



# Le sommeil

Théories, représentations et pratiques  
(Moyen Âge et époque moderne)

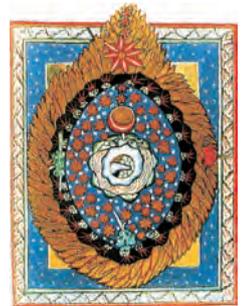
Textes réunis par

*Bernard Andenmatten, Karine Crousaz*

et *Agostino Paravicini Bagliani*

SISMEL

EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2024



# Le sommeil

## Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)

Textes réunis par  
*Bernard Andenmatten, Karine Crousaz*  
et *Agostino Paravicini Bagliani*

Parcourant une très longue durée, le présent volume réunit des médiévistes et des modernistes aux approches variées autour de l'histoire du sommeil dans ses dimensions théoriques, ses représentations et ses pratiques. D'Aristote aux théologiens puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle, en passant par les moines «qui ne dorment pas» et Jean Calvin dont la valorisation du sommeil sert à affirmer les idéaux de la Réforme, cet ouvrage explore la manière dont le sommeil et ses causes, ses bienfaits et ses risques, ont été perçus. À la suite d'Avicenne, des médecins médiévaux tels que Pietro d'Abano, Bernard de Gordon, Gentile da Foligno et Jacques Despars élaborent une véritable science du sommeil, distinguant finement différents types de sommeil et de veille. Quant aux auteurs des régimes de santé, ils démontrent les vertus du sommeil pour la conservation de la santé et conseillent non seulement la durée du sommeil et ses horaires, mais également les positions à adopter lors de celui-ci. La pratique quotidienne du sommeil d'un jeune individu – le futur roi Louis XIII – est étudiée grâce à la source exceptionnelle que constitue le *Journal* tenu par Jean Héroard, son médecin. Une attention particulière est enfin réservée aux lieux du sommeil, qu'il s'agisse de l'évolution vers l'usage de cellules individuelles dans le monde clunisien, de l'habitude croissante chez les chanoines réguliers de dormir en dehors du couvent, ou encore de la chambre du pape, depuis le très haut Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne.

Contributions de:

Caleb Abraham; Tommaso Alpina; Sidonie Bochaton; Joël Chandelier; Karine Crousaz; Anne-Lydie Dubois; Claire Gantet; Violaine Giacomotto-Charra; Danielle Jacquart; Virginie Leroux; Marilyn Nicoud; Ian Novotny; Agostino Paravicini Bagliani; Laurent Ripart; Gabriella Zuccolin

ISSN 2465-3276

ISBN 978-88-9290-334-0

€ 64,00



MICROLOGUS LIBRARY

125

# Micrologus Library

*Scientific Editor:* Agostino Paravicini Bagliani

## ADVISORY BOARD

Bernard Andenmatten (*Lausanne*), Jean-Patrice Boudet (*Orléans*), Charles Burnett (*London*), Jacques Chiffolleau (*Avignon*), Chiara Crisciani (*Milano*), Ruedi Imbach (*Corsier*), Danielle Jacquart (*Paris*), Michael McVaugh (*Chapel Hill, NC, USA*), Cecilia Panti (*Roma Tor Vergata*), Michel Pastoureau (*Paris*), Michela Pereira (*SISMEL*), Francesco Santi (*SISMEL, Bologna*), Jean-Yves Tilliette (*Genève*), Baudouin Van den Abeele (*Bruxelles-Louvain-la-Neuve*), Iolanda Ventura (*Bologna*), Oleg Voskoboynikov (*Moskva*), Nicolas Weill-Parot (*Paris*), Jean Wirth (*Maisons-Laffitte*)

# Le sommeil

## Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)

Textes réunis par

*Bernard Andenmatten, Karine Crousaz  
et Agostino Paravicini Bagliani*



FIRENZE

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2024

Cet ouvrage a été publié avec le soutien de la Fondation pour la protection du patrimoine culturel, historique et artisanal (Lausanne)

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique

SISEMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO  
c.p. 90 I-50023 Tavarnuzze - Impruneta (Firenze)  
phone +39.055.237.45.37 fax +39.055.237.34.54  
galluzzo@sismel.it · order@sismel.it  
www.sismel.it · www.mirabileweb.it



ISSN: 2465-3276

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 DOI 10.36167/ML125PDF

© 2024 - SISEMEL · Edizioni del Galluzzo and the Authors

Il volume è disponibile in Open Access su [www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)



CC BY-NC-ND 4.0

Qualsiasi utilizzo in casi diversi da quelli consentiti da questa licenza richiede il preventivo consenso scritto dell'editore.

*Layout:* Giorgio Grillo

## TABLE DES MATIÈRES

- 3 Karine Crousaz - Agostino Paravicini Bagliani, *Introduction*
- 27 Laurent Ripart, *La veille monastique dans l'Antiquité tardive: de l'ascétisme à la pratique liturgique*
- 51 Anne-Lydie Dubois, *Rituels d'endormissement et veilles ascétiques dans quelques sermons et exempla médiévaux*
- 71 Ian Novotny, *Le sommeil dans l'ordre clunisien au bas Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*
- 91 Sidonie Bochaton, *Du dortoir aux appartements. Lieux de sommeil chez les chanoines réguliers de la congrégation d'Abondance (ancien diocèse de Genève, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*
- 113 Karine Crousaz, *Dormir à son aise? Veilles et sommeil chez Jean Calvin*
- 143 Caleb Abraham, *Le sommeil dans les traités de théologie pratique des puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle*
- 169 Tommaso Alpina, *Common to Body and Soul: Avicenna on Sleep as an Affection of the Animal Body*
- 209 Danielle Jacquart, *L'insomnie et ses remèdes selon Avicenne et ses lecteurs (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*
- 229 Joël Chandelier, *Sommeil non naturel, somnambulisme et 'subeth': les limites du sommeil naturel pour les médecins latins de la fin du Moyen Âge*

TABLE DES MATIÈRES

- 253 Marilyn Nicoud, *Le sommeil dans les régimes de santé médiévaux*
- 283 Gabriella Zuccolin, *Su quale fianco è meglio dormire? Le soluzioni a un'antica questione, dai Problemata pseudo-aristotelici a Pietro d'Abano*
- 317 Violaine Giacomotto-Charra, *Un avatar du De somno et vigilia à la fin de la Renaissance: le traité Les causes de la veille et du sommeil de Scipion Dupleix (1606)*
- 337 Virginie Leroux, *Mythologies du sommeil: la parenté entre sommeil et folie*
- 355 Claire Gantet, *Jean Héroard, ou la somnographie du jeune Louis XIII*
- 379 Agostino Paravicini Bagliani, *La chambre à coucher du pape. Premières recherches*
- 425 *Index des noms de personnes et de lieux*, par Agostino Paravicini Bagliani
- 437 *Index des manuscrits*, par Agostino Paravicini Bagliani

LE SOMMEIL  
THÉORIES, REPRÉSENTATIONS ET PRATIQUES  
(MOYEN ÂGE ET ÉPOQUE MODERNE)



INTRODUCTION

Le sommeil constitue un objet d'étude récent dans les disciplines historiques. Les premiers travaux consacrés à l'histoire du sommeil ont été réalisés au début des années 1980 par les anti-qualisants<sup>1</sup>. En 1986, le seizième américain Karl H. Dannenfeldt publie «Sleep: Theory and Practice in the Late Renaissance», un article pionnier qui offre un tour d'horizon foisonnant des préceptes entourant le sommeil tirés de traités médicaux, principalement anglais, du début de l'époque moderne<sup>2</sup>. Trois ans plus tard,

1. C. Marelli, «Il sonno tra biologia e medicina in Grecia antiqua», *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova*, 5, 1979-80, 122-37; Idem, «Place de la Collection hippocratique dans les théories biologiques du sommeil», in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international hippocratique, Lausanne, 21-26 septembre 1981*, éd. F. Lasserre, Ph. Mudry, Genève 1983, 331-39; F. Calabi, «Gli occhi del sonno», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 1984, 13, 23-43; Th. H. McAlpine, *Sleep, Divine and Human, in the Old Testament*, Sheffield 1987. Viennent peu après: G. Wöhrle, *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike*, Stuttgart 1995; S. Byl, «Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocratique*», *Revue Belge de Philologie*, 76 (1998), 31-36 ainsi que les divers commentaires au *De somno*, au *De insomniis* ou au *De divinatione per somnum* d'Aristote. Pour des bibliographies récentes sur ce sujet, cf. *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, éd. Ch. Grellard, P.-M. Morel, Paris 2010; P. Gregoric et J. Leth Fink, «Introduction. Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition», in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, vol. 2, *Dreaming*, éd. C. Thomsen Thörnqvist, J. Toivanen, Leiden 2022, 1-27. Sur le sommeil dans l'Antiquité gréco-romaine, cf. également l'ouvrage collectif *Sleep*, éd. Th. Wiedemann, K. Dowden, Bari 2003, la thèse de Maithe Huls-kamp: *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, Newcastle upon Tyne 2008 et l'ouvrage collectif dirigé par Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri et Christine Pigné paru en 2015 (cf. infra note 11).

2. K. H. Dannenfeldt «Sleep: Theory and Practice in the Late Renaissance», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 41/4 (1986), 415-41.

l'historienne de la médecine Renate Wittern publie une brève synthèse des théories médicales du sommeil dans l'Antiquité et à la Renaissance<sup>3</sup>.

Durant la décennie 1990 et au début des années 2000, ce sont avant tout les médiévistes et les littéraires qui développent l'histoire du sommeil, parfois en lien avec les rêves. C'est notamment le cas de la thèse de Maria Elisabeth Wittmer-Butsch publiée en 1990<sup>4</sup> ainsi que des actes du colloque *Sommeil, songes et insomnies*, parus en 2008, qui explorent pour leur part ces thématiques par la littérature française médiévale, notamment arthurienne<sup>5</sup>.

Le motif poétique, d'inspiration antique, de l'invocation au sommeil a été étudié par Stefano Carrai pour la littérature italienne dans son ouvrage *Ad Somnum: l'invocazione al sonno nella lirica italiana* (1990) et par Bettina Windau en 1998 pour la poésie néo-latine, du XV<sup>e</sup> siècle à l'époque contemporaine<sup>6</sup>.

Signe que le sommeil commence à être pris en compte par l'historiographie, plusieurs articles de synthèse sur le sommeil

3. R. Wittern, «Sleep Theories in the Antiquity and in the Renaissance», in *Sleep '88, (Proceedings of the Ninth European Congress on Sleep Research, Jerusalem (Israel), September 4-9, 1988)*, éd. J. A. Horne, Stuttgart; New York 1989, 11-22. Renate Wittern avait auparavant consacré sa thèse d'habilitation en histoire de la médecine, restée inédite, aux théories médicales du sommeil aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles: R. Wittern, *Der Schlaf als medizinisches Problem am Beginn der Neuzeit*, München 1978 (Med. Habil.-Schrift).

4. M. E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990.

5. *Perspectives médiévales. Actes du colloque Sommeil, songes et insomnies*, éd. Ch. Ferlampin, E. Gaucher, D. Hüe, Paris 2008. Ce volume contient les contributions suivantes dédiées au sommeil: J.-M. Fritz, «De quelques sons somnifères dans la littérature du Moyen Âge: berceuse et goutte à goutte», 15-29; P. Bretel, «L'expérience du sommeil dans la *Vie des Pères* et dans les *Miracles de la Vierge*», 145-63; M. Possamaï-Pérez, «Sommeil et songe: mythologie et allégorie», 165-84; N. Koble, «'Et la lune luisoit moult clere': les insomnies érotiques et guerrières des jeunes héros arthuriens», 217-42; S. Douchet, «'Si ne pot li rois dormir'. À propos de l'insomnie du roi dans la *Première Continuation*», 247-68; J.-R. Valette, «*Triplex est somnus*: sommeil et itinéraire spirituel dans la *Queste del Saint Graal*», 293-310.

6. S. Carrai, *Ad Somnum: l'invocazione al sonno nella lirica italiana*, Padoue 1990; B. Windau, *Somnus. Neulateinische Dichtung an und über den Schlaf. Studien zur Motivik, Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Trier 1998. Cf. également, beaucoup plus ancien, le court article que A. S. Cook avait consacré à ce thème dans la littérature anglaise des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, «The Elizabethan Invocations to Sleep», *Modern Language Notes*, 4 (1889), 229-231.

ont fait leur entrée dans de grands dictionnaires historiques à partir des années 1990<sup>7</sup>.

Parallèlement, dans les années 1990 et au début des années 2000, deux historiens travaillant sur l'histoire de la nuit ont étendu leurs recherches au sommeil: le médiéviste français Jean Verdon qui fait paraître en 1994 l'article «Dormir au Moyen Âge»<sup>8</sup> et le moderniste américain Roger A. Ekirch<sup>9</sup>.

Durant cette première génération de recherches consacrées à l'histoire du sommeil, les travaux des médiévistes et des modernistes ont donc, le plus souvent, pris la forme de synthèses, alors même que cette orientation historiographique se trouvait encore dans une phase exploratoire et ne pouvait s'appuyer sur des études de cas approfondies.

Depuis le milieu des années 2000, la situation a changé de manière notable et une part décisive des travaux de recherche fondamentale concernant l'histoire du sommeil a été publiée dans des volumes collectifs issus de colloques internationaux. Virginie Leroux et Christine Pigné, spécialistes de littérature

7. B. Gain, «Sonno» et «Siesta», in *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 8, 1988, col. 1470-72 et 1774-81; Idem, «Sommeil et vie spirituelle», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, XIV, 1990, 1033-41; H. Homann, «Schlaf», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, 1992, 1296-99; H. H. Lauer, «Schlaf», in *Lexikon des Mittelalters*, VII, 1995, 1470-72; G. Schwibbe «Schlaf», in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, XII, 2007, 5-10; S. Kinzler, «Schlaf», in *Enzyklopädie der Neuzeit*, XI, 2010, col. 761-63; A. Wolkenhauer, F. Zanella, «Schlaf», in *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, XXIX, 2019, 859-84.

8. J. Verdon, «Dormir au Moyen Âge», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 72, fasc. 4 (1994), 749-59.

9. A. R. Ekirch publie pour la première fois en 2001 sa théorie, devenue célèbre dans le grand public, d'un sommeil «biphasique» de nuit à l'époque pré-industrielle dans son article «Sleep We Have Lost: Pre-industrial Slumber in the British Isles», *American Historical Review*, 106/2 (April 2001), 343-86. Cet article a été republié en 2005 dans une version légèrement remaniée, en tant que douzième chapitre de l'ouvrage *At Day's Close. Night in Times Past* du même auteur. La théorie d'un sommeil communément «biphasique» durant la nuit avant l'époque industrielle et l'invention de l'ampoule électrique doit toutefois être revue de manière fondamentale. Elle a été critiquée ces dernières années notamment par G. Verhoeven en 2020 (cf. note 16), en 2023 par N. Fancy (cf. note 23) ainsi que par N. Boyce dans «Have We Lost Sleep? A Reconsideration of Segmented Sleep in Early Modern England», *Medical History*, 67/2 (2023), 91-108.

(néo-)latine et française, ont co-dirigé deux publications de cette nature, s'alliant avec l'historienne de la médecine Nicoletta Palmieri pour la seconde. Le premier de ces ouvrages collectifs, paru en 2008 dans la revue en ligne *Camena*, aborde principalement l'histoire du sommeil sous un angle littéraire, mais aussi philosophique, médical et religieux<sup>10</sup>. Le second, datant de 2015 et intitulé *Le sommeil: approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, offre un socle remarquable d'études consacrées aux dimensions médicales et philosophiques du sommeil, sur une vaste période allant de l'Antiquité gréco-latine au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

Depuis lors, et particulièrement à partir de 2015, une claire accélération des recherches et publications en histoire du sommeil a lieu pour les périodes médiévale et moderne, notamment sur les plans de la littérature<sup>12</sup>, de l'histoire de l'art<sup>13</sup> ou de l'histoire matérielle concernant en particulier les lits et les chambres à coucher<sup>14</sup>. L'ample monographie que Sasha Handley a dédiée au sommeil dans l'Angleterre des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles est elle aussi particulièrement sensible à la préparation au sommeil et à son cadre matériel<sup>15</sup>. Les historiens modernistes ont récemment

10. *Visages contradictoires du sommeil de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. V. Leroux, Ch. Pigné, *Camena*, 5 (2008), non paginé. Accessible via <https://lettres.sorbonne-universite.fr/camena-ndeg-5-novembre-2008> ou via le site <http://saprat.ephe.sorbonne.fr/>.

11. *Le sommeil: approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. V. Leroux, N. Palmieri, Ch. Pigné, Paris; Genève 2015. Il s'agit des actes d'un colloque tenu à Reims en 2009, auxquels s'ajoutent des introductions substantielles des trois éditrices.

12. G. Klug, «*Wol úf, wir sullen sláfen gan!*» *Der Schlaf als Alltagserfahrung in der deutschsprachigen Dichtung des Hochmittelalters*, Frankfurt 2007. Ch. Pigné, *De la fantaisie chez Ronsard*, Genève 2009. Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat intitulée *Le sommeil, la fantaisie: l'âme, l'image et le corps selon Ronsard*, soutenue en 2005.

13. M. Seretti, *Endormis: le sommeil profond et ses métaphores dans l'art de la Renaissance*, Dijon 2021.

14. H. L. S. Morgan, *Beds and Chambers in Late Medieval England: Readings, Representations and Realities*, Woodbridge 2017; M. Perrot, *Histoire de chambres*, Paris 2009. Au sujet des lits plus spécifiquement, cf. également le volume *Lits historiques. Première anthologie des lits européens du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle* de la revue *In Situ. Revue des patrimoines*, 40 (2019), ainsi que l'ouvrage collectif *Bettgeschichte(n). Zur Kulturgeschichte des Bettes und des Schlafens*, éd. N. Hennig, H. Mehl, Heide 1997.

15. S. Handley, *Sleep in Early Modern England*, New Haven; London 2016.

exploité les archives criminelles<sup>16</sup> ou les écrits personnels<sup>17</sup>, tels que journaux, récits autobiographiques et correspondances, pour documenter les pratiques du sommeil, notamment ses rythmes, et analyser sa valorisation ou dévalorisation par leurs auteurs.

La privation volontaire de sommeil dans les contextes philosophiques et religieux antiques et médiévaux a également fait l'objet de recherches spécifiques<sup>18</sup>. Elle peut aussi être lue, en creux, dans les études de la liturgie chrétienne des heures, à commencer par celle de Robert Taft<sup>19</sup>. L'influence de la religion sur les laïcs, notamment sur la préparation au sommeil, les rythmes de sommeil et le moment qui suit le réveil, constitue, elle aussi, un champ de recherche en cours d'élaboration<sup>20</sup>.

Un autre champ de recherche ouvert est celui de l'influence des âges de la vie et des différentes catégories sociales, profes-

16. G. Garnier, *L'Oubli des peines: une histoire du sommeil (1700-1850)*, Rennes 2013; G. Verhoeven, «(Pre)Modern Sleep. New Evidence from the Antwerp Criminal Court (1715-1795)», *Journal of Sleep Research*, 2020, <https://doi.org/10.1111/jsr.13099>

17. C. Trotto, «Sommeil, rêve et connaissance dans le *De propria vita* de Cardan», in *Le sommeil*, 401-17; K. Crousaz, «Erasmus and Sleep: A Case Study for the History of Sleep in the Early Modern Period», *The Sixteenth Century Journal*, 54 (2024), à paraître. En outre, deux mémoires de master en histoire moderne ont récemment étudié le sommeil sur la base de journaux personnels: A. Schumann, 'Schlummernde, träumende, erwachende Menschen' *Eine exemplarische Analyse des Schlafes anhand frühneuzeitlicher Selbstzeugnisse*, Masterarbeit, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichte, (dir. Gerd Schwerhoff), 2013; Pour une version résumée: Eadem, «Die Freuden und Sorgen des Schlafens. Schreiben über eine alltägliche Erfahrung in der Frühen Neuzeit», *Frühneuzeit-Info*, 26 (2015), 164-77; K. Caillet, 'And so to Bed': *Le sommeil au sein du journal de Samuel Pepys (1660-1669)*, Université de Lausanne: Serval-UNIL 2023, (mémoire de master).

18. H. Bacht, «Agrypnia, Die Motive des Schlafentzugs im frühen Mönchtum», in *Bibliothek, Buch, Geschichte: Kurt Köster zum 65. Geburtstag*, éd. Günther Pflug et alii, Frankfurt 1977, 353-69; B.-U. Hergemöller, *Schlaflose Nächte. Der Schlaf als metaphorische, moralische und metaphysische Größe im Mittelalter*, Hamburg 2002; J.-M. Flamand, «Plotin: le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même», *Camena* 5; L. Dossey, «Watchful Greeks and Lazy Romans. Disciplining Sleep in Late Antiquity», *Journal of Early Christian Studies*, 21/1 (2013), 209-39.

19. R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: the Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986.

20. S. Handley, «Sleep-Piety and Healthy Sleep in Early Modern English Households», in *Conserving Health in Early Modern Culture. Bodies and Envi-*

sionnelles et de genre sur les conseils des pédagogues et des médecins concernant les pratiques de sommeil<sup>21</sup>.

Du fait de la place du sommeil parmi les «six choses non-naturelles» de la tradition galénique (qui comprennent: l'air et l'environnement, le mouvement et le repos, la nourriture et la boisson, le sommeil et la veille, ce qui est absorbé et ce qui est évacué ainsi que les passions de l'âme), les études dédiées à l'hygiène médiévale et moderne apportent parfois des éclairages importants sur les théories médicales du sommeil et leur mise en pratique<sup>22</sup>. Les conceptions philosophiques et médicales du sommeil chez Avicenne et les autres autorités médiévales ayant écrit en arabe, ainsi que chez leurs commentateurs, ont pour leur part bénéficié récemment de plusieurs études de grande valeur<sup>23</sup>.

*ronments in Italy and England*, éd. S. Cavallo, T. Storey, Manchester 2017, 185-209; Eadem, «From the Sacral to the Moral. Sleeping Practices, Household Worship and Confessional Cultures in the late Seventeenth Century England», in *Cultural and Social History*, 9 (2012), 27-46; Ph. Martin, «Corps en repos ou corps en danger? Le sommeil dans le livre de piété dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80/2 (2000), 247-62; L. Pesenti, *Le sommeil des laïcs et son encadrement dans les traités de piété en langue vernaculaire imprimés en Italie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Université de Lausanne: Serval-UNIL 2024, (mémoire de master); J. Mathieu, «In der Kirche schlafen. Eine sozialgeschichtliche Lektüre von Conradin Riolas 'Geistlicher trompete' (Strada im Engadin, 1709)», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87/3-4 (1991), 121-43. Concernant la place du sommeil dans l'Islam médiéval, en lien avec la religion et les rêves, on se rapportera avec profit à P. Lory *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003.

21. E. Hunter, «Chapter 8. That Venerable and Princely Custom of Long-lying Abed: Sleep and Civility in Seventeenth- and Eighteenth-Century Urban Society», in *Lifestyle and Medicine in the Enlightenment. The Six Non-Naturals in the Long Eighteenth Century*, éd. J. Kennaway, R. Knoeff, London; New York 2020, 163-83; Verhoeven, «(Pre)Modern Sleep»; M. André, *Le sommeil des enfants à l'époque moderne*, Université de Lausanne: Serval-UNIL 2024, (mémoire de master).

22. Voir en particulier la vaste étude de P. Gil-Sotres, «Introducción: los *regimina sanitatis*; La higiene medieval», in Arnaldi de Villanova, *Opera medica omnia, X.1, Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, éd. L. García Ballester, M. R. McVaugh, Barcelona, 1996, 471-861. Pour la mise en pratique, ou non, des préceptes médicaux concernant le sommeil dans l'Italie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, cf. S. Cavallo, Sandra et T. Storey, «A Good Night's Sleep» in *Healthy Living in Late Renaissance Italy*, Oxford 2013, 113-44.

23. J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine, selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in *Le Sommeil*, 323-38; H. Kahana-

En marge du sommeil naturel, une partie des recettes de somnifères, analgésiques et anesthésiants employées au Moyen Âge et à l'époque moderne ont été éditées et analysées par Franz-Josef Kuhlen<sup>24</sup>. Le somnambulisme a quant à lui été étudié dans sa dimension juridique de responsabilité pénale du dormeur ou dans le contexte de la perception philosophique et physiologique du sommeil et de la définition de cet état de conscience<sup>25</sup>.

Le présent volume est le fruit d'un colloque international qui s'est tenu à l'Université de Lausanne les 20-21-22 octobre 2021<sup>26</sup> et a rassemblé, selon la riche tradition des colloques *Micrologus*, des médiévistes et des modernistes aux approches variées, en histoire de la médecine, de la philophie, de la littérature, de la religion, en archéologie, et plus largement en histoire culturelle et sociale. Leurs contributions, qui s'éclairent mutuellement et que

Smilansky, «13. The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams» in *Science in Medieval Jewish Cultures*, éd. Gad Freudenthal, Cambridge; New York 2011, 230-54; D. Jacquart «La notion philosophico-médicale du *spiritus* dans l'Avicenne latin», in *Body and Spirit in the Middle Ages. Literature, Philosophy, Medicine*, éd. Gaia Gubbini, Berlin; Boston 2020, 13-33; D. Bennett, «Avicenna's Dreaming in Context», in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition – Volume Two: Dreaming*, 88-109; R. E. Hansberger, «Averroes on Divinatory Dreaming», in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition – Volume Two: Dreaming*, 110-49; N. Fancy, «The Science of Sleep in Medieval Arabic Medicine. Part 1: Ibn Sīnā's Pneumatic Paradigm», *Chest*, 163/3, (March 2023), 662-66; Idem, «The Science of Sleep in Medieval Arabic Medicine. Part 2: Sleep Theory and Practice After Ibn Sīnā», *Chest*, 163/4, (April 2023), 916-20.

24. F.-J. Kuhlen, *Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel in Mittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart 1983. A ce sujet, voir également M.-E. Boutroue, «Des plantes pour dormir: un aperçu de la pharmacopée ancienne de l'insomnie», *Camenaë* 5.

25. N. Laurent-Bonne, «Origines de l'irresponsabilité pénale du somnambule», *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, 3 (2013/3), 547-57; C. T. Thörnqvist, «Sleepwalking Through the Thirteenth Century: Some Medieval Latin Commentaries on Aristotle's *De Somno et Vigilis* 2.456a24-27» *Vivarium*, 54, 4 (2016), 286-310. Sur le somnambulisme, cf. également la contribution de J. Chandelier dans le présent volume et sa note bibliographique 27.

26. Nous remercions le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), la Section d'histoire de l'Université de Lausanne et le CEMEP (Centre d'études médiévales et post-médiévales) de la même institution ainsi que l'Union Académique Internationale qui ont offert les ressources matérielles nécessaires à la tenue de ce colloque international à l'Université de Lausanne. Nous remercions de plus le FNS pour le financement de la parution de cet ouvrage en *open access*.

nous allons maintenant présenter brièvement, explorent et consolident l'histoire du sommeil, que ce soit dans ses dimensions théoriques, ses représentations et ses pratiques.

Sur la très longue durée, en tout cas sur toute la période historique représentée par les contributions réunies dans ce volume, de l'Antiquité gréco-romaine au XVII<sup>e</sup> siècle, l'histoire du sommeil est traversée par l'ambivalence, déjà clairement présente dans l'Iliade comme le rappelle Laurent Ripart<sup>27</sup>. Pour Homère, «le sommeil (*Hypnos*) et la mort (*Thanatos*) [sont] des dieux jumeaux». Pour Aristote, le sommeil est la «puissance de vie»; tout animal doit dormir «par nécessité [...] en vue de sa sauvegarde». Le corpus hippocratique précise concernant l'être humain: «il importe de veiller le jour et de dormir la nuit». Dans le livre VII des *Lois*, Platon pose cependant un problème qui ne cessera jamais d'être une source de préoccupation: «celui qui a le plus grand souci de vivre et de penser, celui-là reste éveillé le plus longtemps possible, réserve faite seulement de ce qu'exige la santé». L'homme de bien doit d'abord et avant tout abrégé ses nuits, la veille et le lever précoce faisant partie des principaux attributs, de la vie philosophique. Dans l'Ancien Testament, le sommeil peut être présenté comme lié à la paresse et cause de pauvreté (Pr 20, 13: «N'aime pas le sommeil pour ne pas t'appauvrir»; Pr 6,9: «jusqu'à quand paresseux resteras-tu couché»), tandis que pour les évangélistes Matthieu et Luc, et pour saint Paul, la veille est un état favorable à la prière et à la lutte contre les ténèbres (Mt 24, 42: «Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur va venir»; Lc 22, 46: le Christ apostrophe les apôtres sur le Mont des Oliviers, «Quoi! Vous dormez! Levez-vous et priez!»; 1 Th 5, 5-6 «Nous ne sommes ni de la nuit, ni des ténèbres; donc, ne dormons pas comme les autres»). Chez les Pères de l'Église chrétienne, le sommeil peut être vu comme un don divin (Ambroise de Milan), et inversement l'insomnie peut se situer du côté du péché. Mais pour un christianisme qui se construit sur le contrôle des sens, l'endormissement peut lui aussi être condamné et dormir lourdement peut être jugé incompatible avec les principes de la vie ascétique.

27. L. Ripart, «La veille monastique dans l'Antiquité tardive: de l'ascétisme à la pratique liturgique», 27-50.

Pour le monachisme oriental, dont l'influence en Occident s'affirme rapidement, lutter contre le sommeil ou dormir avec une pierre comme oreiller fait du moine un être surhumain. Dans un contexte d'hyperascétisme, nous dit encore Laurent Ripart, le sommeil constitue un danger récurrent dans la vie du moine, l'érotisme onirique pouvant menacer le moine endormi, c'est pourquoi la question des pollutions nocturnes est fréquemment évoquée dans les sources monastiques (Évagre le Pontique, Cassien, Règle du Maître).

La veille, placée sous le signe de la prière, est en revanche associée aux vertus du jeûne, de l'abstinence et du silence et peut même devenir une performance des 'athlètes de Dieu' (Athanasé). En s'attachant à veiller, les moines cherchent à imiter les anges: voulant partager l'immortalité de ces derniers, ils sont amenés à rejeter le sommeil. Veiller et prier sans cesse, ce qui se manifeste en une partie substantielle de la nuit passée en prière, constituent une importante innovation du monachisme chrétien, pouvant justifier des expériences extrêmes, tels ces moines acémètes ou «frères qui ne dorment pas». Inspirés par le modèle acémète oriental, les moines appelés à suivre la prière universelle instaurée à Agaune, en Valais, dès 515, sont organisés en «escadrons» (*turmae*) qui se relaient nuits et jours pour un chant solennel et ininterrompu des psaumes.

Pour Laurent Ripart, sous l'influence de l'ascétisme oriental, le monachisme occidental a pensé la lutte contre le sommeil comme une arme pouvant contribuer à contrôler les corps pour mieux libérer les esprits. De plus, la veille perpétuelle des moines renforce le rôle d'intercesseur d'une élite de la chrétienté qui prend en charge la lutte nocturne contre les assauts diaboliques tandis que le reste de la chrétienté peut dormir paisiblement.

Les *exempla* du XIII<sup>e</sup> siècle que nous présente Anne-Lydie Dubois sont également traversés par le fil rouge de l'ambivalence, fondée sur de fortes traditions du christianisme ancien et du haut Moyen Âge<sup>28</sup>. Le sommeil constitue un moment dangereux et peut conduire à un périlleux laisser-aller, à la perte de contrôle de soi et à la paresse. Pour ces raisons, l'assoupissement

28. A.-L. Dubois, «Rituels d'endormissement et veilles ascétiques dans quelques sermons et *exempla* médiévaux», 51-69.

doit faire l'objet de précautions et l'absence volontaire de sommeil est perçue comme un acte de résistance exemplaire. Dans les *exempla* étudiés par Anne-Lydie Dubois, l'attention se concentre sur le monde laïc, et en particulier sur les enfants qui étudient et dorment en communauté, que Guibert de Tournai encourage à s'endormir seuls en gardant leurs habits. Des enfants qu'il s'agit de protéger contre leur sexualité naissante, d'où le conseil de Jacques de Vitry de s'endormir en gardant à l'esprit une bonne pensée ou «l'oraison dominicale» (le Notre Père). Gestes et prières doivent accompagner l'endormissement, en particulier le signe de croix, considéré comme un véritable bouclier spirituel.

Comme dans la littérature monastique, le sommeil est donc un terrain de combat spirituel dans les *exempla* du XIII<sup>e</sup> siècle, conduisant l'individu à se déposséder de soi-même pour éviter de devenir la proie de forces pouvant provenir de sa propre chair. D'où la centralité, dans ces *exempla*, de la veille conçue comme un instrument idéal permettant à l'individu d'illustrer sa persévérance dans la lutte contre l'émergence de désirs enfouis et d'instincts corporels, notamment sexuels.

Peut-être encore plus que dans la littérature monastique du haut Moyen Âge, dans les grandes collections d'*exempla* du XIII<sup>e</sup> siècle, élaborées pour la plupart par des auteurs appartenant aux ordres mendiants, le sommeil est jugé à travers «le prisme de la morale» selon les actes qu'il fait accomplir au dormeur et les conditions dans lesquelles il se déroule (Anne-Lydie Dubois).

Mais où les moines devaient-ils dormir? À ce propos, nous dit Ian Novotny, les différents statuts édictés par les abbés clunisiens, ainsi que les procès-verbaux des visites aux provinces et des chapitres généraux de l'ordre constituent une source importante<sup>29</sup>. Ces chapitres, institués au début du XIII<sup>e</sup> siècle, réunissaient une fois par an les supérieurs des monastères dans l'abbaye-mère et avaient pour fonction de délibérer sur les mesures à prendre pour la bonne gestion des établissements. Les prescriptions y étaient formulées par les «définites» de l'ordre, sur la base des informations, y compris celles relatives au respect du dortoir, fournies

29. I. Novotny, «Le sommeil dans l'ordre clunisien au bas Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)», 71-89.

par les «visiteurs». Dans le monde clunisien, en parfaite syntonie avec la Règle de saint Benoît, les lieux du sommeil (et du manger) devaient servir à affermir l'idéal communautaire. Les moines devaient dormir chacun dans un lit à part, et si faire se peut, tous dans un même lieu.

Ces préceptes de la Règle de saint Benoît sont en principe confirmés dans les coutumiers clunisiens des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, mais, déjà en 1146, les statuts de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable expriment des préoccupations quant au respect de la discipline dans le *dormitorium* et, en 1200, l'article 41 des statuts d'Hugues V d'Anjou témoigne même de son abandon par certains prieurs. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1245-1279), un tel abandon est attesté également dans des établissements des provinces d'Espagne, de Lyon, d'Allemagne et de Provence, et en 1300 la visite des monastères clunisiens de Romainmôtier et de Payerne indique explicitement que la prescription d'un dortoir commun n'est pas respectée. En 1336 la bulle *Summi magistri* de Benoît XII s'érigera avec souplesse contre la coutume qui avait fait naître des cellules séparées les unes des autres au sein des dortoirs. Seuls les officiers ainsi que les moines âgés et malades étaient désormais autorisés à dormir dans des chambres hors du dortoir; la construction dans les dortoirs de cellules, accusées de «conduire [les religieux] à la malhonnêteté», étant désormais interdite, les cellules existantes devant être détruites dans un délai de quatre mois, le tout sous la menace d'excommunication.

Néanmoins, le fait est que les procès-verbaux des chapitres généraux de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> siècle évoquent, pour s'y opposer, l'existence d'espaces individuels à l'intérieur des dortoirs, ce qui signifie qu'un certain confort comme l'usage de draps de lin, par exemple, et une certaine intimité s'étaient bel et bien installés. Les tentatives des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles pour restaurer la discipline concernant le dortoir ne réussirent que très partiellement à faire obstacle à l'usage de cellules individuelles qui se renforcera durablement aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

Constatant qu'il est difficile de relier une telle individualisation à une évolution générale de la spiritualité à la fin du Moyen Âge, comme l'avaient proposé plusieurs auteurs, Ian Novotny note qu'elle est fort probablement le reflet de l'abandon progres-

sif de la pauvreté individuelle et de la division des profits en trois menses distinctes (abbés ou prieurs, officiers, autres moines), que l'on observe dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, qui contribue à affaiblir la cohésion des communautés clunisiennes.

À l'instar des moines qui suivaient la règle de saint Benoît, les religieux qui avaient adopté celle dite de saint Augustin devaient aussi manger et dormir ensemble, mais, selon Sidonie Bochaton, pour ce qui est des abbayes d'Abondance, de Sixt et d'Entremont, les sources des XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles sont muettes à propos des dortoirs; ils ont sans doute existé bien que l'archéologie n'ait pas encore donné des réponses<sup>30</sup>.

La réforme des maisons canoniales décrétée par Benoît XII en 1339 se caractérise par une souplesse qui rappelle celle de la bulle de ce pape adressée trois ans plus tôt aux clunisiens, attestant de fait un sérieux relâchement des préceptes de la règle: les cellules existantes ne doivent pas être supprimées, mais des ouvertures doivent néanmoins être intégrées pour permettre la surveillance en tout temps de ce qui se passe à l'intérieur, et interdiction est faite d'en construire de nouvelles. Comme pour les clunisiens, la tendance au confort ne fait cependant que se renforcer. En 1405, mention est faite dans les archives d'une 'chambre' de chanoine et en 1411 une visite pastorale confirme que le repos en commun n'est plus pratiqué, non que les bâtiments dans lesquels se trouvaient les dortoirs aient été détruits mais parce que des cellules y avaient été aménagées.

Contrairement à ce qui se passe chez les clunisiens, qui sont tenus de vivre dans l'enceinte du monastère, chez les chanoines réguliers l'une des causes de cet individualisme doit être recherchée, nous dit encore Sidonie Bochaton, dans le fait que certains chanoines ont une vie en dehors de l'abbaye. Des chanoines concubinaires sont cités au moment de la visite de l'abbaye de Sixt en 1411, ce qui permet de penser qu'à Abondance et à Sixt des chanoines avaient pris l'habitude de dormir en dehors du couvent en ce début du XV<sup>e</sup> siècle. A noter que de telles habitudes sont une des causes du manque d'intérêt pour l'entretien

30. S. Bochaton, «Du dortoir aux appartements. Lieux de sommeil chez les chanoines réguliers de la congrégation d'Abondance (ancien diocèse de Genève, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)», 91-111.

des bâtiments communautaires. Le désir de confort conduira à la construction de maisons abbatiales, attestées à Abondance et à Sixt au XVI<sup>e</sup> siècle. Au même moment, on assiste à l'agrandissement des chambres des chanoines, suivi dès le XVII<sup>e</sup> siècle par l'aménagement d'appartements chauffés.

Une lecture trop rapide du portrait de Calvin (1509-1564) dressé par Théodore de Bèze (1519-1605) dans les *Icones* de 1580 pourrait faire croire que Calvin suivait un idéal ascétique, restreignant volontairement son sommeil et se privant de nourriture au point de s'en rendre malade et d'en mourir. Or, selon Karine Crousaz, si l'on examine les sources biographiques du grand Réformateur de Genève, la situation est tout autre<sup>31</sup>. Contrairement à Théodore de Bèze et à Heinrich Bullinger (1504-1575), le successeur de Zwingli à Zurich, Calvin ne fait jamais état dans sa correspondance d'un travail tard dans la nuit. Se couchant probablement vers les 9 heures, Calvin n'était pas favorable à des excès de veille. Au contraire, il semble avoir considéré la privation ascétique de sommeil comme mauvaise et opposée à la vraie piété. Calvin rejette les veilles ascétiques comme exercices spirituels, un tel comportement pouvant affaiblir les individus au point de les rendre incapables d'accomplir quoi que ce soit d'utile pour la collectivité. La tempérance était un idéal important: «c'est grande vertu que de garder sobriété en toute nostre vie». L'homme doit accorder le temps nécessaire à son sommeil afin d'être plus «alaigne à chercher Dieu». Et à ce propos, Calvin définit positivement le sommeil comme «un vray tesmoins» de l'immortalité humaine. Dormir «à son ayse» est une bénédiction divine, les fidèles sachant que Dieu les protège en toutes circonstances, et dormir paisiblement constitue pour Calvin «le vray fruit de la foy». Ce sont des expressions qui placent la confiance en Dieu et en la Providence divine au centre de la vie du fidèle. Chez Calvin, cette forte valorisation du sommeil sert donc à affirmer les idéaux de la Réforme et rompt totalement avec l'ascétisme monastique et l'idéal de vie régulière de l'Église romaine.

La tempérance est également au cœur de la réflexion des puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle autour du sommeil. Selon Caleb

31. K. Crousaz, «Dormir à son aise? Veilles et sommeil chez Jean Calvin», 113-41.

Abraham, William Perkins (1558-1602), professeur de théologie et prédicateur à l'université de Cambridge, considère dans son *Discourse of Conscience* que sommeil et veille peuvent virer au péché, d'où la nécessité pour l'homme d'agir avec responsabilité, bonne conscience et tempérance<sup>32</sup>. En se levant tôt le matin, l'esprit est le plus libre et le plus vif. En revanche, le sommeil excessif prolonge négativement l'incapacité de la raison, autre terme de référence qui mérite d'être souligné: «tout sommeil excessif constitue un grand péché, proportionnellement à la mesure de l'excès» (Richard Baxter).

Caleb Abraham souligne qu'il existe une tension au sein même des ouvrages de théologie pratique des puritains anglais visant à éclairer un large public sur la manière d'atteindre une bonne conscience et d'éviter le péché, ouvrages qu'il qualifie de «régimes de santé spirituelle»: entre d'une part l'idée qu'il est nécessaire d'accorder au sommeil une durée modérée, qui soit suffisante pour conserver la santé et pouvoir ainsi accomplir ses devoirs envers Dieu et la communauté et, d'autre part, une dévalorisation radicale du sommeil, qui apparaît, quelle que soit sa durée, comme un grand dévoreur, un voleur et un gaspilleur de temps. Même modéré, le sommeil ne doit donc pas devenir un obstacle pour le «caractère précieux du temps» (Baxter, George Swinnock). Gaspiller le temps est un péché, puisqu'il nous a été confié par Dieu et qu'il «faudra [en] rendre compte au grand jour». Ces réflexions se fondent sur des motivations religieuses, mais le lien entre sommeil, oisiveté et gaspillage du temps opère de fait une qualification aux profondes implications sociales et économiques.

Aristote a été le premier à consacrer un exposé philosophique autonome au phénomène du sommeil (et à son contraire) dans le *De somno et vigilia*. Le sommeil, dont Aristote souligne la nécessité pour la conservation des animaux, y est décrit fondamentalement comme un état de privation sensorielle et de mouvement, même si le philosophe semble laisser la possibilité d'une privation qui ne soit pas toujours totale. Or, comme l'explique Tommaso

32. C. Abraham, «Le sommeil dans les traités de théologie pratique des puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle», 143-68.

Alpina<sup>33</sup>, le monde islamique n'avait accès à ce texte que par le biais d'une adaptation en langue arabe des *Parva naturalia* d'Aristote, remontant probablement au IX<sup>e</sup> siècle et intitulée le *Livre de la perception sensorielle et de ce qui est perçu* (*Kitāb al-Ḥiss wa-l-mahsūs*), qui combinait en fait des fragments du texte original avec du matériel provenant du néo-platonisme et de la tradition médicale galénique. Cet ouvrage pseudo-aristotélicien offre dans son deuxième traité un long chapitre intitulé «Du sommeil et de la veille» (*Bāb al-naʿwm wa-l-yaqāza*) présentant des différences notables avec la version aristotélicienne. Alors qu'Aristote soulignait l'immobilisation de la perception durant le sommeil, le *Kitāb al-Ḥiss* affirme que la perception du dormeur se concentre de manière interne, ouvrant la voie aux rêves véridiques et plus largement à une valorisation du sommeil par rapport à la veille. Tommaso Alpina relève qu'Avicenne (Ibn Sīnā, m. 1037) est le premier philosophe du monde musulman à offrir un exposé comparable à celui d'Aristote sur le sommeil. Dans le quatrième livre de son *Livre de l'âme* (*Kitāb al-Nafs*), Avicenne semble également accorder la primauté au sommeil sur la veille lorsqu'il développe l'idée selon laquelle la faculté imaginative peut agir de manière indépendante des sens externes durant le sommeil et entrer ainsi en contact avec le divin, ce qui n'est possible à l'état de veille qu'à des âmes très puissantes, comme celle du Prophète. Philosophe et médecin, Avicenne combine dans ses écrits l'exposé philosophique de la forme spécifique de perception et de mouvement qui se produit pendant le sommeil avec l'exposé des aspects physiologiques liés à cet état. À la fin de sa contribution, Tommaso Alpina offre la première traduction anglaise du texte arabe du *Kitāb al-Nafs*, livre IV, chapitre 2, où Avicenne expose notamment l'action de la faculté imaginative durant le sommeil ainsi que les causes physiologiques du sommeil.

Comme le rappelle Danielle Jacquart, la traduction latine du *Canon* d'Avicenne à propos de la notion de veille a posé problème de par la richesse du vocabulaire arabe pour en exprimer les nuances<sup>34</sup>. Avicenne distinguait en effet trois états de veille en

33. T. Alpina, «Common to Body and Soul: Avicenna on Sleep as an Affection of the Animal Body» 169-208.

34. D. Jacquart, «L'insomnie et ses remèdes selon Avicenne et ses lecteurs (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)» 209-27.

usant de trois mots différents. Le mot le plus commun, *al-yaqaza*, fut traduit sans surprise par *vigilia*, tandis que *a-qualqualat* (sommeil agité, entrecoupé de moments de veille) a été traduit par *insomnietas*; par contre *as-sahar*, qui désigne l'insomnie à proprement parler et qu'Avicenne définit comme un «surplus dans la veille», a été traduit soit par *vigilia* (au livre I du Canon) soit par la translittération *sahara* (au livre III) qui fait ainsi son entrée dans le vocabulaire médical latin pour désigner l'insomnie. Pour le(s) traducteur(s) d'Avicenne, le mot *insomnietas* ne désigne donc pas l'insomnie, mais un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, tandis que le mot latin *vigilia* peut signifier tantôt la veille, de manière générale, tantôt l'insomnie. De plus, Avicenne emploie un autre terme pour qualifier un état entre le sommeil et la veille avec *al-arāq*, qui désigne selon Danielle Jacquart une «insomnie partielle, une somnolence». Il a lui aussi été rendu en latin par *insomnietas*.

Des médecins médiévaux de prestige, tels que Bernard de Gordon, Gentile da Foligno, Michel Savonarole et Jacques Despars, analysés ici par Danielle Jacquart, savaient, grâce à Avicenne, que les causes de l'insomnie sont multiples. Les chapitres qu'ils ont consacrés à *sahara*, *vigilia superflua* ou *vigilia innaturalis* apparaissent même comme «particulièrement touffus» (D. Jacquart). Ils y traitent davantage des excès de veilles qui sont liés à un état de maladie, le manque de sommeil des malades étant jugé particulièrement préoccupant, parce qu'il pouvait ôter toute possibilité de répit face à la douleur, épuisant les forces de récupération du corps des malades. D'où la place accordée aux divers remèdes contre l'insomnie et aux nombreuses prescriptions de narcotiques, qui se caractérisent toutefois par une certaine prudence, autant dans la puissance progressive des substances employées que dans les modes d'administration recommandés, qui privilégient les usages externes. Outre les substances soporifiques, ces médecins du Moyen Âge rapportent d'autres pratiques hétéroclites pour remédier à l'insomnie dont certaines proviennent directement d'Avicenne.

Mais est-ce qu'il existe un «sommeil absolument naturel» et quels sont les types de sommeil qui sortent de ce cadre? La question, à laquelle Joël Chandelier consacre sa contribution, fut

posée par les médecins latins de la période scolastique, à l'instar de Gentile da Foligno, un passage du *Canon* d'Avicenne affirmant que le «sommeil ne fait pas partie de l'ensemble des opérations naturelles de manière absolue, mais plutôt de façon conditionnelle et par une cause [particulière]» et que «la nécessité du sommeil pour la vie et la santé n'est pas une nécessité absolue»<sup>35</sup>. Il s'agit de réflexions qui ont pu inciter les médecins latins de la fin du Moyen Âge à considérer qu'il y avait une gradation entre un sommeil «naturel», un sommeil «non naturel» et un sommeil «contre nature», cette gradation apparaissant pour la première fois, toujours selon Joël Chandelier, dans le *Conciliator* de Pietro d'Abano (1310).

Comme l'indique Joël Chandelier, les médecins latins de la fin du Moyen Âge tels Gentile da Foligno montraient bien «l'existence d'un continuum du sommeil qui rendait impossible l'identification d'une limite stricte entre sommeil naturel et sommeil contre nature». Cette gradation souple et une grande latitude de types de sommeil ont servi à intégrer dans la réflexion médicale de multiples cas-limites, le plus extrême étant le *subeth* ou sommeil excessif et lourd, un sommeil «superflu» au sens de la longue durée, puisqu'il pouvait durer plus de 12 heures, et très profond. Apparu dans l'Occident latin au XII<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'une translittération de l'arabe *subat* qui signifie stupeur ou coma et qui désigne dans la médecine arabe l'affection que les Grecs appelaient *coma*. Le terme arabe ayant en outre été rendu en latin par des vocables tels que *stupor*, *gravis dormitatio* ou encore *obstupefactio*, les médecins des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles durent s'efforcer de distinguer le *subeth* d'autres maladies du sommeil, en insistant sur les gradations des affections qui pouvaient aller du sommeil profond à la paralysie et ainsi de suite. Un autre cas-limite est celui du somnambulisme, une forme de sommeil «imparfait» qui ne fait toutefois que rarement l'objet de longs développements chez les médecins latins, ceux-ci ne le considérant pas comme une véritable pathologie.

Comme l'indique Joël Chandelier, le somnambulisme permet-

35. J. Chandelier, «Sommeil non naturel, somnambulisme et 'subeth': Les limites du sommeil naturel pour les médecins latins de la fin du Moyen Âge», 229-51.

tait toutefois aux médecins de réfléchir aux «processus matériels à l'œuvre dans la sensation et le mouvement volontaire» et de présenter des causes anatomico-physiologiques complexes pour expliquer des formes de sommeil «imparfait» où sommeil et veille coexistent simultanément dans différentes parties du cerveau.

Ces contributions de Danielle Jacquart et de Joël Chandelier démontrent de manière exemplaire que si les médecins et philosophes médiévaux considéraient la veille et le sommeil comme opposés l'un à l'autre, il percevaient simultanément ces deux états de manière très fine et distinguaient, pour qualifier le sommeil et la veille, tout un continuum d'états différents, une partie du cerveau du dormeur pouvant par exemple être éveillée alors que le reste est endormi. La discussion médicale autour du *subeth* et plus généralement sur les différents types de sommeil, qui n'opposait plus veille et sommeil aussi strictement qu'auparavant et qui présentait désormais toute une gradation entre un sommeil «naturel» et un sommeil «contre nature», contribua ainsi à faire naître vers la fin du Moyen Âge une véritable science du sommeil.

Dans les traités de diététique, une branche de la médecine pratique indispensable à la *conservatio sanitatis*, mais aussi aux soins des malades, comme le démontre Marilyn Nicoud, les praticiens ne débattent pas sur la nature du sommeil ou sur ses causes, puisqu'ils visent surtout à donner des conseils pratiques se fondant sur les conceptions du sommeil transmises principalement par le *Canon* d'Avicenne et, dans une moindre mesure, sur les considérations de Galien et du *Pantegni* ainsi que du *De somno et vigilia* d'Aristote, en particulier à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. Puisque, selon les conceptions hippocratiques transmises par la pensée galénique, pendant le sommeil le sang et la chaleur naturelle se retirent à l'intérieur du corps et se concentrent dans les organes de la digestion, permettant ainsi la cuisson des nourritures, il était important de procéder à une véritable hygiène du sommeil associant, selon les recommandations d'Avicenne, sommeil et digestion.

Les conseils donnés par les médecins s'articulent autour de trois axes: la quantité de sommeil, l'heure convenable pour prendre son repos et les positions adaptées au sommeil. Il ne faut

36. M. Nicoud, «Le sommeil dans les régimes de santé médiévaux», 253-82.

pas se coucher aussitôt après le repas de fin de journée mais profiter d'un délasserment physique et psychique d'environ deux heures et adopter des postures corporelles susceptibles de faciliter la première digestion (s'asseoir dans une position droite, sans incliner la tête ni le dos, ou marcher très lentement jusqu'à ce que la première digestion soit accomplie). Pendant le sommeil aussi, des gestes doivent favoriser le processus d'assimilation de la nourriture: se positionner sur le côté droit, puis se tourner vers la gauche et enfin à nouveau sur le flanc droit; éviter de dormir sur le ventre, parce que cela provoque une contorsion des cervicales et une compression de l'estomac, peu propice à l'assimilation des aliments, la position sur le dos étant quant à elle interdite pour les risques multiples de pathologie qu'elle fait courir au dormeur. S'ils mettent généralement en garde contre une durée trop longue de sommeil, les auteurs des régimes de santé médiévaux ne mentionnent que rarement une durée précise à accorder au sommeil, les paramètres à prendre en compte étant selon eux trop nombreux (âge, complexion, saison, quantité et type de nourriture absorbée, activités durant la journée). Néanmoins, les durées mentionnées vont généralement de six à douze heures de sommeil par nuit, avec la mention d'un extrême beaucoup plus long, jusqu'à 16 heures ou même 18 heures, dans le cas de personnes de complexion froide ayant une capacité digestive faible et mangeant une grande quantité de nourriture difficile à digérer.

Bien que dès le XIII<sup>e</sup> siècle une discussion moins systématiquement défavorable ait eu lieu autour de la sieste, encore au XV<sup>e</sup> siècle Benedetto Reguardati (1398-1469) rappelle que la sieste génère des faiblesses de l'appétit, la multiplication des humidités catarrheuses et conduit à la paresse.

Dans ces traités, la veille est la grande absente et elle est connotée négativement: trop veiller réduit à néant les vertus du corps et empêche la régénération des esprits et de la chaleur naturelle. Les auteurs des régimes de santé s'appliquent au contraire à démontrer les vertus du sommeil pour la restauration des capacités de l'organisme et pour la conservation de la santé.

La position que le corps doit adopter pour dormir et celles qu'il faut éviter font l'objet d'une longue tradition médicale. Un consensus existe, dès l'Antiquité, pour voir dans la position sur le

dos à la fois un risque pour la santé et un mauvais signe dans le pronostic d'une maladie; c'est pourquoi on recommande une position sur le côté, légèrement repliée. En revanche, il existe des divergences concernant le choix du côté à préférer pour l'endormissement et les motivations de ce choix. Gabriella Zuccolin retrace, sur la longue durée, les termes du débat sur la latéralisation de la position du corps dans le sommeil<sup>37</sup>. Deux moments clés de cette tradition sont constitués par les *Problemata* pseudo-aristotéliens (section VI, 3, 5, 7) et par le *Canon* d'Avicenne. Le principe selon lequel, après les repas, il faut se reposer d'abord sur le côté droit, puis sur le côté gauche, et enfin à nouveau sur le côté droit, est clairement exprimé par Avicenne dans le premier livre du *Canon*, dans le septième chapitre de la troisième partie qui traite du maintien d'un régime alimentaire correct.

Comme l'explique Gabriella Zuccolin, peu après, dans le chapitre neuf, intitulé *De somno et vigiliis*, Avicenne revient sur le sujet, en s'écartant quelque peu de ce qu'il a dit plus haut: le conseil reste de commencer à se reposer sur le côté droit et de se tourner ensuite vers la gauche, mais la recommandation de revenir sur le côté droit est abandonnée. Avicenne développe cette question dans un troisième passage du *Canon* (Livre III, fœn 13, tract. 3, c. 5) à propos du lien entre la digestion et la position relative du foie et de l'estomac, en fonction de la position adoptée durant le sommeil, un aspect qui sera largement repris dans la tradition médiévale des régimes de santé, même si les explications des médecins à son sujet varient.

Vers 1310, se basant à la fois sur Avicenne et sur les *Problemata* de [pseudo-]Aristote, le médecin et philosophe padouan Pietro d'Abano consacre plusieurs écrits, notamment la 123<sup>e</sup> «differentia» de son *Conciliator*, à la question du meilleur côté sur lequel dormir. Ses réflexions ont trouvé un lecteur attentif en la personne de Michele Savonarola qui, après avoir résumé la 123<sup>e</sup> «differentia» de Pietro dans son *Libreto de tutte le cosse che se magnano*, note la contradiction entre ceux qui pensent que la meilleure digestion se fait en étant couché sur le côté droit, lorsque le foie

37. G. Zuccolin, «Su quale fianco è meglio dormire? Le soluzioni a un'antica questione, dai *Problemata* pseudo-aristotelici a Pietro d'Abano», 283-316.

est placé sous l'estomac, et les partisans de l'option contraire. Il conclut néanmoins, comme Pietro d'Abano et la 3<sup>e</sup> fen du premier livre du *Canon* d'Avicenne, que le plus judicieux durant le sommeil est de se coucher d'abord sur le côté droit, puis gauche, avant de revenir sur le côté droit.

L'extraordinaire importance des théories d'Aristote sur le sommeil revient sur le devant de la scène au début du XVII<sup>e</sup> siècle dans l'ouvrage d'un juriste français, Scipion Dupleix, intitulé *Les causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort* (1606) qui constitue l'une des pièces d'un vaste projet de vulgarisation de la philosophie aristotélicienne. Permettant de mieux cerner le «savoir moyen» concernant le sommeil dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et au-delà, cet ouvrage, analysé par Violaine Giacomotto-Charra, vise en effet un large public lettré francophone qui recherche une exposition claire, méthodique et brève de la philosophie aristotélicienne dont Scipion Dupleix est un ardent défenseur<sup>38</sup>. L'auteur soutient, aussi loin qu'il le peut, la théorie d'Aristote contre celle des médecins galénistes sur la manière dont se produit le sommeil, qui n'est causé selon Dupleix que par les effets de la digestion et non par d'autres causes telles que la fatigue. Son étude philosophique, fortement teintée d'autorités médicales antiques, médiévales et modernes, permet à Dupleix d'exposer et de rationaliser également des phénomènes étonnants liés au sommeil, tel le somnambulisme, ou de distinguer cet état de l'évanouissement, de l'apoplexie ou de l'extase et de traiter de la question des rêves supposément prémonitoires.

En plus d'une réflexion philosophique sur le sommeil, Scipion Dupleix offre également un discours normatif tourné vers l'utile, dans la veine des régimes de santé. Dans la grande tradition des régimes de santé, il met en garde contre l'excès de veille et interdit formellement de dormir à certains moments. Après avoir affirmé que le sommeil doit être modéré et faire en sorte qu'il ne nous «desrobe pour le plus que le quart de nostre vie, ou quelque heure davantage», l'auteur avance un argument que nous

38. V. Giacomotto-Charra, «Un avatar du *De somno et vigilia* à la fin de la Renaissance. Le traité *Les causes de la veille et du sommeil* de Scipion Dupleix (1606)», 317-35.

avons déjà rencontré chez les puritains anglais contemporains: l'excès de sommeil est un vice que la tempérance doit permettre de corriger. Comme le remarque Violaine Giacomotto-Charra, Duplex s'oppose toutefois à la tradition théologique chrétienne qui dévalorise le sommeil; il affirme ainsi qu'Adam dormait bel et bien déjà au Paradis «d'un doux et gracieux repos, compagnon de perfection».

Virginie Leroux explore un *corpus* littéraire, essentiellement néo-latin, afin d'approfondir la valeur métaphorique et heuristique de la mythologie du sommeil<sup>39</sup>. L'essai se concentre sur les figures masculines et analyse l'ambivalence constante du sommeil, en particulier par le prisme de la parenté entre sommeil et folie. Hypnos/Somnus, ami des muses et provoquant une «vacance de l'âme», favoriserait le *furor* poétique et la *fantasia*. Incités par ce lien perçu entre sommeil et inspiration poétique, poètes, savants et philosophes de la Renaissance se sont parfois fait représenter endormis. Le sommeil, sous la plume de l'humaniste saxon Christoph Hegendorff (1500-1540), fait également l'objet d'un éloge paradoxal sur le modèle de l'*Éloge de la Folie* d'Érasme. Dans cet *Encomium somni* ironique publié en 1519, Sommeil, qui se présente comme ayant pour père Nuit et pour mère Léthé, le fleuve de l'oubli, vante ses propres bienfaits tels que sa capacité à prolonger la jeunesse.

Le sommeil d'Hercule suivant l'accès de folie lors duquel le héros tue sa femme et ses enfants a fait l'objet d'une exégèse originale par le jésuite Martin Del Rio (1551-1608) dans ses commentaires aux tragédies de Sénèque. Comme le relève Virginie Leroux, Del Rio fait de ce sommeil le prolongement de la folie d'Hercule et aborde dans son annotation la question de la responsabilité du dormeur en s'appuyant sur de nombreuses autorités juridiques associant l'état de sommeil à celui de la folie et ôtant la responsabilité pénale au dormeur. L'influent traité *De poenis temperandis* («De la modération des peines») du juriste français André Tiraqueau (1488-1558) consacre un chapitre entier à la question de la responsabilité du dormeur, se fondant non seulement sur les sources juridiques antiques et médiévales abor-

39. V. Leroux, «Mythologies du sommeil: la parenté entre sommeil et folie», 337-54.

dant la question de la responsabilité pénale, mais aussi sur les œuvres de théologiens chrétiens traitant des pollutions nocturnes et sur les sources littéraires de l'Antiquité gréco-romaine et scripturaires relevant la proximité du sommeil avec la mort. Virginie Leroux relève aussi que Tiraqueau, bien qu'affirmant le principe de base de l'irresponsabilité pénale du dormeur, suit néanmoins le correctif ajouté par les canonistes selon lequel une personne, sachant qu'elle est capable de violence lorsqu'elle dort et n'ayant pas pris les mesures adéquates pour assurer la sécurité, sera tenue coupable des crimes qu'elle aura commis durant son sommeil.

Le texte analysé par Claire Gantet est un document unique sur la vie de la chambre princière<sup>40</sup>. Il s'agit du *Journal* que Jean Héroard (1551-1628) consacre quotidiennement, entre 1601 et 1628, aux activités de Louis XIII (1601-1643) dont il est le médecin attitré depuis six jours avant sa naissance jusqu'à sa propre mort, 27 ans plus tard. Ce *Journal*, édité au XX<sup>e</sup> siècle pour la période 1605-1628, offre une mine d'informations concernant le sommeil et les rêves du jeune dauphin puis roi et permet notamment de constater la stabilité générale des horaires des levers et des couchers de Louis. Le dépouillement de huit années types du jeune Louis XIII que Claire Gantet analyse permet de constater que l'horaire moyen des levers se situe entre 6h30 et 7h30 sur la période 1607-1624, sauf en 1617 et 1618 où il est un peu plus tardif, avec une moyenne à 7h45. Les horaires des repas (pris généralement seul et en une heure au maximum) présentent eux aussi une très grande constance: le repas de la mi-journée se situe vers 11h/11h30 et celui de fin de journée à 18h15/18h30, avec toutefois des minima et maxima pouvant s'étendre pour ce dernier de 17h à 20h. L'heure moyenne du coucher de Louis XIII durant l'enfance, l'adolescence et le début de l'âge adulte est particulièrement stable, se situant pour l'ensemble des années analysées par Claire Gantet toujours à 21h avec une variation de plus ou moins un quart d'heure. Cette heure de coucher est toutefois à distinguer de l'heure d'endormissement, elle aussi consignée par le médecin du roi. Le laps de temps qui s'écoule entre le coucher et l'endormissement de Louis s'accroît considéra-

40. C. Gantet, «Jean Héroard, ou la somnographie du jeune Louis XIII», 355-78.

ment, passant de 30 minutes en moyenne dans les jeunes années à plus de deux heures en 1619, lorsque Louis XIII a 18 ans, ce qui explique peut-être, comme le relève Claire Gantet, le décalage de près d'une heure de l'horaire de lever durant les années 1617 et 1619, même si le roi se lèvera à nouveau plus tôt (vers 6h30 en moyenne) en 1622. Le journal d'Héroard relève certaines activités réalisées par le roi entre son coucher et son endormissement, parmi lesquelles la prière constituait une étape obligatoire. Le médecin attentif consigne également, parfois sur la base d'éléments rapportés par des personnes, telle la nourrice, partageant la chambre du roi durant la nuit, les moments de sommeil troublé du jeune roi ainsi que ses rêves agités, avec les paroles qui les accompagnent.

S'inscrivant dans un récent courant de recherche autour de la chambre du souverain, Agostino Paravicini Bagliani traite de la chambre du pape, un sujet qui n'avait pas encore retenu l'attention des chercheurs, malgré l'extraordinaire ampleur de l'historiographie concernant la papauté au Moyen Âge et à l'époque moderne depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>. Seule l'ubiquité du *cubiculum* ou chambre du pape a fait l'objet de reconstitutions détaillées par les historiens des palais du pape, à Rome – Latran et Vatican –, dans les villes italiennes de l'État pontifical et à Avignon. En croisant des sources de différentes natures, documentaires, artistiques et littéraires, de Grégoire le Grand (590-604) à Léon X (1513-1521), il est possible d'illustrer le caractère privé et public de la chambre du pape dans les derniers siècles du Moyen Âge. Les références à la chambre du pape offertes par les témoins au procès contre Boniface VIII (1294-1303) sont réunies dans l'appendice.

41. A. Paravicini Bagliani, «La chambre à coucher du pape (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.). Premières recherches», 379-421.

Laurent Ripart

LA VEILLE MONASTIQUE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE:  
DE L'ASCÉTISME À LA PRATIQUE LITURGIQUE

La culture hellénistique a largement déterminé la conception du sommeil que les premiers chrétiens ont été amenés à développer. Reprenant un vers souvent cité de l'Iliade, qui considérait que «le sommeil (*Hypnos*) et la mort (*Thanatos*) [sont] des dieux jumeaux»<sup>1</sup>, les Anciens avaient toujours considéré que le sommeil constituait un état trop proche de la mort pour ne pas être inquiétant<sup>2</sup>. Toutefois, Aristote ayant aussi dû souligner dans son traité sur le sommeil que celui-ci relevait de l'indispensable «puissance de vie»<sup>3</sup> de l'homme, qui devait dormir «par nécessité [...] en vue de sa sauvegarde»<sup>4</sup>, les philosophes avaient dû convenir que l'homme ne pouvait s'y soustraire et que sa vie devait être rythmée par l'alternance naturelle de la veille et du sommeil<sup>5</sup>. Ils s'étaient toutefois attachés à en définir un bon

1. Homère, *Iliade*, III, chants XIII-XVIII, trad. P. Mazon, Paris 1938 (*Collection des Universités de France*), 16, 667; sur la diffusion du thème dans la culture hellénistique: M. Efthymia, «Hypnos et Thanatos sur les vases attiques (520-470 av. J.-C.)», *Histoire de l'art*, 15 (1991), 9-20.

2. J.-C. Eger, *Le Sommeil et la mort dans la Grèce antique*, Paris 1966; C. Mainoldi, «Sonno e morte in Graecia antica», in R. Raffaelli (dir.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino 1987, 9-43 et G. Wöhrle, *Hypnos, der Allbezwinger: eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike*, Stuttgart 1995 (*Pallingenesia* 53), 24-41.

3. C. Pigné, «L'invocation au Sommeil, puissance de vie, de l'Antiquité à la Renaissance», *Studi Francesi*, 159 (2009), 467-80.

4. Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P. M. Morel, Paris 2000, *Du sommeil et de la veille*, 3, 458a, 137.

5. B. Hubert, «Veille, sommeil et rêve chez Aristote», *Revue de Philosophie Ancienne*, 17/1 (1999), 75-111; S. Everson, «The *De somno* and Aristotle's Explanation of Sleep», *Classical Quarterly*, 57/2 (2007), 502-20 et J. Laurent,

usage, en soulignant en particulier que le sommeil devait respecter le cycle cosmique de l'alternance du jour et de la nuit, autrement dit ne pas déborder sur les temps diurnes. Sur ce point, les médecins tenaient un discours semblable aux philosophes, puisque le corpus hippocratique affirmait aussi qu'«il importe de veiller le jour et de dormir la nuit»<sup>6</sup>. Dormir pendant la nuit, avec modération, mais sans privation: telle devait être pour les Anciens la conduite que l'homme honnête se devait d'adopter.

Le sommeil relevant du sort du commun, les philosophes avaient toutefois estimé que l'homme d'exception devait chercher à s'en affranchir, autant du moins que faire se pouvait. Tel était le sens des enseignements de Platon qui, dans le livre VII de ses *Lois*, avait proposé d'habituer les jeunes citoyens à peu dormir, dans la mesure où «celui de nous qui a le plus grand souci de vivre et de penser, celui-là reste éveillé le plus longtemps possible, réserve faite seulement de ce qu'exige la santé»<sup>7</sup>. Plutôt que de retarder l'heure de son coucher, Platon avait considéré que l'homme de bien devait d'abord et avant tout abrégé ses nuits, en estimant par exemple que le maître de la maison devait être «toujours le premier éveillé et le premier debout»<sup>8</sup>. Cette conception imprégna toute la philosophie platonicienne, qui considéra que la veille et le lever précoce faisaient partie des principaux attributs de la vie philosophique. Evoquant un oracle d'Apollon sur Plotin, Porphyre affirmait que le dieu lui avait rappelé qu'un véritable sage ne dormait jamais totalement, en lui rappelant que «le doux sommeil n'appesantissait pas complètement ses paupières»<sup>9</sup>. Porphyre considérait que la veille

«Sommeil et veille dans la pensée d'Aristote», in V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2015 (*Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières* 16), 73-84.

6. Cité par S. Byl, «Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocraticum», *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 76/1 (1998), 31-36, ici 35; cf. N. Palmieri, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», in V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné (dir.), *Le sommeil*, 295-321.

7. Platon, *Œuvres complètes*, t. XII (1<sup>ère</sup> partie), *Les lois, livres VII-X*, trad. A. Diès, Paris 1976 (*Collection des Universités de France*), 7, 808a, 40.

8. *Ibid.*

9. Porphyre, *La vie de Plotin*, II, éd. L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé et alii, Paris 1992 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité*

constituait un élément majeur de la distinction philosophique, ce qui l'amenait à opposer «l'homme endormi, qui tout au long de sa vie met ses efforts au service de son sommeil en rassemblant auprès de lui tout ce qui peut faire dormir, et l'homme soucieux de chasser le sommeil, qui organise tout ce qui l'entoure en vue de rester éveillé»<sup>10</sup>. Le sage devait ainsi être «l'homme éveillé», selon une conception qui fut particulièrement développée par les stoïciens. Sénèque affirmait par exemple que l'empereur «veille pour protéger le sommeil de ses sujets», tandis que Marc-Aurèle se vantait d'abrèger ses nuits, en soulignant que «c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille»<sup>11</sup>.

En matière de sommeil, l'enseignement des Écritures était très semblable à celui de la philosophie hellénistique<sup>12</sup>. Dans la tradition judéenne, le sommeil relevait du monde des ténèbres et de la paresse. «N'aime pas le sommeil pour ne pas t'appauvrir»<sup>13</sup> disaient les Proverbes, qui dénonçaient aussi l'homme endormi, en lui demandant: «jusqu'à quand paresseux resteras-tu couché?»<sup>14</sup>. Par opposition, la veille faisait office d'œuvre pieuse, comme les Psaumes l'avaient affirmé, en disant: «Il ne somnole ni ne s'endort, le gardien d'Israël»<sup>15</sup>. Les Évangélistes s'inscrivirent à leur tour dans cette tradition bien arrêtée, à l'exemple de Matthieu, qui affirma que le Christ aurait ordonné à ses fidèles de pratiquer la vigile, en leur disant: «Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur va venir»<sup>16</sup>. Luc rajouta que lors de sa dernière nuit, alors qu'il respectait la vigile pascale<sup>17</sup>, le Christ avait

*classique* 16), 22, 40, 172-73; cf. B. Collette-Dučić, «Sommeil, éveil et attention chez Plotin», *Χόρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 9-10 (2011-2012), 259-81.

10. Porphyre, *De l'abstinence*, tome 1, éd. J. Bouffartigue, Paris 1977 (*Collection des Universités de France*), 1, 27/2, 61.

11. Cités par V. Leroux, «Le sommeil dans les œuvres en prose de Sénèque», in V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné (dir.), *Le sommeil*, 102-3.

12. B. Gain, «Sommeil et vie spirituelle», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. XIV, Paris 1988, 1033-41.

13. Pr 20, 13.

14. Pr 6, 9.

15. Ps 121, 4.

16. Mt 24, 42.

17. R. Krygier, «Veille et sommeil d'Israël. Le rite oublié de la veillée pascale dans la Tradition juive», *Revue des Études Juives*, 166/1-2 (2007), 59-89.

une dernière fois apostrophé les apôtres sur le Mont des Oliviers, en leur disant: «Quoi! Vous dormez! Levez-vous et priez»<sup>18</sup>.

Combinant les traditions judéennes et hellénistiques, Paul enseigna aux chrétiens qu'ils devaient veiller, expliquant par exemple aux Thessaloniciens: «Nous ne sommes ni de la nuit, ni des ténèbres; donc, ne dormons pas comme les autres»<sup>19</sup>. Les épîtres de Paul établirent de nombreuses injonctions à la veille, avec le plus souvent une valeur métaphorique, qui symbolisait la vocation du fidèle à sortir des ténèbres. C'est en ce sens que Paul avait écrit aux Éphésiens: «Réveille-toi, toi qui dors»<sup>20</sup>; ou encore, qu'il avait affirmé aux Romains: «Voici l'heure de sortir de votre sommeil...; rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière»<sup>21</sup>. Le chrétien devait donc être un homme vigilant, au sens le plus fort de ce terme, même s'il ne pouvait échapper totalement au sommeil qui faisait partie de la nature humaine. Si les exégètes avaient en effet convenu que Dieu ne dormait pas<sup>22</sup>, en raison de ce que Jean Chrysostome appelait «la pureté de sa nature»<sup>23</sup>, ils convenaient en revanche que Jésus avait dormi, dans la mesure où ils considéraient que le sommeil faisait partie de ces «infirmités humaines» auxquelles le Christ avait été soumis<sup>24</sup>. Les Évangiles synoptiques ne laissaient d'ailleurs aucun doute sur ce point, puisqu'ils racontaient comment, lors d'une nuit de forte tempête, alors qu'il traversait le lac de Tibériade en compagnie de ses apôtres qui croyaient leur dernière heure arrivée, Jésus avait continué à dormir paisiblement sur un coussin posé sur la poupe<sup>25</sup>. Le Christ en avait ainsi donné une démonstration remarquable: la nature humaine ne pouvait s'abstraire du sommeil.

18. Lc, 22, 46.

19. 1 Th 5, 5-6.

20. Eph 5, 14.

21. Rm 13, 11.

22. Malgré «Réveille-toi! Pourquoi dors-tu, Seigneur?» (Ps 44, 24), que la tradition a toujours considéré comme une métaphore.

23. Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du Père et du Fils, contre les Anoméens, homélies VII-XII*, éd. A.-M. Malingrey, Paris 1994 (*Sources chrétiennes* 396), 8, 173.

24. L. Béranger, «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du *De Trinitate* attribué à Didyme l'Aveugle», *Revue des sciences religieuses*, 36/1 (1962), 1-47.

25. Mt 8, 23-25; Mc 4, 31-41; Lc 8, 23-25.

Les courants ascétiques, qui se développèrent dans les premiers siècles de notre ère en milieu judéen, s'inscrivirent dans ces conceptions, en considérant en particulier que le sommeil excessif et dérégulé constituait une entrave majeure au développement spirituel<sup>26</sup>. Il en alla de même pour les premiers ascètes chrétiens qui, à l'exemple de Plotin, s'attachaient à limiter leur sommeil, «refoulé par le peu de nourriture et par sa conversion soutenue vers l'Intellect»<sup>27</sup>, afin de se consacrer pleinement au travail et à la rencontre de Dieu. Les premiers moines chrétiens s'inscrivirent dans ce chemin bien tracé, en reprenant une tradition ascétique bien établie avant eux, qui avait fait de l'exercice limité et raisonné du sommeil l'une des sources majeures de la vie spirituelle.

### *Le sommeil et l'ascétisme chrétien*

«Il est d'un homme véritable de soulager la fatigue du corps en se reposant par le sommeil» disait Léon le Grand<sup>28</sup>, qui avait retenu de la tradition antique que l'homme honnête devait veiller à jouir d'un repos suffisant. Cette conception était largement partagée par les autorités chrétiennes, à l'exemple de Grégoire de Nysse, qui s'inspira du traité d'Aristote sur le sommeil pour affirmer que «le sommeil relâche la tension de l'état de veille, ensuite l'état de veille tend ce qui s'est relâché», avant de conclure que «le passage régulier, au moment voulu, de l'un à l'autre état, est une force pour le maintien de la nature»<sup>29</sup>. Tout en reprenant les vieilles conceptions philosophiques et médicales,

26. Philon d'Alexandrie, *De la vie contemplative*, éd. F. Dumas et P. Miquel, Paris 1963 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 29), 34, 102-3 affirme ainsi que les Thérapeutes considéraient «la philosophie digne de la lumière et les nécessités corporelles dignes des ténèbres», ce qui les avaient amenés à attribuer «à la première le jour, aux secondes une courte portion de la nuit».

27. Porphyre, *Vie de Plotin*, II, *cit.*, 8, 23-24, 150-51; cf. J.-M. Flamand, «Plotin: le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même», *Carmenae*, 5 (2008).

<https://www.saprat.fr/media/bc008a5282b005da82599c6868bac3f/carmenae-05-3-flamand.pdf>

28. Léon le Grand, *Sermons*, t. II, Paris 1976, éd. R. Dolle (*Sources chrétiennes* 49 bis), 33, 2, 156-57.

29. Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, éd. J. Laplace et J. Daniélou, Paris 1982 (*Sources chrétiennes* 6), 13, 136.

qui avaient considéré que le sommeil relevait d'une nécessité naturelle, les auteurs chrétiens avaient rajouté qu'il constituait aussi un don divin. Commentant le songe de Jacob<sup>30</sup>, Ambroise de Milan affirmait ainsi que «la vertu parfaite connaît tranquillité et calme dans le repos»<sup>31</sup>, faisant du sommeil le don du juste. A contrario, la littérature chrétienne considérait que l'insomnie devait être reliée au péché. Après avoir évoqué la sentence des Proverbes, qui affirmait que «le sommeil leur serait ravi s'ils n'avaient fait tomber personne»<sup>32</sup>, Évagre le Pontique en déduisit par exemple que «le Seigneur n'accorde aucun sommeil aux impies», avant de conclure qu'on «peut aussi conjecturer à partir de ce verset que les démons ne dorment pas non plus»<sup>33</sup>.

Si les pères de l'Église considéraient donc que le chrétien devait jouir d'un bon sommeil, ils n'en reprenaient pas moins à leur compte la méfiance que les Anciens avaient toujours manifestée à l'égard d'un assoupissement immodéré. Comme l'écrivait Grégoire de Naziance, en reprenant à son compte l'éthique platonicienne, «la paresse est la compagne du sommeil»<sup>34</sup>, situant ainsi l'endormissement du côté du péché. Cette question fut au centre des débats que suscita l'interprétation du chapitre 2 de la Genèse, qui racontait que Dieu aurait endormi Adam, avant de lui retirer la côte avec laquelle il aurait créé Ève. Ce passage pouvait-il être invoqué pour considérer que le sommeil existait dans le jardin d'Eden, ce qui aurait amené à affirmer sa bonté inhérente? Les autorités chrétiennes ne voulurent pas s'engager dans une telle voie et s'accordèrent pour considérer que l'endormissement d'Adam n'avait pas relevé d'un sommeil, au sens humain de ce terme, mais plutôt d'une extase de nature prophétique<sup>35</sup>. Tel était

30. Gn 28, 11.

31. Ambroise de Milan, *Jacob et la vie heureuse*, éd. G. Nauroy, Paris 2010 (*Sources chrétiennes* 534), 2, 6, 28, 445.

32. Pr 4, 16.

33. Évagre le Pontique, *Scholies aux proverbes*, éd. P. Géhin, Paris 1987 (*Sources chrétiennes* 340), 47, 141.

34. Grégoire de Naziance, *Discours*, 32-37, éd. P. Gallay et C. Moreschini, Paris 1985 (*Sources chrétiennes* 318), 32, 6, 98.

35. B. Faes, «Interpretazioni tardo-antiche e medievali del sopore di Adamo» in A. Paravicini Bagliani (dir.), *Adam, le premier homme*, Florence 2012 (*Micrologus Library* 45), 21-47.

par exemple la perspective que défendait Irénée de Lyon, lorsqu'il affirmait que «Dieu lui-même fit tomber une extase sur Adam et... le sommeil qui n'existait pas au paradis survint sur Adam par la volonté de Dieu»<sup>36</sup>. Pour les pères de l'Église, le sommeil ne pouvait avoir sa place au paradis, dans la mesure où ils le percevaient comme l'une des infirmités de la nature humaine, ce qui les amenait à le situer dans le seul monde de la chute.

La littérature ascétique de l'Antiquité tardive recommandait donc aux fidèles de se soustraire au sommeil, autant du moins que faire se pouvait. La veille était surtout perçue comme l'un des marqueurs les plus significatifs de la performance des «athlètes de Dieu», comme Athanase d'Alexandrie le soulignait en expliquant qu'Antoine «veillait au point de passer souvent la nuit tout entière sans sommeil et comme ce n'était pas qu'une seule fois, mais très souvent qu'il le faisait, il suscitait l'admiration»<sup>37</sup>. Théodoret de Cyr allait dans le même sens, lorsqu'il se livrait, dans le prologue de son *Histoire philothée*, à l'éloge de ces moines syriens qui «ont aboli la douce tyrannie du sommeil et, délivrant les paupières de son esclavage, ont appris à la dominer au lieu de s'y soumettre»<sup>38</sup>. À l'exemple de la faim ou du désir sexuel, le sommeil était ainsi perçu par les premiers textes monastiques comme une force charnelle, que l'ascète affrontait en signe de défi contre les puissances démoniaques qui l'animaient. C'est pourquoi les textes ascétiques associaient usuellement les bienfaits de la veille aux vertus qu'apportaient le jeûne, l'abstinence et le silence. Ainsi, selon les Apophtegmes, la maîtrise du sommeil faisait partie des trois premiers terrains sur lequel le moine débutant devait s'avancer: «ne mange pas avant d'avoir très faim, ne dors pas avant d'être appesanti par le sommeil, ne parle pas avant qu'on t'interroge»<sup>39</sup>.

36. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, éd. A. Rousseau, Paris 1995 (*Sources chrétiennes* 406), 13, 103.

37. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. G. J. M. Bartelink, Paris 2011 (*Sources chrétiennes* 400), 7, 6, 150-53.

38. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, t. I, *Histoire philothée*, I-XIII, éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, Paris 1977 (*Sources chrétiennes* 234), Prologue, 6, 137.

39. *Les Apophtegmes des pères*, I-IX, éd. J.-C. Guy, Paris 2020<sup>2</sup> (*Sources chrétiennes* 387), 4, 95, 232-33.

Les Vies des pères évoquaient fréquemment la lutte des moines contre le sommeil qui, avec la faim, constituait leur ennemi quotidien, le rappel permanent de leur nature charnelle qu'ils s'attachaient à dominer<sup>40</sup>. Tel était par exemple le cas d'Elpidios, un moine cappadocien établi sur les traces du Christ dans le désert de Judée, qui «ne mangeait que le samedi et le dimanche, passant ses nuits debout à chanter des psaumes»<sup>41</sup>. De la même manière, Socrate de Constantinople décrivait le mode de vie de Macaire d'Alexandrie, qui après Antoine constituait le modèle de l'anachorète égyptien, en affirmant que de toute sa vie il n'avait «pris à satiété ni pain, ni eau, ni sommeil»<sup>42</sup>. À l'inverse, le mauvais moine était non seulement représenté comme un goinfre, mais aussi comme un gros dormeur. Ainsi, dans son autobiographie rédigée à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, le moine hispanique Valère du Bierzo soulignait la perversité de son rival Juste, en affirmant qu'il mangeait non seulement jusqu'à en vomir, mais aussi que «adonné au sommeil, enveloppé dans une oisive torpeur, il n'était pas du nombre de ceux qui, souvent, passaient leurs nuits à psalmodier les hymnes de Dieu»<sup>43</sup>.

En s'attachant à veiller, les moines cherchaient aussi à imiter les anges, ce qui constituait pour les premières sources orientales l'objectif majeur de la vie monastique<sup>44</sup>. Comme l'avait affirmé

40. Nombreux exemples dans C. J. Metter, «Distraction or Spiritual Discipline: The Role of Sleep in Early Egyptian Monasticism», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 52/1 (2008), 5-43, qui ne convainc toutefois pas toujours en soutenant que les moines rechaignaient au sommeil, afin de ne pas avoir à sortir du cadre collectif de la communauté monastique, dans la mesure où le rejet du sommeil est encore plus fort dans les traditions anachorétiques que dans le monachisme cénobitique.

41. Pallade, *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. II, Cambridge 1904 (*Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature* 6/2), 48, 142 [trad. française: Pallade d'Hellénopolis, *Histoire lausiaque*, trad. N. Molinier, Bégrolles-en-Mauges 1999 (*Spiritualité orientale* 75), 48/2, 193].

42. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique, Livres IV-VI*, éd. P. Périchon et P. Maraval (*Sources chrétiennes* 505), Paris 2006, 4, 23, 49, 92-93.

43. Valère du Bierzo, *Écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, éd. P. Henriot et alii, Paris 2021 (*Auteurs latins du Moyen Âge*), 6, 11, 52-53.

44. S. Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*, Münster 1964 (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums* 26).

Origène, «la vie des anges est une vie de veille»<sup>45</sup>, dans la mesure où leur nature céleste leur permettait d'échapper aux besoins du sommeil terrestre. Considérant que «le sommeil est une mort quotidienne», Augustin soulignait par ailleurs que «puisque'ils sont immortels les anges ne récupèrent jamais leurs forces par le sommeil», avant de conclure que «vivre c'est veiller et veiller c'est vivre»<sup>46</sup>. S'attachant à échapper à la vie terrestre, les moines voulaient partager l'immortalité des anges, ce qui les amenait en conséquence à rejeter le sommeil. Selon l'*Histoire lausiaque*, le moine Dorothée refusait ainsi de s'allonger sur un lit, affirmant à qui voulait l'entendre: «si tu arrives à persuader les anges de dormir, tu persuaderas aussi le serviteur de Dieu»<sup>47</sup>.

Tout en s'inspirant de l'éthique platonicienne de la veille, les pères de l'Église avaient toutefois retenu de l'héritage aristotélien que le sommeil était une nécessité naturelle. Si les moines devaient lutter contre le sommeil, il leur fallait toutefois reconnaître qu'il n'était pas possible de s'en passer totalement. Pallade raconte ainsi que Macaire d'Alexandrie avait eu le projet de ne plus du tout dormir, mais qu'il avait dû céder au bout de seulement vingt jours. Après avoir expliqué son échec à son entourage, en leur assurant que «si j'avais tardé plus longtemps à rentrer et à dormir, mon cerveau se serait desséché et je serai devenu fou», Macaire avait conclu, en termes aristotéliens, que «la nature a besoin du sommeil»<sup>48</sup>. Pallade tenait beaucoup à cet enseignement, puisqu'il le reprit en évoquant la personnalité de Moïse l'Égyptien, qui avait lui aussi juré de ne plus dormir et «se tenait debout toutes les nuits au milieu de sa cellule, priant sans fermer l'œil»<sup>49</sup>. Après avoir ainsi vécu durant six années, Moïse avait toutefois dû capituler, ce qui amenait Pallade à en déduire que la privation totale de sommeil n'était décidément pas compatible avec la nature humaine. Comme le soulignait Athanase d'Alexandrie dans sa lettre aux vierges, lorsqu'il expliquait que «Marie ne

45. Origène, *Homélie sur les nombres, III, Homélies XX-XXVIII*, éd. L. Doutreleau, Paris 2001 (*Sources chrétiennes* 461), 4, 11, 3, 151-52.

46. Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, éd. S. Poque, Paris 1966 (*Sources chrétiennes* 116), *sermo* 221 *auctus*, 3, 214-15.

47. Pallade, *Histoire lausiaque*, 2, 18 [trad. française, 2/3, 70].

48. *Ibid.*, 18, 48 [trad. française, 18/3, 105].

49. *Ibid.*, 19, 61 [trad. française, 19/8, 118].

dormait pas outre mesure, mais afin que son corps seulement se reposât»<sup>50</sup>, même la mère du Christ n'avait pu se passer totalement de sommeil.

Toute la littérature ascétique convergeait sur ce point: aucun moine ne pouvait échapper à la nature humaine en se passant du sommeil. Théodoret de Cyr l'avait souligné, en expliquant que Syméon avait enseigné que «celui qui a une nature humaine ne saurait passer toute sa vie sans nourriture ni sommeil»<sup>51</sup>. Cassien se plaisait lui aussi à se rappeler que l'abbé Cheremon lui avait conseillé, pour clore une longue discussion qui leur avait pris une grande partie de la nuit, d'aller se coucher afin de «ne pas dérober à la nature le sommeil qu'elle réclame, de crainte que la torpeur du corps n'alanguit l'âme à son tour»<sup>52</sup>. Sur ce plan comme d'ailleurs sur tous les autres, Cassien appelait les moines à faire preuve de modération, en leur enseignant qu'il «convient, l'heure venue, de prendre nourriture et sommeil, quelque répu gnance pût-on en avoir»<sup>53</sup>.

### *Le sommeil des moines*

Si le sommeil était donc une nécessité humaine, qui s'imposait même à ce surhomme que constituait le moine, il importait toutefois aux autorités chrétiennes que les communautés monastiques pussent dormir convenablement<sup>54</sup>. Dormir bien, c'était

50. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte*, trad. L.-Th. Lefort, Louvain 1985 (*Corpus scriptorum christianorum orientalium* 151; *Scriptores coptici* 20), 60-61.

51. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, t. II, *Histoire philothée*, XIV-XXX. *Traité sur la charité* (XXXI), éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, Paris 1979 (*Sources chrétiennes* 257), 14, 30, 13, 208-9.

52. Jean Cassien, *Conférences*, t. II, VIII-XII, éd. E. Pichery, Paris 2009<sup>2</sup> (*Sources chrétiennes* 54 bis), 12, 16/4, 280-81.

53. Jean Cassien, *Conférences*, t. I, I-VII, éd. E. Pichery, Paris 2008<sup>2</sup> (*Sources chrétiennes* 42 bis), 2, 17-2, 196-97.

54. L. Dossey, «Watchful Greeks and Lazy Romans: Disciplining Sleep in Late Antiquity», *Journal of Early Christian Studies*, 21/2 (2013), 209-39, oppose une tradition grecque rétive au sommeil à une tradition latine plus modérée, mais sa démonstration est affaiblie par la non prise en compte d'une grande partie de la documentation ascétique latine.

d'abord et avant tout dormir sans excès, comme le répétait toute la littérature monastique. Encore fallait-il s'entendre sur ce que recouvrait un sommeil modéré, ce qui avait amené certains maîtres à essayer de le préciser. Barsanuphe de Gaza expliquait ainsi au moine Jean que «si tu demandes quelle est la mesure du sommeil, les pères l'ont fixée à la moitié de la nuit»<sup>55</sup>. Selon ce témoignage, les moines palestiniens se seraient entendus pour une nuit d'une moyenne de six heures, selon une norme qui peut donc apparaître comme relativement modérée. Une telle définition était d'ailleurs à peu près similaire aux prescriptions de la règle de saint Benoît, qui avait par exemple précisé en son chapitre VIII qu'en hiver les moines devaient se lever à la huitième heure de la nuit pour l'office des nocturnes, tandis qu'en été le réveil ne devait intervenir qu'à l'aube<sup>56</sup>. De telles dispositions permettaient de limiter le sommeil à environ six de nos heures, un temps que les pères estimaient suffisant pour que le moine puisse se lever «dispos» (*digestus*), comme le souhaitait Benoît de Nursie<sup>57</sup>.

En la matière, les traditions monastiques semblent toutefois avoir été assez diverses, tout d'abord parce que la durée du sommeil pouvait parfois être différente, selon le degré d'avancement des moines ou encore leur robustesse. C'est par exemple ce que semble indiquer la *Vie d'Honorat*, qui selon Hilaire «mesura le temps de sommeil de chacun avec bienveillance; arrachant toujours à leur oisiveté ceux qui étaient de santé robuste, il contraignait au repos ceux qu'animait la ferveur spirituelle»<sup>58</sup>. Dans les établissements cénobitiques, le débat portait surtout sur la possi-

55. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance, vol. I, Aux solitaires, t. 2, Lettres 72-223*, éd. P. De Angelis-Noah, F. Neyt et L. Regnault, Paris 1998 (*Sources chrétiennes* 427), lettre 158 réponse, 554-555.

56. *La règle de saint Benoît, II (ch. VIII-LXXIII)*, éd. A. de Vogüé et J. Neufville, Paris 1972 (*Sources chrétiennes* 182), 8, 508-9.

57. Sur le sommeil dans la règle bénédictine, *La règle de saint Benoît, t. V, Commentaire historique et critique (Parties IV-VI)*, éd. A. de Vogüé, Paris 1971 (*Sources chrétiennes* 185), 419-31 et J. Biarne, «Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)», in J.-M. Leroux (dir.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, 99-128.

58. Hilaire d'Arles, *Vie de saint Honorat*, éd. M.-D. Valentin, Paris 2008 (*Sources chrétiennes* 235), 18/2, 120-21.

bilité pour les moines de se rendormir après l'office des nocturnes, du moins lorsque celui-ci était situé au milieu de la nuit et non à la huitième heure, comme devait l'établir la tradition bénédictine. Cassien était par exemple favorable à ce second sommeil et y consacra tout un chapitre de ses *Institutions cénobitiques*, dans lequel il affirmait que les pères égyptiens avaient convenu que les moines devaient se réendormir après les nocturnes, à condition que leur sommeil ne se prolongeât pas au-delà de l'aube<sup>59</sup>. Attesté aussi bien dans les traditions isidoriennes que colombaniennes, ce second sommeil semble avoir été très diffusé dans le monachisme occidental, où il perdura au moins jusqu'à la période carolingienne, lorsqu'il fut combattu dans le contexte de la généralisation de la règle bénédictine<sup>60</sup>.

Pour un moine, dormir revenait en tout cas à être réveillé, puisque les contraintes inhérentes à la liturgie monastique imposaient que son sommeil fût interrompu avant que le corps ait reçu tout ce qu'il était en mesure de demander. La règle du Maître constitue sur ce point une source précieuse, dans la mesure où elle donne de longs détails sur la manière dont les moines devaient être réveillés<sup>61</sup>. Elle stipule ainsi que deux frères, choisis au sein de la décurie chargée du service hebdomadaire, devaient veiller toute la nuit à tour de rôle, en surveillant l'horloge jusqu'à ce que survienne l'heure des nocturnes. Ces frères, que la tradition qualifiait de «coqs vigilants» (*vigigallos*), étaient alors chargés de réveiller l'abbé, en lui remuant respectueusement le pied. Une fois levé, l'abbé devait alors se rendre dans l'oratoire, où il lui fallait frapper «le signal» (*indix*), autrement dit une cloche, ce qui lui permettait de réveiller, cette fois-ci à grand fracas, l'ensemble de la communauté monastique.

Parce qu'il devait être toujours prêt au réveil, le moine devait dormir d'un sommeil léger. Dans la littérature ascétique, un assoupissement profond était perçu négativement, comme en témoigne par exemple Jérôme lorsqu'il pourfendait son ennemi

59. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. J.-C. Guy, Paris 2011<sup>2</sup> (*Sources chrétiennes* 109), 3, 4, 102-5.

60. *La règle de saint Benoît*, t. V, 427-31.

61. *La règle du maître*, II (ch. 11-95), éd. A. de Vogüé, Paris 1964 (*Sources chrétiennes* 106), 31-32, 168-75.

Vigilance, en lui disant: «ton nom t'a été imposé par antiphrase, car tu dors de tout ton esprit et le très profond sommeil qui te fait ronfler est très léthargique»<sup>62</sup>. Dormir lourdement, qui plus est en ronflant, constituait pour tous les auteurs chrétiens un comportement incompatible avec les principes de la vie ascétique. Les auteurs de la *Vie de Césaire*, évêque lérinien d'Arles, en étaient persuadés, dans la mesure où ils se plaisaient à souligner que leur saint dormait avec «l'esprit toujours éveillé», en rajoutant qu'il illustrait ainsi l'adage du *Cantique des cantiques*: «je dors, mais mon esprit veille»<sup>63</sup>. Afin de prouver la sainteté de Césaire, les auteurs de sa *Vie* avaient même prétendu qu'il serait parvenu à dormir si légèrement qu'il avait été en mesure de prêcher durant son sommeil.

Pour éviter de dormir trop profondément, il fallait bien sûr que l'ascète évite de se coucher dans un lit trop douillet. Clément d'Alexandrie l'avait déjà affirmé, en expliquant que l'ascète devait éviter de dormir sur une couche trop riche, où «les corps s'enfoncent comme dans un gouffre à cause de la mollesse du lit»<sup>64</sup>. Considérant que le confort nocturne pouvait non seulement porter à la sensualité, mais qu'il était aussi susceptible de nuire à la digestion, Clément d'Alexandrie avait recommandé de suivre l'exemple donné par Jacob, qui aurait reçu sa vision divine alors qu'il «dormait par terre, avec une pierre qui soutenait sa tête, et que c'est alors qu'il a été jugé digne d'avoir cette vision surhumaine». Dormir avec une pierre pour oreiller, tel était l'idéal qui animait Clément d'Alexandrie et avec lui tout l'ascétisme chrétien.

Athanase d'Alexandrie avait ainsi tenu à souligner l'inconfort de la literie d'Antoine, en affirmant que «pour le sommeil, il se contentait d'une natte et même, la plupart du temps, couchait sur la terre nue»<sup>65</sup>. L'auteur anonyme des *Consultations du chrétien Zachée et du philosophe Appolonius* avait lui aussi considéré que les

62. *Vie de Césaire d'Arles*, éd. M.-J. Delage, Paris 2010 (*Sources chrétiennes* 536), 2, 5, 248-49.

63. Ct 5, 2.

64. Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue. Livre II*, éd. C. Montdésert et H.-I. Marrou, Paris 1965 (*Sources chrétiennes* 108) 9, 77/1-2, 154-55.

65. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 7, 7, 152-53.

moines authentiques se reconnaissaient à la rigueur de leur couche, en notant en particulier que «leurs lits consistent en nattes de jonc»<sup>66</sup>. Tel était aussi le cas dans le monastère égyptien de l'abbé Moïse, qui avait proposé à Cassien et Germain de «goûter quelques instants de sommeil, en nous étendant sur les mêmes nattes où nous étions assis»<sup>67</sup>. Cassien avait même pu dormir dans des conditions semblables à celles que Jacob avait connues la nuit de sa vision, puisqu'il rajoutait que l'abbé Moïse leur avait donné «des *embrimia* pour poser leurs têtes», en expliquant qu'ils étaient «faits des papyrus les plus gros que l'on assemble en longs et menus faisceaux».

Ces préceptes furent systématisés dans les règles monastiques, tant en Orient qu'en Occident. Selon l'*Histoire lausiaque*, la règle que Pacôme aurait providentiellement reçue d'un ange ordonnait aux moines de dormir assis, en inclinant légèrement les sièges qu'ils utilisaient dans la journée<sup>68</sup>. Dormir assis, telle était aussi la pratique que suivait Lupicin, le deuxième des abbés jurassiens. Selon la *Vie des pères du Jura*, il n'aurait en effet jamais utilisé de lit ni de literie, se contentant, pour assouvir ses besoins en sommeil, de s'assoupir quelque temps sur le banc de l'oratoire, dans lequel il passait le reste de ses nuits en prière<sup>69</sup>. Ces dispositions radicales semblent être toutefois restées marginales, en particulier en Occident, où toutes les règles monastiques autorisaient les frères à dormir dans un lit, même si elles s'employaient à limiter le confort de la couche, à l'exemple de la *Règle des vierges* de Césaire d'Arles, qui interdisait l'usage de couvre-lits colorés ou de couvertures décorées<sup>70</sup>.

Le refus d'un lit trop douillet était d'abord et avant tout motivé par la crainte d'éveiller la sensualité, à un moment où le moine se trouvait fragilisé par le sommeil, qui ne lui permettait

66. *Question d'un païen à un chrétien, t. I, livre I*, éd. J.-L. Feiertag, Paris 1994 (*Sources chrétiennes* 402), 3, 3, 16, 184-85.

67. Jean Cassien, *Conférences, t. I, 1*, 23/4, 146-49.

68. Pallade, *Histoire lausiaque*, 32, 89 [trad. française, 32/3, 143].

69. *Vie des pères du Jura*, éd. F. Martine, Paris 2004 (*Sources chrétiennes* 142), 64, 310-11.

70. Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques, t. I, Œuvres pour les moniales*, éd. A. de Vogüé et J. Courreau, Paris, 1988 (*Sources chrétiennes* 345), 35-273, ici 44, 228-29.

plus de contrôler ses désirs. Les sources monastiques sont nombreuses à évoquer ce péril, à l'exemple de Barsanuphe de Gaza qui rappelait à Jean la rudesse de sa condition humaine: «tu es tenté durant ton sommeil et le démon vient te tenailler»<sup>71</sup>. L'érotisme onirique menaçait le moine endormi, mais aussi la vierge consacrée, comme Jérôme l'avait souligné dans sa lettre à Eustochium, en la prévenant que «dans le calme du lit, le doux cortège des plaisirs cherchera peut-être à t'émouvoir»<sup>72</sup>. L'hagiographie monastique offre de nombreux échos des interrogations qui devaient toucher les moines devant les tentations érotiques inhérentes au sommeil, comme en témoigne par exemple l'*Histoire lausiaque*, lorsqu'elle évoquait les déchirements du moine Moïse l'Éthiopien qui, malgré les macérations qu'il s'infligeait quotidiennement, se lamentait que «l'habitude du plaisir a fait que les rêves de mon âme enténébrent ma raison»<sup>73</sup>.

Pour le moine, la nuit constituait ainsi un temps de péril, que les sources hagiographiques décrivaient comme le moment où les attaques de démons se faisaient très violentes. Les forces démoniaques relevant du monde des ténèbres, elles devaient attendre la nuit pour libérer pleinement leur puissance destructrice, ce qui amenait le moine à assumer alors pleinement sa vocation d'*athleta Christi*, faisant des temps nocturnes un intense moment du combat eschatologique, qui ne lui laissait plus guère de temps pour dormir. L'*Historia monachorum* évoqua par exemple les grands combats nocturnes que Jean de Lycopolis dut mener contre les démons, qui sortaient la nuit pour le harceler dans sa retraite<sup>74</sup>. Décrivant la vie des anachorètes, Évagre le Pontique affirmait aussi qu'ils étaient soumis à de terribles tentations nocturnes, car «la nuit aussi, ils combattent des aspics ailés, sont encerclés par des bêtes sauvages carnivores, enlacés par des serpents et précipités du haut de montagnes élevées...; ils voient des

71. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, vol. II, *Aux cénobites*, t. 1, lettres 224-398, éd. F. Neyt, L. Regnault, P. de Angelis-Noah, Paris 2000 (*Sources chrétiennes* 142), 260, 234-35.

72. Saint Jérôme, *Lettres*, t. I, éd. J. Labourt, Paris 1949 (*Collection des Universités de France*), 22, 17, 126.

73. Pallade, *Histoire lausiaque*, 19, 60 [trad. française, 7, 118].

74. *Historia monachorum in Aegypto*, éd. A.-J. Festugière, Bruxelles 1961 (*Subsidia hagiographica* 53), 1, 61, 26.

démons se transformer en femmes qui s'abandonnent d'une façon indécente et veulent se livrer à des jeux honteux»<sup>75</sup>.

S'inspirant de ce thème d'origine orientale, l'hagiographie monastique occidentale évoqua fréquemment les attaques nocturnes que les démons faisaient subir aux moines. La *Vie des pères du Jura* décrit ainsi les très violentes agressions que le moine Sabinien devait subir la nuit, lorsque le diable attaquait sa cellule en l'empêchant de dormir, «car outre des chocs répétés contre les murs, les démons avaient crevé à grand fracas de pierres son pauvre toit»<sup>76</sup>. Reprenant là encore les vies des pères orientales, l'auteur de la *Vie des pères du Jura* affirme que les démons qui persécutaient Sabinien auraient profité de la nuit pour se transformer en femmes, «en se manifestant sous l'aspect de deux jeunes filles qui se présentent, pour le faire tomber, au très chaste serviteur de Dieu»<sup>77</sup>. Il poursuivait en expliquant que les deux filles se déshabillèrent alors totalement, en se plaçant de chaque côté de Sabinien, afin qu'il ne pût, en détournant la tête, échapper à la vision de leurs corps dénudés.

Si le vertueux moine Sabinien resta totalement insensible à la tentation, repoussant ainsi l'attaque démoniaque, la littérature monastique percevait ainsi la nuit comme un temps de péril pour celles et ceux qui cherchaient à mener une vie ascétique. Ce thème avait été en particulier développé par Évagre le Pontique, qui avait dans ses *Pensées* tenu à mettre en garde les anachorètes contre les attaques nocturnes des forces des ténèbres, en les prévenant que celui qui partirait au désert s'établir dans une cellule sans préparation suffisante s'exposerait à de graves périls, car «la nuit des éclairs brillent sur les murs, ensuite ce sont des voix de gens qui se pourchassent les uns les autres, des chars attelés figurés dans l'air, et la maison entière pleine d'Éthiopiens et de tumulte»<sup>78</sup>. Il avait particulièrement traité de cette question dans son *Antirrheticus* où il avait expliqué à ses lecteurs, tentés de le suivre dans son combat ascétique, que «le démon impur de la

75. Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, éd. P. Géhin, Paris 1998 (*Sources chrétiennes* 438), 27, 248-49.

76. *Vie des pères du Jura*, 53-54, 296-99.

77. *Ibid.*

78. Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, 23, 234-35.

luxure se montre à moi la nuit en vision de façon abominable sous l'apparence de femmes nues»<sup>79</sup>, avant de leur exposer sa crainte de cette apparition diabolique qui «m'excite la nuit à faire des choses impures»<sup>80</sup>.

L'association du sommeil à la sensualité se posait de manière particulièrement manifeste dans la question des pollutions nocturnes, qui sont très fréquemment évoquées par les sources monastiques. S'inspirant, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, d'Évagre le Pontique, Cassien y consacra par exemple un développement important dans ses *Conférences*, en soulignant qu'elles constituaient pour le moine un péril difficile à vaincre, dans la mesure où «le repos du sommeil relâche la vigueur de l'esprit et qu'il n'est plus en mesure de voir venir sourdement cette émotion»<sup>81</sup>. Cassien rajoutait que le risque était d'autant plus important que, durant son sommeil, le corps du moine se trouvait encombré par «l'amas des urines qui confluent sans cesse durant notre repos, venant à combler la capacité de la vessie et provoquant dans les membres languissants une excitation à laquelle sont également sujets les enfants et les eunuques». Les pollutions nocturnes constituaient un problème récurrent de toute vie ascétique, ce qui amenait la règle du Maître à les traiter avec une grande indulgence, en stipulant que si un frère en faisait l'aveu spontané à son abbé, celui-ci limiterait la correction à un simple avertissement, en demandant simplement au moine fautif de ne pas recevoir pendant deux jours la communion, afin de lui permettre de retrouver sa pureté avant d'approcher de nouveau l'autel<sup>82</sup>.

### *Veiller et «prier sans cesse»*

En matière de veille, l'innovation principale du monachisme chrétien fut sans doute de combiner l'éthique antique du som-

79. Cité par F. Refoulé, «Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique», *Supplément à la Vie Spirituelle*, 59 (1961), 471-516, ici 479.

80. *Ibid.*

81. Jean Cassien, *Conférences*, t. II, cit., 12, 9, 260-61.

82. *La règle du maître*, II (ch. 11-95), éd. A. de Vogüé, Paris 1964 (*Sources chrétiennes* 106), 80, 1-7, 328-31.

meil avec l'injonction paulinienne du «priez sans cesse»<sup>83</sup>. Lorsqu'elle affirmait que le moine devait limiter son sommeil, la littérature monastique expliquait en effet que si la veille participait au contrôle ascétique du corps, elle constituait d'abord et avant tout la conséquence des obligations de prière inhérentes à la vie religieuse. Telle était par exemple la manière dont Jérôme évoquait dans sa lettre à Eustochium la question du sommeil, en lui affirmant que «l'Apôtre nous ordonne de prier sans cesse et pour les saints le sommeil est donc une prière»<sup>84</sup>. De même, après avoir rappelé qu'Antoine suivait l'injonction paulinienne du «priez sans cesse», Athanase d'Alexandrie en avait déduit qu'il avait dû consacrer une large partie de ses nuits à la veille, dans la mesure où il lui fallait «prier sans cesse, psalmodier avant le sommeil et après le sommeil»<sup>85</sup>.

Mener une vie monastique impliquait donc de passer une partie substantielle de sa nuit en prière, puisque le moine devait être celui qui restait debout à l'heure où les autres dormaient, afin d'affronter par la force de ses invocations les attaques des agents des ténèbres. Prier la nuit devint ainsi une marque de la vie monastique, comme Théodoret de Cyr le constatait lorsqu'il expliquait dans son *Traité sur la charité* que les moines sont ceux qui «soutiennent la lutte contre le sommeil et passent toute la nuit à chanter les louanges du Seigneur»<sup>86</sup>. Jérôme le soulignait aussi à l'attention d'Eustochium, en lui prescrivant que «chaque nuit, tu te lèveras deux ou trois fois pour ruminer les textes de l'Écriture»<sup>87</sup>. La nuit fut ainsi pensée par les moines comme un temps de prière privilégié, faisant des temps nocturnes le moment où la liturgie monastique se déployait avec son plus bel appareil.

Dans ses *Institutions cénobitiques*, Jean Cassien incitait les ascètes gaulois à suivre les normes angéliques des moines égyptiens, qui auraient été tenus à effectuer un office de vêpres à la tombée du jour, puis de se coucher avant se lever de nouveau pour un office de nocturnes au cours de la nuit. Pour chacun de ces offices, les

83. 1 Th 5, 17.

84. Saint Jérôme, *Lettres*, t. I, 22, 37, 153.

85. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 55, 3, 282-83.

86. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, 31, 3, 262-63.

87. Saint Jérôme, *Lettres*, t. I, 22, 37, 153.

moines devaient réciter douze psaumes de dix versets, qui devaient être chantés à tour de rôle par un frère debout pendant que les autres restaient assis. Après le dernier psaume, la communauté devait faire un répons, suivi de deux lectures, avant que les moines ne soient autorisés à retourner dans leur cellule. Cassien affirmait qu'il leur fallait alors répéter une nouvelle fois l'office des nocturnes, de manière cette fois-ci solitaire, puis rester éveillés jusqu'à l'aube, lorsque «l'activité du jour succède au travail et à la méditation de la nuit»<sup>88</sup>. Dans la nuit de vendredi à samedi, en commémoration de la veille par les apôtres du corps du Christ crucifié, les moines étaient toutefois soumis à un régime plus exigeant. Ils ne pouvaient alors dormir après l'office des vêpres, mais devaient veiller jusqu'au quatrième chant du coq, avant d'aller se coucher pour un sommeil qui ne devait pas excéder deux heures<sup>89</sup>.

Même si Cassien affirme qu'en Occident les usages liturgiques suivis par les communautés monastiques étaient assez divergents<sup>90</sup>, l'*ordo* qu'il avait établi ne semble pas avoir été particulièrement singulier, dans la mesure où il était par exemple très semblable aux dispositions liturgiques que donnait l'*Ordo monasterii*. Cette règle, que la tradition a attribuée à Augustin, prévoyait en effet que les frères devaient être astreints, pour l'office des nocturnes, à réciter entre huit et douze antiennes, ainsi que quatre à six psaumes, suivis de deux ou trois leçons<sup>91</sup>. Par rapport à ces normes du début du V<sup>e</sup> siècle, la liturgie monastique alla toutefois en se développant, comme en témoigne l'ampleur qu'elle avait prise dans la littérature régulière du VI<sup>e</sup> siècle. L'*ordo* d'origine lérinienne, que l'évêque Césaire d'Arles avait imposé aux vierges du monastère qu'il avait édifié au début du VI<sup>e</sup> siècle au sein de son groupe épiscopal, prévoyait ainsi une liturgie remarquablement lourde<sup>92</sup>. Les deux heures de sommeil accordées par

88. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, 2, 12/3, 80-81.

89. *Ibid.*, 3, 8/1, 110-111.

90. *Ibid.*, 2, 2, 58-61.

91. L. Verheijen, *La règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, 2, 148-49.

92. R. Taft, *La liturgie des heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'office divin*, Turnhout 1991 (*Mysteria* 2), 106-19 et A. de Vogüé, «Césaire et le monachisme prébenédictin», in D. Bertrand, M.-J. Delage, P.-A. Février,

Cassien lors de la grande vigile de la nuit de vendredi à samedi y avaient ainsi disparu, ce qui contraignait les vierges à passer toute la nuit éveillées, avant d'enchaîner une nouvelle journée de prières et de macération sans jamais se recoucher. Surtout, les offices avaient été lourdement amplifiés, non seulement parce que la règle de Césaire avait ordonné de dédoubler l'office de vêpres, mais aussi parce qu'elle avait demandé aux vierges de chanter pas moins de trente-six psaumes pendant les nocturnes.

Le monastère des vierges de Saint-Jean d'Arles devait ainsi développer une liturgie nocturne quasiment ininterrompue, du moins durant les nuits les plus solennelles. Lors des fêtes de l'été, les sœurs redoublaient ainsi l'office de *duodecima* avec un office de lucernaires, ce qui leur permettait d'arriver directement à l'office des nocturnes, qui avait été suffisamment alourdi pour qu'il pût se prolonger jusqu'à celui des matines. Comme le sommeil guettait en permanence ces vierges toujours en éveil, Césaire se proposait d'y remédier par un mélange de rigueur et de mitigation. Il avait ainsi ordonné que celles qui ne pourraient résister à l'endormissement soient contraintes à prier debout<sup>93</sup>, tout en autorisant l'abbesse à abrégé les vigiles lorsqu'elle voyait que la fatigue se faisait trop lourde<sup>94</sup>. En certaines occasions, Césaire avait aussi prévu que des équipes de sœurs puissent se relayer, comme c'était le cas pour les veillées funéraires, où la règle permettait aux vierges de service d'être remplacées à minuit par une nouvelle équipe<sup>95</sup>.

Dans les monastères orientaux, l'essor de la liturgie nocturne avait donné naissance, sous sa forme la plus développée, aux moines «acémètes», autrement dit aux frères «qui ne dorment pas» (en grec = *ακοίμητοι*)<sup>96</sup>. Le mouvement trouvait son origine

J. Guyon et A. de Vogüé, *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Actes des journées Césaire (Aix-en-Provence, Arles, Lérins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989)*, Lyon/Paris 1994, 109-32.

93. Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, t. I, 15, 190-91.

94. *Ibid.*, 69/29, 266-67.

95. *Ibid.*, 70, 266-67.

96. G. Dagron, «Les moines et la ville, le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)», *Travaux et mémoires du Centre de recherche, d'histoire et de civilisation byzantines*, 4 (1970), 229-76; J.-M. Bague-nard, *Les moines acémètes. Vie des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*,

dans la pratique de la prière perpétuelle à laquelle s'étaient en particulier astreints les anachorètes syriens, palestiniens et mésopotamiens. Au cours du V<sup>e</sup> siècle, cet usage de la prière perpétuelle fut repris à une plus large échelle par des communautés cénobitiques, qui systématisèrent les usages anciens pour mettre en place une liturgie ininterrompue. Répartissant leurs moines en trois chœurs monastiques, qui se relayaient toutes les huit heures dans les églises pour y chanter des psaumes, les établissements d'acémètes connurent un grand développement, qui leur permit d'établir en 430 leur monastère principal à l'Irénaïon, à l'intérieur des murs de Constantinople. Avant qu'ils ne soient condamnés pour nestorianisme en 533-534, ils bénéficièrent d'un grand rayonnement et parvinrent à donner à l'injonction paulinienne du «priez sans cesse» une authentique dimension ecclésiologique. Les monastères d'acémètes avaient en effet permis de doter l'Empire de communautés monastiques bien institutionnalisées, qui se chargeaient par leurs prières de le protéger de l'action maligne des forces démoniaques.

Ces moines qui ne dormaient pas eurent un tel rayonnement que les Occidentaux voulurent aussi avoir les leurs. En 515, le roi Sigismond fondait à Agaune, en Valais, un monastère qui semble s'être inspiré des usages des acémètes. Organisés en «escadrons» (*turmae*), ses moines se relayaient jour et nuit dans la basilique martyriale devant les reliques des martyrs thébains. Ils pouvaient ainsi entretenir en permanence, de jour comme de nuit, une liturgie que les sources du haut Moyen Âge appelaient le *psalmisonum solemne* («le chant solennel des psaumes») et que l'érudition désigne, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, par le néologisme de *laus perennis* («louange perpétuelle»)97. Les acémètes d'Agaune eurent

Bégrolles-en-Mauges 1988 (*Spiritualité orientale* 47) et A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Deuxième partie: le monachisme grec, 2. De l'Histoire lausique aux premiers acémètes (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, Rome 2015 (*Studia Anselmiana* 166; *Analecta monastica* 16), 253-70.

97. P. Bernard, «La *laus perennis* d'Agaune dans la Gaule de l'Antiquité tardive: état des questions et éléments d'un bilan», in F. Bernabei et A. Lovato (éd.), *Sine musica nulla disciplina... Studi in onore di Giulio Cattin*, Padoue 2006, 39-69; C. Maître, «De Saint-Maurice d'Agaune à Saint-Denis-en-France: la louange ininterrompue, fruit d'une volonté politique?», *Revue Mabillon*, 82 [nouvelle série 21] (2010), 5-36 et A. Diem, «Who is Allowed to

un grand succès, puisque le roi Gontran établit un monastère semblable vers 578 à Chalon, avant que Romaric et Amé n'imposassent aussi la *laus perennis* aux sœurs qu'ils installèrent vers 620 à *Habendum*, sur un sommet qui surplombait l'actuelle ville de Remiremont<sup>98</sup>.

Dans le sermon qu'il avait prononcé pour l'inauguration du monastère, le 22 septembre 515 à Agaune, Avit avait expliqué aux moines le sens de la *laus perennis*, en leur expliquant que «vos saintes veilles tiendront lieu de veilles pour tous»<sup>99</sup>. Les frères d'Agaune devaient ainsi prier de jour comme de nuit, afin d'éloigner les démons et d'assurer la quiétude de tous les chrétiens. Faisant l'éloge de la sainte vie des moines acémètes, Avit pouvait annoncer aux frères d'Agaune que «votre application à cette heureuse célébration vous enlèvera le temps de pécher». Les savants calculs de Kassius Hallinger ont montré qu'il avait raison, dans la mesure où la psalmodie perpétuelle imposait aux moines ou aux moniales de chanter 450 psaumes par jour, ce qui devait effectivement limiter le temps qu'ils pouvaient affecter à des pensées peccamineuses<sup>100</sup>.

*Conclusion: qu'est-ce que le monachisme a apporté à notre sommeil?*

En matière de sommeil, comme sur bien d'autres points, le monachisme s'est d'abord et avant tout inscrit dans le double héritage des philosophes antiques et de la Bible. Il a ainsi repris à son compte le regard plutôt négatif que la société antique por-

Pray for the King? Saint-Maurice d'Agaune and the Creation of a Burgundian Identity», in W. Pohl et G. Heydemann (éd.), *Post-Roman transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout 2013 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and Middle Ages* 14), 47-88, ici 69-74.

98. B. Näf et C. Kraemer, *Eremit im frühen Mittelalter. Amatus von Grenoble, Saint-Maurice d'Agaune, Luxeuil und Remiremont (ca. 570-ca. 629)*, Regensburg 2022.

99. L. Dupont Lachenal, «L'homélie de S. Avit à Agaune le 22 septembre 515», *Échos de Saint-Maurice*, 63 (1965), 34-38.

100. K. Hallinger, «Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts», in *Eulogia. Miscellanea liturgica Burckhard Neunheuser O.S.B.*, Rome 1979 (*Studia Anselmania* 68; *Analecta liturgica* 1), 125-87, ici 142-45 et P. Bernard, «La *laus perennis*», 55-56.

tait sur le sommeil, pour l'associer non seulement à la paresse, mais aussi au dérèglement des mœurs, du moins lorsqu'il était profond ou ne se limitait pas aux seules périodes nocturnes. De la même manière, les moines ont repris l'idée aristotélicienne que le sommeil était inhérent à la nature humaine et que si une élite entraînée de *militēs Christi* pouvait le restreindre, aucun homme ne pouvait en revanche s'en affranchir totalement. Dans la conception du sommeil, la continuité fut donc forte entre l'éthique des Anciens et la morale monastique, autrement dit entre l'Antiquité et le Moyen Âge, mais la rupture ne doit toutefois pas être non plus sous-estimée. En donnant aux vieux principes de l'ascétisme une nouvelle et forte institutionnalisation, le monachisme leur a en effet conféré une ampleur et surtout un sens social nouveau.

Sous l'influence des principes fondateurs de l'hyperascétisme oriental, le monachisme avait bien évidemment pensé la lutte contre le sommeil comme un outil de macération, une arme qui pouvait contribuer à briser les corps afin de mieux libérer les esprits, ce qui constituait le premier objectif de la vie monastique. Il a ainsi pu élaborer une morale monastique du sommeil, en élaborant des normes nouvelles qui sont rapidement sorties des monastères pour se diffuser dans l'ensemble de l'Église. L'approche précautionneuse du sommeil monastique, qui amenait les moines à prôner un assoupissement limité sur une literie aussi dure que sobre, a ainsi pu progressivement devenir une morale peu ou prou partagée par les fidèles les plus pieux. Par ailleurs, le monachisme s'est aussi attaché à régler le rythme du sommeil. De Cassien à Benoît de Nursie, en passant par le Maître, les règles monastiques se sont accordées pour ordonner aux moines de se coucher tôt pour mieux se lever dans la nuit, avant que ne survienne le réveil définitif qui devait dans tous les cas précéder l'aurore. Incontestablement, les moines ont donc largement contribué à définir une éthique chrétienne du sommeil, qui a modelé les comportements sociaux durant des siècles.

Par ailleurs, en assimilant leur lutte contre le sommeil aux combats qu'ils menaient la nuit contre les forces maléfiques des ténèbres, mais aussi en associant leurs vigiles avec l'injonction paulinienne du «prier sans cesse», les moines ont contribué à centrer la vie religieuse sur la prière et plus particulièrement sur la

liturgie nocturne. Ils ont surtout fait de leurs interminables vigiles le fondement de leur situation d'intercesseurs, au sein de l'économie du salut qui se mettait alors en place. En veillant la nuit, les monastères permettaient en fait aux chrétiens de trouver un sommeil tranquille, dans la mesure où ils avaient confié à une élite monastique le soin de prendre à leur charge l'*opus Dei* et la protection de leurs cités contre les agressions diaboliques. En sortant la nuit des murs clos des monastères pour se répandre dans les cités tardo-antiques, les chants monastiques offraient ainsi l'écho rassurant d'une société bien organisée, fondée sur le sacrifice de ces moines et vierges consacrées, qui menaient par leurs veilles une lutte impitoyable contre les lois d'airain du sommeil, afin de permettre à tous les chrétiens de dormir paisiblement.

## ABSTRACT

Laurent Ripart, *Monastic Vigil in Late Antiquity: From Asceticism to Liturgical Practice*

Regarding sleep, Christianity took up the ascetic heritage of the philosophers. It thus considered that if sleep was part of human nature, it was advisable to use it in moderation, by sleeping little and getting up early. Sharing these general principles, the monks sought to go further by making vigil a tool for the maceration of their bodies. They were thus able to develop a monastic sleep ethic, based on a limited amount of sleep, the use of bedding as hard as sober, and above all the use of early waking. These principles quickly spread among the clergy and even the laity, giving rise to a Christian sleep ethic. Above all, by assimilating their struggle against sleep to the battles they waged at night against the evil forces of darkness, but also by associating their vigils with the Pauline injunction to «pray without ceasing», the monks contributed to centring their religious life on prayer and more particularly on the nocturnal liturgy, which underwent a considerable development in the monasteries. By sacrificing themselves through their exhausting vigils, monks and consecrated virgins ensured the service of the *opus Dei* and kept away the evil forces of darkness, allowing all the faithful to sleep in peace.

Laurent Ripart  
 Université Savoie Mont Blanc  
 laurent.ripart@univ-smb.fr

Anne-Lydie Dubois

RITUELS D'ENDORMISSEMENT ET  
VEILLES ASCÉTIQUES DANS QUELQUES SERMONS ET  
EXEMPLA MÉDIÉVAUX

En tant que prélude significatif du sommeil, l'endormissement fait l'objet de rituels protecteurs dans le discours des prédicateurs du Moyen Âge central. Pendant inverse de l'abandon au dormir, l'absence volontaire de sommeil constitue, quant à elle, un acte de résistance exemplaire, donnant à voir les capacités ascétiques de celui qui l'accomplit. Cette dernière dimension a une valeur particulièrement significative dans le discours monastique ou les écrits qui mettent en évidence ce type de comportement. Si le sommeil est un objet d'histoire difficile à traquer dans les sources médiévales, en dehors des songes qu'il provoque, les rares évocations de ce dernier soulignent la relation qu'il entretient avec le surnaturel. Dans les sources cléricales des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles – théologiques, éducatives et homilétiques – il est profondément marqué par un discours ambivalent<sup>1</sup>, qui rejaillit sur la question de l'endormissement. Parfois propice à une communication avec le divin, le sommeil incarne avant tout un moment dangereux, qui se prête aux apparitions diaboliques. Il entraîne sur la pente du péché et engendre le surgissement des désirs enfouis et des instincts corporels, notamment sexuels<sup>2</sup>. On le mesure d'emblée, le sommeil bénéficie d'une interprétation chrétienne. Il est jugé au prisme de la morale selon les actes qu'il fera faire au dormeur, les manifestations physiques qu'il engendrera, les images

1. J. Quillet, «Le songe», in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. G. Hasenohr, J. Longère, Paris 1981, 82-93.

2. D. Elliott, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphie 1999, 14-39.

qu'il fera apparaître, les conditions, les lieux et les moments où il prend place, que le dormeur s'assoupisse durant l'office religieux, dans son lit ou au contraire qu'il parvienne à résister au sommeil.

Bien que cet article ne s'intéresse pas au rêve en lui-même, les représentations du sommeil ne peuvent être totalement affranchies de leur relation avec les songes pour comprendre la portée de l'endormissement ou de son absence. Les conditions dans lesquelles le sommeil s'installe sont en continuité avec le rêve qui se produit ensuite, l'un détermine l'autre dans la pensée médiévale: soit la culpabilité du dormeur, soit au contraire sa vertu. Prendre en considération la possibilité du rêve permet alors de comprendre la valeur accordée à l'endormissement et aux actions conseillées dans ce but. Notre objectif n'est toutefois pas de traiter des visions ou apparitions, mais du sommeil en tant que tel, comme moment d'abandon des sens et du corps, au sein des représentations dont il fait l'objet. Rituels et bonnes pensées avant de s'endormir revêtent alors une importance capitale dans le discours des théologiens et plus largement des clercs.

La figuration du sommeil en tant que périlleux laisser-aller, perte de contrôle de soi ou tendance à la paresse se retrouve en effet dans le discours religieux des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles et plus particulièrement dans un ensemble de sources produites par le milieu clérical. Cherchant à éduquer les jeunes hommes, certains sermons-modèles *ad status* du XIII<sup>e</sup> siècle entretiennent la représentation d'un sommeil propice aux vices. Offrant des conseils relatifs au coucher, ces textes mettent en évidence des rituels chrétiens qui permettent de se prémunir contre différents phénomènes nocturnes. Ces écrits sont proches du contenu des traités d'éducation de la même période concernant les jeunes auditoires. D'autres textes, notamment homilétiques, visant à inculquer des valeurs morales à travers des *exempla*, ou des écrits soulignant les vertus monastiques fournissent également de la matière à la question des rituels d'endormissement. Par ailleurs, un certain nombre d'*exempla* provenant de sermons ou de collections d'*exempla* mettent en scène des moines ou des frères mendiants capables de se maintenir en état de veille au profit d'occupations vertueuses et spirituelles. La privation de sommeil est décrite comme une forme d'ascèse et de mortification au sein de ce

discours. Par le levier de la résistance au sommeil, il s'agit de dépasser la matérialité de la chair et de faire montre d'une emprise exemplaire sur elle. Dans ce contexte, il est alors question de ce qui pourrait être décrit comme une insomnie volontaire et vertueuse ou une veille ascétique. La privation de sommeil est pensée comme une forme d'ascèse et de mortification au sein de ce discours. Par le levier de la résistance au sommeil, il s'agit de dépasser la matérialité de la chair et de faire montre d'une emprise exemplaire sur elle.

Pour ces raisons, l'endormissement, soit lorsqu'un individu s'apprête à entrer dans l'espace intérieur de son être, cristallise un moment délicat, car les pensées qui précèdent le sommeil ont des conséquences sur ce dernier<sup>3</sup>. Dans ces réflexions, l'assoupissement fait l'objet de précautions, de mises en garde et de rituels à dimension apotropaïque, composés de gestes et de paroles, qui permettent de se prémunir contre les périls spirituels.

*Les précautions liées à l'endormissement: prières et signes protecteurs*

Deux sermons adressés aux enfants et aux adolescents dans les collections *ad status* de Jacques de Vitry et du franciscain Guibert de Tournai offrent des conseils relatifs au coucher. Si la collection de ce dernier, composée avant 1261, a connu une large circulation, celle de Jacques de Vitry, datant de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, a été moins diffusée, mais a exercé une influence notable sur la production des collections *ad status*<sup>4</sup>. Bien qu'il ne

3. Voir N. Laurent-Bonne, «*Dormiens comparatur furioso*. Les origines canoniques de l'irresponsabilité pénale du dormeur», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: kanonistische Abteilung*, 100 (2014), 153-77.

4. J. Longère, «Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIII<sup>e</sup> siècle: Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans», in *Le monde des chanoines (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Paris 1988, 276; id., «Introduction», in Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, éd. J. Longère, Turnhout 2013, XXIV; id., «La vie et les œuvres», in Jacques de Vitry, «*Histoire occidentale*». *Historia occidentalis. Tableau de l'Occident du XIII<sup>e</sup> siècle*, trad. G. Duchet-Suchaux, Paris 1997, 21; N. Bériou, «Les lépreux sous le regard des prédicateurs d'après les collections de sermons *ad status* du XIII<sup>e</sup> siècle», in *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Spolète 1991, 44.

soit pas certain que ces sermons aient effectivement été prononcés<sup>5</sup>, on peut supposer que ces propos sont susceptibles d'avoir eu une portée assez large par ce biais. Le sermon-modèle que Guibert de Tournai adresse aux écoliers énonce des directives à propos des dispositions, à la fois physiques et mentales, dans lesquelles les jeunes garçons doivent s'endormir. Ce sermon est destiné «aux petits garçons qui apprennent dans les écoles», titre qui laisse deviner une référence à la vie communautaire, aux dortoirs des écoles monastiques ou liés à un couvent mendiant accueillant les jeunes hommes pour les former<sup>6</sup>.

