

I PERCORSI DEL SOGNO.

MICHEL DE MONTAIGNE E PIERRE DE LANCRE

di Isa Dardano Basso

La lettura di un'opera letteraria dell'autunno del Rinascimento, inserita nel contesto ideologico che l'ha vista nascere, e non considerata come oggetto transtorico, ci rivela le infinite contraddittorietà di quegli anni. Era stata esaltata la "dignità dell'uomo": eppure, nel momento in cui quell'epoca si avviava al tramonto, la violenza e la crudeltà esplodevano da ogni parte. Accanto alle stragi delle guerre di religione ardono i roghi delle streghe. La società inquieta di quegli anni si trova di fronte a un universo sconvolto. La Chiesa non è più un sicuro baluardo: il suo insegnamento è messo in discussione. Geocentrismo ed eliocentrismo si fronteggiano, la scoperta di nuove terre mostra che il mondo si estende oltre l'immaginabile; anche gli spazi celesti si sono ampliati a dismisura. La terra non è più il centro dell'universo, nella speculazione di Giordano Bruno, diviene uno degli innumerevoli mondi in un cosmo non più immenso, ma infinito. Il manoscritto è sostituito dal testo a stampa, la polvere da sparo semina la morte.

La fine dei tempi, la venuta dell'Anticristo sono vicine, l'angoscia escatologica si trasforma in un'ossessiva presenza della minaccia diabolica. Il mondo si popola di demoni, di fenomeni oscuri, sinistri segni premonitori¹. Dominato dalla paura, l'uomo del XVI secolo vive in un universo di simboli che deve riconoscere per poterne cogliere il significato: tale atteggiamento era presente già nel pieno fulgore della Rinascenza². Ogni forma di divinazione, in quegli anni, suscita un interesse che è sovente associato a pratiche di stregoneria. Principi e sovrani vivono circondati da astrologi, maghi e indovini che individuano ovunque segni e presagi; il popolo legge con avidità almanacchi e pronostici. Il furore divinatorio è vissuto con intensità diversa nell'ambiente cattolico e in quello riformato: all'angoscia violenta degli uni si contrappone la serena accettazione degli altri. Nonostante le proibizioni della Bibbia e le prese di posizione della Chiesa ufficiale, la necessità della divinazione non viene meno³. I cieli e i sogni sono i luoghi privilegiati.

Razionale e irrazionale si fronteggiano, il confine tra scienza e magia non è ben definito, il limite tra astronomia e astrologia è incerto. La luce della ragione non illumina il processo della conoscenza, che non è né sperimentale né logico, ma illuminazione, estasi o ricerca di segni sotto la spinta di una *curiositas* pia che può facilmente degenerare in empietà. In tale contesto deve essere posto l'interesse per il sogno, una tematica che intendo esaminare negli scritti di Montaigne e di Pierre de Lancre.

Si tratta di due autori assai vicini se pensiamo all'ambiente nel quale si trovarono a vivere: furono entrambi, e quasi negli stessi anni, magistrati al parlamento di Bordeaux⁴. Culturalmente e spiritualmente sono invece assai lontani tra loro. Montaigne è agnostico: crede in una morale umana, apre un dialogo con gli *auctores* più che accettare supinamente il loro messaggio, assume l'io come metro di giudizio. Lancre, rispet-

toso del principio di autorità, così come richiedeva la sua formazione in ambiente gesuita, è un umanista devoto; vive in seno alla madre Chiesa, accetta la morale cattolica, i dogmi, le tradizioni e accoglie senza alcuno spirito critico l'insegnamento degli *auctores* cristiani (e di quelli pagani interpretati cristianamente). Ma è soprattutto l'atteggiamento davanti alla strega il tratto che più allontana i due autori. Lancre non ha dubbi: la strega è un'adepta di Satana, si è macchiata delle peggiori colpe verso Dio e verso l'umanità, i suoi crimini non possono rimanere impuniti. Anche se le prove non sono sufficienti, il magistrato deve condannarla, del resto Dio non potrebbe mai permettere che un innocente sia punito. Montaigne invece dubita: forse la strega è una vecchia farneticante che avrebbe bisogno di una pozione di elleboro⁵.

L'autore degli *Essais* testimonia la crisi dei suoi anni e, al tempo stesso, la supera. Lancre riflette i fermenti della sua epoca, ma non li supera, pertanto costituisce un punto di osservazione interessante per studiare la mentalità e la sensibilità tra Cinque e Seicento in Francia.

Il suo ultimo scritto, *Du sortilege*, un'opera che in un primo tempo si era credeva perduta, è un trattato diviso in tre parti. Quella centrale intitolata *De la divination* è, secondo l'intento dello stesso autore, un repertorio in ordine alfabetico delle diverse pratiche divinatorie, tra cui figura anche l'oniromanzia: si tratta del testo che intendo prendere qui in esame⁶. Dalla dotta esposizione, dove fonti dichiarate (e la vera fonte, taciuta!) s'intrecciano per presentare le diverse teorie al riguardo, si evince chiaramente la posizione dell'autore: il sogno è un messaggio inviato all'uomo dal soprannaturale. Considerata l'ossessione di Lancre per le potenze del male che si aggirano tra gli uomini, non stupisce che i sogni siano ritenuti per lo più messaggi inviati da Satana, perennemente in agguato per dannare il genere umano. I *daimones* che avevano popolato il mondo dei filosofi platonici prima e dei neoplatonici poi, erano stati assimilati ai demoni, alle creature infernali della religione cristiana. I Padri della Chiesa li avevano accolti dando loro una nuova identità: angeli decaduti, diavoli, Satana. Eredità del mondo classico e insegnamenti della dottrina cristiana si confondono tra loro.

Diversa è la posizione di Montaigne, il quale non ha dedicato alcun capitolo della sua opera al sogno ma, «suivant l'allure vagabonde de son esprit», ha trattato qua e là dei sogni. Ha ampliato il suo campo d'indagine, prendendo in considerazione anche i sogni della veglia, le fantasticherie; egli indaga «non seulement sur la moitié nocturne de l'existence, mais sur le versant nocturne de la moitié diurne» (Mathieu-Castellani, 1990, p. 238). Scettico nei riguardi di ogni manifestazione dell'irrazionale e dell'occulto, Montaigne è perplesso circa il valore divinatorio dell'attività onirica, dubita che il sogno possa essere letto come un messaggio inviato dall'alto: si tratta di un fatto naturale che non può essere esaminato alla luce del soprannaturale; è una costruzione dell'uomo inteso come corpo e spirito; è un possibile strumento per la conoscenza di verità nascoste. Nell'esplorazione del sogno l'autore degli *Essais*, pur nei limiti delle conoscenze del suo tempo, si allontana da ogni postulato metafisico, il suo atteggiamento dà l'avvio a quel processo di razionalizzazione e secolarizzazione del sogno che si svilupperà nel secolo successivo (Gautier, 1988) e pertanto si contrappone alla visione magico-mistica di Lancre, umanista cristiano, affascinato dalle teorie neoplatoniche. C'è ancora un elemento da aggiungere a quanto ho detto in un'altra occasione osservando Montaigne e tracciando in controluce un ritratto di Lancre (Dardano Basso, 1979, pp. 1-44).

Ripercorrere le interpretazioni dell'attività onirica è certo un itinerario suggestivo, ricco e vario (Dumora-Mabille, 2003; Hallyn, 2003). Nel mondo antico, nel Medioevo, e poi nel periodo rinascimentale, la riflessione sul sogno era sottesa tra due poli. Si riteneva che i sogni traessero origine da patologie del corpo e da emozioni dell'animo e, al tempo stesso, si pensava che fossero un mezzo di comunicazione con il soprannaturale. Al sogno erano attribuite facoltà premonitrici, nonché terapeutiche.

Nella Bibbia, Dio rivela la sua volontà al popolo eletto con sogni e visioni; nell'antica Babilonia erano le potenze malefiche che inviavano ai mortali sogni premonitori (Leibovici, 1959, pp. 63-86). Anche nel mondo classico i sogni erano messaggi:

[...] sono inspiegabili e ambigui i sogni,
e non tutto si attua per gli uomini.
Perché due sono le porte dei sogni incorporei:
le une son fatte di corno e le altre d'avorio.
I sogni che vengono dall'avorio segato,
recando parole infruttuose danneggiano;
quelli che escono dal liscio corno,
qualora un mortale li veda, s'avverano.

Così si dice nell'*Odissea*⁷.

La credenza nel valore divinatorio dei sogni aveva i suoi seguaci. Non mancavano tuttavia voci di dissenso: a tale proposito Aristotele manifestava seri dubbi, Cicerone negava decisamente ogni forma di divinazione, sogni compresi⁸. Nel Medioevo, la distinzione tra sogno significativo e sogno non significativo cede a quella tra sogno divino e sogno diabolico. C'è il sogno ingannatore inviato dal demonio e c'è il sogno edificante inviato da Dio⁹. L'attività onirica comunque è sempre rivelatrice di un messaggio, come sostengono i Padri della Chiesa e i teologi della Scolastica.

Il pensiero rinascimentale, influenzato dal platonismo ermetico, non ha dubbi circa il valore matico del sogno. Di sogni profetici parla Nostradamus: in una lettera all'alchimista François Bérard egli descrive la preparazione necessaria per poter ricevere il messaggio divinatorio. Per nove notti consecutive, da mezzanotte alle quattro, con il capo cinto d'alloro, con una pietra magica in una mano e una piuma di cigno nell'altra per poter trascrivere il messaggio magico, egli ha invocato il suo genio, il suo angelo custode, con formule incantatorie e pratiche purificatorie. Infine, grazie all'intervento di Gesù, della Vergine Maria e del suo invincibile patrono l'arcangelo Michele, l'angelo invocato gli era apparso in sogno e aveva risposto alle domande che gli erano state rivolte (Dupèbe, 1983, pp. 140-3). Anche Cornelio Agrippa parla di sogni profetici, ma il procedimento per ricevere la rivelazione è differente rispetto a quello descritto da Nostradamus: l'anima non riceve l'illuminazione da uno spirito inviato dal Cielo, ma si libera dal corpo dopo una sorta di purificazione che ricorda le pratiche incubatorie del mondo antico (Agrippa, 1533, pp. 318-20). Grazie a digiuni, astinenze e preghiere, il postulante è in grado di recepire nel sogno il messaggio divino (Béhar, 1996, pp. 145-7).

Fin dall'antichità il sogno, accanto alla finalità premonitrice, aveva anche uno scopo terapeutico: permetteva infatti una diagnosi dello stato fisico. Il visitatore, per lo più un malato senza speranza di guarigione che giungeva a Epidauro, doveva seguire un preciso rituale presso il tempio di Asclepio. Doveva anzitutto sottoporsi a una serie di pratiche purificatorie preliminari: digiuni, abluzioni, preghiere e offerte. Poi, quando i sacerdoti del tempio lo ritenevano sufficientemente purificato, era ammes-

so nel recinto sacro dove, nel sonno, il dio gli avrebbe svelato i rimedi da seguire per ottenere la guarigione.

Si potevano avere sogni circa lo stato di salute anche senza ricorrere alla pratica, certamente suggestiva, dell'incubazione. Il sogno rivelatore non era invocato solo da malati. In un trattato, pubblicato a Lione nel 1539, *Hippocratis liber "De somniis" cum Iulii Caesaris Scaligeris commentariis*, si sottolineava come fosse possibile ricavare dai sogni indizi relativi alle condizioni di salute del sognatore. Tali informazioni avrebbero permesso di conoscere il regime dietetico più opportuno da seguire. Il sogno in questo contesto è «une lecture du corps» e la sua interpretazione più che a un mago doveva essere affidata a un medico (La Garanderie, 1990, p. 33).

La riflessione di Cardano sul sogno segna una fase importante nella storia dell'onirologia rinascimentale. Tuttavia, nonostante lo sforzo di inserire l'attività onirica nel contesto delle scienze naturali e di allontanarla dalla pratica magica, il medico e scienziato cinquecentesco resta pur sempre un mago. Insomma in quegli anni non era facile delimitare scienza e magia.

Cardano crede nel valore oracolare del sogno: «Autor enim somniorum verorum, ut dixi, solus est Deus, infinita illa sua sapientia» (Cardano, 1585, *Somniorum Synesiorum*, II, I, p. 163)¹⁰. Nonostante il suo compiacimento per l'odore di zolfo, egli ritiene che sia Dio, non il demonio a offrire ai mortali la possibilità di conoscere il futuro nel sonno. Il sogno è un presagio inviato dalla divinità e, al tempo stesso, è un fenomeno legato a processi naturali, cause corporee e incorporee sono alla base dell'attività onirica (ivi, I, 3, pp. 3-8). Nel sogno è presente un meccanismo di riattualizzazione di situazioni emozionali già vissute dal dormiente, presentate tuttavia in una forma simbolica. Al pari di Artemidoro, Cardano classifica e interpreta le immagini oniriche: sono simulacri di situazioni e di oggetti che ci hanno colpito durante la veglia; il loro valore simbolico tuttavia non ha un significato universale. Le immagini del sogno e la loro organizzazione sono poste a confronto col linguaggio: in entrambi i casi il processo di organizzazione è simile (Mancia, 1989, p. 343). Così, problematiche linguistiche come la scomposizione e la ricomposizione di parole, la polivalenza semantica, le assonanze fonetiche sono fenomeni che ricorrono nella descrizione del sogno. Il fatto di sognare noci e nocchie avrebbe un significato negativo, annuncerebbe tristezza e turbamenti: «praesertim autem nux, a nocendo dicta» (*Somniorum Synesiorum*, I, 30, p. 62); anche le mele, come le noci, sono un segno funesto: «omnes fructus infaustis sunt poma, ex nominis ambiguitate, mala enim dicuntur: nux autem a nocendo dicta» (ivi, I, 31, p. 63). Le "lettere" iniziali di parole che designano oggetti apparsi nel sogno hanno un significato recondito:

Literae infaustae sunt quae in singulis linguis initium sunt infaustarum dictionum: ut apud Latinos: D. Dolor, Dolus, Deficio; M. Malum, Metus, Mors; T. Tormenta; C. Carcer, Cruciatu. Faustae: F. Felix, Faustum; B. Bonum, Beatum (at dices, D. etiam Divitias); M. Magistratum; V. Vulnus, Vitam significat. Sed quae propria sunt, si speranda sunt, intelligi coniectura possunt. Haec generalia sunt significata (ivi I, 66, p. 108)¹¹.

Un sogno lieto per un malato non annuncia la guarigione, ma la morte, se si considera l'affinità fonetica tra *laetus* e *lethum*¹².

Il sogno, considerato un messaggio criptico da decifrare osservando con attenzione le immagini e i possibili giochi linguistici, attirò l'interesse anche di altri autori dell'epoca. In un capitolo delle *Recherches de la France*, Étienne Pasquier si sofferma sul racconto plutarchiano del sogno di Alessandro Magno, durante l'assedio di Tiro.

Dopo sei mesi di vani tentativi, la città sembrava inespugnabile. Ma una notte il sovrano sognò un satiro che lo accoglieva festoso, gli indovini l'indomani gli svelarono che l'immagine del satiro significava che presto la città di Tiro sarebbe stata in suo potere: infatti il satiro σα(-)τυρος voleva proprio significare, fuor di metafora, «tua sarà Tiro». Immediatamente si ordinò l'assalto e la città fu espugnata (Pasquier, 1996, II, p. 1360)¹³.

Segue il racconto di un altro sogno che coinvolse personaggi francesi, vissuti in tempi più vicini all'autore: Margherita di Borgogna e Anna di Bretagna. La giovane principessa borgognona era la sposa promessa del re di Francia Carlo VIII ma, per motivi politici, il re sposò Anna, erede del ducato di Bretagna.

Or entendez le songe notable, que fit Marguerite de Flandres, qui lors demouroit au Chasteau d'Amboise. Cette jeune Princesse se promenant au matin au Jardin suivie de plusieurs Gentils-hommes et Damoiselles, qui la trouvoient plus melancolique que d'ordinaire, quelqu'un des siens prit la hardiesse de luy demander dont pouvoit proceder cette melancolie. A quoy elle répondit avoir passé la nuict en grande inquietude d'esprit. Dautant qu'en dormant il luy estoit advis qu'elle estoit dans un grand parc, au milieu duquel y avoit une Marguerite, dont on luy avoit baillé la garde, et comme elle estoit ententive à la garder, estoit arrivé un Asne qui luy avoit donné mille traverses pour enlever cette fleur. Auquel elle avoit résisté de tout son possible, toutefois il l'auroit enfin mangée. Chose qui l'avoit tant esperduë, que s'éveillant en sursaut, elle se seroit trouvée si travaillée, qu'encore luy pesoit ce songe sur le coeur. Lors que ce compte fut par elle fait, nul de la compagnie ne pensoit à ce que depuis advint. Toutefois le mariage qui depuis fut d'Anne de Bretagne, au prejudice de Marguerite, monstra bien que sur l'équivoque des noms ce songe ne fut pas illusoire (ivi, pp. 1360-1).

