



FICTION ET VERITE : LE PARADIGME DU REVE

Virginie Leroux (EPHE/PSL)

Le poulpe a dans la tête à la fois du mauvais et du bon, car, s'il est très agréable à manger, il procure un sommeil aux rêves pénibles peuplé d'apparitions étranges qui agitent le dormeur, dit-on. Pareillement la poésie, elle aussi, contient en abondance de quoi charmer et nourrir l'âme d'un jeune garçon, mais non moins de quoi le troubler ou l'égarer s'il en fait la lecture sans se trouver convenablement guidé par un éducateur¹.

Le paradigme du rêve permet de penser à la fois la création artistique, la représentation mimétique et l'illusion référentielle². Le rêve est tout d'abord un vecteur privilégié de la communication entre les divinités et les hommes. C'est pourquoi les Muses inspirent souvent les poètes en songe. Les représentations de la poésie et du songe convergent, par ailleurs, au moment où sont valorisés à la fois le rôle du sujet et la sensation et que s'affirme dans le champ philosophique la notion de *phantasia*, en particulier dans le traité *Des rêves* d'Aristote³, et c'est encore au songe que Quintilien rattache la production des émotions : pour bien figurer des objets, des voix et des actions semblables à la vérité, il faut se les représenter comme dans les songes que nous faisons en veillant (*Institution oratoire*, VI, 2, 29-30). L'exploitation du rêve comme modèle de l'illusion référentielle est illustrée par la théorie antique de l'*enargeia* qui tire son nom de l'adjectif *enarges* par lequel Homère caractérise la clarté du songe⁴ et Philostrate assimile l'artifice du peintre à une séduction hypnotique. Décrivant un tableau qui représente une scène de chasse au sanglier, il est victime d'une illusion telle qu'il croit voir non

¹ Plutarque, « Comment lire les poètes », 15a dans *Œuvres Morales*, t. 1, première partie, introduction de Jean Irigoin, Robert Flacelière, texte établi et traduit par André Philippon, Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

² Voir Florence Dumora, *L'œuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2005 et Virginie Leroux, « De la muse rêvée à la muse endormie », dans Anne-Pascale Pouey-Mounou et Perrine Galand (dir.), *La Muse s'amuse : figures insolites de la Muse à la Renaissance*, Genève, Droz, 2016, p. 39-62.

³ Carlo Brillante, « Sogno, ispirazione poetica e *phantasia* nella Grecia arcaica », *QUCC*, n.s. vol. 75, n. 3, 2003, p. 87-109.

⁴ Voir Perrine Galand, « Une rhétorique de l'onirisme », *Les yeux de l'éloquence. Poétiques humanistes de l'évidence*, Orléans, Paradigme, 1995, p. 123-34. L'adjectif *enarges* évoque à la fois une blancheur brillante et le caractère immédiatement identifiable du personnage ainsi « mis en lumière ». Dans *Illiade*, Héra souligne l'aspect surnaturel et terrifiant d'une telle luminosité en évoquant l'apparition des dieux dans tout leur éclat (*Illiade*, XX, 129-131). Or l'adjectif figure aussi à la fin du chant IV de *l'Odyssée* dans l'évocation d'un songe envoyé par Athéna à Pénélope pour la reconforter. La déesse façonne un fantôme (*eidolon*) et lui donne les traits d'Iphimé, la sœur de Pénélope qui lui annonce qu'Athéna a pris en pitié son angoisse. C'est précisément la netteté du songe, exprimée par l'adjectif *enarges* qui rassure Pénélope : « La fille d'Icare, arrachée au sommeil, sentit son cœur renaître, si clair (*enarges*) était le songe qu'elle avait vu surgir au profond de la nuit » (*Odyssée*, IV, 840-841). L'adjectif et le substantif qui lui correspond (*enargeia*) serviront aux Stoïciens à définir la notion d'évidence absolue de la représentation et chez Théophraste, par une sorte de projection métatextuelle, ce terme devient le qualificatif spécifique de l'art descriptif d'Homère, puis de toute forme de représentation particulièrement vivante.



des personnages peints, mais des êtres réels à qui il s'adresse et dont il s'imagine entendre les réponses. Il apostrophe alors son hôte à qui il décrit les tableaux :

σὺ δ' οὐδ' ὅσα ἐπιστρέψαι παραπαίοντα ἐφθέγξω τι, παραπλησίως ἐμοὶ
νενικημένος καὶ οὐκ ἔχων ἀνείργεσθαι τῆς ἀπάτης καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ
ὕπνου⁵.

Et toi, qui n'as rien dit pour me ramener à la réalité alors que je m'égarais, tu étais dupe de la même illusion, tu n'as pas su mieux que moi te défendre contre l'artifice et le sommeil de la raison⁶ !

L'effet de l'illusion mimétique est comparable à l'illusion onirique et procède selon les mêmes mécanismes⁷. Or, le rêve, qui intervient à titre d'argument dans le débat entre Néo-académiciens et Stoïciens sur la connaissance et, plus particulièrement, sur la représentation⁸, a aussi été exploité pour analyser les rapports complexes entre fiction, réalité et vérité. Tandis qu'Horace utilise la métaphore du songe pour condamner une poésie qui s'écarte de la nature, Macrobe interroge le lien entre fiction et vérité lorsqu'il cherche dans son *Commentaire au songe de Scipion* à légitimer l'usage de la fable par Cicéron⁹. Après s'être livré dans le second chapitre du livre I à une défense de la fable, il identifie dans le troisième chapitre cinq genres de songes : deux doivent immédiatement être mis de côté, l'*insomnium*, retour en songe d'une préoccupation de la journée, et le *visum*, imprécis et souvent proche du cauchemar. Les trois autres catégories sont caractérisées par leur dimension prophétique. L'*oraculum* est l'apparition dans le sommeil d'une personne révélant clairement quelque chose qui se produira ou non, ce qu'il faut faire ou éviter. Il y a *visio* quand on rêve d'une chose qui se produira de la façon dont on l'avait rêvée. Enfin, le *somnium* présente une vérité cachée qui nécessite les secours de l'interprétation :

*Somnium prope uocatur quod tegit figuris et uelat ambagibus non nisi
interpretatione intelligendam significationem rei quae demonstratur.*

Le *somnium* à proprement parler cache sous des symboles et voile sous des énigmes la signification, incompréhensible sans interprétation, de ce qu'il montre¹⁰.

En utilisant les verbes *tego* et *uelo* qui s'apparentent au vocabulaire employé au chapitre 2 pour rendre compte de la nature des fables et des secrets de la nature, Macrobe conserve l'ambiguïté voulue par Cicéron entre l'apparition véritable au cours du sommeil et la fable qui prend la

⁵ *Flavii Philostrati Opera*, vol. 2., éd. C. L. Kayser, Leipzig, Teubner, 1871, p. 333.

⁶ Philostrate, *La Galerie de tableaux*, traduction d'Auguste Bougot, revue par François Lissarague, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 54 (« Les chasseurs », 1, 28, 2).

⁷ Clélia Nau, « Sommeil et mort, délire et rêve dans une galerie de tableaux », dans Michel Costantini, Françoise Graziani et Stéphane Rolet (dir.), *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, Rennes, PUR, 2006, p. 171-196.

⁸ Voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie de Cicéron*, Rome, École française de Rome, coll. Classiques, 1992, p. 207-243. Sur l'argument sceptique, voir Julia Annas et Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 78-98 et Ruth Weintraub, *The Sceptical Challenge*, London and New York, Routledge, 1997, chap. 11. (« The Dream Argument Revisited »).

⁹ Macrobe, *In somnium Scipionis*, I, 3, introduction, traduction et notes de Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2003, t. I, p. 10-16. Sur la fortune du passage à la Renaissance, voir Stéphanie Lecompte, *La chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Genève, Droz, 2009, p. 207-247. Voir aussi sur les annotations de Pétrarque et de Ficini, Irène Caiazzo, « Mains célèbres dans les marges de Macrobe », dans Danièle Jacquart et Charles Burnett, « *Scientia in margine* ». *Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Genève, Droz, 2005, p. 171-189.

¹⁰ Macrobe, *In somnium Scipionis*, op. cit., I, 3, 10, p. 13.



forme d'une prosopopée en songe. Il ouvre ainsi la voie à une littérature didactique ou philosophique dont le cadre privilégié est le songe et légitime l'interprétation allégorique qui, seule, dévoile la vérité du rêve et de la fable.

C'est cette problématique du rapport entre songe, fiction et vérité que je vais développer en explorant des écrits théoriques et des songes poétiques. Dans un premier temps, j'analyserai la façon dont le paradigme du rêve est utilisé pour caractériser la fiction poétique par les commentateurs humanistes de l'*Art poétique* d'Horace et du chant VI de l'*Énéide*, puis dans le contexte aristotélicien de la « querelle de Dante ». Ensuite, je montrerai comment les poètes s'inscrivent dans ces débats théoriques, en me limitant à deux exemples, celui de Simon de Vallambert qui intitule *Somnia* son recueil d'épigrammes, puis celui de Jules-César Scaliger dont je comparerai les songes poétiques à la théorie du rêve qu'il développe dans l'introduction de son commentaire au « Régime 4 » du pseudo-Hippocrate.

VANAE SPECIES ET FALSA INSOMNIA

La diffusion et l'autorité de la *Poétique* d'Horace contribuent à l'interprétation négative du paradigme du songe incohérent. Au début de l'*Art poétique*, ce dernier condamne, en effet, l'hybridité non mimétique de la femme-cheval-oiseau-poisson, assimilée aux « images inconsistantes » (*uanae... species*) qu'il compare aux « songes d'un malade » (*uelut aegri somnia*)¹¹. Ainsi, lorsque Pomponius Gauricus rappelle la nécessité pour le sculpteur d'être doué d'imagination afin de pouvoir représenter les émotions, précisant que cette qualité est bien nécessaire aussi aux poètes, aux mimes et aux orateurs, il cite Horace pour limiter l'imagination au vraisemblable¹². La *phantasia* onirique présente la particularité de ne pas avoir d'objet source ; elle permet ainsi de délimiter un domaine pour l'imagination créatrice capable de forger des représentations ou des situations qui n'ont pas de fondement dans l'expérience. C'est précisément contre les dangers de telles représentations qu'Horace et Gauricus mettent en garde, ce dernier rappelant que l'artiste doit se fonder sur la nature.

La valeur heuristique du songe pathologique : *falsum, uanum, fictum*

Les commentateurs d'Horace interprètent le paradigme du songe en recourant à des intertextes divers¹³. Acron se contente de préciser le sens de la comparaison en mettant l'accent sur la *dispositio* et sur la nécessaire unité de l'œuvre. Il caractérise donc les rêves des malades

¹¹ « *Credite, Pisones, isti tabulae fore librum/ persimilem, cuius, uelut aegri somnia, uanae/ fingentur species, ut nec pes nec caput uni/ reddatur formae [...]. [Croyez-moi, Pisons, ce tableau vous offrira le portrait fidèle d'un livre où, pareilles aux songes d'un malade, ne seront retracées que des images inconsistantes, faisant un corps dont les pieds et la tête ne répondront pas à un type unique]* » (Horace, *Art poétique*, 6-9, traduction de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 202). On pourrait aussi évoquer l'exploitation du paradigme onirique dans les *Héroïdes*, voir sur cette question Élisabeth Gavaille, « Écrire, rêver peut-être : songes et rêveries dans les *Héroïdes* d'Ovide », dans François Guillaumont et Patrick Laurence (dir.), *Actes du V^e Colloque international. L'épistolaire antique et ses prolongements européens* (Tours, 6-8 sept. 2006), Louvain-Paris, Peeters, 2008, p. 139-154.

