



LE SONGE ET LES ORACLES, OU « L’OBSCURE CLARTE » DE QUELQUES SONGES AMBIGUS DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE DU XVI^E SIÈCLE

Sylviane Bokdam (U. Paris-Est Créteil)

La classification des rêves établie par Macrobe au troisième chapitre de son *Commentaire sur le Songe de Scipion* définit sous les termes d'*oneiros*¹ ou *somnium* l'un des trois types de songes auxquels l'auteur latin reconnaît une valeur prophétique : le songe qui « couvre sous des figures et voile sous des énigmes tortueuses (*ambagibus*) la signification de ce qu'il montre, signification incompréhensible sans l'interprétation² ». Ce figuralisme du *velamen* constitue chez Macrobe une caractéristique que le *somnium* partage avec le récit mythique, la *narratio fabulosa* qui « exprime la connaissance des choses sacrées sous le voile pieux de fictions honnêtes (*pio figmentorum velamine*) », comme avec les rites des mystères, qui « renferment dans le profond repli des figures (*figurarum cuniculis*)³ » la vérité d'une Nature répugnant à s'exposer dans sa nudité⁴. C'est ainsi que la porte de corne des songes véridiques, au chant XXIV de l'*Odyssée*, symbolise pour Macrobe, qui suit Porphyre, le voile à travers lequel, pendant le sommeil du corps, la pointe de l'âme aperçoit la lumière de la vérité sous le « tissu nubileux » dont s'enveloppe la Nature⁵. Toutefois l'occultation du signifié, dans le songe symbolique, présente un caractère plus spécifiquement énigmatique qui implique une idée de potentielle mystification et d'égarement : « *velat ambagibus* », un terme connotant l'idée de sinuosité captieuse. Le *Dictionarium Latinogallicum* de Robert Estienne (1546) proposera comme traduction pour *ambages* « obscurité de paroles » avec pour qualificatif *fallaciosæ*, en renvoyant au passage des *Métamorphoses* (VIII, 10) dans lequel Ovide décrit le labyrinthe conçu par Dédale : « *ducit in errorem variarum ambage viarum*⁶ ». En tant qu'*ambages*, l'obscurité du songe prophétique s'apparente donc moins à l'énigmatique des mystères qu'à l'obliquité de l'oraculaire, qui confine au concept d'*ambiguitas* ou *amphibolia*, tel que la logique et la rhétorique grecques, puis le droit romain, le définissent comme une « plurivocité par excès » prêtant à des interprétations mutuellement exclusives et exigeant une résolution par

¹ Nous translittérerons le grec en italique soulignée.

² Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* : « ...*quod tegit figuris, et velat ambagibus non nisi interpretatione intelligendam significationem rei quæ demonstratur* ». Nous dissimilerons en latin v et u.

³ *Ibid.*, I, 2, 18 : « *Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur* ». Traduction de M. Armisen-Marchetti : « les mystères eux-mêmes sont dissimulés par le cheminement souterrain des symboles », *Commentaire au Songe de Scipion*, Paris, Les Belles Lettres, 2001. Nous renvoyons à l'introduction de cette édition ainsi qu'à S. Lecompte, *La chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Genève, Droz, 2009 ; à Florence Dumora, *L'œuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2005, notamment chap. 1, et à notre *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques au XVI^e siècle, en France*, Paris, H. Champion, 2012.

⁴ *Ibid.*, I, 2, 17 : « ...*sciunt inimicam esse naturæ apertam nudamque expositionem sui* ». Sur ce rapport entre typologie des fables, typologie des songes et mystère voir, entre autres, l'éd. de M. Armisen-Marchetti et S. Lecompte, *op. cit.* Il s'agit de la Nature en tant que quatrième hypostase néoplatonicienne. La *fabula* en tant qu'expression imaginative ne remonte pas au-dessus de la troisième hypostase plotinienne, l'âme.

⁵ *Ibid.*, I, 3, 19 : « *interjecto velamine, quod nexus naturæ caligantis obducit...* ».

⁶ Voir également le songe de Pompée dans la *Pharsale*, VII, 21 : « *sive per ambages solitas contraria visis vaticinata quies* ». Les *ambages* désignent ici la figuration par les contraires.



« désambiguïsation⁷ ». Elle tombe donc sous le coup de questionnements que Macrobe aborde au chapitre VII de son commentaire. Comment se fait-il, tout d’abord, que l’Africain ne puisse pas révéler à son descendant s’il échappera au péril mortel qui le menace ? Macrobe répond que même les prédictions les plus enveloppées d’incertitudes (*dubiis*) contiennent pour un scrutateur diligent des traces (*vestigia*) de la vérité « à moins que les dieux ne l’en empêchent⁸ ». Une réponse qui soulève une autre difficulté, d’enjeu non moins grave pour un platonicien : les dieux envoient-ils *intentionnellement* aux hommes des messages à double entente dans le but de les tromper ? Le second livre de la *République* de Platon avait répondu par la négative, en condamnant Homère pour avoir raconté, au chant II de l’*Illiade*, que Zeus avait envoyé à Agamemnon un songe destiné à l’égarer. Le *Commentaire sur le songe de Scipion* réexamine la question pour rejeter la responsabilité de l’erreur d’interprétation sur l’interprète⁹ : le songe d’Agamemnon recelait dans sa formulation ce qui aurait permis d’en comprendre le sens¹⁰, de même que l’oracle de Délos, au chant III de l’*Énéide*, contenait sous forme indiciaire (« *digito* ») les éléments nécessaires à sa juste interprétation. Songes et oracles relèvent donc pour le commentateur latin d’une même problématique de l’interprétation de l’ambiguïté oraculaire.

La question de l’obscurité des songes prédictifs est fortement circonscrite par la scolastique médiévale dans le cadre de la distinction ternaire entre les songes selon leur origine divine, naturelle ou diabolique, distinction qui ne reconnaît aux rêves « physiques » (d’origine corporelle ou astrale) ou psychiques (passions, préoccupations) qu’une signification prédictive de caractère conjectural¹¹, en tant qu’effets des mêmes causes que celles des événements qu’ils présagent. Par ailleurs la question de l’interprétation des rêves est essentiellement limitée, dans la poétique médiévale, à celle de l’interprétation de l’allégorie dans sa double définition rhétorique et herméneutique. Certes, la poésie médiévale n’ignore pas les incertitudes procédant de l’occultation de la vérité dans le songe allégorique : le *Roman de la Rose* met en garde contre les interprétations fallacieuses des rêves de sens trop obvie, notamment lorsqu’il s’agit de songes qui doivent s’interpréter par contrariété, à l’instar du songe de Crésus dans lequel celui-ci se voit

⁷ Voir Irène Rosier, « Introduction », *L’ambiguïté. Cinq études historiques*, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires de Lille, 1988, p. 10 sur la méfiance à l’égard des pièges que peut receler tout énoncé obscur et sur l’ambiguïté comme vice de forme ou qualité à cultiver dans la rhétorique et la poétique antiques (Aristote, *Poét.* 22, *Rhét.* 1404-1405, 1410-1412, *Réf. soph.*, 165-166 ; Quintilien, *Inst. Or.*, VIII, 2). Sur l’ambiguïté en droit et sa résolution par l’humanisme de la Renaissance, voir Nathalie Dauvois, « Paroles de Sphinx. Énigmes poétiques, énigmes juridiques dans le *Cupido Jurisperitus* d’Étienne Forcadel », dans *L’énigmatique à la Renaissance : formes, significations, esthétiques*, éd. D. Martin et al., Paris, Champion, 2008, p. 445-457.

⁸ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* : « *plene semper cum prædicuntur futura, ita dubiis obserantur, ut diligens scrutator, nisi divinitus (ut diximus) impediatur, subesse reperiat apprehendæ vestigia veritatis.* »

⁹ Difficulté déjà envisagée et « résolue » par Quintus dans la première partie du *De natura deorum* de Cicéron, 2, 4 : « *si quis erravit, non Deorum natura, sed hominum peccavit conjectura* ». Réponse devenue traditionnelle (voir Ludovicus Rhodiginus, *Lectionum antiquarum libri XXX*, Lyon, Hær. Jacobi Junta, 1560, p. 526, « *Somniorum fides* »).

¹⁰ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* : « *latuit in verbis somnii, quod animadversum... potuisset instruere...* ». Ainsi l’Africain prédit sa fin à l’Émilien : « *dicto tamen quod indicio somnii continetur* ».