Guibert de Tournai encourage les enfants à s'endormir seuls en gardant leurs habits, pantalons et chemises<sup>7</sup>. Ce conseil évoque la règle de saint Benoît stipulant que les moines doivent dormir vêtus dans les dortoirs<sup>8</sup>, mais peut également être associé, dans ce contexte, à la protection des jeunes hommes contre leur sexualité naissante. En effet, le passage qui énonce ces propos est situé au sein d'un discours plus large sur l'importance pour les

5. Cf. N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988, t. 1, 312-13; D. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, 90-131; J. Swanson, «Childhood and Childrearing in *ad status* Sermons by Later Thirteenth Century Friars», *Journal of Medieval History*, 16/4 (1990), 311; A.-L. Dubois, *Former la masculinité. Éducation, pastorale mendicante et exégèse au XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2022, 26-27.

6. Cf. M. Goodich, *From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought 1250-1350*, Lanham 1989, 109-11. Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 270 («Ad eos qui addiscunt in scolis parvulos»), 725. Les sermons de Guibert de Tournai sont cités à partir de la transcription présente dans le t. 2 de la thèse de M. Burghart, *Remploi textuel, invention et art de la mémoire: les Sermones ad status du Franciscain Guibert de Tournai († 1284)*, Thèse de doctorat, Université de Lyon 2, Lyon, 2013 qui ne sera désormais plus mentionné.

7. Juste avant qu'il soit question de dormir (*obdormire*): «Immo etiam pueri debent procurare ut iaceant soli et secundum quod sustinere possunt iacere in femoralibus vel camisiis suis», Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 270, 725. Les sermons des collections *ad status* de Jacques de Vitry et de Guibert de Tournai sont abrégés selon leur numérotation dans J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, Münster 1969-1990, 11 vol.

8. M. E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Vienne 1990, 35; Elliott, *Fallen Bodies*, 31-32; *La Règle de saint Benoît*, éd. et trad. A. de Vogüé, Paris 1971, t. 2, 22, 541.

jeunes hommes de conserver leur virginité. Immédiatement avant cette référence au coucher, le franciscain encourage les jeunes âmes à ne pas voir ni toucher des femmes ou se laisser toucher par elles<sup>9</sup>. Guibert de Tournai précise que les garçons doivent s'allonger seuls dans leur lit et les incite à s'endormir (*obdormire*) en gardant à l'esprit une bonne pensée (*in aliqua bona cogitatione*) ou «l'oraison dominicale», c'est-à-dire le Notre Père<sup>10</sup>.

Les bonnes pensées font office de bouclier protecteur contre les atteintes du vice, portant préjudice à la pureté des corps durant la nuit. Le passage ne développe pas plus explicitement le lien entre conditions de l'endormissement et surgissement de pensées érotiques ou du désir durant la nuit, mais cette association se devine aisément. Un ours qui dévore les enfants en symbolisant la luxure vient renforcer cette évocation. Guibert de Tournai affirme en outre que le diable ne dort jamais, cherchant à dévorer les âmes saines des garçons innocents, qui ne sont pas encore souillées par le péché de luxure<sup>11</sup>. Cette économie de la parole est certainement guidée par le principe présent dans les manuels de confesseurs déclarant qu'il ne faut pas donner de mauvaises idées à celui qui les ignorait. Bien qu'il soit difficile de mesurer l'âge des destinataires, l'adresse à des hommes encore jeunes, voire des garçons prépubères, explique certainement le caractère imprécis de ces propos. Guibert de Tournai suggère ainsi que les mots qui habitent l'esprit avant de glisser dans le sommeil permettent de conjurer le péché, de l'empêcher de se produire.

La *virtus* des paroles est manifeste dans le cas du Notre Père, imprégnant l'esprit de valeurs chrétiennes et spirituelles à ce moment critique. Les saintes pensées sollicitées en état de conscience, avant le sommeil, font ainsi obstacle aux appétits illi-

9. Dubois, *Former la masculinité*, 152.

10. «[P]ueri debent procurare ut iaceant soli et secundum quod sustinere possunt iacere in femoralibus uel camisiis suis et obdormire in aliqua bona cogitatione vel in dominica oratione», Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 270, 725. Voir Dubois, *Former la masculinité*, 354. Nous remercions Karine Crousaz de nous avoir rendue attentive à la traduction de «l'oraison dominicale».

11. «Dyabolus enim nunquam dormit, semper insidiatur, appetit cibos delicatos devorare, scilicet innocentes pueros», Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 270, 723.

cites, desquels découlent les sensations coupables du corps. Étant donné que l'endormissement est considéré comme le dernier moment où s'exerce la volonté avant le sommeil, les prédicateurs incitent à œuvrer sur les dispositions de l'esprit en choisissant ses pensées auparavant. Si la raison ne répond plus durant le sommeil, elle peut en revanche agir avant de dormir selon les prédicateurs et les pédagogues. Cette étape précédente aura des conséquences sur la nature du sommeil qui survient ensuite et sur la manifestation ou l'absence de péchés qu'il entraîne. En effet, bien que personne ne puisse maîtriser totalement son corps durant le sommeil, les mauvaises pensées ou les pensées honteuses sont de la responsabilité d'un individu au moment où il s'endort<sup>12</sup>.

Par conséquent, Guibert de Tournai encourage les jeunes hommes à apprendre très tôt le *Pater noster*, le *Credo*, et l'*Ave Maria*<sup>13</sup>. Il souligne en effet l'importance des prières mémorisées par les jeunes âmes, car leur *virtus* – leur puissance – les atteindra même s'ils n'en comprennent pas pleinement le sens. Le propos de cet auteur rejoint les explications scolastiques propres à la *virtus verborum* selon lesquelles l'acte de parole – le dire – prévaut sur ce qui est dit, soit sur le sens des mots<sup>14</sup>. Dans cette conception chrétienne, au sein de laquelle le Verbe revêt une importance capitale, les mots, par le fait d'être émis, détiennent une efficacité symbolique, la parole étant considérée comme un acte<sup>15</sup>. Par ce rituel du coucher, les paroles prononcées agissent, en protégeant l'esprit du dormeur et en prévenant les attaques démoniaques.

12. Laurent-Bonne, «*Dormiens comparatur furioso*», 153-77.

13. «*Boni enim pueri quod didicerunt verbo docent exemplo, et laudant Deum dum per orationem refugiunt ad ipsum. Unde pueri debent edoceri in dominica oratione et symbolo apostolorum et salutatione beate Virginis. Et licet plene virtutem verborum non intelligant, tamen eis prosunt, sicut serpens verba incantationis et incantationis non intelligit, et tamen illa verba ei obsunt, et virtutem suam consequuntur in eis qui verba illa non intelligunt*», Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 269, 711-12.

14. Cf. à ce sujet B. Delaurenti, «Agir par les mots au Moyen Âge. Communication et action dans les débats sur le pouvoir des incantations», *Archives de sciences sociales des religions*, 158 (2012), 68; E. Bozoky, *Charmes et prières apotropaïques*, Turnhout 2003, 59-62.

15. Delaurenti, «Agir par les mots au Moyen Âge», 68; P. Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles 2000, 7-16.

Jacques de Vitry quant à lui suggère aux jeunes hommes d'accomplir une prière et un geste protecteur avant de s'endormir, dessinant également un rituel à dimension apotropaïque:

Chaque fois que vous allez au lit pour dormir, vous devez vous signer et dire le *Pater noster*, de sorte que Dieu vous garde durant votre sommeil des attaques des démons qui envoient de mauvais rêves et des épouvantes<sup>16</sup>.

Le prédicateur s'adresse directement aux garçons et aux adolescents afin de les exhorter dans ce sens<sup>17</sup>. Le signe de croix et le *Pater noster* agissent à la manière d'un talisman chrétien. Jacques de Vitry ajoute à son propos une dimension menaçante, comme souvent dans la collection de ce prédicateur, afin de persuader son auditoire de suivre ses recommandations. Il déclare en effet que certains garçons (*pueri*) sont morts subitement dans leur lit, alors qu'ils auraient survécu s'ils avaient accompli ces simples gestes<sup>18</sup>. Les mauvais rêves, les épouvantes et les attaques démoniaques peuvent certainement aussi, en évoquant le mal, figurer de manière implicite les tentations corporelles et le péché lié à la sexualité, bien que cela ne soit pas exposé directement. En effet, les travaux de Dyan Elliott ont souligné l'association fréquente entre sexualité, culpabilité et apparitions diaboliques, notamment au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Ces passages cristallisent le moment délicat que représente le sommeil,

16. «[Q]uoties lectum intratis ad dormiendum, debetis vos signare et Pater noster dicere, ut Dominus in dormiendo vos custodiat a daemonum infestatione, qui mala somnia et terrores immittunt», Jacques de Vitry, Schneyer, *Repertorium* n° 438, *Sermones vulgares*, éd. partielle in J.-B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii solesmensis. Altera continuatio*, Frascati 1888, t. 2, 439. Dubois, *Former la masculinité*, 351.

17. Le rituel proposé par Jacques de Vitry est aussi à réitérer en sortant du lit afin que la journée se déroule sous de bons auspices: «Quando autem a lecto surgitis, semper signo crucis praemisso, Pater noster dicatis, ut oratio illa in omnibus operibus vestris et per totam diem vos custodiat», Jacques de Vitry, Schneyer, *Repertorium* n° 438, 439.

18. «[E]t aliquando pueri morte subitanea reperiuntur in lectis mortui, qui nihil mali habuissent, si signum crucis fecissent, et Pater noster dixissent», *ibidem*.

19. Elliott, *Fallen Bodies*, 14-34. Cf. J. Le Goff, «Le christianisme et les rêves», in T. Gregory (éd.), *I sogni nel Medioevo*, Rome 1985, 196-97.

mettant à mal l'esprit et sa résistance. La nuit apparaît ainsi comme un espace de communication avec les forces surnaturelles, qui représentent les penchants enfouis de l'être.

Dans le contexte quotidien du coucher, soir après soir, la répétition des gestes et des paroles semble garantir leur efficacité sur le plan spirituel<sup>20</sup>. Ce rituel quotidien facilite l'intégration de ces gestes chrétiens élémentaires dès le plus jeune âge et ancre dans les consciences un sentiment de méfiance face à la nuit. Par ailleurs, aux dires des deux prédicateurs, l'innocence des garçons les rend particulièrement vulnérables aux sollicitations démoniaques, raison pour laquelle ces sermons insistent sur l'exécution de ces rituels au quotidien. Le pouvoir apotropaïque des mots, accompagnés de gestes, et plus largement leur puissance performative au Moyen Âge central, ont été mis en lumière par l'historiographie<sup>21</sup>. Utilisés au sein de rituels, de charmes ou d'incantations, paroles et gestes sont dotés d'un pouvoir de protection spirituelle, de conjuration ou de guérison au sein des pratiques de «protection privée», pour reprendre l'expression d'Edina Bozoky<sup>22</sup>. Le rituel du coucher décrit par Guibert de Tournai n'est pas un acte communautaire, bien que le dortoir soit un espace commun. Les gestes et prières se pratiquent de manière personnelle avant l'endormissement, dans la lignée du développement de la conscience individuelle aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>23</sup>. Il est en effet question de rester seul – dans son lit tout du moins – et seul face à soi-même à ce moment<sup>24</sup>. Dans les théories médicales du Moyen Âge central, qui se retrouvent ici dans cette représentation du sommeil, ce dernier implique une

20. Henriët, *La parole et la prière au Moyen Âge*, 46-47.

21. Bozoky, *Charmes et prières apotropaïques*; B. Delaurenti, *La puissance des mots. «Virtus verborum»*. *Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris 2007; id., «Agir par les mots au Moyen Âge», 53-71; I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004. À propos de la puissance de la croix comme symbole: H. Martin, «La fonction polyvalente des croix à la fin du Moyen Âge», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 90/2 (1983), 295-310.

22. E. Bozoky, «Les moyens de la protection privée», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8 (2001), 175-92.

23. Henriët, *La parole et la prière au Moyen Âge*, 14.

24. Voir citation *supra*, note 7. Guibert de Tournai, Schneyer, *Repertorium* n° 270, 725.

fermeture des sens au monde extérieur et une immersion à l'intérieur de soi. En effet, comme l'affirme Avicenne cité par l'encyclopédie de Vincent de Beauvais, au XIII<sup>e</sup> siècle, durant le sommeil l'âme «se tourne» vers ce qui est intérieur, impliquant un mouvement d'intériorisation pour le dormeur<sup>25</sup>.

«*Signum* par excellence du christianisme»<sup>26</sup>, le signe de croix accompagnant la prière du soir permet de faire appel à la protection divine, par la *virtus* que ce geste convoque<sup>27</sup>. Au moment du coucher, ce signe de reconnaissance permet au jeune homme d'affirmer son appartenance à la communauté chrétienne, tout en se plaçant sous le bouclier spirituel qu'il induit. Puisque la croix symbolise dans le même temps la «vraie maison de Dieu»<sup>28</sup>, ce geste permet de garder le corps du jeune homme comme un lieu appartenant à Dieu, habité par sa présence, et de conserver sa pureté intacte en prévenant les attaques du Malin. La prière du *Notre Père*, de la même façon, constitue un rempart contre les apparitions nocturnes tout en détenant ce même pouvoir de rassemblement. Ces deux composantes du coucher se retrouvent de manière fréquente au sein des pratiques de protection privée<sup>29</sup>.

25. Parmi d'autres, voir par exemple cette citation d'Avicenne: «Cum autem in somno convertatur anima (sicut supra dictum) ab exterioribus ad interiora, conversio huiusmodi necesse est fieri»; et celle-ci attribuée à Aristote: «Somnus est immobilitas sensuum, velut quoddam vinculum [...]» dans le livre 26 de la partie *Speculum naturale* du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, encyclopédie faisant la part belle à la médecine. *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Graz 1964-1965, 4 vol. (fac-similé de l'édition des Bénédictins de Douai de 1624), c.1849 et 1842. Cf. notamment J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in V. Leroux et al. (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2015, 323-38.

26. J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990, 62-63.

27. Cf. F. Morenzoni, «Signes, mots et images dans la prédication de Guillaume d'Auvergne», in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, éd. N. Bériou et al., Turnhout 2014, 244-55; Rosier-Catach, *La parole efficace*, 54-55; id., «Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique», *Transversalités*, 105 (2008), 83-106; Bozoky, *Charmes et prières apotropaïques*, 69-70; J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990, 62; J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989, 115.

28. Morenzoni, «Signes, mots et images», 249.

29. Bozoky, *Charmes et prières apotropaïques*, 70.

Elles sont couramment associées, se signer étant considéré comme un moyen de renforcer la prière<sup>30</sup>.

Le signe de croix fait partie des conseils relatifs au sommeil dans un texte d'une autre nature: le traité d'éducation du dominicain Guillaume de Tournai, composé dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Ce discours pédagogique est certainement destiné aux jeunes laïcs puisqu'il est question du mariage, bien qu'il y ait une référence à la vie religieuse communautaire<sup>32</sup>. Cet auteur fait figurer une citation du Pseudo-Augustin afin de recommander aux garçons de se signer en toutes circonstances afin d'être protégés par le souvenir de Dieu en étant réveillés, mais également durant le sommeil<sup>33</sup>. Puisque les songes sont compris comme «les vestiges de la mémoire»<sup>34</sup>, ce qui donne à l'instar du Notre Père conseillé par Guibert de Tournai, ce traité d'éducation offre là encore l'occasion de se protéger en remplissant l'espace de l'esprit par des pensées chrétiennes, comme un obstacle concret aux turpitudes. Les verbes *protegere* (protéger) et *munire* (protéger, fortifier) qualifient le pouvoir qu'exerce le signe de croix. Dès qu'un réveil nocturne se produit, les jeunes hommes sont exhortés à prier et à se signer afin d'éloigner le Malin et d'éviter qu'il ne s'insinue dans leur âme. Mentionnée aussitôt après ce conseil, la pensée honteuse (*turpis cogitatio*) associée au désir laisse deviner son association avec le diable.

30. Delumeau, *Rassurer et protéger*, 115.

31. À propos de la date incertaine de composition de ce traité, voir J. Corbett, «Introduction», in Guillaume de Tournai, *De instructione puerorum*, éd. J. Corbett, Notre Dame (Indiana) 1955, 6-7; P. Riché, «Sources pédagogiques et traités d'éducation», *Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 12<sup>e</sup> Congrès (1981), 22-23.

32. Cf. Dubois, *Former la masculinité*, 43.

33. «Sive sedeatis sive ambuletis sive lectum ascendatis sive a stratu surgatis, iugiter signum crucis muniat frontem vestram, ut vos semper Dei memoria vigilantes protegat et in sopore custodiat. Et quociens in nocte excitabit et sompnus evolaverit, mox labiis signum crucis occurrat mensque in orationibus occupetur, ac Dei precepta in corde volvantur, ne stupido pectori subrepat ad animam avidus inimicus. Et cum in sensu turpem suggesserit cogitationem, proponite vobis iudicium futurum, inferni supplicium, et statim turpis cogitatio evanescet», Guillaume de Tournai, *De instructione puerorum*, 19, 29-30; Pseudo Augustin, PL 40, 8, 1174-75. Cf. à ce sujet Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge*, 23.

34. Dans le sillage des conceptions vétéro-testamentaires et patristiques. Cf. Laurent-Bonne, «*Dormiens comparatur furiosus*», 169.

Ces recommandations concernant l'endormissement démontrent l'importance des bonnes pratiques à ce moment de passage entre l'état conscient diurne et l'espace d'abandon que représente la nuit, où la raison et la volonté n'ont plus d'emprise. Les propos des prédicateurs laissent supposer que les songes ou les événements nocturnes, comme les sollicitations démoniaques, mettent en évidence les désirs enfouis du dormeur et ses penchants qui ont désormais libre cours. Comme relevé précédemment, les sens fermés au monde extérieur et le mouvement d'intériorisation figuré opèrent une plongée à l'intérieur de soi pour le dormeur, révélant l'être dans ses recoins les plus intimes. Figurations diaboliques ou sexualité sont somme toute deux biais pour évoquer en d'autres mots le péché que pourrait révéler l'endormissement pour le moine. Cette représentation fait alors de l'assoupissement le lieu de rencontre entre deux dimensions opposées qui se rejoignent pour exprimer les mêmes préoccupations: l'immatériel, que représente le monde de l'invisible, et le corporel dans ses aspects les plus concrets et les plus charnels<sup>35</sup>. Le sommeil constitue ainsi l'espace dans lequel un individu est dépossédé de lui-même, étant la proie de forces qui agissent sur lui et échappent à sa volonté, qu'elles appartiennent à Dieu ou au diable, ou qu'elles proviennent de sa propre chair. Dans ce discours, observer un rituel composé du signe de croix, de prières ou de bonnes pensées, constitue alors l'unique moyen d'exercer un contrôle sur son corps et sur les forces invisibles, la seule possibilité d'agir pour la protection de son âme. La dimension rassurante du rituel de protection révèle dans le même temps la crainte des vices qui habitent l'âme du dormeur et qui pourraient se manifester durant le sommeil. Pour s'en prémunir, comme remède contre le corps et ses pulsions, certains choisissent de ne pas s'endormir, mais nous y reviendrons ensuite. Derrière ces propos, la question de la pollution nocturne dans le monde monastique se reconnaît et rejoint les préoccupations qui se retrouvent dans la littérature pénitentielle. La pensée et l'imagination avant le sommeil sont désignées comme responsables de ce type de péché. En effet, les *cogitationes*,

35. Cf. J. Murray, «Men's Bodies, Men's Minds: Seminal Emissions and Sexual Anxiety in the Middle Ages», *Annual Review of Sex Research*, 8 (1997), 1-2.

les mauvaises pensées, sont considérées comme exerçant une influence sur les rêves érotiques ou les émissions nocturnes dans le discours théologique<sup>36</sup>.

La vertu protectrice du signe de croix se retrouve dans un *exemplum* appartenant au *Livre des abeilles* composé par le dominicain Thomas de Cantimpré entre 1256 et 1263<sup>37</sup>. Dans ce récit, ce signe endosse toutefois la fonction inverse puisque son absence voue «un certain religieux», dont on peut supposer qu'il est dominicain, à s'endormir sur ses livres après matines à chaque fois qu'il lit, alors même qu'il souhaite étudier. Décrivant l'endormissement en termes de combat, le vocabulaire employé est significatif d'une représentation du sommeil comme un obstacle aux occupations de l'esprit. Thomas de Cantimpré raconte en effet que le frère reprend la «lutte» (*saepius reluctor*) à plusieurs reprises, mais qu'il s'endort à chaque fois. Lorsqu'il s'interroge à propos de la raison pour laquelle le sommeil «l'emporte» (*praevallere*) sur lui, le diable lui explique qu'il a omis de faire le signe de croix auparavant. Ainsi dit-il «les portes ne sont pas encore refermées»<sup>38</sup>, mystérieuse expression qui évoque l'ouverture des sens aux attaques démoniaques. L'assoupissement apparaît alors comme diabolique. Il introduit le vice par un laisser-aller aux penchants du corps à la place de la vertu de l'étude et ce d'autant plus au sein de la spiritualité dominicaine à laquelle Thomas de Cantimpré adhère. Dans ce sens, le signe de croix comme protection, dans la mesure où il ferme la porte aux démons, rejoint le propos des sermons *ad status* aux garçons. À travers le sommeil a lieu une lutte contre soi et la matérialité de son corps, figurée par un affrontement entre Dieu et le diable.

36. Nous renvoyons à notre étude plus approfondie de cette question dans Dubois, *Former la masculinité*, 350-68; ainsi qu'à Elliott, *Fallen Bodies*, 14-34; A. Boureau, «Satan et le dormeur. Une construction de l'inconscient au Moyen Âge», *Chimères*, 14 (1991), 41-61; N. Laurent-Bonne, «Jalons pour l'histoire de la répression des rêves sexuels», in M. Demaules (dir.), *Expériences oniriques dans la littérature et les arts du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2016, 54 (cf. note 46).

37. H. Platelle, «Introduction», in Thomas de Cantimpré, *Les exemples du Livre des abeilles. Une vision médiévale*, trad. H. Platelle, Turnhout 1997, 5.

38. Thomas de Cantimpré, *Les exemples du «Livre des abeilles»*, n° 225, 257-58.

À dessein de mesurer l'inscription de ces propos dans une tradition plus ancienne, l'évocation du *Cathemerinon* que Prudence compose au IV<sup>e</sup> siècle semble opportune. Dans son hymne 6 intitulé «hymne avant le sommeil», Prudence incite à faire le signe de croix avant de s'endormir en utilisant des verbes à l'impératif. Il encourage d'abord son lecteur à se souvenir qu'il a été baptisé. Le signe de croix apparaît alors comme une convocation à la mémoire de cette appartenance afin de solliciter l'aide divine – de la même manière que le souvenir de «l'oraison dominicale» est conseillé par Guibert de Tournai:

Prends soin, à l'appel du sommeil  
Lorsque tu gagnes ton lit chaste,  
De faire le signe de croix  
Sur ton front comme sur ton cœur.

La croix repousse toute faute  
Et met en fuite les ténèbres;  
L'esprit que consacre un tel signe  
Ne saurait plus être agité<sup>39</sup>.

Plus récemment, dans une lettre qu'il adresse aux chartreux du Mont-Dieu vers 1144, Guillaume de Saint-Thierry réitère ce propos, lorsqu'il est moine de Signy<sup>40</sup>. Cette *Lettre d'or* est comparée par son éditeur à un «manuel d'ascétisme»<sup>41</sup>, prodiguant des conseils aux chartreux, en particulier aux novices, tout en faisant l'apologie de la vie des solitaires. Dans ce contexte, il les met en garde contre un sommeil «lourd et charnel»<sup>42</sup>, expression

39. «Fac, cum vocante somno, castum petis cubile, frontem locumque cordis, crucis figura signet. Crux pellit omne crimen, fugiunt crucem tenebræ, tali dicata signo, mens fluctuare nescit.», Prudence, *Livre d'heures (Cathemerinon liber)*, éd. M. Lavarenne, Paris 1943, t.1, *Hymne VI (Hymnus ante somnum)*, 36-37; cf. W. Evenepoel, «Explanatory and literary Notes on Prudentius' Hymnus ante somnum», *Revue belge de philologie et d'histoire* 56/1 (1978), 55-70.

40. J. Déchanet, «Introduction», in *Lettres aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. J. Déchanet, Paris 1975, 24.

41. *Idem*, 31.

42. Guillaume de Saint-Thierry, *Lettres aux frères du Mont-Dieu*, 249; P. Bretel, «L'expérience du sommeil dans la *Vie des Pères* et dans les *Miracles de la Vierge*», in C. Ferlampin-Acher et al. (éd.), *Sommeil, songes et insomnies*, Paris 2008, 145.

significative qui décrit le sommeil en termes physiques, lui donnant une corporéité pour mieux le ranger du côté de la chair. Une comparaison de ce dernier avec l'ivresse exprime la perte de contrôle de soi, de ses sens, dangereuse dans le contexte d'une vie consacrée à Dieu, le sommeil étant une «chose suspecte»<sup>43</sup>. Il ne faut jamais «dormir tout entier»<sup>44</sup> selon Guillaume de Saint-Thierry afin de pouvoir combattre les vices. L'emprise sur soi propre à la vie régulière et érémitique ne peut se permettre une trêve, même durant le moment d'abandon que représente le sommeil. Guillaume de Saint-Thierry conseille alors: «En allant dormir, emporte donc toujours avec toi, dans ta mémoire, dans ton esprit quelque pensée sur laquelle tu t'endormes paisiblement [...]»<sup>45</sup>.

À l'instar des sermons *ad status* aux garçons, il s'agit alors d'être actif avant de dormir, de se prémunir en plaçant dans son esprit une bonne pensée de manière volontaire. Cette injonction souligne le rôle de la mémoire au moment du coucher qui détermine la culpabilité du dormeur dans ses rêves érotiques plus largement au sein du discours des théologiens et des canonistes<sup>46</sup>. Dans la conclusion des conseils aux novices, Guillaume de Saint-Thierry déclare qu'il faut ordonner et discipliner «la famille de ses pensées tout entière». Il demande aux novices que le corps leur obéisse comme un «serviteur»<sup>47</sup>.

Il s'agit donc de se remplir l'esprit avec de vertueuses paroles ou de le fermer aux intrusions démoniaques. La question de la «luxure mentale» est sous-jacente dans ces propos<sup>48</sup>. Comme l'a

43. Guillaume de Saint-Thierry, *Lettres aux frères du Mont-Dieu*, 249.

44. *Ibidem*.

45. «Iturus ergo in somnum, semper aliquid defer tecum in memoria, vel cogitatione, in quo placide obdormias [...]», *idem*, 248-49.

46. Laurent-Bonne, «Jalons pour l'histoire de la répression des rêves sexuels», 57. Comme le souligne N. Laurent-Bonne, pour saint Augustin, le dormeur n'est pas coupable de ses rêves. Toutefois, cette position va se durcir avec la pensée des «auteurs ascétiques chrétiens», comme Grégoire le Grand, reprise au Moyen Âge central. *Idem*, 166-70. Sur ce vaste sujet, qui dépasse les limites de notre article, voir *ibidem*, ainsi que A.-I. Bouton-Touboulic, «La conscience endormie. Sommeil, rêve et identité chez saint Augustin», in Leroux *et al.* (dir.), *Le sommeil*, 137-54.

47. Guillaume de Saint-Thierry, *Lettres aux frères du Mont-Dieu*, 252-53.

48. C. Casagrande, S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*,

mis en exergue Nicolas Laurent-Bonne, canonistes et théologiens discutent de la culpabilité du dormeur quant à ses rêves, en particulier au Moyen Âge central<sup>49</sup>. La condamnation des émissions nocturnes, conséquences de songes érotiques, devient plus sévère en allant vers le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>. S'ils concèdent que le dormeur n'est pas coupable de ses rêves ou de ses actes durant la nuit, il est en revanche responsable des dispositions dans lesquelles il s'est mis avant l'endormissement, notamment de ses pensées. Le concept de préméditation vient ici renforcer cette argumentation en défaveur de l'innocence du dormeur<sup>51</sup>.

*La privation de sommeil: acte d'ascétisme et refus du péché*

Dans ce prolongement, ne pas s'endormir, forme d'insomnie volontaire ou de veille, est aussi une preuve d'ascétisme valorisée dans certains *exempla*. Il s'agit d'un acte de résistance contre son corps, si l'esprit est tourné vers de saintes occupations telles que la prière ou l'acquisition de la sagesse. Dans la littérature monastique, le sommeil associé à un état de paresse ou à du temps perdu est une thématique qui revient de manière explicite ou sous-jacente. Dans son article sur le sommeil dans la *Vie des Pères*, Paul Bretel relève le caractère «intentionnel et actif»<sup>52</sup> de la veille. Associée à d'autres formes de mortification, cette pratique constitue «un instrument de pénitence et de sanctification», favorisant la dévotion<sup>53</sup>. À cette dimension active du verbe *vigilare* s'ajoute la notion de combat contre l'assoupissement dans les textes du Moyen Âge central étudiés ici. En effet, la «privation [de sommeil] signale la valeur exceptionnelle d'un individu» comme le souligne Virginie Leroux<sup>54</sup>. Deux cas de figure appa-

Paris 2002, 253. Cette expression renvoie à une luxure située «entre le désir, la pensée et la volonté».

49. Laurent-Bonne, «Jalons pour l'histoire de la répression des rêves sexuels», 51-65; id., «*Dormiens comparatur furioso*», 153-77.

50. Murray, «Men's Bodies», 1-26.

51. Laurent-Bonne, «*Dormiens comparatur furioso*», 169-70.

52. Bretel, «L'expérience du sommeil dans la *Vie des Pères*», 148.

53. *Idem*, 149.

54. Leroux, «Introduction», in Leroux et al. (dir.), *Le sommeil*, 17.

raissent parmi les *exempla* étudiés du XIII<sup>e</sup> siècle: soit un religieux parvient à ne pas s'endormir durant l'office, soit un saint homme ou un moine est capable de ne pas dormir, ou très peu, comme preuve de sa sainteté.

Dans plusieurs *exempla*, cette faculté de résistance est le signe d'une préférence pour la vie spirituelle. Elle permet de s'adonner à la prière ou de prouver l'oubli du corps et de ses besoins. Composée au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la *Collectio exemplorum cisterciensis* recueille des *exempla* destinés à usage interne pour édifier les moines cisterciens, en vue de leur perfectionnement religieux et moral, enseignant le bon comportement à adopter<sup>55</sup>. Plusieurs *exempla* mettent en valeur l'effort pour ne pas s'endormir que fournissent des moines, récompensés pour cette raison, aidés par Dieu ou au contraire punis parce qu'ils se sont assoupis durant l'office. Au chapitre *Contra sompnolentos* se trouvent deux récits explicites à ce propos. La première narration décrit un moine qui se sent alourdi (*gravatus*) par le sommeil alors qu'il veille volontairement au moment des vigiles nocturnes. Tandis qu'il lutte pour se réveiller, il bénéficie de l'aide divine. Sentant une main sur sa poitrine, alors même qu'il n'y a personne vers lui, il est aussitôt libéré de toute torpeur (*ab omni torpore*) et de paresse de somnolence (*et pigritia sompnolentie*)<sup>56</sup>. Le deuxième *exemplum* met en évidence des moines récompensés pour s'être maintenus éveillés durant l'office en chantant les hymnes<sup>57</sup>. Dans un autre recueil de récits exemplaires bien connu, cette fois dominicain, composé par Étienne de Bourbon entre 1250 et 1261 à Lyon, la lutte contre le sommeil permet d'illustrer la vertu de la persévérance. Un jeune moine résiste sept fois à la tentation d'aller se coucher, alors que son maître dort. Lors d'un rêve, ce dernier voit sept couronnes en récompense pour son disciple<sup>58</sup>.

55. «Introduction», in J. Berlioz, M. A. Polo de Beaulieu (éd.), *Collectio exemplorum cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*, Turnhout 2012, XIII.

56. «Contra sompnolentos: Quidam monachus aput Igniacum libenter vigilabat ad vigiliis nocturnas. Quadam nocte sompno grauatus vellet nollet dormitare cepit et, cum ad hoc laboraret ut expergisceretur, sensit manum quandam super pectus suum uelut excitantem se et statim expergefactus sensit se liberatum ab omni torpore et pigritia sompnolentie [...]», *idem*, 804, 258.

57. *Idem*, n° 805, 258.

58. Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus. Tertia pars*, Turnhout 2006, 393-94.

Comme pilier de cette représentation d'un sommeil du côté de la chair, un document monastique plus ancien – datant probablement du VI<sup>e</sup> siècle –, mais fondamental, la *Règle du Maître*, valorise la privation de sommeil<sup>59</sup>. La *Règle* déclare en effet que si un moine prend sur son sommeil pour s'adonner à de saintes occupations, vertueuses et spirituelles, il prouve qu'il «aime vraiment plus l'esprit que la chair»<sup>60</sup>. Bien que cette règle soit bien antérieure aux textes étudiés ici, elle reflète la conception du sommeil qui innerve en profondeur ces *exempla* et le monde monastique<sup>61</sup>. Des actes de résistance plus spectaculaires habitent également les *exempla* de la collection cistercienne du XIII<sup>e</sup> siècle. Des religieux restent sans dormir durant une période prolongée, exercices d'ascèse confinant à l'extrême. La *Collectio exemplorum cisterciensis* rapporte l'histoire de l'abbé Bessarion, resté éveillé durant quarante nuits, debout au milieu des épines, tandis qu'un certain Machète s'adonne à de longues prières jour et nuit sans dormir<sup>62</sup>. En outre, une association explicite entre sommeil et sexualité, ou au contraire abstinence et privation de sommeil, se dessine à travers un récit puisé dans les *Vitae patrum*. Un moine explique ne pas être tenté par la fornication car, en tant que moine, il n'est rassasié ni par la nourriture, ni par le sommeil, ni par ce qui implique l'appétit<sup>63</sup>. Un autre récit rend compte de Dorothee le Thébain qui ne dormait ni ne mangeait grâce à sa volonté, en déclarant que comme son corps le tuait, il le tuait à son tour<sup>64</sup>:

On ne l'avait jamais vu endormi dans un lit ou les pieds étendus pour le repos ou en train de dormir en raison de sa volonté.

59. À propos de la datation complexe de cet ouvrage, voir A. de Vogüé, «Introduction», in *La Règle du Maître*, éd. et trad. A. de Vogüé, Paris 1964, t.1, 221-25.

60. *La Règle du Maître*, t.2, 44, 12-19, 205.

61. Voir A. de Vogüé, «Introduction», in *La Règle du Maître*, t.1, 148-51 à propos de la diffusion de ce texte.

62. Berlioz, Polo de Beaulieu (éd.), *Collectio exemplorum cisterciensis*, n° 138, 40 et n° 548, 179, ce dernier *exemplum* est emprunté à Cassien.

63. *Idem*, n° 190, 53.

64. «Numquam visus est in lecto soporatus vel pedes pro requie tetendisse aut dormire pro voluntate [...]», *idem*, n° 194, 54. *Exemplum* puisé in Palladius, *Historia lausiaca*, 2 (PL 73, 1093 A-D).

La volonté, le pouvoir de l'esprit sur le corps, détient ici un rôle primordial dans la privation de sommeil que s'impose le moine. Un mépris du corps et de ses instincts, poussé à son paroxysme, range le sommeil du côté de ce qui s'oppose à la spiritualité, comme la nourriture et la sexualité, bannissant dans le même temps la paresse, la gourmandise et la luxure.

En définitive, que l'on y résiste ou que l'on y cède vertueusement, l'endormissement représente un instant critique dans le discours des prédicateurs et des pédagogues du XIII<sup>e</sup> siècle. Il s'apparente à un dernier moment de conscience avant de basculer dans un espace d'intériorité. Le sommeil peut alors révéler la pureté d'un être, mais également faire surgir le péché, suivant les sentiments qui habitent le cœur du dormeur ou s'il n'est pas suffisamment protégé contre les attaques démoniaques. C'est de cette deuxième représentation du sommeil dont il est question à travers les sermons et les *exempla* explorés précédemment. La vision du sommeil qu'offrent ces textes est en opposition avec celle du dormir comme moyen de délester son âme de la lourdeur du corps pour mieux rejoindre les sphères célestes par l'extase ou par une autre forme de communication avec Dieu, comme on en trouve dans l'exégèse ou dans l'hagiographie<sup>65</sup>. Il s'agit au contraire soit de résister, en luttant contre le corps, soit d'entourer le moment de l'endormissement de précautions.

Ce deuxième moyen de juguler le péché durant le sommeil prend la forme de gestes et de mots efficaces. Il s'agit de solliciter l'aide divine en rappelant à la mémoire Dieu, l'appartenance à la communauté chrétienne ou des paroles de dévotion à travers la prière du Notre Père. Dans ce discours, l'individu – moine ou écolier – n'est pas soumis aux forces invisibles de la nuit, qu'elles émanent de lui-même ou du diable, mais est responsable, et par conséquent coupable, de ce qui se produit durant son sommeil. Si ce moment est celui de l'abandon et de l'inconscience, les pensées dont il imprègne son esprit au coucher, elles, dépendent

65. Voir notamment les commentaires de la Genèse des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles concernant le sommeil d'Adam dans Dubois, *Former la masculinité*, 103-16; ainsi que B. Faes, «Interpretazioni tardo-antiche e medievali del sopore di Adamo», in A. Paravicini Bagliani (dir.), *Adam, le premier homme*, Florence 2012, 21-48; Quillet, «Le songe», 82-93.

de sa volonté. Le vouloir et la raison peuvent aussi être exercés à dessein d'une privation de sommeil, forme radicale de résistance aux dangers qu'il représente. Ces deux moyens offerts, endormissement ritualisé ou refus de s'endormir, donnent à voir l'importance accordée à cette plongée dans l'intimité de soi qu'implique le sommeil au Moyen Âge central. Ces conseils et ces exemples mettent au jour la manière de l'envisager non pas de manière collective contrairement à l'endroit où il prend place dans les monastères ou les écoles – dortoirs ou chambres communes – mais de façon individuelle. Dans cette conception chrétienne du XIII<sup>e</sup> siècle, chacun est face à soi-même et à sa conscience après l'assoupissement et responsable des événements qui se produiront durant la nuit.

## ABSTRACT

Anne-Lydie Dubois, *Sleep Ritual and Ascetic Wakefulness in Medieval Sermons and Exempla*

In thirteenth century sermons and *exempla*, sleep is represented as a dangerous moment during which sin can be revealed. It can be expressed by the Devil or by hidden desires, leading to nocturnal pollution and erotic dreams. To make sleep, and dreams, virtuous and counter the demon's assaults, rituals composed of gesture, such as sign of the cross, and prayers, are recommended by preachers to young men each evening before falling asleep. This age category, sleeping together in monasteries or convent's schools, is indeed perceived as particularly vulnerable to the temptation of sexuality. The power of words, the *virtus verborum*, is taken into consideration in those advice. On the contrary, to prevent such sins, resist to falling asleep can be an ascetic exercise that highlights the virtue and the spiritual qualities of the monk or the saint who don't sleep.

Anne-Lydie Dubois  
 Université de Genève  
 Anne-Lydie.Dubois@unige.ch



Ian Novotny

LE SOMMEIL DANS L'ORDRE CLUNISIEN  
AU BAS MOYEN ÂGE (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> S.)

Héritière du modèle formulé par saint Benoît au VI<sup>e</sup> siècle, la vie quotidienne des moines médiévaux faisait l'objet d'une réglementation précise. À l'instar des repas collectifs pris au réfectoire, le partage du *dormitorium* manifestait l'idéal communautaire à la base du monachisme de tradition bénédictine, dans lequel s'inscrivait l'ordre de Cluny. Pourtant, dès 1200 les autorités clusiennes durent réaffirmer constamment l'obligation de respecter l'usage du dortoir commun et durent faire face – dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et, plus encore, durant les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles – à la diffusion de lieux individuels dédiés au sommeil, appelés «chambres» ou «cellules» dans les sources de l'ordre, et édifiés par les moines au sein des dortoirs.

Néanmoins, contrairement au cas des cisterciens<sup>1</sup>, l'évolution des lieux du sommeil dans l'ensemble de l'ordre clunisien n'a pas fait l'objet d'une étude spécifique<sup>2</sup>. Cet article se propose donc de contribuer à combler cette lacune de l'historiographie cluni-

1. D. N. Bell, «Chambers, Cells, and Cubicles: The Cistercian General Chapter and the Development of the Private Room» in *Perspective for an Architecture of Solitude. Essay on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*, éd. T. N. Kinder, Brecht-Turnhout 2004, 187-97; J. Hall, «East of the Cloister: Infirmarys, Abbots' Lodging, and other Chambers» in *Perspective for an Architecture of Solitude*, 199-211; G. Signori, «Cell or Dormitory? Monastic Visions of Space amidst The Conflict of Ideals», *The Journal of Medieval Monastic Studies*, 3 (2014), 21-49.

2. G. de Valous, «Le sommeil des moines», in *Le monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle: vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre*, Paris 1973 (1<sup>ère</sup> éd. 1935), vol. 1, 288-93; P. Racinet, *Crises et renouveaux: Les monastères clunisiens à la fin du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). De la Flandre au Berry et comparaisons méridionales*, Arras 1997; D. Riche, *L'Ordre de Cluny*

sienne. Dans ce but, l'analyse se penchera aussi bien sur les étapes de la diffusion de la fragmentation de ces espaces que sur la gestion de ce phénomène par les autorités clunisiennes. Il s'agira, en dernière instance, d'identifier les facteurs qui ont pu favoriser cette mutation.

Cette analyse se basera principalement sur les sources de l'ordre de Cluny éditées par Gaston Charvin, à savoir les différents statuts édictés par les abbés, ainsi que les procès-verbaux des visites des provinces et des chapitres généraux de l'ordre<sup>3</sup>. Mis en place au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ces chapitres devaient rassembler une fois par an au sein de l'abbaye-mère les supérieurs des monastères et avaient pour fonction de délibérer sur les mesures à prendre pour la bonne gestion des établissements. Les prescriptions étaient formulées par les définiteurs de l'ordre sur la base des informations, dont celles relatives au respect du dortoir, fournies par les visiteurs.

Toutefois, afin de comprendre la logique sous-jacente aux articles des statuts et aux recommandations des autorités de l'ordre relatives aux lieux du sommeil au bas Moyen Âge, nous commencerons par revenir à ce qui en était le fondement normatif, à savoir la règle de saint Benoît et à son interprétation par les réglementations clunisiennes au Moyen Âge central.

### *Les fondements de la réglementation clunisienne des lieux du sommeil*

La règle de saint Benoît, rédigée au VI<sup>e</sup> siècle, contenait en effet des prescriptions précises quant à la manière de dormir des moines:

*à la fin du Moyen Âge: «le vieux pays clunisien», XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle, St-Etienne 2000. Le chapitre intitulé «Le sommeil des clunisiens» de l'ouvrage de Guy de Valous reste encore une référence et un point de départ nécessaire pour le dépouillement des sources de l'ordre, puisqu'il propose un tour d'horizon général sur les problèmes posés par le sommeil des clunisiens. De leur côté, les thèses de Philippe Racinet et Denyse Riche mentionnent ponctuellement les transformations des lieux du sommeil à partir des sources de l'ordre clunisien; toutefois, c'est surtout à la première thèse que l'on doit une tentative d'explication du phénomène dans les provinces clunisiennes de France et de Provence.*

3. *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, éd. G. Charvin, Paris 1965-1970, vol. 1-5 (v. 1030/1031-1508).

Les moines dormiront chacun dans un lit à part. [...] Si faire se peut, ils dormiront tous dans un même lieu. Si le trop grand nombre ne le permet pas, ils reposeront par dix ou par vingt, avec des anciens qui veilleront sur eux. Une lumière éclairera le dortoir continuellement jusqu'au matin. Et ils dormiront vêtus [...]. Les plus jeunes frères n'auront point leurs lits placés les uns près des autres, mais entremêlés parmi ceux des anciens [...]<sup>4</sup>.

Ces dispositions – un lieu illuminé rassemblant la communauté, des lits individuels, le fait de dormir habillé, la surveillance par les anciens – témoignent de l'importance du moment du sommeil pour la vie communautaire bénédictine, marquée par un idéal de discipline et de contrôle<sup>5</sup>.

Les coutumiers clunisiens des débuts de la congrégation (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) conservèrent ces préceptes. En revanche, d'autres normes ne furent maintenues qu'au prix d'une certaine liberté interprétative, héritée du monachisme carolingien (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles) et illustrée par l'allègement des contraintes relatives à la manière de s'habiller au lit ainsi que par les heures de sommeil supplémentaires accordées aux religieux<sup>6</sup>.

Promulgués en 1146, les statuts de l'abbé Pierre le Vénérable exprimaient des préoccupations au sujet du respect de la discipline dans le *dormitorium*. Mais au-delà des questions liées à la surveillance du dortoir – notamment le fait de garder un éclairage constant<sup>7</sup> –, les articles des statuts condamnaient surtout l'excès de confort et de luxe concernant les couvertures et les draps des lits<sup>8</sup>. Les statuts de Pierre le Vénérable indiquent néan-

4. *Règle de saint Benoît*, trad. P. Schmitz, Turnhout 1987, 68-71.

5. Signori, «Cell or Dormitory?», 25.

6. Ces aspects ont été étudiés en particulier par Gerd Zimmermann dans: G. Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster 1973, 134-49.

7. *Statuts de Pierre le Vénérable*, (1132-1146), in *Statuts*, vol. 1, 33 (art. 49): *Statutum est, ne quis fratrum nostrorum, in propriis saltem locis sine lumine noctibus dormiat [...]*.

8. *Statuts de Pierre le Vénérable*, 26 (art. 18.): *Statutum est, ut nullus scarlatas, aut baraccanos, vel preciosos burellos, qui ratisponi, hoc est apud Rainesbors fiunt, sive picta quolibet modo stramina habeat, sed solummodo cilicium superjectis tantum duobus mediocris pretii pannis, qui albi et nigri et ex utroque mixti coloris sint: et qui non duplices, aut quadruplices, seu multeplices, ut a quibusdam fieri solet, sed simplices fratribus supponantur.*

moins indirectement – par leur silence sur la question – que le dortoir commun était encore respecté par les religieux<sup>9</sup>. Pourtant, les mentions d'irrégularités liées à l'usage de cet espace firent leur apparition dans des articles de statuts dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle puis, à partir du milieu du siècle, dans les recommandations des visiteurs et des définiteurs de l'ordre. Voyons maintenant ce qu'il en est de l'évolution des lieux et des pratiques du sommeil chez les clunisiens au bas Moyen Age.

*De l'éloignement des supérieurs aux premières constructions de cellules (1200-1300)*

Les statuts de l'abbé Hugues V d'Anjou, promulgués en 1200 et consacrant la transformation définitive de la congrégation clunisienne en un véritable ordre, évoquent la présence d'un relâchement disciplinaire au sein de l'ordre et, en particulier, laissent transparaître une remise en question de l'usage des lieux de vie commune dans certains monastères<sup>10</sup>. Comme l'indique l'article 41, l'abandon du *dormitorium* concernait en premier lieu certains prieurs<sup>11</sup>. Toutefois, si ces statuts incitaient les supérieurs à dormir dans le dortoir, ils ne le leur imposaient que pour les périodes de pénitence tels que l'Avent, la Septuagésime et le Carême, tout en insistant sur le rôle que devait incarner le supérieur en tant que modèle de discipline pour le reste de la communauté<sup>12</sup>.

La relative élasticité de ces recommandations s'avère étonnante, puisque, cinq ans plus tard, les statuts établis par le même Hugues V d'Anjou en 1205-1206 (reprenant et complétant ceux de 1200) prescrivaient au contraire sans ambiguïté à l'abbé de

9. Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard*, 146.

10. O. Hurel, D. Riche, *Cluny: de l'abbaye à l'ordre clunisien: X<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2010, 109.

11. *Statuts de Hugues V d'Anjou*, 29.10.1200, in *Statuts*, vol. 1, 47-48 (art. 41): *Ut priores fratrum servant communionem. Quoniam quidam priorum... fratrum communione relicta, extra refectarium comedunt, et nullo tempore in dormitorio jaceant.*

12. *Statuts de Hugues V d'Anjou*, 29.10.1200, 47-48 (art. 41): *In Adventu et a Septuagesime principio usque ad Pascha saltem, in dormitorio jaceant, nisi frequentius ibidem voluerint de sua voluntate jacere. Ex hoc enim et ipsis majus testimonium honestatis, et fratribus amplior provenit disciplina.*

Cluny: *ut cum conventu in refectorio comedat et in dormitorio jaceat*<sup>13</sup>. Cette réaffirmation de la place de l'abbé dans le lieu de repos commun était peut-être une tentative de la part du chef de l'ordre de se repositionner en tant que modèle pour les supérieurs des autres couvents clunisiens et de se distancier de certains de ses prédécesseurs. En effet, d'après Marcel Pacaut, ces derniers auraient joui dès le XI<sup>e</sup> siècle «d'une cellule particulière ainsi que de quelques autres pièces»<sup>14</sup>.

En ce qui concerne les autres couvents, les procès-verbaux des chapitres généraux et des visites du XIII<sup>e</sup> siècle mettent en lumière la présence d'irrégularités dans plusieurs provinces de l'ordre. L'abandon du *dormitorium*, parmi d'autres problèmes disciplinaires, est mentionné entre 1245 et 1279 dans des établissements des provinces d'Espagne<sup>15</sup>, de Lyon<sup>16</sup>, d'Allemagne<sup>17</sup> et de Provence<sup>18</sup>. Le cas du prieuré de Mont-St-Jean (prov. de Lyon), déjà mentionné par Guy de Valous<sup>19</sup> et Marcel Pacaut<sup>20</sup>, mérite une attention particulière. Le procès-verbal de la visite de 1262 indique que le dortoir était non seulement en très mauvais état, mais que chaque religieux y dormait dans sa propre «petite chambre» fermée à clé<sup>21</sup>. Les visiteurs ordonnèrent donc aux moines de détruire ces chambres afin qu'ils puissent se voir<sup>22</sup>;

13. *Statuts de Hugues V d'Anjou (repris et complétés)*, 1205-1206, in *Statuts*, vol. 1, 53 (art. 1).

14. M. Pacaut, *L'Ordre de Cluny (909-1789)*, Paris 1986, 291.

15. *Visite du prieuré de Saint-Vincent de Salamanque (Espagne)*, 1245, in *Statuts*, vol. 1, 216.

16. Cela concerne en particulier Mont-St-Jean. Cf. *Visite de la province de Lyon*, 8.3-26.4.1262, in *Statuts*, vol. 1, 274.

17. Il s'agit notamment de Romainmôtier et Payerne. Cf. *Visite de la province d'Allemagne*, avant le 30.4.1273, *Chapitre général*, 30.4.1273, *Visite de la province d'Allemagne*, avant le 22.4.1274, *Chapitre général*, 22.4.1274, in *Statuts*, vol. 1, 330, 335, 342, 346.

18. C'est le cas de Tain. Cf. *Visite de la province de Provence*, 26.1-8.4.1279, in *Statuts*, vol. 1, 376.

19. Valous, *Le monachisme clunisien*, vol. 1, 288.

20. Pacaut, *L'Ordre de Cluny*, 286.

21. *Visite de la province de Lyon*, 8.3-26.4.1262, 274: *Dormitorium ita turpe et male mundatum ac discopertum erat quod porci non debent inhabitare. Item, in ipso dormitorio quilibet fratrum habebat camerulam cum clavi, in qua jacebat [...]*.

22. *Visite de la province de Lyon*, 8.3-26.4.1262, 274: *[...] quas precepimus amoveri, ita quod fratres ita jacerent ut se viderent.*

nous pouvons néanmoins supposer que ces prescriptions visaient surtout à ce que les moines les plus vieux (ou le sous-prieur) puissent continuer à surveiller les autres frères. Le cas de Mont-St-Jean témoigne ainsi du lien profond entre, d'un côté, le problème posé par la sauvegarde d'un espace collectif dédié au sommeil et, de l'autre, la nécessité de maintenir sous surveillance les religieux durant les heures nocturnes, conformément à la tradition bénédictine et clunisienne.

Il apparaît ainsi que les premières mentions d'abandon du dortoir par les moines, voire de construction de cellules par ceux-ci, suivirent le constat établi par les autorités clunisiennes – tel qu'il émerge des statuts de 1200 – de la désertion des lieux communs du sommeil par certains supérieurs. Toutefois, comme paraissent l'indiquer les sources de l'ordre de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIV<sup>e</sup> siècle, la situation au sein de la congrégation n'était pas uniforme. Par exemple, d'après la visite de 1300, aussi bien à Romainmôtier qu'à Payerne (prov. d'Allemagne, aujourd'hui en Suisse), le dortoir commun n'était pas respecté<sup>23</sup>. Le procès-verbal de la visite de Cluny de 1294 ne mentionne quant à lui aucune infraction liée à l'usage du *dormitorium*, du moins pas de façon explicite. Néanmoins, leurs questions aux moines chargés de la surveillance<sup>24</sup> et les réponses de ces derniers présentent une certaine ambivalence: interrogés sur l'occupation du dortoir par les visiteurs qui cherchaient à savoir si quelques moines dormaient en dehors de celui-ci<sup>25</sup>, les surveillants répondirent que «dans le dortoir dorment selon la règle tous ceux du couvent qui doivent et peuvent passer la nuit dans ledit dortoir en de bonnes conditions»<sup>26</sup>. Ainsi, si la question des visiteurs sug-

23. *Visite de la province d'Allemagne*, 6.3-1.5.1300, in *Statuts*, vol. 2, 147.

24. Il s'agissait en particulier du prieur claustral, du maître des oblates et des novices, ainsi que des circateurs. Cf. *Visite de l'Abbaye de Cluny*, 14.5.1294, in *Statuts*, vol. 2, 78.

25. *Visite de l'Abbaye de Cluny*, 14.5.1294, 78: *Post hec interrogati a dicti visitoribus an regulariter omnes e singuli de conventu in dormitorio jaceant, et an aliqui extra dormitorium contra antiquam consuetudinem jaceant, causa rationabili cessante, et an in dicto dormitorio defectus aliqualis existat.*

26. *Visite de l'Abbaye de Cluny*, 14.5.1294, 78: *Responderunt quod in dormitorio jacent regulariter omnes de conventu qui debent et possunt in dicto dormitorio commode pernoctare [...].*

gère que le *dormitorium* avait été déserté auparavant par certains religieux, la réponse des surveillants laisse penser que certains moines pouvaient avoir l'autorisation de dormir hors du dortoir. Il s'agissait probablement des officiers du couvent puisque, comme nous allons le voir, les productions normatives cluniennes et pontificales du XIV<sup>e</sup> siècle, tout en essayant de contenir la progressive séparation de la vie quotidienne des officiers de celles des autres moines, la régularisèrent de fait.

### *La normalisation des privilèges des officiers (1301-1336)*

Parmi ces sources normatives figurent en premier lieu les statuts promulgués en 1301 par l'abbé Bertrand de Colombier. Ce texte résultait d'un énième effort pour rétablir une observance plus stricte et insistait particulièrement sur «les obligations de la vie communautaire»<sup>27</sup>, ce qui suggère que cette dernière était mise à mal. Bien que réitérant l'obligation du partage des lieux du sommeil par l'ensemble des moines, les statuts de 1301 contribuaient à normaliser des exceptions à la règle bénédictine, en particulier pour les membres supérieurs de la hiérarchie conventuelle. En effet, l'article 56 commence par préciser que les moines résidant dans les domaines ruraux ne devaient pas prendre leurs repas dans ces lieux hors de l'enclos du monastère, exception faite pour les supérieurs en charge de l'administration des prieurés: les abbés, les prieurs, «les autres administrateurs et leurs compagnons»<sup>28</sup> (c'est-à-dire vraisemblablement les religieux pourvus d'un office nécessitant un déplacement régulier, comme les doyens). De toute évidence, ces officiers bénéficiaient déjà du droit de posséder une résidence à l'extérieur de l'enclos. En revanche, comme l'indique l'article 63, les autres moines, les

27. Riche, *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge*, 514.

28. *Statuts de Bertrand de Colombier*, 23.4.1301, in *Statuts*, vol. 1, 77-78 (art. 56): *Item, precipimus ut nullus monachus in villa in qua habitat et suam habet mansionem, comedat seu bibat. Abbatibus, prioribus, ceterisque administratoribus et eorum sociis permittimus in villis ubi morantur comedere vel bibere, cum dicti abbates, priores et locorum administratores viderint locis suis periculum, dampnum, aut aliud inconveniens, si ipsi vel eorum socii non biberent seu comederent, imminere.*

malades exceptés, étaient tenus de dormir dans le dortoir, chacun dans son lit. Cet article répondait visiblement à une situation diffuse d'indiscipline, puisqu'il incitait les supérieurs et les officiers à faire respecter le lieu de repos commun et interdisait explicitement aux religieux de dormir par deux<sup>29</sup>. Cette dernière prescription fut d'ailleurs reprise de manière pratiquement identique par les statuts suivants, promulgués en 1314 par l'abbé Henri de Fautrières<sup>30</sup>.

Quant au troisième ensemble de statuts édictés au XIV<sup>e</sup> siècle – dit «anonymes» et rédigés au premier quart ou à la fin du siècle<sup>31</sup> –, ceux-ci ne firent que confirmer les tendances que laissent apparaître les prescriptions formulées dans les statuts de 1301. Et comme ces derniers, les nouveaux articles n'étaient pas dépourvus d'une certaine ambiguïté. En effet, si l'article 7 imposait le respect des lieux de vie commune à tous les membres de la hiérarchie des couvents<sup>32</sup>, l'article 18 permettait aux supérieurs des abbayes et de cinq prieurés non mentionnés<sup>33</sup> de transférer certains moines dans des lieux séparés et individuels dans lesquels

29. *Statuts de Bertrand de Colombier*, 23.4.1301, 78 (art. 63): *Item, precipimus quod abbatibus, prioribus, decanis, prepositis, ceterisque qui habent manutene jura et jurisdictiones locorum, aliis etiam qui, si in dormitorio jacerent, posset dampnum, periculum aut aliud inconueniens evenire, necnon et infirmis et debilibus dumtaxat exceptis, omnes alii in dormitorio, singuli et non bini, jaceant et pernoctant.*

30. *Statuts d'Henri de Fautrières*, 1314, in *Statuts*, vol. 1, 103-4 (art. 21): *Item, ut impleatur salubre consilium beati Benedicti in Regula sic dicentis, si fieri potest omnes in uno loco dormiant; propter honeste conversationis et custodie diligentioris bonum, precipimus quod abbatibus, prioribus, decanis, prepositis, ceterisque, jura et jurisdictiones locorum servare et manu tenere habentibus, ac etiam aliis qui si in dormitorio jacerent, posset damnum, periculum, aut aliud inconueniens evenire, nec non infirmis debilibusque dumtaxat exceptis, omnes monachi in dormitorio, singuli per singulos lectos, non bini in eodem lecto, adolescentibus permixtis cum senioribus, quorum reprehensionem teneant, et a quibus gravitatem et honestatem addiscant, candelaque jugiter de nocte in dormitorio ardente, jaceant regulariter et pernoctent.*

31. Riche, *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge*, 527. D'après Denyse Riche la «tonalité [de ces statuts] dénote une exacerbation des difficultés, or une telle situation de crise n'est perceptible que dans le premier quart ou à l'extrême fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Trois thèmes se dégagent: l'indiscipline, le fonctionnement de l'ordre et les privilèges de Cluny.»

32. *Statuts «anonymes»*, XIV<sup>e</sup> s., in *Statuts*, vol. 1, 139-40 (art. 7).

33. Parmi ces couvents figuraient sans doute La Charité-sur-Loire, St-Pancrace de Lewes et St-Martin-des-Champs. Cf. *Statuts «anonymes»*, XIV<sup>e</sup> s., 143-4 (art. 18).

ils pourraient également dormir<sup>34</sup>. Ces religieux – sans doute une fois encore des officiers qui devaient se déplacer pour le compte de leur supérieur et pour la gestion des biens de leur monastère – étaient néanmoins tenus d'y revenir pour certaines occurrences dont les autorités clunisiennes voulaient préserver le caractère collectif<sup>35</sup>. Ainsi, ces statuts imposaient aux officiers d'être présents au chapitre du couvent et de participer à la grand-messe, aux vêpres, ainsi qu'à tous les offices célébrés durant les périodes de jeûne (Avent, Septuagésime et Carême). L'article 18 allait jusqu'à ordonner aux officiers qu'ils «se lèvent et aillent avec les autres [membres] du couvent à [l'office de] matines chaque dimanche, ainsi que lors des fêtes doubles ou en chapes»<sup>36</sup>.

Ainsi, comme l'illustrèrent les appels réitérés à respecter et à faire respecter l'utilisation des lieux de vie commune et le rythme collectif des célébrations liturgiques, les autorités clunisiennes semblent avoir dû gérer le délitement de la vie communautaire, tout en essayant de maintenir les privilèges – ayant probablement généré des abus – dont bénéficiaient les officiers en raison de leur charge.

La régularisation de cette situation d'inégalité au sein de la hiérarchie conventuelle clunisienne connut son achèvement avec la bulle *Summi magistri* édictée par le pape Benoît XII en 1336. S'inscrivant dans la politique de contrôle, si ce n'est d'instrumentalisation, de l'ordre de Cluny poursuivie par la papauté dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la lettre de Benoît XII avait pour objet la réforme des moines noirs. Tout en autorisant les officiers, ainsi que les moines âgés et malades, à dormir dans des chambres hors du dortoir, la deuxième partie – intitulée *De dormitorio, modoque cubandi*<sup>37</sup> – du

34. Statuts «anonymes», XIV<sup>e</sup> s., 143-4 (art. 18): [...] *ordinamus et precipimus, ut servetur honestas et multa inconvenientia evitentur, quod in abbatibus et in quinque prioratibus omnes obedientiarum simul in uno loco jaceant nisi eorum superiores ex causa eorum aliquos viderint segregandos et ad pernociandum in locis singularibus collocandos, super quo tamen eorum superiorum conscientias oneramus [...]*.

35. Riche, *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge*, 527.

36. Statuts «anonymes», XIV<sup>e</sup> s., 143-44 (art. 18): [...] *quod singulis diebus dominicis, in festis etiam duplicibus, vel in cappis ad matutinas cum aliis de conventu surgant et vadant.*

37. Le chapitre 26 traitait conjointement de l'alimentation et du sommeil des moines. Cf. Benoît XII, *Summi Magistri*, in *Bullarium Romanum*, ed. L. Tomassetti, Turin 1859, t. 4, 381-82.

chapitre 26 de la bulle interdisait la construction dans les dortoirs de nouvelles cellules, accusées de «conduire [les religieux] à la malhonnêteté»<sup>38</sup>. De plus, la lettre du pontife laissait quatre mois aux supérieurs des monastères concernés pour détruire ces espaces individuels<sup>39</sup>.

*L'inévitable fragmentation des lieux du sommeil (1338-1454)*

Malgré la menace d'excommunication pour quiconque s'opposerait à ces décisions d'un côté, et de l'autre, la reprise à son compte de la bulle par le chapitre général de Cluny de 1338, la *Summi magistri* n'eut que peu d'incidence<sup>40</sup>. En effet, les procès-verbaux des chapitres généraux de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle évoquent l'existence d'espaces individuels à l'intérieur des dortoirs.

C'était notamment le cas en 1386 à St-Victor de Genève<sup>41</sup> (prov. de Provence) et à Contamine-sur-Arve<sup>42</sup> (prov. de Provence), où certains moines semblent avoir partagé une même «chambre». Dans les deux cas, les visiteurs clunisiens réagirent avec pragmatisme, en prenant des libertés avec les statuts de l'ordre, et ordonnèrent d'aménager ces chambres, visiblement closes, de façon à permettre le maintien de la surveillance de la

38. Benoît XII, *Summi Magistri*, 381: *Omnes insuper monachi [...] in una domo dormiant et iaceant iuxta regularia et canonica instituta, non per separatas cameras vel per cellas, exceptis his quibus in cameris vel cellis infirmitorii permittitur propter senectutem vel invaletudines corporales vel ex aliis rationabilis causis, iuxta dispositionem abbatis seu alterius eorum praelati, vel nisi propter administrationes seu officia super haec aliqui excusentur. [...] Caeterum quia cellae in dormitoriis inhonestates inducunt, statuimus et ordinamus, quod in ipsis dormitoriis cellae de caetero nullae fiant; et iam factae nullatenus dimittantur [...].*

39. Benoît XII, *Summi Magistri*, 381: *[...] per antistites in cathedralibus ecclesiis monacalibus et per abbates vel alios praelatos principales in monasteriis ac prioratibus et locis aliis, per illos, qui eis praefuerint infra quatuor menses a tempore quo statutum seu ordinatio huiusmode ad eos pervenerit [...] destruantur [...].*

40. Hurel, Riche, Cluny, 133.

41. *Chapitre général*, 13.5.1386, in *Statuts*, vol. 4, 209: *Monachi dormiunt in dormitorio, quilibet in camera sua [...].*

42. *Chapitre général*, 13.5.1386, 210: *[...] consueverunt esse XII. monachi, priore incluso; de presenti non sunt nisi decem [...]. In dormitorio non sunt nisi quatuor cubilia et sunt quinque camere, in quibus jacet major pars monachorum.*

part du sous-prieur, en imposant notamment la construction d'une «ouverture» dans chacune d'entre elles<sup>43</sup>.

Mais cette solution fut seulement temporaire, puisque lors du chapitre général de 1389, les définiteurs, en invoquant *plures dissolutiones et multa mala* causés par les chambres bâties dans les dortoirs, renouvelèrent l'interdiction d'en construire de nouvelles et ordonnèrent de détruire celles déjà existantes<sup>44</sup>. Prenant sans doute acte de la relative inutilité de l'excommunication et constatant la diffusion de ces lieux personnels – *percepimus quod aliqui religiosi fecerunt [...] et faciunt de die in diem cameras intra dormitorium...* –, les définiteurs clunisiens allèrent jusqu'à menacer les récalcitrants de les priver de leurs vêtements et de leur pitance<sup>45</sup>. D'ailleurs, comme l'indique l'interdiction de dormir dans des «lits voilés» (*lectos velatos*), ces chambres acquéraient de toute évidence un caractère de plus en plus intime et confortable<sup>46</sup>.

Pourtant, la comparaison de cette prise de position du chapitre, puis des nouveaux statuts promulgués par l'abbé Jean II de Damas-Cozan dix ans plus tard, en 1399<sup>47</sup>, avec les procès-verbaux des chapitres généraux de la fin du XIV<sup>e</sup> et du début du XV<sup>e</sup> siècle, met en lumière les difficultés que connurent les autorités de l'ordre pour tenter de rétablir l'usage d'un lieu de repos

43. Chapitre général, 13.5.1386, 209-10: *In prioratu Sancti Victori Gebennensis [...] visitatores preceperunt priori dicti loci quod, infra mensem, in qualibet camera dormitorii faciat facere unam magnam aperturam, per quam subprior vel tenens conventum possit videre qualiter fratres jacent regulariter [...]. In prioratu de Contamina [...] visitatores preceperunt quod in qualibet camera fiet una magna fenestra aperta.*

44. Chapitre général, 9.5.1389, in *Statuts*, vol. 4, 275: *Relatu fide dignorum, percepimus quod aliqui religiosi fecerunt, temporibus retroactis, et faciunt de die in diem cameras intra dormitorium, contra statuta et regulares observantias Ordinis, in quibus cameris sunt plures dissolutiones et multa mala sequuntur. Ideo ordinant difinitores et precipiunt abbatibus, prioribus et aliis administratoribus Ordinis, per obedientiam, ut de cetero non permittant tales cameras fieri, et jam factas, infra festum beati Johannis, faciant destrueri, et non permittant etiam aliquem religiosum lectos velatos habere; et in negligentia predictorum administratorum, religiosi et habentes dictas cameras, infra dictum tempus, eas destruant, alioquin ipso facto perdant vestiaria et etiam pictimantiam [...].*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Statuts de Jean de Damas-Cozan*, 1399, in *Statuts*, vol. 1, 153-54 (art. 51-52). Cf. également Hurel, Riche, *Cluny*, 599-600.

commun. Les visiteurs constatèrent l'utilisation de *cellule* dans le dortoir en 1394 à Nantua (prov. de Lyon)<sup>48</sup>, de *cellae* en 1397 à Payerne et à Romainmôtier (prov. d'Allemagne)<sup>49</sup>, puis de *camere* en 1402 à Courtenay et Joigny (prov. de France), à St-Orens de Lavedan (prov. de Gascogne), ainsi que de *camere clause* ou de *cellae clause* encore en 1402 à Lihons-en-Santerre, à Abbeville (prov. de France) et à Eauze (prov. de Gascogne)<sup>50</sup>. De plus, l'article 114 des statuts de Damas-Cozan suggère que l'édification d'espaces similaires avait eu lieu également dans les couvents de la branche féminine de l'ordre<sup>51</sup>. Les procès-verbaux mentionnés ne font entrevoir plus aucune volonté d'accorder des concessions ou d'aménager ces espaces pour les besoins de la surveillance: toutes les chambres ou cellules construites dans les dortoirs devaient être détruites. Néanmoins, les sources de l'ordre confirment que dans plusieurs monastères un certain confort s'était bel et bien installé. En effet, malgré leur interdiction émise en 1399<sup>52</sup>, des draps de lin étaient utilisés en 1402 dans plusieurs monastères français – c'était le cas à Longpont, à Lihons-en-Santerre, à Abbeville et à Nanteuil-le-Hadouin (prov. de France); de plus, à St-Saturnin du Port (prov. de Provence) les religieux dormaient sans leur chemise en laine (l'étamine)<sup>53</sup>.

Malheureusement, à cause des difficultés que connut le fonctionnement institutionnel de l'ordre au XV<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons apercevoir qu'en partie les conséquences des mesures prises à l'encontre de l'édification et de l'utilisation de chambres individuelles<sup>54</sup>. Les procès-verbaux du milieu du XV<sup>e</sup> siècle décrivent une situation en demi-teinte, évoquant à la fois une restauration partielle de la discipline et l'impact des difficultés maté-

48. *Chapitre général*, 10.5.1394, in *Statuts*, vol. 4, 358.

49. *Chapitre général*, 13.5.1397, in *Statuts*, vol. 4, 388.

50. *Chapitre général*, 16.4.1402, in *Statuts*, vol. 4, 464-66, 475-76.

51. *Statuts de Jean de Damas-Cozan*, 160 (art. 114): *Item, moniales Ordinis non debent habere cameras sed debent comedere et jacere in communi, nisi causa infirmitatis vel recreationis [...]*

52. *Statuts de Jean de Damas-Cozan*, 153 (art. 52): [...] *nullus debet jacere in linteaminibus in dormitorio [...]*.

53. *Chapitre général*, 16.4.1402, in *Statuts*, vol. 4, 464-66, 471.

54. Entre 1418 et 1485 les définiteurs ne reçurent que rarement des informations de la part des visiteurs, que ce soit pour cause de guerre, de peste ou d'abus de la part des délégués clunisiens. Cf. Hurel, Riche, *Cluny*, 151.

rielles sur l'effort de redressement de la vie communautaire des monastères. En effet, si en 1449 à La Charité-sur-Loire (prov. de France) les moines dormaient vraisemblablement ensemble dans le dortoir<sup>55</sup>, ailleurs l'état des édifices semble avoir ralenti ou entravé la sauvegarde du lieu de repos collectif. C'était le cas en 1451 à Gigny (prov. de Lyon), où le dortoir n'existait plus<sup>56</sup>. En 1453, dans le prieuré parisien de St-Martin-des-Champs, la discipline était respectée, mais le procès-verbal rappelle qu'avant l'entrée en fonction en 1452 du prieur et patriarche d'Antioche Jacques Juvénal des Ursins, seule une minorité de religieux fréquentait le dortoir, alors que les «fenêtres» (*vitruinas*) y étaient en très mauvais état<sup>57</sup>. De leur côté, en 1454, les moines de Nantua (prov. d'Allemagne, aujourd'hui dans l'Ain, en France) devaient dormir dans des chambres à disposition dans le prieuré de Trefort (une dépendance de Nantua), puisqu'il pleuvait dans le dortoir de leur monastère<sup>58</sup>. A Payerne, le *dormitorium* était trop petit; les définiteurs durent donc ordonner en 1454 la mise à disposition pour les moines de l'une des chambres que possédait le sacristain<sup>59</sup>. La même année, les visiteurs constatèrent que les

55. *Chapitre général*, 4-7.5.1449, in *Statuts*, vol. 5, 243: *Jacent sub eodem tecto et comedunt in refectorio. [...] Non est lampas ardens nocte in dormitorio.* L'expression «sous le même toit» se réfère, à notre avis, au dortoir évoqué plus tard dans le texte.

56. *Chapitre général*, 16.5.1451, in *Statuts*, vol. 5, 277: *Non est ibi dormitorium, sed jacent religiosi per camerarum.*

57. *Chapitre général*, 22.4.1453, in *Statuts*, vol. 5, 285-88: *Jacent in dormitorio communi regulariter omnes [...] comedunt etiam in refectorio singulis diebus, quamvis ante adventum domini patriarche, hoc nequaquam facerent, quia nulli eorum aut pauci jacebant in dormitorio [...] nam jam a tempore sui adventus fecit reparari omnes vitruinas dormitorii que erant in magna ruina cum ostiis in quibus fecit affigi novas seras.* Cf. A. Mercier, *La deuxième fille de Cluny. Grandeurs et misères de Saint-Martin-des-Champs*, Grenoble 2012, 196.

58. *Chapitre général*, 12-15.5.1454, in *Statuts*, vol. 5, 296: *In castro quod est prope Nantuacum, quod ad priorem spectat, alie domus edificiorum infra prioratum et extra, fere per omnia corruunt; et prioratus de Treforcio in quo vix religiosus ibi existens potest reperire cameram ubi reclinare possit caput. In dormitorio, capitulo et claustro dicti prioratus Nantuaci, multum damnose, continue, tempore pluvioso, pluit. [...] Dormitorio indiget reparatione. Visitatores injunxerunt fratribus quod [...] nec vadant ad villam sine causa rationabili et cum licentia superioris et pernotent in dormitorio quam primum fuerit reparatum [...].*

59. *Ibid.*, 295-96: *[...] simul in dormitorio pernocantes; sed eorum dormitorium est nimis strictum, ex eo quia sacrista tenet unam cameram magnam et amplam;*

moines de Contamine et de Romainmôtier dormaient dans des cellules. Une différence de traitement entre ces deux couvents semble toutefois apparaître: en 1454, les autorités clunisiennes – tout en interdisant la possession de cellules par les religieux de Contamine – paraissent tolérer leur usage à Romainmôtier, alors même que de nouvelles cellules y avaient visiblement été reconstruites après leur destruction ordonnée en 1397<sup>60</sup>.

Le succès, très mitigé, des mesures prises par l'ordre à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ne semble avoir été que temporaire et, malgré la reprise des prescriptions de 1399 par les statuts de l'abbé Jean III de Bourbon en 1458<sup>61</sup>, plusieurs exemples montrent que l'usage de cellules individuelles se maintint voire se renforça aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Ainsi, d'après un registre de 1500-1510, vingt nouvelles cellules avaient été construites à St-Martin-des-Champs<sup>62</sup>, tandis qu'à Baume-les-Messieurs (prov. d'Allemagne, aujourd'hui dans le Jura, en France) l'usage du dortoir fut délaissé entre 1619 et 1659<sup>63</sup>.

*que, si divideretur pro dormitorio, commodius fratres possent in eo pernoctare, vel si provideretur dicto sacriste alibi de alia camera. [...] Definiunt definitores, auctoritate apostolica, quatenus ordinata per visitatores adimpleantur, et quod dictus vicarius provideat officio sacriste de alia camera, et ampliatur dormitorium [...].*

60. Chapitre général, 13.5.1397, in *Statuts*, vol. 4, 388: *In prioratu Romani Monasterii [...] dormiunt in dormitorio in cellis. [...] Ordinant diffinitores quod celle dormitorioi, infra festum beati Michaelis destruantur, et omnia ordinata per visitatores compleantur. Chapitre général, 12-15.5.1454, in Statuts, vol. 5, 296-97: In prioratu conventuali Romani Monasterii [...] quod claudatur ostium cujusdam cellule dormitorioi, per quod habetur exitus et ingressus aliunde quam per commune ostium [...]. In prioratu conventuali Contamine [...] injunxerunt visitatores fratribus quod pernoctent in dormitorio, et quod nullus habeat cellulas in dormitorio [...].*

61. Riche, *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge*, 601-2.

62. Paris, Archives Nationales, LL 1137, *Nomenclature des religieux de Saint-Martin-des-Champs et livre des comptes et recettes propres aux divers offices*, début XVI<sup>e</sup> s., in Mercier, *La deuxième fille de Cluny*, 225. Ce registre fut rédigé au temps de la réforme du prieur Jacques d'Amboise, lorsque plusieurs travaux furent effectués dans le monastère.

63. Le réfectoire fut également abandonné durant ces années, cf. R. Locatelli, *L'abbaye de Baume-les-Messieurs*, Lons-le-Saunier 1978, 138-39.

*La mutation de la vie communautaire dans l'ordre clunisien: évolution spirituelle ou individualisation matérielle?*

Arrivé à la fin de ce parcours de l'évolution des lieux du sommeil chez les clunisiens au bas Moyen Âge, nous pouvons en résumer les principales étapes. Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, les supérieurs des monastères commencèrent à désertier les dortoirs, malgré l'opposition de la part des autorités clunisiennes. Puis, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'éloignement des officiers des lieux communautaires, en premier lieu du dortoir, fut autorisé aussi bien par l'ordre que par la papauté. Parallèlement, dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, puis surtout aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, les espaces individuels au sein des dortoirs se diffusèrent dans un grand nombre de monastères, et ce malgré l'obstination des abbés, des définiteurs et des visiteurs pour préserver l'usage du *dormitorium* par les moines dépourvus d'office et ainsi sauvegarder les conditions de la surveillance nocturne des religieux.

Comment expliquer ce phénomène d'individualisation des lieux réservés au sommeil dans les monastères clunisiens, et en particulier l'édification de «chambres» ou de «cellules» à l'intérieur des dortoirs? Plusieurs hypothèses ont été proposées par les historiens qui se sont intéressés à ce phénomène. Philippe Racinet, dans son étude de 1997 sur les monastères clunisiens de France et de Provence, interprétait l'individualisation des milieux de vie comme une adaptation aux contingences externes (en particulier la guerre de Cent Ans) qui frappèrent les couvents aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, d'après Racinet, les menaces extérieures et les difficultés matérielles auraient entraîné un «repli sur soi» des religieux qui se serait concrétisé par l'édification des cellules rendue possible par la baisse des effectifs, l'augmentation de la proportion d'officiers et la possibilité de reconstruire les bâtiments à la suite des destructions; ce réaménagement se serait par la suite maintenu, nonobstant l'amélioration de la conjoncture durant la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>. Plus largement, selon le même auteur, la précarité matérielle connue par

64. Racinet, *Crises et renouveaux*, 293-94.

les établissements clunisiens aurait contribué, au début du XV<sup>e</sup> siècle, à l'émergence d'une «piété plus individualiste» à laquelle il faudrait associer l'abandon du *dormitorium*<sup>65</sup>. À partir d'une perspective plus générale, d'autres auteurs, comme Philippe Contamine, avaient déjà associé l'abandon du dortoir et la construction de chambres individuelles dans les monastères de l'ensemble des ordres réguliers à «l'évolution générale de la spiritualité» à la fin de l'époque médiévale<sup>66</sup>.

Or, comme nous l'avons vu, des cellules apparurent dans les monastères clunisiens avant les grandes crises du XIV<sup>e</sup> siècle – déjà au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle dans les provinces d'Espagne et de Lyon. L'origine de l'édification de ces lieux ne peut donc être exclusivement liée aux conséquences des difficultés auxquelles furent confrontés les monastères à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne l'incidence des formes de spiritualité du bas Moyen Âge, s'il s'avère difficile d'en évaluer l'influence sur le monachisme clunisien, il est certain que celui-ci ne promut jamais un mode de vie contemplatif nécessitant l'isolement des religieux. De même, les clunisiens ne jouèrent pas un rôle de premier plan au sein des évolutions culturelles apparues aux XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, auxquelles pouvait se rattacher l'usage d'espaces clos pour la méditation et le travail intellectuel – contrairement à d'autres ordres de tradition bénédictine, comme les cisterciens et les chartreux. Enfin, les autorités de l'ordre ne semblent avoir jamais promu une réforme de la piété clunisienne. L'ensemble de ces éléments rend donc difficile l'attribution de la diffusion de chambres et de cellules à une mutation d'ordre spirituel.

En revanche, un autre aspect de l'évolution du monachisme occidental au bas Moyen Âge peut être invoqué pour rendre compte de l'évolution des lieux du sommeil chez les clunisiens, à savoir l'abandon progressif de la pauvreté individuelle et son impact sur la vie communautaire. Comme nous l'avons vu plus haut, à partir de l'année 1200 les sources de l'ordre commencent à signaler la désertion des lieux de vie commune (le dortoir et le réfectoire) par les supérieurs des monastères. Durant la seconde

65. *Ibid.*, 353.

66. P. Contamine, «Les aménagement de l'espace privé», in *Histoire de la vie privée*, dir. P. Ariès, G. Duby, Paris 1985, t. 2, 481-85.

moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ce phénomène s'accompagna de l'apparition, au sein des établissements clunisiens, d'«un système de redistribution des profits» en trois menses séparées<sup>67</sup>: l'une pour les abbés ou les prieurs, une autre pour les officiers et une dernière pour les autres moines, qui eux-mêmes commencèrent à bénéficier de prébendes individuelles au moins dès la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>68</sup>.

Contribuant à la séparation définitive, déjà engagée au début du XIII<sup>e</sup> siècle, des lieux de vie quotidienne des supérieurs et des officiers de ceux employés par le reste du couvent, la division de la mense eut sans doute des conséquences importantes sur la cohésion des communautés de religieux. En effet, dans la tradition bénédictine et clunisienne, le supérieur était «le pivot central de la vie monastique»<sup>69</sup>: en tant que chef du couvent, il devait tout à la fois se faire obéir, garantir le respect de la discipline et participer aux obligations de la vie quotidienne des moines, dont le caractère collectif et rituel se manifestait non seulement dans la liturgie, mais aussi par les repas au réfectoire et par le repos nocturne dans le *dormitorium*. De plus, par son action vertueuse, le supérieur devait être un véritable modèle pour les autres religieux de son monastère<sup>70</sup>.

Ainsi, l'abandon du dortoir par les abbés, les prieurs et les officiers, a pu provoquer la dissolution progressive du caractère communautaire de la vie quotidienne<sup>71</sup> – vidée désormais de son

67. Pacaut, *L'Ordre de Cluny*, 248-49.

68. Le cas de Baume-les-Messieurs est à ce titre emblématique. En effet, d'après les registres de suppliques adressées aux pontifes entre 1378 et 1406, environ les trois quarts des demandes de prébendes avaient été formulés par des moines dépourvus d'office. Cf. Locatelli, *L'abbaye de Baume-les-Messieurs*, 104. Une situation semblable fut constatée à Payerne en 1367. Cf. *Chapitre général*, 9.5.1367, in Statuts, vol. 4, 32: [...] *monachos* [...] *contra Ordinis morem apprehendatos*.

69. Valous, *Le monachisme clunisien*, vol. 1, 88, 98.

70. Pacaut, *L'Ordre de Cluny*, 380.

71. D'après Gabriella Signori, le lieu des repas communs fut favorisé au détriment du dortoir au sein des réformes monastiques du bas Moyen Âge. Signalons toutefois que Signori, en ce qui concerne le bas Moyen Âge, se concentre essentiellement sur des sources normatives cisterciennes et bénédictines, sans faire mention des sources clunisiennes. Cf. Signori, «Cell or Dormitory?», 42: «[...] reformers like Pierre d'Ailly (d. 1420) reduced the idea of monasticism entirely to this dining community».

sens par l'absence de ses garants. Ce processus de désagrégation est d'ailleurs confirmé par les appels constants des autorités de l'ordre à respecter l'usage d'un autre espace essentiel à la vie collective des couvents, à savoir le réfectoire. Ce contexte put donc inciter les moines sans office à se pourvoir d'un espace de repos personnel, en s'opposant parfois violemment contre toute tentative de rétablissement du dortoir commun; cela semble avoir été le cas, par exemple, à Payerne en 1336, lorsque deux moines «rebelles» envahirent la chambre du prieur et éliminèrent le matériel qui aurait dû servir à la restauration du dortoir<sup>72</sup>.

Des recherches ultérieures relatives à la chronologie et aux liens entre division des revenus et délaissement des lieux de vie commune permettraient sans doute d'affiner ou de nuancer l'explication proposée dans cet article. Néanmoins, un constat final s'impose: les mutations des lieux du sommeil chez les clunisiens accompagnèrent l'individualisation du mode de vie des religieux et aboutirent, là où l'usage des «cellules» s'installa définitivement, à l'abandon de l'un des aspects caractéristiques du monachisme bénédictin tel que formulé dans la règle de saint Benoît, dans les coutumiers puis dans les statuts clunisiens jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, à savoir le partage par l'ensemble de la communauté d'un même espace dédié au sommeil.

#### ABSTRACT

Ian Novotny, *Sleep in the Cluniac Order in the Late Middle Ages (13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)*

This article examines the evolution of sleeping quarters in Cluniac monasteries during the last centuries of the medieval period. The analysis of the statutes and the minutes of the visits and general chapters of the order reveals that between the beginning of the 13<sup>th</sup> century and the middle of the 15<sup>th</sup> century the daily life of the monks underwent profound changes. Indeed, as early as 1200, the abbot and priors aban-

72. *Visite de la province d'Allemagne*, 30.1-avant 21.4.1336, in *Statuts*, vol. 3, 204-5: *Denunciavit nobis idem prior quod sunt duo monachi in dicta domo, unus, nomine Petrus, alter, Guillelmus, qui alias multas innormitates perpetraverunt et adhuc in sua malicia perseverant, nam de novo cellarium et cameram prioris fregerunt [...] materia pro reparacione dormitorii est parata; utrum dicti monachi combusserint aut vendiderint ignoratur [...].*

done the *dormitorium*. In the 14th century, it was the turn of the officers, whose removal from the places of common life was authorized by the authorities of the order and the papacy. However, the latter had great difficulty in repressing another phenomenon that had emerged in the middle of the 13th century and continued in the following centuries: the construction, by the monks, of individual rooms or cells in the dormitories. The mutation of sleeping quarters has often been attributed to an evolution of monastic spirituality. However, this article proposes another explanation based on the individualization of income which, starting with the higher degrees of the hierarchy of the convents, would have led to the dissolution of community life, at least in its most concrete aspects – such as sleep.

Ian Novotny  
Université de Lausanne  
ian.novotny@unil.ch



*Sidonie Bochaton*

DU DORTOIR AUX APPARTEMENTS.  
LIEUX DE SOMMEIL CHEZ LES CHANOINES RÉGULIERS  
DE LA CONGRÉGATION D'ABONDANCE  
(ANCIEN DIOCÈSE DE GENÈVE, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

Abondance est une congrégation savoyarde de chanoines réguliers née au tournant du XII<sup>e</sup> siècle dans une vallée du Chablais, région située au sud du lac Léman et dont une partie dépend aujourd'hui du département français de la Haute-Savoie. Fondée par des chanoines réguliers issus de l'abbaye Saint-Maurice d'Agaune<sup>1</sup>, située aujourd'hui dans le Valais, l'abbaye d'Abondance fonde au cours de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle deux autres maisons, les abbayes de Sixt<sup>2</sup> et d'Entremont<sup>3</sup>, dans les régions voisines du Faucigny et du Genevois (fig. 1). Durant le siècle suivant, elle fonde encore ou reçoit deux abbayes dans le Jura et plusieurs prieurés entre Valais, Savoie et Vaud, avant de connaître une période de difficultés internes qui entraîne le transfert d'Entremont à la congrégation provençale de Saint-Ruf en 1279. Leur vocation érémitique conduit ces chanoines dans les vallées préalpines et jurassiennes, à l'écart des noyaux de population et des chemins, en des lieux favorables à la vie commune et régulière. Pourtant, ces chanoines d'Abondance vont, dès le XIV<sup>e</sup> siècle au moins, adopter des usages éloignés de ceux des fondateurs de leurs maisons en divisant leurs dortoirs en cellules, puis en agrandissant ou reliant des cellules entre elles pour former des chambres voire des appartements. Cette évolution de

1. Saint-Maurice, Valais, Suisse.
2. Sixt-Fer-à-Cheval, Haute-Savoie, France.
3. Glières-Val de Borne, Haute-Savoie, France.

---

*Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne).* Textes réunis par B. Andenmatten, K. Crousaz et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 91-111.

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 © 2024 The Publisher and the Authors  
DOI 10.36167/ML125PDF  CC BY-NC-ND 4.0

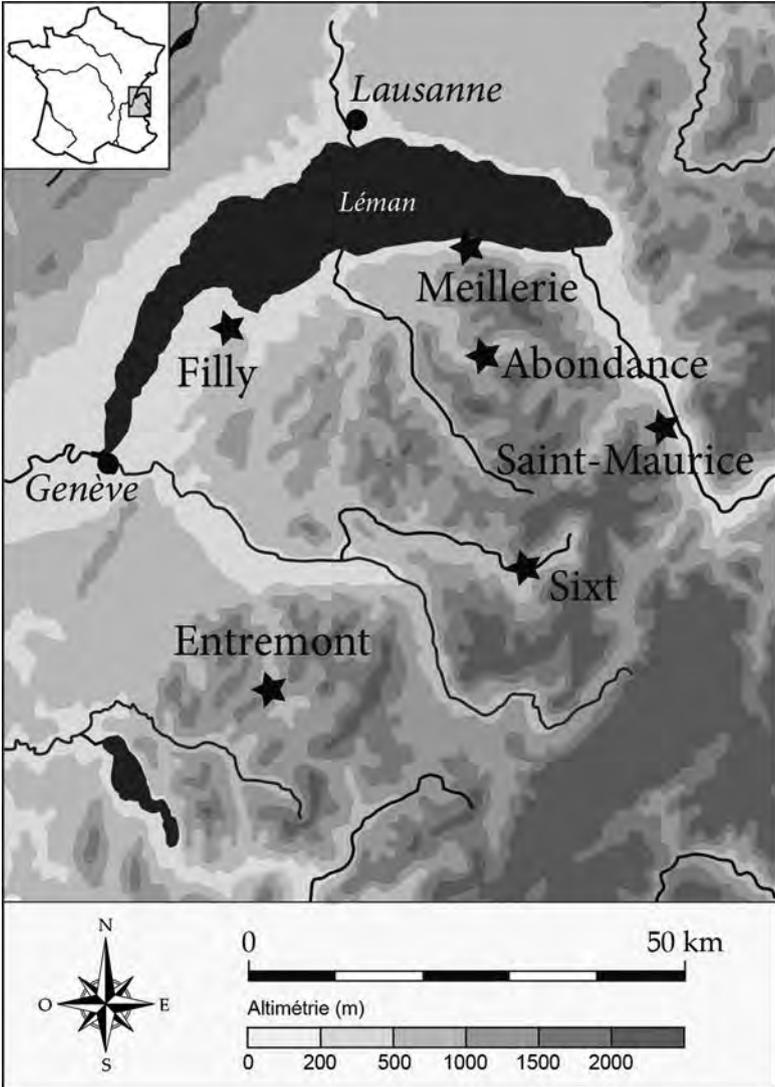


Fig. 1. Carte des lieux mentionnés. DAO S. Bochaton.

la vie canoniale, qui tend vers plus d'intimité et de confort, mais aussi vers une vie personnelle en dehors du cloître, ne leur est pas propre<sup>4</sup>; cependant, le travail historique et archéologique mené sur les maisons d'Abondance et de Sixt ces dernières années<sup>5</sup> permet d'étudier ce sujet du point de vue des sources archivistiques et matérielles, démontrant une évolution contemporaine dans les deux maisons au fil du temps.

*Dormir ensemble, puis séparément (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*

La règle de saint Augustin professe que ceux qui la suivent doivent manger et dormir ensemble, et vivre dans la pauvreté et la chasteté, comme les moines suivant la règle de saint Benoît. L'architecture des augustiniens ne diffère guère, voire pas du tout, de celle des monastères bénédictins. Aussi, et malgré l'absence de toute trace de dortoirs dans les maisons d'Abondance et de Sixt, qu'il s'agisse de traces matérielles ou textuelles, nous devons supposer qu'ils ont existé au moins aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles avant que les chanoines adoptent les cellules.

La transformation des dortoirs en cellules

Des dortoirs qui ont existé dans les abbayes d'Abondance et de Sixt, ou même d'Entremont, de l'époque de leurs fondations durant le XII<sup>e</sup> ou le XIV<sup>e</sup> siècle, on ignore tout ou presque. Les sources textuelles sont muettes, et l'archéologie ne s'est pas encore penchée sur les ailes opposées aux églises abbatiales: à Abondance, le bâtiment est occupé par un musée, ses réserves et une partie du presbytère, tandis qu'à Sixt, il est vide, mais attend

4. Voir la contribution de Ian Novotny sur les clunisiens au bas Moyen Âge.

5. Ces données sont issues d'une thèse de doctorat débutée en 2015 et soutenue en juin 2021 à l'université Lumière-Lyon 2 sous la direction d'Anne Baud: S. Bochaton, *Les chanoines réguliers en Savoie du Nord. Restitution des abbayes d'Abondance et de Sixt (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Lyon 2021. Deux publications sont prévues. La première sur l'abbaye de Sixt a été publiée con l'Académie salésienne en 2023. La seconde portera sur l'abbaye d'Abondance et sera publiée par l'Académie chablaisienne.

un projet de valorisation. Les restructurations à venir, qui seront soumises à des opérations d'archéologie préventive, livreront peut-être des traces formelles des anciens dortoirs. Dans l'attente, on doit se contenter de maigres indices matériels. À Abondance, une campagne de restauration des enduits intérieurs de l'église abbatiale au début des années 2000 a permis au restaurateur, Gérard Emond, de repérer un passage qui existait autrefois entre le bras sud du transept et l'aile orientale<sup>6</sup>, révélant peut-être l'existence d'un dortoir primitif à l'étage de cette partie du couvent. À Sixt, rien de semblable n'a été observé, et pour cause: le niveau de circulation de l'église se trouve de plain-pied avec le premier étage de l'aile orientale, en raison de la pente dans laquelle les bâtiments ont été implantés. Aussi, et comme dans le modèle bénédictin, on peut émettre l'hypothèse que les ailes orientales accueilliaient dans les deux sites un dortoir, situé au-dessus du chapitre et en contact avec l'église abbatiale. Dans un second temps qu'on ne peut dater précisément, mais qui est antérieur au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle à Abondance, c'est l'aile sud qui devient le lieu de sommeil des chanoines (fig. 2). De cet état de construction subsistent des cellules, réutilisées de différentes façons à Abondance et comme chambres d'hôtel à Sixt jusque dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, mais aucune trace de dortoir pour le moment. Cette partie des couvents bénéficiait d'un meilleur ensoleillement que l'aile orientale, et donc d'un chauffage naturel; par ailleurs, elle recevait la chaleur émise par les personnes et les activités dans les pièces du rez-de-chaussée, c'est-à-dire la cuisine et le réfectoire. Dans les deux maisons, ce sont deux étages que comptent les ailes sud au moins dès le XV<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, c'est-à-dire deux niveaux probablement dédiés au repos de l'ensemble de la communauté abbatiale: abbés, chanoines, novices, peut-être convers et domestiques.

L'adoption des cellules, c'est-à-dire le cloisonnement des anciens dortoirs, n'est pas mieux datée. Il faut attendre l'an-

6. G. Emond, *Abondance. Travaux de sondages sur les parements intérieurs de l'église*, Montfort-sur-Argens 2001, 20.

7. Pour Sixt, voir les résultats de l'étude archéologique des élévations de l'aile sud dans L. D'Agostino, *Abbaye de Sixt. Les bâtiments conventuels*, Rapport final d'opération archéologique déposé à la DRAC Rhône-Alpes, 2015, 166. Pour Abondance, voir Bochaton, *Les chanoines*, 430.



Fig. 2. L'aile sud de l'ancienne abbaye de Sixt. Crédit: S. Bochaton.

née 1405 pour qu'une mention de «chambre»<sup>8</sup> de chanoine apparaisse dans les archives. Le compte-rendu de la visite pastorale de 1411 confirme que le repos en commun n'est plus pratiqué. Écrit à l'issue du passage de l'évêque de Genève, le réformateur Jean de Bertrand, il précise que les chanoines ne dorment plus et ne mangent plus en commun<sup>9</sup>. Injonction leur est alors faite de reconstruire le réfectoire et le dortoir, tout comme aux chanoines de l'abbaye d'Abondance quelques jours plus tard<sup>10</sup>. Pourtant, il ne faut pas comprendre que les dortoirs, c'est-à-dire les bâtiments dans lesquels ils se trouvent, sont détruits, mais bien que des cellules ont déjà été aménagées et que l'évêque demande qu'elles soient supprimées. Cette injonction faite par un prélat qui tente de réformer les maisons régulières de son diocèse où il découvre de nombreux désordres – nous y reviendrons – ne sera pas suivie d'effets. Par ailleurs, la réforme des maisons canoniales initiée par le pape Benoît XII (les *Bénédictines*) soixante-dix ans plus tôt, en mai 1339, est relativement souple sur la question des lieux de sommeil:

Nous avons en revanche prescrit que les chanoines du même ordre résidant tous ensemble dans les cloîtres [...] dorment ou reposent dans une seule pièce selon les préceptes réguliers et canoniaux, sans avoir de chambres séparées ou de cellules, à l'exception de ceux qui en raison de la vieillesse ou l'invalidité corporelle ou suivant des fonctions ou des offices qu'ils ont occupés, ou en raison d'autres causes conformément à la décision de leur supérieur en sont justement excusés. Nous statuons

8. Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H28.

9. L. Binz, *Les visites pastorales du diocèse de Genève par l'évêque Jean de Bertrand (1411-1414)*, Annecy 2006, 279: «[...] l'évêque [...] a admonesté les susdits chanoines coupables, de s'abstenir dorénavant de leurs vices sous les peines fixées par le droit et d'observer sous les mêmes peines, le dortoir, le réfectoire et le cloître communs selon la règle de saint Augustin, dès la reconstruction de ce réfectoire, du dortoir et du cloître, ordonnée par l'évêque à l'abbé dans le délai d'une année».

10. L. Binz, *Les visites pastorales*, 285-87: «Après avoir reçu des informations sur la vie des chanoines de ce monastère, [l'évêque] a découvert qu'ils négligeaient d'observer la règle en ce qui concerne le réfectoire, le dortoir et la clôture et, de plus, que certains étaient diffamés comme coupables de fornication. [...] l'évêque a ordonné [aux chanoines réunis en chapitre] que, dans un délai d'une année, ils aient réparé et rebâti le dortoir et le réfectoire pour permettre la bonne application de la règle».

aussi que dans les dortoirs qui n'ont pas de cellules, qu'il n'en soit pas construites. Nous permettons toutefois que dans ceux où existent des cellules déjà bâties, qu'elles restent, mais qu'elles doivent être ouvertes du côté intérieur de façon que ceux qui sont à l'intérieur puissent être observés et vus par ceux qui passent [...]»<sup>11</sup>.

À cette époque, il s'agit pour le pape de prévenir le cloisonnement des dortoirs qui existent toujours, sans pour autant supprimer les cellules lorsqu'elles ont été adoptées par les communautés. En négatif, on comprend que l'usage de ces espaces individuels s'est largement répandu chez les chanoines réguliers au moins dès le premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle. Est-ce le cas chez les chanoines d'Abondance? On ne peut pas l'affirmer. On sait en revanche par un acte de 1340, c'est-à-dire l'année qui suit la proclamation des *Bénédictines*, que les supérieurs des maisons de la congrégation d'Abondance abordent en chapitre général le sujet de la réforme de la congrégation<sup>12</sup>. Les chanoines ont donc connaissance de ce texte lorsque Jean de Bertrand leur rend visite en 1411 et qu'ils choisissent de ne pas se plier à sa volonté de les voir dormir ensemble à nouveau. Et lorsqu'une nouvelle visite pastorale a lieu en 1443, le visiteur épiscopal autorise cette fois les chanoines à dormir seuls, «comme il est soutenu dans les *Benedictines*»<sup>13</sup>. D'ailleurs, ces cellules ou chambres ne servent

11. H. E. Salter, *Chapters of the Augustinian Canons*, Oxford 1922, 260: «*Rursus precimus quod canonici religionis eiusdem residentes in claustris omnes simul [...] non habentes separatas cameras sive cellas, exceptis hiis qui propter senectutem vel invalidudines corporales aut propter administraciones seu officia que gesserint vel ex aliis causis iuxta dispositionem sui superioris racionabiliter excusantur. Statuimus eciam quod in dormitoriis cellas non habentibus, celle de cetero non fiant. Permittimus tamen quod in eis ubi sunt celle iam facte, remaneant ; sed a parte anteriori deveant aperiri ita quod a transeuntibus hii qui intra fuerint conspici valeant et videri [...]*».

12. Thonon-les-Bains, Académie chablaisienne, ms Pescatore, t. 1. On sait par ailleurs que la même année 1340, le chapitre du Mont-Joux réuni à Meillerie (environ 30 km depuis Abondance) rédige une lettre d'excuse aux visiteurs provinciaux pour n'avoir pas pu présenter les revenus et les charges de la maison. Cette autre congrégation augustiniennne et savoyarde est donc elle aussi au courant de la réforme (L. Quaglia, *La Maison du Grand-Saint-Bernard des origines aux temps actuels*, Martigny 1972, 132).

13. J. Mercier, «L'abbaye et la vallée d'Abondance», in *Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne*, Annecy 1885, 342: «*Item quod canonici singulariter dormiant prout in benedictinis continetur*».

déjà plus uniquement au repos: dès cette première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, celles de certains chanoines de Sixt accueillent la rédaction d'actes; en 1405 et 1416<sup>14</sup>, celle de Barthélemy Durant accueille respectivement cinq puis sept personnes en même temps.

### L'émergence de l'individualité

L'apparition des cellules dans les maisons d'Abondance et de Sixt peut donc, sans plus de précision, être datée d'avant 1411. Expliquer leur apparition représente une autre difficulté. Certains travaux évoquent le contexte politique, la baisse des revenus, l'apparition des dévotions personnelles<sup>15</sup>. Il convient aussi de rappeler une évidence: les cellules n'apparaissent pas du jour au lendemain. En considérant que les chanoines du premier siècle d'existence de la congrégation dormaient bien tous ensemble dans le dortoir, à la lueur d'une bougie et entièrement vêtus, il faut certainement envisager soit une évolution plus ou moins rapide des usages, soit un événement brutal qui oblige à prendre de nouvelles dispositions. Dans le premier cas, on peut supposer que les longues absences des pères abbés voire leur résidence à l'extérieur du couvent, bien attestées à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ont contribué à un relâchement de la discipline en interne, engendrant le transfert de l'abbaye d'Entremont à Saint-Ruf en 1279. Le contexte, et en particulier les chantiers d'agrandissement et d'embellissement des églises, causant l'arrivée d'une main-d'œuvre plus ou moins nombreuse, ou encore les événements politiques telles la guerre delphino-faucignerande (1268-1355) et ses inévitables déprédations, ont certainement des conséquences sur le mode de vie des frères. Et si les chanoines dorment encore ensemble en 1339, comment imaginer que l'épidémie de peste noire qui sévit dix ans plus tard n'y mette pas un terme? Outre le fait que les lieux de vie communautaire étaient particulièrement touchés par la maladie – les

14. Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H32.

15. Voir par exemple Ph. Racinet, *Les prieurés clunisiens à la fin du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle). De la Flandre au Berry et comparaisons méridionales*, Arras 1997, 294. Pour un regard nuancé sur cette question, voir également l'article de Ian Novotny dans le présent volume.

prieurés augustiniens anglais d'Ivychurch et de Sandleford avaient perdu tous leurs occupants<sup>16</sup> – la vie quotidienne a nécessairement changé durant quelques mois ou années et on peut supposer que les frères ont cherché à s'isoler les uns des autres. Par ailleurs, les années qui ont suivi l'épidémie ont été marquées par une réduction de la population, des revenus seigneuriaux et donc des investissements. L'ensemble de ces événements a donc pu amener un changement progressif ou soudain dans les mentalités et le sujet des dortoirs a pu commencer à être évoqué jusqu'à ce qu'un consensus soit trouvé au sein de la communauté. Ensuite, l'abbé, son procureur ou le prieur claustral ont décidé de faire réaliser des travaux, c'est-à-dire de dépenser de l'argent dans ce but et d'instaurer un changement dans la règle que suivait la communauté.

Sur la forme que prenaient ces cellules, là encore il est malaisé de se prononcer. On a pu opter dans un premier temps pour des cloisons de bois installées jusqu'à mi-hauteur dans le dortoir et ouvertes sur le devant, comme le recommandait Benoît XII, pour favoriser la surveillance des uns sur les autres. En effet, le dortoir, les cellules, mais également les lieux d'hygiène tels les latrines et les bains, sont considérés comme propices à la sensualité. Dans la règle dite de saint Augustin, un avertissement particulier cible le regard sensuel qui à lui seul rompt la chasteté et vaut au chanoine d'être corrigé. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les constitutions données aux frères de Sixt par François de Sales révèlent elles aussi la crainte des pratiques individuelles et de l'homoérotisme; par exemple, les chanoines ne doivent pas prendre de bain à moins de deux ou trois et il est interdit aux religieux d'entrer dans la chambre d'un autre sans avoir entendu d'autorisation claire, et ce même après avoir frappé<sup>17</sup>. D'ailleurs, le coutumier du prieuré de Barnwell insiste à plusieurs reprises sur l'interdiction des chanoines de se dévêtir dans le dortoir, même les pieds – sauf en été –, de montrer leurs visages en toutes circonstances – en particulier lorsqu'ils vont aux latrines

16. Salter, *Chapters*, 58.

17. M. Rannaud, *Le Bienheureux Ponce de Faucigny: fondateur de l'abbaye de Sixt: sa vie, son culte*, Sixt-Fer-à-Cheval 1905, 398-419.

en pleine nuit – et même de se regarder les uns les autres<sup>18</sup>. Un *circator*, chargé de la surveillance, devait chaque jour inspecter l'ensemble du couvent à la nuit tombée et pendant la pause méridienne dans le dortoir<sup>19</sup> pour s'assurer que tous respectaient ces règles.

La création de cellules n'a pourtant pas enrayé l'émergence d'une vie individuelle et, dès le XIV<sup>e</sup> siècle, certains chanoines ont une vie en dehors de l'abbaye. Deux chanoines concubinaires sont cités au moment de la visite de Sixt en 1411<sup>20</sup>. L'abbé Guillaume de Marignier était alors, d'après le compte-rendu de visite, séparé d'une concubine dont il avait eu plusieurs enfants. On précise alors qu'il l'avait «chassée», terme qui renvoie peut-être à une cohabitation au sein ou en dehors de l'abbaye. À Abondance, le compte-rendu est moins disert à propos des relations personnelles des chanoines et rapporte seulement que certains d'entre eux sont «diffamés comme coupables de fornication». La réalité est probablement différente. Dès cette époque, le recrutement des chanoines s'est resserré. Les religieux sont parfois membres de la communauté montagnarde, principalement issus de familles locales, et évoluent dans des sociétés réduites et isolées où l'anonymat n'existe pas. L'existence de ces microsociétés, de même que les mentions d'enfants de religieux, indiquent plutôt des relations officielles, stables et qui durent dans le temps en entraînant peut-être des vies communes. Aussi, les chanoines d'Abondance et de Sixt dorment peut-être en dehors du couvent au début du XV<sup>e</sup> siècle, ce que Jean de Bertrand dénonce sans doute quand il dit que la clôture n'existe plus à Sixt et que «les chanoines vont et viennent où ils veulent sans permission»<sup>21</sup>. Dans ce cas, nul besoin d'entretenir les bâtiments communautaires, dortoirs et réfectoires, qui s'abîment avec le temps.

18. J. W. Clark, *The Observances in Use at the Augustinian Priory of S. Giles and S. Andrew at Barnwell*, Cambridge 1897, 165-69.

19. Clark, *The Observances*, XCIV-XCV.

20. Binz, *Les visites*, 279-81.

21. Binz, *Les visites*, 280.

*Vers l'intimité et le confort (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*

À l'époque moderne, rares sont les établissements savoyards à ne pas nécessiter d'importants travaux et de nombreux chantiers de restauration, voire de modernisation, des bâtiments du Moyen Âge ont lieu. C'est le cas des abbayes d'Abondance et de Sixt, qui sont également dotées de grandes maisons abbatiales à partir du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle d'après les sources textuelles. Quand l'abbaye-mère Abondance est réformée par son abbé et l'évêque François de Sales en 1604 et que les chanoines y sont remplacés par des cisterciens feuillants, la congrégation d'Abondance disparaît et Sixt devient indépendante. Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, cette dernière fait l'objet de nombreux travaux liés à des problèmes structurels et à deux incendies.

## La construction des maisons abbatiales

La construction de grandes maisons abbatiales dans les établissements de chanoines réguliers est généralement antérieure à celles que l'on peut observer à Abondance et à Sixt, et leur localisation est souvent différente: ces maisons sont en principe bâties aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles du côté ouest des abbayes, près de la porte principale et parfois rattachées à l'aile occidentale. À Sixt et à Abondance, on connaît mal les habitudes résidentielles des abbés, de même que leurs domaines personnels en plaine, mais on sait qu'ils possèdent des chambres isolées à l'intérieur du couvent à la fin du Moyen Âge. C'est au cours de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent ces pièces dans la documentation: celle de Guillaume de Lugrin à Filly<sup>22</sup> est mentionnée en 1406<sup>23</sup> et sa chambre en tant qu'abbé d'Abondance en 1420<sup>24</sup>, tandis que celle de l'abbé de Sixt est citée en 1425<sup>25</sup>. En 1406 à Entre-

22. Sciez, Haute-Savoie, France.

23. L. É. Piccard, *L'abbaye de Filly et quelques seigneurs du voisinage*, Thonon-les-Bains 1893, 127.

24. Académie chablaisienne, ms Pescatore, t. 2.

25. Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H340.

mont, la chambre de l'abbé est rénovée ou déplacée<sup>26</sup>. Les abbés bénéficiaient donc d'une chambre particulière avant la construction des maisons abbatiales, ce qui était probablement déjà le cas aux siècles précédents. Le terme de «maison abbatiale» n'apparaît dans la documentation qu'au milieu du siècle suivant, ce qui permet de dater leurs constructions du début de l'époque moderne, mais aussi de comprendre que certains abbés sont de nouveaux résidents, au moins une partie du temps.

Dans le cas d'Abondance, l'occupation valaisanne du Chablais explique certainement la construction de cette maison: après leur entrée en Savoie en 1536, les Valaisans rétablissent les élections des abbés. Sont d'abord élus Dominique Cicati (1536), puis Claude de Blonay (1550). Ce dernier est issu de l'une des familles nobles les plus importantes de la région et entretient pendant au moins une quinzaine d'années une relation avec une femme d'Abondance, Perronette Devaux, dont il a quatre fils légitimés en 1575<sup>27</sup> et au moins deux filles. C'est probablement lui qui est à l'origine de la construction de cette tour abbatiale accolée à l'angle sud-est du couvent. À Sixt, l'aménagement de la maison abbatiale primitive ne peut pas s'expliquer de la même manière: le Faucigny n'était pas occupé par les Valaisans et les abbés commendataires restaient en possession de l'abbaye et de ses revenus. En revanche, le coadjuteur Louis Asinari, qualifié dès 1523 d'abbé de Sixt<sup>28</sup> et qui l'était encore en 1555<sup>29</sup> dans l'acte qui mentionne pour la première fois la maison abbatiale, vivait à l'abbaye; l'aménagement de la maison est donc probablement son œuvre. Ce grand appartement est reconstruit dans les années 1630 dans l'angle sud-est du couvent et l'inventaire après décès de l'abbé de Mouxy daté de janvier 1646<sup>30</sup> le dévoile. Au rez-de-chaussée se trouvaient trois pièces de service. À l'étage, quatre pièces, dont une chambre à coucher, étaient habitées par l'abbé. La chambre était meublée d'un châssis de lit en noyer et de

26. Archives départementales de la Haute-Savoie, SA189. D'après une information aimablement transmise par Denis Laissus.

27. Archives cantonales vaudoises, PP637 S/14/08/033.

28. M. Rannaud, *Histoire de Sixt. Abbaye – Paroisse – Commune*. 1135-1914, Annecy 1916, 147.

29. Archives de l'abbaye de Saint-Maurice, LIB 0/0/13/15.

30. Archives départementales de la Savoie, SA3484.

quatre vieilles couettes, mais aussi d'un bureau: une table, une chaise, un buffet de noyer, un coffre et un chandelier permettaient à l'abbé de travailler. Enfin, quelques objets plus personnels tels qu'une robe de chambre, un pot de chambre, un bonnet carré, des livres et même un grand portrait peint de l'abbé, témoignaient de sa vie à l'abbaye. Après un grave incendie en 1680, la maison abbatiale n'est pas reconstruite et les chanoines récupèrent pour eux la surface qu'elle occupait.

### L'aménagement d'appartements chauffés pour les chanoines

Les chanoines aussi améliorent leurs conditions de vie. Considérant qu'ils ne sont jamais plus de douze, chiffre d'ailleurs rarement atteint d'après les quelques actes qui énumèrent les membres de la communauté au fil du temps, et que les bâtiments dans lesquels ils vivent sont vastes, avec des ailes sud composées de trois niveaux dont deux étages de cellules, ils entreprennent d'agrandir leurs chambres à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. À Abondance, le plan actuel montre que le nombre des cellules variait autrefois entre huit et neuf au premier étage comme au second, permettant ainsi de loger jusqu'à dix-huit chanoines, novices et peut-être convers, mais il révèle également la création d'appartements, c'est-à-dire de plusieurs pièces ou cellules regroupées ou reliées entre elles pour l'usage d'un seul chanoine. Jean Mercier évoque un ancien «appartement»<sup>31</sup> de chanoine en 1607. D'autres mentions de l'époque des feuillants attestent l'existence d'un appartement dans l'aile occidentale du couvent, qui était au procureur, et dont l'entrée est monumentalisée par un fronton au XVII<sup>e</sup> siècle. Si l'on sait que les bâtiments sont restaurés à la même époque, on peut imaginer que les cellules maçonnées datent bien de l'époque canoniale; d'ailleurs, on peut aussi envisager que le plan des cellules desservies par un unique couloir reprend le tracé des cellules de bois des premiers temps.

À Sixt, d'importants travaux ont lieu entre 1620 et 1640, puis sur environ un demi-siècle après un grave incendie survenu en octobre 1680. Les observations effectuées par l'équipe de Laurent

31. Mercier, «L'abbaye», 217.

D'Agostino sur les menuiseries et les maçonneries de l'aile sud montrent que, dans un premier temps, six chambres pourvues de leurs fenêtres sont reconstruites au premier étage. Toutes étaient desservies par une «allée», c'est-à-dire un couloir qui longeait la galerie sud du cloître. Elles mesuraient en moyenne 13 m<sup>2</sup> et chacune était dotée d'une fenêtre simple. Le rapport après incendie de 1680 précisait qu'à cet étage, il existait dix chambres de chanoines les unes à côté des autres; il faut donc situer à l'étage de l'aile occidentale d'autres pièces orientées à l'ouest. Ensuite, c'est le second étage de l'aile sud qui est bâti, de même que la nouvelle charpente, mais tous deux ont été reconstruits à la suite de l'incendie de 1680. Au premier étage, «les surfaces de certaines cellules doublent, même si les anciennes cloisons de 1620-1640 sont partiellement conservées et les plafonds du premier étage aussi<sup>32</sup>.» Au second étage toutefois, les chambres des chanoines sont réaménagées<sup>33</sup>: malgré les cloisons contemporaines de l'hôtel, certains décors de la fin du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle sont conservés, ce qui a permis aux archéologues de proposer des restitutions de ces nouvelles chambres mesurant en moyenne «6,90 m par 6 m, soit environ 41 m<sup>2</sup>»<sup>34</sup>. Le confort thermique est également amélioré. Une nouvelle cheminée est construite dans la chambre d'un des chanoines en 1694, d'après le millésime gravé accompagné des initiales «MD CR» signifiant très probablement «Melchior Depassier chanoine régulier»<sup>35</sup>, puis deux autres en 1744 et en 1757. Dans leurs chambres, les chanoines traitent toujours d'affaires privées, révélées par des actes notariés depuis le XV<sup>e</sup> jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, telle la rédaction de leurs testaments<sup>36</sup>.

32. L. D'Agostino, *Abbaye de Sixt. Étude archéologique préalable*, Rapport final d'opération archéologique déposé à la DRAC Rhône-Alpes, 2013, 172.

33. D'Agostino, *Abbaye de Sixt. Étude*, 111.

34. D'Agostino, *Abbaye de Sixt. Étude*, 111.

35. Le chanoine Melchior Depassier vit encore en février 1712 (archives départementales de la Haute-Savoie, 4H244).

36. Par exemple: archives départementales de la Haute-Savoie, 6C1537, folio 919 (1701).

*D'autres lieux de sommeil dans les maisons canoniales de l'ancien diocèse de Genève*

Les données relatives aux lieux de sommeil des chanoines dans les abbayes d'Abondance et de Sixt sont donc minces: aucun plan ancien ne donne d'idée précise de l'organisation des dortoirs, cellules, appartements et maisons abbatiales au fil des siècles, aucun acte d'état détaillé ne permet de reconstituer grâce à l'écrit la disposition des pièces et les circulations<sup>37</sup>, et des investigations archéologiques poussées restent à mener. Aussi, un détour par l'abbaye d'Entremont, cette fondation d'Abondance devenue rufienne en 1279, ainsi qu'un rapide point sur les lieux de sommeil des novices, des hôtes et des domestiques complèteront notre propos.

Les lieux de sommeil à l'abbaye d'Entremont au XVIII<sup>e</sup> siècle

L'étude historique et archéologie de l'ancienne abbaye d'Entremont en Genevois débute à peine<sup>38</sup>, mais son état du XVII<sup>e</sup> siècle est assez bien connu grâce à la bonne conservation d'archives relatives à des travaux de restauration, mais aussi à sa sécularisation en 1776. Un plan en particulier permet de connaître avec précision l'organisation du premier étage du couvent, dont seules les ailes nord et est existaient encore. Ce plan représente et énumère les «appartemens» des chanoines, de même que la maison abbatiale, par ailleurs inventoriée en 1703 après la mort de l'abbé Marc-Antoine de Granery<sup>39</sup>, qui a restauré à grands frais son abbaye<sup>40</sup>.

37. Un tel document a été rédigé en 1756 au prieuré augustinien de Meillerie (Haute-Savoie, France) et est publié dans S. Bochaton, *Meillerie. Un prieuré fortifié de chanoines réguliers (XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Annecy 2020, 275-90.

38. S. Bochaton, «Ancienne abbaye d'Entremont à Glières-Val de Borne (Haute-Savoie)», in *Le Fil d'Arar. Blog du laboratoire archéologie et archéométrie*, 30/11/2020 [consulté pour la dernière fois le 03/03/2022].

39. Archives départementales de la Savoie, SA3444.

40. Ses armoiries avaient été placées à plusieurs endroits sur les bâtiments; elles subsistent aujourd'hui sur la façade nord de l'aile nord, au-dessus de la porte d'entrée de sa maison abbatiale, et sur la façade de l'église.

À cet étage, les appartements de chanoines sont six en comptant la maison abbatiale (fig. 3). Comme à Abondance et à Sixt, cette dernière se trouve dans la partie orientale du couvent, au bout de l'aile qui mène à l'église abbatiale. La seule différence est qu'à Entremont, le couvent se trouve au nord de l'église, et non pas au sud. Le plan montre qu'elle est composée d'une anti-chambre pourvue de latrines privées, à laquelle on accède directement depuis un couloir intérieur semblable à ceux qui existent à Abondance et à Sixt. Trois grandes chambres et un réduit sans fenêtre complètent l'appartement de l'abbé, ainsi qu'une cheminée dans la seconde. Sa surface atteint les 75 m<sup>241</sup>. Entre la maison abbatiale et l'église se trouve un autre grand appartement, qui est celui du prieur; il est composé de trois grandes pièces dont la troisième a été divisée par une cloison. Il mesure 64,80 m<sup>2</sup>. Dans l'aile sud se trouvent quatre autres appartements de chanoines: tous comprennent deux chambres de plus ou moins grande taille et une cheminée, tandis que deux appartements sont pourvus de «cabinets» et de latrines privées, le tout construit aux frais des chanoines qui les occupent. Le plus vaste atteint 46,57 m<sup>2</sup> et le plus petit 30,48 m<sup>2</sup>, ce qui rappelle la surface des chambres reconstruites à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à Sixt. Cette aile sud était desservie de haut en bas par des escaliers qui apparaissent également sur le plan, et qui menaient à un second étage d'appartements dont on ignore la disposition. En revanche, le plan et la légende renseignent également d'autres lieux de sommeil dans l'abbaye.

#### Les chambres des novices, des hôtes et des domestiques

Abbés et chanoines n'étaient pas les seuls à fréquenter leurs établissements et la documentation textuelle révèle d'autres lieux de sommeil dans les maisons de la congrégation d'Abondance. La présence de novices y est très peu documentée, tout comme leurs lieux de repos. Au XVIII<sup>e</sup> siècle à Sixt, ils ont leur propre

41. Une échelle de longueur est donnée en toise de 8 pieds dits pieds de chambre. D'après le tableau métrique établi par le ministère de l'agriculture de Turin en 1849, cette toise équivaut à 2,714 m. Information aimablement transmise par Sébastien Savoy.

chambre, qui est mentionnée d'abord en 1728<sup>42</sup> à l'occasion de travaux, puis en 1733 à la faveur d'un inventaire des draps de l'abbaye. Cette chambre apparaît déjà en négatif au siècle précédent: au décès d'un chanoine à l'automne 1612, le novice Claude Joënnoz reçoit ses vêtements, mais aussi la prébende et la chambre du défunt, tandis que les deux autres novices restent certainement dans leur chambre partagée<sup>43</sup>. Les novices de l'abbaye de Filly avaient probablement une chambre à eux dès le Moyen Âge, car le visiteur épiscopal recommande en 1443 qu'ils ne dorment pas dans la même pièce<sup>44</sup>. En revanche, aucune trace de chambre des novices n'est connue pour Abondance. Le plan de l'abbaye d'Entremont n'en fait pas non plus mention.

La présence et le séjour d'hôtes sont tout aussi mal connus. À Abondance, on sait qu'il existe dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle un hospice pour les voyageurs<sup>45</sup>, dont une liste est élaborée afin de déterminer qui, des chanoines ou de l'abbé, doit les entretenir<sup>46</sup>. Il est toutefois impossible de déterminer où se trouve cet hospice. S'agit-il de pièces dans l'aile occidentale? Les archives de la période cistercienne montrent que deux chambres leur étaient réservées à l'étage de cette partie des bâtiments. À Sixt, «les chambres des hôtes» ne sont seulement mentionnées qu'en 1733<sup>47</sup>. Quant au plan de l'abbaye d'Entremont, il montre qu'il existait deux chambres «pour les étrangers» au premier étage de l'aile nord, l'une pourvue d'une cheminée (18,20 m<sup>2</sup>) et l'autre non (27 m<sup>2</sup>), et une troisième au rez-de-chaussée. Enfin, la légende du plan localise une chambre pour les serviteurs au rez-de-chaussée. Il en existait une au prieuré de Meillerie en 1756<sup>48</sup>, mais on n'en connaît pas pour les abbayes d'Abondance et de Sixt alors même qu'ils étaient nombreux à la fin du Moyen Âge à Abondance<sup>49</sup>.

42. Archives départementales de la Savoie, SA3485.

43. Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H60.

44. Piccard, *L'abbaye de Filly*, 149.

45. Mercier, «L'abbaye», 342-43.

46. L. É. Piccard, «L'abbaye d'Abondance», in *Mémoires et documents publiés par l'Académie chablaisienne*, Thonon-les-Bains 1905, 32: prélats, soldats s'ils sont conduits par un chevalier, nobles, religieux, prêtres, clercs, négociateurs, grands, et les parents ou les proches des religieux.

47. Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H7.

48. Bochaton, *Meillerie*, 283.

49. Piccard, «L'abbaye d'Abondance», 18-48.

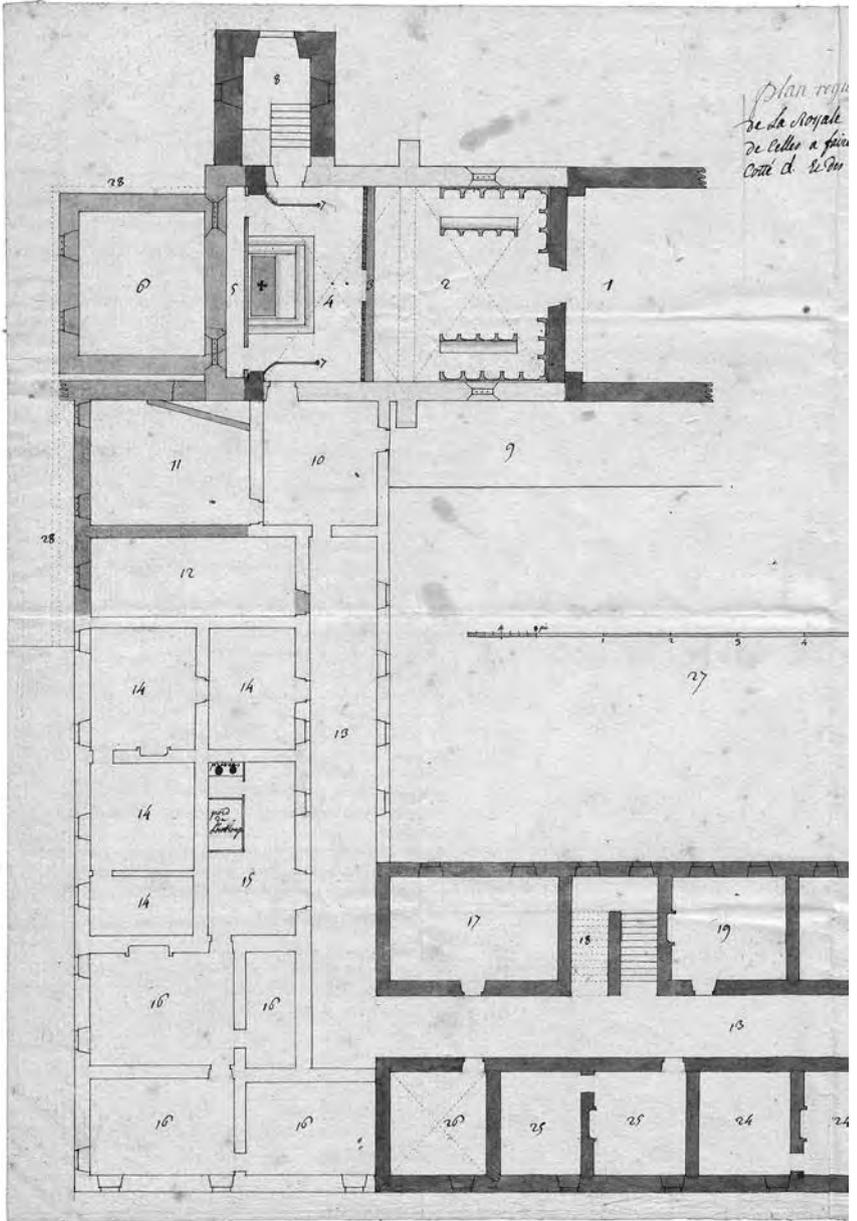


Fig. 3. Plan régulier de l'abbaye d'Entremont (1771).

requises, désignant les réparations faites au Cou-  
 rale abbaye d'entre autres l'année du devis de 21. 24. 1767.  
 fait avant celui de 8 avril 1771 relativement au plan  
 des appartemens dépendant de l'abbaye

Amourin de Comme

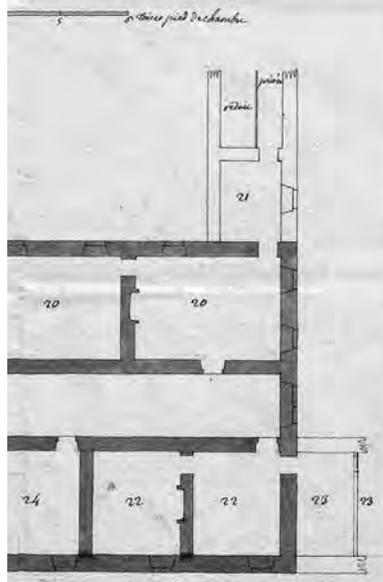
Designation des différentes parties de ce plan

Noir-pâle, désigne les anciens murs qui devaient servir  
 de base, mais ce sont les Contours à neuf tirés au devis de 21. 24. 1767.  
 Rouge, murs à construire relativement au précédent plan 1767.  
 Blanc, murs à remettre tels quels les faits de demolition sans  
 compter dans les Devis de 8 avril.  
 Les parties non lavées désignent les murs que les Voyages ont  
 remis ultérieurement.

Designation des parties

- N<sup>o</sup> 1. Niche paroissiale
- 2. Cour-pâle à neuf
- 3. gradin de la table de la Communion en pierre de taille
- 4. Niche d'entrées à restaurer
- 5. passage pour communiquer à la Sacristie
- 6. Sacristie à construire
- 7. Vestibule en maçonnerie
- 8. Tour de Cloche
- 9. Tour de
- 10. chambre de communication
- 11. ancienne Sacristie qui doit servir jusqu'à ce que la nouvelle de parties
- 12. anciennes archives à remettre
- 13. Cour
- 14. appartemens occupés par le 1<sup>er</sup> D<sup>o</sup> chanoine sécul.
- 15. chambre pour communiquer à l'abbatiale
- 16. abbatiale
- 17. chambre des étrangers et une double au dessus d'elle
- 18. escalier en Cave au dessus
- 19. chambre des étrangers et porte au dessus
- 20. appartemens occupés par le 2<sup>o</sup> D<sup>o</sup> chanoine spirituel et au dessus  
 cuisine et vestibule
- 21. Cabines occupés par le même et construits à la fois
- 22. appartemens occupés par le 3<sup>o</sup> D<sup>o</sup> chanoine Monnikard, cave et  
 charbonnier au dessus
- 23. deux Cabines occupés par le même et construits à la fois
- 24. appartemens occupés par le 4<sup>o</sup> D<sup>o</sup> chanoine et les 5<sup>o</sup> et 6<sup>o</sup> Maître  
 chambre des domestiques et fenestrie au dessus
- 25. appartemens occupés par le 7<sup>o</sup> D<sup>o</sup> chanoine Borel, passage et  
 Cave au dessus
- 26. Bibliothèque, que les propos faits servir pour archives  
 qui doivent être de 8 avril doit être tirée depuis ce  
 dessus, dans la Cave au dessus des deux passages pour de ces
- 27. Cour ou est le bassin qui reçoit l'eau des fontaines
- 28. Loges promises à l'extérieur de la Sacristie qui désignent  
 le local à faire pour les passages de la

N<sup>o</sup> 17 que les appartemens placés sous les numéros 17-18-19-20-22-  
 24-25 et 26 le long au dessus des 1<sup>er</sup> et 2<sup>o</sup> numéros, peuvent être  
 au cas de l'acquisition des chanoines pour le logement des Curés,  
 de deux vicaires, d'un abbé ou formés en même deux chambres  
 pour les étrangers et pour les archives



L'étude archéologique des lieux de sommeil des chanoines et des moines dans l'ancien diocèse de Genève est limitée par la disparition des bâtiments médiévaux détruits par des sinistres, restaurés aux époques modernes et parfois démontés à l'époque contemporaine. Quant à l'apport des sources textuelles et iconographiques, il est maigre pour les époques anciennes; souvent, c'est à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on dresse des actes d'état complets des établissements religieux, parfois accompagnés de plans et de coupes architecturaux. La synthèse de ces éléments permet toutefois de restituer globalement l'évolution de l'environnement bâti nocturne, puis intime des frères. L'abandon du dortoir est antérieur au début du XV<sup>e</sup> siècle, et il faut attendre le XVII<sup>e</sup> siècle pour voir l'apparition des appartements. Ces données seront enrichies à l'avenir grâce aux travaux des abbayes d'Abondance et de Sixt, qui entraîneront nécessairement des études d'archéologie préventive. En revanche, les anciens appartements des chanoines d'Entremont ont été aménagés en appartements privés et il est peu probable que des études plus poussées y soient menées dans un futur proche.

