



HAL
open science

RÊVER CHEZ QUELQUES AUTEURS CHRÉTIENS DE L'ANTIQUITÉ À LA LUMIÈRE DES ANALYSES DE MICHEL FOUCAULT

Jean Reynard

► **To cite this version:**

Jean Reynard. RÊVER CHEZ QUELQUES AUTEURS CHRÉTIENS DE L'ANTIQUITÉ À LA LUMIÈRE DES ANALYSES DE MICHEL FOUCAULT. Michel Foucault et les religions, 2015. <hal-04718484>

HAL Id: hal-04718484

<https://hal.science/hal-04718484v1>

Submitted on 2 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

RÊVER CHEZ QUELQUES AUTEURS CHRÉTIENS
DE L'ANTIQUITÉ À LA LUMIÈRE DES ANALYSES
DE MICHEL FOUCAULT

Jean Reynard
CNRS, HiSoMA, Lyon

Michel Foucault s'est intéressé au rêve, aux discours sur le rêve et aux conceptions dont il a été l'objet depuis son introduction à l'ouvrage de L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, jusqu'au troisième tome de l'*Histoire de la sexualité* intitulé *Le Souci de soi*. Dans ses premières analyses, il rencontre le rêve « comme expérience d'une vérité transcendante » où « la théologie chrétienne retrouve les raccourcis de la volonté divine et cette voie rapide selon laquelle Dieu distribue ses preuves, ses décrets et ses avertissements¹ ». Mais il ajoute qu'il est aussi l'expression du destin où s'énonce ce que l'homme a fait ou va faire. Ce thème va être repris et développé dans une autre perspective avec l'analyse de *La Clef des songes* d'Artémidore, témoin de l'onirocritique antique, lu dans la traduction d'A.-J. Festugière, qui ouvre *Le Souci de soi*². Il rappelle désormais que l'analyse des rêves est une technique d'existence, une pratique de vie, notamment dans le domaine de la sexualité où le rêve occupe une place non né-

¹ *DE I*, p. 111.

² *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 13-50.

gligeable, comme le montre son archéologie des discours sur la sexualité. Cette technique d'existence qu'est le rêve n'est pas dédaignée par certains chrétiens de l'Antiquité tardive, par exemple le futur évêque Synésius de Cyrène³, et Foucault aborde à l'occasion et rapidement le rêve chrétien, le discours chrétien sur les songes comme témoignage d'un exercice spirituel, en lien également avec le thème du rêve comme aveu. Dans le cadre des réflexions sur la spiritualité antique, il est possible de faire ressortir quelques aspects du rêve chrétien dans l'aire culturelle grecque qui pourront croiser les intérêts de Foucault, entendant par rêve l'expérience onirique au sens large et sa mise en discours. Il s'agit de mettre en lumière l'apparition du rêve chrétien face au rêve païen et les problématiques de la construction de soi qu'il révèle, en milieu monastique notamment, avec les stratégies que le chrétien des premiers siècles met en place pour à la fois s'autoriser à rêver et encadrer ses rêves dans une discipline de vie.

Ambiguïtés du rêve chrétien

Dans l'Antiquité, les dieux se révèlent de façon privilégiée dans les rêves, sous des formes diverses, apparitions, voix... On distinguait rêves prémonitoires et non prémonitoires, significatifs et non significatifs, véridiques et trompeurs : parmi ces derniers, les *énupnia* « épuisent leur force dans le seul sommeil, résultant ou d'un désir irrationnel, ou d'une crainte excessive ou de la réplétion ou du manque de nourriture⁴ » dans un rapport plus immé-

³ Synésius de Cyrène, *Traité sur les songes*, dans *Opuscules I*, éd. et trad. N. Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 268-311.

⁴ Artémidore, *La Clef des songes, ou les cinq livres d'interprétation des songes, rêves et visions*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1975, préface du livre IV. En grec, le mot que nous traduisons ici par rêve (*énupnion*)

diat au besoin que les *phantasmata* qui amplifient la représentation, tandis que la seconde classe de rêves, l'*oneiros* ou *orama*, annonce l'avenir, soit d'une façon claire, soit d'une façon symbolique qui réclame une interprétation. Ces termes ont un champ sémantique assez large puisqu'ils peuvent être traduits par rêves ou songes, mais aussi par représentations et visions.

Quel est alors le statut du rêve ? Toute vision, qu'elle soit naturelle ou tienne du prodige, n'est pas forcément un rêve. On pourrait distinguer les apparitions des morts en songe et celles qui prennent la forme de fantômes, criant, allant et venant en pleine lumière. Le spectacle onirique n'est ni ce qu'on voit habituellement ni une apparition surnaturelle, impalpable et évanescence. Il y a une différence sentie, mais est-ce une opposition tranchée ? L'ensemble des exemples montre que visions et rêves sont facilement interchangeables, même si la mention de la nuit, celle du sommeil ou du réveil renforce l'idée qu'on a affaire à un véritable rêve. Rêver, c'est voir, assister à un spectacle, mais aussi entendre une ou plusieurs voix.

Dans le Nouveau Testament, Jésus n'est pas décrit rêvant mais l'apôtre Paul a des visions, parfois nocturnes, et une « vision (*πτασία*) céleste » (Ac 26, 19) sur le chemin de Damas : un premier récit rapporte qu'une lumière resplendit, qu'une voix s'adresse à lui (*Je suis Jésus que tu persécutes* Ac 9, 5), nettement audible de la part de l'entourage qui, pourtant, ne voit personne, à l'instar de Paul qui, tout en conservant les yeux ouverts, demeure aveugle trois jours (Ac 9, 3-9) ; un second récit affirme que ses compagnons ont vu la lumière (sans en être aveuglés), mais n'ont pas entendu la voix (Ac 22, 6-11) ; un troisième récit précise que la voix s'exprime en hébreu (Ac 26, 12-16). Ces indications fondatrices se retrouveront dans la littéra-

désigne simplement ce qui se produit dans le sommeil, à la différence d'*onar* ou *oneiros*.

ture chrétienne postérieure relative au rêve avec l'insistance sur les sens de la vue et de l'ouïe et la dialectique de l'aveuglement et de l'illumination, tous deux à la fois spirituels et corporels, les témoins étant tantôt aveugles, tantôt sourds selon la version de l'histoire. Elles font elles-mêmes écho au thème antique de l'aveugle visionnaire, tel le devin Tirésias. Mais le rêve n'est pas seulement une vision, il présente des traits spécifiques qui requièrent des grilles d'interprétation propres.

Rêves païens et chrétiens

Deux rêves, l'un païen, l'autre chrétien, peuvent illustrer ce caractère propre, deux rêves qui ont une valeur pronostique. Un rêve du futur empereur (de 161 à 180) et philosophe Marc-Aurèle, alors âgé de dix-sept ans, est rapporté par l'*Histoire Auguste* : « Le jour même où Marc-Aurèle fut adopté par Antonin le Pieux, rêvant qu'il avait les épaules en ivoire et voulant savoir si elles étaient capables de supporter une charge, il les trouva plus vigoureuses qu'à l'accoutumée⁵ ». Si on prend ce rêve en lui-même, on pourrait l'analyser, comme le fait Dodds⁶, comme l'expression d'une forme aiguë de crise d'identité qui le pousserait à vouloir être un autre. Mais ce serait là, selon P. Hadot⁷, l'erreur d'une certaine psychologie historique, car « le problème n'est pas de savoir ce que peut représenter un tel rêve pour un homme moderne, mais de savoir ce qu'un tel rêve pouvait signifier pour un homme de l'Antiquité ». Ce rêve suppose, en effet, une clef de lec-

⁵ *Vie de Marc Antonin le philosophe* V, 2, dans *Histoire Auguste*, éd. et trad. A. Chastagnol, Paris, Bouquins, 1994, p. 127.

⁶ E.-R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, tr. fr., Paris, La Pensée sauvage, 1979, p. 22 et 43.

⁷ P. Hadot, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 265.

ture qui met en jeu la culture mythologique de l'époque. L'épaule d'ivoire est une allusion à l'épaule de Pélops, qui a bénéficié de la sollicitude de la déesse du Destin qui lui a posé une épaule d'ivoire pour remplacer la sienne. Le rêve ne figure donc pas l'angoisse d'un homme divisé devant une lourde charge à assumer, mais symbolise l'aide que les dieux vont accorder à Marc-Aurèle pour assumer sa tâche et annonce la bienveillance divine à son égard. S'il n'est pas mentionné dans les *Pensées*, alors que le même Marc-Aurèle conseille comme exercice nocturne l'examen de ses rêves, révélateurs de la vérité de l'âme, c'est peut-être qu'il éclaire moins l'intériorité d'une âme qu'il n'annonce un destin politique béni des dieux.

Dans la continuité de ce rêve impérial païen, mais aussi en contraste avec lui, on peut citer le rêve impérial chrétien qui inaugure l'Empire chrétien, celui de Constantin. À la veille de sa victoire au pont Milvius, en 312, ce dernier est d'abord le témoin, selon son biographe Eusèbe de Césarée, de la manifestation d'un signe divin, un trophée en forme de croix, avec une inscription accolée « vainc par ceci », qui lui apparaît ainsi qu'à son armée en plein jour. La nuit suivante, « dans son sommeil, le Christ de Dieu se fit voir de lui avec le signe qui était apparu dans le ciel, et lui ordonna de reproduire le signe qu'il avait vu dans le ciel pour s'en servir comme d'une protection contre les assauts des ennemis⁸ ».

Le rêve nocturne redouble la vision diurne, il la confirme en quelque sorte, mais il s'en distingue par son caractère intime, éminemment individuel : il annonce à l'empereur qu'il a reçu une mission personnelle de Dieu, qu'il est dépositaire d'une grâce qui lui permettra de réu-

⁸ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 28-31, trad. M.-J. Rondeau et *alii*, Sources Chrétiennes n°559, Paris, Cerf, 2013, p. 29.

nifier l'Empire⁹. Ce rêve est aussi prescriptif en lui ordonnant d'arborer un symbole chrétien¹⁰. D'un rêve à l'autre, on est passé du symbole de la bienveillance d'une divinité païenne à celui du Dieu chrétien, le Christ apparaissant en personne et assurant son protégé de son aide en lui révélant le signe sauveur : le chrisme du nouvel empereur a pris la place des épaules d'ivoire de l'ancien. Les rêves ne présentent cependant pas toujours une opposition si tranchée entre paganisme et christianisme, mais peuvent se situer entre les deux cultures.

Les historiens païens nous rapportent, par exemple, le rêve du proconsul Festus à la fin du IV^e s. Ce grand fonctionnaire, proconsul d'Asie à l'époque de l'empereur Valens, décrit comme un homme cruel, en proie à la folie et aux délires¹¹, était probablement chrétien, car il est accusé d'avoir persécuté les païens qui rendaient un culte aux dieux. Aux yeux des écrivains païens, il était surtout coupable de l'exécution du philosophe Maxime d'Éphèse, maître de l'empereur Julien et éminent représentant du néoplatonisme jambliquéen, condamné pour avoir été impliqué, à tort ou à raison, dans un complot contre l'empereur Valens. Le portrait à charge de Festus que fait Eunape de Sardes le conduit à évoquer le songe qu'il eut la veille de sa mort, survenue en 380 à Smyrne :

Festus annonça une fête somptueuse pour le gratin de l'administration et de la noblesse... Il passa au sanctuaire des Néméseis – bien qu'il n'ait jamais dit rendre un culte aux dieux ; au contraire, c'était pour ce motif qu'il avait supprimé tous ceux qu'il avait châtiés – et après y être passé, il racontait

⁹ Voir P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹ Selon la *Souda*, « sa folie *μανία* ne venait pas de l'extérieur, mais il enrageait et délirait à l'intérieur », cité dans Eunape de Sardes, *Vies des philosophes et des sophistes*, éd. et trad. R. Goulet, Les Belles Lettres, Paris, 1914, vol. I, p. 522.

aux invités un songe (*onar*) et il était en larmes en racontant sa vision (*opsin*). Voici quel était ce songe (*oneiron*). Il disait que Maxime qui avait lancé un nœud coulant le traînait dans l'Hadès afin qu'il passât en jugement devant Pluton. Les personnes présentes, non sans crainte et bien qu'elles rapportassent le songe à la totalité de la vie de Festus, essayaient chacune ses larmes et lui recommandaient de supplier les deux déesses. Celui-ci obéissait et suppliait. Mais en sortant, ses deux pieds ayant été emportés, son corps glisse sur le dos et il gisait sans voix. On l'emmena et il mourut aussitôt ; et cette fin apparut comme l'œuvre excellente de la providence¹².

Le rêve-cauchemard de Festus signe la revanche du parti païen contre son persécuteur qui se voit entraîné dans la mort par celui qu'il avait exécuté et qui, en ultime recours, se résout à rendre un culte aux déesses dans leur sanctuaire. Outre le fait que ce songe apparaît comme un message divin et témoigne de la puissance véritable des déesses de la vengeance, on note qu'il est immédiatement transformé en récit et socialisé puisque les autres invités en sont informés et réagissent devant ce qu'ils interprètent comme l'annonce d'une mort inévitable.

Dans les trois exemples, le rêve énonce ce qui se réalisera, la vérité du rêveur, il annonce que l'empereur païen est béni des dieux, que l'empereur chrétien est béni de Dieu, enfin il annonce à Festus qu'il est maudit des dieux et condamné. Ce rapport du rêve à l'énoncé de vérité est souligné par M. Foucault :

On pourrait dire que le rêve dit vrai – il y aurait toute une étude à faire sur le rêve comme aléthurgie, en quoi et pourquoi il dit vrai –, précisément parce que du rêve je ne suis pas maître et c'est quelque chose d'autre qui m'arrive dans le rêve, c'est quelqu'un d'autre qui émerge, c'est quelqu'un d'autre qui parle, c'est quelqu'un d'autre qui donne des signes, et c'est là que s'est noué, dans les civilisations occidentales,

¹² *Vies des philosophes et des sophistes*, *op. cit.*, 79-83, p. 58.

mais aussi dans les autres civilisations, cet étonnant élément quasi constant et quasi universel qui est que le rêve dit vrai¹³.

Le rêve prémonitoire est christianisé pour lui aussi dire le vrai. S'il est discours de vérité, il ne saurait se réduire à une illusion, mais il doit s'inscrire dans la réalité. Il est la manifestation d'une subjectivité, mais nullement isolé dans une forme de repli solipsiste, car soit il est raconté à l'entourage du rêveur qui en partage le contenu, soit il s'agit d'un rêve redoublé en une vision collective. Marc-Aurèle ne se réfère pas à son rêve, tandis que Constantin s'en vante et le mentionne à plusieurs reprises à son biographe. Peut-on y voir l'indice d'une évolution du rapport à soi ? En tout cas, ces récits posent la question de l'écriture du rêve, dont M. Foucault considère qu'elle est une charnière dans l'émergence de soi, dans la genèse de l'herméneutique de soi. Or, les trois sujets rêvant qui viennent d'être évoqués ne font pas de compte rendu écrit de leurs rêves, mais laissent des historiens s'en charger. Il y a cependant des nuances dans le rapport de chacun des sujets à leurs rêves : si, à aucun moment, Marc-Aurèle ne nous est présenté comme faisant le récit de son rêve à son entourage (l'origine de l'information de l'historien ne nous est pas précisée), ce n'est pas le cas des deux autres qui décrivent le leur. Constantin veut rendre public un rêve qui renforce son autorité, le rêve qui dit vrai faisant partie des moyens mis au service d'une stratégie de gouvernement et il peut compter pour cela sur son biographe chrétien, acquis à sa cause ; le rêve de Festus, annonciateur de sa mort, nous est rapporté, quant à lui, par un de ses ennemis, de telle sorte qu'en disant lui aussi le vrai, il a l'effet inverse et accable la mémoire du gouverneur condamné par les dieux. La mise en récit du rêve et son écriture sert la propagande païenne. Pour des

¹³ *Du gouvernement des vivants, 1979-1980, op. cit.*, p. 48.

hommes publics, détenteurs du pouvoir de l'État, l'écriture onirique est elle aussi publique et passe par la médiation du biographe et historien.

Conflit entre rêves païens et rêves chrétiens, entre rêves hérétiques et orthodoxes

Ces rêves chargés d'enjeux de pouvoir, où s'esquissent des rapports de force entre paganisme et christianisme, traduisent des luttes d'influence, mais ont aussi un rôle charnière et forment une sorte d'espace transitionnel entre deux cultures, favorisant l'avènement d'une nouvelle civilisation, où le monde du rêve est progressivement acclimaté en régime chrétien. Après les gouvernants civils, passons aux chefs religieux.

Un bel exemple de rêve nous est fourni par un texte apocryphe, rédigé au milieu du IV^e siècle en Asie Mineure et consacré à l'action de l'apôtre Philippe, les *Actes de Philippe*¹⁴. D'inspiration encratite, forme de rigorisme considéré comme hérétique, qui prône le végétarisme et l'absence de vin, il témoigne d'une adaptation du christianisme à la culture phrygienne dans laquelle il est enraciné, une culture à l'enthousiasme religieux légendaire et une terre aux cultes païens, notamment celui de Cybèle, encore bien vivants. L'Acte quatorzième est consacré à un riche notable de Hiérapolis de Phrygie, Stachys, dont il relate la guérison et la conversion par les apôtres qui viennent évangéliser la ville. À leur arrivée, il se prosterne devant eux, se disant la proie de « rêves (*oneirous*) bizarres » et se présentant comme l'ancien responsable du culte local, celui de la Vipère, derrière la figure de laquelle

¹⁴ *Acta Philippi*, *Textus* XIV, 2-4, p. 318-321, éd. et trad. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, *CCSA* 11, Turnhout, Brepols, 1999 ; *Commentarius*, p. 383 s, F. Amsler, *CCSA* 12, Turnhout, Brepols, 1999.

se laisse deviner la déesse Cybèle, et, à ce titre, ancien persécuteur des chrétiens. Avant de préciser la nature de ces rêves bizarres, il raconte encore comment il est devenu aveugle suite à une vision, celle d'œufs de serpents, dont il a prélevé un peu de liquide qu'il a appliqué sur ses yeux qui sont devenus enflammés¹⁵. Il revient alors sur ses rêves bizarres en s'adressant au seul Philippe :

Je te supplie, homme de Dieu, de me guérir de ce tourment. Et par vous je croirai en Dieu, car ma vision (*orama*) m'a révélé la vérité. Je me suis vu, en effet, les yeux bandés d'un mouchoir ; or c'est celui que je sers qui me voile la face et qui m'empêche de voir la lumière. Une voix m'appela, disant : 'O Stachys, viens à la porte de la ville, tu y trouveras ton médecin qui te rendra la lumière, et tu connaîtras alors le diable que tu sers'. Je me rendis à l'emplacement de la porte et, ayant levé le regard, je vis de mes yeux l'apparence d'un beau jeune homme qui avait trois figures. La première était celle d'un adolescent encore imberbe, celle du milieu était celle d'une femme habillée d'une robe éclatante, la troisième était celle d'un vicillard. Sur l'épaule du jeune homme, il y avait une cruche, la jeune fille tenait un flambeau à la main, et ce flambeau remplit mes yeux de lumière. Et tous les habitants de la ville, s'étant approchés, se faisaient baptiser par le jeune homme qui portait la cruche. Et les corps de ceux qui recevaient le baptême devenaient blancs comme les rameaux blancs des palmiers. Ce rêve (*oneiron*), je l'ai fait par trois fois de la même façon. Je vous implore donc de ne pas retarder la guérison d'un homme dont l'âme s'est attardée dans les ténèbres. Car je crois que c'est Dieu qui s'est révélé à moi. Que votre assistance s'exerce envers moi pour que je recouvre la vue.

Ce rêve visionnaire, répété trois fois, ressortit à la catégorie du rêve prémonitoire, qui annonce la guérison et le baptême de Stachys ainsi que celle de la population de

¹⁵ La scène fait sans doute allusion à un accouplement de serpents et à la vertu curative de la bave de serpent pour les desservants de Cybèle, le remède devenant ici poison.

Hiérapolis ; il est aussi en tant qu'*oneiron* susceptible d'une interprétation. Les trois figures, qui jouent sur le thème de la polymorphie du Seigneur, peuvent, de fait, être interprétées des trois personnes de La Trinité. Mais ces représentations chrétiennes récupèrent plusieurs attributs du paganisme : les apparitions divines à trois visages (Hécate portant une torche, Cybèle flanquée d'Attis et de Zeus), la cruche, attribut traditionnel des divinités fluviales, le flambeau, associé aux pratiques magiques. L'apôtre Philippe réagit en confirmant la valeur de ce qu'il définit comme une vision : « Attache-toi à moi, lui dit-il, toi que l'ignorance a longtemps retenu dans l'infirmité. Car c'est la vérité que t'a révélée ta vision. Ne l'appelle pas un rêve (*oneiron*), car les rêves ne sont que des prodiges, tandis que ta vision (*orama*) provient de l'Esprit saint. »

Le récit de rêve est ici aussi discours de vérité : il s'oppose, comme savoir du futur puisque le rêve va se réaliser, à l'ignorance de l'aveuglement dénoncé par l'apôtre et, comme vision véridique rapportée à l'Esprit saint, à l'illusion des représentations inspirées des démons, la triple reprise du rêve prouvant que son origine ne saurait être démoniaque. Ce texte, produit dans un milieu de chrétiens marginaux qui ont recours eux aussi à la preuve par l'expérience onirique, confère un rôle pivot au rêve dans le processus de conversion de l'ancien culte à la nouvelle foi. La nouvelle religion, en se substituant au culte de Cybèle, préserve de nombreux traits de l'ancienne, particulièrement la présence des rêves et des pratiques incubatoires, mais un infléchissement est perceptible.

À ce rêve du chrétien Stachys fait écho à la même époque et au même endroit celui du philosophe païen Damascius. Mais il en diffère aussi considérablement. Nous connaissons grâce au patriarche Photius (820-895) des extraits de l'ouvrage que Damascius (462-530 env.),

dernier chef de l'Académie d'Athènes fermée en 529, a consacré vers 546 à son maître Isidore, intitulé *Vie d'Isidore*. Un passage décrit l'excursion à Hiérapolis que font les philosophes Damascius et Dorus, qui séjournaient à Aphrodisias chez un élève alors âgé de Proclus, Asclépiodote d'Alexandrie. Ils se rendent au Ploutonion de la ville¹⁶, où l'existence d'un culte rendu à la déesse Cybèle est bien attestée, notamment par les fouilles archéologiques, jusqu'au VI^e s. Les deux philosophes païens choisissent donc d'effectuer un pèlerinage dans l'un des derniers hauts lieux du paganisme encore actifs, puisque cette ville de naissance d'Épictète pouvait symboliser le camp de la philosophie qui résistait encore à la mainmise chrétienne, et d'y vivre une expérience onirique dans le cadre traditionnel d'une incubation. Damascius raconte donc qu'ils descendirent par curiosité dans une crevasse ménagée sous le temple d'Apollon, où, comme les initiés, ils purent séjourner sans dommage en dépit du danger constitué par des vapeurs mortelles. Il précise alors : « Je m'étais alors endormi à Hiérapolis et il me sembla en songe (*onar*) que j'étais Attis et que, sur l'ordre de la Mère des dieux, je célébrais ce qu'on appelle la fête des Hilaries ; ce songe signifiait notre libération des enfers. De retour à Aphrodisias, je racontai à Asclépiodote la vision que j'avais eue en songe (τ ν το νεϊκου ψιν)¹⁷ ».

Le philosophe s'y est donc vu sous la figure d'Attis/Cybèle célébrant une fête païenne, alors même qu'à cette époque, dans la plupart des villes, les grands sanctuaires sont détruits ou transformés en églises et qu'il n'y a plus ni célébration des rites, ni oracles divins. Par cette expérience, il « retrouve, dans une sorte de pèleri-

¹⁶ M. Tardieu, *Les paysages reliques*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 21, 29, 152.

¹⁷ Photius, *Bibl. cod.* 242, 131, cité par F. Amsler, dans *Acta Philippi, Commentarius, op. cit.*, p. 538.

nage à soi-même, ce qui subsiste encore des croyances qui nourrissent son âme et des dieux qui parlent à son âme¹⁸ ». Le rêve serait ici l'instrument de ce retour à soi, une échappée provisoire devant les assauts du christianisme triomphant, ultime refuge d'un néoplatonicien qui revit paisiblement dans son sommeil un culte de plus en plus délaissé, en devenant lui-même la déesse Attis, le temps d'un songe qui, loin d'annoncer le futur, se fait mémoire du passé. Une dernière fois, le philosophe fait l'expérience d'un prodige venu des dieux, dont le sens, dit-il, est de le libérer des enfers. Stachys faisait une expérience analogue, il bénéficiait lui aussi d'une vision libératrice, mais celle-ci, ordonnée à l'idée de vérité devant triompher de l'erreur, ouvrait sur une dynamique de conversion. Le rêve de Damascius se comprend mieux comme témoignage d'un retour sur soi qui concerne une élite livrée à une activité de grande valeur, attestant la vivacité de la religion des dieux traditionnels.

Foucault remarque qu'on « interprète l'importance prise par le thème du retour à soi dans la pensée hellénistique et romaine comme l'alternative qui se proposait à l'activité civique et aux responsabilités politiques », mais selon lui, « ce n'est pas en opposition avec la vie active que la culture de soi propose ses valeurs propres et ses pratiques. Elle cherche beaucoup plutôt à définir le principe d'une relation à soi qui permettra de fixer les formes et les conditions dans lesquelles une action politique, une participation, l'exercice d'une fonction seront possibles ou impossibles, acceptables ou nécessaires¹⁹ ». J'appliquerais volontiers cette analyse à la question de l'activité onirique à la fin de l'Antiquité. Le rêve atteste pour le philosophe païen l'appartenance à une tradition religieuse toujours vivante et active, mais menacée, qu'il

¹⁸ *Ibid.*, p. 24, à propos de ses voyages.

¹⁹ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 107.

partage avec d'autres auxquels il peut relater le songe qu'il a fait, mais par là il définit le principe d'une relation à soi, en vertu duquel ne sont plus réunies ni acceptables les conditions d'un exercice satisfaisant de la vie civique et politique. Elles sont au contraire l'horizon des nouveaux convertis. Le rêve ressortit bien ici à l'expérience du souci de soi.

À ces conflits entre personnalités d'une religion en déclin et d'une religion triomphante, dans lesquels le rêve est un véritable enjeu, se superposent ceux qui opposent les chefs de mouvements chrétiens rivaux, pour lesquels la lutte passe aussi par l'intermédiaire des rêves, par exemple celle que mènent les orthodoxes contre les marcionites, une lutte située entre vision démoniaque et révélation prophétique.

L'évêque de Cyr, Théodoret, un théologien du monachisme au V^e s., rapporte dans son *Histoire des moines de Syrie* la vie du moine Jacques, un « athlète de la vertu »²⁰. Le cas est intéressant car Théodoret l'a connu personnellement et qu'il est toujours vivant au moment où il écrit sa vie vers 444. Entre autres exemples de son action, l'évêque reconnaît avoir profité de l'aide du saint homme dans sa lutte contre les disciples de « l'exécrable Marcion ». Cette hérésie qui remonte au II^e s. est encore présente dans les villages de la Cyrrestique, malgré tout un arsenal législatif antihérétique qui vise à l'éradiquer²¹. Ces

²⁰ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, t. II, XXI, 15-16, éd. et trad. P. Canivet, *Sources Chrétiennes* n°257, Paris, Cerf, 1979, p. 94-99. Cet ouvrage retrace la vie d'une trentaine d'ascètes (28 hommes et 3 femmes) qui vécurent dans les environs d'Antioche.

²¹ Il prévoit notamment l'interdiction des réunions cultuelles, la confiscation des maisons où elles se tenaient, la déportation du clergé, la destruction des livres dont la possession était assimilée au crime de magie. Voir M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack », dans Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, tr. fr., Paris, Cerf, 2003, p. 460.

marcionites opposent une résistance farouche aux tenants de l'orthodoxie et recourent à la magie démoniaque pour répliquer à leurs attaques. Ainsi ils suscitent la vision nocturne d'un démon qui s'adresse à l'évêque dans sa langue natale d'une voix menaçante, qui est perçue par l'assistance supposée dormir, mais en fait bien éveillée²². Cette audition collective où tout le monde entend une voix sans rien voir rappelle le récit de la vision paulinienne sur le chemin de Damas, qui est ici réinterprétée à la faveur d'un renversement des rôles²³, le récit voulant éviter de donner l'impression qu'il s'agit d'une hallucination collective ou d'un rêve nocturne individuel. Face à cet adversaire de l'orthodoxie, représenté en puissance invisible, mais redoutable, nocturne et maléfique, on a recours pour le combat décisif à « la célébrité locale de l'anachorétisme », l'ascète Jacques, qui doit faire preuve de pouvoirs surnaturels au moins équivalents. Il est de

²² « Il arriva même qu'une nuit, un démon criminel vint en criant et se mit à dire en syriaque : 'Un tel, pourquoi combats-tu Marcion ?... Arrête la guerre !' J'entendis ces paroles, et à un des amis qui couchait à côté je dis : 'Tu entends ces propos ?' 'J'ai tout entendu, répondit-il ; j'avais envie de me lever pour regarder et savoir qui les avait prononcés, mais je suis resté tranquille à cause de toi, parce que je supposais que tu dormais'. Nous nous levâmes donc, nous allâmes voir tous les deux, mais nous n'entendîmes personne bouger ni parler. Or, nos autres compagnons avaient aussi entendu ces paroles. » Les frontières entre rêve, vision et réalité sont poreuses dans ce type de littérature, comme le montre la guérison, rapportée par Grégoire de Nysse, d'un soldat boiteux, qui se rend dans un sanctuaire de saints martyrs où, dans son sommeil, il voit en songe un homme vénérable s'enquérir de son état et venir tirer son pied. Le bruit provoqué par l'opération, celui d'un os déboîté remis en place, réveille toutes les personnes présentes et, bien sûr, le soldat guéri : voir H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912, p. 122.

²³ Dans un cas, Dieu s'adresse à Saül-Paul : pourquoi me persécutes-tu ?, dans l'autre le démon marcionite s'adresse à Théodoret : pourquoi persécutes-tu Marcion ?

fait consulté comme indicateur de présages, haruspices et augures. Là intervient un songe visionnaire :

Quand je fus sur le point d'attaquer le plus important de leurs bourgs et qu'alors des difficultés de toute sorte m'empêchèrent de m'y rendre, j'envoyai demander à mon Isaïe de m'assurer l'appui divin. 'Aie confiance, dit-il, tous ces obstacles ont été détruits comme toiles d'araignée : Dieu me l'a fait savoir durant la nuit, en me l'indiquant non par un songe (*onar*) à peine ébauché, mais par une vision (*bupar*). Je voyais en effet, alors que je venais de commencer mon office, dans la direction où cette région est située, un serpent igné qui rampait de l'occident vers l'orient, porté au milieu des airs. Au bout de trois prières, je le revis encore qui se repliait sur lui-même et prenait la forme d'un cercle, la tête touchant la queue. Après que j'eus dit en tout huit oraisons, je le vis coupé en deux et évanoui en fumée'. Voilà ce qu'il prédit.

Si la vision met en scène la disparition du serpent, objet de culte des marcionites, comme substitut de la croix²⁴, le passage souligne aussi la distinction, entre songe illusoire et vision réaliste. Tous les deux sont nocturnes, mais le premier est du côté de l'ébauche incertaine, du mirage évanescant à l'image de la toile d'araignée promise à la destruction, tandis que la seconde est claire et distincte, ancrée dans la réalité et assurée d'un accomplissement. Le symbole de l'hérésie, le serpent, est lui-même représenté s'évanouissant en fumée comme un mauvais rêve, alors que la révélation prophétique va se réaliser.

C'est là une opposition qui remonte à l'*Odyssée*²⁵. Pénélope rapporte à Ulysse, dont elle ignore l'identité, un

²⁴ Le serpent « adopte la position de l'*ouroboros* représentée dans les recettes de magie et dans les pronostics astrologiques des païens » (M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack », *op. cit.*, p. 468).

²⁵ *Odyssée* XIX, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1956², v. 535 s.

songe où elle voit des oies tuées par un aigle, ce qui la fait pleurer. Pour la consoler, l'aigle prend alors la parole et lui dit : « Sois sans crainte, ceci n'est pas un songe (*onar*), c'est bien ce qui va s'accomplir (*bupar*). Les prétendants seront ces oies, je serai l'aigle, moi ton époux. » Pénélope raconte alors qu'elle est allée vérifier, quand « le sommeil de miel l'a quittée », que tout était bien en ordre, que ses oies becquetaient leur grain comme à l'ordinaire. Elle précise alors à son hôte sa conception du rêve : « Je sais la vanité des songes (*oneiroi*) et leur obscur langage ! Je sais, pour les humains, combien peu s'accomplissent ! Les songes vacillants nous viennent de deux portes, l'une est fermée de corne, l'autre d'ivoire ; quand un songe nous vient par l'ivoire scié, ce n'est que tromperies, simple ivraie de paroles ; ceux que laisse passer la corne bien polie nous cornent le succès du mortel qui les voit²⁶ ».

Comme les prétendants sont tués par Ulysse, les marcionites sont convertis et baptisés dans la foi orthodoxe par Théodoret et les étapes de la victoire des orthodoxes suivent scrupuleusement les prédictions de la vision, qui n'est donc pas un rêve illusoire. On retrouve donc dans le recours au rêve prémonitoire la continuité déjà relevée entre paganisme et christianisme²⁷. Il y a assurément une constante entre les conceptions du rêve dans l'Antiquité. Mais M. Foucault constatait à propos de diverses pra-

²⁶ *Ibid.*, v. 560-567.

²⁷ Héliodore d'Émèse, dans son roman les *Éthiopiennes* souligne la difficulté à faire la part de ce qui relève de l'illusion ou de la réalité dans ces apparitions nocturnes : « La nuit était à moitié écoulée, lorsque je vis Apollon et Artémis, ou je crus les voir, si du moins c'était une illusion et non une apparition réelle... Après ces paroles, ils s'en allèrent, me laissèrent certain que ce n'était pas un rêve, mais une vision réelle que j'avais eue » (III, 11-12, trad. P. Grimal, dans *Romans grecs et latins*, Paris, Gallimard, 1958, p. 96). Les dieux sont d'abord décrits comme des *phasmata*, *eidôla* ou des *phantasiai*, semblables à des images oniriques, mais les personnages du roman ne confondent pas non plus rêve et vision réelle qui a leur préférence.

tiques de soi qu'on ne pouvait inférer de la proximité entre morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme l'existence d'une continuité entre les deux : « Plusieurs thèmes, principes ou notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre ; ils n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur. Socrate n'est pas un Père du désert luttant contre la tentation²⁸ ». En prolongeant son analyse, dans quelle mesure peut-on dire que l'ascète Jacques, ayant la vision de la destruction du culte hérétique des marcionites, est une Pénélope rêvant la mise à mort des prétendants ? Tous les deux se représentent la victoire sur l'ennemi sur une autre scène dont eux-mêmes ne sont pas les acteurs : interviennent Ulysse d'un côté, Théodoret de l'autre, pour la réalisation du présage. Ulysse rétablit son autorité sur son palais, Théodoret affermit son pouvoir sur les bourgs de son diocèse. La stratégie de prise de pouvoir est parallèle, mais le contexte a changé. À l'époque chrétienne, le songe prophétique est mis au service de la lutte antihérétique et de la politique impériale d'élimination des hérésies : il dénonce l'hérésie marcionite en montrant par l'image du serpent le caractère païen de cette déviance et veut révéler la puissance du vrai Dieu, seul inspirateur de la vision, alors que les marcionites font une distinction entre deux divinités, le demiurge créateur et le Dieu bon. Le songe visionnaire est à la fois un héritage de l'hellénisme et un instrument de lutte contre l'hérésie chrétienne assimilée au paganisme, simultanément païenne et antipaïenne. D'ailleurs, on aurait tort de croire que la défiance affichée à l'égard du rêve illusoire et la préférence donnée à la vision sont unanimement partagées par les chrétiens. C'est l'opinion, on l'a vu, des apôtres ou des défenseurs de la saine doctrine orthodoxe dans leur effort de conversion ou d'éradication de l'hérésie, mais nullement celle d'un chré-

²⁸ *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 27.

tien partagé entre hellénisme et christianisme, comme Synésius, qui se fait pour sa part l'avocat des grands mérites du songe :

La Pénélope d'Homère suppose que les portes des songes sont doubles et elle qualifie de trompeurs la moitié d'entre eux, parce qu'elle n'était pas experte en la matière. Si elle avait en effet connu l'art de les interpréter, elle les aurait tous fait passer par la porte de corne. Ainsi Homère la représente confondue et convaincue d'ignorance, à propos de la vision même dont elle a douté à tort... Je crois entendre Homère nous avertir qu'il n'est pas juste de récuser les rêves ni de rejeter l'incapacité de ceux qui les consultent sur la nature même des visions²⁹.

Synésius est très attaché à la valeur des rêves qui ne sont pas synonymes de tromperies, mais de discours vrais au sens où ils laissent transparaître quelque chose de l'intériorité du rêveur, à condition d'être interprétés correctement.

Les rêves à valeur diagnostique, rêves écrits et rêves censurés

Après l'évocation de ces rêves qui ont valeur pronostique, concernent le sommet de la hiérarchie sociale, ont un enjeu politique et attestent la vérité du christianisme orthodoxe et sa supériorité sur le paganisme et l'hérésie, il faut se tourner vers l'expérience commune du rêve. M. Foucault y a reconnu le terrain de jeu par excellence de nouvelles technologies de soi, particulièrement la pratique de l'examen de soi, un exercice qui va être petit à petit intégré par le christianisme, au fur et à mesure de son développement, dans les cercles de chrétiens vivant dans le monde ou de chrétiens évoluant en milieu monas-

²⁹ Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 13, 5, *op. cit.*, p. 295.

tique, moines anonymes, dont les rêves exigent d'être régulés et disciplinés.

On a considéré très tôt le rêve comme ce qui permet de fournir un diagnostic sur l'état d'un individu. Platon était déjà attentif à la nature des rêves, dont les images permettent de reconnaître l'emprise de la partie irascible ou concupiscente de l'âme sur le psychisme³⁰. Progressivement, avec l'avènement d'une technologie de soi d'origine pythagoricienne, on en est venu à élaborer et à recommander des techniques de préparation purificatrice au sommeil et au rêve. Un auteur éclectique comme Plutarque reprend cette tradition en l'inscrivant dans l'enseignement stoïcien :

Zénon demandait que chacun d'après ses songes prit conscience qu'il progresse s'il constate que pendant son sommeil il ne se laisse porter à aucun acte immoral..., mais si la partie imaginative et passionnée de l'âme se révèle lumineuse, épurée par la raison. Platon, semble-t-il, l'a perçu le premier... Quand donc le sommeil suscite chez un homme des rêves agréables, sereins, et non des visions effrayantes..., ce sont là, disent ces philosophes, des signes radieux de progrès... Examine donc, toi aussi, si tes rêves indiquent un progrès en cours ou des dispositions déjà pourvues d'une fermeté et d'une force fondées sur les raisonnements philosophiques et donc inébranlables³¹.

L'exercice diurne doit permettre de discipliner la partie passionnée de l'âme et de contenir jusque dans le sommeil les *phantasmata*³². Puisque rêver, c'est entrer en contact avec un monde divin, celui de l'immortalité, de l'au-delà de la mort, qui est aussi celui de la vérité, il faut s'y

³⁰ Platon, *Rép.* IX, 571 c d, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

³¹ Plutarque, *Des progrès dans la vertu* 12, éd. et trad. A. Philippon, dans *Traité*s 3-9, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 180.

³² *Du gouvernement des vivants*, p. 234 et *L'Herméneutique du sujet*, 1981-1982, p. 48.

préparer et avant le sommeil s'être livré à des pratiques rituelles qui vont purifier l'âme et la rendre capable de comprendre les significations, les messages et les vérités révélés sous une forme plus ou moins ambiguë durant le sommeil : le rêve, comme « épreuve de la pureté de l'âme », permet de juger l'état spirituel de l'âme, de voir si elle est pure ou impure, agitée ou calme³³. Cette idée, dont Foucault souligne qu'elle est présente dans toute la pensée grecque jusque dans la pratique et les exercices monastiques des IV^e ou V^e s., est vraie pour un Plutarque comme pour un Sénèque qui affirme : « Si tu veux avoir un bon sommeil, examine ta conscience³⁴. »

Parmi les mouvements religieux liés aux débuts du christianisme, Foucault repère l'existence de cet examen purificateur du rêve d'abord chez les Thérapeutes, une secte juive des environs d'Alexandrie, tels que les décrit Philon : outre ses pratiques cultuelles, elle met au premier plan la recherche de la maîtrise de soi et le soin de soi, particulièrement visible dans le goût pour l'étude comme voie vers la contemplation de Dieu, un soin si développé que leurs rêves finissent par proclamer les doctrines de la philosophie sacrée. Le sommeil et le rêve permettent de mesurer le rapport de l'individu à la vérité, la relation entre la pureté de l'individu et la manifestation de la vérité telle qu'elle se découvre dans le rêve³⁵.

³³ *L'Herméneutique du sujet*, p. 460.

³⁴ *Du gouvernement des vivants*, p. 236.

³⁵ *L'Herméneutique du sujet*, p. 112-114. G. Stroumsa reproche à Foucault d'occulter quelque peu l'identité juive de la secte et d'une façon générale, la nature juive des grands concepts chrétiens : « À le lire, on pourrait croire qu'il s'agissait des tenants d'un culte à mystères » (*La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, chap. I « Un nouveau souci de soi », *Collection du Collège de France*, Paris, O. Jacob, 2005, p. 37-38). Mais Philon est le témoin d'un judaïsme profondément hellénisé.

L'attention aux rêves comme miroirs des dispositions de l'âme se développe peu à peu également chez les pasteurs chrétiens. Au IV^e siècle, Grégoire de Nysse remarque que « chez beaucoup la nature des rêves dépend du genre de leurs mœurs, un homme courageux n'a pas les mêmes rêves qu'un lâche, l'intempérant que le sage » et que les images sont produites par la partie irrationnelle de l'âme marquée par les soucis de la veille³⁶. Peu après Grégoire de Nysse, le moine Évagre s'attarde sur les images oniriques qu'il décrit précisément :

Quand, dans les imaginations du sommeil, les démons, s'attaquant à la partie concupiscible, nous font voir des réunions d'amis, des banquets de parents, des chœurs de femmes et tous les autres spectacles du même genre générateurs de plaisir, et que nous accueillons ces images (*phantasia*) avec empressement, c'est qu'en cette partie nous sommes malades et que la passion y est forte. Quand, d'autre part, ils troublent la partie irascible, nous forçant à suivre des chemins escarpés, faisant surgir des hommes armés, des bêtes venimeuses et carnivores et que nous sommes terrifiés devant ces chemins et que, poursuivis par ces bêtes et par ces hommes, nous fuyons, alors prenons soin (*pronoia*) de la partie irascible, et, invoquant le Christ dans nos veilles, ayons recours aux remèdes susdits. S'ils ne s'accompagnent pas d'images (*eidola*) dans le sommeil, les mouvements naturels du corps signifient que l'âme est jusqu'à un certain point en bonne santé ; mais s'il se forme des images, c'est un indice de mauvaise santé. S'agit-il de personnes indéterminées, pense que c'est là le signe (*symbolon*) d'une passion ancienne ; sont-elles déterminées, c'est que la blessure est récente. Les preuves de l'impassibilité, nous les reconnâtrons, de jour, aux pensées, et, de nuit, aux rêves³⁷.

³⁶ Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, trad. J. Laplace, Sources Chrétiennes n°6, Paris, Cerf, 1944, p. 145.

³⁷ Évagre, *Traité Pratique ou Le moine* 54-55, éd. et trad. A. et C. Guillaumont, *Sources Chrétiennes* n°171, Paris, Cerf, 1971, p. 624-633.

Se situant également dans la perspective platonicienne, Évagre envisage successivement les rêves érotiques et les cauchemars qui relèvent des parties concupiscibles et irascibles de l'âme comme des révélateurs des maladies psychiques que sont les passions. Il ne se contente d'ailleurs pas de les décrire, il en propose une thérapeutique afin d'atteindre la santé définie par l'état dépassionné de l'âme, son impassibilité, qui est encore relative tant que subsistent les mouvements corporels naturels, c'est-à-dire les pollutions nocturnes, le signe le plus évident d'impassibilité étant l'absence de visions nocturnes suscitées par les démons. À la même époque, à la fin du IV^e siècle, Jean Chrysostome, ce « bavard impénitent », prescrit de pratiquer l'examen de conscience avant de s'endormir : « Il ne faut pas s'endormir avant de réfléchir à ce qu'on a fait. Demande compte à ta conscience le soir des actions faites chaque jour et condamne la pensée qui a péché... Tu dois avoir un livre dans ta conscience, y consigner tes fautes et les lire avant de t'endormir... L'âme garde ses péchés en elle et les rêves sont comme des témoignages³⁸. »

Le sommeil est une sorte de tribunal, où peuvent être convoqués sur la scène onirique les péchés consignés par l'âme. L'image du livre de la conscience témoigne de l'importance prise par l'idée de l'examen de conscience écrit, au cours du IV^e s. avec l'essor du monachisme. Saint Antoine, selon son biographe (milieu du IV^e s.), jugeait que le moine ne doit pas se contenter d'un simple examen de lui-même et de sa conduite passée, mais qu'il doit en

Voir F. Refoulé, « Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique », *Supplément de la Vie spirituelle* 59 (1961), p. 470-516.

³⁸ Cité par M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. F. Brion et B.E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 141 ; aussi *L'origine de l'herméneutique de soi*, éd. H-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 76.

donner une description écrite, car l'écriture a l'avantage, en mettant sous les yeux des autres ses péchés, de susciter la honte et de provoquer leur rejet³⁹. Or, ce rôle dévolu à l'écriture dans l'examen de soi, entendue comme une technologie de soi, M. Foucault en voit l'origine dans la description et l'écriture des rêves, phénomène qu'il suppose plus ancien et dont il fait un stade intermédiaire entre les *hupomnemata* évoqués par Xénophon – sorte d'aide-mémoire où étaient enregistrées des règles de vie ou les constituants d'un régime alimentaire – et la description des tentations nocturnes de saint Antoine, c'est-à-dire entre des carnets, où se constitue un soi gnomique, et des récits d'expérience spirituelle, qui relèvent du soi gnoseologique et explorent les arcanes de la conscience : « Presque depuis le début, il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, soit afin de les interpréter soi-même le lendemain matin, soit afin de les montrer à quelqu'un qui les interpréterait. Grâce à cette description nocturne, un pas important est fait dans la description de soi⁴⁰. » L'exemple le plus clair de cette pratique est donné par Synésius qui recommande de se livrer à l'écriture de ses rêves le matin :

« Il serait sage de consigner par écrit ce que nous voyons dans les états de veille et de sommeil ainsi que les événements concomitants, à moins que la nouveauté de ce projet n'effarouche les mœurs de la cité. Par suite il sera bon

³⁹ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 55, 9-12, éd. et trad. G.J.M. Bartelink, *Sources Chrétiennes* n°400, Paris, Cerf, 1994, p. 284-287.

⁴⁰ Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », dans *DE, tome II*, p. 1226. Cf. la version revue, p. 1446, où il se limite à un exemple : « On peut penser qu'il y a eu un stade intermédiaire dans l'évolution des techniques de soi : l'habitude de noter ses rêves. Synésius explique qu'il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, afin de les interpréter soi-même : être le devin de soi-même. » Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, p. 161-162.

de joindre aux 'éphémérides' les livres que nous appelons nous-mêmes des 'nocturnes' et de posséder des mémoires (*hypomnēmata*) qui relatent notre manière de vivre tant de jour que de nuit... Il y aurait un plaisir raffiné à nous gratifier nous-mêmes d'un compte-rendu (*historia*) de nos états de veille et de sommeil... Si le sophiste de Lemnos (Philostrate) affirme que coucher par écrit les événements diurnes est un excellent apprentissage de l'art de bien parler..., comment ne vaudrait-il pas la peine que les relations de faits nocturnes fussent amenées à fournir des sujets d'élocution⁴¹ ?... Que tous ceux qui disposent de quelques loisirs... entreprennent de noter par écrit les événements qui leur arrivent à l'état de veille et de sommeil⁴² ! »

Le lecteur de Synésius est invité, sans recourir à un tiers, à interpréter ses rêves lui-même, en se les remémorant, ainsi qu'en enregistrant les événements qui les avaient précédés et suivis. En somme, « ce que vous devez faire, c'est écrire chaque matin les rêves que vous avez faits pendant la nuit, les conserver avec vous et les relire sans cesse, et vous disposerez alors d'une interprétation permanente de ce qui se passe en vous. C'est non seulement un manuel d'interprétation des rêves, mais un manuel d'écriture des rêves⁴³. » À travers le processus d'écriture, ce qui émerge avec Synésius, c'est la revendication d'une interprétation personnelle des rêves et nullement l'application d'une grille standardisée d'interprétation, l'application automatique d'une clef des songes.

⁴¹ Il s'agit de fournir des sujets à des discours interprétatifs (*hermēneia*), qui en traduisent la signification.

⁴² Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 18, 2 – 20, 1, *op. cit.*, p. 305-308.

⁴³ Foucault, *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi*, *op. cit.*, p. 112.

On pourrait s'attendre à ce que l'écriture des rêves soit d'abord pour le chrétien un moyen de se défendre des images qu'il peut faire surgir. Car si on peut estimer qu'en se plaçant dans la perspective platonicienne, la purification de la conscience au cours de l'état de veille permet, dans les cas ordinaires, de filtrer les songes, de se protéger du démon, de se prémunir contre les illusions de la nuit et finalement d'accomplir le précepte paulinien de la prière continuelle, le « changement dramatique », évoqué par Foucault, entre *hypnômata* classiques et examen de conscience chrétien, semble bien impliquer qu'un stade nouveau est atteint avec Antoine pour lequel le déchaînement des images nocturnes requiert une nouvelle arme plus efficace, la consignation des mouvements intérieurs : « L'écriture constitue un test et une sorte de pierre angulaire : pour mettre au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où les complots de l'ennemi sont tramés⁴⁴. » Mais l'écriture des rêves ne semble pas jouer un rôle essentiel dans cette perspective et on pourrait objecter à Foucault qu'elle n'est pas aussi répandue parmi les chrétiens qu'il semble le croire et que le cas de Synésius, un homme à la charnière du christianisme et du néoplatonisme et dont la qualité de chrétien ne transparait pas dans son *Traité des songes*, est plutôt isolé. En tout cas, il existe d'autres stratégies de lutte contre les assauts du démon qui, en faisant du rêve son domaine de prédilection, rend d'autant plus aiguë la question de savoir comment il est possible de contrôler l'imagination onirique : « Comment avoir le contrôle de ce quelque chose qui n'est même pas pour un moine le rapport sexuel avec autrui, mais ce quelque chose qui est le désir sexuel, la fantasmagorie sexuelle, la sexualité comme rapport de soi à soi, avec des manifestations comme l'imagination, la rêve-

⁴⁴ « À propos de la généalogie de l'éthique », p. 1446.

rie, la masturbation⁴⁵ », et j'ajouterais, le rêve, avec ses « images nocturnes inconvenantes » selon l'expression de Basile de Césarée ?

Pratique générale et populaire, l'interprétation des rêves suscite dans l'Antiquité tardive l'apparition de spécialistes et la multiplication de livres qui permettent d'enseigner aux gens la manière d'interpréter leurs rêves, parmi lesquels le seul manuel qui nous reste dans son intégralité est la *Clef des songes* d'Artémidore. Cette vogue générale pour les songes n'est pas du goût d'un évêque comme Basile qui, à propos des fidèles de Néocésarée, écrit : « Si les visions qu'ils ont pendant leur sommeil sont d'accord avec les commandements du Seigneur, qu'ils se contentent des Évangiles qui n'ont pas besoin du secours des songes pour inspirer confiance⁴⁶ ». Cet avis montre bien la défiance générale de l'Église institutionnelle à l'égard des interprètes professionnels du rêve, puisque l'interprétation qu'ils proposent est au mieux inutile. La véritable clef des rêves, c'est l'Évangile.

Si les visions contredisent le texte sacré, le mieux est encore d'éviter le surgissement du rêve, à défaut de pouvoir se passer de sommeil. Le danger représenté par le rêve est tel que la *Grande Règle* basilienne prévoit une prière commune pour obtenir un repos exempt de rêve. L'espace du rêve est par excellence le lieu de la non-maîtrise de soi. Dans le sommeil, la volonté individuelle reste inerte : règne de l'informe, de l'indistinct, de l'impersonnel, voire de l'inexistant. Le sommeil, écrit Basile dans la *Petite Règle*, « réduit l'âme à ne plus avoir conscience d'elle-même ». Aussi le moine est-il invité à domi-

⁴⁵ *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, op. cit.*, p. 252.

⁴⁶ *Lettre 210*, 6. Voir B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-370)*, Rome, Pontificium institutum studiorum orientalium, 1985, p. 244 ; « Sommeil et vie spirituelle chez saint Basile de Césarée », dans *Studia Patristica* 18, 3, éd. E. A. Livingstone, Leuven, 1989, p. 483-493.

ner son sommeil au point de rendre le rêve impossible. On est passé de la description de soi à une certaine forme de coercition de soi comme technique privilégiée de purification. Cela revient, dit Grégoire de Nysse dans un commentaire allégorique de l'Écriture, à chasser le sommeil lourd, qui représente toutes les tentations trompeuses et pécheresses de l'existence, et à conserver en permanence une vigilance spirituelle, celle même du monde angélique :

Ainsi, dit-il, « qu'ils triomphent du sommeil, ceux qui lèvent les yeux vers la vie d'en haut, et qu'ils veillent constamment en leur esprit, chassant de leurs yeux l'assoupissement comme un séducteur des âmes et un dresseur de pièges à l'encontre de la vérité, je veux parler de ce sommeil qui engendre, chez ceux qui s'enfoncent dans les illusions de l'existence, les rêves chimériques de grandeurs, de richesses, de fascination des voluptés... Afin que notre esprit se dégage de telles chimères, le Seigneur nous exhorte à secouer des yeux de notre âme ce lourd sommeil... en nous disant : *Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées* (Lc 12, 35), car la lumière, en se réfléchissant dans les yeux, chasse de ceux-ci le sommeil, et les reins fortement serrés par la ceinture rendent le corps incapable d'accueillir le sommeil, la sensation de gêne ne permettant pas la détente consécutive au sommeil, ... de telle sorte que, sous les rayons de la vérité, l'âme reste exempte de sommeil et ne soit pas abusée par les songes trompeurs⁴⁷.

Mais pouvoir se passer du rêve est réservé à la nature angélique et il s'agit d'abord, dans le cas du moine, de promouvoir l'état d'éveil spirituel dans le cadre d'un exercice encadré de la volonté. De fait, l'impossibilité de rêver peut relever d'une maladie pire que celle du rêve quand il trahit les plus noires passions démoniaques. Dans une œuvre plus scientifique que pastorale, le même Grégoire voit en effet dans l'incapacité d'un malade délirant à rêver

⁴⁷ Grégoire de Nysse, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* XI, trad. A. Rousseau, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 233-234.

un facteur favorable au surgissement de son délire. Il décrit ainsi un de ses familiers saisis de *phrénitis*, une forme de délire : « Il criait, blâmant les assistants d'avoir rempli ses intestins de fumier. Le corps tout dégoûtant de sueur, il accusait ceux qui étaient là d'avoir de l'eau prête pour l'arroser sur son lit. » Or, ajoute Grégoire, « supposons que ce soit le sommeil naturel et non le manque de force qui ait assoupi la partie intelligente de l'âme, le même fait se serait produit en rêve pour notre malade : l'eau y aurait traduit l'écoulement de la sueur et la lourdeur des intestins le poids des aliments⁴⁸ ».

Ce développement est intéressant en ce qu'il traduit l'idée que le fou est un rêveur éveillé. On a là l'amorce de l'idée d'une analogie entre mécanismes producteurs des rêves et processus générateurs de la folie dont Foucault suit l'évolution depuis le XVII^e siècle, en passant par Kant, jusqu'à Moreau de Tours⁴⁹. Mais, en même temps, la conscience d'une proximité entre la folie et le rêve explique aussi qu'il faille se défier de ce dernier. Cependant, cette défiance n'est nullement partagée par tous. Synésius encore se distingue en considérant au contraire qu'aucun pouvoir ne peut interdire à un homme de rêver et d'interpréter ses songes et que c'est là l'un des avantages les plus précieux de la divination : « Quand il s'agit de la mantique par les rêves, chacun est à lui-même son propre instrument... Même les lois de l'État soupçonneux ne peuvent écarter ce genre de divination ; le voudraient-elles qu'elles ne le pourraient pas, car, contre les amateurs d'oracle, elles n'ont aucune preuve de culpabilité. Quel tort pourrions-nous en outre causer en dormant ? Un tyran ne saurait même prescrire à ses sujets de ne pas faire des songes, non, à moins de proscrire aussi le sommeil de ses États. Mais c'est là le comportement d'un insensé,

⁴⁸ Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁹ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 283-284.

parce qu'il veut l'impossible, et d'un impie, parce qu'il légifère contre la nature et la divinité⁵⁰. »

On voit, à ces remarques, combien le futur évêque est loin de vouloir interdire le rêve à quiconque et reste très attaché, à la différence des Cappadociens, à la riche tradition païenne de la divination par les rêves, qui lui a d'ailleurs permis, lors d'une ambassade à Constantinople, en interprétant un songe prémonitoire qu'il avait fait, d'échapper aux manœuvres hostiles de magiciens et qui, plus généralement, l'aida dans l'administration des affaires publiques⁵¹.

Un remarquable connaisseur du christianisme ancien, comme G. Stroumsa, a reconnu la fécondité de la perspective foucaldienne, même s'il s'en démarque, en soulignant à son tour l'émergence d'une nouvelle technologie de soi chrétienne, qui aboutit à un nouveau statut du moi : « Le nouveau discours sur les rêves qu'on trouve dans la littérature patristique reflète, lui aussi, le nouveau statut du moi chez les chrétiens. Avec la victoire du christianisme, les interprètes de rêves connus dans l'Antiquité disparaissent. Le rêve annonce de moins en moins le futur et révèle de plus en plus sa culpabilité à la conscience, l'appelant à la pénitence... Le rêve christianisé reflète lui aussi un 'désenchantement du monde', en exprimant l'individu, et en le renvoyant à soi-même, plutôt qu'en reflétant des réalités extérieures⁵². »

En effet, en examinant ses rêves, le chrétien, surtout le moine, y repère des traces de son impureté et de ses tentations de pécheur, plus qu'il n'y lit l'avenir, même si cette

⁵⁰ Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 12, 5-6, *op. cit.*, p. 293.

⁵¹ Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 14, 4, *op. cit.*, p. 298.

⁵² Guy G. Stroumsa, *La Fin du sacrifice. op. cit.*, p. 59. Du même, voir « Dreams and Visions in Early Christian Discourse », dans Guy G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 204-227.

perspective subsiste encore, comme on le voit chez Synésius. De la sorte, en approfondissant sa culpabilité, il approfondit aussi son moi. De la pensée grecque à la pastorale chrétienne, Foucault entreprend de suivre les évolutions, d'explicitier la définition et la transformation de ce processus de subjectivation. On assiste à la persistance d'éléments constants, mais aussi à une modification des codes. L'expérience du rêve sous ses diverses formes laisse transparaître à la fois le transfert et la transformation des formes du rapport à soi et des pratiques de soi du paganisme au christianisme au prix de diversifications et de réélaborations, incluant une évolution des interdits sous l'apparence d'une continuité, débouchant sur une double radicalisation chrétienne dans l'exclusion du rêve en régime disciplinaire, d'une part, dans l'explosion des images oniriques dans le sillage de saint Antoine, d'autre part. À l'époque moderne l'évolution du rapport au rêve est éclatante : devenu impossible dans sa forme ancienne, païenne et chrétienne, il retrouve une nouvelle vie en littérature. Je ne peux que citer la somptueuse postface à la *Tentation de saint Antoine* où il fait un portrait de Flaubert en explorateur « des formes de l'onirisme érudit », lui qui a fait de son ouvrage « un monument de savoir méticuleux » (323) grâce au dépouillement des *Mémoires ecclésiastiques* de Tillemont, des trois volumes de Matter sur *l'Histoire du gnosticisme*, de *l'Histoire de Manichée* par Beausobre, de la *Patrologie* de Migne (Athanasie, Jérôme, Épiphanie) :

On peut s'étonner que tant de méticulosité érudite laisse une telle impression de fantasmagorie. Plus précisément que Flaubert ait éprouvé lui-même comme vivacité d'une imagination en délire ce qui appartenait d'une façon si manifeste à la patience du savoir. À moins que peut-être il n'ait fait là l'expérience d'un fantastique singulièrement moderne... Ce lieu nouveau des fantasmes, ce n'est plus la nuit, le sommeil de la raison, le vide incertain ouvert devant le

désir : c'est au contraire la veille, l'attention inlassable, le zèle érudit, l'attention aux aguets. Le chimérique désormais naît de la surface noir et blanc des signes imprimés, du volume fermé et poussiéreux qui s'ouvre sur un envol de mots oubliés, il se déploie soigneusement dans la bibliothèque assourdie... Pour rêver, il ne faut pas fermer les yeux, il faut lire⁵³.

Comme un songe prémonitoire, ce texte inspiré laisse deviner le prix que Foucault va attacher, dans la généalogie du souci de soi, à l'écriture du rêve comme apprentissage de soi par soi.

⁵³ Foucault, « Un 'fantastique' de bibliothèque », postface à Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*, DE, tome I, p. 325.