

การวิเคราะห์ความหมายเชิงสัญลักษณ์ทางศาสนาของพื้นที่ในนวนิยาย เรื่อง *อตาตา* ของ ชาโตบริยอง

นายวิทยา คุณธรรมสถาพร

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

ภาควิชาภาษาตะวันตก สาขาวิชาภาษาฝรั่งเศส

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2557

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อและแฟ้มข้อมูลฉบับเต็มของวิทยานิพนธ์ตั้งแต่ปีการศึกษา 2554 ที่ให้บริการในคลังปัญญาจุฬาฯ (CUIR)

เป็นแฟ้มข้อมูลของนิสิตเจ้าของวิทยานิพนธ์ที่ส่งผ่านทางบัณฑิตวิทยาลัย

The abstract and full text of theses from the academic year 2011 in Chulalongkorn University Intellectual Repository (CUIR)

are the thesis authors' files submitted through the Graduate School.

L'ANALYSE DU SYMBOLISME RELIGIEUX DE L'ESPACE DANS *ATALA* DE
CHATEAUBRIAND

Monsieur Withaya Khunatumsataporn

Ce mémoire fait partie des études supérieures conformément au
règlement du diplôme de Maîtrise.

Département des Langues Occidentales, Section de Français

Faculté des Lettres

Université Chulalongkorn

Année académique 2014

Droit d'Auteur de l'Université Chulalongkorn

Sujet L'ANALYSE DU SYMBOLISME RELIGIEUX DE
L'ESPACE DANS *ATALA* DE CHATEAUBRIAND

Par Monsieur Withaya Khunatumsataporn

Département Langues Occidentales

Discipline Langue et littérature françaises

Directrice de Mémoire Mademoiselle Nitiwadee Srihong, Ph.D.

Accepté par la Faculté des Lettres, Université Chulalongkorn, comme
faisant partie du programme de Maîtrise, conformément au règlement du diplôme de
Maîtrise :

.....Doyen de la Faculté des Lettres
(Professeur Assistant Prapod Assavavirulhakarn, Ph.D.)

Le Jury

.....Présidente
(Professeur Assistant Warunee Udomsilpa, Ph.D.)

.....Directrice de Mémoire
(Mademoiselle Nitiwadee Srihong, Ph.D.)

.....Membre (Examineur Externe)
(Professeur Associé Kachitra Bhangnanda, Ph.D.)

วิทยา คุณธรรมสถาพร: การวิเคราะห์ความหมายเชิงสัญลักษณ์ทางศาสนาของพื้นที่ในนวนิยาย เรื่อง *อตาลา* ของชาโตบริยอง. (L'ANALYSE DU SYMBOLISME RELIGIEUX DE L'ESPACE DANS *ATALA* DE CHATEAUBRIAND) อ. ที่ปริกษาวิทยานิพนธ์หลัก: อ.ดร. นิธิวดี ศรีหงส์, 84 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์ความหมายเชิงสัญลักษณ์ทางศาสนาของพื้นที่ในนวนิยาย เรื่อง *อตาลา* ของ ชาโตบริยอง ประเด็นหลักในการศึกษาประกอบด้วยสองหัวข้อใหญ่ ได้แก่ สัญลักษณ์ของพื้นที่กับการดำรงอยู่ของพระเจ้า และสัญลักษณ์ของความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่

ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของพื้นที่กับการดำรงอยู่ของพระเจ้าวิเคราะห์ได้จากการศึกษาผู้ประพันธ์บรรยายวิถีชีวิตความเป็นอยู่สองรูปแบบของกลุ่มสังคมในทวีปอเมริกาเหนือสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 17 วิถีชีวิตของแต่ละกลุ่มชนสะท้อนให้เห็นถึงสัญลักษณ์ของการดำรงอยู่หรือไม่ได้ดำรงอยู่ของพระเจ้าในแต่ละพื้นที่ นอกจากนี้แสงสว่างและความมืดในพื้นที่ต่างๆ ยังบ่งถึงความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ระหว่างพฤติกรรมของตัวละคร กับการดำรงอยู่หรือไม่ของพระเจ้าในพื้นที่นั้นๆ ส่วนการวิเคราะห์สัญลักษณ์ทางศาสนาในความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่นั้น มุ่งศึกษาความสัมพันธ์ของพื้นที่สูงกับพื้นที่ต่ำ โดยมีบาทหลวงเป็นตัวเชื่อมระหว่างสองพื้นที่ ในฐานะที่เป็นตัวแทนของพระเจ้า อันวิเคราะห์ได้จากความหมายเชิงสัญลักษณ์ของพื้นที่อยู่อาศัยและบทบาทของผู้เป็นพระ นอกจากนี้ ความเกี่ยวข้องระหว่างสวรรค์กับพื้นพิภพ ยังปรากฏผ่านสัญลักษณ์อันแสดงถึงพระพิโรธและพระเมตตาคุณของพระเจ้าในโลภมนุษย์ ตัณหาราคะของตัวละครเอกส่งผลให้พื้นที่ที่พวกเขาอยู่ กลายเป็นสถานที่แห่งการล่วงละเมิดก่อนที่พระเจ้าจะเปลี่ยนให้เป็นสถานที่แห่งการสำนึกบาปด้วยพระกรุณาที่ทรงมีต่อมนุษย์ และในท้ายที่สุด เมื่อมีศาสนาคริสต์ปรากฏอยู่ในสังคมใด ที่อยู่อาศัยของสังคมนั้นก็จะเป็นดังสวรรค์บนพื้นพิภพนั่นเอง

ภาควิชา	ภาษาตะวันตก	ลายมือชื่อนิธิด.....
สาขาวิชา	ภาษาและวรรณคดีฝรั่งเศส	ลายมือชื่อ อ.ที่ปริกษาวิทยานิพนธ์หลัก.....
ปีการศึกษา	2557	

5480176722 : MENTION LANGUE ET LITTÉRATURE FRANÇAISES

MOTS CLES : SYMBOLISME / ATALA / CHATEAUBRIAND/ ESPACE /

RELIGION CHRÉTIENNE

WITHAYA KHUNATUMSATAPORN : L'ANALYSE DU
SYMBOLISME RELIGIEUX DE L'ESPACE DANS *ATALA* DE
CHATEAUBRIAND. DIRECTEUR DE MEMOIRE :
MADEMOISELLE NITIWADEE SRIHONG, Ph. D., 84 pp.

Ce travail de mémoire a pour objectif d'analyser le symbolisme religieux de l'espace dans *Atala* de Chateaubriand. La recherche se compose de deux grandes parties : la présence divine et la valeur symbolique de l'espace et la symbolique chrétienne de l'interrelation des espaces.

D'emblée, le rapport de la présence de Dieu avec la valeur symbolique de l'espace se manifeste dans la description de l'auteur qui évoque d'une façon binaire les modes de vie de chaque groupe social en Amérique du Nord au XVII^e siècle. Ces modes de vie permettent d'analyser la valeur symbolique de l'absence et de l'existence de Dieu dans l'espace. Le rôle de la lumière et de l'obscurité dans les cadres spatiaux indique en outre la relation symbolique entre les actes des personnages et la présence ou la non-présence divine dans l'espace. En ce qui concerne le symbolisme chrétien de l'interrelation spatiale, il s'agit du rapport de l'espace d'en haut et de l'espace d'en bas. Le personnage du prêtre incite à étudier son rôle de la liaison entre les deux espaces en tant que représentant de la Divinité témoigné symboliquement par son espace résidentiel et sa fonction sacerdotale. Ensuite, l'intervention de l'univers céleste sur l'univers terrestre est mise en évidence avec la manifestation de la colère divine et puis de la grâce de Dieu sur la terre. Poussés par leur passion, les deux protagonistes changent l'espace en lieu de transgression avant que Dieu ne le transforme en lieu de pénitence en leur accordant sa miséricorde. Enfin, grâce à la présence de la religion dans une communauté, l'univers christianisé est transformé en paradis terrestre, c'est-à-dire, le Royaume paradisiaque (Royaume de Dieu) descendu du Ciel pour s'établir dans le monde humain.

Département : Langues Occidentales Signature de l'étudiant.....

Discipline : Langue et littérature françaises Signature du directeur.....

Année académique : 2014

REMERCIEMENTS

Je voudrais offrir avec sincérité ma reconnaissance à ma Directrice de mémoire, Mademoiselle Nitiwadee Srihong, Ph.D., pour ses suggestions valeureuses, ses paroles de réconfort et ses documents supplémentaires très profitables tout au long de ce travail de mémoire.

Je voudrais remercier également le professeur assistant Warunee Udomsilpa, Ph.D., pour sa tendresse pour m'avoir conseillé et suggéré de nouveaux points intéressants pour ce sujet de mémoire, ainsi que le professeur associé Kachitra Bhangnanda, Ph.D., pour ses conseils qui m'ont permis de perfectionner mon travail lors de la soutenance.

J'adresse ensuite ma gratitude la plus profonde à l'ensemble du jury pour leur temps voué à lire et à critiquer ce mémoire.

Mon action de grâce va aussi à Madame Sophie Vincent pour avoir consacré du temps à améliorer ma rédaction ainsi qu'à tous les professeurs de la Section de Français qui m'ont enseigné et m'ont toujours moralement fortifié.

En ce qui concerne les documents en langue française, je suis très reconnaissant à la bibliothèque centrale, celle de la faculté des Lettres de l'Université Chulalongkorn et Living Stream Ministry (Organisation chrétienne) de Bang Na qui m'ont procuré des ressources très utiles pour mon mémoire.

Finalement, ma reconnaissance la plus profonde va à mes parents qui m'ont donné la chance précieuse d'étudier à l'Université Chulalongkorn, où j'ai pu acquérir les connaissances qui m'ont permis de réaliser cette recherche, et à mes amis, aux anciens et aux nouveaux à la Section de Français qui m'ont inspiré plusieurs idées intéressantes dans mon travail.

Faute de la présence de ces personnes, mon mémoire n'aurait pas pu être achevé.

TABLE DES MATIERES

Pages

RÉSUMÉ (en thaï).....	iv
RÉSUMÉ (en français).....	v
REMERCIEMENTS.....	vi
TABLE DES MATIÈRES.....	vii
CHAPITRE I INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE II LA PRÉSENCE DIVINE ET LA VALEUR SYMBOLIQUE DE L'ESPACE.....	8
2.1 Espace non-semé et espace semé.....	9
2.1.1 Errance des chasseurs.....	10
2.1.2 Stabilité des laboureurs.....	20
2.1.2.1 Terre semée et valeur symbolique de Dieu.....	21
2.1.2.2 Bonheur véritable de l'homme avec Dieu.....	23
2.2 Espace de l'obscurité et espace de la lumière.....	26
2.2.1 Espace profane et espace sacré.....	27
2.2.1.1 Savane crépusculaire.....	28
2.2.1.2 Bois illuminé.....	32
2.2.2 Espace d'aveuglement et espace d'illumination.....	36
2.2.2.1 Village meurtrier et village charitable.....	36
2.2.2.2 Grotte ténébreuse devenue lumineuse.....	40

CHAPITRE III LE SYMBOLISME RELIGIEUX DE L'INTERRELATION DES	
ESPACES	46
3.1 Espace intermédiaire entre l'univers humain et l'univers divin.....	47
3.1.1 Montagne et valeur symbolique.....	47
3.1.2 Père Aubry et fonction sacerdotale.....	52
3.2 Intervention de l'univers céleste sur l'univers terrestre.....	56
3.2.1 Espace de la chute spirituelle et de la miséricorde divine.....	58
3.2.1.1 Lieu de transgression.....	59
3.2.1.2 Lieu de pénitence.....	62
3.2.2 Paradis terrestre dans l'univers christianisé.....	66
3.2.2.1 Description spatiale et symbolisme paradisiaque.....	66
a. Localisation de l'espace chrétien.....	66
b. Eléments décoratifs du paradis.....	69
3.2.2.2 Pratiques religieuses des personnages et symbolisme	
de l'espace chrétien.....	71
a. Messe en plein air et présence divine.....	71
b. Extrême-onction et symbole de la vie éternelle.....	73
CHAPITRE IV CONCLUSION.....	76
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	80
BIOGRAPHIE.....	84

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Ébranlé par la philosophie des Lumières du XVIII^e siècle, le christianisme en France a connu la crise de la foi. A la suite de l'Encyclopédie, des essais et des contes philosophiques, le régime de la Révolution française se met en place si bien que le culte chrétien se retrouve dans la situation menaçante de disparition à cause de la politique de déchristianisation¹ exécutée par le gouvernement révolutionnaire. Ce phénomène écarte les Français de la foi religieuse qui s'épanouissait en France depuis longtemps. Chateaubriand lui-même à une certaine période du XVIII^e siècle s'intéresse plus à la philosophie des Lumières. Pierre Moreau dans son livre intitulé *Chateaubriand* (1969 :150) l'affirme ainsi : « Le XVIII^e siècle, au moment où Chateaubriand le [Delisle de Sales]² rencontre, est à son âge critique. Sa religion est toujours celle de Voltaire et de Diderot (...) ». Selon Moreau, Voltaire et Diderot critiquent sévèrement la religion chrétienne de sorte que le public y compris Chateaubriand commence à avoir un doute en la doctrine catholique.

Après les événements tragiques qui se passent avec les membres de sa famille sous la Terreur, Chateaubriand est déçu de la philosophie et de la Révolution et se retourne vers le christianisme. Pendant son exil à Londres, Chateaubriand commence à écrire l'éloge de la religion chrétienne : « (...) et déjà le 5 avril 1799, dans sa chambre de Londres, l'émigré a un manuscrit à la gloire du christianisme. » (*Ibid.*, : 166-167). Fernand Letessier qui établit la chronologie de Chateaubriand dans notre édition de référence d'*Atala*³ note que :

¹ En 1793, le culte de Dieu des chrétiens en France est remplacé par le culte de la Raison. En outre, le calendrier avec fêtes religieuses est supprimé et remplacé par le calendrier révolutionnaire.

² Un des philosophes du siècle des Lumières

³ François René de Chateaubriand, *Atala René et Le dernier Abencérage* (Paris : Garnier Frères, 1962).

- De son retour à Londres, il y publie son premier ouvrage, *l'Essai sur les révolutions anciennes et modernes* (18 mars 1797) ; il fréquente alors les monarchiens émigrés et se lie avec Mme de Belloy. Cependant, apprenant les malheurs survenus à sa famille restée en France (son frère et sa belle sœur guillotins sous la Terreur, sa mère et Mme de Farcy mortes des mauvais traitements endurés), il revenait à la foi de son enfance et commence à écrire une apologie du Christianisme et un roman sur les Sauvages d'Amérique.

C'est donc la Terreur qui entraîne le cataclysme pour sa famille aristocratique de telle manière qu'il revient à la religion chrétienne qu'il a laissée un peu de côté. Il est compréhensible qu'*Atala*, publié quatre ans plus tard, soit une de ses œuvres qui témoigne l'importance qu'a pour lui la religion chrétienne à travers son éloge. Par la poétique de Chateaubriand, la gloire du christianisme est propagée. La critique de Philippon Berthier dans *Stendhal et Chateaubriand : essai sur les ambiguïtés d'une antipathie* (1987 :110) révèle l'intention de l'œuvre de Chateaubriand après la période révolutionnaire :

Le but de Chateaubriand, après l'ouragan révolutionnaire et, en amont, le criblage minutieux de tous les aspects de la culture et de la vie religieuse par le XVIII^e siècle philosophique avec l'épingle acérée du ridicule, était en particulier de remettre en valeur la poétique de la religion chrétienne, d'appeler à son secours tous les enchantements de l'imagination, bref, de montrer que cette foi avait intrinsèquement partie liée avec la beauté.

L'œuvre de Chateaubriand inspire ultérieurement les travaux de recherche sur divers sujets parmi lesquels nous trouvons *La poétique du paysage dans l'œuvre de Chateaubriand*. Cette thèse de doctorat de Sébastien Baudoin datée de 2009 est une étude sur la tentative de Chateaubriand de cerner le monde et de saisir sa propre identité à travers le paysage dans son ouvrage. Cette étude permet de découvrir la technique de la création de l'espace, la diversité des points de vue du paysage et les caractéristiques de l'espace créé par Chateaubriand. Dans son mémoire de maîtrise intitulé *Le thème de la nature dans la sensibilité préromantique : Paul et Virginie, Atala, René*, Véronika Toralová présente une étude thématique de la nature dans l'œuvre de Bernadin de Saint Pierre et le roman de Chateaubriand. Elle travaille sur le

rôle des éléments naturels dans les points de vue de ces écrivains à cette période-là. Ahmed Abed Abbas met en ligne son travail, sans mentionner la date, afin de démontrer dans quelle mesure le cadre américain inspire l'ouvrage de Chateaubriand dans *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand*⁴. Il analyse le rapport entre la nature et les expériences politiques, religieuses et culturelles du romancier. Dans un autre article en ligne sur *Atala* qui a attiré notre attention, l'étude de Serge Meitinger, *Le fleuve palimpseste*⁵ révèle que la description du Meschacebé ou du Mississippi dans le prologue d'*Atala* ressemble au fleuve du paradis terrestre dans la *Bible*. Selon lui, Chateaubriand peint le décor du récit d'*Atala* en prenant comme modèle le jardin d'Eden dans la *Genèse*⁶.

Cette idée correspond à ce qui nous intéresse dans l'ouvrage de Chateaubriand. Néanmoins, l'analyse de Meitinger dans son article se limite à la partie « prologue » de ce roman alors que nous nous intéressons aussi à d'autres éléments spatiaux pour notre travail sur *L'analyse du symbolisme religieux de l'espace dans Atala de Chateaubriand*. Il est à préciser d'abord que ce roman se divise en trois parties : le prologue, le récit et l'épilogue. Dans le prologue, le vieux Chactas raconte au jeune René son histoire d'amour avec Atala, son aventure et son expérience du christianisme dans son passé. C'est le récit au premier degré qui a lieu près du fleuve Mississippi. Dans cette partie, le vieux Chactas plante le décor géographique où s'est déroulée son aventure passée avec Atala. Ce décor apparaît encore dans la partie du récit au second degré, dit le principal, divisé en quatre sous-parties : les chasseurs, les laboureurs, le drame et les funérailles. Enfin, dans l'épilogue, nous retrouvons le vieux Chactas qui termine son récit d'aventure avec son amoureuse et nous ramène au récit du premier degré.

⁴ Ahmed Abed Abas, *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand*. [En ligne]. (n.d.). Disponible sur <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=83023> [1 juin 2015]

⁵ Serge Meitinger, *Le fleuve palimpseste Chateaubriand et le Meschacebé*. [En ligne]. 1995. Disponible sur <http://www.lycee-chateaubriand.fr/cru> [18 avril 2015]

⁶ Il s'agit du premier livre biblique qui récite le mythe de la création de l'univers, du déluge, de la dispersion des nations et de l'origine des ancêtres israélites.

Gérard Genette (1972 : 238) explique ce type de narration avec des différents niveaux dans *Figure III* : « Nous définirons cette différence de niveau en disant que tout événement raconté par un récit est à un niveau diégétique⁷ immédiatement supérieur à celui où se situe l'acte narratif producteur de ce récit. ». L'histoire dans les quatre parties d'*Atala* est considérée le récit au second degré dont le rôle est plus important que le récit du prologue, jugé comme au premier degré. Genette (1969 : 201) confirme dans *Figure II* que le récit au second degré est plus essentiel :

Le deuxième mode d'amplification procède par insertion d'un ou plusieurs récits seconds à l'intérieur du récit premier. Second est à prendre ici non pas du point de vue d'une hiérarchie d'importance, car un récit second peut fort bien être le plus long et/ ou le plus essentiel (comme on le voit souvent chez Balzac, ainsi dans *Autre Etude de Femme* où le premier récit n'est qu'un encadrement) (...).

Dans le cas d'*Atala*, le récit au premier degré se trouve dans le prologue et l'épilogue alors que celui au second degré s'étale dans les quatre sous-parties entre le prologue et l'épilogue. Le vieux Chactas raconte son histoire dans l'espace de la Louisiane alors que les événements racontés ont lieu dans les espaces de la Floride, de l'Alabama et du Tennessee⁸. Au début du récit principal, Chactas et son père sont les vaincus de la guerre contre leur tribu rivale et le héros est capturé comme prisonnier de guerre en Floride. Ensuite, en Alabama, le héros et Atala s'enfuient ensemble du village Apalachucla. Et enfin, ils rencontrent un missionnaire et leur histoire se termine au village de la Mission près du fleuve Tennessee ou Tenase⁹. Nous considérons donc que l'espace du récit au premier degré qui se situe en Louisiane n'a pas de rapport avec l'intrigue du récit au second degré et surtout avec le symbolisme

⁷ Terminologie dont l'origine vient de l'étymologie grecque, « diégésis », employée par Gérard Genette dans sa critique littéraire en vue de présenter les niveaux narratifs du récit.

⁸ Il s'agit de trois Etats américains qui encadrent la situation des événements racontés par le vieux Chactas.

⁹ Le Tenase est le nom employé par Chateaubriand pour appeler le Tennessee.

religieux que nous voudrions étudier. Par conséquent, nous nous permettons de limiter notre étude seulement sur les espaces dans ce dernier.

Il est en outre indispensable de définir dès le début ce qu'est la symbolique spatiale que nous voudrions expliquer dans ce travail. Dans son article¹⁰, Jérôme Monnet note que l'espace géographique peut être associé symboliquement aux pensées et aux activités humaines :

Or, l'expérience et la communication humaines ont une dimension irréductiblement spatiale : le monde connu et imaginé que l'activité humaine convertit en empire de signes est, entre autres, une réalité géographique. Cette réalité n'est donc pas à l'écart du processus de sémantisation du monde : du fait même de sa matérialité, la réalité géographique est au contraire un support privilégié du processus de symbolisation, de conversion en symboles des éléments concrets de la vie humaine.

De ce fait, l'espace qui sera notre objet d'étude se limitera aux cadres géographiques où l'être humain agit et discute. Non seulement les actions, les pensées et les sentiments humains seront pris en considération, mais nous nous intéresserons également aux objets, aux éléments naturels qui pourraient symboliser le sens religieux.

Quant à la religion, il est certain que Chateaubriand présente le catholicisme dans ses œuvres selon sa foi. Le christianisme de Chateaubriand n'est pas fondé sur l'imaginaire hérétique, mais s'appuie exactement sur le livre biblique. Berthier (1987 : 112-113) assure l'inspiration antique et biblique dans l'œuvre artistique de Chateaubriand :

¹⁰ Jérôme Monnet., *La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité*. [En ligne]. 1997. Disponible sur <https://cybergeog.revues.org/5316> [4 juillet 2015]

Si l'on aborde la question artistique, et d'abord sous son aspect proprement littéraire, sa réaction apparaît infiniment plus nuancée. Pour Chateaubriand, dès la Préface d'*Atala* (1801), la *Bible* est, avec Homère, son livre de chevet, l'éternel modèle du beau et du vrai, et l'on peut affirmer qu'il n'a cessé de s'abreuver à cette source vivante, qui irrigue intimement et totalement son imaginaire et son style (...).

Selon cette citation, la poétique chateaubrianesque s'appuie sur Homère et la *Bible*. Même si l'auteur d'*Atala* parle de temps en temps d'Homère, il tend, dans *Le génie du christianisme I* (1966 : 365-370), à confirmer la supériorité de la *Bible* en tant que la meilleure inspiration dans les œuvres artistiques, et ceci grâce à la simplicité et à l'antiquité des mœurs, à la narration, à la description, aux comparaisons et au sublime. De ce fait, notre travail sur l'interprétation du symbolisme chrétien dans *Atala* se référera principalement à la *Bible*.

