

« La conversion d'une écriture :
L'itinéraire de Paris à Jérusalem
comme récit initiatique »
Bulletin de la Société Chateaubriand, n° 49,
année 2006, pp. 181-193.

LA CONVERSION D'UNE ÉCRITURE :
L'ITINÉRAIRE DE PARIS À JÉRUSALEM COMME RÉCIT INITIATIQUE

par Corinne Saminadayar-Perrin (*)

« Notre espèce se divise en deux parts inégales : les hommes de la mort et aimés d'elle, troupeau choisi qui renaît ; les hommes de la vie et oubliés d'elle, multitude de néant qui ne renaît plus » (*Mémoires d'outre-tombe*).

En se référant d'emblée au pèlerinage comme pratique et comme genre narratif, l'*Itinéraire* indique sans ambiguïté la dimension initiatique de l'entreprise. Sur les chemins du Saint-Sépulcre, les hasards de la course et les péripéties du voyage prennent une valeur et un sens spécifiques : « Fréquemment, le pèlerin est confronté aux dangers : la maladie, la tempête, les agressions extérieures, viennent rythmer le voyage, et il importe que le sujet triomphe de l'autre, du monde et de soi. C'est à ce prix qu'il conserve son identité et son intégrité. Ces événements viennent souligner la force de celui qui est guidé par une puissance supérieure : indissociablement, la foi et l'héritage du passé »¹. Au terme d'un périple difficile où se multiplient les épreuves qualifiantes, l'arrivée à Jérusalem le jour de la Saint François marque une renaissance personnelle et spirituelle ; elle assure une régénération à la fois individuelle et collective, car indissociablement chrétienne et française – ce qu'emblématise la scène solennelle où le héros reçoit les insignes de l'ordre du Saint-Sépulcre.

Peut-on pour autant considérer que le héros de l'*Itinéraire* voyage, comme il l'affirme, « avec les idées, le but et les sentiments d'un ancien pèlerin »² ? Force est de constater que l'œuvre infléchit considérablement la signification et les enjeux du pèlerinage à Jérusalem – ne serait-ce parce qu'il la double d'un pèlerinage culturel : « En reprenant la tradition de la pieuse visite au tombeau du Christ, Chateaubriand lui associe un autre rite, qu'il inaugure : celui du voyage culturel en Grèce, à son tour sacralisé comme un acte de "piété poétique". Son *Itinéraire* révèle ainsi son vrai visage : un voyage initiatique vers la double source de la morale et de la beauté »³. Ce parcours initiatique a une double visée, historique et littéraire ; plus exactement, il permet à la fois de ressaisir l'historicité du présent par la résurrection rituelle du passé, et de rendre possible l'écriture qui l'énonce. Ce qui explique l'apparent paradoxe d'un voyageur parti « chercher les Muses dans leur patrie » (p. 80), pour finalement adresser ses adieux aux neuf Sœurs : il y a bien là non un renoncement mais une conversion de l'écriture. C'est cette conversion que raconte le récit de voyage, d'où l'entrecroisement des schémas initiatiques et intertextuels mis en œuvre : il s'agira d'en préciser le dispositif et les modalités, pour définir précisément l'écriture nouvelle dont le récit initiatique marque l'émergence.

(*) Université Jean Monnet / UMR 5611 LIRE, Saint-Étienne.

1. Philippe Antoine, « L'explorateur, le promeneur et le pèlerin : Chateaubriand et l'art de voyager », *Bulletin de la Société Chateaubriand*, n° 41, 1999, p. 56.
2. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Folio », 2005, p. 76. Toutes les références à l'*Itinéraire*, désormais placées dans le corps du texte, renverront à cette édition, présentée et annotée par Jean-Claude Berchet.
3. Jean-Claude Berchet, préface à l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, édition citée, p. 32.

Épisodes initiatiques

Les deux points-clés de l'*Itinéraire* que constituent les entrées à Athènes et à Jérusalem sont l'un et l'autre précédés d'une séquence initiatique clairement identifiable. La révélation du miracle athénien est préparée (rendue possible ?) par la soirée passée à Éleusis, sur les lieux mêmes du plus célèbre culte à mystères de l'Antiquité ; la confrontation avec le Saint-Sépulcre est précédée de la symbolique (et très traditionnelle) descente aux Enfers qu'évoque la visite à la mer Morte. Un réseau de parallélismes et de récurrences souligne d'ailleurs la symétrie du dispositif initiatique.

La séquence d'Éleusis revêt une importance d'autant plus forte qu'il s'agit, probablement, d'un épisode fictif – seule entorse sensible à l'exactitude référentielle du trajet suivi par le voyageur. On a depuis longtemps relevé la discordance entre le récit de l'*Itinéraire* et le témoignage du consul Fauvel, qui a accueilli Chateaubriand à son arrivée à Athènes : « Fauvel, qui paraît digne de foi, donne un itinéraire et des dates différentes. Dans une lettre du 30 septembre 1806, publiée par L. Hugu (*Revue d'histoire littéraire de la France*, 1912, pp. 632-633), il écrit à Choiseul-Gouffier à propos de Chateaubriand : “ Cet illustre et aimable voyageur [...] est arrivé ici le 19 août par mer, venant d'Épidaure où il s'était embarqué après avoir traversé la Morée [...] Nous n'avons pas eu le temps d'aller à Marathon ni à Éleusis. ” Fauvel donne les mêmes dates dans la lettre à Talleyrand par laquelle il rend compte de cette visite »⁴. Le remaniement proposé dans l'*Itinéraire* permet de comprendre un certain nombre d'incohérences chronologiques repérables dans la traversée de la Morée ; il incite à voir dans tout le trajet Tripolizza-Corinthe-Mégare-Éleusis un détour purement fictionnel : « Chateaubriand abrège la longueur de son séjour à Kératia pour allonger de quatre jours la durée du trajet de Coron à Athènes [...] On suggère dans les notes de ce volume une solution qui consiste à considérer comme un “ remplissage ” *a posteriori* le détour par Tripolizza, ainsi que le chemin de Corinthe à Athènes, par Mégare et Éleusis. En réalité, Chateaubriand serait allé directement de Coron à Mistra puis, arrivé à Corinthe, il aurait traversé en bateau, par Égine, le golfe Saronique pour se faire débarquer au Pirée le 19 août 1806 »⁵.