¹² « *Scilicet quam maxime εὐφραντασίωτος esse debet, qui videlicet dolentis, ridentis, aegrotantis, morientis, perichitantis, et eiusmodi infinitas animo species imagnetur, quod etiam poetis ipsis et oratoribus quam maxime necessarium, Nec tamen nisi quatenus ipsa rei natura patietur, ne velut aegri aomnia uanae fingantur species [...]. [Il faudra qu'il soit encore doué d'imagination au plus haut degré, surtout pour se représenter l'aspect de l'homme dans la douleur, le rire, la maladie, la mort, le danger et ainsi de suite à l'infini, – ce qui est bien nécessaire aussi aux poètes, aux mimes et aux orateurs. Mais que ce soit seulement dans la mesure où l'objet le demande, pour ne pas produire des fictions vaines, pareilles aux songes d'un malade]* » (Pomponio Gaurico, *De sculptura* (Florence, 1504), édition annotée et traduction par André Chastel et Robert Klein, Genève, Droz, 1969, p. 58-59).

¹³ On peut désormais consulter ces commentateurs sur le site du projet ERHO, dirigé par Nathalie Dauvois. URL : <http://www.univ-paris3.fr/anr-erho-117484.kjsp?RH=1505727285324>.



par leur variété¹⁴. Cristoforo Landino, en revanche, interprète le passage à la lumière du commentaire de Donat aux vers 103-104 de l'*Eunuque* de Térence. Dans ces vers Parménon répond à Thais qui s'inquiétait de la capacité de l'esclave à se taire en suggérant ironiquement que les courtisanes disent rarement la vérité : *Quae uera audiui, taceo et contineo optime ; si falsum aut uanum aut fictum est, continuo palam est.* « Ce que j'entends de vrai, je le tais et le garde parfaitement ; mais si c'est faux, inepte ou inventé, c'est tout de suite dehors ». Landino distingue ainsi d'après Donat le faux (*falsum*), l'inepte (*uanum*) et l'inventé (*fictum*)¹⁵ :

Vanae] Hoc non licet. Quod ut melius teneas, dicamus ex Donati sententia falsum, uanum, fictumque inter se differre. Falsum enim est quo tegitur id quod factum est. Vanum quod fieri non potest. Fictum quod non est factum, & fieri potuit. Igitur falsum & fictum sine uero est, sed tamem uerisimile. Vanum non habet uerisimile. Falsum loqui mendacis est. Fictum callidi. Vanum stulti. Falsum loqui culpa est. Fictum uirtutis. Vanum uecordiae. Fictis delectamur. Falsis decipimur. Vana contemnimus. Ex iis manifestum est species poetarum fictas esse oportere Nos enim delectare uult. Vanas autem minime oportere. Ridiculus enim efficeretur¹⁶.

Cela n'est pas permis. Pour que tu comprennes mieux, disons d'après l'avis de Donat que le faux, l'inepte et l'inventé diffèrent entre eux. Le faux est ce par quoi on dissimule ce qui a été fait. L'inepte est ce qui ne peut se produire. L'inventé est ce qui ne s'est pas produit, mais aurait pu se produire. Ainsi le faux et l'inventé sont dépourvus de vérité, mais ils sont vraisemblables. L'inepte n'est pas vraisemblable. Dire une chose fautive est le fait d'un menteur, une chose inventée est le fait d'un homme rusé, une chose inepte est le fait d'un fou. Dire une chose fautive relève de la faute, une chose inventée relève de la vertu, une chose inepte de la démence. Nous sommes charmés par les inventions et trompés par les choses fautes. Nous méprisons ce qui est inepte. De là il est manifeste que les images des poètes doivent être inventées. Le poète veut, en effet, nous charmer. Les images ineptes ne conviennent pas du tout. Le poète se montrerait, en effet, ridicule.

La distinction permet de caractériser la fiction comme le récit d'événements qui ne se sont pas produits, mais sont possibles et vraisemblables et relèvent à ce titre du vrai. Le paradigme du songe vise donc à écarter du récit tout ce qui ne peut se produire :

Somnia aegri] Nam aegrotorum somnia quoniam ex humorum peccato proueniunt, non solum non sunt uera. Sed omnino uanas species afferunt, quoniam neque uerae neque possibiles sunt¹⁷.

¹⁴ « Cuius, uelut aegri somnia, uanae finguntur species] Qui non habet ordinem, eius ita uanae sunt species, quemadmodum aegrotantium somnia, quae uidentur habere imagines uarias. [Où, pareilles aux songes d'un malade, ne sont retracées que des images inconsistantes] Qui n'ont pas d'ordre et dont les représentations sont inconsistantes comme le sont les songes des malades qui semblent consister en images variées ». *Quinti Horatii Flacci de arte poetica cum antiquissimorum grammaticorum Heleni Acronis, et Porphyrii commentariis [...]*, édition de Georg Fabricius, Bâle, Heinrich Petri, 1555, vol. 1, p. 238. Sauf mention contraire, les traductions sont nôtres.

¹⁵ *Aeli Donati quod fertur Commentum Terenti*, éd. P. Wessner, Stuttgart, Teubner, 1902, vol. I, p. 288.

¹⁶ *Horatii Flacci Opera cum commentariis C. Landini*, Florence, A. Miscomini, 1482, n.n. Voir aussi *Christophorus Landinus in omnia Horatii Opera*, éd. Georg Fabricius citée, vol. 2, p. 915.

¹⁷ *Ibid.*



Songes d'un malade) En effet les songes des hommes malades puisqu'ils proviennent d'un dysfonctionnement des humeurs, non seulement ne sont pas vrais, mais apportent des images tout à fait ineptes puisqu'elles ne sont ni vraies ni possibles.

Le récit inepte représente un écart supplémentaire avec la vérité puisqu'il concerne ce qui n'a pas eu lieu et n'est ni possible ni vraisemblable. Landino fait donc du songe pathologique le paradigme d'un récit qui n'est ni possible, ni vraisemblable et qui relève du ridicule, le dysfonctionnement humoral pouvant par ailleurs caractériser la folie.

D'autres commentateurs recourent à la classification de Macrobe. C'est le cas de Josse Bade, qui ne mentionne pas Macrobe, mais glose *somnia* par *insomnia* et *phantasmata*, c'est-à-dire des rêves qui n'ont aucune utilité ni signification¹⁸. En effet, l'*insomnium* ne fait qu'exprimer les sensations du corps et les préoccupations diurnes, tandis que le *phantasma* est un état délirant provoqué par l'oppression physiologique de l'endormissement. C'est aussi le cas de Jason Denores qui met l'accent sur l'écart avec la nature impliqué par l'image des songes d'un malade :

Aegri somnia] somnia uana sunt, praeter oraculum, et uisionem, quae licet in somnis appareant, uera tamen sunt, ut affirmat Macrobius. Sed aegroti inania maxime, quae phantasmata appellantur, in quibus ob perturbationem humorum, et morbi ipsius impetum et in nos homines irruentes, uagantesque formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes uidemur inspicere. Haec autem eo sinceriora, et asperiora sunt, ut Aristoteli placet, quo magis motus ille uisionum expeditus est, nec aliquo humore, aut uapore, aut exhalatione stomachi impeditus est¹⁹.

Songes d'un malade] les songes sont vains, excepté l'oracle et la vision qui, bien qu'ils apparaissent dans le sommeil, sont cependant vrais, comme l'affirme Macrobe. Mais les songes d'un malade sont particulièrement vains : on les appelle *phantasmata* et, en raison d'une perturbation humorale et de l'élan de la maladie même, nous croyons y voir des hommes se précipiter sur nous, des formes errantes, qui ne sont pas en accord avec la nature, par la grandeur ou l'apparence. Ces songes sont d'autant plus clairs ou violents que, comme le juge Aristote, le mouvement des visions est plus aisé et n'est pas empêché par quelque humeur, ou vapeur ou exhalaison de l'estomac.

Comme Landino, Denores introduit une explication médicale, fondée sur un dysfonctionnement des humeurs, mais en bon aristotélicien, il mentionne aussi l'étiologie physiologique formulée par Aristote dans le traité *Des rêves*. Ce dernier explique, en effet, que l'absorption de nourriture produit un mouvement important susceptible de détruire les images et les mouvements résiduels qui accompagnent les impressions sensibles ou alors de provoquer des visions désordonnées qui revêtent des formes monstrueuses²⁰. Le paradigme du songe

¹⁸ *Finguntur i.e. componuntur uelut. id est tanquam somnia i.e. insomnia & phantasmata : aegri i.e. hominis aegrotantis & debilitate cerebri laborantis. Horatii Odae, Carmen Epodon et saeculare cum exactissima Antonii Mancinelli : Et cum familiari Iodoci Ascensii Badii explanatione.* [vol. 2] *Sermones & epistolae Quinti Flacci Horatii cum familiari & dilucida explanatione Iodoci Badii Ascensii ab eodem diligentius recognita et in epistolas praesertim & aucta & reposita.* [vol. 3] *De arte poetica libellus*, Paris, Jean Petit et Denis Roce, 1503, fol. 2r°.

¹⁹ Nous citons par commodité l'édition de Georg Fabricius, *In epistolam Q. Horatii Flacci de arte poetica Iasonis de Nores Ciprii ex quotidianis Tryphonis Gabriellii sermonibus interpretatio*, vol. 2, p. 1194.

²⁰ *Des rêves*, 461a12-24. *Petits traités d'histoire naturelle*, traduction, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000, p. 147-148.



pathologique stigmatise encore une fois une imitation insuffisamment vraisemblable qui s'éloigne de la norme naturelle.

Les *insomnia falsa* : fiction et interprétation allégorique

C'est de même de l'*insomnium* que relève le chant VI de l'*Énéide* et Macrobe ne manque pas de préciser que Virgile « n'a pas caché, lui non plus, que les *insomnia* sont faux » (*falsa esse insomnia nec Maro tacuit*)²¹. L'expression figure dans la description des portes du Sommeil par laquelle s'achève le chant :

*Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
Cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
Altera candenti perfecta nitens elephanto,
Sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes.
His tibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
Prosequitur dictis portaque emittit eburna.* (Énéide, VI, 893-98)

Il est deux portes du Sommeil, l'une, dit-on, est de corne, par où une issue facile est donnée aux ombres véritables ; l'autre, d'un art achevé, resplendit d'un ivoire éblouissant, c'est par là cependant que les Mânes envoient vers le ciel les songes illusoires. Parlant ainsi, Anchise y accompagne alors son fils et la Sibylle et il les fait sortir par la porte d'ivoire²².

