

Virginie LEROUX et Christine PIGNE

INTRODUCTION

Le sommeil, repos de l'âme et du corps, est un phénomène universel : les hommes, les animaux et parfois même les dieux sont soumis à son immense pouvoir. Cette universalité n'implique pourtant pas l'univocité ; les visages du sommeil sont très souvent contradictoires.

Dans une même nuit, sommeil profond et sommeil propice aux rêves se succèdent. Si le premier est compact, dense et noir, le second, agité de songes variés, est une trouée de lumière dans l'obscurité. De Platon et d'Aristote aux médecins de la Renaissance et du XVII^e siècle, les penseurs n'ont cessé de séparer ces deux sortes de sommeil, bien avant les découvertes de Sigmund Freud¹ ou de Michel Juvet². Peut-on simplifier la définition de ces deux états en rapprochant le sommeil profond de la mort et le sommeil propice aux songes de la vie ? La mythologie antique relie Hypnos et Thanatos, Somnus et Mors, mais elle rapproche également le Sommeil de Mercure-Hermès. Dans la poésie amoureuse, le sommeil profond, synonyme d'absence d'idéation, est ambivalent. L'amant, qui ne peut se passer de l'image de la Dame, vouera ce type de sommeil aux gémonies ; lorsque il est au contraire torturé par une image obsessionnelle, l'amant louera cette plongée bienfaisante au sein d'un sommeil lourd, profond, noir et reposant.

LE SOMMEIL PROFOND ET LE SOMMEIL PROPICE AUX SONGES

Dans *l'Apologie de Socrate*, Platon met dans la bouche de son maître cette comparaison entre la mort et un sommeil sans rêves : « Si le sentiment n'existe plus, si la mort est un de ces sommeils où l'on ne voit plus rien, même en songe, quel merveilleux avantage ce doit être que de mourir. [...] Par conséquent, si la mort est un sommeil de cette espèce, j'estime que c'est grand profit, puisque alors toute la suite des temps nous apparaît comme une nuit unique »³. Ce développement est bien évidemment didactique. Sur le point de mourir, Socrate veut rassurer ses proches en euphémisant la mort : celle-ci n'est rien de plus qu'un sommeil sans songes. Mais la précision est importante : le philosophe grec a conscience que

¹ Voir essentiellement *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961 ; *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, 1988 ; et *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1989.

² Voir essentiellement *Le sommeil et le rêve*, Paris, éd. O. Jacob, 1992 et *Le château des songes*, Paris, Librairie générale française, 1993.

³ Platon, *Apologie de Socrate*, 40 d-e. Pour la traduction française, voir Platon, *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établi et trad. par M. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1953, p. 171.

le sommeil n'est pas un tout homogène. Il peut être compact et sans rêves, comme il peut être agité de songes divers, variés, parfois véridiques et parfois illusoire. Dans ses *Petits traités d'histoire naturelle*, Aristote affine encore cette distinction. Pour le Stagirite, seuls les hommes et les animaux dorment, car ils possèdent la faculté sensible de l'âme⁴ ; les plantes ne peuvent dormir, car elles ne possèdent que la faculté nutritive. Aristote définit tout d'abord le sommeil comme « une certaine affection de la partie sensible », il en est « comme l'enchaînement et l'immobilité »⁵. Mais la folie, la suffocation, l'évanouissement, produisent la même impuissance. Le sommeil se différencie donc de ces autres états, car il provient toujours d'une évaporation relative à la nourriture (456b-457a). Cette puissante évaporation vient refroidir le cerveau et retombe dans le corps. Mais ce mouvement de retombée n'a rien d'homogène (461a) ; les qualités du sommeil ne sont donc pas toujours les mêmes. L'absence de rêve s'explique par des causes physiologiques : « Chez tous les êtres que la nature a organisés de façon qu'une évaporation considérable monte vers les parties supérieures, laquelle, en redescendant, produit beaucoup de mouvement, logiquement, chez ces êtres, aucune image n'apparaît. » (462b). Lorsque le mouvement se calme, au contraire, les images de rêve apparaissent.

À la Renaissance, le médecin Jean Fernel reprend ces analyses aristotéliennes dans son traité intitulé *La Physiologie*, paru en 1554. Le sommeil naît de l'évaporation liée à la digestion⁶ ; la qualité du sommeil dépend alors de cette évaporation. Fernel décrit un sommeil sans rêves : « S'il arrive un sommeil tres-grand et tres profond non seulement les sens externes, mais aussi les facultez internes demeurent assoupies, tellement qu'elles ne peuvent point du tout ny discerner et distinguer ny feindre ny se ressouvenir de chose quelconque, et l'abbord confus des images et phantosmes n'a aucune force sur icelles. D'où vient qu'il ne se fait et ne se rencontre point aucun songe ; et pour cette cause et cette raison les animaux ne songent point, dormant incontinent apres avoir mangé, ny pareillement aussi des qu'ils sont nez, comme les enfans. » Il distingue également un sommeil léger, où les images qui se présentent ne peuvent être qualifiées de « rêves »⁷. Seul un sommeil modéré pourra donner naissance à des songes. De Platon à Fernel, la réflexion sur les diverses qualités de sommeils se précise et s'affine⁸. Le *sommeil profond* est lié à une absence totale d'idéation, et le *sommeil propice aux songes*, à la présence d'images oniriques. De l'Antiquité à la Renaissance ou au XVII^e siècle, de nombreux penseurs ont senti que le Sommeil n'offrait pas un visage unique. Dans sa phase *profonde*, il est l'Hypnos grec, frère de la Mort, qui fait de la couche un avant-poste de la tombe. Dans sa phase *paradoxe*, pour reprendre un terme moderne⁹, il est au contraire tourné vers la vie.

⁴ Pour les trois facultés de l'âme chez Aristote, nutritive, sensible et intellectuelle, voir *De l'âme*, livre II.

⁵ Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et trad. par R. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1965 : *Du sommeil et de la veille*, 454b.

⁶ Les savants modernes expliquent cette relation entre un repas trop riche et l'endormissement par la disparition d'une hormone appelée « hypocretine », liée à la veille et à l'appétit (voir *Le sommeil*, Science & Vie, Hors-série, n°220, Septembre 2002, p. 46 et suiv.).

⁷ J. Fernel, *La Physiologie*, livre VI, chapitre 11, p. 524-525.

⁸ Nous ne pouvons ici faire le point sur les conceptions médicales et philosophiques du sommeil ; elles feront l'objet de journées d'étude spécifiques.

⁹ Voir M. Jouvét, *Le sommeil et le rêve*.

L'univers onirique a fasciné les auteurs de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance, tout comme les critiques contemporains. Les études sur le songe sont en effet beaucoup plus nombreuses que celles portant sur le sommeil profond. Un tel déséquilibre trouve peut-être son explication dans la valeur même du rêve, trouée de lumière qui perce les ténèbres du sommeil, qui offre une riche matière symbolique. A l'inverse, Dominique Bertrand a souligné « l'aporie propre à la représentation de la ténèbre ». Si la nuit noire est un « défi pour la visibilité et la lisibilité »¹⁰, le sommeil profond l'est encore plus. Moment où toute conscience est annulée, il s'oppose au Songe où les images affluent, se bousculent et poussent le rêveur, une fois éveillé, à s'interroger sur leurs mystérieuses provenances. Les différents articles de ce recueil tentent de rétablir un certain équilibre dans l'étude du sommeil ; même s'ils s'intéressent parfois au monde onirique, ils se penchent très souvent sur la richesse du sommeil profond.

LE SOMMEIL, ENTRE LA MORT ET LA VIE

A cette première contradiction qui oppose le sommeil profond au songe, s'en ajoute une seconde qui fait du sommeil une puissance oscillant entre la mort et la vie. Ainsi, chez Homère, le sommeil est à la fois temps de l'apaisement et du repos (*Iliade* XIV, 164) et inquiétante image de la mort (*Odyssée* XIII, 80). Comme l'a montré Philippe Ariès, « le repos est à la fois l'image la plus ancienne, la plus populaire et la plus constante de l'au-delà » et cette image est encore présente aujourd'hui, malgré la concurrence d'autres types de représentation »¹¹. Dans la mythologie antique, comme chez de nombreux peuples dits « primitifs », Hypnos et Thanatos sont frères jumeaux. Les raisons d'un tel rapprochement peuvent être nombreuses. La plus évidente est l'analogie entre le corps d'un homme endormi et celui d'un cadavre : même position allongée, même baisse de la température corporelle, mêmes yeux fermés, même décontraction apparente et même « inconscience ». Mais cette ressemblance ne résiste pas aux simples données de l'expérience. Le corps d'un homme mort ne ressemble à celui du dormeur que quelques heures ; il est ensuite inéluctablement entraîné dans le processus de décomposition¹². Alors que le dormeur « sort » de son sommeil, le cadavre ne peut « sortir » de la mort.

Comme nous l'avons vu dans le discours de Socrate à la veille de sa mort, précédemment cité, cette association a comme but principal d'euphémiser la mort, de supprimer ce qui fait d'elle l'altérité absolue, de la rapprocher d'un état connu, rassurant, que traverse l'homme chaque jour. A la Renaissance, Montaigne reprend le raisonnement socratique au livre III des *Essais* : « Si c'est un anéantissement de notre être, c'est encore amendement d'entrer en une longue et paisible nuit. Nous ne sentons rien de plus doux en

¹⁰ Pour ces deux dernières citations, voir D. Bertrand, « A travers les nuits (XVI^e-XVII^e siècles) », dans *Penser la nuit, XV^e-XVII^e : actes du colloque international du CERHAC*, Centre d'études sur les réformes, l'humanisme et l'âge classique de l'Université Blaise-Pascal, 22-24 Juin 2000, éd. par D. Bertrand, Paris, Champion, 2003, p. 7.

¹¹ P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 32. Voir aussi P. Boyancé, *Le sommeil et l'immortalité*, extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, publiés par l'Ecole Française de Rome, t. XLV, 1928, Paris, E. de Boccard, 1928 ; E. Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970

¹² Voir E. Morin, *L'homme et la mort*, p. 139.

la vie, qu'un repos et sommeil tranquille et profond sans songes »¹³. Comment craindre la mort dans ces conditions ? La conséquence immédiate d'un tel raisonnement est également faite pour rassurer : si la mort est un sommeil, l'agonie n'est qu'une autre forme de l'endormissement. Point de douleur là où la conscience glisse progressivement ailleurs, dans la douceur¹⁴. A la suite d'un grave accident, Montaigne décrit ainsi ce qui ressemble fort à une agonie : « Il me semblait que ma vie ne me tenait plus qu'au bout des lèvres : je fermais les yeux pour aider (ce me semblait) à la pousser hors, et prenais plaisir à m'alanguir et à me laisser aller. C'était une imagination qui ne faisait que nager superficiellement en mon âme, aussi tendre et aussi faible que tout le reste : mais à la vérité non seulement exempt de déplaisir, ainsi mêlée à cette douceur, que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil. Je crois que c'est ce même état, où se trouvent ceux qu'on voit défaillants de faiblesse, en l'agonie de la mort : et tiens que nous les plaignons sans cause, estimant qu'ils soient agités de grièves douleurs, ou avoir l'âme pressée de cogitations pénibles »¹⁵. G. Matthieu-Castellani commente ainsi ce passage : « Plaisir de mourir, mourir de plaisir : ce plaisir est d'une qualité tout autre que le plaisir viril ; il est tout d'abandon, de laisser-aller, d'alanguissement, de glissement ; c'est un plaisir féminin, marqué par la liquidité, l'effusion (...) un plaisir à la surface du corps, à la surface de l'âme, senti 'au bout des lèvres', aux 'bords de l'âme', un plaisir oral comme celui de *l'infans*, arrosé du lait maternel »¹⁶. De fait, la mort partage avec le sommeil sa ressemblance avec l'état prénatal. P. Ariès cite, par exemple, la réaction des sept dormants d'Ephèse, contenue dans *La légende dorée* de J. de Voragine, s'écriant à leur réveil, après un très long sommeil : « Or, de même que l'enfant dans le ventre de sa mère vit sans ressentir de besoins, de même nous aussi, nous avons été vivant, reposant, dormant et n'éprouvant pas de sensations ! »¹⁷. Pour E. Morin, cette ressemblance entre le sommeil, la mort et la vie fœtale est essentielle : « L'idée d'éternel sommeil n'aurait été qu'une idée à la surface de l'expérience, aussitôt démentie par elle, si elle ne s'était alourdie, épanouie et poursuivie dans la tiède communication de toutes les profondes analogies de la mort. C'est le sommeil *originnaire* que retrouve la mort. Il y a triple analogie entre le sommeil nocturne des vivants, le sommeil de la mort et le sommeil fœtal. Ils se tiennent tous trois au niveau des 'sources élémentaires' aux 'tréfonds de toute vie'. Notre petite vie est baignée d'un grand sommeil. Le sommeil notre berceau, le sommeil notre tombeau, le sommeil notre patrie, d'où nous sortons le matin, où nous rentrons le soir, et notre vie, le court voyage, la durée entre l'émergence, l'unité première et l'engloutissement en elle »¹⁸. Maternel, doux et accueillant, le sommeil profond gomme tout

¹³ Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. réalisée par D. Bjaï, B. Boudou, J. Céard et I. Pantin, sous la direction de J. Céard, Le Livre de Poche, 2001, livre III, chapitre XII, « De la physionomie », p. 1635.

¹⁴ R. B. Onians montre que, dans l'imaginaire grec archaïque essentiellement, le sommeil et la mort sont conçus comme deux « voiles » enveloppant la tête et la conscience du personnage. Le sommeil a « cette propriété de couvrir, de couvrir avec douceur (...) Il voile les yeux et lie aussi étroitement, paralyse, celui qui est enveloppé de cette façon. (...) Telle est même la mort, et l'on pouvait prier qu'elle aussi pût nous recouvrir avec autant de douceur. » (*Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Seuil, 1999, p. 498).

¹⁵ Montaigne, *Les Essais*, livre II, chapitre VI, « De l'exercitation », p. 596.

¹⁶ G. Mathieu-Castellani, « Veiller en dormant, dormir en veillant. Le Songe dans les *Essais* », dans *Le Songe à la Renaissance*, F. Charpentier éd., U. de Saint-Étienne, 1989, p. 238.

¹⁷ P. Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 31-32.

¹⁸ E. Morin, *L'homme et la mort*, p. 139-140.

ce que la mort peut avoir d'effrayant : la coupure définitive avec les êtres chers, les douleurs de l'agonie, l'Inconnu.

Reste une dernière raison qui intéresse moins le sommeil profond que le sommeil propice aux rêves. Selon de nombreuses croyances philosophiques, poétiques et médicales, l'âme du dormeur se détacherait du corps, temporairement, dans le temps du sommeil. Ce voyage psychique permettrait au rêveur d'entrer en contact avec le monde divin, céleste, et de connaître des vérités suprasensibles, interdites à l'homme éveillé dont le corps reste trop pesant¹⁹. Une telle conception du sommeil est alors très proche de celle de la mort, qui suppose, selon de nombreuses croyances, un détachement de l'âme et du corps, cette fois définitif²⁰.

Mais de nombreux textes de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance, tout en évoquant la gémellité mythologique d'Hypnos et Thanatos, n'enferment pas le sommeil dans un univers mortifère, bien au contraire. Par de nombreux aspects, le Sommeil est une puissance indispensable à la vie. On se donne la peine de l'invoquer, de l'encenser, de faire son hymne, tant son pouvoir est grand et tant ses dons aux mortels sont importants. Encore faut-il pouvoir faire la part, dans ces textes, des conventions littéraires et des réelles convictions religieuses.

Dans le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P. Grimal affirme qu'« Hypnos n'a guère dépassé le stade de la pure abstraction »²¹. H. J. Isaac, commentant un passage de Stace, est un peu plus nuancé : « L'épopée d'autre part a fixé en un procédé l'appel à *Hypnos, Somnus*, qui flotte entre la divinité et la personnification »²². Faut-il ne voir, dans tous les hymnes et invocations au Sommeil, qu'un simple exercice de rhétorique ? Peut-être, si l'on se fie au témoignage de Quintilien qui affirme que l'éloge en prose du Sommeil – et de la Mort – était un exercice traditionnel de l'école romaine²³. Il est sûr également que peu de mythes se rattachent à Hypnos-Somnus²⁴. Comment expliquer alors l'engouement de certains poètes de la Renaissance qui, s'inscrivant dans une tradition de textes bien établie, renouvellent le genre de l'éloge du Sommeil, en faisant de lui, non pas une simple personnification, mais un Démon ? Il faut dès lors se souvenir du *De Deo Socratis*, dont l'influence fut très importante à la Renaissance, où Apulée distingue plusieurs catégories de démons. Après avoir parlé de ceux qui habitent « un certain moment dans un corps

¹⁹ Pour Ronsard, voir Lm X, *L'Excellence de l'esprit de l'homme*, p. 101 et suiv.

²⁰ « Le sommeil donne à l'homme une connaissance et une communication avec Dieu dont il ne dispose pas dans l'état de veille. Il y a dans le sommeil et la mort concentration de l'âme hors du corps, au lieu que l'âme soit diffuse à travers tout le corps. Une telle ressemblance amène à s'interroger à la fois sur les pouvoirs de la mort et sur le degré de séparation de l'âme et du corps » (P. Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 348).

²¹ P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1963, p. 218.

²² Stace, *Silves*, Tome II, texte établi par H. Frère et traduit par H. J. Izaac, Paris, Belles Lettres, 1961, p. 13 des « Notes complémentaires ».

²³ Voir Quintilien, *Institution oratoire*, III, VII, 28.

²⁴ Pour un bilan très complet, voir C. Lochin, « Hypnos / Somnus », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, tome V, 1, Artemis Verlag Zürich und München, 1990, p. 592 : « Somnus et les autres divinités ».

humain »²⁵, il passe à une catégorie d'êtres démoniques qu'il juge supérieurs : « Il y en a d'autres, nullement inférieurs en nombre, largement supérieurs en dignité, d'une espèce plus élevée et plus sainte, toujours libres des entraves et des attaches corporelles, investis de fonctions déterminées. Dans leur nombre figurent le Sommeil (*Somnus*) et l'Amour (*Amor*), doués de pouvoirs opposés : l'Amour tient éveillé, le Sommeil fait dormir. Eh bien ! C'est cette classe supérieure de démons qui, au dire de Platon, fournit à chaque homme des témoins et des gardiens de sa vie quotidienne, invisible à tous, continuellement présents comme spectateurs de tous nos actes et même de toutes nos pensées »²⁶. On connaît l'importance du Démon-Amour à la Renaissance ; ce texte nous offre une autre piste d'étude : le Sommeil est ici décrit comme un « grand Daimon », pour reprendre une expression de Ronsard²⁷. Mis sur le même plan que le démon de Socrate, il va et vient à sa guise, libre des entraves du corps. Or, dans certains hymnes et certaines invocations, le Sommeil est également conçu comme une puissance extérieure, non pas née du corps lui-même, mais voguant à son gré, sensible à la louange, et parfois capricieuse. La tradition si tenace de l'invocation et de l'éloge du Sommeil ne se comprend que dans une telle conception « objective », plus proche de la divinisation que de la personnification²⁸. C'est ainsi que Blaise de Vigenère, lorsqu'il commente les textes antiques évoquant le sommeil, parle du « Dieu du dormir »²⁹.

Les hymnes, éloges et invocations au Sommeil sont si nombreux dans l'Antiquité, au Moyen Âge, à la Renaissance et au XVII^e siècle, qu'ils constituent à eux seuls un véritable *topos* littéraire. Dans un livre intitulé *Ad Somnum*³⁰, S. Carrai recense les principales invocations au sommeil, menant son étude jusqu'à la Renaissance italienne et Bettina Windau fait de même pour la tradition néo-latine³¹. D'Homère à certains auteurs du XVII^e siècle, il est donc possible de tracer le portrait d'un Sommeil salutaire, bien différent du sombre visage d'Hypnos, parfois tourné vers son jumeau Thanatos. Tous ces hymnes, éloges ou invocations au Sommeil dessinent le visage d'un dieu aimable et pacifique, capricieux parfois, mais toujours bénéfique quand il daigne répandre ses bienfaits sur le monde. Calme et puissant, Hypnos est souvent invoqué pour venir reposer le corps et l'âme du dormeur. Il véhicule les images enchanteresses ou prophétiques du Songe, et peut répondre aux prières des malheureux insomniaques. Monnayant parfois ses interventions, le grand dieu nocturne a un pouvoir de guérison bien réel.

²⁵ Apulée, *Opuscules Philosophiques et Fragments*, texte établi et trad. par J. Beaujeu, Paris, Belles Lettres, 1973, « De Deo Socratis », 154, p. 35.

²⁶ Apulée, « De Deo Socratis », 154-155, p. 35-36.

²⁷ Lm VII, p. 200, v. 37.

²⁸ Pour la conception « objective » des phénomènes corporels et pulsionnels chez les Grecs, voir E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1995.

²⁹ Philostrate, *Les images ou tableaux de platte-peinture*, traduction et commentaire de Blaise de Vigenère (1578), présenté et annoté par F. Graziani, vol. I, Paris, Champion, 1995, p. 387.

³⁰ S. Carrai, *Ad Somnum. L'invocazione al sonno nella lirica italiana*, Padoue, éd. Antenore, 1990.

³¹ *Somnus. Neulateinische Dichtung an und über den Schlaf. Studien zur Motivik. Texte, Übersetzung, Kommentar*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1998.

Or, ces images contradictoires du Sommeil ne peuvent pas être dissociées comme le rappelle l'hymne grec à Hypnos qui lie intimement la puissance mortifère et la puissance vivifiante du sommeil :

Au Sommeil, parfumé de pavots

Sommeil, Seigneur de tous, mortels et dieux bénis³²,
Et de tous les vivants, que la grand'terre nourrit,
Toi seul, maître de tous, tu rends visite à tous,
Tu enserres les corps de liens non faits d'airain,
Tu nous libères des soins, douce fin de nos peines,
Et tu viens délasser, saintement, nos soucis,
Par la vue de la mort, tu viens sauver nos âmes,
Car d'Oubli et de Mort, tu es le propre frère.³³
Mais, ô bienheureux Dieu, je te prie d'approcher,
De sauver l'initié, qu'il puisse servir les dieux³⁴.

PRESENTATION DES CONTRIBUTIONS

La première partie de ce recueil est consacrée à l'appréhension « rationnelle », voire scientifique, du sommeil. Les nombreuses contradictions qu'il implique posent en effet problèmes aux philosophes, aux médecins, mais également aux botanistes.

Un philosophe appréhende souvent le phénomène du sommeil en fonction de la conception qu'il se fait de l'âme et du corps de l'homme. Jean-Marie Flamand s'intéresse ainsi aux écrits de Plotin. Pour un philosophe d'obédience néoplatonicienne, le sommeil peut être vécu comme une rupture tragique de l'attention et comme un abaissement de l'âme, qui se tourne dès lors vers le monde sensible. Or, si les dieux ne se reposent jamais, l'homme ne saurait se passer de sommeil. Mais il ne doit faire preuve d'aucune complaisance à son égard, tout comme il doit limiter sa nourriture au strict nécessaire. La gloutonnerie et la propension à un sommeil trop long sont les deux grands ennemis de la vie théorétique. De plus, l'incarnation de l'âme individuelle en un corps est comparée au sommeil par Plotin. On comprend, dans ces conditions, que l'éveil soit particulièrement prisé par ce philosophe : il devient synonyme d'une séparation du corps et de ses illusions et d'une ascèse sans compromis.

³² Ce vers reprend la première invocation au Sommeil faite par Héra dans *Illiade*, chant XIV, v. 233.

³³ Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Nuit enfante le Sommeil (v. 211-213). Au chant XIV de *Illiade*, Homère appelle le Sommeil « le frère de la mort » (v. 231). Notons simplement qu'Hésiode faisait naître Léthé (l'oubli) d'Eris (la colère), v. 226-227.

³⁴ Les hymnes orphiques sont reproduits en version originale, dans *The Orphic Hymns*, Text, Translation and Notes by Apostolos N. Athanassakis, Atlanta, Scholars Press, 1977. Ils sont accompagnés d'une traduction anglaise. Il existe également une traduction italienne de cet hymne dans le livre de S. Carrai, *Ad Somnum. L'invocazione al sonno nella lirica italiana*, Padoue, éd. Antenore, 1990, note 6, p. 14-15. La traduction présente est de C. Pigné.

Si la philosophie s'intéresse au sommeil, la médecine se penche également sur ce phénomène, mais les démarches de ces deux disciplines savantes ne sont pas entièrement identifiables. Violaine Giacomotto-Charra interroge ainsi un vaste corpus de textes du XVI^e siècle ; elle dessine quelques unes des lignes de force qui structurent les discours sur le sommeil, eux-mêmes sources et miroirs des représentations culturelles ayant cours dans le monde de la Renaissance. Ces textes héritent, dans leur grande majorité, de deux grandes traditions : les écrits philosophiques d'Aristote, qui relie la naissance du sommeil et les mécanismes de la digestion ; et les écrits médicaux de Galien, qui relie la naissance du sommeil et le repli des esprits animaux volontairement impulsé par l'âme. Le discours du philosophe naturel saisit la nature comme un ensemble ; celui du médecin relève d'un art, d'une *techné* spécifique et dont l'objet est limité. La parole des poètes semble également constituer un troisième angle d'attaque du sommeil. L'examen minutieux des divers traités philosophiques, médicaux, des régimes de santé, des extraits de miscellanées, des ouvrages de vulgarisation, met ainsi en lumière les visages scientifiques du sommeil à la Renaissance.

Le sommeil est un phénomène naturel qui permet à l'homme de se reposer, mais il peut également être produit de façon artificielle. L'insomnie, comme les mauvais rêves ou autres troubles du sommeil, a disposé dès l'Antiquité d'une panoplie de remèdes à base de plantes. Marie-Elisabeth Boutroue se propose d'ouvrir cette pharmacie ancienne. Les sources antiques de la matière médicale doivent être cherchées dans les grandes œuvres scientifiques de Galien, Dioscoride et Pline, auxquelles il faut ajouter quelques textes arabes ou médiévaux classiques. De l'Antiquité à la Renaissance, les vertus de certaines plantes somnifères sont ainsi mises en valeur (le pavot, la laitue, etc.). Marie-Elisabeth Boutroue étudie les herbiers et la transmission du savoir pratique sur la façon de lutter contre l'insomnie, s'intéresse à l'utilisation médicale des plantes soporifiques, généralement de tempérament froid (l'insomnie étant souvent perçue comme un excès de chaleur selon une perspective toute galénique) ; elle étudie également la disposition du savoir pharmacologique entre Moyen Age et Renaissance, essentiellement compilatoire, ou l'utilisation de sédatifs en chirurgie ou dans tous les cas où l'humanité exige que le patient soit anesthésié.

La seconde partie de ce recueil réunit deux communications consacrées à la conception religieuse du sommeil ; de même que les néo-platoniciens et que Plotin, présenté par Jean-Marie Flamand, les chrétiens intègrent leur réflexion sur le sommeil à une dialectique de l'incarnation. Les exemples et les préceptes bibliques concernant le sommeil en donnent une image duelle : il est un lieu privilégié de communication entre l'homme et la divinité, mais il contribue aussi à la satisfaction des besoins corporels les plus grossiers, sommeil du paresseux, de l'ivrogne ou de l'homme lascif, chargé d'obsessions sexuelles et favorisant la survenue du péché. Surtout, il rompt la communication des fidèles avec Dieu par la prière. Daniel Ménager analyse un exemple particulièrement ambivalent, le sommeil des apôtres au Jardin des oliviers. Alors que les disciples du Christ sont condamnables au regard de la foi chrétienne et de la tradition juive et suscitent les foudres de Pascal, fustigeant leur négligence et leur manque de compassion pour le Christ qui se prépare à la mort, l'épisode entre, au XV^e et au XVI^e siècles, dans une méditation sur la compassion du Christ. Nul reproche chez les peintres, même chez Botticelli, qui subit pourtant l'influence de Savonarole au moment où il représente la scène. Daniel Ménager accorde une attention

toute particulière aux gravures de Dürer qu'il met en rapport avec le discours d'indulgence des fatistes et des exégètes contemporains qui soulignent la tristesse des apôtres, signalée par Luc, et montrent que leur défaillance est rachetée par les saints et les pieux qui veillent sur le Christ.

Nicolas Lombart étudie pour sa part la préparation au sommeil assurée par la liturgie des heures ou office divin, issu de l'exigence paulinienne de louange perpétuelle du Seigneur. Il s'intéresse aux premières traductions françaises renaissantes de l'hymne *Christe qui es lux et dies*, chantée à Complies, dernière heure du jour, et en explicite les enjeux liturgiques et théologiques, accordant une attention particulière à la façon dont les traducteurs explorent la tension que le sommeil, plongée au cœur de la nature corruptible de l'homme, suscite entre le repos du corps et la nécessaire veille de l'âme, menacée des assauts du démon. Il montre ainsi que la préparation au sommeil est profondément communautaire et n'a d'efficace que dans l'unisson d'un chœur lyrique. Surtout, chantée plutôt en période de Carême, temps d'attente de la nuit pascale, la préparation au sommeil et à la protection divine se charge d'enjeux sotériologiques, la nuit présente devenant aussi la vie où se joue le Salut.

Les articles de la troisième partie de ce recueil s'intéressent aux relations entre Sommeil et Amour. Le sommeil n'est valorisé par les poètes de l'amour que s'il est l'aboutissement des ébats amoureux ; plus souvent, il est synonyme de solitude, hantise des maris trompés et des amants esseulés, redouté pour soi-même, mais souhaité aux ennemis. Cruel envers Ariane, qui dénonce sa perfidie, il n'apporte aux héroïnes abandonnées que de vains songes. Forte de ce constat, Laurence Beck-Chauvard centre son étude sur le motif de l'insomnie, qui, de Catulle à Valerius Flaccus, se dresse au cœur de la relation *sopor/amor*. Elle montre comment il s'enrichit d'une féconde relation intertextuelle et devient constitutif de l'écriture élégiaque au point d'entrer dans la stratégie de séduction exposée dans *l'Art d'aimer*. A travers le modèle paradigmatique de la femme abandonnée, elle étudie ensuite le motif dans l'épopée. L'exemple de Didon, qui manifeste la dramatisation de l'insomnie, trouve son prolongement dans les *Argonautiques* de Valerius Flaccus. La description valérienne des nuits de Médée témoigne d'une triple ascendance élégiaque, épique et tragique et renvoie à un univers nocturne primitif et terrifiant qui menace Jason et permet au poète d'interroger le statut épique et héroïque.

Thomas Hunkeler prolonge cette analyse en étudiant la postérité de l'insomnie amoureuse à travers ses échos ovidiens et se focalise sur sa présence au sein d'un genre particulièrement difficile à identifier et à délimiter pour les théoriciens de l'époque comme pour la critique moderne : celui de l'épître ou de l'élégie amoureuse. Après avoir explicité cette difficulté théorique qui concerne aussi les *Héroïdes*, il s'intéresse à un antécédent médiéval qui permet d'éclairer cette ambivalence générique, le genre du *salut d'amour*, et montre comment les descriptions de l'insomnie amoureuse ou du rêve compensatoire empruntent au modèle ovidien, non seulement une thématique mais surtout une situation d'énonciation : celle de l'amant(e) délaissé(e) qui adresse lui-même sa plainte à celui ou celle qui l'a abandonné(e). Le degré de présence de l'instance du destinataire permet alors de distinguer l'élégie, où l'accent est mis sur l'expression de la plainte en tant que telle, de l'épître où l'adresse au destinataire passe au premier plan et où prime le *mouere*. Thomas

Hunkeler vérifie ensuite la fécondité de ce critère d'analyse dans l'épître amoureuse de la génération Marot, montrant comment Marot met en scène une « insomnie productive » qui transforme l'éloignement spatial en « proximité spirituelle », puis dans les élégies de Ronsard et de Desportes : tandis que le traitement par Ronsard du topos de l'insomnie amoureuse manifeste la permanence de certains traits stylistiques et rhétoriques de l'épître d'amour, Desportes en systématisant l'appel aux forces cosmiques privilégie l'éloquence pathétique de l'élégie.

Virginie Leroux, enfin, explore les images contradictoires du sommeil élégiaque chez le poète Jean Second et ses modèles antiques et néo-latins. Négligeant la topique de l'insomnie, Second privilégie deux aspects antithétiques du sommeil : dans le premier livre de ses *Élégies*, consacré à Julie, le songe est célébré comme le lieu d'accomplissement d'un amour qui ne peut se réaliser dans le réel. Dans l'élégie *Au Sommeil* (2, 9), qui évoque cette fois une maîtresse espagnole, Venerilla, le sommeil apparaît, en revanche, comme un obstacle aux ébats amoureux et un rival à combattre. En cultivant ces deux motifs, Second s'inscrit dans une riche tradition néo-latine, mais il inscrit ces *topoi* dans une dialectique propre au recueil : revendiquant dans un premier temps, une *phantasia* onirique associée au fantasme et s'épanouissant dans le « dormir veille », il met ensuite en scène sa victoire sur la torpeur mortifère du sommeil. À l'échec du sculpteur, incapable de représenter Julie dans l'élégie 1, 6 succède la victoire du Pygmalion orphique capable de réveiller Venerilla dans l'élégie 2, 9. Discours érotique et poétique sont ainsi conjugués conformément à la pratique antique et renaissante du genre élégiaque.

La dernière section du volume poursuit l'exploration du champ littéraire dont elle présente quelques variations. Elle s'ouvre sur un article de Benjamin Goldlust qui analyse la figuration du sommeil chez trois auteurs de l'Antiquité tardive, Ausone, Symmaque et Macrobe. Il étudie, dans un premier temps, l'évolution sémantique du terme *alucinatio*, du domaine psychologique et moral au domaine littéraire et montre comment le terme, investi par Cicéron d'une dimension esthétique qui exprime les errances et le caractère impromptu du *sermo*, en vient à désigner, chez Symmaque, une forme poétique enchâssée au sein de la lettre. Il s'intéresse ensuite au sommeil sympotique, constitutif du *Banquet* de Platon qu'il clôture, et décrit la façon dont Macrobe, dans l'inflexion tardive qu'il donne au genre, exclut les aspects matériels du sommeil pour en faire un objet strictement intellectuel circonscrit à la théorie médicale ou littéraire. Exploitant les virtualités contrastées du motif, de l'évocation satirique du sommeil glouton et aviné d'un esclave à la description des chimères nocturnes, Ausone, enfin, lie délibérément, dans la poétisation de son quotidien, l'esthétique et l'éthique au point de faire du sommeil l'image des contradictions d'une vie mouvante.

Dans de nombreuses pièces écrites dans les années 1550, Ronsard s'intéresse au sommeil profond, noir, compact, dont tout songe est banni. Christine Pigné analyse ainsi le traitement de ce thème dans les *Odes* du poète vendômois. S'inscrivant dans une tradition littéraire, médicale et philosophique très riche, Ronsard étudie avec un intérêt croissant tous les visages du dieu Hypnos. Dieu – ou démon – multiforme et complexe, le Sommeil peut se faire puissance de vie. Son « onde utile », pour reprendre une expression ronsardienne, combat les effets néfastes des trop grandes chaleurs extérieures ou des fièvres intérieures au

corps humain. Macrocosme et microcosme semblent en effet régis par les mêmes lois. Mais le Vendômois n'oublie pas qu'Hypnos et Thanatos sont frères jumeaux dans la mythologie antique. Capable de délier ponctuellement l'âme et le corps du dormeur, le démon du Sommeil relie aisément les trois étages de la création, le ciel, la terre, et l'espace souterrain des enfers. Avec une curiosité inquiète, Ronsard se penche aussi parfois sur le dormeur qu'il est bien souvent, et tente de deviner ce qui l'attendra après la mort.

En 1578, Blaise de Vigenère publie pour la première fois en langue vernaculaire les *Images* de Philostrate. Blandine Perona étudie le développement sur le sommeil, offert par Vigenère à ses lecteurs à l'occasion du commentaire qu'il consacre à l'*ecphrasis* d'Amphiaraus. A l'examen attentif des multiples visages contradictoires du sommeil présents dans le texte de Vigenère, succède une analyse des transformations que cet auteur fait subir à l'une de ses principales sources, les *Imagini [sic] dei Dei degli antichi* de Vincenzo Cartari. Blandine Perona étudie également la représentation vigenérienne du sommeil, vue par l'âge classique, essentiellement dans les *Tableaux du Temple des Muses* de Michel de Marolles. Elle cerne ainsi les modifications de la représentation du sommeil entre l'automne de la Renaissance et les débuts de l'âge classique : ce qui est mystère pour Vigenère est chimère pour Michel de Marolles ; d'un siècle à l'autre, le rationalisme chasse l'hermétisme.

Emmanuel Buron étudie l'ode XIII du *Printemps* d'Agrippa d'Aubigné, poème qui se donne comme improvisé au saut du lit, au cours d'une crise d'insomnie suscitée par une envie de composer qui s'est imposée au poète pendant son sommeil. Il montre que d'Aubigné s'inscrit dans une tradition de la « dorveille », concept hérité de la capacité des chevaliers à atteindre en chevauchant des états de demi-sommeil et exploité dans la poésie lyrique des troubadours, puis par les poètes ou les penseurs de la Renaissance pour qualifier les rêveries de l'esprit flottant. Ce choix par A. d'Aubigné d'une écriture « sur le bord du sommeil » symbolise une poésie nouvelle, « libertine avant la lettre ». A. d'Aubigné rejette, en effet, les postures de l'écriture savante, fondamentalement diurne, tout comme les postures de l'inspiration, pour s'adonner à une poésie autobiographique, née de son imagination et se nourrissant de ses réminiscences. Le destinataire d'A. d'Aubigné, l'épicurien Simon Nicolas, manifeste la caractère provocateur de cette célébration de l'improvisation, qui semble remettre en question les hiérarchies morales et être perçue comme une forme de naturalisme philosophique.

Enfin, le statut du sommeil – ou plutôt « des » sommeils - dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé est étudié par Laurence Giavarini suivant une problématique, héritée de Certeau, visant à comprendre de quoi le sommeil des bergers est l'expérience. Situé à la lisière de la narration romanesque, qu'il ponctue, et restituant les bergers en proie à la mélancolie à un mode commun d'existence, le sommeil devient le lieu d'un déchiffrement et surtout l'étape d'un cheminement. Non seulement les corps endormis sont donnés à lire aux personnages qui les contemplant, mais le sommeil devient l'occasion d'un déplacement au cœur des adresses de la parole, par exemple quand Céladon écrit une lettre à Astrée et la place dans la main de Silvandre toujours endormi (II, 3), quand Léonide vole à Céladon endormi les lettres d'Astrée qu'il a placées dans une sacoche (II, 7), ou quand le même Céladon place une nouvelle lettre dans la main d'Astrée elle-même, juste avant qu'elle ne s'éveille et ne croie avoir vu le fantôme de son berger (II, 8). Suscitant des interrogations multiples, ces déplacements engendrés par et pendant le sommeil contribuent à une modulation des

affects, c'est ainsi que le sommeil participe au dispositif éthique d'une intégration des passions dans des pratiques sociales exemplaires.

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance à tous les auteurs qui ont accepté de travailler sur le sommeil et de privilégier des aspects encore peu explorés, et nous remercions vivement Perrine Galand-Hallyn, qui nous a confié le choix du sujet et l'organisation de ce numéro de *Camenae*, ainsi que le comité de rédaction de la revue, qui a accepté de publier ce recueil. Nous espérons qu'il sera le moteur d'une exploration plus systématique des ambiguïtés de la représentation du sommeil et souhaitons vivement prolonger ces analyses par l'organisation de journées d'études qui nous permettront d'approfondir certaines pistes abordées dans ce volume, par exemple, la nature de la *phantasia* onirique, la manière spécifique dont les Catholiques et les Protestants conçoivent le sommeil ou encore les enjeux génériques de la représentation poétique du sommeil.