En ce qui concerne le symbolisme religieux, la valeur symbolique de la religion chrétienne doit inévitablement être rapportée à la croyance en Dieu des Chrétiens. Albert Soued (1993 : 17) confirme, dans *Les symboles dans la Bible*, la liaison étymologique de la langue hébraïque entre le terme « symbole » et la foi en Dieu : « Sur le plan religieux, le mot « symbole » se réfère aux racines de la foi (i'kré émounah) : l'interprétation des signes et notamment ceux de l'Écriture biblique, ne peut pas se faire sans la foi en Dieu. ». La foi en Dieu est en outre considérée comme le principe essentiel du christianisme. Sans mentionner la croyance en Dieu, il est impossible que l'homme atteigne l'essentiel de la religion chrétienne.

Pourtant, la foi en Dieu pour les non-chrétiens reste encore abstraite et vaporeuse. Ce roman mérite d'être étudié pour dévoiler comment Dieu se présente dans l'univers du récit chateaubrianesque. Dès la première lecture, nous pouvons remarquer la mention explicite de Dieu comme le « Créateur », la « Providence », etc. Par ces mots, la présence divine n'est pas le sujet à décortiquer. Notre étude ne prendra en compte alors que la symbolique divine implicitement présentée dans notre corpus. Nous envisageons d'analyser, dans le deuxième chapitre de ce travail, la présence divine et la valeur symbolique de l'univers dans le récit. Ensuite, dans le

troisième chapitre, nous terminerons notre recherche avec l'analyse du symbolisme divin de l'interrelation spatiale.

Les citations d'*Atala* au long de notre mémoire sont tirées de l'édition *Garnier Frères* en 1962. Les chiffres arabiques entre les parenthèses indiquent la page de référence. Quant aux références bibliques, tous les versets viennent de *Traduction œcuménique de la Bible*, autorisée par la Conférence des évêques catholiques du Canada en 1988, de l'édition du Cerf. Le nom du livre sacré sera présenté en italique dans les parenthèses, suivi des chiffres arabiques du chapitre et du verset.

CHAPITRE II

PRÉSENCE DIVINE ET VALEUR SYMBOLIQUE DE L'ESPACE

Depuis l'ère médiévale en Europe, certaines œuvres littéraires proposent le christianisme et son Dieu comme thème principal, telles que les textes qui racontent les histoires tirées de la *Bible* ou de la vie des Saints. Dans ces œuvres, les écrivains du Moyen Âge, comme Dante dans sa *Comédie divine*, présentent concrètement l'apparition de Dieu et les images du Ciel et de l'Enfer pour persuader le public de croire en l'existence de Dieu et d'éviter les vices. Lorsque la philosophie rationaliste de Descartes et de l'époque des Lumières se répand dans la société française, les gens commencent à douter de l'existence divine et des phénomènes surnaturels, et les doctrines chrétiennes sont beaucoup critiquées par les écrivains. A partir du siècle des Lumières, si l'auteur veut montrer sa foi chrétienne à travers son ouvrage, son Dieu ne sera pas seulement présenté d'une façon explicite, mais aussi symbolique afin de convaincre l'incrédule de se convertir au christianisme.

Selon Chateaubriand, dans *Le génie du christianisme* et plusieurs autres œuvres y compris *Atala*, l'existence de Dieu pourrait être prouvée par les merveilles de la nature. Les descriptions de la nature dans les œuvres chateaubrianesques servent souvent à témoigner de la présence de Dieu. Dans *Atala*, dès le prologue, Dieu est présenté en tant que Créateur pour peindre le décor où vit « Une multitude d'animaux, placés dans ces retraites par la main du Créateur (...). » (p.35). Ensuite, dans le récit principal, l'auteur décrit le paysage merveilleux d'une fleur au sein de l'eau limpide entourée de marais en mentionnant Dieu en tant que créateur de ce paysage magnifique et consolateur de l'âme désespérée :

Nous bénissons la Providence qui, sur la faible tige d'une fleur, avait placé cette source limpide au milieu des marais corrompus, comme elle a mis l'espérance au fond des cœurs ulcérés par le chagrin, comme elle a fait jaillir la vertu du sein des misères de la vie. (p.81)

Dans ces deux exemples, l'image de Dieu se manifeste explicitement à travers les mots « Créateur » et « Providence ». Néanmoins, plus nous avançons dans notre recherche, plus nous constatons que Dieu est non seulement mentionné directement dans notre corpus, mais apparaît aussi sous forme de symboles différents. Dans ce chapitre, nous étudierons d'abord dans quelle mesure l'espace de la vie des chasseurs et celui des laboureurs de la terre représentent symboliquement la présence divine. Nous analyserons ensuite quel est le rapport entre l'obscurité et la lumière des espaces et l'existence de Dieu.

2.1 Espace non-semé et espace semé

Atala récite une histoire d'aventure d'un couple amoureux, Chactas et Atala, sous l'époque des Indiens rouges en Amérique du Nord, qui se passe depuis la Floride jusqu'à Tenase¹¹. Lors de leur voyage, nos personnages principaux doivent passer par des lieux variés. Autour de ces lieux, nous constatons deux cultures opposées entre les chasseurs sauvages et les laboureurs de la terre. Alors que les chasseurs indiens vivent dans la sauvagerie, les laboureurs sont considérés comme civilisés.

Chateaubriand a clairement dit dans l'épilogue d'*Atala* ainsi : « Je vis dans ce récit le tableau du peuple chasseur et du peuple laboureur (...). » (p.151). D'après cet énoncé, les cadres spatiaux d'*Atala* peuvent être divisés en deux grands genres : l'espace dans lequel le peuple mène sa vie en chassant et l'espace où les gens cultivent la terre. Dans le récit, nous constatons que ces deux groupes de population habitent des univers différents. Les Muscogugles mènent leur vie sauvage dans le village indien dit Apalachucla tandis que les cultivateurs vivent dans le village de la Mission, sous la direction du missionnaire français nommé le père Aubry. Il est donc à remarquer que l'état du terrain entre ces deux espaces se distingue. D'une part, nous

¹¹ Il s'agit à la fois du nom d'une région américaine et d'un des fleuves importants des Etats-Unis. On le connaît sous le nom de Tennessee à l'heure actuelle.

observons l'absence de champ agricole ou de semence au sein de la communauté sauvage. Au lieu de percevoir le champ au milieu de la société sauvage, nous ne constatons que « le pavillon du conseil » (p.65), « la Salle commune des aïeux¹² » (p.70) et « les ruines » (p.73). Bien que le village se situe près de la rivière, elle est seulement employée de « laver leurs robes d'écorce dans ce lieu » (p.72). Effectivement, l'univers indien rouge est présenté comme le lieu inculte où la terre est non-semée. D'autre part, dans l'univers des laboureurs de la terre, l'agriculture ou la semence de la terre est omniprésente. D'après Chateaubriand, dans le village de la Mission, « (...) on découvrait une culture naissante : les épis roulaient à flots d'or sur le tronc du chêne abattu, et la gerbe d'un été remplaçait l'arbre de trois siècles » (pp.110-111). Cette citation nous montre que l'univers des laboureurs se présente comme le lieu cultivé dans lequel la terre est bien semée.

De ce fait, nous pourrions supposer que l'état du terrain de ces deux espaces reflète la vie quotidienne des habitants. L'absence du champ agricole dans le monde des Sauvages évoque la vie vagabonde des chasseurs car, faute d'agriculture, ceux-ci sont obligés de se nourrir de la chasse. Au contraire, le terrain semé au sein de la société plus civilisée montre la vie sédentaire des villageois laboureurs. Il est à se demander si ces deux modes de vie tout à fait opposés pourraient cacher quelques connotations symboliques.

2.1.1 Errance des chasseurs

Pour commencer, nous aimerions aborder le mode de vie des Sauvages en rapport avec l'espace qu'ils occupent. Ce groupe des Indiens rouges erre pour la chasse dans plusieurs lieux même s'il vit dans un village nommé Apalachucla. Au début du récit de la partie « Les chasseurs », nous remarquons la guerre entre deux tribus d'Indiens rouges. Les Muscogugles quittent leur village Apalachucla afin de lutter contre les Natchez « sur une des branches de la Maubile¹³ » (p.44). Triomphant

¹² Un lieu de rassemblement des ossements des défunts.

¹³ Le nom propre de la rivière à Floride.

sur les Natchez, ils captivent Chactas, qui ressort de Saint-Augustin, sa ville d'asile, comme prisonnier de guerre pour l'exécuter chez eux. Avant d'arriver à leur village, ils vagabondent pendant plusieurs jours et nuits dans différents endroits depuis la Floride jusqu'à l'Alabama, en passant par « la grande savane Alachua » (p.52) et le village « Cuscowilla¹⁴ » (p.58). Plus tard, après la fuite de Chactas et Atala, les Sauvages quittent encore une fois leur village pour les suivre.

Bien que les Sauvages résident dans le village Apalachucla, la guerre et la poursuite de leur ennemi les obligent de quitter leur demeure. Ceci confirme la caractéristique d'une vie errante de ce groupe dans plusieurs lieux, par exemple, la savane Alachua où ils campent pendant leur vagabondage :

Le dix-septième jour de marche, vers le temps où l'éphémère sort des eaux, nous entrâmes sur la grande savane Alachua. Elle est environnée de coteaux, qui, fuyant les uns derrière les autres, portent, en s'élevant jusqu'aux nues, des forêts étagées de copalmes, de citronniers, de magnolias et de chênes verts. Le chef poussa le cri d'arrivée, et la troupe campa au pied des collines. (*Ibid.*)

Même si les actions de chasseur des Muscogugles ne se manifestent pas concrètement, le fait que Chateaubriand donne le titre « Les chasseurs » à cette partie du récit suffit à témoigner l'image de la vie errante de cette tribu.

Ensuite, si nous observons de plus près la description du village Apalachucla, nous ne pouvons constater aucun terrain semé de plantes végétales sauf « le figuier sauvage » et « *l'Arbre des pleurs et du sommeil* » (p.72) près du tombeau. Les Muscogugles vénèrent le figuier planté tandis que *l'Arbre des pleurs et du sommeil* n'est que le mémorial de la mort de leurs ancêtres. De ce fait, il est à supposer que, dans l'espace de cette communauté sauvage, nous ne puissions rien trouver qui soit capable de fournir de la nourriture.

¹⁴ Village des Siminoles, tribu aillée des Muscogulges.

Toutefois, nous remarquons, dans la société sauvage, la tentative de changement culturel opérée par les missionnaires venant évangéliser les Muscogugles. Les missionnaires leur conseillent de remplacer la tradition de l'exécution de la vie humaine par l'esclavage :

Les missionnaires chrétiens, aux périls de leur jours, et avec une charité infatigable, étaient parvenus, chez plusieurs nations, à faire substituer un esclavage assez doux aux horreurs du bûcher. Les Muscogulges n'avaient point encore adopté cette coutume (...). (p.65)

La suggestion des prêtres est négligée. La pratique traditionnelle est encore conservée. Lors du débat au sujet de la condamnation de Chactas, un des députés propose l'abolition de la peine de mort et son remplacement par de l'esclavage, à des fins agricoles, en référence à la proposition des missionnaires : « Mais changeons les coutumes de notre aïeux, en ce qu'elles ont de funeste. Ayons des esclaves qui cultivent nos champs, et n'entendons plus les cris du prisonnier, qui troublent le sein des mères » (p.68). D'après cette citation, l'idée de « cultiver les champs » est mentionnée. Cependant, cette proposition est rejetée car la majorité de l'assemblée vote pour la conservation de la coutume sauvage. Si l'exécution des prisonniers de la guerre était abolie, ceux-ci deviendraient cultivateurs de la terre et les Muscogugles pourraient se nourrir des produits agricoles. Mais il en est décidé autrement : il n'y aura personne qui cultivera les champs et la terre restera toujours non-semée. En conséquence, la tribu des chasseurs est obligée de se nourrir de la chasse, c'est-à-dire, de continuer à vivre leur vie errante. Non seulement les Sauvages indiens ne changent pas leur coutume, mais ce fait montre aussi qu'ils refusent les missionnaires qui viennent proposer le changement de la tradition.

Quelle est la symbolique religieuse de la terre non-semée ? Il est nécessaire de consulter la ressource évangélique en ce qui concerne la semence. Dans l'étude de *l'Évangile de Saint Marc*, nous découvrons la parabole de la semence récitée par Jésus Christ pour son enseignement évangélique. Pour mieux comprendre « la parabole », terminologie typiquement évangélique, nous citerons ici la définition de

Pelletier (1973 : 276) dans son livre intitulé *Lectures bibliques : aux sources de la culture occidentale* : « Par son étymologie, le mot de « parabole » (en grec parabolè = rapprochement) désigne un récit fondé sur une comparaison et destiné à donner un enseignement ». Dans *l'Évangile de Saint Marc* (ch.4, versets 3-4 et 8), celui-ci raconte la parabole de Jésus concernant l'histoire d'un homme qui sème la terre :

Ecoutez. Voyez que le semeur est sorti pour semer. Or, comme il semait, du grain est tombé au bord du chemin ; les oiseaux sont venus et ont tout mangé (...). D'autres grains sont tombés dans la bonne terre et, montant et se développant, ils donnaient du fruit, et ils ont rapporté trente pour un, soixante pour un, cent pour un.

Ensuite, dans son sermon à ses disciples, Jésus explique ainsi cette parabole de la semence (*Ibid.*, ch.4, versets 14-15 et 20) :

Le semeur sème la Parole. Voilà ceux qui sont « au bord du chemin » où la Parole est semée : quand ils ont entendu, Satan vient aussitôt et il enlève la Parole qui a été semée en eux (...). Et voici ceux qui ont été ensemencés dans la bonne terre : ceux-là entendent la Parole, ils accueillent et portent du fruit, trente pour un, soixante pour un, cent pour un.

D'après ces deux versets bibliques, le grain planté dans la terre par le cultivateur est comparé à la semence de la parole de Dieu chez l'homme. Alors qu'un groupe de gens qui accepte la parole biblique symbolise la terre semée, un autre groupe la rejetant représente la terre non-semée. Le fait que les Sauvages du village Apalachucla négligent la proposition des missionnaires, considérés comme les personnages du semeur, s'associe symboliquement à l'espace non-semé qu'ils occupent. Au lieu d'abandonner leur sauvagerie et d'accepter le christianisme et l'agriculture, les Muscogugles continuent de vivre selon leurs anciennes mœurs : chasse et homicide. Comme l'homicide est abominable aux yeux des Chrétiens, les missionnaires tentent de leur suggérer d'épargner la vie humaine en remplaçant leur

« culture » de la mise à mort par celle de la semence de la terre. Mais les Muscogugles rejettent la conversion et restent conformes au culte des chasseurs.

Dans le verset biblique de Jésus, nous trouvons non seulement le lien symbolique entre la semence et l'enseignement religieux, mais aussi un autre essentiel de la religion chrétienne : l'existence de Dieu. L'emploi de l'antithèse « Satan » et de la métonymie « Parole » avec un « p » majuscule sont deux figures stylistiques qui évoquent la présence divine dans la semence. Quelle est l'importance de cette présence dans le christianisme ?

D'un point de vue général, il est difficile que l'enseignement de la religion symbolisé par la terre semée puisse être associé à la Divinité car cette activité appartient à l'être humain. Si nous allons à l'église pour écouter un sermon religieux, nous verrons seulement le prêtre qui prêche sans intervention de l'être surnaturel. Ce genre d'avis est bien connu parmi les matérialistes parce qu'ils estiment l'enseignement biblique comme la doctrine inventée par l'être humain. Parmi les Chrétiens, l'enseignement de la religion se dit en un autre terme : l'évangélisation. Celle-ci signifie l'instruction ou la prêche de la doctrine judéo-chrétienne inspirée par l'Écriture biblique afin que l'auditeur de l'enseignement devienne croyant et se convertisse au christianisme en suivant toute sa vie le chemin de Jésus Christ. Toutefois, selon la foi chrétienne, la doctrine biblique n'est pas simplement l'enseignement venant de la pensée humaine. Elle est révélée par la Divinité. Saint Paul confirme dans son *Deuxième épître au Saint Timothée*¹⁵ (ch.3, versets 16-17) que toutes les doctrines sont spirituellement inspirées par Dieu :

Toute Écriture est inspirée par Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne.

¹⁵ Saint Timothée est disciple de Saint Paul et son collaborateur de la mission évangélique à l'époque de l'Église primitive. Cette épître est le livre de la doctrine pour la formation des prêtres dans le catholicisme et des pasteurs dans le protestantisme.

Ce verset de Saint Paul s'explique en détails dans *Les éléments fondamentaux de la vie chrétienne III* (Lee et Nee, 2003 : 40) :

Quelle est la substance ou l'essence de la Parole de Dieu ? La réponse se trouve dans 2 Timothée 3.16 : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu... » Le sens original de l'expression *inspirée de Dieu* est *souffle de Dieu*. Toutes les Ecritures sont le souffle de Dieu. Nous savons que Dieu est Esprit (Jn 4.24) ; l'Esprit est l'essence de la nature de Dieu (de la même façon qu'une table est en bois). Puisque la Parole est le souffle de Dieu, et que Dieu est Esprit, alors tout ce qui émane de Dieu doit être Esprit ! Ce n'est pas simplement une pensée, une révélation, un enseignement, une doctrine, mais un Esprit. L'Esprit est la substance de la Parole de Dieu.

En effet, l'enseignement de la religion chrétienne est considéré, d'après la croyance chrétienne, comme le rapport de la Parole venant de la bouche divine, et non de la pensée humaine. L'énoncé de Saint Paul suivi de l'explication citée ci-dessus permet de constater que la Parole veut dire Dieu. L'enseignement de la religion chrétienne est alors associé à la Divinité. L'explication de Lee et Nee montre que l'essence de la Parole biblique est Dieu en tant que Saint Esprit parce qu'elle fait partie de Dieu. Selon le dogme de la Trinité, utilisé pour expliquer la personnalité divine, le Dieu des Chrétiens se manifeste sous trois formes distinctes s'unissant en un seul Dieu : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint Esprit. Chateaubriand mentionne la Trinité par rapport à l'idée du père Calmette tirée de la littérature hindoue dans son *Génie du christianisme I* (1966 : 63) en mettant dans son texte ce passage :

Aux Indes, la Trinité est connue. Ce que j'ai vu de plus marqué et de plus étonnant dans ce genre, dit le père Calmette, c'est un texte tiré de Lamaastambam, l'un de leur livres (...). Il commence ainsi : Le Seigneur, le bien, le grand Dieu, dans sa bouche est la parole (Le terme dont ils se servent la personnifie).

Chateaubriand essaie d'expliquer la Trinité avec la littérature des nations non-chrétiennes de sorte que nous pourrions conclure, d'après le passage ci-dessus,

que ce qui sort de la bouche, c'est la Parole et la Parole, c'est Dieu lui-même. Lee et Nee (2003 : 37-38) estiment la Parole de Dieu comme une nourriture spirituelle :

Dans 1 Pierre 2.2-3, nous rencontrons un passage des plus importants : « Désirez, comme des enfants nouveaux nés, le lait pur de la parole, afin que par lui vous croissiez pour le salut ; si vous avez goûté que le Seigneur est bon ». Ces versets sont importants pour nous car ils nous disent clairement comment goûter le Seigneur : buvez « le lait pur » de la Parole. Si nous avons goûté Christ, nous devons absorber le lait de la Parole. Alors nous serons nourris pour la croissance spirituelle.

Ici, nous apprenons que s'instruire de la Parole biblique est de se nourrir spirituellement de Dieu. En somme, si on évangélise quelqu'un, celui-ci sera inspiré par la Parole de Dieu dans sa vie intérieure. Et, une fois qu'il est instruit de la Parole, Dieu pénétrera dans son cœur. Ce principe se lie aussi dans le texte de l'*Ancien Testament* de Jérémie, le prophète juif (*Jérémie*, ch.30, verset 33) :

Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël après ces jours-là – Oracle du SEIGNEUR : je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi.

Ensuite, Ezéchiel, un autre prophète contemporain de Jérémie développe l'idée de ce dernier en disant : « Je mettrai en vous mon Esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes. » (*Ezéchiel*, ch.36, verset 27). Selon ces deux versets bibliques, que ce soit les « directives » du « SEIGNEUR » dans le premier ou « mon Esprit » dans le second, la doctrine de Dieu pénètre directement dans la conscience intérieure de chaque croyant. Lorsqu'on est évangélisé et converti à Dieu ou croit en sa doctrine, Dieu le Saint-Esprit entre sans doute dans l'esprit du nouveau croyant dit néophyte. A ce point, nous concluons que la conscience vertueuse venant de la Parole évangélique est un symbole du Saint-Esprit, une des trois formes divines de la Sainte Trinité.

Si la semence symbolisait la pénétration de Dieu dans l'esprit humain par l'évangélisation, l'absence de la semence ou la terre non-semée dans l'espace des Sauvages indiens évoquerait l'absence divine dans leur conscience. La savane Alachua, en tant que terre des Sauvages, figure l'espace qui cache la connotation de l'absence de Dieu des Chrétiens. Nous trouvons que Chateaubriand peint la savane comme un lieu « grand » correspondant à la savane du prologue qui s'étend « à perte de vue » et « sans bornes » (p.33). La vaste étendue de la savane rappelle la théologie pascalienne¹⁶ qui compare l'homme sans Dieu à celui qui erre au milieu de l'univers vaste : « Il erre sur un milieu vaste, toujours incertain et flottant, sans trouver de stabilité. »¹⁷. L'errance des Sauvages non convertis au milieu de cette immense savane reflète symboliquement leur errance spirituelle à cause de l'absence de Dieu dans leur âme.

Pascal¹⁸ ajoute que l'homme sans Dieu cherche tous les moyens d'échapper à sa misère par des activités vaniteuses comme le divertissement, la sexualité ou la guerre sans trouver le bonheur véritable dans la vie interne :

C'est pourquoi quand je me suis mis à considérer les diverses agitations des hommes, les périls et les peines où ils s'exposent à la Cour, à la guerre, dans la poursuite de leurs prétentions ambitieuses, d'où naissent tant de querelles, de passions, et d'entreprises périlleuses et funestes ; j'ai souvent dit, que tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas se tenir en repos dans une chambre.

Les Sauvages non-chrétiens dans *Atala* consacrent leur temps à la guerre et à la fête. Dès le début, on trouve que les Muscogulges livrent une bataille avec les Natchez, tribu du héros : « (...) je marchai avec mon père, le guerrier Outalissi, contre

¹⁶ Pascal est un mathématicien et théologien janséniste français au XVII^e siècle dont les attitudes religieuses influencent beaucoup la littérature religieuse.

¹⁷ *Pascal : Grandeur et Misère de l'homme*. [En ligne]. (n.d.). Disponible sur <http://www.penseesdepascal.fr> [10 mars 2015]

¹⁸ Blaise Pascal, *Œuvres ouvertes*. [En ligne]. 2002. Disponible sur <http://www.oeuvresouvertes.net/spip.php?article538> [19 décembre 2014]

les Muscogulges, nation puissante des Florides. » (p.44). La raison pour laquelle ces deux tribus rivalisent n'est pas précisée. Il est possible que leur guerre soit faite pour adorer le dieu de la guerre nommé « Areskouï ». Même si les Indiens rouges ne vénèrent pas le Dieu des Chrétiens, on ne peut pas les considérer comme des Athées car ils adorent les dieux animistes parmi lesquels figure Areskouï. Ils croient aussi en des seigneurs protecteurs de chaque individu dits les Manitous. Cependant, ces dieux sont incapables de les amener au bonheur véritable dans leur vie. Avant sa conversion au christianisme, Chactas exprime son amertume envers ces divinités qu'il a adorées comme causes de la perte et le désespoir dans sa vie : « Areskouï et les Manitous ne nous furent pas favorables. Les ennemis triomphèrent ; mon père perdit la vie ; je fus blessé deux fois en le défendant. Oh ! que ne descendis-je alors dans le pays des âmes, j'aurais évité les malheurs qui m'attendaient sur la terre ! » (*Ibid.*). La vie sauvage du héros est un exemple clair de l'errance spirituelle à cause de sa croyance en ces idoles, au lieu du Dieu des Chrétiens, qui ne lui amènent jamais de bonheur véritable.