Dans son commentaire, Servius adopte une grille de lecture poétique (*poetice*) et met l'accent sur le caractère fictionnel de la descente aux Enfers²³. Il utilise alors l'adjectif *falsus* pour indiquer que le récit ne restitue pas la réalité, comme il le fait à propos de la description de l'orme immense qui s'élève devant le vestibule des Enfers :

et intellegimus hanc esse eburneam poetam, per quam exiturus Aeneas est, quae res haec omnia indicat esse simulata, si et ingressus et exitus simulatus est et falsus (ad VI, 282)²⁴.

Nous comprenons qu'il s'agit de la porte d'ivoire par où Énée sortira, ce qui signifie que tout cela a été inventé si à la fois l'entrée et la sortie sont inventées et n'ont pas de réalité.

Ce caractère fictif est encore justifié par l'interprétation « physiologique » (*physiologia hoc vero habet*) de la corne et de l'ivoire, fondée sur l'exégèse des portes homériques : selon Servius, la porte de corne correspond aux yeux et la porte d'ivoire aux dents et donc à la bouche ; or, ce que l'on voit est sans nul doute vrai, mais ce que nous disons et nous entendons peut être faux²⁵.

Cependant le caractère fictif du songe n'est pas incompatible avec la vérité, mais cette vérité est alors allégorique. C'est ce que montre dans son commentaire du passage, Cristoforo Landino, l'un des plus fameux représentants de l'exégèse allégorique de Virgile à la

²¹ Macrobe, *In somnium Scipionis*, I, 3, 6, *op. cit.*, t. I, p. 11.

²² Virgile, *Énéide*, VI, 893-898, livres V-VIII, texte établi et traduit par Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 77.

²³ « *Et poetice apertus est sensus : vult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit* (ad VI, 893). [Et selon une grille de lecture poétique, le sens est clair : il veut que l'on comprenne que tout ce qu'il a dit est faux] » (*Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, éd. G. Thilo et H. Hagen, Leipzig, Teubner, 1881-1887, vol. II, p. 122).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 123.



Renaissance, de sa *Praefatio in Virgilio*, leçon inaugurale prononcée en 1462, aux *Disputationes Camaldulenses*, dialogues platoniciens, composés dans les années 1472-1473, dont les chapitres III et IV développent une lecture allégorique de l'*Énéide*, aux *Interpretationes*, un commentaire de toute l'œuvre virgilienne, paru en 1488 et réédité dix-huit fois en douze ans²⁶. À l'interprétation de Servius, Landino substitue, en effet, l'interprétation néo-platonicienne de Porphyre, citée par Macrobe :

*Latet omne uerum ; hoc tamen anima, cum ab vinculis corporis somno eius paululum libera est, interdum aspicit ; nonnumquam tendit aciem, nec tamen peruenit ; et cum aspicit, tamen non libero et directo lumine uidet, sed interiecto uelamine, quod nexus naturae caligantis obducit*²⁷.

Toute vérité est cachée. Pourtant l'âme, quand elle se trouve tant soit peu libérée par le sommeil de ses devoirs à l'égard du corps, la discerne par éclairs, tend parfois son regard vers elle sans pourtant l'atteindre, et lorsqu'elle l'aperçoit, elle ne la voit pas dans une lumière franche et directe, mais derrière le voile qu'étend sur elle le tissu obscur de la nature²⁸.

Si ce voile permet au regard introspectif de l'âme d'atteindre la vérité, on dit qu'il est en corne, matériau translucide lorsqu'il est aminci ; quand le voile arrête le regard, on pense qu'il est en ivoire, matière naturellement opaque. L'herméneutique du songe allégorique est étroitement associée ici à l'interprétation allégorique de la poésie virgilienne : l'occultation du sens, dans le *somnium*, s'apparente à la fois à l'allégorisme poétique et à la symbolique mystérieuse du voile. Or, Landino poursuit en identifiant les ombres et les songes obscurs et fictifs, puis en précisant que Virgile fait sortir Énée par la porte d'ivoire « pour montrer que tout ce qu'il écrit relève de la fiction » (*ut ostendat quae scribit omnia ficta esse*)²⁹. Sont ainsi distingués le caractère fictif du récit et la vérité que l'on peut atteindre par l'interprétation allégorique.

Cette possibilité pour la fiction d'être vraie par le truchement d'une interprétation allégorique est cependant rejetée par certains commentateurs chrétiens. C'est ainsi que Marc-Antoine Muret exploite l'expression *falsa... insomnia* pour contester la représentation des Enfers du chant VI, assimilée à une « téréatologie » (*totam illam τερατολογία*) par opposition à un discours eschatologique validé par une autorité divine³⁰.

La perspective aristotélicienne : l'exploitation du paradigme du rêve dans la « querelle sur Dante »

Le paradigme du rêve joue de même un rôle central dans la querelle sur Dante, déclenchée par des théoriciens aristotéliciens³¹. En 1572, Ridolfo ou Anselmo Castravilla compose un pamphlet sur Dante, lui reprochant de ne pas observer les critères aristotéliciens. Or, le songe intervient

²⁶ Voir la récente synthèse d'Hélène Casanova-Robin, « La lecture de l'*Énéide* par Cristoforo Landino : élaboration et aboutissement du genre du commentaire chez un humaniste du Quattrocento », *Exercices de rhétorique* [En ligne], 13 | 2019, mis en ligne le 7 décembre 2019, consulté le 9 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/905> et la riche bibliographie sur laquelle elle s'appuie.

²⁷ Landino, *ad Aen.* VI, 893. *Publii Virgillii Maronis Opera, cum Servii Mauri Honorati, Christophori Landini, Aelii Donati et Domitii Calderini commentariis*, Venise, B. de Zanis de Portesio, 1491, fol. 203 r^o.

²⁸ Macrobe, *In somnium Scipionis*, I, 3, 18, *op. cit.*, p. 16.

²⁹ *Publii Virgillii Maronis Opera, op. cit.*, fol. 203 r^o.

³⁰ *Leçons variées*, XI, 7, in *Opera omnia*, éd. Frotscher (Lipsiae 1834), Genève Slatkine reprints, 1971, III, p. 247.

³¹ Sur cette querelle et le rôle joué par le paradigme du rêve dans les débats, voir Baxter Hathaway, « Bulgarini und Mazzoni » et « Mazzoni on dreams », *The Age of Criticism : the late Renaissance in Italy*, New York, 1962, p. 355-389 et Teresa Chevolet, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 430-445.



dans l'argumentation puisque, selon Castravilla, la *Divine comédie* n'est pas une imitation au sens aristotélicien, mais le récit d'un rêve :

Né quella, che Dante riferisce in quell'Opera, è una Attione, ma uno Insogno, né da lui imitato, ma raccontato. Che quel di Dante sia uno Insogno, o una Visione, o una Fantasia, vi deduce dalle parole medesime di quell'Opera in più luoghi: *Tutta tua Vision fa manifesta; Ma se presso al Mattin il ver si sogna; A l'alta Fantasia qui mancò possa.* E da molte parole, e Termini che egli usa continuamente in quell'Opera, proprie dei Somnianti, come *Parea*, et altri simili³².

Dans cette œuvre, Dante ne se réfère pas à une action, mais à un rêve, non pas imité par lui, mais raconté. Et l'on peut déduire qu'il s'agit d'un rêve, ou d'une vision ou d'une fantaisie, des paroles même de Dante en bien des lieux de cette œuvre : *Tutta tua Vision fa manifesta; Ma se presso al Mattin il ver si sogna; A l'alta Fantasia qui mancò possa.* Et par bien d'autres mots et expressions qu'il utilise habituellement dans cette œuvre, et qui sont propres aux rêveurs, comme « semblait » et d'autres semblables³³.

Puisqu'il raconte son rêve, Dante ne représente pas une personne qui aurait rêvé, mais parle en son nom propre. Il déroge donc, selon Castravilla, aux préceptes aristotéliciens en ce qu'il n'y a pas fiction ou invention, donc pas d'imitation.

En 1572, Jacopo Mazzoni répond aux attaques de Castravilla en s'attachant à montrer que, conformément aux exigences de l'aristotélisme orthodoxe, la *Divine comédie* est « une imitation des actions que le poète feignit d'accomplir au cours de ce voyage » (*una imitazione di attioni, ch'egli finse di far desto in questo viaggio*³⁴). Bellisario Bulgarini lui répond à son tour dans l'ouvrage intitulé *Alcune considerationi sopra 'l Discorso di M. Jacopo Mazzoni in difesa della Comedia di Dante*, rédigé en 1576 et publié en 1583 et Jacopo Mazzoni riposte en 1587 dans le *Difesa*. Il ne saurait être question de reprendre ici l'argumentation des deux adversaires, étudiée par Baxter Hataway. La question qui est en jeu est de savoir si Dante a vu ce qu'il rapporte en rêve ou en réalité ou s'il l'a imaginé. Dans le premier cas, il n'est pas poète puisqu'il ne feint pas. La *fantasia* est au cœur du débat. Mazzoni oppose ainsi la vision passive du rêve, un *phantasme* que l'homme reçoit sans le vouloir, à la *fantasia* poétique, librement consentie par la volonté. Analysant les analogies entre rêve et poésie, il se réfère notamment au *De Insomniis* de Synésius de Cyrène et de Dion Chrysostome pour montrer qu'on devient poète en rêvant et pour rendre compte de l'état remarquable de Dante qui ne relève ni de la totale passivité du rêveur, ni de la totale activité. Le poète a, en effet, composé son poème dans un état « d'extase cataphorique », un état psychique qui permet de concilier inspiration et volonté vigile.

Au terme de ce parcours, on peut ainsi distinguer trois modalités d'usage du paradigme du rêve : Horace recourt à l'image des songes pathologiques (*uelut aegri somnia*) pour rappeler la primauté de la norme naturelle ; assimilés par certains commentateurs à l'*insomnium* ou *phantasma/uisum* dans la classification de Macrobe, ils servent à condamner un récit inepte qui n'est ni possible, ni vraisemblable ; l'image virgilienne des songes illusoires (*insomnia... falsa*) que les Mânes envoient au ciel par la porte d'ivoire signale le caractère fictif du chant VI

³² Le pamphlet s'intitule *Discorso di messer Anselmo Castravilla, nel quale si mostra l'imperfettione della Commedia di Dante contro il dialogo delle lingue del Varchi*. Il est reproduit avec l'ouvrage de Belisario Bulgarini, *Annotazioni ovvero chiose marginali sopra la prima parte della difesa fatta da M. Jacopo Mazzoni, per la Commedia di Dante Alighieri*, Siena, Luca Bonetti, 1608, p. 205-215, ici 207.

³³ Traduction Teresa Chevolet modifiée, *L'idée de fable*, op. cit., p. 431.

³⁴ Voir Teresa Chevolet, *L'idée de fable*, op. cit., p. 432-433.



de *l'Énéide*, mais indique, selon la tradition néo-platonicienne, qu'une part de vérité est dissimulée sous le voile de la fable. Enfin, dans un contexte aristotélicien qui accorde la primauté à la *mimésis*, le paradigme du rêve permet de mettre l'imagination et la *phantasia* au cœur de la réflexion poétique.