Nell'immagine dell'asino che mangia la margherita e nell'omofonia tra *Anne* e *âne* era racchiuso, come in un rebus, il significato della visione onirica.

Il sogno profetico interessa il lettore di quegli anni che si interroga smarrito sul proprio futuro. Numerose edizioni di testi antichi sull'oniromanzia furono date alle stampe tra la fine del XV secolo e i primi decenni del XVII¹⁴. Negli scritti di quegli anni le teorizzazioni s'intrecciano con i racconti di sogni, talvolta si tratta di esperienze dirette, talaltra di incursioni nel mondo della finzione. Nella trattatistica il sogno è per lo più oggetto di speculazione e d'interpretazione; nel discorso poetico invece è la cornice per immagini diverse: arcane e rarefatte come nei *dizains* della *Délie*, voluttuose e ispirate come nella poesia di Ronsard (dove sogni allegorici, sogni erotici e sogni profetici si susseguono), violente e infiammate come nelle visioni apocalittiche dei *Tragiques*¹⁵.

Nei *Commentaires* di Monluc è descritto un sogno angoscioso che è il riflesso della sofferta esperienza di vita dell'autore. Monluc è un onesto soldato che, nel tormentato periodo delle guerre di religione, sente pulsioni regicide. Il sogno è, in questo caso, una messa in scena del proibito e del desiderato¹⁶.

Un atteggiamento ben diverso di fronte al sogno ricorre in Rabelais. Dietro consiglio di Pantagruel, Panurge si serve di diversi tipi di divinazione, tra questi l'oniromanzia, per sapere se dovrà prendere moglie o no. Con tono buffonesco e irriverente l'autore si sofferma a descrivere l'anima del dormiente che, distaccandosi dal corpo, «s'esbat et reveoit sa patrie, qui est le ciel» come ritenevano i platonici; presenta poi il rituale della preparazione, poiché le immagini del sogno, riflettendosi nello specchio dell'anima, non possono essere chiare e distinte se l'anima e il corpo

non sono purificati. Segue il racconto del sogno e infine la sua interpretazione. Se in un primo momento Rabelais non aveva esitato a definire «bonne, antique, authentique» la divinazione mediante il sogno, nel capitolo successivo evidenzia e sbeffeggia l'ambiguità del messaggio onirico. Così il nostro eroe tenderà un altro tipo di vaticinio: andrà a consultare la Sibilla di Panzoust. Anche se autore di *Almanachs* e della *Pantagrueline prognostication pour l'an 1533*, Rabelais deride e ridicolizza le diverse pratiche divinatorie⁷.

Accanto all'atmosfera di dissacrante irriverenza del mondo rabelaisiano ritroviamo il mondo arcano del sogno ermetico e quello rarefatto nell'*Hypnerotomachia Poliphili*⁸. La traduzione francese dell'opera di Francesco Colonna, più volte pubblicata nella seconda metà del XVI secolo, ha certamente contribuito a formare il gusto per il messaggio esoterico, per il linguaggio criptico, per i libri di emblemi (Polizzi, 1990, p. 96).

Nella seconda metà del Cinquecento si fa strada una diversa lettura del sogno che, come un'illusione fugace, diviene l'immagine metaforica privilegiata nel discorso sulla vanità. Si interpreta il sogno nella prospettiva offerta dal *Somnium Scipionis*; il commento di Macrobio passa in secondo piano e le numerose edizioni del testo di Cicerone, non accompagnato dal commento, che furono pubblicate in quegli anni, lo confermerebbero (Desrosiers-Bonin, 1990, pp. 74-5)⁹. Il *songe* è *mensonge*. Il sogno è posto nella dialettica tra realtà e apparenza. Tale interpretazione, sottolineata dal gioco fonetico che lega le due parole, rende l'immagine della fragilità e dell'effimero della condizione umana.

Est-il rien de plus vain qu'un songe mensonger,
Un songe passager, vagabond et muable?
La vie est toutefois au songe comparable,
Au songe vagabond, muable et passager²⁰.

Ci si avvia verso una sensibilità barocca: il sogno è l'emblema dell'illusione²¹.

Se i suoi contemporanei esploravano il mondo del sogno alla ricerca di segni premonitori inviati dall'alto, Montaigne sembra escludere ogni interpretazione sovranaturale; laicizza il sogno e dubita del suo valore mantico. Non crede che si possa conoscere il futuro con pratiche divinatorie. Il presagio infausto, legato a un numero, a un giorno della settimana, o a una lepre che attraversa il proprio cammino sono «ravasseries» che lo fanno sorridere (Montaigne, 1962, *Essais*, III, 8, p. 901). Altrettanto vale per l'aruspicina (ivi, II, 12, p. 448), la fisiognomica (ivi, III, 12, p. 1036), la chiromanzia (ivi, II, 12, p. 542). Gli astrologi ritengono di poter prevedere calamità future, ma non riescono a vedere quelle presenti (ivi, III, 9, p. 938). In tempi in cui l'incertezza permeava ogni atto compiuto dall'uomo, non si poteva resistere al fascino di conoscere il futuro. L'autore degli *Essais* non è alla ricerca di premonizioni: vive ogni istante del presente. Tale atteggiamento lo accompagna e nel sonno e nella veglia: «Quand je danse, je danse, quand je dors, je dors» (ivi, III, 13, p. 1087). Del resto il presente è la sola realtà che si può tentare di conoscere: «Nous ne sommes, ce croy-je, sçavants que de la science presente, non de la passée, aussi peu que de la future» (ivi, I, 25, p. 135). Novello Panezio, Montaigne si chiede perplesso se a un saggio non sia lecito dubitare (ivi, II, 12, p. 484). «C'est don de Dieu que la divination: voylà pourquoy ce devoit

estre une imposture punissable, d'en abuser» (ivi, I, 31, p. 206). Non prova pena per la terribile punizione alla quale erano condannati presso gli Sciti quegli indovini che avevano profetizzato il falso; sono ciarlatani «qui nous viennent pipant des assurances d'une faculté extraordinaire qu'il est hors de nostre cognoissance» (ivi, I, 31, pp. 206-7). L'indovino non può essere che un impostore. I sensi e la ragione, i fragili strumenti di conoscenza che ci sono stati concessi, ci ingannano: «Nous recevons les choses autres et autres, selon que nous sommes et qu'il nous semble» (ivi, II, 12, p. 583). A più riprese negli *Essais* si torna su tale concetto. Simile all'arciere cieco, immagine simbolica della condizione umana, l'uomo si aggira in un mondo che si illude di conoscere (ivi, II, 12, pp. 573-4). I nostri limiti non permettono la preveggenza. Solo Dio non prevede, ma vede «car tout luy estant present, il voit plustost qu'il ne prevoit» (ivi, II, 29, p. 687), quanto a noi:

nous voyons à cause que les choses adviennent, et les choses n'advient pas à cause que nous voyons. L'advenement fait la science, non la science l'advenement. Ce que nous voyons advenir, advient, mais il pouvoit autrement advenir (*ibid.*).

Il messaggio profetico esiste per la credulità, l'ignoranza e soprattutto la presunzione che non ci permettono di dubitare saggiamente. A ciò si aggiunga il fascino esercitato da un messaggio formulato in modo arcano e ambiguo²².

Il capitolo *Des prognostications* (ivi, I, 11) è dedicato alla divinazione. Si accenna ai diversi tipi di procedura: oracoli, aruspicina, alectruomanzia, idromanzia, premonizioni rivelate dal fulmine o dal volo degli uccelli; si riferiscono, con una fitta serie di *exempla*, vicende che videro come protagonisti il marchese di Saluzzo, Tagete, Diagora, Senofane Colofonio, Gioacchino da Fiore e l'imperatore Leone, per giungere alla conclusione che si tratta solo di un «notable exemple de la forçenée curiosité de nostre nature, s'amusant à preoccuper les choses futures, comme si elle n'avoit pas assez à digerer les presentes» (ivi, I, 11, p. 42). Alla considerazione di carattere generale segue una rapida riflessione, centrata sul proprio io: «J'aymerois bien mieux regler mes affaires par le sort des dez que par les songes» (ivi, I, 11, p. 44).

La nascita di una creatura malformata era interpretata come un messaggio funesto inviato dal Cielo; gli umanisti proponevano per la parola *monstrum* due etimologie: *monstrare* e *monere*. Montaigne si sofferma a descrivere il bimbo deforme che ha avuto occasione di osservare: due corpi uniti da una sola testa. La creatura mostruosa, sotto lo sguardo allucinato di chi vede segni ovunque, poteva far pensare a un presagio. In tempi dilaniati da guerre tra cattolici e ugonotti, essa poteva ben essere considerata un simbolo della ricomposta unità della Francia sotto il potere reale: «mais, de peur que l'evenement ne le demente, il vaut mieux le laisser passer devant, car il n'est que de deviner en choses faites! [...] Comme on dict d'Epimenides qu'il devinoit à reculons» (ivi, II, 30, p. 691).

Per il nostro è sciocco pensare che un fenomeno mostruoso, o piuttosto ritenuto tale in quanto nuovo e inusuale, possa essere interpretato come un presagio. I prodigi non solo non sono segni divinatori, ma forse non esistono, così come i miracoli: «Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus exprès que moy-mesme» (ivi, III, 11, p. 1006). Montaigne crede a questi fenomeni per un atto di fede – «Je ne crois les miracles qu'en foy» (ivi, III, 5, p. 832) – preferisce non parlarne – «Car, quant aux miracles, je n'y touche jamais» (ivi, II, 37, p. 762) – tuttavia in un'aggiunta agli *Essais* del 1588 aveva scritto: «J'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temps...»

(ivi, III, II, p. 1004). Forse ricorda la vicenda di Barnabé, il lebbroso “miracolosamente” guarito alle acque di Lucca oppure l'altra guarigione miracolosa, preannunciata da un sogno, della quale ebbe notizia durante il pellegrinaggio a Loreto. Si legge nel *Journal de voyage*:

Mais, pour dire un mot de l'expérience de ce lieu, où je me plus fort, il y avoit en mesme temps là Michel Marteau, seigneur de la Chapelle, Parisien, jeune homme très riche, aveq grand trein. Je me fis fort particulièrement et curieusement reciter et à lui et aucuns de sa suite, l'évenement de la guérison d'une jambe qu'il disoit avoir eue de ce lieu; il n'est pas possible de mieus ny plus exactement former l'effaict d'un miracle. Tous les chirurgiens de Paris et d'Italie s'y étoit faillis. Il y avoit despandu plus de trois mille escus; son genou enflé, inutile et tres doloireus, il y avoit plus de trois ans, plus mal, plus rouge, enflammé et enflé, jusques à lui doner la fievre; en ce mesme instant, tous autres medicamans et secours abandonés, il y avoit plusieurs jours; dormant, tout à coup, il songe qu'il est guéri, et lui samble voir un escler; il s'éveille, crie qu'il est guéri, apele ses jans, se leve, se promene, ce qu'il n'avoit pas faict oncques puis son mal; son genou désenfle, la peau fletrie tout autour du genou et comme morte, lui alla tousjours depuis en amendant, sans null'autre sorte d'eide. Et lors il estoit en cet etat d'entiere guérison, estant revenu à Lorette; car c'estoit d'un autre voïage d'un mois ou deus auparavant qu'il estoit guéri et avoit esté ce pendant à Rome aveq nous. De sa bouche et de tous les siens, il ne s'en peut tirer pour certain que cela (Montaigne, 1962, p. 1250)²³.

L'evento prodigioso aveva tutte le caratteristiche del miracolo, tuttavia la formulazione asciutta e sobria con la quale viene presentato al lettore è indicativa di una presa di distanza dell'autore.

Si riferiscono sogni che sembrano essere stati annunciati di verità: «On recite par divers exemples, et Prestantius de son pere, que, assoupy et endormy bien plus lourdement que d'un parfaict sommeil, il fantasia estre jument et servir de sommier à des soldats» (*Essais*, III, II, p. 1010)²⁴. Il padre di Prestanzio sognò di essere stato trasformato in animale da soma, e credeva di averlo sognato, ma una serie di riscontri gli mostrò che quanto aveva visto in sogno era accaduto veramente: «Et ce qu'il fantasioit, il l'estoit» (*ibid.*). Realtà e sogno sembrano dunque posti sullo stesso piano. Un sogno può allora annunciare un fatto che poi si rivela essere vero? Montaigne sembrerebbe crederlo, ma il contesto ci rivela il contrario. All'episodio tratto da sant'Agostino, l'autore degli *Essais* accosta il sogno della strega: «Si les sorciers songent ainsi materiellement, si les songes ne peuvent ainsi par fois incorporer en effects, encore ne croy-je pas que nostre volonté en fust tenue à la justice» (*ibid.*). Forse la strega ritiene di partecipare realmente a un'adunata diabolica, ma il suo è solamente un sogno. Una formulazione ambigua resta sospesa tra pironismo ed ermeneutica²⁵. All'ambiguità del messaggio onirico corrisponde l'ambiguità della posizione di Montaigne che non crede veramente nel messaggio del sogno e sfuma la sua posizione con scettico distacco. Insomma, anche nel caso del sogno, l'autore degli *Essais* affascina e smarrisce il lettore. A proposito dell'*Apologie de Raimond Sebond*, Sainte-Beuve osservava che Mointagne,

vous prenant par la main, et vous introduisant avec mille discours séduisants dans le labyrinthe des opinions, vous dit à chaque pas, à chaque marque que vous voulez faire pour vous retrouver: «tout ceci n'est qu'erreur et doute, n'y comptez pas, ne regardez pas trop, en espoir de vous diriger au retour; la seule chose sûre est cette lampe que voici; jetez le reste: cette lampe sacrée vous suffit». Et quand il vous a bien

promené, égaré et lassé dans ses mille dédales, tout d'un coup il souffle, ou d'une chi-quenaude, il éteint; et l'on n'entend plus qu'un petit rire (*Port-Royal*, III, 2, Sainte-Beuve, 1867, II, p. 441).

In definitiva un sogno non preannuncia il futuro; è sciocco crederlo.

Cambises, pour avoir songé en dormant que son frère devoit devenir Roy de Perse, le fit mourir: un frère qu'il aimoit et duquel il s'estoit toujours fié! Aristodemus, Roy des Messeniens, se tua pour une fantaisie qu'il print de mauvais augure de je ne sçay quel hurlement de ses chiens. Et le Roy Midas en fit autant, troublé et fâché de quelque mal plaisant songe qu'il avoit songé. C'est priser sa vie justement ce qu'elle est, de l'abandonner pour un songe (*Essais*, III, 4, p. 817).

Montaigne si fa beffe di quegli antichi personaggi che, per un falso presagio, hanno distrutto la loro vita o quella dei loro cari.

I sogni possono anche contenere messaggi veritieri, ma sono sciolti da ogni postulato metafisico. Inseguendo le sue chimere e meditando su malattie vere o simulate, Montaigne ricorda quanto aveva osservato un autore latino:

Pline dict d'un qui, songeant estre aveugle en dormant, s'en trouva l'endemain sans aucune maladie precedente. La force de l'imagination peut bien ayder à cela, comme j'ay dit ailleurs, et semble que Pline soit de cet advis; mais il est plus vray-semblable que les mouvemens que le corps sentoit au dedans, desquels les medecins trouveront, s'ils veulent, la cause, qui luy ostoient la veuë, furent occasion du songe (ivi, II, 26, p. 669)²⁶.

La cecità sognata non era un presagio inviato da una potenza ultraterrena. Il sogno non era profetico, ma rivelatore di una patologia che non si era ancora manifestata. Il corpo avvertiva che la vista stava scemando e, nel sonno, aveva inviato il messaggio. Il sogno era un segnale diagnostico e pronostico. Non fu il sogno la causa della cecità, ma piuttosto la cecità incombente che lo aveva prodotto. Alla causa patologica, riferita esclusivamente al corpo, se ne affianca un'altra di carattere psicologico, il sogno è riflesso di sensazioni e di pensieri della veglia.

Il rimorso e la cattiva coscienza possono prendere forma nella visione onirica: «Apollodorus songeoit qu'il se voyoit escorcher par les Schytes, et puis bouillir dedans une marmite, et que son coeur murmuroit en disant: "Je te suis cause de tous tes maux"» (ivi, II, 5, p. 347). In questo caso il rimorso e la cattiva coscienza avevano preso forma nella visione onirica.