L'entorse délibérée à la fidélité référentielle partout revendiquée dans l'œuvre ne peut que souligner l'importance de ces séquences – lesquelles permettent de déclencher le dispositif du récit initiatique. Celui-ci s'amorce dès la traversée nocturne des marais de Lerne, particulièrement dangereuse et épuisante ; le voyageur semble entrer dans un autre monde, où l'obscurité et la perte des repères amènent une plongée dans un labyrinthe angoissant – lequel évoque les marais de l'Achéron, « les eaux stagnantes et profondes du Cocyte et le marécage du Styx »⁶ dans le sixième livre de l'*Énéide* :

Peu après le guide se trompa de chemin, et nous nous trouvâmes engagés sur d'étroites chaussées qui séparaient de petits étangs et des rivières inondées. La nuit nous surprit au milieu de cet embarras ; il fallait à chaque pas faire sauter de larges fossés à nos chevaux qu'effrayaient l'obscurité, le coassement d'une multitude de grenouilles, et les flammes violettes qui couraient sur le marais [...] Nous aperçûmes à travers les roseaux une petite lumière. (p. 143)

On notera la discrète connotation symbolique de la notation finale.

4. Maurice Regard, notes de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 1700.

5. Jean-Claude Berchet, préface à l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, édition citée, p. 17.

6. Virgile, *Énéide*, VI, v. 323.

Cette épreuve qualifiante semble constituer un préliminaire à l'entrée à Éleusis, où le nouvel initié préside à la célébration des Mystères. Lors de son arrivée au village, quelque surnaturelle prescience, que rien dans le texte ne permet d'expliquer, conduit le voyageur à demander l'hospitalité dans une cabane précisément construite au-dessus du temple de Déméter, et à quelques pas de la statue cultuelle (p. 161) ; c'est là qu'il ressuscite les anciennes célébrations sacrées – l'auto-ironie n'entame pas la valeur de la scène :

Depuis l'extinction des Mystères par Alaric, il n'y avait pas eu une pareille fête à Éleusis. Nous nous mîmes à table, c'est-à-dire que nous nous assîmes à terre autour du régal ; notre hôtesse avait fait cuire du pain qui n'était pas très bon, mais qui était tendre et sortant du four. J'aurais volontiers renouvelé le cri de *Vive Cérès !* (p. 163)

Rien d'étonnant donc à ce que, le lendemain, l'entrée solennelle à Athènes renouvelle les pompes des processions d'autrefois :

Enfin, le grand jour de notre entrée à Athènes se leva. Le 23, à trois heures du matin, nous étions tous à cheval ; nous commençâmes à défiler en silence par la voie Sacrée : je puis assurer que l'initié le plus dévot à Cérès n'a jamais éprouvé un transport aussi vif que le mien. Nous avions mis nos beaux habits pour la fête ; le janissaire avait retourné son turban, et par extraordinaire on avait frotté et pansé les chevaux. (p. 164)

L'initiation à Éleusis apparaît, dans la logique du récit, comme la condition nécessaire au dévoilement du miracle grec qu'incarne Athènes – rien de comparable à l'habituelle arrivée par le Pirée :

Mon étoile m'avait amené par le véritable chemin pour voir Athènes dans toute sa gloire. (p. 165)

Formule étrangement syncrétique d'ailleurs, qui évoque, en filigrane, l'étoile qui guida les Rois vers Bethléem, aussi bien que « la voie, la vérité, la vie » qu'incarne le Christ. L'initiation à Éleusis permet une première expérience de la fusion entre la liberté fille de la Grèce, et les révélations du christianisme :

Éleusis est, selon moi, le lieu le plus respectable de la Grèce, puisqu'on y enseignait l'unité de Dieu, et que ce lieu fut témoin du plus grand effort que jamais les hommes aient tenté en faveur de la liberté. (p. 162)

À l'épisode d'Éleusis répond symétriquement, non sans effet d'amplification, le voyage à la mer Morte, prélude à l'adoration du Saint-Sépulcre. Là encore, il s'agit d'un *topos* littéraire très traditionnel : « Étape obligée du pèlerinage en Terre sainte, [la mer Morte] est caractérisée à la fois par sa situation géographique singulière (en dessous du niveau de la mer) et par le souvenir biblique des villes brûlées qu'elle véhicule. C'est donc un lieu fortement codé et travaillé par la négativité : espace du *moins* (– 400 m d'altitude) et du *manque* (absence de vie dans ses eaux fortement salées) »⁷.

7. Sarga Moussa, « La mer Morte dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* », *Chateaubriand. La fabrique du texte*, dir. Christine Montalbetti, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 111.