L'ÉCRITURE ONIRIQUE

Les poètes n'ignorent pas ces problématiques. C'est ainsi que Simon de Vallambert oppose à son tour songes illusoires (*somnia uana*) et songes véridiques (*somnia uera*) dans le recueil d'épigrammes latines qu'il fait paraître à Lyon, chez Thibaud Payes, en latin Theobaldus Paganus, en 1541 et qu'il intitule *Somnia*. Dans l'épître dédicatoire, adressée à Jacques de Tournon, évêque de Valence, il prévient les critiques que pourraient susciter les connotations négatives du terme associé à des images obscures ou fausses :

In hac studiorum uarietate quantum aerumnarum mearum reliquiae mihi temporis esse uoluerunt ad musas mansuetiores, carmina quaedam scripsi : sed quae sane cum interdum meo labori solatium aut quietem impetrare non possem, noctu solum mihi experrecto uacauit meditari : quae ob eam rem somnia a me inscribuntur : non quod sint obscurae, uel falsae rerum imagines, sed propterea quod otii nocturni sunt opus : interim dum animus ad cogitandum attentus erat magis, et quae diurno tempore commentando conabar uersibus includere, aliquando etiam in somnis, fere ut fit, recte facere uidebar : quorum meliorem partem et ex tempore, et negligenter ac studio leui, partem deteriorem uigilantius accuratiusque scripsi³⁵.

Au milieu de cette variété de travaux, dans le temps que mes autres peines ont voulu laisser pour des muses plus douces, j'ai composé quelques poèmes, mais, alors que pendant le jour je ne pouvais obtenir aucun allègement de travail et aucun repos, je n'ai pu trouver la vacance nécessaire pour les méditer qu'en veillant la nuit ; je les ai intitulés songes non parce ce qu'ils sont des images obscures et fausses, mais parce qu'ils sont l'œuvre du loisir nocturne durant lequel parfois mon esprit était plus vigilant et disposé à penser : ce que je tentais de mettre en vers pendant le jour tandis que j'étudiais, il me semblait parfois le faire correctement même en rêve, comme c'est presque toujours le cas ; j'ai écrit la meilleure part en improvisant, négligemment et en y consacrant peu d'effort et la part la moins réussie, j'y ai mis plus de soin et de zèle.

Comme on l'a vu, l'*Art poétique* d'Horace et ses commentateurs ont contribué à associer le songe à des images inconsistantes, fausses et ridicules qui sont sans rapport avec la réalité et la nature et n'ont aucune vraisemblance. C'est probablement pour cette raison que Vallambert précise que le titre *somnia* n'engage pas la référentialité des poèmes, mais caractérise les conditions de la composition poétique. En évoquant une création en songe, Vallambert s'inscrit donc dans une tradition antique, ravivée par les humanistes, qui associe l'inspiration au sommeil. Ainsi, Platon dans le *Timée* rappelle « qu'un être humain parvient à la divination inspirée et vraie non pas lorsqu'il est dans son bon sens, mais lorsque sa faculté rationnelle se trouve entravée dans le sommeil ou lorsqu'il l'a perdue par l'effet de la maladie

³⁵ *Simonis Vallamberti Avallionensis Epigrammaton somnia. Ejusdem quid conueniat, quid item differat inter poetas, historicos & oratores*, Ludguni, apud Theobaldum Paganum, 1541, p. 4.



ou de l'enthousiasme³⁶ ». Dans son *Traité sur les songes*, dont il affirme qu'il lui a été inspiré directement par Dieu³⁷, Synésios de Cyrène explique, de même, que l'apparition du songe, produit de l'imagination, est due à la suppression provisoire de l'activité des sens. Grâce à cette vie imaginative, l'homme est en contact avec les dieux qui lui transmettent différents types de savoir et en particulier l'inspiration poétique³⁸. Marsile Ficin qui traduisit le traité³⁹ mentionne le sommeil parmi les sept genres de vacances de l'âme : déagée des activités extérieures, l'âme se recueille et l'activité intérieure augmente⁴⁰. De même, au début de l'*Actius*, Giovanni Pontano compare le *furor* des poètes aux oracles divins transmis en rêve par la loi de sympathie et par une contagion qui gagne nos esprits avec le mouvement des étoiles et du ciel⁴¹. Girolamo Vida évoque brièvement l'inspiration en songe⁴² et le caractère inspiratoire du songe sera tout particulièrement développé par Jérôme Cardan à qui le contenu et la disposition de plusieurs ouvrages furent révélés en rêve et pour qui le songe est un modèle d'écriture⁴³.

La valeur paradigmatique du sommeil pour penser la composition poétique a aussi incité les hommes de lettres et plus généralement les intellectuels et les philosophes à se représenter endormis⁴⁴. Il faut probablement rapporter cette tradition iconographique à l'illustration des songes médiévaux. Dans les manuscrits illuminés, Pétrarque qui rêve les *Triumphes* est ainsi représenté endormi sur son œuvre ou dans un paysage⁴⁵. De même l'auteur anonyme du *Songe du vergier* est peint endormi dans le jardin de son rêve⁴⁶. Tito Vespasiano Strozzi, poète au service des Este, à la cour de Ferrare (1424-1505) et le vénitien Pietro Bembo (1470-1547) firent graver des médailles sur lesquelles figurent d'un côté un portrait

³⁶ Platon, *Timée*, 71 e, traduction de Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Flammarion, 1992. Rappelons que Socrate prétend avoir composé des vers et mis en musique les fables d'Ésope et un prélude pour Apollon après y avoir été incité en rêve (Platon, *Phédon*, 60 e-61 c).

³⁷ Synésios de Cyrène, *Correspondance*, texte établi par Antonio Garzya, traduit et annoté par Denis Roques, Paris, Les Belles Lettres, 2003, t. II, ép. 154, p. 305.

³⁸ Synésios de Cyrène, *Traité des Songes*, 4, 3, in *Opuscules*, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 275.

³⁹ Synesius, *De somnis*, Venise, Alde, 1497.

⁴⁰ Marsile Ficin, *Théologie platonicienne*, XIII, 2, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 214.

⁴¹ Giovanni Pontano, *Actius*, in *Dialogue*, übersetzt von H. Kiefer, unter Mitarbeit von Hanna-B. Gerl und Kl. Thieme, Munich, W. Fink Verlag, 1984, p. 328-330

⁴² Marco Girolamo Vida, *De arte poetica*, II, 441-444, édition et traduction de Jean Pappé, Genève, Droz, 2013, p. 157 : « *Saepe etiam in somnis memores Phoebeia versant / Munera, et inventi quidam qui saepe sopore / In medio Musis cecinere, et Apolline digna.* [Souvent, même en ses rêves, c'est à Phébus que songe un poète, il médite / Les dons qu'il a reçus ; et il s'en est trouvé certains qui, au milieu / De leur sommeil, souvent ont chanté des vers dignes d'Apollon et des Muses]. »

⁴³ Dans le *De Libris Propriis* de 1544, il signale le rôle du songe dans les découvertes qu'il a faites et dans l'écriture de ses livres ; dans le *De subtilitate* paru en 1550, il décrit la façon dont le songe lui dicta son livre ; et il précise, en 1557, dans le *De rerum varietate*, comment le songe lui imposa les trois parties du traité. Voir Jean-Yves Boriaud, « Cardan et le songe », dans Jean-Yves Boriaud (dir.), *La Pensée scientifique de Cardan*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. 24-25 et Caroline Trotot, « Sommeil, rêve et connaissance dans le *De propria vita* de Cardan », in Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri et Christine Pigné (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Champion, coll. Sciences, techniques et civilisations du Moyen-Age à l'aube des Lumières, 2015, p. 400-415. Sur la théorie du songe de Cardan, on consultera aussi l'article de Susanna Gambino dans le même volume (« *Vigilia causa omnium malorum* : rêve et sommeil selon Jérôme Cardan », *op. cit.*, p. 381-398) et l'ouvrage de Sylviane Bokdam, *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques à la Renaissance, en France*, Paris, Champion, 2012, p. 423-439.

⁴⁴ Voir Maria Ruvoldt, *The Italian Renaissance Imagery of Inspiration. Metaphors of Sex, Sleep, and Dreams*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 6-39.

⁴⁵ Voir par exemple, *Les Triumphes de messire François Petrarque, nouvellement translattées de langaige vulgaire (add. tuscan) en françoiz*, 1501-1600, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Manuscrit 5065, fol. 2 v°.

⁴⁶ « Le Songe du vergier » [de Philippe de Maizières], 1452, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 537.



réaliste et sur le revers une représentation idéalisée dans laquelle ils sont figurés à moitié nus et endormis⁴⁷. Bembo valorise tout particulièrement le rêve : au livre 3 des *Asolani*, il célèbre le songe prophétique et fait du rêve un critère de sagesse, faisant raconter par l'ermite à Lavinello que la reine des *Îles fortunées* testait la loyauté de ses sujets en s'introduisant dans leur sommeil et en découvrant le contenu de leurs rêves. Par ailleurs, dans une lettre adressée à Lucrèce Borgia, le 25 juin 1503, il évoque trois sonnets qui lui sont venus dans un rêve⁴⁸. De même, dans une lettre adressée à Érasme, Juan Luis Vives se plaît à évoquer le sommeil durant lequel il a « rêvé » son *Somnium Scipionis*⁴⁹.

Simon de Vallembert était médecin – il fut médecin de la duchesse de Savoie et de Berry et du duc d'Orléans⁵⁰ – et le titre *somnia* rappelle que la composition poétique relève de l'*otium* et non du *negotium*. Dans l'épître dédicatoire, il prévient les critiques de ceux qui pourraient trouver son titre absurde en évoquant le *Songe de Scipion* :

*Neque uero cuiquam absurda haec appellatio uideri potest, qui modo Ciceronis sextum de Repub. Librum, quomodo inscribitur, intellexit, aut in multis etiam libris cum prophanis, tum diuinis multa mira, nec minime uera somnia scripta legit*⁵¹.

Il ne peut trouver ce titre absurde celui qui a compris comment est intitulé le sixième livre de la *République* de Cicéron ou celui qui a lu dans de nombreux livres, profanes et sacrés, de nombreux récits de songes prodigieux, mais pas moins vrais.

La mention du *Songe de Scipion* et des songes bibliques confirme qu'il n'est pas question de référentialité, mais de la signification des rêves. Même s'ils semblent invraisemblables, les songes « vrais », qu'ils soient profanes ou chrétiens, relèvent de l'*oraculum* ou de la *visio* et sont utiles et porteurs de sens.

Dans une des épigrammes du recueil, aussi intitulée *Somnia*, Vallembert évoque encore le caractère problématique du titre du volume en opposant de nouveau à ceux qui pourraient condamner le titre en considérant que les songes sont ineptes ou illusoire (*uana*), le songe de Scipion et d'autres songes bibliques ou poétiques qui ne le sont pas :

*Si nostri titulum damnet quis forte libelli,
Somnia uana putans, audiet ille cito.
Scipiadae Cicero, uates, et Biblia narrant
Somnia multorum, tun' ea uana putes ?
Hos ego cum secter uel mecum iudice damna :
Somnia uel nostra haec ne repraehende libens*⁵².
Si quelqu'un condamne le titre de notre petit livre
Pensant que les songes sont illusoire, voici ce qu'il entendra vite :
Le Cicéron qui composa la *Scipiade*, les poètes et la Bible racontent
Les songes de nombreux rêveurs, et tu considères qu'ils sont illusoire ?
Alors que je me réclame d'eux, condamne-les en me prenant pour juge,

⁴⁷ Voir Maria Ruvoldt, *op. cit.*, p. 6-39.