#### ABSTRACT

Sidonie Bochaton, *From Dormitories to Apartments. Places to Sleep in the Augustinian Congregation of Abondance (Ancient Diocese of Geneva, 12<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century)*

Augustinian Canons were once numerous in the region surrounding the lake of Geneva, from the Jura to the valley of Aosta. Two congregations, the Great Saint Bernard and Abondance, and several independent houses spread in the remote valleys and along the routes and the pass's. Founded around 1100, the Congregation of Abondance had five abbeys by 1279. In the actual French department of Haute-Savoie were Abondance, Sixt and Entremont. Due to internal difficulties, the later was transferred to another Augustinian Congregation in Provence in 1279: Saint-Ruf. Their buildings, heavily restored during early modern times, still stand partially. Therefore, the medieval architectural phases remain poorly known and the existence of dormitories is only assumed. On the contrary, cells dating back to the end of the Middle Ages at the latest still partially exist in Abondance, whereas those in Sixt were reused as hotel bedchambers during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. In order to com-

plete these material data, historical and iconographical documents are examined from the 15<sup>th</sup> till the 18<sup>th</sup> century. All of these sources reveal how the Canons, who used to sleep together in a dormitory, changed their way of life before the 15<sup>th</sup> century and started using cells, then apartments from the 17<sup>th</sup> century until the end of the 18<sup>th</sup> when the religious establishments were closed.

Sidonie Bochaton

Université Toulouse 2-Jean-Jaurès  
sidonie.bochaton@univ-tlse2.fr



Karine Crousaz

DORMIR À SON AISE?  
VEILLES ET SOMMEIL CHEZ JEAN CALVIN

Les causes du décès de Calvin sont décrites de la manière suivante par son successeur à la tête de l'Église de Genève, Théodore de Bèze, dans son célèbre ouvrage intitulé *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium*, sorte de *Who's Who* illustré de la Réforme protestante publié en 1580, seize ans après la mort de son ami et collègue:

*Obit autem Genevae Calvinus ex phtisi vigiliis et ieiuniis immodicis contracta [...].*

Calvin est décédé à Genève d'une phtisie contractée à cause de veilles et de jeûnes immodérés<sup>1</sup>.

Voyons-nous représentée ici, de la part de Bèze, l'image d'un Calvin ascétique, voire monacal, qui restreint volontairement son sommeil et se prive de nourriture au point de s'en rendre malade et d'en mourir? Et si tel est le cas, cette ascèse est-elle valorisée par Bèze? Que ce ne soit pas entièrement le cas, nous pouvons nous en rendre compte immédiatement grâce à l'adjectif à connotation négative *immodicis* (sans mesure, immodérés) qui accompagne *vigiliis et ieiuniis*. Néanmoins, quelle qu'en soit la cause et qu'elle ait été volontaire ou non, cette privation de

1. T. de Bèze, *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium*, [...] *additis eorundem vitae et operae descriptionibus, quibus adjectae sunt nonnullae picturae quas emblemata vocant*, Genève 1580, f. R3<sup>r</sup>. Je remercie Bernard Andenmatten, Daniela Solfaroli Camillocci et Ueli Zahnd pour leur relecture attentive de cet article. Sans mention contraire, les traductions du latin en français sont de K. Crousaz.

sommeil et de nourriture présentée par Bèze dans les *Icones* comme étant à l'origine de la maladie mortelle du réformateur a contribué à former une image ascétique de Calvin pour la postérité. Elle est d'ailleurs soulignée par le portrait gravé qui accompagne le texte de Bèze, où figure un Calvin tout ridé, voire desséché, aux yeux cernés (fig. 1).



Fig. 1. «Ioannes Calvinus», in T. de Bèze, *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium [...]*, Genève 1580, f. R2 verso. (Bibliothèque de Genève, exemplaire Ba 1694, photo e-rara, <https://doi.org/10.3931/e-rara-6395>, Public Domain Mark).

Mais quel a été le rythme veille-sommeil de Calvin? Était-il aussi ascétique que son portrait dans les *Icones* semble le suggérer? Ce réformateur a-t-il encouragé les pasteurs et/ou les fidèles à une certaine privation volontaire de sommeil? Comment s'est-il positionné vis-à-vis des réveils imposés au milieu de la nuit aux moines et moniales dans l'Église romaine, et vis-à-vis des privations extrêmes de sommeil de la tradition monastique? Plus largement, quelle est la place du sommeil dans l'œuvre calvinienne? Calvin a-t-il valorisé positivement ou perçu négativement le sommeil? Voici les principales questions auxquelles cette contribution est dédiée. Se basant sur la correspondance et les sermons de Calvin, ainsi que sur son *Institution de la religion chrétienne*<sup>2</sup>, cet article est divisée en trois parties: la première est consacrée au sommeil vécu par le réformateur, tel qu'il est possible de le reconstituer grâce aux indices transmis par sa correspondance conservée, la deuxième observe la perception des veilles religieuses par Calvin et la troisième analyse la manière dont le réformateur représente le sommeil physiologique dans son œuvre et le valorise, ou dévalorise.

### *Le sommeil de Calvin*

La correspondance de Calvin offre quelques rares éclairages sur les rythmes veille-sommeil du réformateur. Les horaires du XVI<sup>e</sup> siècle, il ne s'agit pas d'un élément propre à Calvin, sont légèrement décalés par rapport aux horaires standards d'aujourd'hui. Dans la Genève de Calvin, les enfants commencent ainsi à l'école à 6 heures en été et à 7 heures en hiver, et le premier sermon du matin, désigné comme le sermon du point du jour, a lieu à l'aurore. Pour éviter les troubles, le Conseil de Genève décide en 1547 qu'il est interdit de se trouver dans les rues sans

2. J'ai employé l'édition des œuvres complètes de Calvin: *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, éd. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunswick; Berlin 1863-1900, 59 volumes (coll. Corpus Reformatorum; n° 29-87), abrégée ci-après CO. L'ensemble de cette édition est librement accessible via le site <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:650>. La correspondance se trouve aux volumes 10 à 20. Ci-après, les lettres publiées dans CO sont abrégées L. suivi du numéro de la lettre.

chandelle le soir après 9 heures sous risque d'emprisonnement<sup>3</sup>. Calvin se lève donc tôt selon notre perspective actuelle (il affirme par exemple s'être rendu au chevet de Madame de Normandie à 5 heures du matin)<sup>4</sup>, mais cela n'a rien d'exceptionnel pour ses contemporains. Il semble même que par rapport à certains de ses collègues réformateurs, il ait davantage protégé son sommeil contre des horaires de travail tardifs ou très matinaux. Le soir, Calvin se couche probablement vers les 9 heures<sup>5</sup>. Il ne fait jamais état dans sa correspondance d'un travail tard dans la nuit, comme c'est en revanche régulièrement le cas de Théodore de Bèze ou de Heinrich Bullinger, successeur de Zwingli à la tête de l'Église de Zurich. Au contraire, Calvin n'hésite pas à s'excuser auprès de ses correspondants de ne leur avoir pas écrit plus tôt en argumentant que le départ précoce d'un messenger n'était pas compatible avec son sommeil. Ainsi affirme-t-il en juillet 1542 à son ami Guillaume Farel que Sébastien Castellion l'avait averti trop tard de son départ pour qu'il puisse lui écrire:

Sébastien est venu vers moi à l'approche de la nuit et m'a dit qu'il partirait le lendemain de très grand matin. Quant à moi je n'osais pas écrire le même jour, de peur que cela ne soit néfaste à ma santé, et je

3. Concernant le sermon désigné comme celui «de l'aube du jour» ou «au point du jour», cf. par exemple ce passage des *Ordonnances ecclésiastiques* de 1561 (CO, vol. 10, col. 99): «Quant au nombre, lieu et temps des predications, qu'il y soit avisé selon l'exigence des temps. Mais que le Dimanche pour le moins il y ait sermon au point du jour à saint Pierre et à saint Gervais, et à l'heure accoustumée audict saint Pierre, à la Magdalene, et à saint Gervais». Cf. également CO, vol. 11, col. 20 et 40. Pour le début de l'école, CO, vol. 11, col. 73. Pour la décision de ne laisser personne se déplacer le soir après neuf heures sans chandelles, cf. CO, vol. 12, col. 642, n. 3. Cf. également M. Engammare, «Organisation du temps et discipline horaire chez Calvin et à Genève au XVI<sup>e</sup> siècle: vers une spiritualité temporelle», in *Bibliothèque de l'École des chartes*, 157/2 (juillet-décembre 1999), *Construire le temps: normes et usages chronologiques à l'époque moderne et contemporaine*, 341-67 et M. Engammare, «Calvin the Workaholic», in *Calvin and His Influence*, 1509-2009, éd. I. Backus and Ph. Benedict, Oxford 2011, 67-83.

4. CO, L. 1179, Calvin à Madame de Cany, [Genève], 29 avril 1549.

5. Lorsqu'en mai 1547 un visiteur, le sieur de Parey, vient trouver Calvin aux environs de 9 heures du soir, celui-ci juge que «c'estoit bien tard» et le renvoie après avoir échangé seulement quelques mots. CO, L. 912, Calvin à M. de Falais, 26 mai [1547].

n'ai pas l'habitude de me lever de si bon matin pour que je puisse devancer par mon zèle sa promptitude<sup>6</sup>.

Bien entendu, Calvin a cherché dans ce message une excuse à fournir à Farel. Mais son contenu ne doit pas pour autant être minimisé: il montre d'une part que vouloir protéger sa santé en ne travaillant pas le soir est un argument jugé valable par Calvin<sup>7</sup> et, d'autre part, que Calvin ne craint pas d'écrire, du moins à un ami qui le connaît bien, qu'il est moins matinal que Castellion. D'autres mentions de réveils relativement tardifs figurent dans les lettres composées par Calvin<sup>8</sup>. Par ailleurs, le réformateur a l'impression que plusieurs de ses amis français lui reprochent de faire preuve de paresse dans l'écriture de ses lettres. C'est du moins ce dont il se plaint à Bullinger qu'il félicite de sa modération, en souhaitant que d'autres comprennent qu'il est possible de cultiver une amitié tout en écrivant avec parcimonie<sup>9</sup>. Ce n'est évidemment pas une impression de paresse que nous donne aujourd'hui la riche correspondance de Calvin, néanmoins, il ressort de

6. CO, L. 407, Calvin à Farel, [Genève, juillet 1542]: *Sebastianus [...] venit ad me sub noctem dixitque postridie summo mane se iturum. Ego autem nec eo die scribere audebam ne valetudini offenderet, et non soleo tam mane surgere, ut antevertere mea diligentia eius celeritatem possem.*

7. Sur le thème du travail intellectuel à bannir le soir pour protéger son sommeil et sa santé cf. K. Crousaz, «Erasmus and Sleep: A Case Study for the History of Sleep in the Early Modern Period» *Sixteenth Century Journal*, 54/3 (2024), à paraître.

8. Cf. exemple la lettre n° 221 écrite de Strasbourg à Farel le 21 juin [1540] où Calvin s'excuse de devoir interrompre sa conversation à distance avec son ami parce qu'il s'est levé trop tard: *Vale, frater mi integerrime. Cogor enim hic abrumpere sermonem, quia nimis sero exorsus sum.*

9. CO, L. 1450, Calvin à Bullinger, Genève, 20 mars 1551: *Et sane ita assiduus scriptionibus fatigor, ut propemodum saepe taedio fractus literas ipsas oderim. Utinam tua haec moderatio apud alios valeret, ut parcius scribendo amicitiam fideliter colere liceret. Sed Galli nostri hac in parte plus quam inconsiderate me urgent. Ita fit ut vulgo satis faciens, pigritiae me apud praecipuos amicos suspectum reddam.* Cf. une plainte similaire dans une lettre à Farel, déjà en 1539 (CO, L. 197). Néanmoins, il semble plutôt que les proches de Calvin le priaient de se reposer davantage, en particulier à partir de ses maladies de 1556 et 1558. Cf. la lettre 2467 de Viret à Calvin du 26 mai 1556, où le pasteur de Lausanne supplie le pasteur de Genève de prendre davantage soin de lui-même en lui rappelant un dicton célèbre tiré des distiques de (Pseudo-)Caton: *quod caret alterna requie durabile non est.*

plusieurs de ses lettres que le réformateur lie une bonne qualité de sommeil à sa santé et qu'il essaie de protéger son sommeil. Il semble y être généralement bien parvenu, en dehors des phases de maladie. Toutefois, même en bonne santé, il confie parfois que son sommeil est momentanément perturbé par de la tristesse ou des soucis. Il confie ainsi son soulagement à Farel lorsque les Genevois ont finalement accepté d'extrader vers le royaume de France un receveur-général des finances de Rouen qu'ils avaient gardé prisonnier durant trois mois:

Grâce à l'admirable bonté de Dieu, nous sommes désormais délivrés de ce souci qui m'a assez souvent chassé le sommeil<sup>10</sup>.

Le moment où Calvin exprime le plus fortement ce lien entre tristesse et insomnie se trouve dans une lettre d'octobre 1538 à Farel dans laquelle le réformateur relate les difficultés qu'il éprouve depuis le décès à Orbe de son vieux compagnon de route, le pasteur Élie Courault, que ses amis soupçonnent d'avoir été empoisonné par des partisans de l'Église romaine:

Je suis tellement abattu par la mort de Courault que je ne peux imposer aucune mesure à mon chagrin. Aucune de mes occupations quotidiennes ne peut retenir mon esprit au point que ma réflexion ne revienne toujours à elle. Les très tristes souffrances du jour succèdent aux tourments plus durs de la nuit. Je ne suis pas seulement tourmenté par des songes<sup>11</sup>, envers lesquels je me suis endurci par habitude, mais je

10. CO, L. 1388, Calvin à Farel, [Genève, vers juillet 1550]: *Ergo hac cura, quae mihi somnum saepius excussit, iam sumus mira Dei bonitate exempti.*

11. Le terme *insomniis* qui figure ici pourrait être traduit soit par «par des songes» ou «par des insomnies». Les deux sens existent depuis l'Antiquité. Néanmoins, le *Dictionarium Latinogallicum* de Robert Estienne de 1546 (tout comme ses rééditions jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle) ne donne pas pour *insomnium*, *ii*, la traduction d'insomnie, mais uniquement «Vision qu'on voit en dormant, songe, vision nocturne» et ajoute trois exemples antiques qui semblent similaires à l'usage que fait Calvin ici d'*insomniis*, en particulier Ovide: *Vexant [me] insomnia (Tristia, III, 8, 27)*. De plus, dans la version française de *l'Institution de la religion chrétienne* (livre I, chapitre 3, 2), le réformateur décrit le mauvais sommeil «des yvrongnes ou des phrenetiques» qui sont «assiduellement tormentez de songes horribles et espovantables». La version latine de Calvin présente à cet endroit *diris et horrificis insomniis continenter sollicitantur*. Il est donc probable qu'*insomniis* signifie ici «par des songes» plutôt que «par des insomnies», d'autant plus que dans cette lettre à

suis aussi tué par de longues insomnies, qui sont ce qu'il y a de plus contraire à ma santé<sup>12</sup>.

Calvin révèle à ses amis que la colère a parfois des conséquences négatives sur son rythme veille-sommeil. En 1545, il explique ainsi à Viret qu'il avait décidé de se retirer trois jours à la campagne pour écrire au calme un pamphlet contre Pierre Caroli, mais qu'au moment de partir il n'a pas réussi à remettre la main sur les commentaires que Farel lui avait envoyés pour lui fournir de la matière. Calvin, soupçonnant que ces commentaires lui ont été soustraits frauduleusement, avoue à son ami qu'il s'est mis dans une telle colère que le lendemain matin il est resté couché<sup>13</sup>.

Calvin indique à Farel un deuxième effet négatif que la colère a généralement sur lui: il mange beaucoup trop, au point de s'en rendre malade. Il raconte ainsi en septembre 1540 les conséquences d'une colère provoquée par des tensions dans sa maison entre son frère et une servante:

J'ai l'habitude, lorsque je bouillonne soit à cause de la bile soit à cause de quelque assez grande inquiétude, de m'oublier pendant que je mange et de dévorer plus avidement qu'il ne convient. C'est ce qui m'est arrivé à ce moment-là. En effet, puisqu'au souper j'avais compressé mon estomac par une nourriture à la fois immodérée et peu appropriée, le jour d'après au matin j'ai été tourmenté d'une immense indigestion<sup>14</sup>.

Farel, l'élément d'insomnie figure déjà à la fin de la même phrase sous le terme *pervigiliis*. Néanmoins, l'opposition entre les termes «insomnie» et «rêves» n'est probablement pas si grande aux yeux de Calvin et de ses contemporains qu'elle ne pourrait le paraître aujourd'hui, du moment qu'ils considèrent que les rêves perturbent le sommeil et ne permettent pas un repos aussi réparateur qu'un sommeil paisible. Pour une difficulté de traduction d'*insomnium* similaire dans une lettre d'Érasme, cf. Crousaz, «Erasmus and Sleep».

12. CO, L. 148, Calvin à Farel, Strasbourg, 24 octobre [1538]: *Coraldi morte ita sum consternatus, ut nullum ponere modum moerori possim. Nullae diurnae occupationes animum meum sic retinere queunt, ut non in eam semper cogitationem revolvatur. Miserrima diei tormenta excipiunt acerbiores cruciatus noctis. Non enim insomniis modo, quibus ex consuetudine obduri, divexor, sed enecor etiam pervigiliis, quibus nihil valetudini meae magis adversum habeo.*

13. CO, L. 658, Calvin à Viret, [Genève, vers début juillet 1545]. *Et quia fraude ablatos esse suspicabar, sicuti etiam nunc suspicor, id mihi indignationem ita auxit ut postridie mane decuberim.*

14. CO, L. 238, Calvin à Farel, [Strasbourg, septembre 1540]: *Soleo autem, ubi vel bile vel aliqua maiori anxietate aestuo, inter edendum mihi excidere, et avi-*

Les deux effets de la colère décrits par Calvin à Viret et à Farel, dormir plus longtemps qu'en temps normal et manger jusqu'à se rendre malade, sont sans aucun doute liés dans l'esprit du réformateur. En effet, le lien effectué par les médecins et les philosophes depuis l'Antiquité entre génération du sommeil et digestion était largement connu à la Renaissance, tout comme l'idée qu'un repas plus copieux nécessitera plus de temps de sommeil pour être entièrement digéré<sup>15</sup>.

De même, la liste suivante des actions desséchantes sur son corps que dresse Calvin à Théodore de Bèze en octobre 1561 indique que le réformateur connaît la théorie médicale selon laquelle la veille, et particulièrement la veille démesurée, volontaire ou non, dessèche le corps:

À cause des vomissements, des insomnies et de l'intensité de la douleur, ainsi que du manque de nourriture et de la soif, j'ai une si grande sécheresse dans le palais et dans la gorge que maintenant il m'est même pénible de dicter ces quelques mots<sup>16</sup>.

La présence des «veilles prolongées» (*pervigiliis*, ici traduit par «insomnies» puisque ces veilles sont involontaires) dans cette liste reflète en effet les conceptions hippocratique-galéniques, encore en vigueur au XVI<sup>e</sup> siècle, des quatre humeurs (bile jaune; sang; bile noire; phlegme), quatre éléments (feu; air; terre; eau) et des quatre qualités (chaud; froid; sec; humide) qui leur sont associées de manière mixte, conceptions qui intègrent l'idée que la veille a une action desséchante sur le corps, alors que le sommeil l'humidifie<sup>17</sup>.

*dius quam par sit vorare. Quod mihi tunc contigit. Quum enim ventriculum in coena oppressissem, et immodico et parum apposito cibo, mane postridie excruciatum sum ingenti cruditate.*

15. Sur les conceptions médicales du sommeil au Moyen Âge et à la Renaissance cf. l'ouvrage *Le sommeil: approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. V. Leroux, N. Palmieri, C. Pigné, Paris 2015, ainsi que le présent volume.

16. CO, L. 3573, Calvin à Bèze, [Genève], 15 octobre 1561, *Tanta autem ex vomitionibus, pervigiliis, et doloris vehementia, simulque inedia et siti, palati et gutturis ariditas, ut nunc etiam haec pauca dictare molestum sit.*

17. Sur la théorie des quatre humeurs à l'époque moderne cf. N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007 et H. Mikkeli, *Hygiene in the Early Modern Medical Tradition*, Helsinki 1999. Sur «l'excès de

Ce sont ces insomnies et cette difficulté à se nourrir accompagnant les maladies de Calvin durant les dernières années de sa vie qui sont à l'origine de la mention dans les *Icones* de Bèze des veilles et des jeûnes immodérés du réformateur comme causes de sa maladie mortelle. Il ne s'agit donc pas de veilles volontaires de la part de Calvin, mais d'insomnies subies. La correspondance de Calvin ne mentionne d'ailleurs jamais de veilles de type ascétique que Calvin aurait réalisées volontairement. Au contraire, nous l'avons vu dans cette première partie, le réformateur est attentif à protéger son sommeil pour préserver sa santé.

### *Perception calvinienne des veilles nocturnes*

Comment Calvin percevait-il la privation ascétique de sommeil ainsi que les réveils nocturnes imposés aux moines et moniales au milieu de la nuit pour la prière et le chant des psaumes? Le réformateur les a-t-il loués, ou tolérés comme des *adiaphora*, des éléments ni bons ni mauvais en eux-mêmes pour le Salut? Ni l'un ni l'autre: Calvin considérait, au contraire, ces exercices comme très mauvais et à l'opposé de la vraie piété.

Déjà en 1543, dans l'appel à la réforme de l'Église qu'il adresse à Charles Quint et aux princes d'Empire qui devaient se réunir à Spire, Calvin critique la multitude de «cérémonies frivoles et vaines». Ces «cérémonies» comportent notamment, et c'est sur cela, selon Calvin, que les prédicateurs de l'Église romaine insistent avant tout lorsqu'ils traitent de pénitence, des «exercices corporels extérieurs» qui, ajoute le réformateur, «n'ont pas une très grande utilité, comme en témoigne Paul»<sup>18</sup>. Ces exercices

veille» et les moyens mis en œuvre au Moyen Âge et au début de l'époque moderne pour la combattre, cf. D. Jacquart «L'insomnie et ses remèdes selon Avicenne et ses lecteurs (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)» dans le présent volume; M.-E. BOUTROU, «Des plantes pour dormir: un aperçu de la pharmacopée ancienne de l'insomnie», *Camenaë* 5, *Visages contradictoires du sommeil de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. V. Leroux, Ch. Pigné, mis en ligne novembre 2008, (accessible en ligne via <http://saprat.ephe.sorbonne.fr>); F.-J. KUHLEN, *Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel in Mittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart 1983.

18. *Supplex Exhortatio ad invictiss. caesarem Carolum Quintum et illustriss. principes alioque ordines Spirae nunc imperii conventum agentes, ut restituendae*

peuvent même s'avérer très dangereux si «le monde» croit avoir bien rempli son devoir en les accomplissant et si, à la place d'une vraie rénovation intérieure, il s'arrête à ces pratiques dépassées depuis la venue du Christ. Dans ce cas, affirme Calvin «le monde poursuit, par une erreur pernicieuse, l'ombre à la place de la chose elle-même, lorsqu'il renonce à la vraie pénitence et se consacre avec tout son zèle à des abstinences, des veilles, et d'autres pauvres rudiments du monde, comme les désigne Paul»<sup>19</sup>.

Dans son 49<sup>e</sup> sermon sur l'harmonie évangélique, publié pour la première fois à Genève en 1562, Calvin s'attarde, pour la critiquer violemment, sur l'ascèse extrême des anciens ermites et leurs privations qu'il appelle «abstinence». Selon le réformateur, ces ermites se sont lourdement trompés lorsqu'il se sont imposés une ascèse corporelle hors du commun:

Or il est vray que c'est grande vertu que de garder sobriété en toute nostre vie: et mesme d'autant que nous sommes trop enclins à excès, de nous retrancher de nos morceaux: voylà une vertu qui est bien à priser: mais non pas une telle abstinence comme les hermites l'ont faite anciennement. Car ils n'ont osé boire de l'eau sinon par mesure en quelque escaille de noix ou en quelque autre chose: et les autres par poids: quand ils avoyent beu une once d'eau c'estoit beaucoup. Et puis il ne falloit point dormir, sinon contre une paroy: et puis il ne leur estoit point licite de manger du pain, mais ils usoyent seulement de racines<sup>20</sup>.

Calvin fait à nouveau référence à Paul pour dévaloriser ces veilles et jeûnes extrêmes. Le risque est double: d'une part ces

*Ecclesiae curam serio velint suscipere*, CO, vol. 6, col. 463-64: *Venio ad caeremonias: quae quum esse debeant graves cultus Dei testificationes, mera sunt potius Dei ludibria. [...] Deinde, quod quum viva pietatis exercitia esse debeant caeremoniae, multas frivolas et inutiles habet mundus, in quibus frustra occupatur. [...] Si quando [concionatores] de poenitentia disputant, quae praecipua sunt contemptim attingunt tantum, in externis modo corporis exercitiis immorantur: quae, teste Paulo, non maximam utilitatem habent (Col. 2, 23; 1 Tim. 4, 8)*. Les références aux passages des Épîtres de Paul mentionnés par Calvin ne se trouvent pas dans l'édition originale de 1543 et ont été ajoutées par les éditeurs des CO.

19. *Ibidem*, col. 464: *Quae perversitas eo minus ferenda est, quod mundus pernicioso errore umbram pro re ipsa sectatur, dum ommissa vera poenitentia, in abstinentias, vigiliis, et caetera, ut Paulus appellat (Gal. 4, 9), egena mundi elementa toto studio incumbit*.

20. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 49 (Mat. 4, 2-4; Luc 4, 2-4)*, CO, vol. 46, col. 609.

exercices corporels extérieurs détournent des points essentiels du christianisme, nécessaires pour atteindre la «perfection» (que Calvin profite de définir à son auditoire); d'autre part, ils donnent aux ascètes une fausse perception de leur salut, voire les incite à l'orgueil:

Or il leur sembloit qu'ils estoient deja comme ravis en paradis avec les Anges, quand ils s'abstenoyent de la façon commune de vivre: mais S. Paul dit que tous ces menus fatras ne profitent pas beaucoup, ains la crainte de Dieu imprimée en nos cœurs, quand elle y aura une vraye racine. Car nostre perfection où est-elle? C'est que nous craignons Dieu, que nous ayons nostre foy du tout appuyée sur luy, que nous l'invoquions d'un zele ardent, que nous luy rendions action de graces des biens qu'il nous fait, que nous soyons patiens en nos adversitez. Voyla donc où gist nostre perfection. Mais ces exercices exterieurs (il entend les jusnes, les veilles et autres choses), tout cela, dit-il, est peu de cas, et ne s'y faut point amuser<sup>21</sup>.

De plus, l'ascèse extrême affaiblit tellement les personnes qui la pratiquent qu'elle les rend incapables d'accomplir quoi que ce soit d'utile pour la collectivité, ce qui n'est pas un défaut mineur aux yeux d'un réformateur valorisant considérablement le travail:

Or d'autant que les anciens avoyent esté advertis ainsi par la bouche de saint Paul, ils devoient avoir plus de prudence. Mais quoy? le diable leur a bandé les yeux tellement qu'il leur a semblé que c'estoit une grande vertu, que les hommes se tuassent pour faire abstinence trop grande: et cependant ils estoient là inutiles, qu'ils ne pouvoient pas trainer les jambes, ni remuer les bras pour s'appliquer à quelque bonne œuvre. C'estoit là toute leur sainteté<sup>22</sup>.

Dans un sermon dédié à l'Évangile de Luc (4, 36-39), Calvin attaque, en questionnant son origine, la pratique des heures canoniales de l'Église romaine:

Car dont est venue ceste folle devotion en la Papauté, qu'on chantera matines, et puis qu'il y aura les primes, et tierces et sextes, et nonnes, et vespres, et complies, et tous ces badinages-là? Voyla les

21. *Ibidem*.

22. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 49 (Mat. 4, 2-4; Luc 4, 2-4)*, CO, vol. 46, col. 609-10.

prestres, et les moines, et toute ceste canaille qui sont à loage, et font à croire qu'ils soustiennent le monde par leurs prieres, et que le ciel tomberoit sans que leurs devotions entreveinsent, et qu'ils fussent devotz pour appaiser Dieu. Et sur quoy se sont-ils fondez<sup>23</sup>?

Selon Calvin, l'Église romaine a perpétué, sans comprendre sa fonction, une pratique ordonnée par Dieu «du temps de la Loy», qui imposait aux sacrificateurs du Temple de sacrifier ou prier à heures fixes pour intercéder pour les profanes. Selon le réformateur, il est non seulement stupide de continuer, après le sacrifice du Christ, cette pratique ancienne sans la comprendre, mais aussi blasphématoire, car les ecclésiastiques de l'Église romaine usurpent le rôle du Christ lorsqu'ils agissent à la manière des anciens sacrificateurs:

Voyla ce qui estoit ordonné du temps de la Loy. Or maintenant quand les prestres, les moines, et chanoines, et toute ceste vermine-là s'ingerent de chanter leurs matines, et de barboter toutes leurs heures jusques à complies, n'usurpent-ils pas l'honneur et la vertu de nostre Seigneur Jesus Christ, comme s'il n'avoit rien fait, et qu'il ne fust point nostre intercesseur et advocat, et que bref, il ne nous servist de rien? Ainsi donc nous voyons que toutes leurs oraisons et prieres sont pleines de blasphemés à l'encontre de nostre Seigneur Jesus Christ [...] <sup>24</sup>.

Même si, selon l'Évangile de Luc, la pieuse veuve et prophétesse Anne venait au Temple plusieurs fois par jour, et même de nuit, il est désormais inutile de veiller de nuit et il s'agit de venir à l'église uniquement au moment des sermons:

Il faut donc que nous apprenions d'estre diligens à l'exemple d'Anne: non pas pour veiller de nuit, non pas pour estre long temps au temple sans sçavoir pourquoy: mais quand la parole de Dieu se presche, que nous soyons tellement vuides, et libres, et francs en nos affections de toutes sollicitudes et negoces terriennes, que rien n'empesche que nous ne venions escouter la doctrine de salut<sup>25</sup>.

23. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 34 (Luc 2, 36-39), CO, vol. 46, col. 419.*

24. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 34 (Luc 2, 36-39), CO, vol. 46, col. 420.*

25. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 34 (Luc 2, 36-39), CO, vol. 46, col. 421.*

Calvin explique la nécessité d'une rupture avec les pratiques anciennes concernant les lieux de prière par l'intercession du Christ:

En somme, nous voyons qu'aujourd'huy pour prier Dieu il n'est pas question de venir au temple, soir et matin, de jour et de nuict. Car nos oraisons sont dediées par nostre Seigneur Jesus Christ, qui est là-haut intercedant pour nous, afin de nous faire obtenir grace. D'autant donc que par son moyen nous sommes exaucez, chacun peut prier en sa maison<sup>26</sup>.

Si, après le sacrifice du Christ, le lieu pour la prière individuelle n'importe plus, il ne s'agit toutefois pas pour Calvin d'abandonner l'idée de prière perpétuelle. Au contraire, pour le réformateur cette injonction ne concerne pas seulement un nombre restreint d'ecclésiastiques, une élite telle que se voyaient souvent les moines, mais elle doit être élargie à tous les fidèles. Ainsi, dans la lettre qu'il leur adresse six mois après son bannissement de Genève, Calvin exhorte ses partisans restés dans la cité lémanique à prier Dieu sans cesse, sous peine de ne pas faire preuve d'assez d'ardeur:

Sur tout advisez de veiller en prieres et oraisons; car si toute vostre attente repose en Dieu comme elle doit, c'est bien raison que vostre cœur soit assiduellement eslevé au ciel pour l'invoquer et implorer la misericorde que vous esperez de luy. [...] Davantage c'est chose certaine qu'il n'y a pas une telle affection et ardeur en noz oraisons, comme il appartient, sinon que nous y perseverions sans cesse<sup>27</sup>.

Dans l'un de ses sermons prêchés à Genève sur le Livre de Daniel, Calvin revient plus en détail sur la question de la prière perpétuelle. Il relève que même si c'est le but qu'il faut viser et que la prière doit être «comme l'exercice continuels de notre vie», l'infirmité humaine exige l'emploi de règles plus précises et l'introduction de moments spécifiques pour la prière, pour éviter

26. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 34 (Luc 2, 36-39)*, CO, vol. 46, col. 420.

27. CO, L. 143, Calvin, «À mes bien aymez freres en nostre Seigneur qui sont les reliques de la dissipation de l'Eglise de Geneve», Strasbourg, 1<sup>er</sup> octobre 1538.

que celle-ci ne soit totalement négligée. Il prescrit que les prières aient lieu au minimum chaque jour le matin au réveil, avant et après chaque repas et le soir avant de s'endormir<sup>28</sup>.

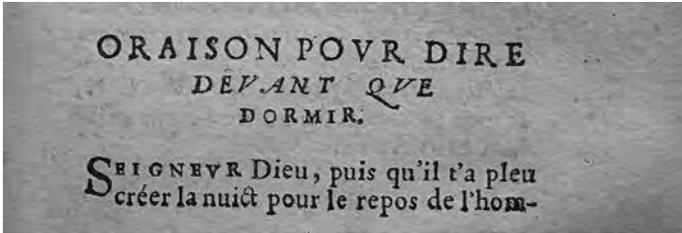
Le catéchisme de Genève, rédigé par le réformateur et publié pour la première fois en français en 1542 (en 1545 pour la version latine), contient en annexe, dans la grande majorité des éditions imprimées au XVI<sup>e</sup> siècle, des prières spécifiques pour chacun de ces quatre types de moments quotidiens ainsi que pour le début de la journée d'école<sup>29</sup>. Selon les premières lignes de l'«Oraison pour dire devant que dormir», l'âme doit toujours

28. *Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel, (sermon VI, sur le chap. VI, v. 5-10)*, CO, vol. 41, col. 380-82: «Ainsi donc quand un homme prendra cette reigle: «il me faut prier Dieu au soir, et au matin, et m'en allant coucher, il faut que par prieres et oraisons je prenne tout mon repos en Dieu. Quand je voudrai prendre ma refection, que je face le semblable, et après mon repas aussi». [...] voila comme, en connoissant l'infirmité qui est en nous, il nous faut prendre quelque coustume de prier Dieu».

29. «Oraison pour dire au matin, en se levant / *precatio matutina*», «Oraison pour dire devant qu'estudier sa leçon à l'escole / *quum adeunda est schola*», «Oraison pour dire devant le repas / *benedictio mensae*», «action de graces après le repas / *post pastum gratiarum actio*», «Oraison pour dire devant que dormir / *sub noctem, quum itur dormitum*». S'y ajoutent en 1561, 1562 et 1563 une ou deux prières à dire avant de commencer à travailler (CO, vol. 6, col. 137-138). Aucun exemplaire de la première édition du catéchisme, publiée en français en 1542, n'est aujourd'hui connu. Les premiers exemplaires actuellement localisés datent de 1545. Sur les éditions genevoises du catéchisme au XVI<sup>e</sup> siècle, cf. la base de données GLN 15-16 de Jean-François Gilmont: <http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/bge/gln/index.php>. Le texte de 1545 a été édité de manière bilingue in CO, vol. 6, col. 1-160. Dans les éditions du catéchisme de Calvin imprimées à Genève par Jean Rivery en 1561 et 1565, l'«Oraison pour dire devant que dormir» est renommée «Oraison pour dire au soir», titre qui se maintiendra dans une partie des éditions ultérieures. Un autre changement, bien plus important, prend également place dans ces deux éditions de Rivery: la prière de Calvin à dire le soir se termine désormais par le *Notre Père*, ce qui renoue avec la pratique bien attestée au Moyen Âge de s'endormir après avoir récité cette prière centrale du christianisme (cf. au sujet des pratiques médiévales d'endormissement l'article d'A.-L. Dubois dans ce volume). Cet ajout du *Notre Père* est-il dû à Calvin lui-même ou à un éditeur de son catéchisme? La question n'est pas tranchée. Quoi qu'il en soit, cette modification à la fin de la prière du soir de Calvin pour y intégrer le *Notre Père* ne s'imposera pas: elle ne sera pas reprise par les autres imprimeurs du catéchisme calvinien à Genève au XVI<sup>e</sup> siècle. Ce qui ne signifie toutefois pas que le *Notre Père* ait été supprimé des rituels d'endormissement des calvinistes. Il s'agit d'un point encore à éclairer.

veiller, même pendant le sommeil, et se souvenir de la bonté et de la grâce de Dieu<sup>30</sup>. Le rapprochement de l'âme vers Dieu pendant le sommeil et le souvenir de la bonté divine imprimé dans la mémoire doivent permettre de rejeter les soucis de la journée et faire en sorte que le moment du sommeil apporte un repos non seulement au corps mais aussi à la «conscience». Voici l'ouverture de cette prière qui avait pour vocation d'être apprise par cœur durant l'enfance et prononcée chaque soir avant de s'endormir:

Seigneur Dieu, puis qu'il t'a pleu créer la nuict pour le repos de l'homme, comme tu luy as ordonné le jour pour travailler, vueilles moy faire la grace de tellement reposer ceste nuict selon le corps, que mon ame veille tousjours à toy, et que mon cueur soit eslevé en ton amour, et que tellement je me demette de toutes sollicitudes terriennes pour me soulager selon que mon infirmité le requiert, que jamais je ne t'oublie: mais que la souvenance de ta bonté et grace demeure tousjours imprimée en ma mémoire, et que par ce moyen ma conscience ait aussi bien son repos spirituel, comme le corps prend le sien<sup>31</sup>.



30. Sur l'idée de l'âme qui ne dort pas pendant le sommeil, attestée en particulier chez les néoplatoniciens et certains Pères de l'Église tels que Tertullien, Lactance, Ambroise de Milan et Augustin, cf. L. Dossey, « Watchful Greeks and Lazy Romans. Disciplining Sleep in Late Antiquity », *Journal of Early Christian Studies*, 21/1 (2013), 209-239.

31. Calvin, *Le catéchisme de l'Église de Genève*, 1545 [1542<sup>1</sup>], CO, vol. 6, col. 143. Pour la version latine du début de cette prière: CO, vol. 6, col. 144: *Domine Deus, qui noctem destinasti hominis quieti, sicut diem creasti, in quo se laboribus exerceat: effice, quaeso, ut sic quiescat hac nocte corpus meum, ne animus interea vigilare tibi desinat: ne fatiscat cor, aut corpore obruatur, quin semper erectum in amore tui persistet. Ita laxandi sublevandique animi gratia, sollicitudines deponam, ne tui interea obliviscar: aut memoria mea excidat, quae penitus menti meae inhaerere semper debet, bonitatis et gratiae tuae recordatio. Hoc quoque modo sicuti quiescit corpus, ita etiam sua quiete conscientia mea fruatur.*

me, comme tu luy as ordonné le iour pour travailler: vueille moy faire la grace de tellement reposer ceste nuist selon le corps, que mo ame veille tousiours à toy, & que mon cœur soit eleué en ton amour: & que tellement ie me demette de toutes sollicitudes terriennes pour me soulager selon que mon infirmité le requiert, que iamais ie ne r'oublie: mais que la souuenāce de ta bonté & grace demeure tousiours imprimée en ma memoire: & que par ce moyen ma cōscience ait ausi bien son repos spirituel, comme le corps prend le sien. D'auantage, pour complaire outre mesure à l'aise de ma chair: mais seulement pour satisfaire à la fragilité de ma nature, à fin de me disposer à ton seruice. Ausi qu'il te plaise me conseruer impollu tant en mon corps, qu'en mon esprit, & me conseruer contre tous dangers, à ce que mon dormir mesme soit à la gloire de ton nom. Et pource que le iour ne s'est point passé, que ie ne r'aye offensé en plusieurs sortes selon que ie suis vn poure pecheur: ainsi que tout est maintenant caché par les tenebres que tu enuoyes sur la terre, vueille ausi enseuelir toutes mes fautes par ta misericorde, à fin que par icelles ie ne soye point reculé de ta face. Exauce moy, mon Dieu, mon Pere, & mon Sauueur, par nostre Seigneur Iesus Christ, Amen.

J. Calvin, «Oraison pour dire devant que dormir», in J. Calvin, *Le Catechisme. C'est à dire, le formulaire d'instruire les enfans en la Chrestienté*, [Genève]: [Jean Rivery], 1559 [1542/1545<sup>1</sup>], 107-8. (Exemplaire de la Staats- und Universitätsbibliothek, Dresde).

De manière cohérente avec son affirmation, qui constitue une rupture complète avec les pratiques d'une partie au moins des ecclésiastiques réguliers de l'Église romaine, selon laquelle Dieu a créé la nuit «pour le repos de l'homme», Calvin ne destine pas le milieu de la nuit à la prière, mais au sommeil. Le rythme des prières quotidiennes intégrées par le réformateur à la suite de son catéchisme est donc uniquement diurne: il s'interrompt entre la prière du soir et celle du matin pour laisser place au sommeil.

L'un des sermons de Calvin dédié au Livre de Job contient néanmoins une prière composée par le réformateur dans le cas d'un réveil nocturne. Ce réveil n'est pas présenté comme régulier mais comme hypothétique avec la formule «si les hommes s'esveillent de nuit». Calvin souligne dans cette prière à la fois la vulnérabilité du dormeur et l'idée que le sort de celui-ci se trouve entièrement entre les mains de Dieu, qui continue de le protéger lors de son sommeil. Ce dernier, désigné par le substantif «le dormir», y est présenté comme une sorte de repas, qui nourrit et fortifie le dormeur sans qu'il n'en ait conscience. Calvin introduit de la manière suivante cette prière nocturne:

Car si les hommes s'esveillent de nuit, ils ont de quoi sentir comme Dieu les a en sa protection: ils doivent cognoistre leur fragilité, qu'ils ne peuvent subsister sans dormir, et que cependant toutes fois Dieu veille pour eux. Ils se doivent donc resjouyr en cela pour dire: «Helas Seigneur, je ne te puis invoquer cependant que je dors: me voici comme une souche et un tronc de bois, et cependant tu me gardes, et cependant encores je respire par ta bonté: et mesmes ce dormir ici me repaist tellement, que je cueille force nouvelle sans le sentir»<sup>32</sup>.

Ce qui est particulier dans cette prière de Calvin, c'est qu'elle n'en est pas vraiment une. Se trouvant dans un état intermédiaire ambigu, à la fois éveillée et endormie, la personne qui s'exprime se réjouit de la protection divine tout en affirmant ne pas pouvoir invoquer Dieu alors qu'elle est en train de dormir au même moment.

En conclusion de cette deuxième partie, relevons que si la notion de prière perpétuelle est intégrée et valorisée par Calvin,

32. *Sermons sur le Livre de Job*, (sermon 137, sur le chap. 35, v. 8-11), CO, vol. 35, col. 235.

qui considère qu'elle concerne tous les fidèles, le réformateur rejette toutefois les veilles ascétiques comme exercices spirituels, ainsi que les réveils nocturnes imposés aux moines et moniales, tout comme l'ensemble des heures canoniales. Même lorsqu'il mentionne les veilles nocturnes du Christ, de David et de Paul, Calvin n'emploie pas ces exemples pour inciter les fidèles à prier durant la nuit au lieu de dormir, mais pour leur «servir d'aiguillon» en se comparant à ces personnes d'exception lorsqu'ils se sentiront paresseux à la prière<sup>33</sup>.

Les seuls réveils forcés au milieu de la nuit que le réformateur ne rejette pas sont d'une tout autre nature: il s'agit des réveils imposés aux parents par leurs jeunes enfants. Calvin appelle les pères et les mères à supporter eux-mêmes ces réveils avec patience, sans tenter de les déléguer à autrui, en se rappelant que les enfants sont une bénédiction divine<sup>34</sup>.

33. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 61, (Luc ch. VI, 12-19)*, CO, vol. 46, col. 766.

34. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 5, (Luc, ch. I, v. 18-25)*, CO, vol. 46, col. 61. «Mais sur tout ceux qui ont des enfans doyyent estre incitez à glorifier Dieu, cognoissans que c'est comme un gage de son amour que ceste benediction-là. Et apres ils doyyent aussi estre incitez à porter patiemment les charges qu'il faut avoir, et les sollicitudes pour nourrir et enseigner leurs enfans. Car ceux qui ont ainsi mesnage, doyyent bien cognoistre par experience qu'il y a beaucoup de molestes à souffrir, qu'ils ne dormiront pas tousjours à leur aise, et peres et meres seront en souci de leurs enfans. Il est vray que beaucoup s'exemptent de ceste office de nature. Les meres seront trop delicates pour estre nourrices: et les peres aussi d'autre costé ne voudront point ouir crier leurs enfans. Et c'est une trop grand ingratitude que cela. Mais beaucoup de povres gens seront tousjours en fascherie, ils auront beaucoup de mauvaises nuicts: et encores ceux qui s'exemptent de cela le plus qu'il leur est possible, ne laissent pas d'avoir soin et souci.» Cf. également CO, vol. 28, col. 160, où Calvin valorise le mariage malgré ses nombreuses «incommoditez»: «Nous y voyons [...] que quand un homme est marié, il a beaucoup d'empeschemens qui le destournent à ceci et à cela, il faudra qu'il ait la sollicitude de nourrir ses enfans, qu'il veille au lieu de dormir: mais le mariage emporte encores plus: car un homme ne sera point si franc ne libre pour s'employer au service de Dieu, toutesfois que cela ne le doit point empescher.»

*La représentation du sommeil dans l'œuvre de Calvin*

Venons-en maintenant à la troisième partie de cette contribution pour observer la manière dont le sommeil est représenté et qualifié dans l'œuvre calvinienne.

Dans la très grande majorité des occurrences, Calvin représente le sommeil d'une manière négative, directement inspirée des épîtres pauliniennes. Le sommeil est employé dans ces cas par le théologien pour signifier l'endormissement de la conscience ou le fait de se complaire dans ses péchés et dans l'ignorance de la parole de Dieu. Par exemple, en ouverture d'une lettre critique qu'il adresse en 1561 à Antoine de Bourbon, roi de Navarre, Calvin prévient :

Mais je vous prie, Sire, de penser à ce que dict St. Paul, que nous sommes contraints quelquefois de contrister ceux que nous desirons resjouir, et mesme que s'ils sont faschez pour quelque peu de temps, c'est pour leur apporter cent fois plus de contentement, que si en les voulant laisser en repos, on les endormoit en sommeil mortel<sup>35</sup>.

Le rôle dévolu au prédicateur est donc de «réveiller» les consciences, d'éviter à tout prix que les humains ne se complaisent dans leur «repos» sans comprendre qu'il s'agit d'un «dormir mortel» ainsi qu'il l'affirme à une correspondante en 1549: «mon office est de vous reveiller tant qu'il m'est possible»<sup>36</sup>. Il est évident qu'il s'agit d'usages métaphoriques, comme le relevait déjà Calvin au sujet d'un emploi de ce type chez Paul: «il n'est point question yci d'un dormir naturel et accoustumé»<sup>37</sup>. La corres-

35. CO, L. 3393, Calvin au roi de Navarre, [Genève, vers mai 1561].

36. CO, L. 1119, Calvin à une dame, [Genève], 12 janvier 1549. Cf. également CO, L. 3315, Calvin à la reine de Navarre, [Genève, 16 janvier 1561]: «Vray est que ceux qui s'annonchalissent, se plaisent en leur repos, pource qu'ils ne sentent point que c'est un dormir mortel. Mais quand il plait à Dieu de nous resveiller et solliciter à bon escient à la crainte de son nom, et allumer en noz cœurs un desir ardent de servir à sa gloire, c'est une inquiétude plus heureuse et desirable que toutes les delices, plaisirs et voluptez ausquelles s'enyvrent les povres mondains».

37. *Sermons sur l'harmonie des trois Evangelistes [...], Sermon 56*, CO, vol. 46, col. 708.

pondance de Calvin et ses sermons contiennent plusieurs centaines d'exemples d'emplois figurés du sommeil perçu négativement et opposé au réveil salvateur. Ces emplois métaphoriques du sommeil et du réveil ne semblent toutefois pas présenter de spécificité calvinienne et nous allons nous concentrer pour la dernière partie de cet article sur la perception du sommeil physiologique, du sommeil «naturel», dans l'œuvre du réformateur.

Calvin conçoit «le dormir» comme un «appétit», c'est-à-dire à la fois comme un désir et comme un besoin de l'organisme. Il place régulièrement «le dormir» dans ses sermons au même niveau que «le boire» et «le manger» avec lesquels il forme une sorte de triade. Le sommeil est ainsi considéré comme un élément nécessaire à la survie, qui «restaure» les humains fatigués et les rend capables de se remettre au travail le lendemain:

Nous voyons que le dormir mesmes restaure l'homme, tellement que s'il est las pour avoir cheminé, ou travaillé, le lendemain il sera prest et dispos, pour retourner au labour<sup>38</sup>.

«Le dormir», «le boire» et «le manger» ne sont donc de loin pas toujours connotés négativement. Au contraire, Calvin insiste sur le fait qu'il est nécessaire de leur accorder suffisamment de temps, pour être plus «alaïgres à chercher Dieu», même si à première vue ils peuvent paraître comme une perte de temps<sup>39</sup>.

Dans un sermon où il commente cette déclaration du *Magnificat* qui semble paradoxale «Il a renvoyé les riches vides» (Luc, I, 53), le réformateur expose la manière dont, malgré les richesses

38. *Sermon 80 sur le Deutéronome* (chap. XII, v. 1-5), 28 septembre 1555, CO, vol. 27, col. 154.

39. *Sermon 28 sur l'Épître aux Éphésiens*, CO, vol. 51, col. 718: «Il est vray qu'il semble de prime face que nous soyons empeschez et retardez de bien faire par le boire et le manger, aussi bien que par le dormir. Il est bien vray: et en cela Dieu monstre que c'est de nous. Mais d'autre costé aussi, il nous faut venir à ceste recompense, selon que le temps est comme perdu, quand nous prenons nostre refecton et que nous ne pouvons pas nous appliquer à servir à nos prochains: que d'autre costé nous soyons comme picquez à cause de nostre paresse, pour venir à Dieu, pour sentir quelle est sa bonté envers nous, selon qu'il nous en donne l'experience à veue d'œil. Voilà (di-je) comme le boire et le manger, combien qu'ils nous retardent en ce monde, nous doyvent aussi d'autre costé donner occasion d'estre plus alaïgres à chercher Dieu».

qu'ils ont reçues, les riches sont pauvres: soit ils dilapident tous leurs biens, soit ils sont dévorés par une avarice insatiable qui les pousse à ne voir que ce qui leur échappe encore. Calvin cite l'exemple d'avares ayant passé toute leur vie à accumuler des richesses et à se priver qui sont soudain rattrapés par la mort. À nouveau, il traite la nourriture et le sommeil de manière parallèle:

Or on en verra d'autres qui auront travaillé tant et plus, et se seront tormentez par l'espace de 30 et 40 ans, et les voila diminuez en tournant la main. Ils auront retiré les morceaux de leur bouche (comme on dit), ils n'auront point osé dormir leur saoul de peur de faire vieillir leur plume. Brief, ils auront esté miserables tout le temps de leur vie: et qu'un vent souffle, on est tout esbahî que les voila consommez du tout<sup>40</sup>.

Oser «dormir son saoul» est donc présenté positivement par Calvin et, à l'inverse, la privation qui dépasse une sobriété mesurée est tournée en dérision par le réformateur et d'autant plus critiquée qu'elle résulte d'une volonté d'accumuler des richesses.

L'*Oraison pour dire devant que dormir* dont nous avons déjà vu la partie consacrée au repos de l'âme et à la mémoire de Dieu pendant le sommeil, accorde une large place au pouvoir restaurateur du sommeil. Toutefois, malgré une valorisation largement positive dans cette prière, une dimension charnelle du sommeil, contre les excès de laquelle il est nécessaire de lutter, apparaît également. Une certaine limite à imposer à la quantité de sommeil est ainsi présente dans l'une des demandes:

Davantage, que mon dormir ne soit point excessif, pour complaire outre mesure à l'aise de ma chair, mais seulement pour satisfaire à la fragilité de ma nature afin de me disposer à ton service.

La dimension vicieuse du sommeil, lorsqu'il occupe un temps démesuré, est particulièrement visible dans une lettre adressée vers 1540 par Calvin à un chanoine, non identifié. Le réformateur félicite celui-ci en affirmant qu'il a vu à son style d'écriture qu'il ne faisait pas partie «de ces chanoines oisifs qui occupent toute leur vie en nourriture, boisson, jeux de hasard, sommeil, et

40. *Sermons sur l'harmonie évangélique*, (Sermon 12, Luc, chapitre 1, versets 52-55), CO, vol. 46, col. 140.

même plaisirs dégoûtants, au point qu'ils ne réfléchissent jamais, même pas en rêve, aux études plus honorables»<sup>41</sup>.

Trop dormir, Calvin emploie l'expression «dormir comme un bœuf», que le néerlandais connaît encore<sup>42</sup>, comme trop boire ou trop manger, est placé par le théologien dans le domaine de l'impiété ou de l'ignorance de la Parole de Dieu<sup>43</sup>. Pour Calvin, sans la Parole divine et sans crainte de Dieu, les humains ne sont la plupart du temps pas capables de limiter les quantités de sommeil, de nourriture et de boisson qu'ils s'octroient en fonction de ce que la «nature» exige. Selon le théologien, sans un correctif amené par la religion, les humains sont moins modérés que les animaux sauvages:

Et de fait, quelle honte sera-ce que les bestes ayent plus de tempérance que nous n'avons point? Il est vray que cela est de nature: car si nous regardons les bestes brutes, elles seront beaucoup plus réglées en tous leurs appetis que ne sera point l'homme. Une beste dormira selon que nature le demande; elle boira, elle mangera aussi selon son naturel. Un homme que fera-il? Il ne regardera pas à sa nourriture le plus souvent en beuvant et en mangeant. Je parle de ceux qui ne sont point retenus de la crainte de Dieu, qui ne sont point gouvernez par son saint Esprit<sup>44</sup>.

La perception du «dormir» par Calvin comme un «appétit» va donc de pair avec une valorisation ambiguë du sommeil. D'une part le pouvoir restaurateur du sommeil offre une aide indispensable aux humains: grâce à lui, ils sont capables de surmonter les

41. CO, L. 223, Calvin à un inconnu, Strasbourg, [été 1540?]: *Primum tibi ex animo gratulor quod te video, quantum ex stilo iudicare licet, non esse ex otiosis illis canonicis qui sic tota vita in cibo, potu, alea, somno, foedis etiam libidinibus occupantur, ut de honestioribus studiis ne per somnium quidem unquam cogitent.*

42. Sous l'expression *Slapen als een os*.

43. *Sermons sur le Deutéronome, Sermon 100, quatrième sermon sur le chap. 16, v. 13-17, vendredi 8 novembre 1555*, CO, vol. 27, col. 404: «Vray est que les infideles s'enyvrent en disant: «Il n'est que d'estre.» Car cest estre-là est de gourmander leur saoul, de boire et de manger pour se remplir le ventre comme des pourceaux, de dormir comme des bœufs, et de voir des choses plaisantes, comme ceux qui n'ont sinon leur sensualité. Voila en quoy les incredules se reposent».

44. *Sermons sur les chapitres X et XI de la première Épître aux Corinthiens, Deuxième sermon, (1 Cor. Ch. 10, versets 3-6)*, CO, vol. 49, col. 603.

fatigues de la journée et de se remettre au travail le lendemain. Il s'agit en conséquence d'accorder quotidiennement au repos le temps nécessaire, sans avarice ni crainte de perdre son temps. D'autre part, le sommeil peut devenir excessif et un signe d'absence de la crainte de Dieu si, pour «complaire outre mesure à l'aise de [l]a chair», sa durée dépasse celle qu'exige la nature. Calvin ne donne jamais de chiffre précis concernant la durée de sommeil, mais il est probable qu'il considère, tout comme les médecins de son temps, qu'elle doit être adaptée à la personne et aux circonstances<sup>45</sup>.

Toutefois, au-delà de la perception ambiguë du sommeil comme «appétit», il existe chez Calvin deux autres manières, entièrement positives celles-ci, de considérer le sommeil physiologique.

La première figure dans le premier livre de l'*Institution de la religion chrétienne*, au chapitre 5 intitulé «Que la puissance de Dieu reluit en la creation du monde et au gouvernement continuuel». Calvin y attaque ceux qui cherchent à «abolir l'immortalité des ames» et affirment que c'est la nature, et non Dieu, qui a créé le monde et le gouverne. Parmi les différentes preuves de l'immortalité de l'âme et de son empreinte divine avancées par le réformateur figure l'action de l'âme pendant le sommeil:

Qui plus est, qu'est-ce qu'en dormant non seulement elle [= l'âme] se tourne et vire ça et là, mais aussi conçoit beaucoup de choses bonnes et utiles, entre en raison probable de beaucoup de choses, voire jusques à deviner ce qui est à advenir? Qu'est-il licite de dire, sinon que les signes d'immortalité que Dieu a imprimez en l'homme ne se peuvent effacer? [...] Nous demourera-il quelque residu d'intelligence, mesmes en dormant, et il n'y aura nul Dieu qui veille pour gouverner le monde?<sup>46</sup>

Le théologien revient sur les vertus de l'âme et son immortalité au chapitre 15 du même livre, en s'appuyant notamment sur le sommeil qu'il désigne comme «un vray tesmoin» de l'immortalité humaine:

45. Sur la durée de sommeil conseillée par les médecins au Moyen Âge, cf. la contribution de Marilyn Nicoud «Le sommeil dans les régimes de santé médiévaux» dans le présent volume.

46. *Institution de la religion chrétienne*, livre I, V, 5, CO, vol. 3, col. 65.

Mesmes le dormir, qui semble en abrutissant les hommes les des-pouiller de leur vie, est un vray tesmoin de leur immortalité. Car non seulement il leur suggere des pensées et apprehensions de ce qui jamais n'a esté fait, mais aussi leur donne advertissemens des choses à venir, lesquels on appelle presages. Je touche ces choses en bref, lesquelles sont magnifiées avec grande eloquence, mesmes par les escrivains profanes: mais il suffira aux lecteurs Chrestiens d'en estre simplement admonnestez<sup>47</sup>.

La deuxième manière de considérer le sommeil physiologique entièrement positivement, et c'est sur celle-ci que nous terminerons, nous place au cœur du message théologique de Calvin. Le réformateur considère en effet la capacité de dormir «à son aise» comme une bénédiction divine qui découle de l'«assurance» dont bénéficient les fidèles sachant que Dieu les protège en toutes circonstances:

Le principal bien que nous ayons, et que les hommes aussi désirent naturellement, c'est d'estre asseurez: et Dieu aussi parlant de ses benedictions, nous promet sur tout que nous serons en repos, et quand il nous aura en sa sauvegarde, que nous pourrons dormir à nostre aise sans crainte d'estre resveillez, que nous ne craindrons point d'estre couchez voire sous un arbre au milieu du chemin: qu'encores que nous n'eussions nulle chambre fermée, ne barre à nos portes, ne clef, nous serons asseurez estans en sa main et protection<sup>48</sup>.

Le rôle des fidèles est de placer leur confiance en la bonté divine, de ne pas douter que Dieu les protège et que la Providence divine gouverne le monde. D'une manière automatique – il peut selon Calvin y avoir des exceptions, dans un sens ou dans l'autre, mais seulement temporaires<sup>49</sup> –, les fidèles sont capables

47. *Institution de la religion chrétienne*, livre I, XV, 2, CO, vol. 3, col 217-18. Par «escrivains profanes» Calvin fait très probablement allusion dans ce passage à Platon, *République*, IX, 571a-572b. Il n'est pas exclu qu'il pense également à Avicenne et à son *De anima*. Au sujet de la perception du sommeil dans le *De anima* d'Avicenne, cf. dans le présent volume l'article «Common to Body and Soul: Avicenna on Sleep as an Affection of the Animal Body» de Tommaso Alpina, que je remercie pour les références qu'il m'a transmises.

48. *Le 109<sup>e</sup> sermon sur le Livre de Job (chap. 30, versets 11-21)*, CO, vol. 34, col. 601.

49. Pour un temps limité, des fidèles pourraient mal dormir et des «contempteurs» de Dieu bénéficier d'un sommeil d'apparence paisible. Tou-

de dormir paisiblement, et ceci constitue «le vray fruct de la foy». Le repos dont il est question ici consiste à la fois en la paix de l'âme et en un doux sommeil physiologique: il n'est pas possible de distinguer les deux. Calvin précise dans l'un de ses sermons consacrés au Livre de Job ce qu'il entend par ce «repos»:

Car les fidèles ont ce repos dont l'Escriture sainte parle, c'est qu'ils s'appuyent en Dieu, et mettent leur fiance en sa bonté, et ne doutent point qu'il ne les gouverne. Sur cela ils peuvent dormir à leur aise: comme le Prophète en parle (Michée 4, 4), disant qu'un chacun dormira sous son figuier, et sous sa vigne, quand il sera ainsi en la garde de Dieu, et que nous le cognoistrans. Et ceste paix-là est le vray fruct de la foy, comme l'Escriture en parle. Voila donc le principal repos que les hommes ayent, et dont ils puissent jouir: c'est de se remettre en la providence de Dieu, et que voyans le soin paternel qu'il a d'eux ils puissent dire, «Mon Dieu, je te recommande ma vie: comme elle est en ta main tu en disposeras: cependant j'iray mon train»<sup>50</sup>.

La perception d'un bon sommeil comme un don que Dieu accorde à ses fidèles est bien antérieure à Calvin. Laurent Ripart montre dans le présent volume qu'elle est déjà présente au IV<sup>e</sup> siècle, notamment chez Ambroise de Milan. Calvin lui donne une force nouvelle au XVI<sup>e</sup> siècle, en soulignant le lien entre repos paisible, foi et «assurance», cette confiance du fidèle en la Providence divine et dans le fait que Dieu monte en tout temps la garde pour lui. Dans le troisième livre de l'*Institution de la religion chrétienne*, Calvin s'appuie sur les psaumes 46 et 3 pour affirmer les liens entre «assurance», «foy» et «repos amiable»:

Ceste seule assurance suffit pour nourrir et garder la foy, quand nous sommes bien resolu de ce qui est dit au Pseaume, «Le Seigneur est nostre protection et nostre aide au besoin: ainsi nous ne serons point estonnez, encore que la terre tremblast, et que les montagnes trebuchassent au profond de la mer» (Ps. 46, 2, 3). Et ailleurs il nous est montré

tefois, selon Calvin, cela ne dure pas et la séparation entre fidèles dormant paisiblement et ceux qui se détournent de Dieu et sont troublés dans leur repos reste valable sur un temps plus long. À ce sujet, cf. CO, vol. 35, col. 190 et CO, vol. 34, col. 290.

<sup>50</sup>. *Le 133<sup>e</sup> sermon sur le Livre de Job (chap. 34, versets 26-29)*, CO, vol. 35, col. 190.

combien ce repos est amiable, quand David dit qu'il s'est couché et a dormy paisiblement et s'est levé, d'autant qu'il estoit en la garde de Dieu (Ps. 3, 6)<sup>51</sup>.

Dans un sermon sur le Livre de Job, le réformateur réaffirme de manière synthétique ce message central de l'«assurance» calvinienne:

[Dieu] promet à ceux qui auront paix avec luy, qu'il les gardera, combien qu'ils soyent assiegez d'ennemis: et que combien qu'ils soyent au milieu de beaucoup de dangers, toutesfois ils seront tousjours à sauveté, et dormiront à leur aise, et en repos sous son ombre<sup>52</sup>.

Ce 84<sup>e</sup> sermon de Calvin sur le Livre de Job n'est pas daté, mais il a probablement été prononcé durant la deuxième moitié de l'année 1554 ou au début de l'an 1555<sup>53</sup>. Calvin s'est sans

51. *Institution de la religion chrétienne*, livre III, II, 37, CO, vol. 4, col. 58. Le chant des psaumes en français par la communauté des fidèles qui entourait chaque prédication dans la Genève de Calvin a sans doute contribué à renforcer chez les calvinistes l'idée que Dieu est l'«assurance» des fidèles. Cf. notamment le psaume 7 traduit par Clément Marot: «Mon Dieu, j'ai en toi esperance, donne-moi donc sauve assurance de tant d'ennemis inhumains, [...] Mon Dieu sur qui je me repose, [...] C'est Dieu qui est mon assurance, et mon pavois: j'ay esperance en lui, qui garde et fait veinqueur un chacun qui est droit de cœur». Il est possible de se faire une idée de la puissance de ce psaume mis en musique grâce à l'interprétation de la version de Paschal de l'Estocart (dans l'édition genevoise de 1583) donnée par le centre de musique ancienne de Genève et les ensembles «Les Éléments» et «Clément Janequin» (in *Psaumes du XVI<sup>e</sup> siècle. Le psautier de Genève mis en musique*, Cointrin: Cascavelle [Gallo], 1995, piste n° 3). Paschal de l'Estocart reprend, au tenor, la même ligne mélodique que le Psautier de Genève. Il s'agit toutefois d'une version polyphonique destinée à un usage privé, le chant des psaumes lors des cultes étant monodique. Pour l'ordre des psaumes chantés hebdomadairement à Genève, cf. notamment la «Table pour trouver les pseumes selon l'ordre qu'on les chante en l'Eglise de Geneve, tant le dimanche au matin et soir, que le jeudi jour des prieres», in *Les Pseumes de David, mis en rime francoise, par Clement Marot et Theodore de Beze*, Genève 1596, f. [\*51-7v].

52. *Le 84<sup>e</sup> sermon sur le Livre de Job (Job, chapitre 22, versets 6-11)*, CO, vol. 34, col. 290.

53. Selon les éditeurs strasbourgeois des *Calvini Opera*, le réformateur a consacré environ un an à ses 159 prédications sur Job, à partir de février 1554, avant de commencer les sermons sur le Deutéronome en mars 1555. CO, vol. 33, «notice préliminaire».

doute souvenu de ce passage de son sermon quelques mois plus tard, lorsqu'il tisse dans une lettre à Heinrich Bullinger le récit d'un événement constituant un tournant majeur de sa vie, et plus généralement de la Réforme à Genève: l'émeute de mai 1555. Une partie des Genevois, furieux de la place grandissante que prenaient les calvinistes, pour la plupart des réfugiés français, dans la ville lémanique se sont soulevés pendant la nuit du 16 au 17 mai. Ce soulèvement, qui s'est soldé par un échec complet pour les émeutiers, a eu pour conséquence l'exécution ou l'exil des principaux opposants à Calvin et un renforcement considérable du parti calviniste à Genève. Dans la lettre qu'il adresse à Bullinger quatre semaines après les événements, Calvin décrit la raison pour laquelle, selon lui, la sédition a échoué et les réfugiés français ne sont pas tombés dans le piège tendu par les émeutiers:

De très nombreux vauriens étaient déjà en armes. Une seule parole retentissait en tous lieux, qu'il fallait massacrer les Français, et que la ville avait été trahie par eux. Or, Dieu, montant une garde incroyable pour ses pauvres exilés, en partie les a baignés de sommeil, pour qu'ils dorment agréablement dans leur lit au milieu des bruits effroyables, en partie les a contenus, de sorte qu'ils ne fussent pas ébranlés par les menaces et la peur du danger. Assurément, personne n'est sorti de chez soi. Et, par ce seul miracle de Dieu, l'élan des impies a été brisé, en ce que personne ne s'est présenté pour le combat. Ils avaient en effet décidé, comme on l'a facilement su ensuite, que si certains étaient attaqués, ils se défendraient; quelques-uns tués, ils s'avanceraient contre les autres, comme si la sédition était née de nous<sup>54</sup>.

L'expression «miracle de Dieu» qu'emploie Calvin pour désigner ce sommeil en période de troubles est particulièrement forte. Ce miracle permet non seulement d'expliquer l'échec de la sédition grâce à la protection divine, mais ce doux sommeil au

54. CO, L. 2243, Calvin à Bullinger, Genève, 15 juin 1555. *Erant iam in armis plurimi nebulones. Una vox ubique sonabat, trucidandos esse Gallos, et urbem ab ipsis proditam esse. Dominus autem pro miseris suis exsulibus incredibiles excubias agens, partim sopore eos perfudit, ut inter horrendos strepitus suaviter in lectis dormirent: partim continuit, ut minis et periculi terrore non fuerint percussi. Nemo certe domo egressus est. Atque hoc uno Dei miraculo fractus fuit impiorum impetus, quod nullus ad conflictum se obtulit. Statuerant enim, ut postea facile innotuit, si qui aggressi essent, se defendere: occisis quibusdam, grassari in alios: quasi a nobis exorta esset seditio.*

milieu des bruits effroyables (*ut inter horrendos strepitus suaviter in lectis dormirent*) permet également à Calvin de prouver que les réfugiés français bénéficient de cette confiance en Dieu qui témoigne de leur foi.

Dans la correspondance de Calvin, les passages où le réformateur exhorte un correspondant à «dormir à [son] aise» ou dans lequel il affirme encourager ses partisans à «dormir sans inquiétude» (*ut securi dormiant*) doivent donc être compris non seulement de manière figurée, comme représentant la tranquillité de l'esprit, mais aussi au sens premier d'un sommeil agréable et paisible<sup>55</sup>, les deux allant de pair selon le réformateur. De même, lorsqu'en novembre 1547 Calvin affirme à M. de Falais qu'il ne cesse pas de «dormir à [s]on ayse» malgré les inquiétudes que les circonstances troublées actuelles pourraient causer pour l'avenir, il offre une démonstration de sa confiance en la Providence divine et de sa capacité à se démettre, au moins en grande partie, de ses «solicitudes»:

Mais le temps present nous admoneste plus que jammais, de nous preparer à recevoir ce que Dieu nous envoyra. Quelque chose que j'en conçoive, je ne laisse pas, quant à mon peril particulier, d'en dormir à mon ayse. Si ne suys-je pas tant stupide, que je ne prevoye ce qui pourroit advenir. Mais en suivant le chemin auquel il commande que je marche, j'apprens de rejeter sur luy beaucoup de mes sollicitudes, si je ne puis le tout<sup>56</sup>.

Parvenir à se «démettre de ses sollicitudes» pour bénéficier du soulagement offert par le sommeil figurait d'ailleurs en bonne place dans l'*Oraison* de Calvin à dire le soir avant de s'endormir: «que tellement je me demette de toutes sollicitudes terriennes pour me soulager selon que mon infirmité le requiert, que jamais je ne t'oublie»<sup>57</sup>.

55. Cf. par exemple CO, L. 957, Calvin à M. de Falais, [Genève, vers fin mars 1547?], «Je ne doute pas qu'il ne vole beaucoup de bruiets pour le present des affaires de ceste ville. Quoy que vous en oiez, ne laissez pas d'en dormir à vostre aise; car il y a beaucoup de gens qui prennent plaisir à mentir, non seulement de nos voisins, mais aussi de ceux de dedans.» et L. 767, Calvin à Guillaume Farel, Genève, 13 février 1546, *Nostris, quantum possum, suadeo ut securi dormiant*.

56. CO, L. 957, Calvin à M. de Falais.

57. «Oraison pour dire devant que dormir», CO, vol. 6, col. 143.

En résumé, pour Calvin, la capacité à bien dormir, sans crainte ni souci, même au milieu des dangers, est un don offert par Dieu aux personnes qui placent leur confiance en sa bonté et le considèrent comme leur «assurance». Un sommeil paisible constitue à ses yeux une conséquence et un témoignage de la foi.

Bien loin – et même à l’opposé – de l’image que son portrait publié dans les *Icones* de Bèze donnera de lui seize ans après son décès, où s’affichent ses veilles excessives sans qu’il ne soit manifeste qu’elles n’étaient pas volontaires, Calvin a donc cherché à dormir à son «aise» et invité à faire de même.

Pour conclure, lorsqu’il ne s’agit pas d’une métaphore signifiant l’endormissement de la conscience, métaphore abondante dans son œuvre, et à condition que sa durée soit limitée aux besoins imposés par la nature, Calvin perçoit le sommeil de manière positive. Cette valorisation du sommeil par Calvin pour les bienfaits qu’il apporte aux humains ainsi que le rejet catégorique des veilles religieuses au milieu de la nuit, jugées inutiles pour le salut et même blasphématoires, présentent une rupture totale avec l’ascétisme monastique et l’idéal de vie régulière alors prônés par l’Église romaine.

#### ABSTRACT

Karine Crousaz, *To Sleep at Ease? John Calvin on Vigils and Sleep*

Based on John Calvin’s correspondance and sermons, this study explores the reformer’s perception of sleep and his own sleep-wake rhythm. Echoing the Pauline epistles, the idea of sleep in Calvin’s works is overwhelmingly used as a negative metaphor for humanity’s forgetfulness of God. Yet, the reformer valued the physiological act of sleeping provided that it was not excessive in duration. Calvin was aware of a link between sleep and good health, and in his everyday life he endeavoured to protect his sleep in order to safeguard his health. He rejected ascetic sleep deprivation and religious watches in the middle of the night as worthless. He even went so far as to call these practices blasphemous because, in his view, they disregarded Christ’s redemptory sacrifice. The opening lines of Calvin’s evening prayer, which was published alongside his *Catechism*, expressed the idea that God had made the night for humankind to rest and the day to work. The reformer viewed sleep as an “appetite” which, like eating and drinking, had to be

sated, but only in proportion to Nature's needs. It should allow the person to recover the strength they needed to perform their work the next day and render them more "joyful to praise God". A central aspect of Calvin's favourable perception of sleep is the belief that the ability to sleep at ease even during troubled times is a sign that the faithful trusts God completely. For the reformer, peaceful sleep was therefore "the true fruit of faith".

Karine Crousaz  
Université de Lausanne  
karine.crousaz@unil.ch

## Caleb Abraham

### LE SOMMEIL DANS LES TRAITÉS DE THÉOLOGIE PRATIQUE DES PURITAINS ANGLAIS DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

L'historiographie n'offre pas de strict consensus sur la définition du terme «puritain». L'ecclésiologie, la politique et la piété pratique constituent les critères centraux permettant d'appréhender une identité puritaine dont les manifestations varient selon les contextes religieux et politiques changeant de l'Angleterre des Tudor (1485-1603), des Stuart (1603-1649), de l'Interregnum (1649-1660) et des Stuart restaurés (1660-1714)<sup>1</sup>. Notre étude met principalement en lumière la caractéristique de la piété puisque les conceptions et habitudes du sommeil sont des sujets éminemment pratiques et que la théologie puritaine se définit comme étant théorético-pratique avec une emphase fondamentale sur la pratique: «theologia est doctrina Deo vivendi»<sup>2</sup>. Ce sont les réformés calvinistes qui ont pour caractéristique la théologie ascétique que Max Weber situe parmi les racines de l'éthique du travail du «capitalisme rationnel» moderne. Plus particulièrement, Weber y

1. J. Coffey et P. C. H. Lim, «Introduction», in *The Cambridge Companion to Puritanism*, éd. J. Coffey et P. C. H. Lim, Cambridge 2008, 1-15; J. Spurr, *English Puritanism 1603-1689*, New York 1998, 49-152; R. J. Pederson, *Unity in Diversity. English Puritans and the Puritan Reformation, 1603-1689*, Leiden 2014, 284-316. Cf. A. Milton, *England's Second Reformation: The Battle for the Church of England, 1625-1662*, Cambridge 2021.

2. W. Ames, *Medulla Theologica*, Amsterdam 1628, 1. Baxter va jusqu'à concevoir la théologie comme purement pratique: «theologia [est] scientia-affectiva-practica». R. Baxter, *Methodus Theologiae Christianae*, Londres 1681, 3; W. Perkins, *Armillæ aurea*, Bâle 1596, 5; E. Leigh, *A Systeme or Body of Divinity*, London 1654, I.I.II; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, vol. 1, Grand Rapids 2003, 349-53.

voit son apogée parmi les puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> qui, selon le théologien calviniste Gisbertus Voetius (1589-1676) – figure de proue du mouvement précisianiste néerlandais, analogue au puritanisme anglais –, sont les plus grands pratiquants de la théologie ascétique<sup>4</sup>. Cette ascèse leur est si caractéristique que «puritain» est devenu synonyme d'un rapport négatif au corps, au point que l'helléniste Eric R. Dodds (1893-1979) peut anachroniquement qualifier de «puritains» les rapports négatifs au corps des orphiques, des pythagoriciens et des platoniciens<sup>5</sup>.

Notre lecture des théologiens pratiques puritains (*Practical Divines*) propose une interprétation plus nuancée de leur rapport au corps, notamment dans le contexte du sommeil. L'objectif de cet article est de mettre en lumière les discours de médecine pré-servative à propos du sommeil dans leur expression théologique. Le sommeil physiologique occupe, dans les traités de théologie pratique des puritains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle, une place sous-estimée<sup>6</sup>. Intrinsèquement lié aux soucis de la conscience individuelle et sociale, de la santé et de l'oisiveté, du temps et du travail, le sommeil est sujet de réflexions théologiques et de conseils pratiques pointilleux, notamment quant à la motivation pour modérer le sommeil, ainsi qu'à la durée de ce dernier.

L'articulation du sommeil physiologique au sein de cette ascèse puritaine n'a reçu que peu d'attention pour la période allant de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. L'historienne anglaise Sasha Handley aborde le sommeil des Anglais – sans se focaliser sur une communauté religieuse particulière – surtout dans ses aspects matériels, médicaux et dévotionnels et

3. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris 2002, 8-9, 251-304 (éd. originale allemande 1904-1905); S. Strehle, «The Sacred Roots of Capitalism: A Theological Analysis of Weber's Famous Thesis», *Theologische Zeitschrift*, 65 (2009), 179-80, 188; E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. M. B. de Launay, Paris 1991, 93.

4. G. Voetius, *De Theologia practica*, in *Selectarum disputationum theologiarum. Pars tertia*, Utrecht 1659, 10.

5. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkley 1973, 139, 149, 152-56, 212-13.

6. Nous ne traiterons que des traités, bien que les échanges épistolaires aient été une voie importante de communication de conseils ascétiques: *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, éd. H. Braun et E. Vallance, New York 2004, xiii.

s'intéresse à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ainsi qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Son objectif est de dégager les pratiques engendrées par les discours de médecine préservative produits par les médecins<sup>7</sup>. La majeure partie des sources de Handley concerne l'histoire matérielle du sommeil. Notre étude, quant à elle, s'inscrit davantage dans le champ de l'histoire des idées relatives au sommeil, ainsi qu'à leur communication.

Afin de comprendre les conceptions et pratiques du sommeil<sup>8</sup> dans les communautés puritaines, il est premièrement nécessaire d'appréhender la nature des textes qui véhiculent des conseils sur le sommeil en les situant dans la lignée de la pensée casuistique réformée anglaise de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et du début du XVII<sup>e</sup> siècle. En raison du fait que la théologie pratique est la prérogative des pasteurs, cette recherche propose l'analyse d'un corpus de textes monochromatiques de par leurs auteurs : à quelques exceptions près, tous sont des théologiens anglais, formés à Cambridge ou Oxford, pasteurs dans un milieu urbain – le plus souvent à Londres –, actifs entre 1590 et 1680, de doctrine calviniste, et tous témoignent de sensibilités typiquement puritaines. Pour accompagner son analyse, le contenu de ce corpus est considéré à la lumière des régimes de santé – un genre de vulgarisation médicale florissant dans l'Angleterre des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>9</sup> –, duquel il diverge notamment en ce qui concerne les motivations pour tempérer le sommeil, ainsi que la pratique de cette ascèse.

### *La casuistique, la conscience et la nature des textes*

La Réforme met fin au système pénitentiel de l'Église romaine en Angleterre. Cependant, les Églises élisabéthaine et

7. S. Handley, *Sleep in Early Modern England*, New Haven 2016, 2-16, 69-107; Eadem, «Sleep-Piety and Healthy Sleep in Early Modern English Households», in *Conserving Health in Early Modern Culture. Bodies and Environments in Italy and England*, éd. S. Cavallo et T. Storey, Manchester 2017, 185-209.

8. Voir la notion de «sleep-piety» in Handley, *Sleep in Early Modern England*, 69-70.

9. S. Cavallo et T. Storey, «Regimens, Authors and Readers: Italy and England Compared», in *Conserving Health in Early Modern Culture*, 25-31; Handley, *Sleep in Early Modern England*, 21-22.

caroline n'adoptent pas une discipline ecclésiastique semblable à celle de Genève, à laquelle les puritains aspirent<sup>10</sup>. Certes, le manuel liturgique anglican (*Booke of Common Prayer*) évoque la responsabilité du ministre de panser les consciences troublées de ses paroissiens<sup>11</sup>, mais la concrétisation de ceci se voit davantage réalisée dans les communautés puritaines insatisfaites du modèle anglican. En effet, comme le remarque l'historien Philip Benedict, les nouvelles techniques d'enseignement et d'encouragement au comportement droit offrent une alternative aux incitations d'un consistoire espéré mais jamais institué<sup>12</sup>. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les communautés puritaines anglaises réussissent à instaurer brièvement des classes (*classis*) – réunions régionales régulières de pasteurs – qui incarnent un dispositif de gestion des questions relatives à la piété ordinaire que les fidèles posent à leurs pasteurs. Si les classes ne parviennent pas à résoudre les cas qui leur sont présentés, ces derniers sont envoyés aux théologiens de Cambridge pour être résolus; les réponses proposées sont ensuite intégrées aux sermons<sup>13</sup>.

La casuistique puritaine académique voit le jour dans l'enseignement du professeur de théologie et prédicateur de l'université de Cambridge, William Perkins (1558-1602)<sup>14</sup>. Selon lui, la résolution des cas de conscience troublée se situe à la tête des priorités du chrétien car «celui qui n'a pas bonne conscience ne peut que pécher; son manger et son boire, son sommeil et sa veille, et tout ce qu'il fait, tout vire au péché; la conscience doit

10. K. Clifford, *Casuistical Divinity in English Puritanism during the Seventeenth Century: Its Origins, Development and Significance*, PhD dissertation, London 1957, 1-3. Cf. Milton, *England's Second Reformation*, 12-33.

11. *The Booke of Common Prayer, and Administration of the Sacraments, and Other Rites and Ceremonies in the Church of England*, London 1581, [104r].

12. P. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, Yale 2002, 318. Cf. M. MacDonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge 1981, 217-19.

13. R. G. Usher, *The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth as Illustrated by the Minute Book of the Dedham Classis 1582-1589*, London 1905, xvii-xxvii, 50.

14. Cf. G. Mosse, «William Perkins: Founder of Puritan Casuistry», *Salmagundi*, 29 (1975), 95-110. Voetius le nomme «Homère des théologiens pratiques anglais» en raison de sa vaste influence: Voetius, *De Theologia practica*, 10.

d'abord être bonne avant que l'action puisse être bonne»<sup>15</sup>. Ainsi, l'enseignement de Perkins vise «l'apaisement et la rectification» de la conscience, et met l'accent sur la conduite et la responsabilité individuelles dans le contexte de la vie quotidienne<sup>16</sup>.

Bien que Perkins ne dédie pas de traité spécifiquement au sommeil, sa pensée et celle des casuistes puritains au sujet du corps et de la santé posent les jalons pour les développements subséquents d'une théologie pratique puritaine aux ambitions englobantes<sup>17</sup>. Les raisonnements se basent sur des principes moraux, tirés des Écritures, qui peuvent ensuite être appliqués aux cas particuliers. Par exemple, s'appuyant sur une compréhension du sixième commandement comme s'appliquant autant à soi-même qu'à son voisin, le chrétien doit intentionnellement éviter la perte de santé, afin de servir l'Église, le bien commun et sa famille<sup>18</sup>. Ainsi, le lecteur du *Discourse of Conscience* (1596) de Perkins, en considérant sa responsabilité quant à ses actions et ses devoirs envers tous ses «voisins», est invité à devenir son propre casuiste<sup>19</sup>.

15. W. Perkins, *A Discourse of Conscience: Wherein Is Set Downe the Nature, Properties, and Differences Thereof: As Also the Way to Get and Keepe Good Conscience*, Cambridge 1596, 4, 14, 164-65. Sauf indication contraire, toutes les traductions en français sont les miennes. Voir aussi W. Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest Taht [sic] Ever Was. How a Man May Know, Whether He Be a Childe of God or No. Resolved by the Word of God*, Edinburgh 1592, 18.

16. N. Gevitz, «Practical Divinity and Medical Ethics: Lawful Versus Unlawful Medicine in the Writings of William Perkins (1558-1602)», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 68.2 (2013), 199. Dans toutes ces réflexions sur la conscience, l'enjeu n'est pas l'estime que l'individu a de lui-même – le terme *self-esteem* n'apparaît jamais dans les textes –, mais bien l'estime qu'il a de Dieu. L'obéissance à la Loi divine et la soumission de toutes les sphères de la vie à celle-ci n'ont pas de valeur proprement salutaire, mais incarnent plutôt une œuvre de reconnaissance – signe de l'élection parmi d'autres – glorifiant Dieu: W. Ames, *De conscientia, et ejus jure, vel casibus, libri quinque*, Amsterdam 1631, 134; Perkins, *A Discourse*, 109-12; Clifford, *Casuistical Divinity*, 73, 118.

17. Comme le remarque l'historien de la médecine Norman Gevitz, l'intérêt des textes de Perkins n'est pas tant dans ses propos médicaux, mais plutôt dans ses raisonnements moraux au sujet de la santé: Gevitz, «Practical Divinity», 225.

18. Gevitz, «Practical Divinity», 204. De manière générale, la conscience de sa propre santé est témoin de noblesse morale: Cavallo et Storey, «Regimens §», 38.

19. Perkins, *A Discourse*, 156-61; Perkins, *A Case*, 24-25; W. Whately, *A Pithie, Short, and Methodical Opening of the Ten Commandements*, London

Un autre principe important est celui de l'abstention en cas de doute, car «ce qui est fait avec une conscience troublée est un péché»<sup>20</sup>. William Ames (1576-1633), un étudiant de Perkins, précise que si l'on ne parvient pas à déterminer si une action est permise (*licita / lawfull*) ou non (*illicita / unlauffull*), et qu'aucune issue ne semble sûre, l'abstention est la chose la plus adéquate, puisque celui qui s'abstient ne pèche pas<sup>21</sup>. À travers ce raisonnement, des auteurs tels que Richard Baxter (1615-1691) – qui se convertit à la foi puritaine en lisant les œuvres pratiques de Perkins<sup>22</sup> –, s'efforcent d'éliminer le doute concernant une action, en listant toutes les manières par lesquelles une action peut être pécheresse, puis en énumérant des «directions» pour faire en sorte qu'elle ne le soit pas<sup>23</sup>. Le principe d'abstention mène ainsi Baxter à considérer une longue veille (*long watching*) comme un moindre péché en comparaison à un sommeil volontairement prolongé au-delà des bornes de la tempérance: en effet, «le Christ excuse partiellement ses disciples, disant que l'esprit est bien disposé, mais que la chair est faible (Mt 26.41)», écrit Baxter<sup>24</sup>.

Dès les années 1630, plusieurs théologiens pratiques anglais expriment le désir qu'une somme de théologie pratique voie le jour. Ce projet collectif n'aboutit pas, mais selon leur correspondance, il aurait inclu une partie dédiée à la sobriété corporelle, dont le sommeil est une composante<sup>25</sup>. L'ouvrage de George

1622, 141-43; R. Baxter, *A Christian Directory*, London, 1673, part 4, ch. XXXIV; M. L. Brown, «The Politics of Conscience in Reformation England», *Renaissance and Reformation*, 15.2 (1991), 110. Notons que les régimes de santé ont semblablement pour objectif d'outiller les laïcs en leur enseignant les principes de la médecine pour qu'ils puissent maintenir leur santé: Cavallo et Storey, «Regimens», 33-34.

20. Perkins, *A Discourse*, 79.

21. Ames, *De conscientia*, 136; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405, 448.

22. M. Sylvester, *Reliquiae Baxterianae...*, London 1696, 4.

23. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404-6. Cf. I. Green, «Varieties of Domestic Devotion in Early Modern English Protestantism», in *Private and Domestic Devotion in Early Modern Britain*, éd. J. Martin et A. Ryrie, Farnham 2012, 26.

24. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404.

25. J. Dury, *An Earnest Plea for a Gospel-Communion in the Way of Godliness, Which Is Sued for by the Protestant Churches of Germanie, Unto the Churches of Great Brittain and Ireland: In a Letter Written by Them to These, Which Was Sent Hither to That Effect*, London 1654, 34, 81-83; Clifford, *Casuistical Divinity*, 30-33.

Swinnock (1627-1673), *The Christian-Man's Calling: Or, a Treatise of Making Religion Ones Business: Wherein the Nature and Necessity of It Is Discovered: As Also the Christian Directed How He May Perform It in Religious Duties, Natural Actions, His Particular Vocation, His Family Directions, and His Own Recreations* (1662) et celui de Baxter, *A Christian Directory, or, a Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience Directing Christians How to Use Their Knowledge and Faith, How to Improve All Helps and Means, and to Perform All Duties, How to Overcome Temptations, and to Escape or Mortifie Every Sin* (1673) – que Weber nomme à juste titre «le manuel le plus complet de la théologie morale puritaine»<sup>26</sup> – se rapprochent toutefois de cette ambition d'exhaustivité. S'ils répondent au désir des générations précédentes de théologiens pratiques, il est nécessaire de relever que ces auteurs se situent également dans un contexte «d'intensification des pratiques domestiques dévotionnelles» engendrée par la fragmentation de l'unité confessionnelle anglaise qui suit la Restauration des Stuart (1660)<sup>27</sup>. De par leur nature systématique et pratique, les textes de ces auteurs – que nous proposons d'appeler des «régimes de santé spirituelle» – intègrent le contenu et la structure des régimes de santé produits par les médecins, proposant ainsi une version spiritualisée de ceux-ci<sup>28</sup>. En effet, nous trouvons chez Swinnock et Baxter des chapitres dédiés au labeur et au repos, à la nourriture et à la boisson, au sommeil, aux affections de l'âme, ainsi qu'aux rapports conjugaux, faisant écho aux six choses non-naturelles de la médecine galénique, de même

26. Weber, *L'éthique protestante*, 252.

27. Handley, «Sleep-Piety and Healthy Sleep in Early Modern English Households», 203-4; Handley, *Sleep in Early Modern England*, 70.

28. Nous suivons la définition suivante des régimes de santé: «Regimens [are] a discreet form of medical advice literature whose goal is the popularisation of expert recommendations about how to preserve health in everyday life through the correct management of one's lifestyle and, more precisely, of the spheres of activity that medical theory defined as the six Non-Naturals»: Cavallo et Storey, «Regimens», 24. Si MacDonald parle de «médecine spirituelle» (*spiritual physic*) pour désigner la casuistique puritaine, il limite ce terme à la cure des souffrances psychologiques: MacDonald, *Mystical Bedlam*, 218-31.

qu'aux cinq éléments à modérer de la santé hippocratique que préconise, par exemple, le médecin Thomas Cogan (1546-1607)<sup>29</sup>.

La casuistique devient alors une composante centrale de la formation puis de la pratique des pasteurs puritains<sup>30</sup>. Bien que les sermons prêchés par les casuistes permettent, à travers l'imprimerie, de venir en aide aux ministres<sup>31</sup>, les destinataires principaux de ces sermons réorganisés en traités de théologie pratique sont les paroissiens<sup>32</sup>. William Gouge (1575-1653), un étudiant de Perkins, vise explicitement les pères et mères de famille, à qui incombe la responsabilité de transformer leurs foyers en des «séminaires» profitables à l'Église ainsi qu'à la société (*Commonwealth*)<sup>33</sup>. Raffinés et retravaillés, ces traités sont certainement plus détaillés que les sermons desquels ils sont issus<sup>34</sup>. Ces textes sont également les fruits de plusieurs décennies de pastorat: Swinnock prêche depuis 1651 et publie *The Christian Man's Calling* en 1672, Baxter depuis 1638 et son *Christian Directory* paraît en 1673<sup>35</sup>. De plus, dans le cas de Baxter, le remaniement est tel que l'œuvre devient un manuel in-folio de

29. T. Cogan, *The Haven of Health Chiefly Gathered for the Comfort of Students, and Consequently of All Those That Have a Care of Their Health, Amplified Upon Five Words of Hippocrates, Written Epid. 6. Labor, Cibus, Potio, Somnus, Venus*, London 1636.

30. J. Owen, *The True Nature of a Gospel Church and its Government* (1689), in *The Works of John Owen*, vol. 20, éd. T. Russell, London 1826, 447-49; Clifford, *Casuistical Divinity*, 25-27, 30.

31. R. Rogers, *Seven Treatises, Containing Such Direction as Is Gathered Out of the Holie Scriptures, Leading and Guiding to True Happines, Both in This Life, and in the Life to Come: And May Be Called the Practise of Christianitie*, London 1603, 571.

32. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, [31-3v]. Cette ouverture au lectorat laïc distingue les textes puritains de leurs analogues catholiques romains: Braun, Vallance, *Contexts of Conscience*, xiii-xiv.

33. W. Gouge, *Of Domesticall Duties*, London 1622, I-VI; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, [31-3v]. Cf. Cavallo et Storey, «Regimens», 38; C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1964, 443-81.

34. Cf. A. Hunt, «Recovering Speech Acts», in *The Ashgate Research Companion to Popular Culture in Early Modern England*, éd. A. Hadfield, M. Dimmock et A. Shinn, Farnham 2014, 17-18.

35. E. I. Carlyle et S. Wright, «Swinnock, George», in *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 53, éd. B. Harrison et H. C. G. Matthew, Oxford 2004, 508-9; N. H. Keeble, «Baxter, Richard», in *Ibid.*, vol. 4, 418-33.

1143 pages, traitant de toutes les sphères de la vie et destiné à une consultation ponctuelle selon le besoin.

Qui sont ces paroissiens auxquels ces traités s'adressent? Les idées réformatrices ont un succès prononcé dans les grandes villes, notamment à Londres, point de pivot central entre l'Angleterre et les réseaux commerciaux intra- et extra-européens où, dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, les corporations commerciales urbaines sont sous domination puritaine<sup>36</sup>. L'historien chrétien socialiste R. H. Tawney identifie, dans les «*industrial and commercial classes*», une proportion considérable de puritains<sup>37</sup> et, selon l'historien marxiste Christopher Hill, le puritanisme est attractif pour les milieux marchands, pour qui la pratique d'une frugalité industrielle peut «*avoir de l'influence sur la prospérité ou l'échec*»<sup>38</sup>. Bien que l'historiographie récente offre un regard plus nuancé quant à la catégorisation sociale des puritains<sup>39</sup>, les textes sur lesquels cette étude s'appuie prêche tous une frugalité industrielle qui renforce en partie la thèse de Tawney et de Weber<sup>40</sup>.

Outre ces considérations historiographiques, les textes de théologie pratique témoignent eux-mêmes du milieu social de leurs destinataires. Dans son traité des devoirs domestiques, William Gouge aborde la question de l'allaitement et combat méticuleusement la mise en nourrice. Il évoque notamment les pères qui, désirant un sommeil sans interruption, poussent – à tort – les mères à mettre leurs nouveau-nés en nourrice<sup>41</sup>. Que Gouge prêche et écrive à ce propos témoigne du niveau social de sa congrégation car l'emploi d'une nourrice dans l'Angleterre

36. V. Harding, «*Reformation and Culture 1540-1700*», in *The Cambridge Urban History of Britain. Volume II: 1540-1840*, éd. P. Clark, Cambridge 2000, 268-75; J. Boulton, «*London 1540-1700*», in *Ibid.*, 337-44; Strehle, «*The Sacred Roots*», 177.

37. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York 2015, 111-12, 117-21, 129-39, 201-6.

38. Hill, *Society and Puritanism*, 134. Pour un exemple synthétique de l'idéal de frugalité puritaine, voir le chapitre «*De Parsimonia, et frugalitate*» in Ames, *De conscientia*, 396.

39. J. Coffey, «*Puritan Legacies*», in *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge 2008, 327-45.

40. Tawney, *Religion*, xi-xiii, 22; Strehle, «*The Sacred Roots*», 190.

41. Gouge, *Of Domesticall Duties*, 515-16.

du premier quart du XVII<sup>e</sup> siècle n'est qu'à la portée des familles aisées (marchands, avocats, médecins, clercs et nobles)<sup>42</sup>. Gouge, Swinnock et Baxter traitent également des devoirs réciproques des maîtres et des serviteurs<sup>43</sup>. Baxter affirme que, de par la nécessité de leur condition, les pauvres ne sont souvent pas concernés par le péché du sommeil excessif et que ses nombreux conseils s'adressent particulièrement aux riches<sup>44</sup>. De manière plus explicite, les textes de théologie pratique puritaine regorgent de métaphores et d'illustrations relatives au milieu marchand. Swinnock compare à plusieurs reprises l'homme pieux (*the godly man*) au sage marchand londonien, en mettant en parallèle la disposition industrielle de l'un et de l'autre dans leurs vocations (*calling, trade, business*)<sup>45</sup>. La comparaison n'a pas pour objet de mettre en opposition la vocation générale de tout chrétien à œuvrer pour le Royaume céleste – qui elle-même est pareillement appelée «business» – avec la vocation commerciale<sup>46</sup>. Il s'agit plutôt de les unir et d'exhorter le lecteur – et avant lui l'auditeur du sermon – à faire preuve d'autant de zèle dans sa vocation céleste que dans sa vocation terrestre: «son magasin, aussi bien que sa chapelle, est une terre sainte»<sup>47</sup>. Voici «cette valorisation de la vie intramondaine comme mission» que Weber observe en particulier dans le Puritanisme, et qui fait du «métier temporel [un] véritable champ d'action de la moralité»<sup>48</sup>.

42. D. McLaren, «Marital Fertility and Lactation 1570-1720», in *Women in English Society 1500-1800*, éd. M. Prior, London 1985, 26-33; V. Fildes, *Wet Nursing. A History from Antiquity to the Present*, Oxford 1988, 79.

43. Gouge, *Of Domesticall Duties*, 589-693; G. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 2*, Edinburgh, 1868, vol. 2, 3-45; Baxter, *A Christian Directory*, part 2, 40-47, 203-29; part 1, 406.

44. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 289.

45. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 30, 33, 41-42, 45, 59-61; *Part 2*, vol. 2, 374-75, 379; *Part 3*, vol. 2, 504, 507. Baxter offre également de copieuses directions aux acteurs du monde commercial dans la quatrième partie de son *Christian Directory*, intitulée «Christian Politicks, (or Duties to our Rulers and Neighbours)».

46. «The intent of [this work] is to discover and direct how religion, the great end for which we are born, and the greatest errand upon which we are sent into the world, may be made our principle business.» Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 8-9.

47. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 41-42; Baxter, *A Christian Directory*, part 4, 287-347. Cf. Tawney, *Religion*, 124-25.

48. Weber, *L'éthique protestante*, 148, 31.

*Le sommeil, la tempérance et la santé*

La pensée casuistique de William Perkins influence tout particulièrement un de ses étudiants, William Ames (1576-1633)<sup>49</sup>. Dans son ouvrage intitulé *De conscientia, et ejus jure, vel casibus* (1631), il traite de l'éthique des «petites choses» ou «petites questions» (*minuta ista*)<sup>50</sup>. La tempérance, écrit Ames, défend l'individu des choses qui pourraient le détourner de ses divers devoirs tant séculiers que religieux<sup>51</sup>. Le témoin de la tempérance est une conduite disciplinée qui n'est pas soumise aux affections charnelles et mondaines mais, au contraire, qui soumet celles-ci à travers la raison et la religion<sup>52</sup>. Si le discours de la tempérance – et plus spécifiquement celle du sommeil – n'est pas une particularité des théologiens – la littérature médicale vernaculaire de l'Angleterre des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles est imprégnée de la tempérance hippocratique et galénique<sup>53</sup> –, la coloration foncièrement religieuse de leurs propos les distingue clairement de leurs analogues strictement médicaux<sup>54</sup>. Le discours médical s'accorde sur le fait qu'un sommeil immodéré nuit à l'esprit autant qu'au corps. Or, les théologiens pratiques vont au-delà d'une interprétation simplement physiologique de la chose. Il s'agit d'avoir un

49. Ames, *De conscientia*, [4r], 2.

50. *Ibid.*, [5r]. «Minuta ista» est traduit par «small matters» dans la traduction anglaise de 1639.

51. *Ibid.*, 125.

52. *Ibid.*, 126-27; Handley, *Sleep in Early Modern England*, 21-22.

53. W. Bullein, *The Government of Health*, London 1595, [3r]; Cogan, *The Haven of Health*, 275; J. Archer, *Every Man His Own Doctor in Two Parts*, London 1671, 99-100; H. Brooke, *Ugieine or A Conservatory of Health*, London 1650, 174-82; H. Brooke, *The Durable Legacy*, London 1681, 127, 144-45; T. Elyot, *The Castel of Helthe*, London 1539, 47r-48r; Handley, *Sleep in Early Modern England*, 21-22.

54. Bullein, *The Government of Health*, [5r]; Cogan, *The Haven of Health*, [2r-5v]; A. Boorde, *A Compendious Regiment or a Dietary of Helth*, London 1542, [15r]. Semblablement, les enjeux théologiques et éthiques du sommeil sont ce qui caractérise le commentaire du *De somno* des Jésuites de Coimbra: V. Giacomotto-Charra, «Théoriser le sommeil à la fin de la Renaissance: le commentaire des Jésuites de Coimbra sur le *De somno* aristotélicien», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2015, 381-82.

esprit à la fois sain et saint dans un corps sain. Les écrits de Richard Greenham (1531-1594) – qui est selon l'historien Philip Benedict le «patriarche» des théologiens pratiques anglais<sup>55</sup> – témoignent déjà d'un intérêt pour la santé physique, perçue comme indispensable pour maintenir la santé spirituelle<sup>56</sup>. Pour lutter contre le péché de l'adultère, le prédicateur prescrit «une tempérance continuelle concernant la nutrition, le sommeil et l'habillement»<sup>57</sup>. Greenham va même jusqu'à proposer le jeûne et la veille (*watching*) afin de maintenir une sobre chasteté, bien qu'il rappelle aussitôt que les désirs de manger, boire et dormir sont bons par nature, tant qu'ils ne sont pas corrompus par le péché<sup>58</sup>. La santé physique aidant la santé spirituelle, ces pasteurs prêchent des conseils médicaux en vue de maintenir et protéger la santé spirituelle de leurs ouailles.

Nous trouvons chez de nombreux théologiens puritains l'idée que le corps ne doit pas être négligé et que sa gestion doit être régulée<sup>59</sup>. Comme les mots de Greenham le laissent transparaitre,

55. Benedict, *Christ's Churches*, 318.

56. Greenham écrit que l'homme a besoin à la fois d'aides corporelles (*corporall helps*) – tels que la nourriture, le sommeil et l'habillement – et d'aides spirituelles (*spirituall meanes*) – tels que la Parole, les sacrements et la prière –, car l'âme doit être préservée à l'instar du corps qui doit être nourri: R. Greenham, *A Treatise of the Sabbath*, in R. Greenham, *the Workes of Reverend and Faithfull Servant of Jesus Christ M. Richard Greenham, Minister and Preacher of the Word of God*, éd. H. Holland, London 1612, 137. Cf. C. H. Parker, «Diseased Bodies, Defiled Souls: Corporality and Religious Difference in the Reformation», *Renaissance Quarterly*, 67 (2014), 1265-97.

57. R. Greenham, *Grave Counsels, and Godly Observations: Serving Generally to Direct All Men in the Waies of True Godlines; But Principally Applied to Instruct, and Comfort all Afflicted Consciences*, in Greenham, *The Workes*, 8; *A Short Forme of Catechising*, in Greenham, *The Workes*, 78. Baxter lie la nutrition immodérée aux rêves adultères (*lustful dreams*): Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 407.

58. Greenham, *A Short Forme*, 78-79.

59. L. Bayly, *The Practise of Pietie Directing a Christian How to Walke That He May Please God*, [London] 1613, 392-94, 411-12, 476-77 (un ouvrage qui atteint 74 éditions jusqu'en 1821); Whately, *Ten Commandements*, 143-44, 181; Gouge, *Of Domesticall Duties*, 87-89; Bolton, *Some General Directions*, 194-95; Anon., *The Drousie Disease; Or, an Alarme to Awake Church-Sleepers Wherein Not Only the Dangers Are Described, but Remedies Also Prescribed for This Sleeping Evil*, London 1638, 1-8; W. Herbert, *Herbert's Devotions: or A Companion for a Christian*, London 1657, 74-75, 82, 222; *Herberts Monthlie Devo-*

le but de la tempérance n'est pas la santé en elle-même et pour elle-même<sup>60</sup>. «En servant notre corps nous servons Dieu», écrit George Swinnock, et «le caractère du chrétien n'est pas charnel, ou tourné vers son corps, mais spirituel, ou tourné vers son âme»<sup>61</sup>. Ainsi, s'il tempère son sommeil pour se lever tôt le matin, c'est parce que le matin son esprit est le plus «libre» et le plus «vif», que les pensées ne sont pas encore occupées par les affaires séculières de la journée, et que ce moment lors duquel ses capacités sont maximales doit être dédié à Dieu, notamment dans la prière. En outre, l'âme étant plus importante que le corps, c'est elle qui doit être nourrie avant le corps au commencement de chaque jour: «si pour certains corps jeûner est mauvais, le jeûne de nourriture spirituelle est d'autant plus néfaste à l'âme»<sup>62</sup>. Se lever tôt pour prier et lire les Écritures, c'est abrégier le jeûne spirituel qu'est le sommeil nocturne.

Plus que le lever, la veille est en soit une finalité de l'homme et son antagoniste, le sommeil excessif, prolonge négativement l'incapacité de la raison<sup>63</sup>. Lorsque nous dormons, écrivent Baxter et Swinnock, nos sens sont éteints, et avec nos sens, notre sagesse, notre savoir, notre force physique et toutes nos vertus sont inutilisables. En ce sens, le sommeil excessif est pire que l'ivrognerie, puisque «l'ivrogne se prive partiellement de ses

*tion*, in *ibid.*, 8; S. Clarke, *Medulla Theologiae: or The Marrow of Divinity, Contained in Sundry Questions and Cases of Conscience*, London 1659, 19; R. Steele, *The Husbandmans Calling: Shewing the Excellencies, Temptations, Graces, Duties etc. of the Christian Husbandman. Being the Substance of XII Sermons Preached to a Country Congregation*, London 1668, 100-1; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 270-72; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 448.

60. Faire de la santé corporelle une finalité en soi est un vice, et donc une mauvaise ascèse: R. Greenham, *The First Treatise for an Afflicted Conscience Upon This Scripture. Proverbs 18.14. "The Spirite of a Man Will Sustaine His Infirmittie: But a Wounded Spirit Who Can Beare It?*, in Greenham, *The Workes*, 98-99; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405; R. Steele, *The Trades-Man's Calling Being a Discourse Concerning the Nature, Necessity, Choice Etc. Of a Calling In General: And Directions for the Right Managing of the Tradesman's Calling In Particular*, London 1684, 22.

61. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 260, 38.

62. *Ibid.*, 38, 276, 20, 310; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 274, 406; Bolton, *Some General Directions*, 205-6.

63. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 284.

capacités, alors que le dormeur s'en prive totalement»<sup>64</sup>. C'est par la veille que le chrétien peut pratiquer cette constante vigilance (*watchfulness*) à laquelle il est appelé, et dont la frontière entre significations littérale et métaphorique est floue<sup>65</sup>.

Outre le repas spirituel, le repas physiologique est aussi un enjeu pour le sommeil. Dans ses conseils pour lutter contre le sommeil excessif, Baxter évoque la tempérance diététique. Un ventre plein provoquant le sommeil, il faut donc réduire sa consommation de nourriture à ce qui est nécessaire pour sa santé, et même jeûner pour se soigner après un excès<sup>66</sup>. En effet, Swinnock ajoute que la nourriture – à l'instar du sommeil – doit nous aider et non nous entraver dans nos vocations<sup>67</sup>. Baxter écrit que si l'on pense qu'une heure de sommeil supplémentaire peut aider à ensuite mieux travailler, il ne faudrait pas s'en priver, puisqu'étant revigoré, il sera ensuite possible de la compenser, voire de la surcompenser<sup>68</sup>. Ces motivations-là pour tempérer son sommeil ne concernent que l'individu dans son rapport personnel à Dieu. Or, les textes de théologie pratique recèlent d'autres raisons d'ordre social en faveur de la tempérance du sommeil.

L'individu a non seulement un devoir envers Dieu, mais également envers ses voisins. À la question «Jusqu'où un individu doit-il aimer son prochain plus que soi-même?», Ames répond: «En toutes choses temporelles, chaque individu doit préférer une personne publique, ou la communauté, avant lui-même. Car, ce

64. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283. Cf. Platon, *Lois*, VII, 807d-808c; J.-M. Flammant, «Plotin: le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même», *Camenaes*, 5 (2008), 7-9.

65. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 287-88, 449, 454.

66. *Ibid.*, 405. Cf. l'avis médical: Elyot, *The Castel*, [43v]; *A Discourse Translated Out of Italian, That a Spare Diet Is Better Then a Splendid and Sumptuous*, in L. Lessius ET L. Cornaro, *Hygiasticon: Or, the Right Course of Preserving Life and Health Unto Extream Old Age Together With Soundnesse and Integrity of the Senses, Judgement, and Memorie*, trad. G. Herbert, Cambridge 1634, 66; Brooke, *The Durable Legacy*, 127.

67. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 270, 284-85.

68. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 289. Sur l'idée que nous dormons pour ensuite mieux travailler, voir: Bolton, *Some General Directions*, 157; Steele, *The Husbandmans Calling*, 100-1; Gouge, *Of Domesticall Duties*, 88; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 293-94; Bayly, *The Practise of Pietie*, 476-77.

qui est bon pour le tout a plus de valeur que ce qui n'est bon que pour une partie»<sup>69</sup>. À l'opposé de celui qui travaille, le dormeur oisif ne contribue pas au bien de la société (*Commonwealth*) – ou «publick welfare» – et de l'Église<sup>70</sup>. Celui qui dort excessivement est coupable de tous les devoirs qu'il omet, envers lui-même ainsi qu'envers sa famille et ses voisins; parmi ces devoirs collectifs peuvent figurer l'instruction religieuse de son foyer, l'aide aux pauvres, l'accomplissement de sa vocation séculière, ou encore la fructification de ses talents (Mt 25.14-30)<sup>71</sup>. La dimension sociale des enjeux du sommeil constitue donc un des points sur lesquels l'étude du sommeil des puritains rejoint celle de leur éthique de travail ainsi que celle de leur conception et de leur gestion du temps.

### *Le sommeil, le matin et l'oisiveté*

Modérer son sommeil en se levant tôt le matin était un lieu commun de la culture humaniste<sup>72</sup>. Dans la fameuse grammaire latine de William Lily (1468-1522) et de John Colet (1467-1519) figure le proverbe «Diluculo surgere, saluberrimum est, To arise betime in the morning, is the most holsome thing in the world»<sup>73</sup>, que tous les écoliers connaissent encore au XVII<sup>e</sup> siècle – au point que Shakespeare présuppose qu'une partie de ses

69. Ames, *De conscientia*, 277. Cf. J. Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne* (1559), III.vii.5.

70. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 448; Swinnoek, *The Christian Man's Calling*, Part 3, vol. 2, 499, 516. Cf. T. Taylor, *A Commentarie Upon the Epistle of S. Paul Written to Titus*, London 1612, 254-55.

71. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405; Ames, *De conscientia*, 143-44.

72. K. Crousaz, «Erasmus and Sleep: A Case Study for the History of Sleep in the Early Modern Period», *The Sixteenth Century Journal*, 54 (2024).

73. W. Lily et J. Colet, *A Short Introduction of Grammar, Generally to Be Used: Compiled and Set Forth for the Bringing up of All Those That Intend to Attain to the Knowledge of the Latine Tongue*, London 1608 (1540-3<sup>1</sup>), [26v]. La grammaire de Lily est la plus populaire en Angleterre et connaît 43 éditions avant 1600: *Lily's Grammar of Latin in English: An Introduction of the Eyght Partes of Speche, and the Construction of the Same*, éd. H. Gwosdek, Oxford 2013, appendix III.

spectateurs peuvent en reconnaître une allusion<sup>74</sup>. Tous les théologiens que nous citons – à l’exception de Baxter – passent par les écoles de grammaire londoniennes et les universités d’Oxford ou de Cambridge, où se réveiller tôt est une vertu centrale de la communauté académique<sup>75</sup>. Cette vertu est adaptée dans les textes de théologie pratique pour qu’elle s’applique non seulement au contexte académique, mais également à tout lecteur. Les capacités cognitives optimales favorables à l’étude ne constituent donc pas la raison principale pour se lever tôt. C’est pourquoi Swinnock écrit que «la sainteté doit être le coq qui nous appelle à notre labeur», tout en précisant qu’il s’agit premièrement du labeur de piété et ensuite du labeur séculier<sup>76</sup>.

Outre les prières matinales, l’enjeu majeur est l’oisiveté (*sluggishness, idleness, sloth*), à laquelle les textes médicaux et théologiques associent le sommeil du matin. Non seulement le fait de dormir le matin est oisif en soi – car antagoniste du labeur –, mais ce sommeil-même produit en l’individu un état oisif synonyme de maladie<sup>77</sup>. Baxter exhorte ses lecteurs à «organiser le temps de leur sommeil (pour autant que cela soit possible) afin de ne pas gaspiller les précieuses heures matinales en étant oisif dans le lit»<sup>78</sup>. «L’homme oisif», ajoute Baxter, «pense peut-être qu’il l’est pour son bien et que se lever tôt lui fera du mal; mais ce bien n’est que son plaisir, et ce mal n’est qu’un inconfort passager de sa tête, de ses yeux et de son corps paresseux»<sup>79</sup>. Si cet extrait admet que se lever tôt n’est pas chose facile ni confort-

74. W. Shakespeare, *Twelfth Night* (c. 1602), 2.3.1-2; N. McDowell, *Poet of Revolution. The Making of John Milton*, Princeton 2020, 47.

75. J. Dury, *The Reformed School*, London 1649, 30. Cf. T. Venner, *Viae rectae ad vitam longam, pars secunda. Wherein the True Use of Sleepe, Exercise, Excretions, and Pertubations Is, With Their Effects, Discussed and Applied to Every Age, Constitution of Body, and Time of Yeare*, London 1623, 4; Cogan, *The Haven of Health*, 15.

76. Swinnock, *The Christian Man’s Calling, Part 1*, vol. 1, 300-1, 310. Ryrie émet des hypothèses sur comment il était possible de se réveiller tôt, avec ou sans assistance: A. Ryrie, «Sleeping, Waking and Dreaming in Protestant Piety», in *Private and Domestic Devotion in Early Modern Britain*, éd. J. Martin et A. Ryrie, Farnham 2012, 77-82.

77. Brooke, *Ugaine*, 177; Boorde, *A Compendious Regiment*, [15f].

78. Baxter, *A Christian Directory*, part 2, 565.

79. *Ibid.*, part 1, 404.

table, il s'inscrit dans la compréhension ascétique puritaine du maintien de la santé: le sommeil se transforme en une oisiveté pécheresse lorsqu'il est «volontairement plus [abondant] que ce qui est nécessaire pour notre santé»<sup>80</sup>. C'est pourquoi Samuel Crooke (1575-1649), un étudiant de Perkins, peut écrire que le chrétien «dort afin de se lever et travailler, et non pour nourrir son oisiveté; il mange, à l'instar d'Élie, pour marcher par la force de sa nourriture dans la direction où Dieu l'envoie, et non pour récompenser sa gorge ou son ventre»<sup>81</sup>. Le confort corporel est subordonné aux vocations terrestre et (surtout) céleste; ainsi, Thomas Watson (1620-1686) peut dire que «le confort dépend du contentement» et que «ce ne sont pas les afflictions qui affligent, mais le mécontentement»<sup>82</sup>. Ce divin contentement permettrait à l'individu d'outrepasser ses inconforts dans l'accomplissement de ses vocations.

Plusieurs auteurs de théologie pratique paraissent dans les biographies de pasteurs comme des exemples quant à la modération du sommeil. Dans les *Icones* (1580) de Théodore de Bèze, Jean Calvin est visuellement et textuellement dépeint comme usé par de trop nombreuses veilles<sup>83</sup>. L'exemple de ce dernier retentit de manière quasi hagiographique dans l'œuvre de Swinnock<sup>84</sup>. Dans sa biographie du pasteur de la paroisse de son enfance, Thomas Wilson (1601-1653), Swinnock souligne également avec admiration le sommeil ascétique de celui-ci qui, selon Swinnock et d'autres paroissiens, ne dormait jamais plus de quatre heures par nuit, se couchait tard et lisait jusqu'à l'assoupissement, «volant du temps au sommeil (même lorsque son corps réclamait [du repos])»<sup>85</sup>. Samuel Clarke (1599-1682), dans ses recueils de bio-

80. *Ibid.*, part 1, 404.

81. S. Crooke, *Tā Διαφέροντα, or Divine Characters...*, London 1658, 478.

82. T. Watson, *Αὐτάρκτητα, or the Art of Divine Contentment*, London 1654, 49-51.

83. T. de Bèze, *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul pietate illustrium*, Genève 1580, f. R2v-R3v. Voir la contribution de Karine Crousaz dans le présent ouvrage.

84. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 2*, vol. 1, 486-87; G. Swinnock, *The Life and Death of Mr. Tho[mas] Wilson, Minister of Maidstone, in the County of Kent*, [London] 1672, 34.

85. Swinnock, *The Life and Death of Mr. Tho[mas] Wilson*, 26, 34-35.

graphies pastorales, présente également des pasteurs qui se couchent tard dans la nuit et qui se lèvent à quatre heures, voire même, pour une minorité, à deux ou trois heures, afin de lire et de méditer les Écritures jusqu'au lever du jour<sup>86</sup>. Pour les pasteurs puritains, le temps est compté et précieux: ils prient le soir comme si cette nuit serait leur dernière, et ils travaillent comme si c'était leur dernière opportunité de le faire<sup>87</sup>. Ils dorment comme s'ils allaient mourir bientôt, c'est-à-dire peu. Si ces textes ont tous pour objectif de présenter de véritables exemples en matière de piété ascétique, l'attitude qui y figure face au sommeil reflète un idéal propre aux pasteurs puritains. Cet idéal est tributaire de la culture intellectuelle des universités – leurs biographies et autobiographies témoignent d'une continuité des pratiques ascétiques du sommeil entre leurs études universitaires et leur ministère pastoral<sup>88</sup>. Cependant, de par leur office, les pas-

86. S. Clarke, *The Marrow of Ecclesiastical History, Contained in the Lives of One Hundred Forty Eight Fathers, Schoolmen, First Reformers, and Modern Divines Which Have Flourished in the Church Since Christ's Time to This Present Age*, London 1654, 127, 193, 513, 685, 815, 817, 834, 987; S. Clarke, *A Collection of the Lives of Ten Eminent Divines, Famous in Their Generations for Learning, Prudence, Piety, and Painfulness in the Work of the Ministry*, London 1662, 97, 117-18, 298, 305, 450. Voir aussi: Sylvester, *Reliquiae Baxterianae*, III, § 206; [J. Asty], *The Life of the Late Reverend and Learned John Owen, d.d., Sometime Vice-Chancellor of the University of Oxford, and Dean of Christ-Church*, London 1720, vi. Greenham, qui se lève également à quatre heures, confesse que parfois son ascèse le dessert et qu'il arrive qu'il s'en retrouve troublé et confus après avoir «studied painfully, and laboured exquisitely for a sermon»: 'Practical Divinity' *The Works and Life of Revd Richard Greenham*, éd. K. L. Parker et E. J. Carlson, Aldershot 1998, 62, 179. Cf. Ryrie, «Sleeping, Waking and Dreaming in Protestant Piety», 75-78.

87. Voir les dix «Directions Practical for Redeeming Time»: Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 285-88.

88. Clarke, *A Collection*, [2v-3r]; [Asty], *The Life of the Late Reverend and Learned John Owen*, vi; Sylvester, *Reliquiae Baxterianae*, III, § 133: Baxter confie que, dès ses cinquante ans, sa santé ne lui permet plus de se lever tôt, chose qu'il justifie avec grande précision: «Cela incommoderait le lecteur si je racontais les nombreuses maladies et dangers des dix dernières années, dans lesquels, ou plutôt par lesquels, Dieu m'a délivré; c'est néanmoins mon devoir de ne pas oublier d'être reconnaissant [:] pendant sept mois j'étais boiteux, avec une étrange douleur dans mon pied; deux fois délivré d'un flux sanglant (*bloody flux*); une cataracte d'origine inconnue (accompagnée de toiles (*webs*) et de réseaux (*net-works*)) a perduré ces huit dernières années, sans pour autant m'empêcher de lire et d'écrire; j'ai eu des douleurs

teurs sont appelés à être des modèles pour leurs ouailles<sup>89</sup>. Leur rigoureuse ascèse nocturne correspond-elle également à ce qu'ils prescrivent à leur auditoire depuis la chaire ainsi que dans leurs manuels de théologie pratique destinés aux laïcs?

Lorsque Baxter et Swinnock abordent la question du sommeil, ils signalent qu'ils ne s'adressent qu'aux personnes en bonne santé et qu'ils ne sont pas en mesure de conseiller les malades<sup>90</sup>. En effet, les textes de théologie pratique n'ont pas pour objet de remplacer les soins médicaux. Plusieurs théologiens appellent à une gestion personnalisée du sommeil, disant que «la raison et l'expérience doivent juger quelle mesure [de sommeil] est la meilleure pour votre santé, et qu'il ne faut pas tomber dans l'excès»<sup>91</sup>. Pourtant, le nombre d'heures de sommeil que les pasteurs puritains conseillent diffère de ce qui est généralement prescrit par les médecins. «Pour certains, écrit Baxter, cinq heures est suffisant; pour les personnes saines ordinaires, six heures suffisent; pour beaucoup de personnes faibles et valétudinaires, sept heures sont nécessaires»<sup>92</sup>. William Gouge propose également cinq heures de sommeil comme minimum et il affirme, avec Swinnock et Lewis Stuckley (1621-1687), que sept heures suffisent aux

et des langueurs constantes qui ont affecté mon estomac avec d'incroyables flatulences, mes intestins, mes flans, mon dos, mes jambes, mes pieds, mon cœur, ma poitrine; mais les distensions douloureuses, ou conquêtes vertigineuses de mon cerveau, ont été le pire et m'ont rarement accordé une heure ou un quart d'heure de répit. Cependant, par la miséricorde de Dieu, je n'ai jamais été mélancolique une heure et n'ai pas été empêché dans mon travail pendant trop d'heures dans une semaine, à l'exception du temps perdu le matin car je n'arrivais pas à me lever tôt».

89. Ames, *De conscientia*, 284-88, 310; R. Baxter, *The Reformed Pastor. Showing the Nature of the Pastoral Work; Especially in Private Instruction and Catechizing. With an Open Confession of Our Too Open Sins*, London 1656, 22, 281; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 26; J. Owen, *The True Nature of a Gospel Church and its Government*, in *The Works*, 443, 449-52.

90. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404: «the ordinary sort of healthful persons»; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283: «any ordinary person in health».

91. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404; Bolton, *Some General Directions*, 194-95, 205. Certains médecins s'en tiennent à ce principe de tempérance personnalisée et ne précisent pas un nombre d'heures de sommeil à viser: Brookem *Ugieine*, 174-82; Elyot, *The Castel*, 47v.

92. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404.

personnes ordinaires<sup>93</sup>. Les médecins, quant à eux, prescrivent plus de sommeil: William Bullein (1515-1576) situe le minimum, pour les personnes ordinaires, à six heures de sommeil, et d'autres à sept heures<sup>94</sup>. En ce qui concerne les personnes dites «faibles» – bien que saines –, la tendance est de prescrire entre huit et neuf heures de sommeil<sup>95</sup>. Cette divergence entre théologiens puritains et médecins est significative, notamment parce que les clercs anglicans et les écrivains laïques suivent plutôt les médecins sur la question du nombre d'heures de sommeil<sup>96</sup>. En somme, les pasteurs puritains ne conseillent pas leur propre ascèse du sommeil, mais proposent plutôt une *via media* entre leurs pratiques et le consensus médical. Ainsi, la durée du sommeil varierait selon trois niveaux: premièrement la pratique des pasteurs puritains, puis les prescriptions de ces derniers à leurs fidèles et, enfin, les prescriptions des médecins et des non-puritains.

93. Gouge, *Of Domesticall Duties*, 674; Swinnock, *The Christian Man's Calling*, Part 1, vol. 1, 283; L. Stuckley, *A Gospel-Glasse, Representing the Mis-carriages of English Professors, Both in Their Personal and Relative Capacities...*, or, a Call From Heaven to Sinners and Saints by Repentance and Reformation to Prepare to Meet God, London 1667, 234.

94. W. Bullein, *A Comfortable Regimen*, London 1562, [37r]; *The Government of Health*, [34r]; Cogan, *The Haven of Health*, 275; Boorde, *A Compendious Regiment*, [15v, 17r]; J. Hart, *Klinike, or the Diet of the Diseased*, London 1633, 334; J. de Mediolano, *The English Mans Doctor. Or the Schoole of Salerne. Or Physical Observations for the Perfect Preservation of the Bodie of Man in Continual Health*, trad. J. Harington, London 1617, 27.

95. Jusqu'à huit heures: Bullein, *The Government of Health*, [34r]; de Mediolano, *The English Mans Doctor*, 28. Jusqu'à neuf heures: Cogan, *The Haven of Health*, 275; Boorde, *A Compendious Regiment*, [15v]. Cependant, une minorité de médecins prescrit de dormir entre cinq et six heures par nuit: S. Bradwell, *A Watch-Man for the Pest*, London 1625, 38.

96. Par exemple, le théologien anglican Richard Allestree (1621-1681) suit les médecins Brooke et Elyot en se tenant au principe de tempérance personnalisée et l'avocat royaliste Sir William Vaughan (1577-1641) conseille entre sept et neuf heures de sommeil: R. Allestree, *The Whole Duty of Man Laid Down in a Plain Way for the Use of the Meanest Reader*, London 1659, 197-198; W. Vaughan, *Naturall and Artificial Directions for Health Derived From the Best Philosophers, as Well Modern, as Auncient*, London 1600, 58.

*Le sommeil, le temps et la bonne ascèse*

La divergence entre le discours théologique puritain et le discours médical est aussi apparente à propos du sommeil diurne. Aucun consensus n'existe du côté des médecins: certains s'opposent à la sieste, d'autres la tolèrent sous certaines conditions bien définies<sup>97</sup>. Les théologiens pratiques, quant à eux, ne mentionnent aucunement le sommeil diurne – hormis celui du matin, qui est négatif. Que la sieste soit si inconcevable qu'il ne faille même pas l'aborder constitue une preuve saillante de la conception ascétique du temps dans la théologie pratique puritaine.

Bien que des ouvrages tel que le *Christian Directory* de Baxter contiennent des chapitres dédiés à la gestion du temps, cette thématique est reformulée dans les passages qui traitent du sommeil. «Tout sommeil excessif constitue un grand péché, proportionnellement à la mesure de l'excès», écrit Baxter, et le chrétien doit être «sensible au caractère précieux du temps»<sup>98</sup>. Dans le contexte du sommeil, ce caractère précieux (*preciousness*) du temps est exprimée par rapport à la brièveté de la vie, ainsi qu'au devoir de racheter le temps (*redeem time*). La durée de la vie est souvent comparée à une bulle, une vapeur – reflétant le livre de l'Écclésiaste –, voire une pensée; qui plus est, la moitié de celle-ci est passée dans le sommeil – ou selon Swinnock, un tiers<sup>99</sup>. «C'est de ce moment que dépend l'éternité», écrit Robert Bolton (1572-1631), et le chrétien n'a pas été placé dans ce monde pour se servir lui-même, ni «pour manger, boire et dormir»<sup>100</sup>.

97. Cogan, *The Haven of Health*, 271-72; Brooke, *Ugleine*, 181-82; Bullein, *The Government of Health*, [33v]; Boorde, *A Compendious Regiment*, [16r]; Les-sius et Cornaro, *Hygiasticon*, 36; Hart, *Klinike*, 333.

98. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 281.

99. R. Greenham, *Godly Instructions for the Due Examination and Direction of All Men, to the Attaining and Retaining of Faith and a Good Conscience*, in Greenham, *The Workes*, 659-60; Bolton, *Some General Directions*, 158; Sir W. Cornwallis, *Essayes*, London 1610, [71r-72r]; R. Steele, *A Plain Discourse Upon Uprightness*, London 1672, 279-80; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283.

100. Bolton, *Some General Directions*, 158, 162.

À plusieurs reprises nous trouvons dans les textes de théologie pratique le sommeil qualifié de «grand dévoreur», «voleur» et «gaspilleur» du temps<sup>101</sup>. Bien que, le plus souvent, ce soit le sommeil excessif qui est visé, cette distinction n'est pas toujours explicite. Dans un même paragraphe, Swinnock peut mettre en garde contre le «sommeil immodéré», puis simplement déclarer qu'il «n'y a de partie de nos vies qui soit si totalement perdue que celle passée à dormir»<sup>102</sup>. Lorsque ces auteurs traitent du sommeil dans son rapport au temps, les propos sur la nécessité du sommeil modéré pour la santé – qui sont le plus souvent insérés au début des chapitres dédiés à ce sujet – semblent être momentanément retirés de l'équation. Une tension saillante existe donc entre une conception négative du sommeil dévoreur de temps et la conscience des bienfaits d'un sommeil suffisant pour la santé spirituelle.

Outre le problème de l'oisiveté dans le cadre du sommeil excessif, d'où vient l'idée que même le sommeil modéré est une perte de temps? Le sommeil immodéré, écrit Swinnock, «gaspille le temps, un très précieux talent, qui nous est confié par Dieu et pour lequel il faudra rendre compte au grand jour»<sup>103</sup>. Cette référence à la parabole des talents (Mt 25.14-30) est récurrente dans les textes de théologie pratique puritaine et nous informe sur la place qu'occupe le temps dans leur hiérarchie des valeurs. Pour Swinnock, le temps est «inestimablement» plus précieux que l'argent; si ceux qui gaspillent leurs richesses méritent d'être punis, la punition de ceux qui prodiguent leur temps sera d'autant plus sévère<sup>104</sup>. Dans ce contexte, que le sommeil soit superflu ou non, celui-ci est un voleur – bien qu'il ne soit pas le seul. Si la richesse et la vocation séculière sont également des talents qu'il faut faire fructifier, le temps demeure un talent supérieur

101. Bolton, *Some General Directions*, 205; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 289; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283; «Tempus edax rerum», in Ovide, *Metamorphoses*, XV, l. 234.

102. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283.

103. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 283, 503-4; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 279.

104. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 503; Bolton, *Some General Directions*, 159-60.

qui englobe les autres car celui qui dort excessivement ne fructifie ni son temps, ni ses autres talents<sup>105</sup>.