La traversée de cet univers en négatif – les *inania regna* de l'*Énéide* (VI, v. 269) –, comme les épreuves qui ponctuent le parcours, ont un caractère visiblement initiatique ; Sarga Moussa le démontre clairement : « Les aventures qui arrivent au narrateur, sauvé par un janissaire du poignard arabe, constituent manifestement un rite de passage, de même que la contemplation, dans le couvent, de “ trois ou quatre mille têtes de mort, qui sont celles des Religieux massacrés par les Infidèles ”. Le voyageur entre ici dans un autre monde. Cheminant à travers les ravines, il voit déjà l'univers des vivants avec les yeux de la mort »⁸. Ainsi le Jourdain, fleuve de vie par excellence, apparaît d'abord comme un « fleuve décoloré [qui] se traîne à regret vers le lac empesté qui l'engloutit » (p. 316) ; quant à Jérusalem, d'abord surgie dans toute sa gloire aux yeux éblouis du voyageur (p. 297), elle se métamorphose en capitale de la Mort :

Je ne savais trop ce que j'apercevais ; je croyais voir un amas de rochers brisés : l'apparition subite de cette Cité des Désolations au milieu d'une solitude désolée, avait quelque chose d'effrayant ; c'était véritablement la Reine du Désert. (p. 316)

Cette expérience initiatique s'apparente, à maints égards, à une traversée des Enfers. Une continuelle descente, aussi bien géographique que symbolique⁹, précède la longue marche de nuit vers la mer Morte – « *ibant obscuri sola sub nocte per umbram* » (*Énéide*, VI, v. 268) ; l'expression « fleuve décoloré » souligne nettement l'inspiration virgilienne : les royaumes de Pluton apparaissent à Énée comme un paysage en négatif, comparable à ceux que découvre le voyageur quand « la noirceur de la nuit a tout décoloré »¹⁰. La mer Morte elle-même, lieu des malédictions bibliques, devient un « lac empesté » (p. 316), dont les « vapeurs empestées » (p. 322) rappellent l'entrée des Enfers virgiliens : « Il y avait une caverne profonde qui s'ouvrait monstrueuse dans le rocher comme un vaste gouffre, défendue par un lac noir [...] Aucun oiseau ne pouvait impunément traverser l'air au-dessus de cette sombre gorge, tant les émanations qui s'en dégageaient montaient vers la voûte du ciel »¹¹. Même détail dans l'*Itinéraire* : les environs de la mer Morte ne pourraient nourrir « le plus petit oiseau du ciel » (réminiscence biblique), et « ses grèves sont sans oiseaux » (p. 316).

Le récit mêle ostensiblement intertextualité virgilienne et références bibliques, réalisant au niveau stylistique le croisement des modèles classique et chrétien qui, l'un et l'autre (l'un *avec* l'autre), donnent sens à l'expérience initiatique. Les mystères d'Éleusis, comme la métaphysique poétique de Virgile, participent de la Révélation qu'ils préfigurent, du double point de vue religieux et politique ; aussi les dévotions des Croisés assiégeant Jérusalem rappellent les processions éleusiniennes :

Quand on est sur les lieux, on croit voir les soldats de Godefroy partir de la porte d'Éphraïm, tourner à l'orient, descendre dans la vallée de Josaphat, et aller, comme de pieux et paisibles pèlerins, prier l'Éternel sur la montagne des Oliviers. Remarquons que cette procession chrétienne rappelle d'une manière sensible la pompe des Panathénées, conduite à Éleusis au milieu des soldats d'Alcibiade. (p. 430)

8. *Ibid.*, p. 113.

9. L'analyse de Sarga Moussa le montre sans ambiguïté : « De Bethléem à la mer Morte, le voyageur descend continuellement, à quoi s'ajoute l'enfoncement des chevaux “ dans une terre molle et crayeuse ”. Cette géographie du terrain, bien réelle, est renforcée par une mise en valeur de la profondeur, qui relève, elle, d'un processus de symbolisation : à l'approche du couvent de Saint-Saba, situé “ dans une vallée profonde ”, l'escorte de Chateaubriand est attaquée par une troupe de Bédouins “ cachée au fond d'un ravin ” » (*ibid.*, p. 113).

10. *Énéide*, VI, v. 272 : « [...] *et rebus nox abstulit atra colorem* » (traduction d'André Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1956).

11. *Énéide*, VI, v. 238-241 (*idem*).

L'épisode était déjà cité sur le site même d'Éleusis, et en rapport avec l'éloge du protectorat militaire français sur le littoral, p. 160 : les chevaliers français d'hier et d'aujourd'hui protègent ceux qui, dans un Orient menacé par les barbares, célèbrent le culte du vrai Dieu.

« Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron »

Le voyage à la mer Morte place au cœur du dispositif initiatique la conversion du regard qu'implique la traversée métaphorique de la mort, ce que suggérait également l'épisode infernal des marais de Lerne. Plus radicalement, le récit tout entier se donne à lire comme un périple au royaume des morts – aux *inania regna* de Virgile répondent les paysages de désolation que parcourt le voyageur, lequel peut à juste titre affirmer :

Je voyageais pour voir les peuples, et surtout les Grecs qui étaient morts. (p. 116)

Affirmation essentielle en ce qu'elle résume un des objectifs principaux de l'œuvre : réactiver les fantômes du passé par les puissances conjuguées de la parole (la lecture des œuvres classiques sur les sites mêmes qui les ont vues naître) et de l'écriture (le lecteur de *l'Itinéraire* est invité à une forme de communion culturelle). Il y a là un rituel d'évocation humaniste capable de rappeler à l'existence les ombres disparues – thème hautement signifiant dans une œuvre hantée par *l'Odyssée* : « Chateaubriand cherche ainsi à renouer avec une écriture psychopompe qu'il envisage comme un rituel de résurrection. Si le sacré désigne la manifestation du divin dans un temps et dans un espace humains, grâce à la médiation de réalités sensibles, le meilleur moyen de le rencontrer réside dans des pratiques de reconnaissance (culte, ou pèlerinage) où se puisse opérer la conjonction entre un aspect du monde et une mémoire. Au cours de son voyage, Chateaubriand ne cesse de vérifier ce pouvoir régénérateur du lieu célèbre par de véritables rites de dévotion »¹². Parmi ces rites, celui qui consiste à boire l'eau des fleuves a une importance particulière ; il signifie très matériellement l'absorption et l'assimilation du passé, destiné à irriguer l'avenir, mais il renvoie aussi directement à la communion. La profération rituelle des textes classiques qui lui est associée suggère un équivalent historique et culturel de la transsubstantiation – un instant, le passé mort est rendu à la vie, et participe pleinement de l'univers contemporain : « Il en résulte une écriture "liturgique", dans laquelle se transfère, hors de toute référence religieuse, la signification symbolique de la Messé. Le pèlerinage littéraire se transforme ainsi en une variante du culte des Ancêtres, avec la même fonction, réactiver les forces vitales »¹³.