¹¹ On ne traitera ici que des questions soulevées par la production intentionnelle des songes ambigus. Les songes d’origine exclusivement « physique » (somatique ou astrale) n’entreront pas dans notre corpus. Ils soulèvent des questions afférentes à la problématique aristotélicienne de la reconnaissance du modèle dans une image déformée, non des questions afférentes à l’ambiguïté essentielle du principe dont ils procèdent, qui nous occupera ici. S’ils sont représentés chez Jérôme Cardan, notamment dans les *Somniorum synesiorum... libri IIII* de 1562 (Bâle, Henricus Petri), c’est en tant que projections sur le présent de l’ombre d’un futur en germe dans ses causes latentes, une explication qui était déjà le fondement de la distinction thomiste entre la divination illicite et la « *conjectura* » permise. Cardan n’en reconnaît pas moins que le rêve, par la transposition qu’il opère de la cause en signe de ses effets, peut nous aveugler et certains *somnia fatalia* annoncent l’incapacité où le rêveur sera de les comprendre (voir *Métamorphoses de Morphée*, *op. cit.*, p. 425 sq). Sur la distinction entre les deux types d’explication et de sémiologie, voir F. Dumora, *L’œuvre nocturne*, *op. cit.*, chap. « L’atelier onirique », « représentation indiciaire ou signification intentionnelle ».



servir par Jupiter et par Phébus et qui annonce sa mort par pendaison¹². La poétique du « songe cadre » utilise le songe comme un procédé métapoétique pour questionner les modalités de « signifiante » de la « couverture » allégorique du poème¹³, mais il s'agit moins, dans le genre médiéval du songe allégorique, d'explorer les effets énigmatiques de l'ambiguïté que de transposer dans le domaine profane une tradition théologique d'exégèse biblique postulant la coexistence de sens hiérarchisés mais non exclusifs les uns des autres, afin d'élaborer une pédagogie de l'usage séculier des figures¹⁴.

En redécouvrant des sources nouvelles, la Renaissance reconfigure le champ du savoir. D'un côté, le commentaire sur le *Songe de Scipion* n'apparaît plus nécessairement comme la voie d'accès à Cicéron ; de l'autre, il réintègre le vaste corpus des textes platoniciens et hermétiques et le néoplatonisme redécouvre, avec les valeurs sapientiales et mystériques du *somnium* macrobien, les questions soulevées par sa forme « sibylline » : celle du rapport entre la fonction psychagogique et la fonction élective de l'occultation comme celle de l'opposition entre ambiguïté énigmatique et vérocité divine. C'est ainsi que Ficin aborde la question de l'obscurité trompeuse de certains songes d'origine divine dans la paraphrase qu'il donne du commentaire de Proclus au livre II de la *République* en expliquant que, s'il est vrai qu'« on trouve beaucoup de mensonges dans les oracles¹⁵ », la fausseté en est à mettre au compte de l'infirmité humaine, quoique les dieux puissent se servir de cette « confusion » à notre profit en réservant la vérité à ceux qui en sont dignes¹⁶. Par ailleurs, la classification macrobienne des songes se trouve confrontée à celle de l'*Onirocritique* d'Artémidore de Dalदानos, publiée en 1518, qui répartit les songes prophétiques en deux classes, celle des *oneiroi* « théorématiques » (ressemblant à leurs accomplissements) et celle des *oneiroi* « allégoriques », en définissant le songe allégorique comme un « modelage¹⁷ » psychique annonçant obscurément un événement de réalisation différée, stratégie cryptique destinée par l'âme à nous inciter à la réflexion¹⁸.

La question de l'interprétation des rêves ne relevait donc plus seulement de problématiques d'ordre herméneutique ; elle rentrait dans le cadre de la longue enquête menée par le XVI^e siècle sur les formes et sur le caractère licite ou illicite de la divination païenne¹⁹, qui rencontrait la question du rapport entre prophétisme biblique et prophétisme oraculaire²⁰. Le long chapitre consacré aux songes, dans le *Commentarius de præcipuis divinationum generibus* du mélanchthonien Caspar Peucer, entreprend de croiser les classifications macrobienne et artémidorienne par l'ancienne tripartition scolastique des rêves pour distinguer entre

¹² Voir *Métamorphoses de Morphée*, op. cit., p. 498.

¹³ *Le Roman de la Rose*, v. 18-20 : « Car li plusor songent de nuis/ Maintes choses couvertement/ Que ils voient puis apertement ».

¹⁴ Comme toujours lorsqu'il s'agit du Moyen Âge, il faut nuancer (voir Jacqueline Cerquiligni, « Polysémie, ambiguïté et équivoque dans la théorie et la pratique poétiques du Moyen Âge français », in *L'ambiguïté*, op. cit., p. 167-180) : d'un côté, le Moyen Âge valorise la polysémie comme « virtualité de plusieurs interprétations possibles, mais hiérarchisées et orientées » ; de l'autre il se méfie de l'amphibologie notamment dans le domaine des arts divinatoires, ce qui ne l'empêche pas de cultiver en poésie la rime équivoquée. Voir également Dominique Boutet, *Poétiques médiévales de l'entre-deux, ou le désir d'ambiguïté*, Paris, H. Champion, 2017, passim.

¹⁵ « *Iam vero multa in oraculis mendaciaprehenduntur* » (Marsile Ficin, *Opera omnia*, Bâle, ex officina Henricpetrina, 1576, t. 1, Epistolæ, l. XI, p. 938).

¹⁶ « *Neque igitur veritatem dii ignorant, neque ipsa confundunt, sed confusione propter ineptitudinem nostram apud nos accidentem, ad nostram utuntur utilitatem* » (ibid., p. 939).

¹⁷ « *plasis psuchès poluschemôn sémantikè* » (I, 2, 3).

¹⁸ La très libre traduction française de Charles Fontaine paraphrasera : « l'âme nous avertissant qu'il y a je ne sais quoi de secret et caché là-dessous » (*Epitome des trois premiers livres d'Artemidorus Daldianus traitant des songes*, Paris, Jeanne de Marnef, 1546).

¹⁹ Sur ce point l'ouvrage majeur reste celui de Jean Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Paris, Genève, Droz, 1977.

²⁰ Voir sur cette problématique *Prophètes et Prophéties au XVI^e siècle*, Cahiers V.-L. Saulnier, 1998. Les termes *prophetia*, *oraculum* et *vaticinium* peuvent glisser d'un prophétisme à l'autre : *prophetia* pour la divination païenne, *oraculum*, *vaticinium* pour le prophétisme biblique.



l'allégorisme légitime des prophéties bibliques²¹ et l'allégorisme aux contours incertains des songes de la tradition païenne, massif confus qui confine à l'énigme, à l'ambiguïté, à l'obscurité (« *aut enigmatica, aut allegorica, aut ambigua, aut obscura*²² »), cependant que le *somnium* de la classification macrobienne y est redéfini comme un mode d'obscurcissement du sens procédant soit par figures, soit par *ambages*, un terme *explicitement* associé à l'idée d'ambiguïté (« *oneiron seu somnium, cum figuris quibusdam, aut ambagibus, vel obscuris ambiguisque, vel expressioribus velut adumbrantur dormientibus, quæ præ foribus sunt*²³ »). Or l'ambiguïté, qui ouvre la possibilité de « tordre » le sens d'un énoncé dans des directions multiples, voire opposées²⁴, constitue pour Peucer le signe d'une très probable origine diabolique²⁵. Ambigu, le songe confine au domaine de l'oraculaire, aux réponses « *involuta inextricabilibus, et ambiguitatum plenis*²⁶ » de l'oracle delphique, que le réformé condamne sans réserve. De la même manière, la méfiance de Calvin à l'égard de toute forme d'occultation de la Vérité évangélique explique que celui-ci commente les songes des prophètes bibliques en affirmant que Dieu présente toujours ses révélations en songe par similitudes « convenantes », même lorsqu'il demeure « quelque chose de caché jusqu'à ce que le temps opportun de la pleine révélation [l'Évangile] fût venu²⁷ ». Une telle position est largement partagée, au-delà même des divisions confessionnelles. Petrus Crinitus avant Peucer²⁸, Amyot après lui²⁹, tous lisent le *De defectu oraculorum* de Plutarque à la lumière de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée : l'ambiguïté des oracles, que la lumière de l'Évangile a réduits au silence, trahit leur origine démoniaque aussi bien que la malhonnêteté de devins soucieux d'exploiter la crédulité des hommes et de n'être jamais pris en défaut³⁰.

C'est à la lumière de ce contexte théorique, que je n'ai fait qu'esquisser ici, que j'aborderai la question de la place et de la fonction de l'ambiguïté oraculaire dans quelques songes littéraires

²¹ Songes que confirment, outre leur attestation par l'Écriture, certains « *testimonia* » d'origine divine comme le charisme de l'interprétation, mais Peucer ne donne pas davantage de précision. Le siècle suivant ne s'en tiendra pas là. Pour cette question du critère de vérité des songes bibliques énigmatiques que reprendra et développera l'âge classique, voir Florence Dumora, *L'œuvre nocturne*, op. cit., chap. « La crise de l'interprétation ».

²² Caspar Peucer, *Commentarius de præcipuis divinationum generibus*, Zerbst, Bonaventura Schmidt, 1591, fol. 280 v^o. Nous citerons Peucer dans cette édition : d'une édition à l'autre, le traité s'amplifie et se précise considérablement.

²³ *Ibid.*, fol. 256 r^o. Goulart traduit : « Le songe se fait [...] lors que par quelques figures et circuits douteux et enveloppés, ou quelque peu decouverts, les dormans comprennent tellement quellement le bien ou le mal prochain » (*Les devins ou Commentaire des principales sortes de divinations*, Anvers, H. Connix, 1584).

²⁴ *Ibid.*, fol. 279 r^o : « *Multa ancipitia sunt, incerta, ac dubia, quæ in omnem torqueri sensum possunt.* » Également : « *nihil est incertius, quæ in varias duci partes potest, nonnunquam etiam contrarias.* »

²⁵ *Ibid.*, fol. 258 r^o : Les songes *sémantika* d'origine diabolique se présentent « *aut ambigue, perplexeque, et dubie, aut si vere cum impietate aliqua futura designant.* » *Ibid.* : « *Pleraque enim a Diabolo nata profecta que somnia, aut falsa sunt, aut amphibola kai épikoïna, quo a reliquis præ sagientibus, physicis et divinis discrepant.* » *Épikoïna* : épiciens, au sens d'équivoque. Également, fol. 276 r^o : « *a Diabolo profecta somnia amphibola kai asaphè, et vel palam fœda seclera, vel idolomaniam tetram exegerunt ac confirmaverunt.* »

²⁶ *Ibid.*, fol. 134 r^o. Également (à propos de la Pythie), fol. 140 v^o : « *metris Græcis scite admodum atque argute, sed ambigue nimis et captiose, illigata responsa prononciabat* » La distinction entre correction formelle du vers et ambiguïté de fond suit Plutarque. D'une certaine manière, ce sera le modèle de Nostradamus : forme versifiée, brièveté, ambiguïté.

²⁷ *Leçons de M. Jean Calvin sur le Livre des propheties de Daniel*, Genève, Jean de Laon, 1562, cité par Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'Histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet, 1977, p. 468 (toujours d'une utilité majeure).

²⁸ Pietro Crinito, *De Honesta disciplina*, Florence, Filippo I Giunta, 1504, Liv. VII, 8, qui renvoie à Eusèbe.

²⁹ Jacques Amyot, *Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, Genève, Jacob Stoer, 1627, t. 2, fol. 633 sq., « Pourquoi la prophétisse Pyhtie ne rend plus les oracles en vers ». Le « Sommaire » d'Amyot parle d'une matière qu'il « faut detester et ensevelir d'oubliance éternelle » et de ceux qui « autrefois en controlloyent l'ambiguïté, obliquité et obscurité ».

³⁰ C'est en effet le livre V de la *Præparatio evangelica* qui constitue la source majeure, la plus longuement circonstanciée, sur l'ambiguïté des oracles païens (chap. 20-23 notamment).



en France, au XVI^e siècle³¹. Ce qui soulève une question préalable : y a-t-il dans la littérature française du XVI^e siècle des songes véritablement ambigus ? La réponse ne va pas de soi. En dépit de l'intérêt prononcé de la période pour les formes cryptiques³², beaucoup des songes de la poésie, du roman, ou de la tragédie française même quand ils prétendent au caractère d'énigme, relèvent simplement de l'allégorie ou de la parabole³³, et le songe à personnifications allégoriques, genre pratiqué jusqu'à la fin du siècle, se situe sur ce point dans la continuité de la tradition médiévale. Il n'en reste pas moins qu'il y a dans la littérature française du XVI^e siècle quelques songes qui se présentent comme *pouvant* être ambigus et que cette *possibilité de l'ambiguïté* interroge la possibilité de faire sens, autrement que par l'allégorie, selon une modalité spécifique d'occultation. Nous tenterons donc d'interroger cette modalité, dont l'enjeu dépasse largement la question de la divination par les songes et engage plus largement celle du rôle de l'occulte, en analysant quelques-unes de ses expressions, non des moins remarquables. Qu'il s'agisse en effet du songe de Panurge dans le *Tiers Livre* – songe véritablement inaugural dans le double rapport qu'il établit à l'allégorique et à la divination – ; des songes démoniques de Ronsard, expressions de l'élusivité d'un mode de signification de statut incertain entre prophétisme et oraculaire ; du « Songe ou Vision » des *Antiquitez de Rome*, jeu ironique sur l'énigme dont le statut balance entre emblématique et apocalyptique ; ou des songes de Guy Lefèvre de La Boderie, expressions de l'improbable conciliation entre prosélytisme catholique et ésotérisme kabbalistique, l'interprétation de tous ces songes ambigus, mettant l'allégorèse au défi de l'oraculaire, interroge la littérature sur le caractère spécifique de ses voies, dans le cadre d'une redéfinition de la fonction de l'occultation où esquive, subterfuges, leurres et masques constituent les modalités d'une communication volontairement perturbée pour une redéfinition de la production du sens sur le mode de/ou à partir de l'indécidabilité.

Les travaux de Jean Céard et de Romain Memini ont suffisamment montré l'importance de l'intertexte platonicien et hermétique chez Rabelais : l'auteur du *Tiers Livre* possédait une édition aldine des *Œuvres* de Platon et il avait lu dans l'édition ficinienne de 1497 les sources majeures du néoplatonisme grec ; il connaissait et devait éditer Macrobe³⁴. Les termes dans lesquels est posée la problématique de la vérité des songes, dans l'exposé que Pantagruel délivre à Panurge au chapitre XIII du *Tiers Livre*, sont donc à la fois évangeliques et platoniciens. Il s'agit, comme le souhaite l'aveugle né du Prologue du *Tiers Livre*, de « voir la lumière³⁵ », et pour cela d'obtenir des songes « certains, vrais et infaillibles, comme à travers la corne par sa resplendeur et diaphanéité apparaissent toutes especes, certainement et distinctement³⁶ ». L'âme possède en effet le pouvoir de contempler la vérité en Dieu de telle sorte qu'elle peut être dite « vaticinatrice et prophète », un doublet qui établit un lien de quasi-équivalence entre divination « naturelle », au sens platonico-cicéronien du terme, et prophétie. Translucidité et non transparence,

³¹ En Italie, l'*Hypnerotomachia Poliphili* à elle seule pourrait sur le sujet faire l'objet d'une communication ; voir l'inscription à la base de la grande Pyramide qui ouvre l'accès au monde de la quête poliphilienne : « D. AMBIG. D. D. », autrement dit selon la traduction de M. Ariani (Milan, Adelphi, 1998) : « dédié au Dieu ambigu » (Éros). Mais l'inscription ne pourrait-elle pas se comprendre : « Dédicé aux dieux ambigus » ?

³² Voir *L'énigmatique à la Renaissance*, op. cit., passim.

³³ Tels les songes de Pierre Poupo ou dans le roman, ceux de la Marianne du Philomène. La problématique de l'usurpation de rôle dans le songe à personnifications allégoriques, par ailleurs, telle que Ronsard la développe dans *La Vertu amoureuse*, est différente de celle de l'ambiguïté.

³⁴ Voir Romain Memini, *Rabelais et l'intertexte platonicien*, Genève, Droz, 2009, qui considère que Rabelais « a comme vingt ans d'avance sur toute la littérature d'inspiration dite platonicienne née dans l'entourage de Marguerite de Navarre ». Rabelais prend en charge l'édition des deux œuvres de Macrobe par Camerarius en 1558. Pourtant il ne se réfère dans le chap. XIII du *Tiers Livre* ni à Macrobe, ni à Ficin, ni à Vivès, ses sources principales : il était plus valorisant de signaler les sources grecques, comme Plotin, Jamblique et Synésius...

³⁵ Sur ce motif, voir notre article « Avoir des yeux pour voir, avoir des oreilles pour entendre : un motif biblique dans le *Tiers Livre* », dans *Bible et Littérature*, éd. O. Millet, Paris, H. Champion, 2003, p. 35-52.

³⁶ François Rabelais, *Le Tiers Livre*, éd. J. Céard, Paris, Le Livre de Poche Classique, 1995, p. 141.



cependant. Car la dialectique de l'âme et du corps ne permettant pas à cette dernière d'exprimer dans le rêve sa vision telle qu'elle l'a « reçue », le songe prophétique ne peut être que l'expression d'une participation de l'âme à la vérité divine médiatisée par la corporéité sur le mode de la « signification » ou « indice » des choses à venir, de sorte que la compréhension du message requiert l'interprétation d'un « saige, industrieux, expert, rational, et absolu onirocrite ou oniropole³⁷ ». Rien d'autre, jusqu'ici, que ce qu'avait dit sur ce point Macrobe. Si ce n'est que lorsque le rêveur ne s'est pas affranchi des passions irrationnelles d'origine corporelle, l'âme se dérobe à sa vocation en sorte que le message prophétique échappe à l'interprétation en se dissimulant sous de multiples masques. Tel est, explique Pantagruel, le sens du mythe de Protée :

[...] jadis le grand vaticinateur Proteus estant *deguisé* en feu, en eau, en tigre, en dracon et autres *masques* estranges ne prædisoit les choses advenir : pour les predire *force* estoit qu'il fut restitué en sa naive forme, aussi l'homme ne *peut* recevoir divinité et art de vaticiner si lorsque la partie qui en luy est plus divine (c'est *Nous* ou Mens) soit coye, tranquille, paisible, non occupée ni distraicte par passions et affections foraines³⁸.