Nous arrivons donc à la définition de la bonne ascèse, soit celle qui a pour objectif la sainteté. La bonne ascèse implique l'abnégation de soi et des comforts corporels. Le sommeil est nécessaire et bon, mais il doit être scrupuleusement modéré et cette ascèse permet de gagner du temps pour servir ses voisins plus ou moins lointains: «Mon Dieu, mon âme, ma famille, mon pays m'appellent tous à endosser mon appel avec diligence», écrit Swinnock, et cet appel est «la finalité de notre être (*the end of our being*)»; à l'inverse, «la personne oisive déchoit de la finalité de son être et reçoit ses facultés en vain»<sup>106</sup>. Ainsi, à travers la littérature ascétique puritaine, le sommeil est inscrit dans ce vaste système théologique qu'incarne la «doctrina Deo vivendi»<sup>107</sup>. Ce n'est que dans la bonne ascèse que le sommeil possède une cause finale théologiquement orthonormée<sup>108</sup>.

### Conclusion

La Réforme protestante abolit les institutions monastiques, mais l'esprit du monachisme originel, dont la rigoureuse abnégation de soi et la frugalité spirituellement industrielle sont si

105. Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 405; Strehle, «The Sacred Roots», 193.

106. Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 516.

107. Ames, *Medulla Theologica*, 1.

108. Pour les mises en garde contre l'ascèse excessive dont les priorités ne sont pas théologiquement orthonormées, voir: Greenham, *The First Treatise*, 99; Perkins, *A Discourse*, 95; Bayly, *The Practise of Pietie*, 631-32; Swinnock, *The Christian Man's Calling, Part 1*, vol. 1, 16, 67-68; *Ibid.*, Part 3, vol. 3, 156; Gouge, *Of Domesticall Duties*, 88-89. Ici, la négligence de la santé est signe d'intempérance, bien que la critique s'adresse également aux pratiques de la piété ascétique des divers ordres de l'Église romaine: Gouge, *Of Domesticall Duties*, 85. Clifford identifie la réaction à la «papist practical divinity» parmi les motivations du développement de la théologie pratique puritaine: Clifford, *Casuistical Divinity*, 16, 46-47; voir notamment la préface de Thomas Pickering aux œuvres de Perkins: W. Perkins, *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ, in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins*, vol. 2, éd. T. Pickering, London 1617; Greenham, *A Treatise of the Sabbath*, 158; Baxter, *A Christian Directory*, part 1, 404; *Idem.*, part 2, 568.

caractéristiques, se retrouve «sécularisé»<sup>109</sup>. La disparition de la distinction entre vie séculière et vie religieuse est particulièrement saillante dans le contexte du puritanisme anglais du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>110</sup>. C'est au travers de cette réforme des mœurs que le sommeil devient un enjeu de tempérance non seulement pour le clergé et l'élite intellectuelle, mais aussi pour les «middling sorts», cette catégorie sociale à la fois séculièrement et spirituellement industrielle à laquelle appartiennent les puritains.

Comme le remarquent les historiennes Sandra Cavallo et Sasha Handley, les manuels de conseils médicaux (*advice literature*) engendrent réellement des pratiques chez leurs lecteurs<sup>111</sup>. C'est pourquoi Sasha Handley écrit que «[les habitudes qu'elle observe] révèlent le soin que les hommes et les femmes portaient à leur sommeil, ainsi que la manière dont ils associaient des principes de santé avec leurs priorités quotidiennes domestiques et spirituelles»<sup>112</sup>. C'est ce sur quoi l'historien Philip Benedict met le doigt lorsqu'il propose d'interpréter le développement sans égal de la théologie pratique puritaine comme l'alternative nécessaire à l'absence de consistoires<sup>113</sup>. Néanmoins, si les manuels de théologie pratique puritaine ont des effets sur leurs lecteurs, c'est aussi parce que les propos qu'ils véhiculent sont plus ou moins directement issus des consciences troublées de leurs destinataires. Les paroissiens se tournent vers leurs pasteurs pour obtenir des conseils quant à leurs pratiques de sommeil, parce qu'ils ne cherchent pas un sommeil sain comme une fin en soi – sinon les régimes de santé physiologique leur auraient suffi –, mais bien plutôt l'apaisement de leur conscience, que seules la morale ou la théologie pratique savent leur offrir.

109. Weber, *L'éthique protestante*, 197, Cf. 40-41; M. Weber, *General Economic History*, F. H. Knight (trad.), New York 1961, 268.

110. Tawney, *Religion*, xii-xiii, 107-10.

111. S. Cavallo, «Introduction. Conserving Health: The Non-Naturals in Early Modern Culture and Society», in *Conserving Health in Early Modern Culture. Bodies and Environments in Italy and England*, éd. S. Cavallo et T. Storey, Manchester 2017, 2-4; Handley, *Sleep in Early Modern England*, 2-16.

112. Handley, *Sleep in Early Modern England*, 40, 61-63, 68-69. Cf. T. Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge 1991, 327.

113. Benedict, *Christ's Churches*, 318. Cf. MacDonald, *Mystical Bedlam*, 217-31.

«Le Puritanisme contribua à façonner l'ordre social, mais il fut également façonné par ce dernier», écrit Tawney<sup>114</sup>. Ces mots font écho à la rationalisation du sommeil prêchée par les théologiens puritains que nous avons ici explorés. En contrepartie, les régimes de santé produits par les médecins sont incorporés de manière adaptée dans les régimes de santé spirituelle<sup>115</sup> et, ainsi, la pensée médicale contribue au développement de la théologie pratique dans ses discours sur le corps et la santé. Cette incorporation plaît visiblement au public londonien puritain, qui ne cesse d'en redemander dès l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>116</sup>.

Toutefois, c'est aussi en opposition à la littérature populaire (*chapbooks*) et à ses codes moraux parfois antagonistes aux sermons que les manuels de théologie pratiques sont publiés et disséminés<sup>117</sup>. Si la présente recherche met en lumière des textes théologiques qui inspirent des pratiques, elle met également en exergue les tensions qui donnent naissance à la casuistique puritaine. Ces tensions sont, d'une part, intérieures et de l'ordre de la conscience individuelle et, d'autre part, extérieures et à l'échelle de la société. C'est dans le sillon de la réforme des mœurs promue par le mouvement puritain qu'apparaît le traitement scolastique de la vie quotidienne des laïcs, et donc de leur sommeil.

114. Tawney, *Religion*, xi-xiii.

115. Sur le continent, il existe aussi des régimes de santé spiritualisés tel que celui du réformé Jacob Girard des Bergeries, dont la vocation première est médicale – l'auteur est un médecin –, mais dont la composante morale – l'auteur est également un professeur d'hébreu à l'Académie de Lausanne – le distingue à la fois des régimes de santé strictement médicaux et des régimes de santé spirituelle des puritains: J. Girard des Bergeries, *Le gouvernement de la santé*, Genève 1672.

116. On compte plus de 600 recueils de cas de conscience imprimés en Angleterre entre 1564 et 1660: C. W. Slight, *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert and Milton*, Princeton 1981, 8.

117. B. Capp, «Gender, Conscience and Casuistry: Women and Conflicting Obligations in Early Modern England», in *Contexts of Conscience*, 116-31; Cf. L. H. Newcomb, «Chapbooks», in *The Oxford History of Popular Print Culture*, vol. 1, éd. J. Raymond, New York 2011, 471-90.

## ABSTRACT

Caleb Abraham, *Sleep in 17<sup>th</sup>-Century English Puritan Practical Theology*

17th-century English Puritan treatises of practical theology taught their readers an ascetic lifestyle by which they could self-examine and care for both their physical and their spiritual healths. These treatises blend medical and theological perspectives, emphasizing the primacy of theology and offering guidance in the form of what can be called “spiritual regimens”. This article explores what such texts prescribe concerning physiological sleep. Puritan theologians imitate and adapt the style of medical regimens to communicate their casuistical advice on sleeping within a theological framework. Sleep is good but it must be subject to meticulous moderation for it to edify the body and the soul and not become sinful. Physical health – and therefore good sleep – must be sought for because, firstly, it benefits one’s spiritual health, and, secondly, because it enables the individual to better serve God, family, Church, and society. When compared with prescriptions of medical regimens on the one hand and with the portrayals of puritan pastoral biographies on the other, the “spiritual regimens” prove to be more demanding than the former while being less ascetic than the latter.

Caleb Abraham

Université de Lausanne  
caleb.abraham@unil.ch

Tommaso Alpina

COMMON TO BODY AND SOUL:  
AVICENNA ON SLEEP AS AN AFFECTION OF  
THE ANIMAL BODY\*

*Introduction*

We commonly refer to sleep as a state of rest, when the eyes are closed, the body is inactive, and the mind is unconscious. We can label this vulgate definition of sleep a ‘negative’ view, since sleep is referred to as a condition of basically perceptive and locomotive deprivation. Nowadays, neurologists reject this definition on the basis of the discovery of different sleep stages with distinct neurological functionalities. However, this negative definition of sleep harks back to the first scientific account of this phenomenon provided in the *De somno et vigilia* (*On Sleep and Wakefulness*, henceforth *De somno*), the third among the treatises making up Aristotle’s *Parva naturalia*<sup>1</sup>. One might therefore be tempted to believe that this treatise shaped subsequent reflection

\* I wish to thank Karine Crousaz for her precious remarks on the first draft of this article. This article has been written under the aegis of the project “The Arabic Roots of European Biology” (Grant agreement nr. 101109485, Project acronym: AREB), funded by the European Union under the Action “Horizon-TMA-MSCA Postdoctoral Fellowships – Global Fellowships (2022)”.

1. The treatises making up the *Parva naturalia* are: (i) *De sensu et sensibilibus* (436a1–449b3); (ii) *De memoria et reminiscencia* (449b3–453b11); (iii) *De somno et vigilia* (453b11–458a32); (iv) *De insomniis* (458a33–462b11); (v) *De divinatione per somnum* (462b12–464b18); (vi) *De longitudine et brevitae vitae* (464b19–467b9); (vii.a) *De iuventute et senectute*, and (vii.b) *De vita et morte* (467b10–470b5); (viii) *De respiratione* (470b6–480b30). The *De spiritu* (481a1–486b4), which is sometimes added to these, is spurious. The reference edition for Aristotle’s *Parva naturalia*, whose text I quote in this article, is Aristotle, *Parva naturalia*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955, 1970<sup>2</sup>.

---

*Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)*. Textes réunis par B. Andenmatten, K. Crousaz et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 169–208.

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 © 2024 The Publisher and the Authors  
DOI 10.36167/ML125PDF  CC BY-NC-ND 4.0

on this topic. However, in the Islamicate world, this was not the case because, as far as we know, Arabic authors never had access to this treatise, nor indeed to the *Parva naturalia* generally, as we presently know them. Rather, they had at their disposal a ninth-century adaptation, which combined fragments of the Aristotelian text with Neoplatonic and medical elements, thus altering Aristotle's exposition on this and other topics. The Arabic version of the *Parva naturalia* circulated under the title *Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs* (*Book of Sense Perception and What is Sensed*, henceforth *Kitāb al-Ḥiss*), which was apparently borrowed from the first treatise of Aristotle's original collection<sup>2</sup>. It consists of three treatises (*maqāla*), encompassing the topics of the organs and objects of external senses (first treatise); memory and recollection, sleep, dreams, and divination (second treatise); and length and shortness of life (third treatise)<sup>3</sup>. As we shall see, in the second treatise of this adaptation, sleep is no longer a state of perceptive and locomotive inactivity, but is rather the context for a peculiar form of perception, opposite to the one that characterizes the state of wakefulness, thus modifying the overall negative characterization of sleep we find in Aristotle. However, it is worth mentioning that, as we shall also see, at a certain point in

2. The Arabic text of the adaptation is preserved in one single, acephalous, and rather late manuscript, namely MS Rampur, Raza Library, Ar. 1752, discovered by Hans Daiber (see Hans Daiber, «Salient Trends of the Arabic Aristotle», in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden 1997, 29-41). R. E. Hansberger is currently preparing the critical edition of the text.

3. For the text and the contents of the Arabic adaptation of Aristotle's *Parva naturalia*, see Rotraud E. Hansberger, «Averroes on Divinatory Dreaming», in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition – Volume Two: Dreaming*, Leiden 2022, 110-49; ead., «Representation of Which Reality? “Spiritual Forms” and “maʿānī” in the Arabic Adaptation of Aristotle's *Parva naturalia*», in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Cham 2018, 99-121; ead., «*Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*: Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic Guise», in *Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune antique et médiévale*, Paris 2010, 143-62; ead., «How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*», in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Washington – Cambridge 2008, 50-77; ead., *The Transmission of Aristotle's Parva naturalia in Arabic*, unpublished doctoral thesis, University of Oxford 2007.

his exposition, Aristotle himself seems to suggest that sleep is not complete inactivity. Be that as it may, the Arabic adaptation of the *Parva naturalia* might have been the source that fostered Avicenna's understanding of sleep.

In the first part of this paper, I will present the context(s) in which Aristotle refers to sleep in his biological writings and how he defines it and explains its function in his *De somno*. Then I will outline the main changes that Aristotle's account of sleep undergoes in the *Kitāb al-Hiss* and how this influences the exposition of sleep provided by Arabic authors before Avicenna. In the second part of the paper, I will turn to Avicenna's account of sleep as it is formulated in the fourth treatise of his *Kitāb al-Nafs* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus* in Latin<sup>4</sup>, *Book of the Soul* in English, henceforth *Nafs*)<sup>5</sup>, with supplements contained in other writings of his. Completing the article is an appendix that offers an integral translation of *Nafs* IV, 2, the chapter in which Avicenna explains the physiology of sleep.

4. The Latin translation of Avicenna's *Nafs*, which is preserved in fifty manuscripts, was produced in Toledo between 1152 and 1166 by Avendauth Israelita, who has been identified with the Jewish philosopher and historiographer Abraham Ibn Daūd (Avendauth in Latin, d. ca. 1180), and the archdeacon Dominicus Gundisalvi, or Gundissalinus (d. after 1181), the translator of other parts of Avicenna's *Šifā'*.

5. All quotations of and translations from the Arabic of Avicenna's *Kitāb al-Nafs* are based on *Avicenna's De Anima [Arabic Text], being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, ed. F. Rahman, London – New York – Toronto 1959, 1970<sup>2</sup>. The quotations from Avicenna's *Nafs* are usually followed by the reference to the page and line number of the corresponding passage in the edition of the Latin translation in square brackets (see Avicenna Latinus, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus IV-V*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain – Leiden 1968; Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain – Leiden 1972). The same quotation scheme is followed in the case of other sections of the *Šifā'* whose Latin translation is edited in the Avicenna Latinus series. Unless otherwise noted, all translations from Arabic are mine. The English translation of Aristotle's texts is that provided in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford translation*, ed. J. Barnes, Princeton 1984, with minor modifications.

*Common to Body and Soul: Sleep between Greek and Arabic Aristotle*Aristotle's *De somno et vigilia*

In the incipit of the *De sensu*, Aristotle firstly claims that he is going to deal with activities (πράξεις), either common or specific, belonging to animals and all living beings<sup>6</sup>. This general claim is subsequently refined and the connection of this investigation with that of the soul more clearly explained. First, Aristotle mentions activities either common to all animals or specific to some of them, like perception, memory, passion, desire, appetite in general, pleasure and pain. Then he refers to four pairs of more fundamental activities either shared by all living beings or pertaining to some classes of animals. These pairs are: (1) wakefulness and sleep; (2) youth and old age; (3) inhalation and exhalation; and, (4) life and death. A fifth pair is then added, that is, (5) health and disease, because these states concern what is alive, that is, endowed with soul, and therefore their treatment falls under this investigation<sup>7</sup>.

Aristotle claims that he will determine the nature of those activities or states (what they are, τί τε ἕκαστον αὐτῶν) and for what reasons they occur (καὶ διὰ τίνας αἰτίας συμβαίνει). The reason they supplement the investigation conducted in the *De anima* is that all the items in the two lists, both those belonging to animals (all or some) and those belonging to all living beings, or to some classes of animals, are said to be common to body and soul (κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, 436 a7-8; κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦ σώματος, 436 b2-3). However, Aristotle

6. *Sens.* 1, 436 a1-5.

7. On the kind of investigation conducted in the *Parva naturalia* in general and in the *De sensu* in particular, its relation to that conducted in the *De anima* and, especially, to the inquiry into sensation, and its place in Aristotle's philosophical project, see P.-M. Morel, «Common to Soul and Body' in the *Parva Naturalia*», in *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin – New York 2006, 121-39; and T. K. Johansen, «What's New in the *De Sensu*? The Place of the *De Sensu* in Aristotle's Psychology», in *Common to Body and Soul*, 140-64.

does not limit himself to this general consideration. He clarifies the dependence of those activities (or states) on both body and soul, and the fact that most of them belong to animals: they are all connected with sensation. In the *De anima*, firstly, sensation is said to occur in the soul through the mediation of the body and, secondly, to be the ground on which animals are distinguished from plants. All the activities or states listed in the *De sensu* imply sensation either as a concomitant (μετά) or as a medium (διά): some of them are affections or states of sensation; others are means of preserving it; others entail its destruction or privation<sup>8</sup>. Thus, the investigation of those activities or states in the *Parva naturalia* depends, at least partially, on the study of sensation conducted in the *De anima*.

Indeed, in the prologue to the *De anima*, Aristotle mentions the investigation of the affections (πάθη) and activities (ἔργα) of the soul as a way to grasp the nature of the soul itself<sup>9</sup>. If all of these do not belong exclusively to the soul but are common to the composite of body (matter) and soul (form) – because their occurrence in the soul determines a transformation in the body – then the soul would not be separable from the body and its general investigation pertains to the natural philosopher (φυσικός) who inquiries into enmattered forms and their *per se* attributes<sup>10</sup>. The observation of the occurrence of these affections of the soul makes Aristotle conclude that all of them are also common to the body. There, however, Aristotle refers primarily, though not exclusively, to what we would call emotions, together with a cursory mention of desire and sensation in general<sup>11</sup>. Therefore

8. *Sens.* I, 436 b2-10. Both Morel, «'Common to Soul and Body'», 125-26, and Johansen, «What's New in the *De Sensu?*», 151, make a similar comment.

9. *De an.* I, 1, 403 a3-5.

10. The investigation of the theoretical intellect, which takes place in *De an.* III, 4-5, seems to escape this framework. At least in three passages from the *De anima*, Aristotle suggests that the theoretical intellect requires a different approach (*De an.*, II, 1, 413 a3-5; II, 2, 413 b24-7; II, 3, 415 a11-12). A similar consideration can be found in *Metaph.* VI, 1, 1026 a4-6; XII, 3, 1070 a24-26, and *De part. an.*, I, 1, 641 a32-34. For a thorough analysis of these passages, see T. Alpina, *Subject, Definition, Activities: Framing Avicenna's Science of the Soul*, Berlin – Boston 2021, in part. 29-40.

11. *De an.* I, 1, 403 a5-10. See, more conclusively, 403 a16-19.

this list echoes the first, narrower list at the beginning of the *De sensu*, while not overlapping with the five pairs of activities mentioned afterwards, which are more fundamental and general than the others and go beyond the scope of the *De anima*. In this connection, the beginning of the *De partibus animalium* is relevant. There Aristotle favors a unitary investigation of affections (πάθη) like sleep, inspiration, growth, decay, and death over a piecemeal one. These affections are common to all animals and their discrete treatment in relation to different animal classes would inevitably entail useless repetition<sup>12</sup>. The concise list here is thus comparable with the most exhaustive one provided in the *De sensu*. Sleep, therefore, belongs to the widest group of affections, which are common to body and soul because they involve sensation<sup>13</sup>. After recalling the general background of Aristotle's discussion of sleep, we can now turn to the *De somno*<sup>14</sup>.

The *De somno* is the first part of a tripartite project, which Aristotle outlines at the beginning of this writing, aiming to elucidate the phenomenon of sleep and wakefulness (*De somno*), dreams (*De insomniis*), and oneiromancy, that is, a form of divination based upon dreams (*De divinatione per somnum*)<sup>15</sup>. The part specifically devoted to sleep is described as follows: "With regard to sleep and waking, we must consider what they are; whether they are peculiar to the soul or to the body, or common to both; and if common, to what part of soul or body they belong. Furthermore, why they belong to animals, and whether all animals share in them both, or some partake of the one only, others of the other only, or some partake of neither and some of both" (1, 453 b12-16). The purpose of Aristotle's exposition is to account

12. *De part. an.* I, 1, 639 a19-24.

13. Here I agree with Johansen about how to translate and interpret τὰ μέγιστα (*the greatest*, 436 a7, 13), that is, as a reference to the great extension of this group of affections belonging to soul and body. See Johansen, «What's New in the *De Sensu*?», in part. 148-49.

14. For the presentation of the programme and the different phases of the investigation conducted in the *De somno*, I rely on the excellent paper by A. Falcon, «Definition, Explanation, and Scientific Method in Aristotle's *De somno*», *Manuscrito*, 42.4 (2019), 516-43.

15. *Somn.* 1, 453 b11-24. The unity of this tripartite project is also recalled at the end of the *De divinatione per somnum*. See *De div.* 2, 464 b16-18.

scientifically for sleep and wakefulness and to determine why animals (either all or some) experience both. Following Falcon's analysis, three parts are detectable in Aristotle's investigation of sleep, which are also reflected in the internal subdivision of this treatise into three chapters. In the first chapter, Aristotle introduces the phenomenon of sleep and wakefulness by gathering the observable features belonging to each. The second chapter singles out the proper subject of sleep and wakefulness and the reason why animals alternate between these two states. Lastly, the third chapter is devoted to the physiological processes determining episodes of sleep.

This is not the place for an exhaustive presentation of Aristotle's argumentative strategy in the *De somno*, for which I refer the reader to the abovementioned article by Andrea Falcon. Here I will limit myself to recalling the salient features of Aristotle's account of sleep as they emerge from the three chapters. Firstly, sleep and wakefulness are said to be contraries and, as a consequence, to share the same subject, that is, the same part of the animal: "First, then, it is clear that waking and sleep belong to the same part of the animal (τῷ αὐτῷ τοῦ ζῴου): for they oppose each other (ἀντίκεινται γάρ), and sleep is evidently a privation of waking (στέρησις τις ὁ ὕπνος τῆς ἐγρηγόρσεως)" (453 b25-27). Secondly, Aristotle identifies the actual exercise of perception as the criterion for distinguishing these two contrary states: "The criterion by which we know the waking person to be awake is identical with that by which we know the sleeper to be asleep; for we assume that one who is exercising sense-perception is awake, and that everyone who is awake perceives either some external movement or else some movement within himself" (454 a1-4). Having related sleep and wakefulness to the presence or absence of perception as the criterion for distinguishing between them, Aristotle manages to include sleep among the states that equally belong to body and soul, as promised at the beginning of the *De sensu*: "But since the exercise of sense-perception does not belong to soul or body exclusively, then (since the subject of actuality is identical with that of potentiality, and what is called sense-perception, as actuality, is a movement of the soul through the body, κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς) it is clear that it

is not an affection of soul exclusively, and that a soulless body has not the potentiality to perceive” (454 a7-10). As a consequence, Aristotle ascribes sleep to all animals and, at the same time, formulates a preliminary definition of sleep: “That, therefore, all animals sleep is clear from these considerations: for the animal is defined by its possessing sense-perception, and we say that sleep is, in a certain way (τρόπον τινά), an immobilization (ἀκίνησιαν) and like a fettering (δεσμόν) of sense-perception, whereas its liberation and release is waking. But no plant can partake in either of these affections; for without sense-perception there is neither sleep nor waking” (454 b23-29).

Aristotle thus refers to sleep as a sort of immobilization and like a fettering of perception, a characterization that also occurs a few lines before (οἷον δεσμός τις καὶ ἀκίνησία, 454 b10-11). Upon closer inspection, however, the wording that Aristotle uses to introduce this characterization, namely *in a certain way* (τρόπον τινά) and *like* (οἷον), seems to suggest that he does not consider sleep a state of complete sensory and motion deprivation. This would jibe with *Somn.* 2, 456 a24-27, where Aristotle adds that, while asleep, some animals move and perform acts similar to those performed while they are awake as a result of perception, that is, dreams. Aristotle then defers the discussion of this form of perception to another place, which might be a reference to the *De insomniis*<sup>16</sup>. There, dreams, which are attributes of the perceptive part of the soul<sup>17</sup>, are said to be images caused by the movement of the sensible things stored in the heart, the centre of perception, during sleep<sup>18</sup>.

In the second chapter of the *De somno*, Aristotle tackles two issues: the primary subject of sleep and the purpose for which it

16. *Somn.* 2, 456 a24-27: “Some [animals] move in their sleep, and perform many acts similar to waking acts, but not without an image or a sensation; for a dream is in a certain way a sense-impression. But of them, we have to speak later on.”

17. *Insom.* 1, 459 a11-14: ὑποκείσθω μὲν οὖν, ὅπερ ἐστὶ καὶ φανερόν, ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ τὸ πάθος, εἴπερ καὶ ὁ ὕπνος· οὐ γὰρ ἄλλω μὲν τινι τῶν ζώων ὑπάρχει ὁ ὕπνος, ἄλλω δὲ τὸ ἐνυπνιάζειν, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ. See also 459 a21-22: φανερόν ἐστι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ’ ἢ φανταστικόν.

18. *Ivi*, 3, 462 a29-31: ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ, ἢ καθεύδει, τοῦτ’ ἐστὶν ἐνύπνιον.

occurs in animals. Since sleep is an affection of the perceptive part of the soul, its primary subject must be that in which sensation primarily inheres. This subject is the heart, namely the centre to which all atomic perceptions are conveyed: “For there is one sensory function, and the controlling sensory organ is one, though differing as a faculty of perception in relation to each genus [(...)]”; it is therefore evident that waking and sleeping are an affection of this (*sc.* the heart)” (455 a20–26). As for its purpose, sleep facilitates the preservation of a body that will otherwise be completely worn out by the activities of life, which make use of the bodily organs as instruments: “We conclude that its (*sc.* of sleep) end is the conservation of animals (σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων)” (455 b22)<sup>19</sup>.

The third and last chapter of the *De somno* is devoted to the physiological aspects of sleep. Here Aristotle causally links sleep and wakefulness “to nutrition and the transformation of nourishment into blood (or into its analogous substance in bloodless animals)”<sup>20</sup>. To summarize Aristotle’s exposition on the physiology of sleep, I will use Falcon’s words: “When the exhalation produced in the process of digestion enters into the veins, it becomes a warm substance moving up quickly through the veins toward the upper part of the body. When it has reached the brain, this hot substance is cooled off” – the main function of the brain, according to Aristotle, is cooling the entire organism. “At that point this substance, which will at some point be transformed into blood, is ready to flow inward toward the heart. Sleep happens precisely in connection with the sudden concentration of blood in the region around the heart. So, the brain produces sleep without being actually affected by it. What is affected by sleep is the heart because the latter is the seat of the common-sense organ”<sup>21</sup> in which all perceptions are gathered, and perception is precisely what is inactive during sleep.

19. It is noteworthy that Aristotle and his followers will consider the weariness of body parts, which, in turn, entails the weariness of the corresponding functions, as a clue to the inseparability of the soul from the body and, at the same time, as an argument in favor of the separability of the intellect, which, having no body seat, is not affected by bodily decay in any way.

20. Falcon, «Definition, Explanation, and Scientific Method», 534.

21. *Ivi*, 535–36. See *Somn.* 3, 456 b17–28.

The Arabic Adaptation *Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*

As stated at the beginning, Aristotle's genuine exposition on sleep in the *De somno* was not the ground on which authors in the Islamicate world built their own account of the phenomenon. Nonetheless, the Arabic readers had at their disposal a treatment of this topic in the second treatise of the *Kitāb al-Ḥiss*, that is, the adaptation of Aristotle's *Parva naturalia*. The second treatise covers the topics of memory and recollection, sleep and wakefulness, dreams, and divination. In particular the "Chapter on sleep and wakefulness" (*Bāb al-naʿwm wa-l-yaqāza*), which is the longest section of the *Kitāb al-Ḥiss*<sup>22</sup>, contains the adaptation of the *De somno*, *De insomniis*, and *De divinatione per somnum*. It is worth recalling that the fragments of Aristotle's original text, which are contained in it, are interspersed with new material depending on a medical, Neoplatonic tradition. As R. Hansberger has shown, this treatise is primarily devoted to the theory of the 'spiritual faculties', that is, the imaginative or formative faculty (*muṣawwir*), the faculty of thought or cogitation (*fikr*, which is different from intellect), and the faculty of memory<sup>23</sup>. These are the three post-sensory faculties located in the different cavities of the brain. They hold an intermediary status between external senses and the intellect: they are responsible for progressively stripping away the corporeal aspects from the objects of the five external senses collected within the common sense in order to distinguish the sensible form from its formal core, namely the *ma'nān* (*meaning, intention*). However, being connected with sensible particular forms, the object of these spiritual faculties is always particular<sup>24</sup>. These faculties will be the ground for the subsequent elaboration of the theory of the so-called internal senses (*ḥawāss* – or *quwan*, faculties – *bāḥina*)<sup>25</sup>.

22. Hansberger, *The Transmission of Aristotle's Parva naturalia*, 136.

23. The theory of the three spiritual faculties depends on Galen's identification of these three faculties and their localization in the different cavities (or ventricles) of the brain, and also on Nemesius of Emesa's *De natura hominis* (*On the Nature of Man*).

24. See Hansberger, «Averroes on Divinatory Dreaming», 112–13.

25. On Avicenna's theory of internal senses see T. Alpina, «Retaining,

The incipit of the “Chapter on sleep and wakefulness” is relevant to the present paper. There, by further elaborating on the less prominent aspects of Aristotle’s account of sleep (e.g. the presence of motion and perception even during sleep)<sup>26</sup>, the adaptor transmits an account of sleep where it becomes the context that favors internal rather than external sensation, thus paving the way for the new theory of internal senses and, in particular, for divinatory dreams bestowed from the Deity during sleep, in which Aristotle explicitly declares not to believe<sup>27</sup>.

Since the edition of the Arabic text of the *Kitāb al-Ḥiss* is currently under preparation by R. Hansberger, I will quote an excerpt from the beginning of the “Chapter on sleep and wakefulness” in the translation she provided in a recent article. This excerpt will prove to be extremely relevant to Avicenna: “Therefore, the privation [or: absence] (*‘adam*) of sleep is waking. This can be verified and recognized when [we consider] the waking and the sleeping person. [(...)] (2) The difference between the perception of the waking and that of the sleeping person is that the sleeper perceives internally only (*anna l-nā’im innamā yuḥissu min dāḥil*) – and that [kind of] perception of his [takes place] without any movement on his part (*wa-ḥissahū dālika min ḡayr ḥaraka minhu*) – whereas the waking person perceives externally, that [kind of] perception [taking place] through movement (*wal-yaqzān yuḥissu min ḥāriḡ wa-dālika l-ḥiss bi-ḥaraka*)”<sup>28</sup>. Concerning a longer portion than the quoted excerpt, R. Hansberger writes that “in this passage the adaptor uses a string of keywords taken from the Greek text [(...)] in order to create a strict dichotomy according to which sleep is associated, among other

Remembering, Recollecting: Avicenna’s Account of Memory and Its Sources», in *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition: Essays on the Reception of Aristotle’s De memoria et reminiscencia*, Turnhout 2021, 67–92, and the bibliography quoted there.

26. See n. 16.

27. See Hansberger, «How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams». As for the Aristotelian claim, see, for instance, *De div.* 1, 462 b14–28.

28. The most recent translation can be found in Hansberger, «Averroes on Divinatory Dreaming», 117–18. A less recent translation with the transcription of the Arabic text can be found in Hansberger, *The Transmission of Aristotle’s Parva naturalia*, 159–60.

things, with the “internal” perception of the future (i.e., veridical dreams) and with spirituality, whereas the waking state is associated with “external” perception of the present and with corporeality – which renders it less “noble” than the state of sleep”<sup>29</sup>. In our excerpt, it is evident that the adaptor splits Aristotle’s description of the state of wakefulness as marked by the perception of external things or internal movements into two halves: he connects internal perception and absence of movements with sleep, and external perception and movements with wakefulness<sup>30</sup>. Before turning to Avicenna, I want to note briefly that, before him, al-Kindī and al-Fārābī make reference to an Aristotelian treatment on sleep, which might be the one contained in the Arabic version of the *Parva naturalia*<sup>31</sup>. In al-Andalus, in 1170 ca., Averroes wrote an epitome of Aristotle’s *Parva naturalia* which, in all likelihood, he read in the version of the Arabic adaptation. This epitome was then translated into Hebrew and Latin<sup>32</sup>.

29. See Hansberger, «Averroes on Divinatory Dreaming», 118–19.

30. *Somn.* 1, 454 a3–4: καὶ τὸν ἐγρηγορότα πάντα ἢ τῶν ἐξωθέν τινας αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων. I have discussed this passage above.

31. In the *Treatise on the Quantity of Aristotle’s Books and What is Required for the Attainment of Philosophy* (*Risāla fī kammiyya kutub Aristūṭālīs wa-mā yuḥtaḡu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa*, ed. Guidi-Walzer) al-Kindī mentions *De sensu et sensibilibus*, *De somno et vigilia*, and *De longitudine et brevitate vitae*, together with the *De anima*, among the psychological writings (this reflects the contents of the *Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*). By contrast, in al-Fārābī’s *Philosophy of Aristotle* (*Falsafat Aristūṭālīs*, ed. Mahdī) the *Parva naturalia* are said to encompass the following topics: (i) the condition of health and disease (*De sanitate et morbo*); (ii) the different ages (*De iuventute et senectute*); (iii) length and shortness of life (*De longitudine et brevitate vitae*); (iv) life and death (*De vita et morte*); (v) the senses, the sensory organs, and sensible objects (*De sensu et sensibilibus*); (vi) the types of local motion (*De incessu animalium*); (vii) respiration (*De respiratione*); (viii) the status of sleep and waking, dreams and dream-visions (*De somno et vigilia*; *De insomniis*; *De divinatione per somnum*); and (ix) memory and recollection (*De memoria et reminiscencia*). Al-Fārābī’s list of topics seems to depend on the introductory lines of Aristotle’s *De sensu et sensibilibus*, 1, 436 a6–b1. In this connection it is worth recalling that the beginning of the *Kitāb al-Ḥiss* is missing. See n. 2 above.

32. See Averrois Cordubensis *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, ed. H. Blumberg, Philadelphia 1972, Introduction, xi–xiii.

*Sleep as an Accident of the Animal Body in Avicenna*

In the very same way in which he does not devote a separate writing to memory and recollection, Avicenna does not compose a distinct treatise on sleep and wakefulness. Rather, most of the topics dealt with in the Arabic adaptation of the *Parva naturalia* are covered in the *Kitāb al-Nafs* (*Book of the Soul*) which is the sixth section of the portion of his magnum opus – that is, the *Kitāb al-Šifāʾ* (*Liber sufficientiae* or *Sufficientia* in Latin<sup>33</sup>, *Book of the Cure/Healing*, henceforth *Šifāʾ*) – that is dedicated to natural philosophy.

Elsewhere, I have explained that, concerning memory and recollection, Avicenna might have included these topics in the *Nafs* because, by elaborating on the theory of the ‘spiritual faculties’ found in the *Kitāb al-Ḥiss*, he formulated a more complex doctrine of the internal senses, among which he also counted memory and recollection<sup>34</sup>. Since all internal senses are soul faculties, not simply phenomena common to body and soul, their treatment cannot but belong to the science of the soul (or psychology)<sup>35</sup>.

33. For an overview of the Latin translation of Avicenna’s *Šifāʾ* see T. Alpina, A. Bertolacci, «Introduction», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 28 (2017 – special issue: The Latin Translations of Avicenna’s *Kitāb al-Šifāʾ*), vii–xviii.

34. In *Nafs* I, 5, 44.3–45.16 [87.19–90.60], Avicenna lists internal senses and their functions as follows: *ḥiss muštarak* (or *baṭṭāsiyāʾ/fanṭāsiyāʾ*), namely the *common sense* located in the front part of the first cavity of the brain, which gathers the *suwar* (forms) impressed upon the five external senses; *quwwa mušawwira*, *form-bearing faculty*, or *ḥayāl*, *imagery*, located in the rear part of the first cavity of the brain, which retains the sensible forms perceived by the common sense; *quwwa mutaḥayyila*, *imaginative faculty* or *imagination* located in the central cavity of the brain, near the vermiform substance, which combines or distinguishes the sensible forms, and is called *quwwa mufakkira*, *cognitive faculty*, when it is used by the intellect; *wahm*, *estimation*, located at the end of the central cavity of the brain, which perceives the *maʿānin*, that is, the non-sensible attributes of what is perceived by the external senses; *quwwa ḥāfiẓa* or *mutaḍakkira*, *memory* or *recollective faculty* located in the rear cavity of the brain, which retains the *maʿānin* perceived by estimation. More on Avicenna’s internal senses in Alpina, «Retaining, Remembering, Recollecting», 73–75.

35. Alpina, «Retaining, Remembering, Recollecting». See also N. Fancy, «The Science of Sleep in Medieval Arabic Medicine. Part 1: Ibn Sīnā’s Pneumatic Paradigm», *Chest*, 163.3 (2023), 662–66.

Though related to the same context, the case of sleep and wakefulness is slightly different from that of memory and recollection. Sleep and wakefulness are states common to body and soul and are treated in the *Nafs* to provide the physiological conditions in which the organic body stands when the specific form of perception expounded in chapter IV, 2 occurs. This form of perception is that for which the imaginative faculty (*quwwa mutahayyila*) is responsible when it acts independently of the external senses and comes into contact with the celestial realm. This perception results in veridical, divinatory dreams, and sleep is presented as a physiological condition favoring such a perception, since during sleep impulses from the external senses do not interfere with the activity of the imaginative faculty. However, the same sort of perception might also occur during waking in the case of more powerful souls, such as the prophet's<sup>36</sup>. For this reason, the outline of sleep and wakefulness comes at the very end of IV, 2, not as its primary topic, but as a supplement to the account of the activities of the imaginative faculty. However, Avicenna refers to sleep and wakefulness also in other places in and outside the *Nafs*<sup>37</sup>. I will begin by reviewing those latter and then I will move to the main exposition of the topic in *Nafs* IV, 2.

#### *Samā' ṭabī'ī* I, 6 and *Nafs* IV, 4: the Context

Avicenna seems to be aware of the fact that Aristotle classifies sleep among the so-called  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ , the affections of the composite, living substance. In chapter I, 6 of his *Samā' ṭabī'ī*, which is the

36. On this aspect, see P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003.

37. Here I should say that I will not discuss the account of sleep provided in the third chapter of the writing known under the title *Ta'bīr al-ru'yā* (*Interpretation of Dreams*) or *Risāla al-Manāmiyya* (*Epistle on dream-states*). Though attributed to Avicenna, the author of this text seems to be Abū Sahl al-Masīhī, Avicenna's teacher of medicine. For an appraisal of this work, see D. Gutas, «The Study of Avicenna: Status Quaestionis atque Agenda», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21 (2010), 45-69, in part. 51, and id., *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works – Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Leiden – Boston 2014, in part. 526.

first section on natural philosophy in the *Šifā'* and corresponds to Aristotle's *Physics*, he mentions sleep when he talks about the accidents of the composite of matter and form. Accidents can occur either because of an external agent or from the thing's very substance. Within this latter, Avicenna distinguishes those deriving from the thing's form, those originating from the thing's matter, and those determined by both: "[a)] Some of those accidents occur from something external. [(b)] Other accidents occur from the thing's substance. [(ba)] Some of the latter group might follow upon matter, like blackness in the black person, the scars of wounds, and standing upright. [(bb)] Others might follow upon form, like acumen, joy, the capacity for laughing and the like in the human being (for even if the existence of the capacity for laughing inevitably requires the existence of matter, it originates from and begins with form)<sup>38</sup>. You will also find that some accidents which necessarily follow upon form (whether originating from it or occurring due to it in some other way) do not need the participation of matter. The science of the soul will ascertain that for you (*wa-dālika idā ḥaqqaqa laka 'ilm al-nafs*)<sup>39</sup>. [(bc)] Some common accidents begin [to exist] because of both [matter and form], like sleep and wakefulness (*ka-l-nawm wa-l-yaqaza*), although some of them are closer to form, like wakefulness, whereas others are closer to matter, like sleep"<sup>40</sup>. Sleep is thus considered an accident (*'arad*) that occurs to someone in virtue of both form and matter, which we can paraphrase as soul and body, although to be concise one may say that it befalls something primarily because of its matter (body). We can now turn to the *Nafs*, to which Avicenna himself refers in the quoted passage from *Samā' ṭabī'ī*.

38. Here Avicenna is referring to the so-called *propria*, that is, the properties coextensive with a substance's essence without being part of it. The human being's capacity for laughing is the standard example for a *proprium*.

39. Here Avicenna might be referring to those concomitants stemming from a substance's form, which are not material in themselves but happen to be in matter. An example might be those *ma'ānin* (*meanings, intentions*) perceived by estimation, which in themselves are immaterial like good or evil. See *Nafs* II, 2, 60.10-61.5 [118.6-119.15]. On this passage, see Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 141, n. 34.

40. *Samā' ṭabī'ī* I, 6, 35.14-36.1 (ed. Zayed, Cairo 1983) [61.44-56].

In *Nafs* IV, 4, Avicenna deals with the locomotive faculty and a mode of prophecy connected with it. However, since desire is an essential factor in accounting for locomotion, in this context Avicenna also discusses the desiderative faculty and its two branches, namely the irascible faculty and the concupiscible faculty. In this connection, he mentions ‘emotions’ as activities and accidents of the two branches of the desiderative faculty. They are said to occur to the soul while it is in the body because they do not occur without the participation of the body. However, in introducing those accidents, Avicenna makes a general remark about these kinds of activities or accidents, here called *states* (*aḥwāl*): “Thus these states come to be only because of the participation of the body (*fa-l-aḥwāl lā takūnu illā bi-mušāḥakat al-badan*). The states that belong to the soul because of the participation of the body are according to [several] divisions. [(i)] There are those (*sc.* states) that belong primarily to the body, but because it (*sc.* the body) has a soul. [(ii)] There are those that belong primarily to the soul, but because it (*sc.* the soul) is in the body. [(iii)] There are those that belong equally to the two (*sc.* body and soul). [(i)] Sleep and wakefulness, and health and disease are states belonging to the body, and whose principles are from it. Thus, they belong primarily to the body, but they belong to the body only because it has a soul (*fa-hiya laḥū auwalan walakinna innamā hiya li-l-badan bi-sabab anna laḥū nafsān*)” (197.10-15 [60.58-64]).

Here two remarks can be made. Firstly, Avicenna seems to combine the list of affections ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ) that Aristotle mentions in the prologue to the *De anima* together with those mentioned at the beginning of the *De sensu*, which is missing in the Arabic adaptation of the text we presently know. Secondly, Avicenna seems to conform to and refine the class [(bc)] of accidents provided in *Samāʿ ʿṭabīʿī* I, 6. Class [(bc)] referred to accidents jointly owing to both matter and form, although some of them are closer to the matter, like being asleep, whereas others are closer to the form, like being awake. In *Nafs* IV, 4, Avicenna seems to focus on the same class of states (or accidents) common to body and soul. Within this class, he distinguishes three different subclasses: that of states primarily belonging to the body

because it is ensouled; that of states primarily belonging to the soul because it is in the body; and that of states belonging equally to body and soul. Together with health and disease, sleep and wakefulness are said to belong to the first subclass, that of the states whose principles are from the body (*wa-mabādi'uhā minhu*, 197.14 [60.63]). However, unlike what he does in *Samā' tabī'ī* I, 6, in characterizing both sleep and wakefulness as belonging to the ensouled body and deriving from it, Avicenna does not connect the former with matter and the latter with form.

#### *Nafs* IV, 2: the Physiology of Sleep

The title of *Nafs* IV, 2 immediately locates Avicenna's exposition on sleep and wakefulness in the framework of his doctrine of veridical dreams and one mode of prophecy, which are both related to the imaginative faculty among the internal senses<sup>41</sup>. In so doing, Avicenna seems to follow the same approach to the topic we saw in the *Kitāb al-Hiss*, though relegating the exposition of sleep to the end of the chapter instead of the beginning. As we said earlier, sleep and wakefulness provide the context for the occurrence of veridical dreams and their interpretation in ordinary people and prophets respectively. At the end of *Nafs* IV, 2, Avicenna acknowledges that this is the reason why he must deal with those states in this chapter: "Since this (*sc.* the topic of veridical dreams and imaginative prophecy discussed so far) is what depends on sleep and wakefulness (*wa-idā kāna hādā mā yata'allāqu bi-l-naum wa-l-yaqāza*), here we must briefly indicate the matter of sleep and wakefulness (*fa-yağību an nadulla hāhunā bi-iḥtišār 'alā amr al-naum wa-l-yaqāza*)" (181.5-6 [33.58-59]). In the final lines of the chapter, where the exposition on sleep and wakefulness ends, in a way very similar to what Aristotle says at the beginning of the *De sensu*, Avicenna underscores the connection of sleep and wakefulness with sensation: they are accidents found only in what has sensation (*fī 'awāriḍ dī l-ḥiss*, 182.8). This

41. "[Chapter] on the activities of the form-bearing and the cogitative faculty among the internal senses. In it there is also a discourse on sleep and wakefulness, veridical and deceptive dream, and a mode of the properties of prophecy".

final remark is echoed in a passage from the first chapter of the *Kitāb al-Nabāt* (*De Plantis* in Latin, *Book of Plants* in English, henceforth *Nabāt*), the seventh section of the natural philosophy of the *Šifā'* following the *Nafs*, where Avicenna explicitly mentions which living beings share in sleep and which do not. There he writes: "Since plants do not have sensation (*lā ḥiss lahū*), they do not have sleep or wakefulness (*lam yakun lahū nawm wa-lā yaqāza*), because sleep (*al-nawm*) is some inactivity of sensation (*ta'aṭṭul mā li-l-ḥiss*), while wakefulness (*wa-l-yaqāza*) is some activation of sensation (*nuhūḍ mā min al-ḥiss*)" (I, 4.4-6). As we shall see in analyzing *Nafs* IV, 2, though concise, this remark contains all Avicenna has to say about sleep and wakefulness and about who takes part in these states<sup>42</sup>.

Like Aristotle, Avicenna considers sleep and wakefulness opposite states. However, his account shows more dependence on the pseudo-Aristotelian *Kitāb al-Ḥiss*. Firstly, based on the order and length of exposition, Avicenna seems to grant primacy to sleep

42. In his *Kitāb al-Ḥayawān* (*Liber de animalibus* in Latin, *Book of Animals* in English, henceforth *Ḥayawān*), which is the eighth and last section of the natural philosophy of the *Šifā'*, Avicenna dwells more on differences between animals concerning sleep. See *Ḥayawān* IV, 2, 64.13-65.7 (eds. 'A. Muntaṣir, S. Zāyid, 'A. Ismā'il, Cairo 1970): "As for the state of sleep of animals, every blooded, land animal sleeps and is awake (*fa-innahū yanāmu wa-yastayqizū*). Everyone having eyelids closes them during sleep. Animals other than human beings might also dream: among quadrupeds, this is evident from their behaviors, movements, and sounds during sleep. The sleep of animals laying eggs is light, not deep, and likewise [sleep] is feeble in testaceous animals. However, their being asleep (lit.: their sleep) is not evident from their eyes because their eyes do not have palpebral margins, so one perceives that they are asleep from their stillness, and from the fact that sometimes, being inattentive, they are caught by hand or hit by the trident. All species of fish sleep most during the night than during the day. Among marine animals, there are those sleeping on the sea bottom, others on the sand. Some of them sleep under the rocks, some others in the depth [of the sea], and some others sleep in the channels [made by] beach rocks. Those that sleep in the sand create a configuration on the sand, which indicates that they are hidden in it, thus they are (read: can be) hit by the trident. Selaceus animals are so immersed into sleep during the day that they are caught by hand. Dolphins sleep and their blowhole emerges [from the water when they are asleep]. Their snoring during sleep has been heard. Also, insects sleep. Their rest and silence indicate it. Children do not produce dreams that are reckoned until the age of four. Among human beings, some do not dream until they are older, some do not dream at all."

over wakefulness: in ordinary people, the independent activity of the imaginative faculty dealt with in IV, 2 occurs predominantly during sleep. Secondly, Avicenna significantly associates wakefulness with external perception and voluntary motions, and sleep with its privation and a general turn to the inside. Following the Arabic adaptation of the *Parva naturalia* and framing his exposition on sleep accordingly, Avicenna believes that sleep is characterized by the absence only of sensation and motion elicited from outside: “We say: wakefulness (*al-yaqāza*) is a state where the soul makes use of the senses or the locomotive powers on the outside at will (*ḥāla takūnu l-nafs fihā musta‘mila li-l-ḥawāss aw li-l-quwā l-muḥarrika min ḡāhir bi-l-irāda*), for which there is no necessity. Sleep is thus the privation of this state (*fa-yakūnu l-naʿwm ‘adam ḥādīhi l-ḥāla*). In it (*sc.* in sleep) the soul turns away from the external side to the internal one” (181.6–8 [33.59–63]).

What characterizes the state of wakefulness is external perception (here *ḥawāss* with no further specification refers to the five external senses) and voluntary motive faculties directed to the outside, the motion they enact being not necessary, contrary to the internal movements which are necessary, like, for instance, those involved in digestion, respiration, and the pulse. Avicenna does not recall the type of perceptions or motions occurring during sleep because he has already provided their account throughout *Nafs* IV, 2. For this reason, he only says that, during sleep, the soul turns from the external to the internal side. The reader, who is by now familiar with the rest of the chapter, will immediately understand what he means by *internal side*. Going further, in this final exposition, Avicenna aims to determine the conditions that make the soul turn to the inside, which can be labelled as his *physiology of sleep*.

Avicenna mentions three ways by which the soul reverts to the inside, the state proper to sleep. As we shall see, all of them amount to something connected with the body or, to be precise, pneuma (or spirit, *rūḥ*): “The soul’s turning away [from the external to the internal side] occurs in one of the following ways: [(i)] either because of the weariness (*li-kalāl*) befalling it (*sc.* the soul) from this (*sc.* external) side; [(ii)] or because of a concern occurring to it from that (*sc.* internal) side; [(iii)] or

because organs disobey the soul (*li-‘iṣyān al-ālāt iyyāhā*)” (181.9-12 [33.63-66]).

These three alternatives need to be spelt out. Weariness is connected with a state affecting the pneuma. According to Avicenna, who follows Galen’s medical teachings, pneuma (*rūḥ*) is the bodily instrument or primary vehicle (*maṭiyya*, *markab*) of the soul<sup>43</sup>. Originating in the heart at the moment of generation, pneuma carries the soul’s faculties throughout the body<sup>44</sup>. Weariness dissolves pneuma, makes it weak and thus unable to expand throughout the body. As a consequence, the soul’s faculties which it carries, which normally make contact with the external world, follow it and recede to the internal side, becoming inactive (only on the external side!)<sup>45</sup>. This weariness, in turn, might be caused by either (a) bodily movements, or (b) thoughts, or (c) fear. Bodily movements are not further

43. *Nafs* V, 8, 263.9-13 [175.49-55]: “Firstly, we say: the primary vehicle of the bodily psychic faculties (*al-quwā l-naṣṣāniyya al-badaniyya maṭiyyatuhā l-ūlā*) is a subtle body (*ḡim laṭīf*), which passes through the outlets (*nāfiḍ fī l-manāfiḍ*), spiritual (*rūḥānī*). This body is pneuma (*rūḥ*). If the faculties of the soul, which are attached to the body, did not pass through carried in a body, the congestion of the [bodily] passages would not obstruct the penetration of the locomotive, sensitive, and also imaginative faculties [into the bodies]. However, it does cause an obstruction, which is evident to those who have undertaken medical experiments (*‘inda man ḡarraba l-taḡārib al-ṭibbiyya*)”. See also *Nafs* III, 8, 151.19-153.13 [268.45-271.84], and IV, 2, 179.9-10 [30.6-7] (§10 of my translation in the Appendix). Cf. Galen, *PHP*, VII, 3, 444.12-15 (ed. De Lacy): εὐλογον οὖν [...] τὸ πνεῦμα [...] ὄργανον δ’ ὡς ἔφην εἶναι τὸ πρῶτον αὐτὸ τῆς ψυχῆς.

44. On Avicenna’s conception of pneuma/spirit, see T. Alpina, «Al-Ḡūzḡānī’s Insertion of *On Cardiac Remedies* in Avicenna’s *Book of the Soul*: the Latin Translation as a Clue to his Editorial Activity on the *Book of the Cure?*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 28 (2017), 365-400; id., «Between Matter and Form: Complexion (*Mizāj*) as a Keystone of Avicenna’s Scientific Project», *Early Science and Medicine*, 28 (2023), 398-428; D. Jacquart, «La notion philosophico-médicale du spiritus dans l’Avicenne latin», in *Body and Spirit in the Middle Ages. Literature, Philosophy, Medicine*, Berlin – Boston 2020, 13-33. See also Fancy, «The Science of Sleep in Medieval Arabic Medicine».

45. Cf. *Qānūn* I, ii, ii, I, 13, 160.4-5 (ed. Ḡāmi‘a Hamdard, New Delhi 1981-96): “The predominant characteristic of the state of sleep is that, during it, heat is hidden inside, whereas coldness is manifest”. Here Avicenna is in all likelihood referring to the innate heat (*ḥār ḡarīzī*) carried along with pneuma.

explained. Avicenna might be thinking here of the activities of the external senses and locomotion, which involve body parts (i.e. sensory organs and muscles and sinews, respectively). These continuous activities wear out the relevant organs/body parts and, together with them, pneuma that is in them, which conveys the appropriate soul faculty to its specific bodily seat, which is the instrument for performing its activity. By thoughts (*afkār*), which are connected with cerebral activities, Avicenna might be referring to the activities of the internal senses, in particular cogitation<sup>46</sup>. These thoughts cause the brain's overheating, with the consequent need for moistness to cool it down. The result is sleep, which moistness induces. As for fear, Avicenna seems to consider sleep as a mild physiological reaction to it, similar to fainting (the response to fear might even be death).

The second alternative involves an activity occurring inside (*fī l-bāṭin*). Avicenna immediately connects this with digestion: nourishment and humors require pneuma and all the related innate heat to perform complete digestion. Given that pneuma is occupied with digestion, its activity on the external side, i.e. external sensation and locomotion, stops. Sleep thus occurs when pneuma withdraws from the external side due to some involuntary activities or movements that summon it on the internal side, like those involved in digestion (as we have seen, these activities or movements are the opposite of those occurring during wakefulness, which are voluntary, elicited from outside)<sup>47</sup>.

The third and last alternative concerns organs' disobedience, which happens when they do not perform the activities for which they have been created. Avicenna explicitly refers to nerves, which should allow pneuma, and with it the soul's faculties, to reach the relevant body parts. When these organs are obstructed by vapors or food, which waits to be digested, or when pneuma is too heavy to move because of excessive moist-

46. See *Nafs* V, 5 235.8-9 [127.48-49]: "For thoughts and reflections are movements (*fā-inna l-afkār wa-l-ta'ammulāt ḥarakāt*) that prepare the soul for the reception of the emanation, [...]" This might be a reference to the movements of pneuma accompanying the activities of internal senses, especially those of the imaginative/cogitative faculty. On the imaginative/cogitative faculty, see n. 34 above.

47. See the passage from *Qānūn* quoted in n. 45.

ness and remains motionless in them, sleep occurs. This is actually a proof of the existence of pneuma and of its function as vehicle of the soul's faculties<sup>48</sup>.

Ultimately, for Avicenna, sleep is the state in which the soul turns inwards as a result of some affections occurring to pneuma, that is, its primary bodily vehicle. This explains why sleep is said to be a state common to body and soul, but primarily tied to the body. Sleep befalls the soul, making it move inwards, because, like wakefulness, it is an accident occurring in those having sensation, for which the (animal) soul is responsible. However, in order for sleep to occur, some affections must primarily befall pneuma, which is the soul's primary bodily seat and first bodily attachment. As we have seen, sleep occurs either because the activities of the soul faculties it carries wear pneuma out – sleep is then a physiological reaction to fatigue and a means to safeguard the integrity of the animal's body<sup>49</sup>; or it occurs because pneuma is summoned inwards to attend necessary, involuntary activities like digestion, which are essential to the body's survival and likewise carried by pneuma (these activities, however, are internal, not facing or immediately interacting with the outer world like those making use of sense organs); or sleep occurs because the physical constitution of pneuma itself, or of the nerves through which it moves (its primary instruments), prevents it from expanding throughout the body, as it would naturally do.

### *Conclusion*

Aristotle was the first to devote an autonomous, philosophical exposition to the phenomenon of sleep (and its contrary) in the

48. See the passage quoted in n. 43.

49. This Aristotelian theme – the need for sleep in order to regain strength – is not explicitly addressed in *Nafs* IV, 2. However, Avicenna refers to it in *Qānūn* I, ii, ii, I, 13, 159.15–18: “We say: sleep strengthens all the natural faculties by retaining innate heat, and relaxes the psychic faculties by moistening the channels of psychic pneuma, relaxing them, and roiling the substance of pneuma by preventing dissolution. Rather, sleep removes any kinds of fatigue and blocks excessive depletions [...]”

*De somno*. His characterization of sleep can be considered negative overall<sup>50</sup>. For, despite a passage at the very end of *De somno* 2 (further elaborated later on in *De insomniis* 1), he generally describes sleep as a condition of sensory and motion deprivation. Moreover, he also accounts for the necessity of sleep and the physiological aspects of this phenomenon. However, in the philosophical tradition of the Islamicate world, the philosophers who attempted to provide an explanation for sleep (and wakefulness) did not have Aristotle's exposition on the topic as we know it from the *De somno*. Rather, they knew it through the *Kitāb al-Hiss*, a ninth-century adaptation of it, composed within the Kindī's circle, where excerpts from Aristotle's original Greek text were combined with Galenic and Neoplatonic material. The result of this combination was an account of sleep which, perhaps based on those passages in which Aristotle also acknowledges the presence of a form of perception and motion during sleep (*Somn.* 2, and *Insom.* 1), considers it the proper context for specific inward perceptions and motions. In particular, this exposition seems to aim at conferring philosophical dignity upon the phenomenon of divination through dreams. In his *De divinatione per somnum*, Aristotle firmly rejected the possibility that human beings could receive from above the knowledge of future events through direct contact with the deity. By contrast, in the Islamicate world, this possibility did not need to be accepted because it represented an undisputed central tenet of the *Qur'ān*. Consequently, sleep became a topic of interest when philosophers started exploring the context favoring such a supernatural con-

50. I do not want to argue that Aristotle's account of sleep implies a negative evaluation of the affection itself. Here, I label only Aristotle's description of sleep as *negative*. In this connection, I totally agree with Ph. van der Eijk when he writes that "in *On Sleep*, Aristotle defines sleep negatively as the inability of the sense faculty to be activated [...]. Aristotle's negative definition of sleep does not, however, imply a negative evaluation of the «affection» (*pathos*): sleep is a good thing and serves a purpose, for it provides rest to the sense-organs, which would otherwise become overstretched, since they are unable to be active without interruption." See Ph. van der Eijk, «Aristotle on Cognition in Sleep», in *Sleep*, T. Wiedemann, K. Dowden (eds), Nottingham 2003, 25-40, in part. 28. I warmly thank K. Crousaz for directing my attention to this passage.

tact and the knowledge deriving from it. We can count Avicenna among these interested philosophers.

Avicenna accounts for sleep in his *Nafs*, where he discusses how the imaginative faculty can act freely and thus make contact with the celestial realm. There, by following the adaptation, he even grants preeminence to sleep over wakefulness (what ordinary people experience during sleep in terms of veridical dreams can be experienced during wakefulness only by powerful souls, like the prophet's). Although sleep is not the primary focus of the exposition in *Nafs* IV, 2, Avicenna devotes the last part of this chapter to its physiology, that is, to the causes determining it in order to supplement the exposition of the activities of the imaginative faculty with the physiological context in which they occur. Nonetheless, the exposition of the causes of sleep is crucial for understanding why Avicenna considers sleep primarily as an affection of the body. Sleep befalls the soul as a consequence of affections occurring to pneuma, that is, to a sui generis body occupying a middle rank between body and soul, which is responsible for carrying the soul's faculties throughout the body and is actually involved in their activities. For this reason, though an accident common to body and soul, sleep cannot but be primarily tied to the body, or, to be precise, to pneuma.

## APPENDIX

Translation of *Kitāb al-Nafs* (*Book of the Soul*) IV, 2

## NOTE TO THE TEXT

The following translation is based on the text of Avicenna's *Kitāb al-Nafs* edited by Fazlur Rahman in 1959.

In square brackets are all expressions that needed to be supplemented in order for the translation to be understandable, and the reference to the pagination of Rahman's edition (= [R.]). Divisions and subdivisions are entirely mine.

## TRANSLATION

[(IV.2)]

[Chapter] on the activities of the form-bearing and the cogitative faculty among the internal senses. In it there is also a discourse on sleep and wakefulness, veridical and deceptive dream, and a mode of the properties of prophecy

[1. The form-bearing faculty or imagery and its retaining activity for common sense and the imaginative/cogitative faculty]

Let us make a discourse on the form-bearing faculty first. We say: the form-bearing faculty, which is imagery, is the last [faculty] in which the forms of sensible things are firmly established. Its side towards the sensible things is common sense. Common sense brings to the form-bearing faculty by way of storing what the [external] senses bring to it (sc. the common sense). Then, the form-bearing faculty stores it. The form-bearing faculty may also store things that are not among those brought by the sense. For, the cogitative faculty may act upon the forms that are in the form-bearing faculty by combining and breaking them up because they are its objects. [R170] When it (sc. the cogitative faculty) combines one form with another or separates one of them from another, it can entrust [the form-bearing faculty] with retaining it (sc. the form resulting from this operation of combination or separation) in itself, not because it is a deposi-

tory for this [kind of] form in virtue of the fact that this form is related to something [else] and comes from inside or outside. Rather, it is a depository for it only because it is this form in this manner of abstraction<sup>51</sup>. If this form were to come from outside, like what is in it (sc. the form-bearing faculty), as a result of combination and separation, this faculty would firmly hold it. The same would happen if this form were to appear to this faculty due to another cause. If due to some cause, either from imagination and cogitation, or because of some celestial configuration, there happens that a form is represented in the form-bearing faculty, and the mind is absent from or inactive in considering [this form], that [form] can be impressed in the common sense itself according to its disposition, so one hears sounds and sees colours that do not exist in the outer world (lit. outside) and whose causes are not from outside. This often happens when the intellectual faculties are at rest or estimation is inattentive, and when the rational soul is busy with observing imagery and estimation. Thus, there, the specific activities of the form-bearing and the imaginative faculties become so strong that the forms these faculties bring to it (sc. the common sense) are represented as [forms that are] sensed<sup>52</sup>.

[2. All the faculties belong to one single soul]

[2.1 A faculty can distract the soul from another faculty]

Let us add a further clarification<sup>53</sup>. We say: it will become clear to us later<sup>54</sup> that all these faculties belong to one single soul and serve the soul. Thus, let that be conceded as a fact and

51. i.e.: according to the same level of abstraction as the forms coming from the common sense. For the fact that the contents of imagery acquired through the external senses and, ultimately, the activity of the common sense, and that the contents of imagery deriving from the activity of combination or separation of the imaginative/cogitative faculty enjoy the same level of abstraction, see *Nafs* II, 2, 59.14-60.10.

52. This passage echoes the second argument that Avicenna advances in *Nafs* IV, 1 in order to prove the existence of the common sense. See *Nafs* IV, 1, 164.14-165.8, § 1.3.2 of my translation provided in the appendix to «Retaining, Remembering, Recollecting».

53. Lit.: Let us add this as a clarification.

54. See *Nafs* V, 7.

let it be known that the soul's being busy with one of these distracts it from assisting the other faculties in their activity, or restraining them from deviating [from their activity], or making them do what is right. For when it is busy with internal things the soul is such that it pays no attention to firmly holding external things. Thus, it does not firmly hold sensible things as they deserve. [R171] By contrast, when it is busy with external things, the soul [is such that] it pays no attention to using the internal faculties. For, when the soul is completely attentive to external sensible things, then, in the moment in which it turns its attention to that, its imagination and recollection weaken. When the soul is oriented towards the activities of the concupiscible faculty, these activities subdue the activities of the irascible faculty. By contrast, when the soul is oriented towards the activities of the irascible faculty, these activities subdue the activities of the concupiscible faculty. In general, when the soul is oriented towards perfecting the motive activities, the perceptive activities weaken, and vice-versa. So, if the soul is not busy with the activities of some faculties at the expenses of the activities of some [other] faculty, but rather it is at rest as if [equally] isolated [from all its faculties], then the most powerful and most active faculty overpowers [the others]. By contrast, if the soul is not distracted by some faculty and some accident from educating another faculty, which the soul only restrains from its excessive movements, having the soul or estimation controlling it, that faculty overpowers and penetrates its activities which, by nature, are free of acting. What happens to the soul when it is not busy with the activity of a faculty (or faculties) is due either to some harm, or to weakness, which diverts [it] from its perfection, as happens in the case of diseases and fear, or to relaxation, as happens in the case of sleep, or to the fact that it frequently turns [its] attention to the use of the faculty towards which it is turned at the exclusion of others.

[2.2 How the soul distracts the imaginative faculty from its specific activity]

Furthermore, the soul distracts the imaginative faculty<sup>55</sup> from its specific activity in two ways: [(i)] sometimes it is just as it

55. Lit.: Furthermore, the imaginative faculty is a faculty that the soul...

happens when the soul is busy with the external senses, and the form-bearing faculty turns towards the external senses and is set in motion by what comes to it from them, so that [those things] are not handed over to the imaginative, cogitative faculty. The imaginative faculty is then distracted [R172] from its specific activity. The form-bearing faculty is also distracted from its [capacity for] isolating [itself] with the imaginative faculty: what both (sc. the form-bearing faculty and the imaginative faculty) need from the common sense remains stable, and is busy with the external senses. This is one way. [(ii)] Sometimes it occurs when the soul makes use of it (sc. the imaginative faculty) in its activities, which are connected with it in terms of discernment and cogitation<sup>56</sup>. This, in turn, occurs in two ways. [(ii.i)] One is that [the soul] takes over the imaginative faculty, then it makes use of it and, together with it, of common sense in combining the forms themselves and breaking them up, following a sound goal the soul has. Because of that, the imaginative faculty cannot act as it would naturally do; rather it is driven by the rational soul, which acts freely on it. [(ii.ii)] The second way is that [the soul] distracts the imaginative faculty from the imaginings that do not match the existing things in the outer world (lit. outside). So, the soul averts the imaginative faculty from that, seeking to invalidate them. Then, [this faculty] cannot make a strong apparition and representation of them. If the imaginative faculty is distracted in both ways at the same time, its activity weakens. If its distraction ceases either in both ways altogether, as happens in the state of sleep, or in one way, as happens in the case of diseases that weaken the body and distract the soul from intellection and discernment, and in the case of fear, so that the soul weakens, it almost admits as possible what does not exist, and it turns entirely away from the intellect because of its weakness and its fear that bodily things would occur, as if the soul relinquishes the intellect and its managing, then the imaginative faculty can become stronger, come closer to the form-bearing faculty, make use of it, and their being combined together (sc. the imaginative

56. See *Nafs* V, 5 where Avicenna explains how the rational soul uses the imaginative faculty, which then becomes cogitative, in the process of intellection.

and form-bearing faculty) becomes stronger. Then the activity of the form-bearing faculty becomes more evident, and the forms that are in the form-bearing faculty appear in the common sense; [R173] then [those forms] are seen as if they exist outside because the perceptive affection of what comes from outside and what comes from inside is what is represented in it (sc. the common sense), differing only in relation. For, if what is sensible is in reality what is represented, then when it is represented its state is like the state of what comes from outside. For this reason, the man who is insane, or afraid, or weak, or asleep, sees images standing just as he sees them in reality, when he is in a sound state, and likewise he hears sounds<sup>57</sup>. When intellection or discernment gets one of those things, and attracts the imaginative faculty to itself by way of pointing, those forms and imaginings disappear.

[3. The powerful imaginative faculty of the prophet]

It happens that in some men the imaginative faculty is created very strong, predominant, so that the [external] senses do not take over it, nor [can] the form-bearing faculty resist it. The soul is also strong, and its orientation towards the senses does not neutralize its inclination towards the intellect and what is before (or: near) the intellect (*mā qibala l-ʿaql*)<sup>58</sup>. While they are awake, these men experience (lit. have) what other men experience while they are asleep in terms of the state we shall inform [you] of later, that is, the state of perception that one who is asleep has of invisible things, either by ascertaining them through their [own] state<sup>59</sup> or through their images. Something like that might happen to these men while they are awake. In the middle of that, they would eventually withdraw from sensible things, and sometimes there might happen to them something similar to fainting. Sometimes this does not happen. Sometimes they see something in its [own] state, and sometimes they imagine its

57. See *Nafs* IV, 1, §1.3 of my translation provided in the appendix to «Retaining, Remembering, Recollecting».

58. It might be a reference to the Active Intellect/Giver of Forms, which is the tenth intelligence and, in the emanative scheme, comes before the human intellect.

59. i.e.: in the state in which they present themselves.

image (sc. the image of that thing) due to the [same] cause by which, while he is asleep, one images the image of what he has seen, as we shall explain later. Sometimes, an apparition presents itself to them, and they imagine that what they perceive is a speech coming from that apparition, which consists of audible utterances that are memorized and recited. This is the prophecy proper to the imaginative faculty, but here there are other [kinds of] prophecies, whose state will become evident<sup>60</sup>.

[4. All men share in dreaming]

[R174] None among human beings is without a share in the matter of dreaming and the state of perceptions that happen in wakefulness. The cause of thoughts that occur immediately in the soul are certain contacts of which there is no awareness, nor [is there awareness] of what is connected with them either before or after them. They carry the soul<sup>61</sup> to something else, different from its usual path. That might be of any genus. It can be something among the intelligibles, or something among the warnings, or some verse, or something else according to disposition, custom, and character. These thoughts occur due to causes that appear to the soul in most cases surreptitiously, and are like snatched signals that are not so stable as to be recollected, unless the soul promptly seizes them with a firm grip. Most of what these things do is to distract the imaginative faculty with a genus that does not correspond to that in which it was.

[5. The activity of the imaginative faculty on the contents of the form-bearing faculty and memory]

This imaginative faculty is such that it always devotes itself to the two depositories, namely the form-bearing faculty and memory, and always attends to the forms, beginning with a sensible or a remembered form, and moving from that [form] to something contrary, or similar, or to something that is part of it

60. The other two kinds of prophecy Avicenna discusses in *Nafs* are 'operative' prophecy, which is connected with the motive faculties (*Nafs* IV, 4), and 'intellectual' prophecy, which is connected with the theoretical intellect and the so-called sacred intellect (*Nafs* V, 6).

61. Lit.: the soul is carried by them...

due to some cause<sup>62</sup>. This is its nature. Moreover, there are innumerable particular causes for its peculiar move<sup>63</sup> from something to its contrary and not to [something to which it is] similar, or to [something to which it is] similar and not to its contrary. In general, the fundamental cause<sup>64</sup> in this must be that, when the soul brings together the consideration of meanings and forms, it is carried from the meaning to the form that is closer to it, either absolutely or because that meaning has been recently observed [R175] due to their combination (sc. of the meaning and the form) in the sense or in estimation. In a similar way, the soul is carried from the form to the meaning. The first cause that makes specific a form and not another, and a meaning and not another, is something coming to it from the sense, which has made it specific, or something coming from the intellect, or from estimation, then they made it (sc. a form or a meaning) specific, or due to something related to the celestial realm. When it has been made specific by that, its persistence and its move become specified due to the specification [operated by] the two sources (sc. of the meaning and the form), due to the states that are associated by custom [with them], and the temporal proximity of some forms and meanings. This might also happen due to celestial states. And this might happen due to things coming out from the intellect and the sense after the first specification to which they are attached<sup>65</sup>.

[6. Recollection, interpretation, explanation]

Know that rational cogitation is afflicted by this faculty, in the sense that it is foremost preoccupied with the inattentiveness of this faculty. For, when it (sc. rational cogitation) makes use of it in the case of some form, heading for some goal, it is quickly carried toward another thing, unrelated to it, and from it toward a third thing. Then it makes the soul forget the first thing from which it started. The soul thus needs to recollect by seeking aid in backward analysis so that it returns to the starting point.

62. Cf. *Nafs* IV, 1, 168.15.

63. Lit: for the peculiarity of its move...

64. Lit.: the fundament of the cause.

65. Cf. *Nafs* IV, 1, 167.12-168.15.

When in the state of wakefulness it happens that the soul perceives something, or in the state of sleep that it comes into contact with the heavenly realm, as we shall describe later<sup>66</sup>, if this faculty, because of its rest or its submission, makes the soul capable of firmly holding, and does not overpower it, by reducing the time in which the soul firmly holds what appears to it in terms of its imaginings [R176], that form takes strong possession of memory as it is and appears<sup>67</sup>. In wakefulness, there is no need to recollect, and during sleep, to interpret, and in revelation, to explain. Here<sup>68</sup> interpretation and explanation take the place of recollection. On the contrary, if the soul does not firmly hold what it saw about that in the faculty of memory as it should, but rather the imaginative faculty parallels each single thing seen during sleep with a single or compound imagining or parallels a compound thing seen during sleep with a single or compound imagining by continuing to follow as a model what it sees here through an imitation that is composed of forms and meanings, the way in which the soul firmly holds within itself what it sees becomes weaker than the way in which the form-bearing faculty and the recollective faculty firmly hold what the imaginative faculty brings to them. Then, what has been seen of the heavenly realm is not established in memory. By contrast, that by which it is imitated is established.

Sometimes it happens that what is seen of the heavenly realm is something like the head and the beginning, so the imaginative faculty takes over the soul in a way that distracts it from completing what it sees, and after that, it is carried away, one move after the other, without imitating with those moves anything of what is seen of the heavenly realm, since that has been broken off. This is a mode of dream. The place of its interpretation is insignificant, whereas what remains of it are confused dreams. What of the dream belongs to the genus over which the imaginative faculty has dominion necessarily needs interpretation.

66. See *infra*.

67. Lit.: according to the memory's appearance and representation of it (sc. the form).

68. i.e.: during sleep.

## [7. Dream interpretation in a dream]

## [7.1 Recollection vs. actual interpretation]

A man might see the interpretation of his dream during his dream. That, in reality, is recollecting. For, just as the cogitative faculty has been firstly carried from the principle to the imitation due to the correspondence between the two, likewise it is not unlikely that this faculty is carried from the imitation to the principle. Thus, sometimes it happens that the cogitative faculty imagines its activity as occurring at another time, then it sees as if [R177] an interlocutor was talking to it about that. Sometimes this is not the case. Rather, it is as if the cogitative faculty has viewed something in a true way without the soul coming into contact with the heavenly realm, but it is an imitation on the part of the imaginative faculty to which the imitation belongs. Then, it would revert to the principle. This mode of true dream might occur to the imaginative faculty without the help of another faculty and, if the principle in it is that, it reverts [to the imaginative faculty]. Sometimes, this imitation imitates another imitation. Then it will need the interpretation by an interpreter another time. These things and states are not precisely determined.

## [7.2 Men with sounder dreams]

There are men whose dreams are sounder. This happens when their soul is already accustomed to the truth and has subdued deceptive imagination. It happens more frequently that men interpret their dreams during their dreams when their attention is busy with what they saw. Thus, when they are asleep, [their] attention to that remains in the same state as it was, the imaginative faculty begins to imitate in a way contrary to that in which it imitated the first time.

## [7.3 Heraclius' dream and its interpretation during his sleep]

It has been reported that the king Heraclius had a dream that preoccupied him<sup>69</sup>, but he did not find [an interpretation] by the interpreters that would satisfy him. Then, when afterwards he went to sleep, that dream was interpreted for him in his sleep. It

69. Lit.: his heart.

(sc. the dream) included information of things that were to happen in the world and especially in his city and his kingdom. When those warnings were written down, they came out as it was interpreted for him in his sleep. This has been experienced in other cases.

[8. Imagination perceiving invisible things during wakefulness]

Among those who see these things during wakefulness, there are those who see this due to the nobility of their soul and the strength of their soul, their imaginative faculty, and their recollective faculty. Thus, the sensible things do not distract them from their specific activities. Among them, there are also those who see that due to the cessation of their discernment and because their soul turns away from discernment. For this reason, their imagination is powerful. Thus, they are capable of getting invisible things while they are awake. In getting the effluence of the invisible, the soul needs the internal faculties in two respects: [(i)] one is for representing<sup>70</sup> in it the particular meaning in a retentive way<sup>71</sup>; [(ii)] the second respect is for helping it, moving freely in [R178] the direction of its will, without distracting it and attracting it to their direction. Thus, a relation between the invisible on the one hand and the soul and its imaginative faculty on the other hand, and a relation between the soul and the internal imaginative faculty, are needed. If the senses make use of it or the intellect makes use of it in the intellectual manner we have mentioned, [the imaginative faculty] would not attend to other things, like the mirror when it is averted from a certain direction and moved towards another – for many things that are such as to be impressed on that mirror suddenly and unexpectedly due to some relation between the two will not be impressed [on the mirror]. And regardless of whether this distraction comes from the senses or from the control of the intellect, when one of the two is removed, the needed relation between the invisible on the one hand and the soul and the imaginative faculty on the other hand, and [that] between the soul and the

70. Passive in the Arabic.

71. i.e.: that will be stored in memory, which is the depository of meanings.

imaginative faculty, are almost in agreement. Then there appears in it that which appears as it appears.

[9. The principle of warnings during sleep]

Since the discourse about imagination has made us move to the matter of dream, there is no harm for us to indicate briefly the principle from which the warnings occur during sleep through the things we posit [elsewhere]. For, this will become clear to us only in the discipline of first philosophy<sup>72</sup>.

We say: the meanings of all the things that are in the world, past, present, and bound to be, exist in the knowledge of the Creator and in the intellectual angels in one respect, and in the souls of heavenly angels in another respect. These two respects will become clear to you in another place<sup>73</sup>. Human souls are more similar to those angelic substances than they are to sensible bodies. There is no concealment nor avarice there<sup>74</sup>. Veiling belongs only to the recipients, either due to their immersion in bodies or due to their contamination with things that attract [them] downwards<sup>75</sup>. When there occurs to the human soul [even] the least significant cessation from these activities<sup>76</sup>, a perusal of what is there<sup>77</sup> occurs. The most appropriate thing that the soul firmly holds [**R179**] is what is connected with that human being (sc. the human being possessing that soul), or his relatives, or his country, or his region. For this reason, most of the dreams that are remembered are peculiar to the man that has dreamed of them or to those close to him. Intelligibles appear to those whose concern are the intelligibles, whereas those whose concern are the benefits of human beings see them and are led towards them, and likewise according to this [line of] reasoning.

72. See *Ilāhiyyāt* X, 1.

73. See *Ilāhiyyāt* IX, 2-4, where Avicenna distinguishes celestial intellects and celestial souls, the remote and proximate principle of the celestial spheres respectively. In *Ilāhiyyāt* X, 1, celestial intellects and souls are also mentioned in the outline of Avicenna's emanative scheme.

74. i.e.: in the heavenly realm. A similar formulation can be found in *Adwiyā qalbiyya* 1.

75. Lit.: to the lower side.

76. i.e. immersion and contamination.

77. i.e.: in the heavenly realm.

[10. The imitations of natural and voluntary things by imagination]<sup>78</sup>

Not all dreams are veridical and such that one needs to occupy himself with them. For not all the imitations by the imaginative faculty are about what emanates upon the soul from the heavenly realm. Rather, most of what derives from there occurs [to the soul] only when this faculty ceases to imitate things that are closer to it. Among the things that are closer to it some are natural, some are voluntary.

The natural ones are those that derive from blending the powers of humors belonging to pneuma, which is the vehicle of the form-bearing and the imaginative faculty<sup>79</sup>. For this faculty first imitates these things (sc. the natural things) and is occupied with them. It might also imitate pains that are in the body and accidents that are in it, as when the expulsive faculty, which belongs to the semen, is set in motion to ejaculate. Then the imaginative faculty imitates forms such that the soul would incline to have intercourse with them. Moreover, it imitates<sup>80</sup> food for the one who is hungry, and for the one who needs to evacuate it imitates<sup>81</sup> a place for that [purpose]. For the one to whom there happens to be some body part hot or cold due to some heat or coldness, it imitates<sup>82</sup> that that body part is placed near a fire or in cold water. It is wondrous that, just as there happens from the motion of nature some imagining of the ejaculation of the semen, likewise, sometimes, there happens for some cause some imagining of a desired form. Thus, nature is triggered to gather the semen and to send out pneuma, which spreads to the organ of copulation. Sometimes it ejects the semen. This might happen both in sleep and in wakefulness, even if there has been neither [R180] excitement nor lust.

As for voluntary things, it is that, during wakefulness, the soul is concerned with something to whose consideration and medi-

78. For the background of this paragraph, see M. Rashed, «Un ‘nouveau’ fragment arabe de la version kindienne du *De insomniis* d’Aristote et sa réception dans une recension des *Principes* des opinions des habitants de la cité vertueuse d’al-Fārābī», *Bulletin d’Études Orientales*, 68 (2020-2021), 329-57.

79. Lit.: that the form-bearing and the imaginative faculty mount.

80. Lit: food is imitated for...

81. See n. 80.

82. See n. 80.

tation the soul turns its attention. When someone is asleep, the imaginative faculty begins to imitate that thing and what is of the [same] genus of that thing. This is part of the remains of cogitation that occurs during wakefulness, and all these things are confused dreams. This might also be due to the impressions of heavenly bodies. For, in accordance with their mutual relations and the relations between their souls, they cause forms to occur in the imagination in accordance with [its] disposition. These forms are not representations of anything of the world of the invisible, nor warnings.

[11. What of the imaginative contents requires interpretation and explanation]

That which needs to be interpreted and explained is what is not related to anything of this whole. It is known that it occurred due to an external cause and had some indication. For this reason, the dream of the poet, the liar, the wicked, the drunk, the sick person, the sad person, and whoever is overpowered by a bad temperament or thought, is not sound for the most part. Likewise, for this reason, only the dream that occurs at dawn is for the most part valid, because at this time all thoughts are still and the motions of apparitions have come to rest. When the imaginative faculty during sleep at a similar time [of the day, sc. dawn] is not occupied with the body, nor severed from the retentive and the form-bearing faculty, but rather controls both, its service to the soul in this matter is as good as it should be, because it unquestionably needs, in that which comes to it of that, that its form (sc. the form of what comes to it) be impressed in these faculties in a suitable manner, either these forms themselves or their imitations.

[12. The relation of sound dreams to balanced temperament]

One must know that the men with the soundest dreams are those with the most balanced temperaments. For those with dry temperament, although they are very retentive, are not very receptive. By contrast, those with moist temperament, although they are quickly receptive, quickly relinquish [what they have received], so it is as if they have not received anything [in the first place], nor are they very retentive. [R181] Those with hot

temperament have confused motions, whereas those with cold temperament are dull-witted. The soundest of them is the one accustomed to the truth. For the habit to falsehood and vicious thoughts makes imagery wicked in terms of motions, not obedient to the guidance of reason. Rather, his state is the state of the imagery of the one whose temperament is corrupted [and is led] to confusion.

[13. Introduction to the exposition on sleep and wakefulness]

Since this (*sc.* the topic of veridical dreams and imaginative prophecy discussed so far) is what depends on sleep and wakefulness, here we must briefly indicate the matter of sleep and wakefulness.

[13.1 Definition of these two states]

We say: wakefulness is a state where the soul makes use of the senses or the locomotive powers on the outside at will, for which there is no necessity. Sleep is thus the privation of this state. In it (*sc.* in sleep) the soul turns away from the external side to the internal one.

[13.2 The causes of sleep and their explanation]

Its turning away [from the external to the internal side] occurs in one of the following ways: [(i)] either because of the weariness befalling it (*sc.* the soul) from this (*sc.* external) side; [(ii)] or because of a concern occurring to it from that (*sc.* internal) side; [(iii)] or because organs disobey the soul.

[(i)] What occurs from weariness is that the thing called pneuma – you will come to know it in its [proper] place (*sc.* *Nafs* V, 8) – dissolves and becomes weak, so it cannot spread [throughout the body] and thus sinks in, and the soul faculties follow it. This weariness might occur [(i.i)] either from body movements, [(i.ii)] or from thoughts, [(i.iii)] or from fear. [(i.iii)] Sleep, and even death, occurs from fear. [(i.ii)] Thoughts might make one sleep not from this (*sc.* external) side, but because they heat the brain and so attract moistness to it. The brain is consequently filled [by moistness] and so moistening makes him sleep.

[(ii)] What occurs due to a concern from inside is that food and humors are gathered inside. Then, they need that pneuma

comes to them with all its innate heat to facilitate their complete digestion. The external [dimension of the soul faculties] is thus hampered.

[(iii)] What occurs due to organs[’ disobedience] is that [R182] nerves are filled and obstructed by vapors and food which penetrate them, so as to be digested, or pneuma has become too heavy to move because of excessive moistness.

[13.3 The causes of wakefulness]

Wakefulness occurs due to causes opposite to [all] that. Among these, there are the causes that make [something] dry, like heat and dryness; relaxation<sup>83</sup> and recreation which come about; and cessation of digestion. Then pneuma reverts to spread out. Among these, there is a vicious state that averts the soul from sinking in but summons it outside, like anger, fear for something close, or enduring something<sup>84</sup> painful.

[13.4 Conclusion of the exposition on sleep and wakefulness]

This falls under what we are involved in by way of accident, even though it is proper to the true nature of sleep and wakefulness that we deal with them with regard to the accidents of what has sensation.

83. Reading: *ḡamām*, as in the Cairo edition of Avicenna’s *Nafs* (1975).

84. Lit.: matter.

## ABSTRACT

Tommaso Alpina, *Common to Body and Soul: Avicenna on Sleep as an Affection of the Animal Body*

In his *De somno et vigilia*, Aristotle provides the first philosophical account of sleep (and wakefulness). He considers these as two contrary states: overall, the former is a condition of privation of the features that qualify the latter. Aristotle's account of sleep as we know it seems not to have influenced subsequent reflection on the topic in the Islamicate world. Philosophers had access to an adaptation of this text in which fragments of the original Greek text were interspersed among material belonging to other (philosophical and medical) traditions. This adaptation develops some ideas, already present in the Aristotelian text, about sleep as the context for a specific form of perception and motion. The first philosopher in the Islamicate world to engage with this text and provide a similar exposition on sleep was Avicenna (Ibn Sīnā, d. 1037). Being a philosopher and a physician, in his writing on psychology, Avicenna combines the philosophical account of the specific form of perception and motion occurring during sleep with an exposition of the physiological aspects connected with this state.

Tommaso Alpina  
Università di Pavia  
American University of Beirut  
tommaso.alpina@unipv.it

Danielle Jacquart

L'INSOMNIE ET SES REMÈDES SELON AVICENNE ET  
SES LECTEURS (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> S.)

Pour le philosophe Aristote comme pour Avicenne dans son *De anima*, le sommeil est défini comme une privation de la veille<sup>1</sup>. Dans la tradition médicale galénique, malgré cette empreinte philosophique et la lecture du *De somno et vigilia* aristotélicien, dans le couple sommeil et veille le premier est valorisé par rapport à la seconde et ses bienfaits mis en avant, du moins lorsqu'il ne tombe pas dans l'excès ou dans le pathologique<sup>2</sup>. Traitée généralement après le sommeil dans les ouvrages médicaux, la veille qui est son contraire se trouve plus chargée négativement du fait qu'elle ne devient un sujet médical qu'à condition d'être excessive ou d'accompagner un état de maladie, alors que le sommeil l'est d'emblée, même à l'état sain, en raison de sa fonction physiologique et psycho-physiologique. À la recherche de la notion d'insomnie et de ses remèdes, sera analysé ici l'im-

1. Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 1453 b 24-27, trad. R. Mugnier in Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris 1953, 64: «D'abord il est du moins évident que la veille et le sommeil à la fois relèvent de la même partie de l'animal, car ces fonctions sont opposées, et le sommeil paraît être une espèce de privation de la veille»; Avicenne, *De anima* IV, 2: «Dicemus ergo quod vigilia est dispositio in qua anima imperat sensibus et virtutibus moventibus exterius voluntate cui non est necessitas. Somnus vero est privatio huius dispositionis: in quo anima ab exterioribus convertitur ad interiora» (Avicenna Latinus, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus, IV-V*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain-Leyde 1968, 33).

2. Voir notamment: M. Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», in *Le Sommeil, Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, dir. V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné, Paris 2015, 259-72.

pact du *Canon* d'Avicenne chez quatre auteurs des deux derniers siècles du Moyen Âge, deux commentateurs de ce long texte, et deux auteurs de *Practica*: Gentile da Foligno et Bernard de Gordon pour le XIV<sup>e</sup> siècle, Jacques Despars et Michel Savonarole pour le siècle suivant.

### *Nommer l'insomnie et la définir*

Dans le *Canon*, Avicenne aborde le sujet du sommeil et à sa suite celui de la veille dans trois parties différentes<sup>3</sup>. Alors qu'il ne recourt pas à la catégorie de «choses non-naturelles» installée dans le galénisme arabo-alexandrin, il en insère néanmoins les composants au premier livre au cours du développement sur les causes des maladies: le sommeil et la veille s'y trouvent abordés avant les accidents de l'âme ou passions et après le mouvement et le repos, du fait que le sommeil est dit semblable au repos et la veille, au mouvement. La deuxième occasion de traiter du sujet intervient en ce même premier livre dans la partie dédiée au régime, qui reprend sans s'y référer explicitement le concept de «choses non-naturelles». Enfin, la première fen du livre III consacrée aux maladies du cerveau, à leurs causes, leurs signes et leur traitement aborde cette fois de manière séparée sommeil et veille dans leurs déviations respectives par rapport à l'état de santé, en commençant par le sommeil.

Au premier chapitre du livre I où il en est question, seul le sommeil reçoit une explication physiologique: «Disons donc que le sommeil rend fortes les opérations naturelles, du fait qu'il réprime la chaleur innée et qu'il relâche la faculté psychique, de telle sorte qu'il humidifie les voies du cœur et rend trouble la substance du *spiritus* et empêche sa résolution». La veille est définie comme opérant tout le contraire (*Vigilie vero huius totius contrarium efficiunt*). La traduction en latin de ce chapitre a posé quelque problème de vocabulaire, car Avicenne distinguait trois états de veille en usant de trois mots différents. Outre le mot le

3. J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», *ibid.*, 323-38 (aux pages 326-29).

plus commun, *al-yaqaza*, traduit sans surprise par *vigilia*, sont aussi utilisés *al-qalqalat* qui désigne plutôt un sommeil agité, entrecoupé de moments de veille et *as-sahar*, qui réfère proprement à l'insomnie. Dans la proposition *insomnietas quidem inter vigiliam et sompnum*, *insomnietas* traduit *al-qalqalat*, tandis que *vigilia* ne rend pas la notion générale de veille (en arabe *al-yaqaza*) mais celle d'insomnie (*as-sahar*)<sup>4</sup>. On retient donc qu'*insomnietas* ne désigne pas l'insomnie, mais un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, sachant que les nuances apportées par le vocabulaire arabe n'ont pas été saisies ou du moins que des équivalents en latin n'ont pas été trouvés, le même mot latin *vigilia* traduisant ici à la fois *al-yaqaza* et *as-sahar*.

Le mot *insomnietas* intervient à nouveau au livre I dans le cadre des composants du régime, pour traduire cette fois non pas *al-qalqalat*, mais *al-arāq* qui désigne un état d'insomnie partielle, une somnolence<sup>5</sup>. À nouveau le traducteur est mis dans l'embaras par la richesse du vocabulaire arabe et lorsqu'il est question proprement d'insomnie au livre III, *as-sahar* n'est plus rendu par *vigilia*, mais simplement translittéré en *sahara*, assurant ainsi son entrée dans le vocabulaire médical latin. Cette nouvelle option est à mettre au compte soit d'un changement de traducteur – le long texte que constitue le *Canon* d'Avicenne ayant peut-être incité Gérard de Crémone à confier certaines parties à des *socii* –<sup>6</sup>, soit

4. Avicenne, *Liber Canonis*, I. 2. 2. 1. 13 (*De his que proveniunt ex somno et vigiliis*), éd. Venise 1507 (reprod. Hildesheim 1964), fol. 33r: «Dicemus ergo quod somnus omnes operationes naturales fortes efficit, propterea quod calorem continet innatum et virtutem laxat animale, ideo quod cordis vias humectat et eas laxat et quia spiritus substantiam turbidam efficit et prohibet illud quod resolvitur [...] Vigilie vero huius totius contrarium efficiunt. Cum autem sunt multe complexionem corrumpunt cerebri aliquo siccitatis modo et debilitant ipsum et egritudines faciunt acutas [...] Et insomnietas quidem inter vigiliam et somnum in omnibus dispositionibus est mala». Cf. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Qānūn f al-ṭibb*, éd. Būlāq, Le Caire 1877 (réimpr. Bagdad 1975), t. 1, 94.

5. Avicenne, *Liber Canonis*, I. 3. 2. 9, fol. 61 v: «De sermone cause somni naturalis et subeth et contrariorum ipsorum vigiliarum et insomnietatis et quid faciendum sit in medicando unumquodque eorum et in removendo ipsum cum fuerit impediens et quid unumquodque significet et reliqua ab eis iam in suo loco parumper premissimus et in medicatione particulari adhuc dicemus». Pour l'arabe, éd. Būlāq, t. 1, 171.

6. Sur les différences notées entre les parties qui pourraient suggérer l'intervention d'aides, voir: D. Jacquart, «Des traductions au fil de la plume

à une prise de conscience des nuances du vocabulaire arabe. C'est en ce chapitre du livre III qu'Avicenne définit pour la première fois l'état de veille, ne se contentant pas comme précédemment d'en faire le contraire du sommeil: «La veille (*al-yaqaza* en arabe, *vigilia* en latin) est la disposition qu'a l'animal quand l'esprit psychique se répand vers les instruments des sens et du mouvement pour qu'il en soit fait usage. L'insomnie (*as-sahar* en arabe, *sahara* en latin) est un surplus dans la veille et une sortie d'une chose naturelle. La cause relevant de la complexion est une chaleur et une sécheresse dues à l'embrassement du *spiritus*»<sup>7</sup>. Les commentateurs du *Canon* ont dû s'accommoder de ces fluctuations lexicales.

Gentile da Foligno (m. 1348) a commenté les fen 2 et 3 du livre I dans les années 1320, c'est-à-dire au début de sa carrière. À la première occurrence du mot *insomnietas* il ne s'attarde guère sur sa signification, reprenant sa définition comme un état intermédiaire entre veille et sommeil<sup>8</sup>:

Ici Avicenne indique les effets et les opérations d'*insomnietas*, laquelle est un état intermédiaire entre le sommeil et la veille. À ce propos il faut noter que *insomnietas* est mauvaise en tant que cause, car elle empêche le sommeil et en empêchant le sommeil elle fait obstacle aux opérations qui doivent être fortifiées par lui. De même elle est mauvaise en raison de ce dont elle est le signe, car elle signifie que le corps qui en est sujet s'est éloigné d'un état naturel.

et à la chaîne? Le cas de Gérard de Crémone», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 41 (2018), 111-23; J. Chandelier, «Memory, Avicenna and the Western Medical Tradition», in *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition: Essays on the Reception of Aristotle's De memoria et reminiscentia*, éd. V. Decaix et Ch. Thomsen Thornquist, Turnhout 2021, 107-22.

7. Avicenne, *Liber Canonis*, III. 1. 4. 4, fol. 185 v: «De vigiliis et sahara. Vigilia quidem est dispositio animalis cum effunditur spiritus animalis ad instrumenta sensus et motus ut eis utatur. Sahara vero est superfluitas in vigilia et egressus a re naturali et eius quidem causa complexionalis est caliditas et siccitas propter igneitatam spiritus et movet semper ad exteriora et caliditas vehementius est faciens sahara et interius faciens». Pour l'arabe, éd. Būlāq, t. 2, 58.

8. Gentile da Foligno, *Expositio super primum librum Canonis*, I. 2. 1. 13, éd. Venise 1520-1522, t. 1, fol. 113r. Pour la datation des différentes parties du commentaire de Gentile da Foligno, voir J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Paris 2017, 214-24.

À la fen 3, dans laquelle *insomnietas* traduit non plus *al-qalqalat*, mais *al-arāq*, Avicenne considère cet état comme contraire au sommeil profond, léthargique (*as-subāt* en arabe, *subeth* en latin), ce que conteste Gentile da Foligno, évidemment ignorant des nuances du vocabulaire arabe masquées par le recours au même mot latin pour les rendre<sup>9</sup>:

Mais tu diras que comme *insomnietas* est une certaine disposition intermédiaire entre le sommeil et la veille, elle n'est pas contraire au *subeth*. Je dis que *insomnietas* ne lui est pas proprement contraire, mais proprement contraire à la veille, du fait qu'elle lui est contraire comme le milieu est contraire aux extrêmes.

*Insomnietas* reste donc cet état intermédiaire, quelque peu indéterminé, dont la situation médiane le rend contraire à la fois au sommeil et à la veille. Dans son commentaire à la fen 1 du livre III, qu'il acheva quelques années plus tard, en 1338, Gentile da Foligno ne s'attarde pas davantage sur la translittération *sahara*, qu'il glose en «veille superflue», tout en s'interrogeant sur son basculement vers un état pathologique ou sur son maintien dans le cadre des «choses non-naturelles» qui peuvent être contrôlées par le régime<sup>10</sup>:

Il faut considérer que comme la veille est opposée au sommeil, de même que dans le sommeil il y a un retrait de l'esprit psychique, de même dans la veille il y a absolument une expansion de cet esprit psychique et autant dans le sommeil la sensation et le mouvement sont entravés, autant dans la veille il y a un exercice de la sensation et du mouvement [...]. On peut se demander pourquoi [Avicenne] n'a pas défini une veille naturelle, une veille non naturelle et une veille contre nature. Il faut dire qu'il l'a donné à entendre en définissant [la veille] comme opposée au sommeil, et par ce qu'il dit que *sahara* est une veille

9. Gentile da Foligno, *Expositio*, I. 3. 2. 9, fol. 187r.

10. *Ibid.*, t. 3, fol. 77 v. Sur la tripartition du sommeil (et par voie de conséquence de la veille) en naturel, non naturel et contre nature, voir: N. Palmieri, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», in *Le Sommeil*, 295-321 (aux pages 304-9), ainsi que la contribution de J. Chandelier, «Sommeil non naturel, somnambulisme et 'subeth': les limites du sommeil naturel pour les médecins latins de la fin du Moyen Âge» dans le présent volume.

superflue il donne à entendre qu'il s'agit d'une veille non naturelle ou contre nature suivant l'importance du surplus de veille.

Il est clair que pour Gentile da Foligno c'est la notion de «veille superflue» qui importe, et selon le degré de dépassement de celle-ci par rapport à un état naturel de veille elle devient pathologique ou non. Il n'y a pas de concept bien défini d'insomnie. Quelque cent ans plus tard, Jacques Despars (m. 1458) s'efforce à son habitude de clarifier le vocabulaire à la première occurrence du mot *insomnietas*<sup>11</sup>:

[Avicenne] dit que *insomnietas*, qui est une certaine disposition intermédiaire entre le sommeil et la veille est mauvaise dans tous les états, c'est-à-dire autant en cas de santé que de maladie et d'état neutre, car elle perturbe le corps ne lui permettant de profiter ni des bienfaits du sommeil ni des bienfaits de la veille, et elle meut le sang et tous les esprits en un mouvement agité tantôt vers l'intérieur, tantôt vers l'extérieur. En conséquence les facultés sont troublées dans leurs actions, impuissantes à se fixer autour de l'aliment et de leurs organes propres. Et *insomnietas* ici n'est pas pris comme le nom le laisserait entendre pour désigner une veille superflue, qui est appelée *sahara*, mais pour une disposition dans laquelle l'homme ni proprement ne dort ni proprement ne veille.

En distinguant clairement l'état intermédiaire d'*insomnietas* de l'insomnie proprement dite ou veille superflue, Jacques Despars recourt en ce commentaire du livre I au terme *sahara* qui n'apparaît qu'au livre III, mais qui de son temps est passé dans le vocabulaire médical courant: dans les passages concernés du livre III, le commentateur use même de l'adjectif *saharici* pour désigner les insomniaques. Quant à l'occurrence d'*insomnietas* (traduisant *al-arāq*) à propos des composants du régime exposés à la fen 3 du livre I, elle donne lieu à des distinctions au sein de la catégorie des contraires qui ne manquent pas de suggérer quelque embarras<sup>12</sup>:

Dans la première partie [Avicenne] dit qu'il a déjà évoqué quelque peu de manière brève les causes du sommeil naturel et du *subeth* et des

11. Jacques Despars, comm. *Canon*, éd. Lyon 1498 [non paginée], I. 2.2.1.13.

12. *Ibid.*, I. 3. 2. 9

causes de leurs contraires, à savoir de la veille qui est contraire au sommeil et de *insomnietas* qui est contraire au *subeth* en une contrariété prise largement pour s'étendre à une opposition privative.

Non contraints par la lettre du *Canon* d'Avicenne, qui constitue néanmoins pour eux une source majeure, Bernard de Gordon et Michel Savonarole n'utilisent ni *insomnietas* ni *sahara*. Dans son *Lilium medicine*, terminé à Montpellier en 1305, Bernard de Gordon à la deuxième partie qu'il consacre aux maladies de la tête ouvre un chapitre *De vigiliis*. Il avait précédemment traité du sommeil profond non naturel (*innaturalis*) et de la stupeur. Après avoir indiqué que la veille est l'acheminement de l'esprit psychique vers les instruments des sens afin qu'ils exercent leurs opérations, Bernard de Gordon énonce qu'il y a des veilles naturelles et des veilles qui ne le sont pas (*vigilie innaturales*)<sup>13</sup>. L'adjectif *innaturalis* permet d'éviter les catégories des «choses non-naturelles» (*res non naturales*) et des «choses contre nature» (*res contra naturam*) de la théorie médicale. Alors que sommeil et veille sont clairement rangés sous les «choses non naturelles, sans lesquelles le corps ne peut durer longtemps, et quand elles sont comme il faut la santé est conservée, et quand elles sont comme il ne faut pas, alors la maladie s'introduit», toutes les déviations ne peuvent être classées sous le pathologique ou «contre-nature» comme il a été vu chez Gentile da Foligno. Sont donc dites *innaturales* par Bernard de Gordon des veilles qui sont excessives soit en quantité, soit en qualité, soit suivant l'ordre. Elles épuisent le corps, corrompent la faculté digestive et par l'engendrement d'humeurs mauvaises et corrompues ainsi que du fait de l'absence de digestion, le visage devient émacié<sup>14</sup>.

13. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II, 18, éd. Lyon 1551, 198: «Vigilia est productio spiritus animalis ad instrumenta sensuum propter operationes exercendas. Intelligendum est quod quaedam vigiliæ naturales, quaedam innaturales».

14. *Ibid.*, 198-99: «Si autem vigiliæ excedunt in quantitate, qualitate, aut ordine, tunc dicuntur innaturales, et habent proprietatem inaniendi corpus et corrumptendi virtutem digestivam et generandi humores malos et corruptos et ratione indigestionis facies subtumida efficitur [...] Somnus et vigilia sunt res non naturales, sine quibus corpus diu durare non potest, et quando ista sunt ut oportet sanitas conservatur, et quando sunt sicut non oportet, tunc introducitur ægritudo».

Dans sa *Practica maior*, commencée alors qu'il enseigne encore à Padoue et terminée à Ferrare peu avant 1446, Michel Savonarole traite d'abord du sommeil et de la veille dans le traité II où il énumère les choses non naturelles, puis de l'insomnie qu'il nomme *vigilia superflua* au premier chapitre du traité VI dédié aux maladies de la tête. En tant que composante des choses non naturelles la veille est traitée en même temps que le sommeil et dite le contraire de celui-ci. Elle dessèche le corps alors que le sommeil l'humidifie, modérée elle conforte, aiguise l'appétit, etc. Quand elle est en excès, elle corrompt la complexion du cerveau, trouble la raison, embrase les humeurs et il s'ensuit des maladies aiguës<sup>15</sup>. Au traité VI le chapitre *De vigilia superflua* suit le chapitre *De subeth* ou sommeil profond pathologique et précède celui sur l'apoplexie. En reprenant certains des termes du *Lilium medicine* – une source qu'il utilise abondamment tout au long de sa *Practica maior* sans toujours le signaler – Michel Savonarole déclare que cette veille en excès sort de l'état d'une chose naturelle en quantité, en qualité ou selon l'ordre, de telle sorte que l'esprit psychique produit sensation et mouvement en surabondance. La cause en est une mauvaise complexion chaude et sèche, surtout chaude. De ce fait pour son traitement il est renvoyé au chapitre de la céphalée d'origine cholérique, où étaient indiqués emplâtres et embrocations<sup>16</sup>. Toutefois des recettes réputées efficaces en cas de veille excessive vont être ajoutées, en les faisant précéder d'un avertissement: «Avant d'indiquer ces recettes efficaces, j'engage les lecteurs et les opérateurs à avoir toujours Dieu devant les yeux et à aimer plus leur âme que l'argent, les désirs malhonnêtes et les mauvais amis. Nombreux, en effet, sont ceux qui confectionnent en un mauvais dessein ces recettes prévues pour le salut du corps»<sup>17</sup>. De manière implicite

15. Michel Savonarole, *Practica maior*, II. 1, éd. Venise 1559, fol. 20r.

16. *Ibid.*, VI. 1. 9, fol. 62rv: «Post capitulum de subeth consequens est ut de vigilia agatur superflua. Vigilia itaque superflua est vigilia qua fit egressus a re naturali in quantitate, qualitate et ordine, ita ut spiritus animalis sensu et motu superflue utatur. Causa eius secundum plurimum est mala complexio calida et sicca, sed calida principalior, nam sicut somni superflui frigiditas et humiditas est causa principalis, ita et vigiliæ caliditas et siccitas. In cura canones præcise teneantur qui positi sunt de soda calida cholericæ cum emplastris et embrochis».

17. *Ibid.*, fol. 62v.

est ainsi annoncée la part prise par les narcotiques dans ces recettes, des substances maintes fois conseillées dans la *Practica maior*, en dépit des mises en garde quant à leur dangerosité.

Avant de livrer le secret de ces précieuses recettes, Michel Savonarole énumère les causes de la veille superflue, en une énumération indispensable puisque les causes déterminent le type de remèdes employés. Avicenne, au livre III du *Canon* indiquait neuf causes: outre la cause dite *complexionalis* (une sècheresse et une chaleur excessives), une humidité nitreuse cachée dans le cerveau, des pensées envahissantes, la lumière, une mauvaise digestion et une trop grande réplétion, l'absorption d'aliments provoquant des flatulences, la fièvre, un apostume mélancolique ou cancéreux dans l'une des parties du cerveau. Était ajoutée la situation particulière des vieillards, dont la cure était de peu d'espoir (*in senibus cura est parva*), affligés d'une humeur nitreuse et salée et d'une sècheresse de la substance de leur cerveau<sup>18</sup>. Bernard de Gordon de manière radicale juge incurables les insomnies des vieillards (*non sunt remediabiles*)<sup>19</sup>. Au chapitre de la veille superflue, Michel Savonarole reprend mot à mot cette constatation, alors que lorsqu'il traitait de manière générale au traité II de la veille et du sommeil, il citait Galien qui, après avoir vanté les mérites somnifères d'une préparation à base de laitue qu'il disait prendre chaque nuit, confiait que, devenu vieux et donc manquant de sommeil, cette préparation aidait à procurer à son corps l'humidité que justement le sommeil était censé produire. Il est vrai que dans cette citation, un doute demeurait sur la vertu exacte de cette préparation chez un vieillard: somnifère ou humidifiante<sup>20</sup>? Jacques Despars au sein des remèdes en cas d'in-

18. Avicenne, *Liber canonis*, III. 1. 4. 4, fol. 185v.

19. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 18, 199.

20. Michel Savonarole, *Practica maior*, VI. 1. 9, fol. 62r: «Vigiliæ in senibus bono modo non sunt remediabiles». *Ibid.*, II. 1, fol. 19v: «Somnus propterea temperatus cum inventit equalitatem humorum in qualitate et quantitate est humectans et calefaciens et est res magis proficiens senibus, quoniam humiditatem in eis conservat. Et propter hoc dicebat Galenus de simplicibus medicina: 'Comedo quaque nocte olera ex lactucis facta quidem eo quod dormire faciunt, aliquid addens ex aromatibus ad emendandam earum frigiditatem'. Et dixit quod 'nunc sum indigens somno cum sim senex et confert mihi humiditas quam somnus facit'».

somnie due à des humidités salées et nitreuses distinguait le cas particulier des vieillards et préconisait pour *decrepiti sahara hac vexati* d'appliquer des embrocations sur la tête ou encore de leur faire respirer des huiles odoriférantes auxquelles on pouvait incorporer du *lapdanum*, au parfum bien connu, car *provocant somnum in decrepitis sua flagrantia*: le cas des vieillards n'était donc pas complètement désespéré<sup>21</sup>.

Si les commentateurs du *Canon*, Gentile da Foligno et Jacques Despars, s'en tiennent aux neuf causes de l'insomnie indiquées par Avicenne, Bernard de Gordon en énumère treize en ajoutant à cette liste la diarrhée, la faim, une humeur cholérique dans la partie antérieure du cerveau; à la sècheresse et à la chaleur de la complexion en général il adjoint l'excès de ces mêmes qualités dans la partie antérieure du cerveau. Il conclut son énumération par les mots: «S'il y a d'autres causes, je crois qu'elles peuvent être reconduites à celles-ci»<sup>22</sup>. Les causes de l'insomnie sont donc multiples, mêlant facteurs physiques et psychologiques. Michel Savonarole reprend d'abord presque mot pour mot, toujours sans l'avouer, la liste de treize causes proposées par Bernard de Gordon, y compris la réflexion finale: «s'il y en a d'autres elles se reconduisent à celles-ci». Comme son prédécesseur montpelliérain, il remplace en cette première énumération les pensées intenses signalées dans le *Canon* par les accidents de l'âme ou passions tels que la colère ou la tristesse *de futuro*, mais les reprend toutefois en une récapitulation plus détaillée qui se fonde sur la distinction entre causes primitives et antécédentes, la cause conjointe étant formée par la mauvaise complexion chaude et sèche et par la subtilité et l'abondance des esprits<sup>23</sup>.

21. Jacques Despars, comm. *Canon*, III. 1. 4. 6.

22. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 18, 199.

23. Michel Savonarole, *Practica maior*, VI. 1. 9, fol. 62 v. Causes primitives: un air chaud et sec, une luminosité, des aliments chauds et secs, piquants, une faim superflue (*propter quod contingit multos ieiunantes non posse dormire*), l'absorption de vin, une indigestion, un exercice échauffant et desséchant (*ut ars fabrilis et huiusmodi*), un bain très soufré et salé, des aliments apportant de mauvais rêves comme les choux et les lentilles, une inanition, une activité sexuelle excessive, des accidents de l'âme ou des pensées intenses et une douleur de l'esprit. Causes antécédentes: une sècheresse et surtout une chaleur enflammant les esprits et les faisant courir du centre à la circonférence, une douleur dans la partie antérieure du cerveau, dans les fièvres une vapeur mordante élevée vers la tête, *consimiliter etiam salsus nitrosus in senibus*.

*Provoquer l'endormissement*

Cette distinction était déjà suggérée par Bernard de Gordon dans son ordonnancement des remèdes selon les treize causes qui précédait la prescription de somnifères: *Causis igitur primitivis et antecedentibus remotis, tunc ad somnifera veniamus*<sup>24</sup>. Le conseil était de commencer par les somnifères les plus faibles pour progresser peu à peu vers les plus forts, du moins si sècheresse et chaleur faisaient partie de la cause. Divers modes d'administration étaient préconisés: une inhalation par les narines; l'application de bouts d'étoffe imprégnés de ces substances sur le front et les tempes; une fomentation sur la tête et les extrémités du corps; l'absorption d'électuaires, d'opiat ou la pose d'emplâtres. Une liste de trente-et-un ingrédients suivait l'exposé des modes d'administration, au sein desquels se trouvaient pêle-mêle des substances destinées plutôt à recueillir, à façonner les principes actifs, tels que l'eau de rose, le vinaigre ou le blanc d'œuf, des calmants ordinaires comme la camomille et des substances proprement narcotiques, comme la jusquiame, la mandragore, l'opium, ainsi que le bien nommé composé *requies*. Après ces somnifères médicamenteux Bernard de Gordon citait quelques pratiques destinées à provoquer l'endormissement: écouter le son de l'eau qui coule, le mouvement des feuilles des arbres, le bruit d'un moulin, l'intrusion d'un grand vacarme et d'une lumière intense suivis d'un calme subit et des ténèbres. Certains de ces derniers conseils se retrouvent dans le *Canon*. Après avoir prescrit l'audition d'instruments de musique en évitant les sons graves ou trop aigus, Avicenne signalait le bruit de l'eau qui coule et des arbres. Si Gentile da Foligno ne s'attardait guère sur ces conseils, Jacques Despars se laissait aller à la douceur de l'évocation<sup>25</sup>:

Le son des eaux qui s'écoulent de manière non impétueuse, mais doucement, le bruit des arbres et de leurs branches en un faible murmure font dormir, pour la même raison que fait dormir une musique douce et subtile. L'âme s'en délecte, se retire en elle avec ses esprits [les *spiritus corporels*] déliée de ses soucis.

24. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 18, 200-2.

25. Jacques Despars, comm. *Canon*, III. 1. 4. 6.

À propos du bruit de l'eau qui s'écoule, Michel Savonarole décrit un dispositif dont il attribue l'usage à *quidam curiosi medici*, le terme *curiosus* ici renvoyant vraisemblablement au milieu des cours. Ce dispositif consistait à faire couler de l'eau à travers une paille placée dans un trou percé en un vase, et à faire s'écouler cette eau goutte à goutte dans un récipient, afin de produire un son suave<sup>26</sup>.

Avicenne décrivait une pratique plus brutale, dont Bernard de Gordon, ainsi qu'il a été vu, rendait un écho affaibli. Dans le *Canon* il était en effet préconisé, principalement pour les patients souffrant de fièvre mais pour les autres insomniaques aussi, de lier fortement leurs extrémités, de placer devant eux des lampes, de parler beaucoup haut et fort, puis subitement de les délier, d'ôter les lampes et de se taire, ce qui était censé provoquer aussitôt l'endormissement<sup>27</sup>. À l'instar de Bernard de Gordon, Michel Savonarole n'évoque que brièvement cette pratique en l'attribuant à *quidam*<sup>28</sup>. Lorsqu'il commente sa description au chapitre *De sahara* du livre III du *Canon*, Gentile da Foligno signale qu'Avicenne la redonne au chapitre de ce même livre III consacré à la chute de l'appétit, et à la fen 1 du livre IV dédiée aux fièvres. Il ne développe guère, remarquant seulement que l'efficacité de cette pratique a pour cause la fatigue engendrée par la lumière et le bruit dont l'arrêt subit apporte un calme qui fait rentrer en elle-même la faculté psychique du patient et l'endort. Néanmoins, commentant la reprise de cette pratique par Avicenne au livre IV, il manifeste sa réprobation surtout si elle intervient en phase de crise: «ce remède est dangereux et nous

26. Michel Savonarole, *Practica maior*, VI. 1. 9, fol. 62 v: «Unde quidam curiosi medici faciunt aquam positam in vase ab alto distillari per parvum foramen, apponitur palea in foramine et protensa per quam fluit gutta aquae minus impetuose et cadit in bacili, ita ut sonum faciat et suavem».

27. Avicenne, *Liber canonis*, III. 1. 4. 6, fol. 185v-186r: «Et ex eis quidem que dormire faciunt febrientes et alios est ut extremitates habentium saharum ligentur cum ligamine faciente dolorem et coram ipsis ponatur lampas et precipiatur presentibus ut multiplicent confabulationes et sermones. Deinde solvantur ligature repente et removeatur lampas et precipiatur ibi existentibus ut taceant repente et tunc dormient».

28. Michel Savonarole, *Practica maior*, VI. 1. 9, fol. 62v: «Quidam praecipiant candelas magnas teneri ante infirmum factis prius ligaturis extremorum, deinde ipsas subito dissolvi et candelas accensas extinguui».

voulons l'omettre afin que la foule (*vulgares*) ne parle pas contre nous si nous n'arrivons pas à notre fin»<sup>29</sup>. Jacques Despars, en revanche, développe quelque peu le conseil donné par Avicenne au chapitre *De sahara*<sup>30</sup>:

[Ce qui fait] dormir les patients souffrant de fièvre et les autres insomniacs (*saharicos alios*) est de lier douloureusement les extrémités comme les jambes ou les pieds, en serrant fort avec des liens ou des cordes. Ensuite d'allumer beaucoup de luminaires devant leurs yeux et que ceux qui les entourent multiplient discours et histoires (*confabulationes*) en élevant la voix et avec un grand vacarme. Puis que soudainement les liens soient dénoués, les lumières retirées, que l'entourage se taise. Alors les insomniacs (*vigiles seu saharici*) susdits dormiront sous l'effet de la douleur des liens, de la forte lumière, du vacarme des hommes et de leur vocifération, de même que ceux qui cultivent les champs fatigués par leur dur labeur dorment profondément, leur faculté hégémonique (*regitiva virtus*) œuvrant pour que les facultés fatiguées soient restaurées par le repos et le sommeil.

Mis à part le cas des patients souffrant de fièvre, l'insomnie passe quelque peu sous la plume de Jacques Despars pour un désagrément d'oisifs qu'il faut fatiguer: les paysans en sont exemptés.

#### *Prescrire des narcotiques*

Bien d'autres remèdes des plus variés sont énumérés, notamment des prescriptions alimentaires, avec l'inévitable recours aux substances narcotiques. Si le sujet de l'insomnie ne fournit pas la seule occasion pour les médecins de les évoquer, calmer la dou-

29. Gentile da Foligno, *Expositio*, III. 1. 4. 6, t. 3, fol. 78r: «Istius canonis ingeniantis ad somnum A[vicenna] reminiscitur in tribus locis, scilicet hic et infra fen 13 de destructione appetitus et clarius fen 1. 4 canonis. Et causa in hoc est subita fatigatio virtutis ab isto lumine et sonis, quibus subito sedatis intus revertitur cum spiritu et fit somnus». IV. 1. 2. 21, t. 5, fol. 48r: «Hoc autem remedium est timorosum et nos voluimus omittere ne vulgares contra nos loquantur si non sequamur finem et cum invenit quia ista prohibent resolutionem materie et ideo in quiete paroxismi magis conveniunt».

30. Jacques Despars, comm. *Canon*, III. 1. 4. 6.

leur en particulier en cas de *colica passio* en fournissant l'un des lieux obligés, il n'en offre pas moins un contexte privilégié, qu'ils soient nommés *narcotica* ou *stupefacientia* en un emploi indifférencié<sup>31</sup>. Avicenne au chapitre *De sahara* du livre III ne manquait pas de les préconiser tout spécialement pour les patients souffrant de fièvres. Il renvoyait aux descriptions présentées dans son antidotaire du livre V et au chapitre du livre III consacré à la céphalée chaude (*De soda calida*). Dans son commentaire au chapitre *De sahara*, Gentile da Foligno ne s'attarde pas, se contentant de remarquer: «il apparaît de cela que dans ces remèdes doit entrer de l'opium». De fait à la rubrique *opium* de son commentaire au livre V en se référant non seulement à Avicenne mais à Dioscoride et aux *Synonyma* de Simon de Gênes, il donne la recette pour fabriquer le meilleur à partir du pavot noir<sup>32</sup>.

Conformément aux prescriptions d'Avicenne, Jacques Despars introduit l'usage des narcotiques à l'intention d'abord des patients fébriles, puis des non-malades dont l'insomnie est tellement sévère qu'il est à craindre que survienne un effondrement des forces par déperdition de la chaleur naturelle et de l'esprit vital. Une distinction est donc établie entre un état éphémère lié à une maladie et une insomnie qui s'installe chez un individu sain. Dans le premier cas le but est de *stupefieri sensum saharici cum narcoticis*, d'annuler toute sensation afin d'endormir la douleur (*ut dolor sopiatur*). Sont alors indiqués *requies* et *filonium*, des composés à l'effet narcotique puissant, qui doivent être pris le soir dilués dans de l'eau de laitue à l'effet calmant bien connu.

31. Notons qu'Aristote faisait expressément mention du pavot et de la mandragore dans *Du sommeil et de la veille*, 3 456b28-32, trad. Munier, 72: «Les narcotiques le prouvent aussi, car ils donnent tous des pesanteurs de tête, ceux qu'on boit comme ceux qu'on mange le pavot, la mandragore, le vin et l'ivraie. S'assoupissant et sommeillant, les gens paraissent éprouver cet état et ils ne peuvent relever la tête et ouvrir les paupières».

32. Gentile da Foligno, *Expositio*, III. 1. 4. 6, t. 3, fol. 78r; V, t. 5 c. 529 *De opio*: «Opium vero quod est melius fit scissis leviter capitellis papaverum nigrorum adhuc virentium terre, ita ne scissura interiora penetret et lac quod egreditur collectum in vasculis desiccatur, tale thebaicum vocatur, sed quando capita ipsa cum suis foliis contunduntur exprimiturque succus atque siccatur fit aliud opium quod miconis dicitur, quod patet per Dias. cap. de opio et cap. de miconio quod est papaver. Sim.».

Puis viennent six autres recettes formées de divers ingrédients, dont l'opium ou la racine de mandragore, auxquels sont ajoutées des substances destinées à en pallier l'effet nocif. Ces préparations sont à introduire dans les narines, à placer sur les tempes en des linges qui en sont imbibés, à absorber par la bouche, ou à administrer en emplâtre. Dans le second cas, chez les non-malades souffrant d'insomnie sévère, il est préconisé de l'opium préparé sous la forme de petites boules de la grosseur d'un pois, dissoutes dans une cuillerée de vin blanc et absorbées à chaque heure où l'on veut dormir. Un autre mode d'administration de l'opium est d'en enduire une toile cirée et d'attacher celle-ci au front et aux tempes de l'insomniaque. Jacques Despars n'énonce aucune mise en garde contre les effets nocifs de l'opium, mais prend soin d'en détailler le mode d'administration<sup>33</sup>. Avicenne exposait à plusieurs reprises dans le *Canon* la préparation et l'usage des narcotiques ou stupéfiants, mais il enregistrait aussi dans le chapitre dédié au sommeil profond non naturel dit *subeth* parmi les causes possibles l'usage de ces substances et renvoyait pour la spécificité des signes et du traitement à la partie sur les poisons<sup>34</sup>. Les accidents ne devaient donc pas être rares.

Comme il a été vu, Bernard de Gordon énonçait quatre modes d'administration des somnifères et donnait une longue liste d'ingrédients à utiliser au sein desquels se remarquaient opium, *requies*, jusquiame, racine de mandragore, etc. Au chapitre du sommeil profond *innaturalis*, dit *subeth*, il ne manquait pas de rappeler parmi les causes l'absorption par la bouche ou l'application à l'extérieur du corps de narcotiques tels qu'opium, mandragore, jusquiame, pavot, coriandre récent, suc de laitue et *similia*. Était alors préconisé l'antidote universel par excellence, la

33. Jacques Despars, comm. III. 1. 4. 6.

34. Avicenne, *Liber canonicus*, III. 1. 4. 2, fol. 184 v: «Et si subeth fit ex frigore potus alicuius medicinarum narcoticarum que sunt opium et iusquiame et radix mandragore et semina mandragore et nux metel et fungus et lac acetosum et coriandrum humidum et semen psilii multum significatur signis que dicemus de unaquaque earum in capitulo de venenis»; III. 1. 4. 3, fol. 185r: «Ille [subeth] autem qui fit propter potum narcoticorum curetur secundum illud narcoticum et detur egro ad potandum tyriaca ipsius et quod dicturi sumus in libro III».

thériaque<sup>35</sup>. À la fin du chapitre sur l'insomnie (*vigilia innaturalis*), il ajoutait une note<sup>36</sup>:

Il faut noter que l'opium ou tout narcotique, mais principalement l'opium, ne doivent être appliqués au corps humain qu'avec le concours de trois ou quatre conditions. La première est qu'il y en ait une grande nécessité et qu'existe un désespoir (*desperatio*). La deuxième condition est que l'effet de l'opium soit réfréné avec de la casse en bois et du safran. La troisième condition est qu'il soit administré en petite quantité. La quatrième condition est qu'il soit laissé peu de temps sur le corps. Le suppositoire d'opium provoque le sommeil.

Avant de terminer son chapitre sur l'insomnie par les mots «ainsi par la grâce de Dieu nous pourrions produire un bon sommeil», Bernard de Gordon renvoie aux avertissements qu'il a donnés à propos des remèdes destinés à faire dormir les malades fébriles. En effet, à la première partie du *Lilium medicine*, au chapitre de la fièvre tierce, étaient indiqués des *stupefacientia* en cas d'agitation et d'insomnie. Mais, en raison d'accidents possibles, des précautions étaient à prendre avec pour règle principale de commencer par les plus faibles et d'aller peu à peu vers les plus forts, en cette gradation: suc de laitue, solatrum, mandragore, jusquiame, opium, *requies*<sup>37</sup>. Cette même gradation était reprise au chapitre *De vigiliis* de la deuxième partie.

Ainsi que je l'ai déjà indiqué dans une précédente publication, Michel Savonarole s'étend longuement et à diverses reprises dans la *Practica maior* sur l'usage des narcotiques<sup>38</sup>. Dès le début de son

35. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 16 *De somno profundo innaturali*, 194, 196: «Prima causa est frigiditas nimia interior sive exterior sive fuerit ex aere seu vento seu nive seu ex narcoticis exterius applicatis sive interius bibitis, sicut est opium, mandragora, iusquiamus, papaver, coriandrum recens, succus lactucae et similia, talis enim somnus assimilatur conge- lationi et stupori [...] Si autem fuerit propter narcotica utatur tyriaca».

36. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 18, 202.

37. *Ibid.*, I. 4, 18.

38. D. Jacquart, «En feuilletant la *Practica maior* de Michel Savonarole: quelques échos d'une pratique», in *Michele Savonarola. Medicina e cultura di corte*, éd. C. Crisciani et G. Zuccolin, Florence 2008 (Micrologus Library 37), 59-81 (réimpr. dans D. Jacquart, *Recherches médiévales sur la nature humaine. Essais sur la réflexion médicale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Florence 2014 (Micrologus Library 63), 251-75).

développement sur le sommeil, les opiatés étaient mentionnés, lesquels par leur pouvoir réfrigérant constituaient avec le froid extérieur un état de sommeil intermédiaire entre le sommeil naturel et le sommeil contre nature ou pathologique<sup>39</sup>. Sur le sujet de l'emploi de ces substances en cas d'insomnie, il reprend certains propos de Bernard de Gordon, comme la préconisation d'une gradation du plus faible au plus fort. Il énumère les divers modes d'administration (application dans les narines, onction, emplâtres, compresses sur la tête, le front, les tempes, dans un bain froid, ou encore absorption par la bouche sous forme d'électuaires ou de pilules), concluant cette énumération par l'énoncé d'une règle: *Canon dictus et dicturus. Securius est multo opiata per exterius quam per interius approximare*<sup>40</sup>. L'application à l'extérieur du corps est toujours jugée préférable. Une longue liste de recettes de narcotiques est donnée pour les cas où l'insomnie ne peut être soignée par l'administration de contraires à la cause, plusieurs de ces recettes étant tirées du pseudo-Mésuë auquel il est renvoyé pour plus d'information: *unde plura cupiens eum legat*<sup>41</sup>. Enfin vient une intrigante remarque qui, jointe à celle qui a été citée plus haut dans le présent article, semble suggérer l'existence dans la société de cette fin du Moyen Âge d'un usage des *narcotica* ou *stupefacientia* à des fins autres que médicales<sup>42</sup>:

J'ai pour ce cas une eau très éprouvée dont j'ai enseigné la recette à un autre qui l'a utilisée en mal. J'ai donc pris part à son péché, *de quo dico meam culpam*. Et ainsi peut être montrée la cause de nombreux malheurs, qui peut tromper si elle n'est pas enseignée à ceux qui ont discernement et conscience.

39. Michel Savonarole, *Practica maior*, II. 1, fol. 19v: «Particularis somnus est triplex, naturalis, preter naturam et inter hos medius [...] Et est tertius medius fere qui est redivus spiritus animalis ab instrumentis propter causam infrigidantem contrariam substantie spiritus, aut ab exteriori frigiditate aut a medicinis infrigidantibus ut sunt opiate etc».

40. *Ibid.*, VI. 1. 9, fol. 62 v.

41. *Ibid.*, fol. 62 v. Le *De consolatione medicinarum simplicium et correctione operationum earum canones* du Pseudo-Mesue est une source capitale pour l'usage des narcotiques, c'est dans cette œuvre notamment que se trouve l'expression selon laquelle ils ne doivent être prescrits que *in desperatione*, cf. Jacquart, *En feuilletant*, 269.

42. Michel Savonarole, *Practica maior*, VI. 1. 9, fol. 62 v.

*Que conclure?*

Il faudrait sans aucun doute mener une enquête plus large dans la littérature médicale médiévale pour mesurer la place accordée à l'insomnie, dont la dénomination ne semble pas stabilisée. Les quatre témoins convoqués dans cet article consacrent à *sahara*, *vigilia superflua* ou *vigilia innaturalis* des chapitres particulièrement touffus où se mêlent les insomnies des malades à celles des personnes saines, les premières retenant plus l'attention des auteurs que les secondes. Sans doute le fait qu'en contexte religieux des veilles volontaires aient été pratiquées et que le sommeil ait été souvent disqualifié n'encourageait-il pas à prendre complètement au sérieux les désagréments endurés par ceux qu'en filigrane Jacques Despars met du côté des oisifs opposés aux paysans épuisés par de durs labeurs. En revanche, le manque de sommeil des malades était plus préoccupant, car non seulement il leur ôtait toute possibilité de répit face à la douleur, mais il épuisait les forces de récupération de leur corps. Quant aux remèdes, ils font une place non négligeable aux narcotiques, dont la prescription dans les ouvrages médicaux fait suivre aux lecteurs une sorte de jeu de piste par de multiples renvois d'une indication à une autre, d'un chapitre à un autre, signe d'une prudence tout autant que du désir d'en signaler les bienfaits. À part ces remèdes spécifiques, les prescriptions sont indiquées en un certain désordre et font état de pratiques des plus hétéroclites, ce que Bernard de Gordon exprime avec sa lucidité habituelle: «Et si tout cela échoue, que l'insomniaque entreprenne de réciter les heures dominicales et il dormira aussitôt»<sup>43</sup>.

43. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II. 18, 200.

ABSTRACT

Danielle Jacquart, *Insomnia and Its Remedies According to Avicenna and His Readers (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)*

The comparison between the Arabic text of Avicenna's *Canon* and its Latin translation by Gerard of Cremona shows some waverings, partly due to the richness of Arabic vocabulary in the denomination of different states. Since the word *insomnietas* was used to designate a kind of somnolency, it was the mere transliteration (*sahara*) of the Arabic term which designates properly insomnia. After this comparison, two commentators of Avicenna's *Canon*, Gentile da Foligno and Jacques Despars, and two authors of *Practica*, Bernard of Gordon and Michele Savonarola, are investigated. It appears that insomnia was not during these last centuries of the Middle Ages an important medical concern, unless it affected sick people. In this latter case, the main point was to alleviate suffering while curing sleeplessness. Among remedies, narcotics were of course mentioned by Avicenna's readers, sometimes with rhetoric cautions in consideration of their danger in case of a bad use and of a possible deviation from their medical purpose.

