

Anne-Lydie Dubois

LES LUMIÈRES DE LA NUIT MÉDIÉVALE:
SOMMEIL, RÊVES ET SPIRITUALITÉ
(XIII^e-XIV^e SIÈCLES)

Au Moyen Âge central, la première représentation de la nuit que laissent transparaître les sources cléricales est loin d'être lumineuse. Temps du péché, la nuit est propice aux tentations diaboliques qui tourmentent l'âme du dormeur. Cette thématique apparaît de manière fréquente au sein des récits hagiographiques et autobiographiques. Les *Monodiae* du moine Guibert de Nogent au XII^e siècle, truffées d'apparitions démoniaques, en sont l'illustration¹. Dans les sermons et les traités éducatifs, des avertissements sont donnés aux novices et aux laïcs, y compris aux enfants, contre les tentations nocturnes liées à la sexualité². La nuit et le sommeil sont associés à la chair dans cette représentation. Cependant, en scrutant d'un regard plus attentif ces textes et en considérant également d'autres documents, notamment les vies des mystiques, la nuit apparaît aussi comme un moment de lumière, un temps de communication avec Dieu. Pensée comme un espace

1. Voir Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. Edmond-René Labande, Paris, Les Belles Lettres, 1981, ainsi que Raoul Glaber, *Histoires*, éd. et trad. Mathieu Arnoux, Turnhout, Brepols, 1996. À ce sujet, voir Ginette Ashby et al., *Le diable au Moyen Âge. Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1979; Dominique Barthélemy, Rolf Grosse (dir.), *Moines et démons. Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII^e-XIII^e siècle)*, Genève, Droz, 2014 et les travaux de Jean-Claude Schmitt, notamment: «Récits et images de rêves au Moyen Âge», *Éthnologie française*, 33 (2003), 553-63; Id., «Rêver au XII^e siècle», in Tullio Gregory (éd.), *I sogni nel Medioevo*, Rome, Ateneo, 1985, 291-16.

2. À ce propos, voir Anne-Lydie Dubois, *Former la masculinité. Éducation, exégèse et pastorale mendicante au XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2022, 351-55.

favorable à l'intériorisation, elle révèle alors le meilleur comme le pire habitant l'âme de chaque individu, selon sa nature³.

Souvent liée au sommeil dans ce contexte, la nuit accroît la vertu des saints et des moines de plusieurs manières. En tant que moment d'abstraction du corps, elle favorise les activités de l'esprit sur le plan spirituel. Un contact privilégié avec Dieu se réalise à travers des extases, des visions mystiques ou des rêves prophétiques⁴. Bien que ces visions n'aient pas nécessairement lieu pendant la nuit, ni même au cours du sommeil, la nuit est souvent associée à une élévation de l'âme comme le démontrent l'exégèse biblique, les sermons ou encore le discours hagiographique des XII^e-XIII^e siècles. En transformant ce moment habituellement dédié au sommeil en temps de prière, au détriment des besoins du corps, la nuit se fait par ailleurs l'occasion de prouver les vertus spirituelles. Au lieu d'un laisser-aller à la paresse du sommeil, la nuit active met alors en évidence les capacités hors du commun de certains individus, tout en leur conférant un pouvoir particulier. Elle offre l'occasion de démontrer une résistance au diable, en surmontant les tentations présentées aux dormeurs à ce moment. Cette aptitude permet de renverser la connotation habituellement dangereuse que lui attribue le discours clérical.

Dans un premier temps, cet article mettra en lumière la question de la privation de sommeil comme moyen de sublimer la nuit et d'en faire un moment de lumière. Certaines sources monastiques et hagiographiques des XII^e-XIV^e siècles, en particulier les vies de deux mystiques, sont particulièrement éclairantes à cet égard. Par la suite, le discours médical sera mis en relation avec ces écrits. À travers des encyclopédies du XIII^e siècle et les explications naturalistes qui y figurent, il s'agira de montrer comment la nuit et le sommeil activent les aptitudes secrètes de l'esprit.

3. À propos du caractère ambivalent des songes que dévoilent les théologiens médiévaux, voir Jeannine Quillet, «Le songe», in Geneviève Hasenohr, Jean Longère (éd.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, CNRS, 1981, 82.

Veillées nocturnes

La *Règle du maître* valorise particulièrement la privation de sommeil des moines pendant la nuit. Datant du début du Moyen Âge, mais exerçant une grande influence dans les siècles suivants, ce document dicte les préceptes et les pratiques de la vie monastique. Pendant les longues nuits d'hiver, «une lampe ou une veilleuse»⁵ est allumée dans le dortoir. En effet, la *Règle* stipule que si un moine prend sur son sommeil pour s'adonner à des activités vertueuses et spirituelles, il prouve qu'il «aime vraiment l'esprit plus que la chair»⁶. Antérieure aux textes étudiés ici, cette règle met en évidence l'ancrage pérenne de la représentation du sommeil – et des moments de la nuit dédiés à cet effet – du côté de la chair. S'abstenir de sommeil en ce sens démontre le caractère exemplaire ainsi que les capacités exceptionnelles d'un individu, en particulier dans la sphère religieuse. Dans le cas des moines, le mérite qu'entraîne cette privation est d'autant plus grand que leur temps de sommeil est court suivant les saisons⁷. Comme elle est un lieu de dangers et de tentations, ou du moins de paresse lorsqu'elle est associée au sommeil, la nuit devient alors un moyen de montrer sa capacité à vaincre le corps et à maîtriser ses besoins fondamentaux.

4. À propos du très vaste sujet des visions, qui dépasse le cadre de notre propos, nous nous limitons à renvoyer à: Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Études augustiniennes, 1985; Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; Jesse Keskiaho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: the Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; ainsi qu'à leurs bibliographies.

5. *La Règle du Maître*, éd. et trad. Adalbert de Vogüé, Paris, Cerf, 1964, II, 44, 205.

6. *Ibid.* Cf. Anne-Lydie Dubois, «Rituels d'endormissement et vertueuse insomnie dans quelques sermons et *exempla* médiévaux», in Bernard Andenmatten, Karine Crousaz, Agostino Paravicini Bagliani (éds.), *Le sommeil. Théories, représentations et pratiques (Moyen Âge et époque moderne)*, Florence, Sismel, 2024, 51-69.

7. Voir à ce propos Maria Elisabeth Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems, Medium Aevum Quotidianum, 1990, 41-45; Léo Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978, 27-33.

Vers 1144, Guillaume de Saint-Thierry écrit une lettre de recommandations aux chartreux du Mont-Dieu, plus particulièrement aux novices. Cette *Lettre d'or* pourrait être comparée à un «manuel d'ascétisme»⁸. Dans ce contexte, il met en garde les moines contre un sommeil qu'il qualifie de «lourd et charnel»⁹. Cette expression dote le sommeil d'une substance physique, matérielle et pondérable, renforçant son association à la chair. Guillaume de Saint-Thierry encourage les novices à ne jamais «dormir tout entier»¹⁰ afin de pouvoir combattre les péchés, car la raison s'assoupit à ce moment-là¹¹. Pour lui, reprenant un lieu commun de la littérature monastique, le sommeil est une perte de temps dans cette perspective érémitique¹².