A part le cas du héros, la fête des Muscogulges pourrait être jugée comme une activité futile. Pendant le Festin des âmes, le peuple indien joue aux jeux et danse : « On célèbre les jeux funèbres, la course, la balle, les osselets. » (pp.70-71). Le terme « funèbres » évoquerait le malheur intérieur des gens masqué par la fête apparemment joyeuse. Les Sauvages indiens comme le cas de Chactas cherchent à combler leur désir vaniteux par la fête à cause de l'absence de Dieu dans leur esprit. D'après Pascal, le Dieu des Chrétiens est un seul remède à la misère de l'homme à condition qu'il Le connaisse : « (...) il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans se pouvoir jamais contenter, parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul. » (*Ibid.*)

Retournons à la savane Alachua, nous apercevons un autre point très intéressant à lier à la notion de Pascal. Il s'agit de la circonstance temporelle « vers le temps où l'éphémère sort des eaux. » (p.56) que le romancier emploie à décrire comme le moment de l'arrivée des caravanes sauvages à la savane. D'après la dénotation textuelle, l'« éphémère » signifie « Insecte (éphéméroptères) à quatre ailes verticales au repos, qui ressemble à une petite libellule, dont la larve aquatique vit

plus d'un an et l'adulte un seul jour. » (*Petit Robert* : 1993, 793). En outre, le terme « éphémère » souligne la durée très courte de la vie de cet insecte. Le moment éphémère correspond à la courte durée de l'être humain vivant dans le monde terrestre. Pourtant, la doctrine révèle que l'homme qui connaît et croit en Dieu vivra éternellement au Ciel après la mort: « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en Lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. » (*Évangile de Saint Jean*¹⁹, ch. 3, verset 16). En effet, la vie éternelle obtenue par Dieu des Chrétiens est considérée comme un remède à la misère ou à l'errance de l'homme venant de sa vie éphémère dans le monde. Ensuite, « des eaux », d'où l'insecte sort, symbolisent le temps qui coule. L'image de « éphémère » et « des eaux » collaborent à montrer la fragilité de la vie des hommes sans Dieu. L'arbre des pleurs et du sommeil que les Muscogulges plantent dans leur village rappelle la tristesse de l'homme qui attend la mort sans espoir de trouver la vie éternelle.

Le dernier point de notre discussion concernant « éphémère » est son antonymie en forme adjectivale. Dans le sens littéral, le terme « éphémère » s'oppose à « éternel ». Si nous commençons « éternel » avec la lettre É majuscule, ce terme adjectival deviendra le nom de Dieu²⁰ des Chrétiens en forme nominale. La description spatiale avec « éphémère », terme antonymique de l'Éternel, montre que les Sauvages non seulement ne se convertissent au christianisme, mais ils sont de plus hostiles au Dieu des Chrétiens. Le discours de la mère d'Atala avant sa mort évoque clairement la persécution des Muscogulges contre la Divinité chrétienne : « Ô mon Atala ! je te laisse dans un monde qui n'est pas digne de posséder une chrétienne, au milieu des idolâtres qui persécutent le Dieu de ton père et le mien, le Dieu qui, après t'avoir donné le jour, te l'a conservé par un miracle. » (p.118). Ici, on découvre la raison exacte de l'absence divine au sein de la communauté sauvage : les Sauvages

¹⁹ Saint Jean, un des apôtres de l'Église primitive, est l'auteur de la quatrième Évangile, des trois épîtres de l'enseignement de la vie chrétienne et de l'Apocalypse, dernier livre de la *Bible* qui prédit la fin du monde.

²⁰ Certaines versions traductives de la *Bible* française remplace le terme de Dieu par « Éternel ».

sont hostiles à Dieu et cherchent à opprimer les Chrétiens. Le terme « éphémère » employé pour décrire l'univers sauvage s'oppose donc à l'Éternel.

Cependant, il est indispensable que l'étude de la symbolique spatiale de l'absence du champ se compare à la présence du champ dans l'autre univers. Si nous avons besoin d'étudier le symbole spatial de l'existence divine, la comparaison avec le symbole opposé est nécessaire car Chateaubriand emploie très souvent dans son ouvrage l'opposition descriptive du paysage, dit la dualité spatiale. Baudoin (2009 : 68), dans son étude de *La poétique du paysage dans l'œuvre de Chateaubriand*, affirme que cette structure binaire est récurrente chez Chateaubriand :

La dualité, déjà rencontrée dans les paysages de vallées, est une de ces obsessions structurelles qui régissent l'univers créateur de Chateaubriand. Elle organise tout d'abord les paysages sous l'angle de la luminosité et du nocturne, puis du mouvement et de l'immobilité et enfin de l'île et de la confluence pour les paysages fluviaux.

Dans *Atala*, le caractère ambivalent peut être remarqué dans l'espace humain partagé en espace sauvage et espace chrétien. L'étude de la valeur symbolique de la vie errante dans l'espace chasseur est à comparer avec celle de la stabilité de la vie des laboureurs à la partie suivante.

2.1.2 Stabilité des laboureurs

Contrairement à l'errance des Sauvages, les villageois de la Mission vivent sédentairement dans leur demeure. L'espace dans lequel ils habitent se présente sous forme de la terre semée où ils vivent avec bonheur. Avant d'aborder l'interprétation symbolique de la terre cultivée, nous commençons dans cette partie par la présentation du ce village. Le père Aubry raconte le passé d'errance avant la conversion au christianisme de ce groupe social :

Quand j'arrivai dans ces lieux, je n'y trouvai que des familles vagabondes, dont les mœurs étaient féroces et la vie fort misérable. Je leur ai fait entendre la parole de paix, et leurs mœurs se sont graduellement adoucies. Ils vivent maintenant rassemblés au bas de cette montagne. J'ai tâché, en leur enseignant les voies du salut, de leur apprendre les premiers arts de la vie, mais sans les porter trop loin, et retenant ces honnêtes gens dans cette simplicité qui fait le bonheur. (p.102)

Le discours du prêtre concernant l'histoire du passé des villageois laboureurs marque le changement de leur mode de vie. Avant de trouver le père Aubry, comme les Muscogugles du village Apalachucla, ils ont vécu de la chasse. Dès que ce groupe d'ex-vagabonds est évangélisé par le missionnaire, leur mode de vie commence à changer, ils deviennent laboureurs de la terre de sorte qu'ils s'installent dans le village de la Mission près de la grotte du père Aubry. Effectivement, ces gens sont les hommes des « travaux » (p.108). Au sein du village, « une culture naissante ; les épis roulaient à flots d'or » (p.110), « la gerbe d'un été » (p.111) et « les greniers » avec « le produit du labeur » (p.113) sont remarquablement aperçus. Ces éléments montrent que le village de la Mission est jugé comme espace semé alors que le village Apalachucla est peint par l'auteur comme espace non-semé. Après avoir étudié la symbolique de l'absence de la semence dans l'univers des Sauvages, nous envisagerons de chercher la valeur de la terre semée et son rapport avec l'état d'âme des laboureurs du village de la Mission.

2.1.2.1 Terre semée et valeur symbolique de Dieu

La terre dans le monde littéraire se connote de manière variée. Ici, notre recherche vise seulement sa connotation chrétienne qui se trouve dans le texte biblique. Dans la *Genèse*, premier livre biblique qui raconte l'histoire de la création du monde, la terre joue un rôle important parce que Dieu a créé l'être humain de la terre : « Le SEIGNEUR Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. »

(*Genèse*, ch.2, verset 7). Ensuite, Job²¹, poète pieux dans l'*Ancien Testament*, métaphorise aussi l'être humain à la demeure argileuse façonnée de l'élément terrestre : « Et les habitants des maisons d'argile, alors, ceux qui se fondent sur la poussière. » (*Job*, ch.4, verset 19). Jérémie, prophète du judaïsme, compare la vie humaine à l'argile, considérée comme élément terrestre, dans la main de Dieu, symbolisé comme potier : « Alors la parole du SEIGNEUR s'adressa à moi : Ne puis-je pas agir avec vous, gens d'Israël, à la manière de ce potier ? – oracle du Seigneur. Vous êtes dans ma main, gens d'Israël, comme l'argile dans la main du potier. » (*Jérémie*, ch.18, versets 5-6). D'après ces références bibliques, la terre tend à conceptualiser l'être humain créé par la Divinité. Apparu dans l'Écriture judaïque, le sens spirituel de la terre est donc bien connu parmi les croyants juifs car leurs prophètes relient souvent l'élément terrestre à la chair humaine. Jusqu'à l'époque de la fondation du christianisme, les fidèles acceptent encore cette symbolisation parce que, malgré quelques doctrines distinguées du judaïsme, l'Église et les Chrétiens respectent l'Écriture des prophètes juifs conclue dans l'*Ancien Testament*, premier constituant de la *Bible*.

Quant à l'attitude moderne, l'interprétation du symbolisme chrétien au sujet de la terre se développe plus loin que le texte dogmatique et l'interprétation traditionnelle. Diel (1975 : 145) remarque dans son *Symbolisme dans la Bible* que : « la terre, lieu de la vie humaine, devient (...) symbole des désirs terrestres et de leur satisfaction sensée ; dans son sens négatif, elle symbolise l'exaltation des désirs terrestres (...). ». Par rapport à l'avis de Diel, il s'agit de l'être humain qui compose des aspects doubles : vertu et vice dans sa pensée, son sentiment et sa conduite. Chateaubriand montre que chez l'homme, il existe la combinaison entre le bien et le mal. Le héros admire la tendresse des femmes sauvages exposant leur désir vicieux envers la mort affreuse du héros : « (...) ces mêmes femmes qui m'avaient témoigné un intérêt si tendre, demandaient maintenant mon supplice à grands cris (...). » (p.72). D'après l'enseignement chrétien, malgré la connaissance de la vertu, l'homme tend à pratiquer le mal plutôt que le bien. Saint Paul l'explique dans *Son épître aux*

²¹ Dans son livre poétique dans l'*Ancien Testament*, Job montre la question sur l'épreuve, la misère de la foi et la récompense pour la garder avec endurance.

*Chrétiens romains*²² : « (...) puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais (...). Malheureux homme que je suis ! » (*Romains*, ch.5, versets 19 et 24). L'idée proposée par Saint Paul marque la faiblesse humaine devant une tentation immorale. En effet, la terre dans la symbolique chrétienne représente l'être humain avec sa nature à être facilement tentée par les plaisirs vicieux.

Par quel moyen l'homme est sauvé ces désirs? La réponse est dans l'enseignement de la religion. Dans la partie précédente, nous avons déjà découvert que la semence symbolise la parole évangélique dans la conscience humaine. L'enseignement de la religion chrétienne n'est pas estimé comme l'instruction par l'être humain, mais la révélation venant du Paradis céleste, dite la révélation divine. Ensuite, la parole représente Dieu lui-même. La terre semée au sein du village chrétien dans *Atala* prouve symboliquement l'existence divine dans l'esprit des fidèles. L'absence de la terre semée dans le village des Sauvages porte l'image symbolique de l'absence de Dieu dans leur vie intérieure. Dieu le Saint-Esprit devient la bonne conscience qui dit la loi, qui empêche de faire le mal et qui encourage à faire le bien. Ainsi, la semence de la terre symbolise l'imputation de Dieu dans l'homme et l'espace semé des laboureurs est considéré comme l'espace avec la présence divine.

2.1.2.2 Bonheur véritable de l'homme avec Dieu

Si l'absence de Dieu dans la conscience de chaque individu, d'après la thèse de Pascal, engendrait le malheur et l'errance spirituelle, la présence de la Divinité produirait la conséquence inverse. Lorsque l'homme trouve Dieu et le reçoit dans sa vie intérieure, il découvre « l'ancre » de son âme, c'est-à-dire l'espoir ou le bonheur véritable pour son existence.

L'exemple concret de ce fait serait prouvé par le sentiment de Chactas lors qu'il visite le village de la Mission. D'emblée, dès l'entrée, le sermon du prêtre adressé aux habitants chrétiens est ponctué du terme « Dieu » : « (...) il mêlait Dieu à

²² Il s'agit de la lettre de l'enseignement de la vie chrétienne que Saint Paul rédige à la communauté chrétienne à Rome à l'époque de l'Église primitive.

tous ses discours. » (p.108). Après la messe, le héros sent que Dieu entre dans son cœur (p.110). L'interprétation de la semence de la terre dans la partie précédente évoque que la semence de la terre symbolise l'insertion de Dieu dans le cœur humain. Alors, la terre semée au sein de l'univers chrétien insinue la présence de Dieu dans l'esprit de l'auditeur de la Parole divine et l'émotion de Chactas représente l'existence divine dans l'ensemble des villageois chrétiens. Par conséquent, le héros touche le bonheur véritable venant de la Parole de Dieu, symbole de la présence divine et la stabilité de la vie au sein de l'univers chrétien : « Les paroles du Solitaire me ravirent, et je sentis la supériorité de cette vie stable et occupée, sur la vie errante et oisive du Sauvage. » (p.113).

A part le cas de Chactas, la caractéristique des Chrétiens du village donnée par le père Aubry propose une autre clé importante de la notion pascalienne. Durant le passé des villageois, ils pratiquent le chemin des Sauvages « vagabonds » et « féroces » (p.102) comme les Muscogugles du village Apalachucla. Leur férocité évoque leur nature vicieuse plutôt que vertueuse par rapport à l'interprétation de Dieu et à la notion théologique de Saint Paul que nous avons proposées dans la partie antérieure. Et puis, le prêtre marque aussi leur caractère « misérable » (*Ibid.*) à cause de leur coutume antérieure. L'adjectif « misérable » s'associe à la misère pour l'homme sans Dieu dans le concept religieux de Pascal. Convertis au christianisme, les villageois commencent à trouver la stabilité spirituelle ou le bonheur véritable venant de Dieu. Bien que l'expression émotionnelle de ces Chrétiens ne se manifeste pas évidemment dans *Atala*, le discours du père Aubry indique qu'ils trouvent « le salut » et « le bonheur » grâce à la pratique du chemin chrétien instruit par le missionnaire.

Ensuite, nous trouvons que le village de la Mission se situe au bord d'un « lac » (p.107) dont l'eau est immobile. L'image de cette dernière s'oppose aux eaux coulant dans la savane Alaclua, univers des Sauvages sans Dieu. Ici, l'élément aquatique entre les deux espaces est un point intéressant de discussion. Dans *L'influence de la Nature américaine dans Atala de Chateaubriand*, Abed Abbas²³

²³ Ahmed Abed Abas, *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand*. [En ligne]. (n.d.). Disponible sur <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=83023> [1 juin 2015]

note ainsi : « L'eau joue un rôle très important dans les œuvres de Chateaubriand, elle vient sous forme de rivière, pluie, mer et l'océan. L'eau a de nombreux sens, elle symbolise la vie ainsi que la destruction. ». Dans le récit d'*Atala*, les eaux mobiles de la savane Alachua, lieu de l'errance des hommes sans Dieu, représente la vie agitée des Sauvages. Par contre, l'immobilité de l'eau lacustre symbolise la paix spirituelle inspirée par la Parole de Dieu.

L'éternité fait en outre un rapport symbolique avec Dieu car sa forme adjectivale avec première lettre majuscule marque le nom du Dieu biblique : l'Éternel. L'eau immobile du lac, symbole de l'éternité, s'oppose aux eaux coulant auprès de la savane Alachua, symbole de l'éphémère, aspect contrasté de Dieu. En effet, l'existence divine au milieu de l'univers chrétien est éprouvée par le lac qui connote à l'éternité considérée comme la personnalité de Dieu.

Finalement, nous remarquons que le village de la Mission ne se situe pas seulement auprès du lac, mais il se trouve au milieu de la « savane semée des fleurs » (p.107). La description spatiale de la localisation du village de la Mission évoque l'image de la plaine auprès de l'eau pacifique qui correspond à l'espace avec présence divine exposé dans une liturgie du roi David²⁴ nommé *Psaume*²⁵ (ch.23, versets 1-2) : « Le Seigneur est mon berger, je ne manque rien. Sur de frais herbages, il me fait coucher ; près des eaux du repos, il me mène. ». La plaine au bord du lac dans laquelle se trouve le village de la Mission ressemble au pâturage verdoyant sous protection divine dans le *Psaume* de David. Cette atmosphère donne une sensibilité de l'existence de Dieu, procurant aux fidèles des délices, du bonheur véritable et de la sécurité dans la vie intérieure. L'explication de la communauté chrétienne donnée par le père Aubry montre que l'univers chrétien est comparable à « un petit troupeau » (p.96) en faisant rapport avec la plaine verdoyante accompagnée de la surveillance de Dieu métaphorisé par « berger » en référence au poème de David. La localisation du village chrétien peut ainsi éprouver l'existence divine par métaphore.

²⁴ Le roi israélite qui règne sur le royaume d'Israël av J.C et compose plusieurs chants liturgiques de l'*Ancien Testament*.

²⁵ Un des livres bibliques dans l'Ancien Testament qui expose le recueil des chansons de louanges et sert à sermonner dans les synagogues et les églises.

Tandis que la terre non-semée que les Muscogugles occupe représente l'absence de Dieu le Saint Esprit, la terre semée dont le sens biblique signifie l'imputation de Dieu dans le cœur symbolise l'existence de Dieu dans l'âme des laboureurs. En outre, la mode de vie des chasseurs sauvages non-chrétiens reflète aussi l'état d'âme de l'errance spirituelle de l'homme qui ne croit pas en Dieu d'après la théologie pascalienne. Par contre, la vie des laboureurs chrétiens évoque la stabilité de leur âme grâce à leur croyance en Dieu, ce qui leur engendre le bonheur véritable. Si les modes de vie de ces deux groupes hétéro-éthiques représentent l'absence et l'existence de Dieu, l'espace obscur et l'espace clair, quant à eux, peuvent également les montrer ?

2.2 Espace de l'obscurité et espace de la lumière

Après avoir analysé la dualité entre l'espace inculte et l'espace cultivé par rapport à la différence culturelle entre les Sauvages et les Chrétiens, nous pouvons trouver aussi que les espaces d'*Atala* portent d'autres aspects binaires : espace obscur et espace lumineux. D'après Baudoin (2009 : 68), « Les résonances symboliques liées au diurne et au nocturne nous conduisent au constat, sans surprise, que la lumière est l'élément fondamental de la poésie du paysage chateaubrianesque. ». Cette partie sera donc consacrée à l'étude du rôle de la lumière dans les cadres spatiaux d'*Atala*.

Tout au long du récit, il est à remarquer que les descriptions spatiales d'*Atala* mettent en évidence les aspects clair et obscur du paysage. Pour la clarté spatiale, nous lisons : « Quand l'aurore se leva sur les Apalaches, nous étions déjà loin. » (p.76), « La lune brillait au milieu d'un azur sans tache, et sa lumière grise de perle descendait sur la cime » (p.58) ou « L'aurore paraissant derrière les montagnes enflammait l'orient. Tout était d'or ou de rose dans la solitude. L'astre annoncé par tant de splendeur, sortit enfin d'un abîme de lumière, et son premier rayon rencontra l'hostie consacrée. » (p.109). Quant à l'obscurité, nous constatons : « Cependant, l'obscurité redouble : les nuages abaissés entrent sous l'ombrage des bois » (p.89), « (...) la nuit qui régnait à l'entrée du rocher (...) » (p.114), ou « Le flambeau

échappe de la main du Solitaire, je tombe mourant près de la fille de Lopez, le vieillard nous saisit l'un et l'autre dans ses bras, et tous trois, dans l'ombre (...) » (p.125). En fait, ces deux éléments font naturellement partie du décor de la scène, la marque temporelle ou de la poétique descriptive de l'écrivain. Pourtant à part cela, pourrions-nous supposer qu'ils portent d'autres valeurs plus ou moins symboliques ?

Afin de répondre à cela, nous serons obligés de lier l'étude des espaces à l'action des personnages. *Atala* raconte l'histoire de la passion du couple sauvage et d'une dévotion excessive de l'héroïne. D'une part, l'amour entre Atala et Chactas entraîne la profanation de Dieu et, pour éviter cette profanation, l'héroïne essaie de garder sa vie dévote. D'autre part, les pratiques religieuses des Sauvages et d'Atala témoignent de leur ignorance tandis que celles des villageois chrétiens présentent la charité fraternelle. Nous tenterons de voir si la manière d'agir des personnages a un rapport avec l'aspect clair-obscur des espaces.

2.2.1 Espace profane et espace sacré

Le récit d'*Atala* raconte l'histoire amoureuse d'un couple sauvage dont l'obstacle vient de la religion chrétienne. Dans son livre, *Chateaubriand*, Aureau (1998 : 35) présente ainsi ce roman :

Ce court roman est d'abord celui d'un amour impossible que raconte Chactas : éprise de lui, l'héroïne éponyme l'avait arraché aux tortures dont, captifs des Muscogulges, il était menacé. Après une fuite commune dans le désert, lieu d'innocence où ils connaissent le bonheur, elle s'empoisonne pour ne pas trahir la promesse de consacrer sa virginité à Dieu.

L'amour entre Atala et Chactas est impossible parce que la mère de l'héroïne la consacre à Dieu si bien qu'elle doit ne se marier qu'avec la Divinité chrétienne : « (...) je [Atala] m'applaudis de n'avoir pas d'autre époux que le Dieu de ma mère » (p.119). Alors, le désert, dans lequel le couple s'enfuit, considéré par Aureau comme « lieu d'innocence » pour connaître « le bonheur », pourrait être plutôt jugé comme lieu de profanation car le héros est incapable d'éviter de mépriser Dieu en volant son

épouse. La relation amoureuse avec la femme de Dieu pourrait être considérée comme une insulte contre Dieu. Le lieu où ils flirtent deviendrait symboliquement profane. Il nous serait intéressant d'étudier les symboles profanes qui apparaissent dans cet espace.

2.2.1.1 Savane crépusculaire

Dans la partie précédente, nous avons étudié la savane Alachua en tant qu'espace errant des Muscogugles afin de montrer la valeur symbolique de la non-naissance des Sauvages. Nous nous permettrons de reprendre ici cette savane, lieu de fuite du couple Atala et Chactas qu'Aureau appelle « le désert ».

En effet, c'est dans cet espace étendu et isolé que se déroulent les aventures amoureuses de nos personnages principaux. Dans son récit, Chactas décrit la scène de sa première promenade de l'amour avec Atala :

Dans ce moment même, les crocodiles, aux approches du coucher du soleil, commençaient à faire entendre leurs rugissements. Atala me dit : « Quittons ces lieux. » J'entraînai la fille de Simaghan aux pieds des coteaux qui formaient des golfes de verdure, en avançant leurs promontoires dans la savane. Tout était calme et superbe au désert. (...)

Notre promenade fut presque muette. Je marchais à côté d'Atala ; elle tenait le bout de la corde, que je l'avais forcée de reprendre. (...) Un regard, tantôt levé vers le ciel, tantôt attaché à la terre, une oreille attentive au chant de l'oiseau, un geste vers le soleil couchant, une main tendrement serrée, un sein tour à tour palpitant, tour à tour tranquille, les noms de Chactas et d'Atala doucement répétés par intervalle... Oh ! Première promenade de l'amour, (...). (pp. 56-57)

Dans cette citation, nous sommes capables de dégager plusieurs éléments significatifs. Premièrement cette promenade se déroule « aux approches du coucher du soleil ». Si la savane à elle seule n'a aucun rapport avec l'aspect clair-obscur, le moment choisi par l'auteur pour ces deux personnages joue un rôle important pour ce

sujet. La marque temporelle porte ici une autre valeur : le temps où règne l'obscurité dans l'espace de l'amour du couple.