Danielle Jacquart

École Pratique des Hautes Études, Paris  
Danielle.Jacquart@ephe.psl.eu



Joël Chandelier

SOMMEIL NON NATUREL, SOMNAMBULISME ET  
'SUBETH': LES LIMITES DU SOMMEIL NATUREL POUR  
LES MÉDECINS LATINS DE LA FIN DU MOYEN ÂGE

Si, au sein de la tradition philosophique médiévale, la question du sommeil est largement abordée dans les commentaires au *De somno et vigilia* d'Aristote, le sommeil est, aussi, une affaire de médecins<sup>1</sup>. D'abord, parce que sa qualité et sa durée contribuent grandement à la santé générale de l'individu; ensuite parce qu'il peut se révéler maladif, perturbé, problématique voire provoquer des troubles dérivés. Ses différentes manifestations constituent enfin une véritable réserve de signes pour le praticien: paroles prononcées par le dormeur, somnambulisme, insomnies et immobilité excessive sont autant de symptômes qui doivent attirer l'attention du médecin et peuvent lui révéler les désordres de la complexion et du fonctionnement normal du corps. Mais identifier et définir certaines de ces affections n'est pas toujours aisé.

1. Puisque nous nous limiterons ici à la tradition médicale, nous renvoyons à l'abondante bibliographie pour les ouvrages philosophiques qui traitent du sommeil et, surtout, des rêves. Voir notamment, parmi les publications récentes, S. Donati, «Albert the Great as a Commentator of Aristotle's *De somno et vigilia*: The Influence of the Arabic Tradition», et M. Pickavé, «Good Night and Good Luck: Some Late Thirteenth-Century Philosophers on Activities in and through Dreams», in B. Bydén et F. Radovic (dir.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Cham 2018, respectivement 169-210 et 211-32; ou P. Gregoric et J. Leth Fink, «Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition», introduction de *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume Two: Dreaming*, dir. C. Thomsen Thörnqvist et J. Toivanen, Leyde-Boston 2022, 1-27. On y trouvera les références les plus à jour.

---

*Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)*. Textes réunis par B. Andenmatten, K. Crousaz et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 229-251.

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 © 2024 The Publisher and the Authors  
DOI 10.36167/MLI25PDF  CC BY-NC-ND 4.0

Ni tout à fait des maladies, ni totalement naturelles, elles interrogent sur ce qui distingue le sommeil de la veille, mais aussi sur la frontière entre normal et pathologique. Par leur ambiguïté, elles incitent à préciser les affirmations de la science naturelle sur le fonctionnement du cerveau et le rapport entre corps et âme, tous deux affectés par le sommeil.

Notre objet sera de voir comment les médecins de la fin du Moyen Âge ont tenté de délimiter l'espace du sommeil naturel pour mieux comprendre ce que pouvait être un sommeil sortant de ce cadre. L'enquête s'appuiera sur les nombreux ouvrages médicaux écrits dans le monde latin entre la fin du XIII<sup>e</sup> et la fin du XV<sup>e</sup> siècle, dans lesquels les auteurs ont eu à traiter du sommeil et de ses marges: les commentaires aux autorités que sont le *Canon de la médecine* d'Avicenne ou le *Liber ad Almansorem* d'al-Rāzī, les commentaires aux *Aphorismes* d'Hippocrate où la question du sommeil est abordée et, enfin, les sommes médicales théoriques et pratiques écrites par les maîtres. On se concentrera en particulier sur la question du subeth, une forme de coma léger qui fut l'occasion pour les médecins occidentaux de s'interroger sur ce que pouvait être un sommeil non naturel, ses causes et ses formes. Ainsi pourra-t-on peut-être, en l'abordant par les marges, mieux comprendre ce que la pensée médicale pouvait apporter sur le sommeil et, partant, ce qu'elle en déduisait de la nature animale de l'homme.

### *Le sommeil, une activité vraiment naturelle?*

Pour les médecins latins de la fin du Moyen Âge, il ne fait aucun doute que le sommeil est une activité naturelle, inscrite dans la nature humaine et animale, nécessaire pour le repos du corps<sup>2</sup>. Les définitions livrées par les autorités introduisaient cependant une certaine nuance. Aristote, en particulier, tout en

2. Cf., sur la définition et le rôle du sommeil pour les médecins du Moyen Âge, J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine, selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, dir. V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné, Paris 2015, 323-38.

reconnaissant la nécessité du sommeil pour la vie, en donnait dans le *De somno et vigilia* une présentation en apparence négative, puisqu'il était conçu comme «une espèce de privation de la veille», voire «une certaine affection (*pathos*) de la partie sensitive, [dont il] est comme l'enchaînement et l'immobilisation»<sup>3</sup>. Galien insistait plutôt, quant à lui, sur l'utilité de la période de repos sans pour autant nier le défaut qu'elle induisait dans une partie des activités humaines: il affirmait que «dans le temps du sommeil la faculté psychique s'arrête, alors que la faculté naturelle agit avec davantage de vigueur»<sup>4</sup>. Avicenne proposait dans le *Canon de la médecine* une synthèse des deux définitions qui s'appuyait sur la notion d'esprit (*rūh/spiritus*), vecteur matériel des puissances de l'âme: «Le sommeil est de manière générale le retour de l'esprit psychique depuis les instruments des sens et du mouvement vers l'origine, tandis qu'alors s'interrompent les actions des instruments, sauf celles qui sont nécessaires pour assurer la perpétuation de la vie»<sup>5</sup>. Bien que naturel et faisant partie des choses dont l'absence, comme l'affirme Averroès dans son *Colliget*, «ferait perdre la vie»<sup>6</sup>, le sommeil restait conçu comme un manque, une privation, une déficience nécessaire.

Rien d'étonnant dès lors à ce que les médecins latins de la période scolastique aient régulièrement, à l'instar de Gentile da Foligno (m. 1348), posé la question de savoir «s'il y a un sommeil

3. Aristote, *De somno et vigilia* 1, 453b26 et 454b9-10, trad. R. Mugnier, Paris 2002. Voir, sur la conception d'Aristote, J. Laurent, «Sommeil et veille dans la pensée d'Aristote», in *Le Sommeil, Approches philosophiques et médicales*, 73-84.

4. Galien, *Sur les causes des symptômes*, I, VIII 2 (éd. Kühn, VII, 140). Cf. M. Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», in *Le Sommeil, Approches philosophiques et médicales*, 259-72.

5. Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-tibb*, III, 1.4.1, éd. New Delhi 1981-1989, t. 3, 78. Sur la conception du sommeil chez Avicenne, se reporter récemment à N. Fancy, «The Science of Sleep in Medieval Arabic Medicine. Part. 1: Ibn Sīnā's Pneumatic Paradigm», *Chest*, 163#3 (2023), 662-66, ainsi qu'à notre article «Le sommeil, ses causes et son origine» et à la contribution de T. Alpina dans ce volume. À propos du *spiritus* chez Avicenne, voir D. Jacquart, «La notion philosophico-médicale de *spiritus* dans l'Avicenne latin», in G. Gubbini (dir.), *Body and Spirit in the Middle Ages*, Berlin 2020, 13-33.

6. Averroès, *Kitāb al-Kullīyyāt fī-l-tibb*, II, éd. J. M. Forneas Besteiro-C. Álvarez de Morales, Madrid 1987, vol. 1, 101.

absolument naturel»<sup>7</sup>. Si la réponse finissait par être positive, puisque le sommeil était nécessaire à la vie et ne pouvait éventuellement être considéré comme non naturel que comparé à la veille, l'argumentation *contra* s'appuyait sur un passage du *Canon* dans lequel Avicenne affirmait que le «sommeil ne fait pas partie de l'ensemble des opérations naturelles<sup>8</sup> de manière absolue, mais plutôt de façon conditionnelle et par une cause [particulière]» et que «la nécessité du sommeil pour la vie et la santé n'est pas une nécessité absolue»<sup>9</sup>. Commentant ce texte peu avant sa mort dans sa *Summa medicinalis*, le médecin florentin Tommaso del Garbo (m. 1370) soulignait que le besoin de sommeil était conditionné à la restauration des *spiritus* et à la digestion. Pour lui, «la nécessité du sommeil a seulement pour origine une impuissance» et celui-ci «n'est rien d'autre qu'une privation et un défaut des opérations sensibles. Le sommeil n'est pas le but de la nature premièrement et principalement comme le sont les opérations que le sommeil interrompt et qui, si la nature le pouvait d'elle-même, continueraient toujours – ce qui n'est pas possible du fait de la dispersion [des esprits]»<sup>10</sup>. Comme l'affirmait Jacques Despars (m. 1458) lorsqu'il commente le *Canon* dans le second quart du XV<sup>e</sup> siècle, le sommeil «n'est pas naturel totalement et

7. Gentile da Foligno, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1 *de subeth et somno*, éd. Venise 1520-1522, t. 2 f. 74rb: «Dubitatur primo an aliquis somnus sit absolute naturalis».

8. Nous corrigeons ici le texte de l'édition de 1490 qui nous sert de référence et qui porte *non naturalium* («non naturelles») en nous fondant sur la version arabe du texte (éd. New Delhi 1981-1989, t. 1, 193) ainsi que sur les commentaires médiévaux de ce passage, qui ne comportent jamais la négation devant «naturalium».

9. Avicenne, *Canon*, I, 2.3.3. *de signis complexionum*, éd. Venise 1490.

10. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis scientie*, I, 5, q. 78 *utrum somnus sit passio cerebri*, éd. Lyon 1529, f. 77va: «Sed necessitas somni est necessitas conditionata (*sic*), propterea ut spiritus ab impediens separaret id quod accidit ei ex lassitudine, aut propterea quod est necessarium incumbere super digestionem c[er]e[br]i, et ideo somni necessitas non est nisi ex parte alicuius impotentie, et dicit Avicenna quod ille exitus est exitus a necessitate naturali, et licet sit exitus ille naturalis ab eo, unde est necessarius et intendit per hoc dicere quod cum somnus non sit nisi quedam privatio et defectus operationum sensibilium: non est somnus de intentione nature primo et principaliter, sicut sunt operationes quas somnus privat, unde si natura ex se posset semper continuaret operationes – sed illud non est possibile propter resolutionem».

absolument mais est la conséquence d'une nécessité impossible à éviter»<sup>11</sup>.

Jacopo da Forlì (m. 1414) intégrait aussi, parmi les raisons de considérer que le sommeil est une disposition moins appropriée au corps que la veille, l'idée selon laquelle «la nature a permis à l'homme de veiller plus longtemps que de dormir» ou encore que «pendant le sommeil, l'homme est entre les vivants et les morts»<sup>12</sup>; de même, Gentile da Foligno affirmait que la veille «est pour nous plus conforme à la nature que le sommeil»<sup>13</sup>.

Les médecins latins avaient une autre raison de voir le sommeil comme un état problématique: son intégration, depuis le galénisme tardif, parmi la liste canonique des «six choses non-naturelles» qui influencent la santé, aux côtés de l'alimentation, de l'air, de l'exercice et du repos, de la réplétion et de l'évacuation et des accidents de l'âme<sup>14</sup>. Sans surprise, Gentile da Foligno posait la question quelque peu scolaire de savoir pourquoi «[Avicenne] dit que le sommeil ou la veille sont des choses naturelles alors qu'on les compte parmi les choses non-naturelles»<sup>15</sup>. La réponse avancée était assez simple – elle distinguait l'expression «non-naturelle» du fait d'être simplement non naturel – mais elle permettait au médecin de Foligno de souligner que le sommeil n'est pas une chose fixe et stable dans le temps ou pour tous les

11. Jacques Despars, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1 *de subeth et somno*, éd. Lyon 1498, s. 17vb: «Attende secundo quod somnus modo descriptus per duos reditus spirituum ad intra et per quatuor fines illorum redituum non est naturalis absolute penitus, sed ex conditione necessitatis que vitari non potest»

12. Jacopo da Forlì, comm. Hippocrate, *Aphorismes*, II, 3, éd. Pavie 1484, f. 33rb.

13. Gentile da Foligno, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1, f. 75ra: «Si quidem comparatur ad somnum [vigilia] dicitur naturalis, quia nobis magis secundum naturam inest quam insit somnus».

14. Sur ce point, voir L. García Ballester, «On the Origin of the Six Non-Natural Things in Galen», in *Galen und die hellenistische Erbe*, dir. G. Harig et J. Garig-Kollesch, Wiesbaden 1993, 105-15. Sur le sommeil comme chose non-naturelle, voir N. Palmieri, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 295-321, ainsi que l'article de M. Nicoud dans ce volume.

15. Gentile da Foligno, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1, f. 75ra: «Dubitatur quia dicit quod somnus sive vigilia est res naturalis, cum tamen ponatur inter res non naturales».

individus: il peut varier, s'éloigner ou se rapprocher de la situation optimale et dépend, en dernière instance, de la complexion de la personne<sup>16</sup>.

L'ensemble de ces réflexions ne pouvait qu'inciter les médecins latins de la fin du Moyen Âge à proposer une gradation au sein du sommeil entre un sommeil «naturel», un autre «non naturel» et un dernier, enfin, «contre nature» (*preter naturam*). Pietro d'Abano (m. 1316) semble avoir été le premier à en formaliser l'expression dans son *Conciliator* (1310):

Le sommeil *preter naturam* est le retour du *spiritus* en raison d'une cause humidifiant les instruments, perturbant sa substance, bloquant et relâchant la substance des nerfs et des muscles, comme il arrive aux ivrognes à l'estomac trop rempli. Et ce sommeil est proprement appelé subeth, c'est-à-dire un sommeil superflu et lourd.

Il y a un autre sommeil qui est naturel et qui est double. L'un est dit absolument naturel et c'est le retour de l'esprit vital vers l'intérieur pour que soit digérée la nourriture. L'autre n'est pas absolument naturel, c'est le retour de l'esprit des instruments vers son principe du fait d'une dispersion excessive, car il ne suffit plus en raison de sa dissolution causée par le mouvement et l'effort (...)

Et il y a un troisième [sommeil], pour ainsi dire entre ces deux extrêmes, appelé sommeil non naturel absolument, qui est le retour de l'esprit animal depuis les instruments en raison d'une cause refroidissante contraire à la substance de l'esprit ou par un froid extérieur, comme des médicaments refroidissants<sup>17</sup>.

16. Sur le thème de la complexion à la fin du Moyen Âge, on pourra consulter J. Chandelier et A. Robert, «Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge», *Revue de Synthèse*, 134-4 (2013), 473-510; J. Kaye, *A History of Balance 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge 2014; D. Jacquart, «La complexion chez Pietro d'Abano», in Ead., *Recherches médiévales sur la nature humaine. Essais sur la réflexion médicale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Florence 2014, 373-416.

17. Pietro d'Abano, *Conciliator*, d. 108 *Quod in principio paroxismi sit nocuum somni deterius quam in aliis morbis temporibus*, éd. Venise 1496, f. 154vb-155ra: «Somnus vero particularis est triplex. Aliquis namque est naturalis, quidam preter naturam, alius medius fere. Preter naturam quidem est spiritus revocatio propter causam instrumenta humectantem et ipsius substantiam perturbantem ac opilantem et substantiam nervorum et musculorum laxantem, velut accidit ebriis stomacho nimium repletis. Et hic somnus proprie subeth dicitur, qui est somnus superfluous et gravis (...). Est et alius somnus

Une division tripartite équivalente est reprise chez les nombreux auteurs, notamment italiens, ayant abordé au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles la définition du sommeil naturel. C'est le cas, parmi ceux que nous avons évoqués, de Gentile da Foligno, de Tommaso del Garbo ou encore de Jacopo da Forlì. Elle est également présente chez d'autres médecins du XV<sup>e</sup> siècle comme Giovanni Arcolano (v. 1390-1458) dans son commentaire au *Liber ad Almansorem* d'al-Rāzī et Giovanni Matteo Ferrari da Grado (m. 1472) dans sa *Practica*<sup>18</sup>. Elle peut donc être considérée comme standard dans les milieux médicaux, bien que certains, comme le montpelliérain Gérard de Solo (m. avant 1350), un autre commentateur du *Liber ad Almansorem*, lui préférèrent une division quadripartite. Cette dernière reste toutefois assez proche de celle de Pietro d'Abano, puisque comme pour l'auteur italien elle distingue le sommeil 'naturel' du 'contre nature', mais considère que les deux sommeils intermédiaires entre ces extrêmes sont bien distincts l'un de l'autre et ne forment plus une catégorie unique: le premier, «qui s'approche plus du sommeil naturel que du sommeil contre nature, par exemple le sommeil qui provient d'une évacuation, d'un effort ou d'un exercice puissant: il n'est pas dit naturel car il ne survient pas dans une parfaite santé mais il n'est pas non plus non naturel, parce qu'il ne provient pas d'une chose contre nature»; le second, «qui s'approche plus du sommeil contre nature, et c'est celui qui est causé par l'ébriété, mais il n'est pas totalement contre nature car il ne provient pas d'une chose contre nature s'il vient d'un air qui humidifie trop la substance, ou de l'ébriété qui n'est pas une maladie»<sup>19</sup>.

naturalis, et hic duplex. Alter quidem absolute naturalis dictus qui est redivus spiritus vitalis ad interiora ut digeratur cibus. Reliquus vero non absolute naturalis qui est redivus spiritus ex instrumentis ad suum principium propter superfluitatem resolutionis ipsius, non enim se sustentat propter dissolutionem causatam ex motu et labore (...) Estque tertius quasi inter ista duo extrema medius dictus somnus non naturalis absolute, qui est redivus spiritus animalis ab instrumentis propter causam infrigidantem substantie spiritus contrariam, vel ab exteriori frigiditate ut a medicinis infrigidantibus».

18. Giovanni Arcolano, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, IX, 5 de *subeth et litargia*, éd. Venise 1497, f. 15va et Giovanni Matteo Ferrari da Grado, *Practica*, I, 5 de *subeth*, éd. Pavie 1497, f. 25rb-va.

19. Gérard de Solo, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, IX, 5 de *subeth et litargia*, éd. Lyon 1504, f. 19ra-b: «Tertio nota quod somnus est quadru-

Il n'y a là rien de très exceptionnel et la subdivision s'explique sans peine puisqu'il s'agissait, pour les auteurs, de mieux cerner ce que pouvait être un sommeil qui ne soit ni totalement naturel, ni réellement morbide. Dans ce but, Jacques Despars s'appuyait sur le premier chapitre d'Avicenne consacré au sommeil et à ses maladies pour identifier dix causes potentielles pouvant provoquer un tel sommeil<sup>20</sup>. Gentile da Foligno se limitait quant à lui à trois principales explications de cet état intermédiaire: la convalescence, qui fait que le patient a besoin de sommeil pour se remettre totalement; l'évacuation importante par un médicament, qui a diminué le *spiritus* et requiert nourriture et sommeil pour le reconstituer; l'exercice ou l'effort excessifs, qui produisent un effet similaire<sup>21</sup>. Comme le médecin italien l'affirmait plus loin, la dissipation des *spiritus* qui provoque le sommeil non naturel (en l'occurrence, après un effort trop violent) n'est la conséquence ni de la santé, ni de la maladie, mais se trouve «dans la zone de la neutralité» entre les deux<sup>22</sup>. En faisant appel à la notion d'état neutre, introduite par Galien dans le *Tegni* pour décrire les situations intermédiaires entre santé et maladie<sup>23</sup>, Gentile da Foligno montrait bien l'existence d'un conti-

plex: primus est totaliter naturalis, et est ille qui provenit a sanitate propter bonum cibum digerendum (...). Alter est somnus simpliciter et preter naturam, et est ille qui fit a morbo (...). Somnus qui magis appropinquat somno naturali quam contra naturam est sicut somnus qui provenit post evacuationem, laborem et exercitium forte, et talis non dicitur naturalis, quia non venit in perfecta sanitate, nec etiam non naturalis, quia non provenit a re preter naturam (...). Alter est somnus qui magis appropinquat somno preter naturam, et est qui causatur ab ebrietate, et non est totaliter preter naturam, quia non venit a re preter naturam si ab aere nimium humectante substantiam, et etiam ebrietas non est morbus». Silanus de Nigris reprend, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, presque mot pour mot cette division dans son commentaire au même texte (Silanus de Nigris, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansoorem*, IX, 5 de *subeth et litargia*, éd. Venise 1483, s. b5va).

20. Jacques Despars, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1 de *subeth et somno*, s. i8ra: «*Et quandoque*. In hac tertia parte refert X causas somni qui absolute non naturalis est. Prima est causa infrigidans contraria (...)».

21. Gentile da Foligno, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1, f. 74vb-75ra.

22. *Ibid.*, f. 75vb: «Quedam que sequitur exercitia superflua extra terminos sanitatis, tamen in terminis neutralitatis, et ista facit somnus non naturalem sed propinquum naturali».

23. Sur la notion d'état neutre, se reporter à M. van der Lugt, «Neither Ill nor Healthy. The Intermediate State Between Health and Disease in Medieval Medicine», *Quaderni storici*, 136 (2011), 13-46.

num du sommeil qui rendait impossible l'identification d'une limite stricte entre sommeil naturel et sommeil contre nature. À cette vision binaire, les médecins préféraient l'idée d'une gradation souple que seul le praticien expérimenté était à même de caractériser dans chaque patient.

*Sommeil imparfait, sommeil nuisible*

L'affirmation de l'existence d'une véritable latitude du sommeil avait pour avantage de permettre l'intégration des multiples cas-limites que pouvaient observer les praticiens. Laissant souvent de côté les rêves, dont Tommaso del Garbo affirmait qu'ils relevaient «d'une autre science» (c'est-à-dire la philosophie naturelle)<sup>24</sup>, les médecins latins de la fin du Moyen Âge réfléchirent en revanche longuement sur les diverses formes de sommeil imparfait. L'auteur de la *Summa medicinalis* soulignait par exemple que si la privation de la sensation dans le sommeil résultait de l'obstruction des voies qui mènent le *spiritus* aux organes concernés, cette obstruction n'était jamais parfaite et expliquait qu'un bruit important, une lumière vive ou un coup porté pouvaient réveiller le dormeur. Il remarquait ensuite que la profondeur du sommeil, conséquence d'une plus ou moins grande obstruction des organes des sens par les vapeurs issues de la digestion, pouvait varier entre les personnes mais aussi, selon les moments, chez un même individu: «Il peut survenir, chez un même homme, une grande variété de sommeil. Tel sommeil est long et profond, tel autre long et léger, tel autre bref et léger, tel autre bref et profond. Le sommeil est dit profond quand il est difficile de se réveiller et la cause de la diversité dans le sommeil est que la matière qui obstrue est parfois épaisse et abondante (premier cas), parfois très abondante et subtile (deuxième cas), parfois sub-

24. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis scientie*, I 5, q. 78 *utrum somnus sit passio cerebri*, f. 79vb: «De somniis autem alibi in alia scientia derelinquimus pertractandum». Notons que certains médecins franchirent cette limite, comme le florentin Niccolò Falcucci (m. 1412) qui intègre un long et très intéressant chapitre *de somniis* dans ses *Sermones medicinales* (éd. Venise 1490-1491, t. 2, f. 13v-b).

tile et rare (troisième cas), parfois épaisse et vraiment rare (quatrième cas)»<sup>25</sup>.

Certains médecins en venaient même à rechercher au sein du sommeil des phases variées conséquences de l'évolution interne de la matière qui produit les vapeurs. Gérard de Solo proposait une division en trois temps suivant les différentes étapes de la digestion: «Le sommeil est parfois intense, quand il provient des vapeurs de la première digestion qui sont vraiment épaisses et donc obstruent fortement; il est parfois moyen quand il provient des vapeurs de la seconde digestion et cela a lieu au milieu de la nuit; enfin le dernier [sommeil] est très faible et doux comme celui qui se fait à l'aurore: il est causé par les vapeurs qui s'élèvent de la troisième digestion, qui sont douces»<sup>26</sup>. Le sommeil, même naturel, n'était pas considéré comme un tout parfait, il était vu comme un état complexe, évolutif, connaissant des moments variables en intensité et en durée.

Mais l'exemple le plus frappant de sommeil imparfait reste celui du somnambulisme. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'affection n'est pas toujours évoquée par les médecins et ne fait que rarement l'objet de longs développements – peut-être parce qu'elle n'était pas considérée comme une véritable pathologie mais plutôt comme l'un des accidents du sommeil, tel le rêve ou fait de parler et de s'agiter en dormant, ce qui la faisait dépendre plutôt de la philosophie naturelle<sup>27</sup>. Certains praticiens

25. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis scientie*, I, 5, q. 78 *utrum somnus sit passio cerebri*, f. 79rb: «Etiam eiusdem hominis accidit magna varietas somni, ut aliquis somnus sit longus et profundus, aliquis longus et levis, aliquis brevis et levis, aliquis brevis et profundus. Et dicitur somnus profundus ille qui est difficilis excitationis, et causa huius diversitatis in somno est, quia materia opilans aliquando est grossa et multa, et tunc est prima conditio, aliquando est multa (rara *add. Ed.*) et subtilis, et tunc est secunda conditio, aliquando subtilis et pauca, et tunc est tertia conditio, aliquando grossa et pauca valde et tunc est quarta conditio».

26. Gérard de Solo, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, IX, 5 *de subeth et liturgia*, f. 19ra: «Et aliquando est somnus fortis quando fit ex vaporibus prime digestionis, quia sunt valde grossi, ideo fortiter opilant. Aliquando est mediocris, scilicet quando fit ex vaporibus secunde digestionis, et iste fit in media nocte. Alter est multum debilis et suavis, ut ille qui fit in aurora et causatur a vaporibus a tertia digestionis elevatis que sunt suaves».

27. Sur la question du somnambulisme dans la tradition médicale, voir récemment W. MacLehose, «Sleepwalking, Violence and Desire in the

ont toutefois eu un intérêt particulier pour la question, comme le florentin Taddeo Alderotti (m. 1295) – peut-être parce qu'il semble avouer souffrir lui-même de l'affection. Lorsqu'il veut défendre l'idée que les somnambules n'ont pas de sensation et agissent par habitude, il raconte: «Moi, qui suis déjà tombé par terre d'une hauteur de quatre pieds alors que je dormais encore, j'ai une bonne expérience de cela, ce qui me permet de dire que je ne sens rien. En effet, dès que le froid me saisit ou que j'entends quelqu'un qui me parle, je reviens à moi-même et je retourne au lit»<sup>28</sup>.

Le cas-limite du somnambule était surtout l'occasion pour les médecins de réfléchir aux processus matériels à l'œuvre dans la sensation et le mouvement volontaire. Apparaissent alors des explications qui font appel à la physiologie ou à l'anatomie du cerveau. Celle de Tommaso del Garbo est appuyée sur le rôle du *spiritus* et de la complexion. Pour lui, c'est bien l'obstruction incomplète des voies supérieures qui permet une forme de sensation et même de mouvement volontaire mais, dans le cas du somnambule, le *spiritus* particulièrement échauffé dans le cœur devient apte à provoquer le mouvement volontaire, mais pas à recevoir la sensation. Cette caractéristique explique pourquoi «les dormeurs qui font des actions d'hommes éveillés sont surtout ceux qui ont un cœur et un cerveau chauds, soit par nature soit par accident»<sup>29</sup>. Le somnambulisme est causé par la rencontre

Middle Ages», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 37 (2013), 601-24. Sur le somnambulisme en général à l'époque médiévale, on lira avec profit les travaux d'Alain Boureau, «La redécouverte de l'autonomie du corps: l'émergence du somnambule (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle), *Micrologus* 1 (1993), 27-42 et de C. Thomsen Thörnqvist, «Sleepwalking Through the Thirteenth Century: Some Medieval Latin Commentaries on Aristotle's *De somno et vigilia* 2.456a24-27», *Vivarium* 54 (2016), 286-310, ainsi que, pour le versant littéraire, M. Zink, «Froissart et la nuit du chasseur», *Poétique* 41 (1980), 60-77 et P. Victorin, «Le somnambulisme dans le livre III des Chroniques et dans le Mélyador de Froissart: détail monstrueux ou clef de lecture?», in *Expériences oniriques dans la littérature et les arts du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dir. M. Demaules, Paris 2016, 125-46.

28. Taddeo Alderotti, comm. Johannitius, *Isagoge*, c. 10, éd. Florence 1527, f. 362rb: «Preterea ego qui iam cecidi de alto quatuor pedum ad terram semper dormiens, scio bene huius facti experientiam, unde dico quod nihil sentio: statim enim quod frigus percutit me aut audio aliquem loquentem revertor ad me ipsum, et redeo ad lectum».

29. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis scientie*, I, 5, q. 78 *utrum somnus sit passio cerebri*, f. 79vb: «Ideo dormientes exercentes opera vigilan-

d'une disposition personnelle chaude et d'une puissante imagination ou d'un puissant désir ayant trois origines possibles: une inclination naturelle qui provient du tempérament, comme pour certains «qui sont luxurieux, vindicatifs ou autre du fait de leur complexion naturelle»; une habitude liée à la répétition des actions considérées; ou, enfin, une maladie comme la fièvre qui pousse les malades à vouloir boire.

Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Bernard de Gordon évoquait lui aussi dans son *Lilium medicine* les somnambules qui «se lèvent, s'habillent, frappent ceux qui sont autour d'eux, parfois s'arment et montent à cheval, parfois tirent des flèches sur un serviteur, parfois vont dehors»<sup>30</sup>. L'auteur considérait que ces individus étaient comme éveillés – ce qu'il résumait en une formule presque paradoxale, *dormientes igitur sunt vigilantes* – et proposait une explication qui s'appuyait sur l'anatomie du cerveau et la localisation de ses fonctions:

Ces choses se produisent chez ceux qui ont un cerveau de complexion chaude et humide, parce que l'humidité provoque une forte obstruction et la chaleur une forte imagination. Cela fait que la vertu imaginative donne des ordres à la vertu du mouvement, qui lui obéit, mais pas à la sensitive, parce que les vertus motives sont plutôt dans la partie postérieure [du cerveau] et les sensibles plutôt dans la partie antérieure où se trouve le sens commun qui est très fortement empêché du fait de l'humidité: ainsi, les vertus sensibles n'obéissent pas à l'imaginative comme le font les motives. Alors, quand ils en ont assez profité, ils retournent à leur lieu et au matin pensent avoir seulement rêvé. Il est donc mauvais de vivre avec de tels camarades dans une pièce<sup>31</sup>.

tium sunt maxime homines cordis et cerebri calidi seu naturaliter seu accidentaliter».

30. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II, 18 *de vigiliis*, éd. Venise 1496, f. 68ra: «Quarto notandum quod aliquando in somnis homines surgunt et induunt se et percutiunt omnes circa se, aliquando armant se et ascendunt equum, aliquando sagitant servum, aliquando vadunt per loca invia». Pour l'analyse plus détaillée de ce texte, voir William MacLehose, «Sleepwalking, Violence and Desire».

31. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II, 18 *de vigiliis*, f. 68ra: «Ista autem accidunt illis qui habent complexionem cerebri calidam et humidam quoniam ratione humiditatis fit fortis oppillatio et ratione caliditatis fortis imaginatio. Virtus ergo imaginativa precipit virtuti motive, et illa est sibi obediens, sed sensitive non, quia motive sunt magis in parte posteriori, et

Dans son commentaire au *Liber ad Almansorem*, un autre médecin montpelliérain de la fin du siècle, Jean de Tournemire (m. 1396), proposait du somnambulisme une explication anatomico-physiologique encore plus complète en faisant intervenir les trois ventricules du cerveau:

Tu te demandes: comment se fait-il que certains tout en dormant se lèvent la nuit et se déplacent dans la maison – et j'en connais certains qui vont même à l'étable et préparent le cheval, s'éveillent à peine et ne se souviennent pas de l'avoir fait. Il faut dire que dans de tels cas la cause est la très forte obstruction dans la proue du cerveau en raison de la fumée épaisse qui s'élève de l'estomac ou du sang dans la proue, parce que ces individus sont partiellement ou totalement sanguins; il sont assez chauds dans la cellule médiane ou la poupe du cerveau, ce qui fait que l'imaginative dans son action commande à la mémorative de l'âme, qui a son siège dans la poupe, parce que de la poupe naissent les nerfs du mouvement (3 et 4 du *De interioribus*). Dans cette poupe, il y a une obstruction modérée au cours du sommeil, ce qui fait que la [vertu] motive accomplit son action, car le sommeil est avant tout une passion de la proue<sup>32</sup>.

Ici, c'est la chaleur variable dans le cerveau qui provoque des effets différents. À l'avant, dans la «proue» où se trouve le sens commun, les fonctions sont totalement empêchées et le malade est bien endormi; dans la partie centrale, l'imagination est moins empêchée par une chaleur plus modérée et peut entraîner le

sensitive magis in parte anteriori ubi est sensus communis fortiter ligatus propter humidum: et ita virtutes sensitive non sunt obediētes imaginative sicut motive. Et ideo cum satis iuverunt revertuntur ad locum, et in crastinum putant se somniasse tantum. Et ideo malum est in una aula cum talibus sociis habitare».

32. Jean de Tournemire, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, IX, 5 de *subeth et litargia*, éd. Lyon 1490, f. 10vb-11ra: «Sexto tu queres: qualiter dormiendo aliqui surgunt de nocte et vadunt per domum, ymmo scio quosdam qui vadunt ad stabulum et parant equum, vix evigilantur et non recordant (*sic*) fecisse illa. Dicendum quod in talibus est fortissima opilatio in prora cerebri ratione fumi grossi elevati a stomacho vel a sanguine prore, quia tales sunt sanguinei in parte vel in toto et sunt satis calidi in media cellula et in puppi, propter quod imaginativa in sua actione precipit memorative animate que habet sedere (*sic*) in puppi, quia a puppi oriuntur nervi motivi 3 et 4 *De interioribus*. In qua puppi est modica opilatio in somno, propter quod motiva venit in actum suum, nam somnus est passio principaliter prore».

corps; enfin, à l'arrière dans la «poupe» où se trouvent la mémoire et l'origine des nerfs, cette chaleur moyenne autorise le mouvement<sup>33</sup>. Le somnambulisme s'explique ainsi par une activation des vertus imaginative et motive ainsi que de la mémoire, tandis que les sens externes restent entravés. De cette manière, le sommeil peut, au sein même du corps, présenter des formes complexes et s'avérer total pour une partie, incomplet pour une autre; il constitue un état composite à l'équilibre instable, comme la complexion et la santé dont il est en fin de compte l'expression.

Dans certains cas, les médecins considéraient même que le sommeil était si peu naturel qu'il pouvait aller jusqu'à nuire au patient. L'idée était tirée du commentaire de Galien à un aphorisme d'Hippocrate qui affirmait qu'«une maladie où le sommeil fait du mal est mortelle»<sup>34</sup>. Le médecin de Pergame soulignait que le sommeil pouvait accroître la fièvre, la douleur et les apotumes et provoquer la mort, notamment au moment du déclin de la maladie<sup>35</sup>. Cette remarque entraîna une longue controverse chez les médecins latins et le problème fut traité dans tous les commentaires aux *Aphorismes*, de même que dans plusieurs questions indépendantes et traités médicaux, comme le *Conciliator* de Pietro d'Abano. Le détail des discussions ne nous intéresse pas ici mais on retiendra que les médecins latins finirent par souligner les dangers d'un sommeil non maîtrisé.

S'il était admis que le sommeil non naturel pouvait nuire, cela pouvait aussi le cas du sommeil naturel, s'il n'était pas parfaitement contrôlé. C'est ce qu'affirme Ugo Benzi (1379-1439) dans son commentaire aux *Aphorismes* quand il conclut sa réponse à la question «est-ce que le sommeil peut nuire»:

Première conclusion: Il est possible que le sommeil contre nature nuise *per se*. Preuve: il est possible qu'un tel sommeil soit dû à une

33. Sur les localisations des fonctions psychiques dans le cerveau, voir l'étude classique de H. A. Wolfson, «The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts», *The Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133 et, pour un point plus récent, *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, dir. H. Lagerlund, Dordrecht 2007.

34. Hippocrate, *Aphorismes*, II, 3 (trad. E. Littré).

35. Galien, commentaire aux *Aphorismes* d'Hippocrate, I, 1 (éd. Kühn, XVIIb, 451-56).

maladie ou une mauvaise complexion du cerveau. (...) Deuxièmement le sommeil superflu nuit *per se* en refroidissant, donc etc.

Deuxième conclusion: Il arrive aussi que le sommeil non naturel nuise *per se*, ce qui apparaît premièrement parce que les membres extérieurs y sont refroidis plus que nécessaire. (...)

Troisième conclusion: Il est possible que le sommeil naturel nuise par accident. Preuve: il est possible que le sommeil naturel [nuise] du fait de la survenue d'une autre cause, comme l'ingestion d'une mauvaise nourriture, ou qu'à l'heure du sommeil naturel survienne un paroxysme d'une fièvre tierce<sup>36</sup>.

Une telle conception du sommeil, en phase avec sa place parmi les six choses non-naturelles, justifiait un regard médical poussé sur le sommeil, dans une visée normative. On était là dans la diététique qui visait à réguler le sommeil selon des principes généraux et à le conformer à la complexion individuelle du patient<sup>37</sup>; mais cela concernait, tout autant, certaines formes de sommeil qui se révélaient clairement morbides.

*Le subeth, maladie ou excès de sommeil?*

Plusieurs maladies étaient considérées, depuis l'Antiquité, comme des formes de sommeil morbide<sup>38</sup>. Comme le rappelle Taddeo Alderotti, elles sont semblables au sommeil dans leur processus et leurs signes mais procèdent «d'une évaporation non pas

36. Ugo Benzi, comm. Hippocrate, *Aphorismes*, II, 1, éd. Venise 1498, f. 39ra: «Tunc sit prima conclusio: Possibile est preternaturalem somnum per se nocere. Probatur: possibile est taliter somnum esse morbum vel malam complexionem cerebri (...). Secundo somnus superfluum per se nocet infrigidando, ergo etc. Secunda conclusio: Non naturalem somnum contingit etiam per se nocere, modo primo patet quod per ipsum membra exteriora plus debito infrigidantur. (...) Tertia conclusio: Possibile est somnum naturalem per accidens nocere, probatur possibile est somnum naturalem ex concursu alterius cause, verbi gratia mali cibi sumpti, vel quod hora naturalis somni superveniat paroxysmus tertiane».

37. Sur ce point, se reporter à l'article de Marilyn Nicoud dans ce volume.

38. Nous renvoyons, pour les maladies qui sont liées à l'inverse au manque de sommeil, à l'article de Danielle Jacquart dans ce volume.

nutrimentale mais egritudinale»<sup>39</sup>. Parmi ces affections, celle que les auteurs latins appellent «subeth» pose sans doute avec le plus d'acuité la question de la limite entre le sommeil non naturel et le sommeil contre nature, car c'est celle qui se rapproche le plus, selon eux, de ce dernier. La maladie, intégrée dans toute les *Practice* médicales latines à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, était définie par Avicenne de la façon suivante: «Le subeth est un sommeil excessif et lourd, mais pas tout sommeil excessif et lourd: seulement si sa lourdeur est simultanément en matière et en qualité»<sup>40</sup>. Commentant ce texte, Jacques Despars identifiait plusieurs caractéristiques à l'affection qu'il reliait aux deux principaux caractères proposés par le médecin persan: le subeth est un sommeil superflu (c'est-à-dire de longue durée, «par exemple de plus de 12 heures» précise-t-il) et très profond (ce qui fait que le patient a beaucoup de difficulté à s'éveiller); il découle de l'abondance d'une matière flegmatique et sanguine et d'une qualité trop froide et humide<sup>41</sup>.

Mais définir le subeth avec précision posait un problème terminologique délicat. Le mot était apparu en latin au XII<sup>e</sup> siècle d'après une translittération de l'arabe *subāt*, qui signifie stupeur ou coma. Ce terme avait par exemple été utilisé par Ḥunayn ibn Ishāq pour traduire le titre du traité de Galien *Sur le coma selon Hippocrate* (rendu par *Kitāb fī-s-subāt 'alā ra'γ Buqrāt*)<sup>42</sup>. *Subāt* était donc devenu courant, dans la médecine arabe, pour désigner l'affection que les Grecs appelaient *coma* – Galien distinguait d'ailleurs le coma simple d'une autre forme de coma, le *coma*

39. Taddeo Alderotti, comm. Johannitius, *Isagoge*, f. 38ovb: «Dico quod apoplexia et epilepsia et stupor bene sunt similes somno, sicut dicit Aristotelis in *Somno et vigilia*, tamen non sunt somnus quia non procedunt ex evaporatione nutrimentali, sed egritudinali».

40. Nous traduisons ici d'après le texte arabe (éd. New Delhi 1981-1989, t. 3, 78). La version latine médiévale de Gérard de Crémone en est très proche: «Dicitur subet somnus superfluous et gravis; non tamen omnis superfluous et gravis, sed ille cuius gravitas est in materia et qualitate simul» (d'après l'édition de Venise 1490).

41. Jacques Despars, comm. Avicenne, *Canon*, III, 1.4.1 *de subeth et somno*, s. 17rb-va.

42. *Ḥunayn ibn Ishāq on His Galen Translation*, éd. et trad. J. C. Lamoireaux, Provo (Utah) 2016, 111.

*vigil*, qui se fait avec insomnie et non avec sommeil<sup>43</sup>. Or, les aléas de la traduction vers le latin avaient rendu son identification difficile dans les autorités. Gérard de Crémone avait généralement rendu le terme par «subeth» ou «subath», comme dans le *Canon* ou dans le *Liber ad Almansorem*, et la translittération avait été reprise par Bonacosa en 1285 dans sa transposition du *Colliget* d'Averroès. Cependant, dans d'autres textes, le terme pouvait être rendu par un autre vocable, tel *stupor*, *gravis dormitatio* ou encore *obstupefactio*, comme dans la traduction par Etienne d'Antioche au XII<sup>e</sup> siècle du *Kitāb kāmīl aṣ-ṣinā'a aṭ-ṭibbiyya* de 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī<sup>44</sup>.

Il en résultait une certaine confusion et le besoin de bien définir à quelle entité nosologique le subeth pouvait renvoyer. Dans ses *Sermons médicaux*, Niccolò Falcucci (m. 1412) s'efforçait de le distinguer de la simple stupeur et de repérer ses emplois dans les autorités:

Subeth est un mot arabe qui renvoie à la privation du sens et on le dit sommeil innaturel ou contre nature. Et Haly ['Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī] l'appelle stupéfaction (*obstupefactio*) simple. Le *Viatique* l'appelle stupeur de l'esprit, il dit en effet que la stupeur est un sommeil les yeux fermés. Galien aussi, dans le 4<sup>e</sup> livre du *De interioribus*, et Avicenne dans son chapitre l'appellent stupeur. Averroès dit également dans le troisième livre du *Colliget* que les médecins appellent cette espèce subeth ou stupeur. Pourtant le nom de stupeur est impropre pour cette maladie car la stupeur à proprement parler correspond à une maladie des nerfs dans laquelle le patient a les sens diminués ou totalement supprimés<sup>45</sup>.

43. Sur ces distinctions en grec chez Galien comme chez Hippocrate, voir la mise au point claire de Ch. Daremberg dans *Œuvres choisies d'Hippocrate*, 2<sup>e</sup> édition, Paris 1855, 97-99.

44. Haly Abbas, *Regalis dispositio*, II, 5, *capitulum 16 de obstupefactione simplici*, éd. Venise 1492, f. 126ra. Le terme employé par al-Majūsī en arabe est bien *subāt*, mais il distingue, à la suite de Galien, le coma simple (*subāt mufrīd*) et le coma vigil (*subāt sahariyy*, dans la version latine *obstupefactio pervigilis*). Cf. 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī, *Kitāb kāmīl aṣ-ṣinā'a aṭ-ṭibbiyya*, éd. Le Caire 1877, 254-55.

45. Niccolò Falcucci, *Sermones medicinales*, t. 2, f. 62rb: «Subeth est nomen arabum importans ablationem sensus et dicitur somnus innaturalis sive preter naturam. Et vocat eum Haly obstupefactionem simplicem. *Viatikum* vero vocat stuporem mentis, ait enim quod stupor est somnus oculis clausis. A Galeno quoque 4<sup>o</sup> *De interioribus* et ab Avicenna in hoc capitulo vocatur

Du point de vue du diagnostic, il était souvent difficile de distinguer le subeth d'autres maladies qui ressemblent au sommeil, comme la stupeur (*stupor*), la léthargie (*letargia*), l'apoplexie (*apoplexia*), l'engourdissement (*congelatio*) ou encore la suffocation de la matrice (*suffocatio matrice*). Tous ces termes, issus de la tradition et des multiples traductions d'ouvrages grecs et arabes, incitaient les auteurs à construire une nosologie un peu plus ordonnée, avec plus ou moins de succès. Niccolò Bertruccio, médecin bolonais de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, traitait par exemple le subeth, la stupeur et l'engourdissement dans un chapitre unique de son *Collectorium totius practice medicine*, en raison de leur similitude<sup>46</sup>. Ce n'était toutefois pas l'attitude la plus courante et, un peu plus tard dans le siècle, Jean de Tournemire proposait une distinction fondée sur l'intensité des causes et la localisation corporelle de chaque affection:

Il y a des passions de la proue du cerveau qui sont des passions froides et humides selon le plus et le moins: le subeth est une déviation plus importante de la norme et donc un sommeil lourd, non naturel ou profond, tandis que la stupeur est une déviation plus faible – et la stupeur générale survient parfois dans le sommeil, parfois dans la veille. Les passions susdites se décrivent par le nom de leurs accidents; la léthargie et l'engourdissement sont des passions froides de la poupe du cerveau<sup>47</sup>.

Comme Jean de Tournemire le faisait pour le subeth et la stupeur, la plupart des auteurs insistaient sur une gradation entre ces

stupor. Averroes etiam 3<sup>o</sup> *Colliget* dixit quod nominant medici hanc speciem subeth vel stupor. Nomen tamen stuporis improprium est huic egritudini quia stupor proprie sumptus appropriatur egritudini nervorum in quatiens diminute aut nullo modo sentit».

46. Niccolò Bertruccio, *Collectorium totius practice medicine*, I, 2, 4 éd. Lyon 1509.

47. Jean de Tournemire, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, IX, 5 *de subeth et litargia*, f. 10va: «Ulterius nota nos habemus subet somnum profundum somnum innaturalem et somnum gravem. Item sunt passiones prore cerebri et sunt passiones frigide et humide secundum plus et minus, idest subeth est maior lapsus, consequenter in gravi seu innaturali seu in profundo somno, consequenter est minor lapsus in stupore. Iste stupor universalis interdum est cum somno, interdum est in vigiliis. Passiones dicte describuntur nomine accidentium istorum, litargia et congelatio sunt passiones frigide puppis cerebri».

diverses affections, qui ne se distinguaient souvent que par l'intensité des symptômes. Bernard de Gordon remarquait par exemple que le subeth diffère de l'apoplexie car «dans l'apoplexie le sens et le mouvement sont retirés de tout le corps et il n'est pas possible de répondre ou de se réveiller»<sup>48</sup>, ce qui n'est pas le cas pour le subeth qui n'est pas aussi absolu – pour cette raison, Michele Savonarola (v. 1385-1466) le définissait, dans sa *Practica major*, «comme une apoplexie diminuée»<sup>49</sup>. Cette manière de présenter le subeth conduisait, à nouveau, à concevoir le sommeil comme un état devant s'inscrire dans un spectre allant des formes les plus saines à celles les plus morbides, comme l'apoplexie, en passant par de nombreuses étapes intermédiaires dont font partie le subeth et de nombreuses autres affections. Michele Savonarola allait jusqu'à suggérer l'existence d'un «subeth diminué» ou sommeil profond, causé par une matière non plus froide mais chaude et intermédiaire entre le sommeil non naturel et le subeth proprement dit<sup>50</sup>. Sa description assez imagée du malade subéthique était elle aussi relativement générique et laissait une certaine place à l'interprétation:

Signes: Sommeil profond. Lourdeur des yeux, difficulté à les ouvrir. Lourdeur de la tête. Ils répondent lentement quand on les appelle ou se lèvent comme pensifs, se tiennent comme s'ils avaient un malaise ou étaient morts, et quand ils se réveillent ils ouvrent les yeux avec difficulté puis les ferment aussitôt. Et ils s'étouffent avec de l'eau au point qu'ils crachent par le nez ce qu'ils ont avalé. Le pouls est rapide et fréquent en raison du dommage au cerveau<sup>51</sup>.

48. Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II, 16 *de somno profundo innaturali*, f. 65vb: «Ideo intelligendum quod differt ab apoplexia universaliter, quia in apoplexia sensus et motus sunt ablati in toto corpore et non potest respondere quicumque et non potest excitari».

49. Michele Savonarola, *Practica major*, VI, 8, éd. Venise 1497, f. 59vb: «(...) cum subeth sit quasi appoplexia diminuta».

50. *Ibid.*, f. 59rb: «Talis somnus ab his humoribus causatus non est proprie subeth, quia gravitas et profunditas non est tanta quanto in primo etc. sed somnus profundus, vel potest dici quod est subeth diminutum».

51. *Ibid.*, f. 59rb: «Signa: somnus profundus. Grativas oculorum. Difficultas apertionis eorum. Gravitas capitis. Respondent tarde cum vocantur sive excitantur ut quasi percogitati, stant velut spasmati et mortui, et cum excitantur aperiunt oculos, et cum difficultate, et statim claudunt. Et strangulantur ab aqua ut sorbitiones per nares redeant. Pulsus velox est et frequens propter nocumentum cerebri».

On le voit, le subeth n'est pas aussi grave qu'une véritable paralysie puisqu'il s'agit d'un sommeil dont il est possible de se réveiller, mais avec des caractéristiques qui seraient comme exacerbées. Pour cette raison, l'affection, bien que de gravité limitée, peut rapidement dégénérer en des maladies plus sévères et doit être traitée rapidement: «Tout sommeil surabondant prépare et dispose à la léthargie, à l'apoplexie etc. et donc ne lésine pas sur le soin, car le subéthique devient facilement léthargique ou apoplectique et meurt»<sup>52</sup>. Là encore, même contre nature, le sommeil s'inscrit dans un continuum, ce qui interdit toute séparation nette entre ses différentes formes et une grande fluidité dans le passage de l'une à l'autre. La position du subeth, à la limite de la maladie et de la santé, explique pourquoi les soins recommandés sont rarement très violents. Plusieurs auteurs suggèrent, en plus des plus classiques remèdes évacuants ou échauffants, des méthodes qui ne font pas appel à des médicaments comme «pousser des cris, mettre le malade dans un lieu lumineux, lui tirer les poils de la barbe et du torse, les cheveux ou le pouce du pied»<sup>53</sup>. Avicenne ajoutait à ces possibilités une remarque sur le fait que le malade, pour guérir, devait «voir et entendre des choses qui l'attristent»: selon le médecin persan, la tristesse avait pour effet de rectifier l'âme et les pensées, ce qui liait le subeth à des formes de maladies de l'âme<sup>54</sup>. Les médecins latins soulignaient alors que la tristesse devait porter non sur des choses passées mais sur celles à venir, ce qui maintenait le patient dans un état d'anxiété propice à la veille; et Matteo Ferrari da Grado, dans sa *Practica*, proposait par exemple «que l'on dise au malade que des voleurs s'apprêtent à entrer dans sa maison et qu'il doit faire attention»<sup>55</sup>.

52. *Ibid.*, f. 59rb: «Omnis somnus prolixus preparat et disponit ad litargiam, appoplexiam et ita de aliis. Et ideo noli pigritare in cura eius, quoniam de facili ex subetico fit litargicus vel apoplecticus et moritur».

53. *Ibid.*, f. 59rb: «Tertius cum clamoribus, positione eius in loco luminoso, tractione pillorum barbe, capitis, pectoris, et pollicis pedis».

54. Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-ṭibb*, III, 1.4.1, t. 3, 83.

55. Giovanni Matteo Ferrari da Grado, *Practica*, I, 5 *de subeth*, f. 26ra: «Sed ea que contristat dicit Avicenna, intelligit si sint de futuro, nam talia convertunt ad rectitudinem, ratio est ut si dicatur infirmo fures sunt parati ingredi domum ideo caveatur, tunc movebitur anima patientis si audiat ad

Au début de la longue série de huit *dubia* qu'il consacre au sommeil, Tommaso del Garbo déclare que le sommeil et la veille sont des passions aussi bien du corps que de l'âme; puisque l'un et l'autre «ne sont des dispositions du corps qu'en tant qu'il est animé»<sup>56</sup>, le savoir sur le sommeil se doit d'être tout à fois naturaliste et médical. Logiquement, quand il s'agit d'énumérer la liste de ses sources, l'auteur de la *Summa medicinalis* mêle philosophes et médecins et il est clair que plusieurs des *questiones* qu'il aborde relèvent plus de la philosophie naturelle que de la médecine proprement dite<sup>57</sup>. Aussi la seconde, qui se demande «s'il doit y avoir un sommeil dans les plantes», et la troisième, qui cherche à comprendre «pourquoi le sommeil n'est pas une passion des vertus naturelles», correspondent à deux problèmes que l'on trouve très régulièrement traités dans les commentaires au *De somno et vigilia* produits dans les Facultés des Arts du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>. Mais les médecins ne se contentent pas de ces réflexions générales et théoriques et traitent d'une longue série de cas-limites allant du sommeil le plus naturel et sain à ses aspects les plus morbides. Ce faisant, leur apport est bien plus fondamental. Maladies et déviations du sommeil, qui s'inscrivent dans un continuum avec la veille mais aussi au sein même des différentes formes de sommeil, aident à mieux définir ce qu'est exactement cet état particulier, propre aux animaux et donc à l'homme.

On comprend alors que lorsqu'un Matteo Ferrari da Grado analyse, au XV<sup>e</sup> siècle, ce qu'est le subeth, il ne peut se contenter

eam operationem qua inveniatur modus ne fures ingrediantur domum et ita imperat ut exempli gratia quod claudentur fenestre, et sic de omnibus prohibentibus disponit ne fiat periculum furtivum».

56. Tommaso del Garbo, *Summa medicinalis scientie*, I, 5, q. 78 *utrum somnus sit passio cerebri*, f. 78ra: «non sunt corporis dispositiones nisi secundum est animatum».

57. *Ibid.*, f. 77rb: «procedemus in his cum sententiis Philosophi in primo *De somno* et Averrois in commento, et cum his que Averrois dicit 2<sup>o</sup> *Colliget* et Avicenna 3<sup>o</sup> *Canone* fen prima tractatu 4 et Galenus quarto *De accidenti et morbo*, et aliis eorum annexis».

58. Ces deux questions, de même que celle qui se demande si le sommeil et la veille sont des passions de l'âme ou du corps, sont par exemple présentes dans la plupart des commentaires listés dans le catalogue publié par S. Ebbesen, C. Thomsen Thörnqvist et V. Decaix, «Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*. A Catalogue», *Bulletin de philosophie médiévale*, 57 (2015), 59-115.

d'une définition simple, puisque le subeth partage avec le sommeil naturel le fait d'être un retour du *spiritus* vers son origine et une privation des opérations des sens externes<sup>59</sup>. À l'inverse, pour les médecins de tels éléments ne peuvent suffire à définir le sommeil naturel; pour comprendre ce qu'il est, ses causes doivent être mieux analysées, son fonctionnement anatomique et physiologique précisé, les caractéristiques qui le rendent conforme à la santé énumérées. C'est bien ainsi que naît, dans les milieux médicaux au cours du Moyen Âge, une véritable science du sommeil – à travers la conjonction du savoir biologique issu de la tradition aristotélicienne et des réflexions médicales orientées vers la thérapeutique, alimentées par une observation précise de la réalité de cet état. Une telle science du sommeil s'attache aux variations au sein même du sommeil, aux effets concrets de celui-ci sur la santé, à ses déviations même minimales. En contribuant à ne plus opposer aussi nettement qu'autrefois veille et sommeil, elle interroge le lien entre âme et corps. Elle encourage, en un mot, les praticiens à une exploration du phénomène plus critique des autorités et à une redéfinition de ses frontières.

59. Giovanni Matteo Ferrari da Grado, *Practica*, I, 5 *de subeth*, f. 25ra-b pour de très intéressantes remarques sur la gradation entre sommeil et subeth.

ABSTRACT

Joël Chandelier, *Unnatural Sleep, Somnambulism and 'Subeth': The Limits of Natural Sleep for Late Medieval Latin Physicians*

Although present in the Aristotelian philosophical tradition, the question of the definition of sleep was also widely addressed in medical works in the Antiquity and the Middle Ages. The reflections of the doctors were, however, not focused on healthy sleep as it should be, but rather on its deviations, whether they were simply excessive forms of sleep or real diseases. This article attempts to show how, by focusing on various borderline cases, Latin physicians of the late Middle Ages were able to renew the way sleep was considered, presenting a true «latitude of sleep» made of continuity and not of rupture between its various forms. We are therefore discussing here successively the theoretical reflections on the difference between natural sleep, unnatural sleep and sleep *contra naturam*; the problems posed by intermediate states such as somnambulism; then, the particular case of *subeth*, a form of light coma which provoked numerous debates within the medical circles of the 14th and 15th centuries.

Joël Chandelier  
Université Paris 8  
joel.chandelier@univ-paris8.fr



Marilyn Nicoud

## LE SOMMEIL DANS LES RÉGIMES DE SANTÉ MÉDIÉVAUX\*

Le sommeil et la veille sont des incontournables des *regimina sanitatis*, ces textes destinés à livrer des conseils pour la conservation du corps en bonne santé, qui se multiplient dans le monde latin à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Rien d'étonnant à cela, puisque ces régimes sont le plus souvent construits sur l'énumération successive des «choses non naturelles» qui composent la diététique, une branche de la médecine pratique indispensable à la *conservatio sanitatis*, mais aussi aux soins des malades<sup>2</sup>. Ces paramètres d'ordre physiologique, psychologique et «environnemental» jouent en effet un rôle primordial puisqu'ils sont indispensables à la vie. Mais ils sont aussi facteurs de risque et cause possible d'une altération de la complexion individuelle en cas de mauvaise régulation de leur usage<sup>3</sup>. Constitutifs donc de ces *res non naturales*, popularisées dans la médecine occidentale par l'*Isagoge Iohanitii*

\* Je souhaite remercier Bernard Andenmatten et Karine Crousaz pour leurs relectures attentives. Abréviations utilisées: BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana; n.f.: non folioté.

1. Sur cette littérature médicale, M. Nicoud, *Les régimes de santé. Naissance et diffusion d'une écriture médicale (France, Italie, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, 2 vol., Rome 2007.

2. Voir P. Gil-Sotres, «Les régimes de santé», in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Âge*, M. D. Grmek (éd.), tr. fr., Paris 1995, 257-81; Id., «Introducción», in *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, L. García Ballester et M. McVaugh (éd.), Barcelone 1996, 735-52.

3. L. J. Rather, «The Six Things Non-Natural: A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase», *Clio Medica*, 3 (1968), 337-47; L. García Ballester, «On the Origin of the Six Non-Natural Things in Galen», in *Galen und die hellenistische Erbe*, G. Harig et J. Garig-Kollesch (éd.), Wiesbaden 1993, 105-15.

---

*Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)*. Textes réunis par B. Andenmatten, K. Crousaz et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 253-282.

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 © 2024 The Publisher and the Authors  
DOI 10.36167/ML125PDF  CC BY-NC-ND 4.0

(un abrégé des conceptions galéniques traduit de l'arabe par Constantin l'Africain au XI<sup>e</sup> siècle, rapidement devenu l'une des sources de l'enseignement médical dans le monde latin)<sup>4</sup>, le sommeil et la veille forment l'un des chapitres de ces traités. Pour les présenter, les auteurs des *regimina* médiévaux puisent leur savoir à un ensemble d'autorités<sup>5</sup>: au premier rang le *Canon* d'Avicenne, même si le propos du médecin persan sur le sujet est dispersé en plusieurs endroits de l'encyclopédie<sup>6</sup>, à un degré moindre Galien (dont les considérations sur le sommeil sont également éparpillées dans différents traités) et le *Pantegni* ou *Liber totius medicine* d'Haly Abbas (le 'Alî ibn al-'Abbâs al-Majûsî des Occidentaux)<sup>7</sup> et, de plus en plus à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, le *De somno et vigilia* d'Aristote traduit en latin<sup>8</sup>.

4. Aux côtés de l'air, de l'alimentation et de la boisson, de l'exercice et du repos, de l'absorption et de l'expulsion et des accidents de l'âme. Voir D. Jacquart, «À l'aube de la renaissance médicale des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles: l'*Isagoge Iohannitii* et son traducteur», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144 (1986), 209-40; Ead. et N. Palmieri, «La tradition alexandrine des *Masa'îl fi t-tibb* de Hunain ibn Ishaq», in *Storia e edotica dei testi medici greci*, A. Garzya (éd.), Naples 1996, 217-36.

5. La collection hippocratique ne paraît pas jouer de rôle significatif dans les conceptions des praticiens médiévaux, sinon à travers le lien opéré avec le processus digestif qui est essentiel au Moyen Âge, mais plutôt repris d'Aristote et des autorités ultérieures que du traité *Du régime*. Voir C. Marelli, «Place de la *Collection hippocratique* dans les théories biologiques du sommeil», in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international hippocratique*, F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), Genève 1983, 331-39. Pour une perception de l'évolution des conceptions médicales sur une longue durée, N. Palmieri, «Introduction. Les avatars du sommeil chez les médecins: théories et définitions», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, V. Leroux, N. Palmieri et C. Pigné (dir.), Paris 2015, 179-208: 183-84.

6. J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 323-38. Sur la place du *Canon* dans la médecine occidentale, Id., *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Paris 2017.

7. Cet ouvrage, traduit en latin par Constantin l'Africain, a constitué l'une des œuvres majeures de l'enseignement médical dans les écoles et les premières universités. Voir *Constantine the African and 'Alî ibn al-'Abbâs al-Majûsî, the Pantegni and Related Texts*, Ch. B. Burnett et D. Jacquart (éd.), Leyde 1994.

8. À une traduction ancienne du XII<sup>e</sup> siècle, s'ajoute celle de Guillaume de Moerbeke dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup>. Cf. J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milan 2003.

Tandis que le philosophe grec et le médecin originaire de Pergame s'opposent sur la définition de cet état (le premier faisant du sommeil une «privation de la veille»<sup>9</sup>, en le définissant en négatif, là où le second les pense sur un mode d'alternance et d'effets opposés)<sup>10</sup>, les régimes, eux, n'en précisent pas la nature. Mais sur le modèle d'autres composantes non naturelles qui fonctionnent par couples complémentaires ou contradictoires (tels l'alimentation et la boisson, la réplétion et l'expulsion ou encore l'exercice et le repos évoqués dans un même mouvement), le sommeil et la veille sont aussi conjointement cités généralement au sein d'un seul et même chapitre. Plutôt courts dans l'économie d'ensemble des *regimina*, les passages qui leur sont dédiés ont tendance, en outre, à se concentrer sur le sommeil et sur la période qui le précède, sans guère laisser de place à la veille. À la différence d'Aristote pour lequel «dormir n'est pas une fin en soi, (mais) est un passage obligé entre deux moments de veille et d'activité»<sup>11</sup>, les auteurs médiévaux se montrent en effet peu prolixes sur la question, comme si, sans être une fin, le sommeil n'en était pas moins au centre de leurs préoccupations. La veille, elle, n'est mentionnée que de façon incidente, à travers quelques activités nocturnes qui privent le corps de ce repos nécessaire ou, par défaut, dans les chapitres relatifs à l'exercice (où il est toutefois plutôt fait mention des mouvements corporels volontaires). Les praticiens ne débattent pas plus des causes du sommeil qui distinguent Aristote et Galien, ce dernier faisant de la digestion la conséquence du repos là où le premier la considère comme la cause efficiente<sup>12</sup>.

Cette absence de réflexion sur la nature du sommeil ou sur ses causes s'explique par la vocation pratique de ces textes, qui ne

9. Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 453b26-27, dans Id., *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P.-M. Morel, Paris 2000.

10. M. Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 259-72.

11. J. Laurent, «Sommeil et veille dans la pensée d'Aristote», in *ibid.*, 73-84; S. Everson, «De somno and Aristotle's Explanation of Sleep», *Classical Quarterly*, 57 (2007), 502-20.

12. Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 458a25-32; Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», 265-68; Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine», 324-25.

nécessite pas d'enquêter sur les facteurs déclencheurs de cet état physiologique. Ce pragmatisme justifie en revanche pourquoi, d'un traité à l'autre, le sommeil est en étroite et constante association avec la faculté digestive: il est principalement envisagé comme le moyen privilégié de développer la capacité de coction des aliments. Dans le prolongement des conceptions hippocratiques transmises au Moyen Âge par la pensée galénique<sup>13</sup>, pendant le sommeil, le sang et la chaleur naturelle se retirent en effet à l'intérieur du corps et se concentrent dans les organes de la digestion, permettant ainsi la cuisson des nourritures. La digestion est conçue comme un processus qui transforme progressivement les aliments en substance corporelle. Initié par la mastication qui permet de réduire en petits morceaux ce qui est ingéré, il se poursuit dans l'estomac et dans la paroi abdominale. Dans le foie, une nouvelle coction produit les humeurs qui forment la masse sanguine. Passant dans les veines et les vaisseaux, cette dernière est assimilée par les parties homogènes et les régénère, tandis que ce qui est superflu et non assimilable est rejeté<sup>14</sup>.

Afin de faciliter ce processus, c'est donc à une véritable hygiène du sommeil que s'attèlent la plupart des auteurs de régimes, à travers l'énumération d'un ensemble de prescriptions normatives et contraignantes qui participent de sa «médicalisation»<sup>15</sup>. Indispensable à la vie et à la conservation de la santé, il apparaît ainsi régulé par des pratiques et des conduites corporelles. Ces dernières dérivent pour partie des recommandations d'Avicenne qui associe aussi très clairement sommeil et digestion et n'hésite pas, dans un chapitre du *Canon* consacré aux vertus des aliments, à donner aussi des conseils sur le repos corporel.

13. R. Lo Presti, «Le sommeil dans les *Épidémies* hippocratiques», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 209-33.

14. Pour une description plus précise du processus digestif, tel que le conçoivent les autorités médicales, voir D. Jacquart, «La nourriture et le corps au Moyen Âge», *Cahiers de Recherches Médiévales (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, 13 (2006), 259-66.

15. P. Gil-Sotres, «Introducción», 749. Sur l'emploi de ce terme pour l'époque médiévale, au sens d'une extension des domaines d'intervention des praticiens, M. Nicoud, «Formes et enjeux d'une médicalisation médiévale: réflexions sur les cités italiennes (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)», *Genève, «Médicalisation»*, 82-1 (2011), 7-30.

Au-delà des similitudes répétées d'un traité à l'autre qui puisent à de mêmes sources, on observe aussi, dans cet ensemble de normes, des entorses à la règle accompagnées d'un effort d'explicitation, de plus en plus marqué, des vertus et bienfaits que procure le sommeil.

### *Réguler le sommeil*

Plus que bien d'autres composantes non naturelles, l'hygiène du sommeil relève d'un discours de la norme qui ne laisse guère de liberté aux lecteurs des régimes. Souvent rédigés pour des destinataires étrangers à la discipline médicale, mais désireux de préserver leur santé grâce aux conseils des médecins, ces textes sont en effet fréquemment marqués, au moins aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles (qui correspondent à l'apparition et à l'affirmation de ce genre), par un ton injonctif<sup>16</sup>. L'ordre prime sur la recommandation, qui place le lecteur sous la férule d'un praticien, seule habilité à connaître à la fois les *res non naturales* mais aussi la complexion et la situation particulière de son patient. À ce titre, le régime est a priori capable de fournir toutes les informations nécessaires à la régulation des composantes de la diététique.

Dans le domaine du sommeil, comme le rappelle le piémontais Giacomo Albini (m. 1348), auteur d'un *De sanitatis custodia* adressé au prince d'Achaïe vers 1341-1342, et sur la base de l'autorité aristotélicienne, trois points principaux sont indispensables pour en définir l'hygiène<sup>17</sup>:

«Selon ce que dit le Philosophe dans le traité du sommeil et de la veille, le sommeil est un repos nécessaire à la santé des animaux et pour

16. Sur les formes du discours dans cette littérature, Ead., «La rhétorique des régimes de santé», in *Rhétorique et médecine, actes du colloque de Paris (sept. 2008)*, J. Coste, D. Jacquart et J. Pigeaud (dir.), Paris 2012, 171-207.

17. On retrouve ici, formulé un peu différemment, ce que disaient Galien et le praticien arabe al-Majûsî sur la nécessité de connaître, pour chacune des «choses non naturelles», sa quantité, sa qualité et le moment de son utilisation, adaptés à chaque individu en fonction de sa nature propre. Voir N. Palmieri, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 295-321: 306-7.

cette raison, le conservateur de la santé doit, à propos de l'usage du sommeil, considérer sa quantité ou sa mesure et l'heure convenable (pour dormir) et le mode ou la façon de dormir ou d'être étendu»<sup>18</sup>.

Ce «conservateur de la santé», une formulation empruntée à la tradition latine du *Canon*, c'est le praticien (ou le patient lui-même conseillé par le premier), qui doit donc déterminer pour chaque individu la durée de temps nécessaire au repos, le moment où il faut se coucher et les postures corporelles à adopter. D'un auteur à l'autre, ces informations sont plus ou moins précises et détaillées; certaines sont directement inspirées des autorités médicales, d'autres sont manifestement le fruit d'observations ou de pratiques médiévales.

Tous les auteurs de régimes s'accordent pour imposer un sommeil nocturne quand l'obscurité, l'absence de bruit et la fraîcheur sont propices au repos et favorisent un sommeil profond, comme l'indique de manière détaillée Arnaud de Villeneuve (m. 1311), dans le texte qu'il adresse au roi d'Aragon Jacques II vers 1305: la fraîcheur parce qu'elle rassemble la chaleur corporelle à l'intérieur du corps et facilite, on y viendra, le processus digestif; la nuit parce qu'elle met fin aux méditations et activités diurnes, ce qui entraîne tranquillité d'esprit et de corps; l'obscurité parce que cessent alors les cris et le vacarme du jour, autorisant un sommeil reposant, que n'interrompent ni les occupations ni la lumière<sup>19</sup>.

18. «Secundum quod dicit Philosophus in tractatu de sompno et vigilia, somnus est quies quedam necessaria ad salutem animalium et idcirco circa usum sompni debet conservator sanitatis considerare quantitatem sive mensuram eius et horam convenientem et modum sive figuram dormiendi sive iacendi» (*De sanitatis custodia* di Maestro Giacomo Albini di Moncalieri, G. Carbonelli [éd.], Pignerol 1906, 72).

19. «... pocior hora maioris refeccionis ad conservandum sanitatem est vespertina, propterea quia nox refeccioni succedit: ex qua tria bona perveniunt necessaria digestionis perficiende. Primum est frigiditas aeris, etenim in aere frigido forcior est digestio quam in calido, quoniam per frigiditatem aeris coadunatur calor naturalis in clibano corporis, et per calorem ipsius aeris disgregatur versus exteriora; propter quod homines ut plurimum comedunt amplius in frigidis habitacionibus et in hieme. Secundum est tranquillitas mentis et corporis, quoniam de nocte cessant meditaciones et occupationes diurne. Tercium est sompnus quietus, nam sub silencio noctis nec strepitu vel clamoribus interrumpitur, nec occupationibus impeditur, nec luce feriente oculos breviatur» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 433-34).

S'ils ne font pas de la digestion la cause directe de l'endormissement comme le propose Aristote, ces auteurs, à l'image d'Arnaud de Villeneuve, n'en relient pas moins le sommeil au dîner, auquel il doit succéder, sans toutefois suggérer que le fait de manger conduit à la somnolence, comme l'explique Galien<sup>20</sup>. Tous préconisent toutefois de ne pas se coucher aussitôt après le repas, une recommandation empruntée à Avicenne qui souligne les dangers qu'il y a à s'aliter immédiatement après, mais aussi le ventre vide<sup>21</sup>. Vers 1230, dans sa lettre de santé adressée à Frédéric II, le byzantin Théodore d'Antioche (m. ca 1250) prescrit ainsi un intervalle de deux heures entre le dîner et le repos<sup>22</sup>. D'autres, comme le florentin Taddeo Alderotti (m. 1295) dans un *Libello per chonservare la sanità del corpo* rédigé pour l'un de ses concitoyens, Corso Donati, quelques décennies plus tard, ou l'Allemand Conrad de Eischtätt (m. av. 1341), ne fournissent pas de durée précise, mais livrent des indices qui permettent aux lecteurs de mesurer la longueur de ce temps de pause: les caractéristiques évoquées laissent clairement entendre que ce moment dilatoire, entre la fin du repas et l'endormissement, est celui d'une première digestion. Le praticien florentin évoque ainsi les éructations que produit le passage de l'aliment de la bouche de l'estomac vers le bas et, avec elles, la progressive diminution de la sensation de gonflement et de lourdeur; le ventre allégé signale alors que le processus de coction est initié et que le temps est venu de se coucher<sup>23</sup>. On serait plus proche ici des positions aristotéli-

20. «De même qu'après des exercices physiques, les gens dorment plus facilement et plus profondément, de mêmes ils le font après avoir absorbé de la nourriture, et plus on est naturellement humide, plus on dormira» (Galien, *Sur les causes des symptômes*, 1, 8, trad. citée par Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», 262).

21. Avicenne, *Liber canonicus totius medicine*, Lugduni, J. Myt, 1522, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 9, f. 51ra.

22. Éd. Ch. B. Burnett, «Master Theodore, Frederick II's Philosopher», in *Federico II e le nuove culture, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1994*, Spolète 1995, 225-85: 268.

23. «E avendo così fatto, anderai per spazio di iii. passi, acciò che' cibo si converta al fondo de lo stomaco. E questo potrai conoscere per li rutti e per l'alienamento del ventre; e allora dormirai, però che'l dormire fa migliore digestion» (Taddeo Alderotti, *Libello per conservare la sanità del corpo fatto per maestro Taddeo de Firenze*, éd. F. Z[ambroni], Imola, 1852, 5-17: 13). Pour la

ciennes qui font du sommeil la conséquence du processus digestif ou d'al-Majûsî qui recommande à ceux qui mangent beaucoup de ne pas dormir avant que l'estomac n'ait commencé à dissoudre les aliments<sup>24</sup>.

Les activités conseillées durant ce moment qui sépare l'absorption d'aliments du repos témoignent aussi d'un souci de faciliter la cuisson des nourritures, en ramenant la chaleur naturelle vers l'intérieur du corps. Toute action consommatrice de chaleur est en effet écartée au profit d'un délassement aussi bien corporel que psychique, à l'image des instructions fournies par les maîtres montpelliérains Arnaud de Villeneuve et Étienne Arlandi, actif dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Dans son régime, le médecin catalan recommande de s'alimenter modérément et, une fois les nourritures avalées, de s'asseoir et de se reposer tant l'esprit que le corps; il convient alors d'entendre des choses ni tristes ni subtiles, mais faciles à comprendre comme le sont les histoires de rois et de saints et des mélodies musicales<sup>25</sup>. Reprenant quelques années plus tard le propos de son confrère, Étienne Arlandi détaille dans son *Dietarium* les instruments de musique à privilégier: le psalterion, la cithare, la harpe, la luthrine, le luth ou encore la vielle. Il explicite aussi les raisons de ces préconisations: la chaleur naturelle ne doit pas être détournée des aliments à digérer, par des activités qui la consumeraient<sup>26</sup>. Le repos permet donc d'économiser cette chaleur innée et de la mobiliser, toute entière, pour la cuisson des aliments. Si l'idée que le sommeil favorise la digestion est emprun-

version latine de ce texte, G. Spina et A. Sampalmieri (éd.), «La lettera di Taddeo Alderotti a Corso Donati e l'inizio della letteratura igienica medioevale», in *XXI Congresso Internazionale di Storia della Medicina*, vol. 1, Sienne 1968, 94-99.

24. *Summi in omni philosophia viri Constantini Africani medici operum reliqua*, Basileae, apud Henricum Petrum, 1539, 138.

25. *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 434.

26. «Caveat igitur conservatorem ne cibo sumpto immediate dormiat, sed sedeat vel quiescat tam mente quam corpore, legendo vel audiendo aliquid facilis intellectus, non nimis subtilia, ne calor naturalis distrahatur a cibariis digerendis, sed vite sanctorum et historie regum vel aliqua huiusmodi legi poterunt et audiri et quecumque musica instrumenta, ut est psalterium, cithara, organum, harpa, lutrinam, lautum, vielle et similia» (Oxford, Bodleian Library, ms Bodl. 361, p. 8-9).

tée à Galien<sup>27</sup>, les détails qui sont prodigués sur la manière d'occuper ce temps de détente sont nouvelles, car les autorités n'évoquent ni lectures ni musique, sinon pour traiter de troubles du sommeil<sup>28</sup>. Signe peut-être de la diffusion de ces préceptes, on en trouve l'écho dans certaines enluminures médiévales du *Tacuinum sanitatis*, ces tables de santé rédigées au XI<sup>e</sup> siècle par le médecin de Bagdad Ibn Butlân qui ont eu un grand succès dans leur traduction latine. Quelques manuscrits illustrent le chapitre sur le sommeil par la représentation d'un individu alité, les yeux ouverts, qui écoute un joueur de vielle (fig. 1)<sup>29</sup>. Ces conseils de lecture et de détente musicale s'inspirent manifestement plus d'habitudes contemporaines que du propos des autorités. On en trouve par exemple des échos dans plusieurs textes littéraires de la péninsule Ibérique (mais aussi juridiques comme les *Sietes partidas* du roi Alphonse X de Castille), à l'image du *Libro de caballero et del escudero* de son neveu Juan Manuel (m. 1348) : il y fait explicitement référence à ses difficultés à dormir et au bienfait alors de la lecture et il dédie cet ouvrage à son beau-frère Don Juan d'Aragon, lui recommandant de se le faire lire lorsqu'il ne parvient pas à dormir<sup>30</sup>.

Ce repos précèdent le sommeil que Benedetto Reguardati (m. 1469), dans un régime daté des années 1428-1430, qualifie de «soulagement de la raison» (*solacio rationis*), s'accompagne aussi

27. Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», 265-68.

28. Voir ici les contributions respectives de D. Jacquart et J. Chandelier.

29. Paris, BnF, ms lat. 9333, f. 97 r, XV<sup>e</sup> siècle.

30. «Hermano sennor, el cuidado es una de las cosas que más faze al omne perder el dormir, et esto acaesçe a mí tantas vezes que me enbarga mucho a la salud del cuerpo, et por ende cada que só en algún cuidado, fago que me lean algunos libros o algunas estorias por sacar aquel cuidado del coraçón»; la dédicace précise que «por que alguna vez, quando non pudierdes dormir, que vos lean assí commo vos dirían una fabliella» (cité par I. Macpherson, «Don Juan Manuel: The Literary Process», *Studies in Philology*, 70-1 [1973], 1-18: 6-7). Sur ce lien entre littérature, repos et bien-être dans les textes littéraires et médicaux, G. Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca 1982: 39-89. Voir également A. Mussou, «Pourquoy li aucun dorment qui se prenent a lire»: représentations médiévales des effets soporifiques et des vertus revigorantes de la lecture», *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, «Bibliothérapies médiévales», 132-1 (2020), 15-27.



de postures corporelles susceptibles de faciliter cette première digestion. Le médecin originaire de Norcia encourage ainsi son lecteur, l'évêque d'Ancône et de Numana, à s'asseoir, mais dans une position droite, sans incliner la tête ni le dos; ou bien sans effort, de marcher très lentement jusqu'à ce que la première digestion soit accomplie et que l'aliment soit descendu de l'estomac vers le ventre<sup>31</sup>.

Si le moment qui sépare le repas de l'endormissement fait donc l'objet d'un encadrement strict, composé d'attitudes corporelles et d'activités régulées, le temps du sommeil proprement dit est lui aussi tout autant contrôlé, et là encore les postures sont clairement induites par l'idée de favoriser le processus d'assimilation des nourritures. Les préceptes sont ici directement issus du *Canon* d'Avicenne qui, dans un chapitre consacré aux aliments et aux boissons de cette même fen 3 du premier livre, individualise trois phases successives: dans une première période, plutôt brève, le dormeur doit se positionner sur le côté droit, puis se tourner vers la gauche avant de revenir, dans un troisième moment, sur le flanc droit<sup>32</sup>. Alors que le médecin persan ne fournit aucune justification à ses conseils, la lecture des auteurs médiévaux laisse entendre une subordination du sommeil au processus digestif. Pour Arnaud de Villeneuve et Étienne Arlandi, le positionnement initial du corps sur le côté droit s'explique par le fait qu'ainsi installé, le foie, qui à une échelle moindre que le cœur est l'organe le plus chaud, réchauffe l'estomac, en étant placé sous ce dernier comme un feu sous un récipient<sup>33</sup>; selon le maître pari-

31. «Bonum est igitur illico post cibi assumptionem non capite aut dorso inclinato, sed fere rectus sedere, aut stare, aut absque labore lentissime ambulare, quousque prima digestio celebretur, et de stomacho ad ventrem cibum descendat, ita quod inter cibum et somnum quarum horarum distantia interveniat» (*Benedetto Reguardati, medico e diplomatico di Francesco Sforza*, G. Deffenu [éd.], Milan 1955, 60).

32. «Oportet preterea ut post comestionem primo super dextrum latus dormiat pauco tempore. Deinde super sinistrum revolvatur. Postea revolvat se super dextrum» (Avicenne, *Liber canonis...*, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 7, f. 49ra).

33. «Qui vero sani sunt corpore debent in primo sompno supra dextrum latus dormire, ut epar, quod citra cor plus habundat naturali calore, subiacet stomacho tanquam ignis subpositus lebeti» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 434); «Et notandum quod primus sompnus explendus plurimus

sien d'origine lombarde, Maino de Maineri (m. 1368), qui conteste cette interprétation dans un long régime encyclopédique rédigé vers 1331-1333, cette position aide à faire descendre les aliments vers le fond de l'estomac. Tandis que conformément aux préceptes d'Avicenne, ce premier stade est limité à une heure selon Barnabas Riatini (m. 1365), un médecin de Reggio Émilie qui conseille un condottiere de Parme en 1331<sup>34</sup>, pour les maîtres montpelliérains, il est sans doute plus long, sans plus de précisions. Ils suggèrent en effet que ceux qui mangent de manière tempérée n'ont pas besoin de dormir plus<sup>35</sup>. Le maître-régent Étienne Arlandi ajoute encore que ceux qui mangent plus que nécessaire ou des nourritures difficiles à digérer, ne doivent pas s'extraire du sommeil; la lourdeur des paupières et le poids de la tête, du reste, démontrent clairement que le temps de repos n'est pas achevé, parce que la digestion n'est pas finie. Il convient alors de changer de côté pour faciliter le passage de l'aliment dans le foie, où s'opère une nouvelle cuisson<sup>36</sup>.

D'autres postures sont à peine évoquées car elles sont plutôt déconseillées<sup>37</sup>. Dormir sur le ventre provoque ainsi, selon les médecins, une contorsion des cervicales et une compression de l'estomac, peu propices a priori à l'assimilation des aliments, notamment pour ceux dont l'estomac est chaud ou tempéré. La

est super epar, ut subiaceat stomacho tanquam lebetibus ipse ignis» (Bodleian Library, ms Bodl. 361, p. 9).

34. «Modus vel situs in dormiendo secundum auctores debet esse quod dormiendum est primo super latus dextrum una hora» (BnF, nal. 1430, f. 8vb).

35. «Cum autem fuerit primus sompnus expletus, non est necessarium hiis que temperate reficiuntur amplius dormire» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 434).

36. «Nec in die primo sompno completo convenit plus dormire hiis qui temperate cibantur. Si tamen plus debito reciperetur de cibis aut aliquid difficile digerendum, tunc dormiens non excitetur a sompno nisi stimulatione superfluitatis aggregate in membris, scilicet vesica et pectore vel lacertis membrorum, quibus expulsus convenit iterum plus dormire, quod palpebrarum gravado et capitis ponderositas manifestat. Et tunc dormiendum est super latus sinistrum [...]. Unde per ipsum decubitus super epar fit digestio melior tibi existentis in stomacho. Per secundum vero fit facilior transitus ciborum digestorum ad epar et per consequens ad totum corpus distributio» (Bodleian Library, ms Bodl. 361, p. 9).

37. Avicenne, *Liber canonis...*, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 9, f. 51ra-b.

position n'est recommandée qu'à qui a des difficultés à digérer par manque de chaleur naturelle, car cette dernière est ainsi mieux conservée à l'intérieur du corps<sup>38</sup>. C'est ce que propose Benedetto Reguardati au destinataire de son régime, Astorgius Agnese, qui souffre de faiblesse digestive, et plus encore lorsqu'il sait avoir mangé des aliments difficiles à assimiler; il doit alors dormir sur le ventre et l'estomac, en plaçant même sous ce dernier un petit coussin mou qui réchauffera l'organe, avant de s'en débarrasser dans un deuxième temps pour ne pas trop échauffer le foie<sup>39</sup>. Dormir sur le dos n'est en revanche jamais proposé et même interdit car considéré comme cause de certaines pathologies (apoplexie, frénésie, stupeur) ou de cauchemars. En se reposant ainsi, la bouche ouverte, les superfluités qui devraient être expulsées par le nez et la bouche pendant le sommeil sont en fait retenues dans le dos ou à l'arrière du cerveau et provoquent ces maladies spécifiques<sup>40</sup>.

Aux côtés de l'énumération de ces différentes postures, s'ajoutent selon les auteurs d'autres recommandations complémentaires qui, pour certaines, reprennent pour l'essentiel le *Canon*: ainsi en

38. «Similiter sanis, et stomachum habentibus calidum vel temperamentum, non expedit supra ventrem dormire propter cervicis contorsionem et stomachi compressionem. Illis vero, quibus propter stomachi frigiditatem est necessarium, precipitur ut supra mollissima pulvinaria ventrem collocent et ut ingenient quanto minus poterint collum torquere, licet melius essent ventri cervical mollissimum et calidum applicare ac brachiis amplectari vel cum lata fascia lini firmare ut in sompno adhereat» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 435).

39. «Ex melioribus figuris accubitus in somno, apud dispositionem vestri stomachi et debilem eius digestivam, est primo super ventrem et stomachum dormire, parvulum et molle pulvinar sub stomacho amplectando, et maxime dum scires cibaria difficilioris digestionis commedis» (*Benedetto Reguardati*, 61).

40. «Amplius sciendum quod nullo modo est dormiendum supine. Hoc autem preparat corpus ad pessimas egritudines [...] puta ad incubum et apoplexiam et stuporem et frenesim et similia. [...] Hanc autem figura dormiendi facit superfluitates declinare ad posteriora et sic retinentur et non incedunt per suos canales qui sunt in anterioribus et sunc causa egritudinum predictarum» (Maino de Maineri, *Regimen sanitatis*, BAV, ms Pal. lat. 1331, f. 261v). Cf. aussi *Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne, texte français du XIII<sup>e</sup> siècle, publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la Bibliothèque de l'Arsenal*, L. Landouzy et R. Pépin (éd.), Paris 1911, 22.

est-il de la position générale du corps, inclinée, la tête surélevée par rapport aux pieds, ou bien de la présence de couvertures, pour réchauffer la surface corporelle que la chaleur naturelle a désertée pour se concentrer vers l'intérieur et se dédier au processus digestif<sup>41</sup>. Toutefois, les explications, lorsqu'elles sont fournies, peuvent différer. Arnaud de Villeneuve et, à sa suite, Étienne Arlandi mettent principalement l'accent sur la régurgitation qu'induirait une position du corps à plat<sup>42</sup>; dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, Antonio Benivieni (m. 1502), auteur d'un régime pour Laurent de Médicis, ajoute aussi que cette posture susciterait l'élévation vers le cerveau des superfluités produites par la digestion qui, en s'y répandant, lèseraient la mémoire<sup>43</sup>. D'autres informations, qui ne proviennent manifestement pas du discours des autorités, complètent le dispositif. Si, comme le conseille Avicenne, il faut se couvrir la tête et le cou, surtout en hiver, afin que les membres extérieurs (qui subissent la rétraction de la chaleur naturelle vers l'intérieur pour faciliter la digestion) ne soient pas trop refroidis<sup>44</sup>, à l'inverse, souligne Arnaud de Villeneuve, il convient de dormir en été les pieds et les jambes déchaussés, car sinon les fumées de la digestion se détournent vers la tête; le corps sue et s'agite, il affaiblit la digestion et obscurcit la vue et l'esprit<sup>45</sup>. En revanche, rien n'est dit dans les régimes de la présence ou non de vêtements tandis que les enluminures peignent aussi bien des corps nus que vêtus d'une chemise.

41. «Et debes scire quod multis cooperiri pannis cervical elevare ex illis existunt que in digerendo iuvant; et ad ultimum quidem ut membrorum situs ad inferiora sint declinantes et non ad superiora» (Avicenne, *Liber canonicus...*, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 7, f. 49ra).

42. «Et cum omnis refectus debeat in sompno tenere caput et pectus ceteris partibus alciora, magis tamen hoc expedit immoderate refectis, ne regurgitante cibo gravetur orificium stomachi et per consequens caput et membra spiritualia» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 435).

43. Cité du Vatican, BAV, ms Pal. lat. 1331, f. 261r.

44. «Et similiter caput in sompno plus quam in vigiliis est cooperiendum, nam cum calor naturalis in eo coadunetur circa mediam corporis regionem, extrema remanent modico calore munita» (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 434).

45. «Pedes quoque discalcientur et cooperiantur. Nam dormire calciatis pedibus et tibiis, maxime in estate, fumos reflectit et corpus estuare facit et inquietari, propter quod impeditur digestio, visus obscuratur et mens hebetatur» (*ibid.*, p. 434).

Cet encadrement médical du sommeil, en matière de temporalité et de positions corporelles, laisse toutefois en suspens un dernier point, que Giacomo Albini, du reste, plaçait en premier et qui n'est pas sans poser de difficultés.

*La délicate question de la durée du sommeil*

Alors que les chapitres des régimes se montrent prolixes sur les positions corporelles durant le sommeil, sur l'intervalle entre le dîner et le coucher et sur ce qu'il convient de faire pour amorcer le processus digestif, ils se révèlent nettement moins clairs pour ce qui touche à la durée du repos, sinon pour mettre leurs lecteurs en garde contre une période trop longue. À l'image d'al-Majusî dans le *Pantegni*, qui décrit le risque d'un «sommeil non naturel» qui empêcherait les fonctions d'excrétion d'opérer et qui refroidirait anormalement les parties supérieures et extérieures du corps du fait d'une chaleur naturelle trop longtemps concentrée sur les organes de la digestion, les auteurs de régimes évoquent les pathologies, toutes liées au système nerveux central, que génère un repos inapproprié: apoplexie, épilepsie, paralysie, léthargie ou stupeur, un ensemble de maladies causées par un excès de froid. Sans le dire explicitement, ils se rattachent ici aux liens qu'opère Galien entre le sommeil et le cerveau. Mais au-delà de ces troubles spécifiques, ce «sompnus immoderatus», comme le qualifie Maino de Maineri, est également cause de paresse et de baisse du désir<sup>46</sup>.

Décrire les dangers d'un trop long sommeil ne signifie toutefois pas que les régimes parviennent à définir le nombre d'heures nécessaires au repos. S'ils reconnaissent que c'est un point important, les médecins pensent aussi que trop de facteurs entrent en ligne de compte pour le déterminer avec précision. Ils s'accordent seulement sur le fait que l'éveil coïncide avec l'achèvement du processus digestif, comme le soulignait déjà Aristote<sup>47</sup>. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, Aldebrandin de Sienne (m. ca 1296-1299), un

46. BAV, ms Pal. lat. 1331, f. 261r.

47. «On se réveille lorsque la digestion s'est accomplie» (Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 458a10).

praticien installé en Champagne et auteur d'un texte diététique rédigé en vulgaire parmi les plus diffusés, ajoute que plus on mange, plus on doit dormir puisqu'il faudra plus de temps pour assimiler tout ce qui a été ingéré<sup>48</sup>. Aussi, en matière de longueur du repos, Giacomo Albinì déclare

«la mesure de temps ou la quantité suffisante pour une digestion complète est différente selon la diversité des âges, des complexions, des exercices, des aliments, des moments de l'année, des lieux et d'autres spécificités: à ce sujet, on ne peut pas assigner de règle générale facilement»<sup>49</sup>.

Sans doute, l'exercice s'avère-t-il compliqué, en effet, puisqu'il dépend de variables sur lesquelles le médecin n'a pas de prise, ou si peu, et qui découlent aussi bien de conditions extérieures comme les saisons qui influent sur la durée nocturne, que des habitudes, de l'âge et de la complexion singulière de son patient. Sans doute l'est-ce plus encore pour ceux qui ambitionnent de proposer une œuvre à portée plus générale, susceptible d'intéresser un public plus large que le seul récipiendaire de leur ouvrage. Ceci explique peut-être aussi l'insistance des auteurs à relier le temps du repos à celui de la digestion, ce qui fournit une indication mesurable, en particulier grâce aux sensations de légèreté ressenties une fois les aliments assimilés. Certains médecins se montrent toutefois plus précis, mais les cas sont rares, à ma connaissance. Ainsi Maino de Maineri propose, en fonction de l'âge et de la nature du destinataire d'un autre régime rédigé vers 1333-1336, le chanoine d'origine génoise Antonio Fieschi (sans doute entré dans la vieillesse selon les conceptions médicales)<sup>50</sup>, une estimation du temps de sommeil, comprise entre 8 et 12h:

48. «[...] doit iestre plus lonc li dormirs de celui qui prent assés de viande que de celui qui en prent pau» (*Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne*, 21).

49. «Mensura autem temporis sive quantitas sufficiens ad digestionem completam diversa est, secundum diversitatum etatum, complexionum, exerciciorum, ciborum, temporum, locorum et aliorum particularium de quibus est liber. Et de hoc non potest faciliter assignari regula generalis» («*De sanitatis custodia*» di Maestro Giacomo Albinì di Moncalieri, 73).

50. J. A. Burrow, *The Ages of Man: A Study in Medieval Writings and Thought*, Oxford 1986; L. Demaitre, «The Care and Extension of Old Age in Medieval Medicine», in *Aging and the Ages in Medieval Europe*, M. M. Sheehan, C.S.B. (éd.), Toronto 1990, 3-22.

«Au sujet de la quantité de sommeil, en considérant votre âge et votre complexion, j'estime qu'elle doit être d'une durée maximum de 12 heures et de 8 heures minimum Et il faut bien prendre en considération que quand on mange plus d'aliments grossiers et de digestion plus difficiles, il faut dormir plus. Et lorsque on mange des nourritures plus faciles à digérer, il faut dormir moins»<sup>51</sup>.

En revanche, dans l'encyclopédie diététique qu'il adresse au début des années 1330 à un autre prélat italien, l'évêque d'Arras Andrea Ghini Malpigli, le médecin s'efforce de rendre compte de différentes situations. De manière absolue, il faut que la durée du sommeil corresponde au moins à la première digestion, celle qui permet le passage d'une première cuisson des nourritures de l'estomac vers le foie, voire à la deuxième<sup>52</sup>. Il ajoute aussi que ceux qui sont de complexion chaude et mangent des aliments faciles à digérer n'ont pas besoin de plus de 6 à 8h de repos, tandis qu'il préconise pour ceux d'une nature contraire jusqu'à 16 ou 18h de sommeil<sup>53</sup>! Enfin, pour les individus tempérés qui suivent un régime équilibré, la quantité de sommeil doit être à peu près égale à celle de veille<sup>54</sup>. Au-delà de la complexion naturelle et de

51. «De quantitate autem sompni considerata vestra etate et complexione, puto quod debet esse spacium duodecim horarum ad plus et octo ad minus. Et bene considerandum est quod quando continget plus comedere cibaria grossiora et ad digerendum difficiliora, plus est dormiendum. Et quando continget vos comedere cibaria facilioris digestionis, minus est dormiendus» (Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms 873, f. 18r).

52. «Quantitas autem sompni sicut nec aliorum potest certis literis denotari. Debet autem sompnus esse tantus quod completa sit prima digestio in stomaco et quod cibus transeat ad hepar ubi est locus 2<sup>e</sup> digestionis, nec est forte malum in tantum prolongare somnum quod secunda digestio sit completa» (BAV, ms Pal. lat. 1331, f. 261r).

53. «Hoc autem tempus diversificatur secundum diversitatem complexionum et etatum et similium. Nam que sunt calide complexionis et habent digestionem bonam et comedunt cibaria subtilia ad digerendum et non <habent digestionem *exponctué*> comedunt multum in quantitate, tales cito digerunt, unde talibus forte sufficit sompnus brevis, puta 6 horarum vel 8 ad plus. Unde illi qui sunt in hiis penitus contrarii, si frigide complexionis, habentes digestivam debilem et comedentes multum et cibaria non obedientia digestionis tales utique indigent sompno longissimo puta 16 horarum vel 18» (*ibid.*).

54. «In corporibus ergo temperatis utentibus regimine temperato potest dici quod quantitas sompni est equalis quantitati vigiliarum vel prope» (*ibid.*, f. 261v).

l'âge (puisqu'on s'accorde à penser qu'il est nécessaire aux enfants et aux vieillards de dormir plus longtemps que les adultes), l'élément déterminant, une fois de plus, réside dans le processus digestif, toujours aussi étroitement lié au sommeil. Du reste, c'est aussi lorsque la sensation de légèreté corporelle et de nécessité d'évacuer les superfluités se manifeste que le temps du sommeil est jugé suffisant<sup>55</sup>.

Pourtant, tous les auteurs n'expliquent pas la durée du repos par l'assimilation complète des nourritures, mais plutôt par un besoin plus général, celui de la nature: selon Barnabas Riatini, par exemple, le sommeil prend fin quand cette nature est rassasiée<sup>56</sup>. Benedetto Reguardati propose, quant à lui, de calculer différemment le temps de repos, en le subordonnant à celui de la veille. Il convient en effet, selon le praticien ombrien, de le limiter à un quart ou au tiers de la durée du jour, ce qui, dans le cas de son destinataire, l'évêque Astorgius Agnese, correspond environ à un sommeil de 6 ou 7 heures pour une veille quotidienne d'à peu près 17 heures<sup>57</sup>. Cette discussion sur la durée nécessaire au repos souligne une évolution notable, qui consiste à sensiblement détacher le sommeil de la digestion, pour le ramener au couple qu'il est censé constituer avec la veille et qui demeure, dans l'ensemble, plutôt absent des régimes<sup>58</sup>. En effet, dans la littérature diététique, cette période d'activité, qui pourtant représente l'essentiel du temps journalier, est généralement réduite à

55. «Signum autem sufficientis sompni est totius corporis levitas et specialiter cerebri et palpebrum et oculorum et descensio ciborum a stomacho et voluntas asselandi et mingendi» (*ibid.*, f. 261r-v).

56. «Quantitas vero somni debet esse donec ipso fuerit saciata natura et talis somnus potest dici profundus» (BnF, nal. 1430, f. 8va).

57. «Ad sanitatem igitur conservandam somnus vigiliis subordinandus est. Proportionalis etenim somni quantitas est inter terciam et quartam nostri temporis partem. Complexioni tamen tue satis est sex aut septem (horis) dormire et decem et septem in qualibet die naturali vigilare» (*Benedetto Reguardati*, 60).

58. Chez Aldebrandin de Sienne, le sommeil est aussi bien mis en relation avec le repos corporel qu'avec la digestion: «Vous devés savoir que li dormirs fu trouvés por vertus du cors donner repos et assouagement du travail qu'il suefrent ou vellier por le travail et por le besoignier qu'il convient faire, fors que as vertus qui cuisent le viande, qui enforçent et se travaillent plus en dormir por le chaleur naturel qui dedens le cors revient» (*Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne*, 21).



Fig. 2. Ibn Butlân, *Tacuinum sanitatis* (Paris, BnF, ms. nal. 1673, f. 91r)  
<https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/mdata386b6co2fc498c2aa0782obod7a7e182348b4936>

peu de mots, et consiste principalement dans les quelques gestes à accomplir au réveil pour évacuer les superfluités produites par la digestion, grâce aux selles, à l'urine ou à la toux, mais aussi en se lavant le visage, les yeux, les narines et les mains à l'eau tiède<sup>59</sup>. Certaines enluminures de textes diététiques rejoignent cette conception lorsque dans le *Tacuinum sanitatis*, la veille n'est pas représentée par des activités, mais par l'éveil du dormeur (fig. 2). Lorsque l'opposition sommeil et veille est figurée, comme dans un manuscrit datant de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle du *Livre de physique* d'Aldebrandin de Sienna, le premier occupe une place dominante; le chapitre est en effet décoré par une lettrine où le S majuscule sépare les deux états: dans la boucle supérieure de la lettre est représenté un dormeur, allongé sur son côté droit, la tête couverte, le corps nu et enveloppé dans une couverture; dans la partie inférieure, deux joueurs, qui se livrent à un jeu de plateau, symbolisent l'activité de veille (fig. 3)<sup>60</sup>.



Fig. 3. Aldebrandin de Sienna, *Livre de Physique* (Londres, British Library, ms Sloane 2435, f. 7r)

[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=sloane\\_ms\\_2435\\_f5001r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=sloane_ms_2435_f5001r)

59. Voir par exemple les détails fournis par le florentin Taddeo Alderotti dans la lettre de santé (Taddeo Alderotti, *Libello per conservare la sanità del corpo*).

60. Londres, British Library, ms Sloane 2435, n.f., confectionné vers 1265-1270.

La progressive subordination du sommeil à la durée de veille que propose Benedetto Reguardati, quoiqu'encore timide, pourrait cependant rendre compte d'évolutions liées aux modes de vie des destinataires de régimes qui conduisent les praticiens à amender parfois leur position jusqu'alors plutôt rigoureuse et injonctive.

### *Quelques entorses à la règle*

La plupart du temps, la veille est donc la grande absente de ces chapitres normatifs, qui sont consacrés principalement au sommeil. Lorsqu'elle est évoquée, à l'image d'Aldebrandin de Sienna dans son *Livre de physique*, c'est pour en faire non seulement l'exact contraire du repos, mais aussi pour rappeler que trop veiller, lorsqu'il faudrait au contraire se reposer, réduit à néant les vertus du corps; la nécessité d'un sommeil réparateur, tel un besoin vital, s'en trouve renforcée<sup>61</sup>. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, un type de veille spécifique est plus régulièrement mentionné. Défini, en inversant la proposition aristotélicienne, comme une privation de sommeil, il désigne des activités nocturnes auxquelles se livrent manifestement plusieurs des destinataires des régimes de santé. Le ton général des auteurs est celui d'une mise en garde vis-à-vis de ce manque de repos qui empêche la régénération des esprits et de la chaleur naturelle, comme le souligne Filippo d'Arezzo (m. 1348?), un praticien siennois, dans un ouvrage adressé à un juriste, au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Un siècle plus tard, Benedetto Reguardati se montre plus prolix encore sur les méfaits de ces activités auxquelles on s'adonne la nuit: la vertu vitale est affaiblie, la digestion est rendue difficile car la chaleur naturelle vient à manquer; ces veilles occasionnent aussi des altérations de la vision, assèchent le cerveau, conduisent à des troubles de la raison et à une propension à tomber malade<sup>62</sup>.

61. «Du veiller ne vous estuet mie moult dire. Car qui set le maniere de dormir il doit savoir le maniere du veillier. Car li veilliers ne fait autre cose quant il n'est fais naturellement ke d'escaufer et damagier et de metre totes les vertus du cors à nient» (*Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienna*, 22).

62. L'assèchement du cerveau est considéré par les médecins comme propice à susciter la peur et des représentations fantastiques.

L'énumération des dangers encourus vise clairement une partie du public auquel s'adressent ces régimes: ces «hommes d'Église, lettrés et studieux», auxquels fait référence Filippo d'Arezzo, ou encore les confrères universitaires, veillent en effet la nuit. Si le travail intellectuel fatigue l'esprit, affaiblit ses facultés et peut provoquer un déséquilibre de la complexion naturelle<sup>63</sup>, c'est toutefois moins lui qui est ici désigné comme responsable, que la manière dont il est accompli, à savoir au moment où le corps devrait être au repos. C'est la temporalité choisie qui est mise en cause et non les pratiques elles-mêmes et c'est donc à une prise de conscience et à une responsabilisation des acteurs qu'en appellent les auteurs des régimes<sup>64</sup>.

Mais lucides sur les difficultés à transformer des habitudes fortement répandues parmi les intellectuels et autres ecclésiastiques, les médecins en viennent à modifier leur position à propos de la sieste, une pratique jusqu'alors généralement condamnée par les autorités médicales, mais aussi par les médiévaux, à quelques exceptions près. Benedetto Reguardati rappelle en effet qu'elle génère des faiblesses de l'appétit, la multiplication des humidités catarrhales et conduit à la paresse<sup>65</sup>; Aldebrandin de Sienne, presque deux siècles auparavant, évoque quant à lui le mauvais teint, les gestes lourds et lents, les apostumes et les fièvres que provoque le sommeil poméridien. Si le praticien installé en Champagne rejette une telle pratique et conseille à ceux qui ont l'habitude de dormir le jour de revenir au sommeil naturel de nuit et de le prolonger plutôt au matin si nécessaire<sup>66</sup>, d'autres auteurs

63. Voir les remarques de Catherine König-Pralong («Aspects de la fatigue dans l'anthropologie médiévale», *Revue de synthèse*, 129-4 [2008], 529-47) à propos de différentes conceptions de la fatigue et en particulier des positions de Constantin l'Africain dans sa traduction du *De melancholia* d'Ishâq ibn Imrâm.

64. Sur le rôle des lecteurs de régimes comme acteurs de leur propre santé, je me permets de renvoyer à M. Nicoud, «Governing Health: The Doctor's Authority, the Patient's Agency, and the Reading of *Regimina sanitatis* Literature», *Early Science and Medicine*, 28 (2023), 8-33.

65. Benedetto Reguardati, 60.

66. «Donques, por ces maladies eskiver, si doivent cil ki ont acoustumé à dormir le jor, de jor en jor entrelaissier et revenir au naturel dormir de la nuit, et se les nuis sont petites, si dorment anchois le matinée que sor jor» (*Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne*, 22).

proposent quelques entorses à la règle et acceptent, par défaut, une sieste réparatrice pour contrer les effets néfastes du travail nocturne. La polémique sur ce sujet débute dès le XIII<sup>e</sup> siècle lorsqu'en s'adressant à un empereur *studiosus*, Théodore lui concède une heure de repos après le repas<sup>67</sup>. Au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, Filippo d'Arezzo recommande à Ranieri Paglierasi, le juriste du *studium* siennois auquel il adresse son régime (et qui fait partie de la catégorie de ceux qui veillent régulièrement la nuit), une sieste, après avoir digéré en entier ou à moitié le repas, et quasiment en position assise, de façon certainement à ne pas prolonger outre mesure ce repos<sup>68</sup>. Son contemporain Giacomo Albini adopte la même position pour ceux qui ne peuvent dormir la nuit en raison d'occupations et d'études: un bref sommeil de jour, dans un lieu tempéré, dans une posture éventuellement malcommode est même utile comme il est du reste nécessaire pour les enfants et les vieillards<sup>69</sup>.

L'exemple du somme postprandial offre un contrepoint intéressant à la perception généralement négative que donnent les autorités médicales du repos diurne. Pour Avicenne par exemple, c'est un mal qui génère de nombreuses pathologies et qu'il faut pour cette raison interrompre rapidement<sup>70</sup>. Quant à Benedetto Reguardati, pourtant prompt à rappeler les dangers de la sieste, il

67. «Post alimenta immediate non dormis, sed sumpto cibo post duas horas differas sompnum, et tunc, si dies fuerit, unius tantum hore dormitionem assumes» («Master Theodore, Frederick II's Philosopher», 268-69).

68. «Consuetis vero dormire de die vel vigilantibus de nocte, ut religiosi, vel litteratis et studiosis vel aliis quibuscumque sompnum nocturnum deperdentibus ad regenerationem spirituum et caloris naturalis et sompni deperditi, minus nocivus est sompnus diurnus factus, tamen dimidiata vel ultra prandii digestionem et tunc quasi sedendo» (Cité du Vatican, BAV, ms Vat. lat. 4462, f. 18rb).

69. «Quamvis ista sit sententia auctorum de sompno diurno, tamen quia interdum occupationes et studia et quedam alia impediunt dormitionem noctis vel diminuunt, non est nocivum uti brevi somno diurno circa meridiem in loco temperato et maxime quando noctes sunt breves; ymo quandoque videtur necessarium et utile, specialiter pueris et in senectute constitutis» («*De sanitatis custodia*» di Maestro Giacomo Albini di Moncalieri, 74).

70. «In die quoque dormire est malum. Generat enim egritudines humectantes reumatismos et corrumpit colorem et generat splenem et laxat nervos et efficit pigritiam et debilitat desiderium et generat apostemata et febres frequenter. Et ex causis suorum nocumentorum est ut cito interrumpatur» (Avicenne, *Liber canonis...*, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 9, f. 51ra).

n'en concède pas moins à l'évêque destinataire de son livre une heure de repos l'après-midi, à condition de veiller, pour compenser, une heure de plus le jour précédent, de limiter ces pratiques à la période estivale et si il y est accoutumé. Il précise même pour bien distinguer le véritable sommeil de ce simple repos et, sans doute pour éviter qu'il ne se prolonge, les conditions dans lesquelles on peut s'y livrer: non dans un lit de plumes, mais dans un lieu rafraîchi par l'herbe verte, le manteau dégrafé, les jambes et les pieds déchaussés, ce qui est moins nocif selon lui<sup>71</sup>. Cette sieste n'est donc autorisée qu'à condition d'être effectuée après le repas et non l'estomac vide. En effet, ce court repos reste lié au processus digestif qui occasionne la rétraction vers l'intérieur du corps de la chaleur naturelle. Si le patient n'a rien mangé, les organes de la digestion s'attaqueront, faute d'aliment à transformer, à l'humidité radicale et le corps se remplira de superfluités<sup>72</sup>.

Ces entorses à la règle n'en restent pas moins fortement encadrées, que ce soit dans leur temporalité ou dans les conditions de leurs mises en œuvre. Elles demeurent sous un strict contrôle médical. Elles n'en manifestent pas moins aussi le souci de prendre en compte les habitudes des lecteurs et d'adapter, si possible, la norme aux situations particulières, en laissant un peu d'espace de négociation entre le médecin et son patient. Pour autant, si on compare l'hygiène du sommeil à celui des pratiques alimentaires, une autre des «choses non naturelles» par exemple, qui fait bien souvent la part belle au plaisir et aux goûts des consommateurs, le propos médical reste ici particulièrement

71. «Quantum possibile est caveri debet diurnis somnus qui ab omnibus auctoribus blasphematur et debilitat appetitum, humiditates catarales multiplicat, colorem bonum corrumpit, corpus fere totum ad pigritiam impellit. Quod si diurni somni vetusta affuerit consuetudo potest in meridie concedi tota estate apud dierum magnitudinem per unam horam, que cum septima vigilia compensetur, ne celebretur in plumis, nec ubi accidit nimia soporis calefactio, sed sit locus ad frigiditatem declivis, supradictis virentibus herbis aspersus et exutum dormire in die aut saltem de maspillata diploide et decalceatus cruribus et pedibus minus malum est» (*Benedetto Reguardati*, 60).

72. On retrouve dans le régime du montpellierain Bernard de Gordon (m. 1318) cette même mise en garde contre le sommeil (et pas spécialement la sieste) auquel on s'adonnerait le ventre vide («Somnus autem non competit corpori inanito quoniam calor consumeret humiditates connaturales»). Cité par Gil-Sotres, «Introducción», 740 n. 15.

strict et ne laisse guère de choix au lecteur. Sans doute les fonctions primordiales de ce repos spécifique expliquent-elles ces réserves et le peu de place laissée à d'autres pratiques. Sans doute aussi, est-ce pour convaincre du bien-fondé des règles imposées aux lecteurs, peut-être parfois réticents à obéir sans savoir, que les auteurs de régimes s'efforcent dans certains cas d'explicitier les bienfaits essentiels du sommeil sur la santé.

### *Les multiples vertus du sommeil*

Perçu comme un état physiologique situé entre la vie et la mort dans la pensée antique pré-aristotélicienne<sup>73</sup>, le sommeil a bénéficié d'une reconnaissance et d'une valorisation à laquelle se sont employées les autorités aussi bien philosophiques que médicales, antiques que médiévales. Considéré comme un processus naturel dont la fin est le repos des fonctions essentielles au maintien de la vie<sup>74</sup>, il n'en reste sans doute pas moins un état étonnant, voire inquiétant où l'individu est passif<sup>75</sup>. Peut-être cette perception ambiguë explique-t-elle ce besoin de maîtriser et de contrôler le sommeil qui s'exprime avec force dans les régimes; peut-être justifie-t-elle aussi d'explicitier son importance pour la restauration du corps (en ôtant la fatigue née de l'activité, des mouvements et de la veille) et, plus largement, dans l'économie de la santé. Tandis que, selon Avicenne, un sommeil tempéré est nécessaire à la vertu naturelle pour exécuter parfaitement ses opérations et à la vertu animale pour se reposer<sup>76</sup>, pour Al-Majûsî, dans son *Pantegni*, il joue un rôle essentiel pour l'ensemble de ces facultés: le médecin rappelle qu'il met en effet au repos la faculté animale par la suspension de la sensation, de toute

73. C. Mainoldi, «Sonno e morte in Grecia antica», in *Rappresentazioni della morte*, R. Raffaelli (éd.), Urbino 1987, 9-43; V. Leroux, «Introduction», in *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales*, 13-27; A. Laks, «Sommeils présocratiques», in *ibid.*, 29-50.

74. Palmieri, «Introduction. Les avatars du sommeil chez les médecins», 206.

75. Sur ces conceptions diverses du sommeil, voir Leroux, «Introduction», 13-27. Voir aussi dans ce volume, la contribution de L. Ripart pour le maintien d'une conception négative du sommeil dans la pensée chrétienne.

76. Avicenne, *Liber canonicus...*, Livre I, fen III, doc. 2, cap. 9, f. 51ra.

activité psychique et du mouvement volontaire; il facilite le fonctionnement des opérations vitales par la respiration régulière et le mouvement des artères, et il renforce les opérations naturelles grâce à une chaleur innée, dirigée vers les organes de l'estomac et du foie, qui se dédie toute entière à la cuisson des aliments<sup>77</sup>. Ses effets sont même supérieurs à ceux produits par le repos.

Selon les auteurs, l'accent est mis sur l'une ou l'autre des facultés qui bénéficient de cette phase. Benedetto Reguardati explique ainsi qu'«un sommeil tempéré restaure les esprits dissipés par les veilles, revigore la chaleur naturelle, ôte la fatigue induite par les travaux et les veilles, et renforce toutes les opérations naturelles, comme l'explique Aristote dans le livre *Du sommeil et de la veille*»<sup>78</sup>. Un siècle plus tôt, Étienne Arlandi précise qu'il consiste non seulement dans le repos de la vertu cognitive, mais plus encore de la vertu sensitive et du mouvement volontaire, à cause de la diminution des esprits dans le cerveau qui ne se dirigent plus vers les organes des sens<sup>79</sup>. Avec les mots d'Aristote dont il reprend l'explication, il parle de «bandage des sensations et du mouvement» («ligamentum sensus et motus») <sup>80</sup>. Dans le sommeil, l'incapacité de perception sensorielle et de mobilité permet l'inaction et le repos des vertus animales qu'il localise, comme Galien, dans le cerveau. Son prédécesseur et modèle, Arnaud de Villeneuve, ajoute également que le sommeil met fin à toute méditation et occupation diurnes, permettant le repos aussi bien du corps que de l'esprit<sup>81</sup>. La possibilité qu'offre le sommeil de faire cesser les facultés animales et de calmer la fatigue corporelle rend aussi plus aiguës et subtiles la pensée et la raison, comme le souligne Conrad de Eischtätt<sup>82</sup>.

77. Cité par Palmieri, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», 316.

78. «Temperatus etenim somnus restaurat spiritus in vigiliis resolutos, calorem vigorat innatum, laxitudinem ex laboribus et vigiliis inductam removet, et omnes naturales operationes fortiores efficit, sicut narrat Aristoteles in libello *de somno et vigilia*» (Benedetto Reguardati, 59).

79. Bodleian Library, ms Bodl. 361, p. 8.

80. Filippo d'Arezzo utilise lui aussi la même expression (BAV, ms Vat. lat. 4462, f. 18va).

81. *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 433.

82. «Somnus temperatus talia iuvamenta prestat, quia anime aufert laborem eamque reddit subtiliorem atque cogitationem et rationem..., subtiliat

Si Filippo d'Arezzo est l'un des rares à insister sur les bienfaits du sommeil pour la vertu vitale du fait de la dilatation et de la contraction régulières du cœur<sup>83</sup>, ce sont surtout les vertus naturelles que les auteurs mettent à l'honneur: Arnaud de Villeneuve débute même son chapitre sur le sommeil et la tranquillité du corps – on notera qu'il n'évoque même pas la veille –, par le lien établi entre repos et alimentation. Conformément à la pensée galénique, le sommeil est propice à une bonne digestion, d'autant que la fraîcheur de la nuit pousse vers l'intérieur du corps la chaleur naturelle; aux dires d'Étienne Arlandi et de Benedetto Reguardati, il faut s'inspirer des Anciens qui pour cette raison mangeaient plus au dîner qu'au déjeuner<sup>84</sup>.

Dans le rapport étroit qui lie le sommeil aux vertus naturelles se dessine donc un rapport privilégié entre le repos nocturne et le processus digestif, ou plus largement entre le fait de dormir, de s'alimenter et de digérer. Cela pour trois raisons successives: d'abord, c'est le fait de manger et d'initier le processus digestif qui conduit au sommeil, en raison des exhalaisons chaudes, produites par la première coction des aliments, qui montent au cerveau, où elles se condensent au contact d'un organe froid, et obstruent les voies par lesquelles les esprits se dirigent vers les organes des sens: il s'ensuit donc une inactivité sensorielle et motrice; ensuite, la durée du sommeil est déterminée par la durée de la digestion; enfin, le sommeil facilite le processus en permettant la concentration de la chaleur naturelle au plus près des organes de la digestion – l'estomac et le foie –, là où la veille l'attire au contraire vers l'extérieur du corps et la consume<sup>85</sup>.

et acuit, quia animale[m] virtutem quiescere facit et corporisque fatigationem mitigat et digestionem meliorem efficit» (C. Hagenmeyer, *Das Regimen sanitatis Konrads von Eischtätt. Quellen, Texte, Wirkungsgeschichte*, Stuttgart, 1995, 76).

83. BAV, ms Vat. lat. 4462, f. 18va.

84. «Ex predictis patet qualiter laudaverunt antiqui quod magnus cibus sumatur in cena nam frigiditate noctis calor adunatur interius et fortificatur, ut in clibano corporis, nec tunc est sompnus strepitibus vel clamoribus interruptus» (Bodleian Library, ms Bodl. 361, p. 9). «Ideo antiqui copiosius cenabant quam pranderent, quia cene propinquior est nox in qua propter somnum perfectio celebratur digestio» (*Benedetto Reguardati*, 59).

85. «C'est pourquoi les phases de sommeil se produisent principalement après absorption de nourriture, car <la matière>, aussi bien liquide que

Aussi le sommeil est-il associé au renforcement des opérations de nutrition et de croissance, là où la veille est synonyme d'amaigrissement (mais aussi d'incitation à l'appétit) et reliée au processus d'excrétion.

Ce lien entre sommeil et alimentation n'est pas le seul que mettent en exergue les régimes; le sommeil est aussi fortement rapproché du repos, à l'image du parallèle établi par Étienne Arlandi, inspiré d'Avicenne, qui amalgame les couples sommeil/repos et veille/mouvement: «le sommeil est fortement semblable au repos et les veilles le sont au mouvement»<sup>86</sup>, ce que formule autrement Aldebrandin: «li dormirs fu trouvés por vertu du cors doner repos et assouagement du travail qu'il suefrent ou vellier por le travail et por le besoingnier qu'il convient faire»<sup>87</sup>. Ces fonctions essentielles lui valent d'être particulièrement recommandé aussi bien pour les plus jeunes enfants (dont le trop-plein d'humidité monte au cerveau, ce qui provoque le sommeil)<sup>88</sup> que pour les vieillards. Avicenne, dans son *Canon*, dit faire l'expé-

solide, se porte en masse vers le haut. Ainsi, une fois stabilisée, elle alourdit et provoque l'assoupissement, et lorsqu'elle a repoussé la chaleur en faisant demi-tour, alors se produit le sommeil et l'animal s'endort» (Aristote, 456b20-25); «Unde cum cibamur, et ciborum fumus cerebrum ingreditur, facile dormitamus. Fit autem somnus naturalis propter duas res. Primo ut cerebrum cum sensibus a suorum motuum quiesceret fatigationibus. Unde animalis virtutis actiones in somno sunt quiescentes: visus, auditus, gustus, odoratus et motus voluntarius. [...] Secundo somnus est necessarius, ut cibus digeratur, humores excoquantur. Calor enim naturalis interiora petit corporis» (*Summi in omni philosophia viri Constantini Africani medici operum reliqua*, p. 137); «Et somnus quidem naturalis absolute est cuius reditus est cum profundatione spiritus vitalis ad interiora, ut digeratur cibus quem in ipso sequitur spiritus animalis sicut fit in motibus corporum subtilium permixtorum propter necessitatem vacuitatis. Et quod est etiam propter quietem eius et ut spiritus adiungat sibi partem eius quo nutriatur et sustentetur et augmentetur substancia illius et recipiat restaurationem eius quod ex in ipso in vigiliis solvitur» (Avicenne, *Liber canonis...*, Livre III, fen 1, tract. 4, cap. 1, f. 146vb).

86. «Somnus quieti vehementer similis existit. Et vigilie valde sunt motui similes» (Avicenne, *Liber canonis...*, Livre I, fen II, doc. 2, sum. 1, cap. XIII, f. 29ra).

87. *Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne*, 21.

88. «De sanitatis custodia» di Maestro Giacomo Albini di Moncalieri, 72. Le sommeil renforce l'humidité naturelle des vieillards.

rience de ce besoin de sommeil pour restaurer l'humidité naturelle, lui qui est entré dans la vieillesse<sup>89</sup>.

\* \* \*

Héritiers des autorités médicales qui ont fortement réhabilité et valorisé le sommeil, les auteurs de régimes achèvent ce processus de mise en valeur de cet état. En consacrant l'essentiel de leur propos à ce repos particulier et en ne laissant le plus souvent à la veille qu'une part minorée, quand elle n'est pas tout simplement absente, ils proposent à leurs lecteurs une anthropologie, en quelque sorte pratique, du sommeil. Elle repose sur une hygiène corporelle faite de gestes, de positions et d'attitudes fortement encadrées par un discours normatif. Si cette hygiène ne laisse guère de place aux souhaits, voire aux habitudes des destinataires de ces livres, qui se voient ainsi contraints d'adopter et de reproduire une succession de postures au fur et à mesure du déroulement du processus digestif pendant ce repos nocturne, c'est sans doute parce qu'il reste des points sur lesquels le savoir des praticiens n'est pas certain ou sur lesquels ils n'ont pas de contrôle. La durée du sommeil en est un essentiel: parce qu'elle est liée à un ensemble de facteurs complexes, sa détermination demeure difficile et peu nombreux sont ceux qui se hasardent à en proposer une estimation.

Assez répétitifs d'un régime à l'autre, les chapitres consacrés au sommeil sont le fruit d'une synthèse des savoirs disponibles sur le sujet; les emprunts aux œuvres de Galien et d'Avicenne (qui ne sont généralement pas explicitement citées), voisinent avec le petit traité d'Aristote plus régulièrement mentionné. S'y entremêlent aussi des références aux modes de vie des élites qui transparaissent à travers lectures et musiques qui précèdent le repos, mais aussi à travers des habitudes qui dérogent aux règles et sur lesquelles il est, pour les praticiens, nécessaire de statuer. La contrainte ou plutôt les formes d'auto-contraintes que les auteurs de *regimina* ont généralement tenté d'imposer aux desti-

89. «Et dixit quia ego sum nunc diligens somnum; nam ego sum nunc senex et confert michi humiditas quam somnus mihi facit» (Avicenne, *Liber canonis...*, Livre I, fén III, doc. 2, cap. 9, f. 51ra).

nataires de leurs ouvrages trouvent peut-être dans les chapitres sur le sommeil, parmi les plus réglementés de ce genre de littérature médicale, quelques limites à leur efficacité. Aussi les bienfaits qu'il est censé apporter à la santé du corps et de l'esprit le parent-ils de toutes les vertus.

ABSTRACT

Marilyn Nicoud, *Sleep in Medieval regimina sanitatis*

As one of the “non-natural things” essential to maintaining health, sleep is the subject of a very practical medical discourse in *regimina sanitatis*. Unconcerned with explaining the causes of this physiological phenomenon, which they all linked to the digestive process, the authors who set out rules of bodily hygiene seek to provide a medical framework for this time of rest. In a kind of practical anthropology, they impose a set of standards on their readers, covering the period preceding sleep, rest itself, its duration and the positions to adopt throughout the night. Although they allow for a few exceptions to the rule, such as the post-prandial siesta, the physicians are nonetheless very prescriptive, no doubt because sleep seems to be endowed with a large number of virtues (notably the restoration of animal and natural faculties), which contribute greatly to its reassessment.

Marilyn Nicoud

Avignon Université, CIHAM-UMR 5648  
marilyn.nicoud@univ-avignon.fr

Gabriella Zuccolin

SU QUALE FIANCO È MEGLIO DORMIRE?  
LE SOLUZIONI A UN'ANTICA QUESTIONE,  
DAI *PROBLEMATA* PSEUDO-ARISTOTELICI  
A PIETRO D'ABANO

È sufficiente un rapido sguardo agli indici delle riviste mediche per rintracciare numerosissimi articoli scientifici che si concentrano sulla posizione assunta nel sonno e le sue conseguenze sulla salute. La posizione assunta dalla gestante può influire sul rischio di aborto spontaneo; quella assunta dal neonato nei primi mesi di vita può aumentare o diminuire il rischio di SIDS, la temibile morte improvvisa del lattante; la scelta di dormire su di un lato, proni oppure supini, può avere effetti importanti non solo sulla qualità del sonno, ma anche sulla digestione, la respirazione, la salute del cuore e quella della schiena.

Ma la questione, evidentemente, è ben più antica, e ha una storia lunga e non sempre lineare. Una buona prospettiva per ricostruirne alcuni punti è quella offerta, agli inizi del XIV secolo, da Pietro d'Abano, che affronta il problema in almeno due luoghi principali – la *differentia* 123 del *Conciliator*<sup>1</sup> e l'*Expositio Problematum* (entrambi completati a Padova entro il 1310)<sup>2</sup> – proprio

1. Petrus de Abano, *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Venetiis 1565 (rist. anast. Bologna 1985), *diff.* 123, *Utrum super dextrum latus dormiendum sit melius vel contra*, f. 180ra–va.

2. Petrus de Abano, *Aristotelis stagirite philosophorum summi problemata atque divi Petri Apponi Patavini eorundem expositiones* [...], Mantuae 1475; N. G. Siraisi, «The *Expositio Problematum Aristotelis* of Peter of Abano», *Isis*, 61.3 (1970), 321–339; sulla datazione di queste due opere e la cronologia relativa tra di esse, non facile da determinare, cf. P. De Leemans, M. Goyens (eds), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven 2006; M. van der Lugt, «Genèse et postérité du commentaire de Pietro d'Abano

sulla base dei *Problemata* pseudo-aristotelici, in particolare della sezione VI<sup>3</sup>. La scelta di dedicare un'intera *differentia* del *Conciliator* al problema del miglior lato su cui dormire non è affatto scontata, e mi sembra anzi rappresenti un unicum nell'ambito delle discussioni sul sonno della tradizione medica medievale, che tendono a marginalizzare se non proprio ad ignorare i problemi pseudo-aristotelici chiamati in causa da Pietro a questo proposito. Insieme al *Canone* di Avicenna, i *Problemata* rappresentano infatti – come vedremo – la fonte maggiormente utilizzata anche nella *differentia* 123. La mia analisi del modo in cui Pietro utilizza e risistema le sue fonti permetterà di inscrivere la problematica della migliore posizione adottata per dormire all'interno del più ampio dibattito sul sonno in età medievale, integrando l'ottimo quadro d'insieme fornito nel 2015 dalla raccolta *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*<sup>4</sup>.

La *differentia* 123 del *Conciliator* – *Utrum super dextrum latus dormiendum sit melius vel contra* – consente in effetti di allargare lo sguardo ad altri testi paralleli, e in particolare alla tradizione dei *regimina sanitatis*, che giocoforza includono una sezione sul sonno

sur les *Problèmes* d'Aristote. Le succès d'un hapax», in J.-P. Boudet, F. Colard, N. Weill-Parot (dir.), *Médecine, astrologie et magie au Moyen Âge: autour de Pietro d'Abano*, Firenze 2013, 155-82; P. De Leemans, M. J.F.M. Hoenen (eds), *Between Text and Tradition: Pietro d'Abano and the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata Physica in the Middle Ages*, Leuven 2016. Per un sommario sulla figura di Pietro e per ulteriore bibliografia, cf. la voce del *Dizionario biografico degli Italiani* redatta da I. Ventura, DBI, sub voce *Pietro d'Abano*, 83 (2015).

3. Aristotele, *Problemi*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di M. F. Ferrini, Milano 2002, sezione vi, *Effetti delle posizioni e degli atteggiamenti*, 118-21. I *Problemata physica* pseudo-aristotelici sono una raccolta di questioni compilata in ambiente peripatetico alla fine del IV secolo a.C. Strutturato in 38 libri, e suddiviso in più di 900 'problemi', il testo tratta una vastissima gamma di temi medici, filosofico-naturali, astronomici, ma anche etnografici, musicali, dietetici. Fu tradotto in latino per la prima volta da Bartolomeo da Messina nel 1266. Oltre alla bibliografia citata alla nota precedente, cf. anche R. Mayhew (ed.), *The Aristotelian Problemata Physica. Philosophical and Scientific Investigations*, Leiden 2015; K. Oikonomopoulou, «Paradoxography and the pseudo-Aristotelian *Problemata*», in G. Kazantzidis (ed.), *Medicine and Paradoxography in the Ancient World*, Berlin 2019, 53-71.

4. V. Leroux, N. Palmieri, C. Pigné (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2015. Riferimenti più specifici ai singoli contributi della raccolta saranno forniti di seguito.

(poiché il sonno, insieme alla veglia, rientra nella tipica classificazione medica delle *res non naturales*)<sup>5</sup>. C'è un consenso unanime – all'interno della tradizione medica antica e medievale – nel ritenere preferibili le posizioni sul fianco rispetto a quelle prona e supina, e soprattutto nel considerare quest'ultima, la posizione supina, come la meno raccomandabile, se non addirittura come malsana. Decisamente più movimentata, e non solo in senso metaforico, mi sembra invece la riflessione sul fianco migliore su cui dormire, un tema che potremmo definire come quello della 'lateralizzazione del sonno', o – per essere più precisi – della lateralizzazione della posizione del corpo durante il sonno<sup>6</sup>.

### *Rigirarsi nel sonno: una questione di lunga durata*

Il sonno e le sue modalità sono intese come sintomi e segni, positivi o negativi, utili alla diagnosi e alla prognosi medica, già dagli autori del Corpus Hippocraticum<sup>7</sup>. Nei *Pronostici*, che

5. Il ritmo sonno-veglia è classificato come quarta cosa non naturale nello schema trasmesso dall'*Isagoge* di Iohannitius. Cf. P. Gil-Sotres, «Els regimens sanitatis» e «La higiene medieval», in Arnau de Vilanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, ed. L. García-Ballester, M. R. McVaugh, Barcelona 1996, in particolare 271-87, sull'igiene del sonno, e 283-86 sul tema della postura. Cf. anche M. Nicoud, *Les régimes de santé au Moyen Âge: Naissance et diffusion d'une écriture médicale en Italie et en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Roma 2007, 2 vols.

6. In biologia, con 'lateralizzazione del sonno' ci si riferisce in effetti ad un fenomeno diverso, quello cioè del sonno uniemisferico, ovvero il dormire con metà cervello (per volta). Alcuni uccelli, ma anche i cetacei, utilizzano questo meccanismo per guardarsi dai predatori o per non doversi fermare durante un viaggio migratorio. Recenti studi sottolineano che in misura minore il sonno uniemisferico è presente anche nell'uomo. Cf. per esempio R. R. Konadhode, D. Pelluru, P. J. Shiromani, «Unihemispheric Sleep: An Enigma for Current Models of Sleep-Wake Regulation», *Sleep*, 39:3 (2016), 491-94. Nel mio articolo, intendo unicamente riferirmi invece alla lateralizzazione della posizione del corpo durante il sonno, cioè a un precetto tipico della medicina antica, medievale e rinascimentale, che prescrive di alternare i lati su cui dormire per rimanere in salute. Nondimeno, alcune riflessioni antiche e medievali di cui ci occuperemo potrebbero in qualche modo essere collegate a una vera e propria lateralizzazione del sonno, laddove si fa riferimento al lato del corpo che si è affaticato maggiormente durante la veglia e che quindi dovrebbe riposarsi di più durante il sonno.

7. Sul ruolo del sonno inteso come sintomo nel corpus ippocratico,

saranno come vedremo citati esplicitamente da Pietro d'Abano, non si distingue il lato destro da quello sinistro, ma si attribuisce in generale il fatto di riposare su uno dei due fianchi alle persone sane. È dunque questa, quella laterale, la postura migliore anche per i malati. Dormire supino e, peggio ancora, a bocca aperta, è invece sempre un bruttissimo segno; dormire proni può non rappresentare un problema, a patto che sia la posizione preferita anche mentre si è in salute:

«È opportuno che il malato sia trovato dal medico reclinato sul fianco destro o sinistro, con le braccia, il collo e le gambe un po' ripiegate e tutto il corpo che giace rilassato: così riposano infatti per la maggior parte i sani, e le giaciture migliori sono le più simili a quelle dei sani. Giacere supino con le braccia e le gambe allungate è meno bene. Se tende a scivolar giù dal giaciglio e se sprofonda verso i piedi del letto, il segno è ancor più grave dell'altro. Se poi lo si trova con i piedi nudi, benché non molto caldi, e con le braccia e le gambe penzolanti in posizione irregolare e nude, è cattivo segno: significa agitazione. Segno mortale è ancora dormire sempre con la bocca spalancata e, giacendo supino, le gambe fortemente ripiegate e intrecciate. Giacere sul ventre, se non vi si è soliti dormire anche da sani, è brutto segno: significa infatti delirio, o qualche dolore nella regione ventrale. Che il malato si voglia por seduto al culmine del male è negativo in tutte le malattie acute, pessimo addirittura nelle polmoniti»<sup>8</sup>.

Questo passo sarà la fonte di moltissimi trattati che in epoca successiva ripeteranno in coro che dormire supini (e in misura minore proni) è sbagliato, e che è molto meglio dormire su di un fianco. Nel suo commento ai *Pronostici*, Galeno elogia la correttezza del ragionamento di Ippocrate, aggiungendo alcune considerazioni che ci aiutano a comprendere perché la posizione laterale sia migliore<sup>9</sup>. Nemmeno Galeno distingue il fianco destro da quello sinistro, ma aggiunge al discorso un piccolo elemento in più, cioè il fatto che girarsi da un lato all'altro è comunque positivo. È infatti senza dubbio un buon segno,

cf. M. A. A. Hulskamp, *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, PhD dissertation, Newcastle University, 2008, in particolare c. 2.1, 72-93.

8. M. Vegetti (ed.), *Opere di Ippocrate. Il prognostico*, Torino 1965, 212.

9. *Gal. In Hi Prog. Comm.* xiii-xix, in K.G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. 18.2, Leipzig 1830, 55-64.

secondo Galeno, ritrovare il malato che giace sul fianco diverso rispetto a quello in cui lo si è lasciato, poiché indica forza muscolare: un malato troppo debole, evidentemente, non avrebbe la forza di girarsi. Galeno sottolinea anche il fatto che, come chiarito nei *Pronostici*, è bene dormire non solo su di un lato, ma anche leggermente accucciati. Il buon medico è sicuramente autorizzato a riprendere il malato che non ascolta i suoi consigli posturali relativi al sonno<sup>10</sup>.

Nel *De somno et vigilia* aristotelico non troviamo alcun cenno al tema che qui ci interessa<sup>11</sup>, cosa che non dovrebbe sorprenderci, data la natura teorica, e non certo igienico-profilattica, di questo testo (che chiarisce il meccanismo fisiologico del sonno) e della tradizione dei *Parva naturalia* in cui si inserisce<sup>12</sup>.

Molto diverso è il caso dei *Problemata* pseudo-aristotelici, perché tre (su sette) dei problemi inclusi nella breve sezione sesta, consacrata agli *Effetti delle posizioni e degli atteggiamenti*, sono per noi direttamente rilevanti (i numeri 3, 5 e 7). Il quinto e settimo problema in particolare riguardano proprio la lateralizzazione della posizione del corpo nel sonno. Nel terzo problema (*Perché è meglio coricarsi col corpo piegato?*), rimandando ai «molti medici» che lo raccomanderebbero, si allude al fatto che dormire ripiegati su se stessi, quindi su di un fianco, favorisce la digestione, permettendo un maggiore riscaldamento del ventre<sup>13</sup>.

10. *Ibid.*, 56.

11. Aristotele specifica solo genericamente che nel sonno le persone si muovono: «διὸ πολλὴ ἡ κίνησις τοῦ ὑπνοῦντος», Arist. *De somno et vig.*, 457b3.

12. Sul *De somno* aristotelico e la sua ricezione, cf. in generale i contributi in Leroux, Palmieri, Pigné (dir.), *Le sommeil*; sulla tradizione dei *Parva naturalia*, cf. almeno P.-M. Morel, C. Grellard (eds), *Les Parva naturalia d'Aristotele, Fortune antique et médiévale*, Paris 2010, in particolare il saggio di J. van der Eijk, M. Hulskamp, «Stages in the reception of Aristotle's works on sleep and dreams in Hellenistic and Imperial philosophical and medical thought», 47-75.

13. Aristotele, *Problemi*, VI.3, 885b, 119: «perché è meglio coricarsi col corpo piegato (per lo meno, sono molti i medici che lo raccomandano)? Forse perché il ventre, al caldo, digerisce più velocemente, e in questa posizione sta più caldo? Inoltre bisogna dare alle ventosità un posto in cui raccogliersi; così infatti la flatulenza darà molto meno fastidio: per questo le varici e altri ascessi sono salutari, perché nelle loro cavità si raccoglie l'aria. Le cavità, insomma, si formano quando il corpo è ripiegato, non quando è disteso, perché i visceri occupano allora tutto lo spazio».

Il nesso causale tra posizione del sonno e digestione è quindi reso esplicito, anche se non è ancora legato a un fianco preciso. Nel quinto problema lo pseudo-Aristotele si chiede invece innanzitutto perché il sonno sopraggiunga più facilmente se ci si distende sul fianco destro:

«Perché il sonno viene più facilmente se ci si distende sul fianco destro? Forse perché la veglia e il sonno sono due situazioni opposte? E poiché da svegli ci stendiamo sul lato sinistro, per la causa diversa e opposta si verificherà il contrario»<sup>14</sup>.

Questa risposta, che oppone il sonno alla veglia e attribuisce il coricarsi sul lato destro al primo e quello sul lato sinistro alla seconda, può essere compresa solo in riferimento alla posizione sdraiata assunta nel mondo greco e romano in occasione dei banchetti, quando – evidentemente da svegli – il braccio sinistro poggia sul triclinio mentre il destro è libero di raggiungere le vivande, secondo un uso probabilmente originatosi in Asia minore ancora prima che in Grecia<sup>15</sup>. La seconda motivazione addotta dall'autore nel quinto problema è invece squisitamente filosofica, perché si riallaccia alla riflessione aristotelica sulla natura del movimento, che secondo l'Aristotele del *De progressu animalium* e del *De partibus animalium*, ma anche del *De coelo*, comincia sempre da destra (la parte destra, in questo senso, è quella più dinamica):

«Oppure perché il sonno è assenza di movimento, e la parte che deve fermarsi è quella più dinamica, cioè la destra? Se ci si corica in questa posizione, il principio che determina la veglia è tenuto a freno»<sup>16</sup>.

Se allora è vero che la parte destra è la più mobile, che il sonno è assenza di movimento<sup>17</sup> e che la veglia è il suo contrario, diventa verosimile pensare che coricandosi sul fianco destro il principio del movimento riesca ad essere meglio tenuto a

14. *Ibid.*, VI, 5, 886a, 119-21.

15. *Ibid.*, note 181 e 184, 531, per il riferimento ai banchetti simposiali.

16. *Ibid.*, VI, 5, 886a, 121. Cf. Arist., *De progr. an.* 4, 705 b 30; *De part. an.* III 9, 671 b 29; *De coelo* II 2, 284 b 26 ss.

17. Arist., *De somno et vig.* 454 b 12.

bada. Nel problema numero sette ci si chiede infine perché, pur dormendo preferibilmente sul fianco destro, distendersi sul fianco opposto ci procura maggiore piacere. Anche in questo caso lo pseudo-Aristotele introduce un doppio ordine di motivazioni possibili per rendere ragione del dato esperienziale:

«Perché è piacevole distendersi sul fianco sinistro, ma dormiamo preferibilmente sul destro? Forse perché girandoci da questo lato non abbiamo la luce di fronte, e nell'oscurità ci si addormenta più rapidamente? Oppure perché siamo svegli quando siamo sdraiati sulla sinistra, posizione che ci facilita i movimenti usuali, e di conseguenza è vantaggiosa la posizione contraria per uno scopo contrario? È la posizione, in ciascun caso, a favorire una determinata attività»<sup>18</sup>.

Se la seconda risposta rimanda di nuovo, presumibilmente, alla piacevole attività simposiale, o comunque a tutto ciò che si può fare da coricati sul lato sinistro, con la mano e il braccio destri più liberi di muoversi, la prima introduce nel discorso un nuovo fattore causale: la luminosità. Presumibilmente, è la luce che impedisce a chi si corica sul fianco sinistro di dormire (o rende difficoltoso dormire); al contrario, coloro che si sdraiano sul fianco destro possono contare sul favore delle tenebre per conciliare il proprio sonno. Questa motivazione, che fa leva sull'argomento quasi ovvio dell'importanza dell'oscurità per addormentarsi, risulta in prima istanza poco comprensibile quando riferita al fianco su cui dormire, soprattutto in assenza di specificazioni sulla posizione relativa del dormiente o aspirante tale all'interno del luogo in cui si dorme, e più in particolare – come ci aspetterebbe – sull'esposizione alla luce. Ma come vedremo più oltre analizzando proprio il modo in cui Pietro d'Abano si confronta con questo luogo, non è effettivamente la direzione della luce esterna a essere qui in questione.

Come notato da Nicoletta Palmieri, non abbiamo molti elementi per distinguere le teorie del sonno dei medici nell'intervallo che separa Aristotele da Galeno. Questo vale a maggior ragione per il sotto-tema del consiglio medico su quale posizione assumere mentre si dorme e della posizione nel sonno

18. Aristotele, *Problemi*, VI.7, 886a, 121.

come segno prognostico. Un frammento di Erasistrato trasmesso dal *Continens* di al-Rāzī riporta però il consiglio di coricarsi sul lato sinistro, perché più vantaggioso per la digestione<sup>19</sup>. Possiamo farci un'idea, per quanto non precisa, del pensiero di Sorano grazie alla testimonianza più tardiva di Celio Aureliano<sup>20</sup>. In linea generale, nei primi secoli dell'era cristiana si può apprezzare una sistematizzazione medica della fenomenologia del sonno fisiologico e di quello patologico, caratterizzato in entrambi i casi da una semiotica ben precisa che contempla anche elementi posturali<sup>21</sup>.

Rāzī, nel terzo capitolo del libro 25 del *Continens* appena menzionato, passa in rassegna non solo tutte le opere galeniche di sua conoscenza, ma anche i suggerimenti di Ippocrate, Aristotele, Rufo di Efeso, Oribasio, Paolo d'Egina, Ioannizio, Isaac Israeli e altri autori sul modo di indurre o conciliare il sonno e la veglia, sulla loro utilità rispettiva, le loro cause e il loro significato<sup>22</sup>. Lo strettissimo legame fra sonno e digestione domina tutto questo insieme di precetti e spiegazioni, ma i riferimenti alla modalità posturale del sonno sono, in questo capitolo, soltanto due, e in nessuno di essi è menzionata l'alternanza tra fianco destro e fianco sinistro: nel primo, al-Rāzī rimanda al *De instrumento odoratus* di Galeno per il principio secondo cui dormire supini per lungo tempo impedisce alle superfluità cerebrali di

19. N. Palmieri, Introduzione alla sezione *Perspectives médicales*, in *Le sommeil*, 179-208 (nota 26, 187, per maggiori riferimenti bibliografici su Erasistrato). Non sono riuscita a individuare il luogo del *Continens* citato da Palmieri, che non ne ha precisato la collocazione. Cf. *infra*, nota 22.

20. A. M. Urso, «Le sommeil dans la médecine méthodique. Le témoignage de Caelius Aurelianus», in *Le sommeil*, 235-57. Sulla fisiologia del sonno in Galeno e sullo stretto legame tra sonno e digestione, cf. invece M. Hulskamp, «La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil», in *Ibid.*, 259-72.

21. Nella sua trattazione delle malattie acute, Celio Aureliano elenca per esempio anche la postura nel sonno, naturale o scomposta, tra i segni utili a distinguere un frenetico in via di guarigione da un letargico: «schematici iacendi discretio fiet, siquidem lethargi a capite lecti ad pedum loca labantur et incomposito uel indisposito iaceant corpore; dormientes uero congrua naturae positione cernantur», Cael. Aur., *Corpus Medicorum Latinorum*, VI 1, ed. J. Kollesch et D. Nickel, Berlin 1990-1993, 50-55 (cit. in Urso, «Le sommeil dans la médecine méthodique», 244).

22. Al-Rāzī, *Liber Continens*, lib. xxv, c. 3, *De somno et vigilia et de labore et quiete*, Venetiis 1529, ff. 504v-507r.

fuoriuscire dai ventricoli e permette al catarro che discende dal capo di insinuarsi più facilmente nei polmoni<sup>23</sup>; il secondo rimando – sempre galenico – è al *De motu musculorum*, e precisamente al luogo in cui si spiega che la posizione supina è indice di debolezza muscolare, tipica delle persone deboli non meno che dei cadaveri, che se vengono girati sul fianco subito tornano in posizione supina o al limite prona. L'analogia tra deboli e morti vale anche per chi dorme con la bocca aperta, poiché aprire la bocca è proprio dei cadaveri, anche se il parallelismo non regge fino in fondo, dal momento che questi ultimi ovviamente non russano<sup>24</sup>.

*Lateralizzazione del sonno e digestione: il Canone di Avicenna e la tradizione dei regimina sanitatis*

Il principio secondo cui, dopo i pasti, bisognerebbe riposare prima sul lato destro, poi sul sinistro e infine nuovamente sul destro, è chiaramente espresso – anche se non approfondito – da Avicenna nella terza fen del primo libro del *Canone*, significativamente all'interno di un capitolo, il settimo, sul mantenimento di un corretto regime alimentare: «oportet preterea ut post comestionem primo super dextrum latus dormiat pauco tempore, deinde super sinistrum revolvatur, postea revolvat se super dextrum»<sup>25</sup>.

23. *Ibid.*, f. 505r: «In libri instrumenti odoratus [...] dixit [scil. Galenus] dormitio facta supine super dorsum suum conservat superfluitates cerebri in ventriculis eius, ideo non debet somnum abundantem sequi dormiendo supine super dorsum laborans apoplexia, aut si paratus fuerit eam pati aut epilepsiam. Dixit in alio loco non debet dormire super dorsum laborans catarro descendenti de capite, quia tunc levem ingressum eius facit induci ad canale pulmonis».

24. *Ibid.*, f. 506r: «In secundo capitulo *De motibus musculorum* dixit [scil. Galenus] dormitio super dorsum est ultimitas quietis musculorum, ideo debiles utuntur ea forma valde et non minus mortui, quoniam si cadaver mortui revolvitur in lecto super aliquod latus non perseverabit in illa forma, tamen revolvetur aut super faciem aut super dorsum cito. Ideo dormitio facta super aliquod latus significat super fortitudinem musculorum et sustinentia ipsorum. Dixit non erit tunc runflatio alias stertitio neque aperitio oris, unde dormitio facta super dorsum et aperitio oris significat aut super finalem laxitudinem musculorum utriusque barbe, ideo aperitur os mortui».

25. Cf. Avicenna, *Liber Canonis*, lib. I, fen 3, doct. 2, c. 7, *De regimine eius quod comeditur et bibitur*, Venetiis 1507, f. 58vb.

Poco oltre però, nel capitolo nono, intitolato *De somno et vigilijs*, Avicenna ritorna sul tema discostandosi un po' da quanto dichiarato sopra: il consiglio rimane quello di iniziare il riposo sul fianco destro e poi girarsi su quello sinistro; viene invece meno la raccomandazione di ritornare sul fianco destro. Subito dopo, inoltre, Avicenna precisa che iniziare il sonno in posizione prona favorirebbe la digestione, poiché aiuta a trattenere ed aumentare il calore naturale nella zona dello stomaco:

«Sed qui ex figuris somni est, melior est ut super dextrum incipiat latus: et deinde ad sinistrum revolvatur. Quod si eius inceptio super ventrem fiat auxilium fert satis magnum in digerendo propterea quod calorem retinet naturalem et ipsum comprehendit quare augetur»<sup>26</sup>.

La posizione meno indicata, tipica dei malati e capace di per se stessa di causare altri disturbi, è considerata quella supina, come già nella tradizione ippocratica e galenica ripresa da al-Rāzī. Chi dorme supino non permette alle superfluità di essere espulse tramite le vie naturali del naso e della bocca e lo fa perché non ha sufficiente forza muscolare per giacere girato sul fianco; per una ragione non dissimile si dorme con la bocca aperta, segno certo di debolezza mandibolare<sup>27</sup>.

In un terzo luogo del *Canone*, che – a differenza dei due precedenti – verrà citato da Pietro nella *differentia* 123 del *Conciliator* (ci torneremo tra poco), il medico persiano collega in maniera più chiara il discorso della 'lateralizzazione' della posizione del corpo nel sonno al processo digestivo e alla posizione relativa di stomaco e fegato all'interno della cavità addominale (pur senza dare un ordine di priorità tra un fianco e l'altro), utilizzando un ragionamento che verrà ripreso in termini più o meno fedeli da

26. *Ibid.*, c. 9, f. 61vb.

27. *Ibid.*: «Resupine autem dormire est malum et ad malas preparans egritudines, sicut apoplexiam, phrenesim et incubum, quoniam superfluitates ad posteriora declinare facit et retinentur et per suos non incedunt canales naturales qui sunt ab anterioribus sicut nares et palatum. Et somnum qui resupine sit solent incurrere infirmi debiles propter illud quod musculis eorum accidit ex debilitate et eorum membris, et quia unum latus aliud ferre non potest, immo cito resupini volvuntur, quoniam dorsum latere fortius existit. Et propter hoc aperto ore dormiunt propter debilitatem musculorum quibus mandibule stringuntur».

tutta la tradizione dei *regimina sanitatis* medievali (e omettendo il riferimento alla posizione prona che abbiamo visto nel capitolo 9 della seconda dottrina del *Canone*, libro I, fen 3). Nella tredicesima fen del terzo libro, tract. 3, c. 5, trattando della cura della digestione debole, Avicenna scrive infatti:

«Et somnus omnis iuvat digestionem. Verum somnum super sinistrum est plurimi iuvamenti in hoc propter comprehensionem hepatis super stomachum, sed somnus super dextrum est causa velocitatis descensionis cibi, quoniam praeparatio stomachi facit illud necessarium»<sup>28</sup>.

Poiché il fegato si trova a destra, nella parte più alta della cavità addominale, dormire sul fianco sinistro permette a questo voluminoso organo di sovrapporsi allo stomaco e questa sovrapposizione facilita la digestione. D'altra parte, il sonno sul fianco destro causa una più veloce discesa del cibo nello stomaco, perché la disposizione dello stomaco rende questo processo necessario<sup>29</sup>. Riassumendo, nei tre luoghi del *Canone* citati, Avicenna: 1. consiglia dapprima di riposare sul fianco destro, poi sul sinistro e dopo ancora sul destro; 2. suggerisce di coricarsi sul fianco destro e poi girarsi sul sinistro, concedendo qualche beneficio per la digestione anche alla posizione prona; 3. infine, senza dare alcun ordine di priorità cronologica alla posizione in cui dormire, spiega come il coricarsi sul fianco sinistro consenta al fegato di scaldare meglio lo stomaco poiché il primo organo, così facendo, si sovrappone al secondo. Sdraiarsi sul lato destro è però ugualmente d'aiuto alla digestione, poiché consente al cibo ingredito di scendere in maniera più agevole nel fondo dello stomaco per le ragioni anatomiche sopra esposte.

Una eco del consiglio avicenniano di cominciare il sonno sul fianco destro per poi voltarsi sul lato opposto si ritrova anche nel *Regimen sanitatis* di Avenzoar (Ibn Zuhr), medico andaluso contemporaneo di Averroè, tradotto in latino nel 1299 a Montpellier grazie

28. *Ibid.*, lib. 3, fen 13, tract. 3, c. 5, *De cura* [debilitatis digestionis], f. 279vb.

29. Questo avviene perché – per tutti i medici, non certo solo per Avicenna – la parte alta dello stomaco è posizionata a sinistra, mentre quella bassa a destra. Cf. tra i molti esempi possibili, il *Colliget* di Averroè, lib. I, c. xxv, Venezia 1497, f.46vb: «Et ideo dicitur quod caput stomachi quiescit in parte sinistra et fundum in parte dextra».

alla collaborazione tra un filosofo ebreo e un chirurgo cristiano<sup>30</sup>. Siamo ormai vicini all'epoca in cui Pietro scrive sia il *Conciliator* sia l'*Expositio problematum*. Nel 1285, peraltro, anche il *Colliget* di Averroè era stato tradotto in latino. In esso, però, non si ritrova alcuna riflessione sull'importanza della postura nel sonno<sup>31</sup>.

È in effetti proprio alla tradizione dei *regimina sanitatis*, e alle sezioni sull'igiene del sonno in particolare, che bisogna rivolgersi per trovare un qualche approfondimento sul tema. Tanto più che la terza fen del primo libro del *Canone* di Avicenna, che include

30. Il testo è disponibile in due versioni latine, frutto dell'elaborazione in fasi successive, e contiene due rimandi al nostro tema. Il primo suggerimento è quello di girarsi da un lato all'altro nel sonno in maniera non troppo affrettata, per non guastare la digestione; il secondo riguarda l'ordine da seguire nel coricarsi, prima sul fianco destro e poi sul sinistro. Riporto le citazioni tratte da entrambe le versioni (seguite dalla mia traduzione italiana). Cf. M. McVaugh, G. Bos, J. Shatzmiller (eds), *The Regimen sanitatis of «Avenzoar»: Stages in the Production of a Medieval Translation*, Leiden-Boston 2019, c. 23 e 28, 99-104 e 125-32 rispettivamente: «Et caveat ne subito de uno latere ad aliud se vertat, quoniam digestionem retardat et grossiciem generat / Caveat autem ne subito de uno latere ad aliud se convertat, quoniam digestionem retardat et tumorem generat» (E fai attenzione che [egli] non si volti subito da un fianco all'altro, poiché questo ritarda la digestione e genera gonfiore / fai attenzione che non si volti subito da un fianco all'altro, poiché questo ritarda la digestione e favorisce la tumefazione); «Et cum lectum intraveris vigilando, concumbes in latere dextro, et cum dormieris in sinistro revertere in duabus partibus noctis / Et cum existens in lecto vigilaveris, decumbe in dextro latere, et cum dormire volueris in sinistro, sompno utere duabus partibus noctis» (Quando sarai entrato nel letto, da sveglio, ti coricherai sul fianco destro, e dormendo ti girerai sul fianco sinistro nelle due parti della notte / E quando a letto sarai sveglio, sdraiati sul fianco destro, quando vorrai dormire sul sinistro, sfrutta le due parti della notte durante il sonno). Rispetto all'edizione citata, ho omesso una virgola tra le parole 'sinistro' e 'revertere' nel secondo passaggio testuale. Gli editori del *Regimen* propongono la seguente traduzione inglese, che non corrisponde del tutto a quella da me fornita, precisando che entrambe le versioni latine divergono in questo passaggio da quella ebraica: «And if you wish to fall asleep, turn on your right <side>, while for sleeping, on the left; and accustom yourself to sleep no more than two-thirds of the night» (*ibid.* 198, nota 231).

31. Nessun consiglio, prevedibilmente, si trova nel c. 21 del secondo libro, di natura teorica (*Quod est de somno*), né nel c. 41 del terzo libro (*Quod est de accidentibus somni et vigilarum*). Niente però neppure nel libro sesto, che include un *regimen sanitatis* con due capitoli sul sonno (c. 5, *Quod est de operationibus somni et vigilie*, e c. 6, *Quod est de regimine eius per somnum et vigiliam*).

come abbiamo visto due delle tre osservazioni, almeno a prima vista poco omogenee, sull'alternanza della postura sui due fianchi nel sonno, è proprio la meno commentata in assoluto dagli autori medievali<sup>32</sup>.

Aldobrandino da Siena, nel suo celebre *Régime du corps* (1256), ripete per esempio questa regola aurea senza problematizzarla; seguono concise indicazioni sulle posizioni prona e supina e i loro difetti, che sembrano calcate sul testo di Avicenna, con l'aggiunta della notazione che girarsi troppo spesso non è sano: lo scopo è sempre la digestione, o «cuire la viande à point», per usare le parole di Aldobrandino<sup>33</sup>.

Una parte del capitolo 5 dell'altrettanto celebre *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* (1305-1308) di Arnaldo da Villanova, intitolato *De dormicione et corporis tranquillitate*, è dedicata alla corretta postura del sonno negli individui sani. Vale senza dubbio la pena far riferimento a questa sezione, perché le considerazioni di Arnaldo sono più dettagliate di quelle di molti altri. L'attenzione, nondimeno, è anche in questo caso tutta e solo rivolta al processo digestivo e alla posizione relativa di fegato e stomaco nella cavità addominale. Il primo sonno, scrive Arnaldo, dovrebbe svolgersi sul lato destro affinché il fegato si trovi posizionato sotto allo stomaco e lo riscaldi come fa il fuoco sotto una pentola<sup>34</sup>. In

32. Cf. N. G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton 1987, 57: «The insignificant position accorded to *Canon* I.3. in medieval university education in medical theory is further indicated by deficiency of commentary». Vedi anche E. Wickersheimer, «Une liste dressée au XV<sup>e</sup> siècle des commentateurs du premier livre du *Canon* d'Avicenne et du premier livre des *Aphorismes* d'Hippocrate», *Janus*, 34 (1930), 33-37.

33. Cf. Aldobrandino da Siena, *Le Régime du corps de Maître Aldebrandin de Sienne, texte français du 13<sup>e</sup> siècle [...]*, eds. L. Landouzy, R. Pépin, Paris 1911, partie 1, capitales de dormir, 20-21: «quant il commence à dormir, qu'il gise sor le destre costé, et puis se tourt sor le senestre [...]. Encore li torens de l'i costé sor l'autre souvent est malvais et ne laisse mie cuire le viande à point».

34. Arnau de Vilanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 423-70 (434) (cf. nota 5): «qui vero sani sunt corpore debent in primo sompno supra dextrum latus dormire, ut epar, quod citra cor plus habundat naturali calore, subiaceat stomacho tanquam ignis subpositus lebeti». Una trattazione maggiormente teorica sul tema del sonno e della veglia, sulla falsariga del *De somno et vigilia* aristotelico, si trova invece nello *Speculum medicinae* di

un secondo momento, soprattutto se l'individuo giudica necessario continuare a dormire, ci si dovrà girare sul lato sinistro<sup>35</sup>. La ragione addotta da Arnaldo per iniziare il sonno sul fianco destro, e cioè la migliore digestione garantita dalla posizione del fegato, che scalderebbe lo stomaco a lui sovrapposto come la fiamma scalda la pentola, non è però accettata da tutti. Il medico milanese Maino de Maineri, per esempio, nel suo *Regimen sanitatis* (1330), probabilmente memore del passaggio del *Canone* sopra citato<sup>36</sup>, spiegherà che tutti coloro che pensano a questa modalità di azione del fegato sullo stomaco si sbagliano: la digestione migliore avviene sul fianco sinistro, perché è in questa posizione che il fegato ricopre lo stomaco e lo riscalda, come una gallina quando cova le sue uova<sup>37</sup>.

Arnaldo. Cf. S. Grau Torras, *La recepció d'Aristòtil en la medicina d'Arnau de Vilanova (c. 1240-1311). Estudi de les citacions i anàlisi dels continguts en l'obra mèdica autèntica*, Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015, 186-92. Un riferimento alla 'lateralizzazione' della posizione del corpo nel sonno è contenuto nel c. 78 dello *Speculum*, ancora una volta relativo alla digestione e alla posizione del fegato: «Effectuum autem calefactionis et humectationis interiorum est inequalis propter diversam formam decubentis. Nam eorum viscera maxime calefiunt et amplius epar, qui supra latus epatis dormiunt», *ibid.* 188.

35. Arnau de Vilanova, *Regimen sanitatis*, 434: «Cum autem fuerit primus sompnus expletus, non est necessarium hiis que temperate reficiuntur amplius dormire. Sed, si quando plus debito sumeretur aut aliquid quod esset grave ad digerendum, tunc dormiens non excitaretur a primo sompno propter perfectionem digestionis, sed propter stimulum superfluitatis aggregate in membris, sicut urine in vesica vel fumorum in lacertis aut screatus in pectore vel similium. Quibus expulsis urinando vel tussiendo vel membra tendendo, adhuc expediens erit ad sompnum redire; quod perpendetur ex ponderositate capitis et gravedine palpebrarum. Et tunc, ne fumis conclusis epar supercalescat, convenit iacere super latus sinistram, nam cibo fere digesto multo minor calor sufficit ad perficiendum digestionem quam crudo. Supinus autem nunquam debet sanus dormire [...]. Similiter sanis, et stomachus habentibus calidum vel temperatum, non expedit supra ventrem dormire propter cervicis contorsionem et stomachi compressionem».

36. Avicenna, *Liber canonis*, lib. 3, fen 13, tract. 3, c. 5, *De cura* [debilitatis digestionis], f. 279vb. Vedi *supra* nota 28.

37. Maino de Maineri, *Regimen sanitatis*, c. 8, Lugduni 1586, 20: «Quidam autem dicunt quod decubitus supra dextrum latus iuvat digestionem, quia tunc hepar supponitur stomacho sicut ignis lebeti. Hec autem imaginatio calefaciendo ad modum ignis sed amplectendo cibum in stomacho est falsa. Nam hepar digerit cibum in stomacho sicut gallina ovum et quia dor-

Senza alcuna pretesa di esaustività, mi sembra di poter dire che in linea generale gli autori dei *regimina* medievali che ho considerato si accontentino di rimandare al precetto avicenniano dell'alternanza nel sonno tra la posizione sul fianco destro, prima, sinistro e ancora destro poi, discutendone i presupposti unicamente in termini di vantaggi o svantaggi per il processo di digestione dei nutrienti, permessa e facilitata dal calore naturale che nel sonno si concentra all'interno del corpo<sup>38</sup>.

*Meglio dormire sul fianco destro o su quello sinistro? La differentia 123 del Conciliator*

Nella *differentia 123 del Conciliator (Utrum super dextrum latus dormiendum sit melius vel contra)*, Pietro d'Abano introduce un elemento di novità fin dal primo argomento, richiamando la sesta sezione dei *Problemata* pseudo-aristotelici, rimasti fino a questo momento piuttosto in ombra nelle discussioni medievali: meglio sarebbe dormire sul fianco destro, perché è questa la posizione che concilia maggiormente il sonno, secondo (lo pseudo-)Aristotele<sup>39</sup>. L'argomento successivo a favore del sonno sul fianco destro è invece quello già incontrato in Arnaldo da Villanova: distesi sulla destra, lo stomaco digerisce meglio, perché scaldato dal fegato proprio come la pentola viene scaldata dal fuoco sottostante. Poiché il calore tende sempre verso l'alto, è bene che

miendo supra sinistrum latus perfectius amplectitur» (cit. in Gil-Sotres, «La higiene medieval», 284).

38. Il consiglio di dormire alternando queste posizioni si ritrova, riportato in maniera acritica e cursoria, anche in molti autori rinascimentali, per esempio quelli considerati da J. Hernández, «Le sommeil dans la médecine de la Renaissance», in V. Leroux, N. Palmieri, C. Pigné (dir.), *Le sommeil*, 339-53. Ambroise Paré, Jean Fernel, Leonhart Fuchs, Cristóbal de Vega ripetono che l'alternanza delle posizioni deve rispettare l'ordine destra-sinistra. Giovanni Argenterio inverte invece quest'ordine nel suo trattato monografico sul sonno e la veglia. Cf. *Ibid.*, 352.

39. *Conciliator*, diff. 123, f. 180r: «Quod super dextrum latus dormiendum sit melius, ostenditur, quoniam super illud latus est aptius dormiendum, super quod magis advenit somnus. Hoc autem est super dextrum, *Problematum* 6». Come già notato (cf. nota 3), la prima traduzione latina del trattato, ad opera di Bartolomeo da Messina, risale al 1266.

quello che deve essere digerito sia posto sopra alla fonte di calore, non sotto. Seguono una serie di altre giustificazioni legate all'anatomia e alla posizione del fegato e delle membra ad esso vicine<sup>40</sup>. L'ultimo argomento non riguarda più la digestione bensì la luce. Dormire sul fianco destro comporterebbe una sorta di conversione (alterazione, mutamento) verso le tenebre, che favoriscono naturalmente il sonno, così come la luce provoca la veglia e nei casi più gravi l'insonnia. La ragione addotta da Pietro fa leva sulla similitudine che sussiste tra la luce e gli spiriti, che vengono da essa attratti verso l'esterno del corpo, turbando la quiete e il riposo. È anche per questo che quando ci corichiamo sulla sinistra restiamo svegli e ci stanchiamo:

«Amplius tenebrae conferunt ad melius dormiendum, propter lumen namque spiritus moventur progredientes in extra ex similitudine quam habent ad illud. Unde lumen et loci illuminatio ponitur causa saharae, tertio prima<sup>41</sup>. Sed quando dormitur super dextrum, fit conversio ad tenebras, *Problematum* 6<sup>42</sup>. Palin instauratur fatigatio, quae est propter fulciri super sinistra in vigilia, itaque super dextrum dormiendum est latus»<sup>43</sup>.

Il riferimento alla «conversio ad tenebras» rimane anche qui abbastanza enigmatico, ma l'*Expositio Problematum* ci verrà in soccorso. Restando alla *differentia* 123, Pietro passa poi agli argomenti *in oppositum*, quindi a favore del sonno sul lato sinistro, «invertendo» prima di tutto l'argomentazione sulla digestione. Lo fa citando il passo del *Canone* di cui ci siamo già occupati: è la *comprehensio* dello stomaco da parte del fegato, e non il contrario,

40. «Rursus quando dormitur super dextrum, venter in quo digerenda continentur, superponitur hepatis calido, et humido digestivo, velut lebes igni. Quod autem ei superponitur, digerens melius decoquit quam id quod superponitur: cum calidum superiora petat continue. Adhuc melius est dormire super illud latus, a quo epar et membra chilum et chimum melius possunt et convenientius attrahere. Hoc vero est, quando super dextrum dormitur propter vicinitatem hepatis ad meseraicas, et membrorum ad hepar», *Ibid.*

41. Il riferimento è qui al *Liber canonis*, lib. 3, fen 1, tract. iv, c. 4, *De vigilijs et sahara*, 482: «Sahara vero est superfluitas in vigilia, et egressus a re naturali». La luce è da Avicenna posta tra le cause dell'insonnia.

42. Aristotele, *Problemi*, VI.7, 121.

43. *Conciliator*, diff. 123, f. 180ra.

a facilitare la digestione durante il sonno<sup>44</sup> (così come è la gallina di Maino de Maineri che covando permette la schiusa delle uova). Senza contare, spiega Pietro tramite un rimando alla *differentia* 47, che è più comodo dormire sul fianco più vile, perché le superfluità tendono a raccogliersi da quella parte, e il lato più vile è certamente il sinistro<sup>45</sup>. Il fianco sinistro è il migliore per dormire anche considerando che, come spiegato nel problema VI.7, è sul quel lato che ci si distende con maggiore piacere da svegli<sup>46</sup>. Dormire sul fianco sinistro sarebbe più indicato, infine, perché questa posizione rende il corpo maggiormente resistente rispetto alla freddezza della milza e all'umore melancolico. La ragione è la stessa già messa in campo poco sopra: solo così il lato più caldo, cioè il destro, si può sovrapporre a modo di coperta a quello più freddo, il sinistro<sup>47</sup>. Pietro conclude questa parte rimandando alla «sua traduzione» dei *Pronostici* ippocratici, libro 1, là dove – nel passo che ho già ricordato – si poteva leggere che il fianco sul quale dormire è indifferente<sup>48</sup>.

44. *Conciliator*, diff. 123, f. 180ra: «In oppositum, tredicesima tertio, somnus super sinistrum est plurimi iuvamenti in confortando digestionem propter comprehensionem hepatis super stomacum». Cf. Avicenna, *Liber canonis*, lib. 3, fen 13, tract. 3, c. 5, De cura [debilitatis digestionis], f. 279vb.

45. *Conciliator*, diff. 123, f. 180ra: «Adhuc sicut commodius dormiendum est super vilius latus, ut superflua decurrant ad ipsum, sic etiam capite ob hoc praecipitur dormire elevato, latus autem vilius est sinistrum, differentia 47». Nel discutere l'origine delle vene dal fegato (diff. 47, *Utrum venae oriantur ab hepate, necne*, ff. 69vb-71ra), Pietro – come in molti altri luoghi del suo testo – aveva ribadito la maggiore nobiltà del lato destro del corpo: «Unde cum natura produxerit organa talia in parte dextra, quibus (ut monstratum est) et motus cum vita potest ultimo perdurare, non autem in sinistra, concludendum simpliciter latus dextrum sinistro nobilior, nam in eo praefata ordinasset, si tante foret nobilitatis ut dextrum», f. 70va.

46. *Ibid.*: «Rursus super illud latus melius dormiendum, super quod delectabilius accumbimus, huiusmodi vero est sinistrum, *Problematum* 6, super ipsum namque est fulciri».

47. *Ibid.*: «Etenim frigiditati resistitur splenis: ita et melancholiae cum latus calidius ad modum coopertorii superponatur ei, propter quem super latus dormiendum erit sinistrum melius».

48. *Ibid.*: «Quod autem indifferenter super utroque sit dormiendum, videtur elici ex *Pronosticorum* I secundum meam [ed.: mei] translationem ita 'Iacentem vero decet suscipi egrotantem a medico in latere dextro, vel sinistro': huiusmodi autem indifferentiam, vel disfunctionis ostendit nota». Il passo dei *Pronostici* cui Pietro fa riferimento è quello che abbiamo già ana-

Esposte le ragioni a favore e quelle contrarie al sonno sul lato destro, Pietro spiega (*propter primum*) che ci sono in realtà quattro modi di coricarsi su di un «lato» riferiti alla superficie del corpo, quando non si è in piedi o seduti, e questi sono il destro, il sinistro, quello anteriore e quello posteriore; nel lato anteriore si concentrano i sensi; quello posteriore è il lato del movimento. Per spiegare cosa si intenda per lato destro e sinistro, si rimanda alla *differentia* 183, dedicata alla maggiore o minore difficoltà nella cura della paralisi a seconda che venga colpito il lato destro o quello sinistro del corpo<sup>49</sup>. Al di là delle singole argomentazioni in favore dell'una o dell'altra ipotesi, nella *differentia* 183 è ribadito semplicemente, in accordo a una compatta e plurisecolare tradizione filosofico-medica, che il lato destro del corpo è relativamente più caldo, più secco, più mobile, più nobile, dotato di una *virtus regitiva* più forte, e anche quindi di una maggiore capacità di autoguarigione e di espulsione delle sostanze nocive<sup>50</sup>. Pietro conclude

lizzato (vedi nota 9). Il riferimento, da parte di Pietro, ad una propria traduzione del *Prognostico* di Ippocrate era già stato notato da Thorndike, che precisava in primo luogo come l'allusione potesse essere più al commento galenico dei *Prognostici*, e, secondariamente, come la traduzione di questo testo sia solitamente attribuita a Costantino Africano, a Gerardo da Cremona o ad anonimi. Cf. L. Thorndike, «Translations of Works of Galen from the Greek by Peter of Abano», *Isis*, 33.6 (1942), 649-53. Stefania Fortuna ha più di recente attribuito una traduzione anonima del *Prognostico* con il commento di Galeno a Niccolò da Reggio, datandola al primo quarto del XIV secolo. Cf. S. Fortuna, «Le traduzioni di Niccolò da Reggio: nuove attribuzioni e datazioni», *Galenos*, 8 (2015), 79-103 (79). Sull'uso non sempre letterale di termini come *mea translatio*, *transduxit*, etc. da parte di Pietro (in riferimento però alla traduzione dei *Problemata* pseudo-aristotelici) per indicare talvolta delle parafrasi, delle esposizioni o comunque degli studi personali del testo, cf. G. Federici Vescovini, «L'*Expositio succincta Problematum Aristotelis* de Pierre d'Abano», in *Aristotle's Problemata in Different Times And Tongues*, 55-69.

49. Petrus de Abano, *Concliator*, diff. 123, f. 180ra: «Propter primum quidem sciendum quod latus hic quaesitum est corporis superficies, super quam homo declinat, quando ab erectione aut sessione desistit, vel medio. Est autem quadruplex: dextrum, sinistrum, anterius et posterius. Quid autem sit dextrum, et sinistrum, ostendetur differentia 183. Anterius autem est in quo magis sunt sensus: posterius vero motus. Super anterius autem iacere super ventres est prosterni. Posterius vero supine super dorsum. Quid autem per dormiendum importetur: differentia visum 108».

50. Petrus de Abano, *Concliator*, diff. 183, *Utrum paralysis sinistri lateris sit curationis difficilioris ea, quae dextri, necne*, f. 240rb: «[...] Adhuc ubi est ratio

questo primo punto con un altro rimando intertestuale, questa volta alla *differentia* 108, per tutto ciò che riguarda i modi e i tempi del sonno in relazione alla salute, cioè al luogo del *Conciliator* in cui più si concentra la riflessione del medico sulla fisiologia del sonno<sup>51</sup>. Nel secondo punto della sua trattazione (*propter secundum*), Pietro riconosce che tutte le ragioni sopra esposte ancora non sono sufficienti a spiegare perché alcuni individui preferiscano dormire sul fianco destro mentre altri su quello sinistro, e sottolinea la necessità di un ulteriore approfondimento<sup>52</sup>.

Nella terza parte dell'argomentazione (*propter tertium*), è introdotto un precetto che conosciamo bene, perché è lo stesso già menzionato da Avicenna nel *Canone*<sup>53</sup>: gli individui in salute cominciano il loro sonno sul fianco destro, poiché in questo modo il cibo scende meglio sul fondo dello stomaco, poi si

curationis maior, cum haec perficiantur contrario, ipsa completur melius. Ea vero in dextro reperitur laterum, cum sit calidum et siccum oppositum materie frigidae et humidae ut multum hanc passionem causantis, et non in contrario eius sinistro. Rursus ubi virtus regitiva fortior, cum ipsa sit morborum secundum Hippocratem curatrix, viaeque latioris, quibus potest materia evacuari, et emitti, aegritudo facilioris est curationis. Hoc siquidem evenit in dextrum, cum laterum sit nobilior ac latius. Etiam aegritudo redditur difficilioris curae causa ipsius ampliore, sed in sinistro plus colligitur materiae frigidae, cum sit imbecillior, ex qua consurgit aegritudo haec frequentissime. Itidem defectus, et peccata in partibus ignobilibus contingunt magis, quam in earum oppositis. Et apprens de partibus: pars autem dextra mobilior sinistra, sicut antierius posteriori, et sursum eo quod deorsum».

51. *Ibid.*, diff. 108, *Utrum in principio paroxismi sit nocumentum somni deterius quam in aliis temporibus*, ff. 159rb-160vb. Per alcuni riferimenti alla teoria sul sonno esposta da Pietro nella *differentia* 108, cf. l'introduzione di Nicoletta Palmieri alla sezione *Perspectives médicales* del volume *Le sommeil - Approches philosophiques et médicales* e il contributo della stessa autrice all'interno del volume, «Théories du sommeil entre Antiquité tardive et Moyen Âge», risp. 179-208, 295-321 (riferimenti a Pietro alle pagine 196, 200, 304, 310). Sull'assenza di una reale controversia tra cardiocentrismo aristotelico e encefalocentrismo galenico per quanto riguarda la teoria sul sonno negli autori medievali, cf. soprattutto J. Chandelier, «Le Sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in *Ibid.*, 323-38.

52. Petrus de Abano, *Conciliator*, diff. 123, f. 180ra-b: «Propter secundum vero sciendum aliquos magis laudabile super latus dextrum simpliciter esse dormiendum protulisse, alios vero super sinistrum, quorum sunt praetacta motiva. Sed eorum defectus apparebit consequenter, non enim simpliciter est hoc verum enuntiare, sed cum determinatione ampliori».

53. *Liber Canonis*, lib. I, fen 3, doct. 2, c. 7, f. 58vb.

girano e dormono sul sinistro più a lungo, per permettere allo stomaco di completare il processo digestivo, e ritornano infine a dormire sul fianco destro. Pietro cita naturalmente Avicenna, ma la prima fonte menzionata è il *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico<sup>54</sup>, un testo che potrebbe dunque costituire anche la fonte del medico persiano e di tutti coloro che dopo Avicenna avevano ripetuto questa formula<sup>55</sup> (anche se in molte versioni del *Secretum* troviamo solo il binomio fianco destro-fianco sinistro)<sup>56</sup>.

54. Vero e proprio 'bestseller' di epoca medievale, il *Secretum secretorum* è una compilazione araba pseudoepigrafa del IX secolo. Enciclopedia e *speculum principis* insieme, il trattato è scritto sotto forma di epistola e raccoglie i consigli – etici, politici, medico-dietetici e fisiognomici – che Aristotele avrebbe indirizzato ad Alessandro Magno per istruirlo sul buon governo di se stesso e degli altri. Sulle traduzioni latine e il successo dell'opera nell'Occidente latino, cf. almeno S. J. Williams, *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor 2003.

55. Petrus de Abano, *Conciliator*, diff. 123, *Ibid.*, f. 180rb: «Propter tertium vero sciendum quod corporibus existentibus sufficienter inculpate sanis, prius incipiendum est dormire super latus dextrum, deinde dormiendum est super sinistrum diu, ut digestio perficiatur stomachi, et tandem super dextrum iterum revertendum, unde Aristotelis Alexandro: 'Dormi temperate primo super dextrum latus una hora, deinde super sinistrum, et illis perforce dormitionem', primo vero tertia ubi magis hic sermo completur. Oportet ut post comestionem primo super dextrum latus dormiat pauco tempore, deinde super sinistrum revolvatur, postea revolat se super dextrum. Super dextrum quidem primo dormiendum ut alimentum fundum petat ventris, in quo propter carnositatem et propinquitatem ad epar et zirbum perfectior efficitur digestio».

56. R. Steele (ed.), *Secretum Secretorum cum glossis et notulis [...] fratris Rogeri*, Oxford 1920, 73: «et requiesce primo una hora super latus dextrum deinde ad sinistrum revertere, et super illud dormicionem perforce, quia latus sinistrum frigidum est et ideo indiget calefaccione». È interessante notare il commento di Ruggero Bacone a questo passo, perché attribuisce ad Avicenna il suggerimento di invertire l'ordine delle posizioni del sonno (sinistra-destra-sinistra) in caso di debolezza: «Hoc intelligendum est in sanis et bene dispositis, set debiles debent primo dormire super latus sinistrum, sicut docet Avicenna, et secundo super dextrum et in fine super sinistrum ut hic dicit», *ibid.*, 73. Il riferimento di Bacone sembra essere al capitolo di Avicenna sulla cura della digestione debole citato sopra (lib. 3, fen 13, tract. 3, c. 5, f. 279vb), anche se la corrispondenza non è perfetta. Per un utilizzo di questo passaggio sulla posizione del sonno, incompleto in alcuni testimoni manoscritti, come indicatore della relazione tra la cosiddetta versione lunga (orientale) e corta (occidentale) della complessa tradizione manoscritta del *Secretum*, cf. M. Manzalaoui, «The Pseudo-Aristotelian *Kitāb Sirr al-asrār*. Facts and Problems», *Oriens*, 23/24 (1974), 147-257 (172-73).

La spiegazione proposta da Pietro ricalca indubbiamente quelle che già conosciamo, ma è più articolata e coerente. All'inizio è necessario giacere sulla parte destra affinché il cibo possa meglio raggiungere il fondo dello stomaco, dove, a causa della sua carnosità e della sua vicinanza al fegato e all'omento, la digestione può aver luogo in modo più completo. Quando ci si sdraia sul fianco destro, il fegato funge inoltre da cuscino per lo stomaco (*velut pro culcitra*), un guanciale sopra il quale lo stomaco si adagia e digerisce meglio. Per questa stessa ragione, Pietro prescrive esplicitamente a coloro che assumono farmaci di sdraiarsi sulla parte destra, in modo che i vapori da essi rilasciati possano diffondersi più facilmente, prima di voltarsi sul fianco sinistro<sup>57</sup>. Solo quando, dopo un breve periodo di tempo, il cibo è sceso interamente nello stomaco, è dunque opportuno girarsi sul fianco sinistro. In questa posizione il fegato non fungerà più da base o cuscino per lo stomaco, ma potrà trasmettere più efficacemente il proprio calore, avvolgendolo e quasi comprimendolo; per usare la stessa immagine di Pietro, il fegato si comporta nei confronti dello stomaco alla stregua di una mano che afferra qualcosa con le dita allargate e lo stringe infine leggermente (una sorta di *calor contractivus*, come scritto espressamente – senza ricorrere all'esempio della gallina e delle uova poi adoperato da Maino)<sup>58</sup>. Ed è in questo modo che va inteso il principio avicenniano secondo cui il sonno sulla parte sinistra è estremamente benefico per la digestione a causa della *comprehensio* da parte del fegato sullo stomaco<sup>59</sup>. Grazie a questa posizione, inoltre, il fegato si spinge maggiormente verso il mesentere e gli intestini, in modo che il processo di trasformazione e attrazione del chilo possa avvenire attraverso un percorso più breve. Dopo che la

57. Petrus de Abano, *Conciliator*, diff. 123, f. 18orb: «Et ideo praecipio pharmacantibus super dextrum iacere, ut fumi a pharmaci resoluti melius possint per partes transire, postea vero quando solvuntur super sinistrum».

58. *Ibid.*: «Habebit etiam hepar suppositum calefaciens ipsum sui calore contractivo, quasi quodam pondere compressivo, ut inde figatur vehementius in illum. Amplectitur etiam et continet ventrem omniquaque velut quis manu aliquid digitis comprehendit ampliatis, et demum parumper super eo constrictis, ut ea insinuat incisio».

59. Cf. *supra*, note 28 e 44. Il riferimento è sempre ad Avicenna, *Liber canonis*, lib. 3, fen 13, tract. 3, c. 5, f. 279vb.

digestione nello stomaco è stata completata, conviene tuttavia tornare a dormire sulla parte destra, affinché il fondo dello stomaco, inclinandosi appunto verso destra, si apra e consenta la progressiva espulsione del peso superfluo in esso contenuto (e ciò rende ragione dell'altro principio avicenniano già più volte menzionato, secondo cui il sonno sulla parte destra favorisce la velocità della discesa del cibo)<sup>60</sup>. Tuttavia – come Pietro non può far a meno di concedere – alcuni per abitudine dormono solo su un lato, o per la profondità del sonno, o per la breve durata del riposo notturno o anche a causa dell'ingestione di cibi ricchi di vapori. È allora preferibile non agitarli o 'eccitarli', né farli spostare dal lato su cui stanno dormendo prima che sia necessario svegliarli; per tutti costoro lo spostamento da un fianco all'altro potrebbe infatti turbare il sonno. Queste persone dovrebbero essere gradualmente indotte a dormire secondo le posizioni appena descritte; se tuttavia non sono appunto abituate a cambiare posizione nel sonno, è opportuno che – una volta che il cibo sia sceso nel fondo del ventre alzandosi in piedi o grazie a una passeggiata – si stendano sulla sinistra<sup>61</sup>.

Tutto ciò, naturalmente, se ci si riferisce ad individui sani. Per le ragioni esposte, è meglio che dorma sulla parte sinistra chi soffre invece di disturbi intestinali (flusso del ventre), sul fianco destro chi soffre di stipsi. Allo stesso modo, chi ha il fegato caldo dovrebbe evitare di dormire sopra di esso, quindi sulla destra; chi ha l'intestino freddo deve dormire sulla parte sinistra<sup>62</sup>.

60. Cf. *Ibid.*

61. Petrus de Abano, *Conciliator*, diff. 123, f. 180rb: «Aliqui tamen habent ex consuetudine, ut super alterum solum dormiant latus, aut propter somni profunditatem, vel brevitatem noctis, ex alimentis repleti vaporosis, ut non excitentur, neque de latere illo moveantur prius quam opus sit eos evigilare. Qui siquidem paulatine ad id quod dictum est sunt reducendi, si autem non vertatur in somno, melius fit, ut apparet quod, postquam cibus descenderit in fundum ventris erectione vel quam modica deambulatione, super sinistrum se deponere».

62. *Ibid.*: «Dixit autem in sanis cum determinatione, eo quod si quis ventrem habuerit fluxum oportet eum super sinistrum propter praetactum iacere, si autem constipatum propter causam oppositam super dextrum est accubandum. Similiter habens hepar calidum debet cavere, ne super illud dormiat; ventrem vero habens frigidum super sinistrum latum accumbat».

Pietro passa a questo punto a considerare le altre due posizioni in cui è possibile dormire. Quella prona, sulla pancia, è particolarmente raccomandata per coloro che hanno l'intestino molto freddo; essa infatti favorisce entrambe le fasi della digestione (trattenendo e concentrando il calore naturale) e predispone l'eliminazione delle superfluità, come aveva detto Avicenna – ricorda Pietro – nella terza fen del libro I del *Canone*, il secondo luogo avicenniano che abbiamo considerato<sup>63</sup>. La posizione supina, sul dorso, in linea con la tradizione, è la peggiore di tutte, poiché da un lato crea una distanza tra i diversi organi coinvolti nella digestione; dall'altro impedisce l'eliminazione delle superfluità, spingendole anzi verso il cervello, la nuca e i nervi. Dormire supini predispone inoltre – come abbiamo già letto in Avicenna e nei passaggi galenici citati da al-Rāzī<sup>64</sup> – a malattie come l'apoplessia, la frenesia fredda (ovvero la letargia) e l'incubo. La ragione è quella che conosciamo: le superfluità restano nella parte posteriore (del capo), priva di vie di uscita (come sono invece naso e bocca), e si accumulano. In generale, come già consigliato da Ippocrate, è poi utile per una buona digestione dormire ripiegati, non interamente distesi, perché in tal modo gli organi della digestione sono più vicini l'uno all'altro.

Dormire sulla parte destra o sinistra può essere raccomandato per preservare la salute, o a volte per fini prognostici, poiché quando qualcuno giace sulla schiena, a meno che non sia per abitudine o per stanchezza momentanea, manifesta l'incapacità della virtù animale di sostenere i muscoli laterali (altro tema che Pietro attinge dalla tradizione dei *Prognostici*)<sup>65</sup>. Quanto al fatto di dormire in posizione prona, può essere interpretato, in termini diagnostici e prognostici, come segno di un malessere di stomaco<sup>66</sup>. Tuttavia,

63. Cf. nota 26.

64. Cf. note 23 e 27.

65. Petrus de Abano, *Conciliator*, diff. 123, f. 18orb: «Adhuc aliquando petitus est accubitus super latus dextrum, vel sinistrum propter conservationem sanitatis, ceu nunc interdum vero prognosticationis gratia, quando enim quis iacet super dorsum, nisi consuetudine vel fatigatione fiat, denotat animalem virtutem ita prostratam, cum eius instrumentis, ut se nequeat super musculos laterum sustentare».

66. *Ibid.*: «Super ventrem iacere, cui sano dormire insuetum ita malum, quia desipientiam denotat, aut eorum qui circa ventrem dolorem, ut denotant iliaci et colici, sic igitur tacta sit veritas cum eius brevioribus fulcimentis».

in una delle risposte agli argomenti, Pietro precisa che i benefici o gli svantaggi del posizionamento del corpo durante il sonno non costituiscono – in sé – un vero e proprio segno prognostico<sup>67</sup>.

Le risposte agli argomenti che chiudono la *differentia* 123 riprendono sostanzialmente alcuni degli elementi che abbiamo già ritrovato nei testi richiamati in precedenza. Dormire sul fianco destro può talora produrre un sonno più profondo in ragione della fatica del movimento effettuato da svegli (movimento che attiene in prima istanza proprio alla parte destra)<sup>68</sup>. Può anche essere che alcuni si addormentino più spesso sulla parte destra, ma ciò non significa che sia necessario dormire esclusivamente su di essa, poiché in quel caso la digestione – come ormai sappiamo – non si svolge in modo adeguato e l'eliminazione delle superfluità non avviene in modo efficace<sup>69</sup>. Pietro ribadisce poi che il calore del fegato fa sentire maggiormente la sua azione quando è posizionato sopra lo stomaco, e non al di sotto di esso, adducendo un ulteriore esempio (un ferro incandescente induce maggior calore quando viene appoggiato sopra qualcosa, e non al di sotto di esso, poiché nel primo caso il calore è rafforzato dal peso che preme e comprime, nel secondo si tratta di un calore che si sviluppa verso l'alto senza esercitare alcuna pressione)<sup>70</sup>. La posizione sul fianco sinistro è anche quella che permette alle arterie mesenteriche di essere più prossime al fegato, e di partecipare più agevolmente al processo di digestione. Lasciando da parte gli argomenti connessi alla digestione e quelli legati al piacere di sdraiarsi in una data posi-

67. *Ibid.*: «Ad ultimum etiam quid dicendum, apparuit, cum hic quaeratur accubitus iuvementum et non ipsius prognostica significatio».

68. *Ibid.*: «Ad primum dicendum quod adiacere super dextrum per accidens plus advenit somnus, ut propter motum laboriosum, qui fuit in vigilia, et precipue in laborantibus».

69. *Ibid.*: «Aut dicendum quod licet super ipsum somnus magis occurrat, non tantum est super id dormiendum, cum non sic, ut ostensum, celebretur digestio, et superfluitatum adveniat excretio».

70. *Ibid.*: «Ad aliud dicendum quod quando hepar superponitur ventri, magis calefacit, quam quando supponitur, sicut calibs inflammatus superimmissus magis laedet quam submissus, iuvatur enim pondere imprimente ac compressione. Neque est simile de calore simplici ente in corpore subtili alta petenti, et in grosso compacto per compressionem corporis in corpus agente».

zione, resta da chiarire la questione della luce. Nella *differentia* 123, Pietro propone una spiegazione piuttosto sintetica, e – per sua stessa ammissione – valida solo per coloro che dormono in luoghi non protetti dalla luce, cosa che solitamente non avviene: (lo pseudo-)Aristotele farebbe cioè appello al principio secondo cui l'occhio destro vede in generale più chiaramente del sinistro; quando ci si sdraia sul fianco destro, l'occhio destro si trova in una posizione maggiormente preclusa alla luce, e questo concilierebbe maggiormente il sonno<sup>71</sup>.

In definitiva, nel *Conciliator*, Pietro riprende, approfondisce e organizza in un quadro più coerente (che minimizza le differenze rintracciabili nel *Canone* avicenniano) i principali elementi delle discussioni precedenti intorno al rapporto tra sonno e digestione, ma soprattutto introduce un aspetto sostanzialmente trascurato in esse, cioè i quesiti della sesta sezione dei *Problemata*. È quindi opportuno rivolgersi ora all'*Expositio problematum* dello stesso Pietro per verificare la presenza di eventuali indicazioni aggiuntive intorno alla posizione nel sonno.

*Non è solo questione di stomaco. L'Expositio problematum Aristotelis di Pietro d'Abano*

Affrontando il quinto problema della sezione VI dei *Problemata*, Pietro è costretto in primo luogo a confrontarsi con l'affermazione secondo cui gli uomini desiderano in generale addormentarsi sul fianco destro<sup>72</sup>. Seguendo l'autore pseudo-aristotelico, come prima spiegazione 'più plausibile e logica' è richiamato il fatto che gli individui che sono svegli e quelli che dormono si trovano

71. *Ibid.*: «Ad aliud dicendum quod causa Aristotelis probabilis est, et fortassis secundum aliorum opinionem, sic enim multotiens loquitur in illo libro, imaginatur enim oculum dextrum perspicacius videre, quando ergo super dextrum, tunc declinans dexter occultatur, ut non videat, quando autem super sinistrum, evenit contrarium. Aut dicendum quod illud verificatur in loco lucido, obscuro enim sicut magis dormitur non videtur referre».

72. Petrus de Abano, *Aristotelis stagirite philosophorum summi problemata atque divi Petri Apponi Patavini eorundem expositiones* [...], Mantuae 1475, *particula sexta, quinto problema*, f. 91va (ho riportato il testo del problema VI.5 all'altezza di nota 14).

in stati opposti con disposizioni opposte. Se dunque le persone in stato di veglia si sdraiano sul fianco sinistro (il riferimento è con ogni probabilità ai banchetti, come già ricordato), coloro che intendono dormire si sdraieranno sul fianco opposto<sup>73</sup>. Ma l'aspetto per noi più interessante è che Pietro ritiene che il testo del problema che sta commentando tramandi una lezione corrotta, là dove si dice che coloro che sono svegli si sdraiano sulla destra (!), e cerca di renderne ragione<sup>74</sup>:

«Scias quod communis littera est 'super dextram iacere', quam puto esse corruptam. Vult enim dicere ut expositum est 'sinistram' sicut apparebit in 7<sup>o</sup> problemate, illic enim dicitur quod vigilamus adiacentes super sinistram et hoc videtur cum motus sit in dextris et fulciri sit in sinistris et motus fiat in vigilia»<sup>75</sup>.

Coerentemente con quanto si legge nel successivo problema 7, il testo avrebbe dovuto recare 'sulla parte sinistra'. In alternativa, Pietro suggerisce – con un'ipotesi più artificiosa – che nel contesto del problema 5 «sdraiarsi sulla destra» in riferimento ai *vigilantes* voglia dire sdraiarsi con la parte destra in alto (*super dextra, idest superiori dextra*), e cioè sdraiarsi effettivamente sulla sinistra<sup>76</sup>. In effetti, è più naturale pensare – spiega Pietro facendo appello, oltre che ai *Problemata*, anche al *De somno et vigilia* e al *De progressu animalium* – che chi si distende sul fianco destro lo faccia per dormire. Tutti i viventi cominciano infatti i loro movimenti con la parte destra (Pietro fa anche un esempio singolare relativo

73. *Ibid.*: «Quare est quod sompnus magis fit cum volentes dormire iacent super dextrum latus quam super sinistrum latus et ipsis etiam sic dormiendo iacentibus longior efficitur sompnus. Deinde 'Utrum quia': Solvit et assignat causam probabiliorem et loicam. Primo dicens hic esse quoniam vigilantes et dormientes contrario modo se habent, sicut dispositiones sunt contrarie, vigilantes enim super sinistram iacent quare econtrario erit in aliquo principio contrario, scilicet in sompno quia sompnus erit super dextram».

74. Ecco il testo con cui si confronta Pietro, cf. *Ibid.*: «Propter quid super dextris dormientibus magis advenit sompnus: Utrum quia econtrario se habentes vigilant et dormiunt quoniam igitur *vigilantes super dextra iacent*». Il corsivo è mio.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*: «Potest tamen ly 'dextra' sic exponi vigilantes iacere super dextra, idest superiori dextra scilicet existente et hoc est super sinistra iacere».

al modo di attraversare i ponti)<sup>77</sup> e si affaticano principalmente con la parte destra, che è il principio del moto: quando si ha sonno, questa stessa parte è anche quella che risulta maggiormente ‘legata’ (in base alla classica definizione del sonno come «sensuum ligatio» tratta proprio dal *De somno et vigilia*)<sup>78</sup>. Come ultimo argomento (mettendo da parte in questo caso quelli relativi alla digestione) viene citato infine il fatto che il cuore sembra essere meno compresso e affaticato quando ci si sdraia sulla parte destra rispetto alla sinistra<sup>79</sup>.

Il settimo problema della sezione VI – come già notato – si chiede come mai sia più piacevole distendersi sul fianco sinistro, ma dormiamo meglio sdraiati sul destro, a meno che l’abitudine opposta, una malattia o la disposizione del letto non lo impediscano<sup>80</sup>. Il commento di Pietro da una parte conferma quanto già visto nel *Conciliator* – ovvero la scelta di operare una perfetta saldatura tra il *Secretum secretorum* e le indicazioni tratte dal *Canone* di Avicenna attraverso la tesi secondo cui, per una più

77. L’esempio richiamato da Pietro a testimonianza del fatto che il movimento trova sempre il suo principio a destra è in qualche modo originale: quasi tutti, dovendo attraversare un grande ponte, quando si dirigono da Sud a Nord lo prendono dal suo lato orientale, e quando si muovono in direzione contraria, da Nord a Sud, lo prendono dal lato occidentale (cioè sempre da destra). La guida a destra codificata secoli dopo potrebbe così essere interpretata come una conseguenza di lunga durata di questo principio aristotelico – anche se Pietro avrebbe avuto qualche difficoltà a spiegare la scelta opposta fatta nel Regno Unito e in molti Paesi dell’ex impero britannico! Cf. *Ibid.*, f.92vab: «Unde et animalia quando volunt moveri prius movent dextram quam sinistram, et quia motus fit in dextris fere omnes parum transeuntes magnum pontem cum vadunt a meridie in septentrionem appropinquant lateri pontis versus oriens, cum autem revertimur a septentrione in meridiem appropinquant lateri eius versus occidens».

78. *Ibid.*, f. 92vb: «Et merito super dextrum latus iacens melius dormit quam super sinistrum quia tunc quasi ligatur illud quod erat principium surrectionis et motus, scilicet pars dextra motus causativa et laboris». Per la definizione aristotelica, cf. Arist., *De somno et vig.*, I, 454b9-11.

79. Petrus de Abano, *Expositio problematum*, f. 92vb: «Rursus cor videtur minus coartari et fatigari quando aliquis iacet super dextrum quam super sinistrum».

80. *Ibid.*, ff. 92vb-93ra: «Propter quid accumbimus quidem super sinistra delectabiliter, dormimus autem super dextra magis [...] dum consuetudo opposita vel morbus non impediatur aut lecti dispositio» (ho riportato il testo del problema VI.7 all’altezza di nota 18).

corretta digestione, è meglio cambiare due volte posizione durante il sonno; dall'altra, propone una spiegazione più chiara e articolata della questione della luce e della vista, ovvero della lateralizzazione della visione in rapporto al sonno. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, Pietro fa innanzi tutto appello al principio (mutuato principalmente dal *De partibus animalium*) secondo cui, anche se la parte destra e la parte sinistra del corpo sono simili e hanno le stesse componenti, la sinistra è di potenza inferiore rispetto alla destra. Ciò vale anche per gli occhi; quando dunque ci si sdraia sulla parte sinistra, risentiamo maggiormente della luce perché l'occhio destro – che ha appunto una visione migliore – rimane prominente, più sollevato e più esposto, mentre sdraiandoci sulla destra, l'occhio destro è meno esposto e più orientato all'oscurità. Il presupposto fisiologico di questa spiegazione va ritrovato nella vera ragione per cui dormiamo più agevolmente al buio e con ben maggiore difficoltà in piena luce: nel sonno, è naturale che gli spiriti e il calore si ritraggano verso l'interno, mentre durante la veglia avviene il contrario. Quando c'è luce, spiriti e calore si muovono comunque verso l'esterno a causa dell'affinità che lo stesso spirito ha con la luce, ed è questa tensione centrifuga, per così dire, a ostacolare il sonno<sup>81</sup>. È in questo luogo che compaiono anche dei rimandi testuali al *Timeo* platonico (là dove è spiegato che nel processo visivo la luce diurna incontra il fuoco della vista, perché il simile si incontra con il simile), al *Liber de anima* e al *De medicinis cordialibus* di Avicenna: «Unde Avicenna 6<sup>o</sup> naturalium, 4<sup>a</sup> particula, et in libro *De medicinis cordialium*: 'spiritus est quedam

81. *Ibid.*, f. 93ra: «Solvit et primo assignat probabilem rationem sumptam ex parte lucis et tenebre, dicens hoc esse quia quando fuerimus conversi ad lucem et radios illuminantes non possumus dormire. In tenebris vero accubati sompnus de facili supervenit. Sed iacendo super partem sinistram convertimur ad lucem quia oculus dexter permanet eminens qui melioris est visus, supervalior enim est sinistro et luminosior, licet enim dextra et sinistra similia sint partibus et eadem omnia, verumtamen sinistra sunt debilioris virtutis quam dextra, sicut dicitur primo *De partibus animalium*. In iacendo autem super dextram convertimur ad tenebras quare et cetera, ratio autem quare in luce non sic possumus dormire existit quia oportet in sompno spiritum et calorem contrahi in interiora ex exterioribus, in vigilia vero econverso. Sed in luce spiritus et calor movetur ad exteriora propter affinitatem grandem quam habet spiritus cum luce».

substantia luminosa', et in hoc iuvabit te non parum sermo Platonis 2° *Thimei* in visu»<sup>82</sup>. Peraltro – come Pietro aggiunge – non è male che nell'alternanza di sonno e veglia si invertano anche le disposizioni o configurazioni da cui dipendono le operazioni degli organi: se da svegli è l'occhio destro a essere prominente, è bene che nel sonno, o meglio nel prender sonno, lo sia piuttosto il sinistro. Questa inversione permette ai due occhi di affaticarsi meno (*cum laboriosum sit permanere semper in eadem figura*).

Per quanto riguarda invece il rapporto sonno-digestione, ritroviamo qui il richiamo a quanto prescritto da Aristotele ad Alessandro Magno, e cioè di sdraiarsi inizialmente sulla parte destra, poi sulla parte sinistra, e infine – come suggerito da Avicenna nella terza fen del primo libro del *Canone* – di girarsi di nuovo sulla parte destra. La ragione sta nella fisiologia della digestione che già conosciamo, che Pietro richiama anche in questa sede modificando o integrando solo qualche dettaglio. Quando il cibo entra nello stomaco, sdraiarsi sul lato destro favorisce il posizionamento del fegato e della cistifellea, che sono responsabili della digestione calda. Il successivo spostamento sul lato sinistro fa sì che il cibo sia maggiormente a contatto con tutta la superficie interna dello stomaco, in modo da poter essere più perfettamente assimilato<sup>83</sup>. Inoltre, in questa posizione viene attratta una mag-

82. *Ibid.*, f. 93rb. Cf. Plato, *Tim.*, 45b-d. Nella traduzione latina (parziale) del *De medicinis cordialibus* edita da S. van Riet come *Annexe* all'edizione dei libri IV-V della traduzione latina del *De anima*, parlando dello *spiritus humanus*, Avicenna scrive: «Unde iudicant de eo dicentes quod sit substantia lucida, et ideo spiritus visibilis vocatur radius et lux». Cf. S. Van Riet (ed.), *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, Louvain 1968, 190, 42-44. Cf. anche Id., *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-III, Louvain 1972, 267-70. Nel trattato IV del *De anima* non c'è però alcun riferimento allo spirito come sostanza luminosa. Tutta la tradizione manoscritta latina del *De anima* attesta però l'inserzione parziale del *De medicinis cordialibus* alla fine del IV trattato o alla fine dell'opera, il che potrebbe forse spiegare la citazione di Pietro del *sexto de anima quarta particula*. Ringrazio Tommaso Alpina per le sue indicazioni relative a questo passo.

83. Petrus de Abano, *Expositio problematum*, f. 93rb: «cibi cum subeunt in ventrem ex vigoratione calidi in iacendo super latere dextro [...] deinde fiat permutatio in sinistrum ut chilus totum ventrem interius tangens ex quadam subtiliori eius parte superficies stomachi interior nutrimento foveatur, nutritur enim inde per contactum».

giore quantità di sangue dalla milza e il corpo in generale si affatica meno a causa del cambiamento di posizione (come detto in precedenza a proposito degli occhi). Infine, è opportuno riposizionarsi di nuovo sul fianco destro in modo che il piloro dello stomaco si apra e la bile possa essere espulsa più efficacemente<sup>84</sup>. La distinzione tra queste varie fasi non mette tuttavia in discussione l'assunto avicenniano espresso nel *Canone*, fen 13 del terzo libro, per cui la digestione si svolge nel modo migliore dormendo sul fianco sinistro. Un principio che naturalmente deve essere adattato alle complessioni e alle condizioni di salute di ciascuno: chi ha il fegato molto caldo dovrebbe per esempio evitare di dormire sul lato destro, per far sì che l'infiammazione non aumenti, mentre chi ha una costituzione fredda e una digestione debole trarrebbe sicuramente maggior beneficio dal dormire sul lato destro, in modo che lo stomaco stesso sia maggiormente scaldato dal fegato e la digestione si fortifichi<sup>85</sup>.

*Come dormire 'in volgare': Michele Savonarola*

Non è possibile in questo luogo documentare in maniera esaustiva l'influenza dell'analisi di Pietro d'Abano intorno al tema specifico della lateralizzazione della posizione del corpo nel sonno sulla trattatistica posteriore. Molti autori di *regimina sanitatis* del XIV, come abbiamo già visto almeno nel caso di Arnaldo da Villanova e Maino de Mainieri, si accontentano di rimandare unicamente al precetto avicenniano dell'alternanza nel sonno tra una posizione e l'altra, discutendone i presupposti in termini di

84. *Ibid.*: «Rursus multus sanguis facilius fit a splene attrahitur et superfluitas commodius expelluntur et corpus minus fatigatur propter figure mutationem et ultimo fiat permutatio ad dextrum ut pileron ventris aperiat et colera melius expurgetur ex epate, ne labor contingat membris, melior tamen fit digestio iacendo super sinistrum, sicut dicit Avicenna 13<sup>a</sup> tertii».

85. *Ibid.*: «Et hic quidem sermo verificatur in corpore etiam cum latitudine temperato quod dicitur quoniam ille cuius epar fuerit calidum valde nocetur ex accubitu super latus dextrum cum inflammetur magis, ille autem cuius complexio fuerit frigida debilis digestionis iuvatur ex accubitu et ut sic super latus dextrum contingit eo quod digestio fortificatur attrahendo melius ab hepate attrahitur».

vantaggi o svantaggi per la digestione. La stessa cosa sembra potersi dire per i medici rinascimentali, anche se l'indagine su questo periodo, per questo specifico tema, meriterebbe ulteriori approfondimenti<sup>86</sup>.

C'è però un autore del XV secolo che sceglie non solo di tramandare la lezione di Pietro d'Abano sulla lateralizzazione della posizione del corpo nel sonno, ma anche di parafrasarla in volgare per rendere accessibili le sue parole ad un pubblico più ampio di quello accademico: si tratta di Michele Savonarola, medico accademico di formazione padovana e poi medico di corte presso gli Estensi a Ferrara a partire dal 1440. Savonarola non è stato allievo diretto di Pietro d'Abano per ovvie ragioni cronologiche, ma il *Conciliator* rappresenta, ai suoi occhi, il testo principale su cui basare la propria conoscenza teorica della medicina. D'altra parte, l'opera di Savonarola può essere definita la concreta evoluzione della dialettica tutta padovana tra sapere umanistico, retorico e filologico da un lato, e sapere scolastico (medico e filosofico insieme) dall'altro<sup>87</sup>. Il suo libretto di dietetica *De tutte le cosse che se magnano*<sup>88</sup> è a tutti gli effetti un *regimen sanitatis* specialistico incentrato sulla seconda *res non naturalis*, cioè il cibo e le bevande. Tuttavia, Michele non rinuncia ad analizzare in un breve capitolo anche le restanti cinque *res*<sup>89</sup>. Non solo: nell'ultimo capitolo del *Libretto*, Savonarola raccoglie ed espone nove dubbi – tutti legati in qualche modo al cibo e alla digestione – che ritiene possano interessare Borso d'Este (1413-1471), duca di Ferrara, Modena e Reggio e committente del

86. Alcune fonti citate da Hernández in «Le sommeil dans la médecine de la Renaissance», 339-53 (cf. nota 38 per l'elenco dei medici rinascimentali presi in considerazione dall'autore) sembrano comunque suggerire che il tema della lateralizzazione della posizione del corpo del sonno compaia solo per brevi cenni.

87. Rimando a due miei studi su questo medico per una bibliografia aggiornata sulla sua vita e la sua opera: G. Zuccolin, *Michele Savonarola medico humano. Fisiognomica, etica e religione alla corte estense*, Bari 2018; Michele Savonarola, *A Mother's Manual for the Women of Ferrara: A Fifteenth-Century Guide to Pregnancy and Pediatrics*, ed. G. Zuccolin, trans. M. Marafioti, Toronto-New York 2022.

88. Michele Savonarola, *Libretto de tutte le cosse che se magnano. Un'opera di dietetica del secolo XV*, ed. J. Nystedt, Stockholm 1988.

89. *Ibid.*: *capitulu vigesimoquarto dele cinque cosse non naturale*, 166-76.

testo<sup>90</sup>. Ciascun dubbio ricalca una *differentia* del *Conciliator*, ed è proprio qui che Michele tratta anche del problema che ci interessa, parafrasando in maniera molto fedele la *differentia* 123<sup>91</sup>. Se dal punto di vista dottrinale Savonarola non aggiunge nulla al discorso di Pietro d'Abano, è sicuramente interessante notare il continuo passaggio, anche all'interno di questi pochi passi, tra lo scopo primariamente didattico-specialistico della trattazione, a cui il medico non rinuncia pur nel cambio di registro linguistico, e quello morale-pedagogico tanto caro al Savonarola consigliere dei principi, che si avvale di una specifica retorica cortigiana e di un esemplarismo colorito. Un altro elemento da non sottovalutare, che emerge anche in molte altre opere del medico, è la continua ricerca di una verifica sperimentale della validità dei precetti divulgati, che contribuisce a portare in primo piano il livello dell'esperienza.

Il troppo riposo, scrive per esempio Michele, «fa l'omo caze-tico squalido de colore e nel volto sgionfo, come ne videamo nei carcerati»; la troppa veglia, d'altra parte, nuoce al cervello al punto da far perdere il senno («far voltare la rasone»): devono pertanto stare attenti soprattutto gli «scolari molto vegianti e cussi i religiosi». Affinché poi la digestione sia completata durante il sonno «la regula di todeschi non è da servare, che quando hano fame vano a dormire»<sup>92</sup>. Nell'introdurre il discorso sulla validità prognostica della posizione assunta durante il sonno, troviamo un riferimento diretto al fratello maggiore di Borso, Leonello d'Este (1407-1450), morto prematuramente poco più che quarantenne. La posizione supina prediletta da Leonello viene interpretata, in accordo ai precetti ippocratici, come un cattivo segno, anzi come un segno di prognosi decisamente infausta, anche se Michele specifica che sintomi molto peggiori di questo affliggevano il giovane marchese: «E questo cativo

90. *Ibid.*: *capitulum vigessimosesto e ultimo de certi dubij dele cosse ditte, molto utile e delectevole*, 179-94.

91. *Ibid.*: «Lo septimo. Se quando se va a dormire se dè ponere l'omo sopra il dextro o sinistro lato», 188-89. Le altre differenze prese in considerazione, in qualche modo parafrasate e volgarizzate da Savonarola sono, nell'ordine da lui scelto, la 149, 148, 118, 121, 120, 122, 125, 113.

92. *Ibid.*: 170-71. Ho qualche dubbio sul fatto che questo valga anche per i tedeschi di oggi.

signo era, insieme cum multi altri pezore, in la bona memoria de tuo fratello, cussì per me discoperti, commo bene sa la tua Signoria»<sup>93</sup>.

Nel *dubio* settimo, che corrisponde in particolare – come si è detto – alla *differentia* 123 del *Conciliator*, Savonarola riassume il testo sicuramente più dettagliato di Pietro, citando a sua volta i *Problemata* pseudo-aristotelici e notando la contraddizione tra coloro che pensano che la digestione migliore avvenga giacendo sul fianco destro, quando il fegato è posizionato sotto allo stomaco, e i partigiani dell'opzione contraria, che seguono l'Avicenna della 13<sup>a</sup> fen del terzo libro del *Canone* più volte citato («In questo tal dubio sono trovati setta di medici contrarij») <sup>94</sup>. La soluzione, come per Pietro d'Abano, consiste anche per Savonarola nel conciliare il precetto del *Secretum secretorum* (fianco destro-fianco sinistro) con il passaggio della terza fen del primo libro del *Canone*, che aggiunge la necessità di ritornare sul fianco destro (fianco destro-sinistro-destro). La conclusione di Savonarola in relazione al fianco migliore su cui dormire è però lapidaria: «E queste cosse comme deli altre sono mal notate»<sup>95</sup>.

La questione della lateralizzazione della posizione del corpo nel sonno è stata dunque per Savonarola 'mal commentata' nei secoli che lo hanno preceduto. Spero che questo mio contributo possa servire a riparare almeno in piccola parte a questo difetto. Con l'augurio, per tornare un'ultima volta alla tradizione dei *Problemata*, che questa lettura non venga classificata tra i 'libri soporiferi', cioè tra quelli che – chissà per quale motivo, si chiede lo pseudo-Aristotele nel problema XVIII.1 – conciliano il sonno anche a chi non ha nessuna voglia di dormire<sup>96</sup>.

93. *Ibid.*: 172.

94. *Ibid.*: 188.

95. *Ibid.*: 189.

96. *Problemi*, XVIII.1, 916b, «Perché alcuni, mentre c'è chi resta ben sveglio se prende un libro con l'intenzione di dormire, quando cominciano a leggere si addormentano anche se non ne hanno voglia?»

## ABSTRACT

Gabriella Zuccolin, *Which Side is Best to Sleep On? Solutions to an Ancient Question, from Pseudo-Aristotle's Problemata to Peter of Abano*

This contribution offers the first comprehensive reconstruction of the solutions provided by the ancient and medieval medical and philosophical tradition (from the late 4<sup>th</sup> century B.C. to the 14<sup>th</sup> century) to the question of the best position for sleeping. Particular attention is paid to the pseudo-Aristotelian *Problemata* and *Secretum secretorum*, to three passages from Avicenna's *Canon* (in partial contradiction to each other), to the *regimina sanitatis* tradition, and to the articulate reception of these works by Peter of Abano. In his *Conciliator*, *differentia* 123, and even more so in the *Expositio problematum*, Peter demonstrates original syncretism and depth in explaining the alternating position of side-sleeping (which affects digestion), adding some reflections on the role of spirits and light that no other author, beyond Pseudo-Aristotle, had mentioned.

Gabriella Zuccolin  
 Università di Pavia  
 gabriella.zuccolin@unipv.it

Violaine Giacomotto-Charra

UN AVATAR DU *DE SOMNO ET VIGILIA* À LA FIN DE  
LA RENAISSANCE: LE TRAITÉ *LES CAUSES DE LA  
VEILLE ET DU SOMMEIL* DE SCIPION DUPELIX (1606)

Le juriste Scipion Duplex (1569-1661), aujourd'hui largement tombé dans l'oubli, fut, avant de devenir l'historiographe des Bourbon, le premier vulgarisateur à avoir mené à bien un plan concerté pour faire entrer dans la langue française et dans la culture lettrée mondaine, l'ensemble de la philosophie d'Aristote telle qu'on l'enseignait alors dans le *cursus* ès arts des collèges de plein exercice. Cet ensemble, imité des manuels latins aussi bien que plus directement de certains textes aristotéliens<sup>1</sup>, comporte un petit ouvrage manifestement inspiré par les *Parva naturalia* et intitulé *Les causes de la veille et du sommeil, des songes, et de la vie et de la mort*. L'énorme succès de ce que les imprimeurs-libraires de l'époque ont très vite vendu en recueil comme un *Corps* (pour les éditions sans privilège) ou un *Cours de philosophie* (pour celles contrôlées par l'auteur)<sup>2</sup> permet de savoir que ce traité sur le sommeil dut être beaucoup lu entre 1606, date de sa parution, et les années 1650 au moins, dans un lectorat probablement composé de nobles lettrés, de robins, de dames, de ce que l'on peut appeler la bourgeoisie éduquée et peut-être d'élèves avancés des collèges.

Cet ouvrage bref, pédagogique et néanmoins assez complet, est pour l'essentiel un travail de compilation, qui puise aussi bien

1. Sur la question de l'ensemble du travail philosophique de Duplex, de l'ordre et de la nature de ses textes, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *La Philosophie naturelle en langue française. Des premiers textes à l'œuvre de Scipion Duplex*, Genève 2020, 351-82.

2. Pour l'histoire éditoriale des œuvres philosophiques de Duplex, *ibid.*, 207-37.

dans le savoir médical que philosophique de son temps. Il offre de ce fait un double intérêt pour l'histoire des savoirs sur le sommeil. Il constitue en effet d'abord une source valable pour essayer de mesurer quelque chose qui fait toujours difficulté pour l'historien: ce que l'on peut appeler le «savoir moyen» ou la culture scientifique standard des milieux éduqués, mais non spécialistes. Que sait-on des savoirs spécialisés sur le sommeil dans la bonne société du XVII<sup>e</sup> siècle, en dehors des milieux médicaux? Quelle est la culture de l'honnête homme en la matière? Il permet ensuite de se demander quels sont l'intérêt et le but du vulgarisateur lorsqu'il décide d'écrire sur un tel sujet. La vulgarisation, on le sait, n'est pas un geste innocent: elle choisit et oriente le savoir tout en le présentant souvent comme généralement admis. Que nous révèle le traité de Duplex des enjeux liés au discours sur le sommeil tels qu'il les conçoit, en ce tout début de XVII<sup>e</sup> siècle? En quoi est-ce alors affaire de philosophe, puisque c'est ainsi que se présente Duplex, d'écrire sur le sommeil et de vouloir éduquer sur ce point ses concitoyens? C'est à ces deux aspects, celui de l'élaboration et de la diffusion d'un savoir moyen sur le sommeil, mais aussi celui peut-être plus souterrain qui vise à modeler la représentation que l'on se faisait du sommeil, et donc sans doute les comportements, que nous voudrions nous intéresser ici.

### *Un traité à succès*

Scipion Duplex n'est plus guère connu; rappelons que ce magistrat, natif du Sud-Ouest, fut éduqué au Collège de Guyenne à Bordeaux, probablement, d'après sa date de naissance, dans les années 1580. Il y reçut la formation à l'aristotélisme que l'on dispensait alors dans le cycle de philosophie des collèges humanistes. C'est sans doute en se souvenant de ces années d'apprentissage qu'à 30 ans, de 1600 à 1610, il entreprit la publication d'un ensemble complet de manuels aristotéliens d'inspiration universitaire, mais – c'était une nouveauté pour des textes de cette ampleur – écrits en français. Il commença son œuvre par une *Logique*, en 1600, la poursuivit par une *Physique* en 1603, complétée par une *Suite de la physique ou traité de l'ame*, en 1604,

moment où il remania sa *Logique*. Puis vinrent des *Questions naturelles redigées selon l'ordre alphabetique* et le traité qui nous intéresse ici, *Les causes de la veille et du sommeil, des songes, et de la vie et de la mort*, tous deux en 1606. Dupleix remania considérablement sa *Physique* en 1607 et boucla enfin le travail par une volumineuse *Metaphysique* et une *Ethique* en 1610<sup>3</sup>.

Le titre complet de sa logique, le tout premier de ses textes, donne une juste idée de ses ambitions pédagogiques initiales: *Logique ou art de raisonner, Reduite en preceptes puisés d'Aristote et de ses plus signalés interpretes: avec telle facilité et brieveté, que les studieux François y puissent profiter*. Dans la préface, comme ensuite dans celle de sa *Physique*, il n'a de cesse d'expliquer son projet, dont on peut dégager quatre traits essentiels, qui sont aussi les principes directeurs de son opuscule sur le sommeil. Le premier est qu'il souhaite écrire pour un lecteur qui peut être «apprentif» ou «studieux» (s'il est plus avancé), parfois même «curieux», mais toujours désireux de s'instruire en français, de manière rationnelle et méthodique et sans perdre trop de temps. Le deuxième est qu'il entend, comme Jacques Lefèvre d'Étaples un siècle avant lui et dans le droit fil de l'aristotélisme humaniste, faire retour à la «vive fontaine» aristotélicienne et affirmer la cohérence du système aristotélicien. Il souhaite, troisième point, initier son lecteur à l'essentiel de ce qui constitue la tradition des commentateurs d'Aristote, ces «signalés interpretes» dans lesquels il range aussi les commentateurs grecs redécouverts, sans pour autant s'engager dans le détail des querelles et en évitant pour l'essentiel le modèle du commentaire par questions<sup>4</sup>. Enfin, dans la lignée des philosophes aristotéliciens actifs de son temps, il n'hésite pas à corriger et à compléter le *corpus* aristotélicien, conçu comme un modèle ouvert permettant d'intégrer des connaissances nouvelles.

Cet ensemble de textes, qui connaît probablement de timides débuts dans la décennie 1600, devient progressivement un colossal

3. Tout son œuvre philosophique est publié à Paris, d'abord chez Dominique Salis pour la première édition de *La Logique* en 1600, puis après la mort de ce dernier en 1603, par Laurent Sonnius et la veuve Salis. S'il remanie de manière assez importante *La Logique* et *La Physique*, *Les Causes de la veille* ne fut pas modifié après sa publication.

4. Voir pour l'ensemble de son argumentation, *La Logique*, Paris 1600, f. 1 à 5.

succès de librairie. Les traités échappent à leur auteur et sont réunis sous le nom de *Corps de philosophie* et publiés à Lyon, Paris, Rouen et Genève à de nombreuses reprises, du début des années 1620 au milieu des années 1640<sup>5</sup>. Les dernières éditions connues du *Corps* comportant le traité sur le sommeil datent de 1645<sup>6</sup>. En dehors de ces données éditoriales, un indice significatif de l'influence du texte de Dupleix se trouve dans le *Dictionnaire général et curieux* de César de Rochefort<sup>7</sup>. Bien que ce «dictionnaire de choses», ancêtre de l'*Encyclopédie*, ait été publié en 1685, quarante ans après la fin du grand succès du *Corps de philosophie*, la partie médicale et philosophique de l'article «Sommeil» n'est en grande partie qu'un résumé du traité de Dupleix. Rochefort y donne la même liste d'exemples, à peu près dans le même ordre, citant explicitement Dupleix à plusieurs reprises<sup>8</sup>, comme il le fait aussi dans l'article «Ronfler» et dans l'article «Songe» du même dictionnaire<sup>9</sup>.

Que le traité *Les causes de la veille et du sommeil*, presque quatre-vingts ans après sa parution initiale, nourrisse encore le *Dictionnaire* de Rochefort est un indice révélateur du rôle qu'a pu jouer le texte dans la culture du lectorat lettré et nous incite à le considérer comme un bon témoin de ce qu'étaient les savoirs sur le sommeil dans la culture philosophique de l'époque. Dupleix, en effet, n'est pas médecin: il entend, du moins officiel-

5. Lui-même tente d'en reprendre le contrôle en publiant chez Sonnius, son éditeur historique, un *Cours de philosophie*, en 1626 (réédité en 1632).

6. À Rouen, chez Dominique Loudet et Robert Lallemand et la même année à Genève, chez Jean Stoer et chez Jean Dupré. La *Curiosité naturelle* est l'œuvre qui connaît le plus long succès, on en trouve encore une édition séparée chez Jacques Le Sage et François Vaultier à Rouen en 1664 et elle fut traduite en anglais (*The Resolver, or Cusiosities of Nature*, Londres 1635).

7. Lyon 1685.

8. Par exemple pour la question morale du «trop dormir»: «Tout excez est vitieux, et mesme és choses naturelles, et parmy les plus remarquables on rapporte le trop dormir qui appesantit la teste, relâche les membres, rend les personnes lubriques, et les porte à toute sorte de vices. Dupleix, dans son *Traité du sommeil*, p. 41», «Sommeil», *Dictionnaire général et curieux*, 698-700. «Songe» lui fait immédiatement suite.

9. «Scipion Dupleix dans son *Traité des Causes du Sommeil, et des Songes*, dit que les Poissons dorment et ronflent, et que les plus grands dormeurs de tous les animaux sont les insectes, il a puisé cela dans Aristote», «Ronfler», *Dictionnaire général et curieux*, 655.

lement, vulgariser la philosophie d'Aristote; il affirme qu'il ne s'aventurera donc pas sur les territoires propres au corps humain, qui relève d'une autre discipline que la sienne. La protestation, cependant, est topique; elle est l'exact miroir de celle que l'on trouve chez les médecins, qui prétendent ne pas vouloir s'aventurer sur les terres des philosophes. Mais il est difficile, s'empresse-t-il de concéder immédiatement, d'aborder certains sujets sans parler de médecine, en particulier lorsqu'on entre dans les «petits traités d'histoire naturelle», qui ont pour but, dans la philosophie d'Aristote, d'examiner les fonctions communes de l'âme et du corps:

mais ce corps estant si estroittement lié avec l'ame qu'ils ne font qu'une mesme essence et un seul tout composé, il ne se peut faire que traittant de sa compagnie en tant qu'elle l'informe et est jointe et unie à iceluy, il ne soit aussi par mesme moyen en quelque consideration dans les discours des effets de l'ame<sup>10</sup>.

Un peu avant, il avait précisé:

Ainsi en descrivant les preceptes de la science naturelle il m'a semblé que ce n'estoit pas assez de toucher toutes choses en general dans les gros des volumes que j'en ay cy-devant publié, si d'ailleurs je n'accompagnois encore ces preceptes generaux de quelques discours particuliers touchant le chef d'œuvre de la nature, qui est l'homme<sup>11</sup>.

On l'entend dès cette déclaration d'intention, Dupleix fait subir aux *Parva naturalia* un remaniement profond, qui réoriente le sens de l'ensemble. Le recueil aristotélicien tel qu'il nous est parvenu (et était connu dès le Moyen Âge) est en effet composé de neuf traités: *De la sensation et des sensibles*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et de la veille*, *Des rêves*, *De la divination dans le sommeil*, *De la longévité et de la vie brève*, *De la jeunesse et de la vieillesse*, *De la respiration*, *De la vie et de la mort*. Le traité de Dupleix, comme l'indique son titre, ne conserve qu'une partie de cet ensemble. En une pratique assez courante à son époque,

10. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, Paris 1606, Préface, 2r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

11. *Ibid.*, 1v<sup>o</sup>.

12. *Ibid.*, 2v<sup>o</sup>.

l'auteur a en effet déplacé vers son traité de l'âme (la *Suite de la physique*) tout ce qui, dans les *Parva naturalia*, pouvait être considéré comme portant spécifiquement sur les facultés de l'âme: la sensation et les sensibles, la mémoire et la réminiscence; il a plus ou moins fondu ce qui concerne la longévité et les âges de la vie dans la partie du texte traitant des *Causes de la vie et de la mort*, et il a purement et simplement supprimé le *De respiratione*, sans doute trop biologique ou trop médical pour lui. Il reste donc un recueil composé de trois grands ensembles, chacun bipartite: sommeil et veille, songes et divination par les songes, vie et mort. Cette réorganisation s'accompagne d'un resserrement: alors qu'Aristote s'intéresse aux rapports de l'âme et du corps dans le vivant, Dupleix recentre le discours sur le seul homme («Ainsi donc mon sujet est de traicter icy particulièrement des causes de la veille, du sommeil, des songes et de la vie et de la mort de l'homme, bien qu'en cela il ait beaucoup de choses communes avec les autres animaux») <sup>12</sup>, ce qui lui permet en compensation de faire entrer dans son texte une abondante matière médicale, ainsi qu'une ample matière théologique, qui ne figuraient ni l'une, ni surtout l'autre, chez Aristote, et n'auraient pu être compatibles avec un traité sur l'ensemble du règne animal.

Ce remaniement nous semble un bon indice de la perspective intellectuelle qui accompagne alors la diffusion des savoirs sur le sommeil, manifestement plus médicale ou hygiénique que philosophique. La suppression de tout ce qui concerne le sensible et la sensation coupe la question du sommeil de sa racine philosophique essentielle, constituée par l'analyse des rapports de l'âme et du corps. Comme pour les jésuites juste avant lui, qui réservent aux *Parva naturalia* (et aux *Météorologiques*) un traitement différent de celui appliqué aux autres traités d'Aristote <sup>13</sup>, cette

13. Dans les deux cas, les Jésuites de Coimbra, qui publient à la toute fin du XVI<sup>e</sup> siècle une série de commentaires sur l'œuvre d'Aristote, ne donnent pas une édition du traité accompagné de son commentaire, contrairement à leurs habitudes, mais rédigent ce qui s'apparente à un manuel, omettant le texte d'Aristote et réorganisant la matière de l'ouvrage, tout en conservant le titre *commentaire*: voir le «Procœmium» dans les *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I., In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisbonne 1593 et dans les *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I., In libros Meteororum Aristotelis Stagiritæ*, Lisbonne 1593. Sur le commentaire des

partie de l'œuvre d'Aristote ne semble plus comprise comme spécifiquement philosophique et ne présente manifestement guère d'intérêt pour les philosophes de profession. Dupleix prétend qu'il est en quelque sorte comme contraint de changer de posture énonciative au fil de son discours, et d'abandonner les habits du philosophe pour revêtir ceux du médecin: «je n'ay point délibéré de faire icy entierement le Medecin, toutefois puisque le discours nous y conduit, il faut encore bailler quelques preceptes pour la santé touchant ce sujet»<sup>14</sup>. Ainsi le discours dit philosophique sur le sommeil «conduit-il» tout naturellement au discours médical: peut-être Dupleix cède-t-il ici à un goût personnel, mais il est surtout probable qu'il répond aux attentes de ses lecteurs, dont on peut penser qu'ils espéraient sur le sujet un discours clair, voire normatif, d'abord tourné vers l'utilité et la pratique, et non un débat philosophique. Dupleix écrit en effet à un moment où fleurissent en français les régimes de santé, eux-mêmes vecteurs importants d'un discours prescriptif sur le sommeil<sup>15</sup>.

### *Un compendium utile*

La structure du traité d'origine comme l'orientation spécifiquement aristotélicienne de la manière dont est défini le sommeil sont parfaitement reconnaissables dans le texte de Dupleix; la filiation directe avec le traité aristotélicien ne fait de ce point de vue pas de doute. Cependant, tout se passe comme si Dupleix, pour essayer de ne pas trahir sa volonté de parler «en philosophe» tout en se donnant la liberté de «faire le médecin», s'était engouffré dans chaque brèche du texte aristotélicien pour

Jésuites au *De Somno*, voir notre travail antérieur, «Théoriser le sommeil à la fin de la Renaissance: le commentaire des Jésuites de Coimbra sur le *De Somno* aristotélicien», in V. Leroux, N. Palmieri et Ch. Pigné (dir.), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2014, 368-82.

14. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, VIII, xiv, 50r<sup>o</sup>.

15. Voir Marilyn Nicoud, *Les régimes de santé au Moyen Âge: naissance et diffusion d'une écriture médicale, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Rome 2007, et sa contribution dans le présent volume.

accentuer très fortement la teneur hygiénico-diététique de l'ouvrage. D'une manière assez habile, en effet, il semble vouloir exploiter chaque ouverture vers la médecine permise par le traité d'Aristote, pour y greffer une matière qu'il emprunte indifféremment aux médecins de la tradition antique, médiévale ou moderne (citant en particulier régulièrement Hippocrate, Galien, mais aussi Fernel), dont il recueille en bloc l'héritage sur le sujet. Pour n'en donner qu'un exemple: Aristote signale en 456a 24-15 que «certains se meuvent en dormant et font beaucoup de choses que l'on fait à l'état de veille», remarque qui a pour but chez lui d'approfondir le fonctionnement des sens et de la sensation durant le sommeil plutôt que de réfléchir précisément au phénomène du somnambulisme<sup>16</sup>. Cette simple remarque se développe chez Dupleix en un chapitre entier (le sixième), qui déplace l'intérêt vers le somnambulisme proprement dit, en soulignant, par l'amplification, son caractère spectaculaire. Dupleix, dont le ton est ici assez éloigné de celui qu'il utilise dans ses grands traités, n'hésite pas à mêler un témoignage personnel à la matière scientifique, fondant son discours sur l'expérience et l'observation:

... et mesmes aucunes [personnes] qui mettent la main aux armes, comme j'en ay veu d'autres qui se ruent sur ceux qui couchent avec elles, et font leurs efforts pour les estranglers, et l'ay espruvé non sans danger couchant avec un jeune Gentilhomme Gascon, en compagnie duquel j'allois à Paris<sup>17</sup>.

Fortement inspiré de la tradition médicale, mais aussi du discours moral, le traité se présente ainsi comme une sorte de *compendium* des savoirs ordinaires sur le sommeil, révélant les préoccupations et les sujets de curiosité qui devaient être ceux de ses lecteurs<sup>18</sup>. On y retrouve sans surprise des points dont il a été à

16. «...mais ils ne le font pas sans une image ni sans une certaine sensation. En effet, le rêve est, d'une certaine manière, une impression sensible. Il faudra toutefois parler de ces sujets plus loin», trad. Pierre-Marie Morel, dans Aristote, *Œuvres complètes*, sous la dir. de Pierre Pellegrin, Paris 2014, 1078.

17. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, VI, II, 37r<sup>o</sup>.

18. Le sommaire en donne une bonne indication: I. Qu'est-ce que veille et sommeil. II. De la différence du sommeil et de l'extase. III. D'où est-ce que procede le sommeil. IV. Des causes du resveil et interruption du sommeil. V. Des divers estats des sens pendant la veille et le sommeil. VI. De

plusieurs reprises question dans les contributions à ce volume: Dupleix met en garde contre l'excès de veille comme de sommeil, discute du meilleur équilibre à trouver entre temps de veille et de sommeil, établit à quel moment le sommeil est le meilleur, interdit formellement de dormir à certains moments, explique le mécanisme de certaines plantes soporifiques ou s'intéresse à ce que nous appellerions les troubles de sommeil (sommambulisme ou brefs épisodes de réveil ne laissant aucun souvenir). Si le détail du texte ne révèle rien de nouveau par rapport à la *doxa* médicale de son temps, on peut néanmoins souligner que ses préconisations correspondent, non à l'idéal ascétique du christianisme, mais à un idéal de vie saine et sobre qui s'oppose explicitement au mode de vie décousu et corrompu des courtisans<sup>19</sup>:

C'est pourquoy j'ay pitié de la vie des courtisans, lesquels au grand detrimet de leur santé font de la nuit le jour et du jour la nuit, à l'imitation de ces Lychnobies ou Lanterniers, lesquels Senecque disoit vivre contre nature. Ce que je croy qu'ils pratiquent ainsi (comme faisoit l'Empereur Heliogabale) pour monstres qu'ils se plaisent à renverser tout bon ordre: ou bien possible pour la honte qu'ils ont que le Soleil ne descouvre leurs actions desreglées. Cela soit dit sans offenser personne<sup>20</sup>.

Il ne s'agit pas, pour le vulgarisateur, de débattre, mais de prescrire. Les préconisations sont simples et précises: le temps accordé au sommeil doit être bien préparé et modéré. Le sommeil ne doit nous dérober «pour le plus que le quart de nostre vie, ou quelque heure davantage», il faut donc, à la saison où les nuits sont longues, en «employer une partie au travail»:

ceux qui se levent, marchent, grimpent et font d'autres semblables actions en dormant.VII. Combien est nuisible l'excez au veiller et au dormir: et de ceux qui ont dormi pendant plusieurs années sans interruption.VIII. Quand est-ce qu'il faut veiller ou dormir. IX. Pourquoi est-ce que certaines personnes sont plus sommeilleuses les unes que les autres. X. De la veille et du sommeil estrange d'aucuns animaux.

19. On retrouve sans doute là un motif qui préoccupe les médecins de cour, car il a ce thème en commun avec son compatriote gascon Joseph Du Chesne, médecin par quartier du roi Henri IV, qui publie un régime de santé l'année même où Dupleix publie son traité sur le sommeil (*Le Pourtraict de la santé*, Paris 1606).

20. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, VIII, VI, 47r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

Car (ainsi que nous enseignent les Medecins) les veilles trop longues nuisent grandement au corps: d'autant qu'elles consomment les bonnes humeurs et les esprits animaux et vitaux, [...] qu'elles causent des cruditez en l'estomach par la dissipation de la chaleur naturelle [...], qu'elles excitent la bile, engendrent des fievres, des gouttes [etc.]. Le sommeil excessif n'est pas moins dangereux [...] d'autant qu'il relasche trop les membres, qu'il appesantit la teste, qu'il rend la personne stupide, paresseuse, oublieuse et encline à toutes sortes de vices<sup>21</sup>.

Le sommeil, dont l'excès est associé à un état physique, mental mais aussi moral dégradé, est frappé de la même nécessité de modération et de sobriété que l'alimentation et la consommation de vin, desquelles il est explicitement rapproché: «manger, boire et dormir» doivent être réglés et tempérés pour le salut du corps et de l'âme. On peut ainsi souligner que l'excès de sommeil n'est de ce fait considéré ni comme un symptôme de maladie sous-jacente ni comme une pathologie en soi: c'est un vice, que la tempérance doit permettre de corriger. Dupleix, qui cède au goût des histoires merveilleuses et des anecdotes exemplaires, ne manque pas de rapporter que Galien, apparemment excellent médecin de lui-même, vécut cent quarante ans grâce à la pratique d'un sommeil modéré et d'une alimentation équilibrée, ne cédant pour finir qu'à une «extreme et decrepite vieillesse», information que ne manque pas de reprendre Rochefort dans son dictionnaire<sup>22</sup>.

Dupleix indique également qu'il convient de respecter le rythme de la nature et la convenance du sommeil avec la nuit «froide et humide», en dormant la nuit et veillant le jour (qui, plus chaud et plus sec, encourage l'activité), qu'il faut se méfier de la force de la coutume, qui peut corrompre les habitudes naturelles régissant spontanément les rythmes humains, et faire attention à ne pas prendre l'habitude de veiller trop fréquemment la nuit, au risque de ne plus pouvoir s'en désaccoutumer. Les malades et les vieillards (la vieillesse étant une maladie incurable puisqu'elle mène à tout coup à la mort, nous dit Dupleix en un imparable raisonnement) ont cependant le droit d'adopter

21. *Ibid.*, VII, 1, 40v<sup>o</sup>-41r<sup>o</sup>.

22. *Ibid.*, VI, VI, 42v<sup>o</sup>.

un rythme particulier et de dormir quand ils le peuvent, les douleurs de la maladie ou de l'âge rendant leur sommeil malaisé. Il est également permis de dormir le matin si une cause exceptionnelle nous a privés de sommeil la nuit<sup>23</sup>.

Il donne enfin quelques conseils très précis, puisés dans les traités médicaux, en particulier chez Hippocrate (dit-il, plus probablement chez les médecins de son temps) et chez Fernel: ne pas dormir tout de suite après le repas, la digestion devant avoir eu le temps de bien commencer et de se dérouler à son rythme (un sommeil précoce va l'accélérer et dégager trop de fumées); ne pas dormir après une saignée, car la chaleur naturelle risquerait de s'éteindre complètement; ne pas dormir après avoir pris médecine, ou alors une courte sieste légère d'une demi-heure, pour ne pas entraver l'action de la substance thérapeutique; se coucher sur le ventre plutôt que sur le dos, pour fortifier la chaleur stomacale, ou mieux encore, surtout durant le premier sommeil, dormir d'abord sur le côté droit, pour fortifier la chaleur du foie. Il n'omet pas d'énumérer les particularités liées au sexe (les femmes dorment plus que les hommes), à l'âge, à la quantité et à la qualité de nourriture ingérée, au climat et à la saison, etc., qui influencent le sommeil, ainsi qu'à quelques singularités anatomiques (les nains dorment plus, comme l'a dit Aristote)<sup>24</sup>.

L'ensemble constitue donc, on le voit, un très honnête vademecum qui comporte des conseils empruntés à la littérature des régimes et à une ample tradition médicale; il est orienté dans le sens d'une hygiène du quotidien et d'une utilité immédiate, que ne renierait pas un médecin d'aujourd'hui: respecter l'alternance jour / nuit, se coucher à heure régulière, ne pas trop manger ou trop boire avant de dormir (mais un peu quand même), se souvenir que les substances soporifiques provoquent un sommeil artificiel et non naturel, ne pas se laisser perturber par ses émotions, sources de cauchemar, etc. Dupleix y ajoute quelques considérations plus surprenantes mais caractéristiques de la tradition théologique comme de la philosophie naturelle dont il est aussi l'héritier, sur le point de savoir si Adam dormait dans le

23. Voir *ibid.*, tout le chapitre VIII, 45<sup>r</sup>°-52<sup>r</sup>°.

24. *Ibid.*, plus particulièrement les paragraphes XIII à XVII (50<sup>r</sup>°-52<sup>r</sup>°).

jardin d'Éden (pour la première) ou sur les caractéristiques du sommeil de certains animaux (pour la seconde).

*Mais un traité à quelles fins?*

Le traité *Les causes de la veille et du sommeil* tel que nous venons de le résumer ressemble fort à un régime de santé, si bien que l'on peut s'interroger sur les raisons qu'avait Dupleix de l'ajouter à la littérature médicale existante, en s'éloignant pour ce faire des chemins de la philosophie. Or malgré les apparences, la réponse gît peut-être précisément dans le fait de ne pas vouloir abandonner complètement la question du sommeil aux mains des médecins. Lorsque j'avais examiné ce texte pour la première fois, j'avais d'abord été frappée par l'abondance d'une matière médicale inhabituelle dans la littérature d'inspiration aristotélicienne (mais présente aussi dans le commentaire au *De somno* des Jésuites de Coimbra, dont Dupleix a dû probablement s'inspirer) et par le surgissement de questions apparemment désordonnées et étrangères à la tradition aristotélicienne. En reprenant le texte à quelques années de distance, c'est l'inverse qui me frappe aujourd'hui: l'effort que fait le vulgarisateur pour réaffirmer la prévalence de la théorie aristotélicienne, contredire pas à pas celle de Galien et maintenir ainsi la cohérence de son interprétation de la conception aristotélicienne du sommeil, malgré les forces centrifuges importantes qui tendent à déplacer la question sur le terrain de la médecine ou sur celui de l'éthique et de la morale, et malgré toute une tradition médicale qui avait plutôt essayé de gommer les oppositions entre Galien et Aristote<sup>25</sup>.

Si Dupleix se montre apparemment conciliant au seuil de son traité («Les Philosophes et Medecins traitans de la veille et du sommeil, demeurent d'accord que la veille est une liberté des sens, et le sommeil une liaison d'iceux»)<sup>26</sup>, il se révèle ensuite rapidement beaucoup moins consensuel: évoquant l'ensemble des

25. Sur ce sujet, voir Joël Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in *Le Sommeil. Approches philosophiques*, 321-36.

26. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, I, 1, 5v<sup>o</sup>.

théories sur le sommeil dans le chapitre III, il écarte la majorité d'entre elles pour ne laisser en lice qu'Aristote et Galien, dont il organise la confrontation. Selon Aristote, le sommeil est directement provoqué par le mécanisme de la digestion<sup>27</sup>, tandis que selon «Pline, Galien et quelques Philosophes et Medecins Arabes» (soit en réalité presque toute la tradition médicale), le sommeil procède non d'une cause purement mécanique, mais «d'une faculté particuliere de l'ame, laquelle comme un bon capitaine qui fait la retraicte» rappelle «près du cerveau les esprits animaux espars pendant la veille par tous les membres du corps»<sup>28</sup>. Dupleix met ainsi un point d'honneur à affirmer qu'il maintient une explication strictement aristotélicienne dans son principe, retenant la digestion comme unique cause du sommeil, et prend soin de réfuter longuement Galien sur le point d'une quelconque intervention volontaire du cerveau dans le mécanisme du sommeil.

Or cet entêtement peut paraître d'autant plus surprenant que l'exposé médical auquel se livre Dupleix pouvait laisser penser que la perspective philosophique n'était pas la plus importante à ses yeux et qu'il ne s'agissait pas pour lui de réveiller la querelle du cœur et du cerveau, qui sous-tend l'opposition entre théorie aristotélicienne et théorie galénique. En outre, lorsque l'on regarde de près sa défense du système aristotélicien, on s'aperçoit que, loin de revenir à la «vive fontaine» aristotélicienne, Dupleix lui fait subir un net infléchissement: s'il conserve l'idée que la digestion est la cause directe et immédiate du sommeil, constituant ainsi une cause biologique et mécanique, il adopte par ailleurs sans ambiguïté dans son *Traité de l'âme* la théorie galénique d'une localisation de certaines facultés de l'âme dans le cerveau et redit dans *Les causes de la veille et du sommeil* que le sens commun est «estably là haut au cerveau pour discerner et juger des objets qui luy sont rapportez par les sens exterieurs»<sup>29</sup>. Il décrit de ce fait une causalité mixte, dans laquelle le cœur ne joue aucun rôle, le sommeil relevant d'un processus de digestion qui implique à la fois l'estomac et le cerveau (sans action volon-

27. L'explication d'Aristote est résumée *ibid.*, III, VIII-XI, f. 21v<sup>o</sup>-23v<sup>o</sup>.

28. *Ibid.*, III, XII, 23v<sup>o</sup>.

29. *Ibid.*, I, VI, 8<sup>o</sup>.

taire de ce dernier), théorie qui est exactement celle de quel-  
qu'un qu'il ne nomme pas, Averroès<sup>30</sup>:

Ainsi la chaleur naturelle cuisant la viande dans l'estomach en fait  
evaporer des fumées, lesquelles estant eslevées en haut se refroidissent  
apres par la froideur du cerveau et par le ramas de la matiere qui assou-  
pit la chaleur naturelle, comme le feu s'estouffe lors qu'on y jette dessus  
tout à coup grande quantité de bois. La chaleur donc ainsi abbatuë se  
retire en bas laissant ces vapeurs et fumées, lesquelles ramassées et prises  
par le froid appesantissent la teste, provocquent le sommeil, puis reduites  
en eau rechéent de leur poids en bas et estoupent les conduits des  
esprits par le moyen desquels les sens exercent leurs fonctions<sup>31</sup>.

L'emprunt est d'autant plus surprenant que, comme nous  
l'avons dit, il attribue à Galien et aux medecins arabes l'idée que  
le sommeil procède «d'une faculté particuliere de l'ame, laquelle  
comme un bon capitaine qui fait la retractive» rappelle «près du  
cerveau les esprits animaux espars pendant la veille par tous les  
membres du corps», formule qui vient également d'Averroès, qui  
se distingue ici en réalité de Galien et prend plutôt le parti  
d'Aristote, puisque si Averroès écrit bien dans le *Colliget* «comme  
les soldats lorsque survient un grand danger, font retour à leur  
capitaine», ce capitaine est pour lui le cœur et non le cerveau<sup>32</sup>.  
La position de Dupleix, en outre, ne va pas sans difficultés: si  
c'est la digestion qui provoque le sommeil, pourquoi ne dort-on  
pas après chaque repas? Or Dupleix considère qu'il n'est pas  
normal de dormir après le dîner – au sens de l'époque –, mais  
seulement après le souper. Il y a parfois des ambiguïtés, voire des  
contradictions, comme ce passage qui attribue explicitement au  
cerveau un rôle qui lui est dénié par ailleurs:

C'est pourquoy aussi tost que ce grand organe du sentiment, qui est le  
cerveau, commence d'arrester le cours de ses fonctions, soit par lasseté,  
soit à cause des veilles precedentes, tous les sens exterieurs qui sont  
comme des ressorts et instruments subalternes s'arrestent et se reposent<sup>33</sup>.

30. Pour la théorie d'Averroès, voir J. Chandelier, «Le sommeil, ses  
causes», 329.

31. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, III, VI, 21v<sup>o</sup>-22r<sup>o</sup>.

32. J. Chandelier, «Le sommeil, ses causes», 329.

33. Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil*, I, VI, 8v<sup>o</sup>.

Le soin qu'il met à prétendre à plusieurs reprises qu'il s'oppose à la théorie galénique pour adopter celle d'Aristote, et à ranger ici Averroès parmi les purs galénistes, semble la conséquence de l'opposition de Dupleix à un seul élément, l'idée que l'âme, où qu'on la situe, pourrait jouer un rôle volontaire dans le déclenchement du sommeil. Il prend garde à maintenir toujours une explication purement mécanique, qui présuppose que ce n'est pas réellement le sens commun qui est empêché, mais la communication entre le sens commun et les sens extérieurs, préservant l'autonomie de l'âme et la possibilité de son activité. Le traité, qui peut sembler éclectique, se révèle de ce fait parfaitement cohérent et structuré autour de cette seule idée qui consiste à pouvoir à la fois localiser les facultés de l'âme dans le cerveau (contre Aristote) tout en préservant d'une certaine façon sa parfaite indépendance dans les mécanismes du sommeil, phénomène compris comme purement mécanique (comme Aristote). On note ainsi que, dans le savoir médical dont il s'est amplement fait l'écho, Dupleix ne retient aucun remède en lien avec le cerveau, se limitant à ceux qui influent sur la qualité de la digestion. Il nie ainsi à la musique, aux ténèbres ou au silence la possibilité de pouvoir causer le sommeil; ce sont au mieux des aides qui «distraient» les esprits, les rendant plus vulnérables aux vapeurs qui montent de l'estomac. De même, la fatigue peut forcer au repos, mais pas au sommeil<sup>34</sup>.

Ce choix nous semble pouvoir s'expliquer par une sorte de non-dit lié à la question du statut de l'âme. Malgré ses déclarations liminaires indiquant qu'il ne traitera que de l'homme, Dupleix souligne l'unité physiologique du vivant et rappelle que le «sommeil est commun à tous les animaux, tout aussi bien que la veille», car il est caractéristique de tout vivant qui «a sentiment»<sup>35</sup>. Plus nettement encore qu'Aristote, il affirme que les «insectes ou incisez» dorment, et même que ce sont ceux qui

34. «Les sens, en estans destitués, sont d'autant plus aisément estoupés par les vapeurs qui s'eslevent de l'estomach au cerveau soit du repas n'aguères pris, soit qu'il y reste de la matiere d'ailleurs. Car si l'estomach estoit du tout vuide on ne sçauroit dormir, les effets du sommeil cessant quant et leur cause», *ibid.*, III, XVI, 25r°. Pour la fatigue, voir III, XV, 24v°.

35. *Ibid.*, I, IX, 9v°-10r°.

«dorment le plus», de même que les poissons (bien que «cela n'est pas si coqueu mais tant de gens l'ont remarqué qu'il ne le faut plus revoquer en doute»), notant même que les dauphins et les baleines «ronflent»<sup>36</sup> (détail qui vient du *De respiratione*). La précision sur les insectes n'est pas anodine: Dupleix rappelle que ce sont pour Aristote des «animaux imparfaits», dont l'âme est divisible, comme les plantes (car si vous coupez un insecte en deux, les deux parties continuent à vivre, dit-il) et qui par ailleurs n'ont pas de mémoire et possèdent un sens commun très affaibli. Si, dans la tradition des *Parva naturalia*, ils ne rêvent pas, ils dorment, comme l'homme. On peut donc faire l'hypothèse que Dupleix tient à faire du sommeil une réaction du corps et non une faculté de l'âme, ce qui supposerait alors une plus grande proximité entre âme de l'homme et âme des animaux imparfaits.

Peut-être faut-il aussi chercher d'un autre côté. Dupleix est un chrétien convaincu, mais il s'oppose à toute une tradition théologique de dévalorisation du sommeil. Il est également probable qu'il veuille faire du sommeil un phénomène naturel indépendant de la question de la Chute, sans rapport avec le statut de l'âme pécheresse. Cela explique certainement deux passages sur la question du sommeil d'Adam: dormait-il dans le Jardin d'Éden et son sommeil n'était-il pas plutôt une extase<sup>37</sup>? Dupleix répond oui à la première question, et non à la seconde: Adam dormait d'un vrai sommeil car, affirme-t-il, «Adam mesme quand il eust demeuré en l'estat d'innocence au jardin des delices, n'eust peu se passer du sommeil», non «par lasseté ou par quelque maladie», mais «par un doux et gracieux repos compagnon de perfection». D'où la réfutation du rôle de la fatigue qu'il trouve chez Galien. En outre, et surtout, l'homme au Paradis mange, donc il dort<sup>38</sup>. C'est aussi toute la cohérence d'une représentation littérale du Jardin d'Éden qui se trouve ici engagée.

36. *Ibid.*, I, X, 10r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

37. La question du sommeil d'Adam se pose en particulier au moment de la création de la femme, car Adam ne sentit aucune douleur, alors que l'arrachement de sa côte aurait dû le réveiller (II, III, 14), mais Dupleix déduit du texte biblique qu'Adam dormait réellement et n'était pas dans une sorte d'extase particulière qui aurait expliqué son analgésie, il faut plutôt en féliciter «le tres-excellent chirurgien qui y avoit mi sa main toute-puissante».

38. *Ibid.*, I, XI, 11r<sup>o</sup>.

Enfin, considérer le sommeil comme un mécanisme purement physiologique lui permet de rationaliser tous les phénomènes étonnants liés au sommeil: expliquer ses troubles apparents, comme le somnambulisme ou le fait de parler en dormant, bien établir la différence avec des états apparemment proches, comme l'évanouissement, l'apoplexie ou l'extase<sup>39</sup> et surtout apporter une explication mécanique à la question des rêves, invalidant ainsi la possibilité que les rêves soient prémonitoires, sauf intervention divine. Ainsi le premier sommeil est-il un sommeil profond et sans rêve, car alors une grande quantité de vapeurs se dégage de l'estomac, et l'ensemble des sens, intérieurs comme extérieurs, est assoupi. En revanche, lorsque la digestion commence à toucher à sa fin, les vapeurs se font moins abondantes et si les sens extérieurs demeurent entravés, les sens intérieurs peuvent se libérer plus ou moins: nous continuons à dormir, mais moins profondément, et nous pouvons alors rêver. Un réveil non naturel et brutal fait réagir les esprits du corps «comme le souffle esmeut le feu qui n'est couvert que d'un peu de cendres», mais ce type de réveil repousse des vapeurs non consommées et ne fait que suspendre le processus de sommeil, si bien qu'on garde la tête lourde, et qu'on se rendort facilement. Le somnambulisme s'explique parce que «le conduit de la faculté motive est différents des organes des sens, et neantmoins plus ample et plus large: tellement qu'il est plus aisé aux esprits animaux de s'escouler»<sup>40</sup>.

Le sommeil n'affecte donc l'organe sensoriel premier qu'indirectement: il est en réalité un pur mécanisme corporel qui obstrue les canaux de communication, partout dans le corps, ce qui rend la question de la localisation de l'âme sans intérêt et permet de contourner la querelle du cœur et du cerveau sans trahir Aristote, *ille philosophus*. Le traité de Dupleix, il faut s'en souvenir, ne

39. Il reprend ici le fil de la tradition aristotélico-galénique: n'étant pas provoquées par la digestion, mais par une asphyxie ou une compression des veines, syncope ou apoplexie se distinguent du sommeil par leur mécanisme et leur cause finale (ils ne se produisent pas en vue de la survie de l'animal).

40. Voir 25-26 pour les phases du sommeil et les songes (fin du chapitre III.), 28v° pour le réveil brutal (chap. IV, III et IV), VI, VII-VIII, 39r° pour l'explication du somnambulisme et plus généralement tout le chapitre V sur l'état des sens durant le sommeil.

s'intitule pas, comme celui d'Aristote, *De la veille et du sommeil*, mais *Les causes de la veille et du sommeil*. Si Dupleix «fait» volontiers le médecin, il reste en réalité philosophe et redéfinit ici indirectement le périmètre d'étude de l'âme. On comprend mieux alors les remaniements qu'il fait subir aux *Parva naturalia*: il est logique de traiter d'un côté, avec le *De anima*, tout ce qui relève proprement des opérations de l'âme, de l'autre ce qui est explicitement placé dans la dépendance de mécanismes physiologiques et non intellectuels. D'une certaine façon, Dupleix fait de son traité sur le sommeil un traité plus nettement biologique encore qu'il ne l'était chez Aristote, tout en parvenant à le transformer en un texte médical prescriptif. Cela montre à quel point les textes dits de vulgarisation, en apparence les plus consensuels et les plus innocents, peuvent en réalité porter une pensée assez originale, pourtant divulguée sous le nom d'opinion la plus communément reçue, ce que dit explicitement Dupleix de la théorie qu'il expose.

ABSTRACT

Violaine Giacomotto-Charra, *An Heir of De somno et vigilia at the End of the Renaissance: The Treatise Les causes de la veille et du sommeil by Scipion Dupleix (1606)*

In the early 17th century, the lawyer Scipio Dupleix started a broad project of popularisation of Aristotelian philosophy, which began with a *Logic* (1600) and ended with an *Ethics* and *Metaphysics* (1610). Towards the middle of the decade, a series of works dealing with Aristotle's natural philosophy took place, including a treatise imitating the *Parva naturalia*, named *Les causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort* (1606). This work, written by a knowledgeable compiler who explicitly theorised his project of popularising philosophy, allows us to take stock of what was known about sleep at the very end of the Renaissance. The examination of the text allows us to establish the list of questions that enter, for a man of this time, in a treatise on sleep, to measure the part that medical and philosophical knowledge occupy in it, and their evolution, compared to the first model that Dupleix follows here. Beyond the examination of the normative content of the treatise, this contribution also questions the reasons that motivate the popularizer to want to keep the question of sleep in the bosom of philosophy, in order to better understand what conception of man and soul it engages.

Violaine Giacomotto-Charra

Centre Montaigne - UR 24 142-Plurielles

Université Bordeaux Montaigne

violaine.giacomotto@u-bordeaux-montaigne.fr



Virginie Leroux

MYTHOLOGIES DU SOMMEIL:  
LA PARENTÉ ENTRE SOMMEIL ET FOLIE

C'est un corpus littéraire, essentiellement néo-latin, que je vais explorer pour approfondir la valeur métaphorique et heuristique de la mythologie du sommeil. Comme j'ai déjà traité des belles endormies<sup>1</sup>, j'ai privilégié des figures masculines à commencer par les divinités qui personnifient le sommeil et illustrent la nature spécifique d'un phénomène physique et psychique resenti comme échappant partiellement au contrôle du dormeur et relevant de ce fait de l'action divine. Divers dieux peuvent conférer le sommeil, notamment Hermès-Mercure en sa qualité de divinité psychopompe, mais les Anciens confient souvent cette fonction à une divinité spécifique, Hypnos pour les Grecs, Somnus et plus rarement Sopor pour les Latins, tandis que Morphée, Phobetor et Fantasos incarnent les rêves, le premier se transformant en homme, le second en animal et le troisième en tout objet inanimé<sup>2</sup>. Les poètes de la Renaissance ont abondamment imité les invocations à Hypnos et à Somnus, qui figurent dans les épopées et tragédies antiques, mais aussi la silve V, 4 de Stace dans laquelle le poète s'adresse au dieu du sommeil dans le contexte familier d'une insomnie dont la cause n'est pas donnée.

1. Voir V. Leroux., «L'érotisme de la belle endormie», *Seizième siècle*, 7 (2011), 15-36 et les articles cités plus loin.

2. Sur Morphée et ses frères, voir Ovide, *Métamorphoses*, XI, 633-49. Sur la mythologie du sommeil, voir notamment G. Beccati, *Hypnos – Somnus. Il demone custode e l'erote dormiente*, Rome 2018; J.-C. Lebensztejn, *La Maison du sommeil*, Paris 2018; M. Seretti, *Endormis – Le sommeil profond et ses métaphores dans l'art de la Renaissance*, Dijon 2021 et V. Leroux, *Poétiques latines du sommeil – Allégories et dormeurs mythologiques*, Turnhout, à paraître.

L'*ad Somnum* est ainsi devenu un genre littéraire à part entière, étudié par Stefano Carrai pour la lyrique italienne et par Bettina Windau pour la poésie néo-latine<sup>3</sup>. Tous deux ont précisé les motivations poétiques et psychologiques du genre en déterminant une typologie des invocations: prière et éloge; angoisse de l'insomnie; souhait de voir l'aimée en rêve; sommeil inopportun; berceuse; parodie ou insertion de l'invocation dans la macro-structure d'une œuvre plus importante.

Je me concentrerai sur d'autres corpus, la plupart en prose, afin de montrer la plasticité de la mythologie du sommeil et d'illustrer son ambivalence axiologique. Boccace précise cette ambiguïté dans le développement qu'il consacre à Somnus au premier livre de la *Généalogie des dieux païens*, commencée vers 1350 et corrigée jusqu'à la mort de l'humaniste en 1375<sup>4</sup>. Il cite, en effet, deux invocations qui mettent l'accent sur les bienfaits du sommeil qui procure la paix de l'âme et soulage les corps: d'abord la prière qu'Iris adresse à Somnus au livre XI des *Métamorphoses* d'Ovide pour lui demander d'envoyer à Alcyone un songe, qui lui révélera, sous la forme de son époux, incarné par Morphée, le naufrage et la mort de ce dernier<sup>5</sup>; puis l'invocation du chœur à Somnus qui figure dans l'*Hercule furieux* de Sénèque, alors qu'Hercule est tombé dans un sommeil soudain après la scène de folie qui l'a conduit à tuer sa femme et ses enfants<sup>6</sup>. Dans les deux cas, Somnus est sollicité pour apaiser une souffrance ou guérir une pathologie. Cependant, lorsqu'il légitime la généalogie du dieu par une double étymologie médicale et morale, Boccace fait aussi du sommeil une métaphore de la déraison:

*Hunc tam spectabili thalamo atque cubiculariis decoratum deum dicit Tullius Herebi et Noctis fuisse filium; cuius rei causa videnda est, et inde videre poterimus de ministris, cum satis sensus appareat descripti thalami. Filius ergo Herebi Noctisque dicitur Somnus, quia a vaporibus humidis e stomacho surgentibus et opilantibus arterias, et quieta obscuritate causetur. Si autem de mentali*

3. S. Carrai, *Ad somnum. L'invocazione al sonno nella lirica italiana*, Padova 1990 et B. Windau, *Somnus. Neulateinische Dichtung an und über den Schlaf. Studien zur Motivik. Texte, Übersetzung, Kommentar*, Trier 1998.

4. «De Somno Herebi filio XVII», *Genealogie deorum gentilium*, I, 31.

5. Ovide, *Métamorphoses*, XI, 623-25.

6. Sénèque, *Hercule furieux*, 1066-79.

*somno velimus intelligere, non difficilius parentum talium dabitur causa. Nam calore caritatis perditō et omīssa rationis via ut necessarium sit in letiferum ire somnum satis apertum est*<sup>7</sup>.

«Ce dieu, honoré d'une maison si spectaculaire et de servantes, Cicéron dit qu'il fut le fils d'Érèbe et de Nuit [*La nature des dieux*, 3, 44], ce dont il nous faut comprendre la cause avant de voir ce qui concerne ses serviteurs, alors que le sens de la description de sa maison apparaît suffisamment clair<sup>8</sup>. Donc Sommeil est dit fils d'Érèbe et de Nuit parce qu'il est causé par des vapeurs humides provenant de l'estomac et obstruant les artères, et par une tranquille obscurité. Si nous voulons parler du sommeil de l'intelligence, la cause de tels parents ne se trouvera pas plus difficilement. En effet, lorsqu'on a perdu la chaleur de l'affection et qu'on a abandonné la voie de la raison, il est suffisamment clair qu'il est nécessaire de gagner le sommeil porteur de mort».

L'étiologie médicale, qui reprend l'association traditionnelle du sommeil à la digestion, fait implicitement référence à l'humidité de la Nuit, tandis que l'explication psychologique rend compte de la nature infernale de l'Érèbe. Elle rappelle l'entrée de Dante aux Enfers, «si plein de sommeil en ce point où [il] abandonna la voie vraie» (*Enfers*, 1, 10-12) que Boccace commente en expliquant que le «sommeil de l'esprit» désigne, allégoriquement, la soumission de l'âme aux appétits charnels<sup>9</sup>. Cette allégorie morale sera abondamment développée par les humanistes, y compris dans des contextes chrétiens. C'est ainsi que Marsile Ficin, empruntant aux pythagoriciens et aux platoniciens l'image de l'âme qui dort dans la prison du corps, compare nos existences somnambules à des «vertiges de malades, songes de rêveurs et délires de fous»<sup>10</sup>. De même, le jésuite Martin Del Rio associe

7. G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Zaccaria, in *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. VII-VIII, Milano 1998, 162-71. Sur le passage, voir A. Bettinzoli, «Il *De Somni* (et *somniis*) di Boccaccio», in *Studi sul Boccaccio*, 44, Firenze 2016, 313-26.

8. Boccace fait référence à la description d'Ovide qu'il a précédemment citée. *Métamorphoses* XI, 592-615.

9. *Espozizioni sopra la Comedia*, I, 29-36, cité par A. Bettinzoli, art. cit., 317-18.

10. M. Ficin, *Lettre à Locterus Neronius*, citée par E. Panofsky, *Essais d'icônologie*, Paris 1967, 280-81. Sur l'ambivalence du sommeil chez Ficin, voir S. Toussaint, «Ficino und die Hypnotheorie der Renaissance», *Accademia*, 1 (1999), 67-151.

l'*exemplum* de la baleine privée de son poisson pilote, emprunté à Plutarque [*Œuvres morales*, 989f-981a], à l'épisode mythologique de Palinure, le pilote d'Enée, qui est victime du dieu Somnus au chant V de l'*Enéide*, pour interpréter et illustrer le proverbe 23, 34: «Tu seras comme un homme couché au milieu de la mer et un pilote endormi qui a abandonné le gouvernail (*et eris sicut dormiens in medio mari et quasi sopitus gubernator amisso clavo*), proverbe dont il montre qu'il s'applique au sommeil allégorique de ceux qui se laissent aller aux plaisirs et aux passions<sup>11</sup>. C'est à cette parenté entre sommeil et folie que je vais m'attacher, cette dernière recouvrant tantôt le *furor* poétique et la *fantasia* de l'artiste, tantôt la déraison, tantôt une pathologie criminelle. Trois figures masculines incarneront successivement ces trois modalités de folie: Hypnos/Somnus le génie mélancolique, Endymion, la Moria érasmienne et Hercule, la folie meurtrière.

### *Sommeil et mélancolie: le génie créateur et la fantasia*

Dans son *Histoire des dieux païens*, parue à Ferrare, en 1548, Lilio Gregorio Giraldi souligne, comme Boccace, l'ambivalence du dieu du sommeil. L'introduction de nombreuses sources grecques, notamment Homère, les hymnes orphiques et la *Théogonie* d'Hésiode, met l'accent sur la parenté d'Hypnos et Thanatos, tandis que la fécondité du dieu ne réside plus seulement dans ses capacités réparatrices et curatives, mais aussi dans ses liens avec les Muses. Giraldi mentionne, en effet, d'après Pausanias, le culte rendu à Trézène aux Muses et au dieu du Sommeil, «divinité particulièrement chère aux Muses» (*Musis deum ualde amicum*)<sup>12</sup>. À la Renaissance, la passivité et l'irrationalité du sommeil l'assimilent aux modèles privilégiés de l'inspiration que sont les différents types de *furor*: Marsile Ficin, par exemple, souligne

11. M. Del Rio, *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti*, Lyon 1612, 249-52. Le proverbe est donné dans la traduction de la Vulgate.

12. Pausanias, *Description de la Grèce*, II, 31, cité par L. G. Giraldi, *Historiae Deorum Gentilium*, Bâle 1548, IX, 432. Sur l'amitié du sommeil et des Muses, voir V. Leroux, «De la muse rêvée à la muse endormie», in *La Muse s'amuse: figures insolites de la Muse à la Renaissance*, Genève 2016, 39-62.

dans la *Théologie platonicienne* l'état de vacance de l'âme dans le sommeil, propice aux visions de la fantaisie<sup>13</sup>. Cette valeur paradigmatique du sommeil pour penser l'inspiration poétique a incité les hommes de lettres et plus généralement les intellectuels et les philosophes à se représenter endormis d'autant qu'ils héritent d'une tradition médiévale qui assimile l'œuvre littéraire à un rêve<sup>14</sup>. Tito Vespasiano Strozzi, poète au service des Este, à la cour de Ferrare (1424-1505), et le vénitien Pietro Bembo (1470-1547) firent ainsi graver des médailles sur lesquelles figurent d'un côté un portrait réaliste et, sur le revers, une représentation idéalisée dans laquelle ils sont figurés à moitié nus et endormis, appuyés sur un laurier<sup>15</sup>. Alors que Bembo repose près d'une rivière dans la pose d'un dieu fleuve, Strozzi dort la tête appuyée sur sa main gauche, ce qui correspond à la pose du mélancolique<sup>16</sup>. De fait, la médaille témoigne de la réévaluation de la mélancolie comme caractéristique du génie, fondée sur le problème XXX d'Aristote, qui sera diffusé notamment par Marsile Ficin dans le *De uita triplici* (1489)<sup>17</sup>.

13. *Théologie platonicienne*, 13, 2, éd. et trad. R. Marcel, Paris 1964, 214. Voir notamment M. Ruvoldt, *The Italian Renaissance Imagery of Inspiration. Metaphors of Sex, Sleep, and Dreams*, Cambridge 2004; V. Leroux, «Politien et les songes: désir, *imago mortis* et vacance de l'âme», in *Angelo Poliziano Dichter und Gelehrter*, Tübingen 2015, 47-62; G. Becatti, *op. cit.*, 113-23.

14. L'auteur anonyme du *Songe du vergier* est peint endormi dans le jardin de son rêve («Le Songe du vergier» [de Philippe de Maizières], 1452, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Français 537) et Pétrarque est souvent représenté endormi, soit sur son ouvrage, soit dans un paysage (voir par exemple *Il sogno di Petrarca*, in Francesco Petrarca, *Les Triumphe de messire François Petrarque, nouvellement translattées de languaige vulgaire (add. tuscan) en françoiz*, 1501-1600, Manoscritto 5065, Paris, Bibliothèque de l' Arsenal).

15. Sperandio de Mantoue, *Tito Vespasiano Strozzi, ca. 1476*, Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archeology et Valerio Belli, *Pietro Bembo*, 1532, Londres, The British Museum. Sur cette médaille, voir notamment S. Nalezty, *Pietro Bembo and the Intellectual Pleasures of a Renaissance Writer and Art Collector*, New Haven et Londres 2017, 75-76. M. Ruvoldt analyse finement ces médailles, *op. cit.*, 6-29. Voir aussi V. Leroux, «Sommeil et nudité», in *Le Nu dans la littérature de la Renaissance*, Tours 2022, 191-207.

16. Voir notamment E. Panofsky, *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Paris 2012, 244-64 (à propos de *Melencolia I*) et, plus généralement, R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturne et la mélancolie* [1964], Paris 1989.

17. Marsile Ficin, *De triplici vita*, 1, 6. *Three Books on Life*, éd. et trad. C. V. Kaske et J. R. Clark, Binghamton 1989, 121-22. Sur la mélancolie et

Ce contexte influe sur la représentation de Somnus. Lorsqu'Annibal Caro précise le programme iconographique de la chambre à coucher du cardinal Alexandre Farnèse, à Caprarola dans une lettre datée du 21 novembre 1562, il recommande au peintre Taddeo Zuccharo de représenter le dieu comme s'il était malade : «Qu'il dorme comme s'il était malade (*come infermo*), la tête et les membres languissants (*col capo, e con tutte le membre languide*), et comme abandonné en son dormir»<sup>18</sup>. Dans l'épisode des *Métamorphoses* qui constitue la source principale de Caro, le dieu dort profondément, «les membres alanguis» ([...] *cubat ipse deus membris languore solutis, met. XI, 612*), conformément à son statut allégorique d'incarnation du sommeil. Ovide s'amuse à le représenter en train de s'arracher difficilement à lui-même (*excussit tandem sibi se, met. XI, 621*) pour écouter les ordres de Junon, mais son sommeil n'a rien de pathologique. Zuccharo a respecté les recommandations de Caro tout en prêtant au dieu la pose caractéristique de l'*anapauomenos*, c'est-à-dire le bras plié et relevé<sup>19</sup>. Alors que le bras des belles endormies, replié derrière leur tête, a souvent une valeur érotique, la pose de Somnus dont la main gauche, chargée de pavots, effleure le front, exprime plutôt l'accablement. Le dieu peint par Zuccharo paraît plus chétif et maladif que celui qui figure, par exemple, dans la frise réalisée par Baldassare Peruzzi et son atelier pour la chambre d'Agostino Chigi et de son épouse dans la Villa Farnésine à Rome. Or, à Caprarola, Somnus, comme chez Ovide, est associé à Morphée, Phantasos et Icelos et entouré de nombreux songes représentés par de petites figures ailées. Tandis que Caro rappelle

l'inspiration poétique, voir V. Leroux et É. Séris, *Théories poétiques néo-latines*, Genève 2018, 174-76; 229-49 et 269-79.

18. Annibal Caro, Lettre à Taddeo Zuccaro, 2 novembre 1561, in *Lettere familiari*, éd. A. Graco, Florence 1961, t. III, 131-140, traduction J.-C. Lebensztejn, *La maison du sommeil*, Paris 2018, 12-13. Parmi de nombreuses études, voir aussi C. Robertson, «Annibal Caro as Iconographer: Sources and Method», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 45 (1982), 160-81 et P. Gasbarri, «La Stanza dell'Aurora nel Palazzo Farnese di Caprarola: un caso di decorazione alchemico-ermetica», *Biblioteca e società*, 26, 1-2 (2007), 43-50.

19. Sur le topos, voir notamment N. Laneyrie-Dagen, «Symbolique érotique et gestuelle. Le topos de la femme au bras levé», in *Le Nu dans la littérature de la Renaissance*, Tours 2022, 180-90.

les capacités métamorphiques de Phantasos et Icelos, il enjoint à Zuccharo de représenter Morphée en « artiste et façonneur de figures », en train de figurer des masques. Caro ne précise pas pourquoi Somnus doit être représenté « comme un malade », mais on peut imaginer que Zuccharo a confondu cette maladie avec la mélancolie de l'artiste, qui traduit ses capacités d'imagination et d'invention. Dans l'*Art poétique*, pour stigmatiser les représentations qui s'écartent de la nature, Horace utilise précisément l'expression « songes d'un malade » (*somnia aegri, ars 7*) et les commentateurs humanistes de l'art poétique, Cristoforo Landino ou Giason Denores, par exemple, associent ces songes pathologiques à un dysfonctionnement des humeurs qui apporte des images tout à fait ineptes. Dans sa lettre programmatique, Caro précise que les Songes sont instables et incertains et se transforment « en choses possibles et impossibles », cependant dans le dessin préparatoire conservé au Louvre (inv. 10481), Zuccharo exprime aussi la *fantasia* débridée du dormeur par la vision érotique d'un couple nu enlacé que l'on distingue au-dessus de Somnus, un détail qui a disparu dans la fresque et dont il faut imaginer qu'il n'était pas convenable dans la chambre d'un cardinal, au moment de la troisième séance du concile de Trente<sup>20</sup>.

En présentant Somnus en proie à un sommeil pathologique, Zuccharo réinvestit les personnifications ovidiennes en faisant du sommeil maladif de Somnus une allégorie de la *fantasia*, tandis que Morphée, « le modeleur de formes », représente, pleinement éveillé, l'art et la fabrication.

### *L'éloge paradoxal du sommeil d'Endymion*

En 1519, Christoph Hegendorff, professeur à Leipzig et disciple de Luther, publie trois éloges dont deux paradoxaux : un *Encomium sobrietatis*, un *Encomium ebrietatis* et un *Encomium somni*, tous trois parus séparément, à Leipzig, chez Schumann<sup>21</sup>. Quinti-

20. J.-C. Lebensztein, qui ne commente pas l'expression « come inferno » a finement suggéré que le rêve érotique, qui avait disparu de la chambre d'été, est reparu, sanctifié, dans la chambre d'hiver.

21. C. Hegendorff, *Encomium somni*, Leipzig 1519.

lien mentionne parmi les sujets possibles les éloges du sommeil et de la mort<sup>22</sup>. C'est de ce genre encomiastique que relèvent le réquisitoire de Marc-Aurèle *Contra somnium pro insomnia* et la fable étimologique composée par son maître Fronton pour convaincre l'empereur de dormir davantage (*De feriis Aelsensibus*, III). Cependant le modèle d'Hegendorff est le *Moriae Encomium* d'Érasme qui mentionne précisément Hypnos parmi les serviteurs de Folie en compagnie de nombreuses allégories: Philautia, l'Amour-Propre, Kolakia, la Flatterie, Léthé ou l'Oubli qui est assoupie, Volupté, Démence et Bonne Chère<sup>23</sup>.

*L'Encomium somni* se compose d'une dédicace au médecin Heinrich Stromer d'Auerbach, dans laquelle Hegendorff légitime ses trois éloges de sujets mineurs en expliquant qu'il a voulu trouver une consolation dans les circonstances difficiles de la peste de Leipzig (Aiv°). Suivent un discours de Somnus, qui comme la *Moria* d'Érasme s'exprime à la première personne, puis une brève invocation à Somnus par Endymion en distiques élégiaques. Le dieu commence par préciser l'identité de ses parents et dit avoir pour père Nuit et pour mère Léthé, fleuve d'oubli, une généalogie qui ne me semble pas attestée ailleurs et qui accentue la parenté entre Sommeil et Folie puisque c'est à la source de Léthé que la *Moria* d'Érasme conduit les vieillards pour qu'ils oublient les soucis de leur âme:

*Natus sum itaque nocte patre et lethe matre parentibus vel multo nobilissimis. Neque a fletu ut quidam ait vitae meae limen ingressus sum sed statim cum risu matris colla amplexus. Sorores quoque vel multo formosissimus nactus sensuum scilicet ἀνάγνωσιν φαντασίαν καὶ ὄναρ. Quibus parentibus prodierim, et quas sorores mihi afferam dixi*<sup>24</sup>.

22. *Institution oratoire*, III, 7, 28.

23. *Éloge de la Folie*, IX, in *Érasme*, éd. C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, Paris 2000, 15-16. L'influence d'Érasme sur Hegendorff sera remarquable dans les années suivantes puisque, comme son professeur à Leipzig, Petrus Mosellanus, il composa des *Colloques* pour éduquer les jeunes gens en latin (*Dialogi pueriles*, Leipzig 1520). Deux d'entre eux furent réédités la même année avec des *Colloques* d'Érasme à Strasbourg chez J. Knobloch, publication qui lui permit d'adresser une lettre de compliment à Érasme en 1520 dont nous connaissons uniquement la réponse d'Érasme (ep. 1168). Hegendorff publia ensuite des notes aux *Colloques* d'Érasme (Haguenau 1526), puis, deux ans plus tard, des scholies au *De copia*, (Haguenau 1528).

24. C. Hegendorff, *Encomium somni*, éd. cit., Aiiir°.

«J'ai pour père Nuit et pour mère Léthé, des parents très nobles. Et je n'ai pas franchi le seuil de ma vie en pleurant, comme une source le dit, mais j'ai aussitôt saisi le cou de ma mère en riant. Et ce qui a tout particulièrement contribué à ma beauté, j'ai eu la chance d'avoir pour sœurs dissolution des sens, *phantasia* et rêve. J'ai dit de quels parents je suis issu et de quelles sœurs je me prévaux».

Le rire de Somnus est une invitation à goûter l'ironie de l'éloge paradoxal qui s'exprime dans la description des «trésors des bienfaits» (*commoditarum thesauros*) du dieu, capable de protéger les hommes de la colère et de tous les troubles (*tumultus*) qui sont tout aussi nocifs. Somnus se vante ensuite de préserver la jeunesse:

*Vnus laudendus Endymion qui in monte quondam obdormiuit, nec adhuc experrectus ante exactos annos quadraginta septem. Vnde et ille Phaona quendam agebat. Non squallida facies non barba propendula non capillamentum in occipite defluxum senium accelerabat. O quam sum res salutaris, qua iuuenta viridis seruatur amissa recuperatur. Memnonis alma parens, vt Martialis ait, nescio quo succo amissam iuuentam Thitono prorogabat. Tum olim nescio quis artem quandam profitebat qua fugacem iuuentam remorare quis posset elapsam reuocare. Cum ego hoc solus possim. Vnde et virgunculæ tenellæ subinde dicere solent sese velle in medios dormire dies quo frontem explicare possint. Et genas colore quodam idalio venustare. Nec est quod plerique dicunt Lipsenses puellas propterea facie esse suppallida, quod plus aequo somno indulgeant. Quin potius hoc laudi vertendum est quod somno sese ad satietatem vsque expleant, quo propter totum diem frontem explicare possint, et hylari vultu, amantum insaniae palpum obrudere<sup>25</sup>.*

Il faut particulièrement louer Endymion qui s'endormit autrefois sur une montagne et ne s'est réveillé que quarante-sept ans plus tard. C'est pourquoi il semblait un Phaon. Aucune ride, aucune barbe proéminente, aucune calvitie dégarnissant le crâne n'accélérait sa vieillesse. Que je suis salubre, moi par qui la verte jeunesse est préservée et par qui on la retrouve, quand on l'a perdue. La vénérable mère de Memnon, comme dit Martial [VIII, 21, 8] prolongeait par je ne sais quel philtre la jeunesse perdue de Thito. Autrefois je ne sais qui se vantait de posséder je ne sais quel procédé par lequel on pourrait retarder la jeunesse fugace et la rappeler une fois qu'elle se serait envolée. Cependant je suis seul capable de cela. C'est pourquoi les tendres jeunes filles ont

25. C. Hegendorff, *Encomium somni*, éd. cit., Aiiir°.

coutume de répéter sans cesse qu'elles veulent dormir en plein jour afin de pouvoir déridier leur front et embellir leurs joues d'un teint idalien. Et il n'y a pas de raison pour que la plupart des gens disent que les jeunes filles de Leipzig sont un peu pâles parce qu'elles s'abandonnent plus que de raison au sommeil. Bien au contraire, il faut louer le fait qu'elles se gavent de sommeil à satiété afin de pouvoir déridier leur front tout le jour et, d'un visage joyeux, bourrer de flatterie la folie de leurs amants.

Dans cette réinterprétation des vertus bénéfiques et régénérantes du sommeil rappelées par Boccace, Hegendorff manie l'ironie dont fait preuve la Moria d'Érasme lorsqu'elle se vante, en citant notamment l'exemple de Tithon, d'être la seule à pouvoir préserver la jeunesse<sup>26</sup>. Le choix d'Endymion, mis en relief à la fin du recueil comme l'auteur d'une invocation aux délices du sommeil, est révélateur<sup>27</sup>. Dans la troisième églogue, fréquemment imitée par les poètes néo-latins, Théocrite envie «celui qui dort sans retour, Endymion» (ζαλωτός μὲν ἐμὶν ὁ τὸν ἄτροπον ὕπνον ἰαύων. Ἐνδυμίων<sup>28</sup>). Cependant, le sommeil d'Endymion, qui devint proverbial dès le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., symbolise aussi l'inconscience totale de la mort dans les *Tusculanes* où Cicéron vulgarise les arguments exposés par Platon dans l'*Apologie* (32d)<sup>29</sup>, tandis que dans le *De finibus*, la figure du dormeur éternel devient le paradigme du faux plaisir de l'inconscience<sup>30</sup>. Ce sont précisément les sources antiques que cite Érasme dans l'adage 863 *Endymion somnum dormis* («Tu dors du sommeil d'En-

26. Érasme, *Éloge de la folie*, XIV, éd. cit., 21.

27. Sur le mythe à la Renaissance, voir N. Agapiou, *Endymion au Carrefour. La fortune littéraire et artistique du mythe d'Endymion à l'aube de l'ère moderne*, Berlin 2005.

28. Théocrite, *Idylles*. 3, 49-50, imitée notamment par Pétrarque, *Canzone* 237, 31-39 et Politien, épigramme 165.

29. *Tusculanes*, I, 92. Voir notamment Pétrarque, *Canzone* 237, 31-39 et Politien, épigramme 165. Sur le topos, voir notamment S. Bokdam, *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes poétiques à la Renaissance, en France*, Paris 2012, 615-20.

30. *Itaque, ne si iucundissimis quidem nos somniis usuros putemus, Endymionis somnum nobis uelimus dari, idque si accidat, mortis instar putemus.* «Dussions-nous faire les songes les plus agréables, nous ne voudrions pas du sommeil d'Endymion et, s'il nous était imposé, ce serait pour nous quelque chose de semblable à la mort», *De finibus*, 20, trad. J. Martha 1989, 143.

dymion»), qui s'applique à ceux qui se gavent immodérément de sommeil et mènent une vie de mollesse et de loisir<sup>31</sup>.

*La folie d'Hercule et la question de la responsabilité des dormeurs*

De nombreux épisodes de la geste d'Hercule présentent le héros endormi. Le plus fameux à la Renaissance est sans doute l'épisode d'Hercule à la croisée des chemins magistralement analysé par Erwin Panofsky<sup>32</sup>. Un autre épisode particulièrement diffusé est l'assaut d'Hercule endormi par des Pygmées, décrit par Philostrate et popularisé à la Renaissance par un emblème d'Alciat qui ridiculise ceux que leur audace porte à des entreprises au-dessus de leurs forces<sup>33</sup>. Le sommeil d'Hercule, meurtrier de ses enfants, n'a pas connu un tel succès, mais il a donné lieu à une exégèse originale du jésuite Martin Del Rio qui aborde la question juridique de la responsabilité du dormeur.

Après la scène de folie qui le conduit à tuer sa femme et ses enfants en pensant tuer ceux du tyran Lycus, l'Hercule sénèque tombe dans un sommeil soudain, La scène est inspirée de l'*Heraklès* d'Euripide, mais Sénèque la modifie considérablement. Chez Euripide, le sommeil est la conséquence de l'intervention de Pallas apparue au moment où Heraklès s'apprêtait à tuer Amphitryon. D'une pierre jetée contre la poitrine d'Heraklès, elle arrête sa fureur de carnage et le plonge dans le sommeil (v. 1004-1005). L'assistance attache alors Heraclès à une colonne et le chœur déplore le crime inouï du héros qui immola ses propres enfants. Chez Sénèque en revanche, on peut interpréter le sommeil d'Hercule comme la conséquence de son excès de fureur. Amphitryon décrit le double meurtre, puis la chute soudaine de son fils dont le «visage tombe dans le sommeil» (v. 1044) et qui «s'écroule comme un orne abattu» (v. 1047). Il prescrit de donner un moment au repos, «afin que la force de la maladie, vaincue

31. Érasme, *Adages*, I, 9, 63, éd. J.-C. Saladin, Paris 2011, I, 645-46.

32. E. Panofsky, *Hercule à la croisée des chemins et autres matériaux figuratifs de l'antiquité dans l'art plus récent*, Paris 1999.

33. V. Leroux, «Fortune d'un emblème d'Alciat: quelques variations humanistes sur Hercule et les Pygmées», *L'or et le calame*, Hommages à Pierre Laurens, Paris 2015, 249-70.

par ce sommeil profond, libère sa poitrine oppressée» (v. 1051-1053)<sup>34</sup>. De fait, c'est le sommeil que Celse, par exemple, prescrit en cas de frénésie<sup>35</sup>. Amphitryon cède la parole au chœur qui invoque le bienfaisant Somnus (1065-1081) et l'invite à ne pas abandonner le cœur farouche d'Hercule «avant que son esprit n'ait repris son ancien cours» (1080-1). Au Moyen Âge et à la Renaissance, la leçon usuelle du vers 1068 (*uolucres o matris genus Astree*) faisait de Somnus le fils de la déesse de la justice. Les commentateurs médiévaux ont donné plusieurs interprétations à cette généalogie nouvelle: Bernardino Marmita, par exemple, propose une allégorie morale: Sommeil est fils de la Justice parce qu'en dormant, nous ne commettons aucune faute<sup>36</sup>. Le jésuite Del Rio donne plusieurs explications qui seront reprises par les commentateurs modernes: les justes qui ont la conscience tranquille dorment, alors que leur mauvaise conscience empêche les criminels de le faire; par ailleurs, quand la justice règne, tous peuvent dormir tranquillement, sans crainte des criminels<sup>37</sup>. Or, le sommeil d'Hercule est particulièrement agité et semble prolonger sa folie. De fait, les deux états sont comparés par les philosophes antiques. La parenté entre sommeil et folie est, par exemple, exploitée dans le débat entre académiciens et stoïciens exposé par Cicéron dans le *Lucullus*<sup>38</sup>. Antiochus associe en une même catégorie les vaines représentations formées par la pensée pendant le sommeil ou dans l'ivresse ou dans la folie: elles sont toutes dépourvues d'évidence<sup>39</sup>. C'est précisément cette continuité entre sommeil et folie qu'exploite Del Rio pour mettre en relief l'innocence d'Hercule. Le sommeil qui frappe Hercule

34. Sénèque, *Tragédies*, trad. F.-R. Chaumartin, I, Paris 2002, 49-50.

35. Celse, *Traité de la médecine*, III, 18.

36. *Hic adeo somnum filium iusticiae appellat quia dormiendo non peccamus.* Sénèque, *Tragoediae*, Venise 1493, ciiir.

37. *Cur Seneca hoc loco Astrae genus nominavit? an quod qui iusti sunt Somno ut plurimum quieto fruuntur: qui uero animum sceleribus inquinant, numquam quiescere aut somnum capere queant? an uero, quia cum iustitia uiget, tuto liceat omnibus, absque latronum metu, somno indulgere? Senecae (...) tragoedias decem, amplissima aduersaria, quae loco commentarii esse possunt, ex bibliotheca Martini Antonii Delrio, Anvers 1576, 38.*

38. Sur ce débat, voir en particulier C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris 1992, 207-23.

39. *Lucullus*, 51 et 52.

après le meurtre de sa femme et de ses enfants redouble sa folie et constitue un miroir qui illustre avec plus d'évidence l'état d'inconscience dans lequel il a commis ces crimes.

À plusieurs reprises, le chœur puis Amphitryon articulent l'ignorance ou l'inconscience d'Hercule à la question de la responsabilité. Lorsqu'Hercule dort après ses meurtres, le chœur souhaite que l'esprit du héros reste la proie de la folie furieuse qui seule peut préserver son innocence (*Solus te iam praestare potest/ Furor insontem* [...] v. 1097-99). De même, Amphitryon distingue subtilement entre la détresse d'Hercule et le crime de Junon:

*Luctus est istic tuus,  
Crimen nouercae: casus hic culpa caret.* (v. 1200-1201)

La détresse qui s'étale ici est ton fait, mais la responsabilité du crime incombe à ta marâtre; ce malheur ne fait pas de toi un coupable<sup>40</sup>.

Plus loin, il distingue l'erreur (*error*) et le crime (*scelus*):

*Quis nomen usquam sceleris errori indidit?* v. 1237

A-t-on en quelque lieu donné à un égarement le nom de crime?<sup>41</sup>

Dans son commentaire du vers 1200, Del Rio renvoie au chapitre 8 du livre 5 de l'*Éthique à Nicomaque* qui définit l'action juste et injuste par son caractère volontaire ou involontaire et distingue donc l'action injuste des dommages qui s'accompagnent d'ignorance (*hamartema*) comme des dommages causés de manière imprévue (*atuchema*). C'est un passage qui est souvent cité par les commentateurs de la poétique d'Aristote pour rendre compte de la faute tragique ou *hamartia*, que les humanistes traduisent précisément par le mot *error*<sup>42</sup>. Or, Del Rio convoque

40. Sénèque, *Tragédies*, éd. cit., 55.

41. Sénèque, *Tragédies*, éd. cit., 57.

42. Voir Aristote, *Poétique*, 13, 1453a7-12 et, par exemple, F. Robortello, *In Librum Aristotelis De arte poetica explicationes*, Florence 1548, 129-31. Sur la question de l'*hamartia* dans les commentaires humanistes, voir M. Lurje, *Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*, München-Leipzig 2004 et B. Kappl, *Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento*, Berlin-New York 2006, 226-66.

aussi les corpus juridiques pour rappeler l'importance de la volonté et de l'intention dans l'évaluation de la faute. C'est le cas dans son commentaire du vers 1096 dans lequel il précise: «Celui qui ignore qu'il commet une faute, ne consent pas à la faute et dans les délits, on regarde tout particulièrement le consentement et la volonté» (*Qui nescit se peccare, in peccatum non consentit, et in maleficiis consensus potissimum ac voluntas spectatur*), ce que Del Rio illustre par le rescrit de l'empereur Hadrien cité par Callistrate [*Digeste* 48, 8, 14]. Il précise de même, en citant un autre passage du *Digeste*, selon lequel un furieux n'a pas la faculté de faire un codicille [*Digeste* 29, 7, 2, 3] que la folie constitue un cas d'incapacité juridique «parce que le fou, tant qu'il est sous l'emprise de la folie, ne veut rien: on considère qu'il dort et qu'il sommeille» (*propterea cum furiosus, quamdiu furore urgetur, nihil uelle, sed dormire et quiescere censeatur*)<sup>43</sup>.

Cette question de la responsabilité des dormeurs fait l'objet d'un chapitre entier dans le *De poenis temperandis* d'André Tiraqueau, paru en 1559, premier traité de cette ampleur consacré à la responsabilité pénale. Le sommeil est une des causes de non-imputabilité avec la démence et l'ivresse. La question fait l'objet de la cinquième cause<sup>44</sup>. Tiraqueau commence par énumérer les textes de loi qui précisent l'impunité du dormeur:

*Quinto, quia dormiens quoque et furiosus aequiparantur [l. 1 adipiscuntur. ff. de acquirenda possessione] et de furioso abunde diximus, restat ut de dormiente quoque disseramus. Et sane si dormiens quicquam faciat, quod habeat speciem delicti, quia forte hominem occidit, non punitur ut est textus in clementina unica, de homicida*<sup>45</sup>.

En cinquième lieu, parce que celui qui est plongé dans le sommeil est aussi comparable au fou [*Corpus Iuris Civilis, Digeste* 41, 2, 1, 3] et que nous avons longuement traité de la folie, il nous reste à traiter du dormeur. Raisonnablement, si une personne, en dormant, commet un acte qui a l'apparence d'un délit – un homicide, par exemple –, elle n'est pas punie, comme le déclare *Clém.* 5, 4, 1<sup>46</sup>.

43. M. Del Rio, in *Senecae (...) tragoedias decem*, éd. cit., 39.

44. A. Tiraqueau, *De Poenis legum temperandis aut remittendis*, s.l. 1559, 17-22.

45. A. Tiraqueau, *De Poenis legum temperandis aut remittendis*, 17.

46. Le «*De Poenis temperandis*» de Tiraqueau (1559), introduction, traduction et notes par A. Laingui, Paris 1986, 59.

Il fonde aussi sa démonstration sur la ressemblance entre le sommeil et la mort qu'il illustre par de nombreuses sources littéraires, philosophiques et scripturaires<sup>47</sup>. Parmi les sources littéraires figurent outre Homère, Hésiode, Virgile et Valerius Flaccus, une référence à l'invocation à Somnus qui figure dans l'*Hercule furieux* de Sénèque: *Et Seneca somnum interpellans, Frater (inquit) dure languidae mortis*. «Et Sénèque, invoquant le sommeil: 'Frère alangué de l'impitoyable Mort'»<sup>48</sup>. Suivent des références aux théologiens, canonistes et civilistes médiévaux qui se sont emparés de la question de l'irresponsabilité du dormeur au lendemain de la renaissance juridique du XII<sup>e</sup> siècle. Comme l'ont montré Alain Bourreau et Nicolas Laurent-Bonne, le rêve sexuel et la pollution nocturne ont servi de point de départ aux investigations des canonistes dans une perspective eschatologique de rémission de péchés et l'utilisation massive du droit romain par les canonistes à partir du pontificat d'Alexandre III (1159-1181) les a conduits à assimiler *in fine* le dormeur au fou et à l'*infans*<sup>49</sup>. Tiraqueau rappelle que de l'avis de tous les théologiens, les pollutions nocturnes qui se produisent pendant le sommeil et ne sont pas dues à une faute antérieure de celui qui dort, ne sont pas un péché et il cite Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 154, art. 5, § 3) et le *Décret* de Gratien (distinctio 6, c. 1, § 2). Il reprend cependant les correctifs des canonistes en précisant que si quelqu'un se sait susceptible de violence dans son sommeil et n'a pas pris de précaution suffisante pour éloigner ses armes ou s'attacher, il est tenu de sa faute (*culpa*), selon ce qui est affirmé dans un cas analogue par le *Digeste* 48, 8, 1, 3 et le *Digeste* 9, 2, 31. On note que les amis d'Héraklès l'attachent pendant son

47. On s'étonne que dans sa traduction A. Laingui ait supprimé une grande partie des références littéraires, car les références mythologiques et philosophiques servent la démonstration au même titre que les références philosophiques et scripturaires qui ont été conservées (pour la cause 5, éd. cit. 59-61).

48. A. Tiraqueau, *De Poenis legum temperandis aut remittendis*, 18 et Sénèque, *Hercule furieux*, 1069, trad. cit., 50.

49. A. Bourreau, «Satan et le dormeur, une construction de l'inconscient au Moyen Âge», *Chimères. Revue des schizoanalyses*, 14 (1991), 41-61 et N. Laurent-Bonne, «Origines de l'irresponsabilité pénale du somnambule» *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, 3 (2013/3), 547-57.

sommeil dans la tragédie d'Euripide, tandis que dans l'*Hercule furieux* de Sénèque, Amphitryon prescrit aux serviteurs du héros d'éloigner ses armes de peur que la fureur ne les lui fasse reprendre (*Remouete, famuli, tela, ne repetat furens*, v. 1053).

Pour conclure, on ne peut que constater la fécondité de la mythologie du sommeil qui se déploie en des formes et des scénarios variés. Les exemples examinés ont permis d'explorer le potentiel heuristique du sommeil dont l'ambivalence est constante, Somnus dispensant les bienfaits du sommeil réparateur, mais incarnant allégoriquement la déraison et les passions. Dans le programme décoratif d'Annibal Caro, il représente l'inspiration créatrice et le génie mélancolique, mais aussi les dangers des fantasmes amoureux. Le sommeil d'Endymion est enviable dans la mesure où il illustre la beauté et la jeunesse éternelle, mais il est déprécié en tant que paradigme du faux plaisir de l'inconscience. Le sommeil d'Hercule, enfin, permet son retour à la raison et sa guérison, cependant, parce qu'il s'apparente à sa folie, il suscite chez Martin Del Rio une réflexion sur l'irresponsabilité pénale du héros. Comme on l'a vu, les philologues, les hommes de lettres et les artistes rivalisent d'ingéniosité dans l'interprétation et l'adaptation des mythes antiques. La palme de l'invention revient à Michele Savonarole dont le Songe, rapportée par Anton Francesco Doni, puis par Cesare Ripa, dans la première édition de son *Iconologia*, fait d'un pygmée l'allégorie du sommeil<sup>50</sup>. Le Songe est, en effet, représenté par un cerf ailé, arborant des plumes variées et dont les bois sont cachés; il voltige avec rapi-

50. *Pitture del Doni, nelle quali si mostra di nuova inventione amore, fortuna, tempo, castità, religione, sdegno, riforma, morte, sonno e sogno*, Padova 1564, 45r<sup>o</sup>-47v<sup>o</sup>; *Pitture del Doni academico pellegrino*, éd. S. Maffei, Napoli 2004, 235-36. C. Ripa, *Iconologia overo descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi*, Roma 1593, 257-58. Dans les éditions postérieures, cette allégorie est supprimée. D'après Doni, l'invention de Savonarole a fait l'objet d'un tableau, aujourd'hui perdu, de Fra Bartolommeo, qui fut offert à François I<sup>er</sup> avec un tableau représentant saint Sébastien. Sur ce dernier tableau, voir J. Cox-Rearick qui ne mentionne pas l'allégorie du Sommeil (*La Collection de François I. Musée du Louvre, Département des peintures*, Paris 1972, 24-25). L'allégorie inspira aussi un dessin de Giovanni Guerra, conçu pour illustrer l'*Iconologia* de Ripa, conservé au Louvre (Département des Arts Graphiques, Collection Rothschild, DR, 1174), signalé par S. Maffei, éd. cit., 236.

dité, survole une plaine jonchée de dormeurs, et il est chevauché par un pygmée, vêtu d'une robe fantastique, peinte de différents grotesques, avec deux visages, l'un de femme, l'autre d'homme; dans sa main droite le pygmée tient un miroir concave, et dans son bras gauche un bouclier, avec des lettres pointillées, qui peuvent être différemment interprétées par chacun. L'explication donnée à la présence du pygmée est la suivante: les pygmées vivent sept ans et meurent de vieillesse au bout de sept ans; or, le sommeil a sept heures pour satisfaire ses besoins naturels, trois heures de sommeil profond, deux d'un sommeil plus léger, tandis que les deux dernières heures tendent vers le réveil<sup>51</sup>. Il est tout à fait savoureux que l'assaillant du sommeil d'Hercule devienne le symbole de la variété et de la plurivocité des rêves.

51. *Un pigmeo lo cavalca, la natura del quale è di viver sette anni, nel terzo anno questa razza d'ommaccini sono d'età perfetta, fanno figliuoli ne' cinque, e ne' sette anni, come vecchi muoiono. Ragionevolmente al Sonno sette ore sono assai, le tre son profonde e le due seguenti s'alleggerisce il capo, tanto che le due altre per dar fine tengono dello svegliato bene spesso a chi non è di natura che tacendo sono inteso. Pitture del Doni*, éd. S. Maffei cit., 236-37.

ABSTRACT

Virginie Leroux, *Mythologies of Sleep: The Analogy Between Sleep and Madness*

Virginie Leroux explores a literary corpus, essentially neo-Latin, to examine the metaphorical and heuristic value of the mythology of sleep and to illustrate its axiological ambivalence, which Boccaccio underlines in the development he devotes to Somnus in the first book of the *Genealogy of the Pagan Gods*. The god of sleep, invoked to relieve suffering and cure pathologies, is celebrated for his benefits, but his genealogy recalls the allegorical interpretation according to which sleep is a metaphor for unreason. The article develops this relationship between sleep and madness, with madness referring successively to the poetic *furor* and *fantasia* of the artist, to the Erasmian *Moria* and to a criminal pathology. Three male figures successively embody these three modalities of madness: Hypnos/Somnus represents melancholic genius; Endymion's sleep is enviable insofar as it illustrates beauty and eternal youth, but it is denigrated as a paradigm of the false pleasure of unconsciousness; finally, Hercules' sleep after the murder of his wife and children allows his return to sanity and his recovery, but is also analogous to his fury and gives rise to juridical comments questioning his criminal responsibility.

Virginie Leroux

École pratique des hautes études (EPHE, PSL)  
virginie.leroux@ephe.psl.eu

Claire Gantet

JEAN HÉROARD, OU LA SOMNOGRAPHIE DU  
JEUNE LOUIS XIII

En s'appuyant sur des textes juridiques de l'époque des Tudor, l'ouvrage majeur d'Ernst Kantorowicz sur les *Deux corps du roi* a souligné la distinction entre un corps naturel mortel et le corps politique abstrait pensé comme une corporation entre le prince (la tête) et les sujets (les membres). Unis de façon indivisible durant la vie terrestre du prince, ils se séparent à son décès, lorsque le corps politique rejoint immédiatement un autre corps naturel en légitimant la continuité dynastique. Le modèle des deux corps du roi contribue à entamer un processus de sécularisation du modèle du corps mystique de la communauté ecclésiastique coiffé par son chef (le Christ, puis le pape, etc.)<sup>1</sup>. Avec la redécouverte d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle, la métaphore du corps politique se diffuse dans la littérature politique<sup>2</sup>. Selon David George Hale, la représentation des deux corps du roi de tonalité mystique fait place, au début des Lumières, au modèle mécaniste de la machine de l'État, la métaphore du corps de l'État n'étant dorénavant plus maniée que lors de dysfonctionnements ou de moments de crise, comme la Révolution française, tandis que les notions d'organisation ou d'organisme, issues des sciences de la nature, s'imposent au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

1. Voir E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957. Trad. fr.: *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris 1989.

Je remercie Nadine Amsler, Bernard Andenmatten et Karine Crousaz pour leur relecture de ce texte.

2. E. Vollrath, «Politisch, das Politische», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, Bâle 1989, 1073.

3. D. G. Hale, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English*

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Jean Héroard, premier médecin du dauphin Louis XIII, publie une *Institution du prince*, longtemps mûrie et structurée de façon originale<sup>4</sup>. En lieu et place des poncifs mythologiques ou historiques, elle est rédigée comme une suite de six dialogues entre lui-même et le gouverneur du dauphin Gilles de Souvré. Le dauphin a en effet atteint l'âge de sept ans, sortant du ressort d'une gouvernante pour entrer dans le monde des hommes et il est dorénavant encadré par le gouverneur; après avoir été nommé médecin du petit enfant royal, Héroard vient d'être confirmé par la reine comme médecin de l'enfant Louis XIII. L'*Institution du prince* n'est en aucun cas l'occasion d'un débat de fond sur les principes du pouvoir, mais d'une mise en valeur des idées de «l'auteur», le médecin Jean Héroard qui n'a pourtant pas une charge d'éducateur, et le gouverneur Souvré, un gentilhomme de premier plan ici réduit au rôle de répondant acquiesçant<sup>5</sup>. Héroard se présente ainsi au public comme un humaniste de l'envergure de Guillaume Budé et offre cet ouvrage en personne au dauphin le 1<sup>er</sup> janvier 1609<sup>6</sup>.

*Literature*, La Haye, Paris 1971. Voir aussi Imke Schmincke, «Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics», *Body Politics*, 7/11 (2019), 15-40 ici 18-19, <http://bodypolitics.de/de/wp-content/uploads/2020/04/cho2-schmincke.pdf>, accès le 8.07.2021.

4. Voir I. Flandrois, *L'Institution du prince au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992 (Histoires), 31-35.

5. Gilles de Souvré, marquis de Courtenvaux (v. 1540-1626), gouverneur du dauphin depuis 1607, a été au service d'Henri III, avant d'avoir acquis la faveur d'Henri IV. La gouvernante Françoise de Montglat (avant 1550-1633) a eu la charge de l'éducation de l'enfant jusqu'à l'âge de sept ans; elle en rendait compte à Marie de Médicis dans une correspondance régulière (malheureusement perdue) et avait le pouvoir de corriger l'enfant en le fouettant, une punition voulue par Henri IV et Marie de Médicis et appliquée dès 1603. Issue du milieu de la Robe, orpheline et veuve précoce, et mère de trois enfants, elle cultivait une relative rivalité avec Héroard, père d'un enfant mort en bas âge. Elle encadrait la santé et l'éducation du dauphin, mais aussi des princes cadets (Nicolas duc d'Orléans, Gaston duc d'Anjou puis d'Orléans), des princesses Élisabeth et Chrétienne, et des quatre enfants bâtards d'Henri IV. De 1609 à 1611, Louis XIII fut éduqué par le précepteur Nicolas Vauquelin des Yvetaux (1565-1649), un client du maréchal d'Estrées, frère de Gabrielle.

6. J. Héroard, *Institution du prince*, Paris, Jannon 1609. Deuxième édition en latin augmentée d'une préface par le traducteur Jean de Gorris, également médecin du roi en 1617, peu avant la prise de pouvoir par Louis XIII.

Il introduit un développement général assez conventionnel sur les vertus du prince – le roi doit être vertueux, c'est-à-dire dominer ses passions, et s'entourer de serviteurs fidèles et discrets en écartant les flatteurs – par des propos très forts sur le rôle éminent du premier médecin du prince, présenté comme une «profession» :

«Vous obligerez infiniment ceux de ceste profession, pour l'honneur qu'ils reçoivent par vostre jugement, qui leur sera un préjugé contre certains Empiriques d'Estat, qui les mesprisent de telle sorte, qu'à leur opinion ils ne sont bons qu'à l'exercice seul de leur vacation. Car il est bien certain que tout ainsi comme le corps humain est composé de contraires humeurs, & de parties, les unes simples, & les autres meslées; les unes principales, les autres subalternes; & que de la legitime composition d'icelles, s'engendre la santé du corps, & que celle-cy venant à se desmentir de ceste integrité, s'ensuit soudain la maladie accompagnée de divers accidents, selon la qualité, ou grandeur de la cause. On voit pareillement que le corps d'un Estat, quelque forme qu'il aye prinse, est composé de mesme sorte: & se conserve en son entier par une exacte observation des bonnes & diverses loix, & dechoit aussi tost que par ambition, par avarice, ou prodigalité, ou par quelque autre pareille cause l'on recognoist leur force defaillir, & flestrir leur vigueur, & s'en aller en decadence selon l'effort foible, ou puissant d'icelle. Par ceste nuë conference chacun pourra juger si ceux de ceste profession estans tels que vous auez dict, peuvent estre tenus si peu capables d'estre appelez aux charges de ce corps Politique»<sup>7</sup>.

Se démarquant avec force des «Empiriques», Héroard affirme la place éminente du médecin parmi les charges du corps politique. Aucune mystique, aucun mécanisme, aucune idée de machine ne se dégagent de ces lignes qui ne forment pas plus l'idée des deux corps du roi. En lieu et place de ces modèles, Héroard magnifie le rôle central du médecin expérimenté, compétent, assidu, modèle pour les autres charges de la cour et pivot dans le fonctionnement d'un État très personnalisé. C'est de même la représentation d'un seul corps du roi enfant, fragile, mortel et politique tout à la fois, qui me paraît avoir animé le journal de santé qu'il tient quotidiennement en tant que médecin de Louis XIII entre 1605 et 1628, et qu'il introduit par ces mots :

7. Héroard, *Institution politique*, 20a-21b.

«Et de cest usage l'auteur n'a point esté mauvais imitateur, n'ayant laissé passer aucune parole ny action remarquable du Prince, qui ne soit incérée en ce journal, ne faisant aussy en cela qu'obeir a son Prince qui luy commandoit expressement d'enregistrer les sentences et actions louables et vertueuses qu'il reconnoissoit dignes de luy. Lequel commandement l'auteur faisoit souplement servir d'occasion pour reprimer les defauts de la jeunesse du Prince en le menaçant d'en charger son Journal dont il estoit jaloux que cela ne fut point. Et de tout cest ouvrage non pareil et qui est comme une riche et agreable tapisserie de diverses matieres et un chef d'œuvre du soin d'un fidele serviteur et sujet envers la personne de son Prince, son Maistre, il n'y a rien dont il soit fait mention en aucune histoire, et qui pourra servir de modele et d'instruction à ceux qui ont ou auront à l'advenir la conduite de la santé et education des Princes, estant meslé du Medecin, du Politique, du Moral [...]»<sup>8</sup>.

Diplômé de médecine de la faculté de Montpellier, médecin des ducs de Nevers avant 1580, chirurgien d'Anne de Joyeuse, hippiatre de Charles IX puis médecin d'Henri III jusqu'en 1589, Jean Héroard (1550/51-1628) est un médecin rompu aux milieux auliques, si bien qu'il est nommé dès le 21 septembre 1601 médecin du dauphin, six jours avant sa naissance – une charge qu'il exerce jusqu'à sa mort en plein siège de La Rochelle (10 septembre 1627-28 octobre 1628). À la naissance de Louis XIII, son père Henri IV a déjà 48 ans, sa mère Anne d'Autriche 28 ans, la future gouvernante Françoise de Montglat un peu plus de 50 ans et Héroard lui-même 50 ans. L'âge avancé du premier médecin et son absence de descendance le mènent à adopter une complicité presque paternelle avec le dauphin, loin des clichés sur l'absence de tendresse pour l'enfant sous l'Ancien Régime<sup>9</sup>. Dans son *Institution du prince*, Héroard écrit de façon générale qu'il faut «beguayer avec les petits enfans, c'est à dire s'accommoder à la delicatessen de leur âge»<sup>10</sup>. Il vit en symbiose avec le

8. *Journal de Jean Héroard* [Année 1601], 369. Contrairement à ce qu'affirme Madeleine Foisil, Héroard fait une allusion à son *Journal* dans son *Institution*, 26 v°. M. Foisil, «Introduction générale», in M. Foisil (éd.), *Journal de Jean Héroard*, préface de Pierre Chaunu, 2 t., Paris 1989, 33-359, ici 355.

9. Ces clichés ont été propagés notamment par P. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960.

10. Héroard, *Institution*, 8b.

prince tout en veillant à sa santé et en le guidant. La conception qu'Héroard se fait de sa fonction le mène à multiplier les observations les plus précises sur le régime de vie de l'enfant et de l'adolescent Louis XIII. Le *Journal de la vie active du roy Louis* de 1601 au 30 janvier 1628 (il meurt le 11 février) est le dépositaire de cette vigilance qu'il veut constante, absolue et toute personnelle (alors qu'il était entouré d'autres médecins, de courtisans et d'une domesticité) au corps du prince qu'il contribue à construire. On ne peut en effet que relever le paradoxe de la position d'Héroard entre d'une part la haute conscience de son rôle en tant que médecin humaniste particulièrement proche du roi – qu'il accompagne personnellement dans 23 voyages – et son refus, dans son *Journal*, de toute notation politique apte à fragiliser sa propre position à la cour, où il ne dispose d'aucune autre charge et est pris en tenaille dans la mésentente entre la reine mère et son fils<sup>11</sup>.

Les 11054 pages manuscrites de ce *Journal* de santé en six volumes, un document sans pareil à l'échelle européenne, n'ont fait jusqu'à ce jour que l'objet d'éditions partielles<sup>12</sup>. Faute d'avoir eu accès au premier volume (une copie manuscrite de Simon Courtaud, neveu d'Héroard, non disponible en ligne), je m'appuierai sur l'édition intégrale des volumes de 1605 à 1628, réalisée par Madeleine Foisil<sup>13</sup>. Foisil établit que 8 500 folios, soit

11. On a ainsi depuis longtemps relevé les pages blanches du *Journal* d'Héroard autour de l'assassinat de Concini. D'autres premiers médecins du roi ont possédé des charges. À partir de l'emménagement à Versailles, le premier médecin du roi est moins proche du roi, plus soumis au cérémonial de cour. Voir l'excellent article de B. Steiner, «Hofärzte als Politiker. Einbettung und Verankerung im höfischen System am Beispiel des französischen Hofes im 17. Jahrhundert», in E. Taddei, M. Hilber (dir.), *In fürstlicher Nähe. Ärzte bei Hof (1450–1800)*, Innsbruck 2021, 211–26. La mort de Concini signifie pourtant pour Héroard la fin de la protection de Marie de Médicis qui l'a deux fois renouvelé dans sa charge; voir notation dans *Journal de Jean Héroard*, 15.07.1608.

12. Voir la présentation de ces éditions sur le site cour-de-France.fr: <https://cour-de-france.fr/vie-quotidienne/medecine-sciences-et-savoirs/ouvrages-avant-1800/article/journal-de-la-vie-active-du-roi-louis-exactement-descrit>.

13. Foisil, *Journal de Jean Héroard*, Paris 1989, 2 vol. 3123 p. dactyl. Il existe une édition de 1868, incomplète: les mentions qui nous intéressent – som-

78% des quelque 11 000 pages, sont consacrés au régime de vie à partir de 1611 et contiennent 100 000 notations d'heure – une mine pour étudier le sommeil de l'apprenti roi<sup>14</sup>. C'est en quête d'une pratique, dans la mesure où les notations d'Héroard permettent de la sonder, que je me propose de lire ce texte<sup>15</sup>.

Héroard veut s'attacher d'abord et avant tout à la santé du corps naturel du futur roi, à son régime de vie, à ce qu'un siècle plus tard, on nomme l'«hygiène» qui repose sur six piliers: l'air, la matière des aliments et la boisson, le mouvement et le repos, le sommeil et la veille, enfin la matière des excréments<sup>16</sup>; s'y ajoutent les purgations régulières pour assurer l'évacuation des mauvaises humeurs. En nous plongeant aussi dans les tribulations et les remèdes au niveau le plus intime, Héroard rédige un journal médical unique à l'échelle européenne. Conformément à la thématique des *body politics*, il nous donne à voir comment la vie de cour et la politique sont modelées par le soin du corps et la santé du prince, comment on tente aussi de les contrôler ou négocier – avec des biais et des omissions. Les notations politiques sont rares, comme on l'a vu, ce qui ne signifie pas que la thématique n'ait pas été impérieuse<sup>17</sup>. Héroard ne dit pas tout, y

meil, lever et coucher – y ont été systématiquement omises, semblant apparemment peu dignes d'intérêt pour les éditeurs: *Journal de Jean Héroard*, éd. Eud. Soulié et Éd. Barthélemy, Paris, Firmin Didot, 1868.

14. Foisil, «Introduction générale», 216.

15. Les notations d'heures de coucher et de lever sont systématiques. Étant donné le souci d'exactitude d'Héroard, on est porté à leur prêter confiance. Il s'agit bien sûr de notations d'heures du XVII<sup>e</sup> siècle, données au quart d'heure, et non à la minute. Les chiffres précis que je donne sont des moyennes calculées sur ces notations au quart d'heure. Comme tout chiffre, ils sont donc relatifs ou indicatifs, mais non absolus. Par ailleurs, la surabondance du matériau ne permettait pas d'entreprendre une étude exhaustive des 3123 pages de l'édition dactylographiée, j'ai exploité intégralement les années 1607, 1611, 1613, 1615, 1617, 1619, 1622 et les huit mois couverts en 1624, sondé l'été 1627, et travaillé par sondages au moyen des index pour les autres années.

16. Voir sa définition inchangée encore dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert: première des deux parties de la médecine pour conserver la santé.

17. Ainsi, lors de la grave maladie du roi en juillet 1627, il omet la présence de Richelieu, son rival, accouru à Villeroy et présent, selon ses propres dires, «tout le jour auprès de la personne du roi, la nuit le plus souvent».

compris dans le domaine médical. Tout laisse croire, par exemple, qu'il est constamment seul en face du dauphin. Il partage de fait une proximité étonnante avec lui, alors que la fragilité de la reproduction dynastique motive dans la plupart des cours la recherche d'une distance respectueuse, grandissante au fil du XVII<sup>e</sup> siècle. Les craintes d'une succession difficile ont vraisemblablement motivé ce choix (*a posteriori* justifié par l'assassinat d'Henri IV)<sup>18</sup>. Néanmoins, à la petite cour de Saint-Germain, le dauphin grandit selon la volonté d'Henri IV avec ses frères et sœurs légitimes et bâtards, pour que les uns apprennent des autres, dans un espace «bruissant de monde»<sup>19</sup>. Héroard passe sous silence le zèle des serviteurs dans son *Journal* ou sur les «femmes de chambre» qui veillent constamment aux côtés du dauphin la nuit<sup>20</sup>. On n'apprend quasiment rien sur le décor du sommeil, sur l'arrangement de la chambre à coucher<sup>21</sup>. On lit que Louis XIII, connu comme dévot, entend des messes et prie tous les jours, mais jamais il n'est question de clercs dans son entourage<sup>22</sup>. Les

*Mémoires du cardinal de Richelieu*, éd. par M. Lacour-Gayet, R. Lavollée, t. VII, Paris 1926, 103.

18. Voir E. Narkin, *Rearing the Royals: Architecture and the Spatialization of Royal Childhood in France, 1499-1610*, PhD dissertation Duke University 2017, 142-43.

19. Foisil, «Introduction générale», 72. Constituée dès sa naissance, à côté du Louvre et de Fontainebleau, la cour de Saint-Germain abrite aussi les bâtards de Gabrielle d'Estrées et d'Henriette d'Entragues. Lorsque Louis XIII devient adulte, sa cour, au Louvre, compte 1 142 charges. Voir J.-C. Petitfils, *Louis XIII*, Paris 2008, 549. Il s'agit là d'un changement important, la cour des enfants étant auparavant séparée, pour éviter toute contagion, de celle des adultes. Voir Narkin, *Rearing*, 370.

20. Héroard parle en revanche des femmes de chambre qui veillent auprès du sommeil de Louis XIII dans son *Institution*, 3a. La santé était traditionnellement l'affaire des médecins personnels, mais aussi des gouvernantes et gouverneurs. Héroard personnalise fortement la fonction. Voir Narkin, *Rearing*, 123.

21. Voir M. Foisil, «La première éducation du prince d'après le *Journal* de Jean Héroard», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 99/1 (1987), 303-35, ici 304-5. Les pièces étaient relativement polyvalentes, selon les cloisons ou les meubles que l'on y installait. Voir E. Narkin, «Une architecture enjouée: les enfants royaux à Blois», in C. zum Kolk, F. Lafabrie (dir.), *Enfants de la Renaissance*, Paris 2019, 110-17.

22. Une fois parvenu au pouvoir en 1624, Richelieu prend soin d'écarter le clergé de la décision politique. Voir F. Hildesheimer, *La double mort du roi Louis XIII*, Paris 2007 (Au fil de l'histoire), 142.

données d'Héroard sont en outre très nombreuses et précises, mais elles sont parfois rapportées<sup>23</sup>.

Malgré sa forte simplification par rapport aux règles édictées par Henri III et bien avant sa normalisation sous Louis XIV, le lever du roi est toutefois si important que chacun des six dialogues de l'*Institution du prince* se clôt sur la nécessité d'y être présent<sup>24</sup>.

### *Le sommeil dans le régime de vie du jeune Louis XIII*

La taille croissante de la cour avait imposé un emploi du temps strict et l'installation d'une horloge<sup>25</sup>. Héroard nous apprend qu'une horloge a été placée jusque dans la chambre même du jeune dauphin. La régularité de l'emploi du temps et la ponctualité sont de toute évidence un principe essentiel aussi aux yeux d'Héroard. La récurrence de ses indications permet l'élaboration de quelques statistiques sur le sommeil du dauphin, dans la limite de la fiabilité des informations fournies par Héroard. Entre 1607 et 1624, l'éveil de Louis XIII varie entre 6h27 (en 1622) et 7h48 (en 1617). Bien plus, l'heure du coucher reste étonnamment stable, variant entre 20h45 (en 1617) et 21h15 (en 1624). Les heures des repas restent elles-mêmes très ponctuelles: déjeuner, dîner (11h à 11h30), goûter, souper (17h à 20h,

23. Héroard avait une «minute» (un brouillon) puis recopiait lui-même au propre ses notes dans son *Journal*. Il est vraisemblable qu'il ait demandé aux femmes de chambre de noter toute indication relative à la santé du dauphin et qu'il les ait recopiées le lendemain.

24. Au moins lorsque Louis XIII atteint l'âge adulte, le lever a lieu au Louvre entre 6h et 6h30, en présence du premier gentilhomme de la Chambre, du capitaine des gardes, du grand maître de la garde-robe, des médecins et des aumôniers. Peu de courtisans ont le privilège de dormir au Louvre. Un simple valet présente au roi sa robe de chambre, puis un grand seigneur lui donne la chemise. Parfois, Louis décide de prendre un bain dans sa chambre, dérégulant le cérémonial. Puis il va à la messe, dite au Petit-Bourbon ou à la chapelle des Feuillants (parfois à Notre-Dame) et tient conseil. Voir Petitfils, *Louis XIII*, 546-47.

25. Le roi Henry VII d'Angleterre en fait installer une mécanique autour de 1500. Voir J. Duindam, *Vienna and Versailles. The Courts of Europe's Dynastic Rivals, 1550-1780*, Cambridge 2003, 151.

avec une moyenne à 18h15-18h30), ce dernier pouvant être pris plus tard, surtout dans les dernières années ponctuées de retours de chasse ou de parties de jeu de paume nocturnes; ces repas, par ailleurs, ne sont pas festifs puisqu'ils ne durent que trois quarts d'heure à une heure au maximum et qu'il les prend seul<sup>26</sup>. Un double coucher a parfois lieu à partir de 1615; d'abord avec déshabillage (observations médicales de routine, prière), suivi d'un lever et de nouveau un coucher.

Les notations d'Héroard dévoilent un rythme quasiment invariable de la toute petite enfance à l'adolescence, si bien que Louis XIII dort en moyenne 9h35 à l'âge de 6 ans (en 1607) – ce qui semble peu –, mais 9h52 en 1617 à 16 ans – ce qui semble beaucoup [voir graphiques en annexe]<sup>27</sup>. Ce rythme reste égal indépendamment des saisons de l'année et des jours de la semaine (le lever n'est pas plus tardif le dimanche). En dépit de cette régularité, Héroard s'abstient de donner à penser que l'on puisse avoir réveillé le prince de force, alors qu'une notation fortuite révèle que la reine interdit un lever antérieur à 6 heures<sup>28</sup>. Ils sont au reste plus tardifs que ceux d'Henri III, mais plus précoces que ceux de Louis XIV<sup>29</sup>. Pour Héroard, la maîtrise du régime de vie au moyen de la ponctualité du sommeil, de la veille et des repas, constitue vraisemblablement un élément majeur de la maîtrise de soi et de ses passions, dont il fait grand cas dans son *Institution*.

Dans le *Journal* d'Héroard, il existe toutefois toujours un décalage d'au moins une demi-heure entre le coucher et l'assoupissement, durant lequel Louis XIII notamment prie (apparemment seul selon notre source). Ce laps de temps croît subitement en 1617 pour atteindre plus de deux heures en 1619, ce qui peut contribuer à expliquer le réveil beaucoup plus tardif en 1617 (en 1617, 7h48 en moyenne et en 1619 7h41 en moyenne, au lieu de

26. Voir *Petitfils, Louis XIII*, 547. Louis XIII a des goûts simples et déteste toute forme de mondanité courtisane. Voir F. Hildesheimer, *Richelieu*, Paris 2004, 81.

27. D'après P. Chaunu, «Préface», in *Journal d'Héroard*, 19-30, ici 24.

28. Voir citation 2 en annexe et note 36.

29. Sous Henri III, les portes du Louvre étaient ouvertes à 5h, le lever du roi et la messe privée avaient lieu à 6h et le coucher après 20h; sous Louis XIV, le lever était à 8h et le coucher entre minuit et 0h30. Voir Duindam, *Vienna*, 150, 152.

6h54 en moyenne en 1615 et 6h27 en moyenne en 1622). Louis XIII est alors adolescent, marié et astreint à consommer l'union, à son dépit, depuis octobre-novembre 1615; surtout, il prend peu à peu les rênes du pouvoir après l'assassinat de Concini en avril 1617, le favori de la reine sa mère, et l'exil forcé de cette dernière à Blois, après plusieurs mois de rumination du projet<sup>30</sup>.

Outre les réactions d'«inquiétude» sur lesquelles on reviendra, le jeune Louis XIII tente – rarement il est vrai – de déjouer le rythme exigé par le sommeil et d'imposer son «agentivité»<sup>31</sup>. Ainsi, le 29 juin 1606, âgé de 4 ans et 9 mois, il refuse de faire sa prière, d'où une altercation avec sa gouvernante Mme de Montglat, et peut-être un sommeil entrecoupé d'un cauchemar [voir extrait 1 en annexe].

En novembre 1611, à 10 ans, Louis XIII décide de se lever bien plus tôt et de faire lever avec lui ses valets, si bien que, pour déjouer sa volonté, on arrête l'horloge propre à lui permettre de juger lui-même de son sommeil [voir extrait 2 en annexe]. Par ailleurs, si le lever semble parfois suivre immédiatement le réveil dans ses jeunes années, par la suite, le lever ne suit le réveil que de 30 minutes à une heure.

### *Un sommeil inquiet: rêves, cauchemars, réveils*

L'enfant-roi a une intense activité onirique. On le sait, la langue française de l'époque distingue le terme «songe» d'une part, qui correspond à ce que nous, contemporains du XXI<sup>e</sup> siècle, désignerions comme «rêve», et le terme «rêve» d'autre part, qui

30. Louis XIII (27.09.1601-14.05.1643) a 13 ans lorsque, le 20 octobre 1614, sa majorité est proclamée au Parlement, mais son «bas âge» est prolongé par Marie de Médicis et Concini. Son mariage a lieu par procuration avec Anne d'Autriche le 18.10.1615 et en France 21.11.1615. Comme le relève Françoise Hildesheimer, la lecture de la prise du pouvoir par Louis XIII après le 24 avril 1617 est à nuancer puisque l'assassinat de Concini profite tout d'abord aux «barbons», aux vieux ministres d'Henri IV évincés par le maréchal d'Ancre et qui répugnent à ses façons autoritaires. Voir F. Hildesheimer, *Richelieu*, 80.

31. Sur l'agentivité des enfants, voir le colloque organisé par S. Moret Petrini, *S'imposer face aux grands*, Université de Lausanne, 5-6 novembre 2020, en cours de parution dans la revue *Histoire de l'éducation*, vol. 161, (2024).

renvoie à l'extravagance, au délire, à l'âme affligée par un transport au cerveau propre à l'ébranler. Des études qui font autorité ont indiqué un glissement sémantique, le terme «rêve» s'imposant vers 1630-1660 environ dans son sens actuel<sup>32</sup>. À l'époque du *Journal d'Héroard*, les deux termes ne sont pas pleinement synonymes. Le «rêve» continue à dénoter un état de trouble de l'âme dû à une apparition onirique affligeante. L'état de «rêverie» qui qualifie souvent le réveil, a une composante corporelle récurrente, associée à la chaleur:

«Esveillé a trois heures après minuict, avec inquietude et chaleur et resverie»<sup>33</sup>.

Parfois, Louis XIII «rêvasse» en parlant un peu avant son réveil<sup>34</sup>. Les 31 mentions de «songes» et 27 de «resves» que j'ai pu relever dans l'édition de Madeleine Foisil se concentrent dans les années 1611 à 1614, alors que Louis XIII a entre 9 et 13 ans, et disparaissent totalement à l'été 1627 [voir tableau en annexe]. La période 1611-1614 correspond pour Louis XIII aux lendemains de l'assassinat de son père (14 mai 1610), à son sacre (17 octobre 1610), immédiatement suivi de la régence de Marie de Médicis et de la nomination de Concini, écuyer de la reine, comme conseiller d'État (26 juillet 1610). Ce nouveau rôle poursuit le jeune roi jusque dans son sommeil. Ainsi, le 3 octobre 1614:

«Le III<sup>me</sup> Vendredy. Esveillé a trois heures après minuict, doucement. Pissé... Dict qu'il a l'imagination des ceremonies du jour precedent, l'ordre, les rangs, les allées, les venues des ungs et des autres en dormant; que cela trouble son dormir. Se rendort jusques a six»<sup>35</sup>.

Hormis les rêves et cauchemars enfantins (le mot «cauchemar» n'étant guère usité, il est question de songes tourmentés) –

32. Voir notamment N. Kress-Rosen, *L'évolution sémantique de rêver et de songer jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Histoire de la langue française, Université de Strasbourg 1970; D. Fabre, «Rêver», *Terrain*, 26 | mars 1996, [En ligne], URL: <http://journals.openedition.org/terrain/3150>; DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.3150>.

33. *Journal de Jean Héroard*, Lundy XIII Septembre 1622, 1964.

34. *Journal de Jean Héroard*, Jeudy IX Janvier 1614, 2175.

35. *Journal de Jean Héroard*, 3.10.1614, 2237.

faisant état du tonnerre<sup>36</sup> ou de chute dans un trou<sup>37</sup> par exemple –, l'image du roi son père, mort, qu'il respecte et craint, lui revient à deux reprises, le 17 mai 1610 et le 13 octobre 1611.

«Le XVII<sup>me</sup> [May 1610] Lundy. Esveillé a huict heures après minuict, doucement; pouls plein, egal, pausé, chaleur douce.

Sa nourrice qui avoit couché au costé de son lict, luy demande ce qu'il avoit a resver. R.: «*C'e que je songé[ois]*»; puis demeure long temps pensif. N. «Mais que resvés-vous? R. *Doundoun, c'e [c'est] que voudré bien que le Roy mon pere eust vescu encore vingt ans, ha le meschant qui l'a tué. Et le jour devant, il avoit dict à Madame de Montglat: Maman ga je voudré[ois] bien n'estre pas si tost Roy et que le Roy mon pere fust encore en vie.*»<sup>38</sup>

La présence de la nourrice Doudoun (Antoinette Joron) durant de longues années auprès du prince – alors que les nourrices ne restaient normalement pas en service après le sevrage – était-elle motivée par les sortes de terreurs nocturnes de l'enfant? Une notation de 1605 montre comment la nourrice le rasure dans l'obscurité<sup>39</sup>.

Le 13 octobre 1611, le dauphin se réveille après un cauchemar causé par le souvenir de la vue de son père mort dans le lit et fait placer un valet de chambre à chaque côté du lit<sup>40</sup>. On

36. *Journal de Jean Héroard*, 5.11.1611.

37. *Journal de Jean Héroard*, 24.02.1612 trou (se répète le 3.09.1612).

38. *Journal de Jean Héroard*, 17.05.1610, 1768-69.

39. «[Le dauphin] s'esveille par deux diverses fois: 'Maman doundoun, endomé moi.' Elle l'endormoit, le branslant sans dire mot. 'Qui me bece [berce]?' Entendant que c'est sa nourrice, ne dict plus mot, l'ayant recogne a la voix. Et s'endort jusques a cinq heures après minuict», *Journal de Jean Héroard*, 9.01.1605. Je remercie Nadine Amsler de cette indication. Voir E. Narkin, "Female Officers' Spaces at the Court of the Royal Children, 1499-1610", in C. zum Kolk, K. Wilson-Chevalier (dir.), *Femmes à la cour de France. Charges et fonctions (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq 2018, 185-205; N. Amsler, «The Work of Many Bodies. Wet Nurses and Dynastic Reproduction at Early Modern German courts», *European History Quarterly*, 53/3 (2023), 391-406. <https://doi.org/10.1177/02656914231181253>.

40. *Journal de Jean Héroard*, Octobre 1611, 1960: «Le XIII<sup>me</sup> Jeudy. Esveillé a deux heures après minuict, doucement. A peur, c'estoit depuis la mort du Roy son père, qu'il avoit veu dans le lict. Faict passer un valet de chambre a chasque costé du lict pour l'asseur, Se rendort jusques a quatre. Faict de mesme. Se rendort jusques a six et demie. [...]».

apprend par un commentaire d'Héroard qu'il refuse de dormir dans la grande chambre où il l'avait vu et dort dans son cabinet depuis la mort de son père<sup>41</sup>. Le 10 juin 1611, éveillé en sursaut à quatre heures du matin, il refuse de se rendormir par crainte des revenants. Deux ans durant, après le décès de son père, il fait placer deux valets de chambre à côté de son lit pour apaiser son endormissement. Héroard ajoute: «craint les esprits depuis la mort du Roy»<sup>42</sup>. Deux ans après le décès, le 14 mai 1612, il s'habille en deuil à son réveil, tout en se changeant très rapidement les idées<sup>43</sup>. Dans la nuit du 3 au 4 août 1612, après avoir crié dans son sommeil, on le secoue doucement en lui demandant ce qu'il a: «Cé que je songeois qu'il y avoit ung homme pendu en la cour, et que des esprits me vouloint battre»<sup>44</sup>. À deux reprises encore, il a peur des revenants<sup>45</sup>.

On serait donc tenté de rapporter l'intense activité onirique du jeune roi au souvenir traumatique de la vue du père adoré mort, allongé dans le lit en vertu de la pratique de l'exposition du corps naturel du roi<sup>46</sup>. Or, ce souvenir se limite à ces mentions. Aucun autre songe ou souvenir même du feu roi n'est évoqué aux autres dates anniversaires (1611, 1613, 1614, 1615, 1616) ni par la suite. Héroard indique par ailleurs que son pupille n'aime pas parler de ses souvenirs.

41. *Journal de Jean Héroard*, 15.08.1611, 1945.

42. *Journal de Jean Héroard*, 12.05.1612, 2019-20: «Commande deux valets de chambre de se mettre chacun a l'ung des costés de son lict pendant qu'il s'endormiroit. Il craignoit les esprits depuis la mort du Roy son père, \* et en avoit ainsi usé depuis ce temps-là, quand il se vouloit endormir. \* N<sup>a</sup> craint les esprits depuis la mort du Roy».

43. *Journal de Jean Héroard*, 14.05.1612, 2020.

44. *Journal de Jean Héroard*, 4.08.1612, 2041.

45. *Journal de Jean Héroard*, Nuit du 10-11.06.1611, soir du 26.09.1611, 3.08.1612. Voir aussi Petitfils, *Louis XIII*, 149.

46. Voir notamment A. Boureau, *Le Simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1988, rééd. 2000; R. Giesey, *Les Obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris 1987 (angl. 1960); S. Hanley, *Les Lits de justice des Rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, Paris 1991. Sur la mort de Louis XIII et Louis XIV, voir F. B. Assaf, *Quand le roi meurt. Les journaux de Jacques Antoine et de Jean et François Antoine et autres documents sur la maladie et la mort de Louis XIII et de Louis XIV*, Tübingen 2018.

À partir de 1616, Louis XIII est un malade chronique tourmenté par des nuits agitées et des maux digestifs (une sorte de tuberculose intestinale) dont il finit par décéder à l'âge de 41 ans. Loin de nous livrer un spectacle dramatique, les songes consignés par Héroard transmettent le double regard, tantôt impassible, tantôt affectueux du médecin, et souvent amusé, voire facétieux de l'enfant: il rit de ses rêves sensuels<sup>47</sup>. Cela pourrait expliquer les notations des 17-18 mai 1610, dans lesquelles la nourrice et le gouverneur qualifient de «rêve» ce qui n'est qu'un anodin «songe» pour l'enfant-roi<sup>48</sup>.

À l'instar du *Journal* entier, les notations de rêves sont contenues en quelques mots dénués d'emphase. Héroard les note – en partie sur l'ordre de l'enfant-roi<sup>49</sup> –, exactement comme il relève les horaires de veille et de sommeil, le pouls, la couleur des urines et des selles, ou l'humeur: le songe est intégré dans le

47. Héroard fut frappé par son caractère facétieux et colérique. Le mot «*facetum*» est répété 155 fois en 1606, 24 fois en 1610. Voir *Journal de Jean Héroard*, p. 61. Elle contraste fortement avec son image de neurasthénique instable, malade chronique, morose et obstinément timide.

[Octobre 1614] «Le III<sup>me</sup> Vendredy. Esveillé a trois heures après minuict, doucement. Pissé... Dict qu'il a l'imagination des ceremonies du jour precedent, l'ordre, les rengs, les allées, les venues des ungs et des autres en dormant; que cela trouble son dormir. Se rendort jusques a six. Esveillé doucement... Prie Dieu. [...]

Le III<sup>me</sup> Sapmedy. Esveillé a une heure et demie après minuict. Je y ay couché. Doucement, ne se plainct pas. Pissé... Se rendort jusques a huict et un quart après minuict. Esveillé doucement... Ne se plainct point. Levé... [...], *Journal de Jean Héroard*, 2237.

«Le V<sup>me</sup> Dimenche. [...] A dix heures s'endort jusques a unze heures. Esveillé en sursault a demy, se v. levé [sic] sur le lict, disant: *Je les veux, je les veux, mais Soupite*, le nom de son premier valet de chambre en quartier. S.: L. R. *Je le veux*. Il luy chausse ses botines, et le Roy entendoit ses botines. Dict tousjours *Je le veux, je les veux, je les veux*. S.: Mais que voulés vous Sire? L. R. *Aller à mes affaires*, et s'esveille. Faict ses affaires... et se rit de son songe».

48. [Le XVIII<sup>me</sup> Mardy.] «Esveillé a huict heures, doucement; pouls plein, égal, pausé, chaleur douce. Levé; bon visage, guay; pissé jaune, beaucoup, pigné, vestu.

Mr de Souvré luy dict qu'il resve la nuict et que c'est qui le fait resver. R. *C'e que je songe que l'on me chatouille, qu'on me fait comme cela*, en se chatouillant», *Journal de Jean Héroard*, 1769.

49. *Journal de Jean Héroard*, 2246-2247, 6 novembre 1614.

régime de vie et les six «choses non-naturelles». À aucun moment, Héroard n'envisage d'établir un diagnostic fondé sur un songe.

Reste que l'activité onirique de Louis XIII frappe par sa récurrence et son absence de toute connotation religieuse – alors que Louis XIII était un dévot. En 1613-1614, il parle à 14 reprises dans son sommeil<sup>50</sup> et manifeste du somnambulisme, jusqu'en 1624<sup>51</sup>, là aussi rapporté à la chaleur du corps et à la sueur, ce qui ramène à la thématique du sommeil inquiet. J'ai pu relever 15 occurrences de «sommeil inquiet», 31 de réveil «en sursaut», qui se détachent mieux si on les considère indépendamment du songe ou du rêve et frappent par leur relative coïncidence [voir graphique en annexe]. Cette inquiétude a elle aussi un substrat corporel lié à la chaleur. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, elle peut certes renvoyer à un «trouble, état d'anxiété, d'irrésolution, de perplexité»<sup>52</sup>. Elle est néanmoins avant tout à comprendre comme «faute de repos», «inquiétude du corps [...] qui empêche de dormir»<sup>53</sup>. Les nuits de Louis XIII sont entrecoupées irrégulièrement.

50. Ainsi les 31.5.1606, 16.11.1607 (il s'écrie), le 21.03.1613 (il appelle trois fois son gouverneur M. Souvré), le 18.06.1613 (il parle en latin), le 25.07.1613 (il parle à moitié endormi), le 7.01.1614 (parle dans son rêve à deux reprises tout en commençant à se réveiller), le 9.01.1614, le 6.03.1614 (au début de son sommeil, comme Henri IV, note Héroard), le 8.09.1614, le 3.11.1616. le 29.09.1624.

51. Ainsi le 9 mars 1612: «Esveillé a deux heures après minuict. Se met a genouls sur son lict, sans s'esveiller, criant «*Allon allons*», et s'esveille. Pissé... Se rendort [...]» Et le 8 septembre 1614: «Esveillé a sept heures trois quarts après minuict, doucement. \* Raconte comme il avoit songé qu'il voioit des poissons volants et appelloit de Heurles, son premier valet de chambre: *Combien en voulés vous, desquels voules vous?* Il dormoit et parloit. Le Sr. de Heurles demande des truites. Il estoit hors des draps sur le milieu du lict, se vouloit eslancer pour en aller prendre. Remis au lict sans s'esveiller jusques a sept heures trois quart», Le 29 septembre 1624 encore: «Esveillé a huit heures et demie après minuict. A resvé en dormant, chantoit, levé sur ses genouls, en parlant. A son resveil m'a dict avoir eu la nuict de la chaleur et senty la nuict chaude». *Journal de Jean Héroard*, 2000, 2232, 2933.

52. Montaigne, *Essais*, I, XXIV, éd. A. Thibaudet et M. Rat, 124.

53. A. Paré, *Œuvres*, livre 20, chapitre 13, éd. J.-F. Malgaigne t. 3, Paris 1841, p. 104.

*Maladies et insomnies*

L'insomnie n'est pas une invention moderne, et les nuits de Louis XIII ne corroborent en rien la thèse de l'apparition de l'insomnie avec l'invention de la lampe électrique et du sommeil biphasique avant l'avènement de la société industrielle<sup>54</sup>. Dès son adolescence, le roi est terrassé par des maux intestinaux diurnes et nocturnes<sup>55</sup>. Entre le 4 et le 9 octobre 1616, à l'âge de tout juste 15 ans, il est saisi de coliques aiguës, si bien qu'Héroard, à Vaugrigneuse depuis le 28 septembre, accourt dans la nuit du 5 octobre. Le mal s'adoucissant, le roi se hasarde à une partie de chasse le 14 octobre, mais les «tranchées» reprennent. Le 31 octobre s'y ajoute un accès épileptique spectaculaire, au beau milieu de l'après-midi, alors qu'il est couché dans sa chambre, les rideaux tirés. Héroard est le seul à rendre compte des maux et nuits entrecoupées précédentes. La crise effraie pourtant à tel point que la cour s'en émeut et que différents récits en sont faits<sup>56</sup>. Héroard ne quitte plus le roi jusqu'à la mi-novembre, relatant des nuits hachées et un sommeil décalé. Durant ce mois, Louis XIII, reclus dans sa chambre, est vêtu d'une simple robe de ratine (en laine) et chausse des bottines lorsqu'il se lève. Il parle en dormant et se sent à deux reprises «resver» (divaguer)<sup>57</sup>. Héroard lui prescrit les remèdes habituels: bouillons, potions sirupeuses (juleps), rhubarbes pour favoriser les éliminations, lectures et chant. Le malade est baigné de sueur. On lui donne des linges chauds, il change parfois de lit à plusieurs reprises durant la nuit, se couchant dans son grand lit, dans son petit lit, dans le lit des valets de chambre ou au pied de ce dernier. Ainsi, dans la nuit du 4 novembre, il se réveille six fois de minuit à 6 heures du matin, en se plaignant de ses douleurs; il dort toute la matinée et

54. Thèse prônée par A. Roger Ekirch, *At Day's Close: Night in Times Past*, New York 2005 (traduit en allemand en 2006 et en français en 2021).

55. Il a aussi été atteint par la rougeole en octobre-novembre 1608 et par la petite vérole en avril 1612.

56. Ainsi Arnaud d'Andilly dans son *Journal* et Pontchartrain dans ses *Mémoires*, cités d'après M. Foisil, *L'Enfant Louis XIII. L'éducation d'un roi (1601-1617)*, Paris 1996, 226-7. Voir aussi Petitfils, *Louis XIII*, 214-16.

57. *Journal de Jean Héroard*, 2414-15, 2417.

se lève à 14 heures; on le recouche à 14h30; de 16h à 20h, il est levé et remis au lit à trois reprises.

Les récits extérieurs de la crise du 31 octobre montrent qu'Héroard a tenté de garder le secret sur elle, par peur d'une alarme politique: selon Arnauld d'Andilly, il aurait même tenté de ramener «cette espèce d'apoplexie» à «une mauvaise vapeur des intestins»<sup>58</sup>. Le *Journal* d'Héroard manifeste et prouve la vigilance du premier médecin face au danger humain et politique de la maladie du roi. Le terme «vigilance» est apparu en français à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle comme synonyme d'«insomnie»; à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, il renvoie à une «veillée», et, dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à la «surveillance qui a pour but de prévoir, de prévenir ou de signaler», par emprunt au latin *vigilantia*, «habitude de veiller, soin vigilant, attention»<sup>59</sup>.

La maladie de l'été 1627, qui surprend le roi dans son activité de soldat, dans sa fonction centrale de roi de guerre donc, perturbe durant deux mois la vie de cour<sup>60</sup>. L'inquiétude du sommeil culmine à nouveau, tandis que l'activité onirique n'est plus du tout mentionnée. Dès le 1<sup>er</sup> juillet, alors qu'il est en campagne militaire contre la poche protestante de La Rochelle, Louis XIII, âgé de 26 ans, est atteint de frissons et de «chaleur, douleur de teste, soif, la langue seche»<sup>61</sup>. Malgré son grand âge et son épuisement, Héroard a accouru. Le 20 juillet, alors que le roi ne cesse de dormir, les troupes anglaises commandées par Buckingham débarquent sur l'île de Ré, bloquant le maréchal de camp Toiras, un vieux compagnon de Louis XIII; le blocus dure trois mois et 16 jours, jusqu'au 8 novembre. Le roi reste cloué au lit durant 54 jours avant que les médecins ne le déclarent guéri.

Dans les premiers jours, l'évolution est lente et, malgré une fièvre quotidienne et des plages envahissantes de sommeil, le roi jouit de quelques instants d'accalmie. Il entend la messe, se lève «en sa robe», joue de la guitare, fait chanter et jouer de la guitare

58. Arnauld d'Andilly, *Journal inédit (1614-1620)*, 224.

59. Centre national de ressources textuelles et lexicales, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/vigilance>

60. Voir M.-C. Canova-Green, *Faire le roi. L'autre corps de Louis XIII*, Paris 2018 (Lieux et expression du pouvoir), 204.

61. *Journal de Jean Héroard*, 2992.

et du luth<sup>62</sup>. Du 15 juillet au 15 août, il ne se lève plus et ne se distrair plus que rarement de musique et de chant; ses journées consistent en un sommeil entrecoupé de réveils. Le 15 août, il peut marcher pour la première fois dans sa galerie, et deux jours plus tard, il s'habille pour la première fois et fait le tour du jardin; le 18, il quitte Villeroy pour Ollinville dans la litière de la reine. Le 24, il arrive à Versailles, et il chasse le 25 à Saint-Germain-en-Laye. Le 15 septembre, il donne congé aux médecins qui l'ont soigné.

Durant un mois et demi, la maladie bouleverse les rythmes quotidiens. Le sommeil est entrecoupé de brusques réveils, à minuit, à 1 heure, 2 heures et 3 heures du matin; il est presque constant le jour avec de courts temps de veille. Les horaires des repas sont en conséquence totalement perturbés: plus de déjeuner et, à partir du 21 juillet, le dîner (normalement donné à 11h30-12h) est servi tôt le matin ou très tard dans l'après-midi. Trempé de sueur, saisi de frissons et de tremblements, le roi est assailli de soins: bouillons, remèdes, bézoars, saignées, bains et demi-bains; on lui met des bouteilles remplies d'eau aux pieds, on le fait changer de chemise deux ou trois fois par jour, on le transporte d'un lit à l'autre. Richelieu cache au roi la gravité des événements, de peur que la nouvelle n'accrût ses maux<sup>63</sup>. Le 26 juillet, le roi s'éveille et se rendort à huit reprises entre 1h30 et 20h30: à 1h30, 3h, 4h, 13h, 14h et 16h. À 20h30, il s'endort avec inquiétude, consomme un bouillon à 5h ainsi qu'à 16h, et prend cinq fois des remèdes dont les désignations dans le *Journal* frappent par leur caractère général: bézoar, grains, potus, bouillons, tisane rouge et clystère laxatif.

Les médecins Claude Charles et Charles Bouvard ont été appelés en consultation. Bontemps, le chirurgien et futur valet de

62. Peu porté à l'étude livresque et au discours oral, Louis XIII aime toutefois la musique et les arts; il a même composé de la musique. Il est aussi curieux des arts mécaniques. Voir Hildesheimer, *Richelieu*, 81.

63. «Mille soins le travaillent et l'agitent en son esprit; mais le plus grand de tous, et qui lui fait plus de peine, est de faire paroître au Roi qu'il n'a point de peur, afin que de là il ne puisse faire jugement de ce qui est arrivé», *Mémoires du cardinal de Richelieu*, 103. Richelieu expédie ses nombreuses lettres depuis Villeroy, puis Ollinville (23.10.1627), Versailles (24.08.1627), enfin Saint-Germain-en-Laye.

chambre du roi, pratique les saignées. Charles Guillemeau est présent, mais n'est pas cité dans le *Journal*, pas plus que Richelieu, comme on l'a vu. La vie politique se déroule tant bien que mal, Louis XIII continuant à tenir stoïquement conseil sur son lit, ainsi le 27 juillet: «Au Conseil, pendant la chaleur, fort essuié. Sué a trois heures et ung quart, partout. A quatre heures, essuié, change de chemise. A quatre heures trois quarts, change de lict [...]»<sup>64</sup>. La plume rapide, pressée, irrégulière d'Héroard ne permet malheureusement guère d'aller plus loin. Il ne prononce pas de diagnostic et répuge à toute interprétation<sup>65</sup>.

\*

Document unique par la précision de ses notations sur la vie de la chambre princière, le *Journal* d'Héroard fonctionne finalement comme une sorte de somnographie de la vie de Louis XIII. Le sommeil inquiet est plus comptabilisé qu'il ne fait l'objet d'une réflexion médicale. Héroard manifeste à la fois une très forte attention au sommeil, une vigilance de tous les moments et une absence de stratégie ou de thérapie spécifique. L'enfant-roi se rendort le plus souvent de lui-même après avoir soulagé ses entrailles; au pire, il change de lit ou de chemise. Ce n'est que durant ses maladies qu'on lui donne des bouillons ou des tisanes la nuit. Héroard agit donc bien plus en scrutateur qu'en médecin du sommeil. Il observe toutefois une certaine liberté avec les recommandations des régimes de santé rédigés au Moyen Âge. Comme elles, il procède à l'évacuation des superfluités et prône la musique, les bains, les lectures. Mais il ignore les préceptes concernant le sommeil sur les côtés droit, gauche et droit, ne calque jamais ses prescriptions sur les humeurs humides prêtées aux enfants dans la tradition galénique, et évite tout narcotique<sup>66</sup>.

64. *Journal de Jean Héroard*, 27.07.1627, 3001.

65. Peu avant son décès, Louis XIII refuse certains remèdes désagréables et inefficaces que ses médecins Bouvard et Chicot lui imposent. Cette réaction souligne la défiance qu'il a vis-à-vis de ces médecins et la maîtrise de son corps, même à l'approche de sa mort. Voir Hildesheimer, *Double mort*, 152.

66. Sur cette tradition, voir M. Nicoud, *Les régimes de santé au Moyen Âge. Naissance et diffusion d'une écriture médicale*, 2 vol., Rome 2007 (BEFAR, 333), <https://books.openedition.org/efr/1448?lang=fr>; D. Jacquart, *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Variorum Reprints, 1997.

Le *Journal de Jean Héroard* livre finalement l'impression de représentations étirées sur la longue durée et d'un médecin relativement désarmé qui évite d'agir directement sur le sommeil.

## ANNEXES

## 1. Les songes et rêves de Louis XIII

Extrait 1 [29 juin 1606, âge de 5 ans]

«A neuf heures et ung quart, pissé, desvestu, mis au lict; pouls plein, egal, pausé, chaleur douce.

Demande a boire: «*Mai qu'on e lon tem [est long temps], il a deux heure[es] j'en ay demandé e i [et il] vien poin [point]\** M<sup>e</sup> de Montglat luy veult cependant faire prier Dieu, il ne veult pas; a la fin, il prie Dieu. Quand il fallust dire: «Dieu doit bonne vie a papa», il dict: «*Dite moy comme i [il] fau dire*». M<sup>e</sup> de Montglas [f<sup>o</sup> 270 r<sup>o</sup>] est constraincte de le luy dire. Il dict: «*Dieu doin bonne vie a papa*» et demeure là. M. «Et puis?» D. «*E pui.*» M. «Dictes». D. «*Dite moy comme i [il] fau achevé[er]*». Il conteste là-dessus long temps jusques a ce que M<sup>le</sup> de Ventelet va dire: «Mr, voila le tonnerre qui vient», et luy soubdain de dire tout si vistement qu'a peine le pouvoit-on entendre. Se voiant vaincu, il se plaignoit. M<sup>e</sup> de Montglat luy dict: «Taisés-vous». D. «*Dite moy don [donc] que je me taise s'i [s'il] vou plai [plaist]*», et s'opiniastre tellement là-dessus, qu'ayant dict a M<sup>e</sup> de Montglat qui tenoit ferme: «*Je le diray pu [plus] quete [que ceste] fois*», M<sup>e</sup> de Montglat dict: «S'il vous plaist taisés-vous». Il s'appaise.

Beu. S'endort a neuf heures trois quarts jusques a trois heures et demie après minuict.

Le XXX<sup>me</sup> Vendredy. \*Esveillé a trois heures et demie après minuict, en se plaignant.

M<sup>le</sup> de Ventelet luy demande ce qu'il avoit. D. «*C'esté[oit] un chien qui me voulé[oit] mode [mordre] la ba en la cour*».\*

Doucement. Pouls plein, egal, pausé, chaleur douce. Joué doucement et amusé a son corcelet jusques a neuf heures. Levé;

guay, bon visage; pissé, vestu, coiffé. A neuf heures trois quarts, desjuné [...]

\* Impatient<sup>67</sup>.

Extrait 2 [5 novembre 1611, âge de 10 ans]

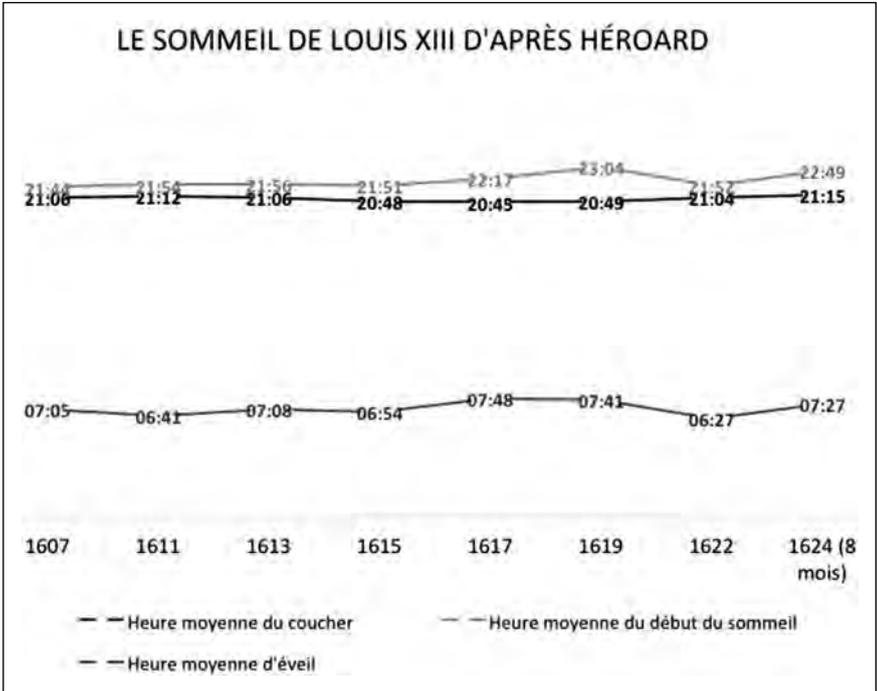
Le V<sup>me</sup> Sapmedy. Esveillé a cinq heures °et demie° après minuict, doucement... Demande a quelle heure il s'estoit endormi et, aiant compté: «*Il se fault lever c'est assés dormy*». °Ses valets de chambre le veulent persuader de dormir encores, et disent que la Rne leur a commandé de ne se lever point qu'il ne soit six heures. L.R.: «*He comment est il possible de faire dormir par force quand on n'a pas envie*». [Levé] ... Prie Dieu. [...]

Le VI<sup>me</sup> Dimenche. Esveillé a quatre heures après minuict, doucement [...] Faict lever ses valets de chambre, dict qu'il ne sçauroit dormir par force. Levé, bon visage, guay. L'on avoit arresté l'horologe par commandement de la Rne, il le jugea. Pissé [...]. Pigné par ses valets de chambre, vestu. Prie Dieu. Faict descendre son lict, aide a faire ses coffres. A six heures, desjuné [...]. Me demande si j'avois faict arrester l'horologe. Va chez Mr de Souvré qu'il treuve au lict, luy parle de ses harquebuses, qu'il en tirera par les chemins, luy demande s'il tire bien. [f° 120 r°]<sup>68</sup>

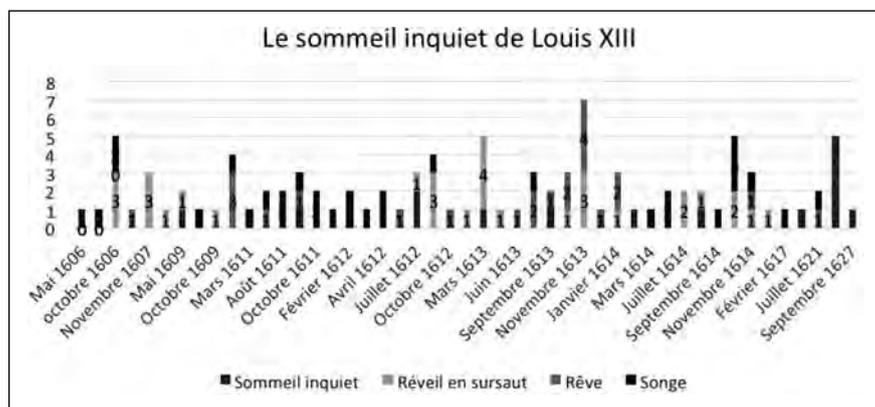
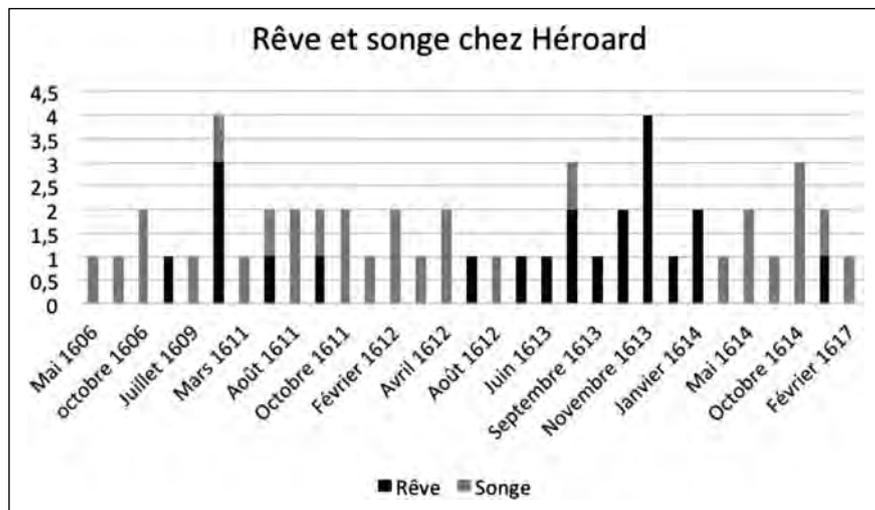
67. *Journal de Jean Héroard*, 993.

68. *Journal de Jean Héroard*, 1968, fol. 119 v°.

2. Rythmes moyens de sommeil (graphiques)



Moyennes des indications de temps (au quart d'heure près) pour les années 1607 (364 indications), 1611 (365 indications), 1613 (365 indications), 1615 (365 indications), 1617 (359 indications), 1619 (352 indications), 1622 (359 indications) et 1624 (245 indications, seuls huit mois étant couverts par le *Journal*).



ABSTRACT

Claire Gantet, *Jean Héroard: a Somnography of the Young King Louis XIII*

The French physician Jean Héroard, who already was Court's medical officer of king Henri III, was named First physician of king Louis XIII six days before his birth in 1601 and retained this position until his own death in 1628. From 1605 to 1627 he held a medical diary on the young king's health, an unusual document that sets up not only general diseases and growth steps, but also plentiful precise day-to-day observations without the respectful distance that characterized later health journals of kings. In this journal sleep was given careful attention. Héroard not only noted the times the Dauphin went to bed, falled asleep, woke up and stood up, but also his nocturnal dreams, fears and insomnia. This considerable care went hand in hand with a significant caution in medical intervention on sleep. Instead, he administrated traditional medieval remedies. Héroard acted more as an observer than as a sleep physician.

Claire Gantet  
Université de Fribourg  
claire.gantet@unifr.ch

Agostino Paravicini Bagliani

LA CHAMBRE À COUCHER DU PAPE.  
PREMIÈRES RECHERCHES

Malgré l'extraordinaire ampleur de l'historiographie concernant la papauté, au Moyen Âge et à l'époque moderne, depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, la chambre à coucher du pape demeure un sujet à explorer, ce qui contraste avec la richesse des études consacrées à celle des souverains laïcs au Moyen Âge<sup>2</sup>. Seule l'ubication du *cubiculum* ou chambre du pape a fait l'objet de reconstructions détaillées par les historiens des palais du pape, à Rome – Latran<sup>3</sup> et Vatican<sup>4</sup> –, dans les villes italiennes de

1. Depuis 1963, l'*Archivum historiae pontificiae* publie une bibliographie annuelle sur l'histoire de la papauté. Le XIII<sup>e</sup> siècle étant au centre de cette étude, je me permets de renvoyer à la bibliographie que j'ai consacrée à l'histoire de la papauté de ce siècle, depuis la publication des *Regesta pontificum Romanorum* de August Potthast: *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2009.

2. Th. Zotz, «Camera et caminata. Les espaces 'privés' du palais royal et leur fonction dans l'Empire d'après les sources écrites», in *Aux marches du palais'. Qu'est-qu'un palais médiéval?* Actes du VII<sup>e</sup> congrès international d'archéologie médiévale. Le Mans-Mayenne, 9-11 septembre 1999, Le Mans 2001, 55-61; V. Richard, «La chambre du roi aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles: une institution et ses officiers au service quotidien de la majesté», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 170 (2012), 103-50; C. Vrand, «Le lit royal à l'aube de la Renaissance», in *Lits historiques. Première anthologie des lits européens du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle = In Situ. Revue des patrimoines*, 40 (2019): <http://journals.openedition.org/insitu/22676>. À propos de l'Angleterre, v. H. L. S. Morgan, *Beds and Chambers in Late Medieval England: Readings, Representations and Realities*, Woodbridge 2017.

3. P.-Y. Le Pogam, «Emplacement marginal des palais pontificaux et 'recentrage urbain' dans la Rome du XIII<sup>e</sup> siècle», in *Le palais et la ville*. Actes de la table ronde. Avignon, 3-5 décembre 1999, éd. J. Chiffolleau, Lyon 2004, 141-63; Id., «I palazzi papali», in *Arnolfo di Cambio, una rinascita*

---

*Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)*. Textes réunis par B. Andenmatten, K. Crousaz et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2024, pp. 379-421.

ISBN 978-88-9290-334-0 e-ISBN (PDF) 978-88-9290-333-3 © 2024 The Publisher and the Authors  
DOI 10.36167/MLI25PDF  CC BY-NC-ND 4.0

l'État pontifical<sup>5</sup>, ainsi qu'à Avignon<sup>6</sup>. Ces études offrent des informations précieuses sur la fonction et la symbolique de cet

*nell'Umbria medievale*, éd. V. Garibaldi, B. Toscano, Milano 2005, 53-59; Id., *De la Cité de Dieu au Palais du Pape. Les résidences pontificales de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, Rome 2005.

4. A. Monciatti, «Il palazzo apostolico vaticano alla fine del Medioevo: sul sistema delle cappelle prima e dopo il soggiorno della curia ad Avignone», in *Art, cérémonial et liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3<sup>e</sup> Cycle romand de Lettres. Lausanne-Fribourg, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000*, éd. N. Bock, P. Kurmann, S. Romano, J.-M. Spieser, Roma 2002, 565-84; Id., «Funzione e decorazione dell'architettura nel palazzo di Niccolò III Orsini», in *Functions and Decorations. Art and Ritual at the Vatican Palace*, éd. T. Weddingen, S. De Blaauw, B. Kempers, A. Roth, Città del Vaticano, Turnhout 2003, 27-39; Id., *Il palazzo vaticano*, Firenze 2005.

5. G. M. Radke, «Form and Function in Thirteenth Century Papal Palaces», in *Architecture et vie sociale à la Renaissance. Colloque. Tours, 1988*, Paris 1994, 11-24; M. T. Gigliozzi, *I palazzi del papa. Architettura e ideologia. Il Duecento*, Roma 2003; M. C. Miller, *The Bishop's Palace, Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca, NY 2000; A. M. Voci, «I palazzi papali del Lazio», in *Itineranza pontificia. La mobilità della curia papale nel Lazio (secoli XII-XIII)*, éd. S. Carocci, Roma 2003, 211-49; M. T. Gigliozzi, «Il gotico nella cultura architettonica della curia pontificia: gli edifici residenziali», in *Arnolfo di Cambio e la sua epoca. Costruire, scolpire, dipingere, decorare. Atti del convegno internazionale di studi. Firenze-Colle di Val d'Elsa, 7-10 marzo 2006*, éd. V. Franchetti Pardo, Roma 2007, 221-30.

6. P. Bernarid, Ph. Dautrey, V. Theis, «Dire le palais: le palais des papes d'Avignon à travers la comptabilité pontificale», in *'Aux marches du palais'. Qu'est-ce qu'un palais médiéval? Actes du VII<sup>e</sup> congrès international d'archéologie médiévale, Le Mans-Mayenne 9-11 septembre 1999*, éd. A. Renoux, Le Mans 2001, 147-62; B. Schimmelpfennig, «Ad maiorem papae gloriam. Oder: Wozu dienten die Räume des Papstpalastes in Avignon?», in Id., *Papstum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, Neuried 2005, 292-320; É. Anheim, «La Chambre du Cerf. Image, savoir et nature à Avignon», in *I saperi nelle corti = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 16 (2008), 57-124; G. Kerscher, «L'ordre de la cour: la hiérarchie, l'aménagement de l'espace du Palais des Papes d'Avignon», in *Images and Words in Exile. Avignon and Italy in the First Half of the 14<sup>th</sup> Century*, éd. E. Brilli, L. Fenelli, G. Wolf, Firenze 2014, 475-88; É. Anheim, «Le rinceau et l'oiseau. Le décor de la chambre de Benoît XII au Palais des Papes d'Avignon», in *La légitimité implicite. Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, éd. J.-Ph. Genet, I, Paris 2015, 359-74; D. Vingtain, *Le palais des papes d'Avignon*, Arles 2015; P. Bavan, «Aménagement de l'espace et usage de la bibliothèque dans le palais pontifical d'Avignon au temps de Benoît XIII», in *Der Papst und das Buch im Spätmittelalter (1350-1500). Bildungsvoraussetzung, Handschriftenherstellung, Bibliotheksgebrauch*, éd. R. Berndt, Münster i.W. 2018, 211-28;

espace de vie, à la fois publique et privé<sup>7</sup>, sans prétendre à aucune exhaustivité. L'étude pionnière d'Emil Göller, consacrée aux cubiculaires, qui dès le XIV<sup>e</sup> siècle constituent un collège et accomplissent des tâches diplomatiques et curiales dépassant la mission d'accompagner le pape dans sa vie quotidienne au *cubiculum*, ne concerne que marginalement le *cubiculum* du pape lui-même<sup>8</sup>. Le seul texte sur le *cubiculum* du pape qui est souvent cité dans l'historiographie est un décret du pape Grégoire le Grand (590-604), par lequel le pape décida d'en éloigner les *pueri laici* pour les remplacer par des clercs ou des moines. Ce texte, que nous discuterons plus loin, n'a jamais été inséré dans une histoire de la chambre du pape dans son ensemble. Si ce silence historiographique constitue en soi un sujet de réflexion, le discours d'ordre moral qui s'est développé aux III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles envers le *cubiculum* des évêques a retenu récemment l'attention<sup>9</sup>. Pour ce qui est des souverains laïcs, des similitudes très fortes existent sur le plan de l'organisation spatiale et de la vie quotidienne avec la documentation qui concerne les papes. Il sera cependant important de se demander si la chambre du pape ne renvoie pas à des questions plus spécifiques. Dans cette étude nous nous concentrerons sur les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, au cours desquels les sources concernant la chambre à coucher du pape sont – et il s'agit

D. Blume, «Die imaginierte Natur des Papstes. Die Chambre du Cerf in Avignon», *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 82 (2019) 461-75.

7. Voir, en particulier: Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 599-643 (chap. II,3 «Les lieux du pape: Chambre et chapelle») et Monciatti, *Il palazzo vaticano*, 141-45 («L'Udienza e le camere private»).

8. E. Göller, «Die Kubikulare im Dienste der päpstlichen Hofverwaltung vom 12. bis 15. Jahrhundert», in *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters*, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht, éd. A. Brackmann, München 1926, 622-47.

9. K. Sessa, «Christianity and the *cubiculum*: Spiritual Politics and Domestic Space in late antique Rome», *Journal of Early Christian Studies*, 15 (2007), 171-204; Ead., «Domestic Conversions: Households and Bishops in the late antique 'Papal Legends'», in *Religion, Dynasty and Patronage in early Christian Rome 300-900*, éd. K. M. Cooper, J. Hillner, Cambridge 2007, 89-114; Ead. *The Household and the Bishop: Establishing Episcopal Authority in late antique Rome*, University California, Berkeley 2003 <http://search.proquest.com/dissertations/docview/305340904/fulltextP>; Ead., *The Formation of Papal Authority in late antique Italy. Roman Bishops and the Domestic Sphere*, New York et al. 2012.

d'une nouveauté sur le plan documentaire – relativement riches et variées, tout en étant conscient que pour une reconstitution plus complète d'autres recherches seront nécessaires.

La première question concerne la terminologie. Le terme de *cubiculum*, qui vient de la Rome antique<sup>10</sup> – à Byzance le centre du pouvoir impérial est situé dans le *sacrum cubiculum*<sup>11</sup> –, entre en compétition, en tout cas au XII<sup>e</sup> siècle et encore plus aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, avec celui de *camera*, terme qu'il faut cependant distinguer de celui de *camera apostolica* ou *camera pape* qui désigne au bas Moyen Âge et à l'époque moderne l'organisme administratif et financier du Siècle apostolique, le *camerarius* (camérier, camerlingue) définissant la personne qui en avait la charge<sup>12</sup>. Pour notre propos, comme le rappelle Pierre-Yves Le Pogam, *camera* doit s'entendre le plus souvent comme une chambre ou un appartement. Ce terme peut aussi désigner une grande salle et ses annexes, voire une aile d'un bâtiment<sup>13</sup>. Gary Radke a montré que la «*camera* construite pour le pape lui-même à Viterbe, doit être comprise non comme une chambre mais comme une véritable aile nouvelle»<sup>14</sup>. Thomas Zotz a également prouvé que le terme de *camera* ou encore celui de *caminata*, c'est-à-dire de chambre chauffée, n'impliquent pas forcément des pièces mais peuvent désigner un bâtiment isolé<sup>15</sup>. Boniface VIII

10. R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1989, 223-28; A. M. Riggsby, «'Public' and 'Private' in Roman Culture: the Case of the *cubiculum*», *Journal of Roman Archaeology*, 10 (1997), 36-56.

11. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: a Social Economic and Administrative Survey*, Oxford 1964, 566-72.

12. P. M. Baumgarten, *Aus Kanzlei und Kammer. Erörterungen zur kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 1907; Fr. Baethgen, «Neue Beiträge zur Geschichte des päpstlichen Finanzwesens um die Wende des 13. Jahrhunderts», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 24 (1923/33), 124-49; P. D. Partner, «*Camerae Papae*. Problems of Papal Finance in the Later Middle Ages», *Journal of Ecclesiastical History*, 4 (1953), 55-68.

13. F. Foronda, «Les lieux de rencontre. Espace et pouvoir dans les chroniques castillanes du XV<sup>e</sup> siècle», in *Aux marches du palais*, 123-34: 124-25 et 132; cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 602-3.

14. G. M. Radke, «Form and Function in Thirteenth Century Papal Palaces», in *Architecture et vie sociale à la Renaissance*. Colloque. Tours, 1988, Paris 1994, 11-24.

15. Zotz, «*Camera et caminata*».

fit garder, à Anagni, dans un premier temps, son prédécesseur, le pape démissionnaire Célestin V, dans une *domus* contiguë à sa «chambre»<sup>16</sup>.

Au XIII<sup>e</sup> siècle un élément apparaît clairement, à savoir que la chambre à coucher du pape fait partie d'une suite de trois espaces qui sont: une grande salle (*aula*), une antichambre et la chambre. Cette organisation spatiale, bien visible aux palais du Latran<sup>17</sup> et du Vatican<sup>18</sup>, ainsi que dans les palais pontificaux de Viterbe<sup>19</sup> et de Rieti<sup>20</sup>, par exemple, implique que le pape disposait d'une chambre et d'une antichambre, auxquelles s'ajoutent une grande salle pour le consistoire, une autre grande salle pour les audiences, ainsi que la chapelle privée, contiguë à la chambre<sup>21</sup>.

Dans le contexte qui est le nôtre, deux accusations contre le pape Boniface VIII (1294-1303) méritent attention. Selon la première, le pape aurait fait construire dans la paroi de sa chambre, ou dans l'une de ses résidences, une fenêtre afin de pouvoir assister à la messe célébrée dans la chapelle<sup>22</sup>. Selon Pierre-Yves Le Pogam, une telle fenêtre pourrait avoir été un hagioscope dont l'utilisation en dehors du milieu érémitique était une nouveauté vers 1300<sup>23</sup>. L'existence d'un hagioscope pourrait avoir induit, en

16. *Vita C = Vita et miracula S. Petri Celestini*, «Analecta Bollandiana», 8 (1890), 147-200: 180: «Quem reclusit in quendam domum juxta cameram papae, ut ad papam possset ire quando papae placebat [...]»; cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 759.

17. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 608: «Ce qui nous importe ici [...] l'articulation et la hiérarchie très claire des trois pièces: grande salle, antichambre, chambre. On remarquera que la disposition correspond à la séquence spatiale que nous avons proposée pour les appartements créés à Rieti pour Boniface VIII». Voir à p. 24 le plan et l'axonométrie du palais du Latran restitués (Fig. 1): «Q. Pièces de la résidence privée du pape».

18. Reconstitution de la chambre du pape: Monciatti, *Il palazzo vaticano*, 299 Fig. 3. Les *Gesta Innocentii III* mentionnent explicitement (PL 214, CXI, cap. CXLVI) que le palais que le pape avait fait construire comprenait une *camera* et une *capella*, *ibid.*, 98.

19. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 78 (Fig. 16: IV).

20. *Ibid.*, 398 et 348 (Fig. 189: D).

21. *Ibid.*, 144-45.

22. J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*. Édition critique, introduction et notes, Roma 1995, 270 (H 27); cf. app. n° 2.

23. P.-Y. Le Pogam, «The Hagioscope in the Princely Chapels», in *Court Chapels of the High and Late Middle Ages*. Actes du colloque international.

1297, le cardinal Pietro Colonna à affirmer que Benedetto Caetani, le futur Boniface VIII, se serait fait construire dans sa résidence romaine des SS. Quattro Coronati, ainsi que dans ses demeures de Pérouse, Orvieto et Rieti, et «dans tout lieu où il se trouvait», une fenêtre lui permettant de voir la chapelle où on célébrait la messe. Il en aurait profité pour ne jamais assister à la célébration de l'Eucharistie. Le fait que Boniface VIII aurait fait construire de tels hagioscopes dans différentes résidences a pu contribuer à provoquer un certain étonnement. Si l'origine de l'hagioscope est dévotionnelle, les ermites désirant suivre la célébration de l'Eucharistie en s'isolant dans la prière, un tel isolement pouvait être interprété différemment dans le cas d'un grand prélat ou d'un pape, la frontière entre dévotion et sacralisation du pouvoir étant ici ambiguë. L'existence de tels hagioscopes a pu donc fournir le prétexte pour alimenter l'accusation d'irrévérence envers la messe, si présente déjà dans les documents accusatoires des cardinaux Giacomo et Pietro Colonna (1297)<sup>24</sup>.

En avril-mai 1310, Berardo de Soriano, membre du tiers-ordre des frères Mineurs, témoigna au procès contre Boniface VIII que, en allant soigner un de ses cubiculaires (Iacopo de Pise) qui souffrait d'une blessure au tibia et gisait dans sa chambre<sup>25</sup>, il vit le pape – c'était un dimanche des Rameaux, le matin tôt – «aller à l'église pour célébrer la messe après avoir bu et mangé les noisettes que son cuisinier en chef lui avait apportées et sans avoir dormi entre-deux»<sup>26</sup>. Cette dernière remarque<sup>27</sup> renvoie à la doctrine selon laquelle un prêtre ne pouvait célébrer la messe et faire la communion après avoir mangé ou bu, sans avoir auparavant dormi. Une lettre d'Alexandre III (1159-1181), accusant un prêtre d'avoir bu du vin et dit la messe sans avoir auparavant dormi (*nulla praemissa dormitione*), avait été accueillie dans la col-

Prague et Karlstein, 23-25 septembre 1998, éd. J. Fajt, J. Royt, Praha 2003, 171-78.

24. Cf. mon *Le monde symbolique de la papauté. Corps, gestes, images d'Innocent III à Boniface VIII*, Firenze 2020, 127-28.

25. Cf. *infra*, 413.

26. Voir *infra*, app. n° 18.

27. Je remercie Karine Crousaz d'avoir attiré mon attention sur cette question.

lection de décrétales de Grégoire IX<sup>28</sup>. A l'époque du procès, l'accent n'était plus seulement mis sur le sommeil, mais sur la digestion complète, l'estomac et les intestins devant être vides avant de communier. C'est ce que prescrit Guillaume Durand, évêque de Mende (1286-1296), dans les instructions promulguées pour son diocèse (1292-1296) : «Nul ne prétend célébrer la messe le matin s'il n'a pas dormi la nuit et n'a pas terminé sa digestion, puisqu'il n'est pas censé être à jeun. Mais si la digestion a été terminée bien qu'aucun sommeil ne l'ait précédée, il peut légitimement la célébrer. Mais, même si le sommeil est passé, si la digestion n'a pas été terminée, il n'est pas permis de célébrer»<sup>29</sup>. La position de Thomas d'Aquin était plus radicale. Pour communier ou célébrer la messe il fallait être à jeun depuis minuit, peu importe «qu'on ait dormi ou non, fait digestion ou non, après avoir bu ou mangé, quoique cela puisse importer d'ailleurs à raison du trouble d'esprit qui est l'effet de l'insomnie comme du manque de digestion des aliments; et si ce trouble d'esprit est considérable, il peut en résulter pour celui qui l'éprouve une incapacité par rapport à la communion»<sup>30</sup>.

28. *Liber extra*, livre V, tit. I, cap. XII, *Corpus iuris canonici*, ed. Ae. Friedberg, 2 voll., Leipzig 1879-1881, II, 735 : «Presbyter ebrius, missam celebrans non praemissa digestionem, ecclesia privari debet. H. d. ut conveniat omnibus lectoribus [...] et quod in taberna pernoctaverit, ita, quod altera die, nulla praemissa dormitione, missam cantasset». Sur cet aspect du jeûne eucharistique, y compris pour les sources ici citées, v. P. Browe, «Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter», *Ephemerides Liturgicae*, 5 (1930), 279-87 (réimpr. in Id., *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, éd. H. Lutterbach - Th. Flammer, Münster et al. 2003, 33-38 : 36-37. Plus généralement, v. J. Piekoszewski, *Le jeûne eucharistique*, Paris 1952.

29. J. Berthelé, «Les instructions et constitutions de Guillaume Durand le Spéculateur d'après le manuscrit de Cessenon», *Mémoires de la Section des lettres. Académie des sciences et lettres de Montpellier*, 2<sup>e</sup> s., 3 (1900-1907), 1-146 : 52 : «Nullus, nisi in nocte dormierit et digestionem non celebrata, missam mane celebrare presumat, quoniam non intelligitur esse jejunos. Sed si digestio celebrata sit quamvis dormitio nulla precesserit, licite poterit celebrare. Sed, et licet dormitio precesserit, si tamen digestio celebrata non sit, celebrare non licet».

30. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, III, q. 80, a. 8 : «Et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis, diem incipiunt. Ecclesia tamen Romana diem a media nocte incipit: et ideo, si post

Dans son mémoire de 1306, qui développe les articles du légiste du roi de France, Guillaume de Plaisians, du 14 juin 1303, le cardinal Pietro Colonna accuse Boniface VIII d'avoir pratiqué des fumigations le soir de l'élection de Célestin V (5 juillet 1294) et convoqué les démons pour leur reprocher de ne pas l'avoir fait élire pape, bien qu'il se fût donné totalement à eux. Pour ce faire, le pape aurait fait fermer toutes les portes de sa chambre jusqu'à la grande salle (du consistoire), les clercs et les chevaliers à son service devant rester dans l'antichambre. Personne n'aurait eu la permission, sous aucun prétexte, ni de toucher ni encore moins d'ouvrir la porte de sa chambre. Ceux qui étaient dans l'antichambre entendaient de l'autre côté de la porte comme «un tremblement de terre, des sifflements de serpents et des cris de bêtes». Effrayés, ils se disaient: «Un jour, les démons qu'il (le pape) convoque et auxquels il fait des fumigations d'encens le suffoqueront et nous tous avec lui»<sup>31</sup>.

Je ne m'attarde pas sur l'accusation elle-même<sup>32</sup>. Ce que nous pouvons retenir est que dans l'espace résidentiel constitué d'une chambre et d'une antichambre, le pape est généralement entouré de clercs et de soldats. Que le pape ait été seul dans sa chambre est d'ailleurs un fait rare que nos sources mettent en évidence. Comme dans l'accusation du cardinal Pietro Colonna, selon laquelle Boniface VIII s'enfermait, fréquemment, seul dans sa chambre, pour s'entretenir avec les démons; lesquels parlaient – «selon ce que rapportent ceux qui l'entendirent» – de la voix fine d'un enfant ou de la voix «grosse et rauque» d'un vieillard.

mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum; potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem praecepti; refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem; ex quibus si mens multum pertubetur, homo redditur ineptus ad sumptionem hujus sacramenti».

31. Coste, *Boniface VIII en procès*, 286-87 (H 55: 1306); cf. *infra*, app. n° 6.

32. Devons-nous voir ici une allusion indirecte à des habitudes du pape, celle de parler tout seul, par exemple, à haute voix, pour essayer ses discours? De telles pratiques étaient conseillées par les traités de rhétorique qui prescrivaient d'alterner des essais à haute et à basse voix; v. à ce propos mon *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Paris 2003, 352.

Ils parlaient en latin ou en vernaculaire et quelquefois on les entendait «disputer de choses très subtiles»<sup>33</sup>.

Ce dernier point nous conduit à la célèbre fresque de Giotto dans la basilique supérieure d'Assise représentant le songe d'Innocent III, un récit qui a connu une très grande diffusion. Le pape aurait vu en songe François d'Assise soutenir la basilique du Latran. La mission de François (et celle de son ordre) aurait donc été de sauver l'Église romaine<sup>34</sup>. Dans cette fresque (Fig. 1) – qui a connu bien des imitations par la suite – le pape dort sur un lit et rêve. Au moins deux éléments renvoient à la chambre du pape telle qu'on doit l'imaginer dans la réalité: les tentures qui entourent le lit sont bien attestées dans les

33. Coste, *Boniface VIII en procès*, 284-85 (H 53: 1306); cf. *infra*, app. n° 4.

34. J. W. Einhorn, «Das Stürzen von Stürzendem. Der Traum des Papstes Innozenz III. von der stürzenden Lateranbasilika bei Bonaventura. Vorgeschichte und Fortwirken in literatur- und kunstgeschichtlicher Sicht», in *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, éd. I. Vanderheyden, Werl 1976, 170-93; M. Andaloro, «Il sogno di Innocenzo III all'Aracoeli, Niccolò IV e la basilica di San Giovanni in Laterano», in *Studi in onore di Giulio Carlo Argan*, I, Roma 1984, 29-42; C. Bertelli, «Römische Träume», in *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*, éd. A. Paravicini Bagliani, G. Stabile, Stuttgart, Zürich 1989, 91-112; J. Gardner, «Päpstliche Träume und Palastmale-reien. Ein Essay über mittelalterliche Traumikonographie», *ibid.*, 113-24; A. Vauchez, «Les songes d'Innocent III», in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, éd. L. Gatto, P. Supino Martini, II, Roma 2002, 695-706 (réimpr. in Id., *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi 2005, 81-96). – Dans la vingt-cinquième des vingt-huit scènes du cycle de fresques des histoires de saint François de la basilique supérieure d'Assise, attribuées à Giotto, s. François apparaît à Grégoire IX endormi et étendu sur un lit. Le saint prend la main du pape et l'invite à toucher les stigmates de son côté, qu'il découvre de l'autre main. La scène se déroule dans une pièce qui représente visiblement la chambre du pape, où quatre personnages (et non deux comme dans la fresque de la basilique inférieure) sont représentés devant le lit assis par terre devant le lit. La croix sur le manteau du premier personnage à gauche le désigne comme étant un templier. – Dans sa *Chronica fratrum minorum abbreviata* Jourdain de Giano raconte que François d'Assise, désirant parler au pape Honorius III, arrivé devant le *cubiculum* du pape, n'osa pas frapper et attendit patiemment que le pape sorte spontanément: «Ad fores ergo domini papae pater humilis iacens cubiculum tanti principis perstrependo pulsare non audebat, sed eius spontaneum egressum longanimiter expectabat», Jordan von Giano O. Min., *Chronik vom Anfang der Minderbrüder besonders in Deutschland (Chronica Fratris Jordani)*, hrsg. v. J. Schlageter OFM, Münster 2012, 64.



Fig. 1. Le rêve d'Innocent III. Giotto. Assise, basilique supérieure.

documents<sup>35</sup>; en outre, devant le lit, deux personnes, ici assez âgées, sont assises par terre. Il s'agit apparemment de laïcs. Ces deux personnes sont bien documentées depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle. Nous savons en effet que deux cubiculaires sont constam-

35. Schmidt, *Libri rationum*, n° 1444: draperies pour la chambre du pape au Latran, aux armes du pape, de l'Église romaine et des rois de France et d'Angleterre.

ment à côté du pape, comme le montre une miniature dans un manuscrit de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, conservé au château du Buonconsiglio de Trento, contenant l'*Apparatus* d'Innocent IV (Fig. 2): le pape est entouré de deux cubiculaires armés, un templier et un hospitalier<sup>36</sup>. Deux cubiculaires figurent également dans la liste des membres de la *familia* du pape Nicolas III (1277-1280), document unique en son genre pour le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. Un Templier figure aussi dans la fresque illustrant l'apparition de saint François à Grégoire IX en rêve, où quatre personnes sont assises devant le lit du pape. L'un d'eux est assoupi (Fig. 3).

Lors de l'attentat d'Anagni (1303) contre Boniface VIII, l'auteur d'un récit, par ailleurs bien informé, indique explicitement que le pape «fut trouvé presque seul, avec les frères templiers et hospitaliers, ses cubiculaires»<sup>38</sup>. L'auteur du texte utilise le pluriel, mais il est plus que probable qu'il s'agisse d'un seul templier et d'un seul hospitalier. Les registres de comptes de la Chambre apostolique des années 1299 et 1302 – les seuls qui nous soient parvenus pour le XIII<sup>e</sup> siècle – contiennent des informations concernant le versement de la gratification pascale et de rations alimentaires à deux cubiculaires, mais quelquefois aussi à trois<sup>39</sup>. Le *Liber de ordinatione familiae*, un texte qui dresse la liste des

36. G. Gerola, «La iconografia di Innocenzo IV e lo stemma pontificio», *Archivio della Società romana di storia patria*, 52 (1929), 471-84. Le ms. 1559 de la Bibliothèque communale de Trento est l'un des six manuscrits aujourd'hui conservés auprès du Castello del Buonconsiglio.

37. Fr. Baethgen, «Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung unter Bonifaz VIII.», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 20 (1928-1929), 114-237: 195-206.

38. H. Schmidinger, «Ein vergessener Bericht über das Attentat von Anagni», in *Mélanges Eugène Tisserant*, V, Città del Vaticano 1964, 373-88: 387 (réimpr. in Id., *Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger. Festgabe zu seinem Geburtstag*, éd. H. Dopsch, Salzburg 1986, 83-98): «[...] invento domino papa quasi solo cum fratribus Tempelariis et Hospitalariis cubiculariis suis» (ms. Troyes, Archives Départementales de l'Aube, nouv. acq. 2130).

39. Schmidt, *Libri rationum*, 81 n° 495; 90 n° 549; 189 n° 1427 (3 cubiculaires); 210 n° 1627 (3 cubiculaires), 2365 n° 1790 (versement de 100 florins à Hugutio de Verceil, membre de l'ordre des Templiers), 282 n° 2139 (3 cubiculaires); 372 n° 2950.



Fig. 2. Trento, Castello del Buonconsiglio, ms. 1559. Innocentius IV, Apparatus. Le pape assis sur un trône porte une tiare et est entouré de deux cubiculaires, un templier et un hospitalier.



Fig. 3. Saint François apparaît en vision au pape Grégoire IX. Assise, basilique inférieure (cf. n. 34).

droits et devoirs des membres de la *familia* du pape – il fut rédigé probablement en 1305 pour Arnould de Canteloup, camérier du pape Clément V et rend donc compte des habitudes curiales de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle – n’indique pas explicitement le nombre des cubiculaires. Le chiffre deux ressort cependant d’un passage du texte selon lequel un cubiculaire doit se tenir, dans la salle du consistoire, à la droite du pape et l’autre à sa gauche. Le *Liber* ne s’attarde que sur les devoirs rituels des cubiculaires lorsque le pape n’est pas dans le *cubiculum*: préparer le manteau du pape lorsque celui-ci sort du consistoire ou reçoit des personnes importantes; garder la petite bague du pape lorsqu’il célèbre la

messe; lever le manteau afin de permettre le baiser du pied du pape par des visiteurs importants; reporter dans la chambre les candélabres et les torches dont on s'est servi dans l'aula; garder, en été, les éventails du pape, et ainsi de suite. Le prestige curial des cubiculaires devait être assez élevé, puisqu'ils avaient droit aux mêmes rations alimentaires que les chapelains ainsi qu'à des chevaux et à un âne lors des déplacements du pape<sup>40</sup>.

Nous devons retourner à la fresque de Giotto pour nous demander si le fait que deux personnes étaient assises par terre devant le lit du pape signifie qu'elles dormaient dans la chambre du pape. La réponse est positive. Nous le savons sur le plan formel par un document de 1409<sup>41</sup> qui décrit les fonctions des cubiculaires à une époque où elles avaient déjà connu un développement considérable. Ce texte indique qu'il y a alors trois sortes de cubiculaires: des prélats et d'autres personnes d'autorité qui ont les clés des chambres mais ne dorment pas dans la chambre du pape<sup>42</sup>; des prélats plus proches du pape qui, bien qu'ils ne dorment pas dans sa chambre, vivent dans son entourage et lui rendent hommage «lorsqu'il entre dans le lit ou en sort»<sup>43</sup>; des pré-

40. P. M. Frutaz, «La famiglia pontificia in un documento dell'inizio del sec. XIV», in *Palaeographica, diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, II, Roma 1979, 277-323: 291 n° 10 (d'après un ms. de l'Archivio storico del vescovato, Aoste). Éditions précédentes: J. Haller, «Zwei Aufzeichnungen über die Beamten der Curie», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1 (1898), 1-31 (d'après le ms. Napoli, Biblioteca nazionale, XI. D. 15) et G. Mollat, «Miscellanea Avignonensia. I. Notes sur trois fonctionnaires de la cour pontificale au début du XIV<sup>e</sup> siècle», *Mélanges de l'École française de Rome*, 44 (1927), 1-5 (fragments, d'après le ms. Avignon, Bibliothèque municipale, 1706).

41. Éditions: G. Gattico, *Acta selecta ceremonialia Sanctae Romanae Ecclesiae*, Roma 1753, 263-65; Göller, «Die Kubikulare», 645-46; M. Dykmans *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, 4 voll., Bruxelles-Roma 1977-1985, III, 420-23.

42. Dykmans, *Le cérémonial papal*, III, 420: «Primo ipse dominus papa habet sibi eligere cubicularios; et isti sunt in triplici differentia. Nam aliqui prelati et alii viri auctoritatis ponuntur causa cuiusdam honoris. Qui licet claves habeant camerarum, tamen in cameris non dormiunt, nec faciunt familiaria et domestica servitia pertinentia ad officium cubiculariorum, nec eisdem negotia secreta vel ponderis committuntur, sed dumtaxat ipsi et eorum parentes in illo».

43. *Ibid.*, III, 420: «Alii sunt prelati cubicularii, magis domestici et familiares summo pontifici, qui licet non dormiant in camera pape, tamen dicunt

lats qui ont la charge de servir le pape et dorment dans sa chambre: il sont généralement deux, quelquefois trois, quelque fois quatre, selon le bon vouloir du souverain pontife; un nombre réduit, dit encore le texte, est cependant considéré comme plus opportun<sup>44</sup>.

Ce dernier point est confirmé par des documents de la Chambre apostolique à l'époque avignonnaise. Le 30 septembre 1360, la Chambre dépense 40 florins pour acheter un lit pour permettre au cubulaire du pape Bernard de Segurano de «dormir dans la chambre du pape»<sup>45</sup>. Bernard reçoit pour cela une couverture avec duvet, un matelas de coton, une couverture verte et deux paires de draps. Deux ans plus tard, le cubulaire Jean de Sala reçoit un lit, pour un coût (élevé) de 40 florins, «pour se coucher dans la chambre du pape»<sup>46</sup>.

Il devait donc y avoir en principe plusieurs lits dans la chambre du pape, ceux des deux cubulaires et celui du pape lui-même, au moins pendant la nuit<sup>47</sup>. Dans les accusations

horas cum eo et obsequuntur eidem, dum lectum intrat et de eo surgit. Serviunt sibi in missis et aliis divinis officis, prout placet sue sanctitati aliquem vel aliquos ex eis ad hoc eligere. Et istis solet etiam committere nonnulla negotia, ultra obsequia camere, que explicabuntur quando placebit domino nostro. Et isti possunt esse quatuor, vel plures vel pauciores, prout placet summo pontifici. Quorum uni, vel immediate sequenti, solet committi data-tio supplicationum signatarum. Isti etiam et sequentes de mandato domini solent supplicationes, que sue sanctitati presentantur, recipere, quando hoc expresse precipit, et de earum expeditione dominum nostrum sollicitare, ita quod sunt quasi secreti referendarii.

44. *Ibid.*, III, 421: «Sunt et alii non prelati, qui omnia domestica obsequia solent exhibere summo pontifici et in sua camera dormire, et isti sunt quandoque duo, quandoque tres, quandoque quatuor, secundum quod placet summo pontifici, sed numerus paucus semper reputatus fuit expedientior».

45. Schäfer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335-1362)*, Paderborn 1914, 758 (1360 sept. 30): «d. Bernardus de Segurano, cubicularius pape, computato de 1 lecto empto pro persona sua pro cubando in camera pape: 1 culcitra cum plumario 14 fl., 1 matalatium de cotone 8 fl., 1 manna alba 7 fl., 1 coopertura viridis 5 fl., 2 paria lintheaminum 6 fl.»; cf. Göller, «Die Kubikulare», 635.

46. *Ibid.*, 817 (1362 mai 14): «d. Iohanni de Sala noviter recepto in cubicularium pape, pro 1 lecto ad iacendum in camera pape, prout est fieri consuetum, 40 fl.»; cf. Göller, «Die Kubikulare», 635.

47. Un témoin au procès, à la demande s'il avait vu plus qu'un lit, répond que non: «quod non quod ipse videret», Coste, *Boniface VIII en procès*, 671 (V 121: 17 août – 9 septembre 1310); cf. app. n° 39.

contre Boniface VIII, plusieurs témoins insistent sur le fait que le pape possédait un «grand lit»<sup>48</sup>, couvert d'une couverture rouge<sup>49</sup>, voire même de draps dorés (*panni aurei*)<sup>50</sup>. Cette dernière information reçoit un certain éclairage par une allusion polémique d'un des biographes de Célestin V, selon lequel ce dernier «gisait malade sur une planche, mais celui auquel il avait confié la papauté [Boniface VIII] dormait, comme s'il était Dieu, dans des lits d'or et de pourpre»<sup>51</sup>. Le grand lit du pape a en tout cas frappé les visiteurs. Un témoin au procès contre Boniface VIII, à la question de savoir s'il a entendu dire par la pape ce qui lui était reproché, répond qu'il a entendu prononcer ces affirmations au palais du Latran, dans sa chambre, «dans laquelle se trouvait un grand lit», en la présence des ambassadeurs des communes de Florence, Bologne et Lucques, ainsi que de plusieurs autres personnes, dont il ne se souvient plus des noms<sup>52</sup>.

À propos du lit du pape, les comptes de la Chambre avignonnaise offrent beaucoup de détails. Le 1<sup>er</sup> septembre 1328 sont achetés: quatre paires de draps, six oreillers de cuir rouge, cent-dix aunes de toile verte pour les rideaux, deux tapis de grande forme, de couleur verte, posés devant le lit du pape, un autre tapis, deux coussins pour le bord du lit, des toiles cirées pour les fenêtres ainsi que de la plume pour l'un des coussins etc.<sup>53</sup>. Ce

48. *Ibid.*, 668 (V 113; 17 août – 9 septembre 1310); cf. app. n° 36. *Ibid.*, 705 (V 317); cf. app. n° 47. *Ibid.*, 710 (V 336), app. n° 48. *Ibid.*, 722-23 (V 379); cf. app. n° 53.

49. *Ibid.*, 722-23 (V 379); cf. app. n° 53.

50. *Ibid.*, 710 (V 336), app. n° 49.

51. *Vita C* = «S. Pierre Célestin et ses premiers biographes», *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), 365-487: 431: «Ipse enim infirmus in tabula sic iacebat; ille vero cui papatum reliquerat, quasi deus in aureis et purpureis lectis dormiebat»; cf. P. Herde, *Cölestin V. 1294 (Peter von Morrone)*. *Der Engelpapst*. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten, Stuttgart 1981, 159.

52. Coste, *Boniface VIII en procès*, 286-87 (V 113; 17 août-9 septembre 1310); cf. app. n° 36.

53. Schäfer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII., nebst den Jahresbilanzen von 1316-1375*, Paderborn 1911, 504 (1328 sept. 1): «pro rebus infrascriptis emptis a Richo Corboli tam pro camera domini nostri et pro ipso quam pro thesauraria [...] pro 135 alnis tele Remen. pro 4 paribus linteaminum pro domino nostro (57 s. 9 d. tur. gross.), pro 6 pulvinariibus corii rubei pro domino nostro (12 fl.) [...] pro 110 cannis tele viridis pro cortinis domini, veta et anellis (31 fl.), pro 2 tapetis magne forme viridis coloris posi-

document ne parle pas de matelas, mais le 9 août 1326 la Chambre en achète deux et paie la réparation de quatre autres<sup>54</sup>. Le 25 mai 1317, elle achète un rideau et un dais pour le lit du pape (*supracelus*)<sup>55</sup>. Les toiles de lin cirées pouvaient être éventuellement décorées comme des verrières afin d'assurer un bon éclairage et une certaine intimité<sup>56</sup>.

*tis ante lectum domini nostri* (30 fl.) [...] pro 111 cannis tele Remen. pro *lin-teaminibus domini nostri* (3 l. 7 s. 1 d. tur. gross.), pro uno tapeto (4 fl.), pro 33 lb. de gardo et 2 cannis de fustano et 8 floccis cete pro 2 coyacinis et factura predictorum (11 l. 15 s. vien.), pro uno *coycino samiti pro cathedra consistorii et uno coysino de bordo pro lecto domini nostri* (7 fl.) [...] pro 83 cannis tele incerate pro fenestris camere et [...] (4 fl. 54 l. 15 s. vien.) [...] pro reparatura 3 matalaciorum [...] pro 17 cordis viridibus pro cortinis, pluma posita in uno coycino [...] pro 80 cannis 2 palmis tele incerate [...].

54. *Ibid.*, 467 (1326 août 9): «[...] pro et de rebus infrascriptis ab ipso emptis et receptis pro usu pape et sue camere. Pro 5½ petiis panni de Burdo, 100 lb. de cotone pro faciendis 2 matalaciis, 1 Coycino de burdo, 22 palmis panni de fustano pro alio coycino, 28 lb. plume et factura predictorum pretio 29 l. 14 s. vien., et pro 86 alnis tele Remensis pro lin-teaminibus faciendis cum factura pretio 36 l. 16 s. 8 d. vien. et pro reparatura 3 matalaciorum (1 fol. 14 s.), pro 1 culcitra de fustano et 1 vanoa de burdo (4 fl. 5 l. 8 s.), pro reparatura 2 matalaciorum et pro 5 cannis de tela viridi pro dictis matalaciis (45 s. 10 d.), pro 4½ cannis fustani, 55 lb. gardi pro 2 coyacinis cum factura (10 s l 8 s. 8 d.), pro 1 vanoa de bocaranno, 4 coyacinis de pluma, reparatura 4 matalaciorum (6 fl. 10 l. 14 s 6dd.) [...]». Voir aussi *ibid.*, 480-81 (1327 août 7): «facto computo cum Richo Corboli, mercatore Romanam curiam sequente, de et pro rebus infrascriptis emptis et receptis ab eo *pro camera et hospitio pape*. Pro 7 cannis fustani pro 1 culcitra, pro 1 coycino pleno pluma et 1 mataracio de burdo et cotone et factura predictorum (4 fl. 14 l. 7 s. vien.), pro aliis 2 coyacinis et pluma, 2 mataraciis, 2 culcitrīs de fustano cum pluma, 4 paribus lin-teaminum, 2 vanois *pro 2 lectis minutis* (11 fl. 25 l. 12 s. 2 d. vien.), pro aliis 3 coyacinis de cordoano rubeo (12½ fl.), pro 8 tapetis de viridi (52½ fl.), pro 1 sargia viridi *pro lecto domini nostri* et reparatione crucis, que portatur ante dominum nostrum (9½ fl.), pro 9 cordis de serivo viridi pro cortina, 12 cannis storiarum de paleis, reparatione 1 cathedre ferree, anulīs ferreis (6½ fl. 3 l. 1 s. 6 d. vien.), pro 2 coycinis pro consistorio (2 fl.) [...] pro tinctura 2 peciarum cameloti in grana et pro 2 corsetis de cotone pro domino nostro (22 fl.), pro 24 cannis tele incerate pro fenestris (18 l. 15 s. vien.) [...] *pro flabello ab abigendum muscas* (3 fl.) [...]».

55. K. H. Schäfer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII.*, 202 (1317 mai 25): «Pro 6 tapetis viridibus magnis ad faciendum 1 cortinam et supracelum pro dicto domino nostro et pro 4 bançalibus viridibus [...]. Pro 205 alnis de veta et pro 220 anellis pro cortinis domini nostri [...]».

56. Schmidt, *Libri rationum*, n<sup>os</sup> 418-419: «pro fenestris domini nostri in Anania»; cf. Le Pogam *De la Cité de Dieu*, 620. Dépenses pour des toiles

Au Latran la chambre du pape possédait une échaudière, et à Avignon une cheminée est bien attestée<sup>57</sup>. L'antichambre était également chauffée: selon le chroniqueur franciscan Salimbene de Adam (1221-1288), le cardinal Ottaviano degli Ubaldini (1244-1273), désirant faire croire qu'il avait d'excellentes relations avec le pape, avait l'habitude, au sortir du consistoire – nous sommes vraisemblablement au Latran –, de s'attarder «dans la pièce chauffée située juste après celle où se tient la réunion avec le pontife – la salle du consistoire – et de discuter avec un clerc quelconque aussi longtemps que tous les cardinaux n'étaient partis, afin de faire croire qu'il était le dernier»<sup>58</sup>.

La chambre du pape n'est pas seulement une chambre à coucher. Adossée à la chambre se trouvait la garde-robe, dont elle constituait en quelque sorte le prolongement naturel<sup>59</sup>. En 1310, lors du procès contre Boniface VIII, un témoin affirme être entré dans la chambre du pape et avoir vu que le pape était en train de prendre le repas avec le cardinal Petrus Yspanus et qu'il y avait

cirées posées sur les fenêtres de la chambre du pape ainsi que dans le *studium* et la chapelle, in Schäfer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII.*, 310 (16 mai 1333).

57. T. Schmidt, *Libri rationum camerae Bonifatii papae VIII (Archivum Secretum Vaticanum, collect. 446 necnon Intr. et ex. 5)*, Città del Vaticano 1984 n° 1111: «Pro 590 libris de rame ad faciendum unam calderariam pro camera domini», v. aussi n° 2409; cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 622 (selon G. Radke et D. Boisseuil, il doit s'agir d'une baignoire, placée dans la chambre du pape). Une cheminée se trouvait à Torre Caetani, résidence de Boniface VIII, Schmidt, *Libri rationum*, n° 2409. Le 27 novembre la Chambre apostolique fait réparer la cheminée (*caminum*) et le pavement de la chambre du pape, K. H. Schäfer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII.*, 310. Le 17 août 1329 la Chambre fait repeindre le *fornellum* dans la chambre du pape et le 14 décembre 1325 achète une échaudière de fer pour la chambre du pape, *ibid.*, resp., 304 et 466.

58. Salimbene de Adam, *Cronica*, éd. G. Scalia, Turnhout 1999 (CCCM 125A), 558.

59. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 612; cf. Coste, *Boniface VIII en procès*, 417, N 32: «[...] dum aliqui vel aliquis e assitentibus sibi in camera vel guardarobba [...]»; Matthaeus Paris, *Chronica majora*, H. R. Luard, 7 voll., Londini 1872-1883, IV, 417: «Combusta est camera domini papae cum omnibus quae in ea continebantur. [...] apud Lugdunum quaedam domini papae caera, quae conclave, id est warderoba, dicitur, cum omnibus quae in ipsa continebantur combusta est».

plusieurs personnes. Le témoin précise que le pape et le cardinal ne mangeaient pas à la même table<sup>60</sup>. Selon une dépêche du procureur du roi d'Aragon, le 19 février 1302 Boniface VIII et Charles II d'Anjou ont dîné dans la chambre du pape<sup>61</sup>. Un mois plus tard, le 4 mars 1302, le pape reçoit à nouveau le roi de Sicile dans sa chambre. L'entrevue est orageuse. Le pape alla jusqu'à insulter le roi, lui disant «qu'il n'était pas un homme, mais un très vilain ribaud», «et qu'il devrait se souvenir de celui qui l'avait soutenu lorsqu'il avait failli disparaître». Le roi lui reprocha «de le vitupérer sans cesse et sans raison». Il dit avoir jusqu'à présent «supporté tout cela patiemment, ce qu'il ne pouvait tolérer plus longtemps». Et de conclure: «et si, Père, vous considérez qui sont les vôtres, ils ont déjà assez et je leur ai déjà assez donné». A quoi le pape, furieux, rétorqua: «Tu ne sais pas que je pourrais t'enlever ton royaume?» et le roi répondit: «je ne le sais pas!» Sur ce, ils «se quittèrent, fort mal, et le roi ne vit pas le pape pendant neuf jours». Seule la médiation de Charles de Valois et des cardinaux Matteo Rosso Orsini et Teodorico Ranieri d'Orvieto, très proches du pape, permit de les réconcilier. Le pape accepta de prêter au roi angevin une énorme somme d'argent qui, toujours selon le procureur aragonais, aurait été prise de la chambre même du pape<sup>62</sup>.

Dans la chambre du pape on conservait donc aussi une partie du trésor pontifical, en principe logé dans l'étage inférieur, sous la chambre ou derrière celle-ci. Le successeur de Boniface VIII, Benoît XI (1303-1304), condamnera ceux qui avaient pillé le trésor de l'Église qui se trouvait dans la chambre du pape<sup>63</sup>,

60. *Ibid.*, 524-26 (Q 56: 5 avril-17 mai 1310); cf. app. n° 17.

61. Journal de Laurent Martinez, procureur en curie de l'évêque Ramon de Valencia, éd. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902, XLII: «Item X. kal. In crepusculo papa misit pro eisdem et cum eo cenaverunt in camera».

62. *Ibid.*, XLV-XLVI n° 10: «Et vidi, quod de camera sua fuerunt abstracte CXX milia floreni XV kal. Aprilis»; à propos de ce texte v. aussi A. Paravicini Bagliani, «Boniface VIII, violence du verbe et émotivité», in *Passions et pulsions à la cour. Moyen Âge – Temps modernes*. Textes réunis par B. Andenmatten, A. Jamme, L. Moulinier-Brogi et M. Nicoud, Firenze 2015, 24-71 (réimpr. in *Id.*, *Le monde symbolique de la papauté*, 169-210 n° 18).

63. *Les Registres de Benoît XI (1303-1304)*. Recueil des bulles de ce pape, éd. Ch. Grandjean, Paris 1905, 658-59 n° 1099 (6 novembre 1303): «De bonis ut

information confirmée par une chronique contemporaine<sup>64</sup>. C'est là que l'on rédige des documents importants, comme le 18 avril 1295, lorsque le cardinal Matteo Rosso Orsini, en présence du pontife, déclare pardonner à la commune de Viterbe les offenses passées<sup>65</sup>. La chambre du pape est donc l'espace où est géré le pouvoir, à côté de la salle du consistoire et de l'aula. Une prescription cérémoniale le confirme: après la cérémonie liturgique, en la basilique romaine Sainte-Croix de Jérusalem, le pape confère la rose d'or – le cadeau politique le plus prestigieux de la papauté médiévale et moderne – dans la chambre du pape<sup>66</sup>.

Comme pour les souverains laïcs, fonction privée et publique de la chambre ne peuvent être séparées. Le pape peut recevoir un ambassadeur ou les cardinaux assis sur son lit<sup>67</sup> ou devant son lit<sup>68</sup>,

insuper, que dictus predecessor cum proxime in eadem urbe maneret in sua habebat camera, apud aliquos sive subtracta sive alio modo fore in magna quantitate et non modica summa dicuntur. Quidam vero sub colore quod sic perdiderant propria multa, de ipso thesauro et bonis ad alios spectantia voragini cupiditatis immersi, receperunt avare et recepta eis quorum sunt restituere differunt impudenter».

64. L. Fumi – A. Cerlini, «Una continuazione orvietana della cronaca di Martino Polono», *Archivio Muratoriano*, 14 (1919), 124-25: «[...] palatium pape et nepotum suorum et cardinalium pape adherentium domos hostiliter invaserunt [...]. Post hec eadem die ad pape palatium expugnandum redeunt, ipsum, prodentibus hostiariis de quibus papa confidebat, mox ceperunt, et ad cameram in qua papa cum duobus clericis morabatur, adcedentes, Guiglielmus et Rainaldus predicti invenerunt eum in lecto iacentem et crucem Christi in manibus super pectus suum tenentem»; cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 760.

65. P. Savignoni, «L'archivio storico del comune di Viterbo», *Archivio della Società romana di storia patria*, 19 (1896), p. 5-43: 38 n° CCXIII (cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 613). Voir aussi G. Caetani, *Varia, Raccolta delle carte più antiche dell'Archivio Caetani*, Città del Vaticano 1936, 19: document du 12 décembre 1300 *facto in camera pape, in palatio ad Sanctum Iohannem Lateranensem* (copie de 1629, *Archivio Caetani*, n° C-111-1, cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 613). À propos d'un document du 29 juillet 1278 stipulé à Viterbe dans la chambre du pape v. Monciatti, *Il palazzo vaticano*, 48.

66. Dykmans, *Le cérémonial pontifical*, I, 190; cf. *ibid.*, III, 200: «et cum ad cameram suam redierit, dat ipse dominus papa rosam nobili viro, de quo ei placuerit. Et ille cui data fuerit per eum in camera statim ea recepta osculatur pedem domini pape, et postea dominus papa recipit eum ad osculum oris».

67. Coste, *Boniface VIII en procès*, 653 (V 11: 17 août – 9 septembre 1310); app. n° 31. *Ibid.*, 675 (V 150); cf. app. n° 40.

68. *Ibid.*, 664 (V 79); app. n° 34. *Ibid.*, 683 (V 198); cf. app. n° 41.

ou il peut disposer d'un siège marqué par une certaine solennité (*cathedra*) dans sa chambre<sup>69</sup>. Être admis dans la chambre du pape est un honneur considérable<sup>70</sup>, mais les accusations contre Boniface VIII, si riches en détails de vie quotidienne, signalent un va-et-vient de personnes de différente condition<sup>71</sup>.

Sur tous ces aspects il faudra poursuivre la recherche, en incluant, d'une part, l'histoire de la séparation, comme au Latran<sup>72</sup>, au Vatican<sup>73</sup>, à Viterbe<sup>74</sup> et à Avignon, de la chambre à coucher de l'existence d'un *studium*, la célèbre Chambre du Cerf de Clément VI (1342-1352), un lieu à «l'écart de la circulation publique du palais» auquel «seuls les proches du pape pouvaient accéder», un lieu «secret» au sens du *Secretum* de Pétrarque, de ce qui est caché, privé, réservé. Dans ce *studium* Clément VI «travaillait, lisait, se reposait et conservait une bibliothèque privée»<sup>75</sup>. Deux fenêtres perçaient les murs sud et est, et il existait deux portes. L'accès se faisait principalement par la chambre du pape, l'autre porte n'étant en théorie destinée qu'à l'usage personnel du pape, conduisant au départ sur le chemin de ronde, puis, après les travaux de l'aile sud, achevés en 1352, dans la sacristie privée de la nouvelle grande chapelle du palais.

La présence, même pendant la nuit, de deux cubiculaires est un aspect qui nous ramène au décret de Grégoire le Grand que j'ai cité au début et dans lequel on lit que «puisque'il s'agissait d'une coutume, on n'avait pas réalisé à quel point les pontifes avaient été servis dans le secret de leur chambre par des jeunes laïcs. Puisque la vie du pontife doit être exemplaire, les clercs ne connaissent la vie du pontife dans son intimité, qui n'est donc

69. *Ibid.*, 702 (V 300: 17 août – 9 septembre 1310); cf. app. n° 45. *Ibid.*, 722-23 (V 379: 17 août – 9 septembre 1310); cf. app. n° 53.

70. Pour mettre en valeur l'honneur qui avait été octroyé à l'un de ses confrères, Salimbene raconte qu'Alexandre IV n'avait pas hésité à aller lui-même ouvrir la porte de sa chambre pour le faire entrer: *Cronica*, éd. Scalia, 130: «Et nudis pedibus ibat ad aperiendum ei, quando ad hostium camere ille pulsabat. Hoc vidit alius frater Minor, qui erat intus et solus cum papa»; cf. Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 613.

71. Voir, e.g., *supra*, 386-87.

72. Monciatti, *Il palazzo vaticano*, 144 n.

73. *Ibid.*, 151.

74. À propos des sources v. *ibid.*, 48 et Le Pogam, *De la Cité de Dieu*, 753.

75. Anheim, «La Chambre du Cerf», 62.

connue que par des jeunes laïcs». Par le présent décret le pape décide «que (désormais) des clercs, voire des moines, soient au service du *cubiculum* du pape, de sorte que celui-ci ait chez lui des témoins de son genre de vie dans son intimité (*in secreto*) et, étant des spectateurs attentifs, puissent la prendre comme exemple»<sup>76</sup>. On aura remarqué que Grégoire le Grand ne remplace pas des jeunes laïcs par des clercs ou des moines parce qu'il s'agit de laïcs. Le discours est éminemment moral, la vie du pape (et des évêques) devant être exemplaire. Les clercs ou moines partageant le *cubiculum* du pape doivent prendre exemple sur la vie du pape; ils doivent le faire en connaissance de cause, en étant des «spectateurs attentifs». La présence de clercs et de moines est donc un instrument de vigilance et de communication envers l'extérieur. Clercs et moines, bien plus que les jeunes laïcs, doivent rendre compte, par leur seule présence, de l'exemplarité de la vie du pape.

En tant que tel, le décret de Grégoire le Grand constituait une nouveauté. Un siècle auparavant, la question avait cependant été discutée par Magnus Felix Ennodius, le futur évêque de Pavie (514-521), dans le *Praeceptum quando iussi sunt omnes episcopi cellulos habere* («Règle selon laquelle tous les évêques reçoivent l'ordre d'avoir des compagnons de cellule»)<sup>77</sup>, écrit à la demande

76. *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, ed. P. Ewald, Berolini 1891 (MGH Epistolarum tomus I), 363: «Verecundus mos tempore indiscretionis inolevit, ut huius sedis pontificibus ad secreta cubiculi servitia laici pueri ac saeculares obsequantur; et cum pastoris vita esse discipulis semper debeat in exemplo, plerumque clerici qualis in secreto sit vita sui pontificis nesciunt, quam quam tamen, ut dictum est, pueri sciunt saeculares. De qua re praesenti decreto constituo ut quidam ex clericis vel etiam ex monachis electi ministerio, cubiculi pontificalis obsequantur, ut is qui in loco est regiminis habeat testes tales qui vitam eius in secreta conversatione videant, et ex visione sedula exemplum profectus sumant». Sur ce texte et l'évolution du *cubiculum* du pape jusqu'à l'époque carolingienne, v. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, IV, Louvain 1956, 121-25. Cf. L. Pellegrini, «L'ordo clericorum in Gregorio Magno: identità, rappresentazione, storia», *Annali di studi religiosi*, 4 (2003), 505-57: 548; Sessa, «Christianity», 182; Ead., *The Formation*, 108-9.

77. Il s'agit de l'opuscule VIII d'Ennodius: *Magni Felicis Ennodii Opera omnia*, ed. G. Hartel, Vindobonae 1882 (CSEL 6), 411-14; *Magni Felicis Ennodii Opera*, éd. Fr. Vogel, Berolini 1885, 12-13. Sur cet opuscule v. A. Lumpe, «Die konziliengeschichtliche Bedeutung des Ennodius», *Annuario historiae*

de l'évêque de Milan Laurent (501) qui voulait s'assurer que des accusations de comportement inapproprié, du type de celles qui avaient été portées contre le pape Symmaque (498-514), ne puissent être portées contre des évêques à l'avenir<sup>78</sup>.

Je ne m'arrête pas ici sur des textes antérieurs, y compris conciliaires<sup>79</sup>, qui montrent encore plus l'idée que la présence de clercs dans l'entourage immédiat et quotidien de l'évêque avait pour objectif de s'assurer, par exemple, que l'évêque vive de manière célibataire (*sine coniuge*), c'est pourquoi il aurait été nécessaire que vive avec lui, par exemple, un de ses frères, capable de témoigner (*fratre in testimonium*). Ce qui compte pour nous est que le décret de Grégoire le Grand n'a pas été oublié. Il a été en effet repris à l'époque carolingienne, avec des variantes textuelles, dans des décrets réglementant la vie des évêques – synode de Paris (825)<sup>80</sup>, capitulaire de l'empereur Louis le Pieux (829)<sup>81</sup>, synode de Pavie (850)<sup>82</sup> – et il est entré vers 1140 dans le Décret de Gratien<sup>83</sup>. Encore au IX<sup>e</sup> siècle un *ordo* romain prescrit que «lorsqu'on repère dans n'importe quelle école, des enfants qui savent bien chanter, qu'ils soient élevés

*conciliorum*, 1 (1969), 28-31; R. Bartlett, «Aristocracy and Ascetism. The Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches», in *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, éd. R. W. Mathisen, D. Shanzer, London et al. 2001, 201-16: 206; B. H. Schröder, «Bildung und Briefe im 6. Jahrhundert», in *Studium zum Mailänder Diakon Magnus Felix Ennodius*, Berlin et al. 2007, 20-63: 20-21.

78. P. A. B. Llewellyn, «The Roman Clergy during the Laurentian Schism (498-506). A Preliminary Analysis», *Ancient Society*, 8 (1977), 245-75.

79. Concile de Gérone (555): «[...] non per quamcunque foeminei sexus personam ejus substantia gubernetur nisi aut per amicum, suam domum debet ordinare», *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, éd. Jean Hardouin, II, Paris 1714, 1044.

80. A. Werminghoff, *Concilia Aevi Carolini*, Tomus I, Pars II, Hannoverae 1908, cap. XX, 626.

81. *Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio*, éd. A. Boretius, V. Krause, *Capitularia regum Francorum*, II, Hannoverae 1897, cap. XII, 34.

82. *Die Konzilien der karolingischen Teilkirche*, éd. W. Hartmann, Hannover 1984, cap. I, 220.

83. Décret de Gratien, c. 2 qu. 7 c. 58, éd. Ae. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, 2 voll., Lipsiae 1879-1881, I, col. 502. Il serait intéressant de poursuivre la recherche en analysant les commentaires des décrétistes. Le plus ancien d'entre eux, Rufinus, commente le Décret jusqu'au chap. 53 de la causa II, *quaestio* 7.

dans la *schola cantorum* [du Latran] et deviennent ensuite des *cubicularii*. S'il s'agit d'enfants de nobles qu'ils soient élevés directement au sein du *cubiculum*»<sup>84</sup>. Ce texte confirme ce qui devait déjà exister à l'époque de Grégoire le Grand, à savoir qu'avant d'accéder au *cubiculum* du pape une formation dans la *schola cantorum* était prévue, celle-ci étant une vraie institution scolaire de premier degré, préparant non seulement au chant liturgique, mais aux études supérieures<sup>85</sup>.

Quelques siècles plus tard, dans un passage de son *De consideratione* (1149 ca.), Bernard de Clairvaux s'interroge sur le danger provenant de la présence d'adolescents dans l'entourage du pape. On ne peut exclure que Bernard ait eu à l'esprit le décret de Grégoire le Grand lorsqu'il écrit à l'attention d'Eugène III, un ancien moine cistercien: «que vos collègues dans l'épiscopat apprennent de vous à n'avoir point auprès d'eux de ces jeunes garçons à la longue chevelure ni de ces jeunes gens à la mise recherchée; toutes ces têtes frisées ne sont guère à leur place au milieu de têtes mitrées»<sup>86</sup>. Si Bernard, en donnant au pape le conseil de n'avoir point dans son entourage «de ces jeunes garçons à la longue chevelure ni de ces jeunes gens à la mise recherchée», ne se réfère pas explicitement aux membres de son *cubiculum*, ses réflexions seront reprises avec une insistance inhabituelle par Alvarus Pelagius. Pour ce théologien franciscain, aux premières loges à la cour pontificale d'Avignon, où il a exercé la fonction de pénitencier sous le pontificat de Jean XXII (1316-1334), «La sainteté convient à la maison du pape et de tout évêque [...]. Les prêtres au service de la *domus* sont soit plus honorables que les autres, soit la dérision pour tout le monde [...]. Dans le visage, dans l'habillement, dans la conduite de ceux qui sont autour du pape, il ne faut rien d'impudique, rien d'indécent

84. Ordo XXXVI, éd. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, IV, 195: «Primum in qualicumque scola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde et nutriuntur in schola cantorum et postea fiunt cubicularii. Si autem nobilium filii fuerint, statim in cubiculo nutriuntur».

85. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, 62.

86. Bernard de Clairvaux, *De consideratione*, livre IV, chap. VI (PL 182, 784C).

[...] il ne faut pas avoir d'adolescents avec soi [...] comme dit Bernard [...]»<sup>87</sup>.

Le conseil de Bernard constitue néanmoins une nouveauté, dans la mesure où il nous introduit dans un domaine, celui de la conduite exemplaire de l'entourage du pape, pour lequel, avant le XII<sup>e</sup> siècle, on ne dispose que du décret de Grégoire le Grand. Or, lorsqu'on reconstitue une série de discours sur la longue, voire la très longue durée, il faut être attentif aux variantes et aux nouveautés textuelles, qui peuvent être en elles-mêmes un indice de nouvelles sensibilités, ou de ce qu'on devrait désigner comme «l'émergence de l'explicité».

C'est ce qui apparaît dans deux accusations contre Boniface VIII, présentées par deux témoins lors de l'une des toutes premières séances du procès, ouvert le 16 mars 1310 à Avignon par Clément V, en consistoire, dans le couvent des Frères prêcheurs<sup>88</sup>. Les deux témoins qui nous intéressent ici sont: Nottus Bocarursi, originaire de Pise, et Guglielmo, fils du noble Pietro da Caltagirone de Palerme; ils sont entendus respectivement les 3 et 9 mai<sup>89</sup>. Leurs dépositions se caractérisent par un élément commun «vraiment neuf», selon Jean Coste, à savoir «le récit d'un certain

87. Alvarus Pelagius, *De planctu Ecclesie*, Venetiis 1560, livre II, chap. XV, f. CXVIIIra: «Domum pape et cuiuslibet episcopi decet sanctitudo [...]. Sacerdotes domestici aut ceteris honestiores aut fabula omnibus sunt [...]. In vultu, in habitu, in incessu illorum qui circa papam sunt, nil resideat impudicum, nil indecens [...] adolescentes secum non habere; contrarium totum sit in curia ut est notorium, ait Bernardus. Et certe inter mitratos discurrere calamistratos non decet, quia talis domus talis familia esse debet honesta».

88. T. Schmidt, *Der Bonifaz-Prozess. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V.*, Köln, Wien 1989; Coste, *Boniface VIII en procès*; T. Schmidt, «Das factum Bonifatianum auf dem Konzil von Vienne (1311-12)», in *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht*, éd. E. Bünz, K. Borchardt, II, Stuttgart 1998, 623-33; J. H. Denton, «The Attempted Trial of Boniface VIII for Heresy», in *Judicial Tribunals in England and Europe, 1200-1700*, éd. M. Mulholland, B. S. Pullan, Manchester 2003, 117-28; H. J. Mierau, «Gerüchte als Medium der Grenzüberschreitung im Bonifaz-Prozess», in *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. XI. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, hrsg. v. U. Knefelkamp, K. Bosselmann-Cyran, Berlin 2007, 109-21.

89. Pour une étude détaillée de ces témoignages je renvoie à l'analyse magistrale de Jean Coste, *Boniface VIII en procès*, 462-66.

nombre d'épisodes sexuels, particulièrement désagréables, impliquant directement Boniface»<sup>90</sup>. Tous les deux évoquent les mêmes faits qui se déroulent tous dans la chambre du pape. Giacomo da Pisa amenait à Boniface la femme de Nottus, Cola, du consentement de son mari. Les deux témoins disent avoir vu dans le même lit Cola et l'accusé<sup>91</sup>. Les deux témoins affirment en outre avoir vu dans le même lit Gaitanello (*Gaitanucius*), fils de Giacomo da Pisa, et Boniface<sup>92</sup>. Après la mort de Cola, Boniface faisait appeler Cecca, fille de Nottus. Les deux témoins déposent les avoir vus au lit<sup>93</sup>.

Jean Coste soumet ces témoignages à un examen serré dont l'élément majeur porte sur une contradiction: les témoins évoquent les mêmes faits mais ils n'ont pas «assisté ensemble à un seul et même fait bien déterminé», les faits évoqués concernant des épisodes allant de 1297 à 1303. «Un tel accord est trop net, trop technique, pour ne pas impliquer une consultation préalable sur ce qu'il convenait de dire»<sup>94</sup>. A la question de savoir: «Y eut-il vraiment dans les appartements pontificaux des scènes dignes du banquet de Pétrone ou [le témoin] y songea-t-il au moment voulu pour les besoins de l'accusation?» Jean Coste répond que «le parfait accord entre les deux témoins sur ce point, loin de constituer un argument en faveur de l'exactitude de l'épisode [...] nous ramène au fait que les deux dépositions avaient été préarrangées, avec toutes les perplexités que cela peut susciter», ce qui signifie que nous n'avons pas à faire à «des témoignages spontanés que l'on puisse prendre pour argent comptant»<sup>95</sup>. Ce qui est parfaitement dit, dans la perspective d'une analyse, magistrale ici comme ailleurs, d'accusations portées lors du procès de Boniface VIII.

Ce qui compte pour nous – et ce n'est pas contradictoire par rapport aux conclusions de Jean Coste – est le fait qu'on ait pu

90. *Ibid.*, 463.

91. *Ibid.*, 530 (N 64); cf. app. n° 20. *Ibid.*, 532-33 (Q 75: 5 avril-17 mai 1310); cf. app. n° 25. *Ibid.*, 533 (Q 76: 5 avril-17 mai 1310); cf. app. n° 26.

92. *Ibid.*, 430 (Q 65: 5 avril-17 mai 1310); cf. app. n° 21. *Ibid.*, 530 (Q 66); cf. app. n° 22.

93. *Ibid.*, 530 (Q 67); cf. app. n° 23. *Ibid.*, 531 (Q 68); cf. app. n° 24. *Ibid.*, 535 (Q 81); cf. app. n° 27.

94. *Ibid.*, 465.

95. *Ibid.*, 465-66.

construire des témoignages aussi explicites, portés à la connaissance directe du pape Clément V lui-même, sur des actes qui se seraient déroulés dans le secret de la chambre du pape. C'est dans cela que ces témoignages nous intéressent, puisqu'ils interrompent un quasi-silence séculaire autour du *cubiculum*, dominé par un seul texte, le décret de Grégoire le Grand.

Pour les deux siècles suivants je n'ai pas trouvé d'autres témoignages, si ce n'est que dans la tradition littéraire qui concerne la papesse Jeanne un fait mérite d'être mentionné. En 1277 Martin le Polonais, auteur de la narration sur la papesse qui a été suivi par 101 témoignages littéraires sur les 109 que j'ai pu recueillir dans la reconstitution de la tradition littéraire concernant cette légende, avait défini l'amant de la papesse, celui qui l'a mise enceinte durant son pontificat, comme étant un *familiaris*, donc un membre de la *familia* du pape, terme qui regroupe l'ensemble des personnes qui étaient au service de la curie romaine relevant de la Chambre apostolique<sup>96</sup>. D'autres auteurs utilisent le terme de *servus* ou attribuent la paternité du fils de la papesse à un cardinal<sup>97</sup>. Parmi ceux qui recourent au terme de *cubicularius*, on trouve Théodoric de Nieheim, un prélat qui a passé 47 ans, depuis 1370 à la cour pontificale, d'abord à Avignon puis à Rome. Le fait que Théodoric ait utilisé le terme de *cubicularius* pour désigner l'amant de la papesse ne peut que confirmer le fait que depuis les fortes accusations contre Boniface VIII il était devenu possible de mettre en relation la chambre du pape avec des faits de nature sexuelle<sup>98</sup>.

Quelques années après la mort de Théodoric de Nieheim, dans une série de textes autour de 1450, un bref passage d'une lettre de l'humaniste Ambrogio Traversari (1386-1439), abbé de Camaldoli, adressée à un moine du Mont Cassin, affirme que le pape Eugène IV (1431-1447) aurait engagé comme cubiculaires «des moines jouissant de la plus haute considération et devenant ainsi les témoins de sa vie»<sup>99</sup>. Ce passage s'inscrit dans la tradi-

96. A. Paravicini Bagliani, *La Papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500)*, Firenze 2021, 170-71.

97. *Ibid.*, 72 et 591-94 (tableau XV: l'amant de la papesse).

98. *Ibid.*, 277-78.

99. *Epistola Ambrosii Camaldulensis ad Franciscum Patavinum monachum*: G.B. Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii Sancti Michaelis Vene-*

tion qui remonte à Ennodius et au décret de Grégoire le Grand, insistant sur le fait que les collaborateurs les plus proches du pape (ou d'un évêque) devaient être choisis de manière à ce qu'ils puissent témoigner de l'exemplarité de la vie de leur patron.

La nécessité de mettre en évidence la probité de la vie intime du pape semble avoir été alors d'actualité, comme le montre un texte d'un auteur anonyme, visant la réforme de la papauté – *Recta regula vivendi per vicarium Christi que intitulatur secretum meum michi, adhuc ignota expositio de reformatione papae et curiae Romanae* –, un texte qui a été attribué à Brigitte de Suède. On y lit que le pape peut garder dans sa chambre deux cubiculaires, clercs séculiers qui doivent avoir non seulement une bonne réputation (*bona fama*) et un style de vie (*conversationem*) convenable, mais doivent aussi avoir des mœurs «pudiques et honnêtes» (*pudicos moribus et honestos*). Le terme *pudicos* doit être souligné, puisque c'est la première fois que nous le rencontrons dans un texte qui concerne la chambre du pape<sup>100</sup>.

Un document de 1512 fait état d'une sensibilité envers la nature privée de la chambre du pape qui apparaît comme inédite. Cette année-là, Alfonso I d'Este, duc de Ferrare, rendit visite au pape avec ses gentilshommes. La dépêche de l'ambassadeur décrit avec emphase le plaisir que le duc a eu en visitant la Chapelle Sixtine en compagnie de «Michil Angelo ché non si poteva saziare di guardare quelle figure», mais lorsqu'on voulut le conduire voir «la camera dil papa e quelle che dipingie Rafaello», il ne voulut pas y aller, désirant respecter la chambre «où dort le pape» («aveva avuto grandissimo respecto andare in la

*tiarum prope Muranum, Venetiis 1779, 936: «Monachos adhibebat cubicularios probatissimos testes vitae suae»; cf. Fr. Cancellieri, *Notizie della vita e delle Miscellanee di Monsignor Pietro Antonio Tioli*, Pesaro 1826, 8-9.*

100. *Recta regula vivendi per vicarium Christi que intitulatur secretum meum michi, adhuc ignota expositio de reformatione papae et Curiae Romanae*, éd. U. Montag, «Ein Brigittinischer Reformatentwurf für Papst und Kurie», *Archivum Historiae Pontificiae*, 11 (1973), 113-47 (d'après le ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28851): «Secularibus gentibus. Poterit etiam papa in camera sua tenere duos alios cubicularios clericos seculares bone fame et conversationis, pudicos moribus et honestos, qui apti sint ad faciendum officia et servicia manualia camere, ut puta parare lectum, cortinas et vestimenta eius et cetera consimilia».

camera dove dormea il papa. Non si potria dire quanto si è la riverentia che 'l porta sua s(antit)a et l'umhanità chi l'ussa»<sup>101</sup>.

Vers le milieu du siècle on attribue au pape Marcel II (qui n'a régné que 20 jours en 1555) d'avoir décrété que soient «éjectées *ex aulico ministerio* toutes les personnes «obscènes et infames» et que ne soient gardées au service du palais que les personnes «nécessaires», puisque le pape, comme il l'affirmait souvent lui-même, doit être «l'exemple pour tous les princes». Les mots *ex aulico ministerio* correspondent à une métaphore rhétorique pour *cubiculum papae*. Les termes *ejectis ex aulico ministerio cunctis obscoenis* témoignent d'une radicalité inédite, qui mérite d'être soulignée<sup>102</sup>.

Quatre ans avant l'élection de Marcel II, en 1555, le biographe de Léon X, Paolo Giovio, un médecin qui a vécu longtemps à Rome, consacre un long paragraphe à la défense du pape Médicis de l'accusation d'avoir «affecté dans ses domestiques trop de jeunesse et de beauté et trop de familiarité avec eux»:

On l'accusa d'affecter dans ses domestiques trop de jeunesse et de beauté, et trop de familiarité avec eux. Mais après tout dans une cour moins corrompue qui pourroit avec les meilleures mœurs du monde se parer des diverts traits de la medisance et de l'envie? Ou qui seroit a ce point malin ou envieux, qui eût pû percer les divers secrets de la nuit, pour pouvoir assurer les choses qu'on luy a objectées. Quoy qu'il en soit, s'il y a eu lieu de blâmer en quelque chose ce grand Pape, pour la seule comparaison avec ses predecesseurs, le peut pleinement justifier; et si il a esté noirci faussement, demeurons d'accord que les grands Princes sont bien à plaindre, de voir leurs mœurs et leurs actions exposées aux divers jugemens des malicieux, qui n'ont d'yeux et d'esprit que pour voir le mal et en médire, sans jamais user d'indulgence, ny donner d'interpretation favorable. Cependant il n'est rien de plus veritable ny de

101. T. Weddigen, *Raffaels Papageienzimmer. Ritual, Raumbfunktion und Dekoration im Vatikanpalast der Renaissance*, Emsdetten 2006, 156.

102. G. Marini, *Degli architri pontifici*, 2 voll., In Roma 1784, I, 419: «Decreverat, ejectis ex aulico ministerio cunctis obscoenis, et infamibus, neminem ne Palatinis se passurum esse, nisi necessarium, hominem, idque saepe ajebat, pontificem maximum, qui ceteris principibus speculum esse debat, malum esse, si ex visceribus provinciarum, homines non necessarios, nec christianae reipublicae utiles pasceret». Cf. Fr. Cancellieri, *Notizie della vita e delle miscellanee di monsignor Pietro Antonio Tioli*, Pesaro 1826, 9.

plus evident, qu'il y a grande difference entre les vices d'un Prince et d'un particulier. Car si ceux des particuliers peuvent quelquefois leur nuire, ils peuvent estre utiles à plusieurs autres. Mais le vice des Princes est toujours fatal et funeste au genre humain. On ne peut desavoier le témoignage de Trajan, qui au goust du peuple Romain, passa pour le meilleur des Princes, et neanmoins il fut accusé des derniers emportemens et pour le vin et pour les femmes. Mais est-il bien juste de faire quelque grace au vigoureux temperament, à la grande élévation, à la faveur de l'âge, et à la plenitude de la santé de Leon, et d'excuser quelques défauts, après qu'il a merité par ses vertus extraordinaires, le nom de Prince très bon et très-bien faisant. Il est certain qu'il a passé sa jeunesse dans la derniere retenue, que même depuis il a cherché tous les moyens pour surmonter la revolte des sens et de la nature. Que pour cela il s'estoit retranché plusieurs alimens trop succulens ou trop délicats. Qu'il s'abstenoit de manger de la viande les Mercredi, mesme se contentoit de legumes et d'herbages les Vendredis, et ne mangoit rien du tout les Samedis<sup>103</sup>.

La coïncidence chronologique entre ces deux témoignages ne peut passer inaperçue. Nous sommes, en 1555, au milieu du concile de Trente, époque qui, directement et indirectement, modifiera profondément l'image idéale de la papauté, tant dans le sens d'une amplification de l'autorité papale que vers un contrôle de sa quotidienneté. Ces deux témoignages seront-ils suivis par d'autres? Seule la recherche à venir pourra nous le dire, mais on peut dès maintenant se demander si après le concile de Trente le rideau sur le *cubiculum* pontifical ne s'est pas refermé et pour longtemps.

103. P. Giovio, *La vie de Léon X Pape*, Paris 1675, 340-43. Version italienne: *Le vite di Leon decimo et d'Adriano VI. sommi pontefice, et del cardinal Pompeo Colonna*, In Fiorenza 1551, 227-28. Version latine: [http://www.intra-text.com/IXT/LAT0874/\\_P7.HTM](http://www.intra-text.com/IXT/LAT0874/_P7.HTM).

APPENDICE

Témoignages du procès contre Boniface VIII  
se rapportant à la chambre du pape

Ubication: Chambre proche de la chapelle [8], présence d'un hagioscope [2, 3, 9]; antichambre [6, 12, 13]; chambre du consistoire [54], présence d'un lit [54]

Mobilier et architecture: un grand lit [36, 47, 48, 53]; un seul lit [39]; plusieurs lits [39]; couverture [49]; couverture rouge [49, 53]; tissus dorés autour du lit [49]; fenêtres [2, 17]

Le pape dans sa chambre: seul [4, 5, 10, 11], est accusé d'y procéder à des fumigations [5, 10]; y mange [17, 18]; est accusé d'y parler avec les démons [11]; y dîne avec un cardinal [17]; y prêche [29]; est accusé d'y coucher avec la femme d'un familier [20, 23, 24, 25, 26, 27, 28]; est accusé d'y coucher avec *Gartanucius* [21, 22]; est assis sur le lit [32, 40], sur la *cathedra* [38, 45], sur un banc [48], sur un beau siège recouvert d'un tissu doré [50]; est conduit aux toilettes (*cella privata*) [17, 61]; habits portés [57]

Lorsqu'il était cardinal: seul dans sa chambre [13, 16]; assis devant le lit [34]; *disputationes* [15, 41, 44]

Membres de la *familia* présents dans la chambre du pape: deux cubiculaires: un hospitalier, un templier [51, 52], un ou plusieurs *familiares* [17, 18], clercs et chevaliers [6]; familier malade gît dans la chambre [18]

Accessibilité [1, 17]; lorsqu'il était cardinal [14, 15]

Personnes présentes: cardinaux [17, 58, 59, 60]; ambassadeurs [36, 37, 55, 56] et à genou [5, 11, 53]; plusieurs personnes [17, 18, 19, 33, 38, 41, 42, 51, 52, 55]; assises devant le lit du cardinal [32, 34, 35, 41], par terre [35], sur un banc [41]

1. Coste, *Boniface VIII en procès*, 34-35 (PR1 3: 10 mai 1297)

[...] cum non pateret aditus procuratoribus nostris, ad eum protestationes fieri fecimus in camera sua coram hostiariis maioribus et minoribus de suspicione loci, ut premittitur, et de insidiis nobis positis in via, si ivissemus ad locum ipsum hora predicta et alias excusationes legitimas proponi, ut de hiis apparet publicis instrumentis.

2. *Ibid.*, 270-71 (H 27: 1306-1307)

Hoc probaretur quod communiter cum sedeat in camera non exiens ad missam et in pariete sue camere fecisset unam fenestram per quam posset videri capella ubi missa celebratur, sicut hodie patet in domo Sanctorum Quatuor, sicut in hospitio suo tam in Perusio

quam in Urbe Veteri, quam Reate, et breviter in omni loco ubi erat ita faciebat. Cum non distaret locus sessionis sue per duos passus a dicta fenestra, ipse nunquam ibat videre corpus Domini, sed nec de loco sessionis sue assurgebat dum etiam pulsaretur campanella ad elevationem ipsius corporis Domini, nec in momento loquelam dimittebat, si loquebatur, neque aliquod opus quod operaretur intermittebatur, nec aliquod reverentie verbum etiam sedens dicebat. Et hoc faciebat continue.

3. *Ibid.*, 272 (H 29: 1306)

Item frequenter, dum aliquis ex assistentibus sibi in camera, specialiter aliquid agens vel operans, omisso opere, audita pulsatione campanelle ad elevationem corporis Domini vellet ire, furiosa et turbida facie cum conviciis quemvis arguens dicebat: «Quod vadis, bestia? facias facta tua!» Et subiungebat: «Pulcra bestia, dimittit facere facta sua et vadit nescio quo!».

4. *Ibid.*, 284-85 (H 53: 1306)

Circa articulum etiam nonum supra proximum probaretur, quod frequentissime auditus est loqui cum demonibus. Et cum nullus nisi ipse esset in camera sua, audiebatur vox sua questionantis et deinde audiebatur vox alia respondentis sue questioni; et vox respondens, ut referunt qui audiverunt, frequenter variabatur, nunc videbatur vox subtilis, quasi unius pueri, nunc audiebatur vox grossa, quasi senis, et rauca. Et quandoque loquebantur litteraliter, quandoque vulgariter, quandoque audiebantur de subtilissimis quasi disputantes. Frequenter etiam vox illa que variabatur loquebatur quasi esset unus magister docens.

5. *Ibid.*, 285 (H 54: 1306)

Item probabitur per familiares suos sibi in camera servientes, quod Perusii, facta electione de domino Celestino, quasi furiosus intravit domum et dato thuribulo uni familiari suo, qui serviebat in camera sua, ut portaret ignem ad faciendam suam subfumigationem. Semper enim quando convocabat demones et volebat ab eis responsum habere, subfumigationem faciebat. Clausit se in camera, dictis tribus familiaribus remanentibus ante cameram; et respicientes caute per foramina parva que erant in ostio, viderunt ipsum facere subfumigationem multum magnam, etiam solito maiorem, stantem flexis genibus et tota camera erat plena fumo subfumigationis. Et tunc idem Bonifacius incepit clamare: «Quare decepistis me, quare decepistis me? [...] Et huiusmodi verba prima et secunda probabantur per ipsos familiares suos audientes.

6. *Ibid.*, 286-87 (H 55: 1306)

Item probabitur quod frequenter mandabat claudi omnia ostia, usque ad aulam maiorem et milites et clericos qui serviebant sibi in

camera sua mandabat stare in antecamera, et quod nullus pro quacumque re tangeret ostium camere, nisi ipse aperiret; et post aliquam horam illi qui erant in antecamera sentiebant quasi terremotum et quosdam sibillos et mugitus quasi serpentum et bestiarum in camera. Et tantus horror et timor invadebat eos, quod frequentissime dicebant intra se: 'habeat sibi iste homo omnia bona que facit nobis et insuper bona nostra, dummodo non essemus cum eo et moreremur tali morte. Vere in una dierum isti demones quos vocat, quibus facit incensi fumigationes, suffocabunt eum et omnes nos'. Et studium idem Bonifacius frequentissime frequentabat, maxime quando Ecclesie maxima negotia imminebant.

7. *Ibid.*, 301 (H 86: 1306)

Item notorium omnino est et notorie persone cum quibus peccavit<sup>104</sup>, tam in camera quam in Urbe et in Campania et in circumdiacentibus partibus.

8. *Ibid.*, 417 (N 30: 1309 ca.)

Item quod, ante papatum et post, dum esset in camera, non exiens ad missam, cum distaret quandoque locus ubi sedebat tribus vel quatuor passibus a loco unde potuisset videri corpus Domini, non ibat videre corpus Domini, nec surgebat de loco ubi sedebat dum pulsabatur campanella pro elevatione corporis Christi, nec ad momentum propter hoc dimittebat verba que loquebatur, etiam turpia abominabilia, que in taberna turpia fuissent, propter infidelitatem, irreverentiam, quam de dicto sacramento et ad ipsum habuit et habebat.

9. *Ibid.*, 417-18 (N 32: 1309 ca.)

Item quod, ante papatum et post, dum aliqui vel aliquis ex assistentibus sibi in camera vel guardarobba, specialiter aliquid agens vel operans, omisso opere, audita pulsatione campana pro elevatione corporis Domini, vellet ire, quanquam infidelis et irreverens circa sacramentum predictum eucharistie, furiosa et turbida facie cum conviciis et iniuriis arguens dicebat et dixit: «Quo vadis bestia? facias facta tua». Et subiungebat et subiunxit: «Pulchra bestia, dimittit facere facta sua et vadit nescio ad quas truffas».

10. *Ibid.*, 423 (N 47: 1309 ca.)

Item quod ante papatum et post frequentissime vise sunt subfumigationes maxime, que per ipsum fiebant in camera et cum nullus nisi

104. Coste, *Boniface VIII en procès*, 301 n. 3 «Le texte n'est ici guère satisfaisant. On voit mal comment *in camera* pourrait être opposé ici à *in Urbe et Campania*. Le parallélisme avec H 187 semble autoriser à lire ici *curia* au lieu de *camera*, les abréviations de ces deux mots étant assez proches l'une de l'autre».

ipse in sua camera remansisset, audiebatur etiam extra cameram vox sua frequentissime querentis et petentis multa de multis et deinde audiebatur vox alia respondentis ad suam interrogationem et vox respondens audiebatur variari, nunc audiebatur vox subtilis, quasi unius pueri, nunc vox grossa, quasi senis, et rauca. Et quandoque ille voces audiebantur litteraliter, quandoque vulgariter, quandoque audiebantur quasi disputantes. Frequenter etiam vox illa grossa et rauca audiebatur respondens, quasi esset unus magister docens. Frequenter audiebat dicere: «Facias hoc et habebis intentum».

11. *Ibid.*, 424 (N 48: 1309 ca.)

Item quod Perusii, facta electione de uno (domino) Celestino, quasi furiosus rediens domum, intravit cameram et, dato thuribulo Constantio de Fulgineo, familiari suo, quod portaret ignem ad faciendum solitas subfumigationes, sicut semper facere consueverat quando responsum volebat a demonibus, clausit se in camera, familiaribus suis aliquibus secretis, qui sibi serviebant, remanentibus ante cameram; et respicientes caute per foramina ostiorum viderunt eum omnes facientem subfumigationem solito maiorem, stantem flexis genibus; et tota camera erat plena subfumigationibus illis et tunc ipse Bonifacius, tunc Benedictus, incepit turbatus dicere: «Quomodo decepistis me? [...]».

12. *Ibid.*, 424 (N 49: 1309 ca.)

Item quod dicti familiares, qui erant ante cameram, sentiebant intus sonitus et quasi terremotus, sibilos ad modum serpentum.

13. *Ibid.*, 425 (N 50: 1309 ca.)

Item quod, ante papatum et post, frequenter mandabat claudi omnia ostia, etiam aule, et quod aliqui secretarii sui remanerent ante cameram, et quod pro nulla re irent ad ostium, nec alia ostia, aperirent sine suo mandato; et quod post aliquam horam, illi qui erant clausi expectantes ipsum, audiebant intus in camera, ubi erat, sonitus maximos et quasi terremotuum et sibilos quasi serpentum et mugitus sicut bestiarum et subfumigationes videbant ita magnas exire per fenestras camere, ac si esset unus maximus ignis.

14. *Ibid.*, 487-88 (Q 1: 5 avril-17 mai 1310)

Frater Berardus de Monte Nigro, monachus monasterii Sancti Gregorii de Urbe, posita manu ad pectus in presentia libri, iuratus dixit quod dum ivisset, una cum fratre Petro de Collevaccario et fratre Thoma de Reate, commonachis suis in dicto monasterio, ad denunciandum abbatem eorum pape Bonifacio, habito recursu prius ad magistrum Iohannem de Penestre, tunc camerarium ipsius pape, qui ipsos introduxit coram ipso papa, in Urbe apud Lateranum in camera eius, dedit eidem pape in scriptis, una cum predictis commonachis suis quamplures articulos contra abbatem eorum predictum [...].

15. *Ibid.*, 493-94 (Q 9: 5 avril-17 mai 1310)

Item dixit quod postquam idem Bonifacius promotus fuit ad cardinalatum, ipse testis cum eo conversationem habuit [...] dum semel iret ad quoddam castrum comitatus Tuderti quod vocatur Sismanum ubi stetit bene per mensem et ultra. Tunc temporis ipse testis, qui vicinus est dicto castro ivit ad videndum et visitandum dictum dominum Benedictum cardinalem et dum ipse dominus Benedictus cardinalis, in camera palatii dicti castri, loqui et rationari inciperet, cum quodam qui asserebat se medicum et dicebat se venisse de Parisiis, et quod inter aliquos magistros Parisienses erat questio, quia aliqui eorum asserebant et dicebant quod quando moriebatur homo [...].

16. *Ibid.*, 522-24 (Q 55: 5 avril-17 mai 1310)

Frater Berardus de Soriano ordinis continentium, testis iuratus dixit suo sacramento quod olim, tempore domini nostri pape Nicolai III, dum exercitio ipsius pape esset supra Surianum [...]. Et his peractis recessit de horto et obvians ipsi testi et socio non fuit eis loquutus, sed cameram in qua nullus erat intravit, nemini de familiaribus suis loquens. Et ipse testis qui iacebat cum dicto Constantio iuxta cameram dicti domini Benedicti audivit tota illa nocte ipsum dominum Benedictum loquentem et aliam vocem ei respondentem et nullus erat in camera nisi ipse.

17. *Ibid.*, 524-26 (Q 56: 5 avril-17 mai 1310)

Item dixit quod olim, tempore papatus eiusdem domini Bonifacii, dum ipse testis visitaret eum commorantem apud Lateranum, ipse papa quesivit ab eo quales fructus produceret territorium castri Gie, quod castrum ipse papa, ex promissione sua predicta et compensatione dicti castri Suriani, dedit ipsi testi et patri eius. Ipse testis respondit et dixit: «Fructus boni sunt ibi omnes et specialiter mala granata acetosa». Et tunc papa predictus mandavit ei quod deferret sibi unum de malis granatis. Qui testis statim misit pro eo quod habitum ipse testis ipsi pape personaliter presentavit in camera sua, apud Lateranum in Urbe cunctis commorante, in qua camera invenit dominum P. Yspanum comedentem ibi cum papa, non tamen ad unam et eandem mensam, et plures alios cum eodem. Post comestionem huiusmodi fuit quilibet expulsus de camera, exceptis ipso teste, Constantio supradicto, Raynono domini Hectoris de Ceccano, Francisco Gratiani de Sublaco, e domino Rotgerio Grimaldi, domicello tunc temporis dicti pape, et vidit quod ipse Bonifacius surgens mandavit remove quemdam pannum de serico aureatum affixum muro camere predictae, in quo muro erat quedam fenestra. Ipso panno remoto, dictus papa Bonifacius stetit et adoravit illam fenestram per magnam horam et oratione completa, predicti Raynonus, Franciscus,

dominus Rotgerius portaverunt ipsum Bonifacium ad sellam et ipse testis remanens in camera cum Constantio predicto quesivit ab ipso Constantio quid esset in illa fenestra et quare papa adoravit eam, petens si ibi esset alia pictura. Constantius predictus respondens dixit: «Nulla est ibi pictura sed mala magestas» et ipse testis ivit subito et aperuit fenestram et vidit in ea quoddam idolum. Et dictus Constantius dixit eidem testi, quasi iratus: «Noli facere». Et ipse Constantius dixit eidem testi querenti quid esset ibi: «In illa fenestra est quoddam idolum in quo est inclusus quidam spiritus diabolicus, quem dedit ei magister Thadeus de Bononia et illud idolum adorat papa et tenet eum pro suo Deo et secundum doctrinam dicti spiritus prosequitur facta sua et credit».

18. *Ibid.*, 526 (Q 57: 5 avril-17 mai 1310)

Item dixit quod eodem tempore, dum ipse testis ivisset ad medendum dominum Iacobum de Pisis habentem tunc cancrum in tibia, iacentem in camera dicti Bonifacii apud Lateranum in Urbe, vidit dominum Martellucium, supracoqueum eiusdem pape Bonifacii, summo mane in die dominica Palmarum deferentem ipsi Bonifacio cyphum unum de argento coperclatum, plenum avellanis et vidit ipsum Bonifacium comedentem eas et post comestionem bibentem, et post cibum et potum huiusmodi sumptis, sine aliqua dormitione premissa<sup>105</sup>, vidit ipsum Bonifacium exeuntem de camera et euntem in ecclesiam et celebrantem ibi missas eodem die, non obstante quod biberat et comederat, ut est dictum. Et ad hoc presentes fuerunt Pucius Dopne sive sutor et Ciccus de Sancto Matheo de Viterbio, clericus, et alii quamplures familiares dicti Bonifacii et hec fuerunt antequam dictus Bonifacius caperetur.

19. *Ibid.*, 529 (Q 62: 5 avril-17 mai 1310)

Florianus Ubertini de Bononia, habitator civitatis Urbis Veteris, testis iuratus dixit quod olim, iam a XL annis elapsis, ipse testis morabatur Tuderti et erat ibi macellarius et dum quadam die iret ad ecclesiam maiorem dicte civitatis ad videndum quemdam amicum suum, dum iret per ecclesiam [...] quibus dixit se non recordari in camera supradicta, dominus Benedictus Gayetanus, tunc canonicus eiusdem ecclesie, cuius dicta camera erat, intravit ibidem et, dum pulsaretur campana pro corpore Christi qui debebat ostendi, dixit idem dominus Benedictus, ipso teste presente et audiente et aliis pluribus qui volebat ire ad videndum corpus Christi: «Ad quid vultis ire? [...]».

105. Voir *supra*, 384-86.

20. *Ibid.*, 530 (Q 64: 5 avril-17 mai 1310)  
 Nottus quondam Boni Cursi de Pisis, testis iuratus dixit suo sacramento, quod cum olim a decem annis elapsis, ipse morabatur cum domino Iacobo de Pisis et haberet secum uxorem suam, Bonifacius papa, tunc in Urbe apud Sanctum Petrum commorans, cum quo ipse dominus Iacobus in una et eadem camera morabatur, abstulit sibi predictam uxorem suam, nomine dominam Colam et cum ea iacebat et dixit quod vidit ipse testis ipsum Bonifacium in uno et eodem lecto iacentem cum uxore sua predicta, quam semper ei dictus dominus Iacobus conducebat ipso teste viro suo sciente.
21. *Ibid.*, 530 (Q 65: 5 avril-17 mai 1310)  
 Item dixit quod dictus Bonifacius iacebat in uno et eodem lecto cum Gartanucio, filia<sup>106</sup> dicti domini Iacobi. In causa scientie dixit quod vidit.
22. *Ibid.*, 530 (Q 66: 5 avril-17 mai 1310)  
 Item dixit quod abutebatur eo. In causa scientie, dixit quod audivit dici ab ipsa Gartanucia<sup>107</sup>.
23. *Ibid.*, 530 (Q 67: 5 avril-17 mai 1310)  
 Item dixit quod eodem tempore post mortem dixte uxoris sue, dictus Bonifacius fecit ad se duci Ceccam, filiam eiusdem testis. In causa scientie dixit quod vidit.
24. *Ibid.*, 531 (Q 68: 5 avril-17 mai 1310)  
 Item dixit quod abutebatur ea, non tanquam muliere, sed tanquam puero, inter crura. In causa scientie dixit quod a dicta Cecca filia sua audivit.
25. *Ibid.*, 532-33 (Q 75: 5 avril-17 mai 1310)  
 Guillelmus, filius quondam nobilis viri domini Petri de Caltagerone de Panormo, testis iuratus dixit suo sacramento, quod dudum dum moraretur cum Notto Bonicursi de Pisis, familiari domini Iacobi de Pisis, in Urbe apud Sanctum Petrum, Bonifacius eodem anno quo domini rex Cecilie et rex Arragonum erant in Urbe, qui venerant ad papam Bonifacium pro ordinatione passagii dicti regis Arragonum in Cecilia, ut dicebatur, dominus Iacobus de Pisis prefatus dicti Bonifacii familiaris, ipso teste presente et associante ipsum dominum Iacobum, duxit dominam Colam, uxorem dicti Nocti, familiaris sui, et vidit ipse testis ipsum Bonifacium et ipsam dominam Colam iacentes in uno et eodem lecto in camera eiusdem Bonifacii, apud Sanctum Petrum in Urbe et vidit quod dictus Bonifacius dedit eidem Cole in discessu suo ab eo unum mantum de sarleto foliatum de arminis.

106. Certaines sources ont: *filia* (BB, Ld, M. Dupuy), mais selon Coste il faut lire: *filio*.

107. Voir le n° précédent.

26. *Ibid.*, 533 (Q 76: 5 avril-17 mai 1310)  
Item dixit quod proximo die sequenti, dum ipse testis ivisset cum eadem domina Cola ad dictum Bonifacium in cameram suam predictam, vidit et presens fuit, quod dictus dominus Bonifacius dedit eidem domine Cole unam coppam de argento cum pede de corallo deauratam, que coppa vendita fuit CL florenis.
27. *Ibid.*, 535 (Q 81: 5 avril-17 mai 1310)  
Item dixit [Guglielmo di Pietro di Caltagirone] quo dictus dominus Iacobus, post mortem dicte domine Cole, ipso teste presente et vidente, pluribus vicibus duxit dictam Ceccam ad dictum Bonifacium, et dixit quod vidit ipsam Ceccam et ipsum Bonifacium in uno et eodem lecto iacentes et quod audivit dici ab ipsa Cecca pluries quod non utebatur ea sicut muliere, sed abutebatur ea ut puero inter crura. Et dixit quod dicta Cecca vivit et dicit illud idem.
28. *Ibid.*, 535-36 (Q 82: 5 avril-17 mai 1310)  
Item dixit quod, cum ipse testis moraretur cum dicto Nocto in camera dicti Bonifacii apud Sanctum Petrum in Urbe, uti tunc dictus Bonifacius, post captionem suam rediverat moraturus, dictus dominus Iacobus ipso teste presente et audiente, dixit ipsi Bonifacio egrotanti [...].
29. *Ibid.*, 603 (P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philipps le Bel roy de France*, Paris 1655, 505, lignes 31-41)  
[...] quod dictus Bonifatius in camera sua et aliis locis ad hoc sibi aptis, nunc duobus, nunc tribus, nunc quatuor, nunc quinque, nunc decem, nunc quindecim, nunc triginta et interdum etiam quinquaginta presentibus predicabat et dogmatizabat hereses, non tamen sciebat nec asserebat ad hoc quod populo publice in ecclesiis, vel aliis locis publicis aut in consistorio presentibus dicto collegio hereses huiusmodi predicasset, non ob hoc quin esset hereticus perfectus et quin libenter alias eis predicasset et dogmatizasset hereses, sicut secreta in camera predicabat, sed hoc faciebat per hypocrisim ad celandum heresim suam et ut ab omnibus verus catholicus haberetur et ne insurgerent populi et cardinales contra eum et ipsum de sede eiicerent.
30. *Ibid.*, 610 (U 3: 3 août 1310)  
Item quod in camera sua vel alias in domo cum familia et servitoribus suis existens, cum audiebat beatam virginem nominari, subsannabat et maledicebat et eam asinam appellabat et eam nunquam matrem fuisse filii Dei dicebat.
31. *Ibid.*, 653 (V 11: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus in qua parte dicte domi dixit hoc, respondit quod in camera dicti cardinalis sedentis tunc supra lectum suum.

32. *Ibid.*, 654 (V 17: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si sedebat, vel stabat dictus clericus, respondit quod sedebant idem clericus et dictus cardinalis et episcopus equaliter ante lectum dicti cardinalis.
33. *Ibid.*, 664 (V 78: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus quo anno, quo mense, quo die dixit dictus cardinalis predicta et qua hora et quo loco et quibus presentibus, respondit quod tempore domini Celestini pape V, tertia die mensis novembris [1294], post missam ipsius cardinalis, apud Napulim in camera ipsius cardinalis, presentibus ipso qui loquitur et dicto archiepiscopo Salernitano et domino Roberto, episcopo Sancti Angeli de Lombardis, tunc archipresbitero de Rippa Candida, diocesis Acherontine, et domino Alduino, archipresbitero de Opido, diocesis Santi Angeli et Symone, archidiacono Frequentino et Rotgerio, primicerio de Torace dicte diocesis Santi Angeli, et abbate Rotgerio de Symone, canonico Frequentino et fratre Iohanne, tunc monacho Sancti Stephani, Monopolitane, et domino Gentili, tunc episcopo Frequentino, et domino Roberto de Gesualdo milite, et domino Oddone de Pisis milite, patre domini Iacobi de Pisis et multis aliis de quorum nominibus non recordatur.
34. *Ibid.*, 664 (V 79: 17 août – 9 septembre 1310)  
Requisitus si predictus cardinalis, quando predicta dicebat, stabat vel sedebat, respondit quod sedebat ante lectum suum.
35. *Ibid.*, 665 (V 80: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si alii sedebant similiter, respondit quod omnes alii sedebant, quidam in terra et quidam alte.
36. *Ibid.*, 668 (V 113: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus ubi audivit eum dicentem predicta, respondit quod in camera ipsius domini Bonifacii in palatio Lateranensi, in qua camera erat magnus lectus, presentibus ambaxatoribus comunis Florentie, Bononie et Luche et aliis pluribus personis, de quorum nominibus dixit se non recordari.
37. *Ibid.*, 670 (V 118: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus quomodo intravit ipse testis cameram dicti Bonifacii, respondit quod ipse, qui est de Luca, intravit ibi cum ambaxatoribus Lucanis, quia ipse testis erat cum dicto domino Ubaldo Paria.
38. *Ibid.*, 670-71 (V 119: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si dictus dominus Bonifacius sedebat vel stabat tunc quando dicebat predicta, respondit quod sedebat super cathedram suam et dicti capellanus et alii omnes qui ibi erant stabant.
39. *Ibid.*, 671 (V 121: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si in dicta camera erant plures lecti quam unus, respondit quod non quod ipse videret.

40. *Ibid.*, 675 (V 150: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si dictus dominus cardinalis tunc stabat vel sedebat, respondit quod sedebat super lectum suum et habebat multos annulos in digitis manuum, quos sepe extrahebat et reponebat.
41. *Ibid.*, 683 (V 198: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus quomodo scit, respondit quod tempore domini Celestini pape quinti, tertia die et mense novembris, idem testis, una cum domino Philippo, tunc archiepiscopo Salernitano, capellano familiari domini Bonifacii, tunc Benedicti cardinalis, et cum multis aliis intravit cameram dicti cardinalis Neapoli, ubi tunc erat curia, et dicto cardinali sedente ante lectum suum, et dicto archiepiscopo immediate iuxta eum et post, domino Gentili, tunc episcopo Frequentino, sedentibus in eadem banca cum eodem domino cardinali, ipso etiam teste, ac pluribus aliis ibidem in terra sedentibus ante eum, quidam clericus quem testis non novit, movit ibidem questionem ipso domino cardinali que lex esset melior, an scilicet lex christianorum, vel lex Mahometi. Et tunc idem cardinalis respondit et dixit, quod ille leges non erant date a Deo, sed invente ab hominibus [...].
42. *Ibid.*, 692 (V 250: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus quomodo scit, respondit quod cum dominus Benedictus, qui postea Bonifacius papa VIIIus, esset canonicus Tudertinus, et ibi moraretur ipse testis, querebat quandam qui vocabatur Vitalis de Rosario dioecesis Tudertine, et veniens ad cameram dicti domini Benedicti, invenit eum ibi cum dicto domino Benedicto et quibusdam aliis, et dum starent sic in camera ipsius domini Benedicti, ecce quod pulsata est quedam campanula in ecclesia cathedrali dicte camere vicina, pro elevatione eucharistie facienda, et tunc omnes qui astabant, exceptis dictis domino Benedicto, Vitale, et ipso teste, cucurrerunt ad ecclesiam pro videnda elevatione eucharistie [...].
43. *Ibid.*, 697 (V 269: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si in dicta aula erat lectus, dixit quod non bene recordatur.
44. *Ibid.*, 700 (V 701: 17 août – 9 septembre 1310)  
Et cum essent in camera ipsius cardinalis, et ibi esset quidam medicus, cuius nomen ignorat, qui dicebatur de novo de Parisius venisse, idem medicus dixit dicto cardinali quod Parisius erant quidam magistri, asserentes hominum animas cum corporibus simul mori, asserentes hominum animas cum corporibus simul mori, et tunc idem cardinalis, ipso teste, et aliis qui aderant audientibus, respondit quod verum dicebant, et quod ita parum resurgerent anime hominum [...].

45. *Ibid.*, 702 (V 300: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si dictus cardinalis sedebat super cathedram, vel super quo, respondit quod sedebat super quandam bancam ante lectum suum.
46. *Ibid.*, 705 (V 316: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus in quo loco dicti palatii Sancti Petri fuerunt ista, dixit quod in quadam camera, que est supra viridarium istius palatii.
47. *Ibid.*, 705 (V 317: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si erat aliquis lectus in dicta camera, dixit quod sic, unus magnus lectus.
48. *Ibid.*, 710 (V 336: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus in quo loco erat tunc dictus dominus Bonifacius respondit quod erat in palatio Sancti Petri in quadam camera interiori iuxta pratum, in qua camera erat unus magnus lectus.
49. *Ibid.*, 710 (V 337)  
Interrogatus cuius coloris erat copertura dicti lecti, respondit se non recordari; sed dixit quod circa lectum erant panni aurei.
50. *Ibid.*, 710-11 (V 338: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si stabat tunc vel sedebat dictus dominus Bonifacius, respondit quod sedebat super quodam pulchro sedili cooperto quodam panno aureo: dictus vero dominus Rotgerius et alii qui ibi aderant astabant.
51. *Ibid.*, 710 (V 339: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus qui erant ibi presentes, respondit quod dictus dominus Rotgerius [...], et duo fratres, unus hospitalarius, et alter templarius, quorum unus astabat ab uno latere ipsi domino pape, et alter ab alio: sed de nominibus dictorum fratrum dixit se non recordari.
52. *Ibid.*, 711 (V 339: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus qui erant ibi presentes, respondit quod dictus dominus Rotgerius, dominus Guillelmus Paloti, miles ipsius, et dominus Ioannes de Loria, similiter miles dicti domini Rotgerii, et duo fratres, unus hospitalarius, et alter templarius, quorum unus astabat ab uno latere ipsi domino pape, et alter ab alio: sed de nominibus dictorum fratrum dixit se non recordari. Et quidam filius domini Iacobi, nomine Gaytanellus, cui dictus dominus Bonifacius precepit quod faceret asportari et recipi dictum encennium; et quidam alius qui stabat iuxta ostium dicte camere, quem non cognovit: nec etiam recordatur de nominibus aliorum, si qui ibi astabant.
53. *Ibid.*, 722-23 (V 379: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus de loco, respondit quod in palatio Lateranensi, in secunda vel tertia camera, sed non bene recordatur. Et dixit quod in dicta camera erat unus magnus lectus coopertus de quadam coopertura rubea. Et dixit quod sedebat in quadam cathedra. Et dixit quod

erat indutus dominus Bonifacius quadam camissa alba, habens mantellum rubeum de scarletto: et circumstantes ambaxiatores qui audierunt flexis genibus que supra dicta sunt.

54. *Ibid.*, 730 (V 405: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus de logo ubi audivit dictum dominum Bonifacium predicta dicentem, respondit quod in palatio Lateranensi, in quadam camera que est secunda post locum, ubi consuevit fieri consistorium publicum; in qua camera erat unus pulcher lectus: sed de quo esset coopertus dictus lectus, dixit se non recordari. Et dixit quod sedebat tunc ipse dominus Bonifacius super quadam sua sede ante lectum suum; que sedes qualiter esset facta dixit se non recordari.
55. *Ibid.*, 730 (V 406: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus de presentibus, respondit quod ibi erant tunc ambasciatores de Bononia videlicet dictus dominus Antoniolus, et alii de quorum nominibus dixit se non recordari; et de Florentia, dominus Bertus de Friscobaldi miles, et Bascheria de Thosengis; de aliis quo de Florentia dixit se non recordari. De Luca vero aderant domini Orlandus de Salamoncellis, miles, Quellus de Podiis, Ubaldus Paria de Interminellis, milites, et Servanellus de Moriano, tunc prior populi Lucani, et non alii ambaxiatores de Luca quod recorderetur: et ipse testis, et Tottus de Iotto, et Gritta Perfectuchius, et Florisbarra, et dominus Raynerii, et Ballarus Paria, nepos domini Ubaldi erant ibi cum dictis ambaxiatoribus Lucanis et plures alii, de quorum nominibus dixit se non recordari.
56. *Ibid.*, 731-32 (V 415: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus si ipse testis recessit de camera dicti Bonifacii cum dictis ambasciatoribus, an sine eis, respondit quod statim dictis verbis per dictum dominum Bonifacium, et dominum Antoniolum, ambaxiatores predicti, et ipse testis, et alii qui cum eis erant, recesserunt a conspectu dicti domini Bonifacii.
57. *Ibid.*, 732 (V 416: 17 août – 9 septembre 1310)  
Interrogatus quibus vestibus erat tunc indutus dictus dominus Bonifacius, respondit quod quadam camisia alba, et desuper portabat mantellum rubeum, in capite vero portabat unam almussiam sed cuius coloris esset dixit se non recordari. Dixit etiam se non recordari si erat tunc tempus clarum vel serenum.
58. *Ibid.*, 782 (Z 4: 14-24 avril 1311)  
Actum Avinione in palatio loci fratrum Predicatorum, ubi dictus dominus noster morabatur in camera ipsius palatii, presentibus reverendis patribus dominis Arnaldo Sancti Marcelli et Stephano Sancti Ciriaci in Termis tituli presbyteris cardinalibus, testibus.

59. *Ibid.*, 794 (Z 37: 14-24 avril 1311)

Item eadem die iovis, reverendus pater dominus Petrus de Columnpna, cardinalis supradictus, tradidit domino nostro in camera supradicta quamdam cedulam de papiro, depositiones seu responsiones suas super dicto zelo continentem, quas idem dominus noster nobis notariis supradictis tunc coram ipso presentibus in actis predictis tradidit registrandam.

60. *Ibid.*, 874 (DS3 6: 14-24 avril 1311)

Et eadem die accidit cum ipse Malefacius fecisset se portari ad cellam privatam, qui eum portaverant se ad partem trahentes viderunt et audierunt, prout melius potuerunt, quod ipse tyrannus, accipiens anulum et inspiciens in lapidem ipsius anuli, dicebat ore proprio: 'O vos maligni spiritus, qui in lapide huius anuli clausi estis, qui per incantamenta vestra' [...].

#### ABSTRACT

Agostino Paravicini Bagliani, *The Bedroom of the Pope (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century). Initial Research*

Despite the extraordinary breadth of historiography on the papacy in the Middle Ages and the modern era since the second half of the nineteenth century, the papal bedroom remains an unexplored subject, in contrast to the wealth of studies devoted to the bedrooms of secular sovereigns in the Middle Ages. By cross-referencing documentary, artistic, documentary and literary sources of various kinds, from Gregory the Great (590-604) to Leo X (1513-1521), it has been possible to illustrate the private and public nature of the pope's chamber in the last centuries of the Middle Ages. References to the papal chamber made by witnesses at the trial against Boniface VIII (1294-1303) are offered in the appendix.

Agostino Paravicini Bagliani  
Université de Lausanne, S.I.S.M.E.L.  
agostino.paravicini@unil.ch



## INDEX



## Index des noms de personnes et de lieux

par Agostino Paravicini Bagliani

- ‘Alī ibn al-‘Abbās al-Majūsī  
–, *Pantegni (Liber totius medicine)*, 254, 260, 267, 277  
–, *Regalis dispositio (Kitāb kāmīl aṣ-ṣinā‘a at-tibbiyya)*, 245  
Abbeville, prieuré clunisien, 82  
Abondance, abbaye de chanoines réguliers, 14-15, 91, 93-94, 101-3, 106, 110  
–, chanoines, 97  
–, congrégation, 97  
Abraham Ibn Daūd v. Avendauth in Latin  
Abraham, Caleb, 15-16  
Adam, 24, 32-33, 68 n., 332  
Agaune  
–, abbaye Saint-Maurice, 11, 47-48, 91  
al-Andalus, 180  
al-Fārābī  
–, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālīs)*, 174 n., 180  
al-Kindī  
–, *Treatise on the Quantity of Aristotle’s Books and What is Required for the Attainment of Philosophy (Risāla fī kammiyya kutub Aristūṭālīs wa-māyuhṭāḡu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa)*, 180, 191  
al-Rāzī  
–, *Liber ad Almansorem*, 230  
–, *Liber Continens*, 290-92, 305  
Alderotti, Taddeo, 385  
–, comm. Joannitius, *Isagoge*, 239, 243-44  
–, *Libello per chonsservare la sanità del corpo*, 259, 272  
Aldobrandino da Siena  
–, *Le Régime du corps*, 267-68, 270, 274, 280, 295  
–, *Livre de physique*, 272-73  
Alduinus, archiprêtre de Oppido, 417  
Alembert, Jean Le Rond d’, 360 n.  
Alexandre III, pape, 351, 384  
Alexandre IV, pape, 399 n.  
Alexandre le Grand, empereur, 302, 311  
Alfonso I d’Este, duc de Ferrare, 406  
Allemagne  
–, province clunisienne, 13, 75, 88 n.  
Allestree, Richard, 162 n.  
Alphonse X, roi de Castille  
–, *Sietes partidas*, 261  
Alpina, Tommaso, 16-17, 136 n.  
Alvarus Pelagius  
–, *De planctu ecclesie*, 402  
Ambrosius Mediolanensis, 10, 127 n., 137  
–, *Jacob et la vie heureuse*, 32  
Amé v. Remiremont  
Ames, William, 148, 153  
Amsler, Nadine, 366 n.  
Anagni, 383  
Ancona  
–, évêque, 263  
Ancre  
–, maréchal d’, 364 n.  
Andenmatten, Bernard, 113 n., 253 n., 355 n.  
Andilly, Arnaud d’  
–, *Journal*, 370 n., 371  
Angleterre, 145, 167 n., 309  
–, rois, 388 n.  
Anne d’Autriche, mère d’Henri IV, 358, 364 n.

- Antoine, abbé, 33  
 Antoniolus, ambassadeur, 420  
*Apophtegmes des Pères*, 33  
 Aragon  
 –, roi, 397, 415  
 Aristoteles Arabicus  
 –, *Kitāb al-Hiss wa-l-mahsūs* (*Book of Sense Perception and What is Sensed*), 169-208  
 Aristote (grec et latin), 27, 31, 290  
 –, *De anima*, 173  
 –, *De coelo*, 288  
 –, *De divinatione per somnum*, 153, 169-208  
 –, *De partibus animalium*, 169-208, 288, 310  
 –, *De progressu animalium*, 288  
 –, *De sensu*; 173-74  
 –, *De respiratione*, 332  
 –, *De somno et vigilia*, 16, 20, 169-209, 222 n., 229, 231, 249 n., 255, 259, 267, 278, 292, 308-9, 317-35  
 –, *Éthique à Nicomaque*, 349  
 –, *Poétique*, 349  
 –, *Parva naturalia*, 17, 169-208, 287, 321-22  
 Arles  
 –, Saint-Jean, 46  
 Arnaldus de Villanova  
 –, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, 258, 260, 263-66, 278, 295-97, 312  
 Arnaud de Canteloup, camérier pontifical, 392, 420  
 Asinari, Louis, abbé de Sixt, 102  
 Assisi  
 –, basilique inférieure, 391  
 –, basilique supérieure, 387-88  
 Astorgius, Agnese, 265, 270  
 Athanase d'Alexandrie, 11  
 –, *Lettres festales et pastorales*, 36  
 –, *Vie d'Antoine*, 33, 39, 44  
 Augustinus Aurelius, episcopus Hipponensis, 14, 64 n., 99  
 –, *Sermons pour la Pâque*, 35  
 Avendauth, 171 n.  
 Avenzoar  
 –, *Regimen sanitatis*, 293-94  
 Averroès  
 –, *Kitāb al-Kullīyyāt fī-l-tibb* (*Colli- get*), 180, 330  
 Avicenna (arabe et latin), 8  
 –, *De medicinis cordialibus*, 310  
 –, *Kitāb al-Nabāt* (*De Plantis*), 186  
 –, *Kitāb al-Nafs* (*Book of the Soul, Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*), 17, 136 n., 209, 169-208, 231, 249 n., 293-94, 310, 330-31  
 –, *Liber Canonis*, 17-20, 22-23, 210-12, 217, 219-20, 222-23, 230-32, 245, 248, 249 n., 254-59, 263 n., 266, 275, 277, 280-81, 284, 291-93, 298-99, 301-3, 309, 311-12  
 Avignon, 403, 405  
 –, couvent dominicain, 420  
 –, palais du pape, 380, 396, 399  
 –, –, Chambre du Cerf, 399  
 Badgad, 261  
 Ballarus Paris, 420  
 Barnwell, prieuré augustinien, 99  
 Barsanuphe de Gaza, 37, 41  
 Barthélémy de Messina, 284  
 Baschiera della Tosa, 420  
 Baud, Anne, 93 n.  
 Baume-les-Messieurs, prieuré clunisien, 84, 87  
 Baxter, Richard, 16, 148-50, 155, 158, 160 n., 161, 163  
 Benedict, Philip, 146, 154, 166  
 Benivieni, Antonio, 266  
 Benoît de Nursie, s., 71  
 –, *Regula sancti Benedicti*, 37-38, 49, 72-73  
 Benoît XI, pape, 397  
 Benoît XII, pape  
 –, *Summi magistrī*, 13-14, 79, 96, 99  
 Benzi, Ugo  
 –, comm. Hippocrate, *Aphorismes*, 242-43

- Berardus de Monte Nigro, moine de S. Gregorio al Celio, 412  
 Berardus de Soriano, 413  
 Bergeries, Jacob Girard des, 167 n.  
 Bernard de Segurano, *cubicularius pape*, 393  
 Bernardus Claraevallensis  
 –, *De consideratione*, 402  
 Bernardus de Gordonio, 18, 276  
 –, *Lilium medicine*, 215-19, 223-26, 240, 247  
 –, *Practica*, 210  
 Bertrand de Colombier, abbé de Cluny  
 –, *Statuts*, 77  
 Bèze, Théodore de, réformateur  
 –, *Icones*, 15, 113-41, 159  
 Bible  
 Ancien Testament  
 –, Cantique des cantiques, 39  
 –, Ecclésiaste, 163  
 –, Genèse, 32, 68 n.  
 –, Proverbes, 10, 29  
 –, Psaumes, 29  
 Nouveau Testament  
 –, Évangiles  
 –, –, Luc, 29-30, 122 n., 123-24  
 –, –, Marc, 30  
 –, –, Matthieu, 10, 30, 122 n., 157, 164  
 –, Lettres de s. Paul  
 –, –, aux Ephésiens, 30  
 –, –, aux Galates, 122 n.  
 –, –, aux Thessaloniciens, 10, 30, 44  
 –, –, aux Romains, 30  
 Blonay, Claude de, abbé d'Abondance, 102  
 Boccaccio, Giovanni, 346  
 –, *Esposizioni sopra la Comedia*, 339  
 –, *Généalogie des dieux païens*, 338  
 Bochaton, Sidonie, 14  
 Boisseuil, Didier, 396 n.  
 Bologna  
 –, ambassadeurs, 394, 417, 420  
 Bolton, Robert, 163  
 Bonacosa  
 –, trad. Averroes, *Colliget*, 245  
 Boniface VIII, pape, 26, 382-84, 386, 389, 394, 396-97, 403-4, 409-21  
 –, attentat d'Anagni, 389  
*Booke of Common Prayer*, 146  
 Borso d'Este, duc de Ferrare, 313  
 Bourbon, Antoine de, roi de Navarre, 131  
 Boureau, Alain, 351  
 Bouvard, Charles, médecin, 372, 373 n.  
 Bozoky, Edina, 58  
 Brigitte de Suède  
 –, *Recta regula vivendi per vicarium Christi*, 406  
 Brooke, Humphrey, 162 n.  
 Budé, Guillaume, 356  
 Bullein, William, 162  
 Bullinger, Heinrich, réformateur, 15, 117, 139  
 Caelius Aurelianus, 290  
 Caetani, Benedetto v. Boniface VIII  
 Callistrate, 350  
 Calvin, Jean, réformateur, 113-41, 159  
 –, *Institution de la religion chrétienne*, 135-36, 138  
 –, *Le catéchisme de l'Église de Genève*, 127 n., 128  
 –, *Sermon 28 sur l'Épître aux Ephésiens*, 132  
 –, *Sermons sur l'harmonie des trois Évangelistes*, 123-25, 130  
 –, *Sermons sur l'harmonie évangélique*: 133 n.  
 –, *Sermons sur le Deutéronome*, 134 n.  
 –, *Sermons sur le Livre de Job*, 129, 136-37  
 –, *Sermons sur les chapitres X et XI de la première Épître aux Corinthiens*, 134  
 –, *Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel*, 126 n.  
 –, *Supplex Exhortatio ad invictissimum caesarem Carolum Quintum*, 121-22  
 Cambridge  
 –, université, 16, 145-46, 158  
 Caro, Annibale  
 –, *Lettere*, 342, 352

- Caroli, Pierre, 119  
 Carrai, Stefano, 4, 338  
 Cavallo, Sandra, 166  
 Cecca, fille de Nottus Bocaursi, 404, 416  
 Célestin V, pape, 383, 386, 394, 410, 417  
 Celse  
 –, *Traité de la médecine*, 348  
 Césaire d'Arles  
 –, *Règle des vierges*, 40, 45-46  
 Chablais, 91, 102  
 Chalon –, monastère, 48  
 Champagne, 274  
 Chandelier, Joël, 18-20  
 Charles de Valois, 397  
 Charles II d'Anjou, roi de Sicile, 397, 415  
 Charles IX, roi de France, 358  
 Charles Quint, empereur, 121  
 Charles, Claude, médecin, 372  
 Charvin, Gaston, 72  
 Cheremon, abbé, 36  
 Chicot, médecin, 373 n.  
 Chigi, Agostino, 342  
 Chrétienne, fille d'Henri IV, 356 n.  
 Christ, 29, 34, 45, 122, 130, 355  
 Ciccus de Sancto Matheo, da Viterbo, *familiaris* du pape, 414  
 Cicéron  
 –, *De finibus*, 346  
 –, *Lucullus*, 348-49  
 –, *Tusculanes*, 346  
 Ciclati, Dominique, abbé d'Abondance, 102  
 Clarke, Samuel, 159  
 Clément d'Alexandrie  
 –, *Le pédagogue*, 39  
 Clément V, pape, 392, 403, 405  
 Clément VI, pape, 399  
 Clifford, Norman K., 165  
 Cluny  
 –, abbaye, 13  
 –, ordre, 72  
 –, *statuts* v. Bertrand de Colombier, Henri de Fautrières, Hugue V, Jean III de Bourbon, Jean II de Damas-Cozan, Petrus Venerabilis  
 Cogan, Thomas, 150  
 Coimbra  
 –, Collège des Jésuites, 322 n., 328  
 –, –, comm. Aristote, *De somno*, 153 n.  
 Cola, femme de Nottus Bocaursi, 404, 416  
 Colet, John, 157  
*Collectio exemplorum cisterciensis*, 66-67  
 Colonna, Giacomo, cardinal, 384  
 Colonna, Pietro, cardinal, 384, 386, 421  
 Conciles  
 –, Gérone (555), 401  
 –, Trente, 343, 408  
 Concini  
 –, assassinat, 359 n., 364  
 Conradus Eyestetentis  
 –, *Regimen sanitatis*, 278  
 Constantinople, 382  
 –, Irénaion, 47  
 Constantinus Africanus, 300 n.  
 –, trad. 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsi  
 –, *Pantegni (Liber totius medicine)*, 254  
 Constantius, 413-14  
*Consultations du chrétien Zachée et du philosophe Appolonius*, 39-40  
 Contamine-sur-Arve, prieuré clunisien, 80, 84  
 Corboli, Richo, 394 n., 395 n.  
*Corpus Hippocraticum*, 285-87  
*Corpus iuris civilis*  
 –, *Digeste* 350-51  
 Coste, Jean, 403-4  
 Courault, Élie, 118  
 Courtaud, Simon, 359  
 Courtenay, prieuré clunisien, 82  
 Cristobal de Vega, 297 n.  
 Crooke, Samuel, 159  
 Crousaz, Karine, 15, 55 n., 169 n., 253 n., 355 n., 384 n.  
 D'Agostino, Laurent, 103-4  
 Damas-Cozan, prieuré clunisien, 82  
 Dannenfelt, Karl H., 3

- Dante Alighieri  
 –, *Inferno*, 339  
 David, 130  
 Del Rio, Martin S.J., 24, 339-40, 350, 352  
 Depars, Jacques, 18  
 –, comm. Avicenna, *Liber Canonis*, 214, 217-18, 222-23, 226, 232, 236, 244  
 Depassier, Melchior, chanoine régulier, 104  
 Devaux, Perronette, 102  
 Diderot, Denis, 360 n.  
*Disticha Catonis*, 117 n.  
 Dodds, Eric R., 144  
 Dominicus Gundisalvi, 171 n.  
 Donati, Corsi, 259  
 Doni, Anton Francesco  
 –, *Pittura*, 352-53.  
 Doudoun v. Antoinette Joron  
 Dubois, Anne-Lydie, 11-12, 126 n.  
 Dupleix, Scipion  
 –, *Éthique*, 319  
 –, *Les causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort*, 23-24, 317-35  
 –, *Logique ou art de raisonner*, 319  
 –, *Metaphysique*, 319  
 –, *Physique*, 318-19  
 –, *Questions naturelles redigées selon l'ordre alphabétique*, 319  
 –, *Suite de la physique ou traité de l'âme*, 318-19  
 –, *Traité de l'âme*, 329  
 –, *Traité des causes de la veille et du sommeil*, 317-35  
 Durand, Barthélemy, prieur de Sixt, 98, 100  
  
 Eauze, prieuré clunisien, 82  
 Eden, Jardins d', 332  
 Edmond, Gérard, 94  
 Ekirch, Roger A., 5, 370 n.  
 Élisabeth, fille d'Henri IV, 356 n.  
 Elliott, Dyan, 57  
 Elpidios, moine, 34  
  
 Elyot, Thomas, 162 n.  
 Entragues, Henriette d', 361 n.  
 Entremont, abbaye, 14, 91, 98, 105-10  
 Érasistrate, 289  
 Érasme  
 –, *Adages*, 347  
 –, *Éloge de la folie*, 24, 344, 346  
 –, *Encomium*, 344  
 Espagne  
 –, province clunisienne, 13, 75, 86  
 Este  
 –, seigneur de Ferrare, 313-14, 341  
 Estienne, Robert  
 –, *Dictionarium Latinogallicum*, 118 n.  
 Estrées, Gabrielle d', bâtard, 361 n.  
 Étaples, Jacques Lefèvre d', 319  
 Éthiopiens, 42  
 Étienne de Suizy, cardinal, 420  
 Ettore da Ceccano, 413  
 Eugène III, pape, 402  
 Eugène IV, pape, 405  
 Euripide, 347, 352  
 Évagre le Pontique, 11  
 –, *Antirrheticus*, 42-43  
 –, *Scholies aux proverbes*, 32  
 –, *Sur les pensées*, 41-42  
 Eve, 32  
  
 Falais, Monsieur de, 140  
 Falcon, Andrea, 175, 177  
 Falcucci, Niccolò  
 –, *Sermones medicinales*, 237-38, 245  
 Farel, Guillaume, réformateur, 117-19, 140  
 Farnese, Alessandro, cardinal, 342  
 Faucigny, 91, 93 n., 102  
 Fernel, Jean, 297 n.  
 Ferrara, 313, 340-41  
 Ferrari, Giovanni Matteo  
 –, *Practica*, 235, 248-49  
 Fieschi, Antonio, 268  
 Filippo, archevêque de Salerne, 418  
 Filly, abbaye, 107  
 Firenze  
 –, ambassadeurs, 394, 417  
 Florisbarra, 420

- Foisil, Madeline, 358 n., 365  
 Fontainebleau, 361 n.  
 Fortuna, Stefania, 300 n.  
 France, 85  
 –, rois, 388 n.  
 –, province clunisienne, 72 n.  
 Francesco Gratiani da Subbiaco, 413  
 Franciscus Patavinus, moine de Camaldoli, 405  
 François de Sales, s., 99, 101  
 François I<sup>er</sup>, roi de France, 352 n.  
 François, s., 387 n., 389, 391  
 Frescobaldi, Berto, 420  
 Fronton  
 –, *De feriis Alsiensibus*, 344  
 Fuchs, Leonhart, 297 n.
- Gaitanello Gaitanuccio, fils de Giacomo da Pisa, 404, 418  
 Galien, 20, 188, 191, 254-55, 257, 259, 261, 267, 278, 281, 324, 326, 328-29  
 –, *De accidenti et morbo*, 249  
 –, *De instrumento odoratus*, 290  
 –, *De interioribus*, 245  
 –, *De motu musculorum*, 290  
 –, *De simplicia medicina*, 217  
 –, *Pronostiques*, 286-87, 299-300, 305  
 –, *Sur les causes des symptômes*, 231  
 –, *Tegni*, 236  
 –, comm. Hippocrate, *Aphorismes*, 242  
 Gantet, Claire, 25-26  
 Gaston, duc d'Anjou, 356  
 Guillaume de Marignier, abbé de Sixt, 100  
 Genève, 113, 115, 122, 125, 146  
 –, Conseil, 115  
 –, Église (réformée), 113  
 –, Saint-Victor, prieuré clunisien, 80  
 Genevois, 91  
 Genoves, Giason 343  
 Gentile, évêque de Frigento, 418  
 Gentilis de Fulgineo (Gentile da Foligno), 18-19  
 –, *Expositio super primum librum Canonis*, 212-13, 218, 220-22  
 –, *Practica*, 210  
 –, comm. Avicenna, *Liber Canonis*, 232, 235-36  
 Gerhardus Cremonensis, 300 n.s  
 –, trad. Avicenna, *Liber Canonis*, 244 n., 245  
 Gherardus de Solo  
 –, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almansorem*, 235, 238  
 Ghini Malpigli, Andrea, évêque d'Arras, 269  
 Giacomo da Pisa, *cubicularius pape*, 384, 404, 414, 418  
 Giacomotto-Charra, Violaine, 23-24  
 Gigny, prieuré clunisien, 83  
 Gilles de Souvré, marquis de Courtenvaux, 356, 368 n. 375  
 Giotto, 387  
 Giovanni Argenterio, 297 n.  
 Giovanni da Palestrina, *camerarius pape*, 412  
 Giovanni, moine de S. Stefano (Monopoli), 417  
 Giovio, Paolo  
 –, *La vie de Léon X*, 407-8  
 Giraldi, Lilio Gregorio, 340  
 Gisbertus Voetius, 144  
 Göller, Emil, 381  
 Gontran, roi des Burgondes, 48  
 Gouge, William, 150-51, 161  
 Granery, Marc-Antoine de, abbé d'Entremont, 105  
 Gratien  
 –, *Décret*, 401  
 Graversari, Ambrogio, abbé de Camaldoli, 405  
 Greenham, Richard, 154, 160 n.  
 Grégoire de Naziance  
 –, *Discours*, 32  
 Grégoire de Nysse  
 –, *La création de l'homme*, 31  
 Grégoire IX, pape, 385, 389, 391  
 Gregorius Magnus, pape, 26, 64 n.  
 –, *Décret concernant le cubiculum du pape*, 381, 399-403, 405  
 Gritta Perfectuchius, 420  
 Guerra, Giovanni, peintre, 352 n.

- Guglielmo, fils de Pietro di Caltagi-  
 rone, 403, 416  
 Guibertus Tornacensis, 125  
 –, *Sermones*, 54-56, 58  
 Guiglielmus, *hostiarius pape*, 398 n.  
 Guillaume de Plaisians, 386  
 Guillaume de Lugin, abbé d'Abon-  
 dance, 101  
 Guillelmus de Moerbeke  
 –, trad. 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī  
 –, *Pantegni (Liber totius medicinae)*, 254  
 n.  
 Guillelmus de Sancto Theodorico  
 –, *Lettres aux frères du Mont-Dieu*, 63-  
 64  
 Guillelmus Durandus, évêque de  
 Mende, 385  
 Guillelmus Paloti, *miles*, 419  
 Guillelmus Tornacensis O.P.  
 –, *De instructione puerorum*, 60  
 Gundissalinus v. Dominicus Gundi-  
 salvi  
  
 Hunayn ibn Ishāq  
 –, trad. Galien, *Sur le coma selon Hip-  
 pocrate (Kitāb fī-s-subāt 'alā ra'y  
 Buqrā)*, 244  
 Hadrien, empereur, 350  
 Hale, David George, 355  
 Hallinger, Kassius, 48  
 Haly Abbas v. 'Alī ibn al-'Abbās al-  
 Majūsī  
 Handley, Sasha, 6, 144-45, 166  
 Hansberger, Rotraud E., 178-79  
 Haute-Savoie, 91  
 Hegendorff, Christoph, 343-44  
 –, *Dialogi pueriles*, 344 n.  
 –, *Encomium somni*, 24, 345  
 Henri de Fautrières, abbé de Cluny  
 –, *Statuts*, 78  
 Henri III, roi de France, 358, 363  
 Henri IV, roi de France, 356 n., 358,  
 364 n., 369 n.  
 Henri VII, roi d'Angleterre, 362 n.  
 Heraklès, Hercule, 24, 347-52  
 Hermès-Mercure, 337  
  
 Héroard, Jean  
 –, *Institution du prince*, 356-58, 361-63  
 –, *Journal de la vie active du roy Louis*,  
 25-26, 355-78  
 Hésiode, 351  
 –, *Théogonie*, 340  
 Hieronymus, 230, 242  
 –, *Lettres*, 41, 44  
 Hilarius Arelatensis  
 –, *Vie de saint Honorat*, 37  
 Hildesheimer, Françoise, 364 n.  
 Hill, Christopher, 151  
 Hippocrate, 290, 301 n., 324, 327  
 –, *Aphorismes*, 230, 242  
*Historia monachorum in Aegypto*, 41  
 Homère, 10, 351  
 –, *Iliade*, 27  
 Honorius III, pape, 387 n.  
 Horace  
 –, *Art poétique*, 343  
 Hospitaliers, 389-90  
 Hugues V d'Anjou, abbé de Cluny, 13  
 –, *Statuts*, 74-75  
 Hugutio de Verceil, templier, *cubiculari-  
 us pape*, 389 n.  
  
 Iacobus Albini  
 –, *De sanitatis custodia*, 257-58, 267-68,  
 275  
 Iacobus de Alegretis de Forlivio  
 –, comm. Avicenna, *Liber Canonis*, 233  
 Iacobus de Vitriaco, 12  
 –, *Sermones vulgares*, 53, 57  
 Iacopo de Pise, *cubicularius pape*, v.  
 Giacomo da Pisa  
 Ibn Butlân  
 –, *Tacuinum sanitatis*, 261, 272  
 Ibn Sīna v. Avicenna  
 Innocent IV, pape  
 –, *Apparatus*, 389-90  
 Iohannes Arculanus, comm. al-Rāzī  
 –, *Liber ad Almansorem*, 235  
 Iohannes de Tornamira  
 –, comm. al-Rāzī, *Liber ad Almanso-  
 rem*, 241-42, 246  
 Iordanus de Iano O.F.M., 387 n.

- Irénée de Lyon  
 –, *Démonstration de la prédication apostolique*, 33  
 Isaac Israëli, 290  
 Israël, 29  
 Ivychurch, prieuré augustinien, 99
- Jacquart, Danielle, 17-18, 20, 121 n.  
 Jacques d'Amboise, prieur de Saint-Martin-des-Champs, 84  
 Jacques II, roi d'Aragon, 258  
 Jacques Juvénal des Ursins, patriarche d'Antioche, 8  
 Jean Cassien, 11  
 –, *Conférences*, 36, 38, 40, 43  
 –, *Institutions cénobitiques*, 38, 44-45, 49  
 Jean Chrysostome, 30  
 Jean de Bertrand, évêque de Genève, 96-97, 100  
 Jean de Gaza, moine, 39, 41  
 Jean de Lycopolis, moine, 41  
 Jean de Sala, *cubicularius pape*, 393  
 Jean II de Damas-Cozan, abbé de Cluny  
 –, *Statuts*, 81-82  
 Jean III de Bourbon, abbé de Cluny, 84  
 Jean XXII, pape, 402  
 Jeanne, papesse, 405  
 Jérusalem, 30  
 Joënnoz, Claude, novice, 107  
 Joigny, prieuré clunisien, 82  
 Joron, Antoinette, nourrice, 366  
 Joyeuse, Anne duc de, 358
- Kantorowicz, Ernst H., 355  
*Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs* v. Ps-Aristote, *Livre de la perception sensorielle*  
 Kuhlen, Franz-Josef, 9
- La Charité-sur-Loire, prieuré clunisien, 78 n., 83  
 La Rochelle  
 –, siège, 358, 371  
 Lactance, 127 n.  
 Landino, Cristoforo, 343
- Laurent Martinez, procureur aragonais, 397  
 Laurent-Bonne, Nicolas, 65, 351  
 Laurent, évêque de Milan, 401  
 Lausanne  
 –, Académie, 167 n.  
 Le Pogam, Pierre-Yves, 382-83  
 Lebensztein, Jean-Claude, 343 n.  
 Leipzig  
 –, peste, 344  
 –, université, 344 n.  
 Léon le Grand, pape  
 –, *Sermons*, 31  
 Léon X, pape, 26, 407  
 Leonello d'Este, 314  
 Leroux, Virginie, 5, 24-25, 65  
 Lewes  
 –, Saint-Pancrace, prieuré clunisien, 78 n.  
*Liber de ordinatione familiae*, 389, 392  
*Libri rationum* (Chambre apostolique), 389  
*Libro de cavallero et del escudero*, 261  
 Lihons-en-Santerre, prieuré clunisien, 82  
 Lily, William, 157  
 London, université, 145  
 Longont, prieuré clunisien, 82  
 Louis le Pieux, empereur, 401  
 Louis XIII, roi de France, 25-26, 355-78  
 Louis XIV, roi de France, 362-63  
 Lucca  
 –, ambassadeurs, 394, 417  
 Lupicin, abbé, 40  
 Lyon, 396 n.  
 Lyon, province clunisienne, 13, 75, 86
- Macaire d'Alexandrie, 34-35  
 Magnus Felix Ennodius  
 –, *Praeceptum quando iussi sunt omnes episcopi cellulanos habere*, 400, 406  
 Maino de Maineri  
 –, *Regimen sanitatis*, 264, 268, 295, 299, 303, 312  
*Malefacius* v. Boniface VIII

- Marc-Aurèle, empereur, 29  
 –, *Contra somnium pro insomnia*, 344  
 Marcel II, pape, 407  
 Marie de Médicis, reine de France, 356 n., 364 n., 365  
 Marie, mère du Christ, 35-36  
 Marmita, Bernardino, 348  
 Marsilio Ficino, 339-40  
 –, *De uita triplici*, 341  
 –, *Théologie platonicienne*, 341  
 Martelluccius, *supracoquis* du pape, 414  
 Martial, 345  
 Martinus Polonus (Oppaviensis), 405  
 Matthaëus Paris  
 –, *Chronica maiora*, 396 n.  
 Medici, Lorenzo de', 266  
 Meillerie (Haute-Savoie), prieuré augustinien, 97 n., 105 n., 107  
 Mercier, Jean, 103  
 Michelangelo, 406  
 Michele Savonarola, 18, 352  
 –, *Libreto de tutte le cosse che se magna-no*, 22, 313-14  
 –, *Practica maior*, 215-17, 220, 225, 247-48  
 Moïse l'Éthiopien, abbé, 40-41  
 Mont Cassin, abbaye, 405  
 Mont-Joux (Grand-St-Bernard)  
 –, chapitre, 97 n.  
 Mont-St-Jean, prieuré clunisien, 75-76  
 Montglat, Françoise de, gouvernante de Louis XIII, 356, 358, 364, 366, 374  
 Montpellier  
 –, université, 358  
 Mouxy  
 –, abbé, 102  
 Nanteuil-le-Hadouin, prieuré clunisien, 82  
 Nantua, prieuré clunisien, 82-83  
 Napoli  
 –, Castelnuovo, 417  
 Nevers  
 –, duc, 358  
 Niccolò da Reggio, 300 n.  
 Nicolas III, pape, 389  
 Nicolas, duc d'Orléans, 356 n.  
 Nicolaus Bertrucius  
 –, *Collectorium totius practice medicine*, 246  
 Nicoud, Marilyn, 20, 243 n.  
 Normandie, Madame de, 116  
 Notre Père, prière, 59, 126 n.  
 Nottus Boncursi da Pisa, 403-4, 415-16  
 Novotny, Ian, 12-13, 93 n., 98 n.  
 Numana v. Ancona  
 Oddone da Pisa, *miles*, 417  
 Ollinville, 372  
 Orbe, 118  
*Ordo monasterii*, 45  
*Ordo Romanus XXXVI*, 402  
 Oribase, 290  
 Origène  
 –, *Homélie sur les nombres*, 35  
 Orlandus de Salamoncellis, *miles*, 420  
 Orsini, Matteo Rosso, cardinal, 397-98  
 Orvieto, 414  
 –, palais du pape, 384, 410  
 Ovide, 118 n.  
 –, *Métamorphoses*, 338  
 Oxford, université, 145, 158  
 Pacaut, Marcel, 75  
 Pacôme  
 –, *Règle*, 40  
 Padova  
 –, université, 216, 283  
 Paglierasi, Ranieri, 275  
 Pallade d'Hellénopolis  
 –, *Histoire lausiaque*, 34-35, 40-41  
 Palladius  
 –, *Historia Lausiaca*, 67  
 Palmieri, Nicoletta, 6  
 Panofsky, Erwin, 347  
*Pantegni*, 20  
 Paradis terrestre, 32  
 Paradis, 24  
 Paravicini Bagliani, Agostino, 26

- Paré, Ambroise, 297 n.  
 Paris  
 –, Chapelle des Feuillants, 362 n.  
 –, Louvre, 362 n., 363 n.  
 –, *magistri*, 413  
 –, Notre-Dame, 362 n.  
 –, Petit-Bourbon, 362 n.  
 –, Saint-Germain-en-Laye, 361 n.,  
 372  
 Paul d'Égine, 290  
 Paul, s., 130  
 Pausanias  
 –, *Description de la Grèce*, 340  
 Payerne, prieuré clunisien, 13, 75 n.,  
 76, 82-83, 88  
 Perkins, William, 146-47, 150, 153, 159  
 –, *Discourse of Conscience*, 16  
 Perugia  
 –, palais du pape, 384, 410  
 Pétrarque, 341 n.  
 –, *Secretum*, 399  
 Petrus de Abano  
 –, *Conciliator*, 19, 22-23, 234, 283-86,  
 292, 294, 297-307, 313-15  
 –, *Expositio Problematum*, 283-84, 287-  
 88, 294, 298, 307-11, 314  
 Petrus de Alliaco, 87 n.  
 Petrus Mosellanus, 344 n.  
 Petrus Venerabilis, abbé de Cluny, 13,  
 73  
 –, *Statuts*, 73-74  
 Petrus Yspanus, cardinal, 396, 413  
 Philippus de Aretio  
 –, *Sermo de conservatione sanitatis*, 273,  
 275, 278 n.  
 Philon d'Alexandrie  
 –, *De la vie contemplative*, 31  
 Philostrate, 347  
 Pietro Bembo, 341  
 Pietro da Collebaccaro, 412  
 Pietro di Caltagirone, noble, 403  
 Pigné, Christine, 5  
 Platon, 10  
 –, *Apologie*, 346  
 –, *Lois*, 28  
 –, *République*, 136 n.  
 –, *Timée*, 310-11  
 Pline, 329  
 Plotin, 31  
 Plutarque  
 –, *Œuvres morales*, 340  
 Porphyre  
 –, *De l'abstinence*, 29  
 –, *La vie de Plotin*, 28-29, 31  
 Provence, 85  
 –, province clunisienne, 13, 72 n., 75  
 Prudence  
 –, *Cathemerinon*, 62-63  
 Ps-Aristote  
 –, *Livre de la perception sensorielle et de  
 ce qui est perçu*, 17  
 –, *Problemata*, 22, 283-316, 341  
 –, *Secretum secretorum*, 302, 315  
 Ps-Augustinus, 60  
 Ps-Mesué  
 –, *De consolatione medicinarum simpli-  
 cium et correctione operationum earum  
 canones*, 225  
 Pucius Dopne, *familiaris pape*, 414  
 Quellus de Podiis, *miles*, 420  
 Quintilien  
 –, *Institution oratoire*, 343-44  
 Racinet, Philippe, 72 n., 85  
 Radke, Gary, 382, 396 n.  
 Raffaello, 406  
 Rainaldus, *hostiarius pape*, 398 n.  
 Ranieri, Teodorico d'Orvieto, *came-  
 rarius pape*, 397, 420  
 Raynonus domini Hectoris da Cec-  
 cano, 413  
 Reggio Emilia, 264  
 Règle de saint Augustin, 93, 99  
 Reguardati, Benedetto, 21, 261-62,  
 265, 270, 273-76, 278  
*Regula Magistri*, 11, 38, 43, 49, 67  
*Regula sancti Benedicti*, 13-14, 54, 93  
 Remiremont  
 –, abbaye du Saint-Mont, 48  
 Riatini, Barnabas, médecin, 264  
 Riche, Denyse, 72 n.  
 Richelieu, 361 n., 372

- Rieti  
 –, palais du pape, 383-84, 410
- Ripa, Cesare  
 –, *Iconologia*, 352
- Ripart, Laurent, 10-11, 137, 277 n.
- Roberto da Gesualdo, 417
- Roberto, évêque de S. Angelo dei Lombardi, 417
- Robortello, F., *In Librum Aristotelis De arte poetica explicationes*, 349 n.
- Rochefort, César de, *Dictionnaire général et curieux*, 320, 326
- Roger Bacon  
 –, *Secretum secretorum*, 302
- Roma  
 –, Farnesina, 342  
 –, Latran, 26  
 –, –, palais du pape, 379, 383, 388, 394, 396, 399, 409-21  
 –, S. Croce in Gerusalemme, 398  
 –, S. Gregorio al Celio, 412  
 –, SS. Quattro Coronati, 384  
 –, Vatican, 26  
 –, –, palais du pape, 383, 399, 415-16, 419  
 –, –, S. Pietro, 379  
 –, –, Cappella Sistina, 406
- Romainmôtier, prieuré clunisien, 13, 75 n., 76, 82, 84
- Romarc v. Remiremont
- Rotgerius de Symone, chanoine de Frigento, 417
- Rotgerius Grimaldi, 413, 417
- Rotgerius, *primicerius de Torace*, 417
- Rouen, receveur-général des finances, 118
- Rufus d'Éphèse, 290
- Ruggero da Lauria, 419
- Sabinien, moine, 42
- Saint-Martin-des-Champs, prieuré clunisien, 78 n., 83-84
- Saint-Orens de Lavedan, prieuré clunisien, 82
- Saint-Ruf, congrégation, 91, 98
- Saint-Saturnin du Port, prieuré clunisien, 82
- Salimbene de Adam O.F.M.  
 –, *Cronica*, 396, 399
- Sandleford, prieuré augustinien, 99
- Savoie, 91
- Savoy, Sébastien, 106 n.
- Sénèque, 29, 347  
 –, *Hercule furieux*, 338-39, 351-52  
 –, *Tragoediae*, 348-49
- Servanellus de Moriano, prieur de Lucques, 420
- Shakespeare, William 157
- Sigismond, roi des Burgondes, 47
- Signori, Gabriella, 87 n.
- Signy, monastère, 63
- Sixt, abbaye de chanoines réguliers, 14-15, 91, 93 n., 94, 99-101, 103, 106-7, 110
- Socrate de Constantinople  
 –, *Histoire ecclésiastique*, 34
- Solfaroli Camillocci, Daniela, 113 n.
- Soriano, château, 413
- Sperandio di Mantova  
 –, *Tito Vespasiano Strozzi*, 341
- Speyer, 121
- Stephanus Antiochenus  
 –, trad. 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī, *Kitāb kāmīl aṣ-ṣinā'a at-ṭibbiyya*, 245
- Stephanus Arlandi  
 –, *Dietarium*, 260, 263, 278, 280
- Stephanus de Borbone O.P.  
 –, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, 66
- Stromer d'Auerbach, Heinrich, 344
- Strozzi, Tito Vespasiano, 341
- Stuckley, Lewis, 161
- Swinnock, George, 16, 148-49, 152, 155, 159, 161, 163-64
- Syméon le Stylite, 36
- Symmaque, pape, 401
- Symon, archidiacre de Frigento, 417
- Synode  
 –, Pavie (950), 401
- Taft, Robert, 7
- Tain l'Hermitage, prieuré clunisien, 75 n.

- Tawney, Richard H., 151, 167  
 Templiers, 389-90  
 Tertullien, 127 n.  
 Théocrite  
 –, *Idylles*, 346  
 Theoderichus de Niem, 405  
 Théodore d'Antioche, 259, 275  
 Théodoret de Cyr  
 –, *Histoire des moines de Syrie*, 33, 36, 44  
 Thomas Cantimpratanus  
 –, *De apibus*, 62  
 Thomas de Aquino, 351  
 –, *Summa theologica*, 385  
 Thomas de Garbo  
 –, *Summa medicinalis scientie*, 232, 235, 237-38, 249  
 Tibériade, lac, 30  
 Tiraqueau, André  
 –, *De Poenis legum temperandis aut remittendis*, 24-25, 350-51  
 Toledo, 171 n.  
 Tommaso da Rieti, 412  
 Torre Caetani, 396 n.  
 Tottus de Lotto, 420  
 Treffort, prieuré clunisien, 83  
  
 Ubaldini, Ottaviano degli, cardinal, 396  
 Ubaldus Paris de Interminellis, miles, 420  
  
 Valais, 91  
 Valerius Bergidensis, 34  
 Valerius Flaccus, 351  
 Valous, Guy de, 75  
 Vaud, 91  
  
 Vaughan, William, 162 n.  
 Vaugrineuse, 370  
 Vauquelin des Yvetaux, Nicolas, précepteur de Louis XIII, 356 n.  
 Ventelet, Mademoiselle de, 374  
 Verdon, Jean, 5  
 Versailles, 372 n.  
*Vie de Césaire d'Arles*, 39  
*Vie des Pères du Jura*, 40-42  
 Villeroy, 372  
 Villiers, George, duc de Buckingham, 371  
 Vincentius Bellovacensis  
 –, *Speculum naturale*, 59  
 Viret, Pierre, réformateur, 117 n., 117-20  
 Virgile, 351  
 –, *Énéide*, 340  
*Vitalis de Rosario*, 418  
 Viterbo  
 –, commune, 398  
 –, palais du pape, 382, 399  
  
 Watson, Thomas, 159  
 Weber, Max, 149, 151-52  
 Wilson, Thomas, 159  
 Windau, Bettina, 4  
 Witmer-Butsch, Maria Elisabeth, 4  
 Wittern, Renate, 4  
  
 Zahnd, Ueli 113 n.  
 Zotz, Thomas, 382  
 Zuccari, Taddeo, 342-43  
 Zuccolin, Gabriella, 22  
 Zurich, 15  
 –, Église (réformée), 116  
 Zwingli, réformateur, 15, 116

## *Index des manuscrits*

par Agostino Paravicini Bagliani

- Annecy, Archives départementales de la Haute-Savoie, 4H28 : 96 n.  
–, –, 4H32 : 98 n.  
–, –, 4H60 : 107 n.  
–, –, 6C1537, folio 919 (1701) : 104 n.  
–, –, SA189. : 102 n.  
–, –, SA3484 : 102 n.  
–, –, SA3485 : 107 n.  
Aosta, Archivio storico del vescovato (*Liber de ordinatione familiae*), 392 n.  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1331 : 265 n., 266 n. 267 n., 269 n.  
–, –, Vat. lat. 4462 : 279 n.  
Lausanne, Archives cantonales vaudoises, PP637 S/14/08/033 : 102 n.  
London, British Library, ms. Sloane 2435 : 272  
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28851) : 406 n.  
Oxford, Bodleian Library, ms Bodl. 361 : 260 n., 264 n., 278 n.  
Paris, Archives Nationales, LL 1137 : 84 n.  
Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, ms. 873 : 269 n.  
Paris, BnF, lat. 9333 : 261 n., 262  
–, –, nouv. acq. lat. 1430 : 264 n., 270 n.  
–, –, nouv. acq. lat. 1673 : 271  
Saint-Maurice d’Agaune, Archives de l’abbaye, LIB 0/0/13/15 : 102 n.  
Thonon-les-Bains, Académie Chablaisienne, ms. Pescatore, t. 1 : 97 n.  
Trento, Castello del Buonconsiglio, ms. 1559 : 389-90

Finito di stampare nel mese di luglio 2024  
dalla S.T.I. (Stampa Tipolitografica Italiana)  
Viale Charles Lenormant 112/114 - 00119 Roma

CONFÉRENCES TRANSCULTURELLES  
DE L'UNION ACADÉMIQUE INTERNATIONALE

VOLUMES PUBLIÉS

1. *The Impact of Arabic Sciences in Europe and Asia*, Micrologus, XXIV (2016), pp. vi-504
2. *Longevity and Immortality. Europe - Islam - Asia*, Micrologus, XXVI (2018), pp. xvi-421
3. *The Diffusion of the Islamic Sciences in the Western World*, Micrologus, XXVIII (2020), pp. xl-337
4. *Arabic and Latin Theory of Perspective*, Micrologus, XXIX (2021), pp. xiv-327
5. *Les gestes à la cour*, Micrologus, XXX (2022), pp. xx-428
6. *L'éloquence du visage entre Orient et Occident*, Micrologus Library, 110 (2022), pp. vi-335, 56 tavv. f.t.
7. *Poison. Knowledge, Uses, Practices*, Micrologus Library, 112 (2022), pp. viii-412
8. *Philosophy, Sciences and Arts at the Court of Robert of Anjou*, Micrologus, XXXI (2023), pp. vi-493, 14 tavv. f.t.
9. *The Recipe from the XII<sup>th</sup> to the XVII<sup>th</sup> Centuries. Europe, Islam, Far East*, Micrologus Library, 116 (2023), pp. vii-581, con ill.
10. *Images of Desire in the Mediterranean World*, Micrologus Library, 121 (2024), pp. vii-559, 7 tavv. f.t.



# M E D I C I N E

from the Series «MICROLOGUS LIBRARY»

Galeotto Marzio, *De doctrina promiscua*. Critical Edition with Introduction and Notes by Eniko Békés · € 56,00

Michele Savonarola, *De balneis et termis Ytalie*. Edición crítica, traducción y estudio de S. Pasalodos Requejo · € 94,00

*Poison. Knowledge, Uses, Practices*. Edited by C. Mordeglija and A. Paravicini Bagliani · € 62,00

*L'éloquence du visage entre Orient et Occident*. Textes réunis par O. Voskoboynikov · € 82,00

*Teoria e pratica medica nel basso Medioevo*. Teodorico Borgognoni vescovo, chirurgo, ippiatra. A cura di F. Roversi Monaco · € 40,00

Michel Scot, *Liber particularis. Liber physonomie*. Édition critique par O. Voskoboynikov · € 70,00

«Summa doctrina et certa experientia». *Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*. A cura di G. Zuccolin · € 68,00

Danielle Jacquart, *Recherches médiévales sur la nature humaine*

*ne. Essais sur la réflexion médicale (XIIIe-XVè s.)* · € 91,00

*Être médecin à la cour (Italie, France, Espagne, XIIIe -XVIIIè siècle)*. Textes réunis par E. Andretta et M. Nicoud · € 53,00

Alessandra Foscati, *Ignis sacer. Una storia culturale del 'fuoco sacro' dall'antichità al Settecento* · € 50,00

*Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*. Textes réunis par J.-P. Boudet, F. Collard et N. Weill-Parot · € 59,00

*Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*. Edited by I. Csepregi and C. Burnett · € 50,00

Rosa Piro, *L'Almansora. Volgarezzamento fiorentino del XIV secolo*. Edizione critica · € 132,00

*Between Text and Patient. The Medical Enterprise in Medieval & Early Modern Europe*. Edited by F. E. Glaze and B. K. Nance · € 79,00

*Savonarola. Medicina e cultura di corte*. A cura di C. Crisciani e

G. Zuccolin · € 53,00

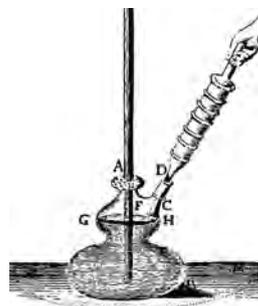
*Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*. Textes réunis par A. Paravicini Bagliani · € 85,00

*Exempla medicorum. Die Ärzte und ihre Beispiele (14.-18. Jahrhundert)*. Herausgegeben von M. Gadebush Bondio und T. Ricklin · € 51,00

*Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*. Edited by A. Akasoy, Ch. Burnett and R. Yoeli-Tlalim · € 51,00

Isabelle Draelants, *Le Liber de virtutibus herbarum lapidum et animalium. Un texte à succès attribué à Albert le Grand (Première partie du Liber aggregationis)* · € 70,00

Michael McVaugh, *The Rational Surgery of the Middle Ages* · € 51,00



SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

www.sismel.it · www.mirabileweb.it

## HISTORY



**DOMENICO DI GRAVINA, Chronicon**

Edizione critica, traduzione e commento a cura di **FULVIO DELLE DONNE**. Con la collaborazione di **VICTOR RIVERA MAGOS**, **FRANCESCO VIOLANTE** e **MARINO ZABBIA**  
2023, VI-695 p. · HB · € 115,00



**AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, La papessa Giovanna e le sue leggende. Un percorso di ricerca tra codici e testi**

2023, IX-283 p., with 16 pl. · PB · € 32,00



**Dante fra storia, poesia e dottrina. Saggi per il settimo centenario**

A cura di **TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI** e **ANTONIO CORSARO**  
2023, VIII-210 p., with 4 pl. · PB · € 40,00

---

### FROM OUR CATALOGUE:

**PORCELIO DE' PANDONI, Triumphus Alfonsi regis Aragonei devicta Neapoli.** A cura di **ANTONIETTA IACONO** · PB · € 46,00

**PIETRO DIACONO, Liber illustrium virorum archisterii Casinensis.** Edizione critica e commento a cura di **MARIANO DELL'OMO** · HB · € 66,00

**FRANCESCO PIPINO, Chronicon. Libri XXII-XXXI.** Edizione critica e commento a cura di **SARA CREA** · HB · € 148,00

**ENEA SILVIO PICCOLOMINI, Historia Gothorum.** A cura di **FRANCESCA SIVO** · PB · € 46,00

**PATRICK ZUTSHI, The Avignon Popes and Their Chancery. Collected Essays** · PB · € 68,00

**CRISTIANO DA CAMERINO, De partibus sive super creatione partium Guelfe et Gebelline et ipsarum obiurgatione liber.** Edizione critica, traduzione e commento a cura di **ANDREA BOCCHI** · HB · € 73,00

**URSONE DA SESTRI, Historia de victoria quam lanuenses habuerunt contra gentes ab Imperatore missas.** Edizione critica, traduzione e commento a cura di **CLARA FOSSATI** · HB · € 44,00

**GIOVANNI GIOVIANO PONTANO, De bello Neapolitano.** A cura di **GIUSEPPE GERMANO**, **ANTONIETTA IACONO**, **FRANCESCO SENATORE** · PB · € 85,00



**SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO**

orders: [order@sismel.it](mailto:order@sismel.it)  
online catalogue: [www.sismel.it](http://www.sismel.it)  
online repertories journals and miscellanea: [www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)



# MIRABILE

## DIGITAL ARCHIVES FOR MEDIEVAL CULTURE

www.mirabileweb.it

152,000 Manuscripts · 19,800 Authors · 115,000 Works · 398,000 Bibliographic Records

### DATABASES



Medieval Latin  
Database



Romance Database



Hagiographic  
Database

MEL ABC  
BISLAM ROME  
CALMA TETRA  
MEM TRAMP  
RICABIM MADOC  
CANTICUM CODEX

BAI  
LIO  
MAFRA  
TECOLM  
TRALIRO

MATER  
BAI  
MAGIS  
MAGI  
PALMA

### JOURNALS (2,520 Articles)

*Codex Studies* (I, 2017 –) OPEN ACCESS  
*Documenti e studi sulla tradizione  
filosofica medievale* (I.1, 1990 –)  
*Filologia mediolatina* (I, 1994 –)  
*Hagiographica* (I, 1994 –)  
*Iconographica* (I, 2002 –)

*Itineraria* (I, 2001 –)  
*Micrologus* (I, 1993 –)  
*Stilistica e metrica italiana* (I, 2001 –)

INTERACTIVE ARTICLES IN PDF:  
links to Authors, Works, Manuscripts and Subjects  
in Mirabile Databases

### MISCELLANEA (3,320 Essays)

INTERACTIVE ESSAYS IN PDF:  
links to Authors, Works, Manuscripts and Subjects in Mirabile Databases

### GOLD OPEN ACCESS PUBLICATIONS (29 Volumes)

DIGITAL LIBRARY DATABASE (357 Medieval Latin Texts) (free access)

LEXICONS (23 Medieval Latin Lexicons) (free access)

### PROJECT IN PROGRESS

- OPA. Opere perdute e opere anonime
- Mirabile-Atlas
- Atlante dei luoghi della cultura scritta nella Toscana Medievale
- Ars Nova
- AdriHum. Humanistic Cultural territories across the Sea

contacts: [info@mirabileweb.it](mailto:info@mirabileweb.it)