Ce qui explique la place centrale qu'occupe le narrateur, opérateur de résurrection, et indispensable médiateur dans la rencontre avec les morts : « Dans ce "drame culturel", la personne du narrateur a un rôle essentiel à jouer, de nature initiatique »¹⁴. Il y a là bien plus qu'une évocation de la mémoire ;

12. Jean-Claude Berchet, préface à *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem*, édition citée, p. 34.

13. *Ibid.*, p. 35.

14. Jean-Claude Berchet, « Un voyage vers soi », *Poétique*, n° 53, 1983, p. 106.

les pouvoirs magiques du pèlerinage (voyage et récit) rendent très concrètement à l'existence un passé glorieux que l'oubli avait effacé :

Comme il n'y avait plus de chevaliers, il semblait qu'il n'y eût plus de Palestine [...] Jérusalem, d'ailleurs si près de nous, paraissait être au bout du monde : l'imagination se plaisait à semer les obstacles et les périls sur les avenues de la Cité Sainte. Je tentai l'aventure, et il m'arriva ce qui arrive à quiconque marche sur l'objet de sa frayeur : le fantôme s'évanouit¹⁵.

Le dispositif initiatique transparait ici à travers l'allusion aux romans médiévaux (le chevalier qui « tente l'aventure » surmonte les épreuves qualifiantes afin de se rendre digne de l'objet de sa quête) ; au lieu du Graal, c'est le tombeau du Christ, et sa rayonnante promesse de résurrection, que le héros rend au monde.

Pour le moderne pèlerin, l'aventure consiste à traverser cet espace dévitalisé, exsangue, mortifère qu'est la Grèce soumise au despotisme ottoman. Arrivé en bateau, le voyageur contemple de loin le rivage de ce royaume des morts :

Les côtes du Péloponèse, vers Navarin, paraissent sombres et arides. Derrière ces côtes s'élèvent, à quelque distance des terres, des montagnes qui semblent être d'un sable blanc, recouvert d'une herbe flétrie [...] Pas un bateau dans le port ; pas un homme sur la rive ; partout le silence, l'abandon et l'oubli. (p. 87)

Pour « franchir [la] ligne imaginaire qui le sépare du royaume des morts »¹⁶, le voyageur est forcé d'avoir recours à une moderne (et barbare) incarnation de Charon, passeur des Enfers :

Un vieux Turc, à barbe grise, les yeux vifs et enfoncés sous d'épais sourcils, montrant de longues dents extrêmement blanches, tantôt silencieux, tantôt poussant des cris sauvages, tenait le gouvernail : il représentait assez bien le Temps passant dans sa barque un voyageur aux rivages déserts de la Grèce. (p. 89)

La traversée du pays des ombres n'est que le préambule d'une épreuve plus radicale : l'expérience directe, personnelle, de la mort. À Mégare, le voyageur se voit appelé au chevet d'une jeune fille mourante ; malade lui-même depuis la traversée cauchemardesque des marais de Lerne, il ressent une sorte d'angoissante et mystérieuse menace :

J'eus toute la nuit sous les yeux l'image de l'Albanaise expirante : cela me fit souvenir que Virgile, visitant comme moi la Grèce, fut arrêté à Mégare par la maladie dont il mourut. Moi-même j'étais tourmenté par la fièvre [...] Il me tardait de sortir d'un lieu qui me semblait avoir quelque chose de fatal. (p. 158)

Cet épisode prépare une autre séquence quelque peu énigmatique, dans laquelle le voyageur, au cœur d'une forêt sombre et déserte, se voit forcé de coucher sur la natte où, quelques instants plus tôt, un inconnu a rendu l'âme :

15. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, préface de 1826 pour les *Œuvres complètes*, édition citée, p. 68.

16. Jean-Claude Berchet, « Un voyage vers soi », article cité, p. 106.

Nous dînâmes à Monda-Fora [...] C'est ordinairement la couchée ; mais nous passâmes outre, et nous arrêtâmes à neuf heures du soir au café d'Emir-Capi, maison isolée au milieu des bois. Nous avions fait une route de treize heures : le maître du lieu venait d'expirer. Il était étendu sur sa natte ; on l'en ôta bien vite pour me la donner : elle était encore tiède. (p. 250)

La scène intrigue par une certaine déstabilisation générale de la causalité : pourquoi le narrateur n'a-t-il pas passé la nuit à Monda-Fora, puisque c'est l'usage ? la mort de l'inconnu est-elle la conséquence de l'arrivée tardive du voyageur, comme les deux points incitent à le penser ? Questions irritantes, auxquelles rien dans le texte ne permet de répondre : comme si cette séquence relevait d'une logique autre, toute symbolique.