Ensuite, au crépuscule, il est normal que les puits ou la fontaine, simples décors spatiaux, deviennent plus symboliques avec les crocodiles qui se réveillent. Ces animaux dans les puits au bord desquels flirtent Atala et Chactas rendent le lieu mortellement menaçant. D'ailleurs, dans son récit qui précède cette scène amoureuse lorsqu'il se trouve, en tant que prisonnier, seul avec la fille du chef, Chactas éprouve un étrange sentiment au bord de ces puits :

Étrange contradiction du cœur de l'homme ! Moi qui avais tant désiré de dire les choses du mystère à celle que j'aimais déjà comme le soleil, maintenant interdit et confus, je crois que j'eusse préféré d'être jeté aux crocodiles de la fontaine, à me trouver seul ainsi avec Atala. (p.53)

Littéralement, il semble que Chactas tente de se suicider : se faire dévorer par les crocodiles. Si, naturellement, ils représentent les dangers, il est à se demander pourquoi, à un moment donné, le héros veut leur être jeté. Alors qu'il se trouve en face de celle qu'il aime tant, ces animaux pourraient-ils porter une autre valeur symbolique que les périls.

Dans le mythe judéo-chrétien, le crocodile, animal mythique influencé par la croyance égyptienne, se présente dans le livre poétique de Job comme un béhémoth. Pelletier (1973 : 208) propose une interprétation à ce sujet :

Face à quoi le Dieu de Job affirme que, lui, sait tenir en bride l'orgueilleux et faire plier le méchant. À preuve les deux longues descriptions, puissamment poétiques de Léviathan et de Béhémoth aux chapitre XL et XLI. Décrits sous les traits du taureau des marais pour le premier, du crocodile d'Égypte, pour le second, ces deux animaux fantastiques symbolisent les forces du mal et les puissances de l'orgueil que Dieu sait tenir en son pouvoir, souverainement, comme de simples animaux domestiques.

En respectant l'ordre des descriptions du livre prophétique de Job, « Béhémoth », décrit sous les traits du crocodile d'Égypte, représente donc le méchant que le Dieu de Job fait plier et que Pelletier considère comme symbole des forces du

mal. Ensuite, après Pelletier, Lacarrière (1975 : 212-213), dans son étude sur l'histoire de l'Église : *Les hommes ivres de Dieu*, désigne la relation entre les images divines de l'ancienne Égypte avec l'image du Diable aux yeux des Chrétiens :

Si l'on songe qu'en Egypte, les statues et les idoles en question étaient surtout des divinités zoomorphes, on comprendra que les images spiritualisées fantomatiques d'un Anubis (dieu-chacal), d'une Sekhmet (déesse-lionne) ou d'un Sobek (dieu-crocodile) n'aient rien eu d'engagement. Telle est l'origine principale de la littérature du désert de cette vision du Diable comme Bête et comme Monstre, qui sera appelée à un tel « succès » dans la suite des temps : cette faune divine de l'ancienne Egypte, qui resurgit dans la conscience d'Egypte chrétienne sous forme de bestiaire démoniaque.

Diabolique, démoniaque ou satanique, l'image du bestiaire mythique de la religion chrétienne, y compris le crocodile, est liée non seulement au mal comme dit Pelletier, mais aussi à l'adversaire de Dieu. D'après le mythe judéo-chrétien antique (*Ibid.*), « Les démons n'étaient que des anges déchus, tombés du ciel, ils sont condamnés à vivre dans les zones lourdes de l'atmosphère avoisinant la terre et même, de préférence, dans le cône ténébreux projeté par l'ombre de la terre dans l'espace. ».

Le prophète juif nommé Esaïe va plus loin : dans son livre prophétique (*Esaïe*, ch.14, versets 12-14), le Diable apparaît comme un ange déchu qui essaie de renverser le trône divin afin de régner à sa place :

Comment es-tu [Satan] tombé du ciel, Astre brillant, Fils de l'Aurore²⁶ ?
 Comment as-tu précipité à terre, toi qui réduisais les nations, toi qui disais :
 « Je monterai dans les cieux, je hausserai mon trône au dessus des étoiles de Dieu, je siégerai sur la montagne de l'assemblée divine à l'extrême nord, je monterai au sommet des nuages, je serai comme le Très-Haut²⁷ ».

²⁶ Un des noms désignant Satan ou Lucifer.

²⁷ Un autre nom désignant le Dieu des chrétiens.

D'après ce verset, la tentative d'égalisation avec Dieu de la part de Satan, ange déchu, est considéré comme une diffamation ou une profanation envers Dieu. Le prophète Ezéchiel (*Ezéchiel*, ch.28, versets 14-16) le décrit comme un ange profane renvoyé du service cultuel par Dieu :

Toi, le chérubin étincelant, le protecteur, je t'avais établi ; tu étais sur la montagne sainte de Dieu, tu allais et venais au milieu des charbons ardents²⁸. Ta conduite fut parfaite depuis le jour de ta création, jusqu'à ce qu'on découvre en toi la perversité : par l'ampleur de ton commerce, tu t'es rempli de violence et tu as péché. Aussi, je te mets au rang de profane loin de la montagne de Dieu ; toi, le chérubin protecteur, je vais t'expulser du milieu des charbons ardents.

Avec toutes ces citations, nous pourrions conclure qu'en plus de la symbolique traditionnelle du danger, le crocodile représente, dans notre corpus, la présence d'une figure satanique et profane. Le fait de le situer au moment du coucher du soleil, moment de son réveil, renforce sa valeur symbolique du Diable. La présence des crocodiles, donc Satan, transforme symboliquement cette savane crépusculaire en espace profane.

Le dernier point de l'étude sur l'espace profane met l'accent sur le comportement de Chactas. Nous visons à trouver le sens caché de son désir d'être jeté aux crocodiles dans le puits lors de sa conquête amoureuse d'Atala. D'après le sens littéral, il est certain que le héros sera dévoré s'il y saute. Pourtant, il est possible que nous interprétions d'une autre façon plus symbolique cette envie de Chactas qui veut se réunir ou s'identifier à ces bêtes symbolisant le Diable. D'après l'histoire du récit, Chactas peut être jugé un homme profane qui tente de séduire une femme qui, d'après elle-même et sa mère, est l'épouse de la Divinité. Alors que Satan cherche à égaliser Dieu, notre héros essaie de prendre la femme divine. Il ressemble donc à Satan. Malgré les manières différentes, les actions du Diable et de Chactas montrent le mépris et l'humiliation envers le Seigneur. Chactas, se trouvant seul avec Atala, désire se joindre aux crocodiles dans les puits non pas pour se suicider, mais plutôt pour s'allier avec l'adversaire de Dieu, ce qui le rend plus fort dans ce combat afin de

²⁸ Il s'agit probablement de l'autel rempli des charbons consumés du feu de sacrifice.

conquérir le cœur de la femme divine. La savane ténébreuse près de la fontaine devient ainsi un champ de bataille pour une conquête amoureuse, non seulement à cause des dangers qu'incarnent les crocodiles, mais aussi parce que ces derniers symbolisent Satan avec lequel notre héros veut se réunir pour profaner Dieu.

Bref, nous nous permettons de considérer comme l'espace profane cette savane ténébreuse avec les crocodiles comme elle devient symboliquement un champ de bataille pour une conquête amoureuse de Chactas. Les animaux qui représentent naturellement les dangers, incarnent ici d'une façon symbolique le rival de Dieu auquel notre héros a envie de se réunir dans sa tentative de profanation.

2.2.1.2 Bois illuminé

Après la savane Alachua, Chactas et Atala s'enfuient dans le bois. Il est indispensable de continuer notre étude en commençant par la description de ce bois :

Le lendemain de cette journée, qui décida du destin de ma vie, on s'arrêta dans une vallée, non loin de Cuscowilla, capitale des Siminoles. (...) La fille du pays des palmiers vint me trouver au milieu de la nuit. Elle me conduisit dans une grande forêt de pins, et renouvela ses prières pour m'engager à la fuite. Sans lui répondre, je pris sa main dans ma main, et je forçai cette biche altérée d'errer avec moi dans la forêt. La nuit était délicieuse. Le Génie des airs secouait sa chevelure bleue, embaumée de la senteur des pins, et l'on respirait la faible odeur d'ambre qu'exhalaien les crocodiles couchés sous les tamarins des fleuves. La lune brillait au milieu d'un azur sans tache, et sa lumière grise de perle descendait sur la cime indéterminée des forêts. Aucun bruit ne se faisait entendre, hors je ne sais quelle harmonie lointaine qui régnait dans la profondeur des bois : on eût dit que l'âme de la solitude soupirait dans toute l'étendue du désert. (pp.57-58)

Cet extrait présente nos personnages dans l'espace d'une forêt nocturne avec encore une fois la présence des crocodiles. Néanmoins, à l'opposé de la savane au crépuscule, cette forêt est éclairée par la lune. Il fait nuit mais sans nuage. La lumière lunaire illumine le bois rempli d'arbres. Les crocodiles s'endorment pacifiquement sous des arbres au bord des fleuves. Dans l'espace ainsi décrit, nous avons l'impression que nos personnages se trouvent dans un lieu sans danger et dans une ambiance prometteuse du bonheur avec la présence de la lumière.

En outre, le bois représente pour un couple amoureux un espace privé favorable à son aventure parce qu'il s'éloigne des yeux des autres. Chactas et Atala y aperçoivent même une sorte de spectacle rituel d'une conquête amoureuse d'un autre couple sauvage. Face à cette scène, « [leurs] mains unies frémirent l'une dans l'autre » (p.61). Pourtant, en toute circonstance favorable à stimuler leur passion, nous constatons que contrairement à ce qui s'est passé dans la savane, les deux amoureux sont éloignés de leur acte dit « profane » au sein de ce bois. Au lieu de se faire succomber au feu passionnel, leur passage auprès du tombeau d'un enfant leur suggère les images d'amour et de maternité. Et, cela que Chactas qualifie comme un miracle, qui pousse Atala à avoir recours au Dieu des Chrétiens : « (...) elle se précipita sur la terre, et prononça une fervente oraison, adressée à sa mère et à la reine des vierges » (p.63). Et c'est aussi cela qui pousse Chactas à concevoir « une merveilleuse idée de cette religion, qui opposant sa puissance au torrent des passions suffit seule pour les vaincre, lorsque tout les favorise (...) » (*Ibid.*). À ses yeux, Atala paraît « divine » (*Ibid.*), à genoux devant « un vieux pin tombé » (*Ibid.*) comparé à un autel devant lequel l'héroïne prie le Dieu des Chrétiens afin de dompter son désir amoureux envers le héros.

En ajoutant l'image de l'autel à cet espace du bois lumineux, le narrateur transforme par excellence cet endroit en une chapelle au milieu de la nature. Cette image correspond à la notion religieuse de Chateaubriand (1966 :400), dans *Le Génie du christianisme I*, qui note que la nature forestière est comme le modèle universel du temple sacré pour toutes les civilisations :

Les forêts ont été les premiers temples de la Divinité, et les hommes ont pris dans les forêts la première idée de l'architecte. Cet art a donc dû varier selon les climats. Les Grecs ont tourné l'élégante colonne corinthienne, avec son chapiteau de feuilles, sur le modèle du palmier. Les énormes piliers du vieux style égyptien représentent le sycomore, le figuier oriental, le bananier, et la plupart des arbres gigantesques de l'Afrique et de l'Asie.

La thèse proposée par Chateaubriand est confirmée par Hani (2005 : 86) dans *Le symbolisme dans le Temple chrétien* qui remarque le rapport symbolique entre les éléments naturels aux composants architecturaux de l'église :

Le temple primitif et naturel, avant que l'homme connût l'art de construire fut le monde, tout simplement, le monde qui est la demeure de la Divinité, puisqu'il est écrit : « Le ciel et la terre sont pleins de Ta Gloire » (Isaïe, 6, 3). Mais comme le monde est trop vaste pour être saisi efficacement dans un acte rituel, l'homme réduisit l'univers à un paysage familier et significatif. Le schéma général et naturel du temple, c'est le paysage élémentaire constitué par la colline (ou le tumulus) avec sa grotte, des pierres, l'arbre et la source, le tout circonscrit et protégé par une enceinte annonçant le caractère sacré du lieu. Tels furent, à l'origine, les bois sacrés, le *lucus* des Romains, l'*alsos* des Grecs.

Les paysages peints par Chateaubriand dans *Atala* rassemblent tous ces composants familiers et élémentaires de la nature primitive que mentionnent Hani, que ce soit les arbres, les pierres, la source ou la colline avec sa grotte. En plus de l'image du temple primitif et naturel, le sentiment du sacré s'affirme encore dans l'action de la prière de l'héroïne au sein de ce temple. Selon Hani (*Ibid.* : 39-40), l'endroit où l'être humain prend contact avec Dieu est considéré comme l'univers saint ou sacré, par exemple, Jérusalem ou la Terre sainte est jugée le centre sacré du monde aux yeux des judéo-chrétiens :

Contentons-nous, pour l'instant, de considérer l'opération elle-même. Elle constitue la fixation d'un centre, et, dans le symbolisme architectural, ce centre est regardé comme le centre du monde. (...) Quand le centre est choisi et mis en rapport, par l'orientation, avec le rythme céleste, il est réellement assimilé au Centre du monde, à cet axe immobile autour duquel tourne « la roue cosmique ». Ce centre, cet axe symbolise le Principe divin agissant dans le monde. C'est un point sacré, le lieu où l'homme entre en contact avec la Divinité, c'est la raison pour laquelle toutes les villes saintes, comme tous les temples, sont symboliquement situées au « centre du monde » : c'est le cas de Jérusalem, qui était, elle aussi, un reflet de la Jérusalem céleste.

Ainsi, l'espace de la forêt de pins au sein de laquelle notre héroïne prie pour entrer en contact avec Dieu devient symboliquement un espace sacré, c'est-à-dire, la demeure de la Divinité.

A part les éléments formant l'église et l'action de l'héroïne qui transforment ce bois en espace sacré, quels sont les autres éléments qu'on trouve dans la

description de cette forêt citée précédemment ? Nous y trouvons les crocodiles couchés, la lune brillante, le vent soufflant et l'odeur d'ambre. Commençons tout d'abord par les crocodiles. Dans la partie antérieure, nous avons conclu qu'ils symbolisent le Diable, adversaire de Dieu. Dans cette forêt, le Diable s'endormant représente l'absence de la menace de profanation envers Dieu.

Ensuite, nous abordons le rôle de la lune dans ce bois. D'après Toralovà (2010 : 34), la lune symbolise la lumière, donc Dieu : « Dans le livre d'*Atala*, au moment où la jeune fille fait sa prière, elle se tourne vers l'astre de nuit – la lune symbolisant la lumière, Dieu. ». Ainsi, *Atala* est en train de prier Dieu en sa présence sous forme de la lune. La lumière lunaire se répandant sur le bois porte ici une valeur symbolique de l'existence de Dieu au milieu de cet espace.

Quant au vent soufflant dit le « Génie des airs » dans notre citation, le narrateur précise ultérieurement qu'il est envoyé par Dieu : « (...) plusieurs fois je crus vois descendre sur les rayons de la lune et entendre dans les branches des arbres, ces Génies que le Dieu des Chrétiens envoie aux ermites des rochers, lorsqu'il se dispose à les rappeler à lui » (pp.63-64). Dans une des notes en bas de page de l'édition de F. Letessier (1966 : 64, note no.1), il est indiqué qu'il s'agit des anges :

Les anges, qu'au livre III des *Martyrs* Chateaubriand appelle aussi *des génies*, « dont un nombre infini fut créé avec l'homme pour soutenir ses vertus, diriger ses passions et le défendre contre les attaques de l'enfer ».

Par conséquent, l'existence divine au sein de cette forêt devient plus explicite avec la présence du Génie des airs.

En dernier lieu, si nous considérons que cet espace symbolise un lieu sacré, que ce soit une chapelle ou un temple, il est normal qu'à l'intérieur de ce lieu, nous pouvons sentir quelque chose d'aromatique. La faible odeur d'ambre mentionnée dans notre texte représente automatiquement celle de l'encens dans un sanctuaire. De plus, le parfum peut symboliser aussi la présence divine. Saint Paul explique l'image

surnaturelle de Dieu qui disperse le parfum sur l'homme, allusion de la révélation de la connaissance divine dans *Le deuxième épître aux Corinthiens* : « Grâce soit rendue à Dieu qui (...), répand en tout lieu le parfum de la connaissance » (2 *Corinthiens*, ch.2, verset 14).

De la savane crépusculaire au bois illuminé, nous constatons les images antithétiques : premièrement, l'ombre et la lumière, deuxièmement, le Diable profanateur et finalement la présence de la Divinité. Nous sommes capables de comprendre par conséquent pourquoi Chactas qui a cherché à profaner Dieu dans un espace ne pourrait pas violer l'épouse divine dans un autre espace : son désir profane lorsqu'il se trouve dans la savane ténébreuse avec son amante est remplacé par le sacré au milieu du bois illuminé : « Les souvenirs de l'amour dans le cœur d'un vieillard²⁹ sont comme les feux du jour réfléchis par l'orbe paisible de la lune. » (p.63). Grâce à la lune, symbole de Dieu, et à d'autres éléments symboliquement sacrés, Chactas, notre héros, est en quelque sorte « illuminé » et égaré de son feu passionnel et de son envie de profaner la femme de Dieu.

2.2.2 Espace d'aveuglement et espace d'illumination

Dans la partie précédente, nous avons étudié le rôle des différents éléments sur les aspects profane et sacré de l'espace, y compris le rôle de la lumière et de l'obscurité. Dans cette partie, ces deux dernières seront développées par rapport à la notion de l'ignorance et de la connaissance.

2.2.2.1 Village meurtrier et village charitable

Nous avons présenté dans notre analyse la valeur symbolique du village Apalachucla et celui de la Mission par rapport à la semence de la terre. Ce qui est aussi intéressant d'étudier, c'est ce que représentent ces deux villages par rapport à leur localisation et les habitudes de leurs habitants.

²⁹ Le récit retourne à « l'emboîtant » au moment de la vieillesse de Chactas qui exprime à René son désir refoulé par la lumière lunaire.

La question fondamentale s'appuie tout d'abord sur la localisation de ces deux villages. Le village Apalachucla des Muscogugles non chrétiens se trouve près d'une vallée, environnée d'un espace forestier : « Dans une vallée du nord, à quelque distance du grand village, s'élevait un bois de cyprès et de sapins, appelé le *Bois du sang* » (pp.72-73). Quant au village chrétien, il se situe dans une plaine florale et fertile du fruit de la proximité de l'eau lacustre : « En sortant de ce bois, nous découvrièmes le village de la Mission, situé au bord du lac, au milieu d'une savane semée de fleurs » (p.107).

Entouré de bois, le village des Sauvages est renfermé dans un espace limité alors que la vaste savane autour du village des Chrétiens accentue l'aspect illimité de l'espace ouvert. Cette image contrastée, se manifestant dans la description, sera reprise dans les comportements des habitants de chaque village.

D'après la coutume des Muscogulges, les guerriers de la tribu capturent leurs ennemis vaincus pour les brûler devant leur dieu au bûcher dans le Bois du Sang. Chactas est un des prisonniers de la guerre qui doit être immolé. Même si les missionnaires leur suggèrent d'abolir cette coutume fatale, la majorité des Muscogulges s'obstinent à la conserver : « (...) ne changeons rien aux mœurs de nos aïeux ; brûlons le prisonnier, et n'amollissons point nos courages. C'est une coutume des blancs qu'on vous propose, elle ne peut être que pernicieuse. » (p.68). En insistant pour offrir au dieu de la guerre la victime comme un sacrifice, les Sauvages considèrent comme vertueuse leur pratique meurtrière. Ceci reflète d'ailleurs leur état d'esprit car le fait qu'ils refusent de changer de rite pour en adopter une autre plus humaine pourrait être interprété qu'ils préfèrent rester dans leur propre monde.

En outre, les Muscogugles ne s'obstinent pas seulement à conserver leur coutume meurtrière, mais ils pratiquent aussi leur rite avec le plaisir de regarder la torture de la victime du sacrifice humain. Pendant la scène de la préparation de ce rite meurtrier, chaque habitant construit un amphithéâtre en demandant la tuerie la plus tortueuse pour le captif vaincu :

Au centre de ce bois s'étendait une arène où l'on sacrifiait les prisonniers de la guerre. On m'y conduit en triomphe. Tout se prépare pour ma mort : on plante le poteau d'Areskouï, les pins, les ormes, les cyprès tombent sous la cognée ; le bûcher s'élève ; les spectateurs bâtissent des amphithéâtres avec des branches et des troncs d'arbres. Chacun invente un supplice : l'un se propose de m'arracher la peau du crâne, l'autre de me brûler les yeux avec des haches ardentes. (p.73)

Contrairement à celle des Chrétiens, la pratique des habitants du village de la Mission est plus adoucie et humaine. Dans le passé, ces habitants ont vécu dans une coutume féroce comme les Muscogugles. Ayant l'esprit plus ouvert comme l'espace dans lequel ils vivent, dès la conversion à la religion chrétienne, ils adoptent une nouvelle coutume qui change leur manière de vivre : « Quand j'[le missionnaire] arrivai dans ces lieux, je n'y trouvai que des familles vagabondes, dont les mœurs étaient féroces et la vie fort misérable. Je leur ai fait entendre la parole de paix, et leurs mœurs se sont graduellement adoucies » (p.102). L'enseignement du père Aubry à ces villageois met l'accent sur l'amour pour Dieu et la charité fraternelle, considérés comme la doctrine véridique du christianisme : « Je [Chactas] voulus savoir du saint ermite [le père Aubry] comment il gouvernait ses enfants ; il me répondit avec une grande complaisance : « Je ne leur ai donné aucune loi, je leur ai seulement enseigné à s'aimer, à prier Dieu, et à espérer une meilleure vie : toutes les lois du monde sont là-dedans » (p.112).

Quelle est la définition de l'amour charitable ? Distingué de l'amour passionnel, la charité signifie la générosité envers les autres. L'exemple de l'amour charitable parmi les Chrétiens du village de la Mission est constaté par le partage des produits agricoles avec générosité :

Ensuite on va travailler dans les champs, et si les propriétés sont divisées, afin que chacun puisse apprendre l'économie sociale, les moissons sont déposées dans des greniers communs, pour maintenir la charité fraternelle. Quatre vieillards distribuent avec égalité le produit du labour. (...) vous aurez une idée complète de ce royaume de Jésus-Christ. (p.113)

D'après le christianisme, la pratique des individus reflète leur amour ou leur haine envers les autres. Selon Saint Jean, leur sentiment haineux est comparable au désir meurtrier : « Quiconque haït son frère est un meurtrier. » (*Première épître de Saint Jean*, ch. 3, verset 15) ; par conséquent, il ne connaîtra pas Dieu : « Qui n'aime pas [le frère] n'a pas découvert Dieu puisque Dieu est amour » (*Ibid.*, ch.4, verset 8). En fait, Saint Jean indique antérieurement que « Qui aime son frère demeure dans la lumière, et il n'y a rien en lui pour le faire trébucher. Mais qui haït son frère se trouve dans les ténèbres ; il marche dans les ténèbres et il ne sait pas où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux », (*Ibid.*, ch. 2, versets 10-11). Les Sauvages du village Apalachucla, meurtriers dans leur coutume guerrière, s'identifient à ceux qui se trouvent dans les ténèbres d'après le texte de Saint Jean. Le village où ils habitent témoigne bien leur aveuglement.

Situés dans le village dans une vallée entourée de bois, les Musogugles sont présentés, dans notre corpus étudié, avec leur meurtre rituel qui mène leur vie dans l'obscurité symbolique. Par contre, dans une savane vaste et ouverte, les villageois convertis abandonnent leur ancienne pratique et commencent une nouvelle vie dans la charité avec autrui symbolisant la lumière.