Pour éviter un abandon total au corps pendant le sommeil, il incite donc les chartreux à dormir d'un sommeil mesuré, léger, leur permettant de se réveiller facilement et de reprendre leurs activités. Le discours de Guillaume de Saint-Thierry n'incite toutefois pas à se priver de sommeil, contrairement à l'ascétisme des mystiques. Il loue les avantages de ce repos exercé dans la juste mesure, qu'il situe explicitement durant la nuit¹³. Sous l'effet de cette bonne pratique du sommeil, Guillaume de Saint-Thierry transforme l'obscurité de la nuit en lumière lorsqu'il ajoute: «Ainsi pour vous la nuit sera éclairée comme le jour; la nuit sera votre lumière au milieu de vos délices»¹⁴. La thématique

8. Jean Déchanet, «Introduction», in Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. Jean Déchanet, Paris, Cerf, 2004, 31.

9. *Ibid.*, 249; Paul Bretel, «L'expérience du sommeil dans la Vie des Pères et dans les Miracles de la Vierge», in Christine Ferlampin-Acher et al. (éd.), *Sommeil, songes et insomnies*, Paris, SLLMOO, 2008, 145-63, 145; Dubois, «Rituels d'endormissement» (à paraître).

10. Traduction puisée dans Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, 249; «Cave in quatum potes, serve Dei, ne totus aliquando dormias», *ibid.*, 248.

11. «Exceptis enim vitiis, quibus in dormiente, cum corpore dormitante ratione, non est qui contradicat, quantum ad debitum continui profectus, nil temporis tam deperit de vita nostra, quam quod somno deputatur», *ibid.*, 248.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, 250-51.

14. Cette phrase est inspirée du Psaume 138, 11-12. Ce passage se retrouve également dans les propos de Guigues 1^{er} le Chartreux, comme le souligne Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, 32.

de la nuit lumineuse traverse ainsi différentes sources relatives à la vie monastique. Figurant la présence divine durant la nuit, ce symbolisme spirituel s'incarne sur le plan concret par l'usage d'allumer une lampe dans les dortoirs monastiques¹⁵. La lumière de la nuit permet également de surveiller les moines, comme le montre l'activité du *circator*, rapportée par exemple par le *Coutumier de Fleury* au XI^e siècle. Cette fonction illustre bien la conjonction entre lumière de nuit et justesse du comportement spirituel et moral. Comparé à un «inquisiteur spirituel», il porte en effet une lumière durant la nuit afin de surveiller les dortoirs¹⁶.

Ce n'est pas seulement aux moines que l'on conseille de rendre la nuit féconde et lumineuse sur le plan spirituel. En effet, au début du XIII^e siècle, un sermon *ad status* que le prédicateur de renom, Jacques de Vitry, adresse aux veuves, investit la nuit d'une valeur particulière dans la probation de la vertu¹⁷. Il les incite à l'employer comme une échappatoire au monde terrestre. Jacques de Vitry les encourage ainsi: «vous devez résister de manière vigoureuse (*viriliter*) aux péchés et aux tentations du diable, en demeurant dans les prières nuit et jour, en plaçant votre espérance dans le Seigneur»¹⁸. La mortification de la chair,

15. Comme en témoignent différentes règles et coutumiers. Cf. aussi la mention de la *Règle du Maître* à ce propos *supra*, ainsi que *La Règle de saint Benoît*, éd. et trad. Adalbert de Vogüé, Paris, Cerf, 1971, II, 22, 541. Voir Jean Verdon, «Dormir au Moyen Âge», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 72/4 (1994), 749-59.

16. Thierry d'Amorbach, *Le coutumier de Fleury*, éd. et trad. Anselme Davril, L. Donnat in *L'abbaye de Fleury en l'an mil*, Paris, CNRS Éd., 2004, 185-89. À propos du *circator*: Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, 223-24.

17. À propos de Jacques de Vitry et de sa collection de sermons *ad status*, nous renvoyons à: Jean Longère, *Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIII^e siècle: Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans*, in *Le monde des chanoines (XI^e-XIV^e s.)*, Paris, Privat, 1988, 257-83; Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, éd. Jean Longère, Turnhout, Brepols, 2013; Id., *La vie et les œuvres*, in Jacques de Vitry, *Histoire occidentale*. *Historia occidentalis. Tableau de l'Occident du XIII^e siècle*, trad. Gaston Duchet-Suchaux, Paris, Cerf, 1997, 7-54.

18. Notre traduction. Cf. Dubois, *Former la masculinité*, 251: «Viriliter igitur resistere debetis peccatis et temptationibus diaboli in stando obsecrationibus nocte ac die, ponentes spem in domino», Jacques de Vitry, RLS 434, ms. Riant 35, fol. 114v. La fin de ce passage laisse deviner la référence à I Tim. 5, 4 («Quae autem vere vidua est, et desolata, speravit in Deum, et instat obsecrationibus, et orationibus nocte ac die»). Les sermons de la col-

à laquelle les veuves sont vivement exhortées dans ce sermon, s'exprime à travers la privation de sommeil. Cette attitude ascétique fait partie d'une lutte vigoureuse et active contre les tentations. Les veilles apparaissent en effet fréquemment à côté du jeûne comme moyens de dépasser les élans corporels, en particulier dans les conseils adressés par des clercs à l'intention des femmes¹⁹.

Vers 1265-1270, le franciscain Jean de Galles propose de la matière à prêcher dans un vaste traité – intitulé le *Communiloquium* – dont une partie s'adresse spécifiquement aux veuves²⁰. La réclusion, la macération de la chair et l'abstinence sont ici encore au cœur des conseils prodigués. À travers une citation biblique, très proche de celle de Jacques de Vitry, il incite la veuve à passer ses jours et ses nuits à prier²¹. Jean de Galles suggère aux veuves de se retirer dans un espace à l'abri du monde, soit dans une chambre à l'écart (*secretum cubiculum*) afin de prier²². Cette pièce hors de la vie domestique et hors du temps est un lieu concret de même que symbolique. Elle représente un espace intérieur dans lequel s'extraire du monde matériel pour rejoindre à la fois son âme, mais également les sphères célestes. En tant que temps de prière, la nuit représente ici la constance et la persévérance dans la voie vertueuse, un moment de quiétude loin du monde.

lection *ad status* de Jacques de Vitry sont indiqués selon leur numérotation (RLS) in Johannes Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1969-1990, 11 vol.

19. Voir Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés: les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994; Rudolph M. Bell, *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, ch. 2, 31-77.

20. À propos de cet auteur et de son œuvre, voir Jenny Swanson, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

21. Jean de Galles, *Communiloquium* (in *Summa de regimine vitae humanae*), Venise, éd. Georgio Arrivabene, 1496, III, dist. 6, ch. 2, fol. 103r; 1 Timothée 5:3-13. Cf. Dubois, *Former la masculinité*, 250. À propos du vaste sujet de la spiritualité des veuves, voir notamment Cindy Carlson, Angela Jane Weisl (éd.), *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, Londres, Macmillan, 1999; Katherine Clark, «Purgatory, punishment, and the Discourse of Holy Widowhood in the High and Later Middle Ages», *Journal of the History of Sexuality*, 16/2 (2007), 169-203; Dubois, *Former la masculinité*, 244-55.

22. Jean de Galles, *Communiloquium*, III, dist. 6, ch. 2, fol. 103r en citant Judith 8, 5.

Les nuits mystiques

Fréquemment associé à un espace d'intériorité, le motif de la nuit constitue un moyen d'exprimer une dévotion féminine personnelle, celle des saintes mystiques. Deux exemples des XIII^e et XIV^e siècles sont particulièrement révélateurs à cet égard²³. Le récit hagiographique de la vie de Catherine de Sienne (morte en 1380) est composé par son confesseur, le dominicain Raymond de Capoue, dans les années 1385-1395²⁴. Ce dernier évoque le retrait de Catherine de Sienne dans une chambre intérieure – une cellule mentale et imaginaire – comme moyen d'échapper au monde et de se consacrer à Dieu²⁵. En plus d'un enfermement physique dans la demeure familiale durant ses années d'adolescence, la réclusion que choisit Catherine de Sienne est d'ordre spirituel et mobilise avec détermination la force de son esprit²⁶. La solidité de cet espace mental, dans lequel elle puise sa

23. Ces exemples s'inscrivent au sein de la recherche plus vaste quant aux privations de sommeil dans les vies de mystiques du Moyen Âge que nous sommes en train d'entreprendre et qui n'est pas terminée.

24. Silvia Nocentini, «Prolegomena», in Raymond de Capoue, *Legenda maior*, éd. Silvia Nocentini, Florence, Sismel, 2013, 4.

25. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes suivies de La vie de Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue son confesseur*, éd. et trad. Étienne Cartier et al., Paris, Les Belles Lettres, 2019, 1404: «Nam in nullo mota ex omnibus hiis cellam sibi secretam fecit Spiritu sancto dictante in propria mente, de qua statuit propter quodcumque negotium non exire», Raymond de Capoue, *Legenda*, 150.

26. Comme le met en évidence Allison Clark Thurber, le contexte historique et social des recluses à Sienne, principalement des femmes, au moment de sa jeunesse n'est certainement pas étranger au choix de Catherine de s'enfermer dans la maison familiale, avant son entrée chez les *Mantellate*, et à cette thématique au sein de sa *Vita*. Toutefois, André Vauchez relève la mauvaise réputation des recluses depuis la fin du XIII^e siècle à Sienne et le déclin de cette pratique, au profit d'autres manifestations dévotionnelles. Une séparation est établie à travers un ensemble de textes normatifs fixant une limite entre pénitentes dominicaines et recluses, comme le souligne également Allison Clark Thurber. Catherine de Sienne choisira la vie de laïque consacrée en adhérant au *Mantellate*. Allison Clark Thurber, «Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena», in Carolyn Muessig et al. (éd.), *A Companion to Catherine of Siena*, Leiden, Brill, 2012, 47-72; André Vauchez, *Catherine de Sienne. Vie et passions*, Paris, Cerf, 2015, 33-34.

volonté d'affirmation grandissante, s'illustre tout au long des épisodes de privations qu'elle endure jusqu'à sa mort²⁷. Les mortifications qu'elle s'impose, au sein desquelles ses veillées nocturnes occupent une place importante, lui confèrent une reconnaissance ainsi qu'un pouvoir sur le plan social et spirituel. Elles accordent à Catherine de Sienne une légitimité d'action dans la sphère politique, dont elle usera comme en témoignent les lettres qu'elle adresse aux papes et aux souverains²⁸. La sainte élève l'ascèse à son paroxysme, ce qui explique d'ailleurs sa mort à un jeune âge²⁹. Célèbre pour ses privations alimentaires confinant à l'extrême, notamment mises en lumière par Caroline Walker Bynum et Rudolph Bell, ses veilles ont cependant été moins étudiées. La privation de sommeil qu'elle s'inflige, allant de pair avec ses jeûnes prolongés, est pourtant spectaculaire et significative de son *imitatio Christi*.

Raymond de Capoue raconte que durant sa jeunesse, avant qu'elle n'adhère à la confrérie des *Mantellate* – les sœurs de la Pénitence de saint Dominique – Catherine de Sienne vivait chez ses parents et était sujette à leurs remontrances concernant ses mortifications. Dans la maison familiale, elle ressent le besoin de s'isoler pour se consacrer à ses activités spirituelles et pour échapper aux paroles méprisantes de son entourage³⁰. À défaut de pouvoir s'écarter physiquement, puisqu'une chambre particulière lui est refusée, Raymond de Capoue précise qu'elle se constitue un refuge intérieur. En effet, dit-il: «elle se fit dans son cœur, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, une cellule bien secrète, d'où elle résolut de ne jamais sortir pour quelque affaire exté-

27. Comme le souligne André Vauchez, *Catherine de Sienne*, 37, cette affirmation de soi ne se fait pas dans un but narcissique, mais dans une recherche de vérité sur elle-même et sur Dieu.

28. Vauchez, *Catherine de Sienne*, 37 et 139-42; Blake Beattie, «Catherine of Siena and the Papacy», in Carolyn Muessig et al. (éd.), *A Companion to Catherine of Siena*, 73-98.

29. Le récit hagiographique ne présente bien entendu pas sa mort de cette manière. À propos de cette interprétation de la mort de Catherine de Sienne, imputée à ses privations corporelles, notamment à son anorexie mentale, voir l'étude de Bell, *L'anorexie sainte*, 77, ainsi que cet ouvrage plus largement; et Jacques Maître, «Sainte Catherine de Sienne: patronne des anorexiques?», *Cléo. Histoire, femmes et société*, 2 (1995), 109-32, here 114.

30. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1404.

rieure que ce fût»³¹. Cet espace mental dans lequel elle puise ses ressources lui permet de poursuivre les austérités qu'elle inflige à son corps, notamment ses veilles nocturnes. Ces dernières sont explicitement mises en relation avec la thématique de la cellule, à la fois physique et intérieure. Ses veilles prennent explicitement place dans la chambre individuelle qu'elle obtient par la suite, grâce à l'influence paternelle. Espace propice à la prière en toute quiétude, cette chambre l'isole au point d'être présentée comme «un désert dans sa propre maison»³² au sens érémitique. Elle reflète sa ferveur dans la poursuite de ses aspirations religieuses. Raymond de Capoue rapporte la manière dont elle occupe ses nuits qui deviennent, sous sa plume, un espace de dévotion et le terrain d'une lutte ardue contre le corps:

Au temps où je l'ai connue, nul doute que, s'entretenant avec des gens qui l'aient comprise, elle n'ait pu parler de Dieu pendant cent jours et cent nuits, sans manger ni boire. À cela, pour elle, point de fatigue; bien plus, elle y trouvait toujours une gaieté et des forces nouvelles³³.

Par un renversement significatif, ce passage souligne l'habileté de Catherine de Sienne à surpasser son caractère humain, de manière extraordinaire, ainsi qu'à transformer sa fatigue en une énergie de dévotion et une joie de l'esprit. Son mérite est d'autant plus manifeste que le combat contre le sommeil et la fatigue constitue le plus redoutable qu'elle ait dû mener dans sa vocation ascétique. Décrite comme une «guerre du sommeil» (*bellum somni*), cette lutte s'inscrit pourtant parmi des pratiques qui mènent son corps à l'extrême selon son hagiographe:

En outre, dès le début, elle prolongea ses veilles jusqu'à l'heure de matines, ainsi que nous le dirons plus loin avec la grâce de Dieu. Dans la suite, elle arriva peu à peu à triompher si bien du sommeil que, pour deux jours, elle dormait à peine une demi-heure. Elle m'a dit une fois qu'en aucune lutte la victoire ne lui avait autant coûté que dans cette

31. Plus tard, une chambre privée lui sera accordée dans la demeure familiale.

32. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1424.

33. *Ibid.*, 1412.

lutte contre le sommeil. C'est la difficulté la plus grande qu'elle ait rencontré [*sic*]³⁴.

Matines se situant vers deux heures du matin³⁵, le texte suggère qu'elle ne dort pas une bonne partie de la nuit, jusqu'au moment où les communautés monastiques se réunissent pour prier, bien qu'elle n'en fasse pas partie. Un autre exemple décrit les veilles de Catherine de Sienne jusqu'à matines, depuis sa chambre dans la maison familiale, tandis que les frères Prêcheurs dorment:

Qui pourrait dire et raconter ses veilles, ses oraisons, ses méditations et ses larmes? Elle s'était fait une règle de veiller chaque jour pendant le sommeil des frères Prêcheurs, qu'elle appelait ses frères. Puis, quand les frères sonnaient matines au second signal, et non pas avant, elle disait à son Époux: «Voici, Seigneur, que mes frères, vos serviteurs, ont dormi jusqu'à ce moment, et moi, j'ai veillé pour eux devant vous, afin que vous les préserviez de tout mal et des pièges de l'ennemi. Maintenant qu'eux-mêmes se sont levés pour vous louer, gardez-les, et moi je me reposerai un peu.» Elle étendait alors son frêle corps sur les planches, avec un morceau de bois pour oreiller³⁶.

Le contraste mis en évidence entre Catherine de Sienne qui parvient à veiller et les dominicains qui dorment à ce moment-là dans un autre lieu, religieux et hommes de surcroît, rehausse le caractère exceptionnel de la sainte³⁷. Elle est en effet présentée

34. *Ibid.*: «Insuper vigilias in principio extendebat usque ad horam matutinalem, prout infra latius dante Deo dicitur, postmodum vero sic paulatim datum est sibi vincere sompnum, quod infra duos dies vix dormiebat dimidiam horam, nec huic etiam sompno consentiebat nisi quando ad hoc corporei languores cogebant. Dixitque mihi quandoque quod in nullius belli victoria tantum laboraverat quantum in bello sompni, nec alicubi reperit tantam difficultatem», Raymond de Capoue, *Legenda*, 158-59.

35. Jean-Claude Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016, 258. D'autres études situent matines au lever du jour ou vers quatre heures du matin: Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, 28; Gerhard Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, éd. de la maison des sciences de l'homme, 1992, 31.

36. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1424.

37. À propos de cette hiérarchie dans les comportements genrés, voir Vern Bullough, «Transvestites in the Middle Ages», *American Journal of Sociology*, 79/6 (1974), 1381-94.

par Raymond de Capoue comme supérieure, par son comportement, à ceux qui sont habituellement définis comme tels par le genre et par le statut. Évoquant l'endormissement des disciples à Gethsémani, cet épisode accroît la ressemblance de Catherine de Sienne avec le Christ qui prie, alors que ceux-ci ne parviennent pas à veiller³⁸. La maîtrise et la résistance dont fait montre Catherine de Sienne est un argument en faveur d'un dépassement de son statut féminin, considéré comme inférieur autant dans le discours clérical que dans la hiérarchie religieuse. Le repos qu'elle s'accorde par la suite, par sa brièveté et par l'inconfort qui le caractérise, va de pair avec la souffrance physique qu'elle s'inflige dans sa quête de faire corps avec le Christ. Comme André Vauchez le met en lumière, cette insistance, voire cette exagération, à propos du caractère excessif de l'ascèse de la sainte correspond probablement à la volonté de Raymond de Capoue de la conformer aux 'stéréotypes' féminins de son temps en matière de spiritualité. Il s'agit par ce biais de compenser 'l'infériorité naturelle' attribuée aux femmes, dans ce discours masculin et clérical³⁹. Contredisant les besoins fondamentaux primaires, ces privations éprouvantes ne sont par ailleurs possibles qu'avec l'aide divine. Le texte de Raymond de Capoue construit ainsi les arguments en faveur du caractère surnaturel de la sainte⁴⁰, dont la privation de sommeil forme un des enjeux majeurs. Raymond de Capoue dépeint en effet cette sainte figure en affirmant que toute sa vie tient du miracle⁴¹. Sa quête d'être maîtresse d'elle-même se réalise à travers le détachement «de toutes les sensations humaines»⁴², tels la fatigue, la faim ou encore le désir sexuel.

Un autre épisode place l'ascèse relative au sommeil au cœur de la relation de pouvoir qui s'instaure entre elle et sa mère,

38. Voir par exemple Marc 14, 27-42.

39. Vauchez, *Catherine de Sienne*, 38.

40. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1411. Il le déclare explicitement, notamment à cet endroit.

41. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1423: «Cum tamen clara viderent non modo miracula, sed totam vitam suam fore miraculum», Raymond de Capoue, *Legenda*, 172. Au sujet de la transformation de la vie des mystiques par leurs hagiographes, voir Michel Lauwers, «Mystique», in André Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1997, II, 1050-51.

42. Bell, *L'anorexie sainte*, 27.

Lapa, telle que Raymond de Capoue la présente⁴³. Plutôt qu'une tentative d'obliger sa fille à se nourrir, l'épisode qui révèle une opposition claire en actes de la part de Lapa envers les privations de Catherine de Sienne se cristallise autour du dormir, dans un moment qu'on peut aisément deviner être la nuit. Lapa cherche désespérément à freiner les mortifications de sa fille. Elle l'amène «de force»⁴⁴ dans sa propre chambre sur son lit à la place de l'austère planche sur laquelle la sainte s'allonge. La détermination de la mère, empreinte d'amour charnel, ne met que davantage en évidence la volonté inébranlable de Catherine de Sienne devant laquelle Lapa finit par abdiquer, en acceptant ses austérités nocturnes. Se situant après l'évocation des veilles prolongées de Catherine de Sienne, ce passage certes dit l'intention de la mère de faire dormir sa fille dans un lieu confortable, mais ne décrit pas Catherine en train de dormir. À la place, elle médite en étant allongée, s'échappant du lit lorsque sa mère, elle, s'est endormie. Deux modèles de comportement féminin, deux choix de vie, se confrontent dans cet épisode autour du lieu où passer la nuit. Il est question sinon de privation totale de sommeil, du moins d'un inconfort permettant de résister à un sommeil prolongé.

La douleur qu'engendrent les veilles nocturnes participe pour Catherine de Sienne à revendiquer une relation intime et personnelle avec le Christ, sans l'intermédiaire des saints ou des prêtres⁴⁵. Son ascétisme lui permet alors de sortir du «statut de perpétuelle mineure»⁴⁶ dans lequel son genre la situe d'emblée, par le refus d'être épouse et mère, mais également en se hissant au-dessus de la hiérarchie ecclésiastique, instaurant toujours une tutelle masculine entre les femmes et le Christ. Telle qu'elle est narrée, la quête de Catherine de Sienne l'incite non seulement à ressembler au Christ par l'imitation, en jouant la Passion, mais également à le rejoindre par une union physique, en se «fondant»

43. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*, 1415.

44. *Ibid.*: «Cum hoc etiam prospiciens quod super nudas tabulas dormiebat, secum violenter ipsam ad cameram suam trahebat, cogebatque ut secum in lecto dormiendo iaceret», Raymond de Capoue, *Legenda*, 162.

45. Bell, *L'anorexie sainte*, 26, 75; Lauwers, «Mystique», 1050.

46. Vauchez, *Catherine de Sienne*, 37.

en lui⁴⁷. Les visions de Catherine de Sienne sont en effet emplies de descriptions sensorielles, évoquant le fait de toucher et de goûter le corps du Christ, dans une proximité corporelle exacerbée⁴⁸. Plus encore, à travers son ascèse, notamment nocturne, la sainte transforme son corps en un «corps christique»⁴⁹, qui atteint son paroxysme lorsqu'elle reçoit les stigmates⁵⁰.

Ces épisodes de veilles s'inscrivent au sein du rapport particulier qu'entretiennent les religieux avec la nuit, en suivant l'éloge de saint Bernard pour les prières nocturnes. La nuit est pensée comme étant propice aux pratiques ascétiques et à l'union spirituelle avec le Christ, raison pour laquelle les moines prient durant ce temps⁵¹. Dans ce sens, comme dans le sermon de Jacques de Vitry aux veuves, la nuit rend visible la maîtrise de soi dont fait preuve Catherine de Sienne. Elle lui permet d'aller au-delà de son humanité pour se constituer un «corps spirituel»⁵², tandis que son esprit est en état de «grande réceptivité»⁵³ aux messages divins. Hors de l'agitation de la journée, ce moment rend plus aigus le retrait du monde et la résistance contre les besoins humains. Il est révélateur de la richesse de l'intériorité de la sainte et de ses forces exceptionnelles.

L'exemple de Marie d'Oignies met encore davantage en lumière l'emploi de la nuit non pas comme moment de repos, mais d'activité spirituelle qui rehausse la sainteté. La vie de cette mystique, entre le XII^e et le XIII^e siècle, est racontée par Jacques

47. Lauwers, «Mystique», 1050.

48. Catherine de Sienne, *Œuvres complètes*; Maître, «Sainte Catherine de Sienne», 109-32.

49. Vauchez, *Catherine de Sienne*, 133.

50. *Ibid.*, 135-37; Ulrike Wiethaus, «Bride of Christ: Imagery», in Margaret Schaas (éd.), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, New York, Routledge, 2006, 95; Bell, *L'anorexie sainte*, 167; Tamar Herzig, «Stigmatized Holy Women as Female Christs», in Gábor Klaniczay (dir.), *Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, 151-76.

51. Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge*, 30.

52. Vauchez, *Catherine de Sienne*, 37. À propos du concept de corps spirituel, voir Jérôme Baschet, «Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme», *Archives de sciences sociales des religions*, 112 (2000), 5-30.

53. Bretel, «L'expérience du sommeil», 152.

de Vitry. Le motif du sommeil comme perte de temps est là encore présent, mis en opposition avec le caractère 'énergique' de la sainte⁵⁴. Contre la fuite irrémédiable du temps, la nuit constitue un moment à mettre à profit en vue de préparer la vie éternelle. Il ne s'agit pas de perdre ce temps dans le repos, mais de l'employer à des activités de l'esprit:

Cette femme si énergique, si avisée, ne supportait pas de perdre son temps à ne rien faire – ce temps qui a tant de prix [...]. Elle s'efforçait donc, dans la mesure du possible, de ne jamais passer une heure du jour ou même de la nuit à ne rien faire. De fait, la nuit, elle dormait rarement [...]. Se privant de sommeil autant qu'elle le pouvait, elle servait le Seigneur en lui consacrant ses veilles – et ce avec d'autant plus de dévotion que l'absence de son entourage lui laissait une liberté et une tranquillité entières⁵⁵.

Le temps nocturne est privilégié pour les activités spirituelles justement parce que l'absence de compagnie laisse de la place au déploiement de ces occupations. Les nuits de Marie d'Oignies sont alors habitées par le chant des anges, qui lui tiennent compagnie durant ces longues heures. Active à son tour, elle chante et danse avec ces êtres célestes, dont elle se rapproche par les vertus autant que par la négation de son essence humaine:

L'abstinence qui desséchait son corps à force de l'amaigrir, conjuguée au feu de l'amour qui l'embrasait intérieurement, avait la vertu de tenir Marie constamment en éveil. De plus, les chants suaves des esprits angéliques, avec lesquels elle passait souvent ses nuits sans sommeil, lui ôtaient toute envie de dormir, sans qu'il en résultât aucun préjudice pour sa santé⁵⁶.

54. Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, trad. Jean Miniac, Arles, Actes Sud, 1997, 68.

55. *Ibid.*: «Gravem et intolerabilem temporis ociosi iacturam fortis illa prudensque mulier reputabat [...] Unde summo studio sibi cavebat ne unquam aliquam diei vel noctis horam, quantum ei licebat, ociosam preteriret. Noctibus raro dormiebat [...] Unde quantum poterat a somno abstinens, nocturnis vigiliis tanto devotius quanto liberius et sine aliquo circumstantium strepitu domino serviebat», Jacques de Vitry, *Vita Marie de Oegnies*, éd. Robert Burchard Constantijn Huygens, Turnhout, Brepols, 2012, 79.

56. *Ibid.*, 68-69: «[V]irtus enim abstinence, corpus attenuando desiccans, et ignis amoris interius ardens omnem ab ea somnolentiam expellebant,

Tout comme chez Catherine de Sienne, le jeûne est ici mis en relation avec la privation de sommeil durant la nuit, donnant à Marie d'Oignies la capacité de se maintenir éveillée, en chassant d'elle toute somnolence ou envie de dormir (*ab ea somnolentiam expelleb[at]*)⁵⁷. C'est ainsi par le corps, non pas oublié, mais surpassé à travers l'endurance de la souffrance physique, que la perfection nocturne est exprimée. Le sommeil est rangé du côté du sensoriel, de la chair à sublimer. S'en abstenir transforme alors la nuit en expérience mystique. En plus d'élever son esprit, la nuit dissipe miraculeusement sa torpeur et, au lieu de l'épuiser, la revigore. En jouant sur le contraste entre les pratiques habituelles des individus (dormir la nuit) et celles de la sainte, ce renversement est similaire à celui décrit dans la vie de Catherine de Sienne⁵⁸. Jacques de Vitry rapporte également une activité à laquelle se consacre Marie d'Oignies durant la nuit: elle veille – dans le sens de protéger et de surveiller que revêt ce verbe – les reliques des saints de son église. En contrepartie de ses efforts nocturnes, les reliques «passaient avec elle des nuits de fête» et «lui prodiguaient un prodigieux réconfort spirituel»⁵⁹. La nuit rend possible cette communication exceptionnelle avec le surnaturel. Au sein du récit, elle se fait moment privilégié pour accueillir les vertus de la sainte tout en révélant ses ressources intérieures. La nuit accroît le contraste entre le comportement de Marie d'Oignies, rendu d'autant plus exemplaire, et celui des autres: elle s'active pendant qu'ils dorment, ils sont absents pendant qu'elle est présente auprès des reliques⁶⁰.

Dans le récit de Jacques de Vitry, le dynamisme sans répit dont la sainte fait montre atteint son paroxysme durant son sommeil, moment d'abandon et d'inactivité par excellence. En effet, les

dulces etiam angelicorum spirituum cantus, cum quibus noctes sepe ducebat insomnes, omnem somnum ab oculis eius sine aliqua corporis molestia relegabant», ibid., 79–80.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, 70.

60. Ces comparaisons sont également mises en évidence par rapport aux femmes qui se préoccupent des vanités. Marie d'Oignies est alors décrite comme étant point par point tout le contraire de ces femmes qui seront punies après la mort, 69.

rares moments où elle dort sont mis à profit. Le Christ est le sujet exclusif de ses rêves, tandis qu'elle dort «d'un cœur aux aguets»⁶¹. Cette dernière expression évoque le sommeil léger que conseillait Guillaume de Saint-Thierry aux chartreux du Mont-Dieu. Elle souligne également la capacité de résistance de Marie d'Oignies aux appels du repos, ne relâchant jamais son esprit «constamment en éveil»⁶², même lorsqu'elle dort. Par ailleurs, durant ces courts instants de sommeil, le Seigneur lui envoie des révélations, afin que ces moments ne «demeurent pas stériles»⁶³ comme le déclare Jacques de Vitry. Dormir sollicite alors l'esprit, sans lui laisser de repos. Cette activité mentale de la sainte, visitée par le Christ, est comparée aux expériences de saints masculins dans le récit. Les exemples cités la placent non seulement parmi d'illustres figures, mais l'élève de sa condition féminine vers une perfection conçue comme étant masculine dans la représentation des genres que Jacques de Vitry véhicule⁶⁴. L'intense activité de l'esprit et du corps dont témoignent les nuits de Marie d'Oignies s'oppose à la fois à une passivité et à une paresse habituellement associées aux femmes, notamment dans la médecine des humeurs, mais est également mise en relation explicite avec la quiétude de la nuit.

Plutôt qu'un moment sombre, la nuit est synonyme d'une joie exprimée sous la forme de la fête, tandis que la gaieté était évoquée concernant Catherine de Sienne. La nuit semble ainsi lumineuse et joyeuse dans la vie de Marie d'Oignies. Isolée du monde endormi, elle est loin d'être seule et bénéficie d'une compagnie de valeur: celle des anges et des saints à travers les reliques. L'intériorité est ici mobilisée de manière active durant

61. Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, 70. On reconnaît ici le verset biblique Cant. 5, 2: «Je dors mais mon cœur veille».

62. *Ibid.*, 69.

63. *Ibid.*, 71.

64. Voir à ce sujet: Bullough, «Transvestites in the Middle Ages»; Barbara Newman, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995; Kerstin Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 1990; Dubois, *Former la masculinité*. À propos de la vision que transmet Jacques de Vitry du mysticisme féminin, comme d'autres ecclésiastiques ayant écrit et interprété la vie de mystiques, nous renvoyons à l'article Lauwers, «Mystique», 1050.

la nuit. Ces exemples de mystiques mettent en lumière le mouvement d'intériorisation que privilégie la nuit, permettant de se rencontrer soi-même, de sonder son âme, mais également de rejoindre l'infiniment grand.

Songes prophétiques et médecine

La médecine humorale décrit également le sommeil, notamment nocturne, comme un mouvement d'intériorisation, où l'âme rentre en elle-même et les sens sont fermés au monde extérieur. Laissant une grande place aux explications médicales et naturalistes, l'encyclopédie du dominicain Vincent de Beauvais (mort en 1264) consacre un livre entier au sommeil et aux rêves. Il emprunte à la médecine gréco-arabe, en citant notamment Algazel, Avicenne ou encore Al-Farabi afin de décrire le sommeil comme une immersion à l'intérieur de soi durant laquelle les sens sont fermés. Un retrait de l'esprit de l'extérieur vers ce qui est intérieur s'opère alors, tandis que l'âme retourne vers son être profond. Pour ceux dont la conscience est pure, cette intériorisation permet un contact étroit avec le spirituel, plus ardu durant l'agitation de la journée⁶⁵.