La médecine antique connaissait bien la catégorie des songes mixtes, dans lesquels l'interprétation doit distinguer ce qui vient de l'âme et ce qui vient des affections corporelles du rêveur. Mais Protée est ici plus qu'un symbole de l'association du corps et de l'âme dans les songes. Comme chez Homère et Vigile, Protée, symbole de l'élusivité oraculaire, est un devin qui ne délivre la connaissance du futur qu'au terme d'un combat au cours duquel il dérobe sa véritable nature prophétique sous des métamorphoses animales et tératologiques, de sorte que son interlocuteur doit lutter contre lui et profiter de son sommeil pour l'enchaîner en sa forme originelle : faute de quoi, comme écrit Virgile,

*Variæ eludent species atque ora ferarum
Fit enim subito sus horridus atraque tigris
Squamosusque draco et fulva cervice læna
Aut acrem flammæ sonitum dabit : atque vinclis excidet.*
(*Géorgiques*, IV, 407-410)

« Variable, monstrueux, enchanteur... douteux, admirable... presagieux », selon Maurice de La Porte dans les *Epithetes*, le dieu « se déguisoit en telle forme et figure qu'il vouloit pour plus aisément decevoir ceux qui s'adressaient à lui, desireux de sçavoir les choses futures » de sorte que « pour en avoir la raison il falloit le surprendre à toute force et le garotter pieds et mains³⁹ ». Avant Rabelais, Ficin avait donné du mythe une interprétation proclusienne en faisant de Protée une allégorie des « *species* » sous lesquels l'unité et l'immutabilité du divin s'expriment aux yeux de l'âme dans la multiplicité du monde⁴⁰ ; Servius, dans son commentaire aux *Géorgiques*, avait moralisé le mythe en en faisant une allégorie des vices défigurant la nature divine de l'âme⁴¹ ; Jean Thénau en avait fait le « portier des tenebres » de la Montagne des

³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁸ *Ibid.*, p. 135.

³⁹ Maurice de La Porte, *Epithetes*, Paris, Gabriel Buon, 1571, p. 220-221 (cité par François Rouget, « Ronsard en Protée. Le poète et ses doubles (Orphée, Protée, l'abeille et le jardinier) », *Les figures du poète Pierre de Ronsard*, éd. M.-D. Legrand, Nanterre, Université Paris X, 2000, coll. *Littérales*, n° 26, p. 135-155, ici p. 146). Caractérisation analogue dans les *Epitheta* de Ravisius Textor (1524).

⁴⁰ Marsile Ficin, *Opera omnia*, Bâle, ex officina Henricpetrina, 1576, t. 1, p. 939.

⁴¹ Servius, *Servii Commentarii in Vergilii Maronis Opera* : « *Unde sacerdotem hunc dicit posse vaticinari et suscipere divinitatem, cum religata in eo fuerit inea cupiditas, silvestris asperitas, lapsus animi, aquarum mobilitati similis.* » Voir l'annotation de l'édition du *Tiers Livre* par Jean Céard, éd. cit., p. 146, et le commentaire de Mireille Huchon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994, coll. La Pléiade, p. 1351-1352. Même interprétation morale chez Bersuire



songes dans *Le Triomphe de Prudence*⁴². Rabelais, le premier à ma connaissance, fait de Protée un dieu des masques du rêve, masques sous lesquels l'âme adultérée par les passions « déguise » les révélations dont elle a fait l'objet pour se les rendre méconnaissables. Le dieu, sorte de variante ambiguë de Morphée, constitue le symbole du rapport agonistique, de l'ordre de l'esquive, que l'homme en proie aux passions entretient dans le rêve avec la vérité.

Comme on sait, le caractère protéen du songe de Panurge prendra la forme de son « interprétabilité » en deux sens contraires et toute la question est de savoir si cette ambiguïté est consubstantielle au fonctionnement symbolique du rêve, ou si elle provient seulement de l'insuffisance d'un des interprètes. Sur ce point, le roman rabelaisien lui-même reste délibérément ambigu, et c'est par un effet d'ironie profonde que Rabelais donne au premier masque sous lequel l'âme « déguise » la vérité la forme du symbole homérique et virgilien, macrobien et néoplatonicien du songe vrai : la corne, voile corporel du signe chez les néoplatoniciens et qui devient, dans l'interprétation rabelaisienne du mythe protéen, le masque d'un sens qui cherche à se dérober. Certes Pantagruel entreprend de restituer à celle-ci sa « diaphanéité » en traversant « l'apparence extérieure » du signe pour en restituer le sens allégorique⁴³, en l'occurrence le cocuage, vérité attachée à la sexualité afférente au mariage. Mais Panurge, comme on sait, entreprend de renverser l'interprétation en déployant à partir du symbole un réseau protéiforme d'identifications mythologiques (corne d'abondance, de Diane, de Jupiter Amon) susceptibles d'interprétations de valeurs positives, qui, en onirocritique, ne valent pas moins que la première⁴⁴. Comme l'a montré Jean Céard, la source non alléguée de Rabelais n'est plus ici platonicienne : c'est le *Somnium* satirique de Vivès, dans lequel celui-ci renvoie l'allégorie de la porte de corne homérique des songes vrais au magasin des fables insignifiantes⁴⁵. L'interprétation de Panurge n'est-elle alors que l'effet de son obstination « en ses apprehensions », version comique dans l'univers romanesque rabelaisien du thème tragique de l'aveuglement, comme le pense Pantagruel : « ô que chose rare est son malheur propre prædire, coignoistre, prævoir et entendre⁴⁶ ! » ? Ou le songe de Panurge n'est-il qu'un cas particulier de signe oraculaire dans une séquence tout entière dominée par la thématique apollinienne et dont l'oracle de Raminagrobis constitue le terme et le paradigme⁴⁷ : « Prenez la, ne la prenez pas » ? L'un et l'autre sans doute, puisque dans le cas de Panurge, l'interprète ne fait qu'un avec l'oracle. Et certes, Épistémon rappelle la condamnation des oracles païens par la lumière évangélique : avec la venue du « Roy servateur », « ont prins fin tous oracles et toutes propheties : comme advenante la lumiere du clair soleil disparurent tous Lutins, Lamies,

et Boccace (« *formas eas... existimo passiones* ») : voir P. Maréchaux, « La réception de Protée dans les mythographies et les commentaires d'Ovide entre 1350 et 1550 », *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivance d'un mythe d'Homère à Bouchardon*, dir. A. Rolet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, chap. 16.

⁴² Jean Thénau, *Le Triomphe de Prudence*, éd. T. J. Schuurs-Jansen, Genève, Droz, 1996, p. 98 : « Souffrent estoit horrible comme un lyon, subitement il estoit pesant, puis legier et agile, bientost estoit dyable, puis Proserpine, puis dragon, puis monstre, tel que Jason trouva, puis le serpent de l'Apocalypse, puis ange, tantost gorgonne, et n'eut oncques tant de legiers vols en l'arondelle que en luy estoient faciles transmutations. »

⁴³ « ...vostre femme ne vous fera realement et en apparence exterieure cornes au front, comme portent les Satyres » (éd. cit., p. 145).

⁴⁴ Interprétation « au rebours » d'un sens trop obvie courante en onirocritique. « Au rebours » est d'ailleurs le *leitmotiv* de Panurge. Il est vrai que Pantagruel conforte son interprétation par un critère psychologique extérieur au symbolisme du rêve proprement dit : la « fâcherie » au réveil.

⁴⁵ Voir l'annotation de Jean Céard, p. 146 et *La nature et les Prodiges*, op. cit., p. 139.

⁴⁶ Chap. XIV, éd. cit., p. 157. Thème macrobien : les dieux ne révèlent jamais tout à fait à l'homme le secret de sa propre mort (*In Somnium*, I, 7, 5-7). Thème illustré comiquement par la fable de la besace dans le *Tiers Livre*.

⁴⁷ Raminagrobis, figure doublement prophétique en tant que poète mourant, est comparé aux « oiseaux sacrés à Apollon » car les poètes « approchant de la mort ordinairement deviennent prophetes et chantent par Apolline inspiration vaticinations des choses futures » (chap. XXI, éd. cit., p. 207). Celles de Herr Trippa sont d'un autre ordre : on est sorti de la « divination naturelle de caractère apollinien-oraculaire.



Lemures, Guaroux, Farfadetz et Tenebrions⁴⁸ ». La critique de l'ambiguïté des oracles s'inscrit dans celle des arts divinatoires païens comme arts démoniaques... Il n'en reste pas moins que Pantagruel a lui-même orienté Panurge vers des consultations sous lesquelles il croit déceler la présence de l'esprit malin en tant qu'esprit amphibologique :

Maintes foys y ont fait erreur [dans l'interprétation des oracles] ceulx
voyre qui estoient estimez fins et ingenieux, tant à cause des
amphibologies, equivocques et obscuritez des mots, que de la briefveté
des sentences. Pourtant feut Apollon, dieu de vaticination, surnommé
Loxias⁴⁹...

Suffit-il alors de prendre les oracles apolliniens « en meilleure part », conformément à la conception de la lecture proposée par le « Prologue » et par l' « Enigme en forme de Prophetie » du *Gargantua*⁵⁰, et faut-il pour cela aborder l'interprétation comme le fait Pantagruel, dans un état d'indifférence⁵¹ ? Ou faut-il comprendre, au contraire, qu'en entrant dans le champ divinatoire, le signe, se faisant masque, ne peut plus « présager » qu'en dissimulant et appelle qu'une interprétation du même ordre, nécessairement subtile et malicieuse ; une herméneutique non plus aléthique mais agonistique, partielle en tant que partielle, de l'ordre du vouloir comme prise de risque à l'aveugle, librement assumée comme telle⁵² ?

Ronsard était un lecteur de Rabelais. Le poème « L'excellence de l'esprit de l'homme » (écrit en préface à une traduction de Tite-Live en 1559), reprend les thèmes platoniciens du chapitre XIII du *Tiers Livre* mais n'en retient pas la dialectique de la vision et du masque qui faisait du songe un oxymore paradoxal⁵³. Il célèbre tout au contraire la communication sans ombre de l'âme et d'un corps qui « honore craintif son hostesse estrangere » (v. 14), grâce à quoi la première transmet au second le fruit de ses contemplations. Le prophétisme de l'enthousiasme se modalise en polymathie et le Songe devient Savoir dans les prédictions de l'Histoire : Tite-Live avait prévu

Que tout ce qui est né, devoit finir en rien.
Et Rome en la fin, son marbre et son porfire,
Sa hauteur, sa grandeur, et bref tout son Empire
Par la charge des ans deviendroit un tombeau
Sur lequel le pasteur conduiroit son troupeau⁵⁴.

Une continuité entre prophétisme et polymathie qui constituera en 1563 le fondement proclamé de la poétique fabuleuse des *Hymnes des Saisons* : touché du « don de poésie », l'homme « devient un Prophete/ Il predict toute chose avant qu'elle soit faite,/ Il connaît la nature

⁴⁸ Chap. XXIV, éd. cit., p. 235. Évidemment ce sera la position évangéliste d'Hypothadée : Dieu nous ayant révélé clairement sa volonté, il suffit de s'y conformer.

⁴⁹ Chap. XIX, éd. cit., p. 187.

⁵⁰ Voir Raphaël Cappellen, « L'Énigme en Prophétie, entre dualité auctoriale et pluralité interprétative », *Op. cit.*, n° 17, 2017, en ligne, et Olivier Pot, « L'énigme en prophétie chez Rabelais : naissance et destin d'un genre », *L'énigmatique à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 137-154.

⁵¹ Position de Mireille Huchon, *op. cit.*, p. 1352.

⁵² Voir le propos de Pantagruel, chap. X : « N'estez vous asceuré de vostre vouloir ? Le poinct principal y gist : tout le reste est fortuit et despendant des fatales dispositions du Ciel ». Ce sera la leçon de l'oracle de la Dive Bouteille : « soyez vous mesmes interpretes de vostre entreprinse ».

⁵³ Sur ce texte, voir *Métamorphoses de Morphée*, *op. cit.*, p. 375-378.

⁵⁴ Pierre de Ronsard, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994, coll. La Pléiade, t. 2, v. 80-84, p. 839. Réponse au « Songe » des *Antiquitez* de Du Bellay : l'Histoire est pour Ronsard une victoire de la mémoire, et de Rome, sur le Temps et la Mort.



et les secrets des cieus⁵⁵... », et c'est cette connaissance qui s'exprime, « enclose », dans la pédagogie humaniste du « déguisement » de la fable⁵⁶. Occultation innocente ? En réalité, Ronsard ne reprend la conception macrobienne de la fable comme « couverte beauté » de la vérité dans les *Hymnes des Saisons*⁵⁷ que pour redéfinir la fonction herméneutique du voile dans un sens hédoniste et « fantastique », aussi étranger à la conception néoplatonicienne de la médiation mystérieuse que de la traductibilité allégorique.

De fait, si Ronsard se montre bon lecteur de Rabelais, c'est en définitive moins dans « L'excellence de l'esprit de l'homme » que dans l'hymne *Les Daimons*, qui jetait par avance, huit ans avant les *Hymnes des Saisons*, un éclairage anamorphique sur l'alliance de l'endoctrinement et du déguisement, de la prophétie et de l'artifice que la poétique du « fabuleux manteau » allait redéfinir en toute ambiguïté. Car les démons ronsardiens, principes de la fantaisie en tant que puissances mythico-prophétiques qui « detachent du corps nos ames prisonnières/ Pour les mener la haut, afin d'imaginer/ Ce qui se doit savoir pour nous endoctriner⁵⁸ », sont chez Ronsard des créatures protéennes⁵⁹, mais des protées qui n'ont d'autres corps que leurs « masqûres » et que l'on ne saurait donc ramener à une quelconque nature originelle. Expressions par l'esquive selon une modalité passionnelle, à la fois évasive et invasive, métamorphique et illusoire en tant que « vaines feintes » et masques-reflets⁶⁰, les corps des démons constituent un niveau de réalité paradoxal, qui n'accomplit sa vocation cosmique de médiation qu'en ouvrant l'espace « douteux » des signes divinatoires⁶¹, où la révélation inspirée confine à la fois à l'affabulation poétique et à l'obscurité du présage⁶² : s'ils « nous monstrent de nuit par songes admirables/ De nos biens de nos maux les signes veritables » et si « D'eux vient la prophétie » (v. 135-137), c'est que vient d'eux aussi l'art de l'interprétation des signes « présagieux » et notamment « l'art qui est *obscur*/ De savoir par oiseaux augurer le futur » (v. 137-138).

Les *Discours* approfondiront, à propos du « cas » Nostradamus, le mystère d'une occultation du signe qui bouleversera désormais tous les repères théologiques, herméneutiques et étiologiques⁶³ : contredisant la conception évangélique d'un prophétisme « clos » par l'avènement des temps évangéliques⁶⁴, brouillant la distinction traditionnelle entre les manifestations prophétiques selon leur origine⁶⁵, les prédictions de Nostradamus qui « par les

⁵⁵ Pierre de Ronsard, « Hynne de l'Autonne », *op. cit.*, t. 2, v. 13-15, p. 559.

⁵⁶ De Dorat, le poète a appris à « feindre et cacher les fables proprement/ Et à bien deguiser la verité des choses/ D'un fabuleux manteau dont elles sont encloses ». Voir Christine Pigné, *De la fantaisie chez Ronsard*, Genève, Droz, 2009, sur cette redéfinition, qui tend à épaissir le « voile » de l'invention mythologique contre la « dictature du sens imposée par l'esthétique protestante ». Sur le double caractère du devenir poète chez Ronsard, *poeta vates* et *poeta doctus*, correspondant aux deux versants passif et actif d'une situation herméneutique désormais en tension, voir Teresa Chevolet, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 147 sq.

⁵⁷ Voir l'« Hynne de l'Hyver », *op. cit.*, t. 2, v. 71-78.

⁵⁸ Pierre de Ronsard, « Les Daimons », *op. cit.*, t. 2, v. 132-134, p. 489.

⁵⁹ Ils « Changent bien tost de forme, et leur corps agile est/ Transformé tout soudain en tout ce qui leur plaist » (v. 49-50) et se montrent volontiers sous forme animale et téréologique.

⁶⁰ Terme récurrent : v. 75, 81, 117.

⁶¹ C'est « d'une douteuse vois » que les démons des bois et des antres « annoncent le futur », quoiqu'ils le connaissent « au parfait » (v. 242-243).

⁶² Sur ce rapport paradoxal entre médiation et simulacre dans le démonique ronsardien, voir *Métamorphoses de Morphée*, *op. cit.*, p. 186 sq.

⁶³ Voir notamment l'art. d'Olivier Pot, « Prophétie et mélancolie. La querelle entre Ronsard et les protestants », dans *Prophètes et Prophéties*, *op. cit.*, p. 215-222.

⁶⁴ Dieu « ayant pitié du François qui fourvoye,/ Comme pere benin, du haut ciel lui envoie/ Songes et visions et Prophetes... » (Pierre de Ronsard, « Discours à la Roïne », *op. cit.*, t. 2, v. 103-105, p. 993).

⁶⁵ Id., « Discours à G. Des-Autels », *op. cit.*, t. 2, v. 167-174, p. 1015 : Ronsard envisage quatre causes possibles du prophétisme de Nostradamus (enthousiasme divin, action démonique, puissance naturelle de l'âme, mélancolie)



mots douteux de sa prophète vois, / Comme un oracle antique » a mainte fois annoncé aux Français « la plus grand part de [leur] destinée⁶⁶ », transcendent la distinction entre prophétisme biblique vétérotestamentaire et divination oraculaire en ce que, comme l'un et l'autre, elles ont pour caractère de n'être pas entendues⁶⁷. Le mythe de Cassandre symbolisait déjà, dans *Les Amours*, le lien fatal entre occultation, aveuglement et oraculaire :

Car ton destin, qui cele mon trepas,
Et qui me force à ne te croire pas,
D'un faus espoir tes oracles me cache⁶⁸.

Le thème de l'aveuglement vient couvrir d'une ombre fatidique, dans les *Discours*, la signification de l'apparition des nouveaux prophètes du moment : « soit que Dieu, comme en lettre de chiffre / Douteusement son vouloir nous déchiffre, / D'un caractere obscur et mal-aisé, / Soit qu'un Démon de soy mesme avisé [...] Se mesle en l'homme, et lui vient inspirer, / En le troublant une parole obscure⁶⁹ », Dieu ne se manifeste plus désormais dans les *Discours*, comme l'écrit O. Pot, qu'à travers « l'occultation profonde » de la prophétie, cependant que l'invention poétique retrouve sa fonction communicationnelle en renonçant, dans la « Response aux Injures et calomnies », à la posture prophético-oraculaire : « Ny tes vers ny les miens oracles ne sont pas⁷⁰ ».