Les pratiques meurtrière et charitable ne montrent pas seulement l'ombre et la clarté, mais elle est aussi liée à la présence de Dieu dans l'espace. D'après *La première épître de Saint Jean*, (ch.4, verset 12), la présence divine correspond à la pratique charitable envers les autres : « Dieu, nul ne l'a jamais contemplé, si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous ». Au milieu de l'espace des Musogugles, il n'existe pas la présence de Dieu parce qu'ils vivent dans le meurtre tandis que dans la communauté chrétienne, nous sentons l'existence de Dieu. Alors qu'il contemple l'activité de partage des produits agricoles des habitants avec charité, Chactas décrit l'atmosphère de ce village comme le Royaume de Dieu : « Quatre vieillards distribuent avec égalité le produit du labeur. (...) vous aurez une idée complète de ce royaume de Jésus Christ » (p.113).

2.2.2.2 Grotte ténébreuse devenue lumineuse

Après avoir étudié la valeur symbolique des deux villages, meurtrier puis charitable, nous constatons que l'ignorance se manifestant à travers les actes des personnages se présente non seulement dans l'animisme des Indiens rouges mais aussi dans la foi dite « chrétienne » du personnage principal, Atala. Dans cette partie, nous envisageons d'analyser le sens symbolique de l'espace où notre héroïne se retrouve seule pendant un certain temps et dans lequel le jeu de la lumière joue un rôle très important au sujet du symbolisme religieux de l'espace dans ce récit.

Après leur fuite dans la savane et la forêt, Chactas et Atala rencontrent le père Aubry, missionnaire français, qui les fait sortir du bois et les accompagne jusqu'à une grotte sur la montagne. Et puis, le prêtre et Chactas quittent cet antre pour redescendre au village de la Mission qui se trouve au bas de la montagne et laisse Atala seule dans la caverne. En ce qui concerne la description de ce lieu, elle est présentée ainsi par le prêtre : « Ma grotte est assez près d'ici dans la montagne ; venez vous réchauffer chez moi ; vous n'y trouverez pas les commodités de la vie, mais vous y aurez un abri ; et il faut encore en remercier la Bonté divine, car il y a bien des hommes qui en manquent » (p.97). Ensuite, le narrateur la décrit :

Nous y entrâmes à travers les lierres et les giraumonts humides, que la pluie avait abattus des rochers. Il n'y avait dans ce lieu qu'une natte de feuilles de papaye, une calebasse pour puiser de l'eau, quelques vases de bois, une bêche, un serpent familier, et sur une pierre qui servait de table, un crucifix et le livre des Chrétiens. (pp.98-99)

La grotte est obscure par nature ; une fois à l'intérieur, il faut allumer le feu. Pour raconter leur histoire au père Aubry, Chactas et Atala sortent s'asseoir à l'entrée de la grotte et n'y rentrent que pour se coucher. Le lendemain, lorsque Chactas et le prêtre quittent la grotte pour redescendre au village de la Mission, Atala y est laissée endormie seule dans le noir.

Cette image des ténèbres est encore une fois accentuée lors du retour de Chactas et du père Aubry :

Je fus surpris, en y arrivant au milieu du jour, de ne pas voir Atala accourir au-devant de nos pas. Je ne sais quelle soudaine horreur me saisit. En approchant de la grotte, je n'osais appeler la fille de Lopez : mon imagination était également épouvantée, ou du bruit, ou du silence qui succéderait à mes cris. Encore plus effrayée de la nuit qui régnait à l'entrée du rocher, je dis au missionnaire : « Ô vous, que le ciel accompagne et fortifie, pénétrez dans ces ombres ». (p.114)

Dans le noir, on n'y observe rien si le prêtre n'allume pas le flambeau de pin qui permet de voir Atala dans son agonie sur le lit d'herbes : « Cette belle et jeune femme, à moitié soulevée sur le coude, se montrait pâle et échevelée. Les gouttes d'une sueur pénible brillaient sur son front ; ses regards à demi éteints cherchaient encore à m'exprimer son amour, et sa bouche essayait de sourire » (p.115). Par cette description, nous voyons que la belle dormante du début est devenue la belle souffrante dans cet endroit clos et ténébreux. Et pourquoi ?

C'est l'héroïne elle-même qui dévoile la raison de son état de douleur. A cause de sa naissance très difficile et périlleuse, sa mère consacre la vie de sa fille à la virginité pour Dieu et la Vierge Marie afin de leur exprimer sa reconnaissance :

Ma triste destinée a commencé presque avant que j'eusse vu la lumière. Ma mère m'avait conçue dans le malheur ; je fatiguais son sein, et elle me mit au monde avec de grands déchirements d'entrailles : on désespéra ma vie. Pour sauver mes jours, ma mère fit un vœu : elle promit à la Reine des Anges que je lui consacrerai ma virginité, si j'échappais à la mort (...). (pp.116-117)

L'héroïne est capable de garder son serment jusqu'à sa rencontre avec Chactas qui suscite la tentation et par conséquent sa vie est consumée par le feu passionnel. Au sein de la grotte ténébreuse et sans compagnie, Atala plonge dans des

hallucinations suscitées par son sentiment de culpabilité de son amour pour Chactas et croit voir sa mère qui, martyrisée par le feu des Enfers, l'a blâmée d'avoir brisé le serment. L'héroïne est tellement tourmentée qu'elle a une vision illusoire :

Mais ton ombre, ô ma mère, ton ombre était toujours là, me reprochant ses tourments ! J'entendais tes plaintes, je voyais les flammes de l'enfer te consumer. Mes nuits étaient arides et pleines de fantômes, mes jours étaient désolés ; la rosée du soir séchait en tombant sur ma peau brûlant ; j'entr'ouvrais mes lèvres aux brises, et les brises, loin de m'apporter la fraîcheur, s'embrasaient du feu de mon souffle. (pp.121-122)

Par rapport à la croyance catholique, l'endroit où les esprits des croyants coupables se purifient de leurs iniquités par le feu de purification avant d'accéder au royaume de Dieu se situe entre le paradis céleste et le monde humain et s'appelle un purgatoire. L'espace clos de la grotte obscure au sein de laquelle notre héroïne se retrouve hallucinée et coupable est donc transformé symboliquement en purgatoire des Chrétiens. En plus, le fait qu'Atala prend du poison pour se suicider fanatiquement en croyant que cela peut satisfaire la Divinité pourrait s'interpréter comme l'acte d'une coupable qui se purifie. La substance toxique qui la brûle pourrait être également considérée comme le feu de purification du purgatoire.

Contrairement à l'analyse précédente où le contraste entre l'obscurité et la clarté se jouait en deux endroits, deux villages différents, cette fois-ci leur opposition se manifeste dans le même endroit : la grotte. Il est à remarquer qu'à chaque fois que le père Aubry entre dans cet espace clos et noir, il est accompagné de lumière. Quand il introduit Chactas et Atala dans sa grotte pour la première fois, il « se hâta d'allumer du feu avec des lianes sèches » (p.99). Puis, quand il y retourne avec Chactas après l'avoir emmené au village de la Mission, il « avait allumé un flambeau de pin ; il le tenait d'une main tremblante (...) » (p.115). Cette fois-ci, Atala relate ce qui la tourmente : l'accouchement difficile, le vœu de sa mère, son serment de dévote, sa lutte intérieure entre sa passion et sa foi et sa culpabilité de son amour pour Chactas jusqu'à ce qu'elle rencontre le père Aubry dans la forêt près du village de la Mission.

A ce moment-là, l'intervention du père Aubry nous révèle l'ignorance d'Atala concernant l'essentiel de la religion catholique :

Mais aussi, ma chère enfant, votre imagination impétueuse vous a trop alarmée sur vos vœux. La religion n'exige point de sacrifice plus qu'humain. Ses sentiments vrais, ses vertus tempérées sont bien au dessus des sentiments exaltés et des vertus féroces d'un prétendu héroïsme. Si vous aviez succombé, eh bien ! pauvre brebis égarée, le bon Pasteur vous aurait cherchée, pour vous ramener au troupeau. Les trésors du repentir vous étaient ouverts : il faut des torrents de sang pour effacer nos fautes aux yeux des hommes, une seule larme suffit à Dieu. Rassurez-vous donc, ma chère fille, votre situation exige du calme ; adressons-nous à Dieu, qui guérit toutes les plaies de ses serviteurs. Si c'est sa volonté, comme je l'espère, que vous échappiez à cette maladie, j'écrirai à l'évêque de Québec ; il a les pouvoirs nécessaires pour vous relever de vos vœux, qui ne sont que des vœux simples, et vous achèverez vos jours près de moi avec Chactas votre époux. (pp.123-124)

D'après le sermon du prêtre cité ci-dessus, Atala peut confesser son péché devant un prêtre quand elle se sent coupable de ses comportements, et si elle veut se marier avec Chactas, elle pourra se faire annuler le serment de la virginité par un évêque. Cependant, l'héroïne ignore ce fait, faute de connaissance religieuse de sorte que sa pratique devient fanatique et la pousse jusqu'à l'ingestion du poison. Le prêtre apprenant cela, le flambeau échappe de sa main et « dans l'ombre, nous [le père Aubry, Chactas et Atala] mêlons un moment nos sanglots sur cette couche funeste. » (p.125), avant que le prêtre ne rallume une lampe. Il explique plus tard à Atala : « ma fille, tous vos malheurs viennent de votre ignorance ; c'est votre éducation sauvage et le manque d'instruction nécessaire qui vous ont perdue ; vous ne saviez pas qu'une chrétienne ne peut disposer de sa vie. » (p.128). L'« éducation sauvage » évoquée par le père Aubry insinue probablement qu'Atala a l'idée de se suicider sous l'influence de la pratique sauvage du village Apalachucla : sacrifice de la vie humaine comme holocauste devant les dieux animistes des Indiens rouges. La tentative de suicide d'Atala pour être victime de sacrifice devant Dieu est en fait abominable par rapport à la doctrine du christianisme. À cause de son sentiment de culpabilité, Atala a essayé de changer la grotte ténébreuse en purgatoire. Pour se racheter de ces fautes envers

Dieu, mais l'intervention du père Aubry montre qu'elle s'est trompée par ignorance. Alors, cette grotte ne peut pas jouer le rôle du purgatoire comme elle pense, mais c'est plutôt l'espace qui témoigne son aveuglement face au principe essentiel de la religion chrétienne. Si elle connaissait mieux la vérité biblique, confessait son péché et se faisait relever de sa consécration par un religieux, sa conscience serait tranquille et Atala ne souffrirait jamais d'hallucinations ni de tentation du suicide.

Cet espace d'aveuglement se transforme en espace d'illumination grâce à la présence du prêtre chrétien, symbole de Dieu de la lumière. Le flambeau dans la main du père Aubry éclaire la grotte comme son sermon qui illumine Atala. Avant sa mort causée par du poison, Atala se repentit de son fanatisme religieux et apprend l'essentiel du christianisme.

Non seulement par la lampe dans la main du père Aubry, la grotte devient plus éclairée, et même plus sacrée quand il apparaît un autre objet : l'urne d'or.

Le prêtre ouvre un lieu secret où était renfermée une urne d'or. (...) La grotte parut soudain illuminée ; on entendit dans les airs les paroles des anges et les frémissements des harpes célestes ; et lorsque le Solitaire tira le vase sacré de son tabernacle, je crus voir Dieu lui-même sortir du flanc de la montagne. (p.139)

Cet objet destiné au sacrement de la pénitence éclaire l'espace par sa couleur d'or. Avec ce symbole de la présence divine en outre de la lumière dans la main du représentant de Dieu, la grotte illuminée met en évidence la repentance d'Atala qui lui permet de percevoir son Dieu tel qu'il doit être d'après la croyance catholique. Le fait que Chateaubriand met en œuvre l'aspect clair-obscur de l'espace, montre bien que malgré sa passion pour le christianisme, l'écrivain voudrait nous avertir des deux côtés, positif et négatif, de la croyance des fidèles. Dans son commentaire sur le personnage d'Atala, Todorov (1989 : 385) atteste que le culte chrétien doit être instruit avec les doctrines véritables et non être pratiqué avec ignorance :

Enfin, l'ignorance n'a pas que du bon : à preuve, la mort d'Atala, un suicide auquel l'entraînent les préjugés. Le père Aubry l'explique à la mourante : « Ma fille, tous vos malheurs viennent de votre ignorance ; c'est votre éducation sauvage et le manque d'instruction nécessaire qui vous ont perdue. » (p.122)³⁰. On croit entendre Condorcet³¹ faire l'éloge de l'instruction : même la religion a besoin de lumières !

Il est à conclure que pour mettre en œuvre la présence divine dans son récit, Chateaubriand accorde à l'espace sa valeur symbolique sous forme binaire en commençant par deux modes de vie différents des groupes sociaux hétéro-éthiques. D'une part, la vie des Sauvages errants évoque l'image de l'espace non-semé symbolisant l'absence de Dieu, ancre de l'âme chrétienne. D'autre part, la stabilité des mœurs des laboureurs sur la terre semée reflète, dans l'état d'âme des fidèles, la demeure de Dieu qui procure du bonheur véritable. Ensuite, le contraste entre la lumière et l'obscurité, que ce soit dans les endroits différents ou dans le même endroit, affirme cette idée de l'existence de Dieu mais face à ce Dieu, les personnages réagissent ou exercent leur foi en fonction de leur connaissance ou ignorance de la doctrine véritable du christianisme. La savane au crépuscule, le village meurtrier des Sauvages et la grotte ténébreuse représentent dans ce récit les lieux symboliques de la profanation et de l'aveuglement des Chrétiens. En revanche, dans le bois illuminé, le village charitable de la Mission et la grotte devenue lumineuse, se manifestent symboliquement la sacralisation et l'illumination dans l'espace des fidèles.

³⁰ La référence de la page n'est pas la nôtre. Elle vient du corpus de Todorov.

³¹ Politicien contemporain de Chateaubriand.

CHAPITRE III

LE SYMBOLISME RELIGIEUX DE L'INTERRELATION DES ESPACES

L'étude spatiale du récit d'*Atala* révèle la diversité des espaces qui peut symboliser à la fois l'absence et l'existence de Dieu au chapitre précédent. Après les avoir analysés d'une façon linéaire, nous avancerons notre étude dans ce chapitre pour exploiter chacun des espaces afin de témoigner l'interrelation entre eux.

Selon Baudoin (2009 : 37), « L'examen de l'œuvre de Chateaubriand révèle que les panoramas sont majoritairement présents dans les récits de voyage et dans les épopées ». Etant donné que les paysages d'*Atala* sont issus de l'expérience de Chateaubriand pendant son exil en Amérique du Nord, beaucoup d'espaces de ce roman sont présentés en vue panoramique, comme dans la description ci-dessous :

Le soir ayant ramené la sérénité, le serviteur du Grand Esprit nous proposa d'aller nous asseoir à l'entrée de la grotte. Nous le suivîmes dans ce lieu qui commandait une vue immense. Les restes de l'orage étaient jetés en désordre vers l'orient ; les feux de l'incendie allumé dans les forêts par la foudre, brillaient encore dans le lointain ; au pied de la montagne un bois de pins tout entier était renversé dans la vase, et le fleuve roulait pêle-mêle les argiles détrempés, les troncs des arbres, les corps des animaux et les poissons morts, dont on voyait le ventre argenté flotter à la surface des eaux. (pp.99-100)

Cette vue panoramique nous permet de voir les différents niveaux des espaces. Les personnages se trouvent ici en haut de la montagne et voient les paysages d'en bas. Pour notre étude, il est à supposer que les espaces de hiérarchies différentes portent une dimension symbolique religieuse et nous orientons notre analyse vers leur interrelation. Nous commencerons ce chapitre en étudiant le rôle de la montagne placée dessus.

3.1 Espace intermédiaire entre l'univers humain et l'univers divin

Quelle est la place qu'occupe la montagne dans le récit d'*Atala* ? En fait, c'est à la fin du premier épisode, celui des chasseurs, que le père Aubry propose aux deux protagonistes d'aller avec lui dans sa grotte qui est « assez près d'ici dans la montagne » (p.97). Et puis, dans les premiers passages de l'épisode des laboureurs : « nous commençons à gravir le revers d'une haute montagne. » (*Ibid.*) ; « Après une demi-heure d'une marche dangereuse par les sentiers de la montagne, nous arrivâmes à la grotte du missionnaire » (p.98). Même si Chactas et le prêtre quittent la montagne pour descendre au village de la Mission pour un certain moment, Atala y reste jusqu'à leur retour. Et l'histoire se déroule par la suite dans cet espace de la montagne jusqu'à la mort de notre héroïne après laquelle son corps est descendu pour être enterré dans le cimetière près du village chrétien.

Nous remarquons que la montagne occupe presque la moitié de l'espace dans le récit. Nous essayerons donc d'analyser la valeur symbolique de la montagne avant de l'associer à la fonction sacerdotale.

3.1.1 Montagne et valeur symbolique

En général, nous considérons la montagne comme un symbole de la stabilité, de l'obstacle, etc. Dans son article intitulé *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand*³², Abed Abbas atteste les différentes valeurs symboliques des rochers ainsi :

Les rochers symbolisent la dureté de la vie, la stabilité, la cruauté et l'éternité, la résistance et la dureté de la vie et de la nature. Ces éléments nous

³² Ahmed Abed Abas, *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand*. [En ligne]. (n.d.). Disponible sur <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=83023> [1 juin 2015]

présentent une harmonie entre l'individu et son milieu. Nous remarquons que les rochers expriment l'abri, ou la solitude. Atala vit ses derniers moments dans la grotte de l'ermite.

En plus de tous ces éléments, nous pensons que la montagne ou l'espace montagnard dans *Atala* de Chateaubriand cacheraient un sens religieux.

Musset (2003 : 20) constate, dans son livre intitulé *Le livre de la Bible*, que « Or, dans beaucoup de religions, la montagne est considérée comme le point de rencontre entre les dieux du ciel et l'homme sur la terre ». Dans l'*Ancien Testament*, Moïse³³ rencontre Dieu qui lui dicte le Décalogue sur le Mont Sinaï³⁴. Moïse transmet ensuite le Décalogue ou les dix commandements aux juifs après qu'ils sont libérés de l'esclavage en Egypte (*Exode*³⁵, ch.19-20). La montagne joue ainsi le rôle de l'espace de la rencontre entre l'univers divin et l'univers humain. Dans *Le livre des rois*, livre historique du royaume d'Israël sous l'*Ancien Testament*, la montagne est aussi l'endroit où le prophète Élie³⁶ rencontre Dieu et s'y voit révéler la Parole divine (1 *Rois*, ch.19). Dans le *Nouveau Testament*, la montagne joue le même rôle. À l'époque du Christ, on constate que les disciples rencontrent Jésus Christ pour écouter son sermon sur un mont (*Évangile de Saint Matthieu*³⁷, ch.5-7). De plus, c'est sur le mont des Oliviers qu'avant sa crucifixion Jésus prie Dieu le Père (*Évangile de Saint Luc*, ch.23, versets 39-44). Enfin, les apôtres se séparent du Christ et assistent à son

³³ Moïse est un des personnages de la religion judéo-chrétienne. Pour les juifs, il s'estime comme le fondateur du judaïsme et l'auteur de la *Torah*, les cinq premières Ecritures saintes de l'*Ancien Testament*.

³⁴ Une des montagnes dans l'histoire biblique qui se trouve actuellement dans un pays arabe.

³⁵ Il s'agit du deuxième livre de l'*Ancien Testament* qui raconte le récit de l'esclavage des juifs, la libération miraculeuse par la main du Seigneur, la transmission divine de la doctrine judaïque et l'établissement du tabernacle.

³⁶ Elie apparaît dans l'*Ancien Testament* en tant qu'un des prophètes qui opèrent, d'après la foi judéo-chrétienne, de nombreux miracles afin de convertir les juifs de leur chemin vicieux à l'époque du régime monarchique de l'Israël antique.

³⁷ Il s'agit du livre, composé par Saint Mathieu, un des apôtres de l'Eglise primitive, récitant l'histoire de Jésus Christ depuis sa naissance jusqu'à son Ascension.

Ascension sur le sommet du mont des Oliviers (*Actes des apôtres*³⁸, ch.1, versets 6-12). Ces récits bibliques montrent que la montagne d'après la pensée judéo-chrétienne est jugée comme lieu de liaison entre l'univers divin et l'univers terrestre : lieu de rencontre avec la Divinité, de l'acquisition du dogme, de la prière et de l'Ascension.

Dans le récit d'*Atala*, le prêtre habite dans une grotte de montagne où il peut « admirer Dieu dans la grandeur de ces solitudes » (p.102). Grâce à l'éloignement de la société, sa grotte montagnarde est un lieu favorable à la prise de contact avec Dieu par méditation spirituelle. De surcroît, « le livre des Chrétiens » (p.99) du père Aubry et la révélation divine concernant le trône de la Vierge au Ciel (p.134) évoquent le rôle de l'espace dans l'acquisition de la révélation dogmatique divine chez le prêtre. Par ailleurs, la montagne est le lieu de la prière du prêtre et des héros : Chactas et Atala se mettent à genoux pour prier ensemble après avoir écouté le sermon du missionnaire (p.102). Ce dernier, afin de prier, monte jusqu'au sommet, le point le plus élevé et donc le plus proche de la demeure divine. Cela nous donne une image qui évoque celle du prophète Moïse communiquant avec Dieu sur le sommet du Sinaï. Après l'extrême onction d'Atala, la montée de son âme depuis la grotte jusqu'au Ciel (p.139) manifeste le symbolisme ascensionnel de la montagne. Ces actions des personnages d'*Atala* correspondent à celles des personnages bibliques qui évoluent au sein de l'univers montagnard. En somme, la fonction commune de la montagne entre la *Bible* et *Atala* est de permettre la transition entre l'espace humain et l'espace paradisiaque.

Pour aller plus loin, nous pourrions également emprunter l'interprétation de la cosmologie au sujet de la montagne proposée par Eliade dans *Le sacré et le profane* (2007 : 39) :

Commençons par un exemple qui a le mérite de nous révéler d'emblée la cohérence et la complexité d'un tel symbolisme : la Montagne cosmique. Nous venons de voir que la montagne figure parmi les images exprimant le lien entre le Ciel et la Terre : elle est censée se trouver au Centre du Monde.

³⁸ A la suite des *Évangiles*, les *Actes des apôtres* sont le livre dans le *Nouveau Testament* récitant l'histoire de la Mission évangélique et de la fondation de l'Eglise primitive.

D'après Eliade, la montagne cosmique dans plusieurs mythes non seulement exprime l'idée du lien entre le Ciel et la Terre, mais aussi l'idée du Centre du monde humain. Pour les juifs, Jérusalem est considérée comme la ville centrale du monde car le Temple de Jéhova³⁹ se trouve sur le sommet d'une colline. Dans *Atala*, puisque les fidèles du village de la Mission montent à la montagne pour consulter le père Aubry, elle devient un centre pour le monde chrétien, géographiquement aussi bien que spirituellement, c'est-à-dire, la montagne monastique du père Aubry, pour les fidèles du village de la Mission, est un centre cher à leur cœur où ils cherchent toujours le secours spirituel, en période de détresse ou de troubles.