⁴⁸ « Ho fatto sopra di queste passate notti, tre sonetti... », *Lettere, edizione critica : collezione di opere inedite o rare*, éd. E. Travi, Bologne, 1987-1993, vol. 1, p. 149, n. 156.

⁴⁹ « *Itaque iacens ac subinde dormiens Somnium illis somniaui Scipionis [...]* », *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, éd. P.S. Allen et H.M. Allen, t. IV, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 275.

⁵⁰ Il composa notamment un traité de puériculture, voir ses *Cinq livres, de la maniere de nourrir et gouverner les enfans dès leur naissance*, édition critique par Colette H. Winn, avec la collaboration de Mélanie E. Gregg pour le glossaire et le répertoire, Genève, Droz, 2005.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 5.

⁵² *Simonis Vallamberti Avallonensis epigrammaton somnia [...]*, Lugduni, apud Thebaldum Paganum, 1541, p. 21.



Ou ne prends pas plaisir à blâmer nos songes.

Encore une fois les poètes sont légitimés par Cicéron et par la Bible qui garantissent la vérité des songes.

SCALIGER ET LA VERITE DES REVES

Jules-César Scaliger est, comme Vallambert, médecin et poète⁵³. Il a composé plusieurs songes poétiques et il est aussi l'auteur d'une traduction nouvelle du *Peri enupnion* du pseudo-Hippocrate, accompagnée de notes critiques et d'un commentaire, parue chez Sébastien Gryphe, en 1539, deux ans avant le recueil de Vallambert⁵⁴. En 1525 était parue une traduction latine de l'ensemble du Corpus hippocratique, sous la direction de Marcus Fabius Calvus, précédant d'un an la parution du texte grec, à Venise, chez Alde et une autre édition, à partir de manuscrits différents, fut donnée à Bâle, en 1538, par Janus Cornarius qui publiera une traduction à Venise, en 1546, dans laquelle il reconnaît sa dette à l'égard du grand Jules-César Scaliger qui a donné du livre *De insomniis* « une traduction fort élégante et aisée »⁵⁵. La part la plus remarquable de l'ouvrage de Scaliger est le commentaire qui lui vaudra les éloges de Zwinger et de Mercuriali⁵⁶.

Hippocratis liber de somniis

Comme le rappelle Scaliger au début de son introduction, le traité hippocratique est un traité de médecine préventive (*prognosticon*⁵⁷) dans lequel sont distingués des songes divins, qui annoncent des maux et des biens pour les cités et les individus et qui relèvent des interprètes des songes, et des songes naturels qui fournissent des signes concernant l'état du corps et doivent être décryptés par les médecins. Ces signes sont produits par l'âme que le sommeil rend à elle-même :

⁵³ Sur la biographie de Jules-César Scaliger, voir Vernon Hall, « Life of Julius Caesar (1484-1558) », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 40, 1950, p. 85-170 et Jacques Chomarat, « Jules César Scaliger (1484-1558) », *Vita Latina*, vol. 134, 1994, p. 2-8.

⁵⁴ *Hippocratis liber de somniis cum Iulii Caesaris Scaligeris commentariis*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1539. Une deuxième édition augmentée à l'instigation de l'helléniste Jean de Maumont paraît de façon posthume en 1561 : *Iulii Caesaris Scaligeri in librum de insomniis Hippocratis commentarius auctus nunc & recognitus*, Genevae, Antonius Vincentius, 1561 et la traduction de Scaliger paraît avec le *De somniis* d'Augier Ferrier en 1549 : *Augerii Ferrerii Tolosatis Medici Liber de somniis. Hippocratis de Insomniis Liber. Galeni Liber de Insomniis. Synesii Liber de Somniis*, Lyon, Jean de Tournes, 1549. Sur ce traité, voir Marie-Madeleine de La Garanderie, « J.-C. Scaliger, commentateur d'Hippocrate », dans Jean Cubelier de Beynac et Michel Magnien (dir.), *Acta Scaligeriana. Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger*, Agen, Société Académique d'Agen, 1986, p. 245-255 et « Vous arrive-t-il par fois de rêver de astres ? Ou quelques pages curieuses de Jules-César Scaliger », dans Françoise Charpentier (dir.), *Le Songe à la Renaissance. Actes du colloque international de Cannes 29-31 mai 1987*, Saint-Etienne, Université de Sainte-Etienne / Association d'Études sur l'Humanisme et la Renaissance, 1990, p. 33-39 ; Amneris Roselli, « I Sogni di Ippocrate nell'interpretazione di Giulio Cesare Scaligero », dans éd. Nicola Merola et Caterina Verbaro (dir.), *Il sogno raccontato: atti del convegno internazionale di Rende, 12-14 novembre 1992*, Vibo Valentia, 1995, p. 137-150 ; Kristine Louise Haugen, « Aristotle my beloved : poetry, diagnosis, and the dreams of Julius Caesar Scaliger », *Renaissance Quarterly*, vol. 60, n. 3, 2007, p. 819-851 ; Ingrid De Smet, « Of doctors, dreamers and soothsayers : the interlinkink worlds of Julius Caesar Scaliger and Augier Ferrier », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 70, n. 2, 2008, p. 351-376 et George W. Pigman III, *Conceptions of Dreaming from Homer to 1800*, Anthem Press, 2019, p. 144-147.

⁵⁵ *Hippocratis Coi... Opera quae ad nos extant omnia*, Basilae, per Hieronymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, 1546, fol. B2.

⁵⁶ Ces éloges sont signalés par Marie-Madeleine de La Garanderie, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁷ *Hippocratis liber de somniis*, *op. cit.*, p. 1.



Etenim anima, dum vigilat atque corpori vires administrat, in multa dispertita loca, nequaquam vacat sibi sed singulis corporis functionibus intenta est quippe ipsis sensibus, auditui, visui, tactui, ambulationi, actioni omni denique cogitationi, ipsa vero pro se nihil agitat. Cum vero quiescit corpus, illa mouetur atque egrediens e corporis partibus, suo domicilio continetur: ibi omnibus illius fungitur officiis. Corpus enim somno captum nihil sentit. At ipsa vigilans cognoscit: videnda videt: audianda audit; vadit, tangit, moeret; temporis momento ratiocinatur; ibique in somnis tum sua, tum corporis obit munera omnia⁵⁸.

L'âme, en effet, quand elle veille et quand elle est au service du corps, se partage entre beaucoup de lieux, elle n'est absolument pas à elle-même, mais elle se donne à chaque faculté du corps : aux sens eux-mêmes, à l'ouïe, à la vue, au toucher, à la marche, à l'action et enfin à toute la pensée. Elle-même ne s'appartient pas. Mais quand le corps se repose, elle est mise en mouvement et quittant toutes les parties du corps, elle demeure dans son propre domicile et là elle accomplit toutes les fonctions du corps. En effet, le corps, pris par le sommeil, ne sent rien, tandis que l'âme éveillée connaît tout, voit ce qui est visible, entend ce qui est audible, marche, touche, s'afflige, réfléchit, et dans le sommeil, elle accomplit à la fois les tâches qui lui incombent et celles du corps⁵⁹.

Une fois le corps endormi, libérée des contraintes de l'état de veille, l'âme jouit pleinement de ses capacités intellectives et elle ressent certaines sensations organiques qui s'expriment par le contenu de nos songes. C'est pourquoi le rêve est le terrain où les symptômes de la maladie pourront se manifester.

Comme Hippocrate ne donne pas de définition du rêve, Scaliger se tourne vers les philosophes (*Nos autem e philosophia accipiamus*⁶⁰), pour produire une synthèse sur la nature et l'origine des rêves et sur les différentes catégories de songes, rejetant avec mépris la classification de Macrobie et « les inepties des Grammaticiens⁶¹ ». En se fondant sur la définition d'Aristote selon qui « le rêve est une image non seulement des choses que perçoit l'intellect,

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 12 (*Apotelesma primum*).

⁵⁹ Le texte grec ne figure pas dans l'édition de la traduction de Scaliger. Voici à titre de comparaison le texte de la CUF et la traduction de Robert Joly : « Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγοροῦσι μὲν τῷ σώματι ὑπερητεύουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίνετα αὐτὴ ἑωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσι τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος· αὐτὴ δ' ἑωυτῆς ἢ διάνοια οὐ γίνετα. Ὄκοταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἢ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἑωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτὴ διαπρήσεται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνετα, ἢ δ' ἐγρηγοροῦσα γινώσκει, καθορῆ τε τὰ ὄρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστὰ, βαδίζει, ψαύει, λυπέετα, ἐνθυμέετα, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὀκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχὴ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται. [L'âme (*psyche*), quand elle est au service du corps éveillée, se partage entre beaucoup de tâches ; elle n'est pas à elle-même, mais se donne partiellement à chaque faculté du corps, à l'ouïe, à la vue, au toucher, à la marche, aux activités du corps entier : l'intelligence ne s'appartient pas. Mais quand le corps se tient tranquille, mise en mouvement et éveillée, elle administre son domaine propre et accomplit toute seule toutes les actions du corps. Car ce dernier dort et ne sent rien, tandis que l'âme éveillée connaît tout, voit ce qui est visible, entend ce qui est audible, marche, touche, s'afflige, réfléchit, dans l'espace étroit où elle se tient ; toutes les fonctions du corps ou de l'âme, l'âme les accomplit toutes]. » (Hippocrate, *Du régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, « Des rêves », LXXXVI, 1, p. 97). Scaliger insiste davantage dans sa traduction sur un déplacement de l'âme qui gagne son domicile, c'est-à-dire le cerveau et le cœur comme le précise Scaliger dans son commentaire du passage, *Hippocratis liber de somniis*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁰ *Hippocratis liber de somniis*, *op. cit.*, p. 2.

⁶¹ *Omissa igitur Macrobiani aliorumque negligentia, ac praeterea ineptiis Grammaticorum, sic partiamur [...]*, In *Librum Hippocratis*, *op. cit.*, p. 5.



mais aussi de celles que l'on perçoit par les sens⁶² », Scaliger met en relief le rôle du sens commun et énumère les opérations intellectuelles réalisées dans les rêves :

*At multa sunt opera intellectus in somniis: ratiocinatio, disceptatio, consilium, deliberatio, etiam poeticae exercitationes non poenitendae*⁶³.

De nombreuses opérations de l'intellect se produisent dans les rêves : raisonnement, débat, résolution, délibération et même des exercices poétiques dont on n'a pas à se repentir.

Scaliger peut se prévaloir d'Hippocrate dont le traité mentionne des rêves qui concernent l'intellect, par exemple lorsque l'âme a connaissance de la course des astres, mais il évoque aussi les cas de somnambulisme dont Aristote rend compte au début du cinquième livre du *De generatione Animalium*⁶⁴ ou encore le demi-sommeil évoqué par Aristote à la fin du traité *Des rêves*⁶⁵. Il tient aussi compte de la tradition néo-platonicienne illustrée notamment par Porphyre et son disciple Jamblique qui décrivent la façon dont l'âme se détache du corps endormi et s'élève vers les sphères célestes afin de rejoindre les dieux et d'accéder à la plénitude de l'intellection et à la science⁶⁶. Glosant le début du traité d'Hippocrate, Scaliger introduit ainsi une idée que ce dernier ne formule pas en rapportant les capacités de l'âme à son origine divine :

*Quoniam, inquit, anima soluta corporis functionibus per somnium, sibi que ipsi restituta, hoc est diuinis principiis, quibus est constituta, cohaeret, trahitque inde similitudinem, quam per visionem repraesentet, coniungens originem suam illam coelestem ab ipsis mundi elementis cum fini suo : qui est, hominem informare*⁶⁷.