Il sogno è il terreno privilegiato della forza dell'immaginazione. Cippo, dopo aver trascorso un'intera giornata a vedere combattimenti di tori, ai quali aveva assistito «avec grande affection», il mattino seguente si svegliò con un paio di corna sulla fronte. A causa dei bollenti spiriti della giovinezza – osserva malizioso Montaigne – il fenomeno riguarnerà il risveglio di qualche giovane amante tradito (ivi, I, 21, p. 96). Che l'*imaginatio phantastica*, facoltà dell'anima, intermedia tra sensibilità e intelletto, abbia il potere di agire sul corpo è un tema dalla lunga storia nella tradizione filosofica dei neoplatonici e degli aristotelici (Dubois, 1986, pp. 44-6). Nel capitolo *De la force de l'imagination*, accanto alla vicenda di Cippo, Montaigne presenta con scettico distacco e con una dichiarazione d'indipendenza rispetto agli esempi citati («car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les prens», *Essais*, I, 21, p. 104), una serie di storie straordinarie. Sono tutte riconducibili alla potenza del-

l'immaginazione, che non è un privilegio dell'uomo, dal momento che gli stessi fenomeni si verificano anche nel mondo degli animali²⁷. Nell'*Apologie* egli riflette disincantato sulla vana presunzione degli umani che credono di essere i soli a possedere tale facoltà. Uomini e animali sono ben più simili di quanto ritenga l'arroganza umana. Come gli uomini, gli animali nascono, si riproducono e muoiono. Comunicano tra loro, lottano per la sopravvivenza, mostrano forza, perspicacia e capacità di apprendimento. La giustizia, l'amicizia, la fedeltà, la gratitudine, la clemenza sono concetti astratti, comuni agli uni e agli altri. Dotati d'immaginazione, anche gli animali hanno la capacità di ricreare *in absentia* situazioni vissute nello stato di veglia.

Abituato ai furori della battaglia, un cavallo fremette mentre dorme nella sua lettiera: «il est certain qu'il conçoit en son ame un son de tabourin sans bruict, une armée sans armes et corps» (ivi, II, 12, p. 461). Il levriero che dormendo si agita quasi stesse inseguendo una lepre, insegue in realtà un fantasma: «c'est un lièvre sans poil et sans os» (*ibid.*). Il cane da guardia che ringhia e si sveglia all'improvviso come se vedesse arrivare qualcuno, vede in sogno «un homme spirituel et imperceptible, sans dimension, sans couleur et sans estre» (*ibid.*). Da una dimensione ultraterrena il sogno, nella riflessione dell'autore degli *Essais*, è sceso in terra e non appartiene soltanto agli umani: i fantasmi del sogno accomunano uomini e animali.

Vi sono poi i sogni dello stesso Montaigne. Sono squarci dell'attività onirica proposti dalla memoria involontaria che la memoria volontaria non riesce a ricordare:

Il m'en advient comme de mes songes: en songeant je les recommande à ma mémoire (car je songe volontiers que je songe), mais le lendemain je me represente bien leur couleur comme elle estoit, ou gaye, ou triste ou estrange; mais quels ils estoient au reste, plus j'ahane à les trouver, plus je l'enfonce en l'oubliance (ivi, III, 5, pp. 854-5).

Montaigne affronta il sogno alla luce della sua esperienza diretta, osserva come anche nella visione onirica si proietta lo sdoppiamento del suo io: «Je songe volontiers que je songe». I sogni riflettono, per quanto ciò possa essere possibile in un contesto in cui un dinamismo incessante muta ogni cosa, le problematiche della veglia, e uno dei temi ricorrenti nella sua meditazione è l'alterità all'interno dell'io, mutevole e sfuggente²⁸.

Una considerazione che appare nell'ultimo capitolo degli *Essais* sembra riassumere le incursioni del nostro nel mondo del sogno:

Je songe peu souvent; et lors c'est des choses fantastiques et des chimeres produictes communément de pensées plaisantes, plustost ridicules que tristes. Et tiens qu'il est vray que les songes sont loyaux interpretes de nos inclinations; mais il y a de l'art à les assortir et entendre (ivi, III, 13, p. 1077).

I sogni riflettono la duplicità dell'io, manifestano le preoccupazioni della veglia. Il nostro io non può mostrare in modo diretto e naturale le pulsioni dell'inconscio; il super-io e le convenzioni sociali lo impediscono. La difficoltà di comprendere non deriva dal fatto che il messaggio del sogno non è diretto, ma simbolico e richiede quindi un'interpretazione, deve piuttosto essere inserita nel più ampio contesto del problema della conoscenza. Questo è un tema che si sviluppa lungo tutto l'arco dell'esperienza degli *Essais*.

«Je ravassois presentement, comme je faicts souvant, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague...» (ivi, III, 11, p. 1003). Più del sogno, è la fantasticheria, che è evocata a più riprese. Non è necessario dormire per sognare. Sogni

e fantasticherie sono posti sullo stesso piano. Ci sono «rêves», e ci sono «resveries, qui sont les songes des veillants» (ivi, II, 12, p. 581). Il sogno e la veglia costituiscono un *continuum*²⁹. Il sogno è il momento in cui la lucidità si appanna, in cui le facoltà intellettive sono assopite e la loro attività è rallentata; esse agiscono, ma «plus mollement et obscurément». Si tratta tuttavia delle stesse facoltà in azione nello stato di veglia:

Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille; mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes que la differance y soit comme de la nuit à une clarté vifve; ouy, comme de la nuit à l'ombre: là elle dort, icy elle sommeille, plus et moins (ivi, II, 12, pp. 580-1).

La differenza tra il sonno e la veglia, tra l'attività cogitativa e quella onirica non è netta: non è la luce contrapposta alle tenebre, ma la penombra che sfuma nell'ombra. Le tenebre avvolgono i nostri sonni, una luce crepuscolare è soffusa nella nostra veglia: nell'uno e nell'altro caso non vediamo chiaramente. Ogni nostra attività si svolge nel crepuscolo della coscienza: «Nous veillons dormants, et veillants dormons» (ivi, II, 12, p. 581). Durante il sonno sogniamo, durante la veglia ci abbandoniamo a fantasticherie. L'attività cogitativa produce fantasticherie ancora più oscure di quelle che si elaborano nel sonno.

Nostre veillée est plus endormie que le dormir; nostre sagesse, moins sage que la folie; noz songes vallent mieux que noz discours. [...] Notre veiller n'est jamais si esveillè qu'il purge et dissipe bien à point les resveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes (ivi, II, 12, pp. 551, 581).

Con spirito critico Montaigne finge di censurare questa attività non sottoposta a un controllo superiore. L'estraniarsi per sognare gli è congeniale³⁰. Le fantasticherie si presentano all'improvviso e si dissolvono in un istante: ciò accade quando è a cavallo, quando è a tavola o giace nel letto, «mais plus à cheval où sont mes plus larges entretiens» (ivi, III, 5, p. 854). Un'atmosfera di sogno lo avvolge quando è assorto nella scrittura (Mathieu-Castellani, 1990, pp. 235-6). Gli *Essais* non sono forse intessuti di «chimeres et montres fantasques» che egli cerca di «mettre en rolle» (*Essais*, I, 8, p. 34) e questa immagine non richiama le «choses fantastiques» e le «chimeres» dei sogni (ivi, III, 13, p. 1077)? Non aveva scritto nel capitolo *Des livres* che «A mesme que mes resveries se presentent, je les entasse» (ivi, II, 10, p. 388)³¹

La formulazione delle idee che si affacciano alla sua mente avviene in un'atmosfera onirica:

J'ay tousjours une idée en l'ame et certaine image trouble, qui me presente comme en songe une meilleure forme que celle que j'ay mis en besongne, mais je ne la puis saisir et exploiter (ivi, II, 17, p. 620).

L'aspetto formale del suo messaggio non lo interessa più di tanto: si tratta di un'attività che egli tende a sminuire dal momento che non è un «faiseur de livres» (ivi, II, 37, p. 764). Avverte che nel passaggio dal pensiero allo scritto c'è una sfasatura, la parola non rappresenta l'idea che si era affacciata alla sua mente. Formula una frase, ma non è soddisfatto; la riformula, ma l'esito non è migliore. La pagina non rende il travaglio della ricerca, ma piuttosto l'amara constatazione del nostro mutare:

En mes escrits mesmes je ne retrouve pas tousjours l'air de ma premiere imagination; je ne sçay ce que j'ay voulu dire, et m'eschaude souvent à corriger et y mettre un nouveau sens, pour avoir perdu le premier qui valloit mieux. Je ne fay qu'aller et venir: mon jugement ne tire pas toujours avant; il flotte, il vague (ivi, II, 12, p. 549).

L'atmosfera dai contorni indecisi del sogno lo avvolge quando, in silenzioso raccoglimento, nella sua biblioteca, medita e concretizza la sua fantasticheria nelle pagine degli *Essais*:

La, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pieces descousues; tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voicy (ivi, III, 3, p. 806).

Che dorma o vegli o si abbandoni alla fantasticheria, il nostro si muove sempre in una zona d'ombra, di oscurità: «Ce sont tousjours tenebres et tenebres Cymmeriennes» (ivi, II, 12, p. 581). Il ricordo ovidiano richiama alla mente la grotta oscura e silenziosa dove, tra papaveri e altre piante soporifere, l'indolente dio Sonno era languidamente disteso, circondato da una fitta schiera di fanciulletti addormentati: i sogni, i suoi figli. Nelle *Metamorfosi*, XI, vv. 592-632 (Ovidio, 1930, III, pp. 21-3) Iride, messaggera inviata da Giunone, dopo aver concluso la sua missione, fugge dalla caverna, non appena si accorge che i vapori del luogo stanno per impossessarsi di lei. Non così Montaigne che si abbandona con compiacimento tra le braccia del dio Sonno: è un fatto naturale (*Essais*, III, 5, p. 586 e I, 44, pp. 262-4); ma il sonno è anche immagine di morte: «Ce n'est pas sans raison qu'on nous fait regarder à nostre sommeil mesme, pour la ressemblance qu'il a de la mort» (ivi, II, 6, p. 351). Per l'autore degli *Essais* il sonno non è legato a sensazioni di angoscia; è opacità serena. La natura stessa, «mère bienfaisante», vuole abituarci all'idea della morte inevitabile con l'immagine del sonno. L'esperienza personale torna ancora una volta quando Montaigne ricorda quella caduta da cavallo che lo lasciò tra la vita e la morte. La vita sembrava venir meno: egli descrive il fluttuare tra coscienza e incoscienza e l'infinita dolcezza con la quale si abbandonava a tale sensazione:

C'estoit une imagination qui ne faisoit que nager superficiellent en mon ame, aussi tendre et aussi foible que tout le reste, mais à la verité non seulement exempte de des-plaisir, ains meslée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil (ivi, II, 6, p. 354).

La *rêverie* è privilegiata, ma lo sguardo si volge anche al sogno. Nei suoi anni il sonno era il luogo della paura e dell'angoscia, ma Montaigne non è turbato da incubi. I sogni angosciosi, nati da cattiva coscienza come quello di Apollodoro, non lo interessano. Giunto al termine della vita, non potendo più godere «qu'en fantaisie et en songe, pour destourner par ruse le chagrin et la vieillesse» (ivi, III, 5, p. 819), egli si augura di ritrovare la giovinezza perduta grazie a un sentimento amoroso che «rechaufferoit, au moins en songe, ce sang que nature abandonne» (ivi, II, 6, p. 872); desidera un sogno che esorcizzi la vecchiaia³².

A questo dolce abbandono tra *rêve* e *rêverie* fa riscontro la vigile angoscia che pervade il *Du sortilege*. A una concezione dell'attività onirica come spazio psichico dell'in-

volontario fa riscontro la visione del sogno come messaggio posto sotto il segno della trascendenza. Lancre non è un sognatore, è un visionario. Già nel *Tableau de l'incostance et instabilité de toutes choses* aveva mostrato il suo sguardo allucinato sulla realtà che lo circonda: il mondo è un'immensa *Wunderkammer* dove opera Dio, artefice supremo di ogni meraviglia e dove non è dato osservare la natura sfuggente e misteriosa con occhio disincantato (Dardano Basso, 1979, pp. 130-4). Lo sguardo deve scrutare e ricercare segni, i quali sono disseminati nel cammino dell'*homo religiosus* e attendono di essere decifrati. La stessa autorità ecclesiastica di fronte a tale fenomeno «accepte, modère, canonise, exploite et ordonne» (Massaut, 1993, p. 10). Con il passare degli anni l'interesse giovanile per i fenomeni di magia naturale si trasformò in avversione e condanna. Lancre non è un caso isolato, sovente la magia bianca è assimilata alla magia nera³³. Il Rinascimento, com'è noto, ha visto nascere un grande interesse per l'esoterismo; il desiderio di conoscere si spinge in settori arcani, come l'astrologia, l'alchimia, la teosofia. Il *Corpus Hermeticum* presenta la scienza d'origine, come *prisca theologia* o piuttosto *prisca magia*. La *libido sciendi* va verso un sapere iniziatico e ciò le conferisce implicitamente un carattere trasgressivo³⁴. I demonologi poi tendevano a considerare ogni pratica magica come una manifestazione di negromanzia. Tale atteggiamento provocò la reazione di Naudé che scrisse l'*Apologie pour tous les grands hommes qui ont été faussement accusés de magie* per difendere filosofi e naturalisti accusati di essere maghi e stregoni, oltre che da Gesuiti violenti come il P. Garasse, da magistrati solerti quali il nostro Lancre³⁵.

I processi di stregoneria, i racconti degli abominevoli e ripugnanti rituali del sabba, gli spettacoli di possessione diabolica, di esorcismi e di esecuzioni che si susseguono, hanno fatto entrare il demonio nell'immaginario del tempo, sia in ambiente protestante che cattolico³⁶. Se alcuni dubitarono dell'esistenza della strega e dei suoi malefici, nessuno negò mai l'esistenza di Satana³⁷. In questo contesto deve essere situato Lancre e la sua ossessione del demonio, presenza sottesa tra naturale e soprannaturale. Nella prima parte del *Du sortilege*, centrata sul legame tra eresia e magia, il diavolo tesse le trame delle diverse eresie. Sono ricordati gli eretici dei primi secoli della Chiesa, come i seguaci di Basilde, di Carpocrate, di Valentino, di Marcione e quelli contemporanei, come gli Alumbrados e i Rosacroce. Quanto alla divinazione e alle sue diverse forme, tema della seconda parte, Lancre non ha dubbi: «Or la plus grande, la plus impie et dangereuse superstition de toutes, et celle en laquelle le vray Dieu se trouve le plus offensé, est la divination» (Lancre, 1627, p. 72), dal momento che tale pratica «n'est autre chose qu'une manifestation artificielle des choses à venir, occultes et cachées aux hommes, en consequence de quelque pacte fait avec le Demon» (ivi, p. 79). Esamina i diversi tipi di predizioni delle quali offre al lettore un ricco repertorio³⁸. Si tratta naturalmente di pratiche dalle quali prende le distanze: in esse il demonio opera, più o meno, direttamente. Nella terza parte del trattato si parla di sortilegi. Qui, più che in ogni altro scritto di Lancre, si può osservare l'assimilazione della magia naturale alla negromanzia. Il mago non è più colui che conosce i misteriosi legami tra microcosmo e macrocosmo e li sfrutta per una finalità benefica (si pensi ai talismani e agli inni di Marsilio Ficino e di Pico), si è trasformato in un'incarnazione diabolica, in uno stregone malefico. Ancora alcuni anni e tali pratiche saranno osservate alla luce fredda della ragione. Le *Quaestiones in Genesim* di Mersenne, pubblicate nel 1623, segnarono la fine della magia rinascimentale e la nascita della scienza (Yates, 1969, pp. 465-71). L'anno precedente nell'*Incredulité et mescreance*, Lancre aveva condannato Cardano, Agrippa, Della Porta, Tritemio, maghi malefici che avevano saputo dissimulare, più o meno abil-

mente, la loro negromanzia (Lancre, 1622, p. 79). La magia naturale è condannata non perché inutile e priva di senso, ma perché degenera facilmente in magia diabolica, strumento di cui il demonio si serve per raggiungere i suoi scopi. La frontiera tra i due domini non è nettamente delimitata, spetta al magistrato, affiancato dal medico e dal teologo, distinguere. I mali che affliggono l'uomo possono talvolta essere dovuti a cause naturali nascoste, ma spesso si tratta di malefici del demonio. Se i primi possono essere curati con medicinali naturali considerando le arcane corrispondenze del mondo della natura, sui malefici tali rimedi risultano del tutto inefficaci. Si può agire solo con pericolosi interventi demoniaci o, meglio ancora, invece di seguire i subdoli consigli «d'un Medecin caut et ruzé», quale è appunto il demonio, affidarsi alla misericordia divina, «au Tout-puissant, vray et souverain Aesculape du ciel et de la terre»³⁹.

Il diavolo è una forza malefica che vuole il male dell'uomo; con il permesso divino e grazie alla sua capacità di conoscenza, superiore a quella degli umani, è in grado di operare prodigi, come quello di fornire predizioni che possono anche realizzarsi. Si limita ovviamente a eventi congetturabili, dal momento che non può intervenire su ciò che dipende dal libero arbitrio, tuttavia la sua presenza è, per l'uomo, fonte di insicurezza, sgomento, terrore.

Tra le diverse pratiche presenti nel *Du sortilege* appare la divinazione mediante il sogno, una pratica che, in un primo momento, non sembrò interessare particolarmente Lancre⁴⁰.