Si la montagne biblique et romanesque jouait le rôle de la transition interspatiale, l'autel y serait nécessairement disposé pour que les personnages prennent contact avec la Divinité. Hani (2005 :112) note que « l'autel, c'est la table, la pierre du sacrifice, ce sacrifice qui, pour l'humanité déchue, est le seul moyen de prendre contact avec Dieu. ». Ceci s'explique dans un épisode de l'*Ancien Testament* : Moïse, lors de la méditation sur le Mont Sinaï n'a pas le droit de regarder Dieu descendant auprès de lui sinon il va périr : « Il dit [Moïse s'adressant à Dieu] : « Fais-moi donc voir ta gloire ! » (...) Il dit [Dieu à Moïse] : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre. » (*Exode*, ch.33, versets 18 et 20). L'apparence physique de la Divinité se présente comme un soleil avec un feu ardent et dévorant qui peut brûler vifs tous ceux qui l'approchent. La seule façon de communiquer avec Dieu est donc de tuer un agneau et de le lui offrir sur un autel. Cette image est reprise dans le *Nouveau Testament* par celle du sacrifice de Jésus Christ sur la croix car après la chute primitive du premier couple, le péché originel de l'humanité ne lui permet pas de s'approcher de la sainteté de Dieu jusqu'à ce que la rédemption par le sacrifice du Fils sur la croix soit accomplie. Si nous reprenons la description de la grotte du missionnaire, nous y trouvons « une pierre qui servait de table, un crucifix et le livres des Chrétiens » (p.99), les éléments qui permettent à l'humanité de s'approcher de Dieu.

³⁹ Dénomination de Dieu dans l'*Ancien Testament*.

Outre ces objets, nous observons également qu'il y a dans ce lieu un serpent familier (*Ibid.*). Dans la *Genèse*, il s'agit du Diable sous forme de serpent persuadant Eve de transgresser le commandement divin : de prendre un fruit défendu au sein du jardin d'Eden, ce qui cause ensuite la chute du couple originel. Autrement dit, le serpent rappelle toujours l'image satanique aux yeux des Chrétiens. Pourtant, si la grotte monastique sur la montagne était jugée comme un lieu sacré en tant que porte entre la terre et le paradis céleste, il faudrait que le symbolisme diabolique, ici le serpent, y soit absent. L'histoire biblique concernant le « serpent d'airain » dans *Le livre des Nombres*⁴⁰ (ch.21, versets 4-9) favorise une piste d'analyse de la présence du serpent dans cette grotte.

Ce récit raconte l'événement où Moïse fabrique, lors de son voyage avec les juifs après la fuite d'Égypte, un serpent d'airain qui sert à guérir miraculeusement ceux qui sont empoisonnés par la morsure des serpents venimeux. Théodoret de Cyr (Pelletier 1973 :122) associe symboliquement cette scène biblique à la Crucifixion du Christ en Évangile :

Le serpent d'airain préfigurait la Passion qui nous sauve. Car le péché est né par le serpent, et le serpent fut maudit par le Dieu de toute la création. Le serpent était donc à la fois figure du péché et figure de la malédiction. Et puisque le Christ Seigneur est apparu dans la ressemblance de la chair de péché, le serpent d'airain évoque la Passion qui nous sauve. De même que le serpent d'airain portait l'image des serpents mais ne portait pas leur venin, ainsi le Fils unique prit un corps humain mais sans la tache du péché.

L'analyse de Théodorat de Cyr sur la ressemblance entre l'image du serpent d'airain penché sur le bâton de Moïse et celle de Jésus Christ penché sur la croix transforme ainsi le symbole négatif du serpent Tentateur diabolique en serpent Sauveur de l'humanité. Dans la grotte du père Aubry, lorsque le serpent « familier » est introduit, il est suivi tout de suite de la table de pierre et du crucifix. Ce serpent

⁴⁰ Ce livre, quatrième livre de l'*Ancien Testament*, expose le récit du séjour des juifs dans les déserts arabes avant la conquête de la Terre Sainte.

s'assimile naturellement à l'image du serpent d'airain de Moïse et prend par conséquent la valeur symbolique de la présence de Dieu le Rédempteur dans cet antre. Plus tard, l'action de Chactas envers ce serpent peut faire allusion au Seigneur Jésus Christ. Après être rentré en Louisiane, dans l'épilogue, le héros revient sur cette montagne, déjà tellement envahie par les barbares qu'il peut à peine la reconnaître, mais le protagoniste y rencontre encore ce serpent familier : « Tandis qu'il y pleurait, le serpent familier du missionnaire sortit des broussailles voisines, et vint s'entortiller à ses pieds. Chactas réchauffa dans son sein ce fidèle ami, resté seul au milieu de ces ruines » (p.163). Le fait que Chactas positionne le serpent à son sein pour le réchauffer nous fait penser à l'image du crucifix penchant au cou ou sur le sein des Chrétiens. Le vieux Chactas en racontant son histoire à René dans le récit au premier degré se présente également avec le crucifix posé sur son sein : « Le sachem aveugle ouvrit son sein, il en tira le crucifix d'Atala » (p.140). En plus, le « fidèle ami » employé par Chactas pour qualifier ce serpent nous rappelle deux qualités divines : l'amicalité et la fidélité. D'après l'Écriture sainte, Dieu considère l'homme comme son ami : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître ; je vous appelle amis, parce que ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » (*Évangile de Saint Jean*, ch.15, verset 15). Donc, pour les Chrétiens, Dieu se présente comme leur « ami » et ils le célèbrent grâce à sa bonté et à sa fidélité : « Célébrez le Seigneur, car il est bon. Car sa fidélité est pour toujours. » (*Psaume*, ch.106, verset 1).

En somme, à la montagne en tant que lieu intermédiaire entre la Terre et le Ciel, l'homme prend contact avec l'Être suprême en présence des objets sacrés tels que l'autel et le crucifix et du représentant symbolique de Dieu lui-même, le serpent. A part tout cela, il ne faut pas oublier un autre élément et, probablement le plus essentiel, le personnage du père Aubry.

3.1.2 Père Aubry et fonction sacerdotale

Ce personnage du missionnaire apparaît pour la première fois dans le récit dans les ténèbres de la forêt où la passion du couple amoureux, Atala et Chactas, est

poussée au paroxysme. Sur fond d'orage, il surgit, une lanterne à la main, bénissant dès sa première phrase la Providence. Cette apparition, en quelque sorte théâtrale, est significative car elle nous prépare au rôle essentiel que va jouer ce personnage dans ce récit. Le prêtre dit par la suite : « (...) je gouverne dans ces forêts un petit troupeau de vos frères sauvages. Ma grotte est assez près d'ici dans la montagne. » (pp. 96-97). Et il parle ensuite de son service de Dieu :

Il y a bientôt trente ans que j'habite cette solitude, et il y aura demain vingt-deux, que j'ai pris possession. Quand j'arrivai dans ces lieux, je n'y trouvai que des familles vagabondes, (...). Ils vivent maintenant rassemblés au bas de cette montagne. (...) Pour moi, craignant de les gêner par ma présence, je me suis retiré sous cette grotte, où ils viennent me consulter. C'est ici que loin des hommes, j'admire Dieu dans la grandeur de ces solitudes, (...). (p.102)

D'après ce qu'il dit, nous apprenons qu'il passe sa vie au service de Dieu depuis bientôt trente ans. A propos des familles vagabondes dont les mœurs sont féroces, il dit : « Je leur ai fait entendre la parole de paix, (...). J'ai tâché, en leur enseignant les voies du salut, de leur apprendre les premiers arts de la vie, (...). » (*Ibid.*). C'est grâce à lui que les Indiens rouges créent une société idyllique et fraternelle. Il les convertit, mais en même temps, les laisse conserver certains rites indiens comme « ensevelir leurs morts à leur manière » (p.106). C'est un homme d'action ayant une foi profonde. C'est l'homme de Dieu qui reste néanmoins proche des hommes à qui il apprend à s'aimer et prier Dieu. Pour Chactas et Atala, dès leur première rencontre, il les arrache au sacrilège. Et ensuite, il les apaise dans leur moment de culpabilité et de douleur.

Nous avons analysé la présence des objets et de l'animal symbolisant Dieu dans sa grotte montagnarde où les villageois d'en bas viennent le consulter. A part la table de pierre, le crucifix et le serpent familier dont nous avons étudié antérieurement la valeur symbolique de la présence, nous y trouvons également le livre des Chrétiens qui sert à instruire le catéchisme aux croyants. Et, le dogme catholique se considère lui-même comme la Parole venant de la bouche de Dieu. Le fait que le père Aubry

l'enseigne aux villageois montre qu'il rapporte la Parole divine à l'être humain. Effectivement, le prêtre joue le rôle du porte-parole de Dieu.

La prêtrise du père Aubry dans *Atala* ne montre pas seulement un homme porte-parole de Dieu, mais aussi imitateur de la Divinité. Saint Paul, dans son *Première épître aux corinthiens*, (ch.11, verset 1), explique le rôle de sa vie sacerdotale en tant qu'imitateur de Jésus Christ : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ. ». Ainsi, face au prêtre qui imite Jésus Christ, nous voyons Dieu lui-même dans ses aspects physiques, moraux et actionnels.

Au sujet de l'aspect physique, lorsque Chactas se voit reproché par le père Aubry à cause de son blasphème contre Dieu dans la grotte, le héros peut sentir une telle colère qu'il se prosterne : « Les éclairs qui sortent des yeux du vieillard, sa barbe qui frappait la poitrine, ses paroles foudroyantes le rendaient semblable à un Dieu. Accablé de sa majesté, je tombai à ses genoux et lui demandai pardon de mes emportements. » (p.120). L'apparence physique décrite dans cette citation correspond plus ou moins à l'image de Dieu dans l'esprit de l'homme en général : un vieil homme avec une longue barbe jusqu'à la poitrine. Les « éclairs » et les foudres sous forme adjectivale « foudroyantes » sont des éléments célestes qui manifestent la menace divine. Ce qui fait que notre héros a l'impression qu'il se trouve face à face non à l'homme de Dieu mais à Dieu lui-même.

Le père Aubry n'apparaît pas seulement comme un Dieu affreux, mais son attitude morale ressemble également à celle des serviteurs de Dieu et de Dieu lui-même. Nous lisons dans le récit que « Ce prêtre, qui depuis quarante années, s'immolait chaque jour au service de Dieu et des hommes dans ces montagnes, ne te rappelle-t-il pas ces holocaustes d'Israël, fumant perpétuellement sur les hauts lieux, devant le Seigneur ? » (pp.126-127). La dévotion du prêtre est comparée ici aux offrandes consumées à l'époque de l'*Ancien Testament*. L'idée de s'offrir à Dieu est évoquée par Saint Paul dans son *Épître aux Romains* : « Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes, en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (*Romains*, ch.12, verset 1). Le père Aubry, comme tous les serviteurs de Dieu, s'offre lui-même en sacrifice en demeurant à jamais sur la montagne pour substituer la

foi chrétienne aux superstitions idolâtres chez les Sauvages. Le fait qu'il « s'immolait » nous rappelle même le sacrifice de Jésus Christ lui-même qui dévoue sa vie à la rédemption de l'humanité. Ce dernier dit à Dieu le Père avant sa crucifixion : « Et pour eux, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité. » (*Évangile de Saint Jean*, ch.17, verset 19).

En tant qu'homme d'action, le père Aubry incarne également l'aspect divin d'un Dieu conseiller, un des noms proclamés à l'enfant Jésus nouveau-né dans le livre prophétique d'Ésaïe : « Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné. La souveraineté est sur ses épaules. On proclame son nom : « Merveilleux – Conseiller, Dieu – Fort, Père à jamais, Prince de la paix » (*Ésaïe*, ch.9, verset 5). Lorsque Chactas est extrêmement triste de la mort d'Atala, le prêtre joue le rôle du conseiller pour notre héros. Au lieu de le laisser se plonger dans le deuil pour Atala, le père Aubry lui conseille de rentrer chez lui en Louisiane pour être auprès de sa mère. Grâce à cette suggestion persuasive, Chactas, tourmenté par le chagrin, reprend conscience et décide de retourner chez lui. Après cette séquence, le prêtre est désigné « homme du rocher » (p.148). Cette expression pourrait être interprétée littéralement comme l'habitant du rocher. Cependant, depuis l'*Ancien Testament*, le rocher est comme le lieu de secours où les juifs se réfugient pour échapper à leurs ennemis, comme l'asile de David sur le rocher d'Adoullam afin de se sauver du roi despote Saul. (1 *Samuel*⁴¹, ch.22, verset 1). Moïse utilise même le terme « rocher » pour parler de Dieu : « Le Rocher qui t'a engendré, tu l'as négligé, tu as oublié Dieu qui t'a mis au monde. » (*Deutéronome*,⁴² ch.32, verset 18). Le rocher devient ainsi lieu de secours divin dont la source redonne la vie aux juifs comme la suggestion du père Aubry qui redonne à Chactas en détresse une bonne conscience. Que ce soit pour chaque individu ou pour la société, le prêtre joue le rôle du conseiller qui indique de bons chemins à l'homme en lui rapportant la Parole consolante de Dieu. En plus, le fait que les habitants du village de la Mission viennent consulter le missionnaire dans cette grotte donne à ce lieu une dimension plus vaste de centre de conseil spirituel pour tous ceux qui ont besoin d'un secours divin.

⁴¹ Le livre nommé *Samuel* est estimé être le livre historique de la foi juive dans l'*Ancien Testament*, qui récite la chute du règne du roi tyran Saul et l'avènement de David, roi juste et droit.

⁴² Le cinquième livre de l'*Ancien Testament* qui contient la loi mosaïque.

La montagne avec sa forme triangulaire, inclinée et montante nous donne l'image de l'escalier qui relie les deux espaces. Bibliquement, c'est le lieu où l'homme se voit révéler la Parole divine. Avec les objets sacrés, la cellule monastique sur la montagne devient lieu de prise de contact avec la Divinité. Et, la présence de l'animal symbolisant Dieu rend cet espace plus divin. Ajoutons à tout cela un prêtre dont la foi est ardente et, l'âme est élevée, et qui exerce sa fonction sacerdotale en sacrifiant sa vie pour la rédemption du péché humain. Peu importe le rôle qu'il assume l'affreux, le sacrificateur ou le consolateur, le prêtre incarne Dieu. Cela explique son apparition tenant ou allumant la lumière car c'est lui qui illumine l'esprit des gens ou symboliquement parlant, qui leur ouvre la porte afin qu'ils puissent accéder au paradis céleste. La présence du prêtre transforme ainsi tout espace montagnard en une porte du Ciel. Grâce à cette porte, l'être humain pourrait avoir l'occasion d'atteindre à l'univers céleste. Et elle permet également une entrée de la Divinité à l'espace d'en bas afin de sauver les hommes égarés et de transformer le monde humain en paradis terrestre.

3.2 Intervention de l'univers céleste sur l'univers terrestre

Dans la partie précédente, nous avons étudié le rôle symbolique de l'espace montagnard et du prêtre y résidant. Tous les deux jouent d'ailleurs le même rôle de l'intermédiaire entre deux espaces : le Ciel et la Terre. Les villageois montent jusqu'à la grotte afin de consulter le missionnaire qui les aide à s'approcher de Dieu en leur transmettant la Parole divine. Néanmoins, le père Aubry dans ce récit ne reste pas à jamais sur la montagne. Il descend de son abri pour chercher à rendre service à ceux qui ont besoin d'une aide. C'est lui qui a trouvé le couple, Chactas et Atala au cours de leur fuite dans la forêt près du village de la Mission et pas loin de la montagne où il demeure.

Afin de mieux comprendre l'intervention du père Aubry, homme de Dieu, sur l'univers terrestre, il est nécessaire de savoir, avant son apparition, ce qui se passe sur la terre, c'est-à-dire, dans l'espace en bas de la montagne. Le commencement du récit relate la rencontre du couple Atala et Chactas dans le village Apalachucla avant

qu'ils ne s'enfuient ensemble. Lors de leur évasion, ils passent par un lieu complètement sauvage et inhabité : « Le désert déroulait maintenant devant nous ses solitudes démesurées » (p.78). Ensuite, le couple passe un fleuve inconnu « sur un radeau ou à la nage » (p.79) et continuent à pied dans cette vaste étendue jusqu'à ce qu'il arrive à « une des branches de Tenase, fleuve qui se jette dans l'Ohio » (p.82). Au cours de cette première étape de leur fuite, les deux amoureux séjournent ensemble mais leur relation n'avance pas à cause des contradictions chez Atala que constate Chactas :

Les perpétuelles contradictions de l'amour et de la religion d'Atala, l'abandon de sa tendresse et la chasteté de ses mœurs, la fierté de son caractère et sa profonde sensibilité, l'élévation de son âme dans les grandes choses, sa susceptibilité dans les petites, tout en faisait pour moi un être incompréhensible. (p.82)

Après s'être embarqué dans un canot et avoir vogué sur le fleuve, Chactas fait cette remarque : « Cependant la solitude, la présence continuelle de l'objet aimé, nos malheurs mêmes, redoublaient à chaque instant notre amour. Les forces d'Atala commençaient à l'abandonner, et les passions, en abattant son corps, allaient triompher de sa vertu » (p.86). Mais « elle me résista toujours » (p.86). La vingt-septième journée, un orage oblige le couple à débarquer pour se réfugier dans une forêt marécageuse près du village de la Mission. Et, c'est enfin dans cet espace forestier que l'héroïne cède à ses passions et se laisse aller avec Chactas : « Les yeux levés vers le ciel, à la lueur des éclairs, je tenais mon épouse dans mes bras, en présence de l'Eternel. Pompe nuptiale, digne de nos malheurs et de la grandeur de nos amours (...) » (pp.92-93).

Nous pouvons remarquer que plus nos deux héros avancent dans leur fuite et s'approchent de la forêt, plus leurs passions s'intensifient et leur relation amoureuse évolue. Il est donc intéressant d'observer de plus près ce qui se passe ou ce qui existe dans chaque espace par lequel ils passent avant d'atteindre la forêt.

3.2.1 Espace de la chute spirituelle et de la miséricorde divine

Dans le canot voguant sur le fleuve du Tenase, nous pouvons être témoins du désir de plus en plus intense de nos héros et aussi de la résistance d'Atala qui diminue graduellement. D'après Tolalovà (2010 :19), le fleuve est l'espace qui joue un rôle positif car il favorise la fuite du couple :

L'eau a aussi ses motifs positifs dans l'œuvre d'*Atala*. (...) Quand Chactas avec Atala s'enfuit de chez les Sauvages, la rivière les aide. Atala conseille à Chactas de bâtir un canot à l'aide des arbres. Le cours du fleuve porte ce canot et ils ne sont pas obligés de marcher à pied.

Pourtant, au cours de ce déplacement sur le fleuve, nous pouvons constater des éléments de la nature qui pourraient être interprétés comme des symboles négatifs pour nos deux personnages. Ils passent par un village : « Le village indien de Sticoë, avec ses tombes pyramidales et ses huttes en ruines » (p.83). Cette mention des ruines nous fait penser à ce que constate Chateaubriand dans *Le Génie du christianisme II* : « (...) l'homme n'est lui-même qu'un édifice tombé, qu'un débris du péché et de la mort ; son amour tiède, sa foi chancelante, sa charité bornée, ses sentiments incomplets, ses pensées insuffisantes, son cœur brisé, tout chez lui n'est que ruines. » (1966 : 42). Ensuite, nous lisons que « Le fleuve qui nous entraînait, coulait entre de hautes falaises, (...) » (*Ibid.*). Sur le plan symbolique, nous observons ici l'espace haut qui reflète l'espace plus proche du Ciel donc, la Divinité : « Le haut, écrit Eliade, est une catégorie inaccessible à l'homme comme tel ; elle appartient de droit aux être surhumains. » (Durand, 1992 : 150). Cependant, nos deux protagonistes se trouvent sur le fleuve dans l'espace plus bas que les hautes falaises donc plus éloignés de Dieu. L'image péjorative de ces deux éléments, les ruines et le bas de hautes falaises, correspond à la dégradation de la foi d'Atala par rapport à sa fidélité pour son Dieu jusqu'à ce qu'elle transgresse son serment divin, ce qui nous prépare à son abandon total dans l'espace suivant qui est la forêt.

3.2.1.1 Lieu de transgression

A la suite de la faiblesse ou de la chute spirituelle de l'héroïne, dans la forêt près du village de la Mission, Atala abandonne son âme au désir passionnel envers Chactas. Pendant leur refuge, Atala révèle à Chactas que son père proprement dit est Lopez, « bienfaiteur » (p.92) qui adopte Chactas dans la ville Saint Augustin après la défaite de la guerre contre les Muscogules, tribu hostile du héros. De ce fait, le héros rappelle l'amour fraternel de Lopez qui l'a sauvé des Muscogules si bien que cet amour rend plus ardent l'amour passionnel entre le couple et Atala ne peut plus résister à la passion :

C'en était trop pour nos cœurs que cette amitié fraternelle qui venait nous visiter, et joindre son amour à notre amour. Désormais les combats d'Atala allaient devenir inutiles : en vain je la sentais porter une main à son sein, et faire un mouvement extraordinaire ; déjà je l'avais saisie, déjà je m'étais enivré de son souffle, déjà j'avais tout bu toute la magie de l'amour sur ses lèvres. (p.92)

Dans le chapitre antérieur, nous avons constaté que l'héroïne devait respecter son vœu de virginité pour Dieu. Cependant, à cause de sa défaite face à la volupté, Atala commence à transgresser son serment de vie dévote au sein de cette forêt marécageuse au moment de la tempête qui est présentée ainsi dans le récit :

Ce lieu était un terrain marécageux. Nous avançons avec peine sous une voûte de smilax, parmi des ceps de vignes, des indigos, des fassées, des lianes rampantes, qui entravaient nos pieds comme des filets. Le sol spongieux tremblait autour de nous, et à chaque instant nous étions près d'être engloutis dans des fondrières. Des insectes sans nombre, d'énormes chauve-souris nous aveuglaient ; les serpents à sonnette bruissaient de toutes parts ; et les loups, les ours, les carcajous, les petits tigres, qui venaient se cacher dans ces retraites, les remplissaient de leurs rugissements.

Cependant l'obscurité redouble : les nuages abaissés entrent sous l'ombrage des bois. La nue se déchire, et l'éclair trace un rapide losange de feu. (...) La foudre met le feu dans les bois ; l'incendie s'étend comme une chevelure de flammes ; des colonnes d'étincelles et de fumées assiègent les nues qui vomissent leurs foudres dans le vaste embrasement. Alors le grand Esprit couvre les montagnes d'épaisses ténèbres (...). (pp.88-89)

Si Toralovà (2010) compare dans son travail le jardin de Paul et Virginie de Bernadin de Saint Pierre au jardin d'Eden dans la *Genèse*, nous pourrions aussi comparer la forêt du refuge d'Atala et de Chactas à ce jardin paradisiaque.

Selon le premier livre de l'*Ancien Testament* ou la *Genèse*, dans le jardin d'Eden, il y a un homme, une femme et un serpent : « Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte. Or le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que le SEIGNEUR Dieu avait faites. » (*Genèse*, ch.2, verset 25-ch.3, verset 1). L'homme et la femme forment le premier couple du monde et par la ruse de l'animal, la femme transgresse l'ordre divin. Dans la partie précédente concernant la valeur symbolique de la montagne, le serpent familier dans la grotte du missionnaire symbolise Jésus Christ crucifié. Ici, cet animal est considéré comme symbole de Satan conformément à l'histoire biblique de la création du monde.

A part la présence de Satan symbolique qui cause la transgression du commandement divin, la décadence spirituelle venant de cette transgression engendre effectivement le péché. D'après le christianisme, la chute et le péché séparent l'être humain de Dieu. Le prophète Isaïe l'assure dans son livre prophétique ainsi : « Mais ce sont vos perversités qui ont mis une séparation entre vous et Dieu ; ce sont vos fautes qui ont tenu son visage caché loin de vous, trop loin pour qu'il entende » (*Isaïe*, ch.59, verset 2). La description de la forêt marécageuse au moment de la tempête nous permet de voir les signes de la séparation entre Dieu et l'Homme. Les nuages assombrissant le ciel, lieu symbolique de la résidence divine, jouent le rôle de ce qui empêche le monde d'en bas de voir celui d'en haut. L'obscurité, symbole de la chute et du péché, affirme cette image de la séparation entre la Divinité et l'humanité. Les montagnes, symbole de la porte entre le Ciel et la Terre, comme nous l'avons étudié dans la partie précédente, sont bloquées par les ténèbres qui éloignent symboliquement Atala de son Dieu à cause de sa transgression et de son péché.