Le pèlerin semble, par cette ultime épreuve, faire lui-même l'expérience du trépas, il voyage désormais en revenant – on rapprochera cet épisode d'un passage des *Mémoires d'outre-tombe* : « On dirait que nul ne peut devenir mon compagnon s'il n'a passé à travers la tombe, ce qui me porte à croire que je suis un mort »¹⁷. C'est la radicalité de cette leçon des ténèbres qui donne sens à la quête initiatique ; au cœur d'une Jérusalem aussi désolée qu'un cimetière abandonné¹⁸, le Saint-Sépulcre renverse la négativité de la mort en promesse de vie éternelle, en affirmation de radieuse résurrection :

À la vue de ce Sépulcre triomphant, je ne sentis que ma faiblesse ; et quand mon guide s'écria avec saint Paul : *Ubi est, Mors, victoria tua ? Ubi est, Mors, stimulus tuus ?* je prêtai l'oreille, comme si la Mort allait répondre qu'elle était vaincue et enchaînée dans ce monument. (p. 350)

Le parcours initiatique n'a pas pour seul aboutissement la régénération intellectuelle et spirituelle du pèlerin ; elle en fait également un messenger de l'avenir, capable d'inverser les logiques négatives de la mort (déitement et oubli du passé, présent atone et dévitalisé) en appel à la résurrection – fonction éminemment politique en 1811, pour un voyageur qui se définit comme un exilé hors d'une France qu'il ne reconnaît plus : « Le voyage vise à la reconquête d'une patrie après la Révolution, reconquête qui relève d'abord du symbolique »¹⁹. D'où la portée du rapprochement, apparemment humoristique, qu'établit le récit entre le voyageur déguenillé et l'ombre d'Hector, telle qu'elle apparaît en songe à Énée la nuit même du sac de Troie : « Mes vêtements étaient délabrés, mes bottes poudreuses, mes cheveux en désordre et ma barbe comme celle d'Hector : *barba squalida* » (p. 107). L'allusion à Hector revêt en elle-même un sens politique, en ce qu'elle précise la mission historique et nationale qu'assume le voyageur : « [La] refondation est le thème central de l'*Énéide*, repris en France à travers le mythe de Francus, fils d'Hector. Figure complexe qui allie déchéance et renaissance, il incarne un des motifs forts de ce voyage, celui de la déchéance et du ressourcement par les dangers et les souffrances du périple, figure laïque du pèlerin »²⁰. L'intertextualité virgilienne double ainsi l'*Itinéraire* d'une sorte de récit second, qui en précise les enjeux. Comme Hector, comme Énée, comme les Troyens vaincus et exilés, le voyageur a vu l'effondrement catastrophique de l'ancienne

17. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 1973, t. II, p. 336.

18. « À la vue de ces maisons de pierres, renfermées dans un paysage de pierres, on se demande si ce ne sont pas là les monuments confus d'un cimetière au milieu d'un désert ? » (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, pp. 447-448).

19. Jean-Marie Roulin, « La Patrie : l'émigré, le grand homme et le chevalier », dans *Le Voyage en Orient de Chateaubriand*, Houilles, Manucius, 2006, p. 291.

20. Jean-Marie Roulin, « La référence épique [dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*] », dans *Le Voyage en Orient de Chateaubriand*, op. cit., p. 219.

France ; il lui incombe désormais de refonder la patrie perdue dans une logique qui combine la fidélité au passé et l'invention de valeurs nouvelles²¹. C'est justement cette fonction de passeur qu'assume l'ombre d'Hector dans l'*Énéide*. Il dissuade Énée de s'enterrer dans les ruines de Troie condamnée par les dieux ; il s'agit au contraire de faire renaître une patrie nouvelle sur d'autres rivages, conquis au prix d'un long périple et d'épreuves multiples : « " Troie te confie les objets de son culte et ses Pénates. Fais-en les compagnons de tes destins, et cherche-leur des remparts, de puissants remparts, que tu fonderas enfin après avoir parcouru les mers. " Il dit et des profondeurs du sanctuaire il apporte dans ses mains la puissante Vesta, ses bandelettes et son éternel feu »²². Nouvel Énée, le voyageur consent à une descente aux Enfers pour interroger ses ancêtres sur le destin de sa patrie ; de même qu'Anchise révèle à son fils la gloire future de Rome, le pèlerin reçoit à Carthage le testament de Saint-Louis – ce sont les épreuves initiatiques qui l'ont rendu digne de le recevoir et de transmettre la parole sacrée du « roi de [nos] pères » (p. 538). La paternité, ici, est à la fois culturelle, historique, et affective – en tout point opposée à la définition abstraite et jacobine de la Nation : « Fais que j'aie le bonheur d'aller voir le cher visage de mon père », demandait Énée à la Sibylle²³.

La refondation d'une écriture

Le parcours initiatique ouvre l'accès à un autre ordre de vérité ; l'évocation des morts permet une révélation prophétique de l'avenir, et rend possibles à la fois son énonciation et sa réalisation. À cet égard, l'*Itinéraire* se donne à lire sur deux niveaux, superposés et interdépendants : l'œuvre raconte le voyage initiatique, et assume le discours qu'il a rendu possible. Autrement dit, le récit est aussi celui de la conversion d'une écriture. Au début du voyage, le narrateur peut affirmer :

Je veux encore suivre le culte des neuf Sœurs pendant quelques années ; après quoi j'abandonnerai leurs autels (p. 100) ;

à la dernière page, c'est chose faite :

J'ai fait mes adieux aux Muses dans les Martyrs, et je les renouvelle dans ces Mémoires. (p. 542)

L'*Itinéraire* constitue le récit en acte de ce renoncement qui vaut aussi pour renaissance ; désormais, les fonctions de la fiction doivent être repensées, l'exigence de *dire* le présent passe aussi par d'autres choix génériques – en l'occurrence, l'histoire et la polémique dans la presse : « Hors de l'*Itinéraire* et parallèlement à l'ébauche d'une destinée historique de la France dessinée par l'épique,

21. Jean-Claude Berchet a montré que la même mythologie historique est à l'œuvre dans les *Mémoires d'outre-tombe* : « Mort d'Hector ou incendie de Troie, c'est la même représentation symbolique, le double emblème du même malheur historique. Tout se passe comme si le mémorialiste identifiait sa propre situation à celle des Troyens vaincus et fugitifs [...] Se profile le visage du héros troyen chargé par les Dieux de porter sur un autre rivage les Pénates des Dardiens » (« Le rameau d'or : les emblèmes du narrateur dans les *Mémoires d'outre-tombe* », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 40, 1988, p. 84).

22. *Énéide*, II, v. 293-297 (traduction d'André Bellessort, édition citée).

23. *Énéide*, VI, v. 108-109 (*idem*).

se met en place la posture d'un Chateaubriand journaliste, qui se décrit comme le Tacite des temps modernes dans l'article du *Mercur* de 1807. L'adieu à la poésie, répété dans *Les Martyrs* et dans l'*Itinéraire*, répond sans doute au sentiment de l'impasse d'une posture énonciative, laissant la place à d'autres voies, celles du journaliste et de l'homme politique »²⁴.

Or, cette conversion nécessite un retour réflexif sur ce qui autorise et légitime la nouvelle position que revendique le narrateur – c'est d'ailleurs une constante dans l'œuvre de Chateaubriand : « Loin de viser à des énoncés de type impersonnel, chacune des œuvres en question commence au contraire par mettre en scène sa propre énonciation, par fixer le lieu et le moment de la prise de parole [...] Comme s'il fallait, pour avoir le droit de parler, commencer par décliner son identité »²⁵. Le parcours initiatique a pour fonction d'accréditer le discours ; les épreuves du voyage et le dépouillement spirituel qu'il impose confèrent le droit à la parole. Dans son *Voyage en Orient*, Lamartine aura recours au même type de dispositif narratif ; avant de confier au lecteur son projet de régénération de l'Orient ottoman, le narrateur va consulter la « Sibylle orientale »²⁶ qu'est Lady Stanhope : « Pour rendre sa parole autorisée, Lamartine a besoin d'une autorité supérieure qui le fasse apparaître comme un prophète. Ce sera Esther Stanhope, dont la rencontre se situe précisément, dans le *Voyage en Orient*, entre l'arrivée du voyageur à Beyrouth et son appel à la colonisation »²⁷.

Dans le texte même de l'*Itinéraire*, la figure de saint Paul évoque ce processus de légitimation du discours par les épreuves initiatiques – le propos, qui sanctifie la foi des vaincus face aux simulacres brillants de la puissance politique, renvoie également au narrateur :

Lorsque les Césars relevaient les murs de Corinthe, et que les temples des dieux sortaient de leurs ruines plus éclatants que jamais, il y avait un ouvrier obscur qui bâtissait en silence un monument, resté debout au milieu des débris de la Grèce. Cet ouvrier était un étranger qui se disait en lui-même : « J'ai été battu de verges trois fois ; j'ai été lapidé une fois ; j'ai fait naufrage trois fois. J'ai fait quantité de voyages, et j'ai trouvé divers périls sur les fleuves : périls de la part des voleurs, périls de la part de ceux de ma nation... » (p. 152)

La formule « obscur ouvrier » rappelle l'« obscur voyageur » dont l'œuvre raconte le périple. Comme saint Paul, le voyageur authentifie son propos par l'héroïsme de l'écriture :

Un grand nombre de feuilles de mes livres ont été tracées sous la tente, dans les déserts, au milieu des flots ; j'ai souvent tenu la plume sans savoir comment je prolongerais de quelques instants mon existence (p. 542) ;

lui aussi bâtit un monument textuel plus précieux et plus durable que les arcs de triomphe à la gloire des Césars du moment.

24. Jean-Marie Roulin, « La référence épique [dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*] », article cité, p. 223.

25. Jean-Claude Berchet, préface des *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Librairie générale française, « La Pochothèque », 2003, p. XLI.

26. Mains détails du texte soulignent ce parallélisme : « Le trajet de Beyrouth à Djoun apparaît comme un véritable voyage initiatique. Les voyageurs, qui gravissent " des collines crayeuses, nues, stériles [...] s'élevant d'étage en étage ", accomplissent une ascension évoquant un processus de dépouillement spirituel. Puis, arrivés sur une éminence, ils redescendent pour gagner le séjour de lady Stanhope, qui leur apparaît dans la " profonde obscurité " de son cabinet : c'est le modèle de la descente aux Enfers qui est cette fois-ci convoqué pour décrire le cheminement vers la Sibylle orientale » (Sarga Moussa, *La Relation orientale*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 110).

27. *Ibid.*, p. 107.

Car c'est bien à l'écrivain, et non à la puissance militaire d'un Bonaparte, que revient la tâche de refonder la France après la Révolution. Ce qui explique les nombreux rapprochements entre le voyageur et Énée, qui lui aussi traverse les mers (mais en guerrier, non en homme de lettres) pour faire renaître en Rome l'avenir des Troyens ; la dernière page de l'*Itinéraire* assimile ouvertement le périple du voyageur et les destinées errantes du héros de Virgile : « *diversa exilia et desertas quaerere terras* » (p. 542). La formule invite à revenir sur une double allusion à la scène célèbre dans laquelle Énée rencontre Andromaque, pleurant son époux et sa patrie au bord d'un « Simois menteur » (Baudelaire) : « Sur mon chemin, je trouve une petite Troie, un Pergame qui reproduit le grand, un ruisseau desséché qui porte le nom de Xanthe ; et je baise le seuil de la porte Scée » (*Énéide*, II, v. 349-351)²⁸. Dès le début de son périple, le narrateur affirme :

Il n'aurait tenu qu'à moi d'entendre [...] Andromaque pleurer au bord du faux Simois. (p. 82)

Puis, à Rhodes, le voyageur croit reconnaître la France chrétienne des chevaliers, miraculeusement ressuscitée après la catastrophe révolutionnaire – et ce sont les vers mêmes de Virgile qui portent l'émotion des retrouvailles :

Rhodes m'offrait à chaque pas des traces de nos mœurs et des souvenirs de ma patrie. Je retrouvais une petite France au milieu de la Grèce. *Procedo, et parvam Trojam simulataque magnis Pergama... agnosco.* (p. 270)

Reste que le voyageur, pas plus qu'Énée, ne se laisse prendre aux charmes trompeurs des simulacres : la fidélité au passé consiste non pas à habiter une patrie fictive, méticuleusement recomposée par la piété de la mémoire, mais bien à réinventer un avenir capable d'assimiler et de recomposer l'héritage du passé²⁹.

C'est pourquoi, de même qu'Énée va consulter la Sibylle, le voyageur se rend à Jérusalem pour trouver, au terme de son parcours initiatique, le secret de cet avenir. Sur les ruines d'Athènes, cette France de l'Antiquité (nombre de passages invitent à cette assimilation d'ailleurs traditionnelle³⁰), le pèlerin médite sur la disparition et la résurrection des civilisations :

Et ce peuple, qu'est-il devenu ? Moi, qui traduisais ce passage au milieu des ruines d'Athènes, je voyais les minarets des Musulmans, et j'entendais parler des Chrétiens. C'est à Jérusalem que j'allais chercher la réponse à

28. Traduction André Bellessort, édition citée. Outre les deux occurrences figurant dans le récit lui-même, Chateaubriand se réfère également à cet épisode dans la préface à la troisième édition de l'*Itinéraire* : « J'aurais tâché de recevoir [le père Muños] avec un cœur *limpido e bianco*, comme il me reçut à Jafa et je lui aurais demandé à mon tour : *Sed tibi qui cursum venti, quae fata dedere ?* » (p. 66).

29. On trouve ce dynamisme chez Chateaubriand mémorialiste : « Le retour en arrière est impossible : il ne reste plus qu'à surmonter les tentations de la nostalgie, pour aller courageusement rebâtir Troie, ailleurs » (Jean-Claude Berchet, « Le rameau d'or... », article cité, p. 84).

30. Le rapprochement est parfois explicite : « Ainsi il n'y a pas bien longtemps que les Athéniens étaient représentés, au Pirée, par le peuple qui leur ressemble le plus » (p. 196). Quant au célèbre portrait des Athéniens tiré de Thucydide, il appelle la comparaison, avec les traits couramment considérés comme typiques de « l'esprit français » ; il s'agit d'« un peuple qui ne respire que les nouveautés : prompt à concevoir, prompt à exécuter, son audace surpasse sa force. Dans les périls où souvent il se jette sans réflexion, il ne perd jamais l'espérance ; naturellement inquiet, il cherche à s'agrandir au-dehors : vainqueur, il s'avance et suit la victoire ; vaincu, il n'est point découragé. Pour les Athéniens, la vie n'est pas une propriété qui leur appartienne, tant ils la sacrifient aisément à leur pays ! » (p. 175). L'Athènes du *Voyage du jeune Anacharsis* comportait déjà nombre de salons littéraires parisiens...

cette question, et je connaissais déjà d'avance les paroles de l'oracle : *Dominus mortificat et vivificat ; deducit ad inferos et reducit.* (p. 176)

La mort symbolique et la renaissance propres au parcours initiatique constituent aussi une figure métaphorique de la destinée de la France ; aussi la régénération du voyageur, au terme de ses épreuves, prend-elle la forme d'un sacre symbolique lorsque le héros devient chevalier du Saint-Sépulcre, cérémonie éminemment française³¹ qui marque la transmission des valeurs chevaleresques de la patrie :

Tout cela n'est que le souvenir de mœurs qui n'existent plus [...] Cette cérémonie, du reste, ne pouvait être tout à fait vaine : j'étais français ; Godefroy de Bouillon était français : ses armes, en me touchant, m'avaient communiqué un nouvel amour pour la gloire et l'honneur de ma patrie. (pp. 445-446)

Désormais digne de recevoir le testament de Saint Louis, le voyageur peut transmettre à ses concitoyens cette parole sacrée capable de redonner sens et vitalité à l'avenir français :

Je n'ai plus rien à dire aux lecteurs ; il est temps qu'ils rentrent avec moi dans notre commune patrie. (p. 532)

Mais la France que le voyageur et son lecteur sont appelés à retrouver, c'est-à-dire à réinventer, n'est ni tout à fait la même ni tout à fait une autre que celle d'autrefois ; la renaissance vaut aussi pour reconfiguration symbolique : « C'est aussi par la médiation de Jérusalem que se pense le ressourcement de la patrie. Car il y a bien deux Jérusalem, l'ancienne et la nouvelle, comme il y a un Ancien et un Nouveau Testament, comme il y a l'épopée d'Homère et celle du Tasse. Les Juifs sont restés exilés dans leur pays, par l'aveuglement qui les ferme au Nouveau Testament. Aux Français donc, la tâche de comprendre la nécessité d'un nouveau texte »³². Ce nouveau texte, l'*Itinéraire* n'en donne pas la lettre (ce sera la tâche de l'historien et du journaliste dont les dernières lignes du texte signalent la naissance) ; mais le récit en suggère l'esprit. La France nouvelle a pour mission non de détruire, mais d'accomplir, de même que les valeurs chevaleresques étaient préfigurées par les grands hommes de l'ancienne Rome :

Le nom de Scipion l'Africain est un des plus beaux noms de l'histoire. L'ami des dieux, le généreux protecteur de l'infortune et de la beauté, Scipion a quelques traits de ressemblance avec nos anciens chevaliers. En lui commence cette urbanité romaine, ornement du génie de Cicéron, de Pompée, de César. (p. 500)³³

D'où la fonction récapitulative de la séquence carthaginoise qui, culminant sur la mort de Saint Louis, donne en quelque sorte la leçon du voyage.

31. « [Le voyageur] reçoit les insignes de l'ordre du Saint-Sépulcre, baptême et consécration du héros, analogue au nouvel écu octroyé par Saint Louis à son ancêtre » (Jean-Marie Roulin, « La référence épique [dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*] », article cité, p. 221).

32. Jean-Marie Roulin, « La Patrie : l'émigré, le grand homme et le chevalier », article cité, p. 305.

33. La continuité n'implique pas nécessairement une équivalence ; ainsi, la mort de Caton, le sage stoïcien, répond-elle à l'agonie très chrétienne de Saint Louis, mais ce dernier « ne fut point obligé de lire un traité de l'immortalité de l'âme, pour se convaincre de l'existence d'une vie future : il en trouvait la preuve invincible dans sa religion, ses vertus et ses malheurs » (p. 539).

Leçon qui ouvre sur la nouvelle carrière du narrateur, lequel désormais participera à la régénération de sa patrie en historien, en journaliste et en homme politique. Ce qui n'implique pas le mépris de la fiction, mais la prise en compte du mode spécifique de vérité qu'elle seule peut porter³⁴. De même que la référence à l'*Énéide* recèle le sens politique et religieux du voyage initiatique, le texte de Virgile contribue à nourrir, non à contredire, le discours de l'historien :

Tel est le privilège du génie, que les poétiques malheurs de Didon sont devenus une partie de la gloire de Carthage [...] De telles merveilles, exprimées dans un merveilleux langage, ne peuvent plus être passées sous silence. L'histoire prend alors son rang parmi les Muses, et la fiction devient aussi grave que la réalité. (p. 494)

Car la fiction n'est plus mensonge, mais accès à un autre niveau de sens, dont la prise en compte reste indispensable pour fonder et légitimer l'action politique. C'est pourquoi le narrateur cite longuement le passage célèbre du Songe de Scipion, dans lequel le grand Africain dévoile à l'héritier de sa race l'ordre transcendant dans lequel s'inscrivent les événements de l'histoire – discours à méditer pour les puissants du jour, mais aussi profession de foi de l'écrivain, et déclaration programmatique. Le texte de Cicéron, lui-même orateur, écrivain et homme politique, incite à ne jamais séparer l'action politique et les valeurs transcendantes qui lui donnent sens ; le discours historique doit lui aussi prendre en compte ces deux niveaux :

Cette noble fiction d'un consul romain, surnommé le Père de la patrie, ne déroge point à la gravité de l'histoire. Si l'histoire est faite pour conserver les grands noms et les pensées du génie, et ces grands noms et ces pensées se trouvent ici. (p. 511)

Le dispositif initiatique mis en œuvre dans l'*Itinéraire* revêt deux fonctions majeures. Les épreuves du voyage ont d'abord pour objectif de légitimer la conversion de l'écriture que raconte le récit ; il faut avoir fait personnellement l'expérience de la mort pour être capable de ressusciter en historien le passé, et d'entendre ce qu'il nous révèle de l'avenir. C'est ce qu'écrivait Chateaubriand en tête des *Études historiques* :

Désormais isolé sur la terre, n'attendant rien de mes travaux, je me trouve dans la position la plus favorable à l'indépendance de l'écrivain, puisque j'habite déjà avec les générations dont j'ai évoqué les ombres³⁵.

La descente aux Enfers et la renaissance à Jérusalem ouvrent sur un nouvel ordre du discours, et une redéfinition du rôle de l'écrivain.

-
34. C'est déjà la conviction qu'exprimait l'abbé Barthélemy : « Des fictions sagement ménagées peuvent être aussi utiles à l'histoire qu'elles le sont à la vérité » (« Mémoire sur *Anacharsis* », *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, Hachette, 1860, t. I, p. 37).
35. Cité par Jean-Claude Berchet, préface des *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit.*, p. XXI. Ces lignes rappellent l'autoportrait placé en tête de l'*Essai sur les révolutions* : « Attaqué d'une maladie qui me laisse peu d'espoir, je vois les objets d'un œil tranquille. L'air calme de la tombe se fait sentir au voyageur qui n'en est plus qu'à quelques journées » (Paris, Gallimard, « Pléiade », 1978, p. 44 ; l'*Itinéraire* réactive le lieu commun de l'*homo viator*).

Cette régénération personnelle, d'autre part, est indissociable d'une méditation en acte sur la destinée de la France ; l'intertextualité virgilienne indique clairement que le voyageur assume la mission d'Énée : le périple est une quête initiatique qui a pour objectif la refondation de la patrie perdue. Ce qui ne va pas sans un transfert de prérogatives : ce n'est plus au grand capitaine qu'il revient d'assurer la renaissance française, mais à l'écrivain dont la parole, désormais autorisée, ouvre l'avenir³⁶. À cet égard, les liens entre fiction, écriture de l'histoire et action politique sont plus complexes qu'il n'y paraît³⁷ – sans doute Virgile a-t-il, tout autant qu'Auguste, contribué à la renaissance romaine après les guerres civiles, en lui donnant sens et signification. Seul le grand écrivain, avatar moderne du grand homme, peut opérer la transsubstantiation de l'héritage du passé pour en faire naître l'avenir, dans une dynamique qui évite à la fois la table rase et la répétition stérile ; à cet égard, la référence virgilienne donne un modèle interprétatif quant aux enjeux du récit, mais ouvre aussi une réflexion (littéraire et, bien entendu, politique) sur la question de l'imitation et de la recréation.

*
* *

-
36. À cet égard, le narrateur est à la fois Énée et Virgile – comme le mémorialiste d'outre-tombe (Jean-Claude Berchet, « Le rameau d'or... », article cité, p. 81).
37. « Je ne veux pas me brouiller avec les neuf Sœurs, même au moment où je les abandonne », avoue le narrateur (p. 59) – d'ailleurs, Clio est bien la Muse des historiens.