Nella breve voce *Oneiropolie ou Oniromantie*, egli ricorda il «resveur Artemidore» che ha raccolto in cinque libri quanto era stato detto sul sogno nel mondo antico, conservando testimonianze preziose di opere perdute. Ricorda poi un certo Junian Magus, una sorta di ciarlatano che esercitava in Italia l'arte di interpretare i sogni: «De la memoire de nos Peres un certain Junian Magus, faisoit tres vainement profession de cet art en Italie». Del Rio, nel capitolo delle *Disquisitiones Magicae* dedicato ai sogni, aveva scritto: «Avorum quoque memoria, hanc in Italia vanissime profitebatur artem Junianus Majus: cujus extant epistolae et libelli quidam grammatici». Il dotto gesuita richiamava in una nota in margine i *Dies Geniales* di Alessandro Alessandri. In effetti, il giurista napoletano ricordava nella sua compilazione il conterraneo Junianus Maius, uomo di grande cultura, che «somnia quoque omnis generis ita verus coniectior fuit, ut ipsius responsa divina fere monita haberetur»⁴¹. L'oneirocritico sotto lo sguardo dei tre diversi autori prende una coloritura diversa. Alessandro Alessandri lo ritiene un valido interprete di sogni e ricorda diversi casi di spiegazioni che si rivelarono vere, anzi tiene a sottolineare che se i presagi dei sogni in un primo momento lo lasciavano dubbioso, dopo aver visto all'opera Junianus Maius, li ritiene annunci di verità. Del Rio, pur considerando l'indovino un uomo di grande cultura, giudica vana la sua arte di interpretare i sogni. Nella lettura di Lancre tale personaggio è divenuto Junianus Magus (*nomen omen!*) ed è un impostore. L'oneirocritico è un ciarlatano e tale personaggio risponde alle esigenze di una società in crisi, alla ricerca di certezze⁴². Dislocazioni, condensazioni e simbolizzazioni hanno reso criptico il messaggio onirico che presenta una realtà al di là della dimensione spazio-temporale. A ciò si aggiunga l'ambiguità dell'interprete, un personaggio difficilmente definibile, una sorta di mediatore tra umano e divino. Non si dubita dell'esistenza di un messaggio nel sogno, ma piuttosto delle capacità esoteriche del commentatore.

Lancre aveva riservato uno spazio esiguo alla trattazione di questo tipo di presagio nell'*Incredulité et mescreance du sortilege*. Inserendo la voce *Oneiropolie ou Oniromantie* nel *Du sortilege*, ritenne opportuna un'aggiunta nella quale esponeva la sua

posizione, facendo propria un'osservazione di Gregorio Magno. Nonostante le apparenze, il passo non è il riflesso di una relazione diretta tra il nostro e Gregorio Magno, ma di una relazione mediata attraverso Jean-Jacques Boissard, un autore che Lancre sta disinvoltamente traducendo e copiando⁴³.

Nel *Du sortilege* compare un'altra voce dedicata all'onirologia: *Songe*. La trattazione, ampia e articolata, è il risultato di letture successive alla stesura dell'*Incredulité et mescreance*.

Le Songe que plusieurs Autheurs veulent reduire en art, est une Divination qui semble estre commune aux bestes aussi bien qu'aux hommes, à ce que dit Aristote livre 4. ch.10. de l'*Histoire des Animaux*, ce qui est advenu par la Providence de Dieu pour monstrier que nous sommes encores plus bestes que les animaux, qui songent aussi bien que les hommes, veu qu'ils ne donnent nulle suite ny interpretation, ny effect à leurs songes, et si faisons bien nous, et sont en ce point plus prudents que les hommes, lesquels forment et composent de leurs songes une Divination, de laquelle ils veulent tirer le bon ou mauvais evenement de leurs affaires, qui leur donnent des apprehensions mortelles, et par fois des terreurs paniques si chaudes, que leur bon sens et entendement s'escartent bien souvent parmy ces resveries (Lancre, 1627, p. 234).

Il sogno è comune agli uomini e agli animali aveva sostenuto Aristotele; Montaigne concorda e mostra la vanità della presunzione umana⁴⁴. Lancre evidenzia un altro aspetto: l'inefficacia dell'interpretazione del sogno. Rispettoso degli insegnamenti della Chiesa che accettava a malincuore le pratiche divinatorie (le quali in ogni modo sollecitavano la curiosità del nostro!), egli preferisce fare riferimento ad Aristotele, non a Montaigne. Eppure quelle pagine nelle quali l'autore degli *Essais* medita sulla forza dell'immaginazione erano ben note a Lancre che ne aveva parlato, e con toni polemici, nel precedente trattato dell'*Incredulité et mescreance*⁴⁵.

Il problema dell'immaginario nel sogno non viene quindi affrontato da Lancre che si sofferma invece sull'origine del sogno. Nella Bibbia è detto a più riprese che il sogno è uno strumento di rivelazione divina. L'oniromanzia non è scienza umana, è dono del Cielo. Ispirati da Dio, Giuseppe e Daniele hanno interpretato sogni; Dio ha inviato sogni profetici ai Magi e a san Giuseppe. Lancre presenta poi le diverse teorie filosofiche: all'interpretazione naturalistica di Aristotele che dubita del valore mantico del sogno si contrappone quella dei platonici, sostenitori della presenza di un messaggio divino⁴⁶. Una posizione antitetica divide gli stoici dagli epicurei, i primi (tra questi sono annoverati Artemidoro e Cardano) sostenevano che un messaggio divinatorio è presente nella visione onirica e tale concezione ben si accordava con la loro teoria della predeterminazione; i secondi ritenevano i sogni privi di significato: non ne sono autori né Dio, né la natura.

Anche la tipologia del sogno e le sue classificazioni interessano Lancre che accoglie la tripartizione presente nel *De Anima* di Tertulliano; si tratta della classificazione più seguita in ambiente cristiano: i sogni si dividono in naturali, divini e demoniaci⁴⁷.

Trattando dei sogni naturali e dei loro messaggi, Lancre ricorda che Giorgio Raguseo «sçavant philosophe de Padoue» è dubbioso: da buon seguace della filosofia aristotelica, ritiene che non bisogna né rigettare né accettare ciecamente il messaggio onirico, tuttavia è opportuno prestarvi attenzione⁴⁸.

Segue la descrizione di alcuni sogni naturali osservati alla luce di un'eziologia psicosomatica. Un tale, secondo quanto riferisce Galeno, si vide paralizzato in sogno e lo divenne al risveglio. Cornelio Rufo sognò di perdere la vista e la perdette vera-

mente, come riferisce Plinio⁴⁹. Le cause, di natura patologica, erano intrinseche ai sognatori stessi. Tra i sogni che derivano da una motivazione estrinseca è ricordato quello di Astiage: è preannunciata, secondo quanto aveva scritto Erodoto, la nascita di Ciro, il futuro conquistatore dell'Asia. Si precisa tuttavia che ciò fu possibile «non en vertu et consequence du songe, mais par sa suffisance et industrie meslée avec la fortune» (Lancre, 1627, p. 236)⁵⁰. Cesare, dopo aver pianto sulla statua di Alessandro Magno, sognò di giacere con la propria madre, gli indovini trassero dal sogno l'auspicio che «la terre comme mere de tout le monde lui obeïroit» (*ibid.*)⁵¹.

L'abilità dell'interprete è necessaria per leggere il sogno, e qui viene ricordato il platonico Sinesio che aveva proposto, «plus ingenieusement que veritablement» (ivi, p. 237), una serie di interpretazioni delle immagini oniriche. Quanto alla possibilità di modificare i propri sogni grazie ad alcuni artifici, Lancre è piuttosto scettico: «ce que je croiray, quand je l'auray veu par experience» (*ibid.*); eppure Plinio sosteneva che, grazie alla pietra eumete (che sarà ricordata anche da Cardano) posta sotto il proprio capo, poteva avere sogni oracolari⁵².

Concludendo l'esposizione sui sogni naturali, Lancre concorda con quanto si diceva nei testi omerici,

que des songes naturels aucuns sont vrais, d'autres sont faux. Aux faux il [Omero] donne une porte d'ivoire, aux vrais une de corne, peut-estre parce que la corne se peut par art faire transparente, si bien qu'on verra la chose facilement au travers, mais non pas de mesme l'ivoire (*ibid.*).

Sono evocate le due porte del sogno, l'una di avorio e l'altra di corno, di cui parlano Omero (*Odissea*, XIX, vv. 560-567) e Virgilio (*Eneide*, VI, vv. 893-899), ma i due poeti non sono le fonti che il nostro ha presenti⁵³.

Se i sogni naturali, che non sono vere e proprie profezie, hanno bisogno di interpreti, i sogni divini, i soli veramente profetici, non richiedono l'intervento di un onirocritico. Ma Lancre è timoroso e diffidente: i tranelli ai quali ricorre il demonio per ingannare i mortali forse non permettono di riconoscere immediatamente tali sogni, «pourveu qu'on soit assuré qu'ils sont divins» (Lancre, 1627, p. 237)⁵⁴. Per la loro lettura bisogna abbandonarsi nelle mani di Dio, che ne permette la comprensione soltanto a coloro che sono illuminati dalla sua grazia, «car s'ils sont envoyez de Dieu, il en sera luy mesme l'interprete et en donnera le vray sens au songeur» (ivi, p. 238). Il limite tra il sogno, di cui si ricordano esempi dalla Sacra Scrittura (Abramo, Giacobbe), e la visione sono qui sfumati. Non bisogna stupirsi se Dio invia i suoi messaggi agli umani mentre dormono. Nella pace del sonno (evocata in ben altro modo negli *Essais!*), la mente è più ricettiva. Si precisa poi che la conoscenza non è solo attività dei sensi, ma è anche illuminazione. Un bagliore di neoplatonismo si inserisce in un processo condotto sulla scorta delle teorie dei peripatetici:

C'est parce que pendant le sommeil, l'esprit est vuide et libre, et plus prompt à concevoir, car alors il ne recherche rien exactement, ains il reçoit seulement plaisamment ce qui luy est envoyé du Ciel. Pour nous donner entendre, qu'outre la science naturelle, laquelle s'acquiert par un long temps par le moyen des sens, il y a encore une autre science naturelle, laquelle sans l'employ des sens, et par la seule influence de Dieu, s'acquiert en un moment. Car qu'est-ce qu'Adam n'a appris pendant son sommeil, combien les Prophetes estans en repos ont-ils apris de choses? (*ibid.*).

Aristotele, «adonné totalement aux choses naturelles», ritiene che le visioni oniriche siano un residuo di sensazioni provate durante la veglia. All'inizio del *De divinatione per somnium* egli aveva espresso la sua perplessità sulla validità del loro significato premonitorio: stenta a credervi, ma non si sente di negarlo. Dio non è l'autore dei sogni i quali non sono di origine divina, ma demonica. I pagani avevano fatto dei demoni le loro divinità, e tali divinità fallaci inviavano astutamente i loro falsi messaggi a poveri creduloni. Ecco spiegato il motivo per cui Aristotele non riesce a comprendere il fatto che i sogni profetici siano inviati a degli idioti e a degli ignoranti, piuttosto che a dei saggi. Conclude Lancre:

Mais à nous qui adorons le vray Dieu, la raison d'Aristote n'a nulle efficace, car nous confessons ingenuëment, que les songes divins sont les plus souvent envoyez aux hommes, pleins de doctrine, pieté et sainteté.

Encore que nous ne nierons pas, qu'il en envoye aussi par fois aux meschans et scelerats, afin qu'en demandant l'interpretation à des saintcs personnages, ils mettent leur ame en meilleur estat et recognoissent leur Createur (ivi, pp. 238-9).

Aristotele deve tacere davanti alle verità della fede, non c'è posto nell'universo di Lancre (e della sua fonte!) per la doppia verità, dal momento che il disaccordo tra fede e ragione non è che la conseguenza della nostra misera condizione di mortali, incapaci di raggiungere la verità assoluta. Con l'immagine edificante del sogno del Faraone e di quello di Nabucodonosor, ammoniti nel sonno da messaggi divini affinché possano ravvedersi, si conclude la trattazione di questo tipo di sogni.

«Mais que dirons nous des songes demoniaques, faut-il tirer d'eux aucune sorte de divination?» (ivi, p. 239). La risposta è naturalmente negativa dal momento che si tratta di sogni vani, ambigui e conturbanti dei quali a più riprese nella Bibbia si proibisce agli uomini di servirsi. Sulla scorta di quanto aveva sostenuto Gregorio Magno, e con una forte impronta di agostinismo, si ribadisce ancora una volta che i demoni sono ovunque, anche nei sogni. Sant'Agostino fu un autore letto e meditato a lungo da Lancre negli ultimi anni della sua vita. Ciò è confermato dalla presenza diffusa nel *Du sortilege* di questo Padre della Chiesa che visse in un'epoca di insicurezze e di angosce, non troppo diversa da quella in cui si trovò a vivere Lancre. C'è poi un altro tratto che avvicina il nostro al vescovo di Ippona: angosciati dal dilemma tra libero arbitrio e predestinazione e tormentati dalla curiosità di conoscere il futuro, avvertono entrambi uno stretto legame tra l'arte della divinazione e la presenza dello spirito del male⁵⁵. Scrive Lancre a proposito dei demoni:

Ils se meslent donc par fois és songes, et troublent et esbranlent les esprits des hommes de diverses perturbations, comme de cholere, de luxure, de haine, de desespoir, et autres semblables choses.

Par fois aussi ils troublent l'entendement des dormans, et par la signification des choses occultes, et des futures, et par des songes obscurs et difficiles, qui se peuvent tourner de deux costez, ils les illudent.

Ils cognoissent ce qu'ils doivent faire eux mesmes, et ce qui doit aussi necessairement naistre des causes naturelles.

Plusieurs choses leur sont aussi cognuës qui ne tombent sous nos sens, ny sur la pointe de nostre intellect, ils peuvent indiquer les choses (si Dieu ne les prohibe) par l'object et representation de divers simulachres, pendant que les hommes reposent.

Mais les choses contingentes qui sont à venir, desquelles la cognoissance particuliere appartient à Dieu, ils ne les peuvent annoncer.

Et de là sont venus les erreurs des Gentils.

Gli antichi, che non conoscevano il vero Dio, sono caduti nell'errore di adorare e invocare come divinità i demoni. Subornati dalla potenza demoniaca che scambiavano per divina, erano convinti del valore mantico del sogno. Dalla loro credulità è nata l'oniromanzia.

Cette trop grande credulité, laquelle il y a ja longtemps s'est esoulée en l'entendement de plusieurs, a engendré cette conjectation par les songes, que les Grecs appellent ονθοροπολίων, et laquelle certains hommes scelerats et impies, lesquels les Demons ont esleu pour ministres de leurs illusions et prestiges, ont tasché de revoquer en art (ivi, p. 240).

Accanto alla divisione tripartita in sogni naturali, divini e diabolici, ne appare un'altra. Lancre distingue i sogni in teorematrici e allegorici e tale classificazione era ben nota agli oniologi. I sogni teorematrici sono quelli che hanno un messaggio manifesto, presentano avvenimenti della vita quotidiana «comme quand un voyageur par mer, songe qu'il faict naufrage, et perit par naufrage ou comme quand quelqu'un songe qu'il reçoit quelque plaie ou argent de quelqu'un, et de faict il en prend le lendemain» (ivi, p. 241). Nei sogni allegorici, più oscuri e misteriosi «tellement que d'une chose, on tire la signification d'une autre» (*ibid.*), il messaggio è trasmesso in forma simbolica⁵⁶. Cicerone ricorda che un tale sognò un uovo appeso alla sponda del suo letto: un tesoro era nascosto sotto il giaciglio del sognatore, così disse l'indovino. Si scava e si trova oro e argento; parte di quest'ultimo è offerta all'interprete, il quale commenta che dell'uovo ha avuto soltanto un po' di albume, avrebbe voluto anche un po' di tuorlo. È sfiorata, con una battuta scherzosa, la venalità degli indovini, avidi e imbrogliatori. I sogni teorematrici sono vani, anche se talvolta possono casualmente realizzarsi, quanto ai sogni allegorici sono liquidati come «jeux d'enfant et contes de vieille» (*ibid.*)⁵⁷.

Nella parte finale della trattazione, per sottolineare quanto siano assurde le diverse pratiche volte a interpretare i sogni, fermo restando che il potere divino darà all'uomo la capacità di riconoscere e comprendere i sogni inviati, Lancre si sposta dai trattati degli autori classici e dei Padri della Chiesa al mondo della cultura popolare, agli opuscoli che offrivano al lettore le "chiavi" per interpretare i sogni.

C'est chose ridicule ce qu'ils [gli autori dei "libri dei sogni"] escrivent de la feste de la Nativité de nostre Seigneur, et de l'Annonciation de l'heureuse Vierge: car (disent-ils) des songes qui adviennent ces jours-là, on a accoustumé de predire des choses grandes, admirables, et stables: parce que les festes sont stables. et n'est pas de mesme si les songes se font ez autres festes mobiles, car elles signifient bien des choses admirables, mais toutes fois qui sont subiectes à divers changement (ivi, pp. 241-2).