Quelle est la conséquence de la transgression et du péché ? La réponse est la souillure ou l'impureté spirituelle. L'état du terrain marécageux au milieu de la forêt évoque l'espace impur. La combinaison de la terre et de l'eau produit le terrain au « sol spongieux » (p.89) qui peut souiller le corps des personnages principaux parce que Chactas et Atala sont avilis presque totalement par la boue : « (...) et à chaque

instant, nous étions près d'être engloutis dans des fondrières » (*Ibid.*). L'impureté corporelle venant du sol spongieux marque le symbole de la souillure spirituelle du héros et de l'héroïne à cause de leur volupté.

A la suite de l'impureté spirituelle, l'homme doit subir la colère divine. La description de la forêt rappelle le châtement divin du déluge à l'époque de Noë. Et puis, l'incendie forestier causé par la foudre évoque aussi la colère divine de telle manière que la vie du couple sauvage est mise en danger. Normalement, l'orage reflète l'âme des personnages comblés de passions. Toralovà (2010 : 27) le confirme ainsi :

L'orage ne devient pas dangereux seulement pour la vie des deux amants et pour la nature en général, mais aussi pour l'innocence d'Atala, qui, pleine de passions, livre un combat dans son cœur et est très proche de succomber à Chactas. Le mystère découvert, les sentiments passionnés et la nature impétueuse font que Chactas comprend déjà cette situation comme le mariage naturel et spontané.

Il est exact que l'orage représente l'amour ardent entre Chactas et Atala. Pourtant, la conséquence de l'orage est la foudre enflammant l'espace forestier. Après le coup de foudre qui le brûle, on peut respirer l'odeur de soufre venant du feu : « (...) suivi d'un éclat de la foudre, sillonne l'épaisseur des ombres, remplit la forêt de soufre, (...) » (p.93). L'immensité spatiale de l'incendie est comparable à l'étang du feu et du soufre dit l'enfer dans la vision apocalyptique où sont jetés les condamnés. Pelletier (1973 : 334) explique l'espace infernal ainsi :

Notons enfin que nous tenons avec ce texte une source majeure des notions de paradis et d'enfer. Notions dont la portée est ici avant tout théologique, mais qui deviendront plus tard le support de tout un imaginaire qui les spatialisera, les figurera visuellement. L'enfer, tout particulièrement, stimulera l'imagination bien qu'il soit évoqué par la seule mention de « l'étang embrasé de feu et de soufre, (...) ».

Par rapport à Pelletier, l'imaginaire de l'espace infernal se compose toujours de l'embrasement du feu comme la forêt incendiée dans *Atala*. L'embrasement

forestier fait penser au jugement divin en enfer pour l'iniquité du couple sauvage. C'est-à-dire, Chactas et Atala méritent d'être condamnés par Dieu pour leur impureté sexuelle. Effectivement, l'espace forestier dans lequel Chactas et Atala se réfugient pendant la tempête et où ils ont des rapports sexuels se transforme symboliquement en lieu de transgression comme le jardin d'Eden dans la *Genèse* et en lieu dans lequel se manifeste Dieu indigné par la transgression.

3.2.1.2 Lieu de pénitence

Toutefois, malgré leur péché condamnable, les personnages principaux ne sont ni submergés par les inondations ni brûlés par l'incendie forestier. D'après la croyance chrétienne, Dieu ne vient pas dans le monde pour punir les hommes mais pour racheter l'humanité déchue selon le constat de Chateaubriand dans *Le Génie du christianisme I* (1966 a : 68) : « Mais un Dieu de bonté et d'indulgence, sachant que nous périssons par cette chute, est venu nous sauver. » C'est pourquoi après les diverses manifestations d'un Dieu furieux et menaçant, il apparaît des signes auditifs et visuels au milieu de la forêt marécageuse qui connotent la grâce divine envers le couple sauvage :

Atala n'offrait plus qu'une faible résistance ; je touchais au moment du bonheur, quant tout à coup un impétueux éclair, suivi d'un éclat de la foudre, sillonne l'épaisseur des ombres, remplit la forêt de soufre et de lumière, et brise un arbre à nos pieds. Nous fuyons. O surprise !... dans le silence qui succède, nous entendons le son d'une cloche ! Tous deux interdits, nous prêtons l'oreille à ce bruit, si étrange dans un désert. A l'instant un chien aboie dans le lointain ; il approche, il redouble ses cris, il arrive, il hurle de joie à nos pieds ; un vieux Solitaire portant une petite lanterne, le suit à travers les ténèbres de la forêt. (pp.93-94)

Dans cette scène, les éléments symbolisant l'indignation de Dieu reviennent et interrompent le couple amoureux dans leur « moment du bonheur ». Ces éléments sont succédés par le silence surprenant, le son d'une cloche, l'aboïement d'un chien et l'apparition de celui-ci suivie de celle d'un prêtre. Nous apprenons un peu plus tard de la part du prêtre que « (...) nous sonnons ordinairement la cloche de la Mission

pendant la nuit et pendant les tempêtes pour appeler les étrangers ; et, à l'exemple de nos frères des Alpes et du Liban, nous avons appris à nos chiens à découvrir les étrangers. » (p.95)

Comme les fautifs, d'après la pensée chrétienne, sont jugés comme les égarés spirituels, le son de la cloche qui permet aux deux amants de reprendre conscience, c'est-à-dire la pénitence de leur passion transgressive, pourrait s'interpréter symboliquement comme la voix céleste intervenant pour sauver les esprits égarés. Chateaubriand atteste dans *Le Génie du christianisme II* (1966 b : 55-56) que le pouvoir prodigieux du son de la cloche stimule la pénitence des coupables :

Et pourtant ce n'était pas là le caractère le plus remarquable du son des cloches ; ce son avait une foule de relations secrètes avec nous. Combien de fois, dans le calme des nuits, les tintements d'une agonie, semblables aux lentes pulsations d'un cœur expirant, n'ont-ils point surpris l'oreille d'une épouse adultère ! (...) Etrange religion, qui, au seul coup d'un airain magique, peut changer en tourment les plaisirs, ébranler l'athée, et faire tomber le poignard des mains de l'assassin !

Hani (2005 : 82) affirme à son tour que le son de la cloche peut exorciser les démons et faire disparaître les catastrophes naturelles :

L'étude du rituel pour la bénédiction des cloches nous révèle une conception analogue du rôle du bronze sacré, qui doit, d'une part, appeler les bénédictions de Dieu et, d'autre part, repousser les assauts démoniaques loin du temple et loin des habitations, écarter en particulier tempêtes et orages.

La cloche dans *Atala* joue ce même rôle. Il est à remarquer que les animaux sauvages, éléments symboliquement sataniques, n'existent plus dans la forêt. Les catastrophes naturelles, sous forme de l'éclair et de la foudre brisant un arbre, sont encore là avant qu'ils n'entendent la cloche. La présence du son de la cloche écarte ainsi le couple de sa transgression comme elle repousse les orages, symbole d'un Dieu furieux, avant qu'il voie apparaître le prêtre lui apportant la bénédiction.

Le père Aubry est le signe visible de la miséricorde divine qui descend du Ciel pour sauver les deux amants égarés de leur impureté. Dès que l'héroïne voit le

prêtre, Atala se met à ses pieds et lui dit : « Chef de la prière, (...) je suis Chrétienne, c'est le ciel qui t'envoie pour me sauver. » (p.93). La mention de la religion dans sa phrase nous montre qu'elle parle non de sauver sa vie mais de la sauver du péché qu'elle est en train de commettre. Les paroles du père Aubry apaisent l'âme coupable de l'héroïne et font tomber des larmes de Chactas. Ensuite, le missionnaire invite nos héros à monter à sa grotte sur la montagne. En chemin, nous lisons :

A mesure que le Solitaire parlait, je sentais les passions s'apaiser dans mon sein, et l'orage même dans le ciel, semblait s'éloigner à sa voix. Les nuages furent bientôt assez dispersés pour nous permettre de quitter notre retraite. Nous sortîmes de la forêt, et nous commençâmes à gravir le revers d'une haute montagne. (p.97)

Dans la partie précédente, nous avons constaté que les montagnes au milieu de la forêt orageuse étaient couvertes d'épais nuages qui, d'après notre analyse, bloquent symboliquement le chemin intermédiaire entre le Ciel et la Terre, connotant la séparation entre Dieu et l'homme par le péché de celui-ci. Maintenant, au moment où ce couple pécheur est reconduit par le prêtre, pour monter la montagne, l'orage s'éloigne et les nuages se dispersent. Nous voyons par là que le prêtre est en train de les ramener sur un bon chemin, libéré du péché et qui va les conduire jusqu'à Dieu. La descente du père Aubry transforme l'espace de transgression qui est la forêt en espace de pénitence où règne la grâce du Ciel pour sauver les esprits perdus ou égarés sur la terre.

En ce qui concerne le père Aubry, il est intéressant d'ajouter que, d'après son apparence décrite par Chactas, celui-là n'est pas seulement l'homme intermédiaire ou le représentant de Dieu, mais il est présenté comme si c'était Dieu le Fils ou Jésus Christ lui-même. L'étude de la théologie chrétienne évoque que l'humanité est tâchée du péché à cause de la chute de l'âme tentée par le Diable et vouée à la condamnation infernale. Cependant, Dieu aime encore l'être humain si bien que Jésus Christ, Fils de Dieu, descend sur la terre pour sauver l'Homme de son péché et de la colère divine par la crucifixion, considérée comme un sacrifice de Dieu pour racheter le péché de l'homme. Le père Aubry descendant de la montagne est décrit ainsi :

Pour moi, je comprenais à peine l'ermite ; cette charité me semblait si fort au-dessus de l'homme, que je croyais faire un songe. A la lueur de la petite lanterne quel tenait le religieux, j'entrevois sa barbe et ses cheveux tout trempés d'eau ; ses pieds, ses mains et son visage ensanglantés par les ronces. (p.95)

Selon le héros, ce prêtre lui fait penser à quelqu'un d'« au-dessus de l'homme » (*Ibid.*). Les plaies au visage du prêtre nous rappellent le Christ avec une couronne d'épines qui font couler le sang sur son front. Les blessures aux mains et aux pieds évoquent l'image de Jésus Christ dont les mains et les pieds sont cloués à la croix.

En outre, d'après la foi chrétienne, le sang coulant du corps de Dieu le Fils est destiné à la rémission du péché de l'humanité. Le père Aubry s'adressant à Chactas mentionne aussi ce sujet : « Jeune homme, répondit l'ermite, vous ai-je demandé votre religion ? Jésus Christ n'a pas dit : Mon sang lavera celui-ci, et non celui-là. Il est mort pour le juif et le gentil⁴³, et il n'a vu dans tous les hommes que des frères et des infortunés » (p.96). D'ailleurs, le missionnaire propose au couple de boire un peu de vin : « Voici un peu de vin dans notrealebasse » (p.94). Pour les Catholiques, le vin est le symbole du sang du Seigneur offert aux fidèles pendant la messe. (Soued, 1993 : 70) Avant sa crucifixion, Jésus Christ organise l'Eucharistie dont le vin symbolise le sang qui coule de son corps afin d'effacer le péché humain : « (...) car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude, pour le pardon des péchés. » (*Évangile de Saint Matthieu*, ch.26, verset 28). Effectivement, le vin offert par le prêtre au couple pécheur s'estime comme un autre signe de la miséricorde divine.

En conclusion, lorsqu'un couple d'êtres humains se réfugie des tempêtes dans l'espace de la forêt rempli d'animaux sauvages, la passion le pousse à commettre un péché, surtout Atala qui a failli transgresser son serment divin de vie dévote pour Dieu. Cet espace devient ainsi le lieu de transgression de l'homme envers son Dieu. Face à cette chute spirituelle du couple, Dieu lui présente sa miséricorde en envoyant son médiateur pour le sauver. Cette intervention de l'univers céleste transforme ce

⁴³ Le païen ou le non juif.

lieu de transgression en lieu de pénitence. Désormais, ce couple pécheur sortira de cet espace forestier afin de se rendre dans l'univers christianisé : la cellule monastique du missionnaire et le village de la Mission.

3.2.2 Le paradis terrestre autour de l'univers christianisé

Au milieu de l'espace christianisé, nous toucherions une atmosphère paradisiaque alors que l'univers des Sauvages non-chrétiens procure un sentiment opposé. En effet, le paradis terrestre autour du village des Chrétiens deviendra notre sujet de discussion dans cette partie. Ici, nous nous intéressons à l'étude de la valeur symbolique du paradis terrestre par rapport à la description de la situation et des objets du village ainsi que l'action des personnages symbolisant quelques traits paradisiaques.

3.2.2.1 Description spatiale et symbolisme paradisiaque

Comme nous avons déjà étudié en détail le rôle symbolique de la montagne et de la cellule monastique du missionnaire, dans cette partie, nous concentrerons notre étude sur un autre espace christianisé, le village de la Mission. Nous tenterons d'analyser la valeur symbolique du paradis terrestre par rapport à la description spatiale du village et aux pratiques religieuses.

a. Localisation de l'espace chrétien

La localisation du village est très discutable. Chactas et Atala prennent le fleuve Tenase jusqu'à la forêt près du village de la Mission, village chrétien gouverné par le père Aubry. De ce fait, il est possible que l'univers chrétien se situe près du Tenase.

Dans le Prologue, Chateaubriand plante le décor géographique du territoire français dans l'Amérique du Nord pour situer l'espace où se déroule le récit :

Quatre grands fleuves, ayant leurs sources dans les mêmes montagnes, divisaient ces régions immenses : le fleuve Saint-Laurent qui se perd à l'est dans le golfe de son nom, la rivière de l'Ouest qui porte ses eaux à des mers inconnues, le fleuve Bourbon qui se précipite du midi au nord dans la baie d'Hudson, et le Meschacebé qui tombe du nord au midi, dans le golfe du Mexique. (p.30)

Cette description nous frappe pour sa ressemblance à celle du jardin d'Eden dans la *Genèse*, premier livre biblique par l'*Ancien Testament* qui le décrit comme un jardin abondamment arrosé par les fleuves de plusieurs affluents et plein de minéraux (*Genèse*, ch. 2, versets 10-14) :

Un fleuve sortait d'Eden pour irriguer le jardin ; de là il se partageait pour former quatre bras. L'un d'eux s'appelait Pishôn : c'est lui qui entoure tout le pays de Hawila où se trouve l'or – et l'or de ce pays est bon – ainsi que le bdellium et la pierre d'onyx. Le deuxième fleuve s'appelait Guihôn ; c'est lui qui entoure tout le pays de Koush. Le troisième fleuve s'appelait Tigre ; il coule à l'orient d'Assour. Le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate.

À croire qu'en peignant ce décor avec les quatre fleuves, Chateaubriand voudrait faire allusion au fleuve du paradis terrestre. L'écrivain ajoute ensuite à ce décor ce passage :

Ce dernier fleuve, dans un cours de plus de mille lieues, arrose une délicieuse contrée, que les habitants des Etats-Unis appellent le nouvel Eden, et à laquelle les Français ont laissé le doux nom de Louisiane. Mille autres fleuves, tributaires du Meschacebé, le Missouri, l'Illinois, l'Akanza, l'Ohio, le Wabache, le Tenase, l'engraissent de leur limon et la fertilisent de leurs eaux. (pp.30-31)

Non seulement l'apparition du « nouvel Eden » pourrait confirmer notre hypothèse, nous lisons aussi dans le texte de Chateaubriand que cette contrée est

arrosée par le Meschacebé ou le Mississippi de la même manière que le fleuve sortant d'Eden irrigue le jardin. Le Tenase, un des bras du Mississippi, se situant proche de l'espace chrétien, joue le rôle d'élément de fertilité symbolisant la bénédiction paradisiaque.

Avant d'accéder au village chrétien, nous trouvons le cimetière des Chrétiens dit « les Bocages de la Mort » qui insinue un jardin de délices grâce aux chants d'oiseaux ressemblant aux cantiques de la chapelle. Le ruisseau de la paix coulant au milieu des bocages produit aussi l'image du jardin paradisiaque de la *Genèse* qui est arrosé par l'eau. Par ailleurs, le village des Sauvages non chrétiens se situe également près de l'eau, « au bord de la rivière Chata-Utche » (p.64). Mais cette rivière ne fait pas partie des fleuves symboliquement paradisiaques présentés dans le prologue. Sur l'image symbolique, l'univers des Sauvages indiens s'éloigne de l'atmosphère paradisiaque venant des bras fluviaux du Mississippi. Au bord de la rivière, nous ne trouvons qu'une ligne du tombeau et « l'Arbre des pleurs et du sommeil » (p.72) symbolisant la mort maudite, contrairement à la mort vivante et salutaire des Chrétiens par « des hymnes des oiseaux qui célébraient à la mémoire des morts une fête éternelle » (p.107). Les croyances médiévales au sujet de la mort font la différence entre la mort païenne et la mort sous l'ombre de la religion catholique. D'une part, au moment de la mort des non-chrétiens, faute du sacrement pour les morts, leurs âmes subissent la malédiction de sorte qu'elles sont défendues d'accéder au Paradis et de trouver la vie éternelle avec Dieu. En effet, « l'Arbre des pleurs et du sommeil », près du tombeau des Indiens rouges non-convertis et non-sacrés, figure le malheur et l'incapacité de la résurrection des âmes à la vie éternelle. D'autre part, l'image de la chapelle du cimetière chrétien, remplie de chants d'oiseaux et d'autres atmosphères agréables, comme le ruisseau de la paix ou le signe de la croix, évoque le salut et la résurrection des esprits à la vie immortelle qui leur permet de vivre éternellement avec Dieu.

b. Eléments décoratifs du paradis

Dans le village de la Mission, les éléments peints par Chateaubriand sont assez nombreux et quelques-uns peuvent être rapportés au symbolisme paradisiaque :

En sortant de ce bois, nous découvrîmes le village de la Mission, situé au bord d'un lac, au milieu d'une savane semée de fleurs. On y arrivait par une avenue de magnolias et de chênes-verts, qui bordaient une de ces anciennes routes, que l'on trouve vers les montagnes qui divisent le Kentucky des Florides. (pp.107-108)

Nous pouvons constater que les éléments du jardin paradisiaque reviennent dans cette description du village, que ce soit la source d'eau comme un lac ou la savane fleurie. En outre, l'accès au village est aussi bordé de plantes et de fleurs ; c'est d'ailleurs le chemin qui se dirige vers la montagne, porte du Ciel. Cela nous donne l'image d'une voie qui pourrait nous mener de ce paradis terrestre jusqu'au paradis céleste. Tous ces éléments végétaux comme les chênes et les magnolias pourraient également rappeler les arbres de vie qui grandissent au milieu de la Cité Sainte ou la Jérusalem nouvelle, considérée comme le Paradis aux yeux des Chrétiens: « Au milieu de la place de la cité (...) est un arbre de vie produisant douze récoltes. Chaque mois il donne son fruit, et son feuillage sert à la guérison des nations. » (*Apocalypse*, ch.22, verset 2)

Après ce paysage plutôt panoramique, nous nous rendons dans le village :

Là, régnait le mélange le plus touchant de la vie sociale et de la vie de la nature : au coin d'une cyprière de l'antique désert, on découvrait une culture naissante ; les épis roulaient à flots d'or sur le tronc du chêne abattu, et la gerbe d'un été remplaçait l'arbre de trois siècles. (pp.110-111)

Chateaubriand peint ici le champ de blé couvert de couleur d'or. Cette couleur, dans *l'Apocalypse*, est utilisée pour peindre la rue du paradis qui « était d'or pur » (*Apocalypse*, ch.21, verset 21). L'espace champêtre de ce village rappelle ainsi le paradis chrétien.

Non seulement le champ de blé symbolise la couleur paradisiaque, mais aussi la lumière du soleil levant au moment de la messe matinale illumine tout de la même couleur symbolique : « L'aurore, paraissant derrière les montagnes, enflammait l'orient. Tout était d'or ou de rose dans la solitude. » (p.109). Si le champ de blé ne fait partie que du monde terrestre, ce sont les rayons du soleil qui relie ce monde au paradis céleste. Nous voyons par cela l'interrelation entre ces deux mondes.

Au milieu de cette communauté chrétienne, un objet qui nous intéresse est le grenier. Lors de notre étude du village charitable dans le chapitre précédent, nous avons vu que les greniers dans ce récit servent à montrer le partage et la fraternité des habitants du village. Cependant, dans *l'Évangile de Saint Mathieu* (ch.3, verset 12), le grenier porte une autre valeur : « Il [Dieu] a sa pelle à vanner à la main, il va nettoyer son aire et recueillir son blé dans le grenier ; mais la balle, il brûlera au feu qui ne s'éteint pas ». D'après ce verset évangélique, le grenier symbolise le Paradis dans lequel Dieu accueille les justes⁴⁴ sauvés de la punition en Enfer. La couleur d'or du blé représente la valeur de l'homme ou du juste qui est digne d'entrer dans le Royaume céleste. En plus, Chateaubriand compare le berger du village qui est en train de faire paître ses troupeaux, à Sem, personnage biblique de la *Genèse* :

Cette procession, qui pêle-mêle avec ses troupeaux suivait de rocher en rocher son chef véritable, représentait à mon cœur attendri ces migrations des premières familles, alors que Sem, avec ses enfants, s'avancait à travers le monde inconnu, en suivant le soleil, qui marchait devant lui. (p.112)

Dans le mythe chrétien, Sem (*Genèse*, ch.9, verset 28–ch.10, verset 1) est un des fils de Noë, descendance juste, qui est sauvé de la colère divine lors du déluge. En effet, Sem est estimé comme un personnage échappant au jugement de Dieu. Comparable au personnage biblique, le villageois chrétien est aussi considéré comme

⁴⁴ Les justes d'après la théologie chrétienne sont les gens qui se sentent coupables et croient en Dieu qui les purifie de leur péché.

l'homme qui est sauvé et gracié par Dieu si bien qu'il est admis à entrer dans le paradis terrestre symbolisé par le village de la Mission.

Bref, non seulement la localisation du village de la Mission fait allusion au paradis terrestre, mais les éléments qui le décorent rendent cet espace aussi paradisiaque que l'univers céleste dans lequel les Chrétiens sont permis d'entrer.

3.2.2.2 Pratiques religieuses des personnages et symbolisme de l'espace chrétien

L'interprétation du symbolisme paradisiaque à travers la description spatiale ne suffirait pas à évoquer à elle seule l'image du paradis terrestre dans l'espace chrétien. Les pratiques des personnages qui y demeurent pourraient, plus évidemment qu'au niveau descriptif, contribuer à son aspect paradisiaque.

a. Messe en plein air et la présence divine

Rituellement, la messe catholique vise à louer Dieu avec des chants ou des cantiques. L'activité culturelle des croyants du monde d'en bas reflète celle des âmes fidèles qui chantent des chansons de louange devant Dieu au Paradis (*Apocalypse*, ch.4, versets 1-11). En d'autres termes, le Paradis est un lieu du culte de la Divinité avec des chants de louanges célébrés par les esprits des justes ou les élus. Ainsi, la pratique de la messe des Chrétiens du village de la Mission fait penser à l'image des anges et des élus en train d'adorer Dieu devant son trône céleste.

Ensuite, l'absence du temple est aussi un point intéressant à analyser dans son sens symbolique du paradis. Le culte chrétien des habitants du village de la Mission se différencie de la pratique normale qui s'exerce dans les chapelles ou les cathédrales. Les croyants du village de la Mission font la messe en plein air, devant le signe de la grande croix installée sur le chemin du village. Sans temple, cette pratique religieuse des villageois pourrait être problématisée. Néanmoins, le livre apocalyptique de Saint Jean révèle que le Paradis est en fait une cité où n'existe pas le

temple divin : « Mais de temple, je [Saint Jean] n'en vis point dans la cité, car son temple, c'est le Seigneur, le tout-puissant ainsi que l'agneau [le Christ]. » (*Apocalypse*, ch.21, verset 22). De ce fait, le rite catholique en plein air dans ce village sans sanctuaire correspond plus à l'espace sans temple du paradis où c'est Dieu seul qui compte.

Le signe de la croix sur le chemin du village peut en plus, dogmatiquement, symboliser la présence divine. Cependant, cet objet ne suffit pas à convaincre les incroyants de l'existence de Dieu. Durant la messe, non seulement la croix représente la présence de Dieu, mais l'Eucharistie ou la Communion est aussi une cérémonie où se transmet la présence divine par le pain sacré et le vin qui symbolisent le corps et le sang de Dieu le Fils crucifié. Saint Thomas d'Aquin (Bouchard, 1978 :42) remarque le rapport symbolique entre le pain et le vin avec le corps et le sang du Seigneur :

Puisque toutes les réalités ont une essence, ou « substance », ou des aspects apparents, ou « accidents », on peut affirmer qu'au moment où le prêtre consacre les éléments de la Communion, la substance du pain et du vin transmute en la substance du corps du Christ - transsubstantiation- tandis que les accidents du pain et du vin : couleur, odeur, poids, demeurent inchangés.

La théologie de Saint Thomas d'Aquin affirme la valeur symbolique du pain sacré figurant le corps de Dieu. Pendant la messe, le père Aubry consacre l'hostie sacrée dans les airs (p.109) si bien que Chactas sent, lors de l'élévation du pain, l'existence divine descendant du Ciel pour entrer dans son âme : « Non, je ne doute point au point qu'au moment où nous nous prosternâmes, le grand mystère ne s'accomplit, et que Dieu ne descendit sur la terre, car je le sentais descendre dans mon cœur. » (p.110). Le sentiment divin de Chactas devant le pain sacré lors de la Communion montre qu'il éprouve l'existence de Dieu qui pénètre dans son cœur malgré son invisibilité. Avant d'entrer dans le village chrétien, Chactas n'exprime que des désirs terrestres, en particulier, sa passion pour Atala. Mais dès qu'il entre dans l'univers chrétien, une sensibilité divine le touche de sorte que le héros commence à

admirer le christianisme. Ce qu'éprouve Chactas lorsqu'il participe à la cérémonie religieuse témoigne de la valeur symbolique du village de la Mission en tant que lieu de l'existence divine grâce à la présence des objets symboliques.

b. Extrême-onction et symbole de la vie éternelle

À part la Communion en plein air, une autre cérémonie religieuse ayant lieu au sein de la communauté chrétienne est l'Extrême-onction ou le sacrement pour le mort que le prêtre fait pour Atala. La doctrine chrétienne divise en deux genres la signification de la vie : la vie terrestre ou corporelle durant la vie actuelle et la vie paradisiaque ou spirituelle. Les injustes, après leur mort, ne peuvent pas être ressuscités à la vie céleste, mais à la condamnation divine dans l'Enfer, considéré comme lieu de seconde mort, alors que les justes seront ressuscités à la vie éternelle dans le Paradis céleste. La réponse du missionnaire à Chactas qui lui pose une question sur l'Extrême-onction assure la vie éternelle d'Atala déjà morte et reçue de ce sacrement : « Relevant alors ma tête abattue, je m'écriai en regardant le vase où était l'huile sainte : « mon père, ce remède rendra-t-il la vie à Atala – Oui, mon fils, dit le vieillard en tombant dans mes bras, la vie éternelle ! » Atala venait d'expirer » (p.139).

Dans *le Génie du christianisme I*, l'Extrême-onction est le dernier sacrement qui permet aux esprits fidèles d'être sacrés par l'huile sainte du prêtre et de renaître au Paradis céleste, lieu de la vie incorruptible : « Enfin, le moment suprême est arrivé ; un sacrement a ouvert à ce juste les portes du monde, un sacrement va les clore ; la religion (...) prépare le baptême de cette seconde renaissance ; mais ce n'est pas l'eau qu'elle choisit, c'est l'huile, emblème de l'incorruptibilité céleste. » (Chateaubriand, 1966 a : 97). Et, la vie après la mort des fidèles, d'après *l'Évangile de Saint Jean*, est la résurrection de l'âme qui vivra, au sein du Paradis, éternellement avec Dieu : « Jésus lui dit : Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. » (ch.11, versets 25-26). L'Extrême-onction est une cérémonie qui assure la résurrection et la vie éternelle

du défunt chrétien. Ainsi, l'idée chrétienne concernant le sacrement pour les morts évoque la résurrection des esprits fidèles et l'accès à la vie immortelle.

Pourtant, la notion du paradis en tant que lieu de la vie éternelle est encore abstraite car l'univers céleste est physiquement imperceptible. L'auteur d'*Atala* ne peut pas littéralement le décrire dans son texte. Il se sert donc des éléments naturels de l'espace dans lequel a lieu la veillée funèbre :

La lune prêta son pâle flambeau à cette veillé funèbre. Elle se leva au milieu de la nuit, comme une blanche vestale qui vient pleurer sur le cercueil d'une compagne. Bientôt, elle répandit dans les bois ce grand secret de la mélancolie qu'elle aime à raconter aux vieux chênes et aux ravages antiques des mers. (p.144)

La lune agit comme un être humain qui vient participer au deuil d'Atala. « [P]rêta », « pleurer » et « raconter » sont les verbes de l'action humaine. L'animation lunaire crée un signe de vie, autour de l'espace de la veillée funèbre, qui montre le symbolisme paradisiaque en tant que lieu de vie. Le mouvement de la lune personnifiée correspond au moment de la consécration d'Atala avec une feuille végétale désignée « baumes du ciel » (p.144) qui symbolise l'arbre de la vie, se trouvant au sein du Paradis céleste et dont la feuille a des vertus curatives (*Apocalypse*, ch.22, verset 2).

Ensuite, il est vrai que nous trouvons quelques signes de la mort en lisant cette scène funèbre, par exemple, le magnolia fané posé près du cadavre de l'héroïne par Chactas (p.143) ou quelques vers cités par le père Aubry, dans un des livres de l'*Ancien Testament* du poète juif nommé Job, qui compare la mort humaine à la sécheresse végétale (p.145). Mais ces quelques signes deviennent minoritaires lorsqu'ils sont suivis de nombreux signes de vie. Les chants funèbres se font entendre : « (...) de tous les échos, de tous les tonnerres, de toutes les forêts » (*Ibid.*). Nous entendons également les chants de l'oiseau, la « chute d'un torrent, les tintements de la cloche » (*Ibid.*) de la veillée funèbre qui s'harmonisent avec la voix

du missionnaire. Tous ces éléments naturels sont personnifiés de telle manière qu'ils puissent « répondre » à la voix du prêtre en compagnie du « chœur lointain des décédés » (*Ibid.*). L'espace de la mort est ainsi ranimé en vie avec l'oraison funèbre du père Aubry. Cela montre que le pouvoir de la mort est englouti dans celui de la vie. L'engloutissement ou la supériorité de la vie évoque une idée du triomphe du christianisme sur la mort, comme Chateaubriand le conclut dans son *Épilogue* (p.151).

Pour clore ce chapitre, l'interrelation spatiale des espaces, nous aimerions récapituler qu'il s'agit des espaces à trois niveaux : haut, bas et intermédiaire. Sur le plan symbolique religieux, l'espace haut équivaut l'univers céleste, espace de la Divinité alors que l'espace bas, c'est l'univers terrestre, espace de l'humanité. Entre les deux, l'espace montagnard joue le rôle intermédiaire pour relier les deux mondes, par les objets sacrés qui s'y trouvent et qui constituent sa valeur symbolique plus particulièrement par la présence d'un prêtre y logeant. Ce temple médiateur entre la Divinité suprême et l'Homme apprend aux êtres humains à s'aimer et à prier Dieu ; il leur ouvre par cela la porte du Ciel afin qu'ils puissent accéder au paradis céleste. En plus, par sa descente en bas de la montagne, le missionnaire de Dieu sauve les esprits égarés de leur péché et les aide à retrouver la miséricorde divine à travers la pénitence des coupables. Sa présence et son intervention dans les liturgies du monde chrétien transforment symboliquement ce monde en paradis terrestre. Cette étude sur l'interrelation entre l'univers humain et l'univers divin nous aide à mieux comprendre le christianisme car sans interrelation il est impossible d'atteindre le but suprême demandé par le Seigneur Jésus Christ dans l'*Évangile* : « (...) fais venir ton⁴⁵ Règne⁴⁶, fais se réaliser ta volonté sur la terre à l'image du Ciel. » (*Évangile de Saint Mathieu*, ch.6, verset 10).

⁴⁵ Celui du Père.

⁴⁶ Royaume de Dieu ou le Paradis céleste descendant sur la terre.

CHAPITRE IV

CONCLUSION

Il est évident que Chateaubriand défend et glorifie le christianisme dans son ouvrage apologétique comme *Le Génie du christianisme*, publié en 1802. Le public connaît bien ce livre en tant que travail de rétablissement religieux dans la société française. Cependant, *Atala* expose déjà, en 1801, la peinture de la beauté chrétienne. Ce roman ne récite pas seulement l'histoire d'amour et d'aventure d'un couple sauvage, mais il montre la connaissance sur le christianisme. L'espace dans le récit narré cache plusieurs connotations chrétiennes.

Ce mémoire de maîtrise a tenté de montrer que l'espace étudié est comme l'élément significatif qui reflète l'existence de la foi chrétienne chez les personnages et qui explique de façon symbolique le rôle du christianisme dans la société.

En premier lieu, nous avons observé que l'absence ou la présence divine se manifeste en rapport avec les modes de vie de chaque communauté. Les Sauvages non-chrétiens qui se déplacent d'un lieu à l'autre sans domicile sédentaire reflètent l'errance spirituelle à cause de l'absence divine dans leur esprit tandis que la stabilité des Chrétiens du village de la Mission symbolise l'existence de Dieu en tant que Saint Esprit dans leur cœur. Cette présence divine se manifeste également à travers le symbolisme spatial de la lumière, et la luminosité de l'espace peut insinuer l'illumination des personnages qui apprennent à croire en Dieu. En revanche, le peu de lumière au crépuscule, le village ombragé par la forêt ou les ténèbres dans la grotte suggèrent la présence du Diable, ennemi de la Divinité. L'obscurité transforme ainsi l'espace en lieu de profanation ou d'aveuglement des gens envers Dieu.

Nous avons mené ensuite notre recherche sur l'interrelation des espaces dans le récit. La montagne est l'espace clé qui porte, tant par sa forme visuelle que par sa valeur symbolique, l'image de l'intermédiaire entre l'espace céleste et l'espace terrestre. Etant la demeure du prêtre dont la mission est d'indiquer le chemin du

paradis aux gens, la montagne évoque en plus l'image de la porte du paradis céleste. Nous avons aussi prolongé notre analyse sur le rôle de ce médiateur entre Dieu et l'Homme comme il quitte sa montagne pour sauver les êtres spirituellement égarés de la condamnation divine, pour leur apporter la grâce de Dieu ou trouver le salut de l'âme. L'intervention, ou plus précisément l'évangélisation de ce missionnaire de Dieu, donne un aspect paradisiaque au monde terrestre. Les habitants qui viennent dans l'univers christianisé en présence des objets symboliques et des liturgies se retrouvent par conséquent sur terre comme si Dieu était descendu jusqu'à eux.

Par cette recherche, nous pouvons voir qu'il ya dans *Atala* un rapport intime entre le thème de la religion chrétienne et la structure symbolique de l'espace. Au niveau linéaire, l'opposition entre les espaces avec ou sans présence divine est traduite par la dualité spatiale qu'occupent les personnages. Et puis, les différents niveaux de l'espace nous aident à témoigner l'interrelation entre eux et surtout l'intervention de Dieu dans le monde terrestre.

Avec toute sa poésie sur les beautés de la religion et son symbolisme religieux présentés à travers les espaces de genres variés, *Atala* favorise bien évidemment la restauration de la religion catholique et la réconciliation avec l'Église souhaitées par le pouvoir de l'époque.

Par ailleurs, cette recherche nous permet également à découvrir qu'en choisissant de situer son récit dans les paysages lointains en Amérique du Nord, Chateaubriand cherche à peindre non seulement l'image exotique de l'espace, mais encore celle de la société française sous l'ère de la Révolution.

En surface, le village des Sauvages montre la vie nomade des chasseurs. Cependant, nous constatons que le débat des gouverneurs sauvages dans le pavillon du conseil ressemble au régime parlementaire en France sous la Révolution. Lors des sessions, le pavillon est plein de désordres à cause des divisions et des discordances d'opinions :

Comme on voit les flots de la mer se briser pendant un orage, comme en automne les feuilles séchées sont enlevées par un tourbillon, comme les roseaux du Meschacebé plient et se relèvent dans une inondation subite, comme un grand troupeau de cerfs brame au fond d'une forêt, ainsi s'agitait et murmurait le conseil. Des Sachems, des guerriers, des matrones parlent tour à tour ou tous ensemble. Les intérêts se choquent, les opinons se divisent, le conseil va dissoudre ; mais enfin l'usage antique l'emporte, et je suis condamné au bûcher. (pp.68-69)

L'image chaotique ressemble à celle de l'Assemblée nationale, sous la Révolution, décrite par Chateaubriand dans *Les Mémoires d'outre-tombe I* (1973 : 229) :

Les séances de l'Assemblée nationale offraient un intérêt dont les séances de nos chambres sont loin d'approcher, (...). Les débats devenaient orageux ; les tribunes se mêlaient à la discussion, applaudissaient et glorifiaient, sifflaient et houaient les orateurs. Le président agitait sa sonnette ; les députés s'apostrophaient d'un banc à l'autre, (...).

Le fait que les Muscogulges agissent comme les députés dans l'Assemblée montre que l'espace sauvage reflète la société française pendant la Révolution, période de l'égarement de la foi chrétienne. Ensuite, « les ruines » (p.73) dans l'univers sauvage symbolisent la dégradation nationale sous le nouveau régime. Chateaubriand affirme cette idée dans *ses Mémoires d'outre-tombe I* (1973 : 231) :

Je ne pourrais mieux peindre la société de 1789 et 1790 qu'en la comparant à l'architecture du temps de Louis XII et de François I^{er}, lorsque les ordres grecs se virent mêler au style gothique, ou plutôt en l'assimilant à la collection des ruines et des tombeaux de tous les siècles, entassés pêle-mêle après la Terreur dans les cloîtres des Petits-Augustins : seulement, les débris dont je parle étaient vivants et variaient sans cesse. Dans tous les coins de Paris, il y avait des réunions littéraires, des sociétés politiques et des spectacles ; les renommées futures erraient dans la foule sans être connues, comme les âmes au bord du Léthé avant d'avoir joui de la lumière.

D'après cette citation, le romancier note avec précision les dates de la Révolution française, considérée comme l'époque qui mène la société française à la ruine et au déclin d'un point de vue religieux. Pendant cette période, les Français s'éloignent de la foi en Dieu et s'approchent plus de la philosophie et la politique révolutionnaire qui sont hostiles au christianisme. En effet, l'errance des Indiens rouges d'*Atala* est comparable à l'image des Parisiens, présentés dans la citation ci-dessus, qui « erraient dans la foule » de la ville capitale. Les Français vivant à cette période s'égarent spirituellement de Dieu, et à cause de cela, la France se plonge dans l'obscurité à l'époque de la Terreur et souffre de l'instabilité politique post-révolutionnaire. L'espace ténébreux d'*Atala* fait ainsi une allusion à la France assombrie par l'éloignement de la foi en Dieu. La profanation d'*Atala*, épouse consacrée à Dieu, symbolise la France qui rejette son Dieu pour tomber dans les pièges des manifestations plus modernes de la philosophie. Et la société meurtrière d'Apalachucla représente symboliquement la France à l'époque de la Terreur où les gens se détestent et s'entretuent.

Il est incontestable que l'œuvre est la création de l'écrivain à travers laquelle il exprime son imagination ou son rêve. Chateaubriand l'affirme par lui-même dans sa préface d'*Atala* en 1805 : « (...) et il semble que l'on commence à y voir autre chose qu'un ouvrage de *pure imagination* » (p.21). Si la communauté des Indiens rouges non-chrétiens dans *Atala* représente la société française sous la Révolution, il est possible que la communauté chrétienne présentée comme le paradis terrestre dans ce roman soit l'image symbolique de la société idéale dont rêve l'écrivain. Retournant dans son pays natal après son exil, mais se trouvant au milieu de tout le désordre qu'entraîne la Révolution, Chateaubriand cherche-t-il à rêver d'une autre société idéale et paradisiaque qui ne se réaliserait que par la restauration du catholicisme ? Afin de se sortir de la période obscure, n'est-ce pas que le romancier propose une solution par l'intermédiaire de son récit d'*Atala* ? La conversion à Dieu est peut-être le seul moyen de ramener la lumière à la société française. Une étude plus approfondie sur la société française après la publication d'*Atala*, voire après la restauration de la religion chrétienne, pourrait éventuellement nous donner la réponse.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Livres

ธีรา สุขสวัสดิ์ ณ อยุธยา. 2549. *วรรณคดีฝรั่งเศส ศตวรรษที่ 19 สรรนิพนธ์ และบทวิเคราะห์ (Littérature Française du XIX^e siècle anthologie et analyse textuelle)*. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อรุณทวดี พัฒนิบูลย์. 2525. *วรรณคดีโรแมนติก (Le romantisme)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

Le Nouveau Petit Robert, dirigé par Josette Rey Debove et Alain Rey. 1993. Paris.

Précis de la littérature française du XIX^e siècle. 1990. Paris : PUF.

Traduction œcuménique de la Bible, autorisé par la Conférence des évêques catholiques du Canada. 1998. Paris : Société biblique française et Editions du Cerf.

Aureau, B. 1998. *Chateaubriand*. Paris : Adpf.

Bachelard, G. 2010. *L'Eau et les Rêves*. Paris : José Corti.

Barberis, P. 1967. *Chateaubriand, une réaction au monde moderne*. Paris : Larousse.

Baudoin, S. 2009. *La poétique du paysage dans l'œuvre de Chateaubriand*.

Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Clermont-Ferrand II-Blaise Pascal.

Baudoin, S. 2010. “ Les « orages du cœur » : spatialiser la douleur ” Dans *Espace de la douleur : de la sublimation des paysages cathartiques dans l'œuvre de Chateaubriand*, pp. 11-23. Clermont-Ferrand : Université Blaise Pascal.

- Berthier, Ph. 1987. *Stendhal et Chateaubriand, essai sur les ambiguïtés d'une antipathie*. Genève : Librairie Droz S.A.
- Berthier, Ph., et Jarrety, M. 2006. *Histoire de la France littéraire*. Paris : PUF.
- Bony, J. 2005. *Lire le romantisme*. Paris : Armand Colin.
- Bourneuf, R., et Ouellet, R. 1972. *L'Univers du roman*. Paris : PUF.
- Buchard, G. 1978. *Christianisme*, traduit par Claude Bonnafont. Paris : Liana Levi.
- Butor, M. 1960. *Essais sur le roman*. Paris : Gallimard.
- Calvet, J. 1959. *Petite histoire illustrée de la littérature française*. Paris : J. de Gigard.
- Chateaubriand, F.R. de. 1962. *Atala René et Le dernier Abencérage*. Paris : Garnier Frères.
- Chateaubriand, F.R. de. 1966 a. *Génie du christianisme I*. Paris : Garnier Flammarion.
- Chateaubriand, F.R. de. 1966 b. *Génie du christianisme II*. Paris : Garnier Flammarion.
- Chateaubriand, F.R. de. 1973. *Mémoires d'outre-tombe I*. Paris : Librairie Générale Française.
- Clozier, R. 1996. *Géographie universelle illustrée*. Paris : Deux coqs d'or.
- Diel, P. 2002. *Symbolisme dans la Bible*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Duby, G. 1976. *Histoire de la civilisation française XVII^e – XX^e siècle*. Paris : Armand Colin.
- Durand, G. 1992. *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.

- Eliade, M. 1952. *Images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. 1957. *Mythes rêves et mystères*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. 2007. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Genette, G. 1969. *Figure II*. Paris : Seuil.
- Genette, G. 1972. *Figure III*. Paris : Seuil.
- Goldenstein, J.P. 1985. *Pour lire le roman*. Paris : J.Ducolot.
- Graham, W.F. 1975. *Angels, God's secret agents*. New York : Doubleday.
- Grégoire, F. 1957. *Au-delà*. Paris : PUF.
- Grémace, A.J. 1976. *Sémiotiques et sciences sociales*. Paris : Seuil.
- Hani, J. 2005. *Symbolisme du temple chrétien*. Paris : Vega.
- Lacarrière, J. 1975. *Hommes ivres de Dieu*. Paris : Fuyard.
- Lee, W. et Nee, W. 2003. *Eléments fondamentaux de la vie chrétienne III*. Anaheim : Living Stream Ministry.
- Michel, G. 1952. *Romantisme, l'histoire la doctrine les œuvres*. Paris : Classiques Hachette.
- Moreau, P. 1967. *Chateaubriand*. Paris : Hatier.
- M.Peyre, H. 1971. *Qu'est-ce que le romantisme ?* Paris : PUF.
- Musset, J. 2003. *Livre de la Bible*. Paris : Gallimard.
- Pelletier, A.M. 1973. *Lectures bibliques, aux sources de la culture occidentale*. Paris : Nathan.
- Ricoeur, P. 1969. *Symbolism of evils*. New-York : Cornell University Press.

- Ricoeur, P. 1975. *Métaphore vive*. Paris : Seuil.
- Soued, A. 1993. *Symboles dans la Bible*. Paris : Jacques Grancher.
- Tapie, V. 1976. *Chateaubriand*. Paris : Seuil.
- Toralovà, V. 2010. *Thème de la nature dans la sensibilité préromantique : Paul et Virginie, Atala, René*. Mémoire de maîtrise, Département des Etudes romanes, Faculté des Lettres, Université Palacký à Olomouc.
- Todorov, T. 1978. *Symbolisme et interprétation*. Paris : Seuil.
- Todorov, T. 1982. *Theories of symbols*. New York : Cornell University Press.
- Todorov, T. 1989. *Nous et les autres, réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Seuil.

Supports électroniques

- Pascal : Grandeur et Misère de l'homme* [En ligne]. Disponible sur : <http://www.penseesdepascal.fr> [10 mars 2015].
- Abed Abbas, A. *L'influence de la nature américaine dans Atala de Chateaubriand* [En ligne]. Disponible sur : <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=83023> [1 juin 2015].
- Baudoin, S. 2010 *Chateaubriand ou les ambiguïtés de la passion romanesque* [En ligne]. Disponible sur : www.fabula.org/revue/document5821.php [6 février 2015].
- Monnet, J. 1997. *La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité* [En ligne]. Disponible sur : <https://cybergeog.revues.org/5316> [4 juillet 2015].
- Meitinger, S. 1995. *Le fleuve palimpseste Chateaubriand et le Meschacebé* [En ligne]. Disponible sur : <http://www.lycee-chateaubriand.fr/cru> [18 avril 2015].

Pascal, B. 2002. *Œuvres ouvertes : extraits des Pensées*. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.oeuvresouvertes.net/spip.php?article538> [1 juin 2015].

BIOGRAPHIE

Né le 2 décembre 1987, Withaya Khunatumsataporn a obtenu en 2010 le diplôme de Licence de l'Art en Langue Française à la Faculté des Humanités de l'Université de Chiang-mai et a poursuivi les études au niveau de Maîtrise à l'Université Chulalongkorn en 2011.