Cette fermeture au monde extérieur rend également possible le surgissement de songes prémonitoires et de révélations divines expliqués dans le discours naturaliste. Ce dernier rejoint sur ce point les événements narrés dans la vie de Marie d'Oignies, dont les nuits sont habitées par des chants angéliques. Le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, comme d'autres encyclopédies du XIII^e siècle, traite de ce sujet, mais y accorde une place particulièrement grande⁶⁶. Leur existence et le crédit à leur accorder y

65. Vincent de Beauvais, *Speculum maius*, partie *Speculum naturale*, livre 26 dans *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Graz 1964-1965, 4 vol. (facsimilé de l'édition des Bénédictins de Douai de 1624). Voir à ce propos Joël Chandelier, «Le sommeil, ses causes et son origine selon les médecins arabes et leurs commentateurs latins», in Virginie Leroux et al. (dir.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2015, 323-38.

66. Voir également les encyclopédies du XIII^e siècle du dominicain Thomas de Cantimpré et du franciscain Barthélemy l'Anglais qui abordent

sont longuement discutés, en confrontant les théories d'Aristote à ce sujet à des auteurs chrétiens. Dans ce contexte, Vincent de Beauvais cite un auteur plus ancien, Priscien de Lydie, pour mettre en lumière le fait que ceux qui dorment sont «plus contemplatifs et plus inventifs» ou «créatifs» que ceux qui sont réveillés. Cette dernière expression «inventiores novorum» peut également s'entendre comme une aptitude à comprendre des événements futurs⁶⁷. Il est significatif que Vincent de Beauvais remplace le mot «verorum», qu'emploie Priscien de Lydie, par «novorum», exprimant davantage ce qui est à venir. La possibilité de prédire le futur à travers les songes est en effet discutée plus loin⁶⁸. La capacité plus grande à comprendre certaines réalités spirituelles ou à recevoir des messages divins durant la nuit est un motif récurrent dans les commentaires exégétiques du XIII^e siècle, dans l'hagiographie et de manière plus générale quand il est question du sommeil. L'interprétation de l'endormissement d'Adam pour lui retirer une côte comme un moment d'extase où se produit une révélation sur les mystères divins en est l'illustration⁶⁹. L'exemple de Marie d'Oignies cité auparavant mobilise également cette représentation du sommeil.

Selon Vincent de Beauvais, la dernière phase du sommeil est particulièrement propice à l'apparition d'images annonciatrices du futur. Il s'appuie sur Avicenne afin d'affirmer cette observation⁷⁰. Ce moment fertile pour l'activité de l'esprit est situé

également les rêves prophétiques ou prémonitoires. Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, éd. Helmut Boese, Berlin, 1973, livre II, ch. 13, 92-94 et de Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, Francfort, 1601, livre VI, ch. 24, 266-69.

67. «Spiritualia vero somniari, recordari, sine omni sensu et intelligentia phantasmatum, et dormientes quam vigilantes contemplatiores et inventiores novorum», Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XXVI, 10, c. 1849; Priscien de Lydie, *Quae extant. Metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroem liber*, éd. Ingram Bywater, Berlin, Reimer, 1886, 57.

68. «Utrum futura contingat in somnio praevidere, vel non?», Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XXVI, 52, c. 1871.

69. Anne-Lydie Dubois, «Créer et recréer l'identité masculine l'identité masculine: Adam et l'idéal du 'devenir homme' au XIII^e siècle», in Florian Besson et al. (dir.), *Créer: créateurs, créations, créatures au Moyen Âge*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, 75-92; Id., *Former la masculinité*, 103-16.

70. Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XXVI, 52, c. 1871.

explicitement à la fin de la nuit, à l'approche du matin. Correspondant à la deuxième partie de la nuit, le sommeil matinal serait plus profond que celui qui suit l'endormissement et garantirait alors une plus grande véracité des songes⁷¹. Vincent de Beauvais fait appel à des explications physiologiques pour éclairer ce phénomène: les pensées s'arrêtent durant cette deuxième partie de la nuit et les mouvements des humeurs sont terminés. Ainsi, libéré de la lourdeur du corps et des occupations de la journée, l'esprit laisse alors se déployer la vertu imaginative, faisant apparaître des images du futur⁷².

Une autre encyclopédie très diffusée au XIII^e siècle du franciscain Barthélemy l'Anglais, présente plusieurs chapitres dédiés au fonctionnement du sommeil et des songes. Il y explique également qu'une obstruction des sens corporels a lieu durant le sommeil, ainsi qu'un mouvement d'intériorisation⁷³. Parmi ses

71. Voir à ce sujet: Yasmina Foehr-Janssens, «Songes creux et insomnies dans les récits médiévaux (Fabliaux, dits, *exempla*)», in Alain Corbellari, Jean-Yves Tilliette (éd.), *Le rêve médiéval*, Genève, Droz, 2007, 111-36; Steven Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 99-119; Quillet, «Le songe», 82-83.

72. «Nos autem cum sanctis, et prophetis dicimus, quod somnia frequenter aliquid signant de futuris, maximeque ut dicit Avicenna quae sunt in dormitionis fine, sicut illa quae videntur in mane. Omnes enim cogitationes hac hora quiescunt, humorum motus finiti sunt, ideoque cum imaginativa non sit impedita per corpus, nec impediatur ab illis actibus animae, tunc obsequium eius quod praestata animae, melius est quam post, et ideo in talibus imaginationibus frequenter previdentur futura», Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XXVI, 52, c. 1871. Cette explication exposée par Vincent de Beauvais est puisée dans la *Summa creaturis* d'Albert le Grand, voir Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, 106.

73. «Somnus, secundum Aristotelem, est quies animalium virtutum cum intensione naturalium»; en faisant référence au *Liber de quantitate anima* que Barthélemy l'Anglais attribue à saint Augustin: «Somnus, inquit, est quaedam insensibilitas naturalis [...] Somnus quaedam est passio mulcebris, meatus cerebri, et vias sensuum opilans, naturalem virtutem confortans, calorem naturalem ab exterioribus ad interiora revocans. In somno enim interiora corporis calescunt, exteriora vero frigescent. Unde profundato calore, ligatur in somno et opilatur organum sensus communis», Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, VI, 24, 266-67. Cette citation d'Aristote est également employée par Vincent de Beauvais. À propos des théories sur les rêves dans l'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais, voir Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, 89-92; et, plus largement, Thomas Ricklin, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und*

nombreuses actions bénéfiques, le sommeil modéré augmente la chaleur naturelle du corps et renforce l'esprit. Il a aussi pour vertu d'éclairer les facultés intellectuelles (*mens clarificare*)⁷⁴: «quand le somme est bien attempré, [...] la pensée en est plus clere»⁷⁵. Dans cet état particulier, alors, les songes produisent des 'impressions' dans l'âme du dormeur sous l'inspiration divine ou angélique⁷⁶. Tout type de sommeil n'est toutefois pas à même d'avoir ces effets bienfaisants sur l'esprit. Comme chez Guillaume de Saint-Thierry, le sommeil modéré est ici valorisé et amplifie la faculté de compréhension de l'âme. En tant que moment permettant une longue phase de repos, la nuit potentialise le déploiement de ce sommeil léger, propice à la compréhension des mystères divins.

Conclusion

Loin d'être un moment inactif et de repos dans les sources explorées, la nuit est au contraire fortement mobilisée afin de mettre en évidence les ressources intérieures des saintes et des moines. L'activité spirituelle durant la nuit est en effet intense chez ceux dont elle révèle la valeur. Parce qu'elle demande une force de volonté hors du commun, la privation de sommeil prouve le caractère exceptionnel de celui ou celle qui la pratique. Elle montre la maîtrise de la chair comme le met en évi-

Aristoteles, Leyde, Brill, 1998; Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*.

74. «Si vero sit moderatus, [...] animus confortatur, calor naturalis augeatur, humores temperantur, mens clarificatur», Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, VI, 24, 268.

75. Barthélemy l'Anglais, *Le grand propriétaire de toutes choses* [...], trad. Jean Corbechon [1372], Paris, 1556, fol. 56r.

76. «Tales autem impressiones fiunt aliquando in animo dormientis, per divinam inspirationem, aliquando per angelicam administrationem, ut patet in Iacob», Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, 272. Voir Jacques Le Goff, «Le christianisme et les rêves», in Tullio Gregory (éd.), *I sogni nel Medioevo*, 196-97; Schmitt, *Récits et images de rêves*, 553. À propos de la classification du songe de Jacob au sein de la typologie des rêves, voir Franco Morenzoni, «Rêves et visions dans le *Liber de exemplis et similitudinibus rerum* de Jean de San Gimignano», *Medieval Sermon Studies*, 59 (2015), 6-20, here 6-7.

dence le discours monastique. En contrepartie de ces efforts, les facultés de compréhension sont aiguisées et une relation privilégiée s'instaure avec Dieu. La thématique de la nuit lumineuse, joyeuse et propice aux révélations, car habitée par le divin, est récurrente dans ces représentations de nuits de veille des mystiques. Cette abstraction des sens physiques, qui laisse place aux ressources secrètes de l'esprit, est également expliquée par le discours naturaliste des encyclopédies. Celles-ci soulignent la capacité de la nuit et du sommeil à illuminer l'esprit, à activer ses facultés secrètes et la compréhension du message divin.

La privation de sommeil accroît en ce sens l'expérience individuelle de Dieu que recherchent les mystiques. La nuit permet ce moment de solitude valorisé. Elle rend possible l'*imitatio Christi* à un degré supérieur, que le jour n'autorise pas de manière aussi prononcée. Dans ce sens, la nuit revêt dans les vies des mystiques une signification particulière. Expérience personnelle de Dieu, cette représentation de la nuit rend plus évidente la conscience de soi et de son corps, à travers la souffrance endurée. Une fois cette difficulté physique dépassée, les saintes ont accès aux réalités immatérielles, par la rencontre du Christ, des saints ou des anges. Plus encore, les mystiques réveillées se 'fondent' dans le Christ dans une union mystique que la nuit rend possible par le moment hors du temps et hors du monde qu'elle offre. De manière ambivalente, alors même qu'elle se produit grâce à un détachement des sens corporels, cette expérience spirituelle est sensorielle à certains égards. Les visions nocturnes des saintes ravissent leurs sens et les rapprochent de manière physique du Christ, qu'elles le goûtent, le voient, le touchent ou qu'elles écoutent «l'harmonie suave»⁷⁷ de la voix des anges.

Cette représentation de la nuit s'inscrit dans le sens d'une dévotion privée, de la construction d'une relation intime avec Dieu⁷⁸. Elle va de pair avec le renforcement de «la conscience de soi» dans les derniers siècles du Moyen Âge et l'encouragement pour les fidèles à explorer leur intériorité, comme incite à le faire la confession individuelle rendue obligatoire une fois par an

77. Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, 69.

78. Baschet, «Âme et corps», 26-27.

en 1215⁷⁹. Par le sens qu'elle prend dans les vies de Catherine de Sienne et de Marie d'Oignies, la nuit met en lumière, et plus encore permet de revendiquer, une relation personnelle et étroite avec le Christ⁸⁰. Elle rend évidentes la sainteté des mystiques, la vertu des moines et les facultés intellectuelles de ceux qui font des rêves prémonitoires. Ce moment d'abstraction des sens, immersion à l'intérieur de soi et de sa conscience, est employé comme argument en faveur de la légitimité des saintes et de la véracité des rêves prophétiques. La nuit confère ainsi un pouvoir particulier à ceux qui veillent. En dehors de ces privations extrêmes, le sommeil n'est pas entièrement banni des conseils sur la vie spirituelle. Un sommeil modéré et léger, qui n'alourdit pas le corps, est également associé au caractère lumineux de la nuit, porteuse de la présence divine.

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO

79. *Ibid.*; Jean-Claude Schmitt, «La découverte de l'individu, une fiction historiographique?», in id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, 241-62, here 253. Nous n'entrons pas ici dans le vaste débat à propos de «la découverte de l'individu» au Moyen Âge. À ce sujet, nous renvoyons à Baschet, «Âme et corps»; Caroline Bynum, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), 1-17; Barbara Rosenwein, «Y avait-il un «moi» au haut Moyen Âge?», *Revue historique*, 307 (2005), 31-52; Schmitt, «La découverte de l'individu», 241-62; Aaron Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997. À propos de la confession annuelle rendue obligatoire au XIII^e siècle, voir: Nicole Bériou, «Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion», in Groupe de la Bussière (éd.), *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, 73-92.

80. Comme les études sur la mystique médiévale l'ont mis en évidence. Voir Lauwers, «Mystique», 1050.

ABSTRACT

Anne-Lydie Dubois, *The Lights of the Medieval Night: Sleep, Dreams, and Spirituality (13th-14th Centuries)*

This article looks at night as a moment of light in medieval sources, particularly between the twelfth and fourteenth centuries. Hagiographic sources recounting the lives of mystics present night as a time of intense communication with Christ, through practices of extreme ascetic vigils. In the broader hagiographic and monastic discourse, sleep deprivation is valued insofar as sleep signifies surrendering the body to the vices of the flesh and to laziness. In this sense, sleep deprivation enhances the individual experience of God that mystics seek. It makes possible the *imitatio Christi* to a greater degree than daytime would allow. The naturalist discourse of the encyclopedias also explains that this abstraction of the physical senses sharpens the secret resources of the mind. They emphasize the ability of night and sleep to enlighten the mind, activate its secret faculties, and help to understand the divine message. This representation of the night goes hand in hand with the strengthening of «self-awareness» in the last centuries of the Middle Ages, and the encouragement of the faithful to explore their inner selves, as individual confession exhorts to do.

Anne-Lydie Dubois
 Université de Genève
 anne-lydie.dubois@unige.ch

SISMEL - EDIZIONI DEL GALILEO