Dalle citazioni di autori quali Aristotele, Galeno, Sinesio, Artemidoro, Cardano o Plinio si passa ora a pratiche di carattere popolare. Manoscritti come i *Songes de Daniel* o l'*Explication des songes avec le moyen pour connoistre bonne ou mauvaise fortune*, incunaboli e testi a stampa come *Le songe de Daniel le prophete translatez de latin en françois*, *Les songes et la signification d'iceulx*, *Les songes et l'exposition d'iceux* ebbero un'ampissima diffusione. Si tratta di versioni diverse del libro di Daniele alle quali si aggiunsero via via insegnamenti edificanti, passi ripresi da Artemidoro e notizie che rispecchiavano la vita quotidiana del tempo (Berriot, 1990, pp. 21-31; Perrier, 1990, pp. 13-9). Sulla scorta di lunari si suggeriva di intraprendere le diverse attività in determinati giorni della settimana o del mese. Tali consigli erano accompagnati da

liste, per lo più in ordine alfabetico, dove figuravano piante, animali, l'uomo con il suo corpo e le sue attività, e il loro significato nel sogno. Anche l'attività onirica poteva essere regolamentata: era possibile avere sogni profetici veritieri in occasione di feste liturgiche fisse, sogni vani e mutevoli in occasione delle feste mobili. Tuttavia in questo caso, come in altri simili, la fonte di Lancre non è un testo di paraletteratura. Il passo citato è la traduzione dell'opera di un dotto commentatore di Aristotele: quel Giorgio Raguseo, che abbiamo già incontrato⁵⁸.

Alla stoltezza di collegare il messaggio del sogno a feste liturgiche fisse o mobili segue un altro tipo di divinazione, ritenuta ugualmente vana:

En voicy une autre sottise, quand tu te leves le matin (disent-ils) ouvre ton Psautier, et la premiere lettre que tu trouveras au haut du feuillet, te monstrera ce qui te doit arriver. Car A. signifie dilection, B. puissance en guerre, C. et D. tristesse et mort, E. et F. la race et la noblesse, G. un cas vitieux, H. l'amour des femmes, I. la bonne vie, K. la folie et joyeuseté, attribuant à tout le reste des lettres à chacune son sens (Lancre, 1627, p. 242).

Nel *Du sortilege* Lancre si sofferma a lungo su questo tipo di predizione, una pratica di carattere popolare⁵⁹.

La mescolanza dei due registri, dotto e popolare, appare con una certa frequenza nel trattato: accanto alle teorie della fisiognomica appare la zingara che legge la mano; si citano filosofi e Padri della Chiesa e si presentano pratiche come *le jeu des pasteurs*, il *dodecaèdre*, e *le sort des quatre calices*. Tuttavia Lancre trae questi spunti non da opuscoli di *colportage*, come almanacchi o “chiavi” dei sogni, ma da testi che appartengono alla tradizione colta o alla pratica devozionale, quali il *Veridicus Christianus* e l'*Orbita probitatis*⁶⁰.

Dopo queste incursioni nel mondo delle tradizioni popolari, Lancre, giunto ormai alla fine della trattazione, conclude il discorso sul sogno con una netta presa di posizione. È il momento di una riflessione personale, dopo un'esposizione un po' soffocata da esempi, aneddoti e citazioni:

Je confesse bien que nostre ame est participante de quelque divinité, et que Dieu par fois indique aux hommes estans en repos quelque chose qui doit arriver.

Mais je nie fort et ferme, qu'il y ait aucun art qui puisse interpreter naturellement les visions envoyées de Dieu en songe.

Ainsi je rejette tous les interpretes de songes, comme fous qui prennent l'occasion, et leur moyen de Divination des choses inconstantes, et qui passent en un moment. Je m'esmerveille qu'ils n'ayent aussi fait un art de deviner, de ces animaux et divers spectres, que bien souvent nous figurons ez nuées. [...]

Ainsi les songes ne sont ny les causes, ny les signes naturels des choses qui sont à venir, ains de vrais comptes, et impostures de meschans hommes, et si parfois ils signifient quelque chose, c'est par le dessein et la paction des Demons (ivi, p. 242).

Ma quell'io, così perentorio, appartiene effettivamente a Lancre? Nel suo discorso sul sogno – seguendo una pratica messa in atto anche in altre parti del trattato – Lancre non espone la sua esperienza diretta, sia pure affiancata da testimonianze derivate da altri autori, si limita a riferire quanto trattatisti o poligrafi avevano detto sull'argomento. Nel suo trattato Giorgio Raguseo aveva scritto:

Fateor humanam animam cuiusdam quasi divinitatis participem esse et quae ventura sunt, Deum aliquando per quietem hominibus indicare. Nego tamen, ullam esse

artem, qua immissas a Deo visiones naturaliter interpretari possimus. Hinc somniorum coniectores omnes, non secus ac Geomantas, Pyromantas, Augures, aliosque eiusdem farinae artifices, fatuos, et amentes existimo, quippe qui ab inconstantibus et breve transeuntibus rebus divinandi rationem accipiunt. Miror, cur non etiam ex animalibus illis, et spectris variis, quae in nubibus frequenter effingimus, artem aliquam divinandi confecerint. [...]

Somnia igitur illa, de quibus modo disserimus, eorum, quae ventura sunt, neque causae, neque naturalia signa dicuntur, sed merae nugae, impiorumque hominum imposturae; et si quae interdum significant, hoc est ex instituto, et Daemonum pactione, ut explicatum est ante (Raguseo, 1623, pp. 536-7, 541).

A ben vedere, quell'io che appare a più riprese nel *Du sortilege* è fittizio. Lancre parla a proprio nome con il discorso di un altro. Copiare, parafrasare o tradurre un autore era una forma di emulazione legittima, compresa nella pratica dell'*imitatio*: si trattava di una consuetudine corrente, non era considerata un plagio, ma il segno di un'identità di vedute⁶¹. La voce *Songe* è ripresa dall'epistola di Giorgio Raguseo al canonico padovano Francesco Soncino: tale epistola è inserita nel trattato, apparso postumo a Parigi nel 1623, *Epistolarum mathematicarum, seu de divinatione libri duo*⁶². In questa parte del trattato, Lancre non mette insieme passi ripresi da autori diversi e organizzati in un nuovo discorso: la *contaminatio*, pratica alla moda, è frequentemente messa in atto dal nostro (si pensi all'architettura testuale della voce *oniromantie*). Qui l'epistola di Raguseo ha fornito, da sola, un tassello, nel mosaico delle diverse divinazioni. Di tutto ciò non si fa alcuna menzione: l'erudito è citato nel capitolo, è un autore tra gli altri, manca quel metadiscorso rivelatore della presenza di un altro autore accanto a Lancre⁶³. Disinvoltamente il nostro traduce e riassume il testo latino lungo tutta la sua trattazione, riprendendone finanche le note in margine.

Non si escludono tuttavia aggiustamenti di tiro, quando il discorso va in direzioni considerate non troppo convincenti. Lancre elimina, ad esempio, le parti riguardanti la psicofisiologia del sogno. Se Raguseo si sofferma sulla relazione tra i cibi e i sogni, se tratta dell'applicazione della teoria degli umori all'attività onirica, se assegna alla memoria un ruolo preciso nel sogno – «Locus ubi somnia fiunt, memoria est: nam omne somnium recordatio est» (ivi, p. 510) – Lancre, convinto che i sogni siano messaggi inviati da potenze ultraterrene, preferisce sorvolare⁶⁴. Tuttavia nell'insieme è il traduttore di un discorso che condivide: accoglie l'atteggiamento critico e, al tempo stesso, l'interesse e la curiosità dimostrati da Raguseo per le discipline divinatorie⁶⁵. Raguseo rifiuta il determinismo astrale, tuttavia ritiene che gli astri esercitino un influsso sul mondo sublunare, ma l'uomo, «qui natura liber est» sfugge a questo condizionamento. A più riprese Lancre insiste sulla presenza del libero arbitrio nell'agire umano e tuttavia, mosso da curiosità, indaga sugli oscuri messaggi della cabala e dell'astrologia. Gran conoscitore del pensiero di Aristotele, Raguseo è polemico con il dogmatismo degli aristotelici del suo tempo⁶⁶. Quando non trovava nel suo filosofo prediletto risposte alle sue domande, non esitava a rivolgersi altrove, allo stesso modo Lancre si compiace di mandare insieme autori diversi⁶⁷. Cattolico di stretta osservanza, Raguseo si allontana da tutte le affermazioni di Aristotele che non coincidono con l'insegnamento della Chiesa: in caso di contrasto tra ragione e fede non accetta il principio della doppia verità, quanto la fede ci insegna è «non contra, sed supra rationem naturalem» (Josipović, 1985, p. 69).

Si tratta insomma di un autore che, per tutti questi motivi, poteva ben suscitare l'interesse di un umanista devoto, ortodosso a oltranza, quale Pierre de Lancre⁶⁸.

Dotato di una prodigiosa erudizione (la “magica” mnemotecnica gli era certo di grande aiuto), Lancre, come gran parte dei letterati del suo tempo, è una «bibliothèque vivante et respirante»⁶⁹. Non sempre nel processo di riscrittura che egli mette in atto, è facile distinguere riflessioni originali e considerazioni di altri autori. Fin dal suo primo trattato Lancre si era rivelato un *bricoleur* che copia, traduce o riassume disinvoltamente, e senza alcun rinvio alla fonte o alle fonti che sta contaminando. Ho già avuto modo di osservare a proposito del *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses* che nella sua scrittura c'era un gioco continuo di esibizioni e di occultamenti⁷⁰. Nel *Du sortilege* la ricchezza delle immagini che si susseguivano come in un *trompe-l'oeil* senza fine in quell'opera giovanile è scomparsa, è scomparso anche l'intreccio delle metafore e dei giochi verbali. Ora la lingua è più spoglia.

L'intertestualità, una pratica di scrittura così diffusa in quegli anni, ci porterebbe lontano, meriterebbe un altro discorso...

Note

1. Sull'uomo di quegli anni Lucien Febvre osservava: «Dans la trame de toute sa vie, nature et surnature s'entrelacent perpétuellement, sans que nul ne s'étonne» (Febvre, 1968, p. 408).

2. Si pensi all'interesse di Margherita di Navarra, sorella di Francesco I, per tali fenomeni: «Plusieurs épisodes de la vie de Marguerite prouvent qu'elle a toujours été attirée par les phénomènes surnaturels, pour tout ce qui dépasse l'homme et ceci jusqu'au dernier jour de son existence. Elle était toujours prête à admirer le surnaturel. N'a-t-elle pas contracté, par une nuit glaciale, la maladie qui devait l'emporter, en contemplant, au mois de décembre 1549, une comète dont on attribuait l'apparition à la mort récente du pape Paul III? Brantôme, l'atteste lui-même» (Lucius, 1970, p. 83). Oggi non si dubita dell'esistenza di un *côté nocturne* del Rinascimento, a tale proposito Terence Cave scrive: «L'image lumineuse que l'on s'obstine à projeter sur l'époque appelée "Renaissance" n'est que l'écho lointain d'une campagne de publicité particulièrement réussie, amorcée par les érudits et les écrivains de cette époque même» (Cave, 1999, p. 11). Sull'atmosfera d'angoscia di quegli anni cfr. Delumeau (1978).

3. «L'imaginaire collectif s'eschatologise» (Crouzat, 1990, I, p. 184). Sul furore divinatorio di quegli anni cfr.: Minois (1996); Postel (1999); i diversi contributi raccolti in *Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle* (1987) e in *Prophètes et prophéties au XVI^e siècle* (1998).

4. Montaigne fu magistrato al Parlamento di Bordeaux negli anni 1554-70, Lancre ricoprì la stessa carica dal 1583 al 1616. Inoltre, legami familiari unirono i due autori. Nel 1570 Montaigne cedette la sua carica a Florimond de Raemond, che in prime nozze aveva sposato Catherine de Rosteguy de Lancre, sorella di Pierre de Lancre, il quale a sua volta aveva sposato Jeanne de Mons, imparentata con Montaigne in quanto discendente dal ramo cadetto degli Ayquem.

5. Mi permetto di rinviare a quanto ho già scritto in una monografia pubblicata alcuni anni orsono nella quale ho esaminato la formazione culturale di Pierre de Lancre: cfr. Dardano Basso (1979) e, per un aggiornamento della bibliografia critica, Ead. (2004, pp. 91-2). Magistrato implacabile e credulone, Lancre condannò al rogo centinaia di streghe basche durante una missione in Labourd nel 1609. Come altri giudici del tempo – si pensi a Bodin, Boguet, Del Rio – descrisse e teorizzò su quell'esperienza in alcuni trattati (Lancre, 1613, 1622), sono le opere che, fino ai nostri giorni, la critica ha per lo più preso in esame. Lancre non è stato soltanto l'autore di trattati di demonologia, è stato anche un teorico dell'incostanza (e non dei minori) e un attento e ben documentato osservatore dei rapporti tra il principe e il cortigiano. Si tratta, com'è noto, di due temi di grande attualità nella seconda metà del Cinquecento e nei primi decenni del Seicento. La riflessione sulla costanza e sull'incostanza (Lancre, 1610) è l'ottica attraverso la quale l'uomo di quegli anni osserva se stesso e il mondo che lo circonda, si tratta di uno dei temi fondamentali del dibattito culturale che si svolse in quel periodo. Il più tardo *Livre des Princes* (Lancre, 1617) è un documento interessante per osservare la ricezione dell'opera di Baldassar Castiglione in Francia, dove accanto all'autore del *Cortegiano* appare Machiavelli. La lettura dei trattati di Lancre e lo studio della sua formazione cul-

turale rivelano un letterato attratto dal fascino dell'occulto, un attento e curioso lettore di testi ermetici, un erudito di notevole spessore culturale, buon conoscitore non solo degli autori classici greci e latini e dei Padri della Chiesa, ma anche degli autori italiani. A ciò si aggiunga che i ricordi dei suoi soggiorni in Italia, spesso evocati nei suoi scritti, ci presentano un viaggiatore, particolarmente attratto dai fenomeni in cui la natura e l'arte mostrano un aspetto arcano e magico.

6. Cfr. Lancre (1627). Di questo trattato furono pubblicati solamente quaranta esemplari, come risulta dal contratto tra l'autore e il libraio Pierre Lacourt (cfr. "Archives historiques de la Gironde", XXIV, 1885, pp. 176-7). I primi biografici di Lancre accennano a un *Livre des divinations*, che ritengono perduto (Delpit, 1885, p. 85; Communay, 1890, pp. 40-1). Si tratta invece del *Du sortilege*, che è formato di tre parti. La seconda, intitolata *De la divination*, riproduce con alcune modifiche il quinto capitolo del precedente trattato dell'*Incredulité et mescreance*. Tale scritto si inserisce in una polemica che vide coinvolto lo stesso Lancre (Pintard, 1983, pp. 442-3). Nel 1622 il P. Garasse, con «véhémence inquisitoriale» e con molta «maladresse» (Fumaroli, 1980, p. 327) diede alle stampe la *Doctrine curieuse des beaux esprits*, una virulenta riflessione sull'ateismo e i liberi costumi del tempo, in cui denunciava i libertini e i loro commerci con il demonio; nel 1624 apparve anonimo – ma il focoso gesuita ne era l'autore – il *Nouveau jugement de ce qui a esté dict et escrit pour et contre le livre de la "Doctrine curieuse"*, in cui le accuse venivano ribadite. Nell'opuscolo il P. Garasse aveva ripreso alcuni passi di Lancre in cui Virgilio veniva accusato di magia (Lancre 1622, pp. 280-1), l'accusa non era certo nuova. Nel 1625 Naudé risponde con l'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de Magie* in cui sbeffeggia a più riprese la credulità di Lancre (cfr. *infra*, nota 35). Il dotto magistrato replica con il *Du sortilege* apparso nel 1627, in cui, sia pure senza chiamarlo in causa direttamente, risponde a Naudé e, tiepidamente, prende le difese del P. Garasse. Prossimamente pubblicherò per le edizioni di Storia e Letteratura un'analisi di quest'ultimo trattato di Pierre de Lancre.

7. *Odissea*, XIX, vv. 560-74 (Omero, 1985, vol. V, pp. 120-1). Sulla divinazione e le pratiche magiche nel mondo classico cfr. Luck (1998).

8. Cfr. *De divinatione per somnium*, I, 12-14 (Aristotele, 1963, pp. 236-7) e II, 12-17 (ivi, pp. 240-1); *De divinatione*, II, LVIII-LXXI (Cicerone, 1979, pp. 504-37).