Puisque, dit-il, durant le sommeil l'âme est déliée des fonctions grossières du corps et rendue à elle-même, c'est-à-dire rejoint les principes divins dont elle est constituée, et s'identifie à eux, similitude qu'elle représente par une vision, conjuguant son origine céleste aux éléments mêmes du monde pour réaliser sa fin qui est d'informer l'homme.

⁶² *Ibid.*, p. 2. L'affirmation initiale de Scaliger (« *Aristoteles somnium non solum eorum quae intelligerentur, dixit esse repraesentationem, sed etiam quae sensu perciperentur* ») n'est pas exacte puisque Aristote montre que les rêves ne sont pas le produit de l'intellect, mais de l'imagination (*Des rêves*, 459a) et il précise que lorsque l'intellect intervient dans le sommeil, son activité doit être distinguée du rêve (*Des rêves*, 458b). Voir Bernard Hubert, « Veille, sommeil et rêve chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 17, n. 1, 1999, p. 75-111, plus particulièrement, p. 95, et Philip J. van der Eijk, « Aristotle on Cognition in Sleep », dans Thomas Wiedemann et Ken Dowden (dir.), *Sleep*, Bari, Levante editori, 2003, p. 26-40 et plus particulièrement p. 33-34.

⁶³ *Hippocratis liber de somniis, op. cit.*, p. 2-3.

⁶⁴ *De la génération des animaux*, V, 1, 779a, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 178-179.

⁶⁵ « Toute image présente pendant le sommeil n'est pas non plus un rêve. En premier lieu, en effet, il arrive à certains individus de percevoir aussi d'une certaine manière des sons, de la lumière, une saveur ou un contact, faiblement cependant et comme de loin. De fait, on a déjà vu que des individus qui avaient les yeux à demi ouverts pendant qu'ils dormaient, voyant faiblement dans leur sommeil, à ce qu'il croyaient, la lumière d'une lampe, la reconnaissent dès leur réveil comme étant effectivement la lumière de la lampe. Ceux qui, entendant faiblement le chant d'un coq ou l'aboïement d'un chien, les reconnaissent clairement en se réveillant, font de même. Certains, encore, répondent dans leur sommeil lorsqu'on les interroge » (*Des rêves*, 462a17-27, dans *Les Petits traités d'histoire naturelle, op. cit.*, p. 152).

⁶⁶ Outre l'interprétation des portes du sommeil par Porphyre précédemment citée, voir le livre III, 3 des *Mystères d'Égypte* de Jamblique, consacré à la divination.

⁶⁷ *Hippocratis liber de somniis, op. cit.*, p. 2.



Si Scaliger prend en compte les songes qui sont engendrés par la tension propre de l'âme et résultent des affections de l'âme ou du corps ou encore de divers accidents du sort, il s'intéresse plus longuement à ceux qui ont une origine céleste ou divine et ont une valeur prophétique. Il démontre ainsi contre Aristote (qui objectait que les présages sont parfois confiés à des sots) et contre Averroès (qui considérait que seul un esprit pur, séparé de toute matière aurait pu pratiquer la divination) que Dieu peut envoyer des songes :

*Concludendum est et a Deo posse somnia demitti et ipsam animam repetita sua diuinitate, frui ea tantisper posse, dum a corporis vinculis libera agitarit. Quibus rationibus moti religionis nostrae primores, ipsique Platonici a Deo esse proficiscique somnia posse profitentur*⁶⁸.

Il faut donc conclure que les songes peuvent être envoyés par Dieu et que l'âme elle-même, regagnant sa divinité, peut en jouir tant qu'elle est libérée des chaînes corporelles. C'est mus par ces raisons que les premiers chrétiens et les platoniciens eux-mêmes pensaient que les songes peuvent provenir de Dieu.

La véracité des songes résulte donc du caractère divin de l'âme et de sa capacité à recevoir les messages de Dieu.

Deux songes poétiques de Jules-César Scaliger

Les deux songes qui figurent dans la section *Farrago* de l'édition des *Poemata* de Scaliger, parue à titre posthume en 1574, illustrent la conception de l'âme et du songe développée dans le commentaire d'Hippocrate. Le premier, adressé aux deux fils de Scaliger, Sylvius et Joseph Juste, affirme dès le titre le caractère divin du rêve et l'immortalité de l'âme : « *Ad Syluium, et Ioseph Iustum filios, de somnio diuino, atque animae immortalitate*⁶⁹ » tandis que l'envol de l'âme et son séjour auprès des divinités est mis en scène dans le récit du rêve :

*Liber ergo animus nigra labe carceris huius
Euolauit ad extimi templa dissita mundi,
Acceptusque choro Deum tinnulisque choreis
Audiit numerosius quicquid hic rude fertur.* (v. 20-23)

L'âme, libérée de la noire chute dans cette prison
S'envola vers les temples éloignés du monde extérieur,
Et reçue dans le chœur des Dieux et dans les rondes sonores
Elle entendit les propos suaves, rapportés plus grossièrement ici.

Le procédé choisi relève de l'*enargeia* puisque les propos invitent l'âme du rêveur, et par là le lecteur du poème, à contempler le chœur des dieux et les cieux : *cernis* (v. 32), *ecce* (v. 37), *en uides* (v. 45), *cerne* (v. 45). Sont ainsi évoquées les divinités de l'Olympe – Apollon qui sur son char éclaire le monde, Mars qui répand ses traits, Jupiter qui dispense les sceptres et Vénus, couronnée de myrte –, puis les astres et la voie lactée (*lacteosque recessus*, v. 46). La voix qui s'adresse à l'âme du rêveur l'assure de la même manière de l'origine divine de l'âme :

Hoc demissa loco tua est mens, et huc reditura (v. 47).

Ton esprit a été précipité depuis cet endroit et y retournera.

⁶⁸ *Hippocratis liber de somniis, op. cit.*, p. 10.

⁶⁹ *Iulii Caesaris Scaligeri Poemata in duas partes diuisa [...]*, Genève, Stoer, 1574, p. 152-153.



Elle lui prescrit surtout de ne pas permettre que lui soient données en vain des paroles de vérité et de rapporter à son réveil ces « visions véritables du repos » (*uera uisa quietis*, v. 53) à ses deux fils.

Plus que du *Somnium* d'Albertino Mussato ou de la *Divine comédie de Dante*, qui s'inspirent en grande partie du chant VI de l'*Énéide*, Scaliger se réapproprie des éléments du *Songe de Scipion*, en particulier la vision de la Voie lactée et la révélation de l'immortalité de l'âme, clairement formulée et des motifs néo-platoniciens que l'on retrouve chez Ronsard dans « L'Hymne de la philosophie » ou dans « L'excellence de l'esprit de l'homme », probablement composés dans les mêmes années et qui décrivent de même l'envol de l'âme qui, en se détachant de la prison du corps, accède à un savoir supérieur en rêve et, de retour dans le corps, peut assurer celui-ci de son origine divine et lui donner accès aux mystères⁷⁰.

Si ce premier songe relève du genre théorématique en ce qu'il délivre une vision claire, d'autant plus claire qu'elle est commentée et explicitée, le second relève du genre allégorique. Il s'agit d'un songe adressé à un ami de Scaliger, Matteo Bandello, évêque d'Agen, mais aussi grand poète, caractérisé dès le titre comme « non feint ou non fictif » : *Somnium non fictum, ad Matthaeum Bandellum*⁷¹. Notons que Scaliger, qui rejette la classification de Macrobe dans l'introduction de son commentaire du *De somniis* d'Hippocrate (qui deviendra *De insomniis* dans les éditions de 1549 et de 1561), utilise le terme *somnium*, qui correspond dans la classification allégorique de Macrobe au songe allégorique, aussi bien pour le songe allégorique que pour le songe théorématique.

Le poème s'ouvre comme le précédent sur une description de la condition de l'âme qui correspond à celle que décrit Scaliger dans le commentaire du *De somniis* :

*Anima cum libera foret ab officiis suis,
Quas uulgo functiones ciuiles uocant,
Propter dolorum impedimenta, quae mihi
Quotidianum interdixere usum mei,
Reducta in artem principem, ac ueram, sui
Compos, domina, regina, meliores uices
Sibi arrogauit, serua exuta compede
Ac sibi sese insinuata, mortalis globi,
Aggreditur principia assequi, ac uerum Deum.
Et iuncta cum caelestibus cohortibus
Vetera recenset ; dehinc contemplatur noua :
Et prospicit futura consulta, et cata. (v. 1-12)*

Mon âme, une fois qu'elle fut libérée des charges
Que l'on nomme communément fonctions civiles,
En raison de la contrainte de la douleur qui
M'interdit de vaquer à mes tâches quotidiennes,
Réduite à son art premier, et vrai,
Maîtresse d'elle-même, impératrice et reine,
S'arrogea un meilleur rôle : délivrée des entraves serviles
Rendue à elle-même, elle entreprend de
Retrouver les principes du monde mortel et le vrai Dieu.
Et jointe aux cohortes célestes,

⁷⁰ « Hymne de la Philosophie », v. 21-30 dans *Œuvres complètes*, t. VIII, édition critique avec introduction et commentaire par Paul Laumonier, Paris, Nizet, 1973, p. 86 et « L'excellence de l'esprit de l'homme », v. 57-66, dans *Œuvres complètes*, t. X, édition critique avec introduction et commentaire par Paul Laumonier, Paris, E. Droz, 1939, p. 103. Voir Christine Pigné, « L'âme dans les œuvres de Ronsard. De "l'image trespétite/ De l'image de Dieu" aux ombres des morts », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, vol. 69, 2009, p. 125-144.

⁷¹ *Poemata in duas partes diuisa*, op. cit., p. 181-183.



Elle passe en revue le passé, puis contemple l'avenir neuf,
Et voit à l'avance les oracles futurs et avisés.

Scaliger raconte alors le rêve qu'il fit durant trois nuits consécutives. La première nuit, il rêva qu'il se trouvait devant les fondations d'une maison, en marbre éclatant (v. 14-16). De nombreux blocs de marbre se trouvaient autour. Scaliger entreprit de poser des pierres sur les fondations de la maison et l'ouvrage grandit de façon étonnante (*Sed mirum dictu : cuncta uisa crescere*, v. 20). Le lendemain, il voit la même construction en rêve mais lorsqu'il s'approche, il voit un temple (*templum*) et non plus une maison (*domum*, v. 25). Scaliger se remet à l'ouvrage et le temple grandit d'une façon admirable (*mirandum in modum*, v. 27). La troisième nuit, le sommeil le conduit devant une montagne élevée et d'accès. Au sommet brille une lumière intense et l'on voit un séjour agréable, des sources et des couches en gazon sur les rives. Au pied de la montagne, de nombreuses personnes, de nombreux pays, de tous âges, armés ou non, riches ou pauvres, cherchent comment gagner le sommet. Scaliger entreprend de monter. Tous se moquent de lui, puis s'irritent. Il poursuit son ascension et réussit à atteindre le sommet, épuisé mais heureux et il se réveille. Il s'adresse donc à Bandello qu'il considère comme le dieu des poètes et lui demande d'interpréter le rêve et de prier Dieu si le rêve lui annonce quelque malheur.

On reconnaît les *topoi* du mont et du temple, particulièrement exploités au Moyen Âge et à la Renaissance, notamment par Jean Lemaire de Belges⁷². Cependant, ici le temple de marbre évoque plutôt une œuvre littéraire à l'instar du temple de marbre que Virgile, dieu suprême des poètes pour Scaliger, entend offrir à Auguste au livre III des *Géorgiques* (v. 10-39). L'ascension fait donc vraisemblablement référence à la gloire littéraire, qui résulte d'une ascension difficile et qui suscite l'envie. Il n'est donc pas étonnant que Jean Edouard Du Monin introduise Scaliger dans son « Discours philosophique et historial de la Poésie », un songe en 1198 vers, dédié à Pierre de Ronsard, paru en 1582, chez Jean Parant⁷³. L'auteur des *Poetices libri septem* (1561), traité dans lequel il reconnaît la possibilité et l'existence d'une poésie « philosophique⁷⁴ » est lui-même un philosophe et notamment un commentateur d'Aristote⁷⁵ ; il constitue donc un guide privilégié pour initier Du Monin à la poésie philosophique et le guider parmi les auteurs qui l'ont pratiquée. Cependant, au sein d'un songe, Du Monin convoque peut-être aussi le commentateur du *De somniis*.

⁷² Voir Jean Lemaire de Belges, *Le temple d'Honneur et de Vertu*, édition critique de Henri Hornik, Paris, Droz, 1957 ; Henri Weber, « Le temple allégorique de Froissart à la Pléiade », dans Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine (dir.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 473-484 et Stéphanie Lecompte, *La chaîne d'or des poètes, op. cit.*, p. 227-236.

⁷³ Sur ce poème, voir Stéphanie Lecompte, *La chaîne d'or des poètes, op. cit.*, p. 236-246.

⁷⁴ Il reconnaît l'existence d'une poésie qui traite de la philosophie naturelle et attire l'attention sur le fait qu'Aristote lui-même qualifie Empédocle de « poète », en contradiction avec le jugement porté sur lui dans la *Poétique* (*Poetices libri septem*, I, 2, *Sieben Bücher über die Dichtkunst*, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994, vol. 1, p. 88). Voir Fernand Hallyn, « Poésie et savoir au Quattrocento et au XVI^e siècle », dans Perrine Galand-Hallyn et Fernand Hallyn (dir.), *Poétiques de la Renaissance. Le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2001, p. 192-195.

⁷⁵ Voir notamment Christoph Lüthy, « An Aristotelian watchdog as avant-Garde physicist: Julius Caesar Scaliger », *The Monist*, vol. 84, 2001, p. 542-561 ; Andreas Blanck, « Julius Caesar Scaliger on corpuscles and the vacuum. Perspectives on Science », *Perspectives on Science*, vol. 16, 2008, p. 137-159 ; « Julius Caesar Scaliger on plant generation and the question of species constancy », *Early Science and Medicine*, vol. 15, 2010, p. 266-286 et « Julius Caesar Scaliger on plants, species, and the ordained power of God », *Science in Context*, vol. 25, 2012, p. 503-523 ; Kuni Sakamoto, *Julius Caesar Scaliger. Renaissance reformer of Aristotelianism*, Leiden, Brill, 2016 et la synthèse d'Andreas Blanck, « Scaliger, Julius Caesar », dans Marco Sgarbi (dir.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer Nature Switzerland, 2018, consulté le 3 septembre 2020, URL: https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_879-1.



Les deux songes poétiques de Scaliger relèvent de catégories distinctes : le premier est un songe véridique et divin qui révèle avec clarté une vérité conforme à l'eschatologie chrétienne ; le second est aussi divin mais doit être interprété. On peut s'interroger sur la façon dont il faut comprendre l'expression *somnium non fictum*. Elle semble indiquer que Scaliger rapporte ici un triple rêve qu'il a vraiment rêvé et, de fait, le caractère topique du contenu du rêve ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un rêve littéraire puisqu'un rêve est tributaire et révélateur de la culture du rêveur. La problématique est la même lorsque, dans son commentaire du *De somniis* d'Hippocrate, Scaliger, après avoir mentionné le songe d'Hécube pour préciser qu'il ne concerne pas le corps d'Hécube, mais doit être rapporté à sa fortune, rapporte que sa mère, au lendemain de sa naissance, rêva que son berceau s'enflammait et que les flammes envahissaient les Alpes, faisaient fondre la neige et conféraient une nouvelle allure aux montagnes⁷⁶. Ses nourrices se moquèrent de lui et l'appelèrent souvent Paris par dérision jusqu'à ce que les événements viennent confirmer la puissance du songe (*donec excisis rebus nostris somnii vis prodita est*⁷⁷). Scaliger ne précise pas alors à quels événements il fait allusion, mais dans la biographie qu'il lui consacre, son fils Joseph Juste rapporte que, lorsque son père était encore bébé, le château familial fut assiégé par les Vénitiens. Sa mère, avertie par les paysans, s'échappa avec ses deux enfants et se rendit en Autriche⁷⁸. Scaliger est certes un grand affabulateur : il a notamment menti sur ses origines familiales en affirmant qu'il descendait de l'illustre famille véronaise des della Scala, en réalité éteinte depuis longtemps et nombre de ses mensonges furent relayés par son fils⁷⁹. Il est cependant possible que les deux songes soient vrais. Dans le cas du songe poétique adressé à Bandello, la récurrence du rêve manifeste l'intensité du désir de gloire de Scaliger et la valeur performative du songe repose sur le rappel de l'immortalité de l'âme et de sa capacité à recevoir des messages de Dieu.

On soulignera pour conclure la variété des usages du paradigme du rêve pour penser les liens entre fiction et vérité. Le songe pathologique permet de fixer des limites à la fantaisie créatrice et de rappeler la nécessité d'imiter la nature et d'observer la vraisemblance. Le paradigme des *insomnia... falsa* engage de façon plus complexe la vérité du songe : si Landino considère que le caractère fictif du songe est compatible avec une vérité que révèle l'allégorie, la question est plus délicate s'agissant de rêves dont la validité repose sur leur caractère divin que celui-ci engage une révélation eschatologique ou une célébration encomiastique. C'est ainsi que la valeur oraculaire des songes repose chez Scaliger sur la capacité de l'âme à entrer en communication avec le divin, tandis que le caractère « non fictif » du songe qu'il raconte à Bandello garantit sa valeur performative et prophétique. En revanche, les aristotéliens orthodoxes critiquent la *Divine comédie* parce qu'elle est un rêve raconté par l'auteur et non une imitation et considéreraient pour la même raison que le « songe non fictif » de Scaliger ne

⁷⁶ « *Matrem meam postridie quam me edidisset, saepenumero praedicantem audiui, uidisse per quietem lintea uniuersa, quibus in arce in qua natus essem, uterentur, igni correpta conflagrasset; inde flammam exisse ingentem cum ingenti sonitu, summasque Alpes Noricas, Rheticas, Ligusticas peruasisset, atque sine noxa perlustrasset: niuem colliquatum, nouam montium faciem ostendisset* » (Julii Caesaris Scaligeri in librum Hippocratis, *op. cit.*, p. 84).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁸ Voir Joseph-Juste Scaliger, *Epistola de vetustate et splendore gentis Scaligerae et Jul. Caes. Scaligeri vita*, Leyden, ex officina plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1594, p. 31 et Vernon Hall, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁹ Son père est en réalité Benedetto Bordon, enlumineur, graveur, cartographe et libraire. La légende avait déjà été dénoncée par Caspar Schoppe (Scioppius) au XVII^e siècle : *Scaliger hypobolimaeus, hoc est elenchus epistolae Iosephi Burdonis Pseudoscaligeri de vetustate et splendore gentis Scaligerae*, Mainz, Albinus, 1607. Voir aussi Myriam Billanovich, « Benedetto Bordon e Giulio Cesare Scaligero », *Italia medioevale e umanistica*, vol. 9, 1968, p. 187-256 et sur Bordon, Lilian Armstrong, « Benedetto Bordon, "Miniator", and Cartography in Early Sixteenth-Century Venice », *Imago Mundi*, vol. 48, 1996, p. 65-92.



relève pas de la poésie. Le paradigme du rêve permet donc d'interroger à la fois la nature et le statut de la fiction et les fondements du discours vrai.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS Julia et BARNES Jonathan, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, V, 1, 779a, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 1961, p. 178-179.
- , *Petits traités d'histoire naturelle*, traduction, introduction et notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.
- ARMSTRONG Lilian, « Benedetto Bordon, “Miniator”, and Cartography in Early Sixteenth-Century Venice », *Imago Mundi*, vol. 48, 1996, p. 65-92.
- BEMBO Pietro, *Lettere, edizione critica : collezione di opere inedite o rare*, éd. E. Travi, Bologne, 1987-1993.
- BILLANOVICH Myriam, « Benedetto Bordon e Giulio Cesare Scaligero », *Italia medioevale e umanistica*, vol. 9, 1968, p. 187-256.
- BLANCK Andreas, « Julius Caesar Scaliger on corpuscules and the vacuum. Perspectives on Science », *Perspectives on Science*, vol. 16, 2008, p. 137-159.
- , « Julius Caesar Scaliger on plant generation and the question of species constancy », *Early Science and Medicine*, vol. 15, 2010, p. 266-286.
- , « Julius Caesar Scaliger on plants, species, and the ordained power of God », *Science in Context*, vol. 25, 2012, p. 503-523.
- , « Scaliger, Julius Caesar », dans Marco SGARBI (dir.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer Nature Switzerland, 2018, consulté le 3 septembre 2020, URL: https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_879-1.
- BOKDAM Sylviane, *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques à la Renaissance, en France*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 2012.
- BORIAUD Jean-Yves, « Cardan et le songe », dans Jean-Yves BORIAUD (dir.), *La Pensée scientifique de Cardan*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. 24-25.
- BRILLANTE Carlo, « Sogno, ispirazione poetica e phantasia nella Grecia arcaica », *QUCC*, n.s. vol. 75, n. 3, 2003, p. 87-109.
- BULGARINI Belisario, *Annotazioni ovvero chiose marginali sopra la prima parte della difesa fatta da M. Jacopo Mazzoni, per la Commedia di Dante Alighieri*, Siena, Luca Bonetti, 1608, p. 205-215.
- CAIAZZO Irène, « Mains célèbres dans les marges de Macrobie », dans Danièle Jacquart et Charles Burnett, « *Scientia in margine* ». *Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Hautes Études médiévales et modernes », 2005, p. 171-189.



- CASANOVA-ROBIN Hélène, « La lecture de l'*Énéide* par Cristoforo Landino : élaboration et aboutissement du genre du commentaire chez un humaniste du Quattrocento », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], 13 | 2019, mis en ligne le 07 décembre 2019, consulté le 09 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/905>.
- CHEVROLET Teresa, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2007.
- CHOMARAT Jacques, « Jules César Scaliger (1484-1558) », *Vita Latina*, vol. 134, 1994. p. 2-8.
- DE SMET Ingrid, « Of doctors, dreamers and soothsayers : the interlinking worlds of Julius Caesar Scaliger and Auger Ferrier », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 70, n. 2 , 2008, p. 351-376.
- DONAT Aeli *Donati quod fertur Commentum Terenti*, éd. P. Wessner, Stuttgart, Teubner, 1902, vol. I, p. 288.
- DUMORA Florence, *L'œuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 2005.
- DUPRAT Anne, *Vraisemblances. Poétiques et théorie de la fiction, du Cinquecento à Jean Chapelain (1500-1670)*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée », 2009.
- FICIN Marsile, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques de l'humanisme », 1970.
- GALAND Perrine, « Une rhétorique de l'onirisme », *Les yeux de l'éloquence. Poétiques humanistes de l'évidence*, Orléans, Paradigme, 1995, p. 123-34.
- , Fernand HALLYN (dir.), *Poétiques de la Renaissance. Le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2001.
- GAURICO Pomponio, *De sculptura* (Florence, 1504), édition annotée et traduction par André Chastel et Robert Klein, Genève, Droz, coll. « Hautes études médiévales et modernes », 1969.
- GAVOILLE Élisabeth, « Écrire, rêver peut-être : songes et rêveries dans les *Héroïdes* d'Ovide », dans François GUILLAUMONT et Patrick LAURENCE (dir.), *Actes du V^e Colloque international. L'épistolaire antique et ses prolongements européens* (Tours, 6-8 sept. 2006), Louvain-Paris, Peeters, 2008, p. 139-154.
- HALL Vernon, « Life of Julius Caesar Scaliger (1484-1558) », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 40, 1950, p. 85-170.
- HALLYN Fernand, « Poésie et savoir au Quattrocento et au XVI^e siècle », in Perrine GALAND-HALLYN et Fernand HALLYN (dir.), *Poétiques de la Renaissance. Le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI^e siècle*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2001, p. 192-195.
- HATHAWAY Baxter, « Bulgarini und Mazzoni » et « Mazzoni on dreams », *The Age of Criticism : the late Renaissance in Italy*, New York, 1962, p. 355-389.
- HAUGEN Kristine Louise, « Aristotle my beloved : poetry, diagnosis, and the dreams of Julius Caesar Scaliger », *Renaissance Quarterly*, vol. 60, n. 3, 2007, p. 819-851.
- HIPPOCRATE *Du régime*, texte établi et traduit par Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 1967.
- , *Opera quae ad nos extant omnia*, Basiliae, per Hieronymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, 1546.
- HORACE, *Épîtres*, traduction de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 1995.



- , *Opera cum commentariis C. Landini*, Florence, A. Miscomini, 1482.
- , *Odae, Carmen Epodon et saeculare cum exactissima Antonii Mancinelli : Et cum familiari Iodoci Ascensii Badii explanatione*. [vol. 2] *Sermones & epistolae Quinti Flacci Horatii cum familiari & dilucida explanatione Iodoci Badii Ascensii ab eodem diligentius recognita et in epistolas praesertim & aucta & reposita*. [vol. 3] *De arte poetica libellus*, Paris, Jean Petit et Denis Roce, 1503.
- , *Opera omnia*, éd. Georg Fabricius, Bâle, Heinrich Petri, 1555.
- HUBERT Bernard, « Veille, sommeil et rêve chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 17, n. 1, 1999, p. 75-111.
- LA GARANDERIE Marie-Madeleine de, « J.-C. Scaliger, commentateur d'Hippocrate », dans Jean Cubelier de Beynac et Michel Magnien (dir.), *Acta Scaligeriana. Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger*, Agen, Société Académique d'Agen, coll. « Recueils des Travaux de la Société Académiques d'Agen », 1986, p. 245-255.
- , « Vous arrive-t-il par fois de rêver des astres ? Ou quelques pages curieuses de Jules-César Scaliger », dans Françoise CHARPENTIER (dir.), *Le Songe à la Renaissance. Actes du colloque international de Cannes 29-31 mai 1987*, Saint-Etienne, Université de Sainte-Etienne / Association d'Études sur l'Humanisme et la Renaissance, 1990, p. 33-39.
- LANDINO Cristoforo, *Opera, cum Servii Mauri Honorati, Christophori Landini, Aelii Donati et Domitii Calderini commentariis*, Venise, B. de Zanis de Portesio, 1491.
- LECOMPTE Stéphanie, *La chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2009.
- LEMAIRE DE BELGES Jean, *Le temple d'Honneur et de Vertu*, édition critique de Henri Hornik, Paris, Droz, coll. « Textes Littéraires Français », 1957.
- LEROUX Virginie, Nicoletta PALMIERI et Christine PIGNE (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Champion, coll. « Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières », 2015.
- , « De la muse rêvée à la muse endormie », dans Anne-Pascale POUHEY-MOUNOU et Perrine GALAND (dir.), *La Muse s'amuse : figures insolites de la Muse à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 2016, p. 39-62.
- , Émilie SERIS (dir.), *Théories poétiques néo-latines*, Genève, Droz, coll. « Texte courant », 2018.
- LÉVY Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie de Cicéron*, Rome, École française de Rome, coll. « Classiques », 1992.
- LÜTHY Christoph, « An Aristotelian watchdog as avant-Garde physicist: Julius Caesar Scaliger », *The Monist*, vol. 84, 2001, p. 542-561.
- MACROBE, *In somnium Scipionis*, introduction, traduction et notes de Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 2003.
- MURET Marc-Antoine, *Opera omnia*, éd. Frotscher (Lipsiae 1834), Genève Slatkine reprints, 1971.
- NAU Clélia, « Sommeil et mort, délire et rêve dans une galerie de tableaux », dans Michel COSTANTINI, Françoise GRAZIANI et Stéphane ROLET (dir.), *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, Rennes, PUR, 2006, p. 171-196.
- PETRARQUE François, *Les Triumphe de messire François Petrarque, nouvellement translattées de langaige vulgaire (add. tuscan) en françoiz*, 1501-1600, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Manuscrit 5065.
- PHILOSTRATE, *Opera*, vol. 2., éd. C. L. Kayser, Leipzig, Teubner, 1871, p. 333.



- , *La Galerie de tableaux*, traduction d'Auguste Bougot, revue par François Lissarague, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 1991.
- PIGMAN III George W., *Conceptions of Dreaming from Homer to 1800*, Anthem Press, 2019, p. 144-147.
- PIGNE Christine, « L'âme dans les œuvres de Ronsard. De "l'image trespetite/De l'image de Dieu" aux ombres des morts », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, vol. 69, 2009, p. 125-144.
- PLATON, *Timée*, 71 e, traduction de Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992.
- PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. 1, première partie, introduction de Jean Irigoïn, Robert Flacelière, texte établi et traduit par André Philippon, Jean Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 1987.
- PONTANO Giovanni, *Actius*, in *Dialogue*, übersetzt von H. Kiefer, unter Mitarbeit von Hanna-B. Gerl und Kl. Thieme, Munich, W. Fink Verlag, coll. Humanistische Bibliothek, 1984.
- RONCARD Pierre de, *Œuvres complètes*, t. VIII, édition critique avec introduction et commentaire par Paul Laumonier, Paris, Nizet, coll. « Société des textes français modernes », 1973.
- , *Œuvres complètes*, t. X, édition critique avec introduction et commentaire par Paul Laumonier, Paris, E. Droz, coll. « Société des textes français modernes », 1939.
- ROSELLI Amneris, « I Sogni di Ippocrate nell'interpretazione di Giulio Cesare Scaligero », dans Nicola MEROLA et Caterina VERBARO (dir.), *Il sogno raccontato: atti del convegno internazionale di Rende, 12-14 novembre 1992*, Vibo Valentia, 1995, p. 137-150.
- RUVOLDT Maria, *The Italian Renaissance Imagery of Inspiration. Metaphors of Sex, Sleep, and Dreams*, Cambridge, Cambridge University press, 2004.
- SAKAMOTO Kuni, *Julius Caesar Scaliger. Renaissance reformer of Aristotelianism*, Leiden, Brill, 2016.
- SCALIGER Joseph, *Epistola de vetustate et splendore gentis Scaligeræ et Jul. Caes. Scaligeri vita*, Leyden, ex officina plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1594.
- SCALIGER Jules-César, *Hippocratis liber de somniis cum Iulii Caesaris Scaligeris commentariis*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1539.
- , *Augerii Ferrerii Tolosatis Medici Liber de somniis. Hippocratis de Insomniis Liber. Galeni Liber de Insomniis. Synesii Liber de Somniis*, Lyon, Jean de Tournes, 1549.
- , *In librum de insomniis Hippocratis commentarius auctus nunc & recognitus*, Genevæ, Antonius Vincentius, 1561.
- , *Poemata in duas partes divisa [...]*, Genève, Stoer, 1574.
- , *Poetices libri septem / Sieben Bücher über die Dichtkunst*, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994.
- SCHOPPE Caspar, *Scaliger hypobolimaëus, hoc est elenchus epistolæ Iosephi Burdonis Pseudoscaligeri de vetustate et splendore gentis Scaligeræ*, Mainz, Albinus, 1607.
- SERVIUS *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, éd. G. Thilo et H. Hagen, Leipzig, Teubner, 1881-1887.
- SYNESIOS DE CYRENE, *Correspondance*, texte établi par Antonio Garzya, traduit et annoté par Denis Roques, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 2003.
- , *Traité des Songes*, 4, 3, in *Opuscules*, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 2004.
- SYNESIUS, *De somnis*, Venise, Alde, 1497.



- VALLEMBERT Simon de, *Cinq livres, de la maniere de nourrir et gouverner les enfans dès leur naissance*, édition critique par Colette H. Winn, avec la collaboration de Mélanie E. Gregg pour le glossaire et le répertoire, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 2005.
- , *Epigrammaton somnia* [...], Lugduni, apud Thebaldum Paganum, 1541.
- VAN DER EIJK Philip J., « Aristotle on Cognition in Sleep », dans Thomas WIEDEMANN et Ken DOWDEN (dir.), *Sleep*, Bari, Levante editori, coll. « Nottingham Classical Literature Studies. Midlands Classical Studies », 2003, p. 26-40.
- VIDA Marco Girolamo, *De arte poetica*, II, 441-444, édition et traduction de Jean Pappé, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance », 2013.
- VINTENON Alice, *La fantaisie philosophique à la Renaissance*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2017.
- VIRGILE, *Énéide*, VI, 893-898, livres V-VIII, texte établi et traduit par Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, coll. CUF, 1989.
- , *Opera, cum Servii Mauri Honorati, Christophori Landini*,
- WEBER, Henri, « Le temple allégorique de Froissart à la Pléiade », dans Brigitte PEREZ-JEAN et Patricia EICHEL-LOJKINE (dir.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance », 2004, p. 473-484.
- WEINTRAUB Ruth, *The Sceptical Challenge*, London and New York, Routledge, 1997.