C'est donc sous le signe de l'ambiguïté des démons de Ronsard que Du Bellay confie à un démon en tant que « *genius loci* » de Rome, dans le « Songe » des *Antiquitez de Rome*, la charge de déployer aux yeux du rêveur un ensemble de spectacles fantastiques qui présentent un caractère, si l'on peut dire, ouvertement énigmatique. Le songe semble pourtant placé sous le signe de la visibilité et l'interprétation en semble donnée à l'avance dès le premier sonnet de la séquence par le démon, son médiateur : Rome, synecdoque cosmique, est une allégorie de la vanité, un thème que Du Bellay avait déjà traité dans le poème des *Vers Liriques* « De l'inconstance des choses / Au seigneur Pierre de Ronsard⁷¹ ». Mais le génie du lieu ne peut qu'être ambigu : entre l'incipit du premier sonnet de la séquence (« C'estoit alors que le present des Dieux / Plus doucement s'écoule aux yeux de l'homme... ») et celui de son quinzième et dernier sonnet (« Finalement sur le point que Morphée / Plus veritable apparaît à nos yeux... »), le jeu des qualificatifs (comparatifs ou superlatifs) institue un processus de manifestation progressive, coïncidant avec le *continuum* temporel de la nuit, qui s'achève avant la pleine explicitation de son sens dans l'effroi d'une vision qui n'a pas abandonné le vêtement mythologique⁷².

mais ne choisit pas et en quelque sorte dépasse la question de la distinction par l'origine : « Bref, il est ce qu'il est » (v. 175).

⁶⁶ *Ibid.*, v. 176-177.

⁶⁷ « Foy n'avons adjoustée à si divins presages, / Obstinez aveuglez : ainsi le peuple Hebrieu / N'avoit point de creance aux Prophetes de Dieu » (*Ibid.*, v. 1000-1004).

⁶⁸ Pierre de Ronsard, *Les Amours*, 1553, éd. A. Gendre, Paris, Le Livre de Poche Classique, s. 33, v. 9-11. Voir H. Moreau, « L'énigme de l'oracle inutile : Cassandre selon Ronsard », dans *L'énigmatique à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹ Pierre de Ronsard, « Prognostiques sur les Miseres de nostre temps », *op. cit.*, t. 2, v. 69-71, p. 1041.

⁷⁰ *Id.*, « Response aux Injures », *op. cit.*, t. 2, v. 853, p. 1064. Pour le rapport entre la fonction du voile dans les *Hymnes des Saisons* et les *Discours*, voir Christine Pigné, *De la fantaisie chez Ronsard*, *op. cit.*, p. 342 sq. : les *Hymnes des Saisons* seraient, dans le contexte de la polémique anti-protestante, une sorte de redéfinition de la production du sens. Soit, si nous comprenons bien, une redéfinition finalement non macrobienne, malgré les apparences, de la conception du « voile » poético-mythique.

⁷¹ Joachim Du Bellay, « Thêatres, Colosses / En ruines grosses / Le tens precipite... », *Œuvres poétiques*, éd. D. Aris et F. Joukovsky, Paris, Classiques Garnier, 1993, t. 1, p. 94.

⁷² Or Rabelais, suivant une tradition déjà rapportée par Guillaume Crétin, fait dire à Pantagruel (*Tiers Livre*, chap. XIV, éd. cit.) : que selon « les Cabalistes et Massorethz interpretes des sacres lettres » l'Ange bening, et consolateur, apparaissant à l'homme, l'espouvante au commencement, le console en la fin, le rend content et satisfait : l'Ange maling et seducteur au commencement resjouist l'homme, en fin le laisse perturbé, fashé et perplex ».



Les quinze visions ne forment donc qu'un seul songe : les images du rêve ne sont pas les signes superposables d'un unique paradigme mais les moments d'un signe évolutif, métamorphique, renvoyant à un signifié lui-même muable par reformulation et reconfiguration ; signe protéen, dont le corps se compose à partir d'éléments pris à l'architecture de Rome, à l'emblématique, à la mythologie, pour élaborer une fantasmagorie mouvante à l'image de l'« obscure bruine » du songe VIII qui « s'élève en l'air en tourbillon fumeux » et dont se forme un « monstre enorme/ Changeant en cent façons son effroyable forme ». Les visions dérivent les unes des autres par scission, duplication ; le double domine la séquence, image d'une réalité duplice. L'opposition entre « l'oiseau qui le soleil contemple » et « l'oiseau qui la lumière fuit », dans le sonnet VII, n'est pas (ou pas seulement) celle de deux emblèmes politiques, comme l'était dans la première partie du recueil l'opposition entre l'Aigle romaine et la Corneille germanique ; c'est celle de deux principes, la lumière et les ténèbres, la manifestation de la vérité et son occultation.

Quelle chose se manifeste-t-il donc progressivement sous le « Songe » qui ne peut se révéler que sous le masque ? Le poème s'inscrit dans le genre poétique de l'énigme, telle que l'avaient définie Sébillet et Fouquelin⁷³ et pratiquée Saint-Gelais et Rabelais : un énoncé jouant sur deux niveaux de sens en concurrence et en complémentarité, relevant de l'abscons et de l'obvie, de l'hermétique et du pratique, de la grave obscurité de l'apocalyptique et de la concrétude de l'histoire⁷⁴. Mais en quel sens fonctionne l'énigme ? Ici réside précisément son ambiguïté. Car elle peut se lire comme un message politico-satirique crypté *derrière* la forme apocalyptique des visions ou comme un message apocalyptique caché *derrière* la forme codée de la satire politique... Ce qui soulève la question du rapport entre les deux parties du recueil des *Antiquitez* : reformulation ou retournement⁷⁵ ? D'une part, en effet, tous les thèmes se rapportant à l'histoire passée de Rome tels qu'ils ont été évoqués dans la première partie du recueil des *Antiquitez* (origine pastorale, guerres civiles, division en empires d'Orient et d'Occident, invasions barbares, empire germanique) se retrouvent dans le « Songe », reformulés sous la forme mythologico-fantastique du rêve, et relèvent, comme l'ont montré Gilbert Gadoffre⁷⁶ et Guy Demerson⁷⁷, d'un gallicanisme militant au service d'un messianisme royal. D'autre part, ce sens politico-satirique se trouve à la fois couvert et « adombré » par un sens apocalyptique de signification plus difficile à déterminer et plus incertaine : chute de l'empire païen (I-IV), usurpation pontificale du *dominium mundi* (V-VII), tyrannie sanglante ressuscitant

⁷³ Thomas Sébillet, *Art poétique Français*, dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Paris, Le Livre de Poche Classique, 1990, chap. XI, « De l'Énigme », p. 139 : elle « n'est autre chose qu'une description » telle que celle du blason « fors qu'elle est plus obscure et recherchée de plus loin » ; Antoine Fouquelin, *La Rhétorique française*, dans *Traité de poétique et de rhétorique*, op. cit., p. 368-369 : l'énigme est une « obscure description ».

⁷⁴ Voir Raphaël Cappellen, « L'Énigme et prophétie », art. cité : telle qu'elle se pratique à partir de l'édition des *Ænigmata* de Symphosius par Joachim Périon en 1533, l'énigme devient un genre poétique codé dans lequel « les paroles doivent être graves et cacher une réalité prosaïque sous des mots qui donnent à imaginer une situation sérieuse » ; « c'est le principe ludique de l'énigme de suggérer une lecture pleine de sérieux et d'annonces catastrophiques ». Mais Rabelais se conforme au code pour jouer avec lui. Voir également l'analyse par O. Pot de « L'énigme en prophétie » du *Gargantua*, art. cité, p. 139 : l'énigme fait entrer en concurrence la dénonciation des « épouvantails apocalyptiques » démystifiés par Frère Jean et la foi profonde dans une vision de l'Apocalypse comme jeu de la sagesse divine.

⁷⁵ On renverra notamment à l'introduction et à la riche annotation de l'édition de François Roudaut, *Les Regrets suivis des Antiquités de Rome et du Songe*, Paris, Le livre de Poche Classique, 2002.

⁷⁶ Gilbert Gadoffre, *Du Bellay et le sacré*, Paris, Gallimard, 1978, chap. « Le message codé du "Songe" ». Pour G. Gadoffre, le « Songe » est une satire politique visant des papes bien précis : satire couverte mais « ad hominem ». Sur cette pratique de la satire chez Du Bellay, voir M. Smith, *Joachim Du Bellay's Veiled Victim with an Edition of the Xenia, seu illustrium quorundam hominum allusiones*, Genève, Droz, 1974.

⁷⁷ Guy Demerson, « Le Songe de J. du Bellay et le sens des recueils romains », dans *Le Songe à la Renaissance*, éd. F. Charpentier, Lyon, Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, 1990, p. 168-178.



en de multiples incarnations le type néronien, figure antéchristique par excellence (VIII-X), simonie et naufrage de la « *navicella Petri* » (XI-XIII), orage et pour finir foudroiement d'une Rome Babylone dressée sur les peuples en grande Bête de la terre⁷⁸. Du Bellay pouvait-il ignorer ce qui, dans cette satire gallicane, pouvait faire écho au prophétisme réformé, et notamment aux interprétations de l'*Apocalypse* comme celle de Bibliander, qui faisait dès 1545, de la prétention de l'évêque de Rome à la succession de l'ancien empire païen, à partir de Boniface III, l'expression dans l'histoire de la manifestation de l'adversaire eschatologique⁷⁹ ? L'énigme du « Songe » est-elle alors un mode spécifique d'expression pour exprimer *ironiquement*⁸⁰ l'essence occulte d'une entité obscure qui s'exprime sans se laisser totalement identifier ? Les mêmes signes qui étaient tournés vers le passé de l'histoire de Rome, dans la première partie des *Antiquitez*, peuvent-ils se tourner dans le « Songe » vers l'obscur avenir d'un sens prophétique qui ne peut s'y exprimer directement ? C'est précisément toute l'ambiguïté du « Songe » que de ne pas livrer la clé du sens dans lequel il faut le lire : polysémie par empilement des signifiés (naturels, historiques, moraux, ecclésiologiques, anagogiques), conformément à l'ancien principe de l'interprétation allégorique⁸¹ ; ou alternative entre des messages inconciliables, fastes et néfastes : le « bienheureux présage⁸² » de la refondation de monarchie universelle dans le royaume de France sur les ruines de la vieille prétention théocratique de la Rome pontificale à joindre à l'*autoritas* apostolique la *potestas* impériale, d'un côté ; la sombre prophétie d'un cataclysme universel déjà engagé par les « quinze signes » d'un jugement ne laissant d'autre espérance qu'en Dieu, de l'autre. L'ambiguïté du « Songe » pourrait être à la fois une arme à double tranchant et une stratégie d'auto-censure (car jusqu'où aller trop loin dans la satire antipapale ?) ; en tout état de cause, en tant qu'expression « démonique », elle ne peut être qu'une stratégie d'esquive⁸³.

Cette stratégie pour le moins tortueuse explique sans doute que le genre du songe ait été exploité dans un but confessionnel par les protestants. Elle explique aussi que ce soit en opposition au « Songe » des *Antiquitez* et de son énigmatisme qu'un kabbaliste chrétien comme Guy Le Fèvre de la Boderie en reprenne et en détourne les termes, aussi bien au plan du contenu – pour accorder la rénovation postellienne et la défense du catholicisme romain – que de la forme – pour distinguer entre ésotérisme et ambiguïté dans un message qui prétend faire rayonner universellement, sans l'adultérer, la splendeur d'une révélation secrète. Le « Songe ou

⁷⁸ Sœur du Grand Typhée : *seulement* de Charles Quint comme le pense G. Demerson ? ou aussi la papauté en tant que sœur-parodie de l'Empire romain ? La polémique antipapiste des protestants assimilera quasi systématiquement la Bête de la Mer et la Bête de la Terre d'Ap. 13 à l'ancien Empire romain et à son substitut/héritier papal. Mais tous les termes (hydre, monstre, Caligule et Néron) peuvent passer d'une application particulière, *ad hominem* (tel ou tel Farnèse, Caraffa, ou tel César, antique ou Espagnol...) à une application plus générale (la papauté dans sa prétention à la succession apostolique et à celle de l'empire païen), ce qui est selon les *Réfutations sophistiques* d'Aristote une des sources majeures de l'ambiguïté poétique : application universelle ou désignation particulière ?

⁷⁹ Dans le *Ad omnium ordinum Reip. Christianæ Principes viros, populumque Christianum, Relatio fidelis...*, Bâle, ex officina Johann Oporinus, 1545 ; thème repris dans le *De ratione temporum, Christianis rebus et cognoscendis et explicandis accommodata...*, Bâle, [ex officina Johann Oporinus, 1551], p. 174-175 (identification de Boniface III comme première incarnation de l'Antéchrist sous l'Empereur Phocas) et dans le *De fati monarchiæ romanæ somnium vaticinum Esdræ prophetae...*, Bâle, Johann Oporinus, 1553 (la papauté comme tête de droite de l'aigle tricéphale de la vision d'Esdras IV, les deux autres têtes étant l'ancien Empire romain et Mahomet ; pour Boniface III, voir p. 25). Ce type d'interprétation sera repris et développé en 1558 par les *Cent Sermons* d'Henri Bullinger sur l'*Apocalypse*.

⁸⁰ Voir l'ironie du sonnet VII : l'aigle ressuscitant comme Phénix en hibou. On connaît les significations christiques du Phénix. Déception du poète face à une attente de *revolutio* évangélique suscitée par l'avènement de Paul IV ?

⁸¹ Voir l'introd. de l'édition de François Roudaut, *op. cit.*

⁸² Joachim Du Bellay, *Les Antiquités de Rome*, sonnet liminaire « Au Roy », *op. cit.*

⁸³ Rien ne dit par ailleurs que la position de Du Bellay n'ait pas évolué, entre 1556 et 1558 notamment, sur l'usage et la destination de ce jeu cryptique.



Vision » en cinq sonnets que Le Fèvre publie dans les *Diverses Meslanges poetiques* de 1582 substituera donc à la rime *Morphée/Typhée* des *Antiquitez de Rome*, la rime *Morfée/Orphée* :

J'estois dessus l'Escauld en la ville d'Anvers
Lorsque *mon bon démon*, mon *vrai* devin Morfée
Qui jamais pour neant n'apparut à Orfé
En songe me fit voir un spectacle divers⁸⁴.

Paranomase paradoxale, la rime *Morfée/Orfée* renvoie à la devise du poète « L'Un guide Orphée », substituant aux valences « protéennes » du dieu du rêve une mystique de l'Unité. Car le « bon démon » de Guy Le Fèvre de la Boderie a pour mission providentielle d'inverser les valeurs funestes des visions proposées par le démon de Rome au songeur des *Antiquitez* en leur opposant un message d'espérance : « Regardant vers le ciel dont est clos l'univers », le songeur kabbaliste y contemple non pas le spectacle de la vanité du monde mais un signe rayonnant de la promesse d'une conquête à la fois cosmique et spirituelle, sous la forme d'une nef pontificale et mystique s'élançant vers le « nouveau monde » restitué de la kabbale postellienne⁸⁵. Mais comment accorder le prosélytisme de la pédagogie et le mystère de la réception kabbalistique, la transmission secrète réservée à l'initié et la publication⁸⁶ ?

Cette contradiction inhérente au projet bodérien, c'est précisément un songe en trois sonnets d'interprétation ambiguë qui se charge de l'exprimer : le « Songe du matin de S. Denis 1578 apres l'impression de l'Harmonie du Monde⁸⁷ ». Songe composé de la succession de plusieurs visions dont le rapport n'est pas explicité : une première vision, celle d' « Une belle maison qui sous sa couverture/ Couvrait plusieurs lauriers en la terre germans/ Et un autel marbrin tout autour enfermans/ Qui croissaient sous le toit *sans aucune ouverture* » ; une seconde vision, celle d'un étendard blanc « Au sommet d'un beau temple » entaillé de fleurs de Lys et « en courbure vouté » ; une troisième vision, elle-même double : deux auspices de sens contraire, à droite une troupe de « pigeons blanchissant », à gauche deux pigeons faisant sécession pour pointer vers le ciel et s'y cacher « Ainsi que l'Aigle au vol va ses aiglons dressant⁸⁸ ». Symboles, d'un côté, d'une germination spirituelle favorisée par son occultation ; de l'autre, du triomphe universel des doctrines postelliennes sous l'étendard de la monarchie gallique. Mais comment interpréter la troisième vision ? Sécession ou catholicité, ésotérisme ou exotérisme, quel avenir pour la kabbale chrétienne ? Le poète reconnaît après la première vision « Que le songe deçoit nostre imagination/ Par le demon trompeur le pere du mensonge ». Il faut donc se méfier de la tentation de l'occulte. Cependant, entre deux options contraires, entre sens favorable et sens funeste, le rêveur ne tranche pas ; la lecture décidera de l'interprétation.

Dans leurs diverses variétés, telles que nous avons essayé d'en suivre les nuances, les complexités et les paradoxes, les songes énigmatiques occupent donc une place particulière dans la poésie du songe au XVI^e siècle, interrogeant doublement la fonction de la poésie en tant que

⁸⁴ Guy Le Fèvre de la Boderie, *Diverses Meslanges poetiques*, Paris, R. le Mangnier, 1582, fol. 85 r^o.

⁸⁵ Voir sur ce signe de la nef céleste les références que nous donnons dans *Métamorphoses de Morphée*, op. cit., p. 971, et particulièrement *Les Muses secrètes. Kabbale, alchimie et littérature à la Renaissance*, colloque de Véroine 18 oct. 2005, dir. R. Gorris, Genève, Droz, 2013, dont sa contribution « Le Séraphin et la Sibylle ».

⁸⁶ Jan Miernowski, dans *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1997, est de ce point de vue sévère avec La Boderie qu'il considère comme un « Orphée falsificateur » ayant sacrifié la complexité de l'herméneutique kabbalistique à la rhétorique apologétique. L'occultation chez La Boderie serait une pseudo-occultation.

⁸⁷ Reproduit et commenté par J.-F. Maillard, « À l'ombre de Sannazar et de Georges de Venise. Textes oubliés de Le Fèvre », dans *Poésie encyclopédique et kabbale chrétienne*, éd. F. Roudaut, Paris, H. Champion, 1990, p. 241 sq.

⁸⁸ Cf. Deut., 32, 11 : « *Sicut aquila provocans ad volandos pullos suos, et super eos volitans, expandit alas suas, et assumpsit eum [Deus populum suum], atque portavit in humeris suis.* » L'aigle est un symbole kabbalistique positif comme l'a montré R. Gorris, « Le Séraphin et la Sybille », art. cité, p. 108.



mode d’expression et en tant qu’expérience⁸⁹. En tant que fictions poétiques, *fabulæ* au sens macrobien du terme, ils s’inscrivent dans la crise de la fable allégorique analysée par Teresa Chevolet, crise par laquelle se remodèle une longue tradition rhétorico-herméneutique d’exégèse sous la double poussée d’une mystique des « signes dissimilaires » (pour reprendre l’expression de Jan Miernowski) et d’une conception aristotélicienne de la poésie comme art mimétique. En tant que forme se référant à une expérience (licite ou non), il témoigne de cet intérêt pour les signes « présageux » où la curiosité se mêle à l’inquiétude qu’a si bien analysée Jean Céard. Tantôt associé aux autres formes de la divination païenne, tantôt distingué d’elles, tantôt assimilé à la prophétie, tantôt assimilé aux oracles, le songe énigmatique accomplit pleinement la vocation d’un genre associant questionnements existentiels et enjeux rhétoriques.

Ces songes relèvent-ils d’une conception tragique de l’homme et de la condition humaine, fût-elle dissimulée par un masque comique ? Tragique, nous l’avons vu, est le thème qui leur est lié : l’aveuglement, cécité de l’homme face aux signes de son destin, face à la duplicité de sa propre nature, face à l’obscur manifestation de l’adversaire eschatologique... Nous n’avons pas proposé d’étude des songes de la tragédie renaissante cependant. À la différence des songes que je viens d’évoquer, beaucoup des songes de la tragédie au XVI^e siècle s’apparentent en effet plutôt à la *visio* ou à l’*oraculum* et les songes allégoriques, clairement métaphoriques, ne sont énigmatiques que pour leur destinataire. Prolepses pathétiques d’une fin programmée et mises en abîme de l’artifice d’une fable maîtrisée et dirigée vers son *télos*, ces songes comportent leur part d’obscurité, mais c’est qu’ils éblouissent par leur clarté même : tels l’ancre d’où sort le lion solaire du songe d’Hippolyte dans la tragédie éponyme de Garnier, ils désignent le point aveugle d’une vérité que l’homme ne peut regarder en face que sous l’espèce du rêve et que seule l’impuissante lucidité d’un spectateur extérieur à l’univers dramaturgique est capable d’interpréter⁹⁰. Le soleil, ni la mort ne se peuvent regarder en face... Dans leur excessive évidence, ils délivrent donc la même leçon que les songes énigmatiques que nous avons étudiés : pour le fol, même clairs, les avertissements divins sont chose vaine.

⁸⁹ Voir Florence Dumora, *L’œuvre nocturne*, *op. cit.*, Première partie, pour cette distinction majeure.

⁹⁰ On sait que D’Aubigné jouera de ces deux registres en évoquant le point de vue de Coligny-Scipion dans le livre II des *Tragiques* comme dans les « Tableaux célestes » du livre V.



BIBLIOGRAPHIE

- AMYOT Jacques, *Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, Genève, Jacob Stoer, 1627.
- BOKDAM Sylviane, « Avoir des yeux pour voir, avoir des oreilles pour entendre : un motif biblique dans le *Tiers Livre* », dans *Bible et Littérature*, éd. O. Millet, Paris, H. Champion, 2003.
- , *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques au XVI^e siècle, en France*, Paris, H. Champion, 2012.
- BOUTET Dominique, *Poétiques médiévales de l'entre-deux, ou le désir d'ambiguïté*, Paris, H. Champion, 2017.
- CALVIN, *Leçons de M. Jean Calvin sur le Livre des prophéties de Daniel*, Genève, Jean de Laon, 1562.
- CAPPELLEN Raphaël, « L'Énigme en Prophétie, entre dualité auctoriale et pluralité interprétative », *Op. cit.*, n° 17, 2017, en ligne.
- CARDAN Jérôme, *Somniorum synesiorum... libri IIII*, Bâle, Henricus Petri, 1562.
- CEARD Jean, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Paris, Genève, Droz, 1977.
- CERQUILIGNI Jacqueline, « Polysémie, ambiguïté et équivoque dans la théorie et la pratique poétiques du Moyen Âge français », *L'ambiguïté, op. cit.*, p. 167-180.
- CHEVROLET Teresa, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- CRINITO Pietro, *De Honesta disciplina*, Florence, Filippo I Giunta, 1504.
- DAUVOIS Nathalie, « Paroles de Sphynx. Énigmes poétiques, énigmes juridiques dans le *Cupido Jurisperitus* d'Étienne Forcadet », *L'énigmatique à la Renaissance : formes, significations, esthétiques*, éd. D. Martin et al., Paris, Champion, 2008, p. 445-457.
- DEMERSON Guy, « Le Songe de J. du Bellay et le sens des recueils romains », dans *Le Songe à la Renaissance*, éd. F. Charpentier, Lyon, Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance, 1990, p. 168-178.
- DU BELLAY Joachim, *Œuvres poétiques*, éd. D. Aris et F. Joukovsky, Paris, Classiques Garnier, 1993.
- DUBOIS Claude-Gilbert, *La conception de l'Histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet, 1977.
- DUMORA Florence, *L'œuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2005.
- FICIN Marsile, *Opera omnia*, Bâle, ex officina Henricpetrina, 1576.
- FONTAINE Charles, *Epitome des trois premiers livres d'Artemidorus Daldianus traitant des songes*, Paris, Jeanne de Marnef, 1546.
- FOUQUELIN Antoine, *La Rhétorique française*, dans *Traité de poétique et de rhétorique, op. cit.*,
- GADOFFRE Gilbert, *Du Bellay et le sacré*, Paris, Gallimard, 1978.
- LA PORTE Maurice de, *Epithetes*, Paris, Gabriel Buon, 1571.
- LE FEVRE DE LA BODERIE Guy, *Diverses Meslanges poetiques*, Paris, R. le Mangnier, 1582.
- LECOMPTE Stéphanie, *La chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Genève, Droz, 2009.
- Les Muses secrètes. Kabbale, alchimie et littérature à la Renaissance*, colloque de Vérone 18 oct. 2005, dir. R. Gorris, Genève, Droz, 2013.



- MACROBE, *Commentaire au Songe de Scipion*, trad. M. Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles lettres, 2001.
- MAILLARD J.-F., « À l'ombre de Sannazar et de Georges de Venise. Textes oubliés de Le Fèvre », dans *Poésie encyclopédique et kabbale chrétienne*, éd. F. Roudaut, Paris, H. Champion, 1990, p. 241.
- MARECHAUX Pierre, « La réception de Protée dans les mythographies et les commentaires d'Ovide entre 1350 et 1550 », *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivance d'un mythe d'Homère à Bouchardon*, dir. A. Rolet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, chap. 16.
- MEMINI Romain, *Rabelais et l'intertexte platonicien*, Genève, Droz, 2009.
- MIERNOWSKI Jan, *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1997.
- MOREAU Hélène, « L'énigme de l'oracle inutile : Cassandre selon Ronsard », dans *L'énigmatique à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 93-107.
- PEUCER Caspar, *Commentarius de præcipuis divinationum generibus*, Zerbst, Bonaventura Schmidt, 1591.
- , *Les devins ou Commentaire des principales sortes de divinations*, trad. Goulart, Anvers, H. Connix, 1584.
- PIGNE Christine, *De la fantaisie chez Ronsard*, Genève, Droz, 2009.
- POT Olivier, « L'énigme en prophétie chez Rabelais : naissance et destin d'un genre », *L'énigmatique à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 137-154.
- , « Prophétie et mélancolie. La querelle entre Ronsard et les protestants », dans *Prophètes et Prophéties*, *op. cit.*, p. 215-222.
- Prophètes et Prophéties au XVI^e siècle*, Cahiers V.-L. Saulnier, 1998.
- RABELAIS François, *Le Tiers Livre*, éd. Jean Céard, Paris, Le Livre de Poche Classique, 1995.
- , *Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard, 1994, coll. La Pléiade.
- RHODIGINUS Ludovicus, *Lectionum antiquarum libri XXX*, Lyon, Hær. Jacobi Junta, 1560.
- RONCARD Pierre de, *Les Amours*, 1553, éd. A. Gendre, Paris, Le Livre de Poche Classique,
- , *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994, coll. La Pléiade.
- ROSIER Irène, « Introduction », *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1988.
- ROUDAUT François, *Les Regrets suivis des Antiquités de Rome et du Songe*, Paris, Le livre de Poche Classique, 2002.
- ROUGET François, « Ronsard en Protée. Le poète et ses doubles (Orphée, Protée, l'abeille et le jardinier) », *Les figures du poète Pierre de Ronsard*, éd. M.-D. Legrand, Nanterre, Université Paris X, 2000, coll. Littérales, n° 26, p. 135-155.
- SEBILLET Thomas, *Art poétique Français*, dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Paris, Le Livre de Poche Classique, 1990,
- SMITH Malcolm, *Joachim Du Bellay's Veiled Victim with an Edition of the Xenia, seu illustrium quorundam hominum allusiones*, Genève, Droz, 1974.
- THENAUD Jean, *Le Triomphe de Prudence*, éd. T. J. Schuurs-Jansen, Genève, Droz, 1996.