9. Sui sogni nel Medioevo rinvio ai diversi contributi raccolti in Gregory (a cura di) (1985).

10. Cardano non si occupò dei sogni solamente nel commentario all'opera di Sinesio di Cirene, ma considerazioni sul sogno in generale e analisi di alcuni suoi sogni appaiono nel *De vita propria* e nel *De subtilitate*. Su Cardano e il sogno: Browne (1979); Le Brun (1994); Mancina (2004, pp. 62-83). Per quanto riguarda la trascrizione dei testi cinque-secenteschi ho limitato al massimo gli interventi: ho sciolto le rare abbreviazioni, ho differenziato alcuni grafemi (*i* da *j*, *u* da *v*), nei testi francesi ho messo l'accento sulla *e* tonica finale; ho modificato lievemente la punteggiatura.

11. Nel capitolo *De verbis auditis, aut scriptis* dei *Somniorum Synesiorum* (I, 66, pp. 107-12) Cardano analizza il significato simbolico delle lettere e dei numeri che sono scritti con lettere; per quanto riguarda le parole osserva che il mutamento di una lettera (*mors - sors*), l'aggiunta (*mos - mors*), la soppressione (*victor - victo*) o il mutamento del loro ordine (*Livia - Julia*) sono significativi per la lettura del sogno. Già Artemidoro si era soffermato su tale aspetto: cfr., ad esempio, nel *Libro dei sogni* il capitolo sull'anagramma (Artemidoro, 1975, IV, 23, p. 229) e quello sull'isopsefia (ivi, IV, 24, pp. 229-30).

12. «Somnia omnia lethi significativa, mortem certius in aegris portendunt. Somnia omnia laeta in aegro mortem significant, ob nominis affinitatem lethi cum laeto» (*Somniorum Synesiorum*, III, 12, p. 214).

13. Cfr. *Vie d'Alexandre*, XXIV, 8-9 (Plutarco, 1854, pp. 30-1) e *Il libro dei sogni*, IV, 24 (Artemidoro, 1975, p. 230).

14. Nel XVI secolo si ebbero numerose edizioni del *Somnium Scipionis* e del commento di Macrobio che tanta fortuna avevano avuto nel Medioevo, e dei trattati di Aristotele dedicati al sogno: *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnium*, raccolti nei *Parva Naturalia* (Cooper, 1990, pp. 255-71). Nel 1547 fu data alle stampe la traduzione francese del trattato di Artemidoro sull'interpretazione dei sogni, seguita in Francia da numerose edizioni nel corso di tutto il secolo (nel 1551, 1555, 1566, 1571, 1572, 1573, 1576, 1577, 1578, 1580, 1581, 1584, 1595, 1596, 1600). Il *De somniis* di Sinesio, edito da Ficino nel 1497 insieme al trattato di Giamblico nel *De mysteriis Aegyptiorum*, fu pubblicato a Lione nel 1549, e ancora a Parigi nel 1553 e nel 1586. Tali testi erano ovviamente destinati a una élite culturale; il popolo, mosso sempre dalla stessa curiosità e dalla stessa angoscia, consultava

gli opuscoli sulle “chiavi” dei sogni, non mancarono trattatelli destinati a un pubblico di semi-colti (Berriot, 1990, pp. 21-31).

15. Cfr. Charpentier (1990, pp. 159-67); Faisant (1990, pp. 179-89); Quainton (1990, pp. 221-9); Soulié (1990, pp. 199-207).

16. Cfr. Monluc (1964, pp. 593-6); Verdier (1975, pp. 7-14).

17. Cfr. Rabelais (1964, pp. 98-116). Su Rabelais e il sogno: Antonioli (1978); Berriot (1986).

18. Cfr. Secret (1979) e Matton (1988) per quanto riguarda il sogno ermetico; su Francesco Colonna: Polizzi (1990).

19. Sulle problematiche del sogno tra Cinque e Seicento cfr. i diversi contributi raccolti in: “Réforme Humanisme Renaissance”, 23, 1986; in “Revue des Sciences Humaines”, 211, 3, 1988 (n. spécial *Rêver en France au XVII^e siècle*); Charpentier (éd.) (1990); Dauvois, Groperrin (éds.) (2003); Dumora (2005).

20. Chassignet (1967, p. 311), son. CCLXIII, vv. 1-4. Il tema appare più volte nel *Mespris de la vie et consolation contre la mort*, son. XXXIX, vv. 9-11: «Nous voyons, mais par songe, et tel songe menteur / Nous fait voir seulement un mensonge flatteur / Qui laisse de raison nostre ame despourveue» (ivi, p. 60); e ancora son. XCVIII, vv. 5-8: «Qu'est-ce de vostre vie? un mensonge frivole / Qui sous ombre du vray nous vient à decevoir, / Un songe qui n'a plus ny force ny pouvoir / Lors que l'oeil au resveil sa paupière decole» (ivi, p. 105).

21. Tuttavia nel XVII secolo il sogno è un fenomeno assai complesso: la sensibilità barocca lo considera l'emblema dell'illusione, al tempo stesso la riflessione cartesiana lo sottopone a un processo di razionalizzazione. Il recente volume di Florence Dumora in cui la studiosa esamina «ce qu'il advient du songe et de la vie est un songe, dans la France du je pense donc je suis» (Dumora, 2005, p. 7) presenta un panorama ampio e articolato del sogno nel Seicento.

22. Montaigne stigmatizza la credulità: «On reçoit la medecine comme la Geometrie; et les bate-lages, les enchantemens, les liaisons, le commerce des esprits des trespassez, les prognostications, les domifications et jusques à cette ridicule poursuite de la pierre philosophale, tout se met sans contredict» (*Essais*, II, 12, p. 542). A causa dell'ignoranza accade «qu'il n'est rien creu si fermement que ce qu'on scait le moins, ny gens si assurez que ceux qui nous content des fables, comme Alchimistes, Prognostiqueurs, Judiciaires, Chiromantiens, Medecins, “*id genus omne*”» (ivi, I, 32, p. 214). Quanto alla presunzione scrive: «C'est une sottie presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vray-semblable [...]. Combien il y a de choses peu vray-semblables, tesmoignées par gens dignes de foy, desquelles si nous ne pouvons estre persuadez, au moins les faut-il laisser en suspens: car de les condamner impossibles, c'est se faire fort, par une temeraire presumption, de sçavoir jusques où va la possibilité (ivi, I, 27, pp. 177-9)». Per l'ambiguità del loro messaggio, le favole divinatorie sono ritenute vere: «Mais sur tout leur preste beau jeu le parler obscur, ambigu et fantastique du jargon prophetique, auquel leurs autheurs ne donnent aucun sens clair, afin que la posterité y en puisse appliquer de tel qu'il luy plaira» (ivi, I, 11, p. 45) e ancora «Il n'est prognostiqueur, s'il a cette autorité qu'on le daigne feuilleter, et rechercher curieusement tous les plis et lustres de ses paroles, à qui on ne face dire tout ce qu'on voudra, comme aux Sybilles: car il y a tant de moyens d'interpretation qu'il est malaisé que, de biais ou de droit fil, un esprit ingenieux ne rencontre en tout sujet quelque air qui luy serve à son point» (ivi, II, 12, p. 570). Si aggiunga a ciò il fascino esercitato dall'apparato che circonda tali pratiche, si pensi al sorriso ironico con il quale Montaigne riferisce l'episodio del conte di Gurson (ivi, I, 21, pp. 98-9).

23. Sul pellegrinaggio di Montaigne a Loreto cfr. Gomez-Geraud (1993, pp. 167-77); sull'«histoire d'un miracle qui passe à côté de Montaigne; du miracle qu'il a manqué; bref du miracle de l'autre» cfr. Cave (1999, pp. 172-4).

24. Riguardo a tale sogno cfr. Dulaey (1973, pp. 201-5).

25. Cfr. Guerrier (2003, pp. 99-112). Per la diversa interpretazione del sogno della strega negli scritti di Lancre, cfr. Dumora (2005, pp. 175-9).

26. Cfr. *Historia naturalis*, VII, 166 (Plinio, 1977, VII, p. 101). L'episodio è ricordato anche da Lancre: cfr. *infra*, nota 49.

27. Montaigne ricorda alcuni episodi curiosi: l'uccellino che, «ennyvré par sa propre imagination», si lascia cadere tra le zampe del gatto (*Essais*, I, 21, pp. 132-3); il giovane conte di Gurson che guarì dalla sua presunta impotenza grazie a un talismano e a formule magiche suggerite dallo stesso Montaigne (ivi, I, 21 p. 98), il mercante di Tolosa la cui salute migliorava dopo che lo speciale, mentendo, gli faceva credere di avergli somministrato un rimedio (ivi, I, 21, p. 102). Alcune donne gene-

rano mostri grazie alla forza della loro immaginazione (ivi, I, 21, p. 103), altre possono cambiare sesso: è quanto accadde a Marie Germain (ivi, I, 21, p. 96). Si tratta di vicende, queste e le altre presenti nel capitolo, che appaiono sovente nella trattatistica di quegli anni e che sono presenti anche negli scritti di Lancre, cfr. Dardano Basso (1979, pp. 159-60). Su questo aspetto della riflessione di Montaigne cfr. Mathieu-Castellani (2000, pp. 31-43).

28. Infinite volte lo sdoppiamento dell'io appare negli *Essais* (III, 9, p. 941): «Moy à cette heure et moy tantost, sommes bien deux» e ancora: «Nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous-mêmes» (ivi, II, 16, p. 603); in effetti «Le moi dans les *Essais* ne se réduit pas au moi conscient, il "s'étagé" et se démultiplie en instances distinctes, et le sujet ne se réduit pas au moi: l'*autre* entre dans la constitution de l'identité. L'écriture de minute en minute met en question l'identité superficielle "moi... comme Michel de Montaigne" en cherchant le propre, un ouvrage "mien", un nom qui soit "assez mien" (II, 16)» (Mathieu-Castellani, 1989, p. 21). Lo sdoppiamento dell'io nel sogno era ritenuto segno di morte e di malattia, è quanto sostiene Cardano: *Somniorum Synesiorum* (*De ipso duplicatio*, II, 9, pp. 179-80). Nella riflessione cartesiana il fenomeno «Je songe que je songe» ha ben altro significato, cfr. Dumora (2005, pp. 209-12).

29. Cfr. Mathieu-Castellani (1995, pp. 48-9). A tale proposito Gisèle Mathieu-Castellani osserva che se Jean Starobinski (1982, pp. 110-2) considera la rêverie «une synthèse entre le dormir et le veiller, et un compromis entre les sens et la raison», a suo avviso «rêveries et rêves sont dans les *Essais* distincts mais comparables, comparables mais distincts: du reste "les rêveries qui sont les songes des veillants", sont dites pires que les songes». Scrive ancora la studiosa: «Enfin il ne me semble pas que la rêverie est l'aboutissement du conflit entre songe et veille: il n'y a pas de *conflit*, à proprement parler: il existe, entre ces deux états de la conscience, une différence de degré; la rêverie, plutôt qu'un aboutissement, est comme un état "premier" de la conscience, une apprehension du monde qui se fait dans le "vague", dans le "trouble"» (Mathieu-Castellani, 1988, p. 51, nota 2). Anche Florence Dumora osserva che «le songe participe chez Montaigne d'une psychosomatique naturelle qui assure la continuité des états traditionnellement opposés de la veille et du sommeil, selon une acception littérale, ou "démétaphorisée" du topos de la vie comme songe» (Dumora, 2005, p. 165). Nel teatro secentesco il motivo filosofico della vita come sogno si trasforma in un dispositivo drammatico (Cavallé, 2003, pp. 117-28).

30. Il suo temperamento «non melancholique, mais songecreux» gli permette di isolarsi per colloquiare con se stesso. In queste meditazioni Montaigne impegna tutto se stesso, a differenza di quanto accade in ogni altra sua attività: «Et d'autant que je sommeille en toute autre communication et je n'y preste que l'escorce de mon attention [...]. J'ay une façon resveuse qui me retire a moy...» (*Essais*, III, 3, p. 797). Durante gli incontri che la vita sociale gli impone: «Je m'y tiens muet et resveur et enfoncé, sans offence de mes hotes» (ivi, III, 3, p. 802).

31. E ancora: «Aux fins de renger ma fantaisie à resver par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se présentent à elle. J'escoute à mes resveries parce que j'ay à les enroller» (ivi, II, 18, p. 648).

32. Su Montaigne e il sogno erotico: *Essais*, II, 37, p. 740 e I, 21, pp. 95-6.

33. Affascinato dagli aspetti curiosi della natura, durante i suoi viaggi in Italia, Lancre visitò a Bologna lo studio di Ulisse Aldrovandi e a Napoli quelli di Ferrante Imperato e di Giovanni Battista Della Porta; quest'ultimo gli mostrò «des choses merveilleuses qu'il avait tiré de la nature» (Lancre, 1613, p. 111). Con il passare degli anni Della Porta, un autore che il nostro cita e utilizza sovente, divenne un mago dedito a pratiche di negromanzia (Lancre, 1622, pp. 28-9). Lo stesso passaggio è presente anche in Bodin (Houdard, 1992).

34. Cfr.: Yates (1969); Shumaker (1979); Mebane (1989); Béhar (1996); Zambelli (1996); i contributi raccolti in Vasoli (a cura di) (1976); Eisenbichler, Zorzi Pugliese (eds.) (1986). Sull'interesse per il demoniaco: Jacques-Chaquin (1998, I, pp. 73-106).

35. Naudé (1998, I, pp. 137-380). Lancre è chiamato più volte in causa nel trattato (cfr. ivi, pp. 142, 172, 252, 337, 365, 378); cfr. *supra*, nota 6.

36. «Regnum mundi manet regnum Satanae» è un tema ricorrente negli scritti di Lutero. Si pensi alla presenza del demonio in avvenimenti della sua vita e nei suoi scritti (Ridé, 1988, pp. 113-24). Il suo atteggiamento è condiviso in ambiente protestante. Tra i cattolici le cose non vanno diversamente: Enrico III è «le fils aîné du diable»; il suo favorito il duca d'Epéron è «un diable d'enfer déguisé en homme» (Closson, 2000, pp. 358-60). Sulla presenza dell'occulto in quegli anni, Céard (1996, pp. 336-64); sulla possessione diabolica e l'esorcismo, Lombardi (2005).

37. Alcuni medici ritenevano che il fenomeno diabolico fosse la manifestazione di una patologia. Nel *De Praestigis daemonum et incantationibus et veneficiis*, Jean Wier esponeva le sue perplessità circa la reale esistenza della strega e dei suoi malefici, ma non poneva in dubbio l'esistenza del demonio. Michel Marescot, il medico incaricato di esaminare il caso di possessione diabolica di Marthe Brossier, sostiene che l'indemoniata è una simulatrice, ma non mette in dubbio l'esistenza del demonio (Closson, 2000, p. 22, nota 37). Sull'atteggiamento dei medici del tempo, combattuti tra incredulità libertina e credulità popolare, cfr. Mazauric (1998, pp. 129-40). Altri dubitavano della veridicità dei fenomeni demoniaci, ma credevano nell'esistenza del demonio, in quanto metafora del male: è il caso di Erasmo (Chomarat, 1988, p. 131).

38. Lancre tiene a sottolineare che ha tratto le argomentazioni del suo discorso da diversi autori: «mais parce que j'ay trouvé qu'ils ne les ont mises toutes de rang, ou qu'ils les ont meslées et mises en confusion, je les ay rangées par ordre alphabetique. Ne voulant neantmoins leur oster la gloire de les avoir tirées, et ramassées toutes, de tous eux ensemble, mais non d'un seul, n'ayant trouvé pas un d'eux qui en ait voulu prendre la peine. Je me suis aussi pour la pluspart servy de leurs mesmes paroles, pour n'en desguiser le larrecin. Et pour faire voir que le plus souvent leur description est si tenebreuse, qu'ils ne l'ont peu esclaircir tout à fait. Que si ç'a esté par industrie ou artifice, de peur, qu'on ne leur dit, les blasonnant de ce traict commun qu'on attribué aux Poètes, *Adulteria dum fingitis docetis*. Que descrivans les divinations ils apprennent aux curieux de s'en servir, je trouve qu'ils ont tres-bien fait. L'ordre seul sera donc à moy, et le discours à eux, que s'ils ne se sont assez ou trop descouverts, en toutes façons qu'on ne m'en donne le blasme, puis que je ne suis que leur truchement » (Lancre, 1627, p. 79).

39. Scrive Lancre: «Il faut donc s'arrester là, suivant les bons advis des Saints Peres, et croire que toutes ces herbes magiques sont aussi perilleuses appliquées par de si mechants ouvriers, que la Mandragore, que les Magiciens et Sorciers, par l'artifice de leurs faux demons font trouver sous les gibets au dessous les corps des pendus, tesmoignant par cela mesme que tout leur commerce est abominable et horrible, et que toutes les pierres magiques, tous ces murmures et bourdonnements, tous ces chants lugubres, voix confuses, paroles barbares mal articulées, caracteres incogneus et faux brevets, quoy que parfois par l'astuce du Diable il s'en voye quelque experience simulée, ne sont que vrayes instruments et impostures de Sathan. [...] et partant qu'il est tres-necessaire de les abhorrer et detester, estans prohibez par toute sorte de loix divines et humaines, comme venant d'un Medecin caut et ruzé, ennemy juré des enfans serviteurs de Dieu, de la main duquel nous ne devons prendre remede quelconque, ains le tenir aussi suspect et pernicieux, comme celuy mesme qui le procure est un esprit malin et pervers, qui ne s'amuse à guerir le corps, que pour perdre, ruiner et destruire l'ame. Il n'y a donc point d'autres moyens licites pour trouver remede aux malefices donnez par charmes et enchantemens, que des voeux et prieres continuelles au Tout-puissant, vray et souverain Aesculape du ciel et de la terre» (ivi, p. 328).

