laisse le lecteur suivre l'évolution triste et en même temps chaotique de ses pensées, inexplicable extérieurement. Cela ressortit au témoignage en vers. La poésie peut participer du récit de soi, si elle est suffisamment narrative.

Or, ce texte du « Retour » se termine par une autre perspective que celle du retour heureux au pays. Comme dans le christianisme médiéval, Veyrat regarde la véritable patrie comme étant celle des cieux : « Il est une patrie au-dessus des tempêtes, / Un monde par-delà nos rivages en pleurs, / Où le siècle s'épanche en d'éternelles fêtes, / La vie en d'immortelles fleurs »³. Cette fois, « l'exilé » qui « revient dans ce lieu de délice » ne reste pas seul : « L'hymne du grand triomphe éclate dans les cieux ; / L'Éternel le reçoit, au sortir de la lice, / Dans ses palais harmonieux [...] »⁴. Cela va même au-delà ; cette fois, Veyrat s'abandonne à la vision prophétique personnelle, créant sa propre eschatologie. C'est « l'univers tout entier », nous dit-il, qui « tressaille en ce grand jour » où l'âme qui a beaucoup souffert est accueillie par les anges : Le céleste concert ravit toutes les âmes, / Le cantique divin vole en notes de flammes / Dans un chœur de gloire et d'amour »⁵. Il ne se concevait pas seulement spectateur du paradis céleste, comme Dante distinguant le chœur des anges, les saints regroupés en une rose blanche, la sainte Vierge et la Trinité, mais spectacle lui-même des êtres célestes heureux de le voir arriver, fêté par tous les esprits de l'univers. Enfin il aurait une reconnaissance, pour ainsi dire. Le moi romantique, certes, est ici exacerbé, et le mythe religieux s'accompagne de l'image de la gloire personnelle. Sans doute, cela traduit son espoir d'être aimé infiniment et parfaitement ; mais sa vision du ciel divin l'exalte plus qu'elle ne l'apaise, et la rédemption ici ne laisse pas d'interroger le lecteur. En tout cas, il est certain que Veyrat a lié son être personnel à l'univers entier dans la perspective du monde paradisiaque à venir. En quelque sorte, il a rempli l'univers de son moi, quitte à faire des anges son nouveau public. Cela ne manque pas de grandeur, peut-être aussi maintient en Veyrat une image de folie et de démesure toute romantique.

De même que Félix-Emmanuel Mouthon que Veyrat avait été plus sobre dans l'exposé de sa chute, il le sera dans celui de sa rédemption. L'esprit n'en est pas moins identique, avec peut-être la velléité de figurer davantage la Providence, mais, de nouveau, dans des vers manifestement

1 *Ibid.*, p. 242.

2 *Ibid.*, p. 243.

3 *Ibid.*, p. 258.

4 *Ibid.*, p. 259.

5 *Ibid.*

autobiographiques.

En prose, dans les mêmes notes évoquées précédemment, il assure, comme plus tard le fera Veyrat, que c'est le spectacle de moines qui l'a ramené à la foi :

En 1809, à Paris, je visitoi le calvaire, au Mont-Valérien, alors occupé par les religieux de la Trappe. Le spectacle qui s'offrit à mes yeux et qui me rappeloit tout Tamié, me fit une impression profonde. De là, je me dirigeai vers une autre réunion de Trappistes, établis dans une vaste forêt, près de Paris ; je les trouvois tous occupés à un travail solennel : ils creusoient la terre ; ils sembloient y chercher un trésor... Ils étoient à l'observatoire de l'Éternité ! Ils préparoient le lit de leur repos.¹

Le destin le rappelait déjà à son ancienne vocation. Cela avait été pour lui comme une révélation : ce que les moines cherchaient obscurément, ne devait-il pas s'y consacrer aussi ? L'image du trésor crée un tableau symbolique. Le monde lui parlait, s'il était incarné par les religieux. La « vaste forêt » rappelle ces forêts allégoriques médiévales dont la « *selva oscura* » de Dante est la plus connue.

Après quelques hésitations, il prend la décision de réintégrer la communauté monastique. Il est alors accueilli favorablement par les religieux de La Roche sur Foron :

Mes sanglots étouffèrent ma voix ; les pleurs des prêtres fidèles se confondirent avec les pleurs du prêtre parjure, mais repentant. Mon pardon étoit écrit dans tous les cœurs ; ils s'empressèrent de m'en donner le gage, par le baiser de paix. Messieurs les Grands-vicaires, chefs de la retraite, entraînés par un élan de charité et de miséricorde, inspiré d'En-Haut (j'ai besoin de le croire), ne voulurent pas retarder ma réconciliation et le lendemain 17 septembre 1818, dans l'église du séminaire, je fus solennellement rendu à la communion de l'Église, revêtu de l'étole sainte et, dans les rangs de la troupe sacrée des Anges de la Terre, je fus admis, avec eux, à la communion générale.²

Les mots relatifs aux larmes font écho à une époque tourmentée et agitée, dans laquelle la Révolution a créé un vide. Dans ce vide, le « besoin de croire » ose s'affirmer, à la place de la croyance directe. L'image des « Anges de la Terre » et de l'inspiration « d'En-Haut » n'est plus un donné qui va de soi, mais une réalité à reconstruire, notamment par le récit. Discrètement, sans débauche de métaphores, renouant avec le vocabulaire religieux, Mouthon parvient à mettre en scène sa rédemption.

Un autre épisode majeur de celle-ci est constitué par le moment où il raconte être celui qui a retrouvé, dans les décombres de Tamié, la relique la plus vénérée :

Mes larmes coulèrent par torrens, dès que je pus apercevoir ses murs dégradés, foible image de ma propre dégradation ; j'arrosai de mes pleurs expiatoires le cloître, l'église, les tombeaux, les restes de l'autel renversé, mon ancienne cellule. Ô ma cellule ! Qu'étoit devenu l'hôte fortuné qui vécut huit ans dans ton étroite enceinte ? Ô, qui pourroit redire

1 Cité par Paul Guichonnet, « La Vie étonnante de Félix-Emmanuel Mouthon (1764-1839) », in *Mémoires et documents publiés par l'Académie chablaisienne*, tome LXXII (2007-2010), 2011, p. 82.

2 *Ibid.*, p. 85.

l'immensité des douleurs, les souvenirs déchirants, l'ineffable amertume dont mon cœur fut inondé ? Je foulois dans ces décombres ; j'y trouvois encore quelques livres d'église, des fragmens d'images ; mais l'objet le plus précieux que j'obtins de mes recherches fut le bâton pastoral de saint Pierre, premier abbé de Tamié, monument vénérable de la simplicité évangélique.¹

Mouthon se relie à nouveau à la mythologie chrétienne médiévale, et les décombres de l'abbaye sont en même temps celles de son âme : du moins elles en sont le « faible » reflet. Il s'adresse à sa cellule comme si elle était vivante, et ses questions rhétoriques imprègnent sa recherche matérielle d'émotion. Il renaîtra avec le christianisme en Savoie, après l'intermède révolutionnaire. Il ne fait qu'un avec lui. Son autobiographie a des résonances historiques aussi bien que symboliques.

Dès qu'il s'est montré dans les ruines de l'abbaye, comme appelés par la destinée, trois vieux serviteurs de l'abbaye accourent pour recevoir sa bénédiction et demander le retour des moines et de leurs célébrations. Il effectue la cérémonie du « Saint Sacrifice » dans la « petite chapelle » et « les trois vieillards me quittèrent en glorifiant le Seigneur »², dit-il. Il est reconnu comme un messager, un « ange de la Terre » !

Il compléta ce récit en prose d'une narration en vers dont la dimension mythologique est encore plus nette. Les montagnes à l'approche des ruines de Tamié y sont peintes comme la source, cette fois, du retour à Dieu : « Tout ici, dans mon sein, verse une paix profonde ; / Air pur, vastes forêts, le bruit sourd des torrens / Et, sur le front des nuits, les cieus étincelans, / Des sublimes pensers, source pure et féconde »³. Les cieus étoilés créent des pensées religieuses par essence : l'instinct que baigne la pure nature est orienté vers la divinité. La rédemption passe aussi par le spectacle de la nature savoisienne. On y est plus proche du firmament.

Mouthon prie par ailleurs la lune de lui montrer le chemin, comme si elle était une déité : « Astre paisible de la nuit, / Guide mes pas dans ces retraites. / Fais-moi trouver, dans un réduit, / Le calme après tant de tempêtes »⁴. Il s'en remet comme dans la foi antique ou médiévale à des astres pleins d'âme. Mouthon alla même jusqu'au fantastique. Plantant un décor lugubre traversé de « cris funèbres » que fait retentir « l'oiseau des ténèbres »⁵ ; évoquant « le vol du hibou nocturne » qui « frappe seul » les « murs outragés du monastère » solitaire et « taciturne » où plus d'activité n'est perçue, il nous fait part d'une vision : « Sortant de ce noir sanctuaire, / Que vois-je ?... un spectre à l'œil sévère / S'avavançait du fond des dortoirs »⁶. Il est son accusateur intime. Et il s'adresse à lui : « Viens, me dit-il, fils infidèle ; / Vois ta cellule... elle rappelle / Et ton parjure et tes devoirs »⁷. Cette apparition, incarnant les remords, plonge la vie du poète dans le monde des esprits. Il ne s'agit pas ici d'une simple allégorie, ou d'un ange convenu : c'est du fond du cœur que sort la figure appelant au rachat.

Or, l'être qui le sauvera est la bienveillante Marie - toujours prête, depuis le Moyen Âge, à intercéder pour les pécheurs. D'abord le poète se couvre « d'un sac », se « ceint d'une corde », et demeure « tête et pieds nus, le cœur brisé » ; mais « Soudain la voix de l'espérance / Me dit :

1 *Ibid.*, p. 87.

2 Épisode narré par Joseph Garin, *En Savoie. Histoire de l'abbaye de Tamié*, Chambéry, Dardel, 1927, p. 340-341.

3 Cité par Paul Guichonnet, « La Vie étonnante », p. 94-95.

4 *Ibid.*, p. 103.

5 Jules Philippe, *Les Poètes de la Savoie*, Annecy, Jules Philippe, 1865, p. 100.

6 *Ibid.*, p. 102.

7 *Ibid.*

« Dieu voit ta repentance. » / Le spectre s'enfuit apaisé »¹. Et quelle est cette voix ? La poète la reconnaît : c'est celle de « Marie », toujours pleine de « pitié ». Car : « Tu le sais, malgré ma démence, / Jamais ton nom, dès mon enfance, / De mon cœur ne fut oublié »². Au fond de son âme, brillait toujours la figure sublime !

Le renouveau du culte de la sainte Vierge est propre à l'époque, mais il est aussi dans la lignée du romantisme³. Au XIII^e siècle, Rutebœuf, dans *Le Miracle de Théophile*, avait, pareillement, présenté l'histoire d'un homme qui, s'étant comme Faust commis avec le diable, avait été sauvé par la Vierge Marie⁴.

Mouthon entend les bruissements du monde divin, du pays des esprits, maléfiques et bénéfiques, et il l'exprime par des figures renouvelées du catholicisme ancien. Sa poésie transfigure explicitement sa vie, y place des êtres supérieurs et inférieurs. Il mourra en 1832 à Suse, dans un monastère, après être passé par Hautecombe - et s'être créé sa propre légende.

Dantand ne fit pas moins. De manière éparse, dans *L'Olympe disparu*, il évoque des épisodes de sa vie marqués par le sceau de la divinité. Ce n'est pas qu'il ait connu une chute et une rédemption : il se sent plus directement dirigé par la Providence, surtout dans les moments où il a eu de la chance ou a reçu la grâce de visions célestes. Il se peint au fond comme un Oint du Seigneur, un prophète.

Lors de son récit de la bataille de Novare auquel nous avons déjà fait allusion, il se présente tel qu'un survivant béni : ayant vu tomber autour de lui, sous les balles de l'armée autrichienne, « Barnoud, Regard, Distral, bons camarades de Thonon, Coln, genevois, Quêta, de Maurienne, Blanchin, aimable canut lyonnais, et tant d'autres aux noms oubliés ». Les Savoyards affrontent en particulier les Croates, se tirant dessus « à moins de quatre-vingts pas ». Le récit est épique : de part et d'autre, c'était à celui « qui tirait et rechargeait le plus vite », et quand le fusil était devenu trop brûlant il fallait prendre un de ceux des « camarades morts ». Dantand se dit enivré par « l'odeur de la poudre ». Mais son havresac est touché, et la balle le fait « tourner comme une toupie ». Il tombe, puis se relève « en remerciant Dieu d'être sans blessure ». Il aperçoit alors les « jeunes bataillons écrasés » du roi de Sardaigne qui « battaient en retraite tout en se défendant », ce qui le met, « pendant quelques secondes, entre les deux armées » : « Louange à l'Eternel, je rentrais sain et sauf dans le rang salué d'un hurra de joie par ma compagnie, et plusieurs dirent : Ou il a une peau de fer ou les balles s'écartent si l'heure de notre mort n'est pas venue [...] »⁵. Comme à son ordinaire, Dantand fait de la vie un mythe. Rapportant fièrement les paroles de ses camarades, il s'attribue une cuirasse magique, comme un héros, ou un destin spécifique. Or, celui-ci revient comme un leitmotiv dans son œuvre. Il a été choisi, assure-t-il, pour écrire ses récits mythologiques, et en faire une révélation livrée au monde.

L'avant-propos de *L'Olympe disparu* précise, en effet, l'origine de son inspiration épique : la femme morte de l'écrivain est venue le visiter alors que, frappé d'insomnie, il ne s'était endormi que le matin et ne s'était éveillé que tard dans la journée. Le prenant dans ses bras, elle a annoncé :

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 103.

3 Voir à ce sujet Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands I*, Aix-en-Provence, Pandora éditions, 1978, p. 228-229 : « Le romantisme fut assurément un Moyen Âge ressuscité.[...] Le céleste visage de la Vierge divine, que les romantiques rencontrent sur tant d'images merveilleuses des siècles passés, flotte à travers les chants spirituels de Novalis [...]. La Vierge Marie commença de devenir la confidente de ces protestants. » Mouthon lui-même s'était rallié au déisme de la Révolution, avant de revenir à la foi catholique...

4 Voir *Jeux et Sagesse du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1951, p. 135-158 ; « Nostre Dame » intervient pages 155-156.

5 Cf. Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. Livre V*, Thonon, Dubouloz, 1906, p. 229-230.

« honore-moi, car voici que sur toi repose l'esprit attendu depuis vingt siècles »¹. Il s'agit sans doute du Saint-Esprit, renouvelé en Dantand après avoir frappé saint Jean.

Puis l'épouse chérie et défunte disparaît et, malgré son désir de la suivre dans la mort, Dantand reste perclus de douleur sur le plancher de sa maison, où il est tombé en essayant de la rejoindre.

Alors la « miséricorde » divine lui fait parvenir un chant dont la voix est pure, et est si beau qu'il ne put néanmoins en retenir que ces mots : « Olympe, où sont tes Dieux ! » De ces paroles naît « toute l'exposition d'un poème ». Voyant en effet « les combats de Jéhovah contre les Divinités de l'Olympe », il assistait « à ses victoires sur elles », il les contemplait

vaincues, fuyant notre Univers, obligées de marcher à travers mille mondes vers le livre écrit par la main de l'Eternel pour être témoins du grand triomphe de son Christ. Pouvais-je en douter ? C'était à redire, à crier à tous les siècles ces grandes choses que je devais honorer mon épouse ; c'était pour m'y convier que son ombre chérie était sortie un instant du sein de Dieu !²

Il en fait la promesse et, dès lors, ce que chantent les voix « rentrant dans les hauts cieux » devient clair pour son « âme » : c'était le chœur des épouses défuntes qui appelaient à elles et « aux pieds du trône de Dieu » les veufs inconsolés.

L'écrivain prend alors une résolution : « Dès ce moment, je cède à l'esprit qui est en moi ; il me parle et me montre des choses étranges, j'essaye de le redire, mais mon âme est dans la crainte »³. Il raconte la naissance en lui du don prophétique, et la décision de l'assumer à la face du monde. Le récit qu'il fait de soi est cette fois directement visionnaire, comme celui de Dante.

L'inspiration d'une partie du *Gardo* a une origine presque aussi mystérieuse, quoique moins surnaturelle. Il est difficile de savoir si le récit que Dantand en fait en note⁴ est fictif ou authentique, même si on peut prévoir que lui-même eût assuré de sa véracité. Il prétend avoir appris les exploits d'un certain héros thononais appelé Mamet, parti en Orient, d'un prêtre indien voué à un temple du feu, apparu dans sa vie par hasard - du moins le semblait-il. Alors que l'écrivain revient « de voyage » et qu'il longe « la petite place près des moulins Plagnat », il aperçoit un mendiant qui lit à un autre d'étranges paroles, qui l'arrêtent : « pour plafonner le ciel et le faire brillant ». Il se dirige intrigué vers les deux hommes, et celui des deux qui lisait s'étonne d'avoir été compris, n'ayant pas pensé s'exprimer en français. Mais sans le vouloir, c'est bien ce qu'il a fait, lui confirme l'autre mendiant. Dantand, persuadé qu'on cherche à le mystifier, n'en est pas moins ému par l'aspect miséreux du mendiant ; il s'apprête à lui donner une pièce de monnaie. Mais l'autre l'arrête et le prévient : on ne donne pas d'argent à un prêtre du feu. Il établit, en revanche, une liste de ce dont il peut avoir besoin, et Dantand accepte de le faire acheter pour lui par son domestique. C'est alors que, pour le remercier, le mendiant lui donne une main à baiser étonnamment belle, et lui parle du Mamet « qui, étant enfant a quitté Rive, il y a près de 70 ans, et n'est jamais revenu ». Dantand affirme : « Sans préambule, il me rapporta ce que j'écris dans ce gardo et, son récit fini, il me donna de nouveau sa main à baiser ». Mieux encore, il lui prend la main, la contemple, promène « son doigt sur les lignes » et prononce « ces étranges paroles : va, Saïbé, va te changer, une grande œuvre inconnue de toi est dans toi, et il devint triste et continua : tu ne peux

1 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu*, Thonon, Dubouloz, 1881, p. VI.

2 *Ibid.*, p. VI-VII.

3 *Ibid.*

4 Cf. Maurice-Marie Dantand, *Le Gardo*, Thonon, Dubouloz, 1891, p. 227-229.

mourir avant qu'elle s'achève, mais elle ne sera grande pour toi qu'après que tu auras été frappé par la foudre ! » Quelle est cette foudre ? Sans doute la vision de l'épouse défunte relatée plus haut et publiée dans le volume de 1881, dix ans avant la parution du *Gardo*. Le prêtre Ali-Mona ensuite tient un discours curieux, affirmant que, plus encore que la Judée, la terre où marche notre auteur (le Chablais) « est grande, elle est entre toutes glorieuse, car elle aussi, est mère d'un Messie ». Et il annonce : « Mon fils, je savais que tu viendrais [...], je l'ai lu dans l'étoile enflammée ». Se peut-il que Dantand se soit pris pour un messie ? Si c'est le cas, il a pu l'entendre dans le simple sens d'envoyé du Seigneur, de prophète. Il n'en est du reste pas sûr ; il pose la question de savoir s'il y a une « corrélation » entre « l'apparition » céleste de son épouse, advenue « moins d'un an après », et « la venue du Mage, prêtre du soleil ». Il affirme même : « Je m'efforce de ne pas y croire » : il refuse de sombrer dans la folie, d'être la proie d'une illusion. Il ajoute : « mais cette pensée m'assiège jour et nuit depuis 15 ans ». Il laisse bien supposer que c'est le cas, et que ce prêtre oriental était un devin comparable, toute proportion gardée, aux rois mages ! Dantand a créé son propre personnage d'écrivain inspiré et élu, de héros de l'écriture et de la vision. Il a forgé ce mythe à partir de lui-même.

À travers quatre écrivains qui dans la Savoie du XIX^e siècle ont peu ou prou effectué le récit de leur vie, nous avons suivi l'ordre supposé d'une biographie mythique marquée par le paradis perdu, puis la chute, enfin la rédemption. Seul Veyrat a suivi les trois étapes complètes, et encore n'est-ce pas dans une seule œuvre, la rédemption ayant somme toute un caractère trop foncièrement chrétien pour avoir été intégré à un roman commencé sous les auspices de la révolte contre le pouvoir royal. Que, par ailleurs, Replat et Dantand n'évoquent guère de chute, ou que Mouthon n'évoque pas trop le bonheur perdu, cela est sans doute profondément significatif de leurs personnalités. Mais, du point de vue littéraire qui fait de l'écriture une élaboration mythique, une étude rigoureuse pourrait montrer qu'aucun des auteurs ne suit comme Dante le chemin complet - qu'aucune œuvre n'est à la dimension de la *Divine Comédie*. Certes, ce n'est pas dans le récit de soi que les Savoyards ont le plus brillé. Malgré le désir qu'ils en avaient, il était malséant de trop parler de soi dans la Savoie du temps. Seuls le Roi et le Pape, pour ainsi dire, avaient droit à une individualité pleine et entière. Les autres individus devaient s'effacer derrière ces princes. Le rejet, par Joseph de Maistre, de l'autobiographie à la manière de Rousseau, le refus de se mettre en avant, devait bien créer une contrainte et une ligne, chez les Savoyards ultérieurs. Veyrat ne fut rousseauiste que jusqu'à sa conversion ; les autres n'accomplirent que des témoignages intimes annexes, marginaux - ne pouvant s'en empêcher, malgré la règle sociale théorique.

III.2.2. Le voyage intérieur : à la découverte des mondes cachés

Un moyen de contourner l'interdit existait néanmoins : Xavier de Maistre en avait donné l'exemple. S'il était inconvenant à l'individu de narrer sa vie, on pouvait autoriser la facétie apparente d'un récit fait d'imaginaires originales - la « fiction qui d'emblée affiche la couleur »¹. On n'ajoutait pas des figures au réel, on se plongeait entièrement dans la fantaisie.

Xavier de Maistre eut à cet égard un imitateur : c'est Jacques Replat, qui dédoublait sa vie ordinaire de rêveries fantastiques ou mythologiques. Rejoignant Hoffmann, qui vivait les événements extérieurs depuis des symboles intérieurs², ou Gérard de Nerval, qui, de même, projetait, sur le monde sensible, les images nées de son psychisme troublé, Replat ne perdit cependant jamais pied, notamment grâce à l'humour qu'il tenait de Xavier de Maistre, son maître.

Maurice Dantand ne confondit guère, non plus, les deux mondes, mais, voyageur immobile, il pensa parcourir en esprit l'univers, explorer les étoiles et les planètes, hors de son corps comme plus tard Olaf Stapledon dans *Star Maker*³. Il y agit peu : moins que Dante, même. Il est surtout spectateur. Mais il se déplace abondamment.

C'est peut-être dans la littérature francophone tout entière que Xavier de Maistre a créé le genre du voyage immobile - si on excepte les excursions dans les mondes allégoriques de Jean de Meung ou René d'Anjou⁴ : eux aussi évoquaient leurs pérégrinations dans un monde supérieur, émané de l'imagination. Cependant, il était celui des idées pures : les êtres qu'ils rencontraient étaient nommés selon celles-ci, conformément à la tradition chrétienne de l'allégorie. Avec Xavier de Maistre, on quitte ce genre pour retourner à une forme d'imagination plus intime et plus spontanée, moins liée à l'intelligence. Sait-il, lui-même, ce qui le pousse à rêver ? Artiste, il laisse aller sa pensée. Il renoue, ainsi, avec la mythologie antique, mais en prenant, cette fois, non le peuple, la cité, comme base de la figure intérieure, mais son seul soi, sa seule personne. C'est en cela qu'il est fondateur.

À lui seul, le titre du *Voyage autour de ma chambre* (1795) en dit long, suggère beaucoup ! Il semble d'abord être une farce. Mais il y a davantage en lui qu'il n'y paraît. La chambre peut devenir le reflet du cosmos, l'image réduite de l'univers : le moi de l'écrivain, soudain, s'y dilate à l'infini, il y perd « son être »⁵. Or, seule l'imagination peut encore y exprimer l'esprit profond, puisqu'elle seule le fait entendre, à travers ce qu'il crée : sa pensée « se confond tout entière avec la fiction »⁶. Elle la caractérise, par conséquent ; la fiction « tient lieu de monde »⁷ - mais reflétant l'esprit plus directement que l'expérience sensible, qu'il ne crée pas.

Commençant doucement son voyage, Xavier de Maistre, conservant un support extérieur, pénètre en esprit les tableaux qui sont accrochés aux murs. Alors, dit-il, l'âme peut être « dégagée de la matière au point de la faire voyager toute seule »⁸ : perdue dans le monde des songes, elle pénètre un réseau de figures idéales, où sa sensibilité la guide, comme dans ce passage célèbre

1 Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 82.

2 Cf. Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands. Tome second*, Aix-en-Provence, Pandora, 1979, p. 165 : « En réalité, pour lui qui se sentait divisé en lui-même, il y avait deux mondes et cette dualité, cette citoyenneté de deux domaines très différents, constitue la pensée fondamentale, la pensée poétique et philosophique de la plupart de ses écrits ».

3 Olaf Stapledon, *Star Maker*, London, Methuen, 1937.

4 Respectivement les auteurs du *Roman de la rose* (1275-1280) et du *Livre des Cœurs d'amour épris* (1457).

5 Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 87.

6 Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 91.

7 *Ibid.*, p. 89.

8 Xavier de Maistre, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, [non daté], p. 37.

où il affirme que le peintre peut offrir -

à l'œil du spectateur enchanté les campagnes délicieuses de l'antique Sicile ; on voit des nymphes éperdues fuyant à travers les roseaux la poursuite d'un satyre ; des temples d'une architecture majestueuse élèvent leur front superbe par dessus la forêt sacrée qui les entoure ; l'imagination se perd dans les routes silencieuses de ce pays idéal ; des lointains bleuâtres se confondent avec le ciel, et le paysage entier, se répétant dans les eaux d'un fleuve tranquille, forme un spectacle qu'aucune langue ne peut décrire.¹

Comme attiré par ce tableau qui met en scène des divinités terrestres imprégnées de désir, et où la terre et le ciel se rejoignent pour ne former qu'un seul monde, l'esprit vit l'illusion périlleuse de cette vie à laquelle il aspire. C'est bien pourquoi il s'y « perd ». Le paradis païen qui est celui de l'imagination pure reprend vie et fonde le voyage intime, définit à nouveau le sentiment profond. Le caractère indicible du « spectacle » dit assez son imprégnation par la divinité (également présente par les « temples ») et, en même temps, son lien avec les profondeurs de l'inconscient - plus individuel ici que collectif, même si on peut invoquer l'essence archétypale de la poursuite de la nymphe par le faune.

De fait, l'âme qui voyage « toute seule » accomplit tous les désirs, par exemple « de rappeler le passé et de vivre dans l'avenir »² - de franchir le seuil du temps³. Elle peut aussi gagner les « orbes célestes » et « l'empyrée » - et laisser le corps agir seul, ou plutôt, guidé par l'être inconscient qui est « *l'autre* », et que Xavier de Maistre appelle la « bête »⁴. L'intention de l'écrivain est ici surtout morale, et il s'explore soi-même ; il ne peint pas encore les « orbes célestes », comme le fera Dantand.

Certes, il affirme que le « vaste champ » qui va « depuis le fond des enfers jusqu'à la dernière étoile fixe au-delà de la voie lactée, jusqu'aux confins de l'univers, jusqu'aux portes du chaos », est celui où il se « promène en long et en large »⁵ : la pensée n'a pas de limite. Mais il ne fait, lui-même, que retracer en esprit ses lectures, puis raconter un rêve qu'il a fait endormi, contenant divers personnages auxquels il avait songé juste avant⁶. Il faudra attendre *l'Expédition nocturne autour de ma chambre*, suite « au ton plus grave »⁷, pour que le voyage de l'âme détachée du corps débouche sur une véritable vision mythologique qui ne soit pas simple souvenir de lecture ou contemplation d'un tableau.

Il s'imagine plus directement revenu dans le passé, et sauvant une Vestale enterrée vivante selon la loi romaine⁸ ; puis qu'il assiste à l'enlèvement des Sabines, et qu'il a la surprise de constater « que les Sabins prenaient la chose tout autrement que ne le raconte l'histoire » : il en entend un regretter de n'avoir pas amené sa « femme à la fête »⁹. Cela ressemble à une plaisanterie : le passage est burlesque. Il n'en demeure pas moins que Xavier de Maistre feint d'avoir voyagé dans le temps, d'avoir revécu le passé, comme il l'annonçait dans le *Voyage*, et même d'y être intervenu. En effet, il a également pris sous sa « protection » une femme qui fuyait la « bagarre ».

1 *Ibid.*, p. 36.

2 *Ibid.*, p. 38.

3 Vers « quelque ailleurs intemporel » (Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 82).

4 Xavier de Maistre, *Œuvres*, p. 38.

5 *Ibid.*, p. 76.

6 *Ibid.*, p. 89-92.

7 Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 76.

8 Xavier de Maistre, *Œuvres*, p. 135.

9 *Ibid.*, p. 136.

Ce qui est plaisanterie chez lui deviendra, nous le verrons, récit plus sérieux chez Maurice Dantand. Mais une filiation claire est établie.

Une filiation peut-elle même être établie avec le thème du voyage dans le temps cher à la science-fiction depuis le roman *The Time Machine* de H. G. Wells ? La différence est que Xavier de Maistre a compris qu'il n'était nul besoin de machine, à ce retour dans le passé : la pensée y transporte suffisamment l'esprit.

Assimilant la fenêtre qu'il chevauche pour regarder les étoiles au cheval enchanté des *Mille et une Nuits* « sur lequel on pouvait voyager dans les airs, et qui partait comme l'éclair lorsqu'on tournait une petite cheville entre ses oreilles »¹, Maistre avoue eu une vision, dont il ne sait si elle fut un rêve ou si sa nature fut surnaturelle : l'étoile polaire, à laquelle il vient d'adresser une invocation, a créé la forme visible d'un « nuage brillant » qui s'approche « peu à peu » de l'écrivain, et qui recouvre « comme d'un voile transparent une jeune personne de vingt-deux à vingt-trois ans ». Elle rayonne « de bonté et de bienveillance », a « le charme des illusions de la jeunesse » et est « douce comme les rêves de l'avenir ». Il confesse : « son regard, son paisible sourire, tous ses traits, enfin, réalisaient à mes yeux l'être idéal que cherchait mon cœur depuis si longtemps, et que j'avais désespéré de rencontrer jamais »². L'étoile polaire brille « entre les boucles de sa chevelure noire », et quand elle se met à parler, c'est en réalité « l'expression mystérieuse de la pensée céleste » qui dévoile « l'avenir » à l'« intelligence » de l'écrivain - la « communication prophétique de l'astre favorable » qu'il vient « d'invoquer ». Or, elle lui annonce la compagne de ses désirs les plus profonds, qu'il a eu raison de demander au ciel, puisque seuls les insensés demandent à la terre ce qu'elle ne peut donner. Puis elle s'éloigne et, comme il essaie de la suivre, il heurte une tuile et se réveille « en sursaut »³. Il s'agit donc bien d'un rêve, mais que Xavier de Maistre n'hésite pas à faire prophétique. On pourrait hésiter à dire qu'il s'agit d'un voyage dans le pays des esprits : pour cela, peut-être, il aurait fallu qu'il soit éveillé. Il n'empêche que le passage est autobiographique et mythologique en même temps, puisque le songe est visionnaire. En aucun cas son caractère d'assouvissement des désirs secrets, ni son imprégnation d'une sensualité diffuse, ne montrent que l'auteur n'ait pas voulu faire le récit d'une rencontre divine : l'amour semble au contraire assez ennobli pour en avoir provoqué une.

Une vision éveillée va du reste suivre ce rêve : celle du Temps, dans le silence de la nuit. Alors, dit Maistre :

ce n'est plus un être de raison que ne peut saisir ma pensée, mes sens eux-mêmes l'aperçoivent. Je le vois dans le ciel qui chasse devant lui les étoiles vers l'occident. Le voilà qui pousse les fleuves à la mer, et qui roule avec les brouillards le long de la colline... J'écoute : les vents gémissent sous l'effort de ses ailes rapides, et la cloche lointaine frémit à son terrible passage.⁴

Comme les sens ne vibrent qu'à ce qui subit physiquement la puissance du temps, un déplacement subtil s'opère, pour que les étoiles sensibles soient assimilées à l'être qui les pousse, pour que les vents qui « gémissent » le fassent sous le poids de ses ailes ; la personnification des souffles, des brumes, de la cloche permet paradoxalement le surgissement de la figure mythologique du Temps, avec ses ailes, telle que la tradition antique l'a créée. La vision est moins

1 *Ibid.*, p. 141.

2 *Ibid.*, p. 152-153.

3 *Ibid.*, p. 153.

4 *Ibid.*, p. 159.

franche que celle du rêve précédent, et en même temps la chute comique de la tuile frappée est ainsi évitée.

On ne peut plus parler cette fois ni de songe, ni d'allégorie : Xavier de Maistre affirme que c'est dans le monde visible que l'entité du temps agit. La perception suprasensible en acquiert d'autant plus de substance ; les phénomènes extérieurs en deviennent transparents.

Il est ainsi l'un des premiers auteurs modernes à avoir mêlé à sa vie des visions mythologiques directes. Comme si elles l'exprimaient mieux que le monde qui l'entoure précisément parce qu'il n'y sent plus son moi sensible ; comme si la disparition du « sujet »¹ laissait place à des manifestations « aux confins de l'extraordinaire »², le mythe créé devient la meilleure figuration du moi insaisissable de l'écrivain, qui est en même temps le plus réel. Expression symbolique et indirecte, sans doute ; mais faite de l'« ombre » derrière lequel Xavier de Maistre « semble se dérober »³ : il y apparaît des formes qui, fragmentant l'inconnu, le donnent à voir. Telle l'illusion « qui produit la vérité » de Joseph Joubert (1754-1824)⁴, l'imagination de Xavier de Maistre est le reflet de ce noyau obscur qui, pour se dire, ne trouve jamais de mots. Plus important, pour le romantisme, plus fondateur, même, qu'on ne l'admet en général, il a été apprécié en France, mais surtout imité en Savoie - notamment par Jacques Replat.

Son *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy*, paru en 1858, fait, par son titre même, allusion au *Voyage autour de ma chambre* de son illustre prédécesseur. Certes, le cadre est plus grand, et le récit pouvait, en principe, ne pas s'appuyer autant sur l'imagination ; c'est sans doute pourquoi Replat ajoute l'expression « au long cours » : le cours est allongé par le voyage intérieur, présenté comme vision.

Il nomme globalement l'être qui l'emmène dans le fabuleux : c'est la reine Mab, tirée de Shakespeare, et dont il dit la préférer à « madame *Argumentabor* ». Il avoue placer, au-dessus des pensées rationnelles, « le rêve [...] de l'homme éveillé ; la flânerie qui vagabonde çà et là, qui muse sur tout et rien »⁵. Il parvient même à distinguer cette Mab « qui, la coiffe aux vents, les pommettes un peu barbouillées de vin pur, vient d'entrer par la fenêtre, et s'est mise à danser dans le réfectoire [de l'abbaye de Talloires] » : quand il le visite, ce réfectoire est vide, mais soudain, par l'action enchanteresse de cette reine, il se peuple du vivant souvenir des moines d'autrefois⁶.

Par elle, il a aussi la vision (qui « n'est pas une illusion », dit-il) de tous les peuples qui ont vécu dans les lieux qu'il parcourt, sous la forme d'une chasse conduite par le « bon roi Gontran » au sein de la « forêt vierge » de la montagne de la Combaz⁷.

Enfin, le « rêve » l'emporte sur le réel, quand il rentre en traîneau, sur la neige, avec Mab ; telle l'étoile polaire ayant pris forme humaine chez Maistre, elle prophétise, alors, d'étranges choses, selon lesquelles un jour le pays reviendra à ses premiers occupants, les « montagnards Ombriens et Lacustres », après que le peuple aura « pris patience avec un brin d'esprit français »⁸.

Elle devient une sorte de génie protecteur du lieu. Replat la présente comme excellente, même quand elle prend les traits d'une humble « bergère » qui, amendée de ses folies de Talloires, lui

1 L'idée est de J. de Maistre, cité par Michel Anthracaste [Michael Kohlhauer], « D'un exil l'autre », p. 87.

2 *Ibid.*, p. 83.

3 Le mot est encore de J. de Maistre (*ibid.*, p. 87).

4 [Joseph] Joubert, *Maximes et pensées*, Paris, Rocher, 2004, p. 99.

5 Cf. Jacques Replat, *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy précédé d'une Ascension au Semnoz*, Annecy, Livres du Monde, 2016, p. 65-66.

6 *Ibid.*, p. 114.

7 *Ibid.*, p. 145-148.

8 *Ibid.*, p. 156-157.

conseille d'écrire un « roman champêtre et moral »¹, avant de l'endormir et de le transporter dans la forêt où il aura sa vision historique.

Sans doute, Replat joue sur la plaisanterie, à l'image de Xavier de Maistre : il feint d'être illuminé, plus qu'il ne le révèle. Même son affirmation que la chasse du roi Gontran n'est pas une illusion peut être prise ironiquement. Il ne proclame nulle part que, par l'imagination, il pense possible de pénétrer les mystères de l'univers. Il se contente de faire comme si c'était le cas.

Cela, peut-être, lui évite la folie, le désordre : son discours reste maîtrisé. Il en acquiert un charme infini, qui est celui d'une mythologie personnelle, mais aussi présentée avec clarté, dans l'ambiguïté toutefois de la vie intime de l'âme.

Bois et vallons (1864), à son tour, contient des dédoublements du réel par l'imaginaire, cette fois sans l'intercession d'un être archétypal : Mab ne revient pas, ni aucune fée comparable. Le plus beau passage, à cet égard, est celui où les figures des mythologies latine et bretonne s'ajoutent à la perception sensible. Replat évoque un chemin au cours duquel il a rencontré « une dame au manteau blanc, au muffle humide et noir » (il s'agit d'une vache), et une fontaine dont l'eau « abondante et pure jaillit d'une grotte ouverte au pied d'un grand rocher qui surplombe ; les touffes d'arbres qui l'entourent projettent sur la conque ruisselante des teintes mystérieuses. On dirait une de ces retraites sacrées où les Nymphes antiques déposaient leurs voiles »². La comparaison installe déjà dans une atmosphère enchantée, quoiqu'elle ne relève pas de la vision hallucinatoire. Mais bientôt il affirme qu'un sortilège bien réel se trouve dans le lieu :

L'air vif et pur apporté par le courant du Fier, la fumée bleue des wigwams, puis la cascade et le sureau à grains rouges, enfin la grosse clochette et le collier de cuir de la matrone, nous avaient entraînés dans le cercle des enchantements de la grande montagne. Or, si l'on a mis un pied dans cet orbe magique, le pied oublie d'en sortir : il est sous le charme de la fée Viviane.³

L'influence de James Fenimore Cooper et de son Amérique idéalisée est moins profonde que celle de la littérature arthurienne, dont ensuite Replat tire la partie concernant Viviane et Merlin. Il feint de croire que la beauté du lieu l'ensorcelle assez pour qu'il en demeure prisonnier !

Il évoque enfin son accès à un monde supérieur, dans lequel les symboles chrétiens et païens se confondent. Il trouve en effet dans une chambre dite de « l'alchimiste » du château de Montrottier une niche ayant contenu une statue de la sainte Vierge, concluant de ce fait que « l'astrologue n'avait pas fait avec le diable de pacte trop compromettant ». Puis il tire le lecteur vers le rêve éveillé, par le récit de son coucher : « Après une chasse des plus laborieuses, le moment était venu de chercher le repos. Nous élisons pour la nuit domicile dans la chambre de l'alchimiste. Le manteau de la forge hermétique sert de baldaquin. Le sommeil arrive, et nous trouvons la vraie pierre philosophale dans un des songes de notre âge d'or »⁴. Le songe qui ramène aux temps fabuleux est la vraie magie, nous dit Replat : du trivial d'une forge hermétique ramenée à un baldaquin surgit l'or. Le talisman de transfiguration et de métamorphose du monde n'est rien d'autre que la rêverie poétique sur le passé. Le lien avec Maistre demeure.

Il existe aussi certainement, quoique plus diffus, avec Maurice Dantand. Celui-ci ne cite jamais

1 *Ibid.*, p. 142.

2 Jacques Replat, *Bois et vallons*, Annecy, Jules Philippe, 1864, p. 201-202.

3 *Ibid.*, p. 202.

4 *Ibid.*, p. 122-123.

l'auteur du *Voyage autour de ma chambre*, et son ton est apparemment plus sérieux. Il ne manquait peut-être pas d'humour, mais il affirmait bien, lui, avoir pénétré les mondes spirituels. Il le proclama dans une lettre à Arnold Van Gennep : « J'ai été amené à écrire l'Olympe par des songes et visions qui ont frappé mon esprit; hallucinations, pourra-t-on dire ? cependant, j'ai vu, j'ai entendu, j'ai touché »¹. Les mots sont à dessein ceux de saint Thomas dans l'Évangile. Il a été témoin de miracles.

Il raconte, dans *Le Gardo*, l'histoire du « fantôme d'un colossal sanglier » qui, tenant dans la gueule le « corps sanglant » d'un ermite, chasse devant lui un cheval maigre soutenant un squelette « couvert d'une armure de fer dont les pièces se choquant à chaque galop produisent un bruit affreux et répandent une poussière rouillée qui trace le chemin suivi par le cavalier et le monstre »². (Il s'agit du même sanglier qui provoqua la mort du comte Amédée VII selon Jacques Replat³.) Dantand fait à ce sujet allusion à son don de clairvoyance et au soupçon qu'on peut avoir qu'il délirait :

On peut me traiter de visionnaire, mais deux fois j'ai accouru aux cris de gens tombant d'effroi devant l'effroyable apparition; mes yeux n'ont rien pu voir dans la direction qui m'était montrée que le balancement du feuillage des bois, je n'ai reconnu dans les bruits entendus que ceux du vent agitant la forêt, mais la poussière rouillée, je l'ai aperçue, mes mains l'ont touchée, mes doigts en ont été maculés [...].⁴

Il est sûr qu'il croyait aux esprits et aux apparitions, et la reprise de l'idée qu'il a touché, fautive même, ici, d'avoir vu, est significative : il s'agit encore de saint Thomas.

Dans le deuxième livre de *L'Olympe disparu*, alors qu'il peint l'enfer du temps de Jésus-Christ, il assure que « la main de l'Esprit » n'est soudain plus sur lui, qu'il est laissé à lui-même, « abandonné », et qu'il est attiré vers le fond de l'abîme, où il entend les criminels regretter de n'avoir pas commis plus d'horreurs : son désespoir est complet. L'ange vient bientôt faire « diversion à sa douleur » en soufflant sur ses yeux et en lui montrant autre chose⁵.

Or, rien de matériel n'arrête plus ses yeux, « les montagnes et toutes les choses tangibles par la faculté d'être visibles étaient plus que le vide lui-même pénétrables à [ses] regards »⁶. Réflexion étrange, typique de l'occultisme : la matière est néant, le vide est plein d'âme. Cependant, il éprouve comme intolérable de ne pouvoir fixer son attention sur rien : il est dans le vide de la matière où rien ne fait plus obstacle à la « vue », et cela provoque en lui une véritable « souffrance ». C'est alors que « l'ange » (qu'il nomme *Forzaël*), mettant fin à cette peine, « étendit son bras vers les déserts du midi ».

Il a, bientôt, la vision d'un démon épouvantable, appelé « Namoc » et dont les yeux, aperçus « à travers les voiles d'un rameau »⁷, sont si terribles que Dantand prie qu'on lui permette de l'oublier : « Cette vision n'avait duré que le temps d'un éclair, mais le regard que j'aperçus, mon Dieu, faites que je l'oublie ». L'ange lui tend cependant un miroir, et, « pour la première fois ouvrant ses

1 Cf. Arnold Van Gennep, « Deux lettres de feu Maurice Dantand, de Thonon », dans *La Revue savoisienne* 1912, cinquante-quatrième année, Annecy, J. Abry, 1912, p. 251-252.

2 Maurice Dantand, *Le Gardo*, Thonon, Dubouloz, 1891, p. 21.

3 Cf. Jacques Replat, *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*, Cressé, Éditions des Régionalismes, 2015.

4 Maurice Dantand, *Le Gardo*, Thonon, Dubouloz, 1891, p. 21.

5 Cf. Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu, II^{me} Livre*, Thonon, Dubouloz, 1886, p. 167-169.

6 *Ibid.*, p. 170.

7 *Ibid.*, p. 171.

lèvres », lui commande : « Regarde et écris »¹. Il raconte ensuite un épisode de sa mythologie singulière.

Cette manière de narrer atteste de la vivacité hallucinatoire avec laquelle Dantand établit ses visions, créa ses histoires. Il rappelle ces anciens poètes se mettant en scène en préambule de leurs épopées, ou ces prophètes en préambule de leurs livres sacrés, et se disant emmenés face aux dieux, ou écrivant sous leur dictée.

Chez lui, cependant, le tour n'en est pas formel : il s'agit visiblement d'une croyance intime, renouvelée, mais non imitée du temps passé. Ce faisant, il personnalise en profondeur ses récits, et cela ne manque pas de grandeur, si cela frise la folie.

Plus loin, il raconte que, alors qu'il écrivait, il a été piqué par une abeille. Il décide à ce moment d'essayer de comprendre « le mystère intérieur » de cette piqûre. Il a dès lors la vision d'une « caverne à l'aspect vitreux », traversée habituellement par une onde « infecte » vomie par des « dragons »² ; mais ce n'est pas là le plus important, même si cela respire un fantastique tout moderne. Ce qui impressionne est la justification qu'il fait de ce processus d'exploration spirituelle, l'imprégnant ainsi de pensée : « l'ange » en effet lui indique « Que l'espace comme le comprend l'homme n'existe point pour les esprits et que Dieu peut, à sa volonté, les confiner dans un grain de sable ou un monde et l'une et l'autre de ces demeures les renfermera, car l'une et l'autre sera [*sic*] pour eux d'une égale grandeur »³. En d'autres termes, l'espace est relatif, et les esprits sont d'une taille à la fois infinie ou infime, selon les cas. Dantand détache totalement sa conscience de la notion de mesure, et ne voit plus que l'Esprit dans sa variété absolue. Ainsi peut-il pénétrer l'abeille sans problème, et distinguer les « dragons » qu'elle renferme. Il est dans le monde imaginal pur, et ses capacités à connaître semblent n'avoir plus de limites.

Son esprit va cependant lui en mettre une. Le passage le plus singulier de son texte - et ce qui en fait autant un témoignage et une autobiographie hallucinée préfigurant le Surréalisme qu'une épopée au sens propre -, est certainement celui où il voit son corps de l'extérieur, mais énorme, et fragmenté dans l'espace cosmique :

Ma main avait écrit comme si elle eût été étrangère aux autres parties de mon être, elle était devenue immense et mon esprit cherchait mon corps ; je sentais dans l'orbite de mes yeux les espaces de dix univers, je comprenais que chacun de mes cils avait les dimensions d'une comète et que mes bras, pour se réunir, devaient embrasser une étendue que ne contenait point le ciel qu'avait connu ma vue, et je grandissais encore ! Devais-je donc disparaître, m'évanouir dans l'infini et n'allait-il rester de moi qu'une vapeur dans laquelle flotterait et errerait mon âme ?⁴

Il se dilate et finit par retrouver le vide, le néant qui lui avait fait si peur : c'est comme une mort au monde. On pourrait comparer cela avec certains poèmes visionnaires de Victor Hugo ou de Guillaume Apollinaire. Or, il a bientôt la vision de Dieu : « À travers le voile de plus en plus léger laissé devant mon âme, un être apparut », dit-il⁵. Il a alors des accents dignes de la mystique la plus élevée :

1 *Ibid.*, p. 172.

2 *Ibid.*, p. 198-199.

3 *Ibid.*, p. 198.

4 *Ibid.*, p. 239.

5 *Ibid.*

Rien dans ce que l'œil voit, dans ce qu'aidé des sens imagine l'esprit ne peut servir à le montrer ; il était seul et il formait un nombre infini, il était tout entier dans un point de l'étendue et il comblait l'immensité ; mon âme altérée de cet être faisait mille efforts pour se jeter à lui et le vouloir à elle ; insensé, j'oubliais que mon corps dût mourir ; être infini d'attraits, être infini de beauté, pardonne à mon aveuglement, mon corps est souillé et je dois revêtir une nouvelle vie, la robe nuptiale pour être digne de toi.¹

La doctrine reste catholique : il s'agit d'attendre le corps glorieux et la résurrection. Dantand, malgré ses visions cosmiques à la mesure de Dieu, se veut humble, et admet une borne à sa connaissance. Il demande à l'ange « d'épaissir le voile tendu entre [son] âme et l'ombre de Dieu » et déclare : « Non, vide, tu n'existes pas ». Il a compris que « Dieu remplit chaque point des lieux où sont les choses ». L'univers lui paraît être « une lumière, comme une nuée de lueurs variées »². Il remonte à l'instant de création, la refaisant en lui-même. Il donne ainsi au moins la preuve que le récit de l'exploration cosmique et du monde divin ne s'était pas arrêté avec Dante, et qu'il n'a pas repris seulement avec le *Star Maker* (1937) d'Olaf Stapledon : entre les deux, il y eut Dantand - plus un précurseur, à vrai dire, qu'une relique : ses imaginations franchissent les limites du ciel des saints tel que le catholicisme médiéval l'avait figuré.

À cet égard, il semblait, consciemment ou non, prolonger et exploiter les perspectives livrées par Xavier de Maistre dès 1794. Il le faisait dans un esprit moins léger, moins lié au XVIII^e siècle. Mais n'était-il pas inévitable que, puisque son illustre prédécesseur en avait donné la justification théorique, y compris au regard de la religion traditionnelle des Savoyards, des auteurs suivent la piste ainsi montrée, et relatent leurs libres expériences d'un esprit voyageant à travers le temps et l'espace, dans l'infiniment petit, et dans l'infiniment grand ? Or, c'est le premier jalon, indéniable, d'une mythologie qui n'a rien d'impersonnel, de formel, de froid : même quand ce que Dantand raconte se recoupe avec des connaissances livresques qu'il a acquises, elles resurgissent sous ses yeux sous forme de vivante vision, comme baignée de sa vie inconsciente, des profondeurs inconnues de son sentiment, où ont dormi les images tirées des textes pendant sans doute plusieurs décennies : Dantand écrit à la fin de sa vie, et a étudié dans sa jeunesse.

Dans leurs expériences de visions imaginatives, Maistre, Replat et Dantand livrent une vie marquée par le merveilleux, grâce au pouvoir du langage. Les mots ont entrelacé le réel et l'imaginaire, en ont fait un tout, grâce à la force émotionnelle qu'ils contenaient. Rien de plus vivant, et de plus révélateur de l'intime que ces récits étranges, qu'on aurait tort de qualifier d'impersonnels simplement parce qu'ils déroutent, et défient les catégories traditionnelles de la littérature, notamment lorsqu'il s'agit de l'autobiographie.

L'autobiographie mythologique est-elle un genre académiquement admis ? Il existe, pourtant, et, plusieurs siècles après Dante, la littérature de l'ancienne Savoie l'a illustré.

1 *Ibid.*, p. 239-240.

2 *Ibid.*, p. 240.

III.3. Héros et prophètes

Du récit de soi comme exemple de la destinée humaine ou voyant des choses cachées, au récit mettant en scène un héros ou un prophète, il n'y a qu'un pas : il suffit, pour ainsi dire, de projeter au-dehors de soi les figures et les principes qui président à l'écriture narrative. Mais c'est là que le reproche d'impersonnalité et de froideur peut sembler justifié.

Nous regardons en premier lieu le héros comme étant une personne célèbre, qui mérite qu'on raconte son histoire : il est intervenu dans les grands événements du passé et son action a eu un effet dans la destinée des peuples. Pour autant, cela ne suffirait pas à créer une mythologie. Or, c'est justement ce par quoi la mythologie se met en place qu'une vraie personnalisation peut apparaître. La psychologie conventionnelle n'y parviendrait pas, puisqu'elle ramène le héros à l'individu, le coupant de la destinée collective. Le lien avec le monde spirituel divin, lui, embrasse à la fois l'individu et la communauté. Comme le disait en substance Joseph de Maistre, les héros sont des hommes qui, parce qu'ils sont « marqués par le ciel », doivent diriger les autres¹.

D'un point de vue littéraire, les figures par lesquelles ce principe s'illustre émanent, à nouveau, de l'intimité des auteurs ; car même si elles semblent figées parce qu'héritées de la tradition antique, nous estimons que leur force propre est assez grande, en général, pour toucher en profondeur celui qui les manie, et faire résonner en lui, jusque dans son subconscient, la nappe où se logent les archétypes. Il a le sentiment qu'elles le concernent, parce que lui aussi, à l'image de Veyrat ou de Dantand racontant leur propre histoire, peut entretenir un lien avec la divinité, la providence, les anges. Cela n'est pas réservé aux personnes célèbres. Mais une personne célèbre non concernée par un tel lien ne peut être dit un héros lié à une mythologie.

Peu importe, au XIX^e siècle, que le héros ou le prophète soit le fils d'un dieu comme Hercule, d'un démon comme Merlin, et qu'il appartienne à une « race supérieure et plus divine »². L'important n'est plus dans cette filiation génétique avec le monde des esprits : il s'agit d'entretenir un lien pouvant être entretenu volontairement par tout individu - et qui l'a été, dans l'esprit des écrivains savoyards, par les grands hommes dignes d'être chantés.

Dans une période de Restauration et de retrouvailles avec la dynastie de Savoie, on peut s'attendre à ce que les anciens comtes, voire les ducs, soient ainsi glorifiés, loués, et présentés comme des intermédiaires entre la divinité et les hommes. Louis de Vignet, Jean-Pierre Veyrat, Jacques Replat, Léon Ménabréa, au plus fort de l'esprit royaliste, sont bien allés dans ce sens formalisé par Antoine Jacquemoud dans son poème héroïque du *Comte Vert de Savoie*, ainsi que dans la préface qu'il lui a donnée - et dans laquelle, précisément, il définit le nouveau héros comme un individu à part entière, entretenant consciemment des relations avec le monde divin, et incarnant l'esprit du peuple. Néanmoins, on pourra être surpris que le parrain, en quelque sorte, du romantisme savoisien, Joseph de Maistre, n'ait aucunement donné dans cet hommage rendu à la dynastie qu'il servait ; il n'a même pas tellement glorifié les premiers rois de France : l'excellence de leur politique émanait, à ses yeux, de l'esprit religieux romain « naturalisé dans les Gaules » à la faveur du druidisme et d'une « certaine racine », en celui-ci, « qui était bonne » : c'est de cette alliance entre les éléments latin et celtique qu'il « résulta une nation extraordinaire »³, et non des individus qui constituèrent la royauté franque et auxquels il ne fait guère allusion, excepté pour Charlemagne. Il n'attribue en fait rien aux Francs, ramenant plutôt aux Gaulois la supériorité qu'il attribue aux Français ; or, depuis Vercingétorix, les Celtes continentaux n'avaient guère fait

1 Voir Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 292.

2 *Ibid.*

3 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 20.

connaître de héros, et celui-ci n'était pas même chrétien.

Les hommes éclairés par la divinité que Maistre peint principalement, ce sont les papes. Ce sont eux qui, dans leur pensée même, sont en lien avec l'Esprit-Saint - eux qui, régissant ainsi supérieurement sur leurs États, touchent à la surhumanité !

À l'inverse, après l'annexion de la Savoie, la glorification des héros d'autrefois ne s'est pas immédiatement arrêtée. Il est vrai que les louanges adressées aux comtes et ducs se sont taries. Mais ceux-ci ont été curieusement remplacés par des héros plus locaux, notamment dans les provinces les plus enclavées et les plus fermées au monde extérieur : Dantand a chanté ceux de Thonon et du Chablais, François Arnollet ceux de Tarentaise.

Suivant l'ordre chronologique global, nous irons des papes de Joseph de Maistre aux héros des vallées, en passant par les princes de Savoie, lesquels constituent la partie la plus importante : ce faisant, nous irons aussi du plus vaste au plus restreint, puisque les papes étaient liés à l'Empire romain d'Occident dans son ensemble - et montrerons que le héros a cherché, dans l'inconscient de nos auteurs, à se rapprocher toujours plus d'un cadre familial, et à se lier, ainsi, à l'individualité même de l'écrivain.

III.3.1. Glorification des papes

Dans *Du Pape* (1819), Joseph de Maistre, à contre-courant des Lumières, ose faire l'éloge des papes comme princes temporels : « considérés même comme simples souverains, les Papes sont encore remarquables sous ce point de vue », dit-il¹. Il les loue de n'avoir jamais cherché à étendre le territoire de leurs États, et de n'en avoir acquis que par des dons de princes - « Pépin, Charlemagne, Louis, Lothaire, Henri, Otton, la comtesse Mathilde »². Il qualifie cet « État temporel » de « précieux pour le christianisme » et assure que seule « la force des choses l'avait commencée », une « opération cachée » qui « est un des spectacles les plus curieux de l'histoire ». Le caractère occulte et mystérieux crée l'idée du miracle ; c'est la façon ordinaire qu'a Maistre de s'exprimer lorsqu'il évoque l'intervention divine. Il le confirme en disant cette souveraineté des papes plus « justifiable » que toutes les autres, parce qu'elle est « comme la loi divine, *justificata in semetipsâ* ». Elle a été créée directement par la divinité, elle participe d'elle, et « une loi invisible élevait le siège de Rome »³.

Le discours est le même que pour la France, et c'est là une grande idée de Maistre, que les souverainetés, surtout si elles sont chrétiennes, émanent d'une providence inconnue. Mais cela ne ferait pas des papes des héros, s'ils n'étaient que des instruments inconscients. Pour Maistre, leur valeur d'outils fidèles à Dieu était corollaire de « je ne sais quelle atmosphère de grandeur » qui les avait environnés dès l'origine, « sans aucune cause humaine assignable ». Ils cristallisaient aux yeux des hommes la divinité, et la manière qu'a l'écrivain de s'effacer, en renvoyant à un « je ne sais quoi », si elle semble fuir le sensationnel de la fable antique, ne doit pas être mal interprétée : cette dette au style classique n'empêche pas l'évocation de Dieu, qu'une délicatesse toute racinienne maintient à peine au sein d'un feu intérieur brûlant ! La tension créée personnalise en profondeur l'idée qui n'est pas dite, et autour de laquelle l'écrivain tourne, pour mieux en renforcer la grandeur. Il agace subtilement un lecteur qui sait ce qu'il veut dire, et qui voudrait, au fond, qu'il le dise – quoiqu'il n'en fasse rien.

Une « je ne sais quelle splendeur extraordinaire partait du trône de St Pierre »⁴, influant sur l'esprit du Pape, donnant à son gouvernement une grâce sublime. Il faisait pièce aux empereurs, qui « ne pouvaient tenir à côté de lui »⁵. C'est à cause de cela, de la « main cachée » agissant au profit du Pape, que Constantin lui « céda Rome ». La « donation » de la Ville laissa hors de ses murs tous les rois germaniques, le Pape imposant un respect sacré aux hommes⁶. Il devint alors, « au milieu de ces grandes calamités », le « refuge unique des malheureux ». Protégeant le peuple du chaos, il était un phare dans la nuit. Lorsque le Pape fit appel aux Francs contre les barbares, il en émana le Saint-Empire romain germanique⁷ : c'est un créateur d'États.

Maistre ne veut pas faire des évêques de Rome des héros de guerre au sens où ils seraient de grands conquérants ; leur grandeur, tout au contraire, est de n'avoir jamais fait la guerre sans chercher immédiatement à pardonner à l'ennemi : il cite les sièges que Jules II fit à la Mirandole et à Bologne⁸. Trait unique, dit-il, et qu'on ne trouve pas chez les princes laïques : les papes ont constamment montré, dans leurs batailles, « plus d'humanité »⁹. Et puis ils ont œuvré à la liberté

1 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 145.

2 *Ibid.*, p. 146.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 147.

6 *Ibid.*, p. 148.

7 *Ibid.*, p. 152.

8 *Ibid.*, p. 155.

9 *Ibid.*, p. 156.

de l'Italie, la protégeant des « Allemands », et Maistre lie à cette lutte une « apothéose universelle » ainsi qu'une « immortelle gloire, due aux papes comme princes temporels, pour avoir travaillé sans relâche à l'affranchissement de leur patrie »¹ : ce sont eux, les champions de l'émancipation du peuple que les républicains fantasment ! Ayant « usé sagement et justement de leur autorité », ils sont devenus « les législateurs de l'Europe »², ses nouveaux Numa, ses nouveaux Solon : là encore, ils disposaient du pouvoir de création des États, des peuples.

C'est qu'ils n'étaient pas des instruments involontaires de la Providence, comme l'étaient les révolutionnaires³ ; eux étaient éclairés, et il existait une « opinion universelle qui avait fait du Pape un être plus qu'humain, dont le pouvoir purement spirituel faisait tout plier devant lui »⁴. Ce sont des mages : l'expression renvoyant à la surhumanité en dit long. Or, elle relève du miracle : « il faut être absolument aveugle pour ne pas voir que l'établissement d'une telle puissance était nécessairement impossible ou divin ». La surprise de l'alternative, qui ne laisse pas de choix réel, fait surgir l'idée du merveilleux : puisque la papauté, dans les faits, a bien existé, elle a relevé de l'humainement impossible, c'est à dire de Dieu. L'image de l'aveugle est faite pour la présenter comme une évidence, comme un fait incontestable. Maistre réitère bientôt ce défi à la raison en affirmant que « le doute même n'est pas permis » que, « sur le trône qu'ils ont occupé », il y ait eu « plus de sagesse, plus de science et plus de vertu que sur tout autre »⁵. Les qualités célestes se trouvaient par nature dans le siège de l'évêché romain, et la comparaison avec les États laïques, le hissant au-dessus, le met dans une lumière éclatante.

Maistre confond presque le Pape avec la divinité même quand il le nomme « le grand *Demiurge*⁶ de la civilisation universelle » : c'est par lui, dit-il, qu'est venue « l'extinction de la servitude »⁷. Il est le libérateur des esclaves et des femmes, comme le christianisme tout entier⁸. Redisant son idée forte, il peut conclure : « il reste démontré que les Papes furent les instituteurs, les tuteurs, les sauveurs et les véritables génies constituants de l'Europe ». En tant que « génies », ils appartiennent à un ordre surnaturel, tout en étant incarnés. En quelque sorte, le Pape est un mythe vivant : une personne sacrée parce qu'elle donne à voir la puissance divine. Pour Maistre, il est un héros, en lien avec la divinité, bien avant les rois.

Les Savoyards qui suivront, avons-nous dit, préféreront glorifier les princes de Savoie. Mais la leçon de Joseph de Maistre était connue. Elle fut même reprise à la fin du poème du *Comte Vert*, d'Antoine Jacquemoud : l'avant-dernier chant, quittant le peuple savoisien et son noble guide, fait écho aux louanges de *Du Pape* adressées à l'Église catholique et au Saint-Siège, signe que l'écrivain restait bien conscient qu'au-dessus du comte de Savoie l'évêque de Rome continuait à prévaloir, parce qu'il recevait le premier l'Esprit-Saint, avant de le refléter sur les princes.

Jacquemoud évoque les âmes qui ont pensé pouvoir assister à l'anéantissement de l'Église romaine⁹ - en vain. La Rome papale est en effet la « princesse des esprits », et, prophétique, sa « bouche dispense / Les paroles de flamme à toute âme qui pense »¹⁰. Ainsi personnifiée, elle apparaît comme une entité distincte des papes, qui ne font que l'incarner. Ce génie catholique

1 *Ibid.*, p. 176.

2 *Ibid.*, p. 185.

3 Voir Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Bruxelles, Complexe, 1988, p. 18-19.

4 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 185.

5 *Ibid.*, p. 188.

6 Titre « quasi-maçonnique » selon Gilbert Durand (cf. *La Sortie du XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 681).

7 *Ibid.*, p. 231.

8 *Ibid.*, p. 234-236.

9 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert de Savoie*, Paris, Prudhomme et Blanchet, 1844, p. 307.

10 *Ibid.*, p. 308.

existe par-delà le monde sensible, et, puisque Maistre parlait d'une « main invisible », Jacquemoud s'empresse de s'écrier : « il n'est pas fait de chair, le bras / Qui te gouverne, ô toi qui jamais ne sombras ! »¹. Il s'adresse à l'Église, à la mode poétique antique, mais elle renvoie à l'ensemble du clergé, y compris son chef.

Elle est encore comparée à un « phare » placé à la « cime » d'une « tour » qui jette « un regard bienveillant sur le flot » ennemi² : à la métaphore s'ajoute l'humanisation, par l'allusion à la compassion. Cet œil est même lumineux, et éblouit « le flot tout honteux de sa nuit » : il vainc l'assaillant par le sentiment de la honte. Quoique classique, l'image est belle, et mythologique par essence. À travers le Saint-Siège, qui en est béni et immortalisé, brille la lumière divine. Non seulement Dieu le gouverne, mais évidemment il l'a créé, puisque ce « que n'a pas fait l'homme, il ne peut l'effacer »³. Et de s'exclamer : « Ah ! c'est que l'ouvrier qui fonda ta demeure / N'était pas, lui, de ceux qui fondent pour une heure ! / Sa main contre le temps et nous te prémunit »⁴. Le fondateur continue à vivre et à veiller sur l'institution, la rendant impossible à abattre. L'image de l'ouvrier se veut concrète, mais elle rejoint l'idée de Joseph de Maistre. Plus originale est peut-être celle contenue dans ce contre-rejet : « Eternel, / Ton front s'appuie à l'arc le plus profond du ciel ». L'idée que l'institution puisse avoir un front touchant au firmament est étonnante.

On aurait pu, sans doute, placer cela dans le chapitre sur les personnifications : les papes ne sont ici des héros qu'indirectement, n'étant pas nommés. Mais on peut aussi rapporter le « phare », la « cime » et le « front » au chef même de l'Église, puisqu'il s'agit bien de l'éloge de la Rome chrétienne. Il est nécessaire que le pape rayonne de ces feux attribués à l'institution qu'il dirige et représente, qu'il soit imprégné de leur vertu. Ici, aucun homme en particulier n'est nommé : la bénédiction est globale, et plus théorique que chez Maistre ; mais les principes sont identiques.

À l'origine de toute souveraineté chrétienne, les Savoyards ont placé la papauté, qu'ils ont rendue fondatrice et habitée de Dieu. On ne trouvera que peu d'allusions, avant 1860, à des héros païens, antérieurs à l'évêché de saint Pierre : il faudra attendre, pour cela, la dissolution du duché de Savoie. Comme celui-ci défendait une conception chrétienne classique, on a pu avoir le sentiment que ses écrivains ne s'impliquaient guère, qu'ils se soumettaient à l'idéologie dominante. Ne proposant pas d'alternative, ne se rebellant pas, demeurant persuadés que la catholicité était l'essence du corps social, ils ont pu paraître manquer de hardiesse. Même les catholiques français ne montraient pas une telle soumission au pape - n'étaient pas aussi ultramontains.

Est-ce l'influence de l'Italie ? La Savoie en était-elle une version francophone ? Quand *Du Pape* fut publié, Maistre vivait bien à Turin. On sait avec quelle vigueur il s'en est pris au gallicanisme. Se sentait-il si peu gaulois ? La soumission des Savoyards au Pape pouvait sembler d'autant plus extérieure à soi que les Français assimilaient volontiers leur identité à la nation, plus qu'à la religion. Celle-ci n'était qu'une partie de la tradition locale ; pas une fin en soi. De l'extérieur, une idéologie dominante à laquelle on ne participe pas aisément semble être adoptée avec trop peu d'implication individuelle. À l'époque où Philippe Paillard écrivait, bien longtemps après le rattachement de la Savoie à la France, les intellectuels savoyards tendaient à adopter le point de vue français, et n'avaient plus guère de particularismes. Mais à une époque plus ancienne, l'inscription du Duché dans la catholicité avait bien été une marque identitaire, reflétait bien une personnalité collective à laquelle les sujets du roi de Sardaigne s'assimilaient. Les figures de Maistre, puis de Jacquemoud ne laissent pas d'en témoigner.

1 *Ibid.*, p. 310.

2 *Ibid.*, p. 311.

3 *Ibid.*, p. 313.

4 *Ibid.*

III.3.2. Glorification des princes

Que Joseph de Maistre n'ait pas chanté les princes de Savoie, qu'il n'ait aimé réellement que la papauté, cela suggère-t-il que, en Savoie, la maison régnante avait trop peu d'éclat pour être louée ? S'il avait été français, Joseph de Maistre eût-il fait l'éloge de Clovis ? Ne s'est-il rabattu sur les papes que pour ne pas sembler trahir son prince ? Sa culture française, à coup sûr, l'éloignait du régionalisme, et la Maison de Savoie apparaissait comme plus locale que celle de France, plus marquée par la féodalité. En général, sur les princes temporels, il s'est tu.

Son idée que la grande nation, celle des Français, était un alliage d'éléments latin et celtique, y était peut-être pour quelque chose, ses personnages saillants étant manifestement issus de « l'élément teutonique » qu'il prétendait être « à peine sensible » dans la langue française¹. Savait-il que Charlemagne avait, pour langue maternelle, un parler germanique ? Il est curieux, au vu de ses pensées sur la nation gauloise latinisée, que le seul prince temporel qui ait reçu explicitement ses (brèves) louanges soit ce noble empereur carolingien. Faisant dater de lui les débuts de la construction d'« une espèce de mythologie particulière » autour de la monarchie française², il l'arrête aussi, dans les faits, à lui, ne mentionnant aucun des personnages secondaires de cette « mythologie ».

Le montrant consolidant l'institution romaine, il ose l'appeler « *trismégiste* moderne », créant, lorsqu'il souligne l'adjectif habituel à l'Hermès égyptien, l'image d'un prince initié – adressant ainsi, au lecteur avisé, un message clair. Il développe l'idée en énonçant que, même si, pour l'Église, la Providence a toujours été particulièrement présente, il reste « beau [pour le prince carolingien] d'avoir été choisi par elle, pour être l'instrument éclairé de cette merveille unique »³. Le qualificatif d'« éclairé » renvoie encore à l'initiation, et à ce que Maistre croyait du vrai grand homme : il connaît les intentions divines, les a intégrées à sa conscience, et les accomplit volontairement.

Loin de le relier en quoi que ce soit à la Savoie, il le fait pleinement français - et y trouve l'occasion de refaire l'éloge de ce peuple qui le fascinait : « Les Français eurent l'honneur unique [...], celui d'avoir constitué (humainement) l'Église catholique dans le monde, en élevant son auguste Chef au rang indispensablement dû à ses fonctions divines »⁴. Ils ont été les instruments privilégiés de la Providence - le peuple élu -, et ils l'ont dû notamment à Charlemagne, qui s'était imprégné de la volonté d'en haut et s'y était soumis - comme dans *La Chanson de Roland*, où on le voit accomplir les directives de l'ange Gabriel⁵.

Or, un autre Savoyard, certainement lecteur assidu de Joseph de Maistre, fera l'éloge du premier empereur germanique : Léon Ménabréa. Il l'appelle un « génie » et le compare à un « éclatant météore » qui « éclaira la scène du monde » : il n'est plus tant éclairé que diffusant lui-même la lumière, remplaçant, en réalité, le pape héroïque de Joseph de Maistre. C'est lui, en effet, que Ménabréa dote de la puissance démiurgique et surhumaine confiée par l'auteur des *Considérations sur la France* au Saint-Siège :

En même temps qu'il réprimait le mouvement d'invasion, jusque-là continu, des peuples barbares, ce prince vraiment digne du titre de grand, travaillait à relever dans l'état le

1 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 19.

2 Pawel Matyaszewski, « Maistre et Rivarol, l'Europe et la France », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 178.

3 Joseph de Maistre, *Du Pape*, p. 20.

4 *Ibid.*

5 Voir *La Chanson de Roland*, Paris, 10/18, 1982, p. 332 : « *Culcez s'est li reis en sa cambre voltice. / Seint Gabriel de part Deu li vint dire : / Carles, sumun les oz de tun emperie !* »

principe monarchique, à centraliser l'action du gouvernement, à faire jouir ses sujets d'une administration régulière, forte, intelligente ; sous son règne tout se coordonne, tout se symétrise, du moins tout semble marcher vers ce but ; de nouveaux liens rattachent au pouvoir royal les existences individuelles.¹

Il magnétise les volontés et les articule, créant un État nouveau, ressuscitant la Civilisation. Il est le protecteur des peuples contre la barbarie, assumant, là encore, le rôle que Maistre donnait aux papes. Il est bien, sans doute, l'émanation de la Providence, à laquelle peut renvoyer l'image du météore : mais il le doit à lui seul, et sa gloire n'est plus obscurcie par celle de l'Église. Il est un héros au sens plein, tel que les anciens l'entendaient, et la figure du météore peut aussi être celle des temps nouveaux qu'il a inaugurés.

L'écho fait aux chansons de geste est renforcé par la représentation d'une lutte de l'empereur franc contre les forces de « dissolution », dominée par une « barbarie » qui, chez notre auteur, a des « ailes noires »². Celles du corbeau, peut-être, ou de la Mort, ou du Démon. C'est dans la nuit diabolique que Charlemagne a apporté son éclat, et c'est bien ce qui en fait un « génie », au-delà de l'assurance de Ménabréa qu'il écrit un ouvrage historique. Ici l'histoire se fait épopée, comme au fond chez Joseph de Maistre.

Ménabréa confirme cette tendance lorsqu'il évoque les comtes de Savoie, autres princes dignes d'éloge à ses yeux. Loin de sembler obéir à une règle formelle obligeant à louer les ancêtres du souverain en place, il y mettra toute sa flamme.

À cet égard, précisons qu'il ne fut pas le premier. Sans même reparler des poèmes et chroniques des temps anciens, un des plus précoces exemples de poésie glorifiant les princes savoisiens après la Restauration est contenu dans des vers pleins d'énergie de Louis de Vignet. Il racontera dans une lettre à son ami Lamartine, datée du 24 octobre 1820, qu'il est allé sur les ruines de l'abbaye d'Hautecombe, ancienne nécropole des comtes de Savoie, méditer sur les splendeurs passées, et que le désir lui vint soudain d'écrire plusieurs « stances » :

Je me sentis alors la tête pleine de poésie, et j'écrivis en courant sur mon album quelques pages d'assez bon goût et tout à fait *étrangères*. Pour conserver l'impression de tristesse et de rêverie que j'éprouvais au milieu de tant de beautés de la nature [...], j'y ajoutais une dizaine de stances, et dans ma fièvre de douleur j'ai écrit le reste comme tu le vois.³

L'enthousiasme le fait comme habité d'une voix autre, et qu'il ait souligné l'adjectif « étrangères » laisse entendre qu'il a été pris d'une inspiration inhabituelle. Or, que disent ces stances, auxquelles il a donné le nom de *Les Tombeaux de Hautecombe*⁴ ? Ses beaux vers brossent le tableau des héros ensevelis dans les ruines de l'église abbatiale : « Des rochers menaçants ils habitaient les cimes ; / Autour de leur palais, comme un rempart sacré, / Une antique forêt étendait ses abîmes ; / Un fleuve sous leurs pieds s'écoulait ignoré »⁵. Non seulement les éléments naturels sont personnifiés et sublimés, mais dans la comparaison la forêt a une fonction religieuse, et

1 Léon Ménabréa, *Montmélian et les Alpes*, Chambéry, Puthod, 1841, p. 189.

2 *Ibid.*, p. 192-193.

3 Voir *Correspondance d'Alphonse de Lamartine. Lettres d'Alix de Lamartine. Lettres de Louis de Vignet. Textes réunis, classés et annotés par Christian Croisille*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 446.

4 Cités par Léon Séché, *Les Amitiés de Lamartine*, Paris, Le Mercure de France, 1911, p. 329-333.

5 *Ibid.*, p. 329.

ressemble aux bois sacrés des anciens. Que le fleuve soit « ignoré » donne encore le sentiment du mystère, et sur leurs « cimes », les seigneurs de Savoie font songer à ces divinités placées au sommet inconnu des montagnes par les peuples anciens ou asiatiques. L'amplification les rend tels que des demi-dieux. La suite le confirme : « Les Alpes s'étonnaient lorsque dans les nuits sombres / Les sentiers des chasseurs devenaient leurs chemins ; / Comme un rapide éclair ils passaient dans les ombres, / Ils brisaient en riant l'écorce des sapins »¹. La personnification des Alpes dit encore le caractère merveilleux des héros ; mais la comparaison avec l'éclair en parfait le sens, et annonce les images de *La Légende des siècles* de Hugo : « La terre a vu jadis errer des paladins ; / Ils flamboyaient ainsi que des éclairs soudains »². Éclairant la nuit féodale, ils étaient, à la suite de Charlemagne selon Ménabréa, le germe d'une civilisation, tout en demeurant les héritiers des barbares dont ils étaient issus, éprouvant de la joie à exercer leur force sur les objets inanimés, maniant l'épée par goût. Ils étaient pareils aux divinités sauvages qui peuplaient les forêts primitives, et leur ambiguïté, en plus d'un rythme excellent, fait de ce quatrain de Vignet une complète réussite.

La Providence était aussi avec eux, et le poète lui donne la forme d'un aigle, ce qui est simplement adapter à la nature alpine les concepts religieux traditionnels. Ce sont les princes de Savoie qui se sont adressés à lui les premiers : « Dors-tu, s'écriaient-ils, habitant des nuages ? / Dors-tu, de nos succès antique et cher témoin ? / Et l'aigle réveillé, poussant des cris sauvages, / Jusque sur l'Eridan les conduisait de loin »³. Il les a guidés, tirés vers le Piémont, horizon de la dynastie. Qu'il ait été sollicité éveille inéluctablement le souvenir des augures anciens. En agissant, semble dire Vignet, ils n'ont rien fait d'autre que de suivre des signes, qui étaient divins.

Le premier blason de la Maison de Savoie, rappelons-le, fut un aigle. Vignet en bâtit un début de légende nationale.

L'ensemble des stances mêle le sentiment patriotique ardent, prélude à une possible épopée, à des cris de douleur dans le goût lamartinien, puisque Hautecombe est en ruines. Elles constituent le meilleur poème de Vignet, le seul où il ait pu donner corps, par des images fortes, à ses rêves de gloire passée. C'est ainsi que, même quand il était saisi par ses habituelles pensées mélancoliques, il parvenait à y insérer de nobles images chevaleresques : « Ils sont morts ! leurs vertus furent longtemps pleurées, / Leurs noms longtemps bénis. Ils furent trop heureux. / Et qu'importe la mort ? Des lèvres adorées, / Au retour du combat, essayaient leurs cheveux »⁴. Soudain, la figure de la dame consolatrice, peut-être incarnation de la Victoire, l'emporte sur le constat de leur disparition, semblant vaincre le temps. Prophétique, Vignet annonce, après avoir évoqué l'aide apportée par les Savoie aux chevaliers de Rhodes, que leur dynastie ne mourra jamais, qu'elle surmontera l'extinction du soleil : « Rhône allait succomber ; Rhode, qui les implore, / Voit le saint étendard sur ses murs rétabli, / Cette croix que les cieux verront briller encore, / Quand les derniers soleils auront déjà pâli ! » On n'est pas sûr de savoir s'il s'agit de la croix de l'Église catholique ou celle de l'étendard savoisien : au reste, c'est la même, et l'ambiguïté est tout à la gloire de la dynastie. L'opposition entre les soleils pâlis et une croix qui brillera toujours est saisissante : tout se passe comme si elle tenait sa force et sa gloire, son éclat, d'une instance plus élevée et plus puissante que le jour même. On se représente aisément, à la fin du monde, cet étendard flottant luisant dans les ténèbres grandissantes, et Vignet, loin de ne faire que réciter de façon impersonnelle la leçon de Joseph de Maistre, habite pleinement sa figure, le point d'exclamation aidant, mais aussi l'allusion moderne à la fin du soleil prévue par la science.

1 *Ibid.*

2 Victor Hugo, *La Légende des siècles I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 301.

3 Léon Séché, *Les Amitiés de Lamartine*, Paris, Le Mercure de France, 1911, p. 330.

4 *Ibid.*

La personnification et l'éclat des armes servent pleinement à la louange des héros à travers les sentiments et le regard des Grecs défendus par les Savoie durant les croisades, et Vignet assure que « Des peuples opprimés leur glaive était la joie », et que « la Grèce admira les lances de Savoie / Qui brillaient dans les champs de Mycène et d'Argos » : les noms glorieux, présents dans la mémoire collective, émanent assez souvent de la lecture des poètes latins évoquant des demi-dieux pour que l'on sente le poète vibrant de plaisir à leur évocation, comme si les comtes savoisiens marchaient sur les traces d'Hercule et d'Agamemnon.

Vignet achève son éloge en confirmant la légende faisant venir les Savoie du Saxon Bérold et en lançant : « plus grands que la fortune, / Avant que de régner, vous étiez déjà rois »¹. Le jeu entre « régner » et « rois », d'une part, le chiasme vocalique entre « régner » et « étiez », d'autre part, donnent de la vigueur au vers, et ressuscitent la meilleure rhétorique classique ; or, c'est pour marteler, dans la conscience, la supériorité face à une « fortune » qui est celle des dieux païens : les Savoie furent bien prédestinés à la royauté, parce que leur vertu les en rendait dignes, et la Providence, logiquement, l'a permis.

Cette idée que la lignée de Savoie ne doit ses succès qu'à sa valeur et aux récompenses venues d'en haut, à la volonté divine, se trouve aussi chez Léon Ménabréa. Dans *Montmélian et les Alpes*, il évoque le principe de dissolution qui s'est emparé de l'Europe après la disparition de Charlemagne, le « météore » qui a tout organisé autour de lui. Personnifiant la patrie, il énonce que, pour y faire face, la Savoie a dû produire une « série d'hommes éminents dont le génie posa la seconde base de sa future grandeur »² : ses princes, donc, présentés d'emblée comme doués d'un esprit supérieur, dont l'effet est leur succès dans l'histoire.

Il les présente volontiers comme des héros, notamment lorsqu'ils combattent le comte de Vienne leur voisin, ou le roi de France. Ainsi du comte Humbert III, qui dut, par devoir, renoncer à la vie mystique qu'il s'était choisie : « abandonnant ses occupations contemplatives, et s'arrachant à sa vie toute pacifique et toute sainte, [il] endossa le haubert, et accourut contre le Dauphin, qu'il battit et força à la retraite »³. À Dieu ne plaise que les Savoie aient agi par ambition : Ménabréa présente leur action comme émanant de la nécessité, et nimbe, par ce comte Humbert III, la dynastie de sainteté.

Le décès « d'Amé V », en 1323, donne l'occasion d'un panégyrique :

Ce prince, doué d'un esprit vif, d'un courage héroïque, d'une constance rare, a reçu de la postérité le titre de grand que l'histoire se plaît à confirmer. Sous son règne, qui fut de trente-huit ans, la Savoie entra dans une période de puissance et de gloire qui dura plus d'un siècle, grâce aux Edouard, aux Aymon, aux Amé VI, aux Amé VII, à cette série d'hommes éminents et dont les autres dynasties princières n'offrent pas d'exemples.⁴

L'accumulation des qualités d'Amédée V, puis celle des noms de ses successeurs précédés d'un déterminant au pluriel suggérant qu'ils étaient plusieurs, accroît le sentiment de gloire qui baigne les comtes de Savoie. Mais le plus beau, dans ce passage, est que l'histoire « confirme » ici la « postérité », comme si la science confirmait la légende héroïque. La comparaison avec les « autres dynasties princières » trahit encore un sentiment de vénération singulier, pour celui qui

1 *Ibid.*

2 Léon Ménabréa, *Montmélian et les Alpes*, Chambéry, Puthod, 1841, p. 293.

3 *Ibid.*, p. 326.

4 *Ibid.*, p. 342.

méconnaît l'affection qu'avaient encore, au XIX^e siècle, les Savoyards pour leurs princes. La Maison de Savoie est regardée comme surhumaine. C'est son « génie », répète Ménabréa, qui lui aurait permis de créer un « état passablement compact »¹.

Notre historien fait également un vibrant éloge d'Emmanuel-Philibert, qui reprit la Savoie à la France :

J'aurais beaucoup à faire si je voulais peindre en entier le génie organisateur de Philibert-Emmanuel : sous le règne de cet homme vraiment digne du titre de grand que lui a décerné la postérité, de cet homme dont la volonté aussi éclairée que ferme creusait une voie à travers les obstacles, non moins sûrement que la mine au sein des rochers, tout se retrempe, tout se recompose, tout est préparé pour se réunir autour d'un centre commun.²

On notera la proximité des termes et des idées avec ceux déjà présents pour Charlemagne et Amédée V : il y a là, de nouveau, un titre de « grand » mérité, le « génie » et la puissance organisatrice, démiurgique que Maistre réservait aux papes. Emmanuel-Philibert fait figure de fondateur de la nation. Les anaphores, en outre, révèlent le feu de l'écrivain, qui n'avait rien, lui non plus, d'un thuriféraire impersonnel et froid : son histoire touchait constamment à l'épopée.

Avec Charles-Emmanuel, il est contraint d'admettre des erreurs : c'est sous son règne que la Savoie a perdu plusieurs territoires au profit de la France ; mais si elles émanaient d'une confiance en soi excessive, celle-ci s'appuyait sur d'indéniables qualités :

Charles-Emmanuel avait montré dès son enfance un esprit vif, ingénieux, un coup d'œil rapide, une rare souplesse de caractère, une élocution facile, entraînant, un courage bouillant sans témérité, un génie porté aux grandes entreprises ; l'âge ne tarda pas à développer en lui une ambition démesurée ; et l'on disait de son temps, qu'il s'estoit fantasié de la surintendance de la chrestienté.³

De nouveau, notons la présence du « génie » : même le duc qui a vu amoindrir son territoire en a eu. Le procédé, déjà observé, de l'énumération pour caractériser les certus du prince, est ici d'autant plus appuyé, semble-t-il, qu'il y avait davantage à surmonter, pour quand même tisser une figure héroïque. On a presque l'impression que l'ambition démesurée était inévitable, au vu de ces qualités innombrables. Il ne lui manquait plus que l'humilité, peut-être.

Ménabréa, fier avocat, ose même faire de la versatilité, si reprochée à Charles-Emmanuel et à l'ensemble de sa dynastie, une vraie vertu, le dotant d'un « caractère mobile qui, semblable au caméléon, se colore en un instant de mille nuances, et qui, luttant d'agilité, d'imagination, de fécondité, d'invention, de puissance avec le Protée de la Fable, cherche à échapper par de rapides transformations au bras qui l'étreint »⁴. L'allusion mythologique et l'énumération laudative ne laissent pas de broser du personnage un tableau grandiose. Jusqu'à la comparaison avec le caméléon, habituellement défavorable, est ici prise en bonne part, par l'hyperbole des « mille nuances », et l'opposition de ce nombre avec l'« instant » unique.

1 *Ibid.*, p. 504.

2 *Ibid.*, p. 564.

3 *Ibid.*, p. 586-587.

4 *Ibid.*, p. 623.

Pour mieux faire ressortir les brillantes qualités des princes de Savoie, il s'emploie, à l'inverse, à démontrer l'infériorité morale des dynasties rivales, notamment des comtes de Vienne. Il évoque ainsi la triste fin de « Guigues VII », par lequel « périt la gloire militaire des Dauphins ». On l'a accusé de luxure, dit-il ; or, il ne serait pas étonné « qu'il n'y eût un fond de vérité » à ces racontars. Et de narrer un fait étrange, confirmant par voie prophétique ce fait domestique :

Le fait est qu'après sa mort on fit courir le bruit que son allié, son ami, Charles de Bohême, avait vu en songe *un adolescent que l'on chastroit par commandement d'un personnage ayant figure et apparence de divinité* ; que s'étant empressé de demander *qui estoit ce beau jeune fils que l'on traictoit si cruellement*, on lui répondit : *c'est le Dauphin, qui par ordre de Dieu, est puni de ses adultères*.¹

Aucun témoignage fiable n'accrédite un tel penchant ; mais Ménabréa choisit d'en concéder la vraisemblance par ce rêve de l'autre monde. Ce qui serait rejeté avec énergie par l'histoire moderne trouve en lui un défenseur : le lien entre la Terre et le Ciel, entre le monde des esprits et le monde des corps. Implicitement, il entend expliquer la défaite des Dauphins face aux Savoie par ces vices.

Il peint la France comme prédatrice : « Les grandes puissances voisines de la Savoie, la France principalement, s'habituèrent à regarder cet antique patrimoine comme une proie qu'elles devaient infailliblement engloutir »². L'image, discrète, n'en fait pas moins de l'ennemie une bête sauvage. Louis XIV sera peint sous des dehors peu flatteurs, dans ses actions contre le Duché, recourant « en vain aux menaces, à la force, à la surprise, à la trahison, à toutes les ressources de l'orgueil irrité »³ : énumération cette fois négative, qui ramène le glorieux roi de France vers une impuissance haineuse d'ange déchu.

Les dernières lignes de l'ouvrage, entre autres choses, reprennent, de façon encore plus explicite, l'antienne des princes glorieux, membres d'une « famille illustre, étonnante par sa longue série de héros »⁴. Le mot est lâché : l'étonnement confine au merveilleux, et les Savoie sont bien des demi-dieux.

Il est donc vrai que l'histoire savoisienne était tout entière tournée, comme le disait Lamartine, vers la glorification du Moyen Âge et de la dynastie. Mais cela en fait-il un discours dénué d'âme ? Les Savoyards, en tout cas Ménabréa, étaient sincères. Ils assimilaient, apparemment, bien plus les princes de Savoie à eux-mêmes, que les Français leurs rois. Parlant des princes qui les dirigeaient, ils pensaient, au fond, parler aussi de leur personne. Illusion ? Naïveté ? Sentiments d'un autre âge ? Si on veut. Mais le fait est là : indépendamment de l'intelligence qu'on attribue à cette émotion royaliste, elle est vive, et baigne la littérature de sa flamme. Le patriotisme d'un Ménabréa est assez grand pour que ce soit des profondeurs de son être qu'il s'exprime, quand il fait l'éloge des Savoie. Cela peut bien rappeler le Moyen Âge : le romantisme a fait dans le médiévalisme, et cela fut pour lui une manière de renouer avec l'inspiration populaire et le merveilleux⁵. Ménabréa mettait en application le principe qu'il fallait de préférence traiter de sujets nationaux⁶, où le sentiment était plus vif. Quoi de plus logique, dès lors, que de glorifier les princes

1 *Ibid.*, p. 348-349.

2 *Ibid.*, p. 521.

3 *Ibid.*, p. 768.

4 *Ibid.*, p. 772-773.

5 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 147.

6 Cf. Stendhal, *Racine et Shakespeare*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 51.

de Savoie ? C'est aussi parce que les Français n'aimaient plus leurs rois que le romantisme, en leur sein, a eu peine à créer une mythologie, ne pouvant pas s'appuyer sur des princes médiévaux réputés liés à la divinité et disposer de vertus exceptionnelles, tels Clovis ou saint Louis. Rapidement, la littérature s'est détournée du Moyen Âge, Victor Hugo même répugnant à louer les vieux rois, et leur préférant l'empereur Frédéric Barberousse, dont il reprend la légende dans *Les Burgraves* (1843). Cette pièce marque significativement le glas de l'inspiration médiévale en France¹. Hugo, ensuite, s'essaiera à l'épopée républicaine. Quant à Lamartine, avec *La Chute d'un ange* (1838), il se détournait de l'histoire nationale pour lui préférer les légendes exotiques du Liban ; mais ce fut également un échec public.

Le grand poème héroïque savoisien ne fut pas un échec, puisqu'il fut couronné par l'Académie de Savoie : c'est *Le Comte Vert de Savoie* (1840), d'Antoine Jacquemoud, consacré à Amédée VI. À vrai dire, dès 1837, Jacques Replat avait brossé le portrait magnifique d'Humbert II, dans *Le Siège de Briançon*, l'un de ses deux romans historiques à succès². Il y affirme qu'il était « courtois, humain, brave et bon justicier », et « si gros et d'une force si extraordinaire, qu'on le surnomma le Renforcé »³. Tant physiquement que moralement, il domine les autres hommes. Dans son armure, il devient hiératique, Replat évoquant « sa brillante cuirasse où se déployait l'aigle de Saxe ; il portait un casque chargé de plumes, dont le cimier représentait un *mufle de lion léopardé, ailé, avec une queue de paon*⁴ ; sa visière levée laissait à découvert ses longues moustaches et sa noble figure »⁵, affirme-t-il. Cet abord chevaleresque, hautement symbolique, avec notamment le heaume somptueusement décoré, plante un archétype. Mais, en 1840, Jacquemoud, sans être aussi rutilant dans les costumes, ira plus loin, sera plus explicite dans l'héroïsme.

Dans son abondante préface au *Comte Vert de Savoie*, il insiste sur l'idée que son intention n'est aucunement de recréer l'épopée antique⁶, genre devenu artificiel⁷, mais de représenter de façon « vraie » une « individualité héroïque »⁸ : il s'agit, essentiellement, d'une « biographie d'un héros écrite en vers »⁹. Dans quelle mesure, néanmoins, si le merveilleux épique est supprimé, ce « héros » reste lié au monde divin, c'est la question qu'on peut se poser. Jacquemoud parle d'une « personnalité unique »¹⁰, parce qu'elle matérialisait la « grande pensée où il a puisé son héroïsme »¹¹. Mais une pensée est-elle, en soi, forcément divine ? Il ne suffit pas d'en avoir de bonnes, peut-être, pour être lié à Dieu. Qu'elles émanent de lui est un postulat qui doit encore être manifesté dans le texte. Or, il va y venir par le concept de « génie national », qui, à ses yeux, est une réalité aussi entière que la spécificité d'un lieu, d'un espace physique au sein du globe terrestre¹². L'âme d'un peuple, affirme-t-il, est cristallisée par ses grands hommes, et c'est pourquoi le peuple a besoin de se pencher sur eux par la poésie : il doit s'y retrouver, y puiser son principe¹³.

1 C'est inféré par Georges Gusdorf, qui parle de « chute » et en même temps d'inspiration parodique, devant laisser place à une authenticité intérieure chez Hugo (cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 139).

2 L'autre étant *Le Sanglier de la forêt de Lonnes* (1840) ; voir C. Bogey, « Représentations littéraires de la Savoie », in Christian Sorrel, Paul Guichonnet, *La Savoie et l'Europe*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 121.

3 Jacques Replat, *Le Siège de Briançon*, Samoëns, Le Tour, 2003, p. 63.

4 Citation de Guichenon.

5 Jacques Replat, *Le Siège de Briançon*, Samoëns, Le Tour, 2003, p. 63.

6 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert de Savoie*, Paris, Prudhomme et Blanchet, 1844, p. VIII.

7 *Ibid.*, p. IX.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. XI.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. XII.

12 *Ibid.*, p. XX.

13 *Ibid.*

C'est particulièrement le cas de la Savoie¹. Sa pureté de mœurs la maintient en lien avec le « culte commémoratif des aïeux », et le poème héroïque est ainsi, chez elle, un moyen de descendre « jusqu'au cœur de notre nationalité »² : il la résume « complètement »³.

Dans les vers mêmes, au sein d'un discours livré par le père d'Amédée VI, Aimon, sur son lit de mort, Jacquemoud reprend l'idée d'une vertu immortelle se transmettant dans la lignée et faite de l'essence de la nation : « Après moi je te laisse, ô reflet de moi-même, / Pour luire sur le front de ce peuple que j'aime »⁴. Le prince est la lumière qui brille sur le peuple vu comme ayant un « front », c'est à dire comme une personne : il est son intelligence, sa tête au sens moral. L'image suffit à faire de tout prince un héros. Cela est garanti, en outre, par la vigilance des ancêtres, toujours vivants auprès de l'héritier : « Si jamais, succombant au faix, ta main abdique / Les rudes fonctions de ce sceptre héraldique, / L'œil détourné de toi, l'âme de tes aïeux / Alors se voilera de douleur dans les cieux »⁵. Le lien n'est pas coupé avec les prédécesseurs, qui veillent encore sur la nation à la façon de divinités. De fait, le prince est la manifestation visible de la Providence : « Nous sommes, rois d'un jour, les images de Dieu »⁶, affirme Aimon. Il est un vivant symbole.

Or, cela doit être assumé par lui, qui doit accueillir dans son cœur la divinité : « Fonde-toi dans ton cœur un céleste royaume, / Dont les États mortels ne sont que le fantôme ; / Pose, bien au delà du temps, et tout à part, / De cette royauté l'invisible rempart »⁷. Il doit être dévot, et se créer un noyau intime faisant respirer Dieu en lui. Dès lors, le comte de Savoie devient aussi l'individu romantique en lien avec le divin, dans son moi profond, et pour ainsi dire le premier de cette espèce dans l'histoire savoisienne, montrant la voie à ses sujets, s'ils osent la prendre. Il est un modèle pour chacun, inaugurant l'ère de l'homme moderne.

Reflétant Dieu peut-être mieux qu'aucun avant lui, il peut servir, même à son père, de phare intime, ainsi que le déclare Aimon : « Que dans mes yeux ravis j'emporte, en les fermant, / De ton âme sur moi le doux rayonnement, / Afin que ce reflet tombé de ton visage / Au travers de la mort éclaire mon passage ! »⁸. Le successeur devient le guide du prédécesseur dans l'autre monde ; sa vertu n'a plus de bornes. Il est semblable, apparemment, à Jésus-Christ ramenant les héros ancestraux de l'enfer par la clarté de son visage. La comparaison n'est pas faite par Jacquemoud, mais l'idée du « doux rayonnement » constitué par un « reflet tombé » du « visage » confie à Amédée VI un honneur inouï.

À l'inverse, néanmoins, comme on pouvait plus légitimement s'y attendre, il est lui-même accru, de son vivant, par la présence à ses côtés de son père défunt, « esprit toujours tourné » vers lui « comme un regard » depuis le « haut des cieux » ; il est comparé à un « familier génie », c'est à dire à l'ange gardien, et intervient depuis le « songe » ou l'« insomnie », revenant, telle une « mystérieuse main », pour « orienter » ses pas « sur le chemin » au sein de « l'ombre ». Il peut également servir d'oracle, annonçant, « d'une voix amie et secrète, / Au coin de l'horizon l'orage qui s'apprête » : le prévenant, donc, du danger. Il inspire encore le « bon dessein », ou apporte la paix intérieure, dissipant le « nuage » de l'esprit du comte régnant⁹. On peut, certes, se demander s'il n'en est pas de même de tous les hommes, si les défunts ne peuvent pas être dits veillant sur les vivants en général, et non seulement sur le prince en particulier. Mais, de nouveau, que celui-ci

1 *Ibid.*, p. XXIV.

2 *Ibid.*, p. XXVI.

3 *Ibid.*, p. XXVII.

4 *Ibid.*, p. 5.

5 *Ibid.*, p. 6-7.

6 *Ibid.*, p. 10.

7 *Ibid.*, p. 15.

8 *Ibid.*, p. 19-20.

9 *Ibid.*, p. 21-22.

soit un parangon de l'individu consacré par la foi religieuse, ou un héros exceptionnel qui cristallise seul, dans son environnement moral, les possibilités de lien avec le monde spirituel, Jacquemoud le présente bien comme entouré d'entités bienveillantes, qui le guident et lui parlent, comme Vénus le faisait pour Énée, Pallas pour Ulysse. Est-ce justement dans le noyau intime que, grâce à sa piété, le comte se sera forgé, que son père reviendra le visiter ? Cela paraît logique. C'est parce que les visites célestes ont lieu qu'il faut se préparer à les accueillir ; et la surhumanité du Comte Vert vient précisément de ce qu'il s'est donné le moyen de les accueillir. Elle émane de sa religiosité, de sa catholicité.

Dès lors, dans son action, Amédée VI ne peut que faire merveille, transfiguré par cette relation au monde divin par l'intermédiaire de ses aïeux, ainsi que le laissait supposer le reflet qu'il envoyait sur son père depuis ses traits. Le premier portrait que fait de lui Jacquemoud affirme qu'il « dévore la terre » « du pas des ouragans » : il y passe comme un souffle grandiose, et les images en font presque un monstre, créant le sentiment de la puissance. Sa virilité s'exprime par son éperon « rude » et son étrier « ferme », sa gloire par le miroitement de son vêtement « au regard du soleil » : l'astre a les yeux sur lui, comme s'il était connu jusqu'aux cieux ; la métaphore à elle seule le suggère. Son visage respire cependant la pureté, et l'auteur ne peut s'empêcher de s'exclamer : « Comme son front de neige est beau sous cet armet / Dont un panache blanc couronne le sommet ! » La couleur dit assez le caractère angélique du héros savoisien. Et le plus fort, c'est une comparaison qui lui donne presque un pouvoir magique, celui d'anéantir du feu de son regard ses adversaires, grâce à l'âme enchantée dont ses yeux sont les transparentes fenêtres : « Plus perçant que les feux dont son casque ruisselle, / Dans ses yeux le regard de son âme étincelle. / En suivant ce rayon pénétrant, on croirait / Que, semblable à la foudre, il va tuer d'un trait »¹. On ne fait, certes, que croire, et encore est-ce au conditionnel, qu'un tel pouvoir existe en lui. Mais, de nouveau, il est suggéré une surhumanité qui fait de lui un homme-dieu, un avatar de Jupiter : la « foudre » renvoie trop traditionnellement à celui-ci pour ne pas croire que chez Jacquemoud, l'allusion ait été inconsciente.

Le contraste entre une beauté et une constitution angéliques et une force virile accentue encore le caractère miraculeux du prince, puisque :

On ne dirait pas faits pour les chocs de bataille

Ces traits fins, le flexible élan de cette taille,

L'albâtre de ce teint et l'or de ces cheveux.

Pourtant sa pose est sûre, et son bras est nerveux.

Sous ce gilet de bronze écailleux qui le charge,

Son cœur de dix-huit ans bat plein, rapide et large [...].²

S'il a une nature fluette et apparemment fragile, il a une âme autre, signe, comme on le verra, qu'il abrite un être plus grand que lui-même. Il est d'ailleurs déjà annoncé à travers l'image d'une vivante « idée », paraissant sur son « front » dans son « vol » : par le front, il faut entendre ici le visage, puisque le complète un « charmant ovale » encadré « dans l'airain ». Il arbore par ses traits une pensée divine, manifestation du noyau intime qu'il a su se bâtir, conformément à la

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 29.

directive paternelle.

Que ses pensées en effet soient des êtres vivants à part entière est encore suggéré plus loin : « Rayonnant sur son front, ses pensers semblent faire / Autour de lui dans l'ombre une vive atmosphère, / Triomphante auréole »¹. L' « auréole » dit aussi le caractère sacré de ces idées apparaissant comme un souffle, une vapeur autour de sa tête, renouvelant la gloire ceignant le front des héros.

De fait, ces pensées qui l'occupent et brillent sur son « front » sont celles, nous le verrons, de l'archange des combats ; et c'est pour préparer cette révélation que le poète assure qu'Amédée VI était fait pour la guerre :

*Sa jeune vie, au ton du conflit agrandie,
Se sentait là si bien dans le choc écumant !
C'était son vrai milieu, son intime élément.
Cette âme, dont l'assaut développait la taille,
Brillait épanouie à l'air de la bataille [...].²*

Au combat, le Comte Vert devenait plus grand, comme s'il révélait l'être divin qui était en lui. L'éclat qui alors l'entoure est aussi une manifestation surnaturelle. Dans l'antiquité, on l'eût dit fils de Mars.

Un passage va jusqu'à décrire Amédée VI lumineux sur le champ de bataille :

*Dans la sphère enflammée,
Pleine de fer, de voix, de sang et de fumée,
Au centre le Héros apparaît... Comme luit
L'œil de la foudre au sein d'une orageuse nuit,
Comme brille un flambeau sur une sombre fête,
Alors, d'un vol rapide élevée à son faite,
Son âme a flamboyé...³*

Il s'agit, certes, de son « âme », non de son corps : la vision est symbolique, plus que miraculeuse. Mais les comparaisons brouillent la distinction ; et Jacquemoud l'appelle bien, dans ces vers, un « Héros », la majuscule signalant la volonté de se rapporter au sens antique et premier. Enfin, l'idée de « centre » livre assez l'image d'une polarité dans le feu de la guerre, comme s'il était bien le dieu Mars incarné.

Il n'a jamais, de fait, été sensible aux charmes du « sylphe », de la « péri », de la « candide fée », qui pourtant « visitaient leur frère, ange au souffle d'azur » ; non : il contemplait, depuis son

¹ *Ibid.*, p. 206-207.

² *Ibid.*, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 215-216.

berceau, « les armures » qui « déjà se croisaient en faisceau », et, fuyant les « jeux puérils », gardait un « air recueilli, sérieux et muet »¹. Il ne songeait qu'au devoir du guerrier, et les objets qu'il affectionnait étaient le clairon, le cheval, l'armure, l'épée² ; tout dans la vertu militaire, il était tel qu'un Romain primitif³. Dès lors Jacquemoud n'hésite plus à nommer l'être occulte se tenant à son berceau : non les fées, ni même « l'ange gardien », mais « l'Esprit des batailles »⁴, tel qu'il peut être voué à la patrie et au droit⁵. Il est davantage que lui-même, parce qu'il est l'esprit des croisades qu'il entreprendra. Et assurément, Jacquemoud donne à cet esprit une existence autonome, non simplement symbolique : la lettre capitale qu'il lui attribue le dit assez.

Dans sa démonstration de clémence envers son traître cousin Jacques d'Achaïe⁶, Amédée rappellera Auguste tel que le peignit Corneille dans *Cinna*. Lorsqu'il viendra en aide à la Grèce, ce sera pour remplir un devoir de civilisation et préserver la tradition antique, puisqu'elle est dite le « ciel natal du génie » et la « fille des Dieux »⁷. C'est cependant le merveilleux chrétien qui consacre cette tradition, puisque, au moment de son départ, Amédée, faisant bénir ses armes, voit le « Pasteur » appeler, sur son épée et son armure, « les feux du Saint-Esprit ». Or, ceux-ci ont un pouvoir réel : « Et dans ce fer, où l'œil de sa foi semble voir / Un tout nouveau reflet, son bras sent un pouvoir / Étranger au métal de la terrestre mine, / Et semblable au courroux de l'ange qui fulmine »⁸. Il est possible que son « bras » dépende, dans son ressenti, de la foi religieuse du Comte ; mais est-ce dit ? La comparaison avec la foudre angélique laisse au contraire entendre qu'il perçoit une puissance divine substantielle. Les armes ont repris la divinité autrefois venue de Vulcain, par l'intermédiaire du prêtre chrétien.

Le procédé se répète, lorsque, passant devant les images de ses aïeux, Amédée pense les voir, d'émotion, s'élançant « de leur cadre »⁹. C'est même objectivement que les « armes colossales » des « héros trépassés » murmurent son nom, saluant en lui celui qui saura les manier. Les objets de la guerre s'animent, comme galvanisés par la présence du Comte Vert. Au moment de sa mort, son « glaive » l'appellera le « beau soleil des combats »¹⁰, reconnaissant en lui, sans doute, l'incarnation de « l'Esprit des batailles ».

Mieux encore, une fois passé de vie à trépas, le Comte a la vision de ses propres exploits : ses actions glorieuses forment une « universelle voix » et un « cortège » pour son « entrée au firmament »¹¹ : le ciel est constitué, en partie, de ce qu'a pu créer son âme héroïque. Si ce que sent un cœur noble se déploie en images qui deviennent des vérités de l'esprit, la mythologie, bien qu'elle émane du psychisme humain, n'en existe pas moins ; l'homme ici est démiurge par ses pensées mêmes. D'ailleurs, à ces Victoires qui renouvellent les femmes ailées que les anciens sculptaient, s'ajoute, nommé plus proprement et plus directement encore qu'auparavant, comme achevant de dévoiler un mystère dont seuls des indices avaient été placés sous les yeux du lecteur, « L'Archange des combats, le même qui, sur terre, / Sans cesse enveloppé des voiles du mystère, / Au Héros s'attacha comme un frère »¹². Par l'expression d'« Esprit des batailles », Jacquemoud pouvait encore donner l'impression qu'il était allégorique, ou symbolique ; mais son

1 *Ibid.*, p. 114.

2 *Ibid.*, p. 116.

3 *Ibid.*, p. 118.

4 *Ibid.*, p. 117.

5 *Ibid.*, p. 119.

6 *Ibid.*, p. 166.

7 *Ibid.*, p. 203.

8 *Ibid.*, p. 134.

9 *Ibid.*, p. 138

10 *Ibid.*, p. 287.

11 *Ibid.*, p. 280-281.

12 *Ibid.*, p. 283.

appel à la terminologie chrétienne affirme la présence de l'être céleste dans l'âme bénie du Comte Vert. Le temps est même venu d'expliquer comment il a agi, au-delà des apparences d'une pensée émanant de l'âme seule d'Amédée, comme si la mort permettait la claire vision du monde spirituel : il le prit constamment sous son aile, dit le texte, et le conduisit, instrument, vers ses exploits, le protégeant et le guidant. Visible pour lui seulement durant son sommeil, il emmenait, alors, ses pensées vers la divinité, avant de lui en ramener les dons, réservés aux « Élus ». À présent, surgissant dans sa conscience transfigurée de dévot défunt, « Sur l'âme du Héros, pour l'emporter vers Dieu, / Il entr'ouvre en passant ses deux ailes de feu »¹. Il n'y a rien, ici, qui laisse subsister un doute pareil à celui qui étreint le lecteur quand, à la fin de *Un Cœur simple* (1877) la nouvelle de Flaubert, un perroquet immense, figurant le Saint-Esprit pour la seule Félicité, ouvre ses ailes accueillantes : Jacquemoud est parfaitement orthodoxe dans ses vues. Pour autant, nous ne croyons pas qu'il soit figé et académique dans son expression. Même si le perroquet géant, en ramenant le Saint-Esprit aux illusions intimes de la servante, frappe par son originalité, l'archange du poète savoisien ne laisse pas de parler au cœur, et d'avoir une vie qui touche en profondeur. Prenant la place de l'ange gardien, comparé à un « frère », il acquiert une substance, et le Comte Vert en devient un héros au sens authentique, démentant l'éventuelle affirmation que le merveilleux chrétien, trop soumis à l'orthodoxie religieuse, ne peut pas poétiquement fonctionner. Même si Jacquemoud, et avec lui la plupart des poètes savoisiens, n'ont pas la hardiesse d'un Flaubert, ils ne manquent pas assez de cœur pour qu'on les prétende impersonnels, froids, sous prétexte qu'ils eussent été conservateurs dans leur inspiration.

Un autre poète parlera avec une certaine grandeur du Comte Vert, dans une œuvre qui porte le même nom que celui de Jacquemoud : Hyacinthe Thiollier, dont Charles Buet cite quelques vers², évoque une vision d'Amédée VI et le montre conduit par l'âme de son ancêtre Amédée V le Grand. Celui-ci en effet lui enjoint en rêve de guerroyer contre les Turcs, lui reprochant ses doutes, et son abord est tout glorieux, il vole sur « un nuage d'or », tenant à la main droite « un glaive éclatant », tandis que « l'étendard de la Croix à sa gauche est flottant ». Sur sa « poitrine » est le « symbole sacré », et « sur ses traits une splendeur divine » rayonne. Il a, enfin, de « célestes regards », exprimant à la fois « la douceur du reproche et l'élan de l'amour ». Après lui avoir fait une remontrance, il montre à son héritier « l'Orient », puis retourne, « en un clin d'œil », au « séjour éternel »³. Cela ne manque pas de noblesse, et rappelant, encore, les épopées antiques et leurs apparitions splendides, consacre le Comte Vert par son don de prophétie, son lien avec le monde d'en haut.

Toutefois, le plus impressionnant, et le plus investi émotionnellement, dans la glorification des princes de Savoie, ne fut sans doute pas Jacquemoud, ni Thiollier, mais, dans sa *Station poétique à l'abbaye d'Haute-Combe*, Jean-Pierre Veyrat, qui devait, avec cet ouvrage, remporter le prix de poésie de l'Académie de 1842. Il eut l'ambition de manifester, dans la personne du roi de Sardaigne, la force devant créer un monde nouveau, fait de bonheur et de justice. Il est le contrepoint de Napoléon, faux messie qui aurait prétendu étendre sa « puissance au-dessus de l'abîme », établir son « trône aux portes du matin », s'asseoir « plus haut que la nue et l'étoile », arracher « son voile » au « front de l'avenir » et, de sa main, régler « le pas lourd du destin » : son orgueil en fait un nouvel Hercule furieux. Il ose défier Dieu, annonçant qu'il volera « son tonnerre », qu'il posera ses « pieds aux cimes de la terre » et son « bras au-dessus des constellations » : il est pareil aux Géants maudits. Hélas, ajoute Veyrat, ce « fils de la gloire » a été « précipité de [son] char de victoire », et il est une manifestation de « Lucifer » : il est « tombé du ciel ».

1 *Ibid.*, p. 284.

2 Charles Buet, *Le Parnasse contemporain savoyard*, Thonon, Masson, 1889, p. 252-257.

3 *Ibid.*, p. 256-257.

Il était pourtant bien un surhomme, puisque devant lui « marchaient la mort et l'épouvante », puisqu'il portait « le frisson dans toute chair vivante », et faisait « trembler du ciel jusqu'à l'enfer ». Mais ce héros était impur, et la puissance de Dieu l'a abattu. Il n'a point connu l'apothéose.

Cette assimilation de Napoléon à l'ange déchu s'était déjà vue chez Kleist¹, qui avait composé *Le Prince de Hombourg* (1808-1810) et *La Bataille d'Arminius* (1808) à la gloire du peuple allemand au moment où il s'agissait de résister à l'empereur français. Trente ans plus tard, Veyrat entend célébrer directement le roi de Sardaigne dans son combat contre l'empereur corse.

S'il n'a pas la puissance de son ennemi, le duc de Savoie (on ne sait lequel, Veyrat le prenant dans son titre plus que dans son individualité) est, lui, peint comme un Oint du Seigneur². Prêtant sa voix à Dieu, tel un prophète, le poète fait annoncer qu'il mettra « sur son front un signe de puissance » et que « l'aigle le saluera dans les hauteurs des cieux » ; et les fauves s'inclineront à son passage : « Le lion ne pourra soutenir sa présence, / L'aspic le regard de ses yeux ». Il aura en lui le feu divin qui soumet tout.

Le mont-Blanc même est de la partie : un prodige annoncé le manifeste³ : « Sur la montagne blanche où l'azur est sans voile, / Où le vent livre aux monts un éternel assaut, / Ma main au dernier pic posera son étoile / Pour qu'elle brille de plus haut. » La communion intime entre le Roi et la montagne qui domine ses États est révélée : c'est comme si la dynastie de Savoie tenait son pouvoir de la montagne même, ou qu'en tout cas la puissance divine passait par celle-ci pour bénir les princes. Le génie de la Savoie est rendu céleste par le sommet de son territoire. Comme chez Vignet, le paysage est au service de la royauté ; ainsi en est-il humanisé, sanctifié. Veyrat renoue avec l'esprit mythologique qui liait les montagnes aux divinités. Le mont-Blanc étant la plus haute de toutes, Dieu peut légitimement s'y exprimer.

Puis, alors que le conquérant dévaste la patrie parce qu'elle a péché et adoré des « dieux de l'étranger »⁴, ce saint roi, qui défend la veuve et l'orphelin et apporte justice et bonheur au monde⁵, attend son heure dans une caverne en compagnie de ses plus fidèles chevaliers. Sentant son âme héroïque vibrer en lui, il déclare : « La lance en nos flancs s'est trempée. / Calmez-vous, ô guerriers vaillants ! / Calme-toi, ma fidèle épée, / Ne t'agite pas sur mes flancs ! » Comme chez Jacquemoud, l'épée même est habitée par l'esprit savoisien.

Pourtant, il s'agit d'un roi romantique, qui ne va pas de victoire en victoire en riant. Il accomplit davantage une mission, rappelant, au-delà du Comte Vert, Charlemagne pleurant, dans *La Chanson de Roland*, lorsque l'ange Gabriel vient lui donner une nouvelle mission⁶. Il s'exclame en effet :

De quel fiel, ô Dieu, tu m'abreuves !

J'ai combattu sur tous mes fleuves,

Dans la forêt, sur le torrent,

1 Cf. Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands II*, Aix-en-Provence, Pandora, 1979, p. 250 : « C'est Kleist qui a donné à la haine de Napoléon sa forme décisive [...]. Pour lui, Napoléon n'est pas l'ennemi au sens ordinaire du terme, mais le "malin esprit, le commencement de tout le mal et la fin de tout le bien [...], c'est un esprit parricide échappé de l'enfer, qui hante le temple de la nature [...]." Napoléon était en quelque sorte le mauvais démon qui était entré dans un corps fait pour lui et s'était emparé de son âme avide. »

2 Jean-Pierre Veyrat, *Station poétique à l'abbaye de Haute-Combe*, Chambéry, Perrin, 1847, p. 85.

3 *Ibid.*, p. 87.

4 *Ibid.*, p. 91.

5 *Ibid.*, p. 138-139.

6 Cf. *La Chanson de Roland*, Paris, 10/18, 1982, p. 332, vv. 3992-4001.

Et je suis comme l'hirondelle

Dont une flèche a brisé l'aile !

Soutenue par la faculté de Veyrat à chanter des sentiments tristes, la plainte royale manifeste l'esprit chrétien qui aspire à la paix. Une nouvelle chanson de geste est ici en ébauche. On est également proche de l'oratorio religieux : Veyrat ne s'attarde pas sur les faits matériels, que d'ailleurs il réinvente pour leur donner une valeur symbolique plus forte : il ne s'occupe plus que des phénomènes spirituels situés derrière les événements, et les exprime en un langage quasi mystique.

Cette façon de personnaliser l'histoire en la hissant vers les symboles intimes n'est pas sans rappeler Gérard de Nerval, lorsque, dans *Aurélia* (1853), il tente de vivre son histoire d'amour sur un plan supérieur, où le rêve est mêlé à la vision. Mais ici (comme le disait Philippe Paillard des poètes savoyards en général), rien, dans le sujet, de personnel : c'est le destin de la nation qu'entend chanter notre poète. Ce faisant, cependant, il en fait quelque chose d'intime : il s'investit tout entier dans le chant du Roi en l'imprégnant d'images que lui seul crée. C'est bien ainsi qu'il est un créateur de mythes, et non un simple laudateur des princes ; il n'est pas un poète de cour. D'ailleurs la cour se trouvait à Turin, et lui vivait à Chambéry. La distance manifeste sa sincérité : il voulait seulement glorifier un prince qu'il croyait réellement guidé depuis le mont-Blanc.

Il achève, selon nous, de démontrer que le culte des princes n'a en rien été dénué de vie dans la poésie de Savoie. Jusqu'au portrait que Charles-Albert Costa de Beauregard brossera de Charles-Albert de Savoie, dans les deux ouvrages qu'il lui a consacrés¹, frappe par une psychologie portée jusqu'aux confins où l'imagination d'un homme prend assez vie pour figurer l'idée pure qui l'habite. Ne le voit-on pas faire du roi de Sardaigne, notamment à ses derniers jours, un homme accomplissant son propre mythe - citant de lui ces paroles : « Ma vie a été un roman ; je n'ai point été connu ». L'historien traduit : « il n'y avait dans cette âme royale qu'un regret, regret amer, de n'avoir vécu que de songes et de n'avoir été pour autrui qu'une énigme... »². Il était un héros romantique, plus qu'un personnage de chanson de geste : à cet égard, la différence avec le Comte Vert vu par Jacquemoud est grande. Mais cette « énigme » ne rappelle-t-elle pas le noyau spirituel que le comte Aymon, sur son lit de mort, conseillait à son fils de cultiver ? Que contient-elle, en fin de compte ? Est-il possible qu'un être divin s'y trouve, qui l'inspire ?

Costa affirme que dans son « génie », « l'Espagne chevaleresque », en le voyant arriver chez elle après son abdication, a quasiment reconnu le caractère héroïque du roi déchu, qui « arrivait avec sa bravoure et son mysticisme comme l'incarnation de toutes les légendes chères à cette foule » - pour qui « Charles-Albert était de la race de ses saints et de ses héros »³. Un miracle, même, advint peut-être, puisque « plus d'un, sans doute, crut entendre ce grand bruit d'armes qui retentit dans la châsse du bienheureux saint Jacques quand arrive en Espagne un grand événement »⁴. Le scepticisme délicat du marquis Costa, s'exprimant par l'expression « sans doute », rappelle qu'une opinion commune ne fait pas une réalité. S'il se complaît à mettre en scène la consécration héroïque, il n'avoue pas qu'il y adhère. L'ambiguïté pourrait laisser penser que Costa, un peu comme Flaubert avec l'histoire de Félicité, a choisi un style personnel au détriment du mythe, et

1 *Prologue d'un règne. La jeunesse du roi Charles-Albert* (1889) et *Épilogue d'un règne. Milan, Novare et Oporto. Les dernières années du roi Charles-Albert* (1890).

2 Charles-Albert Costa de Beauregard, *Épilogue d'un règne. Milan, Novare et Oporto. Les dernières années du roi Charles-Albert*, Paris, Plon, 1890, p. 507.

3 *Ibid.*, p. 514.

4 *Ibid.*

que les deux – ce serait ainsi prouvé - ne s'accordent pas. Mais c'est que toute mythologie authentique s'imprègne justement de la personnalité de celui qui la crée, à moins d'en faire une lettre morte à la portée nulle. La distance ne tue pas le mythe, mais le laisse se manifester dans une âme prête à ne pas croire à sa réalité, s'il le faut ; rien n'indique, pour autant, sa fausseté. Le doute fait planer la mélancolie, celle de la lucidité face à l'histoire héroïque ; mais, ce faisant, elle l'habite, l'imprègne d'un sentiment qui éloigne un rationalisme qui se contenterait de nier le miracle. Elle glisse, paradoxalement, un flou qui rend la mythologie possible. Elle laisse la fable dans l'espace intermédiaire où rien n'est décidé – et où le roi peut rester un surhomme. Si Costa avait affirmé, on ne l'aurait pas cru ; puisqu'il n'affirme pas, on se dit : pourquoi pas ? Il était donc possible de chanter les princes en gardant un ton tout personnel, et Costa de Beauregard a poursuivi son récit des derniers instants de Charles-Albert en reprenant explicitement les étapes d'une consécration héroïque, comme si, au monde physique, se superposait un monde spirituel apparaissant par tremblement, dans une sorte de vapeur touchant au rêve :

Bientôt, accompagnée d'un essaim de petits bâtiments accourus à sa rencontre, la barque qui le portait, franchissant les sables et les rochers situés à l'embouchure du fleuve Lima, s'avançait vers l'adorable ville qui s'appelle Viana.

On pourrait dire de Viana qu'elle est une corbeille de verdure et de fleurs jetée sur les bords du fleuve. Heureux fleuve ! voilà quatre mille ans, au dire de Strabon, que ses eaux bleues ont un étrange privilège. Les ombres qui le traversaient perdaient le souvenir des maux et des joies de la vie. Ce petit fleuve qu'allait à son tour passer Charles-Albert s'appelait jadis le Léthé.¹

Les « petits bâtiments » rappellent étrangement les Victoires qui accueillent au ciel le Comte Vert chez Jacquemoud, et l'allusion au Léthé n'a pas besoin d'être explicitée. Ce ne sont pas les protestations, qui suivent, de Costa évoquant « la torture du souvenir » et semblant contredire le mythe qui se dessinait, qui empêchent l'histoire, ici, d'être transfigurée. Le réalisme lucide de Costa pourrait aussi bien n'être qu'une concession livrée à un lecteur qu'il sait sceptique, à la date où il publie son livre. L'image fabuleuse a bien été instaurée, et les commentaires de l'historien qui doute et ramène les faits authentiques n'arrêtent pas l'apothéose qui va venir, puisque la mort de Charles-Albert suit cette arrivée au Portugal précédemment décrite, et qu'elle est celle d'un chrétien convaincu, et même d'un saint consacré, se rendant au ciel :

Sur son visage émacié, dans l'expression de ses yeux, c'était la ferveur qu'a surnaturellement traduite le Dominiquin dans la *Communion de saint Jérôme*. Du reste, dans leurs deux existences, dans l'existence du Roi poursuivi par son rêve, dans celle de l'ascète hanté par ses troublants souvenirs, la passion, si différente qu'elle ait été, avait amené une pénitence égale. Les mêmes larmes avaient creusé les mêmes sillons, la même souffrance avait imprimé la même grande ride ;... enfin, la même expiation faisait naître la même immortelle espérance.²

L'angle, dira-t-on, est avant tout psychologique. Mais l'adverbe « surnaturellement » ne fait-il que qualifier l'art du peintre ? Évidemment non : l'artiste était inspiré par la divinité ; c'est le sens

1 *Ibid.*, p. 516.

2 *Ibid.*, p. 538-539.

propre. Donc, saint Jérôme avait une ferveur authentique, faisant écho à la vision d'un Dieu réel. Si l'espérance, même, était « immortelle », c'est bien que, à son tour, elle était « surnaturelle », et qu'elle devait traverser la mort, laissant derrière elle les maux de l'existence, faits pour purifier l'âme par l'« expiation ». Faute d'avoir été un héros au sens païen, peut-être, le roi Charles-Albert devient grand dans la mort à la façon d'un saint, d'un homme canonisé et placé au ciel par l'Église catholique. On est encore dans la « mythologie chrétienne », certes plus réaliste que celle des païens - qu'imitait, au fond, Jacquemoud, son « archange des combats » figurant Mars -, mais créant quand même des héros, quoiqu'ils soient d'une nouvelle sorte, plus personnelle, plus intime, plus morale. Or, le but de Jacquemoud était, précisément, de créer une épopée personnelle sur le Comte Vert. En réalité, elle renvoyait aussi, par réfraction explicite, au peuple savoisien. Costa de Beauregard, peut-être, réalise plus parfaitement ce programme, en se concentrant sur l'individualité de Charles-Albert. Mais nous ne pouvons pas croire que, par réfraction implicite, elle ne résonne pas également dans ce qui reste, en 1895, de ce même peuple savoisien : officiellement rien, mais, dans la réalité, la référence collective à Charles-Albert existait encore, puisque le souvenir de ceux qui s'étaient battus pour lui en 1849 à Novare était encore vif. L'invocation à ses mânes, pour ainsi dire, n'était plus autorisée, les Savoyards ayant désormais un devoir de soumission au pouvoir parisien ; mais le non-dit, ici, est important : la famille Costa de Beauregard assimilait bien le prince de Savoie à la nation. Si l'historien Costa n'en parle pas, c'est qu'il sait que les Français seront ses principaux lecteurs, et que les Savoyards qui le liront eux-mêmes sont désormais français. Toutefois, Charles-Albert incarnait encore bien, dans l'esprit des Savoyards d'alors, le génie savoisien. Jusqu'à sa piété, dans un duché qui avait été si catholique, dans une province française qui le restait si profondément, le faisait reconnaître pour tel.

Ainsi, les princes - de Charlemagne prince quasi universel aux plus grands de la Maison de Savoie - furent bien chantés comme des héros, par nos auteurs. Ils ont bien été les personnages centraux d'une mythologie belle et touchante, qu'on croie ou non à ses présupposés, puisque les écrivains qui l'ont créée étaient sincères et ressentaient personnellement cette gloire princière, en laquelle ils se reconnaissaient, qu'ils croyaient voir rayonner jusqu'à eux, à travers le principe de l'identité collective. Plus en profondeur, cependant, d'autres héros, plus locaux encore, ont pu être chantés dans certaines vallées ou provinces très fermées sur elles-mêmes.

III.3.3. Les héros antiques

Pour l'essentiel, c'est après le rattachement à la France que les écrivains savoisiens chanteront les héros antiques, éprouvant peut-être le besoin de se lier à la Gaule primitive. Mais les Allobroges ne seront guère de la partie. Un poème d'Hilaire Feige cité par Charles Buet les met en scène défavorablement¹, avides du sang des victimes romaines et chrétiennes, et vaincus providentiellement par une Rome prête à se convertir à la religion du Christ. La Savoie traditionnelle, catholique, préfère sans doute le parti de Rome à celui des Celtes. Curieusement, c'est dans les vallées et les provinces reculées, fermées, enclavées, que les héros antiques se verront chantés, et leur caractère allobroge sera inexistant, comme si le rattachement à la France avait aussi, en dissolvant la tradition spécifiquement savoisienne, affranchi les vallées du souvenir royal, pour les laisser rêver à des figures plus charnelles, plus ressenties en profondeur, parce que plus locales encore.

L'exemple le plus singulier, à cet égard, peut être donné par François Arnollet, concitoyen d'Antoine Jacquemoud, mais publiant ses écrits cinquante ans plus tard : il ne chante plus du tout le Comte Vert ou un autre membre de la Maison de Savoie, mais les Ceutrons (qu'il appelle « Keutrons »), peuple habitant la Tarentaise dans l'antiquité et qui aurait été conquis par les Romains après les Allobroges : c'est justement cette conquête qu'il narre dans son drame en alexandrins², en présentant des Ceutrons dotés de pouvoirs volontiers surhumains.

D'abord, Irnée, neveu du druide Gwenrig, recueilli par lui après la réduction en esclavage de son père, et tombé amoureux d'une jeune Romaine, fille du gouverneur Faustinus. Comme ceux-ci sont menacés de mort par Gwenrig, qui a préparé d'énormes rocs pour les faire tomber sur eux à leur passage, Irnée, ne voyant plus que cela pour sauver son aimée, se jette du haut de la falaise pour servir de signe du danger à ceux d'en bas. Là encore, les Romains sont somme toute préférés aux Celtes, à la différence que Faustinus s'avère être le père affranchi et latinisé d'Irnée, et que sa fille n'est qu'adoptive. Rome apparaît comme intégrant les Gaulois et leur donnant une citoyenneté, un état civilisé.

Recueilli encore vivant par les hommes de Faustinus, les « broussailles, sans doute », ayant « amorti le choc »³, Irnée est reconnu par le proconsul : les identités respectives sont alors révélées. La nature héroïque au sens propre d'homme en lien avec la divinité apparaît alors chez Irnée, doté soudain, au seuil de la mort, de pouvoirs prophétiques : « La grande nuit est là, tendant son manteau lourd / Où de nouveaux soleils au loin mettent du jour ; - / Et l'œil vitreux du mort, sortant de ses paupières, / Par-delà l'ombre humaine, a d'étranges lumières... »⁴. Comme celui d'Amédée VI selon Jacquemoud, l'œil du mourant jette des rayons - mais c'est pour éclairer l'avenir. Il a perçu l'« éternel décret » dont émane le pouvoir romain, et conseille à son oncle de s'y soumettre. Il promet du reste que, tout changeant toujours, Rome même devra un jour s'effondrer, victime de son orgueil. Du Nord viendront, en effet, des « peuples neufs » qui sauront « venger l'oiseau cher à nos dieux » et « enverront dans la poudre » le géant « Moloch » en le « touchant au front ». Quel est cet oiseau mystérieux ? Le coq, bien sûr, « phénix aux trois couleurs » et qui « à l'aube chantera !... »⁵. Il faut laisser la vengeance aux dieux et se résigner au présent tel qu'il est, achève de prophétiser Irnée. Il ne s'en exprime pas moins au futur, sûr de sa vision.

La sœur d'Irnée, Selma, a également quelque chose de surhumain, qui rappelle l'antique Médée.

1 Charles Buet, *Le Parnasse contemporain savoyard*, Thonon, Masson, 1889, p. 116-121.

2 François Arnollet, *Les Keutrons*, Moûtiers, Darentasia, 1889.

3 *Ibid.*, p. 159.

4 *Ibid.*, p. 185.

5 *Ibid.*, p. 188.

Elle invoque la Lune en prêtresse païenne :

*Déesse au pâle front,
Dont la lueur d'acier, chère aux dieux de Keutron,
Glissant impitoyable au flanc des précipices,
Éclaire, dans la nuit, d'effrayants sacrifices,
Viens, hâte-toi !...¹*

Or, une didascalie suggère le pouvoir de la jeune fille, puisque, dit-elle, « l'astre blanchit de ses rayons le fronton du temple » « comme s'il obéissait à l'ordre de la druidesse »². La conjonction de subordination le rend incertain. Mais on n'est tout de même pas loin de la magie antique. On doit seulement faire remarquer que le caractère héroïque d'Irnée et de Selma reste moins clair que celui d'Amédée VI sous la plume de Jacquemoud. Arnollet a peut-être moins de foi en les anciens Ceutrons que celui-ci n'en avait vis à vis des comtes de Savoie !

Maurice Dantand en a-t-il davantage, lorsqu'il songe aux héros du Thonon médiéval et antique ? Dans son *Gardo*, il évoque, sans toujours développer leur histoire, les guerriers qui ont combattu les Maures. Le dénommé « Cénan », mis à la tête de « l'armée » locale, a droit, tout de même, à une courte épopée³ : après avoir vaincu un roi ennemi, il est trompé par sa fille Safet. Faussement convaincu d'avoir copulé avec elle, il est « fouetté à la vue de tout le peuple », puis, nouveau martyr, « exposé nu à l'ardeur du soleil sur un roc isolé », jusqu'à ce que mort s'ensuive⁴. Une chanson de geste, peut-être, aurait pu lui être consacrée, s'il n'avait fini si tristement ! Il lui manque un miracle, pour être un héros au sens fort.

Remontant le temps jusqu'aux ténèbres des âges, Dantand nous parle aussi d'« Hipapan, le seul homme de l'âge de pierre dont le nom reste connu » ; de « Dahi appelé le Père du Fer et qui fut le Nemrod de nos rivages » ; de « Brelat », confondu avec le dieu Mars, plus grand qu'Hercule mais vaincu par lui alors qu'il était de passage à Thonon, et devenu le Minotaure après s'être exilé en Crête⁵ ; de « l'Étové de Chavin que connut Jason » ; de « Malbé » « à qui César confia le commandement de la tour de Rive »⁶ ; d'« Arthas » qui fonda Thonon en plantant « trois pieux dans le lac »⁷ ; du « forgeron Pinclét », qui vainquit un « géant des Tartares » à coups de marteau, et qui en fut tué au moment où il s'écroulait sur lui lance pointée en avant⁸. De cette liste mystérieuse, qui dessine des silhouettes insaisissables dans les brumes du passé immémorial, on peut tirer des éléments de merveilleux, rappelant la mythologie antique ou médiévale, notamment les géants, Jason et Hercule, ainsi que le Minotaure : Dantand relie l'histoire héroïque de Thonon aux anciennes fables, voire à la tradition biblique.

Tous ses héros ne sont pas anciens ; « Mamet », un siècle auparavant, est parti pour échapper aux gendarmes à qui il avait joué un mauvais tour : grâce à ses exploits (trop nombreux, dit

1 *Ibid.*, p. 84.

2 *Ibid.*, p. 85.

3 Maurice-Marie Dantand, *Le Gardo*, Thonon, Dubouloz, 1891, p. 192-202.

4 *Ibid.*, p. 7-8.

5 *Ibid.*, p. 32.

6 *Ibid.*, p. 34.

7 *Ibid.*, p. 37.

8 *Ibid.*, p. 42-43.

l'auteur, pour être retracés tous), il « est devenu la légende préférée des veillées du peuple de l'Inde » et a épousé « la petite-fille du grand Mogol Aureng-Zeb, empereur des Indes et le monarque le plus riche du monde »¹. Cela ressemble, pour le coup, à un roman d'aventures, tout comme l'histoire des célèbres « Planchamp et Laramée », qui vivaient à la Renaissance. Redoutables bretteurs, ils fuient l'Europe parce que les armes à feu y sont « la sépulture de la valeur »². Leurs exploits sont résumés : le vieil écrit qui les expose n'a pas encore été traduit, affirme Dantand, et il ne donnera que les titres et sommaires des chapitres³. On y comprend qu'ils se sont rendus en Asie, y ont libéré des femmes victimes de cultes barbares, ont été adorés d'elles et ont dû les fuir, ont aboli maintes superstitions et idolâtries, ont mis par leur vaillance la paix entre des princes en guerre⁴. Leurs aventures ont quelque chose de moderne qui rappelle Jules Verne, Michel Zévaco ou Edgar Rice Burroughs. Si leur moralité est chrétienne, les éventuels miracles de leurs exploits ne sont pas mentionnés.

Au fond, c'est surtout avec Merlin, le fameux enchanteur, que Dantand parvient à donner à un être humain des pouvoirs merveilleux, en faisant toutefois confiner son récit au burlesque. Il raconte que, passant dans les nuages pour se rendre en Italie depuis l'Angleterre, le glorieux mage fut « saisi d'une violente colique », et que, comme il était interdit de souiller l'air, il descendit et s'arrêta dans « la forêt de Marno ». Là, il est dépouillé par trois brigands. Il se réfugie dans une cabane de bûcheron, où la femme du chef des voleurs l'accueille et le dissimule aux yeux de son mari. Puis elle enivre celui-ci et ses compagnons, qui se battent ; Merlin en profite pour récupérer son talisman, parmi ses hardes, et s'envoler à nouveau.

Malheureusement, à son retour, il repasse par la même forêt pour le même motif, et le même désagrément s'abat sur lui. Les voleurs, découvrant le talisman, une bague de plomb, s'amuse à le mettre au doigt du vieillard pour qu'il épouse la femme qui l'avait recueilli, son mari ayant été tué. Fatale erreur : « Merlin n'eut pas plus tôt son talisman qu'il appela deux dragons qui, fendant les airs comme des traits de feu, furent bientôt à lui, ils enlacent dans leurs queues les deux voleurs, les étouffent et en même temps rompent avec leurs dents les liens qui retiennent leur maître ». Il aide la femme à ensevelir son mari, puis l'emmène sur un de ses dragons pour lui montrer la Terre.

Malgré toutes les merveilles du monde, elle reste triste, étant amoureuse depuis sa jeunesse d'un pasteur nommé « Genicoud Marc ». Merlin fait annoncer que celui-ci doit se présenter pour « un héritage immense », et il s'avère que, depuis que ses parents, pour une « haine de famille », ont refusé de le laisser épouser la jeune fille, il est devenu fou, défiguré, perclus ; le mage lui rend ses esprits et sa santé, le mariage se fait. Merlin parvient même à obtenir du roi burgonde « Olomer » qu'il fasse de Genicoud Marc un « baron », auquel il donne les secrets d'un trésor enfermé dans la tour de Langin. Malgré sa fantaisie et ses détails scabreux, ce petit récit est d'un merveilleux plaisant, et plutôt grandiose⁵. Merlin y est un vrai surhomme, aux dons sans limite, quoique conditionnés par son talisman. L'origine de celui-ci reste néanmoins inconnue.

Remarquons que Dantand reprend ici une mythologie préexistante dans la littérature européenne, ce qu'il avait fait plus abondamment dans *L'Olympe disparu* ; mais comme c'est en racontant directement l'histoire des dieux, ou du moins des personnages bibliques, nous avons voulu le laisser pour un autre chapitre. *Le Gardo* s'affiche comme reprenant des légendes locales, et la présence, en leur sein, des personnages du cycle arthurien est attestée.

1 *Ibid.*, p. 224 et suivantes.

2 *Ibid.*, p. 237.

3 *Ibid.*, p. 238.

4 *Ibid.*, p. 238-246.

5 *Ibid.*, p. 158-167.

Léon Ménabréa rapporte des traditions locales allant dans ce sens, expliquant par de vaillants chevaliers bretons l'origine de Montmélian et Chambéry, deux places-fortes fondamentales de la Savoie. En ce temps-là, relate-t-il à la suite de Jacques Fodéré¹, « Artus » effectuait « sa grande pérégrination d'Italie ». Hélas, un « chat géant d'une épouvantable férocité » avait élu domicile « au pied d'une montagne connue auparavant sous la dénomination bénigne de Montmonix, ou Montmun, *Mons Munnus*, *Mons munitus*, et à laquelle, depuis l'apparition de cet hôte dangereux, l'on ne donnait plus que le nom significatif de Mont-du-Chat, qu'elle retient encore de nos jours ». Le roi, qu'accompagnent Merlin et de nombreux chevaliers, ordonne à deux d'entre eux, Bérius et Mélianus, de tuer le chat. Après s'être exécutés, ils s'installent dans le pays : Bérius fonde Chambéry (*Campus Berii*) et Mélianus bâtit sa demeure où se trouve Montmélian². La destruction des monstres, comme celle des géants, dit à soi seule le caractère providentiel des guerriers, faisant d'eux des avatars d'Hercule. Que les deux chevaliers aient fondé ces cités augustes dit assez, aussi, leur essence de démiurges. Visiblement, le peuple n'était pas absolument d'accord avec Joseph de Maistre pour affirmer que les papes avaient fondé tous les lieux protecteurs de l'humanité : il est douteux que les preux Bretons aient été mandatés par l'Église. Cela n'empêche pas Dantand et Ménabréa d'en faire des bienfaiteurs clairement providentiels. Au reste, ils sont christianisés, comme l'atteste le désir d'Arthur de faire son pèlerinage à Rome. Merlin va aussi, chez Dantand, de Londres à Rome, et de Rome à Londres : le lien est établi.

On peut néanmoins conjecturer que Joseph de Maistre l'eût trouvé douteux, d'autant plus que ces héros agissent de leur propre initiative, contrairement à Charlemagne ou à Amédée VI, chez nos auteurs fidèles bras catholiques. Jusqu'à Humbert II, chez Replat, est mandaté par l'archevêque de Moûtiers pour mettre fin aux brigandages du seigneur de Briançon. Chez Dantand et Ménabréa, du moins dans ce qu'ils ont répercuté de la mythologie populaire, l'héroïsme est plus libre, moins soumis (juridiquement) au clergé.

Cela pouvait créer un trouble, ou alors une référence plus développée à des divinités non chrétiennes. Il ne suffit pas, en effet, à une mythologie d'avoir des héros guidés d'en haut ; il faut bien que le merveilleux aille jusqu'à peindre en détail le monde divin, chrétien ou non, angélique ou polythéiste. Loin d'avoir reculé devant cette contrainte, les Savoyards du XIX^e siècle ont bravé l'obstacle avec un certain courage généralement méconnu.

1 Cf. Jacques Fodéré, *Narration historique, et topographique des convents de l'Ordre S. François, et monastères S. Claire, érigés en la province anciennement appelée de Bourgongne, à présent de S. Bonaventure*, Lyon, Rigaud, 1619, p. 926-930.

2 Léon Ménabréa, *Montmélian et les Alpes*, Marseille, Laffitte Reprints, 1979, p. 165-166.

III.4. Le monde des êtres divins

Trois catégories d'êtres fabuleux, purs esprits ou divinités, peuvent être établies dans la littérature savoisienne du XIX^e siècle. Leur nature profonde n'est pas forcément différente selon les cas ; mais leur source l'est, qui les rend formellement divers. On distinguera en premier lieu les êtres fantastiques de la tradition populaire, recueillie par les écrivains, comme c'en était alors la mode, le conte de fées étant regardé comme contenant des « fragments de mythologie » dignes d'attention, et puisant à l'inconscient le plus profond les vérités humaines¹. Puis il y a la tradition plus livresque des dieux et des anges. On pourra commencer par les textes païens, et finir par les textes chrétiens.

Mais la question se posera de savoir si ces éléments sont sincèrement insérés dans leurs textes par nos auteurs, ou de façon convenue. Comment l'évaluer ? Outre le travail du style, l'expression des sentiments personnels, la puissance d'évocation des symboles, tels qu'ils interviennent dans le récit même, est un moyen. En effet, il est aisé de dresser un tableau plus ou moins bien écrit des contenus répertoriés des mythologies populaires et savantes - ou de le faire faire, fictivement, par un personnage. Le procédé consistant à décorer de merveilleux un récit se voulant épique, en plaquant des données figées des traditions anciennes, a souvent été utilisé, et pourrait à juste titre recevoir, à nouveau, le reproche d'impersonnalité et de froideur qui a été fait aux auteurs savoisiens. Cependant, la possibilité existe qu'on ait à cet égard des préjugés, et que, tout persuadé qu'une évocation mythologique est forcément artificielle, on présuppose que celles de nos auteurs le sont aussi, sans vérifier. Or, un premier critère d'évaluation, croyons-nous, s'appuie sur la capacité de l'écrivain à insérer, dans la logique narrative même, l'être céleste ou spirituel qui agit. Alors il cesse d'être un pur ornement, et devient un personnage à part entière.

On n'a pas assez utilisé ce principe ; mais l'énorme différence entre les dieux des poètes antiques et les apparitions des écrivains romantiques a souvent consisté en ce que les premiers, prenant l'apparence d'êtres humains ou se plaçant dans leur corps, intervenaient dans l'histoire et l'orientaient selon leur volonté, participant activement au dynamisme narratif des récits. Chateaubriand devait le pressentir, puisque, ainsi que nous l'avons dit en introduction², il rejetait l'idée qu'une œuvre pût s'appuyer entièrement sur le merveilleux, c'est à dire prendre, pour personnages principaux ou du moins actifs, des anges, des dieux ou des fées³. Or, n'est-ce pas là ce qui explique l'échec relatif de ses épopées propres ? Certes, les dieux antiques n'étaient pas de simples allégories : ils agissaient, et l'histoire leur était soumise. Dès lors ils paraissent cesser d'être artificiels et purement ornementaux.

Le lien avec la nature est également une marque de mythologie authentique. Là encore, on peut s'appuyer sur Chateaubriand, qui rejetait l'idée que ce lien fût possible, puisque les anges et les démons étaient, à ses yeux, essentiellement allégoriques⁴. Mais si les êtres célestes ou magiques ne se relient pas aux éléments, au monde visible aussi à l'extérieur de l'homme, ils apparaîtront rapidement comme de simples effets rhétoriques. Quelle présence accorder à des divinités, ou à des messagers du dieu unique, si leur action est nulle, sur les choses, alors même que l'homme, au XIX^e siècle, commence à maîtriser l'électricité et le magnétisme ? Cela a peu de sens. Ce que Chateaubriand appelle la « magie » doit nécessairement être présent, contrairement à ce qu'il affirme⁵.

1 Cf. Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands. Tome premier*, Aix-en-Provence, Pandora, 1978, p. 208.

2 Cf. ci-dessus p. 10.

3 Cf. Chateaubriand, *Génie du christianisme I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 225.

4 *Ibid.*, p. 324.

5 *Ibid.*, p. 328.

Les êtres invisibles doivent être substantiels, au sein de l'action, au sein du temps. L'espace ne les montre pas ; mais la dynamique évolutive les montre forcément, dans les récits. Nous verrons que les auteurs savoisiens n'hésitent pas à aller dans ce sens.

Un critère singulier peut encore être mis en avant. Lorsque les êtres fabuleux apparaissent comme substantiels, ils ne sont pas aisément limités par une des catégories évoquées ci-avant. Elles aussi, en effet, sont artificielles. Elles ne dépendent que des sources : elles sont diverses selon que l'écrivain a trouvé sa fée dans un conte de veillée recueilli dans une famille paysanne, ou dans un poète latin antique, ou dans la Bible, ou même, nous le verrons, dans la mythologie germanique qui commence à se faire connaître jusqu'en Savoie, comme dans toute l'Europe, à cette époque. Mais avouons que les différences radicales entre ces êtres enchantés ne sont pas forcément plus grandes que le pensaient les anciens, qui assimilaient Thor à Jupiter, et reliaient des anges à des planètes que d'autres reliaient à des dieux¹. Ces oppositions apparentes étaient au départ nationales, puis elles sont devenues théologiques. Mais le poète qui habite personnellement ces figures peut-il se laisser dicter son inspiration et son imagination par des catégories extérieures ? Seulement jusqu'à un certain point. Et s'il est intimement enflammé par des figures de diverses traditions, s'il l'est avec une intensité égale, il y a fort à parier qu'il les confondra. Nous en avons eu un aperçu à propos de l'archange des combats, de Jacquemoud, se confondant manifestement avec Mars. N'était-ce pas le signe que le poète vibrait en profondeur, face à sa figure ?

Quelle entité spirituelle peut rester substantielle si elle reste enfermée dans des catégories intellectuelles, et cantonnée d'emblée à des fantasmes collectifs, nationaux ou autres ? Si ces êtres agissent au cœur de la nature et de l'histoire, il faut bien (comme le croyaient les anciens) que leurs différences soient seulement dans leurs noms. Quelle raison y aurait-il à ce que plusieurs êtres meuvent la foudre selon que celle-ci tombe en Grèce, en Savoie ou au Danemark ? Elle est bien la même à chaque fois, ou en tout cas ce n'est pas le lieu qui la différencie. Il n'était donc pas illégitime, pour les peuples qui vivaient de l'intérieur les mythologies, et s'attribuaient un contact intime avec les êtres animant l'univers, de regarder comme un seul être avec plusieurs noms Thor, Donner, Jupiter et Zeus. Il s'agissait toujours de l'orage personnifié, mais jusqu'au point où la personne conjecturée se dégageait assez du phénomène pour lui devenir distincte, et acquérir une autonomie d'existence. Il s'agissait, comme le disait l'ancienne scolastique², d'un être pensant sans corps.

Or nous verrons, là encore, que, sur le modèle implicite de Jacquemoud assimilant un archange au dieu Mars, les auteurs savoisiens ne resteront pas enfermés dans les catégories de l'érudition, et établiront fréquemment des ponts, entre une tradition ou une autre, le plus impressionnant à cet égard étant Maurice Dantand, qui a fait des dieux païens une sorte d'anges liés à la Terre. Mais n'anticipons pas.

1 On en trouve une trace chez Éliphas Lévi (cf. *Secrets de la magie*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 90 : « Dans la kabbale des Hébreux, le Soleil représente l'ange de lumière ; la Lune, l'ange des aspirations et des rêves ; Mars, l'ange exterminateur ; Vénus, l'ange des amours ; Mercure, l'ange civilisateur ; Jupiter, l'ange de puissance ; Saturne, l'ange des solitudes. On les nomme aussi Michaël, Gabriel, Samaël, Anaël, Raphaël, Zachariel et Orifiel »).

2 Cf. Boethius, *Tractates. The Consolation of Philosophy*, London, Harvard University Press, 1973 (new edition), p. 82 : « *incorporearum aliae sunt rationales, aliae minime, ut pecudum vitae* » ; et, p. 84 : « *hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli* ».

III.4.1. Êtres merveilleux de la mythologie populaire

La Savoie, comme toutes les communautés humaines, avait ses légendes populaires, ses fées, son monde d'êtres invisibles agissant sur la Terre, sans doute issu des paganismes locaux, n'ayant pas laissé de traces écrites : c'était l'opinion judicieuse de Novalis¹. Or, les écrivains, issus de milieux bourgeois ou ayant eu accès à la tradition savante, ont souvent transcrit cet univers qui leur plaisait, et dont les romantiques disaient qu'il était le sel de la poésie². Replat se plaît, en particulier, à évoquer des contes recueillis directement au cours de ses promenades poétiques.

Dans *Bois et vallons* (1864), ainsi, il dit avoir eu pour guide un montagnard des Aravis qui croyait aux « lutins » et aux « follets », alors même qu'il le représente comme un des « plus intelligents de ces vallées où l'intelligence abonde ». Il livre des exemples de leur action, et l'écrivain renchérit en rappelant que François de Sales lui-même les a chassés d'une maison : il recopie un récit du curé de Thônes qui l'avait appelé à l'aide. Replat avoue trouver dommage qu'on les ait chassés : ils « semaient un peu de poésie dans les vieux logis de nos pères ». Il admire en particulier leur façon de voyager : « un rayon de lune ou bien une étoile filante les portait à grande vitesse d'un pôle à l'autre »³. Il se démarque ainsi, sans agressivité, de l'intransigeance cléricale à l'égard de ces êtres élémentaires : en poète romantique, il s'avoue leur ami ; en bon Savoyard, il n'outrage pas ses reproches aux prêtres catholiques d'avoir été leurs ennemis.

Dans le même récit de promenade, il évoque la « guivre » issue des « traditions celtiques » - mais dont la croyance est « toujours vivace chez les montagnards du Jura et des Alpes », « serpent aux ailes flamboyantes, que l'on voit passer comme un éclair dans une nuit d'été. Quelquefois elle rase le sol, le lendemain une trace flétrie et le gazon brûlé marquent l'endroit de son passage »⁴. Elle a, en outre, un « diamant » qui « procure la faveur des rois ». Replat passe en revue ses occurrences littéraires, anciennes ou modernes, et les dynasties qui en ont repris le symbole.

Puis il évoque des miracles, tel le *Saut de la pucelle* par dessus un gouffre alors qu'elle était poursuivie par un « Montmayer » : elle a été « protégée par la Vierge »⁵ ; ou les Bernois impies qui ont été « métamorphosés en pourceaux » alors qu'ils essayaient de renverser une croix : or, « aujourd'hui encore, cet endroit est hanté ; des revenants à quatre pattes y font des apparitions fréquentes »⁶. Il reprend ces croyances à son compte, comme s'il ne doutait pas de leur véracité.

Une légende sur le château de Sallenôve est également racontée en détail : l'on entendait le hennissement d'un cheval dans les combles, et il s'explique par l'action d'un rival du seigneur du château qui, pendant la croisade de celui-ci, essaya de violer sa femme. Le chapelain qui protégeait celle-ci le maudit, « dans sa personne, dans ses armes et dans son cheval » - malédiction aussitôt suivie des faits : la rivière des Usses, « qu'il faut traverser pour rentrer à Sallenôve, est subitement grossie par des torrents de pluie impétueuse ». L'orgueilleux cavalier y est précipité. Depuis lors, l'ombre du cheval revient de temps en temps, « surtout par les nuits d'orage »⁷. Le récit de Replat possède une simplicité remarquable : il ne prend pas de distance avec son contenu, sinon en ce qu'il le dit en français littéraire. Il participe pleinement au petit drame, raccourcissant les phrases aux moments intenses, et laisse se manifester à l'esprit ce

1 Cf. Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands. Tome premier*, Aix-en-Provence, Pandora, 1978, p. 208.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 247-250.

4 Jacques Replat, *Bois et vallons*, Annecy, Jules Philippe, 1865, p. 45.

5 *Ibid.*, p. 116.

6 *Ibid.*, p. 126.

7 *Ibid.*, p. 138-141.

prodige par la souplesse de son style et de son génie. On pénètre ainsi sans violence dans l'univers mental ancien, avec sa foi en le pouvoir des prêtres sur les éléments - lorsque la Providence le permet.

Dès ses débuts littéraires, au reste, il a marqué son aspiration à reprendre des légendes traditionnelles pour en faire des œuvres littéraires. Sa première publication était un récit en vers appelé *Duingt, Menthon et Montrottier*¹, et il avait l'intention claire de « faire une œuvre poétique dans le goût des poètes du treizième siècle » - qu'il assimile naïvement à un art « sans autre règle que [le] caprice ». Il revendique la fantaisie médiévale, « les longues histoires de fées ou de revenants, débitées au coin du feu, les longues soirées d'hiver », ou les « brillantes magies des *Mille et Une Nuits* ». Il attend du conte qu'il crée un « mélange confus de plaisir et d'effroi », comme celui que provoque la lecture des « merveilleux récits du temps passé ». Car alors, dit-il, « on est sous l'empire des illusions, et l'on ressemble à cet homme qui ne dort pas encore, mais que les songes touchent déjà du bout de leurs ailes »². Une belle image, pour désigner le rêve éveillé, qui est aussi la vision. Entre le sommeil et l'éveil est un monde béni, que l'âme aime, et dont la littérature serait folle de se priver.

Dans son introduction, il rappelle, également, la légende dont il s'inspire : un chevalier et son page étaient poursuivis par des hommes d'armes du château de Montrottier ; le premier lance son cheval par dessus l'abîme du Fier, et le page se suspend à la queue de l'animal. Pour permettre au saut de s'accomplir, le chevalier se débarrasse du serviteur d'un coup d'épée³. Pas d'être mythologique, toutefois, ici. Mais en note, il signale une légende plus fabuleuse : « Une croyance populaire attribue aux fées la construction du château de Duingt : elles ne demandaient que du sel et du beurre pour jeter un pont jusqu'à Talloires, mais le seigneur de Duingt n'a pas voulu leur adjuger ce prix fait »⁴. Replat ne cache nullement qu'il n'a fait que s'inspirer de cette croyance, en la mêlant à l'autre. Il affirme qu'une fée, une fois le château bâti, s'est vue refuser son paiement par le Comte de la Val-d'Isère ; dès lors, elle est allée au château de Montrottier, qui appartenait aux comtes de Menthon, et en est devenue le « bon génie », afin de créer entre les deux lignées une animosité qui ne devait jamais s'éteindre⁵. Replat établit le lien avec l'autre tradition, lorsqu'il prétend que le page tué était en réalité la fée déguisée :

*Hélas, qui veillera sur ta haute tourelle,
Manoir de Montrotier ? et sur tes vieux donjons
Quelle autre fée en sentinelle
Dénoncera de loin enchanteurs ou félons ?
Ce beau page était Blanche, à ses maîtres fidèle,
Morte pour venger les Menthons !⁶*

De fait, Loïs de la Val-d'Isère a séduit en secret Isaure de Menthon, et ces deux jeunes gens, tels

1 Jacques Replat, *Duingt, Menthon et Montrottier, chronique du temps du Comte-Vert*, Genève, Cherbuliez, 1835.

2 *Ibid.*, p. 6-7.

3 *Ibid.*, p. 5-6.

4 *Ibid.*, p. 71.

5 *Ibid.*, p. 36-37.

6 *Ibid.*, p. 60.

Romeo et Juliette, doivent subir le conflit de leurs deux familles. Loïs a passé la nuit avec sa belle dans sa chambre de Montrotier et c'est en fuyant qu'il tue le page enchanté.

Replat profite de cette histoire pour mettre en vers la tradition des fées. D'abord, une « fée aux yeux bleus » rencontre « vers le soir » Edmond de Menthon « qui, jeune alors, rêvait par les campagnes. / De la fée il reçut la lyre des montagnes ; / Un baiser l'instruisit dans l'art du gai savoir »¹. Il apprit d'elle le chant poétique, l'art de chanter l'amour, et l'amour même. Le lien est ainsi établi, des fées avec les muses, mais aussi avec l'amour. Plus tard, la fée Blanche sera dite habiter « près du manoir une grotte profonde » où « La mousse a préparé sa couche de verdure ; / Une source jaillit avec un doux murmure, / Et remplit de ses flots la coupe du roche »². Elle devient comparable aux nymphes antiques, âme des fontaines ou des antres.

Là, continue Replat, se reposant de ses amours enivrantes, expiant sa « tendresse », elle dort sous l'eau depuis « cent ans et plus », les « charmes demi-nus »³. Sa sensualité l'empêche naturellement d'être un ange du ciel.

D'ailleurs, quand elle était éveillée, elle jouait « plus d'un bon tour » dans les châteaux, dansant le soir « sur l'herbe du préau », ou, transformée en « vieille cagneuse », s'invitant aux « fêtes des seigneurs » et jetant « des sorts avec des fleurs » « sur le berceau d'une altesse »⁴ : on aura reconnu un motif d'un conte de Perrault. Mais elle avait, au-delà, un rôle moral qui en faisait bien une divinité protectrice : elle branlait la « cloche du moutier » pour tourmenter les moines paresseux, faussait le glaive et brisait le cimier du chevalier infidèle à son amie, portait les « billets doux » des « beaux pages à leurs marraines »⁵ : en un mot, elle était l'ange des amours et des serments secrets, mais aussi celui des engagements religieux, aussi surprenant cela soit-il. Pour Replat, il n'y avait là aucune contradiction. Les fées aimaient les amants terrestres et les religieux voués à Dieu. Elles étaient aussi au service de celui-ci, et n'étaient pas, de nouveau, les démons que les prêtres ont pu dire. En aucun cas, Replat ne reprend la tradition officielle telle quelle : il l'imprègne de sa sensibilité, bien plus terrestre, pour ainsi dire, que celle des théologiens.

La haine de la fée contre les Menthon perdure, du reste, et elle n'est pas non plus un pur et saint ange : rappelée par le « vieil Edmond », qui se rend à sa grotte et effleure l'eau d'une « branche de verveine », elle apparaît dans une « vapeur » sous les traits d'un « fantôme [...] d'une pâle blancheur ». Elle est alors inquiétante. Discutant avec son aimé « jusqu'au soir » dans « un langage étrange, et qu'une oreille humaine / N'a jamais entendu de la voix d'un chrétien »⁶, elle annonce l'amour interdit au père d'Isaure. Elle trahit, cette fois, un pieux amour, en une langue démoniaque, antichrétienne.

Que la magie soit liée à l'amour est néanmoins démontré dans un passage qui ne contient pas explicitement Cupidon : à la « lueur pâle » de la lune, « l'on n'aperçoit plus qu'une faible lumière / Brillant comme une étoile au sommet du donjon »⁷. Là, les deux coupables amants passent leur dernière nuit : l'épée, le cimier et le luth du chevalier luisent sous les rayons de la « lampe d'or », un « mantel couleur rose » est au bord du lit, un « soupir » « froisse les duvets où l'azur se déploie », un « zéphyr » ou un « souffle de femme » soulève les « courtines de soie », « Un bras de neige tombe, une petite bouche / De l'oreille voisine approche et dit : Amour ! »⁸. Cette scène

1 *Ibid.*, p. 22.

2 *Ibid.*, p. 34.

3 *Ibid.*, p. 37.

4 *Ibid.*, p. 35.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 38.

7 *Ibid.*, p. 54.

8 *Ibid.*, p. 55.

manifeste « du bonheur les mystères charmans », et semble cristalliser tous les désirs, matérialiser l'illusion amoureuse.

Il ne pouvait pas, dans ses deux romans, ne pas créer une atmosphère fabuleuse comparable. Il y a néanmoins été plus léger et plus doux, dans sa reprise des légendes locales. Il s'avouait à cet égard le disciple de Walter Scott (1771-1832) et de James Fenimore Cooper (1789-1851)¹, et s'est expliqué de son mélange de fantastique et d'histoire dans le « Mot de préface » du *Siège de Briançon* : « On me reprochera peut-être d'avoir mêlé beaucoup de fables à quelques vérités ; mais on ne doit pas oublier que les fables valent bien la prose du positif, surtout si l'on considère que les fables sont elles-mêmes des faits, en tant qu'expression vraie des opinions du temps qui leur a donné cours et prêté croyance »². Pour Replat, les légendes populaires ont une valeur propre finalement égale à celle des faits matériels. Il reconnaît d'ailleurs avoir choisi la Tarentaise comme lieu de son action parce que, vide de documents, elle pouvait laisser libre cours à la « folle de la maison » : la poésie, la reine Mab, plus belle que l'esprit scientifique qui cherchait les faits avérés.

La portée morale du *Siège de Briançon*, sous-titré *Esquisse du Comté de Savoie au XI^e siècle*, est assumée d'abord par une demi-sœur du méchant seigneur Émeric, fille bâtarde d'une Sarrasine et réputée sorcière³. Elle devient en effet le « génie familial » de son frère, et, grâce à sa science de « l'astrologie judiciaire », l'avertit des « trames de ses ennemis ». En outre, elle connaissait tous les secrets de la Tarentaise. Implicitement, elle en est l'esprit archaïque, en maîtrise l'âme élémentaire.

Significativement, le siège de la forteresse maudite s'achève quand, le comte Humbert II ayant fait enflammer sa dernière tour libre, cette sorcière est tuée dans le brasier ; elle surgit alors telle une apparition : « au plus haut du donjon, au-dessus des masses de fumée », on distingue des « cheveux blancs » qui « flottaient à la bise comme la crinière d'un coursier des déserts ». Cette apparition s'accompagne de gestes à la portée symbolique manifeste : « une de ses mains noircies et décharnées semblait verser des malédictions sur le camp des Mauriennais, tandis que l'autre brandissait un poignard qui flamboyait rouge de sang »⁴. Sa mort crée un tableau grandiose : « Puis cette femme poussa un épouvantable hurlement, le feu brilla comme un éclair à la pointe du donjon : la femme, la tour, le feu et les hommes, tout s'écroula dans l'Isère comme un vaisseau dans la tempête »⁵. La figure est clairement archétypale, et elle s'insère profondément dans la trame narrative : le donjon effondré était habité par l'esprit maléfique manifesté par cette demi-sœur, et sa ruine prive le château de toute protection occulte. À travers elle, le comte Humbert II a détruit, en Tarentaise, le paganisme même, et ce qu'il conservait de force.

Émeric en est en tout cas convaincu. Apprenant cette mort qui semble dire davantage que l'œil ne voit, il accepte la reddition⁶ : « dans ses idées superstitieuses, [elle] était la gardienne de ses tours, l'étoile de sa destinée ». Replat, ici, crée une distance, comme Costa de Beauregard en créera une avec les Espagnols fascinés par Charles-Albert ; mais la trame n'en est pas moins articulée autour de la figure fabuleuse, qui a un vrai rôle dans l'économie du récit.

L'ambiguïté fantastique est en outre entretenue dans une description du château rappelant les plus

1 Voir par exemple la page de titre du *Siège de Briançon*, reproduite dans l'édition de 2003, effectuée par nos soins (Samoëns, Le Tour) p. 3, et qui cite le *Nain noir* de Walter Scott ; ou l'exergue du chapitre VII du *Sanglier de la forêt de Lonnes* (Cressé, Éditions des Régionalismes, 2015, p. 55) qui cite *Rob Roy*.

2 *Ibid.*, p. 11.

3 Jacques Replat, *Le Siège de Briançon*, Samoëns, Le Tour, 2003, p. 55.

4 *Ibid.*, p. 107.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 110.

beaux tableaux romantiques. Elle est habilement introduite par le regard du jeune Raoul de Compey, qui, mandaté par Humbert II, s'en approche pour transmettre ses remontrances à Émeric. L'atmosphère se prête aux hallucinations, aux visions :

La nuit était sombre ; pourtant la lune perçait par intervalles les nuages longs et immobiles, étendus comme des cadavres ; son globe argenté semblait naviguer à travers leurs ombres gigantesques, comme ces vaisseaux phosphorescents, fabuleuses inventions des matelots, apparaissent à l'équipage lorsqu'il va sombrer dans les récifs de la mer du sud.¹

Ce qu'on verra sera-t-il une manifestation du monde spirituel, ou une simple fantasmagorie ? Peu importe. Si c'était clair, cela perdrait tout son charme. Une perception occulte tendrait à l'ésotérisme froid ; un fantôme priverait l'apparition de racines dans le monde. Il fallait la personnaliser assez pour lui donner à la fois vie et substance :

la lune, dégagée de son funèbre linceul, jetait ses brillantes lueurs sur la cascade de Napelouze, tandis que la masse noire des créneaux de Briançon confondait ses teintes menaçantes avec celles des montagnes, formant ainsi une muraille immense de hauteur, comme une barrière infranchissable pour l'homme, accessible aux seuls pieds des esprits invisibles.²

La lune personnifiée prépare le prodige d'une forteresse qui est le prolongement de la montagne, et cette fois aucune modalisation n'entretient de distance avec les « esprits invisibles » : Replat en parle comme d'une réalité. La cime du château s'enfonce dans le mystère, pénétrant dans le monde de ces esprits - que justement dirige et matérialise la sorcière, puisque c'est elle qui loge au sommet de la tour la plus haute ! Une authentique mythologie se dessine, et non une évocation figée, impersonnelle, platement imitée du Moyen-Âge...

Son second roman, *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*, place aussi, aux marges de l'histoire, un merveilleux, ou du moins un fantastique profondément ressenti, inspiré par les croyances populaires. Trois personnages symboliques et fatidiques retiennent à cet égard l'attention : le nain Jehan, Marie de Bergen et le sanglier maudit.

Le premier est explicitement présenté comme ambigu : il a été « trouvé un matin sur la grève du Bourget » et recueilli ensuite « par les moines de Haute-Combe ». Il reçoit une « éducation soignée », mais le miracle commence lorsqu'il s'avère que sa capacité à apprendre est immense, et qu'il dépasse ses maîtres, pénétrant « les arcanes des connaissances humaines ». Cette faculté prodigieuse suscite différentes opinions contradictoires, et si certains le croient seulement issu d'une « faiblesse amoureuse », d'autres le soupçonnent d'être apparenté au diable et d'avoir séduit et trompé les moines. Des faits étranges sont relatés à son sujet : alors qu'il était « enfermé dans sa cellule, on l'avait entendu converser dans un idiome païen avec un être invisible ». Si Replat se moque des superstitions populaires, il n'en entretient pas moins la légende. On attribuait au nain le pouvoir de sonner à distance la cloche du monastère avant le réveil des moines et de changer de taille à volonté : au moment où les eaux étaient « soulevées par la tempête », on l'avait vu « sortir du cloître et se promener sur le lac au milieu des éclairs » : alors il « grandissait et

1 *Ibid.*, p. 89.

2 *Ibid.*

grandissait tellement et si bien, que sa tête allait se confondre dans les nuages du mont du Chat, d'où son souffle animait au combat tous les vents déchaînés »¹. Il devenait un géant maître de l'air, une sorte de mage hérité d'Aubéron.

Or, si Replat maintient apparemment une distance avec les croyances populaires à son sujet, il ne lui en concède pas moins, mystérieusement, d'authentiques dons surnaturels : « il paraît certain », dit-il, « que *petit maistre Jehan* avait acquis, par étude ou paction diabolique, la connaissance des choses futures »². Il avait le don de prescience : il était un vivant oracle.

Cela lui valut de devenir le familier du Comte Rouge, quoique malgré lui : il préférait le monastère à la cour. D'ailleurs on racontait que ses apparitions étaient toujours suivies de désastres : « ainsi, lorsqu'on célébrait au château de pont d'Ain les noces d'*Amé Monsieur* avec Bonne de Berry, petit Jehan s'était montré tout à coup dans la salle du bal ; et le soir même, comme la chronique le rapporte, le château fut *parfaitement enflammé* »³. Quelle que soit son origine, il a partie liée avec le merveilleux. Il est d'ailleurs précisé que ses yeux brillent d'un éclat « surnaturel »⁴. Tout au long du récit, il prévient les personnages de malheurs à venir, distillant des paroles énigmatiques, cherchant à aider les simples mortels⁵. Puis il disparaît, exactement quand meurt Amédée VII, comme s'il était son bon génie, bien qu'une explication rationnelle soit aussi donnée : il a fui pour sauver sa tête⁶.

Sans doute, il n'a pas un rôle concret : il n'intervient pas physiquement dans la suite des événements ; mais il semble refléter la destinée dans la vie et la mort d'Amédée VII, illustrer l'idée que les événements ont une profondeur dans le pays des esprits, sont ordonnés par une providence.

La figure que crée au chapitre XVI le personnage de Marie de Bergen, belle Suisse blonde d'origine norvégienne, confirme l'intention de l'auteur à cet égard ; car, après avoir entonné un chant évoquant des lutins malveillants, elle parvient, depuis le lac d'Annecy, à portée de la grotte du roc de Chères, où sont assemblées des conjurés. Elle les écoute et, jouant le rôle d'un être surnaturel, se place à l'entrée et prophétise leur ruine ; or « Tous les regards stupéfiés se tournèrent vers l'entrée de la grotte ; mais on ne voyait rien qu'une forme vaporeuse dont la blancheur se confondait avec les ondulations d'une voile ; un bras de femme sortait seul du brouillard, étendu comme celui d'une prêtresse antique sur la fumée du sacrifice »⁷. Un passage beau et mystérieux, ramenant, par dessus le réel, les figures du paganisme, et créant l'illusion parfaite d'une apparition divine à l'antique.

Enfin la bête même qui est la cause de la mort du prince est habitée par cet esprit de fatalité qui imprègne le récit. Elle est ainsi décrite :

après avoir aiguisé ses défenses contre le tronc d'un chêne, le sanglier s'était couché dans un taillis de houx, en fixant sur la lune ses yeux rouges et ardents. Tout bruit avait cessé ; seulement deux geais, qu'il avait réveillés, alternaient des accords sauvages, pareils aux sons funèbres du coronach, que les montagnards écossais font entendre à la mort d'un chef de clan.⁸

1 *Ibid.*, p. 56-57.

2 *Ibid.*, p. 57.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 58.

5 Par exemple au chapitre XVII (*ibid.*, p. 99).

6 *Ibid.*, p. 122.

7 *Ibid.*, p. 96.

8 *Ibid.*, p. 82.

Le sanglier fixe la lune comme s'il avait une intention consciente, et ses yeux teintés étrangement respirent une destinée funeste. Il réveille des oiseaux dont le chant ressemble à celui qui annonce la « mort d'un chef de clan » en Écosse – au pays de Walter Scott. Les allusions sont claires : il est une manifestation du destin. Lui aussi est un symbole, en plus d'être un animal. Or, la tradition populaire le disait possédé par le diable.

Par ces procédés qui créent un tremblement dans le réel et le font toucher au mystère, Replat transfigure l'histoire et en fait un mythe. Il n'est pas vrai que, parce qu'il a cultivé le souvenir du Moyen-Âge, ses romans soient froids et dénués de marque personnelle. Bien au contraire, il a subtilement mêlé l'histoire à la légende, laissant parler sa sensibilité lorsqu'il s'agissait d'éclairer la première par la seconde, de créer par les croyances de véritables symboles. Il s'est efforcé d'intégrer à son âme, à son sentiment, les événements historiques, et pour cela il lui a semblé nécessaire d'utiliser la force de suggestion du merveilleux. La dimension orinique, les faits étranges ou extrêmes, inhabituels de la tradition populaire parlent à l'émotion la plus enfouie, si du moins on ne se contente pas de la restituer platement, mais si on en fait une occasion de poésie, si on l'intègre à la trame narrative pour lui donner du sens, une portée morale, des perspectives spirituelles. Dans ce roman, en effet, Replat tente de montrer que le règne du Comte Rouge était le dernier éclat des temps chevaleresques, que le sanglier vient malignement achever, et que symbolise le nain enchanté, conseiller privé du Comte et oracle de sa cour. Derrière les apparences se jouait une lutte occulte, et le roman en acquiert une émotion profonde : en aucun cas il ne s'est agi de louer platement des comtes anciens pour que les princes et les prêtres soient heureux : l'intention de Replat est bien plus subtile.

La manière dont Amélie Gex, dans ses poésies en patois, reprend les légendes populaires, n'a pas moins de charme et de grâce, et il est difficile d'admettre une quelconque impersonnalité dans ses évocations pourtant puisées aux souvenirs des veillées. Elle sait mêler profondément le fantastique avec la substance morale dont sont faits les êtres spirituels, et trois poèmes à cet égard sont particulièrement admirables.

Le premier, consacré à un « sarvant »¹, fait poser par une fille nommée Rose des questions à sa mère sur d'étranges phénomènes se déroulant dans la maison et aux alentours. La réponse est invariablement que la cause en est ce qu'Amélie Gex, en note, appelle un « lutin », ou un « esprit domestique ». On apprend, ainsi, que celui-ci, entrant dans l'étable malgré la serrure, mélange malicieusement « le foin avec la paille » ; puis que, « avec ses griffes, avec ses ailes », il gratte durant l'hiver la cheminée ; qu'il allume des lueurs dans les fossés après la pluie ; qu'il rit dans le trou des arbres à la lumière de la lune ; et qu'il a un gros œil rouge qui reluit quand on va inconsidérément dehors la nuit pour rejoindre son ami Joseph... Son rôle est également moral : si de lui viennent les bizarreries de la nature, il surveille aussi les jeunes gens qui sortent imprudemment le soir. Rose, donc, le maudit². Quoiqu'on lui fasse des offrandes païennes signalées par l'auteur, il n'est pas seulement inquietant ou facétieux : il aide les parents à limiter les enfants dans leurs menées. Il a conservé une nature angélique.

Amélie Gex a mis par ailleurs en vers dialectaux une légende tragique sur un « *Çatiau mort* »³ : « *U païs du Mont-Blanc, on baron demorâve* »⁴ : il festoyait continuellement chez lui, tandis qu'il

1 Cf. Amélie Gex, *Contes et chansons populaires de Savoie*, Curandera, 1986, p. 64-67.

2 « Dites, mère, qui est-ce qui va / Toutes les nuits dans l'écurie, / Malgré que la porte ait une serrure, / Mélanger le foin avec la paille / Qu'on trouve prêts en se levant ?... / - Rose, ce doit être le sarvant. » (Traduction d'Amélie Gex, en regard du texte en patois.)

3 « La Légende du château mort », in Amélie Gex, *Contes*, p. 318-323.

4 « Au pays du Mont-Blanc, un baron demeurait ».

faisait régner l'ordre par le fer et que les vassaux « *payévent le danses*¹ » en lui apportant leurs denrées. Un jour un moine qui « *avâit de ju / Luisants comme on cruéju*² » vint frapper à la porte ; comme on refuse de le laisser entrer, il annonce (en français) : « Ouvrez, car je dois voir / Votre maître ce soir. / Dites-lui que la mort / Ne couche pas dehors. » Puis, le portail, d'un seul regard du moine, s'écroule ; et

fëindant lo-as airs, 'na grant épée de flamma

Fit quatre coups le tor

Du çatiau et se tor

Et vint tot êimbrâsâ

*Chu le tâit se posâ.*³

Alors, tout le monde fut changé en pierre. Juste punition. Amélie Gex, par l'emploi de la langue populaire, dit ce mythe avec simplicité, sans en rajouter : les éléments fantastiques sont placés au bon endroit, et leur portée en est d'autant plus grande. Ils ont tous un rôle moral : ils signifient tous quelque chose d'important. Le prêtre a des pouvoirs magiques secondés par la divinité, à moins qu'il n'en soit l'envoyé déguisé, et la portée d'une telle situation est profonde.

Le plus étonnant poème d'Amélie Gex est sans doute son « *Contio de la colouvra* »⁴. La forme en est étrangement médiévale (des octosyllabes en rimes généralement plates), et le sujet l'est aussi : il s'agit de la réécriture, à demi burlesque, de l'histoire de Salomon, mêlée d'un merveilleux que Replat eût qualifié de « celtique ». Le roi célèbre, lassé de son épouse et émerveillé par la reine de Saba, décide de répudier la première et d'épouser la seconde, avant de le regretter amèrement : la « *grand princessa* » finit par décamper, Salomon reste seul. Le merveilleux est contenu dans quelques éléments originaux. Le premier concerne le roi lui-même : il possède une bague, un chien et une couleuvre qui lui donnent des pouvoirs magiques. La première est un diamant brillant qui se nomme : « Je vois tout », le second s'appelle : « Je sais tout », la troisième : « Je vais partout ». Il prend conseil d'eux. La couleuvre et la bague partent ensemble « *Tant qu'à l'endrâit yeu la besoula / Sêin plus rônna reste dromi* »⁵. Le chien ramène beaucoup de femmes, mais aucune ne plaît au sage prince. Or, une merveille survient. Le serpent, qui, « blanc et long comme un bouleau », fend « les airs », ramène sur son « croupion » « une grande dame ». Et s'il a une « crête de flamme » ressemblant à un « lampion », la femme, « tout habillée de soleil » et ayant « des éclairs pour couronne », est éblouissante. Son « manteau couleur de neige » a sur lui « des étoiles avec la lune » : c'est une sorte de magicienne, de divinité terrestre, et ce qui peut l'attester est qu'elle est aperçue d'abord sur un « nuage / Qui vient de par delà les mers »⁶ : semblant venir du ciel, elle a une origine miraculeuse, qu'elle porte avec soi. Sa monture, dans son assemblage, livre l'origine de la « guivre » dont parlait Replat : elle vient de Salomon !

Celui-ci n'a plus qu'à bannir son épouse en lui donnant « *Onna mâison qu'êtâit déserta, / Pléine de*

1 « payaient les danses ».

2 « avait des yeux / Luisants comme une lampe ».

3 « fendant les airs, une grande épée de flamme / Fit quatre fois le tour / Du château et ses tours / Et vint toute embrasée / Sur le toit se poser. »

4 « Le Conte de la couleuvre », in Amélie Gex, *Contes*, p. 188-211.

5 « Jusqu'à l'endroit où la bise / Sans plus gronder reste endormie », in Amélie Gex, *Contes*, p. 196.

6 *Ibid.*, p. 205.

faye et de sarvant / Que nion lodiévon du devant »¹. Étrange allusion : est-elle rejetée dans une sorte de monde parallèle, à la façon de Merlin enfermé par Viviane ? Ou n'est-ce qu'une plaisanterie sans portée ? Le pouvoir suggestif en est grand.

Discrètement, Amélie Gex crée une mythologie qui doit autant à une forme de classicisme populaire, si l'expression est permise, qu'au romantisme, même si celui-ci a mis à l'honneur les dialectes. Par sa fraîcheur, ses couleurs, Amélie Gex renouvelle le merveilleux médiéval, et n'a vraiment rien d'impersonnel : la critique l'a reconnu. Philippe Terreaux faisait remarquer que, pour la poétesse, la langue locale permettait de mieux entrer dans les croyances populaires, de les vivre de l'intérieur². Un poème manuscrit lui fait relier le « patois » et « le sang de la vieille Savoie »³ : celui par qui, pourrait-on dire, les anciens mythes gardent une vie !

Un exemple probant peut en être donné. En français, Amélie Gex a écrit des récits de souvenirs de la Savoie ancienne, qui la regrettent et la célèbrent. Dans *Vieilles gens et vieilles choses*, elle proclame regretter « les belles processions de la Fête-Dieu », au son des « cloches de la ville », qui « égrenaient dans l'air limpide et frais leurs plus joyeuses sonneries »⁴. Pourtant elle était peu croyante. Mais le spectacle était pur, des « bannières enrubannées », des « guirlandes » et des « draperies des reposoirs », des « sénateurs en toge rouge », des « chanoines en manteaux violets », des « pénitents noirs encapuchonnés » et des « confréries multicolores » : les couleurs éblouissaient ses yeux de petite fille. Consciente que ces manifestations qui comblaient les sens émanaient de la foi populaire, elle s'exclame : « Oh ! que c'était beau ces choses auxquelles tout le monde en ce temps-là, même ceux qui les prescrivaient, croyaient simplement et sincèrement ! »⁵. Elle-même affirme que le merveilleux chrétien n'était en rien une croyance figée et imposée, à laquelle n'adhéraient pas profondément les âmes. Or, lorsqu'elle compose en patois, elle n'entretient aucune distance, sociale ou temporelle, avec ces croyances : comme entrant dans un univers autre, elle les prend à son compte, faisant d'elles des réalités. Peignant une procession dans les mots mêmes de ceux qui la mènent, voici qu'elle s'écrie :

Quand l'êincorâ, zo se bânnieres,

Quand le portuze de lomières

Brâm'ront : Propitius esto !

Dièn lo z'airs qu'on varrà traluire

On éintéindra le bon Dio dire :

*« Si forcha d'émpli leur sartot !... »*⁶

La procession contraindra Dieu à se faire entendre dans les airs devenus brillants, et à annoncer la profusion : en savoyard, le doute n'existe plus. Il n'est propre qu'au français. La langue locale

1 « Une maison qui était déserte, / Pleine de fées et de revenants / Que personne n'habitait auparavant » (p. 208).

2 Philippe Terreaux, *La Savoie jadis et naguère, d'Amélie Gex à Henry Bordeaux*, Centre d'études franco-italien, Cahiers de civilisation alpine, éditions Slatkine, 1990, p. 33.

3 *Ibid.*, p. 34.

4 Cité par Philippe Terreaux, *La Savoie*, p. 178.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 179. Traduction : « Quand le curé, sous ses bannières, / Quand les porteuses de lumières / Chanteront : *Propitius esto !* / Dans les airs qu'on verra reluire / On entendra le bon Dieu dire : / « Je suis forcé de remplir leurs celliers !... »

redonne toute sa vie au merveilleux. On renoue avec les *Fastes* d'Ovide et la certitude que le rituel conviera magiquement le dieu invoqué à créer l'abondance, à chasser les maladies. Il s'agit indéniablement de mythologie populaire, mais au plus beau sens du terme. Le dieu, ici, aurait pu être Bacchus.

En outre, Gex est le seul auteur savoyard qui ait écrit en français un récit s'approchant du genre fantastique : *La Marie-aux-pieds-brûlés*. Or, il est enraciné, lui aussi, dans les croyances populaires, et sa réussite tient surtout à la capacité de l'autrice à faire revivre la psychologie paysanne¹.

Il est situé « il y a bien longtemps, dans la paroisse de Villard-Léger, au hameau de Tournalou »² : si l'époque est floue, le lieu est précis. Le surnaturel consiste en une âme errante qui est une jeune fille morte d'avoir commis un péché véniel : après avoir emprunté de l'argent à un notaire pour s'acheter une robe, elle est sortie danser malgré l'interdiction de sa mère, a attrapé froid, et est trépassée. Or, l'homme qui l'avait corrompue a d'elle une vision : « Marie, couchée tout de son long devant la cheminée, revêtue d'une belle robe de drap noir et mise comme un jour de grande fête, avait ses pieds nus posés sur le chenet, au-dessus d'un feu ardent.

La pauvre enfant se tordait de douleur »³. Elle annonce qu'elle a une dette à payer et qu'en attendant elle souffre cette peine chaque soir. Mais dès qu'elle s'est expliquée et a fait en sorte de payer sa dette, « Le feu qui était sous les pieds de la pauvre martyre s'éteignit subitement ; il ne resta qu'une clarté douce qui forma une auréole tout autour d'elle. De noire qu'elle était, sa robe se changea en vêtement blanc d'une légèreté idéale, et son visage si souffrant prit un air rayonnant. Puis, lentement, elle s'éleva comme portée sur un nuage »⁴. Le merveilleux se fait ici en français sans distance, quoique avec des mots savants, tels « martyre », « auréole », « idéale », dont il n'est pas sûr qu'ils aient des équivalents en patois. Le langage en est-il convenu ? En tout cas Amélie Gex s'efforce de prendre très au sérieux les visions fantastiques de l'âme rédimée. Même en français, elle n'est pas sans charme et sans conviction. Le brasier qui se change en « clarté douce », le noir qui devient blanc, ne laissent pas d'émouvoir et d'attendrir. La portée morale en est profonde, et l'image la cristallise immédiatement, tout en ayant sa logique propre, comme dans tout merveilleux réussi. Une fois encore, il serait injuste de dire que la littérature savoisiennne n'a pas puisé aux racines obscures du sentiment personnel - à moins de considérer que celui-ci soit vide de vie morale, et qu'il ne faille y chercher que des désirs arbitraires et aveugles, des pulsions animales qu'effectivement les Savoyards ne voulaient pas mettre en avant. Mais il en était ainsi parce qu'ils étaient convaincus que rien n'était plus intime que la conscience morale, rien n'était plus enfoui dans le subconscient - ou plutôt, dans le *supraconscient*, dans la « cime de l'âme » dont avait parlé François de Sales. Là aussi était la personne, puisque s'y reflétait un Dieu également personnel. On ne peut pas imposer une définition de la personne particulière, pour ensuite proclamer que les écrivains savoyards écrivaient d'une façon impersonnelle, parce qu'ils avaient une autre définition : en effet, ils pensaient bien s'exprimer de la façon la plus intime qui soit. L'utilisation du patois en était, parmi d'autres, une marque. Celle des croyances populaires, traditionnelles et locales, aussi.

Maurice Dantand, à son tour, se plaît à raconter d'assez belles histoires fondées sur le merveilleux chrétien traditionnel, tel qu'il n'était pas dans la Bible, mais (probablement) dans les contes aux veillées. Il évoque régulièrement le diable, naturellement, lui faisant par exemple offrir une récompense à celui de ses démons qui pourra ramener une âme de Tully, à l'abri de ses menées

1 *Ibid.*, p. 194.

2 Amélie Gex, *Vieilles Gens et vieilles choses*, Chambéry, Dardel, 1924, p. 185.

3 *Ibid.*, p. 307.

4 *Ibid.*, p. 308.

depuis « dix ans ». Dantand a l'audace de nommer l'esprit qui se propose : « Tramontra, appelé depuis Mézevé ». D'où sort-il ces noms ? S'il les a inventés, il leur a donné son inspiration toute personnelle ; s'il les a repris de contes anciens, il en parle tellement comme s'il s'agissait de réalités connues des initiés, qu'il impressionne. Ce démon met donc à l'épreuve les habitants de Tully, mais en vain, et souffre au contraire de leurs prières continuelles à Dieu¹.

À un autre endroit du *Gardo*, voulant prendre femme, Satan parcourt la Terre, puis arrête son choix sur « une jeune pâtre de Thonon ». Ne l'aimant pas en retour, celle-ci parvient par ruse à éviter le mariage : elle le lasse par une histoire interminable qui, lui faisant perdre patience, l'amène trois fois à insulter le père de la jeune fille ; cela rend, dit-elle, impossible qu'elle l'épouse². La plaisanterie sur la capacité des femmes à raconter des histoires sans fin qui ennuient les hommes donne de la fraîcheur au conte, d'autant qu'elle n'est pas prise en mauvaise part pour le beau sexe, qui se tire grâce à cela d'un mauvais pas.

Dantand évoque également des fantômes - tel celui « d'un colossal sanglier », celui de Lonnes dont a parlé déjà Replat ; mais la vision du Thononais est plus effrayante, rappelant les figures de divinités tibétaines courroucées : il tient dans sa mâchoire sanglante un ermite qu'il a dévoré³.

Des dons divins sont faits à des moines pieux durant un temps de famine : « une main céleste, à l'exemple de celle de Noé », fait apparaître une « javelle » là où n'avaient été que « quelques épis »⁴. Une église s'élargit jusqu'à devenir le royaume céleste, le prêtre figurant saint Pierre et les anges descendant des fresques puis jouant d'« instruments aux accords célestes »⁵. Un curé de Thonon « barra le feu » en demeurant sauf de la fournaise qui l'entourait⁶. La religion, ici, n'est plus vraiment une affaire de clercs : comme le disait Amélie Gex, le catholicisme local était baigné de visions fabuleuses que les âmes pieuses prenaient sincèrement pour des réalités, et qui étaient sans doute puisées au plus profond de l'inconscient, qui étaient sorties de vrais rêves éveillés. Dantand en est lui-même un exemple marquant. Il ne doutait guère de ces manifestations du monde spirituel. Elles faisaient partie de la vie, à ses yeux, et n'étaient aucunement sorties de livres poussiéreux, auxquels on eût adhéré par convention.

Il a raconté une petite histoire presque épique, digne, peut-être, de figurer dans *La Légende des siècles* de Victor Hugo, si elle n'avait pas été en prose. Invoqués par le curé de Bogève, inquiet de ce que sa nièce et son jeune époux, partis de Thonon, ne soient pas encore arrivés chez lui, saint Martin et saint Maurice y apparaissent, revêtus « d'armes étincelantes », à la porte d'une auberge tenue par une horrible femme, où le couple est retenu par des brigands : ils assiègent sa chambre fermée. Les deux saints, véritables géants, font voler la porte en éclat, et l'un d'eux attrape par la chevelure l'ignoble meneuse, puis « cueille l'un après l'autre les brigands, les jette au bas des escaliers comme des soldats de carton, des jouets d'enfants, ils s'y entassent les membres brisés ». Enfin, les êtres célestes remontent à cheval et s'en vont. Le lendemain, l'hôtesse maudite fut « trouvée morte ; son corps était devenu noir comme du charbon et sans doute que le diable n'avait pas voulu attendre d'emporter sa vilaine âme en enfer »⁷. On ne peut pas dire que les saints du ciel, ici, ne s'insèrent pas dans une action précise - n'ont pas une influence décisive sur la chaîne des événements. Certes, les mortels impliqués ne sont pas de grands personnages, dont les chroniques écrites ont gardé le souvenir ; mais qu'importe ? Les lieux n'en sont pas moins

1 *Ibid.*, p. 15-17.

2 *Ibid.*, p. 147-151.

3 *Ibid.*, p. 48.

4 *Ibid.*, p. 25.

5 *Ibid.*, p. 28.

6 *Ibid.*, p. 30-31.

7 *Ibid.*, p. 179-183.

connus, on peut se rendre à Bogève, et sur la route qui sépare cette commune de Thonon. Justement parce qu'il s'agit d'hommes et de femmes ordinaires, peut-être, le conte manifeste son authenticité. A-t-il pu être créé par un curé voulant édifier ses ouailles ? Cela n'apparaît pas clairement. On est plus proche, ici, d'un récit d'aventures dans lequel interviendrait la Providence, à la différence près que le merveilleux matérialise celle-ci, ne la laisse pas dans l'abstraction. Or, c'est par là qu'elle touche profondément. Elle n'est plus une idée, mais un fait. Sous la plume de Victor Hugo, les deux saints eussent bien pu être des chevaliers errants désintéressés et prêts à aider les innocents : leur caractère providentiel, plus intimement inséré dans la réalité, eût été conservé ; mais chez Dantand, il est explicite, comme dans la mythologie païenne.

Que le christianisme en Savoie ait été mêlé de merveilleux au sens antique se vit encore dans une œuvre singulière, écrite à l'occasion d'un prix de poésie de 1856 de l'Académie, consacré au miracle de Notre-Dame de Myans. Curieusement, si l'on peut dire, cette noble institution osait proposer aux poètes non un sujet biblique ou littéraire, mais une croyance traditionnelle, un élément du merveilleux local, quoique chrétien : la chute du mont-Granier au XIII^e siècle, expliquée providentiellement par les péchés des principales victimes, et ayant épargné la chapelle Notre-Dame de ces lieux. Sujet plus populaire qu'érudit - et qui montre que le patriotisme des savants savoyards embrassait aussi la culture médiévale, sans aucune forme de rejet de ce qu'en France on appelait volontiers des superstitions. Les exigences du prix éclairent encore, sur l'état d'esprit si séduisant de ces académiciens, qui voulaient justement fuir les formes toutes faites, académiques, conventionnelles que plusieurs critiques leur ont reproché de promouvoir. En effet, elles stipulaient que, dans son inspiration, on ne devait pas s'appuyer sur la statue dorée qu'on venait de placer sur le toit de la chapelle, mais sur les vieilles images médiévales de ses murs, jugées bien plus poétiques¹. On reconnaissait le caractère figé et peu parlant de l'art officiel : on cherchait à puiser dans le sentiment ancien, à le rénover.

C'est Alfred Puget qui remporta le prix, ce qui ne manque pas de sel : il était jusque-là l'auteur de vers légers, qui chantaient les amours simples et faciles² ; soudain, il devient poète religieux, adepte du merveilleux chrétien dans l'esprit de Chateaubriand. Or, bien qu'il tienne un discours théologiquement cohérent, les figures de Puget n'ont pas l'abstraction des concepts chrétiens.

Son poème n'est pas très long. En partie narratif, il fait aussi chanter des chœurs. Il ressemble jusqu'à un certain point à la *Station poétique à l'abbaye d'Haute-Combe* de Jean-Pierre Veyrat, elle aussi semblable à un oratorio. Le poème de Puget a moins de passion, mais moins de lourdeur. Chez lui, pas de retenue néoclassique : il exploite abondamment l'imagination romantique, tirant vers le fantastique son récit. Des fantômes de moines sortant des tableaux et des tombes³ : « Tout à coup, ô terreur ! de leurs cadres poudreux, / Les moines des tableaux sortirent deux à deux, / Et les autres, pliés dans leur pâle suaire, / Soulevèrent chacun leur dalle funéraire ». Précisons que la cause de l'effondrement du mont-Granier est chez lui l'enlèvement et le viol, par un seigneur vivant dans un monastère, d'une toute jeune fille pieuse qu'il a attirée en lui faisant croire à des cérémonies religieuses ; en réalité, l'attend une horrible orgie. C'est alors que les spectres vengeurs surgissent et que, « tous égaux en nombre aux hôtes du festin », ils viennent « prendre par la main » ces pécheurs rassemblés. Puis les démons à leur tour font leur apparition : une « main flamboyante » apparaît, et entrouvre le mur. Les anges déchus ont des

1 Voir Alfred Puget, *La Chute du mont-Granier*, poème couronné par l'Académie de Savoie, séance du 31 juillet 1856, Chambéry, Puthod, 1856, p. 9.

2 Cf. Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 671.

3 Alfred Puget, *La Chute*, p. 40.

ailles rouges, effleurant les tourelles : « Satan même était à leur tête », dit le poème¹ !

Ils assaillent ensuite le Granier, qui en tremble. La lune devient sanglante, les étoiles s'éteignent, l'ambiance est à la fin du monde. Tout est d'ailleurs détruit, les âmes sont emportées en enfer. Cependant, la Vierge arrête les démons, à la prière des cénobites. Elle descend sur Terre, également, pour retrouver l'innocente jeune fille et la ressusciter, et Puget parle d'elle et des anges qui l'accompagnent comme d'êtres merveilleux qui embellissent le monde visible en s'y manifestant. À ce titre, ils ne laissent pas de rappeler Diane et ses nymphes² : « Et la Vierge, au milieu des célestes phalanges, / Apparut radieuse...., et chantant ses louanges, / Les anges, sur ses pas, semaient à pleines mains / Les immortelles fleurs des immortels jardins ». Leur passage ne plane pas dans les hauteurs : telles des divinités païennes, ils rajeunissent la Terre, la font reflurir. Loin de n'être placés qu'au Ciel, comme le voulait Chateaubriand³, ils se mêlent au monde des hommes d'une façon douce et féerique.

La vierge violée, lorsque des métaphores servent à la peindre, ne laisse pas, elle aussi, d'évoquer le paradis terrestre : sa beauté reflète l'empyrée⁴, et elle est pareille à un « vase d'or à l'arôme divin », elle est une « Tendre fleur que jamais ne courba l'aquilon, / Aux yeux bleus reflétant tous les feux des étoiles, / [...] Belle à seize ans, comme Ève au terrestre jardin ». Sa pureté naturelle est sans limites, comme si elle était antérieure à la chute, et elle « semble [...] dans un blanc diadème une perle enchâssée ». Elle est si pure qu'elle embellit jusqu'au cœur des vierges, car ses hymnes montent « jusqu'au trône de Dieu ». Après sa mort, la Vierge Marie, telle Orphée, fait se soulever les rochers, « dociles à [sa] voix », et lui rend la vie ; Nitida (puisque tel est son nom) devient moniale⁵. Ce n'est pas simplement que, comme la Mireille de Mistral⁶, elle est emmenée au Ciel : jusqu'à sa seconde mort, la Terre bénéficie de sa présence. Elle est pareille à Lazare, et le monde en devient plus beau, plus enchanté. Il n'est pas rejeté des anges, mais béni par eux !

On n'est pas loin d'un paganisme sanctifié et confirmé par le christianisme. Il n'y a pas là de soumission à un dogme asséchant : peut-être parce que Puget n'a pas consacré son poème à un épisode biblique ou antique, il parvient à donner vie à sa petite histoire. Il n'a pas même besoin, pour créer une œuvrette toute sensuelle, de s'opposer, comme on l'a tant fait en France à la même époque, aux principes chrétiens : la morale publique et la morale religieuse ici se rejoignent. Qui peut approuver le comportement du seigneur débauché ? Le christianisme en Savoie était sans doute encore assez populaire, assez proche du bon sens, du sentiment humain général, pour ne pas donner lieu aux poètes de s'en prendre à lui. Il concédait, également, assez au merveilleux pour satisfaire leurs aspirations. Il n'était pas rivé à des doctrines ardues et obscures. Il suffisait bien qu'on eût la foi, même si cela passait par des figures proches du paganisme.

François de Sales avait consacré le culte des anges, des saints et de la Vierge Marie ; chez lui, déjà, cela relevait de la féerie, et touchait presque au monde des sens. Tandis que, à Paris, les

1 *Ibid.*, p. 41.

2 *Ibid.*, p. 50.

3 Voir par exemple le livre IV des *Natchez* (*Œuvres romanesques et voyages*, tome I, Paris, NRF, Bibliothèque de La Pléiade, 1969, p. 214 à 226) : les anges et les saints de l'empyrée n'empêchent pas le drame de se consommer sur Terre, à la fin du récit (« Il y a des familles que la destinée semble persécuter : n'accusons pas la Providence », p. 575). L'épopée romantique, en France, était dominée par l'esprit tragique.

4 Alfred Puget, *La Chute*, p. 20.

5 *Ibid.*, p. 50.

6 Voir Frédéric Mistral, *Mireille*, Paris, Garnier-Flammarion, 1978, p. 417 : les Saintes Marie de la Mer emportent l'héroïne morte d'insolation au ciel, en chantant l'impossibilité sur Terre du bonheur. Même le poète provençal restait soumis à une vision du christianisme qui rejetait la Terre, et ne proposait de poésie sensuelle que pour annoncer la tragédie.

mystiques comme Pierre de Bérulle ou même madame Guyon rejetaient des images trop naïves pour ne brûler qu'en faveur de grands principes – tels le Père éternel, ou le Christ en Croix -, en Savoie, dans la lignée de François de Sales, les saints locaux restaient dignes de vénération ; la poésie pouvait s'en emparer, et demeurer, ainsi, en accord avec la religion. Dantand pouvait peindre saint Maurice et saint Martin pareils à des géants envoyant brutalement des malfrats en bas d'un escalier, et Puget la Vierge Marie faisant fleurir le sol sur son passage et soulever les rochers à sa voix : on ne désapprouvait rien de telles fantaisies - on les couronnait même, à l'occasion, d'un prix de poésie tout à fait officiel. Il est ainsi précipité de considérer que, parce que l'inspiration restait catholique et médiévale, elle était sans animation interne, sans feu intime. Ce n'est pas le cas, selon nous.

La catholicisme local a eu jusqu'à des épopées spécifiques, inspirées par les guerres de religion, et dont la source proclamée était les contes livrés à la veillée : deux exemples de merveilleux intervenant dans les batailles entre les protestants et les catholiques en Savoie nous ont été légués, qu'il est intéressant d'étudier.

Le premier est contenu dans un poème appelé *Les Bernois en Chablais*, par J. Ogier, et est cité par Charles Buet dans son anthologie¹. Le début indique que le conte, ici en alexandrins à rimes plates, est tiré du récit d'un grand-père à ses petits-enfants durant une veillée d'hiver. Il propose, à leur demande, de narrer un miracle de « Notre-Dame », dont c'est « demain [la] fête »². Il commence par évoquer les déprédations des Bernois vers l'an 1536, se plaignant de leur irrespect du culte catholique. Puis il est question d'un Savoyard appelé Burgnard, un traître converti à l'hérésie³, qui, ayant vu encore intact le « monastère » des Voirons, l'annonce aux Bernois. Ils s'en vont l'enflammer, mais la statue de la Vierge résiste miraculeusement au feu. Burgnard alors, « après maint outrage » à l'effigie, « vint à l'attacher d'un lien par le col, / Et, la traînant captive après soi sur le sol, / Il se moquait »⁴. Il la met au défi de se délivrer de son entrave. Soudain, la statue s'arrête : le mécréant ne peut plus avancer. Il tourne la tête, et voici qu'elle reste bloquée : « Sur cette face torse et morte au mouvement / La Vierge des Voirons fixait le châtiment ». Sa « toute-puissance » dure même jusqu'à l'époque du conteur, puisque les descendants du maudit ont gardé sa contorsion honteuse. La légende est connue : elle a été souvent racontée. Sans doute, l'alexandrin imposé à un récit populaire ne suffit pas à faire une grande œuvre ; on eût aimé plus de vivacité, dans le vers, ou plus d'imagination, dans la représentation de l'action de la Vierge : elle eût pu apparaître en vision, sinon aux personnes présentes, au moins au poète. Mais il reste plaisant, selon nous, qu'un épisode de ce temps d'épreuves ait d'abord créé une légende, ensuite un poème en vers classiques. Cela indique la continuité qui existait en Savoie entre la tradition populaire et la tradition littéraire, l'absence de fissure entre les deux. On composait en vers français ce que le peuple énonçait en prose dialectale, en toute sincérité, en toute bonne foi. Il n'y avait pas, d'un côté, la culture savante, de l'autre, les superstitions ignorantes : l'ensemble formait un tout unitaire et relativement harmonieux. C'est à ce titre aussi que la littérature savoisienne possède un charme profond : en elle vit le génie du peuple.

Cela se verra encore davantage dans le second exemple de commémoration épique de la guerre contre les Bernois au XVI^e siècle. Louis-Étienne Piccard, dans *La Légende de Langin*⁵, assure tenir son récit d'un conteur nommé Picut, chablaisien, entendu dans son enfance. Des Savoyards sont cernés par des Bernois au pied des ruines du château de Langin. Tués un à un malgré leur

1 Charles Buet, *Le Parnasse contemporain savoyard*, Thonon, Masson, 1889, p. 209-214.

2 *Ibid.*, p. 209.

3 *Ibid.*, p. 212.

4 *Ibid.*, p. 214.

5 Paris, Bureaux de la revue de Savoie, 1916.

bravoure (notamment une victoire sur un « géant roux »), ils ne sont bientôt plus que cinq. Soudain une voix retentit, celle du moine qui fait partie du groupe : il en appelle à la Vierge des Voirons. Alors « les hérétiques reculent en désordre »¹ ; et le miracle advient : « Au sommet des Voirons, l'ancien sanctuaire de la Vierge s'est illuminé, une lumière sanglante inonde les airs et un cavalier fantastique à l'armure étincelante, bondit sur les sommets de la forêt au cri de : « *Langin et la Vierge Noire !* » Les Bernois lèvent les yeux puis s'écroulent sur le sol, saisis de terreur »². Il s'agit du « comte de Langin, mort depuis cent ans » - celui-là même qui a fondé l'ermitage des Voirons. Or, cela ne s'arrête pas là : en effet, survient « un ouragan de cavaliers blancs », suivi d'un tremblement de terre et d'éclairs. Le comte de Langin, lui aussi « blanc », avec une monture à la crinière de « feu », au « regard flamboyant », aux « sabots d'acier », paraît « au sommet du vieux donjon », et, portant « l'épouvante au cœur des Huguenots qui fuient », il se présente et annonce à « Satan » qu'il n'ira « pas plus loin », que l'hérésie sera « ici vaincue »³. Ce glorieux fantôme accompagné d'êtres angéliques est intervenu dans l'histoire, et a sauvé les Savoyards et la foi catholique. On a peine à croire qu'un récit aussi épique ait pu être fait depuis un camp si décrié par la pensée progressiste de la plupart des romantiques français. Ce merveilleux tout médiéval est rédigé ici dans un style qui se veut littéraire, le conte ayant d'abord été, de l'aveu de Piccard, en patois. Le rédacteur - d'ailleurs un prélat - n'a pas dédaigné ces vieux miracles colorés, ce fantastique populaire, baigné d'imagination, qui mettait en joie les veillées. La vision est ici plus détaillée et pittoresque que dans le poème d'Ogier. On rejoint davantage Dantand et sa façon de mêler les actions locales les plus simples et les plus brutales au surnaturel le plus bariolé. De nouveau, il n'y a pas de solution de continuité entre ce qu'on pourrait nommer les classes sociales - et les différentes langues, patois et français, s'articulent doucement pour empêcher la littérature académique d'être aussi convenue qu'on l'a prétendu : l'inspiration traditionnelle lui donne sa saveur et sa vie.

Rien qu'avec cette mythologie populaire nourrie de paganisme archaïque et teintée de christianisme médiéval, la littérature savoisienne montre sa puissance d'évocation. Le fil continu qui va de la paysannerie aux notables en passant par le clergé permet aux œuvres, toutes simples qu'elles semblent extérieurement et formellement, de conserver une énergie intime et d'être douées d'un charme authentique. L'alexandrin du français littéraire s'orne de figures tirées de l'inconscient collectif, si on peut dire, et, inversement, celles-ci trouvent à s'exprimer dans une langue agréable, accessible à tous, ou réglée, quand le patois est conservé, par le vers classique. L'unité entre la forme et l'idée passe par la vivacité de l'image, la prégnance du merveilleux. Certes, on ne s'occupe pas de recueillir tels quels, fidèlement, les contes traditionnels, comme cela se fera plus tard dans une démarche scientifique ; à l'inverse, on ne pratique pas une rhétorique suffisamment élevée et abstraite pour se détacher de l'inspiration populaire - voire se tourner contre elle, au nom de la lutte contre les superstitions : on se situe dans un monde intermédiaire, la médiocrité dorée chère aux anciens, et on tâche seulement d'*ennoblir*, comme Virgile et Ovide l'avaient fait lorsqu'ils avaient, dans un style imité des Grecs, rapporté des traditions proprement romaines.

Cependant, on pourra se demander si la même fraîcheur est conservée lorsque les Savoyards, dès lors plus proches de la littérature parisienne, reprennent à leur compte des contenus plus érudits, sortis davantage des livres que des veillées d'hiver : ne seront-ils pas, à leur tour, prisonniers de références pesantes - engoncés dans le souvenir des anciens ? Ou parviendront-ils à redonner vie à cette culture savante ? C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

1 Louis-Étienne Piccard, *La Légende de Langin*, Paris, Bureaux de la revue de Savoie, 1916, p. 12.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 12-13.

III.4.2. Mythologies savantes

Pierre Albouy, dans son livre sur les mythologies dans la littérature française¹, avouait avoir essentiellement étudié les cas où les mythes repris par les auteurs étaient ceux de la tradition savante². Il regrettait presque avoir négligé ce qui reste des Gaulois, ce qu'on trouve chez Rabelais et d'autres. Pourtant, il a une réflexion remarquable, à cet égard, sur Ronsard, dont il montre que ses nymphes avaient une vitalité forte parce qu'en réalité elles étaient assimilées aux fées de la tradition locale³ : cela leur permettait d'être ressenties en profondeur par le poète, et de ne pas rester des êtres de papier, de simples noms importés artificiellement de textes caducs. Il devient surprenant, ainsi, que la mythologie populaire ait été écartée de l'ouvrage : c'était se condamner, peut-être, à n'explorer que des mythologies de pure forme, comme incrustées de l'extérieur par des auteurs trop savants. Il n'est pas étonnant que Pierre Albouy ait constaté que le merveilleux chrétien, en France, n'avait pas fonctionné : « c'est la théorie », disait-il, « la querelle du merveilleux chrétien, qui présente quelque intérêt, car les épopées chrétiennes où il en est fait usage méritent le discrédit où elles sont vite tombées »⁴. Si le merveilleux vient toujours de la Bible ou de l'érudition classique, on pressent que le risque de nullité émotionnelle sera grand. Pour qu'il en soit autrement, il vaut sans doute mieux qu'il s'inscrive dans une tradition locale, comme nous pensons l'avoir montré dans le chapitre précédent. Mistral, évoquant les saintes Maries de la Mer⁵, en était conscient. L'ambition de Pierre Albouy, de voir dans quelle mesure les écrivains étaient parvenus à s'appropriier les mythologies antiques jusqu'à les rendre personnelles et intimes, est celle qui doit être la nôtre à présent. Ce qu'il affirme judicieusement de Ronsard peut servir de fil.

Joseph de Maistre créa-t-il un tableau de pure forme, lorsqu'il évoqua le temps des géants ? Selon Marc Froidefont, il parlait très sérieusement de ces surhommes que la Bible mentionne à l'aube des temps, et il leur attribuait une place logique dans l'évolution historique dégénérative. Maistre évoque - bénéficiant de « conditions naturelles bien meilleures qu'aujourd'hui » - ces hommes qui, « plus forts, plus actifs, plus riches de passions mais plus enclins à la démesure, voire à la folie », vivaient avant le Déluge⁶. Doués d'une longévité exceptionnelle ils ont commis des crimes atroces, « au-delà de ce qui était imaginable », à la mesure de leur « plus grande force », et qui ne sont « plus possibles »⁷ parce que dépendant de « connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons »⁸. Maistre, rechignant au merveilleux, préférant l'allusion classique à la peinture romantique, ne dit pas ce qu'étaient ces crimes ; cela les rend-il moins impressionnants ? L'imagination du lecteur se déploie dans le mystère qu'il laisse, et peut amener plus d'angoisse - de terreur, même - qu'une description qui ramènerait la chose en *delà* de l'indicible.

Il y aurait de l'impiété à entrer dans de tels détails, insinue-t-il également⁹ : il suggère une horreur que ne supporterait pas le langage. La manière annonce un Lovecraft.

Toutefois, lorsqu'il s'agit de la science supérieure des anciens hommes, il veut bien livrer quelques pistes. Elle n'était pas faite d'un intellect plus développé, mais de « communications divines »¹⁰ :

1 Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969.

2 *Ibid.*, p. 289.

3 *Ibid.*, p. 30.

4 *Ibid.*, p. 39.

5 Frédéric Mistral, *Mireille*, Paris, Garnier-Flammarion, 1978, p. 376-377 : le poète (chant X) décrit les « trois Maries lumineuses » qui descendent « du ciel ». Suit le récit des légendes locales, le lien entre l'Évangile et la Provence.

6 Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 191-193.

7 *Ibid.*, p. 199.

8 *Ibid.*, p. 223.

9 *Ibid.*, p. 209.

10 *Ibid.*, p. 223.

l'on était alors « plus près des causes »¹ - c'est à dire de la source céleste des phénomènes extérieurs. Les hommes de ce temps étaient spontanément plus imprégnés de divinité. Ils étaient tous à la mesure des héros ou des prophètes des époques postérieures. Les connaissances avaient en elles « quelque chose d'aérien et de surnaturel »².

Leurs langues le reflétaient, puisqu'elles étaient issues directement et immédiatement de « la langue originelle » qui « donne les vrais noms aux choses »³. Ces « vrais noms » en saisissent l'essence spirituelle et rendent les « mots justes », permettant précisément les « plus hautes connaissances »⁴. Ces allusions évanescences, inquiétantes, ténébreuses, et en même temps grandioses, rabaissant l'homme contemporain, sont de la mythologie au sens le plus pur, quoique filtrées par la bienséance classique et catholique, comme presque toujours chez l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Elles traçaient un tableau imprécis, mais tendu de potentialités, dans lequel le romantisme pourrait tracer des lignes plus explicites, plus imaginatives, heureuses ou non. Les crimes horribles dont parle Joseph de Maistre semblent reflétés dans ceux que peint *La Chute d'un ange* de Lamartine. Le public n'a pas suivi, cette épouvante l'a révolté. Mais ce passé traversé d'êtres plus près du ciel devait aussi inspirer nos Savoisiens, et les convaincre que leurs pensées mythologiques avaient un fondement. En soi, elles suffisaient, à elles seules, à montrer de quelle façon, sans entrer franchement dans un fabuleux jugé impie et déréglé, le discours apparemment conforme à la doctrine catholique pouvait laisser affleurer le mythologique et en rien ne le contredire, s'il était maintenu dans des limites doctrinales.

Celles-ci étaient-elles faites pour empêcher l'inspiration personnelle ? Lorsque Maistre parle de Voltaire avec plus de « virulence » que d'ordinaire⁵ pour l'assimiler aux « damnés de Dante »⁶, c'est à dire tracer en profondeur de son portrait une figure mythologique explicite, il semble bien s'exprimer, au contraire, avec d'autant plus de force intime qu'il pense discourir en défenseur de la foi. Le passage des *Soirées de Saint-Pétersbourg* qui peint le philosophe de Ferney comme un suppôt de Satan a surpris ; mais, loin d'apparaître comme une bizarrerie, il semble bien être révélateur du style et de la pensée de l'écrivain : il manifeste un « pic argumentatif »⁷.

Sous sa plume, son éternel rire devient un « rictus épouvantable » ou une « grimace », et « l'anathème divin fut écrit sur son visage »⁸ ; c'est un maudit comparable à ceux des contes populaires. Il commet un pacte avec le diable en livrant « son imagination à l'enthousiasme de l'enfer qui lui prête toutes ses forces pour le traîner aux limites du mal »⁹ : par là s'explique son talent, ou son succès. Il entretient même des rapports avec la sorcellerie, et, mage noir, « il invente des prodiges, des monstres qui font pâlir »¹⁰. C'est assez clair : Maistre pensait réellement que, figure de l'Antéchrist¹¹, Voltaire s'était voué au démon, lui avait servi de héraut, et avait tiré de lui ses dons. Il n'hésite pas à introduire le diable dans l'histoire, et, qui plus est, dans l'histoire littéraire. Lui d'habitude si retenu, si ambigu sur ce qu'il entrevoyait des rapports entre le monde connu et celui des esprits, si inquiet d'être assimilé à un simple disciple de Louis-Claude de Saint-

1 *Ibid.*, p. 222.

2 *Ibid.*, p. 229.

3 *Ibid.*, p. 234.

4 *Ibid.*, p. 237.

5 Cf. Dominique Lagorgette, « C'est la faute à Voltaire » : la rhétorique de l'invective dans le Quatrième Entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 154.

6 *Ibid.*, p. 149.

7 *Ibid.*, p. 155.

8 *Ibid.*, p. 144.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 150.

Martin, il se sent justifié d'être soudain plus sincère, lorsqu'il s'agit d'abattre l'emblème de la philosophie qu'il honnit. Il assimile son sentiment à une « colère rationnelle qui s'accorde fort bien avec la sagesse ; l'Esprit Saint lui-même l'a déclarée formellement exempte de péché »¹. Loin de là, c'est même une vertu, qui relève de la prophétie : il s'agit d'une « rage sainte qui n'a pas de nom »², et, de ce fait, dit le vrai au-delà des convenances. Cette vérité mythique, éclairant les faits depuis l'autre monde, est aussi celle dont s'imprégnait en profondeur l'âme de Joseph de Maistre : c'est celle qui lui tenait à cœur, dans laquelle il se retrouvait intimement.

Les figures tirées de l'Apocalypse ou de Dante, loin d'être artificielles et convenues, livrent une sensibilité d'ordinaire bloquée dans le tissu de liens purement matériels - d'un raisonnable qui, lui, est de convention. Le réalisme est aussi une affaire de bienséance : pas de sincérité. La rigidité doctrinale de la religion dont Maistre tire ses images elle-même n'est pas une gêne : non seulement elle peut simplement s'accorder avec les convictions personnelles du philosophe, mais elle peut, aussi, servir de fil permettant à la « rage sainte » de s'exprimer, à la Furie de se manifester en mots accessibles à la raison, et d'être contenue dans les limites de la « sagesse ». En d'autres termes, « frein » salutaire qui a précisément manqué à Voltaire - « abandonné de Dieu » et s'exprimant depuis le « fond de son néant »³ -, la rigueur doctrinale est l'appui dont le moi profond a besoin pour affleurer à la surface : elle n'impose pas une rhétorique vide et désuète, mais remplit l'âme de figures pleines de la divinité.

Pourtant, c'est bien le vide des figures de convention que Louis Terreaux reprocha au *Comte Vert de Savoie* d'Antoine Jacquemoud, lorsqu'il qualifia ses (nombreuses) allégories d'« artificielles »⁴. Même s'il admettait chez l'auteur une grande facilité de versification, il a contesté la « valeur littéraire » de ses images⁵. Les allégories de Victor Hugo sont-elles toujours convaincantes ? Cela serait à étudier de près. Mais on ne prouverait rien sur Jacquemoud en rabaisant Hugo. Il faut surtout scruter ces allégories et tâcher d'en montrer la valeur, au-delà des critiques.

Elles s'emploient, en premier lieu, à donner une personnalité aux villes et pays. Les Français, à la veille de combattre les Anglais à Crécy, invoquent « Lutèce » et la supplient à travers ses saints patrons pour qu'elle les protège de l'ennemi⁶. Le poète évoque en particulier la rencontre, « dans les hauteurs des cieux », de deux saints protecteurs de peuples alliés : saint Maurice, gardien de la Savoie, conduisait « nos soldats pour l'assaut de Crécy », et sainte Geneviève, qui « voyant le bras que pour sa cause il lève », répand, sur « l'illustre martyr », « l'ineffable douceur » de son sourire⁷. Le sens en est clair, l'image, peut-être, stéréotypée ; mais la discrète sensualité du sourire de Geneviève, l'adjectif aidant, a son charme, et crée une idée qu'on parvient à se représenter : les saints souriant dans le ciel participent de la poésie.

D'ailleurs, Joseph de Maistre n'avait-il pas, dans les dernières pages de son *Du Pape*, évoqué glorieusement les saints de l'empyrée, dans une vision qui faisait d'eux les nouveaux dieux ? « Pierre, avec ses clefs expressives », remplaçait le « vieux Janus » ; « l'humble François » supplantait « le dieu de l'iniquité, Plutus » ; le « miraculeux Xavier », parce qu'il avait « réellement » conquis l'Inde, prenait la place de Bacchus ; « l'homicide Mars » et la « vindicative Junon » cédaient leurs sièges symboliques à « Jean de Dieu, Jean de Matha, Vincent de Paul »,

1 *Ibid.*, p. 146.

2 Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg I*, Paris, Garnier, 1922, p. 192.

3 Cf. le passage cité par Dominique Lagorgette, « « C'est la faute à Voltaire » », p. 150.

4 Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélián, 2011, p. 682.

5 *Ibid.*, p. 683.

6 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert de Savoie*, Paris, Prudhomme et Blanchet, 1844, p. 37-38.

7 *Ibid.*, p. 39-40.

et la « Vierge immaculée » montait « sur l'autel de Vénus pandémique » ; enfin venait « le Christ », avec ses « évangélistes », ses « apôtres », ses « docteurs », ses « martyrs » et ses « confesseurs », inondant le « Panthéon » de sa « majesté » : « spectacle merveilleux, digne de celui qui nous l'a préparé et fait seulement pour ceux qui savent le contempler ! »¹, s'écriait-il. Jacquemoud ne faisait que prolonger et appliquer le principe établi par son illustre prédécesseur : la vision des saints du ciel n'était pas artificielle, mais réservée aux initiés, et inspirée par une foi sincère et profonde, un subtil mélange de sens moral et d'imagination fabuleuse. Il s'agissait de renouveler la vieille mythologie en la moralisant : le poète savoisien eût eu tort de ne pas le tenter.

Parfois Jacquemoud anime les emblèmes nationaux, d'une façon encore assez classique, comme lorsqu'il évoque « le vol abaissé » de « l'aigle de Germanie » qui « traînait l'aile » parce que « la flèche de Tell / Venait de lui porter le premier coup mortel »². La métaphore est suffisamment filée pour qu'on imagine nettement un aigle blessé ; sans constituer un mythe à proprement parler, elle en est comme un début. Les figures de William Blake s'appuyaient fréquemment aussi sur les animaux symboliques représentant les États³.

Les allégories à la mode antique sont également présentes : la Victoire, dit-il, a « une lèvre de fer »⁴. L'Émeute porte un poignard et une torche ; sortant de son antre « au jour tombant », elle est contenue dans un « nuage fatal » et son pied est « excité / Par la voix des tribuns »⁵. De nouveau, l'image est tissée de façon expressive. Cependant, ces êtres abstraits ne sont pas humanisés comme ils l'étaient dans la poésie antique, et ils renvoient trop aisément à l'idée qu'ils représentent : leur action est limitée, et Jacquemoud se contente de brefs portraits. Assurément, cela semble donner raison à Louis Terreaux : il ne s'agit essentiellement que de rhétorique, d'ornements artificiels.

Lorsque l'allégorie se christianise, néanmoins, on perçoit davantage de foi, de ferveur, et la vision s'anime. Lorsque, à Sion, les émeutiers s'arrêtent au seuil de la maison de l'évêque, c'est parce qu'ils ont une vision : « Comme si tout à coup, illuminant son aile, / De ce seuil jusqu'alors mystique sentinelle, / L'Ange de paix, debout au portail investi, / De son ombre, aux regards visible, était sorti »⁶. L'action étrange et énigmatique de cet ange a quelque chose de saisissant. Qu'il s'agisse d'une allégorie est rappelé par le complément de nom relatif à la « paix », et l'on peut interpréter la scène comme étant le moment où les rebelles se souviennent du bien qu'a pu faire l'évêque, de sa douceur bienveillante. En effet, le poète affirme que cet être céleste était accompagné (de nouveau « comme des visions »), des « saintes actions » du « pasteur-roi » : les « aumônes », les « charités » - c'est à dire le souvenir vivace de ce qui a été effectué par le gardien du lieu. Cependant, l'expression « mystique sentinelle » est belle, et l'aile qui s'illumine au seuil obscur frappe le cœur avec une certaine force. L'esprit ici surgit dans un cadre précis, à un moment clair, et a une influence directe sur les êtres humains. Il en acquiert une substance qui crée l'émotion.

Un autre esprit céleste, dans le poème, frappe par sa faculté de présence. Jacquemoud, d'une manière qu'eût désavouée Chateaubriand, qui ne voulait pas qu'on fasse habiter la nature d'esprits à visage humain⁷, affirme que, dans les Alpes, « en son palais de météore, habite / L'ange de la

1 Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 362-363.

2 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert*, p. 70.

3 Voir à cet égard William Blake, *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer et autres poèmes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 232 : « *I see a serpent in Canada, who courts me to love ; / In Mexico an Eagle, and a Lion in Peru ; / I see a Whale in the South-sea, drinking my soul away* ».

4 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert*, p. 168.

5 *Ibid.*, p. 79-80.

6 *Ibid.*, p. 80.

7 Cf. Chateaubriand, *Génie du christianisme I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 317.

tempête »¹ : cette force commandant aux éléments serait païenne, si le poète ne rappelait le dogme chrétien, selon lequel « le Tout-Puissant » a « commis ses fléaux » aux esprits des éléments. C'est selon ses ordres que, « ministre obéissant », celui-là « lance » sur la « frêle tête » des hommes, « la foudre, les éclairs, le vent, l'onde et la grêle » : en somme, ce que les anciens disaient venir de Jupiter. Ce dernier, toutefois, agissait selon ses caprices au moins autant que selon les voies de la destinée ; l'ange, naturellement, ne fait que suivre le « mot de Dieu », œuvrant dans le sens moral qui est son essence. D'un côté, cela le mécanise, puisque, sans passion, il n'agit que selon des ordres supérieurs, tel un serviteur soumis et fidèle ; de l'autre, il reste singulier d'avoir osé donner un palais, même de « météore », à cet être, et de le situer dans les montagnes de Savoie. Il s'agit bien d'une personne, aussi effacée soit-elle sous la volonté de son maître. Il y a ici comme le frémissement d'une vraie mythologie chrétienne, le début d'un merveilleux qui lie réellement la divinité aux éléments et à l'histoire.

Le plus curieux est que Jacquemoud peint jusqu'à l'action de Dieu, toujours en relation avec les montagnes. Il énonce que le « haut mont » est animé de l'intérieur vers le ciel, qu'il a comme une âme que la divinité éveille, et entretient avec elle un dialogue inaudible à l'homme². On n'est cette fois pas loin de la mythologie tibétaine qui fait de certaines montagnes des déesses liées aux esprits célestes et aidant les hommes à vivre parmi eux³. Jacquemoud compare le monde à un immense temple et ses sommets à des « autels »⁴ qui, restés purs, à l'abri des esprits mauvais, des « dieux d'en bas »⁵, reçoivent « chaque soir » la visite de Dieu, et en tirent une immense jubilation⁶. Que les esprits diaboliques soient assimilés à des dieux inférieurs occupant les vallées ne dit pas seulement l'extrême patriotisme de l'auteur ; il montre que, en profondeur, il liait, quoique sans le dire, les anges aux dieux, et pensait possible de créer une mythologie nouvelle d'esprit chrétien. Sa personnification de Dieu le Père en fait un être sentimental admirateur du paysage alpin, non une entité abstraite et générale, impénétrable, et cela encore peut rappeler Jupiter visitant les hommes, quoique ce soit fréquemment pour des motifs moins purs. Le regard sur les montagnes n'en est pas moins physique : il dépend de ce qui, chez les hommes, émane des sens. Ainsi se justifie la présence d'un ange dans les éléments : Dieu lui-même n'est pas dégagé du monde qu'il a créé ; il le visite comme une maison sainte. Il refuse, certes, d'aller où sont les mauvais dieux : dans les plaines. Mais en Savoie, sur ses sommets, il peut encore se rendre, les imprégnant de sa nature. On comprend qu'il soit légitime de glorifier le plus célèbre de ses princes : Amédée VI, recevant, peut-être, comme chez Veyrat, ses clartés du mont-Blanc, était plus digne qu'aucun autre de donner lieu à une épopée.

La glorification nationale par les montagnes seules visitées de Dieu trouve encore un singulier écho à la fin du poème, quand Jacquemoud assure à Charles-Albert que les « fils de la montagne », les Savoyards, « n'obéissent pas / À l'appel d'un signal apparaissant d'en bas »⁷. La France figure une terre maudite ; ce qui rend les Savoisiens fidèles, c'est la vision des sommets, où « chaque soir » passe Dieu. Ce que la montagne manifeste tous les soirs, c'est la lumière du soleil couchant ; la suggestion d'un culte rendu à un être habitant le ciel, voire les astres, est puissante : chez Jacquemoud, la divinité n'est pas seulement une idée pure, mais un être personnel. On ne peut pas rejeter en bloc ses visions, comme l'a fait Louis Terreaux : certaines

1 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert*, p. 144.

2 *Ibid.*

3 Thème récurrent dans *les Cent Mille Chants* de Milarépa (voir : Milarépa, *Les Cent Mille Chants*, Paris, Fayard, 1986, traduit par Marie-José Lamothe).

4 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert*, p. 145.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 146.

7 *Ibid.*, p. 340.

réellement impressionnent, et émanent d'une foi profonde, d'une ferveur authentique, d'un sentiment enraciné. Que l'émotion face à la beauté des montagnes, notamment le soir, se cristallise en figures du merveilleux chrétien, lie bien celles-ci à ce qui est le plus enfoui, le plus viscéral en l'être humain. Les élévations minérales, en effet, émeuvent à peu près tout le monde, donnant le sentiment de ce qui touche au firmament. Jacquemoud n'est pas resté formel, académique, dans son catholicisme et son royalisme : il est parvenu à mêler ses allégories à la nature sensible de façon assez profonde pour leur donner une substance et une vie dont une lecture superficielle ne peut faire prendre conscience, mais qu'une attention aux détails rend bien présentes à l'esprit.

C'est davantage en le mêlant à sa vie personnelle et privée que Jean-Pierre Veyrat parviendra à donner vie à ce merveilleux chrétien. Un passage important, quoique bref, de sa *Coupe de l'exil* fait écho aux développements poétiques tels que l'*Eloa* de Vigny ou *La Chute d'un ange* de Lamartine : Veyrat entre dans l'épopée en évoquant à son tour les êtres célestes et leurs actions particulières, en les personnalisant. Il s'appuie pour cela sur l'histoire de l'ange du repentir Abbadona, créé par Klopstock (1724-1803) et révélé par Chateaubriand dans *Le Génie du christianisme*¹. Les vers sont entièrement cités par Sainte-Beuve dans sa notice sur Veyrat². On y lit que « quand Lucifer, le prince de lumière », « ivre d'orgueil, osa, contre celle de Dieu, / Déployer dans le ciel sa bannière de feu », il se trouva, « parmi les révoltés de la sombre phalange », un « esprit », « doux et sensible archange », qui se souvint d'un « ami qu'il aimait et qu'il ne verrait plus ». Dès lors il « pencha son front, brisé d'un désespoir sublime, / Et s'en alla pleurer dans un coin de l'abîme ». « Là », pareil à un « prisonnier », songeant à ce qu'il avait laissé, « Il fut pris dans son cœur d'un amer repentir ; / L'éternelle patrie, à ses yeux pleins de larmes, / Apparaissait alors belle de tous ses charmes »³. Or, de son côté, « Son ami le cherchait, en pleurant », tandis que « sa place était vide aux célestes concerts ». Cette scène poignante, humanisant en profondeur la vie angélique et y plaçant des drames intimes et des tourments moraux, renvoie au poète lui-même. Le roi Charles-Albert, à qui s'adresse ce texte, est le sauveur du poète-ange qu'ont perdu les illusions, et son désir imprudent de suivre le prince déchu des êtres célestes. Il fait allusion à l'époque où il était révolutionnaire. À présent, il le regrette amèrement, d'autant plus qu'il sait que, au pays, il est toujours demeuré aimé des siens, notamment du Prince !

S'agit-il, néanmoins, d'une simple allégorie, ou transposition ? L'ange du repentir peut aussi être compris comme étant le saint patron des repentants - celui qui, depuis le monde spirituel, vit dans l'âme de tous ceux qui veulent se repentir. Le premier d'entre eux, et comme leur modèle, il a créé le sentiment dans l'univers. De cette façon, il donne aux remords du poète une portée cosmique, en même temps qu'il est un archétype. Il est en tout cas certain, d'une part que les vers de Veyrat plongent dans le monde des anges, d'autre part que le lien avec la personne intime de Veyrat les empêche d'être figés et mécaniques : ils sont, au contraire, profondément émouvants.

L'est moins, peut-être, la pièce de vers de Marguerite Chevron (1818-1862)⁴ évoquant les rangs angéliques. Cette dame d'origine modeste étonna la Savoie de son temps en apprenant tardivement à écrire et, en même temps, à composer de la poésie en lisant un livre d'Heures et en découvrant un recueil de Lamartine : elle obtint, en 1850, le prix de l'Académie de Savoie pour un texte intitulé *Corrigez-moi*, qui contenait l'affirmation que, telle une mystique, elle était, par la poésie, saisie d'une ardeur incontrôlable, qui véritablement l'exténuait. Elle planait alors « sur les hauteurs des immortelles sphères » - pénétrait le monde spirituel. Elle affirme donc qu'en rien, ses

1 Cf. Chateaubriand, *Génie du christianisme I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 237.

2 Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. 10, Paris, Michel Lévy frères, 1868, p. 145.

3 *Ibid.*

4 Voir Jules Philippe, *Les Poètes de la Savoie*, Annecy, Jules Philippe, 1865, p. 229-242.

vers ne présentent platement ses sujets : elle est personnellement inspirée.

C'est ainsi qu'elle s'employa à peindre les êtres célestes en « terrestre langage ». Entrant dans l'ésotérisme chrétien, elle affirme que « les esprits ont aussi des sens à leur usage / Des organes divers ainsi que ceux des corps » : elle explique quelque chose qu'elle a distingué, ou du moins qui l'enthousiasme. Loin de s'être perdue dans une lumière divine indifférenciée, elle l'a appréhendée dans sa diversité.

Les anges, poursuit-elle, s'ordonnent en un ensemble qui, « posant les deux bouts sur les deux infinis, / De l'être et du néant tient les pôles unis » : ils sont intermédiaires, lient les hommes et le ciel. Le ton est didactique. Mais quand elle entre dans le détail des hiérarchies célestes, Marguerite Chevron se fait plus suggestive, évoquant les « traits mystérieux » de chaque sorte d'ange.

Commençant en haut de l'échelle cosmique, « Le séraphin marqué par le sceau du génie / Fut créé pour bénir la sagesse infinie », dit-elle. Puis vient « le tendre chérubin » qui, « pure essence d'amour », « fut la source brûlante où boit le cœur divin ». En troisième lieu vient l'ange messager, qui « incliné sur ses ailes », se tient « aux pieds du Tout-Puissant » et qui, pour porter les « décrets » de celui-ci, s'élanche « des voûtes éternelles » et fend « l'immensité ». Puis, simplifiant la hiérarchie des anges établie par saint Denys, et peut-être préoccupée surtout par sa vie intérieure propre, elle passe à « l'ange dégradé, digne objet d'anathème », qui, « sur sa lyre sacrée entonne le blasphème » : le diable doit être présent, parce qu'il est plus concrètement en relation avec le cœur humain. En effet, « ce qui se fait au ciel se reflète ici-bas » : il ne s'agit pas de tableau abstrait, puisque, comme Abbadona chez Veyrat, peut-être, l'âme humaine contient, sous forme de reflets, le monde spirituel. La poétesse rappelle qu'elle est à la fois « dans la fange ou l'éther, son premier élément ». Elle est issue du ciel, mais baigne dans la boue terrestre. Ainsi se trouve justifiée l'inspiration poétique : elle touche aux anges ; pour autant, elle distingue le diable. On eût aimé, sans doute, qu'elle livre des exemples concrets, tirés de la vie, de l'action de ces esprits. Il n'est pas faux que son poème reste assez impersonnel, quoiqu'il affirme que l'âme est habitée par ce dont il parle. C'est bien plus animé et touchant chez Veyrat. Toutefois la théorie rappelée par Marguerite Chevron montre de quelle façon personnalisée les catholiques savoysards vivaient intimement la vie des anges, dont ils faisaient des tableaux. Ils étaient convaincus, du moins, qu'il fallait la partager en soi. On concédera que le dire ne suffit pas - qu'il faut l'illustrer. Il est seulement certain que la doctrine en était claire pour tous, puisque cette femme d'origine modeste l'expliquait. On ne peut plus, dès lors, décréter qu'il leur était impossible de ressentir jusque dans les profondeurs de leur sentiment les figures traditionnelles qu'ils articulaient dans leurs œuvres poétiques. Il devient au contraire vraisemblable que cela est souvent arrivé, fût-ce dans un mouvement hallucinatoire qui les faisait s'assimiler à l'ange Abbadona - ou au diable, s'ils réclamaient qu'on les jugeât coupables de mille péchés, et qu'il fallait qu'ils fussent « corrigés ». Il serait étrange, en effet, que l'on acceptât chez les poètes une certaine folie, à condition qu'ils invoquent des figures bizarres, non chrétiennes, mais qu'on ne l'acceptât pas chez ceux qui se prenaient de ferveur pour le merveilleux des églises baroques savoysiennes. Après tout, cela ne revient-il pas au même ? Ou laisse-t-on entendre que les figures du merveilleux chrétien sont si rationnelles en elles-mêmes qu'aucun poète saisi d'inspiration folle ne peut les reprendre à son compte ? Peut-être est-ce trop de respect, au fond. Emma Bovary se laissait, elle aussi, baigner de merveilleux catholique, dans ses moments de repentir mystique¹.

1 Voir Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, Folio, 1972, p. 282 : « Alors elle laissa retomber sa tête, croyant entendre dans les espaces le chant des harpes séraphiques et apercevoir en un ciel d'azur, sur un trône d'or, au milieu des saints tenant des palmes vertes, Dieu le Père tout éclatant de majesté, et qui d'un signe faisait descendre vers la terre des anges aux ailes de flammes pour l'emporter dans leurs bras ».

Que Marguerite Chevron évoque la « lyre sacrée » que Satan utilise pour entonner « le blasphème » dévoile, sans doute, son rejet de la poésie profane, et en même temps l'antithèse est singulière : elle choque. Qu'a encore de sacré l'instrument du Malin, s'il le souille ? Marguerite Chevron s'avoue ainsi incidemment fascinée par toute poésie, enflammée en son for intérieur par les vers et les chants, et tourmentée, peut-être, de savoir si sa propre parole émane des séraphins doués de « génie », ou bien de « l'ange dégradé ». Cela n'est pas aussi innocent qu'on pourrait le croire au premier abord. Le trouble est-il exprimé volontairement ? C'est peu net. Mais elle était assurément sincère, dans son expression.

C'est par le burlesque que François Arnollet choisira de donner vie aux figures du merveilleux chrétien, ainsi qu'en les insérant, comme Jacquemoud, dans le paysage local. En 1890¹, à l'âge de vingt-huit ans, il fait paraître une *Chanson de l'Isère* présentant la création de la rivière célèbre ainsi que de toutes les Alpes dans des alexandrins rappelant volontiers Victor Hugo : il mêle les hyperboles aux expressions populaires et familières pour évoquer les actions de l'archange « Mikaël », de « Satan », de l'ange « Isara » (que sans doute il invente) et de « Jéhovah ». Il fait dire à Mikaël, lorsqu'il s'adresse au diable : « Eblis, gare à ta tête »², affirme que « Dieu but un coup »³, ou que sous les pieds de l'archange « Lucifer râlait, dégringolé »⁴. Il a pu penser que par ce langage les figures bibliques s'animent, et deviendraient proches, intimes.

Le récit reprend la tradition du combat des anges, mais aussi des dieux contre les géants, pour décrire les Alpes qu'il a fallu créer pour enfermer efficacement Satan dessous, et l'empêcher de nuire. Il s'insère néanmoins dans un fil plus romantique avec l'ange Isara, ange féminin amoureux du splendide Lucifer et réduit en larmes par sa peine de l'avoir suivi dans sa chute jusque sur la Terre. Au début ses larmes sont amères, et l'eau est salée ; mais Dieu boit à cette source, « et l'eau se trouva, tout à point, / Douce, comme en nos jours sont des larmes de femme »⁵. La plaisanterie mêlée à l'expression populaire caractérise encore le passage. Isara est rachetée, et son eau, purifiée : ainsi naît l'Isère, dont la grâce divine répand la vie dans les vallées, de telle sorte que, couche végétale, « l'Espoir vert / Recouvre le tombeau du grand Désespéré »⁶. C'est ainsi que la prison du diable devient un monde habitable. La terre en elle-même reste un carcan, le bourreau du Malin : seule l'eau la transfigure. L'image est belle et ésotérique. Isara est la part qu'Arnollet a concédée au thème de la rédemption du Mal, si présent alors dans la littérature⁷. Mais il l'insère dans son paysage familier, et même dans le langage qu'on parle autour de lui, essayant d'en faire une légende locale, malgré les alexandrins. Saint Michel, dont il rénove le nom pour qu'il sonne plus antique, et sans doute plus mythologique, est un patron de paroisses fréquent dans les hautes montagnes : seul un archange, sans doute, pouvait, aux yeux de l'Église, diriger les lieux les plus sauvages, et rester maître des éléments. Un lien se créait donc, entre la tradition religieuse alpine et les grandes figures bibliques.

Est-il hardi de comparer la démarche d'Arnollet avec ce que Pierre Albouy disait de La Fontaine, seul véritable héritier français d'Homère à ses yeux ? Il affirmait, en effet, qu'en utilisant un ton burlesque, le poète des *Fables* était parvenu à mettre à portée humaine la mythologie, et donc à la

1 À Moûtiers, chez Ducloz.

2 François Arnollet, *La Chanson de l'Isère*, Moûtiers, Ducloz, 1890, p. 5.

3 *Ibid.*, p. 10.

4 *Ibid.*, p. 5.

5 *Ibid.*, p. 10-11.

6 *Ibid.*, p. 11.

7 Cf. Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 135-150 : à travers Alfred de Vigny, Alexandre Soumet, l'abbé Constant, Edgar Quinet et Victor Hugo, l'auteur fait le point sur ce mythe du Révolté rédempté, nécessaire au progrès, qui a besoin du mal pour exister. Klopstock et son ange Abbadona, évoqués par madame de Staël, sont signalés comme fondateurs.

rendre vivante : l'important était de créer « un univers où ils fussent chez eux » ; la « gaieté » et la « familiarité » donnaient corps au « merveilleux » sans le détruire¹.

Certes, Arnollet semble avoir aussi recherché un style noble : les premiers vers du poème l'attestent :

*Mikaël, redressé dans l'Éternité blonde,
Géant cuirassé d'or, montait, comme envolé...
Là-haut resplendissait son front aurolé.
Il était grand : - ses pieds foulaient la Bête immonde,
Et ses ailes, s'ouvrant au loin, couvraient le monde...²*

Mais le dernier vers du sizain est celui qui parle de Lucifer « dégringolé » : la rime avec « aurolé » est surprenante. Après le gigantisme glorieux du début, on se sent aussi tomber.

Le second sizain effectue le même cheminement ; si les cinq premiers vers, avec leurs allégories et leurs symboles, en imposent :

*Or Mikaël, vainqueur, osant fixer en face
L'Œil profond d'où les Plans éternels sont issus,
Les Avenirs, réglés, et les Destins, conçus,
Lui demanda : « Très-Haut, que faut-il que j'en fasse ?
« Le Maudit bouge encore, et n'a pas crié grâce... »³*

la réponse de Jéhovah : « mets-lui des rocs dessus », est plus familière dans son expression. L'image de « l'Œil profond » ne manquait pourtant pas de grandeur, faisant penser à celui du triangle lumineux qu'on aperçoit dans les églises baroques, en haut des retables. Mais Arnollet devait ressentir comme étranger le grand style hugolien : il ne peut pas s'empêcher de le rabaisser par un langage finalement ordinaire. Il s'agit cependant bien de gaieté et de familiarité : c'est indéniable. L'archange et Dieu pouvaient peut-être se glisser dans ce style avec plus de simplicité que dans celui, plus pompeux, imité du Hugo de *La Légende des siècles*. En tout cas il fait rire, ou du moins sourire, et ravive l'intérêt, sans changer le fond du mythe. Après tout, peut-on penser, il est vrai que si Dieu a vraiment ordonné de créer des montagnes pour peser sur Satan, il n'y a pas de raison qu'il ne l'ait pas dit simplement, comme l'affirme Arnollet : rien ne prouve qu'il se soit jamais exprimé en style classique. Pour ainsi dire, il a pu aussi s'exprimer dans la langue de tous les jours, si vraiment il était une personne. C'est bien là le secret de transfigurer la vie.

Mais les auteurs savoyards, pour éviter l'écueil de l'érudition sèche, ont aussi voulu se rapprocher du paganisme celtique, jugé ancestral : la Bible était lointaine. Arnollet, encore, dans *Les Keutrons* (1889), puisera dans le panthéon gaulois toute sorte de noms glorieux auxquels il essaiera de

1 *Ibid.*, p. 54-55.

2 François Arnollet, *La Chanson*, p. 5.

3 *Ibid.*

donner vie.

Déjà, Hilaire Feige, dans son *Épisode des temps gaulois*, faisait évoquer, par les Allobroges anciens, « l'hydromel à la vertu puissante » qui, ressuscitant « la flamme » des « cœurs abattus » des guerriers, contient en puissance le « grand Esus » et le moyen de leur prêter son « âme », mais aussi le « bras protecteur » de « Teutatès » : ils invoquent, en buvant, ces deux dieux¹. C'est pittoresque, et sans doute, au-delà de la condamnation morale apparente du poème, qui prend le parti des chrétiens et des Romains victimes de ces barbares, y a-t-il un secret plaisir de restituer un rite païen, de figurer la foi des vieux Celtes. Rien ne prouve, du reste, que les dieux priés aient répondu à l'appel.

Chez Arnollet, c'est bien plus ambigu, le poète éprouvant une claire sympathie pour la mythologie celtique primitive. Certes, ses dieux sont effrayants, et rappellent surtout les divinités infernales des Grecs ; mais ils ont déjà, sous sa plume, plus d'attributs parlants que chez Feige : on trouve ainsi Penn entouré de serpents², Kammâ la déesse³, Teutatès à l'autel sanglant⁴, Esus qu'accompagnent des loups⁵ (et qu'on appelle aussi Krom⁶), Bel armé d'un glaive⁷, Tarann le Vengeur⁸, Kamul père des haines⁹ ; et tous vivent à Hu, l'Olympe celtique¹⁰. Le soleil est quant à lui « l'œil d'or » du « dieu » appelé « Bélus », et il glisse « sur les monts » comme s'il veillait sur les « Keutrons », des « brouillards inconnus » pouvant, en se plaçant sur son « regard », créer de mauvais présages¹¹. Sans doute, le soleil est ici passif, mais les brouillards sont peut-être des ennemis terrestres infâmes : une lutte cosmique préside, dans la vague des éléments, à la destinée humaine. Au seuil de son trépas, le héros Irnée a une vision céleste rappelant la mythologie germanique, puisqu'il aspire à « arracher l'âme » du « corps » et « Aller trouver les dieux au sein des grands nuages, - / Et, parmi les guerriers, quand la terre s'endort, / Resplendir au couchant dans une armure d'or... »¹². On songe au Valhalla. Rien, bien sûr, ne prouve qu'on soit au-delà du réalisme psychologique et de la restitution d'anciennes croyances ; mais le poète s'y implique tout de même, le montrant l'enchaînement racinien des deux derniers vers parmi les trois cités : la césure, marquée dans le premier par une subordonnée circonstancielle de temps occupant le second hémistiche et venant après un complément circonstanciel de lieu, coupe un souffle qui semble reculer pour mieux sauter dans le vers suivant, fait d'une proposition infinitive bien plus fluide qui libère l'enthousiasme, et qui, portée par trois noms et un verbe renvoyant à l'éclat, au métal, à la lumière, est traversée d'une jolie allitération, très audible, en [r]. Cela ne manque pas de charme, même si l'art en est classique. Au-delà de l'imitation d'un homme exalté qui aspire à rejoindre le ciel au seuil de la mort, la vision est communiquée au lecteur avec vivacité.

Mais le plus singulier est que les divinités celtiques semblent s'opposer aux divinités qui conduisent obscurément les Romains, et qui s'apparentent aux monstres infernaux, notamment lorsqu'une arrivée des légionnaires dans la vallée de la Tarentaise est décrite comme « une nue

1 Cf. Hilaire Feige, « Épisode des temps gaulois en Savoie », in Charles Buet, *Le Parnasse contemporain savoyard*, Thonon, Masson, 1889, p. 118.

2 François Arnollet, *Les Keutrons*, Moûtiers, Darentasia, 1889, p. 15.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 16.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 173.

7 *Ibid.*, p. 19.

8 *Ibid.*, p. 37.

9 *Ibid.*, p. 83.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 121.

12 *Ibid.*, p. 102.

indécise « Qui roule pesamment, dans la pénombre grise / Son flanc large et fendu d'où jaillit, menaçant, / L'éclair bleu de l'acier, le rouge éclair du sang ? »¹. Il ne s'agit, dira-t-on, que d'une masse gazeuse informe, personnifiée par le « flanc » et la menace qu'elle représente. Mais les couleurs bleue et rouge lui donnent quand même une vie étrange, qui annonce l'évocation, à la fin du texte, d'une entité qui anime l'Empire romain dans son ensemble, assimilée à « un cauchemar d'airain » qui un jour « crèvera » d'avoir trop arrondi « sa corpulence immonde »² : ce spectre métallique est nommé, il s'agit de « Moloch », synthèse « de cent métaux mal fondus », donc de peuples asservis artificiellement, sans sentiment national unitaire, « engloutis et pas bien digérés », dit Arnollet dans une formulation familière, et qui, en demeurant eux-mêmes, finiront par le faire « crever de la mort des voraces »³ : ayant trop embrassé, il n'a pas pu bien étreindre. Reprenant une figure de la mythologie grecque, le poète compare même Rome à un « géant » qui « offense les dieux »⁴. Au-delà de l'apparence historique, c'est un mythe cosmique qui se joue : les Ceutrons et les Romains incarnent, respectivement, le bien et le mal.

Il y a loin de cette conception à celle d'Hilaire Feige. S'il prenait fait et cause pour la romanité, annonciatrice du christianisme, Arnollet ne chanta guère, à travers les Ceutrons, que la nation celtique. Si, à la rigueur, du nom emprunté à la démonologie biblique, on peut inférer que, pour lui, les Celtes s'opposent aux ennemis du christianisme, au mal admis universellement, ils n'en sont pas pour autant chrétiens explicitement. Le rêve de gloire posthume du héros pourrait donc bien être fondé, et le poète toucherait à une forme de néopaganisme qui vivifierait, au moins minimalement, les figures du panthéon celtique et même, au fond, le démon lié à Rome : au moins, pour celui-ci, sa sincérité ne semble pas faire de doute, l'imprécation étant souvent plus facile que l'éloge des dieux.

Ce rejet des Romains est assez fréquent en Savoie, qui a aimé, avec Dantand, Replat, Ménabréa, rendre hommage aux nations barbares dont elle pensait être issue. Néanmoins, il ne s'accompagne pas forcément du rejet de la mythologie gréco-latine, puisque, étant la mieux connue de toutes, à cette époque, elle pouvait, comme partout ailleurs en Europe, stimuler dynamiquement la poésie. D'un autre côté, c'est souvent elle qui, usée par le classicisme, a la réputation d'être la plus froide, la plus morte, la moins parlante, cela d'autant plus qu'elle a été importée depuis Rome, ville somme toute étrangère et réputée avoir souvent imité, elle-même, mécaniquement les Grecs.

Même si Louis Terreaux a apprécié le style correct et clair, essentiellement descriptif et rehaussé de mythologie⁵, du poème consacré au Comte Vert de Savoie par Jean-Baptiste Trésal (1790-1873)⁶ à l'occasion du même prix de l'Académie que remporta Jacquemoud, on peut trouver plutôt figées ses figures néoclassiques, ainsi que son idée d'une abbaye de Hautecombe qui serait un « panthéon » et d'un Charles-Félix qui serait un « demi-dieu ». Jusqu'à ses « nymphes du lac » qui « soupirent l'élégie » dans « leur palais d'azur » n'ont-elles pas, dans leur environnement, trop de mots classiques pour émouvoir vraiment, pour être regardées comme autre chose qu'un jeu d'esprit ?

Quelques décennies plus tard, Amélie Gex aura plus de fraîcheur et de sincérité, lorsque, voulant

1 *Ibid.*, p. 132-133.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 186-187.

4 *Ibid.*, p. 187.

5 Louis Terreaux (dir.), *Histoire de la littérature savoyarde*, Académie de Savoie, Documents, deuxième série, tome 2, 2010, La Fontaine de Siloé, Montmélian, 2011, p. 679.

6 Cf. le compte-rendu de Louis Rendu dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome IX, Chambéry, Puthod, 1839, p. LXVI-LXVII.

chanter la nature terrestre, elle s'emploiera à ressusciter les nymphes et les faunes qui ne pleurent pas, certes, les princes disparus, mais chantent les plaisirs sensuels. L'un de ses plus beaux poèmes en français, *Réveil*¹, énonce :

*Je vais comptant les soupirs
Qu'adressent les blonds zéphirs
Aux nues ;
Et j'entends rire l'ondin,
Quand les nymphes vont au bain
Trop nues*

Sans doute, cela n'est pas totalement nouveau, et Ovide a composé des vers similaires. Mais le vers dissyllabique final est suggestif, et le sentiment d'Amélie Gex est bien rendu. Elle a des images colorées aussi pour « l'aube pâle », qui, « assise en son char d'opale », sourit « aux zéphirs de son escorte » au moment d'ouvrir la porte de l'Orient céleste². Cela va-t-il au-delà de la personnification ou de l'ornement poétique ? On songe à une imitation des *Orientales* de Victor Hugo, que Gex vénérât. De fait, il est de tradition, dans la critique, de regarder les vers français d'Amélie Gex comme inférieurs à ses vers savoyards parce que dénués de vie. Le premier qui ait énoncé ce jugement est Henry Bordeaux (1870-1963), qui, dans ses *Portraits savoyards* (1952), consacrant à notre poétesse un chapitre, affirme que « les poésies françaises d'Amélie Gex sont très loin de valoir ses poésies patoises » : elles n'ont ni leur « originalité » ni leur « fraîcheur ». Il l'accuse d'imiter, et d'être apprêtée, l'expliquant par ses faibles études, ayant « appris la versification sur le tard, et surtout en lisant ». Le jugement est sévère.

Il lui concède néanmoins « un sens délicat de la nature », une certaine capacité à ressentir de l'intérieur « les changements de temps ou de saison », commune aux « êtres accordés avec le sol ». En particulier « tout ce qui touche aux bois la traverse : elle y entend les concerts d'oiseaux, elle y sent tomber à l'automne les feuilles mortes »³. Elle a ainsi gardé, même en français, la faculté de pénétrer les éléments et d'en exprimer l'âme. Or, ses images mythologiques restent à nos yeux charmantes car elles expriment le plaisir qu'avait Amélie Gex à contempler la nature : elles le reflètent au moins par leur élégance ; les zéphirs, en particulier, semblent la toucher.

Mais c'est indéniablement Maurice Dantand qui parviendra le mieux à ressusciter les anciens dieux, d'une façon surprenante. Consciemment ou non, il est celui qui a le plus, en Savoie, cherché à peupler d'images précises les suggestions de Joseph de Maistre sur les temps primitifs.

Son épopée en prose *L'Olympe disparu* raconte la fin des Olympiens, chassés du monde par l'arrivée de l'enfant Jésus. Paru en trois volumes (le premier en 1881, le second en 1886, le troisième en 1906), il s'agit de l'œuvre d'une vie, mais aussi d'un tableau visionnaire. Il entend des mots dans un rêve prophétique, chantés par une voix pure, et les seuls qu'il retient sont : « Olympe, où sont tes Dieux ! » Or, il en naît « toute l'exposition d'un poème »⁴.

Voyant, en effet « les combats de Jéhovah contre les Divinités de l'Olympe », il assistait « à ses

1 Amélie Gex, *Poésies*, Chambéry, Ménard, 1880, p. 69 et suivantes.

2 *Ibid.*, p. 63.

3 Henry Bordeaux, *Portraits savoyards*, Thonon-les-Bains, S.I.P.E., 1952, p. 120.

4 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu*, Thonon, Dubouloz, 1881, p. VI.

victoires sur elles », il les contemplait

vaincues, fuyant notre Univers, obligées de marcher à travers mille mondes vers le livre écrit par la main de l'Eternel pour être témoins du grand triomphe de son Christ. Pouvais-je en douter ? C'était à redire, à crier à tous les siècles ces grandes choses que je devais honorer mon épouse ; c'était pour m'y convier que son ombre chérie était sortie un instant du sein de Dieu !¹

Il en fait la promesse, et, dès lors, ce que chantent les voix « rentrant dans les hauts cieux » devient clair pour son « âme » : c'était le chœur des épouses défuntes qui appelaient à elles et « aux pieds du trône de Dieu » les veufs inconsolés - tels que lui.

L'écrivain prend alors une résolution : « Dès ce moment, je cède à l'esprit qui est en moi ; il me parle et me montre des choses étranges, j'essaye de le redire, mais mon âme est dans la crainte »². Le ton n'est pas seulement mythologique : comme chez les anciens prophètes, il est également intime, et il mêle étroitement sa vision cosmique à son histoire personnelle. En rien il n'entend reprendre de façon figée les récits antiques, qu'il a certainement lus.

Le « poème » en prose commence par un assaut de l'Olympe par les géants, dont le récit vient sans doute d'Ovide. Les assaillants « entassaient des montagnes et par leurs gestes et leurs clameurs ne laissaient pas de doute de leur projet d'escalader l'Olympe pour s'en emparer », dit-il³. Dès lors « Les Dieux se sont levés de leurs trônes, ils contemplent saisis d'effroi le progrès de l'œuvre de leurs ennemis, ils voient devant leurs forces immenses la terre soulever ses entrailles, sa surface comme bouillonner et se transformer en pyramide d'une masse informe dont le front sans cesse s'élève et bientôt frappera les cieux »⁴. Ce passage étrange montre ce qui l'écarte rapidement de la fable classique : ici, emporté par sa vision, il évoque des géants créant une « pyramide » en faisant « bouillonner » la terre : ils semblent avoir des pouvoirs magiques pour la faire s'élever ; c'est en réalité plus complexe que le simple entassement des blocs. Dantand est habité par une idée de transformation, il voit le sol en mouvement s'animer de lui-même, comme si, peut-être, il l'habitait de son propre enthousiasme.

L'originalité de Dantand apparaît encore quand il mêle la Bible à cet épisode : alors que la Terre ne forme plus qu'un chaos et qu'une « suite d'abîmes », « Jupiter » aperçoit un homme qui tente de sauver sa famille : il fait monter les animaux dans son arche salutaire, et les « offre à sa faim »⁵. On n'est pas seulement dans le merveilleux païen ou chrétien : Dantand entend faire un tout des deux traditions. Ce qui l'y autorise, certes, n'est pas seulement la spéculation intellectuelle ; il présente la chose comme si cette synthèse lui était apparue d'elle-même, avait resurgi d'un véritable passé.

Selon lui, Jupiter n'a pas foudroyé les géants, comme les anciens l'affirment : réécrivant le mythe, peut-être pour le rendre plus cosmique, il raconte que les assaillants furent vaincus quand le roi des dieux attachait la Lune à sa chaîne d'or et l'abattit sur eux : alors que les poètes antiques font en sorte que les dieux de l'Olympe donnent des ordres à la Lune, qui ensuite obéit de son propre chef, Dantand préfère faire de l'astre un objet inerte et soumis à la force mécanique du dieu. Mieux encore, s'adonnant à l'étiologie, il entend expliquer ainsi l'origine des mers terrestres ; car la Lune,

1 *Ibid.*, p. VI-VII.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 12.

raconte-t-il, perdit ses mers « sous le choc immense » : elle reste nue, dénuée d'eau ; pourtant, le lien demeure, entre les mers et elle : les eaux lui appartiennent. En effet, après l'avoir utilisée comme un marteau, Jupiter l'a replacée dans le ciel¹. Non seulement Dantand livre des explications nouvelles aux phénomènes, mais il rend son récit plus spectaculaire et cataclysmique.

L'opposition entre « Jéhovah » et l'Olympe se manifeste à la fin de la guerre contre les géants parce que Noé, lorsqu'il sort de l'arche où il s'est abrité des catastrophes provoquées par Jupiter abattant ses ennemis, refuse d'adorer celui-ci, qui s'en étonne². Ajoutant encore à la fable classique, Dantand raconte que trois astres mystérieux se dirigent vers un point unique du ciel, et que, montrés par Neptune, ils inquiètent les Dieux ; puis, du fond des cieux, des chants leur signalent l'apparition d'un « pouvoir supérieur et nouveau », qui aussitôt les effraie³. Tout est refondé dans une perspective eschatologique chrétienne, quoique le récit soit fait du point de vue de l'Olympe : singulier paradoxe, qui en tout cas contraint l'auteur à repenser personnellement l'histoire mythologique.

C'est peut-être encore le christianisme qui le conduit à évoquer abondamment la déesse Vesta, gardienne de la virginité : il la fait fuir l'Olympe, vexée que l'Amour ne soit pas repoussé par les Dieux et voyant qu'il corrompt ses prêtresses. Pendant ce temps, Jupiter et les siens délibèrent sur l'apparition des trois étoiles qui ont convergé ; ils décident finalement de ne pas s'inquiéter, et que si une divinité inconnue survient, elle sera l'occasion pour eux d'une nouvelle victoire⁴. Mais, le lendemain, c'est, pour Phoëbus, la stupeur : pour la première fois dans l'histoire du monde, le soleil se lève sans ses coursiers et sans son secours, seul⁵ ! L'heure est grave : prévenu, Jupiter décide de rappeler son père Saturne dans l'Olympe. Jadis, en effet, précipité sur Terre, il a fondé le peuple des Germains en épousant « Germa fille de Dantand », chef des « Thonons »⁶. Cette fois, Dantand ne fait pas le lien avec la Bible, mais avec l'histoire européenne : il fait des Chablaisiens non des descendants des Celtes, ni des Latins, mais des anciens Germains, donnant aux tribus de ceux-ci les propres noms des communes du Chablais : Thonons, Eviates, Champes, Vinzi, Vonges, Publiens, Larrins, Féterns. Mais le plus extraordinaire est qu'il se place lui-même dans cette histoire fabuleuse en faisant de son ancêtre direct le beau-père de Saturne engendrant la mère des Germains. Cela, certes, relève d'une forme de folie ; mais qui, d'un autre côté, peut désormais prétendre qu'il ne fait que reprendre de façon figée et académique des traditions préexistantes ? Il est dans la fantaisie la plus totale, la liberté la plus complète vis à vis de la fable et de l'histoire, sainte ou profane, qu'il mêle en un tout - dont il est le centre, lui, poète visionnaire. Au reste, Joseph de Maistre aussi défendait l'idée d'une origine germanique de l'Europe⁷ ; elle est romantique, non classique, et que Dantand ait apparemment imité Ovide ne l'empêche pas du tout de se réclamer des barbares et du christianisme, sa référence ne renvoyant, de sa part, à aucune forme de conservatisme culturel. Il est probable que l'auteur romain l'a surtout enthousiasmé dans sa jeunesse par son merveilleux, dont il est manifeste qu'il est friand ; en soi, la référence latine ne le séduisait pas. Il s'agit d'une relation purement personnelle avec la mythologie la plus élaborée dont la poésie accessible de son temps ait gardé le souvenir.

1 *Ibid.*, p. 13-14.

2 *Ibid.*, p. 20.

3 *Ibid.*, p. 24.

4 *Ibid.*, p. 32.

5 *Ibid.*, p. 33.

6 *Ibid.*, p. 107.

7 Cf. Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* suivi de *Etude sur la souveraineté*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1924, p. 221 : « C'est au milieu des forêts et des glaces du Nord que nos gouvernements ont pris naissance. C'est là qu'est né le caractère européen ; et, quelques modifications qu'il ait reçues depuis, sous les différents parallèles de l'Europe, nous sommes encore tous frères, *durum genus*. »

Nourri, peut-être, de traditions religieuses antiques, mais rejetant le modèle romain, il fait de Saturne, comme on le faisait chez les Latins, la source de la tradition sacrée ; mais pour lui, c'est chez les Germains qu'il a d'abord agi : il a fondé parmi eux un culte, et a pris l'apparence de son grand-prêtre. Alors le poète thononais s'élanche dans un de ses éclairs habituels, embrassant les traditions européennes et faisant d'elles un tout unitaire, lorsqu'il énonce que Saturne, chez les barbares, a pris les noms d'Odin et de Teutatès ! Les apparentes oppositions entre les peuples trouvent ainsi leur solution dans l'origine des Chablaisiens en Germanie par la demeure de Saturne en Forêt Noire. L'important, on le sent, n'est plus, paradoxalement, la question nationale : mais, par delà les peuples et leurs particularismes, de relier Thonon et Dantand même aux dieux. Il y a loin de cela à une littérature qui ne ferait que chanter les institutions officielles.

Pour le déloger du bois sacré où, organisant des sacrifices humains rituels, Saturne-Odin demeure, Jupiter lui envoie Iris, et, secrètement, suscite, par Mercure, le désir, chez les Romains, d'envahir la terre des Germains : tout s'explique, pour ainsi dire. Créant une épopée à partir de l'histoire, Dantand affirme que Mercure, à cet effet, a pris diverses formes humaines pour mieux séduire les Quirites¹. Donc Varus attaque Arminius, qui, soutenu par les prêtres entourant Saturne, remporte la victoire². Ce que Virgile avait créé pour expliquer l'origine de Rome est placé dans les histoires racontées par Tacite pour expliquer l'origine de Thonon. Mais, contrairement aux poètes médiévaux, Dantand n'imité pas le poète latin jusqu'au point d'inventer un autre Troyen : il crée sa propre mythologie.

Mercure, voulant accomplir les desseins de Jupiter, suscite alors, dans l'âme d'Arminius, le désir de se soulever contre les prêtres et de prendre son indépendance. Il sauve plusieurs Romains de la mort à laquelle voulait tous les vouer Saturne, qui, pendant ce temps, refuse de revenir dans l'Olympe, tout comme Vesta, elle aussi requise. Or, les Dieux sont dans un danger toujours plus pressant, car, après les trois étoiles de Noé, voici qu'un mystérieux couple constitué d'un vieillard et d'une jeune fille et qu'accompagna un enfant fait s'écrouler les temples et se dissoudre les cultes impies à leur passage³ ! Les Dieux n'y comprennent goutte : comme l'inertie du soleil à l'appel de Phébus, les miracles de l'enfant – car ils émanent de lui - ont une source qui leur échappe. De nouveau, un lien étroit avec la Bible est instauré, qui surprend : d'ordinaire, les chrétiens parlaient des dieux en s'en moquant, en les assimilant à des illusions ; Dantand se montre chrétien, mais, inspiré, n'en prend pas moins les dieux au sérieux.

La preuve en est qu'il peint le palais de Jupiter avec un luxe de détails splendides qui démontrent sa grande faculté à la poésie : l'éclairent en effet « dix mille lampes d'or, [...] lampes merveilleuses qui condensant en elles les rayons du soleil, peuvent au gré du grand Dieu continuer sans fin le jour »⁴. Les dieux ont le pouvoir de s'éclairer eux-mêmes, de manier la clarté des astres ; ils ne sont pas, certes, de simples pantins. Mais leur pouvoir n'en est pas moins limité, et lorsque Jupiter reprend la parole pour demander une solution contre la Divinité cachée qui les assaille⁵, que Mars conseille la guerre directe et que tous les Dieux l'approuvent, Jupiter fait un signe de tête, s'attendant à ce que le monde tremble, mais le palais reste coi, et c'est le signal stupéfiant de la fin de son règne : les Dieux se figent, hagards⁶. Ce n'est pas de l'extérieur que le christianisme met fin à leur puissance dans l'esprit des hommes : c'est, en réalité, de leur propre point de vue, qu'elle a été suspendue ; l'histoire religieuse n'a fait que le confirmer, le refléter.

1 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu*, Thonon, Dubouloz, 1881, p. 56.

2 *Ibid.*, p. 71.

3 *Ibid.*, p. 146.

4 *Ibid.*, p. 165.

5 *Ibid.*, p. 172.

6 *Ibid.*, p. 175.

Comme de vrais êtres vivants, non des jouets mécaniques de l'évolution des idées, les dieux n'en réagissent pas moins : une autre décision est prise. Junon et Minerve se rendront auprès de Vesta, Pluton et Neptune auprès de Saturne pour les ramener dans l'Olympe¹, et décider de ce qu'il faut accomplir avec eux. L'épopée continue, par conséquent, les dieux se démenant pour conserver leur sceptre cosmique.

En Germanie, les menées de Mercure aboutissent : Arminius achève de trahir les prêtres en s'alliant avec les Romains. Ceux-ci acceptent de s'emparer du bois sacré de Saturne², lequel, pris de mélancolie³, voit arriver ses deux fils depuis le fond des cieux sur leur char brillant ; leur demande faite, il met une condition à son retour : il devra y être à nouveau roi suprême⁴. Puis, Pluton, à sa demande, fait jaillir des marais une épaisse brume qui ralentit les Romains ; l'eau boueuse en engloutit beaucoup, allusion à un fait historique⁵.

Le dieu des Morts disperse son brouillard et les Romains, reconnaissant sa présence, accomplissent un sacrifice pour calmer la colère divine⁶. Les prêtres germains, constatant la puissance de leur chef, se soumettent à lui à nouveau, et, armés d'un couteau, s'avancent vers les Romains pris au dépourvu, afin de les sacrifier⁷. Ceux-ci les mettent à mort sans tarder et s'enfoncent dans le bois sacré pour trouver leur chef. Là se dresse un arbre énorme, tel qu'auprès de lui « les plus grands chênes semblent [...] des arbustes ». Il fut « planté par Saturne comme mausolée à son épouse mortelle » (une Dantand, donc), et sa vie « comptait des milliers d'années », grâce aux « soins du grand Dieu » qui « en avaient écarté toute cause de décrépitude ». L'arbre est sacré : « Sous ses branches avancées étaient rangés les sept sièges des juges ; les vieillards sont assis, ils semblent étrangers à tout ce qui se passe autour d'eux, absorbés dans une discussion profonde, ils prêtent une oreille attentive aux paroles de l'un d'eux »⁸. Or, les Romains sont exaspérés par « l'impassibilité de ces prêtres ». Ils s'appêtent à « les mettre en lambeaux ». Alors un prodige survient. Cette scène était éclairée par la lune ; mais

Tout à coup, un nuage plonge la terre dans les ténèbres, il cache la vue des juges ; mais ce nuage est vivant, il s'agite, c'est un bras dont la main remuerait des montagnes. Pendant que les regards atterrés cherchent l'être immense à qui il appartient, il s'est abaissé sur l'arbre, l'a arraché et jeté ; les trônes ont croulé dans un abîme, entraînant avec eux une demi-légion [...].⁹

Nombre de guerriers qui restent sont broyés par les « énormes branches » qui s'échappent « tordues ». Le sang remplit les fossés, tache les arbres « et la partie de l'armée romaine rangée hors de la forêt reçoit avec une pluie de sang une averse d'armes fracassées, de membres mutilés d'hommes et de chevaux qui la couvrent de blessures et la font fuir au loin, saisie d'horreur »¹⁰. Étonnant passage, assez typique du style de Dantand : le merveilleux chez lui n'a rien de compassé mais, profondément ressenti, s'exprime à travers des visions horribles tenant du

1 *Ibid.*, p. 177.

2 *Ibid.*, p. 200.

3 *Ibid.*, p. 217-218.

4 *Ibid.*, p. 222.

5 *Ibid.*, p. 227-228.

6 *Ibid.*, p. 229.

7 *Ibid.*, p. 235.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 235-236.

10 *Ibid.*, p. 236.

fantastique, de l'hallucination cauchemardesque. Il serait difficile de prétendre qu'il n'a fait qu'imiter d'autres auteurs : même le reproche de style convenu fait à Amélie Gex ici ne conviendrait pas. C'est bien de son inconscient, semble-t-il, qu'il sort ses images étranges, pour en faire un mythe nouveau, structuré par des traditions anciennes.

Le retour de Saturne en Olympe après cette victoire sur les Romains est bien sûr inventé, une fois encore, par lui, tout comme le fait singulier que sa faux est fixée à son trône de diamant. À l'image des épées plantées dans les pierres dans les légendes bretonnes, nul ne parvient par la force à arracher la faux à ce lien ; seul l'Amour, après s'être approché et l'avoir attachée d'une boucle de ses cheveux, peut faire en sorte que, à la stupéfaction de tous, la faux le suive, « aussi légère qu'une fleur »¹. Cela semble avoir une signification symbolique : l'amour a dompté la mort. Mais on ne le sait pas. Cela reste mystérieux, et avoir restauré l'atmosphère sacrée de l'ancienne mythologie, sans doute en la nourrissant de pensées chrétiennes, n'est pas le moindre exploit de Dantand.

Quant à Minerve et Junon, parties voir Vesta, elles sont accueillies dans un merveilleux palais bâti pour elles par Borée à la demande de la chaste déesse². Ce noble vent leur fait vivre un spectacle fabuleux de lumières célestes (les aurores boréales), et elles l'en remercient ; lui en est ému³. Vesta accepte alors de revenir dans l'Olympe, et les Dieux se trouvent réunis sous la conduite de Saturne qui les emmène loin de leur séjour, au fond de l'univers, là où le Destin peut être consulté⁴. C'est la fin du premier volume. Dantand s'y est montré extrêmement créatif et imaginatif, redistribuant les figures de l'ancienne mythologie selon son idée, et les mêlant d'histoire, de généalogie personnelle, de références bibliques et même de phénomènes naturels propre à l'Europe du nord, comme s'il voulait défier la conception étriquée d'une humanité confinée dans le pourtour de la Méditerranée, ou de dieux olympiens bloqués dans la fable classique et les pans de l'histoire légendaire que les anciens ont traités. Il leur donne, soudain, un nouveau chapitre, une nouvelle étendue. L'intention est grandiose, la réalisation non indigne.

Le second volume ne sera pas moins hardi, en revenant en arrière et en livrant l'origine des dieux de l'Olympe, afin de les articuler, dans leur naissance même, avec ce qu'on pourrait appeler la mythologie chrétienne. L'originalité et la puissance imaginative de Dantand vont se manifester d'une éclatante manière, tout comme son désir d'être personnellement lié aux événements cosmiques et fabuleux des temps anciens.

Il affirme que c'est en contemplant, par avance, la passion du Christ, que Dieu le Père verse une larme dont il naît les astres et les anges⁵. Mais ces derniers sont bientôt surpris par l'hommage rendu par la création à la Terre, qui pour eux est peu de chose et n'abrite que des êtres inférieurs. En effet, si les anges dirigent les astres, Dieu dirige directement la terre et ses habitants. Il y descend et crée l'homme en animant de son souffle une effigie de « poussière »⁶. Comme il aimait particulièrement cette création, plusieurs anges furent jaloux⁷. Dieu a beau les éblouir par la vision de son Fils, certains, Satan en tête, se rebellent⁸ ; mais ils sont jetés dans de « brûlants abîmes »⁹. À vrai dire, Dantand reprend là des concepts ordinaires. Il ne sort pas non plus de la tradition lorsqu'il raconte que l'homme est placé dans un merveilleux jardin et qu'une compagne lui est

1 *Ibid.*, p. 241.

2 *Ibid.*, p. 244-247.

3 *Ibid.*, p. 248-249.

4 *Ibid.*, p. 251-253.

5 *Ibid.*, p. 5-6.

6 *Ibid.*, p. 8.

7 *Ibid.*, p. 9.

8 *Ibid.*, p. 10.

9 *Ibid.*, p. 12.

créée, puis que les démons, organisant leur vengeance, corrompent Ève : les événements suivent le récit de la *Genèse*, auquel Dantand se contente d'ajouter quelques détails merveilleux, en faisant par exemple d'Adam un divin sculpteur et bâtisseur de temple¹, d'Ève une décoratrice des œuvres de son mari². Le récit de la tentation d'Ève est intéressant parce que le serpent prend à ses yeux l'apparence d'une belle fleur volatile qu'elle veut offrir à Adam. Mais c'est seulement après la chute que l'aède thononais va s'écarter de l'histoire religieuse canonique, et créer une touche à la fois personnelle et romantique qui lui permettra d'articuler clairement la mythologie grecque et le merveilleux chrétien.

Il raconte en effet comment « les anges de la terre » ont été séduits par les filles des hommes : ils avaient l'habitude de venir visiter Adam et Ève et déversaient leur influence bénéfique sur le monde, commandant notamment au règne végétal, et, malgré leur étonnement face aux changements opérés par la faute des deux premiers hommes, ils continuent de fréquenter leur monde. Or, découvrant les ravissantes filles du couple, ils sont assez charmés pour prendre une forme humaine, celle de « beaux adolescents »³, et venir à leur rencontre. Le récit tout à coup se fait sensuel, rapprochant la tradition biblique austère de la mythologie païenne. L'amour va unir les deux, au sens propre.

Rappelons que le thème des anges tombés amoureux de mortelles, à peine évoqué par la *Genèse*⁴, eut une grande fortune à l'époque romantique, notamment après la découverte du livre d'Hénoch au XVIII^e siècle⁵. C'est tout le fond de *La Chute d'un ange* (1838) de Lamartine. Mais les pages de Dantand se situent dans un monde moins barbare et plus féérique, plus champêtre, plus galant : le jardin originel n'est pas encore totalement détruit. D'ailleurs, plusieurs « filles d'Ève », cédant au charme et aux prières des anges, les suivent et regagnent par eux l'immortalité que leurs parents ont perdue⁶. Il ne sort pas seulement du mal de cette union ambiguë. Dantand entend pénétrer la sphère intermédiaire où le bien et le mal se mêlent, parce que les forces célestes s'insèrent dans le monde humain. Or, c'est justement le monde des héros, demi-dieux ou dieux païens des anciennes mythologies.

De fait, Dieu ne rejette pas absolument ces anges, auxquels il pardonne même d'avoir cédé aux charmes infinis des femmes mortelles, puisqu'il a donné à celles-ci une beauté céleste. C'est ainsi qu'ils créent l'Olympe et y deviennent des Dieux et leurs femmes des Déesses. Puis des temples leur sont bâtis, des prières leur sont adressées, y compris à mauvais escient - de vils prêtres, explique Dantand, s'employant à les peindre plus vicieux qu'ils ne sont pour profiter de la crédulité populaire⁷. Bref, l'aède thononais réhabilite les dieux de l'Olympe, plus près des anges que du diable : c'est renverser toute la tradition catholique, et c'est se placer dans la lignée du romantisme. Ce n'est en aucun cas s'assujettir aux doctrines médiévales, hostiles aux dieux anciens.

Les premiers fils des anges et des femmes, au nombre de quatre, constituent la première génération divine : il s'agit d'Uranos, de Cronos, de Coelus, de Titan⁸. Leurs enfants à leur tour « furent les premiers géants »⁹, puis vint Saturne, héritier du roi Uranos¹⁰. Dantand admet la

1 *Ibid.*, p. 24.

2 *Ibid.*, p. 26.

3 *Ibid.*, p. 42.

4 *Genèse*, 6:4.

5 Cf. Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 158.

6 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. II^{me} Livre*, Thonon, Dubouloz, 1886, p. 47.

7 *Ibid.*, p. 50-53.

8 *Ibid.*, p. 54.

9 *Ibid.*, p. 57.

10 *Ibid.*, p. 61.

primauté de la Bible, mais il accorde celle-ci et la mythologie, mettant fin à leur conflit ancestral. Il le fait à partir de sa propre inspiration, de ses propres visions, et ce n'est certainement pas sans rapport avec son récit des saints intervenant à Bogève à la façon de chevaliers errants : il n'y a pas, affirme-t-il implicitement, d'opposition entre les croyances populaires et les vérités religieuses, pas plus qu'entre les anciens Juifs et les anciens Grecs.

Poursuivant son récit, Dantand affirme que, pendant l'absence d'Uranos parti apaiser son âme tourmentée par son amour pour la femme d'Abel, qui n'a pas voulu de lui, les Dieux s'affrontent, et qu'il en résulte la victoire de Saturne soutenu par Titan¹. Il mutile Cronos qui avait tenté de violer les femmes de ses frères, mais son allié s'en indigne². De nouveau, on observera qu'il s'efforce de justifier moralement une action des premiers dieux qui scandalisait les prêtres médiévaux. Ce qui pouvait être symbolique à l'origine, puis a été compris littéralement, est finalement retourné par notre auteur afin de réhabiliter les Olympiens.

Il mêle aussi la science-fiction à la théogonie en racontant qu'Uranos revient de son exil en séjournant sur la Lune - alors couverte de mers, comme nous l'avons dit. Un papillon surgit, et se pose sur une bulle d'écume reflétant les fleurs que le dieu porte au front ; il s'y noie, mais Uranos le recueille et observe sa métamorphose : l'écume le transforme en dieu Amour³. Singulière origine de Cupidon, que Dantand invente ! Son imagination est sans limite, et il semble à son tour créer de nouveaux symboles, en liant l'amour à l'eau, à la lune, aux ailes flamboyantes du papillon, aux couronnes de fleurs d'un ange ! Ce que cela signifie est obscur ; mais qui pourra y voir le moindre académisme ? C'est des profondeurs de lui-même que le poète semble avoir tiré ce mythe inconnu.

Les deux dieux retournent dans l'Olympe, mais Saturne mutile aussi son père, qui s'enfuit⁴. Puis, comme Titan attend que ses fils lui succèdent, il exige de Saturne qu'il dévore ses enfants, s'il veut être roi durant sa vie ; ce qu'il fait⁵. Si l'action n'est pas, ici, excusée, elle est au moins expliquée par des problèmes de succession tout humains.

Vesta, fille de Cronos, voulant venger son père, convainc Saturne d'aller avec elle au fond de l'univers pour en percer les mystères et accroître sa puissance ; ils arrivent en vue d'un astre énorme dont les soleils et les planètes naissent sans cesse, s'éloignant de lui à mesure – l'univers étant, pour ainsi dire, en expansion : nouvelle vision digne de la science-fiction et des conceptions modernes sur l'univers ; Dantand n'a pas pu l'avoir en puisant dans la littérature classique ou médiévale.

Aux premières « limites » de l'astre énorme, ils voient, comme à portée, le « livre du Destin » ; mais, l'instant d'après, il leur semble que l'astre « générateur des mondes » s'est encore éloigné, qu'il est de nouveau à une distance incommensurable⁶. L'interprétation à donner à ce tableau cosmique est assez claire ; notre auteur, précurseur d'Olaf Stapledon⁷, ravive la théologie par des vues d'astrophysique, et immerge ces dernières dans des considérations religieuses.

Vesta, épuisée par sa course, laisse Saturne arriver seul près du livre rayonnant, objet symbolique évidemment plus chrétien que païen. Il a alors la vision de sa femme, Ops, ayant donné naissance

1 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. II^{me} Livre*, Thonon, Dubouloz, 1886, p. 64.

2 *Ibid.*, p. 67.

3 *Ibid.*, p. 71-73.

4 *Ibid.*, p. 75.

5 *Ibid.*, p. 76.

6 *Ibid.*, p. 85-87.

7 Olaf Stapledon (1886-1950), dans *Star Maker* (1937), présente le récit à la première personne d'un homme qui, sortant de son corps, explore l'espace et le temps et découvre que, dans le cosmos tel que le peignent les savants, la divinité reste pleinement présente.

au nouveau roi des Dieux - Jupiter. Furieux, il repart aussitôt vers « notre univers »¹. Les Titans l'enchaînent dès son arrivée et tâchent de faire mourir Jupiter ; mais Métis, leur sœur, s'éprend de lui et le protège. Une fois qu'il est parvenu à l'âge adulte, les Titans l'attaquent derechef, et, afin de l'aider, Métis donne un breuvage fortifiant à Saturne pour qu'il brise ses chaînes. Buvant l'élixir, il vomit Pluton, Neptune et Junon, déjà beaux et puissants. Ils délivrent leur père, et ensemble ils vont frapper « les Titans qui pressent Jupiter »². Le combat dure longtemps mais l'arrivée inopinée de Saturne donne définitivement l'avantage à Jupiter et aux siens, et les Titans doivent fuir loin de « notre univers »³. Bientôt un conflit naît entre Jupiter et Saturne, dont le premier sort vainqueur : le second fuit loin de l'Olympe, se rendant sur Terre, en Germanie⁴ - et l'on retrouve une des situations du livre I. Dantand est parvenu à rattacher l'Ancien Testament au Nouveau en ne parlant que des dieux de l'Olympe, tour de force dont il est l'unique exemple. Il a créé une ligne suivie d'actions d'Adam à Jésus en n'évoquant qu'Uranus, Saturne et Jupiter : nul ne l'avait fait avant lui.

Dans l'Olympe, néanmoins, le récit continue : Métis est enceinte des œuvres de Jupiter, mais Junon lui est préférée. Pour demeurer unie à lui, elle se change en parfum de fleur, et il la « renifle ». D'elle ensuite naît Minerve, tout armée⁵. La conception de Dantand s'écarte de la tradition antique, qui faisait avaler Métis par le dieu pour l'empêcher de donner naissance à un rival ; ici, c'est moins barbare, plus élégant, même si le verbe utilisé est pittoresque et populaire.

Il ajoute encore un détail piquant, permettant d'enchaîner ce qui dans l'ancienne mythologie semblait une succession d'épisodes sans lien : comme Minerve perfore le cerveau de son père, la douleur le rend furieux et il fait tomber sur Terre une pluie de foudres. Les hommes sont menacés, et c'est pour les sauver, par amour pour eux, que Prométhée, lui aussi réhabilité (de façon profondément romantique), leur donne le pouvoir de diriger leur destinée. Il n'est donc pas confondu avec le diable, avec le tentateur, mais préfigure au contraire le Christ, de manière inattendue.

Finalement Minerve parvient à sortir du crâne paternel. Bien que Jupiter soit heureux de découvrir que les hommes ne sont pas tous morts, les effets de l'action de Prométhée déclenchent la colère des Dieux, qui se vengent selon le récit connu : ici, la jalousie, non le sens de la justice, semble les avoir animés⁶.

Ainsi, s'achève le livre II. Pourtant, le volume publié contient aussi un « livre III ». Or, Dantand, toujours aussi hardi (ou toujours aussi fou, comme l'on voudra), s'y emploie à raconter l'arrestation et la passion du Christ, en ajoutant beaucoup de merveilleux au texte évangélique⁷ : il n'y reste pas soumis sans déployer son imagination personnelle. Il explique également la destinée finale des anges, laissée en suspens dans le texte suivi des livres I et II : bien que tombés d'un cran dans l'ordre angélique en s'unissant aux filles d'Adam, ils ne sont pas devenus infernaux, et, prenant conscience de la vérité, voués à la rédemption, ils marchent en chœur vers « la source des clartés divines »⁸. Les dieux païens étaient au fond des êtres bons, des anges proches des hommes et vivant sur Terre : leur destin préfigure justement celui des hommes - ou simplement le figure, comme l'ange dont Lamartine a narré la chute.

C'est, par ailleurs, la part originale, nuancée, subtile que concède Dantand au thème de la « fin de

1 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. II^{me} Livre*, Thonon, Dubouloz, 1886, p. 89.

2 *Ibid.*, p. 95-101.

3 *Ibid.*, p. 101-107.

4 *Ibid.*, p. 109-113.

5 *Ibid.*, p. 113-116.

6 *Ibid.*, p. 116-119.

7 *Ibid.*, p. 127-131.

8 *Ibid.*, p. 133-137.

Satan » : pour lui les anges sont de trois sortes, et non de deux. Il est une sorte intermédiaire, qui s'est liée à la Terre et y a péché, mais sans mériter l'Enfer. Cette création permet à notre auteur d'échapper au dilemme, ou au débat opposant, en France, les théologiens catholiques voulant maintenir les mauvais anges en Enfer, et les romantiques comme Victor Hugo, qui évoquent la rédemption finale du diable. Dantand, lui, trouve sa propre voie, qui n'est ni celle de la tradition sclérosée, ni celle de l'hérésie échevelée. En un sens, avec lui, tout le monde a raison, parce que, en réalité, tous parlent de choses, ou, pour mieux dire, d'anges différents : il sont de plus d'espèces que ne le croient tant les prêtres que les poètes - qui s'affrontent seulement parce qu'ils croient parler des mêmes êtres, alors que ce n'est pas le cas. Il y a les anges déchus qui doivent être rachetés (les dieux justes des païens), et les anges mauvais qui ne peuvent pas l'être (et que déjà les anciens connaissaient, lorsqu'ils parlaient de divinités infernales). Cela ne manque pas de subtilité. Même philosophiquement, Dantand a du génie, et ne doit rien à personne : il faut l'avouer.

Certes, ses dieux de l'Olympe peuvent rappeler l'ange Abbadona de Veyrat, l'ange Cédar de Lamartine, l'ange Isara d'Arnollet ; peut-être que, jusqu'à un certain point, ils en sont inspirés. Mais Dantand a poussé le récit de leurs actions beaucoup plus loin, en le mêlant à la mythologie païenne. À cet égard, ce ne sont pas des prédécesseurs, qu'il rappelle, mais J. R. R. Tolkien, qu'il annonce : lui aussi catholique passionné de mythologies, il voulut, à son tour, articuler harmonieusement celle des anciens Germains (pour l'essentiel) et le christianisme, en montrant des Elfes, immortels de la Terre souvent unis à des mortels par les voies du mariage, issus du monde des anges, et appelés à retourner parmi eux.

Ajoutons une preuve que Dantand s'implique totalement dans son récit, et ne combine rien froidement : il ose faire de sa défunte femme une fille d'Abel et de « Phénée ». Transportée jadis aux cieux par son père saint, elle y est devenue une « muse », avant de se réincarner, bien des siècles plus tard, à Rive, d'épouser l'auteur à Thonon, et d'y mourir. Incroyable épisode dans lequel Dantand confesse croire aux vies successives - et au fil qui lie les destinées depuis l'époque de la *Genèse*, jusqu'au Chablais contemporain. Il justifie ainsi que, depuis le Ciel, sa défunte épouse, redevenue muse, lui montre l'histoire fabuleuse du monde ancien. Et dans quel but ? C'est, afin, affirme-t-il, de ranimer la foi et l'espoir dans l'humanité¹. Le sens dans lequel il l'entendait reste mystérieux. Voulait-il dire que la mythologie était indispensable à la foi religieuse ? Se rapprochait-il à cet égard des romantiques allemands, de Novalis et Frederic Schlegel ? Probablement. Il dévoile, ainsi, sa sincérité, mais aussi sa conscience de ce que représentait, spirituellement et artistiquement, tout effort mythologique. Peu importe que ses ouvrages aient été peu lus ; au moins sa vision a-t-elle renforcé en lui la foi, et comme il était un homme parmi d'autres, l'humanité s'en est ennoblie.

Il achève de démontrer que même quand ils s'appuyaient sur des traditions savantes, les auteurs savoyards n'étaient pas tous, n'étaient pas en général, les écrivains laborieux et figés, dénués de feu personnel qu'on a pu dire. Il serait tellement invraisemblable, de regarder Dantand de cette façon ! D'ailleurs, lui et Amélie Gex ont pénétré franchement les fables modernes, en peuplant, comme on le faisait déjà en leur temps, les planètes du ciel dont la science établissait l'existence, d'êtres pensants qu'ils inventaient. C'est l'objet du chapitre suivant.

¹ *Ibid.*, p. 53-55.

III.4.3. Un mythe moderne : peuples d'autres planètes

Georges Gusdorf, dans sa somme sur le romantisme, présente plusieurs auteurs qui, au XIX^e siècle, se sont employés à imaginer peuplées les planètes du ciel. Il cite Bernardin de Saint-Pierre¹ et Jean Reynaud² et montre tout ce qu'ils ont eu d'imaginatif et de neuf dans leurs rêveries échevelées. Il était important, pour la poésie, que la science moderne, en établissant les faits matériels, ne vidât pas jusqu'au ciel de sa vie, et que l'imagination pût continuer à s'y déployer. On pouvait le faire en niant les données scientifiques et en demeurant dans un univers mental moyen-âgeux. C'est ce qu'on a reproché aux Savoyards, qui chantaient les symboles médiévaux à l'heure de la Science radieuse. L'enjeu véritable était de parvenir à développer une imagination nouvelle, s'insérant dans les données objectives du temps, non de chercher refuge dans quelque passé caduc. Le romantisme renouvelait le mythologique en le modernisant. La science-fiction d'un Olaf Stapledon ou d'un C. S. Lewis peut à cet égard apparaître comme une survivance de l'imagination romantique dans les tableaux de l'astronomie moderne. La question est de savoir si les écrivains de Savoie, qui semblaient vivre dans un pays figé, resté essentiellement catholique, ont créé des imaginations cosmiques originales. Or, Gex et Dantand en ont donné des exemples probants.

La première a étendu aux corps cosmiques la tragédie de la solitude errante de l'homme sur terre, évoquant, « dans les replis profonds des plaines éthérées », les « astres morts qui, sans but, sans chemins », « roulent mornes et froids dans les lueurs dorées ». Leur lumière est elle-même vide d'âme, de chaleur, de vie ! Comme de juste, bien des hommes sont à l'image de ces corps célestes, et : « Qu'importe le soleil à ces mondes glacés ! / Qu'importe le bonheur à ces âmes atteintes ! / Sourires ni rayons ne comprennent leurs plaintes »³. Cette image de planètes mortes ne manque pas de vigueur : c'est celle du matérialisme ne concevant que des corps mécaniquement mus. Les exclamatives expriment un sentiment poignant - le désespoir face à l'idée que la même mort règne dans le ciel que sur terre ! Gex va jusqu'à conjecturer que ces sphères inertes ont abrité, comme la Terre, des espèces vivantes, englouties par l'impitoyable Temps ; elle fait présenter à la Lune son passé glorieux, plein de vie et d'amour : « J'eus des races vaillantes, / Des fils fiers et nombreux : / J'eus des villes bruyantes / Et des sentiers poudreux »⁴. Le satellite était habité, et plein de « gloire » et de « lumière ». Un jour cependant la mort le saisit – apparemment pour le punir d'une rébellion : « Mais Dieu qui me fit belle / D'un souffle et d'un regard, / Sur mon grand front rebelle / Mit un voile blafard ! »⁵. Ce mythe singulier aurait pu susciter des romans fabuleux consacrés à d'anciennes humanités lunaires ; au moins il a l'intérêt de faire parler un astre défunt - comme si la mort pouvait s'exprimer, quand elle était représentée par les objets célestes. Il ne s'agit, dira-t-on, que d'une prosopopée ; toutefois la Lune a bien une histoire, qui rappelle celle de l'ange déchu. La rébellion peut bien venir « races » qui la peuplèrent ; la différence n'est pas grande. Une espèce vivant sur une planète n'est-elle pas faite, corporellement, de la matière de cette planète ? Psychiquement, a-t-elle par conséquent des raisons d'en être détaché ? Loin de là, elle peut en être la voix, l'expression pensante. Assimiler à la Lune les corps qui lui appartiennent et se meuvent sur sa surface n'a rien d'incongru. L'image d'Amélie Gex est donc une ébauche de mythologie cosmique expliquant philosophiquement la mort des étoiles : elle ne tient pas seulement aux lois physiques ; elle émane de lois morales.

C'est peut-être également une pensée d'un cosmos imprégné de vie morale qui poussera la poétesse à chercher un idéal fait d'objets sacrés projetés au ciel, comme dans le beau sonnet, très

1 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 337-338.

2 *Ibid.*, p. 837.

3 Amélie Gex, *Poésies*, Chambéry, Ménard, 1880, p. 59.

4 *Ibid.*, p. 93.

5 *Ibid.*

baudelairien, des *Soifs*¹ :

*Mais le cœur altéré du divin idéal,
Oasis entrevue dans le désert du rêve,
[...]
Va cherchant, sans espoir, sans repos et sans trêve,
Dans les sentiers perdus de la céleste grève,
Le Nil mystérieux du monde sidéral.*

Symbole saisissant : un fleuve sacré peut-il couler au ciel ? Contient-il des flux divins impossibles à voir ? Le mélange d'images orientales et de visions de la nuit étoilée est séduisant. Certes, s'il s'agit de science-fiction, elle est sans machine aucune : l'inspiration est influencée par les réflexions de l'astronomie moderne, mais pas du tout par le progrès des machines, qui n'offre ici aucun espoir, aucune consolation - ni même, à vrai dire, aucune préoccupation.

Maurice Dantand, dans ses visions cosmiques d'autres planètes et de leurs « races », va dans un sens proche. Il poursuit l'épopée commencée dans un univers autre. Dans le troisième volume physique paru portant le nom de *L'Olympe disparu*, et sous-titré *Livre V* pour des raisons complexes sur lesquelles il n'est pas loisible de s'attarder ici, il évoque en détails un monde appelé « Atrenutre », où quatre dieux se sont posés après leur départ de l'Olympe². Les habitants, émerveillés par leur beauté, les prennent pour la manifestation quadruple du dieu unique. Les Immortels décident alors de disparaître de leur vue, pour ne pas laisser se répandre une telle erreur³. Les prêtres d'Atrenutre, constatant cette disparition, accusent leurs adeptes d'avoir péché, et leur ordonnent de faire pénitence, mais c'est pour renforcer leur pouvoir propre⁴. Leurs fables, racontées à ce moment, font rire les dieux qui, quoique invisibles, continuent à veiller sur le peuple. Elles tendent à illustrer une doctrine compliquée, impliquant l'Esprit et le Sacrifice, promettant une âme immortelle et rappelant la théologie chrétienne sans être la même, composant un « mensonge » qui indignent les dieux, lorsqu'ils l'ont entendue de la bouche d'un « vieillard » qui profite de la « crédulité populaire »⁵.

Le repos du peuple, après ce discours, permet aux dieux de raconter leurs voyages dans l'univers, et l'un d'entre eux, « le grand Cœlus », évoque une autre planète, appelée « Onsapa » et sur laquelle règnent des rituels épouvantables, consistant à sacrifier, par le feu, les yeux puis les corps de jeunes prêtresses à un dieu humanoïde mais laid, rusé mais cruel⁶. Trait remarquable, cette pourtant énorme planète est tellement surpeuplée que « l'exubérante population de ce monde a dû bâtir ses villes et conduire ses chemins dans le sein de la terre, les fleuves eux-mêmes sont couverts de voûtes portant des jardins »⁷. On ne sait si c'est futuriste ou passéiste, mais Dantand déploie une imagination d'une singulière originalité, qui ne doit rien à aucune tradition, et qui reste mythologique en ce que ces mondes sont visités par des dieux ; or, ces derniers s'intéressent

1 *Ibid.*, p. 118.

2 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. Livre V*, Thonon, Dubouloz, 1906, p. 157.

3 *Ibid.*, p. 158.

4 *Ibid.*, p. 159.

5 *Ibid.*, p. 173.

6 *Ibid.*, p. 176-177.

7 *Ibid.*, p. 179.

principalement à leurs rituels et croyances, ce qui crée une profondeur vers de nouvelles fables, même si Dantand les dit fausses.

À ce moment du texte, les religieux d'Atrenutre se réveillent et, conversant entre eux, justifient, toujours sous le regard des dieux, leurs mensonges merveilleux, affirmant que le peuple en a besoin¹. Puis Dantand raconte une charmante histoire d'amour de cette planète, accompagnée de rituels fondés sur le partage d'un melon². Il décrit alors le relief, les cours d'eau, la flore et la faune de ce monde étrange, dont certains animaux sont mortels pour les hommes d'une façon épouvantable³ : on se croirait dans un récit d'Henri Michaux sur la Grande Garabagne. Les coutumes, notamment religieuses, du peuple sont peintes également, Dantand assurant qu'il les a directement vues appliquées. Il rapporte beaucoup de noms propres de ce monde, désignant des personnes importantes ou des lieux sacrés, tels « Tobin », « Méto », « Pazubia », « Nèves », « Comos », comme s'ils étaient authentiques et révélaient quelque chose⁴. Sans doute, puisque les divinités et fables de ce peuple extraterrestre sont fallacieuses et inexistantes, on pourrait songer que la mythologie, ici, est tournée à une forme d'exotisme de fantaisie. Les dieux, ou anges du passage sont les mêmes que ceux des livres antérieurs, et sont en retrait, observant depuis les ténèbres : ils n'interviennent pas. Il est d'ailleurs singulier que les dieux des Terriens soient des anges pris pour des dieux et que les divinités du peuple d'Atrenutre soient des mensonges de prêtres. Tout se passe comme si l'athéisme, ou du moins l'anticléricalisme contrarié de Dantand avait trouvé à s'exprimer dans cette imagination d'autres planètes et de rites bizarres. Ses doutes et ses critiques refoulées resurgissent, pour livrer un tableau peut-être satirique. Or, la science-fiction est souvent allée dans ce sens, développant ses inventions d'autres mondes dans une perspective sceptique et relativiste. À cet égard, C. S. Lewis est plutôt une exception. La science-fiction est d'ordinaire matérialiste, et dans la lignée de Voltaire. Curieusement, lorsque Dantand ne demeure pas dans la tradition terrienne, il cesse d'être l'homme pieux qu'il affirme être quand il y demeure. Cela pourrait aussi être une forme de sectarisme, renvoyant à sa conviction que seuls les prêtres catholiques vénèrent et sacrifient à un dieu authentique. En ce cas, un monde de réflexions peut s'ouvrir, à l'esprit qui s'interroge sur les réflexes de la science-fiction, qui tendent à montrer des religions dénuées de sens sur les autres planètes. Mais il n'en demeure pas moins que Dantand participe pleinement de cette forme moderne d'imagination, quoique ce soit toujours sans machines, les dieux se déplaçant dans l'univers parce qu'ils sont des anges, c'est à dire des êtres spirituels - tout comme lui-même, lorsqu'il visite d'autres mondes : il ne le fait qu'en esprit. Cela ne l'empêche pas de considérer qu'il le fait réellement, et cela en fait assurément un précurseur d'Olaf Stapledon. Par lui, la littérature savoisienne ne crée pas seulement des poèmes imités du Moyen-Âge et chantant les princes et les papes : elle pénètre des mystères plus vastes, et s'inscrit dans la modernité au sens plein du terme. Elle participe de l'exploration de l'univers tel que la science du temps le conçoit, même si c'est pour y ajouter des rêveries qu'elle ne confirme bien sûr pas.

Les êtres et mondes merveilleux de nos écrivains n'ont donc rien de figé, d'impersonnel, mais puisent soit dans une tradition populaire ressentie en profondeur, soit dans une tradition savante qu'ils s'efforcent de revivifier, soit dans les perspectives et les spéculations de la science et de la littérature de leur temps, à laquelle ils ne sont en rien fermés.

1 *Ibid.*, p. 182.

2 *Ibid.*, p. 188.

3 *Ibid.*, p. 191.

4 *Ibid.*, (par exemple) p. 201.

III.5. Génie national

Pierre Albouy, dans ses *Mythes et mythologies dans la littérature française*, nous rappelait le thème de la nation assimilée à une personne¹. Il citait Jules Michelet. Mais le principe n'est pas nouveau : dans l'antiquité, les cités avaient des génies protecteurs. Lucain raconte comment César, passant le Rubicon, a défié celui de Rome, qui lui avait interdit d'aller plus avant sur cette voie². Le romantisme a redécouvert ce sentiment du génie national, rendu abstrait par le christianisme – qui l'a remplacé par les saints protecteurs des paroisses. Le poète chrétien Prudence protestait, au début du V^e siècle, contre le respect dû au génie de Rome que réclamaient les païens - assurant qu'il ne savait pas de quoi ils parlaient, ce qu'était ce génie, contestant qu'il fût réel : l'âme humaine, placée dans les organes vivants, il la comprenait, disait-il ; mais ce « fantôme » du génie de Rome, pas du tout. Rome avait une âme, peut-être ; mais elle était constituée des êtres humains délibérant. D'ailleurs, de progrès en progrès, elle en était venue à servir le Christ³. Ce trait fascinant montre de quelle façon l'âme qui comptait était celle de l'être humain individualisé, placé dans un corps sensible : Prudence était déjà rationaliste. Le romantisme revenait aussi sur cette pensée chrétienne plus héritée de la philosophie qu'on croit⁴.

La relation intime, et inconsciente, avec l'esprit national, devait ainsi participer d'un renouvellement profond de l'inspiration poétique, en même temps qu'il fondait l'essor des nationalités, remplaçant le respect des dynasties. Or, quand Philippe Paillard affirme que les Savoyards ont une inspiration impersonnelle, il renvoie aussi à l'absence de relation intime avec la nation : la Savoie, tout entière dans ses princes, n'eût spirituellement renvoyé à rien. Il y a là l'idée qu'elle n'avait pas d'âme propre, sinon artificiellement créée par l'égoïsme de la dynastie régnante, et que son chant à l'esprit national était de pure forme, dénué d'enracinement dans le sentiment intime.

Il est de fait remarquable que, chez Joseph de Maistre, certes moins rationaliste que Prudence, l'idée de génie national se trouve bien, mais qu'elle s'applique surtout à la France, et qu'il ne fasse jamais allusion, à cet égard, à la Savoie. Dans son ouvrage majeur sur la *Théologie de Joseph de Maistre*, Marc Froidefont suggère que l'écrivain savoisien a pu croire à la doctrine d'Origène prorogant les croyances païennes sur les génies des cités et les intégrant au christianisme en les assimilant aux anges⁵. Gilbert Durand va dans le même sens lorsqu'il énonce que « l'angéologie maistrienne, ce "polythéisme raisonné", [...] fait place [...] aux *dei gentium*, les anges de la cité »⁶.

Au reste, dans une litote typique, Maistre a bien confessé sa pensée sur la question, lorsqu'il a affirmé que l'expression de « génie national » n'était pas une simple métaphore⁷. « Ce n'est pas une simple addition, mais une sorte d'esprit commun », rappelle Marc Froidefont⁸. En cela, Maistre suivait peut-être Origène ; mais c'était une idée médiévale courante : au début de la chronique de Gênes de Jacques de Voragine, on trouve que les anges protègent les individus, les archanges les

1 Voir Pierre Albouy, *Mythes et mythologie dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 219.

2 Lucain, *Pharsale*, I, v. 185-194 ; la déesse de Rome y est nommée « patriae trepidantis imago ».

3 Voir Prudence, *Contra Symmachum*, II, v. 370-444.

4 Prudence même, à propos de ce génie et de son lien supposé avec la réalité palpable et historique, s'exclame : « *Quae quis non uideat sapientum digna cacchino ?* » Qui est celui qui ne voit pas là une chose digne de la raillerie des sages ? (*ibid.*, II, 403). Il en appelle à la raison, préparant plus Voltaire que celui-ci ne l'aurait peut-être admis.

5 Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 248.

6 Gilbert Durand, *La Sortie du XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 745.

7 Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* suivi de *Étude sur la souveraineté*, Lyon, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1924, p. 107 : « Quand on parle du génie d'une nation, l'expression n'est pas aussi métaphorique qu'on croit. »

8 Marc Froidefont, *Théologie*, Paris, Garnier, 2010, p. 251.

cités, les principautés les provinces et les royaumes¹ : ils ont remplacé les génies. Le principe n'avait rien de si extraordinaire. Mais il était abstrait, théorique, peu répandu dans le peuple, probablement contesté par les sages, et on ne le ressentait pas intimement.

Lorsque Georges-Marie Raymond le reprend à son compte, c'est de façon générale, sans l'appliquer à telle ou telle nation. Se servant d'une analogie chère à l'antiquité, il s'écrie : « Que l'on presse la comparaison, que l'on pousse le parallèle aussi loin qu'on le voudra, partout on retrouvera la même ressemblance, et l'on se convaincra de plus en plus que le cercle de la vie humaine est une image abrégée de ce qui se passe dans l'existence de cet être collectif que l'on nomme un peuple, une nation »². En d'autres termes, ce qu'on reconnaît comme étant une personne saisie dans un corps unitaire est le reflet d'un ensemble plus global et corporellement morcelé : un peuple. Mais, à l'inverse, cela donne à ce dernier une personnalité unitaire, par-delà la multiplicité de ses membres. De fait, l'idée d'une nation qui a une existence propre est tellement répandue, depuis le XIX^e siècle, qu'on ne s'aperçoit pas qu'elle contredit un matérialisme qui ne l'est pas moins. Aucun bloc matériel ne trace à lui seul le contour d'un peuple, constitué en réalité d'éléments épars. C'en est au point où on a condamné la théorie racialiste, qui essayait de soumettre le concept de nation à un lien physique saisissable. En dernière instance, il s'agit bien d'une tentative de conciliation du nationalisme et du matérialisme : un stade supérieur de la fusion entre les deux doctrines aurait pu postuler une corde magnétique attachant les membres d'un peuple ! On en est revenu, et il est curieux de constater que le discours public ordinaire superpose le lien spirituel national (fondé sur des principes, un projet, ou une langue), et le matérialisme à la mode : les deux systèmes s'articulent mal. Mais, pour Raymond, qui, profondément chrétien, rejetait le matérialisme, c'était probablement plus simple : le lien spirituel était une réalité. Il pouvait parler, par conséquent, d'« être collectif », et, dans des mots plus philosophiques et moins religieux que Michelet, attester de l'égrégore unissant chaque peuple. Lorsqu'il postulait que l'individu venait à l'existence par réfraction du peuple dans son corps unitaire, il était déjà maurrassien. L'ordre dans lequel il présente ses idées l'induit.

Au-delà de la raison théorique, Michelet, en France, a fait ressentir le lien entre l'individu et la nation, et la présence, dans la seconde, d'un être personnel. Il en a établi la nature quasi organique - non, certes, en théorisant un « gène » physique, mais en substantialisant l'idée républicaine, en l'insérant dans la vie collective du pays. Le flou des termes utilisés, issus de la scolastique, empêchait, sans doute, de se reporter précisément à un phénomène matériellement observable ; mais il autorisait les spiritualistes à se nourrir de cette idée, même dans un contexte dominé par la science expérimentale. Comme il en allait, par ailleurs, de la raison d'État - de l'intérêt supérieur de la nation -, il était difficile de contester ouvertement l'existence de cette personne collective. Il était donc loisible de s'en réclamer publiquement. Il était politiquement utile que l'individu se sente lié à une communauté. Sinon, il aurait pu dériver vers l'individualisme absolu et, comme en Amérique, s'armer, créer ses propres communautés restreintes, et rechigner à participer à la vie collective. L'individu étant la seule unité physique clairement observable, le matérialisme ne menait-il pas fatalement à cela ? Mais la psychologie européenne, faite du respect de traditions séculaires, ne pouvait pas le permettre. En Savoie moins que partout ailleurs, puisque, à la rigueur, si le concept national n'était pas opérant, la communauté regroupée autour du Saint-Siège, nous l'avons vu avec Joseph de Maistre et Antoine Jacquemoud, y remédiait.

1 Cf. Iacobus de Varagine, *Chronica civitatis lanuensis*, cap. I : « *Deus, qui de nichilo cuncta creavit, cotidie novas civitates construit ministerio hominum, et constructas custodit ministerio spiritum supernorum. nam personas singulares custodit ministerio angelorum. civitates et loca singula custodit ministerio archangelorum. regna et provincias custodit ministerio principatuum* ».

2 Georges-Marie Raymond, « Observations sur le système de Bailly touchant l'origine des Sciences et des Arts », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome I, 1825, p. 268.

La question reste de savoir quel espace subsistait, entre l'individu prenant conscience de lui-même et la communauté des fidèles. En France, l'idée nationale a créé ce lieu intermédiaire censé protéger l'individu du clergé. En Savoie, fut-ce le cas ? Et s'il y en eut des frémissements, ne fut-ce pas, justement, au profit de la France, comme tend à le faire penser le sentiment francophile d'un Joseph de Maistre ? Ou même, pourquoi pas, au profit de l'idée nationale italienne ? Les grands peuples modernes ont-ils seuls bénéficié de l'essor du sentiment national, ou, comme le disait Jacques de Voragine, l'ange collectif était-il égal, que l'on considérât le royaume ou la province ?

Ou bien le duché de Savoie avait-il, lui-même, l'âme d'un royaume ?

N'en décidons pas. L'important est de voir jusqu'à quel point le mythe en a existé chez les auteurs savoisiens, et dans quelle mesure il était, dans leurs écrits, vivant, justifié, propre à susciter de l'enthousiasme, parce que ressenti en profondeur. En effet, plusieurs d'entre eux ont explicitement évoqué le génie national savoisien. Au moins d'un point de vue théorique, ils ne se sont pas, généralement, assimilés seulement à la communauté catholique, et, avant 1860, on n'en trouvera guère qui se soient assimilés à la France, moins encore à l'Italie.

C'est Léon Ménabréa qui à cet égard fut le plus impressionnant. Il chercha les origines du « génie savoisien » (ses propres termes) dans le royaume burgonde, et les trouva dans la loi de Gondebaud. Tout animé de patriotisme, Il qualifia de « violent et injuste »¹ le renversement de la royauté burgonde par les Francs, et assura que la « *lex gundobada* » s'était maintenue quelque temps après². Supérieure à la loi salique franque, elle atteste d'une « organisation compacte, régulière, une véritable existence politique »³. Le royaume burgonde était parvenu à créer une unité entre les Germains et les Gaulois :

le roi Sigismund, promulgateur de la deuxième partie de la *lex gundobada*, avait promis un code aux anciens possesseurs du sol ; or, ce code fut rédigé, et il est connu de nos jours sous la désignation pseudonyme de *Papiani responsa*. [...] Ainsi une réciprocité indulgente dut s'établir entre les vainqueurs et les vaincus, une adhésion, sinon une fusion, très favorable à la consolidation monarchique et au développement de la nationalité, conséquence de cette unité.⁴

Ménabréa défend l'idée d'une entité non réductible à l'identité française, et impossible à dissoudre dans l'ensemble qu'avait essayé de rétablir Napoléon. Nous retrouvons ici l'aspiration nationale et le *Volksgeist*, la justification du retour des rois de Sardaigne en 1815. Car on ne peut douter que la « nationalité » à laquelle il fait allusion soit celle des Savoisiens :

La *lex gundobada* attaquée, persécutée, méprisée, vint d'elle-même rayer son nom qui figurait naguère à côté de ceux des lois salique, ripuaire, lombarde, allemande ; mais une grande partie de ses dispositions ne demeurèrent pas moins chez le peuple ; elles s'y implantèrent à titre de coutumes ; et si nous avons le temps de nous livrer à cette étude intéressante, nous verrions que, sur plusieurs points, notre dernière jurisprudence se ressentait encore de leur influence.⁵

1 Léon Ménabréa, *Montmélian et les Alpes*, Marseille, Laffitte Reprints, 1979, p. 219.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 220.

4 *Ibid.*, p. 221.

5 *Ibid.*, p. 226.

La spécificité savoisienne n'a pas d'autre source.

Ménabréa ose suggérer que la fondation du Second Royaume de Bourgogne, en 879, était une réponse à une attente du peuple¹, et qu'elle a servi de rempart au principe de dissolution, après le partage de l'empire carolingien, en créant un « lien de nationalité », notamment autour de l'abbaye de Saint-Maurice². De la fusion des Allobroges et des Burgondes, consacrée par Gondebaud, était né un réseau de coutumes manifestant l'esprit d'un peuple.

Néanmoins, le royaume de Bourgogne s'étendait loin au-delà de la Savoie, embrassant aussi le Dauphiné, la Suisse romande, et allant jusqu'à Valence et Embrun³. Il a fallu, pour faire face au principe de dissolution, autre chose encore : la Savoie a dû produire une « série d'hommes éminents dont le génie posa la seconde base de sa future grandeur »⁴ : ses princes. Ils n'ont pas tant été les auteurs de la Savoie que ses instruments, et leur « génie » est simplement celui de la nation. Ainsi s'explique qu'ils aient été des héros.

Nous avons vu que c'était l'idée partagée par Antoine Jacquemoud et appliquée par lui en particulier à Amédée VI. Mais dans l'abondante préface à son poème héroïque, comme l'équivalent en Savoie de celle donnée à *Cromwell* (1827) par Victor Hugo ou à *Mademoiselle de Maupin* (1835) par Théophile Gautier, il évoque la communauté savoisienne comme un être unitaire et distinct. Il parle d'elle, avec un certain patriotisme, comme d'un peuple particulièrement adapté au genre de l'épopée⁵, parce que, si elle s'est modernisée, si elle a socialement progressé, elle est demeurée pure dans ses mœurs, soumise aux modèles du passé, active dans le « culte commémoratif des aïeux » : son isolement « des grands centres de dépravation »⁶ a permis ce prodige. L'épopée étant liée à l'esprit national et la Savoie « repliée sur elle-même »⁷ ne s'étant pas écartée de ses traditions séculaires, elle est faite pour elle.

Le raisonnement revient à dire que les esprits nationaux sont des réalités fondamentales, dont les individus s'écartent plus ou moins ; or, en Savoie, ils n'ont pas suivi des chemins corrompus : le génie collectif y est donc particulièrement présent, et vivant. Loin d'agréer l'idée que la France serait davantage une personne que la Savoie, Jacquemoud affirme que la pureté morale de la seconde lui permet de l'être davantage que la première.

La vitalité intérieure de la nation savoisienne a été conservée jusque par « les grandes lignes des rochers éternels qui l'encadrent »⁸ : la pureté est également physique et formelle. Parce que les montagnes donnent l'image de l'éternité, les mœurs restent saines et religieuses, l'âme du lieu profondément sensible. C'est pourquoi la littérature gagnera à s'enraciner dans ses traditions :

avant d'être, dans nos études, Grecs, Romains, Français, voire même Anglais byroniens, et je ne sais quoi tant encore, il ne nous siérait pas mal, à nous hommes de la Savoie, d'être un peu Savoisiens, qu'au lieu de nous laisser toujours imposer les idées, les goûts, les émotions et les enthousiasmes des autres, il serait plus rationnel, plus digne peut-

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 228-229.

3 *Ibid.*, p. 229.

4 *Ibid.*, p. 293.

5 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert de Savoie*, Paris, Prudhomme et Blanchet, 1844, p. XXIV.

6 *Ibid.*

7 Maurice Messiez, *1848, Quel Destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, p. 239.

8 Antoine Jacquemoud, *Le Comte Vert*, p. XXIV.

être, de juger et de sentir par nous-mêmes, de descendre jusqu'au cœur de notre nationalité.¹

La personnification de la « nationalité » disposant d'un « cœur », ne doit pas, certes, être surévaluée : il s'agit aussi d'une image intellectuelle, et de l'appel à trouver par la pensée l'essence de la tradition locale. Mais que Jacquemoud demande que cela passe par le sentiment autant que par le jugement montre sa conviction que le lien national savoisien existe dans les âmes individuelles. Il ne s'agit pas, pour lui, d'une simple abstraction, ou d'une figure pour ramener les esprits à la royauté. Tout se passe comme si la « nationalité » était une nappe psychique autonome, enserrée dans les montagnes et nourrie par elles, baignant l'inconscient et les rêves des habitants. La poésie ne peut donc avoir pour plus noble but que de manifester cet être collectif en s'appuyant sur l'histoire - et de créer, par cela même, la véritable histoire², celle de la légende nationale dont le ressort est avant tout moral. Il s'agit, pour le poème, de résumer « complètement notre nationalité »³ : d'illustrer le *Volksgeist*. Celui-ci existe donc forcément, et vit derrière les figures et l'imagination poétiques. C'est en puisant en lui que l'écrivain se fait grand, se donne du génie. Parce que le génie est d'abord national, le poète a du génie s'il chante la nationalité : le raisonnement est spécieux, peut-être ; mais il atteste que pour Jacquemoud l'esprit collectif n'est pas un concept factice, théorique, artificiel, mais bien une réalité qui vit dans les profondeurs des âmes. Même s'il insiste bien moins sur l'inconscient, et renvoie davantage au jugement, à l'intelligence, le lien avec la pensée d'André Breton sur le mythe puisé dans l'inconscient collectif⁴ est réel. Dans son énumération des peuples qui trop souvent, selon lui, inspirent les auteurs savoyards, les Français, notons-le, n'occupent pas une place plus importante que les Grecs et les Romains, ou les Anglais : ils sont assimilés à une sensibilité étrangère de façon égale. Leur autorité sur les lettres explique qu'ils soient présents dans la poésie ; mais si on veut que celle-ci soit pleinement vivante, enracinée dans le sentiment profond, il faut qu'elle soit savoisienne, parce que la Savoie est le seul être collectif qui vive dans le cœur des Savoisiens.

De telles réclamations en faveur de la référence à la Savoie ancestrale se développeront encore à l'approche de l'Annexion. Un des exemples les plus marquants⁵ en est celui du théologien Antoine Martinet (1802-1871), qui, en 1848, fit paraître à Carouge un traité de cent dix-sept pages appelé *Que Doit Faire la Savoie ?*, et n'ayant, pour tout nom d'auteur, que « Un Savoisien »⁶. Il y présente, dans un « mélange curieux de conservatisme et de vues d'avenir, de protectionnisme et de libéralisme »⁷, la Savoie comme une petite nation⁸ gémissant sous l'administration de gouverneurs étrangers qui la traitent en province assujettie⁹. Il admet que beaucoup de Savoyards ne ressentent plus leur pays comme une patrie à part entière, ainsi que le manifestent les nombreuses personnes qui sans regret la quittent¹⁰ : selon elles, il ne resterait rien de « l'antique Savoie »¹¹. Mais Martinet, justement, entend y remédier en créant un État autonome ; il conteste la

1 *Ibid.*, p. XXVI.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. XXVII.

4 Voir Jean-Louis Bédouin, *André Breton*, Paris, Seghers, 1970 (4^e édition), p. 27.

5 Cf. la notice qui lui est consacrée par Jean-Paul Bergeri, dans C. Sorrel, *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 8, Paris, Beauchesne, 1996, p. 283.

6 [Antoine Martinet,] *Que Doit Faire la Savoie ?*, Carouge, A. Jaquemot, 1848, 177 p.

7 Maurice Messiez, *1848, Quel Destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisiennne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, coll. « L'Histoire en Savoie » n° 1, p. 226.

8 [Antoine Martinet,] *Que Doit Faire la Savoie ?*, p. 1.

9 *Ibid.*, p. 4.

10 *Ibid.*, p. 9.

11 *Ibid.*

légitimité du parlement de Turin, récemment créé, parce qu'il a vocation, sur le modèle de la France, à représenter une nation unitaire, dont les Savoisiens ne seront qu'une partie dépassée¹ ; or, cette nation nouvelle ne sera qu'une « abstraction »², faite pour assouvir des cupidités par le biais d'une administration artificielle. Lui croit encore à la nation vraie, à la Savoie immortelle, et il s'adresse à elle, comme si elle était, précisément, une personne : « Ne désespère pas », dit-il, « de conserver le premier des biens, ta nationalité ! »³. Celle-ci demeure, à ses yeux, une réalité, et, si elle a paru s'estomper, ce n'est que passager, comme le sont les nuages ou les fumées « révolutionnaires ». Elle est, en fait, « aussi indélébile que [ses] vallées, aussi inébranlable que [ses] montagnes ». Elle émane du paysage même, non de la partie consciente de l'être humain. Tentant de caractériser cette « nationalité », Martinet, comme Jacquemoud, parle de « pays de la probité antique », et, au-delà des Burgondes de Ménabréa, faisant allusion aux Allobroges, nomme son peuple « un des plus anciens [...] d'Europe », ayant obtenu des Romains ses libertés conservées⁴. Il appelle donc les Savoisiens à s'unir pour exiger un État propre des puissants voisins⁵. Or, pour réaliser cette union, il est nécessaire de prouver que la Savoie abrite un peuple à part entière, et il va s'y employer.

Il concède qu'elle n'en a pas la réputation, mais il affirme que cela lui vient de ce qu'elle reste à cet égard muette⁶. Retraçant son histoire en la faisant partir des Celtes, énumérant ses ressources, il affirme que la Providence lui a donné « de beaux éléments de vie »⁷ : il ne lui manque qu'une « âme », c'est à dire une « administration nationale ». Elle y a des « droits » incontestables, selon lui, même si elle n'a pas la force de les imposer⁸. Résigné, du reste, à cette faiblesse, il appelle les Italiens à créer un régime fédéral dans lequel la Savoie garderait l'essentiel de son autonomie⁹. Il s'oppose, en revanche, à une intégration à la France qui ferait perdre à la Savoie sa chère « nationalité » sans lui donner pour autant beaucoup d'avantages matériels¹⁰. Il rejette le système centralisé et l'idée que la « communauté de langue » confondrait la Savoie et la France dans une seule nation : il accuse même par avance la France de contraindre, par la force, les Savoyards à voir les choses autrement¹¹. Il est si convaincu que la nationalité savoisienne est une réalité qu'il assure que, même supprimée extérieurement par les armes, elle resurgirait, « l'oppression durât-elle un siècle »¹². Il invite donc la France, dans le cas où elle serait l'option obligatoire, à une alliance libre, laissant aux Savoisiens leur liberté propre¹³. La fin du traité néanmoins est funèbre, conjecturant des possibles « funérailles pour l'antique drapeau », et espérant la conservation recueillie, au moins, de « sa glorieuse succession historique »¹⁴.

Notre rôle n'est certainement pas d'évaluer la vérité de ses prophéties, mais, au regard de l'évolution historique, il est clair que Martinet croyait à une nationalité forte, une « vie » propre, livrée par la « Providence » - et qui demeurerait à jamais, quel que soit le régime imposé. Il différencie significativement un droit relatif à cette nationalité, et une force des choses qui pourrait empêcher ce droit de s'exercer en privant la « vie » dont elle est faite, de forme politique. Fut-ce

1 *Ibid.*, p. 14-15.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 *Ibid.*, p. 62.

4 *Ibid.*, p. 64.

5 *Ibid.*, p. 67.

6 *Ibid.*, p. 73.

7 *Ibid.*, p. 84.

8 *Ibid.*, p. 85.

9 *Ibid.*, p. 83.

10 *Ibid.*, p. 98.

11 *Ibid.*, p. 107.

12 *Ibid.*, p. 110.

13 *Ibid.*, p. 114.

14 *Ibid.*, p. 107.

artificiel ? Parce que, de son propre aveu, le sentiment national savoisien s'étiolait, lui-même ne le brandissait-il pas de façon abstraite ? N'était-il pas, somme toute, l'héritier d'un vieux discours créé de toutes pièces par les princes - la tradition ducale ? On eût aimé, pour prouver le contraire, que Martinet peignît davantage la « personne » de la Savoie, qu'il en fit un être inspirant ses habitants en profondeur, un archétype. Quand il dit que la Savoie a une « vie » mais n'aura une « âme » que si elle a un État propre, ne confesse-t-il pas, indirectement, le caractère *forgé* de cette « âme » ? Les princes ont pu en livrer l'image ; mais ils ont pu aussi la créer, sans qu'elle renvoie à rien.

Dans la retenue de Martinet, face à la Savoie conçue comme une personne, peut-être faut-il voir l'héritage catholique et la pensée d'un Prudence, qui n'accordait pas d'existence au génie de Rome, mais seulement à l'âme des Romains délibérant entre eux des affaires de la ville. La ferveur du Savoisien n'en permet pas moins de renvoyer à l'intuition d'un être collectif réel, le sentiment profond qu'il existe. La mythologie, sans doute, en est légère, effectuée par touches, et ne reçoit pas un développement comparable à celui d'un Michelet en France ; mais elle n'en affleure pas moins, et Martinet n'hésite pas à rejeter la France centralisée qu'il sent aux portes, et à caractériser spécifiquement les Savoisiens. Son idée de la « probité » de ceux-ci renvoie à une forme d'orgueil, la fidélité religieuse et morale du peuple local faisant face à la dissolution des symboles traditionnels en France. Sans voir, peut-être, que cette dissolution est comme le chaos où germent les temps futurs, et que la forme fixe étouffe les graines nouvelles, nos écrivains contemplent avec fierté leur système symbolique toujours préservé, et l'assimilent à leur « nationalité ». Mais n'est-ce pas en cela, précisément, qu'on ne peut pas parler d'une inspiration impersonnelle, froide, académique, artificielle ? Si réellement la vie des symboles est préservée, si la mythologie traditionnelle (en d'autres termes) reste animée de l'intérieur, peu importe l'avenir gêné ou favorisé par cette fixité culturelle : le moment où nos auteurs s'expriment reste celui où les symboles parlent, où les mythes restent vivants - trouvant un écho au fond des âmes.

Que cela ne fût pas fait pour durer, que la dissolution dût aussi survenir durant le siècle suivant en Savoie, n'a pas de signification décisive pour celui de la Restauration. Est-il écrit, après tout, que, pour être inspiré, un écrivain doit s'exprimer selon l'évolution des centaines à venir ? Ce qu'il a énoncé a aussi sa valeur pour le temps où il l'a fait. D'ailleurs, Martinet n'était pas si mauvais devin. Même si la résistance à l'uniformisation n'a pas eu l'ampleur qu'il prévoyait, elle a bien eu lieu, et l'histoire politique de la Savoie intégrée à la France a été marquée par des résurgences autonomistes - dont il est remarquable de constater qu'elles ont débuté au lendemain de la célébration du centenaire de l'Annexion, en 1960¹ : c'est, dans un élan d'éloquence bravache, justement ce qu'avait prévu Martinet ! Sans doute, ils n'ont pas suscité de lame de fond, à l'image même de la parole de celui-ci. Mais ils sont bien apparus, comme il l'avait annoncé. Peut-être, précisément, l'ont-ils fait à la mesure du mythe national qu'il tenta, avec d'autres, d'élaborer : l'ouvrage de Jean de Pingon *Savoie française* (1996)², tendant à chanter les mœurs de l'ancienne Savoie, son organisation sociale, en porte sans doute la marque.

Que d'autres régions, en France, aient connu aussi des revendications nationalistes ne nourrit pas une éventuelle objection : d'abord parce que rien ne prouve qu'elles n'aient pas pareillement leur nationalité propre, quoi qu'il soit séant de dire, ensuite parce qu'on doit remarquer que la Savoie est, de toutes les régions traditionnellement francophones, la seule (avec, peut-être, la Franche-Comté) qui ait revendiqué une semblable spécificité. Il est plus aisé, en effet, quand on s'appuie sur une langue différente, d'évoquer une nation distincte. Or, comme le disait Jacques Lovie, « le sentiment savoyard ne peut [...] s'appuyer sur une langue qui soit différente de celle du reste de la

1 Cf. Christian Sorrel, *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2009, p. 620.
2 *Ibid.*, p. 622.

France »¹. Même si le patois ait été assimilé au « sang de la vieille Savoie » par Amélie Gex² et à « une des composantes de l'identité » par Marc Bron³, l'étrangeté, ici, réside en ce que la langue ne soit pas vraiment la question...

Et si cela rend, peut-être, la couleur locale plus légère, cela la laisse aussi dans un mystère non épuisé par la certitude que sa littérature n'a brandi que des symboles artificiels : ce ne fut pas le cas. Martinet était sincère, ne manquait pas d'arguments - ni, avant lui, Ménabréa et Jacquemoud. Songeons néanmoins qu'ils liaient la « nationalité » savoisienne au pays, aux montagnes : si, chez les auteurs savoisiens du temps, nous trouvons l'idée que la nature extérieure, minérale, végétale, a une âme, si elle est douée d'une « vie » globale que crée la « Providence », nous aurons complété la mythologie nationale à la fois en la confirmant, et en la prolongeant.

1 Cf. Jacques Lovie, *Essai sur le régionalisme savoyard (1860-1974)*, Chambéry, LLS-Université de Savoie, 1974, p. 430.

2 Cf. Louis Terreaux, « Langue et identité : le cas d'Amélie Gex », in *Le Millénaire de la Savoie*, Thonon, Académie Chablaisienne, 2005, p. 185.

3 Marc Bron, « Le Rôle de la langue savoyarde dans la formation de l'identité savoyarde », *ibid.*, p. 196.

III.6. L'âme du monde

Où vivait le génie de Rome ? demandait, en substance, Prudence. Dans quel corps, quel espace ?

*Fluxit ab uberibus nemorosa in valle lupinis,
Infantesque aluit, dum nascitur ipse, gemellos ?
An cum uulteribus uolitans, ignota per auras
Vmbra repentinam traxit de nube figuram ?
Culminibus summis sedet, an penetralia seruat ?¹*

Était-il dans le lait de la louve, y est-il né, ou bien dans les nuées, y prenant l'apparence des oiseaux annonciateurs de la destinée ? trône-t-il à la haute cime des maisons, ou reste-t-il au fond des demeures ? Il ironisait sur l'impossibilité de le localiser, fantôme à ses yeux sans réalité.

Ce fut une question fondamentale de la science romantique : les choses avaient-elles une âme ? L'univers était-il imprégné d'esprit ? L'extérieur était-il constamment « le symbole de ce qui est intérieur »² ? Les génies de l'ancienne religion, elfes, démons, fées, étaient-ils réels ? Quel principe, en ce cas, pour les accueillir ? Il ne s'agissait pas tant de trouver le lieu physique de leur logement, que leur dimension d'existence. Si localisation il y avait, elle était symbolique.

La gêne d'Antoine Martinet, pour caractériser clairement le génie national, renvoie au débat sur le panthéisme, et sur l'occultisme³. L'Église romaine avait reproché à Origène d'énoncer comme une réalité que les peuples étaient dirigés par des anges : lier ainsi des réalités extérieures globales à des entités spirituelles ressemblait au paganisme de Symmaque.

Y a-t-il eu, en Savoie, des développements de ce que Georges Gusdorf appelait la « science romantique », attribuée surtout à l'Allemagne⁴ ? Existe-t-il un rapport avec ce que Jacques Lovie disait du « tempérament savoisien » et qui se traduisait par l'intérêt du clergé pour les « sciences appliquées », c'est à dire la « géologie », la « météorologie », et d'autres domaines encore⁵ ? Qu'a-t-il voulu dire ? Que les prêtres, d'origine paysanne, restaient attachés, par habitude séculaire, aux phénomènes naturels ? Que ce lien les portait à y chercher une âme, de l'esprit ?

Sans une science romantique, la mythologie peut difficilement s'appuyer sur une conception du monde plaçant en cohérence les sciences naturelles et la théologie - s'enracinant ainsi dans le sentiment religieux aussi bien que dans la pensée théorique. Sans elle, elle court le risque d'être constituée de figures vides, héritées de la tradition seule.

Toute mythologie authentique a ses prolongements dans les sciences : elle se pose comme figurant symboliquement le vrai, jusque pour les règnes minéral, végétal, animal, humain. Elle sort du réalisme psychologique renvoyant à d'éventuelles croyances des personnages, pour toucher au cosmos. À cet égard, l'importance ici de Léon Ménabréa, qui croyait à la nationalité savoisienne, va s'avérer décisive, puisqu'il a aussi rédigé un traité évoquant un monde spirituel intermédiaire

1 Prudence, *Contra Symmachus*, II, v. 395-399.

2 Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands, tome second*, Aix-en-Provence, Pandora, 1979, p. 61.

3 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011 (rééd.), p. 625.

4 *Ibid.*, p. 340-341.

5 Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française de 1860 à 1875*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 22.

entre, pour ainsi dire, la Terre et le Ciel, où justement cet être collectif pourrait vivre. Mais n'anticipons pas.

Scrutons, déjà, l'œuvre fondatrice de Joseph de Maistre, dont nous avons vu qu'elle suggérait beaucoup, poussant les limites de la bienséance classique qui est aussi une bienséance catholique¹, sans affirmer nettement. Il lançait mystérieusement des pistes. Ses attaques contre la philosophie de Francis Bacon en sont une : le refus de Joseph de Maistre de séparer la physique de la métaphysique, comme l'avait fait le philosophe anglais², marque son désir d'insérer, dans la science même, la recherche des fins, dans un mouvement souple et naturel de l'étude des phénomènes à la pénétration de la Providence³. Il y a fréquente identité des causes physiques et des causes finales, affirme-t-il, et en tout cas « elles se trouvent ensemble »⁴. Mais comment est-ce possible ? Si ce n'est, en plaçant dans une nappe d'emblée spirituelle, la cause des phénomènes sensibles, se prolongeant ainsi spontanément dans la sphère des intentions divines, de laquelle elle n'est coupée par rien.

À ce sujet Marc Froidefont a livré un exposé clair. Il rapporte que, considérant que la matière est de soi-même inerte⁵, Joseph de Maistre, s'appuyant sur le médecin Paul-Joseph Barthez (1734-1806), regarde le corps comme mû ni par des lois mécaniques, ni par une âme pensante, mais par un « principe vital »⁶ agissant dans un « entre-deux » pour ainsi dire corporel-spirituel. Le philosophe savoyard va jusqu'à appeler ce principe « l'âme », mais dans la mesure où elle n'est pas pensante : il s'agit de « l'âme sensible » - écho de « l'âme sensitive » propre aux animaux et aux hommes, selon saint Thomas d'Aquin, et inférieure, donc, à « l'âme intellectuelle »⁷ : en d'autres termes, Maistre insiste sur le caractère spirituel de ce « principe sensible ». C'est le point de départ de l'idée de l'inconscient : le spirituel inférieur, non pensant, agit dans les profondeurs du corps, et remonte occasionnellement à la surface ; en général, l'être humain, tout entier dans ses pensées, ne s'en aperçoit pas. Dès lors, les actions providentielles des révolutionnaires, non conscientes puisque leur pensée était occupée par des idées fantaisistes, s'expliquent : le mal, dit Maistre, n'est ni dans la matière, ni dans la pensée pure, mais dans cette « âme », ce principe vital-sensible ; c'est là que les effets du péché originel se font sentir⁸. C'est là, justement, qu'est situé ce que nous pourrions nommer le pays des démons : « le principe sensible qui a son existence à part, est devenu par son union avec l'intelligence humaine, le complice de notre volonté dépravée »⁹. Si Maistre, tout à son langage classique, se refuse à tomber dans la démonologie, il tend bien à créer l'image d'une nappe spirituelle terrestre habitée par le diable, qu'il préfère néanmoins ramener à l'expression platonicienne du « cheval noir », de la bête, de « l'animal qui est dans l'homme » et qui « ressemble aux autres » : ceux qui ont une enveloppe qui leur est propre¹⁰. Il n'en évoque pas moins, suggestivement, la force « rebelle » qui habite le principe « vital »¹¹, et qui est « une espèce de rage prescrite » habitant « la nature vivante », « force à la fois cachée et palpable », qui s'efforce de faire régner partout la « violence »¹². Celle-ci

1 *Ibid.*, p. 271.

2 Cf. Yves Madouas, « Joseph de Maistre et la critique de Bacon », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 168.

3 *Ibid.*, p. 163.

4 *Ibid.*

5 Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 165.

6 *Ibid.*, p. 170-171.

7 *Ibid.*, p. 173.

8 *Ibid.*, p. 175.

9 *Ibid.*, p. 177 (citation de Joseph de Maistre).

10 *Ibid.*, p. 179.

11 *Ibid.*, p. 182.

12 *Ibid.*, p. 184.

est providentielle : elle est purificatrice¹. Dieu agit depuis ce principe sensible qui dirige les âmes sous la conscience : c'est ainsi que le mal peut y être placé afin de servir à la régénération de l'être humain.

L'importance de cet élément nouveau, situé entre l'esprit et la matière, doit être signalée : il n'y a peut-être pas d'idée qui ait été si féconde au sein du romantisme, et qui n'ait pas même été si profondément à la source du romantisme. Si la conscience y descendait, que pouvait-elle y trouver, sinon des forces obscures, inaccessibles aux sens et à la raison, et que l'imagination pouvait représenter ? Maistre ne le fera pas, tout à son esthétique racinienne ; mais il pressent cette nappe, il est même possible qu'il l'ait ressentie en lui, qu'il ait perçu sa sourde présence, et que son style soit imprégné à la fois de la nécessité de la maintenir à distance et de la représenter indirectement, notamment dans les accès de rage révolutionnaires : sont-ils autre chose que l'écluse ouverte à la force rebelle du « principe sensible » ? Le goût de la peinture violente qu'on a caractérisée chez Maistre, l'accusant même de s'y complaire, son attrait pour la figure du bourreau², ne renvoient-ils pas à cette fascination pour un monde accessible à l'imagination symbolique, au cauchemar, ambigu comme l'est le rêve, choquant comme l'est le sang versé ? La cagoule du bourreau n'est-elle pas d'ailleurs l'emblème de cette dimension obscure qui cache ses intentions sous des pulsions apparemment démoniaques ? On pourrait aller jusqu'à s'interroger sur le lien entre ce bourreau vivant aux marges, et le thème du vengeur masqué qui devait ultérieurement s'imposer dans la culture populaire. Par essence, ce qui agit dans ce que Maistre appelle l'âme, le « principe vital » de Barthez, est occulte, nocturne, et angoissant.

Or, au moins un Savoisien va tenter de définir cette nappe intermédiaire, située entre la matière et l'esprit purs, et de la peindre en détails avec ses forces maléfiques, c'est Léon Ménabréa, auteur d'un étrange traité sur les procès faits aux animaux au Moyen Âge³. Cherchant, peut-être inconsciemment, à éclairer ce pan du monde évoqué par Maistre, il se plonge dans les croyances médiévales sur le monde des esprits pour expliquer la façon dont il pouvait influencer ces animaux - et justifier, ainsi, les conjurations religieuses : celles-ci étaient destinées à chasser les entités qui, au lieu de laisser la nature servir l'homme, comme Dieu l'avait ordonné, la lui rendaient hostile. Quoiqu'il affecte de traiter de superstitions les pratiques consistant à s'adresser aux animaux dénués de raison pour que, par exemple, ils quittent un champ qu'ils dévastent, il n'en cite pas moins saint Thomas d'Aquin qui admettait que, par ces sentences, on entende contrer l'action des esprits mauvais⁴. C'est donner une portée magique à la prière ; mais c'est aussi rétablir la démonologie, réhabilitée en principe par Maistre, quoique implicitement.

Mais que sont ces démons ? Ménabréa retrace, d'après Corneille Agrippa, leur histoire, et décrit ce qu'on pensait être leur communauté : « les anges de ténèbres », dans l'ancienne « science », étaient distribués « en autant de catégories qu'il se pouvait de chœurs au ciel, ce qui formait neuf ordres distincts ». Il y a, d'abord, les « faux dieux », ayant pour prince « Béelzébud » ; puis « les esprits du mensonge qui se mêlent des prédictions » et ayant pour « chef le serpent Python » ; ensuite viennent les démons qui créent les jeux de hasard et ayant pour maître « Bélial » ; le quatrième ordre est fait des « esprits préposés à la vengeance des crimes », et leur chef est « Asmodée » ; le cinquième est constitué des esprits « faiseurs d'illusions », ayant pour roi Satan ; les « puissances de l'air se montrent au sixième ordre », et engendrent les catastrophes et les pestes : elles sont dirigées par « le furieux Mérérim, le démon du midi » ; le « septième ordre » est

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 300.

3 Léon Ménabréa, « De l'Origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au moyen âge contre les animaux », *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome XII, 1846.

4 *Ibid.*, p. 426.

occupé par les fomenteurs de discordes et de guerres : ce sont justement ceux qui dressent les animaux contre les hommes sous le flambeau d'Apollion, Abeddon en hébreu ; sous la direction d'Astaroth, « le diable proprement dit », le « huitième ordre » est à l'origine des calomnies et des mensonges ; enfin le dernier ordre, dépendant de « Mammon », fournit les méchants génies qui inspirent aux hommes leurs passions effrénées¹. Il faut noter que si la rage révolutionnaire peut trouver dans ce groupe mammonite sa source, les mensonges de la philosophie qui y a présidé, dans l'esprit de Joseph de Maistre, eussent pu s'appuyer sur Astaroth. Encore eût-il fallu que le philosophe savoisien délaissât la bienséance classique. Remarquons toutefois que Ménabréa rapporte, sans les rejeter, des opinions anciennes qui ne font pas s'arrêter l'influence démoniaque aux hommes et aux animaux, comme le faisait Maistre : les maladies et les catastrophes naturelles ont aussi cette origine. La porte est ouverte, peut-être, pour l'exploration de l'âme des éléments, même indépendamment des créatures animées. Notons, encore, que, semblable aux Furies romaines, un groupe de démons est préposé à la vengeance des crimes : or, c'est une prérogative divine, en principe - et on retrouve le bourreau, dont l'ambiguïté reste totale.

Ménabréa va s'efforcer, dès lors, de voir ce qui, dans cet occultisme de Cornielle Agrippa, ancien médecin du duc de Savoie, peut être confirmé par la Bible et les Pères et Docteurs de l'Église : cela prouverait, dit-il, qu'elles sont en soi recommandables². Il le justifie, d'abord, par la nécessité de l'édification morale³. La croyance aux démons est bonne en soi, dit-il : le christianisme à cet égard n'a fait qu'« épurer » les conceptions antiques⁴. Il en vient, donc, à retracer celles-ci, pour mieux saisir ce dont il est question, le « monde élémental », où se déroulent les opérations magiques, les possessions et les métamorphoses. Il l'établira en s'appuyant sur les « anciens sages, tels que Hermès, Zoroastre, Pythagore, Platon, Théophraste, Dioscorides ». Après les avoir étudiés et comparés avec les « modernes », il énonce : « on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il existe dans l'univers une substance moyenne entre l'esprit et la matière, qui n'étant pas matière est quasi esprit, qui n'étant pas esprit est quasi matière, d'où dérivent toutes les propriétés occultes des objets visibles »⁵. C'est l'idée centrale de l'âme des choses, et Maistre, dans un style différent, allait dans le même sens : c'est la substance intermédiaire qui compte, parce qu'elle explique comment la divinité s'articule avec le monde visible. Dérivant vers l'occultisme, Ménabréa s'écrie : « Cette grande âme du monde, qui, s'emparant des corps et s'y infiltrant, les doue de mille qualités diverses, cet agent mystérieux, où la nature puise sa puissance, est regardé comme un cinquième élément, une cinquième essence supérieure aux autres : on l'appelle *quintessence* »⁶. Elle s'étend dans l'ensemble de l'univers, et baigne les corps sensibles.

1 *Ibid.*, p. 431 et suivantes.

2 Commentant la pensée de saint Augustin selon laquelle les « anges pervers », s'ils n'ont pas la faculté de se transformer en bêtes, peuvent créer des illusions, des fantômes, et donner extérieurement l'apparence de bêtes à des hommes, Ménabréa énonce : « Rien de plus judicieux, de plus sobre, de plus circonspect que ses opinions à cet égard » (*ibid.*, p. 458).

3 *Ibid.*, p. 446 : « si la philosophie occulte employait contre eux des conjurations fondées sur des doctrines condamnables, il n'y a rien d'étonnant que la religion ait cherché à combattre ces doctrines et leurs conséquences par des idées de simple recours à la bonté de Dieu, et par des pratiques adaptées à l'esprit du siècle, et en harmonie avec la saine interprétation des textes sacrés. Ainsi, tandis que l'obscur scrutateur des sciences magiques prétendait expulser les insectes dévastateurs des fruits de la terre, au moyen de cercles, de fumigations et de mots bizarres, le prêtre, tout en admettant avec lui qu'un immense pouvoir avait été donné sur la terre à l'esprit des ténèbres, et que Satan n'était que trop souvent la cause des misères qui nous affligent, le prêtre remontrait au peuple l'étendue de la miséricorde et de la puissance de Dieu ; il l'excitait à la détestation de ses fautes, à la pénitence, à la componction, et procédait ensuite aux exorcismes d'usage, en se conformant aux rites traditionnels. »

4 *Ibid.*, p. 457.

5 *Ibid.*, p. 471.

6 *Ibid.*

Ménabréa ne s'arrête pas là. Pour lui, l'intelligence peut pénétrer ces mystères, et, même, affirme-t-il, la « vraie science consiste à dégager et à saisir la quintessence des choses »¹. Celle qui se bornerait à étudier des faits matériels, ou à tracer des théories générales sur leurs mécanismes, manquerait l'essence des phénomènes. Ménabréa place notamment dans ce « cinquième élément » les lois de sympathie et d'antipathie qui défient les limites dans l'espace et même le temps : un lien existe, dit-il, entre « les globes flamboyants qui roulent dans l'éther » et le « grain de sable jeté sur la plage ». Il livre des exemples d'affinités occultes simples, telles que « l'affection de la vigne pour l'ormeau, de l'olivier pour le myrte, du peuplier pour le pin », dans l'ordre végétal ; tandis que, dans l'ordre animal : « Chacun sait que le merle aime la grive, que la corneille aime le héron, que le paon aime la colombe, que la tourterelle aime le perroquet, que l'éléphant en fureur se calme à la vue d'une colombe, et fuit en entendant le grognement du cochon »². Les opinions populaires se trouvent confirmées par le « cinquième élément », la nappe intermédiaire entre l'esprit et la matière purs. Cela concerne naturellement aussi les êtres humains, qui sont individualisés, dans ces principes mystérieux : « On a vu des gens, braves d'ailleurs, trembler devant un rat, devant un chat, devant un crapaud ; on en a vu manger avec délices des araignées, des mouches, des chenilles et des vers »³. Des liens secrets existent entre tous les êtres, grâce à un réseau caché. La question reste cependant de savoir comment l'explorer, et dans quel but.

La méthode à suivre, continue Ménabréa, est justement celle que prônait François de Sales pour saisir, ce qui dans la nature, reflétait la divinité : « les vertus occultes doivent d'abord être explorées par la voie des similitudes »⁴, énonce-t-il. Le principe d'analogie donne la clef pour saisir l'ordre de l'univers : « La connaissance des vertus occultes ne serait rien si l'on ne possédait le secret de les mettre en œuvre : ce secret n'est autre que l'*art de lier* »⁵. On y parvient par des formules établissant et affirmant la relation élémentaire entre deux corps distincts.

L'intérêt d'une telle science est notamment médicale :

La médecine et l'hygiène ont tiré de ce principe une infinité de recettes dont l'efficacité est généralement reconnue. Dans le régime alimentaire, par exemple, personne n'ignore que le cerveau aide au cerveau, le poumon aux poumons, le foie au foie, et que le bouillon de vipère, tout pétillant qu'il est de la quintessence de ce reptile vivace, prolonge et raffermi l'existence.⁶

Il n'est pas ironique. Ce sont pour lui des preuves à la fois de l'existence de la « quintessence » et de l'utilité de mieux la connaître. Il prépare le renouveau d'une médecine occulte, après Paracelse.

Il publiait ce traité curieux en 1846 ; Maistre était mort depuis plus de vingt ans. Mais, à vrai dire, l'Académie de Savoie, où Ménabréa a d'abord communiqué le résultat de ses recherches sur la « quintessence », cherchait depuis longtemps à établir une « âme du monde » pour expliquer comment la divinité y agissait et de quelle façon les vérités religieuses pouvaient s'accorder et s'articuler avec les observations scientifiques. L'écrivain le plus impressionnant, à cet égard, fut incontestablement Louis Rendu.

Déjà, avant lui, Georges-Marie Raymond avait tracé des pistes importantes. Rejetant les

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 474.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 473.

5 *Ibid.*, p. 475.

6 *Ibid.*, p. 472.

conceptions abstraites, les conjectures faites à plaisir, de la philosophie des Lumières, à la manière de la science romantique allemande¹, il attaqua le matérialisme qui prétendait ôter aux animaux une forme d'âme. Dans une communication sur « le principe d'action chez les animaux »², il réaffirme, comme jadis Maistre, que la matière est de soi-même inerte, et qu'elle n'a jamais pu s'organiser seule pour bâtir des êtres vivants³. Ironisant sur l'irrationalité d'une théorie contraire, il rappelle qu'il est plus raisonnable d'imaginer un être organisant la matière que celle-ci le faisant d'elle-même⁴. La raison pour laquelle on ne l'admet pas est l'impiété⁵. La loi mécanique, qui ne s'occupe que des corps, ne permet pas de rendre compte de la cause de l'action, qui est dans la volonté⁶. Et l'ensemble du monde témoigne d'une volonté intelligente, liant entre eux les éléments physiques : la nature est d'une telle harmonie, affirme-t-il, qu'il n'imagine pas en la contemplant l'inexistence d'une divinité sage et créatrice⁷. Il existe un agent de construction et d'équilibre de la matière que la raison peut appréhender. De la croyance et de la théologie, on passe à l'intelligence scientifique. Voulant appliquer sa conception de l'harmonie à la vie terrestre, Raymond énonce une hypothèse : « Je dirais qu'il est possible de concevoir que la chaleur solaire constamment appliquée à la moitié du Globe terrestre, complète ce qui peut manquer à sa chaleur propre pour entretenir cet équilibre de température à la faveur duquel se maintient l'ordre général voulu par la Providence »⁸. La loi d'équilibre est-elle rien d'autre que le principe qui tend le réseau de sympathies et d'antipathies dont parlera Ménabréa ? Quelle raison, sinon, aurait la chaleur solaire de compenser par son action la froideur terrestre ?

Si Raymond ne s'explique pas en détails sur les lois qui président à l'action de la Providence sur les corps célestes et terrestres, il n'en livre pas moins une profession de foi préparant les découvertes de Louis Rendu, en affirmant qu'après avoir jeté un regard intérieur sur la Terre et ses divers aspects (« la surface des continents », « la disposition des matériaux », les « cimes plus ou moins élevées attirant et groupant les nuages »), il a distingué la « circulation merveilleuse » par laquelle, « en vertu de l'admirable phénomène de l'évaporation », les « eaux atmosphériques [...] sont continuellement remplacées dans la région des météores ». Il existe, dans l'univers, un mouvement caché, qui témoigne de la sagesse de son auteur :

lorsque je considère les directions variées des chaînes de montagnes et des vallées, ces inclinaisons, ces mouvements de terrains, ces pentes ménagées dans tous les sens, j'admire dans tout cet ensemble un vaste et magnifique système hydraulique, tel qu'il le fallait pour répandre sur toute la surface terrestre les eaux destinées à pourvoir aux besoins des êtres organisés qui devaient y vivre et s'y perpétuer.⁹

1 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 177 : « Trompée par son goût de l'analyse, la philosophie des Lumières s'est contentée de généralités superficielles, sans admettre d'autre autorité que celle du jugement individuel, dont elle refusait de reconnaître les limites. [...] Oublieux de l'authentique raison, les "philosophes" se sont livrés à des jeux de l'esprit, dont les exercices s'inspirent d'un irrespect systématique à l'égard des valeurs les plus sacrées ». Est restitué là l'exact sentiment de Georges-Marie Raymond.

2 Georges-Marie Raymond, « Nouvelle Dissertation sur le principe d'action chez les animaux », dans *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*, tome VI, Chambéry, Puthod, 1833.

3 Georges-Marie Raymond, « Observations faites au sujet d'un système sur l'origine des êtres organisés, et en particulier celle du genre humain », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome VII, Chambéry, Puthod, 1835, p. 158.

4 *Ibid.*, p. 155.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 139.

7 *Ibid.*, p. 184.

8 *Ibid.*, p. 182.

9 *Ibid.*, p. 183-184.

Le cycle de l'eau reflète l'ordre providentiel du monde, et son observation débouche sur le sentiment d'admiration.

En effet, l'observation ne suffit pas : « il faut », dit Raymond, « distinguer, dans une science, les découvertes faites immédiatement par l'observation, d'avec celles qui sont le produit du génie méditant sur les faits connus »¹. En quoi consiste ce génie ? Quoique l'influence de Jean-Jacques Rousseau soit ici patente², il ne le dit pas clairement. Il s'agit sans doute de créer des liens intelligents entre les choses. Mais par quels moyens ? Il est singulier qu'il invoque à cette fin la méditation. Le principe d'analogie était probablement ce à quoi il songeait : la pensée pouvait retracer l'ordre caché du monde, les relations de sympathie et d'antipathie qui faisaient du tout un objet équilibré et harmonieux, manifestant la providence divine.

Louis Rendu sera totalement en accord avec ces vues : il leur donnera une nouvelle ampleur, et de nouvelles applications. Sa conception d'un monde total, intégrant Dieu dans toutes ses parties, se manifesterait explicitement dans un étrange tableau dit de la « synthèse catholique »³ publié en 1848 : toutes les sciences y sont présentes et articulées avec la divinité et le monde spirituel, chacune recevant sa spécificité selon son objet. Si, tout en bas, on retrouve la « physique », la « géologie », et les autres sciences des « êtres purement matériels », tout en haut on découvre, selon le mode de la hiérarchie céleste, la « théodicée », la « théologie » et autres « sciences métaphysiques » : leur objet est « les purs esprits » : les « Anges ». Entre les deux, se trouve, vers le haut, les sciences de la « matière unie à l'esprit », c'est à dire les « Hommes » : il s'agit de la philosophie morale, de la psychologie, de la médecine ; puis, plus bas, la science de la « matière avec animation », c'est à dire les « Animaux » ; plus bas encore, celle de la « matière organisée », c'est à dire le « Règne végétal » : ces deux dernières constituant les « sciences naturelles ». Les « sciences physiques » rassemblent la matière inerte, la matière symétrique, la matière en mouvement, dans un ordre de nouveau hiérarchisé de bas en haut. Ainsi, toute la création est concernée. La science catholique intégrant les « purs esprits », elle seule est réellement encyclopédique.

Rendu crée l'image d'une science totale qui, selon Ricarda Huch, est l'essence même du romantisme : « Dans des milieux de plus en plus étendus on constate que les sciences naturelles s'introduisent dans les sciences de l'esprit. Partout on sent à la base la conviction que la physique, selon une expression de Windischmann, doit conduire à Dieu »⁴. C'est la conviction fondatrice de l'Académie de Savoie, et Rendu l'applique en montrant que sa « synthèse » est dominée par la divinité : au sommet du tableau, il a écrit : « Dieu domine tout et commande à tout », et, tout en bas : « Dieu seul était ». Le verbe à l'imparfait suggère même une évolution dans le temps, comme si l'ange devait succéder à l'homme. En tout cas la science ne peut que manifester, au cours de ses études, la volonté divine.

En se penchant sur des problèmes d'ordre physique, le professeur Rendu (qui, comme Raymond,

1 Georges-Marie Raymond, « Nouvelle Dissertation sur le principe d'action chez les animaux », dans *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*, tome VI, Chambéry, Puthod, 1833, p. 286.

2 Voir notamment, dans « La Profession de foi du vicaire savoyard », ces lignes : « Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière ; et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps. [...] Ensuite je réfléchis sur les objets de mes sensations ; et, trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne connaissais pas auparavant » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 350-351).

3 Louis Rendu, *Lettre à S.M. le roi de Prusse*, Paris, Lecoffre, 1848, p. 503.

4 Ricarda Huch, *Les Romantiques allemands, tome second*, Aix-en-Provence, Pandora, 1979, p. 66.

enseignait la Philosophie au Collège de Chambéry) pensait illustrer la création divine dans ses fondements, et dévoiler la main de Dieu dans les phénomènes. De l'étude de ces derniers devait aussi découler l'enseignement religieux. Il fallait notamment prouver qu'était justifiée la vieille idée des causes morales sur les événements extérieurs, tels qu'il les énonce par exemple dans son homélie de 1847, où, commentant les mauvaises récoltes successives en Europe, il s'exclame :

Pour nous, c'est Dieu qui conduit les nuages et qui commande aux vents. Comme si l'éternelle équité avait besoin de se manifester à la terre autrement que par les menaces de l'autre vie, on voit de temps en temps s'appesantir sur le monde une grande et invisible main qui le courbe sous la douleur, le force à reconnaître son impuissance, d'élever ses regards vers le ciel et de crier miséricorde, en regardant passer la justice de Dieu.¹

L'univers n'était point dénué de vie morale, même dans ce qu'il avait de plus humblement physique. Encore fallait-il pouvoir l'expliquer à partir de l'étude du monde sensible. Mais cela permettrait précisément de ne pas avoir à rejeter les sciences afin de mieux épouser le dogme, comme l'Église avait tendu à le faire : à l'heure des sciences triomphantes, c'est dans la nature que Dieu doit être cherché, plus que dans la métaphysique.

Rendu s'en justifie explicitement dans sa *Théorie des glaciers de Savoie*, qui débute par un vibrant hommage à la divinité ordonnatrice de la nature, écho amplifié des hommages de Raymond à la même. Constatant, peut-être, un certain manque de reconnaissance, par la communauté scientifique, de la qualité de ses travaux antérieurs, il s'écriera, en 1842 :

Alors même que les explications que je donnerai ne seraient pas regardées comme incontestables par les savants, je croirais encore n'avoir pas été inutile à la vérité en ajoutant aux éléments qui doivent aider à la trouver ; et si les moments que j'ai consacrés à ce travail étaient inutiles pour les autres, ils ne le seraient pas pour moi ; l'étude de la nature rend toujours meilleur celui qui la contemple avec un esprit juste et un cœur droit et désintéressé ; c'est une des mille voies qui conduisent à Dieu. Oui, c'est se placer dans la nécessité de le louer que de chercher à connaître son action journalière dans l'administration de ce vaste univers qui est son ouvrage. - *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quae faciunt verbum ejus... laudent nomen Domini*. Ps. 148.²

Rendu reconnaît qu'il ne s'est adonné à la science que pour saisir la divinité dans les choses. Le psaume qu'il cite, nous allons le voir, indique presque de quelle manière il a choisi ses sujets : « *glacies* », « *spiritus procellarum* », « *laudent nomen Domini* » : les glaces et le souffle des vents louent le nom du Seigneur. Ils reflètent donc sa volonté.

Puisqu'il en est ainsi, il est inutile de partir de théories abstraites, comme la science des Lumières selon lui l'a fait : de même que Raymond, il attaquera durement sa méthode, fondée sur des conjectures détachées des phénomènes observables - surtout dans le but inavoué de contredire les grandes vérités bibliques.

1 Cité par Maurice Messiez, 1848, *Quel Destin pour la Savoie ?*, Chambéry, Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, 2001, coll. « L'Histoire en Savoie » n° 1, p. 19.

2 Louis Rendu, « *Théorie des glaciers de la Savoie* », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome X, Chambéry, Puthod, 1841, p. 42.

Dans son traité sur les irrégularités des vents, en 1825¹, il cite l'*Encyclopédie* qui attribuait ces irrégularités aux « exhalaisons qui s'amassent et qui fermentent dans la moyenne région de l'air » : elles donneraient lieu à des « explosions subites et intermittentes » ; il s'en prend à cette théorie « invraisemblable » qu'il est « inutile de réfuter méthodiquement » ; il est en effet « difficile de chercher ailleurs que dans les obstacles que le vent rencontre sur la terre, la cause de toutes ces irrégularités »². Il rejette l'imagination délirante des philosophes au profit du bon sens. En 1835, dans son étude géologique sur la vallée de Chambéry, il réitère sa critique en la développant et s'en prenant à la manie des « systèmes », qui jugent de « la cause avant de connaître les faits »³ et qui, ce faisant, retarde l'avancée des sciences. Cette critique d'un mode de recherche distinct l'amène à rejeter les théories qui énoncent des phénomènes généraux que « les petites révolutions de la nature » que nous avons « sous nos yeux » ne vérifient pas⁴. Ce qui s'est produit en grand dans le passé doit pouvoir se produire en plus petit dans le présent : les lois de formation de la nature sont constantes, parce qu'elles dépendent de principes providentiels. Comme pour Raymond, il s'agit, par conséquent, de mouvoir la raison à partir des observations afin d'en trouver les liens secrets ; Rendu l'énonça d'une manière remarquable, montrant, croyons-nous, sa proximité avec la méthode scientifique de Goethe⁵ : la raison, dit-il, « sans ajouter foi aux œuvres d'imagination » (énoncées par le désir ou la partialité), peut « suivre les progrès du travail de la nature » : la pensée rationnelle a un caractère plastique, si elle reste en mouvement. Allant du concept à l'expérience et de l'expérience au concept, elle crée, par ces échanges continuels, une respiration par laquelle se livre une image vraie de la nature, n'ayant ni le morcellement des éléments épars, ni la démente des théories détachées du réel.

Or, cela entretient un lien avec le principe de similitude qui était déjà celui de François de Sales. On trouve, dans sa *Théorie des glaciers*, un passage qui relève de cette méthode méditative et mystique :

La vue de ces immenses coulées de glace qui s'avancent entre des rives couvertes de fleurs, jette dans l'esprit des pensées de perpétuité, de providence et de mort qui élèvent et attristent l'âme. Je m'arrêtai vers un champ de seigle qui était à côté du glacier des Bossons. Un épi presque mûr et balancé par le vent allait à chaque instant toucher la glace et revenait sur lui-même, comme effrayé par cet hôte étranger venu d'un climat qui n'a de puissance que pour la mort.⁶

François de Sales assimilait les glaciers à la mort, les animaux et les plantes à la vie⁷ ; Louis Rendu personnifie la fleur, et donne un principe moral à la glace. Certes, dans cet extrait plus littéraire que scientifique, il ne prétendait pas procéder à une analyse objective des phénomènes : le comparant « comme » indique bien qu'il ne s'agit que d'une pensée librement inspirée par le

1 Louis Rendu, « Les causes de l'irrégularité des vents dans la partie inférieure de l'atmosphère », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome I, 1825.

2 *Ibid.*, p. 122.

3 Louis Rendu, « Aperçus géologiques de la vallée de Chambéry », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome VII, Chambéry, Puthod, 1835, p. 197.

4 *Ibid.*, p. 237.

5 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme II*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 435 : « L'attention [de Goethe] se porte non sur la stabilité des êtres et des choses, ainsi que le veut l'attitude mécaniste, soucieuse d'établir la permanence du Même, mais sur le renouvellement des formes en vertu du dynamisme universel ».

6 Louis Rendu, « Théorie des glaciers de la Savoie », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome X, Chambéry, Puthod, 1841, p. 81.

7 Voir Jean Prieur et Hyacinthe Vulliez, *Saints et saintes de Savoie*, Annecy, Le Vieil Annecy-La Fontaine de Siloé, 1999, p. 127.

spectacle de la nature. Mais c'est un indice que Rendu ne s'est pas détaché d'une démarche apologétique, et que ses recherches scientifiques, elles-mêmes, tendront à manifester les forces morales à l'œuvre dans le monde, c'est à dire l'âme des choses, au-delà des hommes et des animaux : il prolonge, jusqu'au règne minéral, ce que Maistre maintenait dans les règnes animal et humain, et que Ménabréa n'osera pas outre mesure placer dans l'inanimé.

Pas plus que le génie national n'était seulement une métaphore pour Maistre, il ne faut voir de simples figures de rhétorique dans les personnifications que Rendu fera des vents pour expliquer leurs « irrégularités ». La nécessité de l'observation rigoureuse ne conduira, chez lui, à aucune sécheresse, puisque les éléments sont imprégnés de providence divine. Pour expliquer sa pensée, il commence par les diviser en « trois colonnes qui s'avancent de front dans l'espace »¹ : tels des guerriers, ils courent dans l'air. La colonne du milieu « rencontre un obstacle inébranlable, tel qu'une montagne » : le verbe « rencontre » pourrait n'être qu'une figure de convention si ce vent central, selon le savant savoisien, n'éprouvait pas « un choc proportionné à sa vitesse et à sa masse » : le verbe « éprouver », qu'il utilise effectivement, permet de s'identifier à ce vent : cela relève du sentiment. Un langage plus matérialiste n'aurait-il pas dit que le vent *subit une pression* ? Ce n'est pas celui de Rendu.

Le plus étonnant est qu'il pose une question : « mais comment et par quel point [la colonne] pourra-t-elle continuer sa marche, car elle ne peut rétrograder ? » Est-ce une question que se pose la colonne ? Dans le flux des personnifications déployées, on est tout prêt à le croire. Il fait de cette créature d'air une « force qui va » - et conjecture que, « si elle veut s'élever, elle éprouve la pression d'une colonne d'air supérieure qui la retient » : elle est bloquée comme un homme le serait. À ses côtés, continue-t-il, elle « rencontre d'autres colonnes qui sont d'une densité, d'un mouvement et d'une résistance égale à la sienne, avec lesquelles elle est par conséquent en équilibre » : le vocabulaire est suggestif, et la physique se prolonge dans la sphère morale propre à l'humain. Il va jusqu'à donner à cette colonne d'air centrale l'intention de « s'échapper », ce qui ne pourra être rendu possible que par « l'accroissement de son ressort », issu de la « compression » : cette fois le terme est plus technique ; mais une fois « l'équilibre » des forces « rompu », la colonne, dit Rendu, peut « vaincre les obstacles », et, ainsi, elle « s'échappera avec impétuosité et formera une bouffée ». On pourrait se contenter d'y voir le style du temps, poétique par habitude ; en ce cas, ce tableau aurait davantage sa place dans le chapitre que nous avons réservé aux personnifications des poètes. Mais, contrairement à ces derniers, Rendu justifiait philosophiquement le procédé : ce style est pour lui fondé en raison.

Dans ce même traité, il s'emploie à expliquer les pluies propres aux régions de montagnes dans le même style imagé, évoquant des nuages qui, après avoir franchi l'obstacle d'un contrefort, « se précipitent le long des flancs » de la montagne, ce qui prélude soit à leur condensation en pluie, soit à leur raréfaction. En d'autres termes, contrairement à la physique actuelle, il n'évoque pas les températures différentes selon l'altitude, mais la pression des nuages sur la montagne, pour expliquer la pluie². N'est-ce pas le signe qu'il rejette, d'instinct, toute explication mécanique, préférant vivre les phénomènes de l'intérieur, et « éprouver », comme il dit, les pressions atmosphériques ? Ce qui ne se ressent pas humainement, pour Rendu, ne correspond à rien : les rapports mathématiques des températures l'auraient peu séduit. Tout à son idée de masses d'air qui « se précipitent » - de nouveau comme le font les guerriers dans les épopées -, il estime que la condensation s'explique suffisamment par elles. Et il est vrai que l'explication par les températures ne rend pas tellement compte de l'impression de nuages épais et lourds que l'on a en haute

1 Louis Rendu, « Les causes de l'irrégularité des vents dans la partie inférieure de l'atmosphère », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome I, 1825, p. 124.

2 *Ibid.*, p. 126-127.

montagne ; l'orage semble bien éclater quand la noirceur des nuées est maximale. C'est aussi du sentiment face aux phénomènes que Rendu tire leurs causes ; or, c'est placer celles-ci dans une nappe émotionnelle, c'est à dire dans l'âme des choses : c'est par le cœur, pour ainsi dire, que se pressent la volonté divine reflétée dans les éléments.

Trois ans après son traité sur les irrégularités des vents, notre auteur livre une nouvelle étude scientifique, sur un sujet très à la mode à l'époque romantique : l'électricité et le magnétisme¹. Rappelons que, pour Georges Gusdorf : « Le magnétisme apporte au thème de la force vitale, que les physiologistes tentaient de décrire en termes positifs, un complément nocturne qui préserve le sens du mystère »². Pour Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), notamment : « Le galvanisme qui, dans les laboratoires italiens, ne proposait que patientes procédures expérimentales aux confins de l'électrologie et de la biologie, devient, au prix d'une extrapolation radicale, le principe de l'intelligibilité universelle de l'organisme naturel, constitué comme une immense chaîne galvanique »³. Et de citer le savant allemand : « Une loi générale de la Nature, jusqu'ici non reconnue, semble briller devant nous ! Et la suite montrera peut-être qu'il s'agit là de bien plus que d'une apparence »⁴. Le magnétisme est regardé comme contenant la force par laquelle le monde se tient, s'anime et se crée : « Au niveau de l'expérimentation, et ensemble dans l'ordre de la théorie, Ritter est parvenu à articuler ensemble le magnétisme, l'électricité et le dynamisme énergétique immanent au processus chimique. Une même intelligibilité universelle doit rassembler ces trois formes de dynamisme à l'œuvre dans l'économie naturelle »⁵. Il est clair que de telles perspectives pouvaient, plus ou moins sourdement, éveiller l'attention de Louis Rendu, qui cherchait un principe universel maintenant ensemble les éléments visibles, et les mouvant. De fait, son but, à lui aussi, sera de « prouver » que « l'affinité » qui « unit les parties de la matière » et crée les corps distincts est liée aux « fluides électriques »⁶. Car, dit-il : « Parmi les lois qui régissent l'univers, celle qui tend à unir les parties de la matière est une des plus mystérieuses, soit qu'elle commande aux grands corps qui peuplent l'étendue, soit qu'elle agisse sur les petites parties qui composent la solidité de chacun d'eux »⁷. La rencontre entre le macrocosme et le microcosme se fait dans la même approche énigmatique de ce qui se tient juste derrière les éléments apparents. Comme Ritter, Rendu pense que l'électricité résout le problème : « Il est tellement prouvé maintenant que le magnétisme, le galvanisme et l'électricité ne sont que les effets d'une cause unique, que nous prendrons indifféremment des expériences dans ces trois branches de l'électricité »⁸. Notons ici sa préoccupation de ramener la question à une « cause unique » : il cherche la cohérence globale de la physique. Même le galvanisme et le magnétisme sont ramenés à l'électricité seule. La suite de l'exposé, un peu ardue, est soumise à des principes dominants remarquables.

Rendu conçoit en effet le fluide électrique comme une force créatrice parce qu'équilibrante, par cela même que sa propriété est l'équilibre : il exerce donc sur les molécules la puissance qu'il a en lui-même⁹. Rendu relate une expérience : lorsqu'une chaleur survient au sein d'un corps électrisé,

1 Louis Rendu, « Observations tendant à prouver que la cristallisation de tous les corps est un phénomène électrique », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, Tome troisième, Chambéry, Plattet 1828, p. 69-108.

2 Georges Gusdorf, *Le Romantisme II*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 536.

3 *Ibid.*, p. 539.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 540.

6 Louis Rendu, « Observations tendant à prouver que la cristallisation de tous les corps est un phénomène électrique », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, Tome troisième, Chambéry, Plattet 1828, p. 71.

7 *Ibid.*, p. 69.

8 *Ibid.*, p. 71, n. 1.

9 *Ibid.*, p. 85.

les molécules se dilatent, et le fluide électrique, entrant en « liberté » par l'éloignement des molécules, se réfugie, par une cause inconnue, « vers les deux extrémités opposées du cristal ». Si la chaleur augmente, l'unité est brisée et « les forces, cessant d'agir par ensemble, ne se manifestent plus vers un seul point »¹. En d'autres termes, le fluide électrique est perçu comme un être élémentaire collectif que morcèlera la chaleur, laquelle dispose « d'une force à laquelle rien ne peut résister ». Il attribue, comme il l'avait fait pour les vents, une puissance dynamique propre, et de nature causale, aux phénomènes chimiques.

Une question de taille toutefois s'impose : pourquoi tous les corps solides ne manifestent-ils pas la présence du fluide électrique, s'il est leur ferment² ? D'abord, répond-il, les moyens d'observation ne permettent pas de déceler celui qui peut exister, et être trop ténu au regard de la masse qu'il habite³. Ensuite, il y a « réellement de l'électricité dans tous les corps, puisque nous avons vu qu'elle se manifeste dans les moindres changements qui ont lieu entre leurs molécules »⁴ : les phénomènes électriques n'ont lieu que si l'équilibre entre les parties du corps est rompu. L'électricité, sinon, est présente sous forme latente. On peut, par des opérations particulières, l'éveiller, et donc en maîtriser le magnétisme, en le rendant « inaltérable »⁵. Par le feu qui rompt l'équilibre, le fluide peut être libéré du corps, puis capté. Rendu s'exprime à nouveau d'une façon vivante, qui rend bien compte de l'activité électrique, en fait presque un être vivant qu'on attrape en le dégageant de son enveloppe. Le jeu entre l'équilibre et le morcèlement crée une polarité dont le récit s'anime.

Il termine son exposé par l'idée hardie que les grêlons sont aussi formés par le fluide électrique ; puis conclut en affirmant que la nature a une économie rationnelle et qu'une cause lui suffit pour les mêmes effets⁶ : c'est bien l'unité de l'énigme des causes qu'il voulait démontrer. Il suffirait de saisir le principe, pour comprendre les phénomènes. La cohérence globale dont la « philosophie catholique » est en quête peut lui être donnée par l'électricité, pense en substance Rendu.

Quelques déboires sur des hypothèses hasardeuses de changements de couleurs des corps selon l'action du fluide électrique ont pu néanmoins l'amener, autant que la versatilité et l'enthousiasme, à étudier désormais la géologie : des mystères de l'air, il est passé à ceux de la pierre et de l'eau, continuant d'y chercher la cohérence globale, l'animation intime.

De fait, comme l'avait déjà énoncé Raymond, le cycle de l'eau a cet immense avantage de se manifester dans sa complétude à l'œil nu. Parce que, sous les yeux, c'est l'action de l'eau, non du feu ou de la chaleur, qui semble déterminante en matière de géologie, l'hypothèse contre laquelle Rendu luttera le plus (de concert avec Raymond et Billiet) est celle des grandes « combustions centrales » comme cause du relief montagneux. Il lui oppose une explication qu'il juge « bien plus simple »⁷, fondée sur l'origine molle d'une écorce terrestre encore imprégnée d'eau : outre le témoignage des sens, cette conjecture a, en réalité, l'avantage de se conformer aux récits bibliques - et de garder le Déluge dans l'histoire naturelle, comme le réclamait Alexis Billiet dans ses propres traités scientifiques⁸.

1 *Ibid.*, p. 85-86.

2 *Ibid.*, p. 86.

3 *Ibid.*, p. 88.

4 *Ibid.*, p. 91-92.

5 *Ibid.*, p. 93.

6 *Ibid.*, p. 98-99.

7 Louis Rendu, « Aperçus géologiques de la vallée de Chambéry », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome VII, Chambéry, Puthod, 1835, p. 213.

8 Cf. Alexis Billiet, « Aperçus géologiques », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, tome I, 1825.

Rendu a donc, pour ainsi dire, une intuition contrôlée, qui évite, comme pour les vents, l'image spectaculaire, romanesque et exaltante des grandes explosions, pour la remplacer par les évolutions lentes et plastiques. Il explique, par un calcaire autrefois plus mou, les cristaux au fond des fissures : en se durcissant, le minerai a diminué de volume, et les « parties humides » ont dû s'y placer, « emportant les parties les plus pures, les plus simples du calcaire, étant chimiquement unies à ces molécules calcaïques [...]. Arrivée sur les parois des fissures, l'eau de suintement a servi de milieu pour favoriser la cristallisation »¹. L'eau a donc saisi l'essence du calcaire, pour créer le cristal. Cette importance de l'eau comme facteur de purification doit d'emblée être notée, car Rendu va constamment projeter sur cet élément des forces supérieures.

Poursuivant son hypothèse qui retrace en pensée le cheminement de l'élément liquide, il a eu l'éventuelle intuition d'une découverte récente : car il affirme que soit l'eau a continué à couler « au réservoir commun », soit, lorsqu'elle n'a pas trouvé d'issue, elle pu rester prisonnière, et Rendu avoue qu'il ne serait pas « étonné que l'on trouvât de l'eau entre les lames cristallines, comme on en trouve dans certaines petites géodes quartzieuses que l'on rencontre dans les mines d'asphalte situées sur les bords du Rhône »². Nous avons récemment entendu dire que dans les profondeurs, de l'eau se trouvait, dans les conditions qu'il décrit : saisissant le principe global, Rendu est-il guidé sur les bonnes voies, dans ses conjectures ?

L'eau étant à l'origine des formations cristallines tirées du calcaire, Rendu, attelé à cet élément familier, mais qui a sa part de mystère et de beauté, suggère qu'elle est aussi à l'origine des formes des montagnes, comme si elles étaient des formes cristallines énormes - une sorte de banquise des temps primitifs.

Avançant prudemment sur ce dangereux terrain recréant un passé singulier, il commence par montrer que l'eau, ayant un pouvoir d'érosion très rapide³, a pu être la cause des montagnes enfoncées⁴ ou écroulées⁵. Il a le sentiment que, dans les premiers temps de la Terre, les contrastes entre les différents lieux du globe étaient énormes, et que les montagnes atteignaient des hauteurs bien plus considérables qu'à présent ; mais que les altitudes, par l'action de l'eau, se sont égalisées. Il affirme : « Le principal travail de la nature a consisté à porter des lieux les plus élevés dans les plus bas, les parties de matière que les éléments atmosphériques pouvaient détacher »⁶. Nous retrouvons, curieusement, le principe d'équilibre qu'il dit être naturel à l'électricité, et que les éléments, par conséquent, recherchent spontanément, comme pour refléter une unité globale, ou être l'orchestre dont Joseph de Maistre parlait au début des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et dont les éléments sont conduits par une pensée unitaire, quoique leur action soit diverse et, éventuellement, inconsciente⁷.

Se faisant une nouvelle fois poète, Rendu évoque le monde des origines avec son gigantisme, et peint un « terrain diluvien » prouvant que la mer a recouvert une « végétation exubérante », « telle peut-être qu'elle se trouve dans des pays inhabités et placés dans un climat favorable »⁸ : il imagine, dans la Savoie préhistorique, une forêt équatoriale. C'est dans ce milieu, non sous la

1 Louis Rendu, « Aperçus géologiques de la vallée de Chambéry », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome VII, Chambéry, Puthod, 1835, p. 213.

2 *Ibid.*, p. 213-214.

3 *Ibid.*, p. 251.

4 *Ibid.*, p. 248.

5 *Ibid.*, p. 249.

6 Louis Rendu, « Traits principaux de la géologie de la Savoie », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome IX, Chambéry, Puthod, 1839, p. 168.

7 Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg I*, Paris, Garnier, 1929, p. 4.

8 Louis Rendu, « Aperçus géologiques de la vallée de Chambéry », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome VII, Chambéry, Puthod, 1835, p. 251.

pression de « combustions internes », que le relief va se créer. Il n'ose être complètement explicite : pour dévoiler sa pensée, il s'en prend à Ami Boué (1794-1881), président de la Société géologique de France, parce qu'il refuse de prendre au sérieux les conceptions selon lesquelles les montagnes seraient de gigantesques cristaux¹ : « quoi qu'il en dise, ces idées, basées sur la loi physique la plus générale de l'univers, ont quelque chose de plus philosophique et de plus rationnel que le stratagème mécanique des soulèvements », dit-il. Il rejette la notion d'*accident*, pour saisir la formation des montagnes dans les lois globales, observables même à l'échelle humaine. La formation des cristaux s'observant communément (et peut-être, a-t-on vu, sous l'effet de l'agent électrique), il est « plus simple » d'imaginer, dans un milieu humide, la création des montagnes à la façon de banquises, dans un état antérieur - peut-être plus plastique - de la Terre. Selon quelles lois d'équilibre global Rendu peut concevoir une telle formation du relief par cristallisation, c'est néanmoins ce qu'il ne dira pas. Il semble, ici, que ce ne soit pas l'instabilité foncière du personnage qui l'ait arrêté sur cette piste éventuellement féconde, mais l'aveu que l'idée qu'il défend n'est reçue d'aucun savant officiel². À cet égard il ose s'en prendre à l'autorité d'une « aristocratie scientifique » à laquelle se réfère Ami Boué. Il n'ira cependant pas jusqu'à pousser plus avant une hypothèse que cette aristocratie rejette. Isolé, il se retrouve dans la même situation qu'avec son expérience des changements de couleurs par flux électriques.

Aujourd'hui encore, à ce que nous croyons savoir, on donne comme cause du relief les soulèvements consécutifs aux frictions des plaques continentales. Ce qui est intéressant, chez Rendu, c'est le refus de donner comme origine, aux événements locaux, des phénomènes généraux. Peut-être cela lui paraît-il trop extraordinaire ; mais il est également possible qu'il ait voulu se concentrer sur les formes des montagnes visibles en Savoie, et leur donner comme un mouvement propre, indépendamment de ceux qu'elles subissaient. Pour cela, il invoque des lois générales, certes, mais s'appliquant aussi bien dans le petit que dans le grand. En ce sens encore, il fait de la science en poète, puisque les formes visibles lui semblent renvoyer, non à d'autres formes visibles plus vastes, mais à des principes invisibles : pour ainsi dire, le fini contient l'infini.

Désormais, il va s'occuper des glaciers, dont le mouvement est plus visible, parce que plus rapide que celui des montagnes. Le cycle peut en être appréhendé, en une vie d'homme, dans sa totalité - et c'est précisément à cette totalité de vision qu'il aspire.

D'emblée, sa *Théorie des glaciers* exprime clairement la pensée du « philosophe catholique » sur le principe qui régit l'univers :

La volonté conservatrice du Créateur a employé pour la permanence de son ouvrage la vaste et puissante loi de la *circulation*, qui, examinée de près, se trouve reproduite dans toutes les parties de la nature. L'eau circule de l'Océan dans les airs, des airs sur la terre et de la terre dans les mers ; « Les rivières retournent d'où elles sont sorties, afin qu'elles coulent de nouveau, » dit l'Esprit saint. *Eccles.* 9, 1, 7 [...].³

Que l'eau circule, personne n'en doute, car on en fait l'expérience aisément : elle gèle, elle coule, elle s'évapore, elle tombe. Mais il va aussitôt plus loin, en affirmant que « l'air circule autour du globe et pour ainsi dire sur lui-même, en passant et repassant successivement par toutes les hauteurs de la colonne atmosphérique » : l'air en effet ne se voit pas, et qu'il soit soumis à la

1 *Ibid.*, p. 261.

2 *Ibid.*

3 Louis Rendu, « Théorie des glaciers de la Savoie », dans *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, tome X, Chambéry, Puthod, 1841, p. 42.

même loi est une projection personnelle, qu'il faut ensuite vérifier. Mais le plus étrange est que le même principe universel, pour Rendu, s'applique à la « substance organique », dont les éléments « circulent en passant de l'état solide à l'état liquide ou aériforme, et de celui-ci à l'état de solidité et d'organisation ». Celui qui lit attentivement ce passage peut-il ne pas sursauter ? Passe encore qu'on aille de l'état liquide à l'état solide, puisque, au delà de la naissance et de la mort, l'embryon se forme dans un milieu liquide et qu'après le trépas, le corps, se décomposant, se dilue. Mais l'allusion à l'état « aériforme » est hardie : renvoie-t-elle au souffle créateur, à l'âme qui serait un vent, un esprit au sens étymologique, ou aux gaz qui s'échappent du corps sans vie ? La poésie religieuse, ici encore, s'impose au matérialisme scientifique.

Ce n'est pas le dernier terme de son imagination grandiose. Il se fait plus clair, également, sur la force électrique qu'il pensait universelle, et qu'il appelle un « agent » auquel peuvent aussi s'assimiler le « feu », la « lumière », le « magnétisme » : à leur tour, affirme-t-il, ils sont dans « un cercle de circulation aussi étendu que l'univers » : cet « agent » cosmique est soumis à un principe encore supérieur. Car il s'agit, enfin, « ramenée dans chaque partie du tout », de la « loi de vie », du « mode d'action employé par la providence dans l'administration de l'univers » : la « circulation » résoudrait toutes les énigmes, si elle était connue. Comme elle est une force supérieure à toute matière, même la plus fine et la plus universelle, il faudrait cependant pénétrer le mystère d'un nouvel élément, qui est de nature spirituelle : nous retrouvons la quintessence de Ménabréa.

Car ce principe universel s'étend jusque dans la sphère morale et, au fond, en livre le secret. Rendu ose énoncer : « Et nous-mêmes, esprits, intelligences et volontés, n'obéissons-nous pas aussi à la loi universelle de la circulation, en retournant par la voie humanitaire jusque dans le sein de Dieu d'où nous sommes sortis ! » Cette loi est la base fondamentale de toute religion. Rendu se fait mystique, et cette « circulation », qui semble aussi une respiration, rappelle les doctrines indiennes qui font du monde une émanation de la divinité, laquelle doit un jour le reprendre en elle et l'y dissoudre. Mais si la circulation est constante, on est au bord de la doctrine des vies successives. La doctrine chrétienne elle-même n'est pas loin d'être dépassée.

À ses yeux, quoi qu'il en soit, la destinée humaine doit se trouver reflétée dans les phénomènes, et les phénomènes illustrer la destinée humaine : en aucun cas les deux ne peuvent s'opposer. La vie morale de l'être humain ne pouvait pas ne pas se contempler dans le fonctionnement de la nature, ni ce fonctionnement ne pas correspondre à la vie organique de l'être moral qu'est l'être humain. De cette sorte, même la méditation à la mode de François de Sales sur les « similitudes » entre les processus naturels et la vie morale de l'être humain se trouve scientifiquement justifiée.

Une fois effectué ce préambule, Rendu ne fera plus que chercher l'application de ce principe universel de « circulation » dans les glaciers - observant la nature, donc, pour y contempler Dieu. Le plus curieux est que ce traité où il a été le plus explicite sur sa doctrine mystique ait été celui qui a le plus contribué à sa notoriété comme homme de science.

Rappelons-en les principaux mouvements. Les glaciers, énonce-t-il, commencent par se former à une haute altitude par l'empilement de neige, puis tombent, attirés par leur propre poids ; à partir d'une certaine altitude seulement, ils commencent à fondre. La théorie contestée, sans dureté cette fois, est celle d'Horace-Bénédict de Saussure, selon qui la glace fond même à haute altitude. Le savant genevois n'imaginait pas, en effet, la glace bouger si elle ne reposait pas sur de l'eau. S'insurgeant encore contre l'imagination du feu central terrestre, Rendu dément qu'il ait pu faire fondre la glace par dessous, comme certains l'ont prétendu. Il montre que, de toute façon, son poids suffit à expliquer la descente du glacier : l'observation le confirme¹.

¹ *Ibid.*, p. 65-68.

Or, cela valide à ses yeux la « loi de circulation ». Les glaciers d'eux-mêmes sont en mouvement, à la façon de fleuves. D'ailleurs, à l'intérieur même des glaciers, cette fameuse loi se vérifie : l'eau du glacier tombe en refroidissant mais, sous quatre degrés, elle devient moins dense et remonte « de telle sorte qu'il y a dans cette cavité un mouvement de circulation perpétuelle du fond à la surface et de la surface au fond ; on dirait un agent mécanique employé par une intelligence pour aller creuser le fond d'un réservoir »¹. La comparaison renvoie à une sagesse divine qui, en ne suivant pas une linéarité mathématique dans le rapport entre la température et la densité, ferait ployer les éléments à une loi plus haute, plus nécessaire.

Allant plus loin, il ose une théorie sur les glaciers des pôles, pressurisés par la rotation terrestre et manifestant eux aussi la loi de circulation universelle : la force qui aplatit les pôles pèserait sur leurs glaciers et remplacerait la pesanteur présente dans les montagnes. Cela les contraindrait à dériver vers les mers plus chaudes, et à y envoyer leurs fragments flottants, avant qu'ils ne fondent à leur tour. Comme les glaciers eux-mêmes émanent de vapeurs condensées dans le froid, « Nous retrouverions encore là un exemple de cette loi de la circulation si souvent mise en œuvre dans les opérations de la nature »². Le principe simple d'une force spirituelle équilibrante et circulaire située derrière les éléments observables, instrument de la divinité, paraît tout expliquer. La conclusion du traité rappelle remarquablement son introduction, en montrant que les glaciers ont reçu le « sceau » de « l'intelligence qui reluit partout à côté des œuvres de la nature ». Mieux encore, c'est le cas, dit Rendu, de « la plaine fertile qui se couvre de moissons ». Il ne développe pas cette idée : la soumission des plaines aux saisons est assez connue. Mais il y ajoute une nouvelle idée : il conçoit le globe terrestre comme une œuvre d'art, dont les « mouvements et les formes » ont été « disposés » à dessein, afin de « conserver » et de « reproduire la vie que le souffle divin a laissé tomber dans le monde ». Jusqu'aux formes extérieures en acquièrent une résonance morale – une fonction spirituelle. L'idée que la circulation se joint à une respiration cosmique est confirmée par la contemplation de l'eau qui, voyageant « sans cesse autour du globe », est « le flux et le reflux de la vie ». Il transpose sans discontinuer le physique dans le moral, le moral dans le physique, comme le montre une nouvelle citation des *Psaumes* : « Bénissons l'Éternel qui a suspendu des amas d'eau au-dessus des montagnes afin que par cette disposition de sa sagesse la terre fût arrosée » (Ps. 103, vers. 13). Rendu, semble-t-il, a constamment cherché à alimenter la méditation sur de telles sentences ; ses travaux scientifiques, avoue-t-il implicitement, ont eu ce but. Il illustre d'ailleurs aussitôt ce psaume par une réflexion religieuse : évoquant la possibilité que la terre devienne sèche, et donc stérile, il s'écrie : « Le suprême ordonnateur a pourvu à cette nécessité, et les sources, les ruisseaux et les fleuves, images de sa Providence, couleront toujours »³. L'eau qui est l'image de la Providence rappelle éminemment la poésie du temps : Lamartine eut maints vers allant dans le même sens. Mais cela se justifie, chez Rendu, par ceci, que l'eau donne l'image sensible de la loi de circulation et de respiration cosmiques qu'il conçoit. Si la terre y est soumise, c'est de façon trop lente pour être contemplée ; si l'air et le feu le sont aussi, c'est au-delà de la perception directe. Seule l'eau est assez *intermédiaire* pour contenir l'esprit, le souffle plein de sagesse, de l'univers de façon sensible. Elle devient de ce fait l'agent déterminant du monde physique - l'élément par où y intervient la divinité. Rendu a donné corps au cinquième élément, en montrant que l'eau était l'élément essentiel de ses transformations, et donc de ses manifestations. Il a fait œuvre de science romantique, en étendant le principe « vital » de Barthez à l'univers entier. En même temps, il a, somme toute, justifié la conception mythologique du monde en créant l'image de la substance située entre la divinité et le monde matériel. Avec combien de force, désormais, peuvent se pressentir les aléas de la destinée humaine, les points convergents de

1 *Ibid.*, p. 121.

2 *Ibid.*, p. 98.

3 *Ibid.*, p. 156-157.

mouvements de circulation symbolisés dans la poésie par les nations qui créent des sympathies collectives, ou en émanent ! Là se cristallisent, en dernière instance, les êtres spirituels évoqués par Dantand, avant de s'évaporer dans l'univers. L'ange des tempêtes de Jacquemoud peut figurer un de ces points de compression providentiels qui de leur propre volonté se déchaînent soudainement, libérant leur souffle. La circulation cosmique a-t-elle des limites, et, comme le voulait Ménabréa, peut-elle aller d'une espèce à l'autre, lier les hommes aux bêtes - ou, comme le suggérait Rendu, faire, des vents, des êtres vivants sans corps solide ? Les implications de cette « science romantique » sont vertigineuses, en ce qu'elles donnent un fondement aux récits merveilleux des poètes. Elles en explicitent la logique interne.

Cela leur ôte leur caractère artificiel apparent : en profondeur, toute une vision du monde se déploie, qui refuse la rupture, voulue par le rationalisme, entre la divinité et les manifestations de la nature - les phénomènes physiques, historiques ou psychologiques dont l'homme est témoin. Même si les Savoisiens l'expriment, en général, par des figures héritées de la tradition médiévale et catholique, ils débordent constamment les limites antiques placées à l'esprit par l'institution - et il n'est pas jusqu'à l'abbé Rendu qui ne suggère autre chose que les idées simples transmises par les générations, lorsqu'il évoque une loi de circulation faisant aller l'âme alternativement vers Dieu ou la Terre.

Le plus singulier, dans cette direction, fut sans doute Maurice Dantand, qui ajouta, à sa légende divine, des considérations d'allure scientifique qui expliquaient les phénomènes par l'occulte. Il résout les difficultés de la Bible par la loi de sympathie : « l'arrêt du soleil par Josué », dit-il, « était pour mes aïeux comme pour moi indiscutable, étant basé sur la parole divine » ; la question est de savoir comment concilier cela avec les découvertes récentes de la science. Or, il a l'idée ingénieuse suivante :

Le soleil, dans son étroite enceinte de vide, n'a qu'un mouvement, celui de rotation sur lui-même ; la terre, dans son large chemin de vide a deux mouvements, celui de translation qui lui est propre et celui de rotation qui est pour elle un mouvement de sympathie et d'imitation avec le mouvement du soleil ; Josué, en arrêtant le soleil, ne fit qu'arrêter son mouvement de rotation, et la terre l'imitant, arrêta le sien [...].¹

Dès lors, le soleil est apparu comme fixé dans le ciel, et le jour fut simplement « plus long sur un de nos hémisphères » tandis que la nuit fut « plus longue sur l'autre ». L'Écriture sainte disait donc vrai. Il suffisait de penser que la Terre ne tourne sur elle-même que parce que le Soleil fait pareil. La Bible, plus versée en astronomie qu'on ne croit, n'a jamais voulu dire littéralement que le Soleil s'était arrêté de tourner autour de la Terre.

Ce qui est remarquable ici est le lien de sympathie entre les astres : il nous rappelle l'astrobiologie d'un Paracelse (1493-1541), revendiquée par les romantiques². Les planètes sont pour Dantand des mondes vivants : leurs atmosphères, « principe de vie des habitants des mondes, sont pour les mondes eux-mêmes ce qu'à l'homme sont les sens, elles leur servent de mains tendues, c'est par elles qu'ils saisissent la clarté et se vêtissent [*sic*] de chaleur »³. Cette personnification n'est pas une figure : pour l'écrivain, elle exprime la vérité.

1 Maurice-Marie Dantand, *Le Gardo*, Thonon, Dubouloz, 1891, p. 116-117, n. (*i*). (Dantand a un système de note assez extravagant, ayant donné des notes à ses notes.)

2 Voir Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 326-329.

3 Maurice-Marie Dantand, *L'Olympe disparu. Livre V*, Thonon, Dubouloz, 1906, p. 247.

De manière plus extraordinaire encore, il explique l'origine des « forces vives de la nature : électricité, magnétisme », qui avaient tant préoccupé Rendu ; elles sont issues des mouvements imprimés aux corps par la Providence pour que la vie s'y affirme. En effet, ces corps auraient dû être immortels, et entrer dans le sein de Dieu directement ; mais, par suite du péché originel, les mouvements qui les animent continuent après leur mort, constituant ces forces. Dans le vide laissé entre la mort et Dieu, celles-ci se déploient, en quelque sorte vie de la mort, ombres des corps vivants¹. Il en tire une instruction morale : lorsque l'homme, par sa science, utilise ces « dépouilles du mouvement », il « débilite l'atmosphère », et « leur accroissement tisse le linceuil [sic] de la terre ». Elles ont une influence maligne. Dantand assure que « l'ange » qui l'éclaire sur ces vérités lui a ordonné d'appeler ces forces « neigles »².

Il a une vision des planètes. La Terre est la seule habitable par les hommes. Les autres, « demeures des âmes à qui une première vie sur la terre n'a pas permis de subir l'épreuve de leur salut », portent également ce qu'on pourrait appeler les archétypes de toutes les plantes, « immobiles dans leur forme et leur beauté ». Or, c'est sur ces plantes que « sous forme de rayons de lumière », les âmes viennent, s'arrêtent et s'éloignent afin de « reprendre leurs corps pour subir l'épreuve de leur salut : chaque plante est pour elles un observatoire différent leur montrant l'humanité d'un monde, elles en observent les faits et les suites qu'ils méritent devant Dieu »³. Par elles, ces âmes apprennent la loi des destinées, pourrait-on dire. Leur forme les représente. L'idée que les âmes reprennent un corps semble bien illustrer le principe de la circulation universelle de Rendu : elle renvoie aux vies successives.

En pensée, Dantand pénètre jusqu'aux secrets de la terre, distinguant « le rocher de mille sels qui forme son cœur et son centre » ; or, « ce roc sortit de la larme divine suivi, entouré de tous les éléments de la terre, les attirant à lui et les obligeant à se rapprocher, de se réunir dans l'ordre où sont les siens ; les révolutions du globe, ses bouleversements, ses cataclysmes n'ont lieu que pour ce but » : ainsi, par cette magnétisation, encore émanée du principe de sympathie, explique-t-il l'origine de la Terre et de ses révolutions⁴. Tout était pensé, et le globe planétaire a un ordre secret. Sa fonction est religieuse, puisque la fin de la Terre sonnera quand les âmes pures auront été accueillies dans les « bras du Christ »⁵. Une fois de plus, la Providence préside à l'ordre cosmique.

Il s'agit de délires, peut-être ; mais Dantand les regardait comme des révélations, et ils étaient bien dans l'esprit de ses prédécesseurs savoisiens qui pensaient pouvoir concilier les sciences naturelles et leurs principes religieux. Or, ils ont aussi ce caractère inouï qui montre qu'il en a puisé la substance au plus profond de soi.

Les principes religieux n'étaient pas, pour nos auteurs, un obstacle à l'inspiration prophétique et poétique, mais des guides, et un soutien.

Leur vision mythologique n'était pas figée, et ce qui achèvera de le montrer c'est que, par-delà les lois générales sur le monde, l'histoire présente s'expliquait providentiellement. Les pensées politiques en devenaient imprégnées de l'intervention divine, complétant le cercle de l'activité humaine.

1 *Ibid.*, p. 255.

2 *Ibid.*, p. 257.

3 *Ibid.*, p. 264.

4 *Ibid.*, p. 297.

5 *Ibid.*, p. 300-301.

III.7. Providence historique et mystères de l'évolution sociale

C'est une chose de définir dans l'ordre répétitif de la nature une sagesse profonde, ou d'expliquer les phénomènes naturels par des principes spirituels généraux, c'en est une autre de cerner, dans l'histoire humaine présente, dans ses révolutions, ses transformations - ses nouveautés, surtout -, un sens philosophique ou mystique. Parce que l'histoire humaine semble toujours ajouter au monde quelque chose, les explications générales semblent inopérantes, et dans les esprits naît le sentiment de l'absurde, l'idée que l'univers n'a aucun sens. Ce fut particulièrement vrai à l'époque moderne : de la fin du Moyen-Âge à nos jours, les repères habituels anciens semblent battus en brèche par les événements, et les actions humaines n'avaient aucunement en elles la sagesse des règnes de la nature, dans ses cycles et son économie, son équilibre global. Ce qui a été perdu ne paraît aucunement devoir revenir selon une loi de circulation harmonieuse particulière, et la Révolution a définitivement abrogé, en France, la royauté. Quant aux progrès techniques, ils ont brisé les interdits religieux en donnant des possibilités de jouissance aux individus que l'ancienne époque ne soupçonnait pas, et qui n'ont aucunement prélué à des châtiments divins dont la menace justifiait ces interdits. Les principes religieux ont semblé ruinés par l'évolution des temps, les faits eux-mêmes montrant leur inanité. Que pouvaient faire nos auteurs savoisiens ? Quelle mythologie historique pouvaient-ils bâtir, qui intégrât ces données nouvelles ? Quel visage pouvaient-ils donner à la Providence, et orienter ainsi l'action politique selon les desseins cachés de la divinité ? À vrai dire, sans éclaircissement sur la question, toute mythologie restait incomplète et théorique, faite à plaisir ; il fallait que la vision mythique s'emparât aussi des problèmes qui tiennent le plus à cœur aux êtres humains - de leur condition dans le temps -, pour qu'elle apparaisse comme autre chose qu'un artifice littéraire, destiné à se détourner de l'évolution historique par le refuge dans le souvenir du Moyen-Âge : car c'est bien de cela que les auteurs savoisyards étaient principalement accusés. Tout se passait comme si, refusant la modernité, les sujets contemporains, les formes nouvelles, ils préféraient s'enfouir psychiquement dans une image caduque mais rassurante, reflétée par les montagnes qui les environnaient, les lacs et les fleuves qui les protégeaient - tels de superbes mystiques tibétains à l'abri parmi leurs sommets, et continuant, inlassablement, à cultiver les images de divinités joyeuses ou courroucées dans les paysages splendides et derrière les murs des cloîtres.

Or, les Savoisiens ont eu une lucidité historique, et ont pu lier la Providence à l'évolution des temps : ils ne sont pas restés statiques dans leur inspiration. Le regard porté depuis les sommets ne les a pas, pour ainsi dire, détournés des plaines où se jouait la transformation des systèmes, des régimes, des habitudes. Ils l'ont aussi vue, voire scrutée, et on pourrait dire que leur vie à l'écart leur a donné des lumières, parce qu'ils n'étaient pas aussi engoncés dans les passions que ceux dont ils contemplaient de loin l'action décisive.

Joseph de Maistre, sans doute, a prévu des régénérations circulaires dont la véracité historique reste à démontrer. Mais sa vision de la providence dans les actions humaines n'en est pas moins dynamique et intrigante, voire stimulante.

Il a d'emblée créé l'articulation entre les principes cosmiques et ceux de l'histoire humaine en énonçant que dans « le monde politique et moral, comme dans le monde physique, il y a un ordre commun »¹. Les lois physiques ne sont pas les seules à s'exercer ; il est aussi des lois morales dans l'univers, agissant au sein de l'humanité. L'idée du hasard ne vient que de ce que ces lois sont difficiles à saisir : « Il n'y a point de hasard dans le monde, et même, dans un sens secondaire, il n'y a point de désordre, en ce que le désordre est ordonné par une main souveraine

¹ Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 278.

qui le plie à la règle et le force à concourir au but »¹. Ainsi s'explique que, dans la dissolution révolutionnaire, il y ait des ferments de nouveauté, des germes secrets pour les temps futurs. Ils sont placés dans le monde par la divinité, et le désordre est celui du règne végétal en hiver, mort et mêlé sous la neige, ou dans la boue des pluies.

Si une loi de circulation harmonieuse régnait pour Louis Rendu dans l'espace, l'histoire pour Maistre crée une harmonie dans le temps, parce qu'elle émane fondamentalement d'une « pensée étrangère à chacun », qui est celle du « tout »².

Est-il possible de connaître cette pensée ? La Providence agit, naturellement, pour purifier l'être humain, pour mettre devant lui les épreuves qui lui permettront de connaître la Révélation³ et de « retourner à Dieu », selon les principes déjà énoncés par Origène⁴. En effet, l'unité initiale doit revenir à la fin, selon une loi aussi circulaire que celle de Rendu. Marc Froidefont parle, ainsi, significativement de « circularité » et de « boucle »⁵. C'était aussi le thème central de Martinès de Pasqually dans le *Traité des réintégrations* et, partant, de Louis-Claude de Saint-Martin qui l'a (probablement) mis en forme.

Mais on peut se demander quel but recherchait la divinité, ce que ce cercle pouvait apporter à l'humanité, et si le principe en est purement mécanique, comme il tend à l'être dans la mystique orientale, ou s'il a un dynamisme et un projet spécial, une intention sage. Or, Maistre affirme qu'il s'agit de susciter, par les épreuves du temps, « une nouvelle effusion de l'Esprit saint »⁶, c'est à dire l'illumination répandue dans les âmes ; il s'agit de développer une connaissance supérieure justement apportée par l'initiation de la vie, et rendre l'homme peu à peu égal à la divinité.

Cependant, il en a surtout développé les effets sociaux. Profondément attaché à l'Église et à son unité dans le temps et sur la Terre comme l'étaient généralement les Savoyards, il se complaisait plutôt à peindre l'unité sociale et politique intermédiaire, préparatoire de la « Cité Sainte » et assimilée au Millénaire des Saints par exemple par Jung-Stilling⁷. Or, cela s'est exprimé, dans ses textes, sous la forme d'une conversion des peuples au catholicisme authentique sous la pression de l'histoire. Cela s'accordait bien, en réalité, avec ses observations sur la Révolution française et les guerres européennes qu'elle avait déclenchées.

On le sait, à ses yeux, 1789 était le creuset d'une régénération grandiose, et les guerres qui s'en étaient suivies avaient un caractère sacré. Il annonce : « il faut se tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée »⁸ et affirme que « la guerre est un département [...] dont la Providence s'est réservé la direction »⁹ : elle est de nature plus morale que physique, et « le véritable vainqueur, comme le véritable vaincu, c'est celui qui croit l'être »¹⁰. Son essence, de fait, est dans le châtement purificateur qu'elle exécute, et on connaît, par ailleurs, la figure étonnante du bourreau que Maistre traça, faisant de lui l'émanation fantastique de la Providence, « un être inexplicable », un « agent incompréhensible », et l'instrument direct de la divinité¹¹. Le monde en devient fabuleux et rempli de vivants symboles tirant efficacement l'histoire vers son accomplissement secret, comme si, dans le réseau des lois

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 279.

3 *Ibid.*, p. 281-282.

4 *Ibid.*, p. 262.

5 *Ibid.*, p. 263, 265.

6 *Ibid.*, p. 360.

7 Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 366.

8 *Ibid.*, p. 367.

9 *Ibid.*, p. 317.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 300.

morales qu'a créé Dieu, se trouvaient des nœuds appelés à se manifester.

Mais de quoi, précisément, serait fait le règne idéal à venir, devant durer mille ans ? Si l'histoire est circulaire, on peut prévoir que, pour Maistre, ce serait, en quelque sorte, le retour d'un empire universel chrétien, dirigé essentiellement par le Pape - puisque l'empereur Constantin lui-même, en s'installant en Grèce, acceptait *de facto* que l'empire fût chrétien, laissait à l'évêque de Rome le soin de le diriger¹. Joseph de Maistre n'est pas toujours précis, confessant que ses yeux sont « misérables », à peine « dignes d'entrevoir les secrets divins »² ; mais il n'en parle pas moins d'une « fusion du genre humain », et de « nations écrasées sous le même marteau », ne formant plus dès lors « qu'un même métal malléable, et préparé pour toutes les formes »³. La métaphore du métal fondu est aussi celle d'un creuset purificateur, car alors « l'ouvrier paraîtra et le métal en prendra une » (entendre, une forme unique). Dieu se manifestera et créera une humanité unitaire, par dessus les nations qui ne seront plus que des souvenirs, des fantômes, des restes vagues d'époques périmées. La proximité d'une telle doctrine avec celle de Pierre Teilhard de Chardin est frappante⁴ (chez ce dernier, « l'ouvrier » était bien sûr le Christ).

La mondialisation économique, à vocation providentielle, est déjà pressentie, comme l'a remarqué judicieusement Marc Froidefont, quand il lui lie le prologue des *Soirées de Saint-Pétersbourg* et ses développements apparemment anodins et purement descriptifs, mais en réalité symboliques et mystérieux, sur « les vaisseaux étrangers » qui « apportent sous le pôle les fruits des zones brûlantes »⁵. Les produits exotiques (le « thé », le « café ») ne sont pas des « punitions », mais des cadeaux de la Providence, et en tout cas ils ne sont pas « indifférents », et « la communication d'aliments et de boissons parmi les hommes, tient de près ou de loin à quelque œuvre secrète qui s'opère dans le monde à notre insu »⁶. C'est le commerce au sens le plus banal, suscité extérieurement par la cupidité, le goût animal et égoïste - le consumérisme -, qui prend ici une dimension mythologique et dissimule le monde divin. Même le chocolat, pour ainsi dire, devient un symbole rayonnant de la volonté cosmique. Le mythologique n'est pas, chez Maistre, une bulle imaginaire héritée du Moyen Âge : il imprègne la modernité et la traverse, il irradie jusqu'aux denrées étalées dans les boutiques - et elles aussi manifestent, précisément, une loi de circulation humaine, une force qui mêle les hommes et dissout les nations, fait exploser les frontières et impose, dans le chaos nouveau, des valeurs nouvelles encore inconnues, que le Saint-Esprit probablement inspirera : c'est la logique qui s'impose, au vu de ce qui précède.

Néanmoins, Maistre ne peut se départir d'un attachement particulier à certaines institutions existant déjà, et auxquelles il voit un avenir grandiose, une place prépondérante dans le futur en construction : il s'agit de la France et de l'Église catholique. En effet, il est persuadé que le français est « une langue dominatrice dont le caractère sacré est encore un mystère » ; le moment venu, « elle *propagera* ce que nous aimons »⁷. Elle traversera, pense-t-il, la mondialisation dissolvante,

1 Cf. Joseph de Maistre, *Du Pape*, Genève, Droz, 1966, p. 147.

2 Marc Froidefont, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Garnier, 2010, p. 368.

3 *Ibid.*

4 Voir, par exemple, Pierre Teilhard de Chardin, *Œuvres 5. L'Avenir de l'Homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 368-369. En particulier, après un développement sur la nécessité d'inventer de nouveaux « schèmes » pour résoudre les problèmes posés par le progrès économique et technique, et donc à « réfléchir d'un degré de plus sur soi », ces lignes conclusives : « Phénomène profondément instructif et mystérieux : par jeu brutal de compression planétaire, la masse humaine s'échauffe et s'illumine spirituellement [...]. » Elle s'unit et prend conscience d'elle-même dans sa globalité, oubliant les communautés restreintes antérieures : elle évolue vers « l'établissement de plus en plus marqué d'une atmosphère psychologique commune » (Pierre Teilhard de Chardin, *Œuvres 3. La Vision du passé*, Paris, Seuil, 1957, p. 287).

5 Marc Froidefont, *Théologie*, p. 368.

6 *Ibid.*, p. 369.

7 *Ibid.*, p. 370.

et la nation française, « destinée à exercer sur toutes les parties de l'Europe la même suprématie que l'Europe exerce sur les autres contrées de l'univers »¹, survivra quasi seule. Ce que « nous aimons » est évidemment la religion catholique, le français apparaissant comme la fille aînée du latin, et l'unité humaine devant se réaliser par le catholicisme à l'occasion d'une « explosion » céleste². La France est appelée à remplir une « mission d'essence divine »³, et la Révolution, loin de le démentir, l'a confirmé⁴. Cependant, Maistre a sans doute senti la disproportion existant entre l'influence réelle de la France dans le monde et sa vision unitaire. Le problème du commerce providentiel dans les faits dominé par les Anglais l'amena probablement à attendre de l'Angleterre le secours ultime, le moyen miraculeux de la domination culturelle catholique. Affirmant, ainsi, qu'elle était prête à revenir dans le giron de l'Église⁵, il aurait eu cette « expression heureuse et profonde »⁶ : « Le monde sera sauvé quand les Anglais deviendront catholiques et quand les Français, qui sont catholiques, redeviendront chrétiens »⁷. Dès lors, il apparaît que les événements contemporains émanent de la nécessité providentielle de faire se rencontrer les peuples du monde entier, et de leur révéler le prodige que constitue la conjugaison de l'esprit religieux de la France, que contient la langue française en dernière instance, et de la sagesse immortelle de l'Église latine, soutenue dans l'avenir par le peuple anglais⁸.

L'unité du genre humain sera assurée par l'articulation, comme au temps de Charlemagne, de la France et du Pape, et cet « horizon d'attente messianique »⁹ frappe à un double titre : d'une part, nous l'avons dit, l'idée d'un retour du même, préluant à un concept de Nietzsche ; d'autre part, le manque d'imagination de Joseph de Maistre lorsqu'il s'agit de prévoir l'avenir. Ici, on peut admettre qu'il y a une prégnance artificielle du passé médiéval, de la figure carolingienne ou de la « mythologie » propre à la monarchie française. Les extrapolations de la science-fiction, qui partiraient des produits nouveaux pour imaginer l'avenir, lui étaient étrangères. Il n'attendait pas autre chose que ce qu'il connaissait déjà.

Mais il devait pressentir, confusément, que ses prophéties étaient mêlées de vœux pieux. Un an avant sa mort, répondant à une lettre de Chateaubriand, il se disait ironiquement « charmé » de le « voir à l'espérance » ; lui n'en avait plus : « je crois la France perdue, et par conséquent l'Europe ; non qu'il ne nous reste encore des moyens de nous sauver, mais on ne les prendra pas »¹⁰. En d'autres termes, la France ne reviendra pas à la vraie religion chrétienne, et par conséquent l'Angleterre ne se convertira pas. Au profit de quel continent l'Europe est-elle perdue, Maistre ne le dit pas : il ne s'y intéresse plus, peut-être. Son image sortie du passé s'évapore sous ses yeux comme un songe illusoire, au seuil de sa vie. Plus près encore de sa mort, il dit mourir « accablé »,

1 Cité par Pawel Matyaszewski, « Maistre et Rivarol, l'Europe et la France », in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Chambéry, Presses de l'Université de Savoie, 2007, p. 176-177.

2 Cf. Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald : la pensée contre-révolutionnaire entre unisson et dissonance », in *Joseph de Maistre : un penseur de son temps et du nôtre. Revue des études maistriennes n° 15*, Chambéry, Université de Savoie, Laboratoire Langues, Littératures, Sociétés, 2013, p. 35.

3 Pawel Matyaszewski, « Maistre et Rivarol », p. 180.

4 *Ibid.*

5 Marc Froidefont, *Théologie*, p. 370.

6 Expression de Youri Samarine, citée par Véra Milchina, « “Un homme de beaucoup d'esprit disait...” : Joseph de Maistre comme causeur », in *Joseph de Maistre : un penseur de son temps et du nôtre*, p. 191.

7 Cité par Youri Samarine lui-même cité par Véra Milchina, *ibid.*, p. 191-192.

8 Marc Froidefont, *Théologie*, p. 373.

9 Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald », p. 35.

10 Cité par Antoine Compagnon, « Le Pessimisme de Joseph de Maistre », in *Joseph de Maistre : un penseur de son temps et du nôtre*, p. 18.

« dégoûté », mais « avec l'Europe » et donc en « bonne compagnie »¹.

Que reste-t-il, par conséquent, de la vision de la Providence bienveillante ? Quels « plans de la Divinité » demeure-t-il « doux » de « pressentir » « au milieu du renversement général », comme il le disait dans les *Considérations sur la France*² ? Cette nation unitaire et mondiale qu'il entrevoyait pouvait-elle rester bonne, si elle n'était pas catholique et française ? Jean-Marc Vivenza cite un extrait étrange, tiré des *Mélanges*, s'adressant davantage à l'individu dans un esprit illuministe, et qui manifeste, au moins, que l'homme et la femme seront, en dernière instance, eux aussi mêlés, au sein d'une « vie » ou d'une « génération extérieure [...] devenue semblable à la vie intérieure ou angélique » ; alors naîtra un androgyne sans distinction sexuelle : « le mâle et la femelle ne feront qu'un et le royaume de Dieu arrivera sur la terre comme au ciel », écrit-il³.

Mieux encore, l'homme individuel, infusé par l'Esprit-Saint, est, dans les faits, d'après le modèle que propose Joseph de Maistre, à même de saisir les rapports profonds entre le monde spirituel et le monde matériel : il dispose selon lui d'une « intuition » de la même nature fondamentale que les essences divines, et est donc à même de les appréhender⁴. Elle émane « d'idées universelles » indépendantes de « l'expérience »⁵ parce que communes à toute l'humanité et issues, nous dit Gilbert Durand, d'*Adam Kadmon*, « protoplaste » absolu⁶ : ces « dogmes innés⁷ » sont inscrits dans son âme partie d'un tout obscur, et viennent à l'individu pour ainsi dire à la naissance. Ainsi peut-il (notamment lorsqu'il est roi) suivre un « instinct infailible » lui permettant d'« obéir à Dieu » dans son action, reflétant de ce fait sa volonté⁸. Mais ce que, plus tard, Jacquemoud, suivant cette pensée, accordera au Comte Vert, Maistre l'accorde potentiellement, en réalité, à tout homme : c'est « l'aptitude particulière qui permet de passer du visible à l'invisible, d'accorder la science et la religion et de déchiffrer dans la nature les hiéroglyphes divins »⁹. C'est bien la même faculté à faire apparaître les « similitudes » entre le terrestre et le céleste que François de Sales réservait aux religieux. Mais Maistre, tendant à une « argumentation laïque »¹⁰, la place aussi dans les mains des princes - et, sans aucun doute, dans les siennes propres.

Comme le rappelait Gilbert Durand, contre les cartésiens et Kant, et aux côtés de Schelling et Hegel, « dans une tradition où Boehme et Leibnitz ne sont pas indifférents »¹¹, il entend en effet (au moins pour lui) « rétablir le pouvoir ontologique de la pensée intuitive, pour faire de la pensée, selon le mot de Schelling, “un organe de connaissance de l'absolu” »¹² : il s'agit d'explorer le monde au moyen de l'esprit inspiré.

L'effusion de l'Esprit-Saint ne figure-t-elle pas dès lors « l'explosion divine » devant éveiller chez les individus précisément cette faculté endormie ? Cela ne tendrait-il pas à faire de l'homme un ange, à lui faire retrouver sa nature primitive antédiluvienne - et, même, à unir en lui le masculin et le féminin, comme Jean-Marc Vivenza affirme que Maistre le prévoyait ? Expliquons-nous. Cette intuition brandie comme fiable au détriment du raisonnement extérieur¹³ revient bien à préférer le

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 21.

3 Cité par Jean-Marc Vivenza, *Maistre*, Puisseaux, Pardès, 2003, p. 114.

4 Cf. Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald », p. 37.

5 *Ibid.*

6 Gilbert Durand, *La Sortie du XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 679.

7 Expression de Maistre citée par G. Durand (*ibid.*)

8 Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald », p. 37.

9 *Ibid.*, p. 37-38.

10 *Ibid.*, p. 37.

11 Gilbert Durand, *La Sortie*, p. 676.

12 *Ibid.*

13 Pierre Glaudes, « Joseph de Maistre et Louis de Bonald », p. 38.

sentiment de la vérité à l'esprit analytique. Or, pour un disciple d'André Breton tel que Charles Duits (1925-1991), également élève de Henry Corbin, c'était, certes, par là, par le biais de l'imagination créatrice, que l'homme pouvait, appréhender les mystères divins : « le pouvoir proprement magique de deviner les intentions de la Famille Royale », affirme-t-il, nommant par cette dernière expression les « Dieux »¹, appartient non à « l'Esprit de Prose », fondé sur la rationalité logique, mais au « Génie de la Langue, car il se sert son imagination »². Et cette faculté de divination, ou compréhension du « cœur »³, renvoie à la « forme féminine » de la « Divinité », laquelle en effet, ne « se révèle à la conscience humaine » que par elle⁴ : elle reflète la beauté, qui rend la Divinité personnelle. Or, l'union intime avec cette figure, ou déesse, mène à l'apparition, à terme, de la « Gynandre », qui, quoi qu'elle fasse, « se conforme par définition, semble-t-il, à la Loi Divine Vraiment Divine, car elle en est l'incarnation et l'expression »⁵. La préférence provocatrice donnée au principe féminin par l'inversion du mot habituel d'androgynisme marque la volonté de ramener le pouvoir spirituel à une femme, c'est à dire à placer la compréhension du cœur au-dessus de celle de la tête. Le lien entre l'union du féminin et du masculin, d'une part, et l'effusion de l'Esprit-Saint qui perce à jour les mystères divins, d'autre part, était ainsi formellement établi dans ce traité prophétique de *La Seule Femme vraiment noire*.

Joseph de Maistre, sans doute, n'alla jamais aussi loin. On peut seulement admettre qu'il se regardait comme un laïc ayant uni en lui la raison et l'intuition à l'avantage de la seconde - et ayant donc reçu l'effusion de l'Esprit-Saint. Il s'autorisait, on le sait, les plus étranges analogies, et ainsi déployait, ne serait-ce que par touches, une « espèce de mythologie » - comme il aimait à dire. Il affirmait en effet, dans une lettre à Louis de Bonald, que « le monde physique n'est qu'une image, ou, si vous voulez, une répétition du monde spirituel : et l'on peut étudier l'un dans l'autre alternativement »⁶. Gilbert Durand cite une formule proche : « Le monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement »⁷. Cette idée, apparemment prise de Louis-Claude de Saint-Martin⁸, revient à susciter « une reconstitution des lumières à partir des ombres projetées », à la mode anglaise ou allemande⁹. Il s'agit, par le biais de l'analogie, de faire apparaître les lignes de force spirituelles qui traversent l'univers. Maistre procédait de cette façon pour saisir le sens de l'histoire¹⁰.

Mais n'est-ce pas là, précisément, que, tout en se cachant derrière le discours et les images qu'il créait, il se révélait tout entier ? C'est bien de ses propres profondeurs qu'il tirait ses analogies, non d'un sentiment superficiel de soi : depuis la strate de lui-même où son « intuition » rejoignait « l'essence » des choses, il s'exprimait et, ainsi, se révélait - dans son identité avec l'Esprit. Mais ce n'était plus l'ethnie et son archétype, auxquels il s'assimilait : il cherchait le Paraclet, c'est à dire l'archétype de l'humanité entière, le Christ. La fusion des nations préparait justement une effusion du don d'analogie pour tous. Certes, cela impliquait l'affaiblissement de l'institution religieuse, et Maistre ne pouvait pas y songer, encore moins le proclamer. Mais c'est quand même bien à cela que mènent ses pensées. Or, sous ce rapport, il fut bien plus romantique qu'on ne l'admet - et aussi, bien plus moderne.

1 Charles Duits, *La Seule Femme vraiment noire*, Bastia, Éoliennes, 2016, p. 340.

2 *Ibid.*, p. 246

3 *Ibid.*, p. 136.

4 *Ibid.*, p. 88-89

5 *Ibid.*, p. 386.

6 Cité par Véra Milchina, « “Un homme de beaucoup d'esprit disait...” », p. 187.

7 Gilbert Durand, *La Sortie*, p. 677.

8 « Les objets sensibles ne sont que l'assemblage réduit et visible de toutes les vertus et propriétés invisibles » (cité par Gilbert Durand, *La Sortie*, p. 731).

9 Gilbert Durand, *La Sortie*, p. 677.

10 Véra Milchina, « “Un homme de beaucoup d'esprit disait...” », p. 187.

Quelques années plus tard, Antoine Martinet, tâchant encore de réaliser le projet maistrien - et, pour ainsi dire, de sauver l'Europe -, tentera de proposer à la France un régime étonnant, la soumettant précisément au principe catholique, mais jusque dans la manifestation du divin, jusque dans l'intervention du surnaturel. Il se fit connaître par l'ouvrage dans lequel il s'exprime en ce sens, sans nom d'auteur et s'intitulant *Platon-Polichinelle, ou la sagesse devenue folie*¹. Il y fait un tableau si épouvantable de la société anglaise que cela en devient apocalyptique, le mal se manifestant à ses yeux dans la révolution industrielle : il ne voit pas, dans la mondialisation des échanges, une source d'unité globale, mais, de façon plus classique, la détérioration profonde du lien social, opposant les « énormes fortunes » et les « excessives misères » qui, sous l'effet de la cupidité, « rapidement » se côtoient - les symbolisant, d'une part, par les « immenses palais où affluent les plus exquis productions des cinq parties du monde », et, d'autre part, par les « vastes prisons où des archers réunissent des milliers de familles, pour leur apprendre à coups de bâton qu'ils ont très tort de ne pas mourir d'inanition, plutôt que d'attenter au luxe de leurs compatriotes »². Le style mordant est voltairien, mais il se fait plus romantique et hugolien quand il se plaint que le peuple assujéti au patronat soit réduit à une somme mécanisée au sein de « manufactures sans nombre où l'impitoyable faim attache jour et nuit à de meurtrières machines quinze millions d'automates animés »³. La projection est fantastique et annonce la science-fiction, par simple exagération de ce qui existe déjà. Le monde des robots à venir, tragique, est issu de la dissolution des principes chrétiens dans les nations protestantes, dit notre philosophe ; elle a favorisé le matérialisme : « Un besoin irrésistible pousse l'homme à la recherche de l'infini. S'il dirige ses recherches vers la terre, il la bouleversera sans fin ; car l'infini n'y est pas »⁴, affirme-t-il. Le progrès matériel étant purement terrestre, il est diabolique - « satanique », comme dirait Joseph de Maistre. Si les pauvres, nourris au même sein du matérialisme, se révoltent, annonce Martinet, ils créeront l'enfer sur terre : « La petite armée, grossie à chaque pas de tous ceux qui n'ont rien et qui veulent avoir, marchera contre la capitale à travers des tourbillons de flamme, des fleuves de sang ; et toutes les horreurs consignées dans l'histoire pâliront devant les exploits d'une armée de cinq cent mille athées »⁵. Martinet place dans le futur ce que Maistre évoquait pour le présent révolutionnaire, et prophétise en quelque sorte les révolutions socialistes ; les « tourbillons de flamme » et « les fleuves de sang » constituent de véritables images apocalyptiques.

Le remède à ces périls horribles n'est certainement pas la république, elle aussi d'inspiration infernale. Considérant, en effet, que les parlementaires sont trop mêlés au monde et que, au cœur de la ville, toute pensée élevée est impossible⁶, créer des lois justes, pour un parlement français, relève de l'illusion. Pour le prouver, il ravive le tableau maistrien de la Convention :

Depuis les colosses révolutionnaires jusqu'aux plus minces sans-culottes de province, il n'y avait pas agent national qui ne fût entouré d'un cercle d'adulateurs, dont il suivait stupidement les coupables inspirations. Ces terribles conventionnels qui croyaient mener la France, étaient eux-mêmes menés en laisse par de misérables goujats. Les lois et les décrets qu'ils enregistraient leur arrivaient du fond des clubs où siégeaient des scélérats

1 *Platon-Polichinelle, ou la Sagesse devenue folie pour se mettre à la portée du siècle, par un solitaire auvergnat*, Lyon, J.-B. Pélagaud et C^{ie}, 1844. L'ouvrage est paru sans nom d'auteur.

2 *Platon-Polichinelle, ou la Sagesse devenue folie pour se mettre à la portée du siècle, par un solitaire auvergnat. Seconde partie*, Lyon, J.-B. Pélagaud et C^{ie}, 1844, p. 32-33.

3 *Ibid.*, p. 33.

4 *Ibid.*, p. 32.

5 *Ibid.*, p. 36.

6 Cf. *Platon-Polichinelle, ou la Sagesse devenue folie pour se mettre à la portée du siècle, par un solitaire auvergnat*, Lyon, J.-B. Pélagaud et C^{ie}, 1844, p. 148-149.

Le mal émanait des bas-fonds : les parlementaires n'étaient que ses marionnettes. Le vrai remède ne peut advenir que si on se soumet aux principes catholiques, en commençant par placer le parlement loin de Paris, par exemple à Fontainebleau, et n'y faire siéger que des moines : « je ne vois rien de mieux que de les soumettre au régime monastique »², dit-il. Il affirme qu'on tire nécessairement cette solution du *Contrat social* de Rousseau, puisque ce dernier veut, pour concevoir des lois, « des êtres qui vivent en dehors du monde, et qui cependant s'intéressent à sa félicité ; des êtres qui connaissent à fond notre nature, et qui soient étrangers à nos passions ; des êtres immortels qui puissent travailler dans un siècle et jouir dans un autre »³. Ces êtres mythiques, il faut le concéder, ce sont les « religieux, j'entends de la stricte observance ». Martinet l'illustre par divers exemples, et affirme que même l'immortalité est leur partage, « et nous en avons qui comptent près de dix siècles d'existence »⁴ : on touche bien, au-delà du discours politique, à un merveilleux rappelant l'éloge des papes par Joseph de Maistre.

Cela ne prête-t-il qu'à rire ? Martinet était-il dans un catholicisme désuet, néomédiéval, proposant une république chrétienne comme on le faisait dans les temps anciens ? Son merveilleux est-il fait seulement d'images destinées à alimenter la controverse avec les agnostiques ? Peut-être. Mais il n'était pas seulement dans le cléricalisme naïf, les louanges des moines supposés immortels. Il était réellement persuadé, au fond de son âme, que toute république, pour réussir, devait se lier explicitement au surnaturel, à la divinité, et il en a donné un étrange mais frappant exemple.

Il voulait que la classe dominante soit constamment initiée aux mystères de l'existence, et il invoquait une forme de miracle permanent, replaçant devant les yeux des grands de ce monde l'idée maîtresse : *Memento mori* ! Il souhaitait, chose en théorie impossible, qu'un vrai spectre se manifeste : « de peur qu'à la longue ils ne prissent cela pour de l'eau bénite de cour, je voudrais pour moniteur un homme non suspect de plaisanterie, un transfuge de l'autre monde, un véritable revenant, à la carcasse poudreuse, à la voix sépulcrale »⁵. Il admet que le cléricalisme théorique et le discours rhétorique sont peu de chose. Il s'agit bien de faire apparaître le monde des esprits, en particulier infernaux, et il peint son fantôme se rendant dans tous les lieux où des hommes importants se trouvent : l'Assemblée nationale, la Bourse, les salons, et s'adressant aux élus, aux banquiers, aux « mijaurées, éclatantes de pierreries », pour leur rappeler qu'après la mort inéluctable, toute leur gloire est anéantie, et que le seul moyen d'en adoucir la peine est la charité.

Le plus pittoresque est peut-être la façon dont ce spectre entend montrer aux belles « la toilette de rigueur » à la « soirée dansante » de « notre gracieuse souveraine la mort » : en effet, « écartant alors son suaire, il leur ferait admirer sa jolie taille de squelette, ses collerettes de vers et tous les autres colifichets du sépulcre »⁶. L'ironie est mordante, et, dans son imagerie macabre, rappelle Edgar Allan Poe.

Est-ce une forme d'effusion du Saint-Esprit attendue par Maistre, que cette révélation permanente, à tous, de la fin dernière ? L'épouvante doit-elle être répandue par le mystère du trépas, afin que, comme les enfants auxquels on fait peur par le Père Fouettard, les hommes enfin se comportent bien et ne regardent plus que vers l'infini, oubliant leur cupidité ? L'utopie, d'emblée, s'affirme

1 *Ibid.*, p. 160.

2 *Ibid.*, p. 162.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 163.

5 *Ibid.*, p. 142.

6 *Ibid.*, p. 142-143.

comme mythe. Car ce souhait, Martinet ne sait pas, évidemment, comment le réaliser. Mais qu'il prolonge son discours politique par cette figure fabuleuse montre, peut-être, son pressentiment qu'une logique purement institutionnelle vantant les mérites des religieux ne suffira pas, et qu'il y faut davantage ; et ce plus n'est pas une simple procession classique, mais bien le surgissement du gothique dans la vie même, d'une figure effrayante qui puisse parler au fond des cœurs. Loin de s'attacher à des formes périmées au-delà du raisonnable, il voudrait qu'elles reprennent vie par un miracle effroyable. Son ironie témoigne à la fois de ses doutes intimes face au catholicisme d'État pur et simple, et de son désir de toucher à un au-delà vivant, trouvant sa butée dans les sentiments les plus enfouis.

Louis Rendu peindra l'avenir d'une façon moins macabre, quoique pleine, encore, de la Providence sensible. Dans sa *Lettre à Sa Majesté le roi de Prusse* (1848), il essaie de convaincre Frédéric-Guillaume IV de se convertir au catholicisme. On sait que ce prince avait montré de l'intérêt, dans la foulée du romantisme, pour le christianisme médiéval, et une volonté d'unir l'Allemagne autour de lui sans forcer les catholiques à se convertir au protestantisme¹. Politique ou religieuse, son intention était l'union, et, si Maistre attendait une conversion de l'Angleterre, le moyen d'unir le monde était pour Rendu plutôt celle de l'Allemagne luthérienne. Dès le début de son ouvrage, il salue ainsi les temps à venir, attribuant à la Providence « l'heureux symptôme d'une large conciliation intellectuelle et morale, qui, quelque jour, ne manquera pas de rapprocher les nations »² - ce que nous nommerions la mondialisation. Les « lois civiles » se plient, dit-il, « après des siècles de résistance », à « l'inspiration de la loi divine », et « proclament presque partout l'égalité des droits aux faveurs et aux bienfaits de la vie sociale »³. Il n'est en rien campé sur des positions conservatrices. Il accueille avec bienveillance « le retour aux nationalités » et en même temps « la restitution de la vie sociale vers les extrémités des empires », qui « réconcilieront entre eux les nations et les citoyens » ; il condamne au contraire « la conquête et la centralisation, deux tyrannies qui se le disputent en injustice et en démoralisation »⁴. Le mot est fort : l'unité dans la diversité, c'est ce que prône Rendu. La justice doit régner sur une république universelle, qui laisse toute latitude aux peuples de s'exprimer selon leurs particularités.

Cela passe par la réconciliation des Églises⁵. Or, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, il faut qu'il se manifeste par une seule religion, et cela ne peut être que la religion catholique, directement imprégnée par l'Esprit-saint. Suit dès lors une longue démonstration des méfaits de la division créée par Luther, qui ne renvoie qu'à des sectes partielles - souvent ramenées aux traditions nationales et donc rejetées de Dieu, lequel ne peut être que dans le tout, c'est à dire (conformément à l'étymologie) dans l'Église catholique⁶.

Dans cet éloge de la philosophie médiévale et de son unité avec la théologie, dans sa condamnation de la philosophie profane comme émanant du protestantisme, Rendu reprend Joseph de Maistre dans ses grandes lignes. Plus singulière, et en même temps plus inquiétante, est son indignation face au culte du moi qui a remplacé celui de Dieu, et son rejet de la philosophie allemande contemporaine : cela revient à rejeter le romantisme et la faculté supposée de l'individu à créer des mythologies originales, puisées dans l'inconscient reflétant la divinité créatrice.

Il clarifie à cet égard sa position d'une curieuse façon⁷, admettant une puissance qui fait

1 Louis Rendu, *Lettre à S.M. le roi de Prusse*, Paris, Lecoffre, 1848, p. 6.

2 *Ibid.*, p. 2.

3 *Ibid.*, p. 3.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 5.

6 *Ibid.*, p. 71.

7 *Ibid.*, p. 190.

effectivement ressembler l'homme à Dieu, mais qu'il confine dans la pensée illusoire : ce qui distingue l'homme des animaux, dit-il, est « une espèce de faculté créatrice », qui est « le pouvoir d'abstraire » ; il l'appelle une « singulière création », puisqu'elle ôte aux choses leur « réalité substantielle pour en faire de pures idéalités ». La pensée humaine produit ainsi « un monde purement idéal, qui n'existe que pour elle et dans elle », alors que le réel, créé par Dieu, existe pour tous. Il avoue ne pas saisir la raison de cette faculté donnée à l'homme, de cette trompeuse puissance prométhéenne confiée à l'individu, qui le fait se prendre pour un dieu, mais qui n'est que la « puissance du néant ». Il interroge « Ô mon Dieu ! avez-vous voulu vous jouer de l'homme [...] ? ». Le moment est poignant. Saisissant que l'individu a le pouvoir d'une imagination créatrice, mais persuadé qu'il s'oppose au réel défini par la collectivité humaine, il confesse son incompréhension. Le moi divin de Fichte est une pure fumée, et Rendu félicite celui-ci d'être revenu finalement à la religion chrétienne. Pourtant, il pressent bien le règne à venir de l'individu : seule sa conviction catholique, sa position de principe, l'empêche de saisir ce que l'imagination individuelle peut avoir de créateur, et de quelle manière elle peut semer des germes pour l'avenir. Rejetant les spéculations théoriques déjà condamnées dans ses ouvrages de science, assimilant Voltaire et son individualisme critique au diable qui toujours nie, il ne voit beau l'avenir universel que s'il est soumis à l'institution romaine.

Son utopisme en reste émouvant, et impressionnant. L'aspiration au progrès, émanant de l'individu et de son désir, ne lui semble pas condamnable dans le fond ; comme Joseph de Maistre distinguant dans l'instinct révolutionnaire les moyens d'une régénération, Rendu voit la source de la révolution industrielle dans cette « avidité de bonheur, de lumière, de vérité et de perfectionnement que rien ici-bas n'a jamais pu satisfaire »¹, et il attribue comme cause à celle-ci le pressentiment de Dieu. Une sorte de voix messagère pousse l'être humain à aller toujours plus loin dans son chemin vers l'infini, et le progrès est en réalité un « instinct » qui dans l'âme fait entrevoir « l'immortalité » et qui toujours lui crie « Marche ! Marche ! ». Même parvenu au sommet, même couvert de richesses, l'homme entend « au-dedans de lui-même une voix qui répète : Tout n'est pas là ; en avant, marche ! ». On pourrait alors lui faire remarquer que le monde idéal qu'il dit vide est un moyen pour emmener l'homme vers un avenir supérieur. L'imagination en émane de la « voix » mystérieuse suscitant le « progrès », et cela donnerait à l'utopisme une valeur prophétique, ou du moins providentielle.

Cependant, il admet que le matérialisme détourne des vrais buts de l'homme. Il vise en particulier les philosophes qui pervertissent les aspirations intimes en les ramenant à d'illusoires biens matériels² ; mais il veut d'abord regarder le feu intérieur poussant vers l'avenir promis à l'humanité par la religion chrétienne, et il n'attend que la conversion qui permettrait à la pensée de s'ajuster à la vérité, qui donne le seul « ciel » pour authentique « siège et terme du progrès absolu »³. Mieux encore, il regarde les inventions techniques comme étant aussi providentielles, et c'est sans doute en cela qu'il fut le plus original. Ce qu'avait suggéré Joseph de Maistre décrivant le commerce mondialisé, il le dit ouvertement, affirmant que « ce sont les conquêtes de l'industrie qui vont aider à convertir le monde » : elles rapprochent en effet « des nations qui se connaissaient à peine ». Il a des accents lyriques pour faire fusionner la technologie et l'esprit, lorsqu'il évoque « ces rails de fer qui impriment à l'homme la rapidité que le télégraphe donne à la pensée » : les techniques nouvelles transforment l'être corporel en être idéal ; l'utopie se matérialise presque. La vitesse de la pensée, qui va instantanément d'un lieu à un autre, est un reflet dans l'âme de la puissance divine. Or, le chemin de fer la réalise physiquement. C'est ainsi que Rendu condamne le point de

1 *Ibid.*, p. 250.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 251.

vue mesquin de l'ennemi du progrès : « ces chemins de feu, tracés sur l'océan pour effacer les distances, peuvent bien n'avoir, aux yeux du vulgaire, d'autre but que de répondre à la cupidité ; mais, dans les vues de la Providence, ils sont des moyens de catholicité »¹. Un passage admirable, selon nous, puisque la matière y devient soudain « feu », acquérant une nature intimement supérieure - débouchant nécessairement, aux yeux de Rendu, sur l'universalité chrétienne. Les nations en contact s'en remettront forcément à l'Église catholique pour résoudre leurs conflits, puisqu'elle seule est au-dessus de toutes et propose un code éthique admissible par tous. Ainsi se développeront des progrès sociaux qui verront peu à peu s'imposer partout la justice : « L'unité du genre humain, la fraternité de tous les enfants de Dieu, donneront au droit public un caractère de douceur et de charité qui, à force de s'étendre, pourra, un jour venant, arracher les limites des empires, et placer sous une même loi la grande famille du genre humain. Est-il possible d'avoir l'idée d'un progrès social plus étendu ?... »². Prolongeant l'économie par la politique sous l'égide de la religion, l'avenir conciliera la liberté, l'égalité et la fraternité : le régime universel chrétien inaugurerait une nouvelle ère.

La « compression » entre les nations évoquée plus tard par Teilhard de Chardin est conçue de façon similaire par l'évêque d'Annecy, qui explique que les peuples ne doivent plus être regardés comme des absolus, en matière de droit, parce qu'ils ne sont que l'expression de la nature - équivalents, dans leurs formes, à « la différence des lieux, la variété des climats, la diversité des productions du sol, l'isolement des terres perdues dans l'océan » : Dieu a créé les nations au même titre, et elles ne seront pas « anéanties », mais il faudra, par esprit de justice, qu'au-dessus d'elles plane « grande et majestueuse la constitution chrétienne », comparée par le philosophe au « soleil de la Providence » : les nations appartiennent à la Terre, mais l'Église catholique est un morceau de l'astre qui brille pour tous, répand « la vie partout », et, à ce titre, elle pourra « civiliser tous les peuples sans enlever à aucun les caractères de son individualité »³. Elle tirera chaque coutume terrestre pour l'élever dans la lumière solaire et y trouver le point d'union avec les autres. L'image du soleil est puissante et suggestive, et fait écho à Joseph de Maistre et Antoine Jacquemoud évoquant le Saint-Siège dans l'histoire ; mais cette fois, Rendu annonce l'avenir.

On pourrait demander : si Dieu a créé les nations, pourquoi veut-il à présent les surmonter ? Tout se passe comme si la divinité avait deux formes : l'une pour le passé, renvoyant au père créateur qui a fait la Terre, ses montagnes, ses mers, et les nations qui y trouvent la « vie » dont parlait Antoine Martinet, diverse selon les lieux ; l'autre pour le présent et le proche avenir, faite d'un Christ, d'un fils de Dieu qui emmène l'humanité vers son unité, et qu'incarne l'Église catholique. Par dessus la nature, une loi divine est venue se révéler, et doit s'accomplir en réalité. Le progrès technique en est la manifestation. Comment ne pas songer à la doctrine de Pierre Teilhard de Chardin, comment ne pas conjecturer que celui-ci a pu lire l'ouvrage de Louis Rendu ?

Tout enflammé par sa vision, ce dernier s'exprime même en symboles, rappelant Éliphas Lévi⁴ :

Quand le Sauveur des hommes apparut sur la terre, il fut annoncé par le Précurseur, et il

1 *Ibid.*, p. 284.

2 *Ibid.*, p. 257-258.

3 *Ibid.*, p. 268.

4 Voir Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 144-145 : il est question de *La Mère de Dieu, Épopée religieuse et humanitaire* (1844), ouvrage qui raconte qu'en posant le pied sur Satan, Marie le tue mais fait sortir de sa gueule l'étoile du matin, Lucifer, « génie du travail et de l'industrie » avec lequel elle et son fils se rendent au ciel. Ainsi, sans doute, le progrès technique peut-il trouver son sens, sa rédemption : la matière trouver sa voie de libération. Louis Rendu a pu lire cet ouvrage, paru quatre ans avant le sien.

s'annonça lui-même par ces remarquables paroles, qui contiennent tout le mystère des temps : « Le règne de Dieu s'approche. » Jusque-là l'Esprit révolté, qui avait triomphé de l'homme au pied de l'arbre de la science du bien et du mal, avait régné presque seul sur le monde. Du jour où la Vierge d'Israël aura écrasé la tête du serpent, un autre règne commencera : c'est celui de Dieu.¹

Le tableau en est profondément mythologique, et n'est pas vide, puisque son auteur voit, dans l'histoire contemporaine, le reflet, l'application pratique des vérités exprimées symboliquement. La Vierge est sans doute l'humanité unie sous l'autorité de l'Église, et l'histoire devient sous la plume de Rendu un drame que vit l'homme constamment, et que sa psychologie, toute faite de désirs infinis, manifeste, tout autant que les réalisations issues de ces désirs, nobles dans leurs principes, quoique souvent viciés par l'erreur philosophique. L'auteur salue l'effort humain, et n'a rien d'un misanthrope réactionnaire. Il est porté par son temps, et ses vues ne sont limitées que par ses obligations doctrinales, serait-on tenté de dire.

Sans doute, comme Maistre et Martinet, il n'apparaît pas comme ayant prévu l'avenir réel. L'Église catholique (faute, peut-être, d'avoir épousé la « générosité remythifiante d'un Maistre, d'un Chateaubriand »²) n'a pas résolu les problèmes des nations unifiées par les progrès de l'industrie, et il est difficile de concevoir comment elle pourrait le faire. Maistre était plus près de la vérité quand il annonçait le déclin de l'Europe et remarquait la puissance commerciale anglaise : il aurait pu en tirer logiquement le règne de l'Amérique anglophone, s'il avait moins cherché à projeter une utopie qu'à deviner l'avenir. Cela fait apparaître que nos auteurs, soutiens de l'Église catholique, cherchent à donner des solutions pour pérenniser celle-ci, autant qu'à broser un tableau mythologique des temps futurs. Restés attachés à l'institution dans laquelle ils avaient grandi, ils ne pouvaient pas, n'osaient pas concevoir un avenir sans elle.

Leurs homologues français, certes, ne furent pas si scrupuleux. Mais furent-ils, pour autant, plus clairvoyants ? Victor Hugo crut constamment, aussi, à l'avenir de la France et des États-Unis d'Europe, quoique sans accorder à l'Église une place particulière. Il ne décela pas, du reste, le déclin à venir de l'Europe, malgré sa référence spontanée à l'Amérique. Il ne renonça pas facilement à l'optimisme dont Maistre avait déjà félicité Chateaubriand, en s'en départant. Mais que nous importe ? Il reste que les visions prophétiques de nos auteurs sont pleines de vie, d'originalité, et ne restent en rien enchaînées à la vision du passé : ils ont su la dépasser. Lamartine était donc sévère, et même injuste. Il a exagéré l'importance du conservatisme, sans voir les figures créées par les auteurs savoyards, manifestant bien davantage une imagination personnelle et inspirée qu'il ne l'a dit.

1 Louis Rendu, *Lettre*, p. 262.

2 Gilbert Durand, *La Sortie du XX^e siècle*, Paris CNRS Éditions, 2010, p. 711.

Chapitre IV. Une reconnaissance problématique

N'est-il pas étonnant, au vu de ce tableau, que la littérature de l'ancienne Savoie, et notamment dans sa période romantique, ait disparu presque complètement du paysage culturel ? Nous avons tâché de montrer sa richesse, par l'angle mythologique qui fait se rejoindre les figures collectives et le sentiment individuel, soit partant des secondes pour aller toucher le premier dans ses profondeurs, soit partant du second pour s'élever vers les premières et les étendre aux limites du cosmos. Il nous a bien semblé bien qu'elle ne restait pas figée dans ses motifs traditionnels : si elle les intégrait à son discours, c'était pour les porter à la fois vers l'intime et vers l'universel, en les dépassant, en les transcendant. À cet égard, la Savoie fut comme toutes les communautés culturellement actives : elle a cherché à se renouveler, à saisir la vie cachée dans les interstices. Elle n'est pas restée soudée à son passé, même si elle était plutôt conservatrice.

D'où vient, alors, l'oubli relatif dans lequel sa littérature a été plongée ?

Le premier reproche qui lui ait été fait fut celui de Lamartine : nous avons vu qu'il regardait la littérature savoyarde de son temps comme excessivement assujettie à la tradition médiévale. Jean-Louis Darcel, reprenant cette critique, parle de « silence littéraire » dans la Savoie d'après 1815 ; il évoque une éventuelle autocensure des « jeunes Savoyards »¹. Philippe Paillard, décrivant tout de même cette littérature, semble devoir logiquement en tirer qu'elle n'est pas esthétiquement convaincante. Il parle d'« impersonnalité », rappelant que les poèmes de circonstance en l'honneur du Roi furent nombreux, et va jusqu'à se demander s'il s'agit de romantisme au sens propre².

Pour expliquer le statut actuel de la littérature savoyarde, certaines réflexions de Louis Terreaux, sur le sort réservé par la postérité à Jean-Pierre Veyrat, peuvent guider. Il admet que le silence qui entoure ses ouvrages depuis les années 1920 est injuste : « il n'a pas, en Savoie, la notoriété qu'il mériterait »³, dit-il. À cela, deux raisons possibles : l'orientation idéologique du poète, d'une part, l'annexion de la Savoie en 1860, d'autre part. Veyrat aurait souffert de son brusque revirement, qui lui aurait valu la rancœur du camp progressiste ; et il aurait pâti de la fusion des lettres savoyardes dans les lettres françaises.

La première hypothèse ne concerne que Veyrat : on ne peut pas reprocher ces revirements à l'ensemble des écrivains savoisiens. On peut néanmoins s'interroger sur la tendance à rejeter, pour des motifs idéologiques généraux, les écrivains qui se sont placés dans la continuité de Joseph de Maistre. Philippe Sollers rapporta que lorsque dans la revue qu'il dirigeait⁴, il voulut rendre hommage à Joseph de Maistre, il reçut nombre de lettres d'insultes⁵ de la part de « dévots de la religion républicaine jacobine ». Dans *L'Humanité*, disait-il, était paru un article interdisant de parler de Joseph de Maistre.

Un certain courant existerait, qui proscrirait de mettre en avant les écrivains défenseurs de la royauté et de l'Église, de les promouvoir, de les enseigner, de les étudier. Or, il faut reconnaître que la plupart des Savoisiens romantiques ont bien défendu le Trône et l'Autel.

On pourrait établir par principe que la foi en le Roi et la religion catholique étant vide, la poésie qui

1 Cf. *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860*, Cahiers de civilisation alpine, Universités de Turin et de Savoie, Éditions Slatkine, 2000, p. 13-14.

2 *Ibid.*, p. 86-91.

3 Louis Terreaux, « Jean-Pierre Veyrat », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*, septième série, tome VIII, Chambéry, Académie de Savoie, 1995, p. 229.

4 *L'Infini*, n° 100.

5 Cf. « De Maistre dans le panthéon de Sollers », entretien réalisé par Jo Veillard dans *La Voix des Allobroges* n° 17, été 2008.

l'exprime ne serait pas bonne - qu'elle manquerait de conviction, d'implication personnelle et de sincérité. Il est aisé, de fait, de regarder ceux qui ont des convictions qu'on estime fausses comme ne vivant pas dans une vérité susceptible d'inspirer. Ne pensera-t-on pas, spontanément, qu'ils ne suivent que des idées de convention ? Il est toujours difficile de comprendre le point de vue opposé au sien. Et nous avons vu que, face à l'église abbatiale d'Hautecombe restaurée, Pierre Leroux se montrait bien incapable de comprendre les Savoyards qui l'aimaient.

Pourtant, en France, Chateaubriand, qui se réclamait du catholicisme, a bien ses admirateurs, et d'autres écrivains de cette lignée sont dans ce cas : Léon Bloy, Georges Bernanos, par exemple. Le point de vue idéologique ne suffit donc pas à expliquer l'oubli dont sont victimes les anciens Savoisiens. Il faut explorer également l'idée que l'annexion de 1860 aurait nui à la littérature de la Savoie. Elle a supprimé les institutions susceptibles de la défendre et de la représenter.

L'Académie de Savoie n'est pas liée à l'Université, qui a un statut d'État. Sans doute, les universitaires sont libres de leurs programmes ; mais une importante partie de l'enseignement officiel est liée aux concours nationaux. Et l'on voit mal comment un auteur sujet du roi de Sardaigne pourrait être intégré à un programme d'étude de Littérature française.

Le centralisme des études est une réalité. Peu de régions ont autant réfléchi sur la question que la Provence. Le félibre Paul Mariéton, se faisant la voix de Mistral et de bien d'autres, se plaignait de l'espèce d'ostracisme dont était selon lui victime la littérature occitane ; il écrivait :

Le Poème de la *Croisade* albigeoise [...] peut être considéré comme un chef-d'œuvre de la littérature universelle. [...] Mais le jacobinisme, qui ne cessa jamais d'inspirer l'Université, lui interdit sans doute de la proposer comme un modèle, car si l'auteur de la première partie, Guilhem de Tudela, était enrôlé sous la bannière politique des croisés du Nord, l'auteur inconnu de la seconde était acquis à la bonne foi des Provençaux.¹

Le problème est politique : l'Université, selon Mariéton, ne supporte pas l'idée que des provinciaux puissent s'opposer à Paris - puissent se concevoir, même, indépendamment de la capitale. Ainsi, elle rejette les œuvres qui épousent leur cause.

La Littérature française se comprend comme émanant d'abord de Paris et de ce qu'on pourrait appeler son arrière-pays, les bords de Seine et de Loire. Georges Gusdorf nous rappelle que la France, contrairement à l'Angleterre, a depuis longtemps centralisé sa vie culturelle² ; les efforts des rois puis des républiques en faveur de la culture profitent surtout à la capitale, où sont rassemblées les institutions représentatives, par exemple l'Académie française, dans laquelle aspiraient encore à entrer les « grands romantiques » - Lamartine, Hugo, Vigny, Musset, Gautier. De ce point de vue, le romantisme français apparaît comme demeurant dans les travées du classicisme. Cela conduit spontanément la critique à minimiser l'importance du romantisme régional, présenté comme secondaire. Georges Gusdorf cite Aloysius Bertrand³ ; or, son enracinement dans la mythologie populaire et l'histoire de Dijon et du duché de Bourgogne, si liée à la Flandre et au Saint-Empire romain germanique voisin, est patent. À quoi peut-on s'attendre, dès lors, pour un romantisme savoisien encore plus excentré, encore plus détaché de l'histoire de France ?

1 Voir Paul Mariéton, *La Terre provençale*, Raphèle-lès-Arles, C.P.M., 1980 (publié pour la première fois en 1890), p. 424-425.

2 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 106.

3 *Ibid.*, p. 29.

Et pourtant Gusdorf rappelle également que le romantisme s'opposait au centralisme en ce qu'il aspirait à englober l'humanité entière, jusque dans ses expressions les plus locales et les plus populaires : en France, dit-il, il y eut George Sand¹ : « la culture doit être une société sans classes » ; la différenciation entre la capitale et la province est donc censée être abrogée !

En ce sens, le régionalisme littéraire est d'emblée romantique, mais il s'oppose à l'organisation générale de l'enseignement en France, qui justement, même quand il étudie le romantisme, n'est pas romantique : « La répartition des matières selon les divisions des programmes scolaires bloque l'étude d'un moment culturel, dont l'écriture ne matérialise qu'une expression entre d'autres. La pédagogie traditionnelle concentre l'attention des assujettis sur les modalités de l'affirmation plutôt que sur son contenu »². Gusdorf dénonce ainsi la façon dont, en France, le romantisme est conçu comme réservé aux Belles-Lettres, et exclu du domaine scientifique : les Facultés, au sein de l'Université, ne se recoupent pas. Mais on pourrait également placer, parmi ces « modalités », le caractère national de la littérature étudiée sous le sigle « Littérature française ».

Or cet esprit de géométrie, d'organisation rationnelle de la partie de l'État consacrée à l'enseignement, rappelle bien, en dernière instance, l'architecture du jardin à la française (qu'on oppose symboliquement au jardin anglais³, depuis Jean-Jacques Rousseau)⁴. L'organisation centralisée de l'Université privilégie la production culturelle de la capitale. Elle le fait spontanément, parce que l'esprit qui préside à sa forme y pousse. Paris étant le centre de l'administration, l'obsession politique amène à légitimer l'organisation de l'État par la suprématie culturelle supposée de la capitale - la forme, là encore, l'emportant sur le contenu. La République, même, s'appuyant sur ce qu'Albert Blanc appelait le dogme rationaliste, le centralisme est justifié, de surcroît, par une nette tendance à ce rationalisme dans la tradition parisienne, justement nourrie de l'Université et de l'érudition du Quartier Latin. Que la Sorbonne ait d'abord été catholique ne remet pas en cause le postulat : le catholicisme français, on l'a vu avec Chateaubriand, tend aussi au rationalisme, et ce qui permet l'administration efficace, la rationalisation des services, est en même temps ce qui s'impose esthétiquement : le refus du merveilleux pour lui-même au profit de l'expression personnelle élégante ou de l'engagement oratoire. Les deux se recourent, si les personnes ont justement pour souci essentiel la vie sociale et l'action politique, et on retrouve encore la préoccupation première des Parisiens, puisque leur lieu de vie est à la fois démographiquement dense et encombré d'administrations souveraines. Les nécessités d'une vie collective rationnellement articulée et organisée s'en font ressentir. Dans les régions excentrées, au contraire, le sentiment de la nature et de sa vie secrète tend à prévaloir, les préoccupations sont différentes. La perception imaginative des éléments y est plus spontanée - et c'est la base du merveilleux.

L'opposition esthétique traduit donc simplement des différences d'approche de l'existence qui elles-mêmes émanent des contingences locales, de l'esprit des lieux habités, peuplés par les écrivains. L'aveuglement à cet égard d'une vie culturelle se posant comme universelle, alors qu'elle n'est que liée à la densité de population et à la présence du gouvernement en son sein, serait risible, si l'effet de majorité et le statut des ministres n'amenaient pas la vie culturelle (notamment dans l'éducation) à préférer de façon relativement arbitraire des principes esthétiques émanant de la contingence parisienne, et à l'imposer au reste du territoire national. Si on y songe,

1 *Ibid.*, p. 302.

2 *Ibid.*, p. 28.

3 Ainsi de Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 109 : « L'harmonie souple des jardins anglais, en résonance avec les formes naturelles, s'oppose à la géométrie des jardins à la française, qui font violence à la vie ».

4 Il en est question dans *Julie ou la nouvelle Héloïse* (IV, 11), à propos du jardin de Julie.

on ne rit plus, parce que, au fond, il y a là la même injustice que celle qui, sous l'Ancien Régime, découlait de l'arbitraire monarchique. Paris reste pour ainsi dire une ville royale, même sous la République.

L'esprit royal dans un régime républicain, les Romains l'appelaient Empire, et après tout, même après la décolonisation, Paris peut être dite avant tout cité impériale. La conséquence en est bien la mise à l'écart non seulement de la littérature occitane ou provençale, comme le disaient Mistral et Mariéton, mais aussi de la littérature savoisienne. Si l'ensemble des citoyens financent les institutions publiques, une minorité dominante apparaît comme privilégiée par elles, dans l'expression culturelle qui les caractérise.

Que l'idéologie républicaine favorise à son tour la production culturelle parisienne est manifesté par l'idée française que le romantisme a épousé des idées progressistes. C'est bien le cas à Paris, pour l'essentiel, quelle qu'en soit la raison : on peut y voir l'influence des ambitions bourgeoises au sein de la monarchie versaillaise ; les assouvir, c'était faire acte de progrès. Le conservatisme à Versailles, l'utopisme à Paris libérée du Roi et laissée à son chaudron philosophique affranchi de la tutelle royale, a donné le sentiment que le Romantisme faisait suite aux principes de l'Encyclopédie et des Lumières, parce que la vie sociale parisienne était restée marquée par l'opposition entre le peuple de la ville et la cour de Versailles. Il en découle un préjugé artificiel sur l'orientation idéologique du romantisme innovant, faisant fi du reste de l'Europe. Comme le rappelle Georges Gusdorf : « Désormais le romantisme, en France, fera cause commune avec l'idéologie de gauche, alors qu'en Allemagne il se fige dans une attitude traditionaliste et catholicisante »¹. En Allemagne, mais aussi en Italie, avec Manzoni et Pellico - et en Savoie, avec Joseph de Maistre, Jean-Pierre Veyrat et leurs disciples ou amis. De même que le romantisme allemand est méconnu en France², il est logique que le romantisme savoyard ne trouve pas à s'insérer dans un tableau historique général du romantisme français : il jure avec le préjugé idéologique.

Le Romantisme semble, aux universitaires parisiens, préparer l'adhésion des Surréalistes au communisme - ou plus simplement, avec Victor Hugo, préparer - et donc justifier - la Troisième République. C'est certainement ce qui a conduit, dans l'ouvrage consacré à la vie culturelle à Chambéry au XIX^e siècle qu'a dirigé André Palluel-Guillard, à qualifier d'écrivain romantique essentiellement Pierre Lanfrey³, dont la « plume » était, opportunément, « voltairienne et romantique à la fois »⁴ : on marque, ainsi, qu'on ne veut bien du Romantisme que s'il reste dans la lignée de Voltaire. D'ailleurs Lanfrey est parti à Paris accomplir sa destinée - en cohérence avec les catégorisations implicites de l'Université française. En Savoie, il n'aurait pas pu être « de gauche » ; il n'aurait donc pas pu devenir un « Romantique » - malgré la conversion de Friedrich Schlegel et de Ludwig Tieck au catholicisme.

Sans doute, le romantisme savoisien, essentiellement francophone, ne peut pas être intégré au romantisme allemand ! Même si la Savoie a fait partie jusqu'au bout (seul exemple dans l'aire francophone) du Saint-Empire romain germanique ; même si l'étrangeté, au regard de la tradition française, de la pensée de Joseph de Maistre ait été aussi rapprochée de ce Saint-Empire⁵, et que sa spiritualité ait été dite plus germanique que latine⁶, il n'en reste pas moins impossible de

1 Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, p. 144.

2 *Ibid.*, p. 293-294.

3 Cf. l'article de Jacqueline Delmas-Marsallet dans *Culture et société à Chambéry au XIX^e siècle*, Chambéry, Société savoisienne d'histoire et d'archéologie, 1982, notamment p. 60.

4 Jacques Lovie, *Chambéry Tarentaise Maurienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 195.

5 Voir par exemple Jean-Marc Vivensa, Maistre, Puiseaux, Pardès, 2003, p. 16 : « Terre d'Empire, elle [la Savoie] était également terre d'une civilisation originale et d'une culture attachante et paisible dont Maistre bénéficia pendant ses études à l'université ».

6 Notamment par Jean-Louis Darcel (cité par Louis Terreaux, « Aspects de la littérature savoyarde », *in*

rattacher la Savoie à l'Allemagne : la langue l'interdit. Il en va de même pour l'Italie, malgré la tendance à dire la Savoie « italienne » avant 1860 : elle n'était pas italophone.

Il reste la question même qui fait l'objet de cette thèse : la mythologie. Georges Gusdorf rappelle que le véritable romantisme lui est lié¹ ; or, l'Université, toute à ses catégories classiques, et à une érudition qui réduit le mythologique à des techniques oratoires, préfère voir en quoi le romantisme a surtout pérennisé les principes de la littérature française séculaire en les renouvelant de l'extérieur ; elle cherche en réalité à définir l'essence de ce que Charles de Gaulle appelait la France éternelle, et à la retrouver chez Hugo, Chateaubriand ou Vigny. Il s'est d'abord agi, même au XIX^e siècle, de créer de nouveaux auteurs de référence pour l'État éducateur, qu'il soit monarchique ou républicain². Or, à cet égard, elle ne pouvait faire référence par exemple aux chansons de geste ou aux romans arthuriens, marqués par le morcellement linguistique et politique d'une Gaule encore héritière de l'antiquité prélatine : les Bretons se sentaient aussi bien chez eux en Angleterre et au Pays de Galles que dans la forêt de Brocéliande, et l'épopée franque évoque fréquemment des guerres entre seigneurs locaux, ou entre ethnies distinctes : il n'est que de citer *La Chanson de Girart de Roussillon*, opposant les Bourguignons, c'est à dire les héritiers des Burgondes, aux Francs, pour mesurer le problème posé à des professeurs fonctionnaires soucieux de donner une image unitaire du peuple français. Comme ce poème épique est sans doute écrit en dialecte dauphinois³, et que la Savoie y est territorialement intégrée à l'empire bourguignon, on pressent l'anxiété de l'universitaire ordinaire, dont l'autorité s'appuie sur le concours dit national de l'Agrégation, s'il s'agit de livrer une ligne culturelle uniforme pour la France dont rêvaient les utopistes révolutionnaires – une France seulement française de cœur, d'idées, de langue, d'instinct. Cette image idéale, et dont la littérature médiévale montre la fausseté, n'est reflétée que dans l'absolutisme de Louis XIV, et dans des règles dites classiques qui semblent représenter une géométrie absolue. Or, le mythologique, nourri de symboles variés, et, pour ainsi dire, de dieux qui s'affrontent, y compris sur le territoire national, a quelque chose qui, projeté dans l'imaginaire, ressemble assez à la vie réelle pour effrayer les idéalistes de la Grande Nation. Il n'est pas, comme on le prétend, une manière d'embellir une situation, ou de nier les problèmes, mais, au contraire, de les manifester en mettant en scène, de façon vivante et mouvante, les oppositions naturelles, les différences psychiques existant entre les différentes parties du territoire, les transposant dans le monde des génies et des dieux en montrant ce qui les porte à se dresser fatalement les uns contre les autres. À travers les guerres locales s'affrontaient les génies locaux. Et si un dieu unique a réglé tous leurs problèmes, alors, ses limites n'ont jamais été non plus la France, mais, pour le moins, comme l'affirmait Joseph de Maistre, toute l'Europe : dans tous les cas, la littérature mythologique valide mal les principes abstraits de la France républicaine.

Le véritable romantisme, mythologique, est celui, pour la France, de *La Fin de Satan*, de *La Chute d'un ange*, d'*Éloa* : c'est à dire des œuvres qui, contrevenant aux préceptes d'un Chateaubriand tout nourri du siècle de Louis XIV, prenaient pour sujet le merveilleux lui-même⁴. Elles le faisaient comme l'avait fait la poésie de William Blake, ou le *Faust* de Goethe, et, au-delà du romantisme, Milton, Dante et Klopstock - que condamnait à ce titre l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe*⁵. Or, les Savoyards, à l'image d'Aloysius Bertrand et de Charles Nodier, ont bien désobéi à celui-ci. Ils

L'Histoire en Savoie, n° 117, mars 1995, p. 38).

1 Voir ci-dessus, p. 7, note 1.

2 Cf. Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, Paris, Payot, 2011, p. 138.

3 Cf. l'« Introduction » à *La Chanson de Girart de Roussillon* (Paris, Le Livre de Poche, 1993), par Micheline de Combarieu du Grès et Gérard Gouiran, p. 7.

4 Voir ci-dessus, p. 10, n. 6.

5 Cf. Chateaubriand, *Génie du christianisme I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 228 (pour Milton et Dante) et 234 (pour Klopstock).

ont d'emblée marqué leur différence et leur refus de se soumettre, tel quel, au classicisme du siècle de Louis XIV. C'est le cas évident de Maurice Dantand, dont la langue parfois brouillonne n'explique pas à elle seule l'obscurité dans laquelle il est demeuré : d'avoir pris comme sujet la légende des dieux de l'Olympe réécrite à la lumière du christianisme ne laisse pas de manquer aux habitudes les plus consacrées du classicisme. Même Louis Terreaux avouait, à titre privé, qu'il ne comprenait pas la *Station poétique* de Veyrat parce qu'elle était trop ancrée dans les symboles et le merveilleux - déplaçait trop l'histoire dans la sphère de l'Esprit. Que dire dès lors de Dantand ? Louis Terreaux refusa d'intégrer, à sa volumineuse *Histoire de la littérature savoyarde*, une notice le concernant. Jusque Marguerite Chevron, avec ses anges, n'a pu y trouver sa place.

Ce n'est pas seulement que les Savoyards ont fait dans la mythologie catholique ; c'est qu'ils ont fait dans la mythologie.

Dans une perspective de littérature comparée - rapprochés des Anglais, des Allemands, des Italiens ou même des Asiatiques, qui ont aussi créé des mythologies dans le fil des doctrines consacrées -, ils pourraient, certes, occuper un espace plus visible que dans la seule tradition littéraire française. Les littératures régionales et francophones pourraient y être intégrées de façon globale. À notre connaissance, d'autres trésors – d'autres œuvres mythologiques d'un romantisme profond et authentique - attendent des mises en valeur plus élaborées. Sans parler de l'œuvre de Frédéric Mistral qui reste tout de même marginale dans les programmes d'étude (et qui le doit peut-être autant à son merveilleux – chrétien - qu'à sa langue provençale), il existe en Franche-Comté, par exemple, de vrais récits mêlant les mortels et les êtres surnaturels dans une perspective locale et historique à la fois - sous forme donc d'épopées ébauchées¹. Or, il est remarquable qu'il s'agisse d'une province également imprégnée de la tradition du Saint-Empire romain germanique, et que Hugo même, né à Besançon, ait assumé cet héritage dans ses textes les plus marqués par le merveilleux, tels *Les Burgraves* ou *La Légende des siècles*. Il y aurait là, dans cette tendance au mythologique qui peut-être doit à l'influence germanique, une réflexion à fournir. La littérature francophone belge, si imprégnée de tradition flamande, pourrait y avoir une part, dans un esprit qui fédérerait par-delà les frontières : Charles De Coster (1827-1879) avait aussi une tendance profonde au merveilleux, et son épopée (en prose) de *La Légende d'Ulenspiegel* est une des plus convaincantes de son siècle. À l'heure européenne, n'est-il pas devenu déraisonnable de rester limité par la tradition littéraire parisienne ?

1 Voir par exemple, de Louis Jousserandot (1813-1887), *Le Diamant de la vouivre* (1843), roman liant l'histoire comtoise au merveilleux païen : né à Lons-le-Saunier, il est mort à Genève : Paris ne l'a quasiment pas vu entre ses murs.

Conclusion

La littérature romantique de Savoie a développé une mythologie sous la protection des autorités royales et cléricales. Elle fut soutenue en cela par sa tradition, qui admettait, jusqu'à un certain point, l'alliance du catholicisme et de l'imagination individuelle. Cette protection ne fut pas si contraignante qu'elle empêchât l'émergence d'une littérature touchant à la fois à l'intime et à l'universel par l'échange constant entre la vie intérieure individuelle et les figures collectives obligatoires. De la vie attribuée aux choses à l'autobiographie perçue comme légende initiatique de soi-même, de la figure du héros historique imprégné de la divinité aux manifestations du monde spirituel puisées dans la mythologie populaire ou l'érudition, de la considération du génie national et de l'âme du monde jusqu'au concept de la providence historique embrassant l'humanité entière, les Savoyards, dans leur littérature, ont embrassé avec vivacité les thèmes qui créent les grands mythes, et l'oubli dans lequel a été plongée leur littérature apparaît comme injuste et découlant de circonstances défavorables extérieures à elle-même.

Sans doute, le romantisme savoisien est demeuré dans la foulée d'une littérature classique à tendance baroque dominée par la figure de François de Sales. Le lien avec les princes n'était pas rompu, et l'épopée restait considérée dans sa dimension nationale. Le romantisme ainsi encadré ne constitua pas une révolte contre l'ordre établi. On ne vit pas paraître des mythologies d'un genre totalement nouveau, dont la portée philosophique tendait à renverser les vérités religieuses traditionnelles, et nourries de légendes maçonniques ou exotiques. On tentait de développer, de déployer une mythologie enracinée dans une tradition sage et conservatrice.

Pour autant, elle ne fut pas un pur décor vide, un hommage formel rendu aux autorités consacrées. Les individus trouvaient à y exprimer jusqu'à leurs doutes, contournant les obstacles, plutôt que tâchant de les renverser. À cet égard, la littérature romantique de Savoie peut rappeler celle de l'Allemagne, et son problème est que, francophone, elle jure dans son orientation idéologique dominante avec la production parisienne.

Si toutefois le paradigme était modifié, et que, en lieu et place des catégories purement nationales, il se développait une vision plus européenne et moins uniforme de la vie culturelle et littéraire, cela pourrait résoudre, au moins en partie, le problème de cette littérature de Savoie, et la vivacité et la qualité de sa mythologie propre pourrait être mieux reconnue. Cela serait souhaitable ; mais les conditions en restent difficiles à établir.

Références bibliographiques

I. Littérature savoisienne

ARNOLLET, François. *La Chanson de l'Isère*. Ducloz : Moûtiers, 1890.

ARNOLLET, François. *Les Keutrons*. Darentasia : Moûtiers, 1889.

BILLIET, Alexis. « Aperçus géologiques ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome I, 1825, p. 135-169.

BILLIET, Alexis. « Mémoire sur l'instruction primaire dans le duché de Savoie ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome XII, 1846, p. 351-368.

CHUIT. « Notice historique sur les Allobroges et les anciens habitants des contrées qui composent aujourd'hui le duché de Savoie ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome IV, 1^{ère} série, 1830, p. 275-375.

COSTA DE BEAUREGARD, Charles-Albert. *La Jeunesse du roi Charles-Albert*. Plon : Paris, 1889.

COSTA DE BEAUREGARD, Charles-Albert. *Les Dernières Années du roi Charles-Albert*. Plon : Paris, 1895.

COSTA DE BEAUREGARD, Charles-Albert. *Pages d'histoire et de guerre*. Plon : Paris, 1909.

COSTA DE BEAUREGARD, Charles-Albert. *Souvenirs tirés des papiers du comte de La Ferronnays*. Plon : Paris, 1900.

COSTA DE BEAUREGARD, Charles-Albert. *Un Homme d'autrefois*. Plon : Paris, 1877.

DANTAND, Maurice-Marie. *Le Gardo*. Dubouloz : Thonon, 1891.

DANTAND, Maurice-Marie. *L'Olympe disparu*. Dubouloz : Thonon, 1881.

DANTAND, Maurice-Marie. *L'Olympe disparu. II^{me} livre*. Dubouloz : Thonon, 1886.

DANTAND, Maurice-Marie. *L'Olympe disparu. Livre V*. Dubouloz : Thonon, 1906.

DESPINES, Alphonse. « Du magnétisme, souvenirs ». *Revue savoisienne*. 2^{ème} année, 1861, p. 97-99.

DESPINES, Alphonse. « Du magnétisme, souvenirs ». *Revue savoisienne*. 3^{ème} année, 1862, p. 6-9.

DESSAIX, Joseph. *Evian-les-Bains et Thonon : guide du baigneur et du touriste*. Bureau de la Nymphé des Eaux : Évian-les-Bains, 1864.

DESSAIX, Joseph. *La Savoie historique. Tome 1*. Éditions des Régionalismes : Cressé, 2012.

DESSAIX, Joseph. *La Savoie historique. Tome 2*. Éditions des Régionalismes : Cressé, 2012.

DESSAIX, Joseph. *La Savoie historique. Tome 3*. Éditions des Régionalismes : Cressé, 2012.

DOPPÉ, François-Amédée. *Mémoires politiques et militaires du général Doppé*. Baudouin : Paris, 1824.

DUCIS, Claude-Antoine. *Occupations, neutralité militaire et annexion de la Savoie*. Dumaine : Paris, 1877.

ERMITE DE BANGE (L'). *Pèlerinage aux Allinges*. Joseph Prévost : Annecy, 1844.

FODÉRÉ, Jacques. *Narration historique, et topographique des convents de l'Ordre S. François, et*

monastères *S. Claire, érigés en la province anciennement appelée de Bourgogne, à présent de S. Bonaventure*. Rigaud, Lyon : 1619.

GERDIL, Hyacinthe-Sigismond. *Traité des combats singuliers*. Imprimerie Royale : Turin, 1759.

GEX, Amélie. *Contes & chansons populaires de Savoie*. Curandera : [sans nom de lieu], 1986.

GEX, Amélie. *Poésies*. Ménard : Chambéry, 1880.

GEX, Amélie. *Viellies Gens et viellies choses*. Dardel : Chambéry, 1924.

GUICHARD, Paul. *Anthologie poétique des pays de l'Ain. Tome I*. Éditions de Trévoux : Trévoux, 1971.

JACQUEMOUD, Antoine. *L'Épopée du Comte Vert*. Prudhomme et Blanchet : Paris, 1844.

MAISTRE (DE), Joseph. *Du Pape*. Droz : Genève, 1966.

MAISTRE (DE), Joseph. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques suivi de Étude sur la souveraineté*. E. Vitte : Lyon, 1924.

MAISTRE (DE), Joseph. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Tome I*. Garnier : Paris, 1922.

MAISTRE (DE), Joseph. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Tome II*. Garnier : Paris, 1922.

MAISTRE (DE), Xavier. *Œuvres complètes*. Flammarion : Paris, [non daté].

MAISTRE (DE), Xavier. *Œuvres inédites de Xavier de Maistre. Tome second*. Lemerre : Paris, 1878.

MAISTRE (DE), Xavier. *Le Lépreux de la cité d'Aoste*. Barbou : Limoges, 1876.

MARIN, Louis-Joseph. « Réflexions morales sur le Romantisme ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome IX, 1839, p. 239-248.

[MARTINET, Antoine.] *Platon-Polichinelle, ou la Sagesse devenue folie pour se mettre à la portée du siècle. Première partie*. Pélagaud : Lyon, 1840.

[MARTINET, Antoine.] *Platon-Polichinelle, ou la Sagesse devenue folie pour se mettre à la portée du siècle. Deuxième partie*. Lyon : Pélagaud : Lyon, 1844 (5^e édition).

[MARTINET, Antoine.] *Que Doit Faire la Savoie ?* A. Jaquemot : Carouge, 1848.

MÉNABRÉA, Léon. *De la Marche des études historiques en Savoie et en Piémont*. Puthod : Chambéry, 1839.

MÉNABRÉA, Léon. « De l'Origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au moyen âge contre les animaux ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Tome XII, 1846, p. 399-557.

MÉNABRÉA, Léon. *Montmélian et les Alpes*. Puthod : Chambéry, 1841.

MÉNABRÉA, Léon. *Montmélian et les Alpes*. Laffitte Reprints : Marseille, 1979.

PUGET, Alfred. *La Chute du mont-Granier*. Puthod : Chambéry, 1856.

RAYMOND, Georges-Marie. « Nouvelle Dissertation sur le principe d'action chez les animaux ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome VII, 1833, p. 177-255.

RAYMOND, Georges-Marie. « Observations faites au sujet d'un système sur l'origine des êtres organisés, et en particulier celle du genre humain ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome VI, 1835, p. 133-184.

- RAYMOND, Georges-Marie. « Observations sur le système de Bailly touchant l'origine des Sciences et des Arts ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Tome I, 1825, p. 260-297.
- RENDU, Louis. « Aperçus géologiques de la vallée de Chambéry ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome VII, 1835, p. 185-263.
- RENDU, Louis. « Les causes de l'irrégularité des vents dans la partie inférieure de l'atmosphère ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Tome I, 1825, p. 120-127.
- RENDU, Louis. *Lettre à S.M. le roi de Prusse*. Lecoffre : Paris, 1848.
- RENDU, Louis. « Observations tendant à prouver que la cristallisation de tous les corps est un phénomène électrique ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome III, 1828, p. 69-108.
- RENDU, Louis. « Théorie des glaciers de la Savoie ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome X, 1841, p. 39-159.
- RENDU, Louis. « Traits principaux de la géologie de la Savoie ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome IX, 1839, p. 123-176.
- REPLAT, Jacques. *Bois et vallons*. Jules Philippe : Annecy, 1864.
- REPLAT, Jacques. *Duingt, Menthon et Montrottier, chronique du temps du Comte-Vert*. Cherbuliez : Genève, 1835.
- REPLAT, Jacques. *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*. A. L'Hoste : Annecy, 1876.
- REPLAT, Jacques. *Le Sanglier de la forêt de Lonnes*. Éditions des Régionalismes : Cressé, 2015.
- REPLAT, Jacques. *Le Siège de Briançon*. Le Tour : Samoëns, 2003.
- REPLAT, Jacques. « Voyage au long cours sur le lac d'Annecy ». *Bulletin de l'Association florimontane*. Vol. 3, 1859, p. 89-204.
- REPLAT, Jacques. *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy*. Jules Philippe : Annecy, 1867.
- REPLAT, Jacques. *Voyage au long cours sur le lac d'Annecy*. Livres du Monde : Annecy, 2016.
- ROSSET (DE), François. *Les Délices de la poésie française*. Toussaint du Bray : Paris, 1618.
- SALES (DE), François. *Introduction à la vie dévote*. Seuil : Paris, 1995.
- SALES (DE), François. *Traité de l'amour de Dieu*. Monastère de la Visitation : Paris, 1984.
- VEYRAT, Jean-Pierre. *Epître*. Souverain : Paris, 1838.
- VEYRAT, Jean-Pierre. *La Coupe de l'exil*. Puthod : Chambéry, 1845.
- VEYRAT, Jean-Pierre. *La Coupe de l'exil. Station poétique à l'abbaye de Hautecombe*. Dardel : Chambéry, 1924.
- VEYRAT, Jean-Pierre. *Raphaël de Montmayeur*. Inédit. [Manuscrit déposé à la bibliothèque de l'Académie de Savoie. Copie manuscrite de Line Perrier.]
- VEYRAT, Jean-Pierre. *Station poétique à l'abbaye de Hautecombe*. Perrin : Chambéry Perrin, 1847.
- VIBERT, François. *Notice descriptive et historique sur l'abbaye royale d'Hautecombe*. Routin : Chambéry, 1826.
- VIGNET (DE), Xavier. « Mémoires sur Humbert aux Blanches Mains ». *Mémoires de l'Académie*

royale de Savoie. Tome III, 1828, p. 259-398.

II. Autres œuvres

ANONYME. *La Chanson de Girart de Roussillon*. Le Livre de Poche : Paris, 1993.

ANONYME. *La Chanson de Roland*. Alfred Mame : Tours, 1872.

ANONYME. *La Chanson de Roland*. 10/18 : Paris, 1982.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du mal*. Garnier-Flammarion : Paris, 1964.

BLAKE, William. *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer et autres poèmes*. Gallimard : Paris, 2013.

BODEL, Jean, RUTEBEUF, CHARTIER, Alain et al. *Jeux et sapience du Moyen-Âge*. Gallimard : Paris, 1951.

BORDEAUX, Henry. *Le Chablais*. Émile-Paul frères : Paris, 1931.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René. *Le Génie du christianisme I*. Garnier-Flammarion : Paris, 1966.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René. *Le Génie du christianisme II*. Garnier-Flammarion : Paris, 1966.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René. *Œuvres complètes. Tome II*. Garnier : Paris, 1861.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René. *Œuvres complètes, IV. Les Martyrs*. Garnier : Paris, 1861.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René. *Œuvres romanesques et voyages. Tome I*. Gallimard : Paris, 1969.

CHATEAUBRIAND (DE), François-René, GAUTIER, Théophile, STENDHAL et al. *Voyage en Savoies*. Pimientos : Urrugne, 2002.

CORBIN, Henry. *L'Homme et son ange*. Fayard : Paris, 2003.

DUITS, Charles. *La Seule Femme vraiment noire*. Éoliennes : Bastia, 2016.

FLAUBERT, Gustave. *Correspondance*. Gallimard, coll. « Folio » : Paris, 1998.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Gallimard, coll. « Folio » : Paris, 1972.

HUGO, Victor. *Le Dernier Jour d'un condamné suivi de Claude Gueux*. Hetzel : Paris, 1866.

HUGO, Victor. *La Légende des siècles I*. Garnier-Flammarion : Paris, 1967.

HUGO, Victor. *Les Contemplations*. Le Livre de Poche : Paris, 2014.

HUGO, Victor. *Les Misérables. Première partie. Fantine*. Hachette : Paris, 1881.

HUGO, Victor. *Les Misérables. Tome II. Cosette*. Testard : Paris, 1890.

HUGO, Victor. *Quatrevingt-Treize*. Le Livre de Poche : Paris, 2001.

JOUBERT, [Joseph]. *Maximes et pensées*. Rocher : Paris, 2007.

JOUSSERANDOT, Louis. *Le Diamant de la vouivre*. De Potter : Paris, 1843.

LAFAYETTE (DE), Madame. *La Princesse de Clèves*. Gallimard, coll. « Folio » : Paris, 2000.

LAMARTINE (DE), Alphonse. *Cours familier de littérature*. Chez l'auteur : Paris, 1856.

- LAMARTINE (DE), Alphonse. *Harmonies poétiques et religieuses*. Hachette : Paris, 1893.
- LAMARTINE (DE), Alphonse. *Méditations poétiques. Nouvelles Méditations poétiques*. Le Livre de Poche : Paris, 2006.
- LE BRAZ, Anatole. *La Légende de la Mort*. Jeanne Laffitte : Marseille, 1982.
- LE ROUX, Pierre. *Œuvres (1825-1850)*. Slatkine Reprints : Genève, 1978.
- LÉVI, Éliphas. *Secrets de la magie*. Robert Laffont : Paris, 2000.
- MARIÉTON, Paul. *La Terre provençale*. C.P.M. : Raphèle-lès-Arles, 1980.
- MISTRAL, Frédéric. *Mireille*. Garnier-Flammarion : Paris, 1978.
- MONTAIGNE (DE), Michel. *Essais. Tome premier*. Hector Bossange : Paris, 1828.
- NERVAL (DE), Gérard. *Poésies et souvenirs*. Flammarion : Paris, 1974.
- ORIZET, Jean. *Anthologie de la poésie française*. Larousse : Paris, 2010.
- PARSEVAL, François-Auguste. *Philippe-Auguste. Tome premier*. André & Ponthieu : Paris, 1826.
- PINGON (DE), Jean. *Les Mémoires du roi Bérolde*. Buchet-Chastel : Paris, 1994.
- POUCHKINE, Alexandre. *Le Convive de Pierre et autres scènes dramatiques*. Arles : Actes Sud, 1993, 197 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confessions*. Gennequin : Paris, 1869.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confessions. Tome 2*. Librairie de la Bibliothèque Nationale : Paris, 1878.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile*. Garnier-Flammarion : Paris, 1966.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Garnier-Flammarion : Paris, 1967.
- SAND, George. *Mademoiselle La Quintinie*. PUG : Grenoble, 2004.
- STEINER, Rudolf. *L'Éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle*. Centre Triades : Paris, 1982.
- STEINER, Rudolf. *La Saint-Sylvestre. Pensée pour le Nouvel-An*. E.A.R. : Yverdon-les-Bains, 2015.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Œuvres 1. Le Phénomène humain*. Seuil : Paris, 1955.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Œuvres 3. La Vision du passé*. Seuil : Paris, 1957.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Œuvres 5. L'Avenir de l'Homme*. Seuil : Paris, 1959.
- TOLKIEN, J. R. R. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Allen and Unwin : London, 1981.
- TOLKIEN, J. R. R. *Tree and Leaf*. Allen and Unwin : London, 1988.
- VIGNY (DE), Alfred. *Journal d'un poète*. Michel Lévy : Paris, 1867.

III. Études sur les auteurs et les œuvres cités

- BERNARD, Aug. *Les D'Urfé, souvenirs historiques et littéraires du Forez*. Imprimerie Royale : Paris, 1839.
- BERTHIER, Alfred. *Le Désaccord Veyrat-Raymond*. Paris : Honoré Champion, 1922.

- BERTHIER, Alfred. *Le Poète savoyard Jean-Pierre-Veyrat*. Honoré Champion : Paris, 1921.
- BORDEAUX, Henry. *Portraits savoyards*. S.I.P.E. : Thonon-les-Bains, 1952.
- CHAUBET, Daniel. *La Chronique de Savoie de Cabaret*. Éditions Comp'act : Chambéry, 2006.
- DUFOURNET, Paul, LOVIE, Jacques, TERREAUX, Louis et al. *Savoie*. Bonneton: Paris, 1978.
- DUPRAZ, Paul. « Georges-Marie Raymond, un esprit universel au service de la culture et de la communication ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Septième série, tome VIII, 1995, p. 163-174.
- DURAND, Gilbert. *La Sortie du XX^e siècle*. CNRS Éditions : Paris, 2010.
- FROIDFONT, Marc. *Théologie de Joseph de Maistre*. Garnier : Paris, 2010.
- GLAUDES, Pierre, COMPAGNON, Antoine, KOHLHAUER, Michael et al. *Joseph de Maistre : un penseur de son temps et du nôtre*. *Revue des études maistriennes n° 15*. Université de Savoie, Laboratoire Langues, Littératures, Sociétés : Chambéry, 2013.
- GUICHONNET, Paul. « La Vie étonnante de Félix-Emmanuel Mouthon (1764-1839) ». *Mémoires et documents publiés par l'Académie chablaisienne*. Tome LXXII (2007-2010), 2011, p. 1-114.
- HERMANN, Catherine, MOGENET, Rémi, BRON, Marc et al. *Haute-Savoie*. Bonneton : Paris, 2010.
- KOHLHAUER, Michael, GLAUDES, Pierre, FROIDFONT, Marc et al. *Autour de Joseph et Xavier de Maistre. Mélanges pour Jean-Louis Darcel*. Université de Savoie : Chambéry, 2007.
- KOHLHAUER, Michael, DANTEC Maurice G., LAMARTINE (DE), Alphonse et al. *Joseph de Maistre*. L'Âge d'Homme : Lausanne, 2005.
- MOGENET, Rémi. *La Littérature du duché de Savoie*. Éditions des Régionalismes : Cressé, 2013.
- MOGENET, Rémi. « Les Auteurs savoyards du temps de Lamartine ». *Aix-les-Bains, Arts & mémoire*. N° 89, 2016, p. 59-72.
- MOGENET, Rémi. *Portes de la Savoie occulte*. Éditions Agoralp : Cran-Gevrier, 2004.
- PHILIPPE, Jules. *Les Poètes de la Savoie*. Jules Philippe : Annecy, 1865.
- RENDU, Louis. « Rapport de M. le Chanoine Rendu, Secrétaire perpétuel, sur les différentes pièces de vers adressées à la Société pour le concours de 1840 ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome X, 1841, p. 1-37.
- RENDU, Louis. *Mœurs et coutumes de la Savoie du nord au XIX^e siècle. L'enquête de M^{gr} Rendu*. Académie salésienne : Annecy ; Centre alpin et rhodanien d'ethnologie : Grenoble, 1978.
- SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin. *Nouveaux Lundis. Tome 10*. Michel Lévy : Paris, 1868.
- TERREAUX, Louis. « Aspects de la littérature savoyarde ». *L'Histoire en Savoie*. 30^e année, n° 117, mars 1995.
- TERREAUX, Louis. *Histoire de la littérature savoyarde*. La Fontaine de Siloé : Montmélian, 2012.
- TERREAUX, Louis. « Jean-Pierre Veyrat ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Septième série, tome VIII, 1995, p. 203-234.
- TERREAUX, Louis. *La Littérature savoyarde du Moyen Âge au début du XVIII^e siècle* [en ligne]. Disponible sur : http://www.savoie-archives.fr/archives73/dossiers_sabaudia/litterature/scientifique12.php [consulté le 21 février

2017].

TERREAUX, Philippe. *La Savoie jadis et naguère, d'Amélie Gex à Henry Bordeaux*. Centre d'études franco-italien : Chambéry ; Slatkine : Genève, 1990.

VAN GENNEP, Arnold. « Deux lettres de feu Maurice Dantand, de Thonon ». *La Revue savoisienne*. 54^e année, 1912, p. 251-252.

VEILLARD, Jo. « De Maistre dans le panthéon de Sollers ». *La Voix des Allobroges*. N° 17, 2008, p. 6.

VIVENZA, Jean-Marc. *Maistre*. Pardès : Puiseaux, 2003.

III. Ouvrages de référence généraux

ALBOUY, Pierre. *Mythes et mythologies dans la littérature française*. Armand Colin : Paris, 1969.

CHRISTIN, François, VERMALE, François. *Abrégé d'histoire de la Savoie en dix leçons*. Perrin-Dardel : Chambéry, 1913.

CHUIT. « Tableau numérique des personnes qui, nées en Savoie depuis l'an 1000 jusqu'en 1790 inclusivement, ont laissé des preuves de leurs succès dans les lettres, les sciences et les arts ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome VII, 1^{ère} série, 1835, p. 125-132.

COPPIER, Julien. *La Florimontane et ses académiciens : 400 ans au service de la connaissance*. Archives départementales de la Haute-Savoie : Annecy, 2007.

COQUET, Honoré. *Les Alpes, enjeu des puissances européennes*. L'Harmattan : Paris, 2003.

COTTAZ, Robert. « Histoire du rectorat de Chambéry (1860-1920) ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Septième série, tome VIII, 1995, p. 105-124.

CROISILLE, Christian. *Correspondance d'Alphonse de Lamartine. Lettres d'Alix de Lamartine. Lettres de Louis de Vignet. Textes réunis, classés et annotés par Christian Croisille*. Honoré Champion : Paris, 2008.

DEPOMMIER. « Notice historique sur saint Bernard de Menthon ». *Mémoires de la Société Royale Académique de Savoie*. Tome III, 1^{ère} série, 1828, p. 202-252.

CHAUBET, Daniel, DEMOTZ, Bernard *et alii*. *Le Millénaire de la Savoie. Les fondements historiques et culturels de l'identité savoyarde*. Académie Chablaisienne : Thonon, 2005.

DÉTHARRÉ, Jean-Charles. *L'Enseignement en Savoie sous le « Buon Governo » (1814-1847/1848), thèse d'histoire des institutions présentée et soutenue en vue de l'obtention du doctorat d'État*. Imprimerie Plancher: Bonneville, 1979.

DURAND, Jean-Dominique, HUDRY, Marius, SORREL, Christian. *André Charvaz (1793-1870) précepteur de Victor-Emmanuel II, évêque de Pignerol, archevêque de Gênes*. Actes du colloque franco-italien de Moûtiers, 10-12 septembre 1993. Institut d'études savoisiennes: Chambéry ; Académie de la Val d'Isère: Moûtiers, 1994.

FENOUILLET, Félix. *Histoire de la Savoie, à l'usage des écoles primaires des deux départements savoisiens*. Ducloz : Moûtiers, 1905.

GAL, Stéphane, PÉRILLAT, Laurent Perillat (dir.). *La Maison de Savoie et les Alpes : emprise, innovation, identification. XV^e-XIX^e siècle*. Université Savoie Mont Blanc. Laboratoire LLSETI : Chambéry, 2015.

- GARIN, Joseph. *En Savoie. Histoire de l'abbaye de Tamié*. Dardel : Chambéry, 1927.
- GAY, Jean-Paul, GÉRÔME, Colette, REGAT, Christian et al. *Haute-Savoie baroque*. La Fontaine de Siloé : Montmélián, 2010.
- GUICHONNET, Paul, MÉNABRÉA, Henri et alii. *Visages de la Savoie*. Horizons de France : [Paris], 1971.
- GUSDORF, Georges. *Le Romantisme. I : Le savoir romantique*. Payot & Rivages : Paris, 2011.
- GUSDORF, Georges. *Le Romantisme II*. Payot : Paris, 1993.
- HUCH, Ricarda. *Les Romantiques allemands. Tome premier*. Pandora, coll. « Essais » : Aix-en-Provence, 1978.
- HUCH, Ricarda. *Les Romantiques allemands. Tome second*. Pandora, coll. « Essais » : Aix-en-Provence, 1979.
- JACKSON, Kenneth Hurlstone. *A Celtic Miscellany*. Penguin : London, 1971.
- LOVIE, Jacques. *Chambéry Tarentaise Maurienne. Histoire des diocèses de France. Vol. 11*. Beauchesne : Paris, 1979.
- LOVIE, Jacques. *Essai sur le régionalisme savoyard (1860-1974)*. LLS-Université de Savoie : Chambéry, 1974.
- LOVIE, Jacques. *Essai sur l'origine de la Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie*. Bibliothèque Nationale de France : Paris, 1976.
- LOVIE, Jacques. *Grande et Petite Histoire du rattachement de la Savoie à la France*. Imprimeries réunies de Chambéry : Chambéry, 1960.
- LOVIE, Jacques. *La Savoie dans la vie française de 1860 à 1875*. Presses Universitaires de France : Paris, 1963.
- LOVIE, Jacques. *La Vraie Vie de tous les jours en Savoie romantique (1815-1860)*. Trésors de la Savoie : Saint-Alban-Leysse, 1977.
- MAISTRE, Chantal, MAISTRE, Gilbert. *Colporteurs et marchands savoyards dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles*. Académie salésienne : Annecy, 1992.
- MESSIEZ, Maurice ; 1848, *Quel Destin pour la Savoie ?* Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie : Chambéry, 2001, coll. « L'Histoire en Savoie ».
- MEYNET, Mickaël. *Adelin Ballaloud*. Le Tour : Samoëns, 2015.
- MILBACH, Sylvain (dir.). 1860. *La Savoie, la France, l'Europe*. P.I.E. Peter Lang : Bruxelles, 2012.
- MILBACH, Sylvain. « Élités en transition. Gérer le territoire en guerre et assurer le changement de nationalité ». *Savoie occupée, partagée, restaurée. 1814-1815*. Société Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie, Mémoires et documents, n° CXIX, 2016, p. 83-111.
- MILBACH, Sylvain. *L'Éveil politique de la Savoie – Conflits ordinaires et rivalités nouvelles (1848-1853)*. Presses Universitaires de Rennes : Rennes, 2008.
- MOGENET, Rémi. *De Bonneville au mont-Blanc*. Le Tour : Samoëns, 2010.
- MOGENET, Rémi. *Écrivains en pays de Savoie*. Cité 4 : Sénac, 2012.
- MOGENET, Rémi. « Statut de la littérature savoyarde au sein de la République française ». *Échos saléviens*. La Salévienne, vol. 16, 2007, p. 69-105.

- MOGENET, Rémi. *Victor Bérard*. Le Tour : Samoëns ; La Saléviennne : Saint-Julien-en-Genevois, 2009.
- PALLUEL-GUILLARD, André, DARCEL, Jean-Louis, PAILLARD, Philippe et al. *Culture et pouvoir en Italie et dans les États de Savoie de 1815 à 1860. Cahiers de civilisation alpine*. Slatkine : Genève, 2000.
- PALLUEL-GUILLARD, André. *La Maison de Savoie* [en ligne]. Disponible sur : <http://www.sabaudia.org/3180-la-maison-de-savoie.htm> [consulté le 20 février 2017].
- PALLUEL-GUILLARD, André, SORREL, Christian, RATTI, Guido et al. *La Savoie de la Révolution à nos jours, XIX^e-XX^e siècle*. Ouest-France : Rennes, 1986.
- PEYRE, Dominique, JORCIN-ROCH, Jacqueline, KEBÄLLI, Sabrina et al. *La Savoie des retables*. Glénat : Grenoble, 2006.
- PHILIPPE, Jules. *Annecy, son lac, ses environs*. Éditions du Bastion : Bourg-en-Bresse, 1993.
- PILLET, Louis. *Histoire de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Savoie entre 1820 et 1860*. Imprimerie savoisienne : Chambéry, 1891.
- PINGON (DE), Jean. *Savoie française. Histoire d'un pays annexé*. Cabédita : Yens-sur-Morges, 1996.
- PREMAT, Bernard. *De l'Association florimontane à l'Académie florimontane, histoire d'une renaissance, 1851-2007. Mémoires et documents publiés par l'Académie florimontane, t. 5*. Anne Académie florimontane : Annecy, 2009.
- PRIEUR, Jean, VULLIEZ, Hyacinthe. *Saints et saintes de Savoie*. Éditions Le Vieil Annecy : Annecy, 1999.
- RAYMOND, Georges-Marie. « Notice préliminaire sur l'établissement de la Société académique de Savoie et sur ses travaux depuis son origine jusqu'à mars 1825 ». *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Savoie*. Tome I, 1825, p. 1-44.
- RENDU, Louis. « Notice historique sur les travaux de la Société pendant les années 1837 et 1838 ». *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*. Tome IX, 1839, p. IX-LXVIII.
- ROULIER, Fernand, VIDALIE, Denis. *Un Art retrouvé – Chablais & Genevois. Églises et chapelles baroques*. Éditions Rossat Mignod : La Balme de Sillingy, 2002.
- ROULIER, Fernand, VIDALIE, Denis. *Un Art retrouvé – Le Faucigny. Églises et chapelles baroques*. Éditions Rossat Mignod : La Balme de Sillingy, 2002.
- ROULIER, Fernand. *Un Art retrouvé. Voies d'approche. Tome 1*. Éditions Rossat Mignod : La Balme de Sillingy, 2001.
- SAINT-GENIS (DE), Victor. *Histoire de la Savoie. Tome II*. Bonne, Conte-Grand et C^{ie} : Chambéry, 1869.
- SÉCHÉ, Léon. *Les Amitiés de Lamartine*. Le Mercure de France : Paris, 1911.
- SOLEIL, Sylvain. *Le Modèle juridique français dans le monde*. IRJS Éditions : Paris, 2014.
- SOLEIL, Sylvain, LE YONCOURT, Tiphaine, MERGEY, Anthony et al. *L'Idée de fonds juridique commun dans l'Europe du XIX^e siècle*. Presses Universitaires de Rennes : Rennes, 2014.
- SORREL, Christian. *La Savoie. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. Vol. 8*. Beauchesne : Paris, 1996.

SORREL, Christian, GUICHONNET, Paul. *La Savoie et l'Europe. 1860-2010*. La Fontaine de Siloé : Montmélián, 2009.

SORREL, Christian. *La Savoie, la France, l'Italie. Lettres d'Albert Blanc à François Buloz (1858-1861)*. Université de Savoie : Chambéry, 2006.

VIALLET, Jean-Henri. « Charles-Félix et le duché de Savoie. *La Revue savoissienne*. 151^e année, 2011, p. 143-166.

VIDALIE, Denis. *Chemins du baroque*. Éditions Rossat-Mignod : Cran-Gevrier, 1993.

Mythologies de la littérature romantique savoisienne. De Xavier de Maistre à Maurice-Marie Dantand (1794-1916)

La restauration sarde de 1815 a créé une littérature qui, d'abord dévouée à la dynastie savoisienne, cherchait à en rétablir le caractère sacré. Cela a tendu à forger une mythologie, dont la question est de savoir si elle est de pure convention, ou si elle a un fondement plus profond dans le sentiment individuel.

Les conditions objectives de la vie culturelle de la Savoie d'alors manifestent une constante recherche d'identité dans le passé féodal. Contrairement à ce qui s'est produit en France, on a, un temps, renoncé complètement à l'héritage de la Révolution, pour revenir à l'ancien état d'esprit. L'Académie de Savoie fut créée dans cette dynamique et, en instaurant un prix de poésie, elle participa à la restauration du merveilleux médiéval. L'éducation était, de son côté, rendue à des évêques soucieux d'instruire le peuple dans un sens religieux. Cependant, malgré le tempérament romantique de Charles-Albert, l'édifice va se fissurer, sous les poussées de l'évolution sociale.

La Savoie est restée une région profondément catholique jusqu'au début des années 1900 (bénéficiant, un temps, des dispositions issues du traité d'Annexion pour conserver à son clergé ses prérogatives propres) ; son goût pour le merveilleux se déplaçant vers les traditions locales, elle a longtemps entretenu un imaginaire spécifique et chatoyant. Elle puisait, à cet égard, dans une tradition littéraire déjà riche avant 1792, dominée par l'œuvre de François de Sales, mais marquée également par les chroniques dynastiques et la poésie de cour ou plus généralement patriotique, apparue dès la Renaissance. Mêlant l'art baroque et le culte des princes et des saints locaux, elle fait apparaître l'ébauche d'une mythologie dès les XVI^e-XVII^e siècles. L'influence de Rousseau, également, se fera sentir sur les nostalgiques d'une Savoie idéalisée, pensée plus proche de la divinité que ne le sont les villes des plaines françaises.

Le paysage est transfiguré par la poésie romantique naissante et l'individu se regarde comme un résumé de l'histoire religieuse de l'humanité. Le héros en devient, par contrecoup, plus imprégné d'humanité, sans perdre pour autant son lien avec la divinité. Les créatures surnaturelles du merveilleux païen ou chrétien, populaire ou érudit, sont également irriguées de vie propre, se reliant aux montagnes, aux lacs, aux princes, au peuple, aux réalités ordinaires vécues par les auteurs. Loin d'être laissés dans des sphères abstraites, toutes de convention, elles s'insèrent dans la vie locale et semblent être l'expression d'un génie national conçu comme une vie secrète de la terre savoisienne, à laquelle il manque peu de chose pour être une âme pensante à part entière. De fait, les phénomènes naturels eux-mêmes sont regardés comme habités par la sagesse divine, et considérés dans leur harmonie globale ; on établit l'existence d'une sphère intermédiaire, située entre le monde physique et le monde divin, dans laquelle la Providence peut précisément se manifester et s'exercer. Une forme de science romantique, sur le modèle allemand, se développe donc. Mieux encore, on tente de sonder les desseins de la divinité dans l'histoire présente, pour l'humanité prise collectivement, pour l'Europe, mais aussi pour l'individu, dont les énigmes propres sont effleurées. Ainsi s'est créée une vraie mythologie, vivante et mouvante, en Savoie.

Face à la richesse de cette inspiration qui n'est convenue qu'en apparence, la question se pose de savoir pourquoi les œuvres en sont aujourd'hui négligées par la critique. Des pistes sont proposées, parmi lesquelles l'inadéquation de la tradition savoyarde, marquée par l'Italie et l'Allemagne, aux catégories de l'Université française.

Mots-clés : romantisme, art baroque, Savoie, François de Sales, Jean-Pierre Veyrat, Louis Rendu, glaciologie, occultisme, Charles-Albert de Savoie, Charles-Félix de Savoie, royaume de Sardaigne, Amélie Gex, Léon Ménabréa, Académie de Savoie, Académie florimontane.



Mythologies of Savoian Romantic Literature. From Xavier de Maistre to Maurice Dantand (1794-1916)

The Sardinian restoration, in 1815, aroused a literature that was first devoted to the Savoyan dynasty and which tried to restore its sacredness. As a matter of fact, this situation moved towards the emergence of a mythology whose nature may be questioned. Was this mythology a pure convention or was it based on deeper soul foundations ?

The objective conditions of the Savoyan cultural life at the time are known to have shown a constant research for identity in the feudal past. In Savoy, contrary to what happened in France, at first the legacy of the French Revolution was rejected in order to return to the old state of mind. The Academy of Savoy was created in this impetus of cultural restoration, opening widely to a poetry, which would also revive the marvelous medieval. Education, on the other hand, was rendered entirely to the bishops who were anxious to instruct the people in a religious sense. However, despite the romantic personality of Charles Albert, this trend finally collapsed under the pressure of social evolution. Nevertheless, Savoy remained a deeply Catholic region in a remarkable way until the beginning of the 1900s, taking advantage of the arrangements of the Annexation Treaty to preserve its own prerogatives. As its taste for the marvelous focused on local traditions, for a long time Savoy succeeded in keeping its specificity and rich, shimmering imaginations.

In this field, it obtained its inspiration on a literary tradition which was already rich before 1792 and dominated by the work of Francis de Sales. It was also marked by dynastic chronicles and court, or even patriotic, poetry, which appeared in the Renaissance period. Mixing baroque art with the worship of princes and local saints, it brought out the outline of a new mythology from the sixteenth to seventeenth century. Furthermore, Rousseau influenced those who felt nostalgia for an idealized Savoy, perceived as closer to deity than the great cities of the French plains.

The landscape was transfigured by a burgeoning romantic poetry and individuals saw themselves as a summary of the religious history of humanity. As a consequence, the hero became closer to humanity, without losing his links with the deity. The supernatural creatures of the marvelous, pagan or Christian, popular or learned, were also provided with life, connecting themselves with mountains, lakes, princes, people and with all other ordinary realities experienced by the authors. Instead of remaining in abstract and conventional worlds, these creatures integrated the local life, becoming the expression of a national genius conceived as a secret soul of the Savoyan land, which could even have a thought by itself. Hereafter natural phenomena were regarded as inhabited by divine wisdom, and considered in their overall harmony allowing the existence of an intermediate world situated between the physical world and the divine world and where Providence could communicate and act by itself. A sort of romantic science, similar to the German one, started to develop trying to test the aims of divinity in the present not only for humanity, as a group, in Europe, but also for the individual, whose own enigmas were touched. This is how a real mythology, alive and moving, emerged in Savoy.

Faced with the richness of this inspiration, we may wonder why today these works are disregarded by critics. Among the answers that could explain the situation we may point out the inadequacy of the Savoyan tradition, marked by Italy and Germany, to the standards of French University.

Keywords : Romanticism, Savoy, François de Sales, Jean-Pierre Veyrat, Louis Rendu, glaciology, occultism, Charles-Albert of Savoy, Charles-Felix of Savoy, kingdom of Sardinia, Amélie Gex, Léon Ménabréa, Academy of Savoy, Academy florimontane.