40. In Lancre (1622) la trattazione del sogno figura alla voce *Oneiropolie ou Oniromantie* (ivi, p. 272); in Id. (1627, p. 191) il discorso fu ampliato e fu aggiunta una nuova voce, *Songe* (ivi, pp. 234-42).

41. Cfr. *Genialium dierum*, I, XI (Alessandri, 1610, p. 16v); Lancre (1627, p. 191); *Disquisitionum magicarum*, IV, 3, quaestio VI (Del Rio, 1679, p. 628a).

42. Sui diversi aspetti del ciarlatano, figura universale di grande attualità nel secolo XVI, cfr. Margolin (1979).

43. Lancre scrive: «Pour moy je trouve que les songes sont de quelque consideration, pourveu qu'on se serve de la precaution de saint Gregoire, lequel au livre 4 de ses *Dialogues* dit qu'un homme de bien doit estre grandement soigneux de pouvoir discernere les songes qui luy sont envoyez de Dieu, d'avec ceux qui luy sont envoyez du Demon. "Sancti viri (inquit) inter illusiones atque revelationes, ipsas visionum voces aut imagines, quodam intimo sopore discernunt, ut sciant quid a bono spiritu percipiant, vel quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui numquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat, animum ex una aliqua falsitate illaqueare"» (Lancre, 1627, p. 191); per la citazione latina di Gregorio Magno cfr. *Les Dialogues*, IV, 50, 6 (Gregorio Magno, 1980, III, pp. 174-6). Il nostro in realtà sta traducendo un passo di Jean-Jacques Boissard: «Ideo Divus Gregorius diligentem ait esse adhibendam diligentiam, ut vir pius discernere possit ea quae divinitus, vel quae a Daemone immittuntur. lib. 4 *Dialogorum* cap. 48 "Sancti viri, inquit, inter illusiones, atque revelationes ipsas visionum voces aut imagines, quodam intimo sopore discernunt, ut sciant quid a bono spiritu percipiant, vel quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum,

multis se vanitatibus immergeret, qui nonnumquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate illaqueare”» (Boissard, 1615, p. 309). Si tratta di un autore sovente utilizzato, talvolta citato, spesso passato sotto silenzio nel *Du sortilege*.

44. Cfr. *Histoire des animaux*, IV, 10 (Aristotele, 1964, pp. 151-4); si pensi a quanto Montaigne aveva scritto negli *Essais* (II, 12, pp. 506-7).

45. Fondandosi sull'autorità di Del Rio e commentando e utilizzando passi delle *Disquisitionum magicarum* (opera che nella trattazione del sogno non è mai citata, anche se, sia pure indirettamente, è presente, cfr. *supra*, nota 41) Lancre critica l'atteggiamento di Montaigne di fronte al maleficio dei *nouveaux aiguillettes*; cfr. Dardano Basso (1979, pp. 43-4, note III, 112).

46. «Mais qu'il y ait quelque espece de Divination ès songes, comme dict Aristote lib. *De divinatione per somnium*, cela ne se doit absolument nier, ny temerairement confesser. Le songe est un divers et varié mouvement de l'ame, qui predict le bien ou le mal qui nous doit advenir. Or qu'il y ait aucuns songes qui viennent de Dieu, Aristote le nie. Trismegiste dit au contraire que Dieu a accoustumé d'attaquer et instruire par fois les hommes par des songes, affin qu'ils predissent l'advenir» (Lancre, 1627, pp. 234-5). Cfr. *De divinatione per somnium* (Aristotele, 1963, I, 12-26, pp. 236-7) e II, 12-17 (ivi, pp. 240-1); e *Poimandrès*, I, 30 (Ermete Trismegisto, 1980, I, p. 17).

47. Cfr. *De anima*, 47, 1-3 (Tertulliano, 1947, pp. 65-6). Sulla classificazione dei sogni nell'antichità cfr. quanto scrive J. H. Waszincz (Tertulliano, 1947, pp. 500-3); Guidorizzi (1985, pp. 152-3).

48. Giorgio Raguseo (1579?-1622), filosofo, teologo, matematico e medico; dal 1601 fino all'anno della sua morte insegnò filosofia all'università di Padova, roccaforte dell'aristotelismo (Josipović, 1985; Thorndike, 1941, VI, pp. 198-202).

49. Cfr. Lancre (1627, p. 236); Galeno (1597, II, p. 213r-v): *De praesagiis ex insomnijs sumendis Libellus* [...]. Per la vicenda di Cornelio Rufo, ricordata anche da Montaigne, cfr. *supra*, nota 26.

50. Cfr. Lancre (1627, p. 236); *Histoires*, I, 107 (Erodoto, 1932, I, p. 132).

51. Lancre sta traducendo il testo di Raguseo (cfr. Lancre, 1627, p. 236 e Raguseo, 1623, p. 519). Il testo di quest'ultimo è, a sua volta, una ripresa letterale dai *Somniorum Synesiorum* (IV, 3, p. 237).

52. Cfr. *Somniorum Synesiorum* (I, 9, pp. 18-9); Raguseo (1623, pp. 520-1); Lancre (1627, p. 237).

53. Si precisa infatti che verità e falsità sono da porre in relazione con la trasparenza del corno e l'opacità dell'avorio. Queste caratteristiche, che non compaiono nei due autori citati da Lancre, sono riprese da Macrobio (Desrosiers-Bonin, 1990, p. 75) e sono presenti nello scritto che il nostro sta disinvoltamente traducendo (Raguseo, 1623, p. 521).

54. In tale atteggiamento si riflette l'angoscia per la frontiera perturbante del fenomeno diabolico: «Les efforts des demonologues pour tracer la frontière du vrai diabolique et le cantonner dans une aire distincte témoignent surtout de la difficulté d'un tel projet. Le diabolique appartient au surnaturel proche, à la zone où le naturel s'entrecroise avec le surnaturel» (Cave, 1999, pp. 73-6). Anche Bodin è travagliato dalla stessa angoscia, cfr. *De la demonomanie*, I, 3 (Bodin, 1587, 15v-22v).

55. Lancre fu un attento lettore del *De divinatione daemonum* (Lancre, 1627, pp. 275, 277) di sant'Agostino, il Padre della Chiesa più citato nel *Du sortilege*. Nel passaggio dall'*Incredulité et mescreance du sortilege* al *Du sortilege*, numerose citazioni da sant'Agostino sono state aggiunte, testimonianza di letture recenti del *De consensu evangelistarum* e del *De doctrina christiana* (ivi, pp. 53, 55); sono state ampliate citazioni già presenti nel trattato (cfr., ad esempio, ivi, p. 54, a proposito del passo dal *De civitate Dei*). Il sogno è spesso presente negli scritti di sant'Agostino che oscilla tra speculazione filosofica alla luce del neoplatonismo e dottrina cristiana (cfr. Dulaey, 1978, pp. 71-121).

56. Sulla relazione tra pratica onirocritica e allegoria cfr. Dumora (2005, pp. 248-9).

57. Nella trattazione dei sogni teorematichi traspare il discorso di Artemidoro: la sequenza naufragio-ferita-denaro, è presente nel *Libro dei sogni*, I, 2 (Artemidoro, 1975, pp. 6-7); la vicenda del tesoro nascosto è tratta dal *De divinatione*, II, 134 (Cicerone, 1979, pp. 520-1), la fonte è segnalata da Lancre e da Raguseo.

58. Scrive Raguseo (1523, p. 534): «Ridiculum autem est id, quod de diebus Nativitatis Domini, et Annonciationis B. Virginis scribunt: aiunt enim, ex somniis, quae hisce diebus accidunt, res magnas, admirandas, et stabiles praedici solere, quia nimirum festa haec stabilia sunt. Secus vero, si somnia fiant sub festis mobilibus: nam illa quidem admiranda portendunt, sed tamen quae variis mutationibus sint obnoxia». La critica a questo tipo di divinazione ha probabilmente come obiettivo non un opuscolo popolare, ma Cardano che nel *Somniorum Synesiorum* (I, 8, p. 533) aveva scritto: «Dies quoque divini et immutabilis (ut, dies nativitatis Domini, et trium Regum, qui etiam arcana magna significat, et Salutationis Virginis qui etiam admiranda praedicit somnia) fatalia et magna

efficere solent, [...]». Né Raguseo né Lancre avevano simpatia per Cardano, al quale il primo rimproverava di credere nell'astrologia e di aver osato predisporre l'oroscopo di Gesù Cristo (Raguseo, 1523, pp. 25-50; Thorndike, 1941, VI, p. 201); dal canto suo Lancre, infastidito dalle teorie cardaniane sull'*homo perfectus* e sulla natura di Cristo, osservava: «Ce qui est notable en Cardan, qui n'a point esté si subtil en ses livres *de Subtilitate rerum*, c'est qu'il n'ait peu cacher et couvrir la mauvaie inclination qu'il avoit à la magie, ayant communement esté recogneu pour Magicien et Sorcier» (Lancre, 1622, p. 13).

59. Sulla *Stoichemantie ou Stoicheimantie* cfr. Lancre (1627, pp. 243-55). Nel mondo antico si era soliti trarre presagi dal primo verso che si presentava ad apertura del testo di Omero o di Virgilio. Ognuno vi trovava la sua verità e vi leggeva quello che voleva. Tale pratica era definita *sortes virgiliae*, prese cioè il nome da Virgilio e non da Omero e qui Lancre si sofferma a parlare della fama di negromante che circondava il poeta latino (cfr. *supra*, nota 6). In ambiente cristiano, le *sortes virgiliae* furono sostituite dalle *Sortes Biblicae* e dalle *Sortes Apostolorum*. La fonte, segnalata in margine, è Bartholomeo della Rocca, detto Coclès, ma Lancre sta disinvoltamente traducendo Raguseo (1623, p. 535) il quale a sua volta sta trascrivendo un passo di Coclès (1504, p. 7a [la numerazione è mia]).

60. A proposito della presenza di opere della tradizione colta nella trattazione di pratiche popolari si pensi a quanto Lancre scrive a proposito della *Cromniomantie*, una divinazione popolare praticata in Germania. Durante la notte di Natale la fanciulla che desiderava conoscere il nome del futuro sposo poneva sull'altare un mazzo di cipolle e su ognuna era posto un biglietto con il nome di uno dei possibili pretendenti. La cipolla che germogliava per prima era quella che indicava il nome del futuro sposo (Lancre, 1627, p. 159), qui Lancre traduce un passo di Jean-Jacques Boissard (Boissard, 1615, p. 19). Quanto alla presenza di pratiche popolari sarà opportuno segnalare che nei decenni 1630-60 il sogno esce dal discorso scientifico per entrare nella "casa dei giochi" (Dumora, 2005, pp. 115-7).

61. Lungo tutto l'arco della trattazione, le affermazioni di Lancre (1627) sono traduzioni di Raguseo (1623):

«mais je ne sçay d'où il peut l'avoir tirée» (Lancre, 1627, p. 237)	«nescio undenam eiusmodi interpretatione elicuerint» (Raguseo, 1623, p. 520)
«Cependant je suis de l'avis d'Homere» (ivi, p. 237)	«Interim Homerus assentior» (ivi, p. 521)
«car je ne puis bien entendre comment» (ivi, p. 237)	«Non enim satis capio» (ivi, p. 520)
«ce que je croiray quand je l'aurai veu par experience» (ivi, p. 237)	«ego autem id tum credam, cum expertus fuero» (ivi, p. 521)
«Encore que nous ne nierons pas» (ivi, 239)	«Quanquam non negamus» (ivi, p. 524)
«Mais que dirons-nous des songes demoniaques?» (ivi, p. 239)	«Verum quid erit dicendum de somniis daemoniacis?» (ivi, p. 524)
«Je croy qu'il faut mettre en ce rang cette sorte de songes» (ivi, p. 240)	«Ex hoc somniorum genere puto ea omnia fere esse» (ivi, p. 527)

62. L'epistola, datata IX Kal. Novembris 1616, è la decima del libro secondo (Raguseo, 1623, pp. 499-542). Il volume fu pubblicato nel 1623 dall'editore Nicolas Buon; l'anno precedente Lancre aveva pubblicato, presso lo stesso editore, l'*Incredulité et mescreance du sortilege*. Appassionato bibliofilo, egli ebbe subito notizia del volume di Raguseo e prontamente e ripetutamente lo utilizzò.

63. Raguseo è chiamato in causa da Lancre direttamente una prima volta a proposito dei sogni naturali (cfr. *supra*, nota 48). È uno dei tanti *auctores* che puntellano il suo discorso, una testimonianza tra le altre, non c'è nessun indizio che ci mostri che siamo in presenza del testo che Lancre sta utilizzando. Raguseo è citato ancora quando sono ricordati autori che hanno parlato dei sogni: «Entre les Escrivains anciens, on met Chrisippus, Antipater, Dionisius, Heracleotes, Nicephorus, Salomon Juif, non le Roy, mais celuy qui a composé la clavicule et plusieurs autres, et entre les modernes on met Conradus Vuimpina, et Cardan, que Raguseus appelle *inanis author*» (Lancre, 1627, p. 241). Qui traspare la comune antipatia per Cardano (cfr. *supra*, nota 58), il quale tuttavia era considerato, insieme a Valerio Massimo uno degli autori che aveva trattato diffusamente questo tema. Pertanto si invita il lettore ad approfondire l'argomento sulle loro opere (ivi, p. 240).

64. La successione delle argomentazioni è identica. Tuttavia nella parte iniziale Lancre riassume ed elimina alcuni dettagli presenti nell'epistola (cfr. Raguseo, 1623, pp. 505-10). Gli autori citati da Lancre sono tutti presenti nel testo latino, che è tuttavia ben più ricco e di richiami agli *auctores*

e di citazioni. Inspiegabilmente è passata sotto silenzio la presenza di Del Rio che il filosofo padovano cita a più riprese, eppure si tratta di un autore ben noto al nostro. Accanto alle classificazioni proposte da Tertulliano e da Apollodoro, presenti nell'epistola e accolte dal nostro, Raguseo si sofferma sulla divisione dei sogni in cinque classi suggerita da Macrobio e su quella in quattro classi proposta da Galeno. Di queste, nel testo di Lancre, non c'è traccia. È semplificata la trattazione delle immagini simboliche nei sogni allegorici (ivi, pp. 538-41).

65. Nel volume di Raguseo sono raccolte 29 epistole a personaggi noti di quegli anni, ogni epistola è un breve trattato su aspetti diversi della divinazione. Le diciotto epistole del primo libro sono variazioni di una sola tematica: l'astrologia, una pratica alla quale Raguseo era assolutamente contrario; le epistole del libro secondo prendono in esame i diversi tipi di divinazione quali la chiromanzia, la geomanzia, l'idromanzia e così via.

66. Si pensi alla polemica che Raguseo ebbe con Carlo Cremonini, un "imperturbabile" aristotelico, suo collega nell'ateneo patavino (Josipović, 1985, pp. 61-8).

67. Cfr. Dardano Basso (1979, pp. 37-41); Josipović (1985, p. 155).

68. Tra i diversi autori contemporanei che hanno trattato dei sogni Lancre ha privilegiato Raguseo nonostante gli fosse noto quanto su tale argomento avevano scritto – oltre a Cardano, Del Rio e Boissard – anche Syrenio (1563, pp. 156v-160r); Le Loyer (1605, pp. 432-74); Zara (1615, pp. 92-5); Horozco y Covarrubias (1588, pp. 136v-143v). Dei discorsi talvolta espositivi, talaltra più teorici, di tali autori non c'è traccia in questa parte del trattato del nostro. Lancre si limita a una sola fonte, Raguseo. Oltre all'interesse di Lancre per gli scritti di questo filosofo si potrebbe ipotizzare un incontro tra i due personaggi. Si tratta, allo stato attuale della ricerca, di un'ipotesi. Negli anni 1599-1600, terminati i suoi studi a Venezia e a Padova, Raguseo visitò Siena, Pisa, Firenze e Napoli, dove entrò in relazione con Giovanni Battista Della Porta. Anche Lancre, che era in Italia in occasione del Giubileo del 1600, soggiornò per qualche tempo a Napoli e qui incontrò il filosofo e naturalista napoletano, cfr. *supra*, nota 33.

69. Su questa metafora, presente negli scritti del P. Caussin, cfr. Fumaroli (1980, p. 296).

70. Dardano Basso (1979, p. 108; 1990, pp. 331-40).

Bibliografia primaria

- AGOSTINO DI IPPONA (1993), *Demoni e profezie. "De divinatione daemonum"*, a cura di F. Cardini, G. Borelli, Montedit, Milano.
- AGRIPPA VON NETTESHEIM H. C. (1533), *Henricii Corneli Arippa ab Nettetdheim [...] De occulta philosophia libri tres* [s. e., Coloniae] (1^a ed. 1510).
- ALESSANDRI A. (1610), *Alexandri ab Alexandro Genialum dierum libri sex*, Wecheliani, C. Martini et heredes J. Aubrii, Hanoviae (1^a ed. 1522).
- ARISTOTELE (1963), *Parva Naturalia graece et latine*, a cura di P. Siwek, Desclée et Cie, Romae.
- ID. (1964), *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris (3 voll.).
- ARTEMIDORO (1975), *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano.
- BODIN J. (1587), *De la Demonomanie des sorciers*, J. Du Puys, Paris.
- BOISSARD J.-J. (1615), *Tractatus posthumus Jani Jacobi Boissardi [...] de divinatione et magicis praestigiis [...]*, Hieronymi Galleri, Oppenheimii.
- CARDANO G. (1585), *Somniorum Synesiorum omnis generis in somnia explicantes libri IIII per Hieronimum Cardanum [...]*, S. Henricpetri, Basileae (1^a ed. 1562).
- CHASSIGNET J.-B. (1979), *Le mespris de la vie et consolation contre la mort*, édition critique d'après l'original de 1594 par H.-J. Lope, Droz-Minard, Genève-Paris (1^a ed. 1594).
- CICERONE (1979), *De senectute, De amicitia, De divinatione*, edited by W. Armstrong Falconer, Harvard University Press-W. Heinemann LTD, Massachusetts-London.
- COCLES B. DELLA ROCCA (1504), *Bartholomei Coclitis Chiromantie ac physiognomie Anastasis [...]*, per J. A. Plaionidem, Bononiae.
- DEL RIO M. A. (1679), *Disquisitionum magicarum libri sex auctore Martino Del Rio*, H. Demen, Coloniae Agrippinae (1^a ed. 1599).

- DUPÈBE J. (1983), *Nostradamus. Lettres inédites*, Droz, Genève.
- ERMETE TRISMEGISTO (1980), *Corpus Hermeticum*, texte établi par A. D. Nock, traduit par A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris (4 voll.).
- ERODOTO (1932), *Hérodote. Histoires*, texte établi et traduit par Ph. LeGrand, Les Belles Lettres, Paris (8 voll., 1932-54).
- GALENO (1597), *Opera ex septima Iuntarum editione*, Juntas, Venetiis (4 voll.) (1^a ed. 1528).
- GARASSE P. (1625), *Nouveau jugement de ce qui a esté dict et escrit pour et contre le livre de la "Doctrine curieuse"*, s. éd., Paris.
- GREGORIO MAGNO (1980), *Les Dialogues*, texte critiqué par A. de Vogüé, traduit par P. Antin, Ed. du Cerf, Paris (3 voll., 1978-80).
- HOROZCO Y COVARRUBIAS J. DE (1588), *Tratado de la verdadera y falsa profhecia*, J. de la Cuesta, Segovia.
- LANCRE P. DE (1610), *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses [...]*, veuve A. l'Angelier, Paris (1^a ed. 1607).
- ID. (1613), *Tableau de l'inconstance des Mauvais Anges et Demons [...]*, N. Buon, Paris (1^a ed. 1612).
- ID. (1617), *Le Livre des Princes [...]*, N. Buon, Paris.
- ID. (1622), *L'Incredulité et mescreance du sortilege plainement convaincue [...]*, N. Buon, Paris.
- ID. (1627), *Du sortilege où il est traicté, s'il est plus expedient de supprimer et tenir sous silence les abominations et malefices des sorciers, que de les publier et manifester [...]*, par Pierre de l'Ancre [sic], Conseiller du Roy en son Conseil d'Estat, s. éd.
- LE LOYER P. (1605), *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, demons et ames, se monstrans visibles aux hommes, divisee en huict livres*, N. Buon, Paris (1^a ed. 1586).
- MONLUC B. DE (1964), *Commentaires*, édition critique établie et annotée par P. Courteault, Gallimard, Paris (1^a ed. 1592).
- MONTAIGNE M. DE (1962), *Oeuvres complètes*, textes établies par A. Thibaudet, M. Rat, introduction et notes par M. Rat, Gallimard, Paris (1^a ed. 1580).
- NAUDÉ G. (1998), *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été fausement soupçonnés de Magie*, in *Libertins du XVII^e siècle*, édition établie, présentée et annotée par J. Prévot, Gallimard, Paris, vol. 1, pp. 137-380 (1^a ed. 1625).
- OMERO (1985), *Odissea*, traduzione di G. A. Privitera, Mondadori, Milano (6 voll., 1981-86).
- OVIDIO (1930), *Ovide. Les Métamorphoses*, texte établi et traduit par G. Lafaye, Les Belles Lettres, Paris (3 voll., 1928-30).
- PASQUIER E. (1996), *Les Recherches de la France*, édition critique commentée sous la direction de M. M. Fragonard, F. Roudaut, H. Champion, Paris (3 voll.) (1^a ed. 1560-1621).
- PLINIO (1977), *Histoire Naturelle*, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris (37 voll., 1947-81).
- PLUTARCO (1854), *Plutarque. Vie d'Alexandre*, expliquée et annotée par V. Bétolaud, Hachette, Paris.
- RABELAIS F. (1964), *Le Tiers Livre*, édition critique commentée par M. A. Screech, Droz, Genève (1^a ed. 1546).
- RAGUSEO G. (1613), *Georgii Raguseii. Peripateticae disputationes, in quibus difficiliore naturalis philosophiae questiones examinantur, praecipua, obscuriora Aristotelis loca illustrantur, [...]*, P. Dusinellum, Venetiis.
- ID. (1623), *Georgii Raguseii [...] Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo*, N. Buon, Paris.
- SYRENIO G. (1563), *De Fato libri novem [...]* Julio Syrenio Brixiano auctore, I. Ziletti, Venetiis.
- TERTULLIANO (1947), *De anima*, edited by J. H. Waszinck, J. M. Meulenhoff, Amsterdam.
- ZARA A. (1615), *Anatomia ingeniorum et scientiarum sectionibus quattuor comprehensa auctore Antonio Zara Aquileiensi*, A. Dei et fratrum, Venetiis.

Bibliografia secondaria

- ANTONIOLI R. (1978), *Rabelais et le songe*, in "Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises", XXX, pp. 7-21.
- BÉHAR P. (1996), *Les langues occultes de la Renaissance*, Desjonquères, Paris.
- BERRIOT F. (1986), *A propos des chapitres XIII et XIV du "Tiers Livre". Notes sur quelques manuscrits d'interprétation des songes à la veille de la Renaissance*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXIII, pp. 5-14.
- ID. (1990), *Clés des songes à la Renaissance*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 21-31.
- BROWNE A. (1979), *Girolamo Cardano's Somniorum Synesiorum libri IIII*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XLI, pp. 123-35.
- CAVAILLÉ J.-P. (2003), «Veillé-je ou si je dors?». *Une question sceptique, entre théâtre et philosophie*, in Dauvois, Groperrin (éds.) (2003), pp. 113-28.
- CAVE T. (1999), *Pré-Histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Droz, Genève.
- CÉARD J. (1996), *La nature et les prodiges*, Droz, Genève.
- CHARPENTIER F. (1990), "A l'embrunir des heures tenebreuses": le songe chez Maurice Scève, in Id. (éd.) (1990), pp. 159-67.
- ID. (éd.) (1990), *Le songe à la Renaissance, Actes du Colloque international de Cannes (29-31 mai 1987)*, Institut d'études de la Renaissance et de l'âge classique, Saint Étienne.
- CHOMARAT J. (1988), *Erasmus et le diable*, in Jones-Davies (éd.) (1988), pp. 131-47.
- CLOSSON M. (2000), *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Droz, Genève.
- COMMUNAY A. (1890), *Le conseiller Pierre de Lancre*, V. Lamy, Agen.
- COOPER R. (1990), *Bibliographie sommaire d'ouvrages sur le songe publiés en France et en Italie jusqu'en 1600*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 255-71.
- CROUZAT D. (1990), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Champ-Vallon, Seyssel (2 voll.).
- DARDANO BASSO I. (1979), *L'ancora e gli specchi. Lettura del "Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses" di Pierre de Lancre*, Bulzoni, Roma.
- EAD. (1990), *Figure retoriche e manipolazione delle fonti. Ancora sul tema della fortuna in Pierre de Lancre*, in AA.VV., *Il tema della fortuna nella letteratura italiana e francese del Rinascimento, Studi in memoria di Enzo Giudici, Olschki*, Firenze, pp. 331-40.
- EAD. (2004), *Pierre de Lancre: L'Altro e l'incostanza*, in V. Pompejano (a cura di), *L'ospitalità e le rappresentazioni dell'Altro nell'Europa moderna e contemporanea*, Artemide, Roma, pp. 73-100.
- DAUVOIS N., GROSPERRIN J.-PH. (éds.) (2003), *Songes et songeurs (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Les Presses de l'Université de Laval, Laval.
- DELPIT J. (1885), *Le conseiller Pierre de l'Ancre et la sorcellerie*, in "Bulletin du bibliophile", pp. 81-5.
- DELUMEAU J. (1978), *La peur en Occident*, Fayard, Paris.
- DESROSIERS-BONIN D. (1990), "Le Songe de Scipion" et le commentaire de Macrobe à la Renaissance, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 71-81.
- DUBOIS C.-G. (1986), *L'Imaginaire du songe au XVI^e siècle*, in "Reforme Humanisme Renaissance", 23, pp. 43-8.
- Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle* (1987), Actes du colloque organisé par l'Université de Paris-Sorbonne le 13 mars 1986, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, "Cahiers V.-L. Saulnier", 4, Paris.
- DULAÉY M. (1978), *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris.
- DUMORA-MABILLE F. (2003), *Faire l'histoire du rêve*, in Dauvois, Groperrin (éds.) (2003), pp. 15-32.
- DUMORA F. (2005), *L'Oeuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*, H. Champion, Paris.
- EISENBICHLER K., ZORZI PUGLIESE O. (eds.) (1986), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Dovehouse Editions, Ottawa.

- FAISANT C. (1990), *L'imaginaire du songe chez Ronsard*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 179-89.
- FEBVRE L. (1968), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, A. Michel, Paris.
- FUMAROLI M. (1980), *L'âge de l'éloquence. "Rhétorique et res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève.
- GAUTIER J.-L. (1988), *Rêver en France au XVII^e siècle: une introduction*, in "Revue des Sciences Humaines", 211, pp. 7-24.
- GOMEZ-GERAUD M. C. (1993), *Montaigne et la Santa Casa de Lorette: un ex-voto encombrant*, in I. Zinguer (éd.), *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain: Montaigne 1492-1592-1992, Actes du Colloque International de Haïfa, avril-mai 1992*, H. Champion, Paris, pp. 167-77.
- GREGORY T. (a cura di) (1985), *I sogni nel Medioevo*, Ateneo, Roma.
- GUERRIER O. (2003), «Nos songes valent mieux que nos discours»: le "songe" et les "Essais", in Davois, Gersperrin (éds.) (2003), pp. 99-112.
- GUIDORIZZI G. (1985), *L'interpretazione dei sogni nel mondo tardo antico: oralità e scrittura*, in Gregory (a cura di) (1985), pp. 149-70.
- HALLYN F. (2003), *Sur l'onirromancie*, in "Réforme Humanisme Renaissance", 23, pp. 49-52.
- HOUDARD S. (1992), *Jean Bodin et les sciences du diable*, in Ead., *Les sciences di diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Les éditions du Cerf, Paris, pp. 57-103.
- JACQUES-CHAQUIN N. (1998), *La passion des sciences interdites: curiosité et démonologie (XV-XVIII siècles)*, in N. Jacques-Chaquin, S. Houdard (éds.), *Curiosité et "libido sciendi" de la Renaissance aux Lumières*, ENS Editions, Fontenay Saint-Cloud (2 voll.), vol. 1, pp. 73-106.
- JONES-DAVIES M. T. (éd.) (1988), *Diabli, diables et diableries au temps de la Renaissance*, J. Touzot, Paris.
- JOSIPOVIĆ M. (1985), *Il pensiero filosofico di Giorgio Raguseo nell'ambito del tardo aristotelismo padovano*, Massimo, Milano.
- LA GARANDERIE M.-M. DE (1990), «Vous arrive-t-il parfois de rêver des astres?» ou quelques pages curieuses de Jules-César Scaliger, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 33-9.
- LE BRUN J. (1994), *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, in E. Kessler (hrsg.), *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 185-205.
- LEIBOVICI M. (1959), *Les songes et leur interprétation à Babylone*, in AA.VV., *Les Songes et leur interprétation*, Seuil, Paris, pp. 63-86.
- LOMBARDI P. (2005), *Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- LUCIUS H. (1970), *La littérature "visionnaire" en France du XVI^e au début du XIX^e*, Arts graphiques Schüler, Bienne.
- LUCK G. (a cura di) (1998), *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, Mondadori, Milano (2 voll.).
- MANCIA M. (1989), *Sogno come linguaggio interno della memoria*, in "Rivista di Psicoanalisi", XXXV, 2, 1989, pp. 321-51.
- MANCIA M. (2004), *Il sogno e la sua storia. Dall'antichità all'attualità*, Marsilio, Venezia.
- MARGOLIN C. (1979), *Sur quelques figures de charlatans de la Renaissance. Apparence et réalité du charlatanisme*, in AA.VV., *Devins et charlatans au temps de la Renaissance*, Centre de Recherches sur la Renaissance de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, pp. 35-58.
- MASSAUT J.-P. (1993), *Préface*, in G. Demerson, B. Dompnier (éds.), *Les Signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles*, Association des publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand, pp. 7-14.
- MATHIEU-CASTELLANI G. (1988), *Montaigne et l'écriture de l'Essai*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EAD. (1989), *L'écriture du moi et la problématique du sujet dans les "Essais"*, in "Saggi e ricerche di letteratura francese", XXVIII, pp. 9-25.
- EAD. (1990), *Veiller en dormant, dormir en veillant. Le Songe dans les "Essais"*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 231-8.

- EAD. (1995), "J'ai songé que j'étais un autre...". *Les songes de Beroalde de Verville dans "Le Palais des Curieux"*, in "Littératures Classiques", 25, pp. 45-55.
- EAD. (2000), *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Droz, Genève.
- MATTON S. (1988), *Le rêve dans les "secrètes sciences": spirituels, kabbalistes chrétiens et alchimistes*, in "Revue des Sciences Humaines", 211, pp. 153-80.
- MAZAURIC S. (1998), *De la sorcellerie dans la première moitié du XVII^e siècle: le point de vue du matérialisme*, in A. Niderst (éd.), *Le diable*, Nizet, Paris, pp. 129-40.
- MEBANE J. S. (1989), *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age*, University of Nebraska Press, Lincoln-London.
- MINOIS G. (1996), *Histoire de l'avenir. Des prophètes à la perspective*, Fayard, Paris.
- PERRIER S. (1990), *La problématique du songe à la Renaissance: la norme et les marges*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 13-9.
- PINTARD R. (1983), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, Genève-Paris.
- POLIZZI G. (1990), *Le "Songe de Poliphile": rénovation ou métamorphose du genre littéraire*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 85-97.
- POSTEL C. (1999), *L'homme prophétique*, Les Belles Lettres, Paris.
- Prophètes et prophéties au XVII^e siècle* (1998), Presses de l'École Normale Supérieure, "Cahiers V.-L. Saulnier", 15, Paris.
- QUANTON M. (1990), *Songe et création chez Agrippa d'Aubigné*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 221-9.
- RIDÉ J. (1988), *Diabole et diableries dans les "Propos de table" de Luther*, in Jones-Davies (éd.) (1988), pp. 113-24.
- SAINTE-BEUVE A. DE (1867), *Port-Royal*, Hachette, Paris (7 voll.).
- SECRET F. (1979), *Aux portes de corne et d'ivoire de la Renaissance. Mythe et songe*, in "Eranos", XLVIII, 1979, pp. 239-76.
- SHUMAKER W. (1979), *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- SOULIÉ M. (1990), *Songe et vision dans les "Tragiques" d'Agrippa d'Aubigné*, in Charpentier (éd.) (1990), pp. 199-207.
- STAROBINSKI J. (1982), *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris.
- THORNDIKE L. (1941), *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York (8 voll., 1923-58).
- VASOLI C. (a cura di) (1976), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, il Mulino, Bologna.
- VERDIER M. F. (1975), *Le songe de Monluc*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXVII, pp. 7-14.
- YATES F. A. (1969), *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari (trad. it.).
- ZAMBELLI P. (1996), *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia.