

LITURGIE DES HEURES ET PREPARATION AU SOMMEIL :  
SUR LES PREMIERES TRADUCTIONS FRANÇAISES  
DU *CHRISTE QUI LUX ES ET DIES*

À l'image des conceptions antiques du sommeil, les exemples et préceptes bibliques formulés autour du sommeil présentent de celui-ci une image profondément ambivalente<sup>1</sup>. Dans sa dimension nocturne, la seule qui nous intéressera ici<sup>2</sup>, le sommeil peut être en effet perçu soit comme un acte serein d'abandon au Seigneur – ouvrant de fait, pour le fidèle confiant, un temps propice à Sa visite<sup>3</sup> – soit, tout au contraire, comme un état coupable, provoqué par le vice – c'est le sommeil du paresseux, de l'ivrogne ou, pire encore, de l'homme lascif – et facilitant dès lors la survenue du péché<sup>4</sup>. La théologie chrétienne hérite de ce double visage du sommeil présent dans les Écritures, et le discours des Pères alterne lui-même entre célébration et mise en garde : il convient ainsi d'opposer la vision résolument optimiste d'un Tertullien, pour qui l'indispensable repos du corps ne fait que rendre plus sensible l'activité de l'âme tendue vers son Créateur<sup>5</sup> à la vision plus pessimiste d'un Basile de Césarée, lequel voit dans le sommeil un temps inutile « réduisant l'âme à n'avoir plus conscience d'elle-même »<sup>6</sup>. Entre le sommeil spirituel et le sommeil coupable ou, pour reprendre deux motifs évangéliques particulièrement éclairants, entre le sommeil apaisé du Christ dans la barque agitée par les flots (*Matthieu* 8, 24 et *Marc* 4, 37-41) et le

<sup>1</sup> Voir *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1990, t. XIV, art. « Sommeil et vie spirituelle », col. 1033-1041 (B. Gain). Je m'inspire ici très largement de cette notice. Voir aussi *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, art. « Sommeil », p. 1228 (Éd. Lipinski). 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). Sur les différentes conceptions antiques du sommeil, voir par exemple J.-Cl. Eger, *Le Sommeil et la mort dans la Grèce antique*, Paris, Sicard, 1966.

<sup>2</sup> Par opposition à la *sieste*, qui suppose une autre approche dans la mesure où elle n'est pas associée à la nuit.

<sup>3</sup> Dieu fait tomber le sommeil sur Adam avant de lui retirer une côte dont il façonnera Ève (*Genèse* 2, 21), et sur Abraham avant de sceller avec lui une alliance (*Genèse* 15, 12). Voir aussi *Psa.* 3, 6 et 4, 9, et *Ecclésiaste* 5, 11.

<sup>4</sup> Voir par exemple *Proverbes* 6, 9-11 et 26, 14 (sommeil du paresseux) ; 20, 13 (de l'ivrogne) ; *Genèse* 9, 21-24 (sommeil ivre de Noé, étendu nu sous sa tente) et 19, 31-38 (sommeil ivre de Lot, qui couche avec ses filles) ; *Juges* 16, 13-21 (Dalila profite du sommeil de Samson pour lui couper les sept tresses de sa chevelure).

<sup>5</sup> Voir Tertullien, *De anima*, éd. J. H. Waszink, Brepols, Turnhout, 1996 (1954), chap. 43-47 et 52-53. On consultera avec profit la traduction isolée de ces chapitres dans : Tertullien, *Du sommeil, des songes, de la mort*, trad. P. Klossowski, Paris, Le Promeneur, 1999. Sa conception du sommeil comme « relâchement de la vigueur sensuelle » (*De anima*, 43, 5) qui n'atteint pas l'âme, se rapproche de celle des Stoïciens.

<sup>6</sup> Voir Basile de Césarée, *Petites Règles* 43 ; *Patr. Gr.* 31, 1109c .

lâche sommeil des apôtres indifférents au sort de leur Maître à Gethsémani (*Marc* 14, 34)<sup>7</sup>, le croyant se trouve ainsi quotidiennement confronté à un même défi : faire du sommeil non l'occasion d'une soumission au Démon mais bien au contraire un moment d'accueil de l'Esprit – le moment paradoxal d'une absolue *vigilance*.

Si le sommeil est donc, dans la vie du chrétien, l'objet d'une attention particulière, la préparation au sommeil, elle, est plus spécifiquement assurée par la liturgie des heures – ou office divin. Issu de l'exigence paulinienne de la « *laus perennis* » (*1 Thess.* 5, 1-11), l'office divin est d'abord destiné à organiser la vie des moines avant de pénétrer peu à peu dans l'existence du laïc, à travers l'office cathédral. Ordonné autour des différentes heures canoniales de la journée – dont la structure est fixée dès le VI<sup>e</sup> siècle, en Occident, par la *Règle* de saint Benoît – l'office mêle aux prières et aux lectures des moments plus strictement lyriques, chant des psaumes – lequel constitue le noyau de chaque heure – mais aussi des cantiques bibliques et des hymnes. Nous nous proposons d'étudier ici les premières traductions françaises renaissantes de l'hymne *Christe qui es lux et dies* : chanté à complies, dernière heure du jour (après Vêpres) et heure de la préparation au sommeil, et plutôt en période de Carême, cet hymne reflète de façon très nette ce que peuvent être les enjeux théologiques et liturgiques du sommeil – tels qu'ils apparaissent du moins jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, cet hymne étant supprimé du nouveau *Bréviaire romain* tridentin de 1563 (remplacé, en temps ordinaire, par le *Te lucis ante terminum*), même s'il subsiste dans la tradition gallicane jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. En partant des commentaires qui, à la fin du Moyen Âge, fixent l'interprétation de l'hymne – et figent en quelque sorte dans la liturgie une « image lyrique » du sommeil – nous verrons comment les premiers traducteurs, en se réappropriant plus ou moins librement le texte hymnique, dessinent leur propre représentation du sommeil, et explorent la tension, inhérente au sommeil chrétien, entre repos du corps et veille de l'âme.

#### ORIGINE DE L'HYMNE ET SIGNIFICATION DE L'HEURE

Composé probablement au début du VI<sup>e</sup> siècle, l'hymne *Christe qui lux es et dies* (dont l'auteur demeure inconnu) est originellement associé à l'heure de Complies<sup>8</sup>, d'abord de manière indéterminée tout au long de l'année liturgique (selon la *Règle* de Césaire) puis de plus en plus, en Occident du moins, pendant le temps du Carême. Très populaire dans les liturgies catholiques<sup>9</sup>, cet hymne d'entrée dans la nuit inspire aussi le lyrisme réformé : le

<sup>7</sup> Sur ce dernier thème voir, dans ce même numéro, la contribution de Daniel Ménager.

<sup>8</sup> Voir A. S. Walpole, *Early latin hymns*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966, p. 258-260 ; H. Spitzmuller, *Poésie latine chrétienne du Moyen Âge*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 1142-1145 ; et, sur les différents usages et les éditions successives de l'hymne, U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, Louvain, 1892-1914 ; Bruxelles, 1920-1921, t. I, n° 2934. L'hymne a longtemps été attribué au pseudo-Ambroise (Pat. Lat. 17, 1176-1177). Jusqu'à une période récente, il était encore en usage en Carême chez les Dominicains.

<sup>9</sup> Voir par exemple R. Hope Robbins, « Middle English Versions of "Christe qui lux es et dies" », *Harvard Theological Review*, 47/1, 1954, p. 55-63.

luthérien lorrain Wolfgang Musculus [Müslin] (1497-1563) en proposera ainsi une version allemande (« *Christ, der du bist Tag und Liecht...* »). La symbolique de ce chant de louange entre donc étroitement en résonance non seulement avec l'idée d'*achèvement* (c'est le sens de *completorium*) du jour et de la prière – et, bien sûr, avec celle de l'entrée dans le temps, problématique, du sommeil – mais encore avec celle d'*attente*, l'attente fébrile de cette autre nuit qu'est la nuit pascale, nuit paradoxale du retour de la Lumière dans le monde par le sacrifice du Christ, Soleil de Justice s'opposant aux Ténèbres. L'hymne s'ouvre donc naturellement sur l'invocation au Christ-Lumière, un thème typiquement ambrosien<sup>10</sup>, appelé à illuminer la nuit du croyant et à le plonger dans un sommeil vigilant :

Texte<sup>11</sup>

Traduction

*Christe, qui lux es et dies,  
noctis tenebras detegis,  
lucifer lucem praeferens<sup>12</sup>,  
lumen beatum praedicans.*

O Christ, qui es la lumière et le jour,  
Qui dissipes les ténèbres de la nuit,  
Porte-flambeau qui apportes la lumière  
Et publies la bienheureuse clarté,

*Precamur, sancte Domine,  
defende nos in hac nocte,  
sit nobis in Te requies,  
quietam noctem tribue.*

Nous te prions, ô saint Seigneur,  
De nous garder pendant cette nuit,  
De nous donner le repos en Toi,  
De nous accorder une nuit paisible.

*Ne gravis somnus irruat,  
nec hostis nos surripiat,  
ne caro illi consentiens  
nos Tibi reos statuatur.*

Qu'un sommeil lourd ne nous envahisse pas,  
Que l'ennemi ne nous surprenne pas,  
Que notre chair à lui consentante  
Ne nous rende pas coupables devant Toi.

*Oculi somnum capiant,  
cor ad Te semper vigilet ;  
dextera tua protegat  
famulos qui Te diligunt.*

Que nos yeux prennent le sommeil,  
Mais que notre cœur veille toujours pour Toi ;  
Que ta droite protège  
Tes serviteurs qui t'aiment.

*Defensor noster, aspice,  
insidiantes reprime,  
guberna tuos famulos  
quos sanguine mercatus es.*

O Toi, notre défenseur, regarde-nous,  
Repousse les traîtres,  
Conduis les serviteurs  
Que tu as rachetés par ton sang.

*Memento nostri, Domine,  
in isto gravi corpore ;  
qui es defensor animae*

Souviens-toi de nous, Seigneur,  
Dans ce corps pesant ;  
Toi qui es le défenseur de notre âme,

<sup>10</sup> Voir, dans le contexte opposé de l'attente du jour et du réveil, l'hymne *Aeterne rerum conditor* (dans Ambroise de Milan, *Hymnes*, éd. sous la dir. de J. Fontaine, Paris, Cerf, 1992, p. 141-208) ; le poème est commenté dans cette perspective par J.-L. Charlet, « Richesse spirituelle d'une hymne d'Ambroise : *Aeterne rerum conditor* », *La maison-Dieu*, 173, 1988, p. 61-69.

<sup>11</sup> Le texte, et la traduction qui l'accompagne, sont tirés de l'anthologie d'H. Spitzmuller citée *supra* n. 8. Nous indiquons cependant les variantes possibles, telles qu'elles apparaissent dans les anthologies commentées de l'*Expositio hymnorum* au début du XVI<sup>e</sup> siècle, étudiées *infra*.

<sup>12</sup> Autre version : « *lucisque lumen crederis* ».

*adesto nobis, Domine.*

Assiste-nous, Seigneur.

La pièce (composée de six quatrains de dimètres iambiques, la forme dite ambrosienne) répond parfaitement à la fonction de l'hymne au sein de l'office : « exprimer le sens de chaque heure, principalement par rapport à l'alternance de la lumière et des ténèbres, et en second lieu en évoquant la référence symbolique des différentes heures aux principaux moments de notre salut »<sup>13</sup>. Si la rumination des psaumes a donc pour objectif de marquer fortement, et en termes strictement bibliques, la théologie de l'heure, le chant plus dynamique de l'hymne en souligne poétiquement et symboliquement la « coloration » ou le « climat spirituel » (P.-M. Gy), dans une langue originale qui mêle aux images bibliques des symboles médiévaux et des motifs antiques. L'hymne permet, en partant d'une situation quotidienne évoquée en termes simples, un approfondissement plus libre du sens du Mystère célébré. À travers le chant du *Christe qui lux es et dies*, les aspects les plus concrets du sommeil – nécessaire réponse à la fatigue du jour, vulnérabilité, agitation et/ou repos du corps, inquiétude et/ou apaisement de l'âme – révèlent ainsi d'importants enjeux sotériologiques, dans l'unité d'une langue ecclésiastique renouvelée, à la fois claire et puissamment suggestive<sup>14</sup>.

L'heure de Complies est dramatique dans la mesure où elle correspond à une rupture de la « prière continue »<sup>15</sup>. L'arrivée du sommeil rend effectivement problématique l'exhortation paulinienne de veille perpétuelle : « Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, de telle sorte que ce jour [*i. e.* la Venue du Seigneur] vous surprenne comme un voleur : tous vous êtes des fils de la lumière, des fils du jour. Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. Alors, ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres. Ceux qui dorment dorment la nuit, ceux qui s'enivrent s'enivrent la nuit. [...] Restez toujours joyeux, priez sans cesse » (1 *Thess.* 5, 4-7 et 16-17)<sup>16</sup>. L'organisation des Complies met en avant cette approche du danger que représente le sommeil, associant à l'examen de la journée écoulée – lequel aboutit généralement à une louange du Créateur pour les bienfaits octroyés – une demande d'assistance pour dormir en paix<sup>17</sup> : si l'on

<sup>13</sup> P.-M. Gy, « Le trésor des hymnes », *La maison-Dieu*, 173, 1988, p. 35-36.

<sup>14</sup> Sur l'imaginaire singulier des hymnes, voir J. Fontaine, « L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne », *Revue des études latines*, 52, 1974, p. 318-355 et J. Perret, « Aux origines de l'hymnodie latine : l'apport de la civilisation romaine », *La maison-Dieu*, 173, 1988, p. 41-60.

<sup>15</sup> Sur l'origine et la composition de cette heure, voir *L'Église en prière. t. IV : La liturgie et le temps*, dir. A. G. Martimort, I. H. Dalmais et P. Jounel, Paris, Desclée, 1983, p. 289-290 ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1914, t. III, col. 2466-2470, art. « Complies » (E. Fehrenbach) ; et *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, t. II, col. 1425-1426, art. « Complies » (P. de Lannurien).

<sup>16</sup> *Vulg.* : « *vos autem fratres non estis in tenebris ut vos dies ille tamquam fur comprehendat / omnes enim vos filii lucis estis et filii diei non sumus noctis neque tenebrarum / igitur non dormiamus sicut ceteri sed vigilemus et sobrii simus / qui enim dormiunt nocte dormiunt et qui ebrii sunt nocte ebrii sunt [...] semper gaudete / sine intermissione orate* ».

<sup>17</sup> Une double fonction particulièrement remarquable dans les hymnes d'avant le sommeil d'Ambroise (*Deus creator omnium*) et de Prudence (*Hymnus ante somnum : Ades pater supreme*) : voir Ambroise de Milan, *Hymnes*, p. 231-261 (texte, traduction et commentaires) et Prudence, *Cathemerinon liber. t. I*, éd. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres (1943), 1955, p. 32-37 (texte et traduction) ; sur ce dernier texte, voir J.-L. Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 33-35 et 96-99.

excepte le cas d'une visite du Seigneur en songe, le sommeil idéal du chrétien demeure, à la limite, un sommeil sans rêves<sup>18</sup>. L'heure de Complies est donc préparation à un *combat* – contre le Démon et les Ténèbres, pour le repos mais surtout le Salut – dont l'hymne, pièce « dynamique » de l'office, représente le sommet : à la plongée dans l'engourdissement du sommeil la pièce hymnique oppose, par contraste, une certaine animation lyrique. Cette dimension très concrète de lutte nocturne tient également au fait que, lors du sommeil, le moine ou le laïc redoutent non seulement les songes déshonnêtes suscités par le démon, mais surtout les agressions physiques de celui-ci<sup>19</sup>. Inscrite dans le temps du Carême, cette préparation au combat de la nuit est une authentique mise en condition pour la Venue du Seigneur. Le sommeil quotidien n'est que l'annonce répétée de l'attente eschatologique, moment particulièrement intense où *se joue* le Salut.

Contrairement aux hymnes d'avant le sommeil d'Ambroise et de Prudence, l'hymne *Christe qui lux es et dies* privilégie la demande d'assistance divine pour l'obtention d'un sommeil tranquille aux dépens de la louange pour le jour écoulé<sup>20</sup>. Outre la strophe initiale, qui fait naturellement entendre l'invocation au Seigneur, le poème, en effet, se déploie entièrement en une série de demandes, positives ou négatives. La dynamique des impératifs et des subjonctifs optatifs traduit à la fois l'inquiétude grandissante à l'approche du sommeil et l'espoir infini placé en Christ ; elle rend aussi plus suggestive la dimension de préparation au combat. Dans l'organisation traditionnelle des Complies, l'hymne complète ainsi parfaitement les psaumes 4 (la prière du soir « *Cum invocarem* »), 90 (le chant de protection « *Qui habitat in adjutorio Altissimi* ») et 133 (le cantique de nuit « *Ecce nunc benedicite Dominum* »), qui orientent la méditation d'ensemble.

La strophe d'invocation initiale place d'emblée l'hymne dans le cadre typiquement liturgique de l'opposition du jour et de la nuit : la mise en situation est immédiate et concrète. Le Christ y est invoqué comme Créateur, maître du jour (*dies*) et de la nuit (*nox*). C'est le Seigneur qui impose à l'homme ce rythme naturel, et l'approche du sommeil apparaît dès lors comme une nécessaire épreuve à affronter. La nuit est un événement providentiel qui doit être combattu ; et loin d'être présentée, comme chez Ambroise, dans sa double dimension négative – moment de faiblesse et d'angoisse – et positive – moment de repos et d'abandon à Dieu – elle présente ici le visage exclusivement inquiétant des *ténèbres* (v. 2), cette obscurité primordiale du Chaos (*Gen.* 1, 2 et 4), cette noire ouverture au péché et au Démon (cf. *Rm* 1, 21 ou 13, 12)<sup>21</sup>. Mais la distinction initiale entre *lux* (la

<sup>18</sup> Comme le remarque par exemple Basile de Césarée, *Grandes règles* 37, 5 : « Au commencement de la nuit il nous faudra de nouveau prier pour obtenir un repos tranquille et exempt de rêves » (Patr. Gr. 31, 1016b).

<sup>19</sup> Voir B. Gain, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. XIV, col. 1039, qui renvoie notamment à Évagre, *Kephalaia gnostica*, IV, 60 et 82 : si les démons nous attaquent surtout pendant le sommeil, c'est parce que le corps est par lui-même une protection contre ces derniers.

<sup>20</sup> Mais les hymnes d'Ambroise et Prudence (voir *supra* n. 17) sont chantés à Vêpres : ils reflètent donc davantage un moment de transition entre les travaux du jour et l'épreuve de la nuit ; l'hymne de Complies, qui se souvient moins du jour écoulé, est entièrement tourné vers la nuit qui arrive.

<sup>21</sup> Voir aussi A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, [Turnhout], Brepols, 1966, s. v. *tenebrae, -arum*. Le langage liturgique évoque les ténèbres « de ce monde » où règne le Démon, les « ténèbres extérieurs » (symbole de l'Enfer), et, surtout, les ténèbres du péché (*peccatorum t., t. cordis, t. mentium*).

lumière émanant de Dieu lui-même) et *dies* (le rayonnement du jour) autorise une interprétation eschatologique de la strophe : Christ « qui dissip[e] les ténèbres de la nuit » est bien le Sauveur, qui apporte la Révélation, publie la Vérité (*praeferens, praedicans*). La lumière de la nuit est autant lumière de la foi qui, dans cette épreuve quotidienne, assure la paix intérieure et la fermeté spirituelle, que lumière de la béatitude (*lumen beatum*) qui assure le Salut<sup>22</sup>.

La deuxième strophe ouvre la longue série des demandes, portée par l'énergie d'une prière collective (*precamur*). Si l'épreuve du sommeil est par définition individuelle, la préparation au sommeil est donc foncièrement communautaire, elle n'est effective et efficace que dans l'unisson d'un chœur lyrique (*nos..., nobis...*). La prière d'assistance est d'abord demande générale de protection et défense (*defende nos*) et de tranquillité (*quietam noctem tribue*). Si la présence du Seigneur est ainsi requise, c'est parce que le vrai sommeil est moins repos de l'homme que repos en Christ : *sit nobis in Te requies*. Le sommeil est perçu comme un accueil du Seigneur. L'usage de l'expression déictique *hac nocte* appelle une double interprétation : « cette » nuit est bien, par cataphore, celle qui vient – et qui revient chaque jour après Complies, dans sa double dimension d'attente inquiète et d'abandon confiant<sup>23</sup> – mais c'est aussi, par métonymie, « cette vie présente », dans le monde, ou le siècle, qui est combat perpétuel contre le péché<sup>24</sup>. Le démonstratif *hac* isole ici la nuit comme moment de toutes les faiblesses – et le sommeil comme moment révélateur pour le fidèle.

La troisième strophe permet de passer de la demande positive à la requête négative (*ne... nec... ne*), sans doute pour mettre en valeur – et dramatiser – l'apparition soudaine de l'Ennemi (v. 10) : ces quatre vers définissent en effet le sommeil comme un état favorisant le surgissement du Démon. Associé à *somnus*, l'adjectif *gravis* est fortement connoté : il convient de fuir un sommeil « chargé » de cauchemars ou d'obsessions sexuelles, un sommeil trop facilement emporté par l'inertie vicieuse de la chair, par la matière du corps, par le poids du péché qui nous pousse à « comploter » avec le Diable (*ne caro illi consentiens*)<sup>25</sup>. Le dormeur est de fait victime d'un « assaut », aussi soudain que violent (*irruat*)<sup>26</sup>. À la légèreté du sommeil réparateur (célébré par Ambroise et Prudence) s'oppose ici le poids du

<sup>22</sup> Sur ces différents sens, voir *Dictionnaire de spiritualité*, 1976, t. IX, art. « Lumière » (J. Lécuyer), col. 1142-1183. Il faut surtout distinguer *lux* (la lumière émanant de Dieu lui-même : son mode d'action et d'influence) de *lumen* (la lumière cosmique, lumière du jour, ou rayonnement). Sur le sens très fort de *beatus* dans la liturgie, voir A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. v.

<sup>23</sup> Voir *Dictionnaire de spiritualité*, 1981, t. XI, art. « Nuit » (M. Dupuy), col. 519-525. La nuit est à la fois le temps où, le monde visible s'effaçant, l'homme peut espérer rencontrer Dieu et le temps redouté des ténèbres, associé à l'égarément et à la malédiction : c'est la nuit qu'agit l'Adversaire.

<sup>24</sup> L'identification de la vie terrestre – de ses luttes et de ses tentations – à une longue nuit est présente par exemple chez Origène (*In Matth.* XI, 6). Le syntagme *nox saeculi* apparaît fréquemment dans le langage liturgique, comme équivalent de *mundus* ou *terra* : voir A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, § 405.

<sup>25</sup> Le verbe *consentio* est biblique ; voir *2 Thess.* 2, 12 : « [seront] condamnés tous ceux qui auront refusé de croire la vérité et pris parti pour le mal (*sed consenserunt iniquitati*) ».

<sup>26</sup> Le verbe a un sens très souvent martial dans la Bible : *Genèse* 14, 15 ; *Exode* 15, 16. Il rappelle aussi la parabole des deux hommes ayant bâti leur maison, l'un sur le roc, l'autre sur le sable, chacune « prise d'assaut » par les éléments déchaînés, dans *Matthieu* 7, 24-27.

sommeil coupable (*nos Tibi reos statuat*). Le terme d'*hostis*, traditionnel pour désigner le Démon, rend compte de la dimension collective du combat nocturne qui se prépare (par opposition à *inimicus* qui suppose plutôt un combat singulier). Le thème du « surgissement » (qui prolonge celui de l'« assaut » et confirme la tonalité martiale de la strophe), enfin, permet de rattacher nuit et sommeil à l'exigence de *vigilance* : de même que le Seigneur peut revenir à tout moment, comme un voleur (1 *Thess.* 5, 2), de même, il faut pouvoir veiller dans le sommeil afin que le Démon ne nous y « surprenne » pas (*nec nos surripiat*) en état de péché<sup>27</sup>.

La strophe suivante, qui marque significativement un retour aux demandes positives (*capiant, vigilet, protegat, diligunt*), confirme cette exigence de veille, en précisant un point capital de l'anthropologie chrétienne du sommeil dans l'opposition entre *oculi* et *cor* : aux « yeux prenant le sommeil » (v. 13) répond le « cœur veillant toujours pour Toi » (v. 14). Le terme *cor* a bien ici la valeur biblique de « centre de décision spirituelle de l'homme, face à Dieu »<sup>28</sup>. C'est donc au cœur même du sommeil que le centre spirituel de l'homme est tout entier mobilisé, en quelque sorte tourné vers le Seigneur – image d'autant plus forte que ce sont au contraire les yeux qui, le jour, sont tournés vers Lui, mais qui ici demeurent fermés. L'équilibre ainsi trouvé entre abandon confiant du corps et veille de l'esprit suscite une demande plus appuyée de protection au Seigneur, lequel apparaît en majesté, élevant sa « dextre » pour protéger ses « serviteurs »<sup>29</sup> : *dextera tua protegat / famulos qui Te diligunt*. L'image lyrique et liturgique du sommeil se caractérise désormais par cette relation forte entre un Seigneur en puissance et des serviteurs aimants. Le combat à venir prend le sens de la défense d'une citadelle – le corps endormi du « serviteur » de Dieu, mais aussi ce corps collectif du chœur hymnique d'où émane la demande.

Cette image concrète de lutte contre un assaut et de défense d'une forteresse est reprise au début de l'avant-dernière strophe, où il est demandé au Christ « défenseur de son peuple » (*defensor noster*)<sup>30</sup> de « repousser les traîtres » (*reprime insidiantes*) ; ce dernier terme, qui fait écho aux exhortations pauliniennes<sup>31</sup>, affine le portrait du Démon, et suggère aussi à travers le pluriel, la multiplicité possible de ses interventions. C'est pourquoi la strophe est par ailleurs rythmée par les impératifs (*aspice, reprime, gubernat*) qui prolongent la logique des souhaits positifs et renforcent pour ainsi dire le dispositif de protection du sommeil. Les

<sup>27</sup> Dans *Jean* 10, 10, la comparaison est plus explicite : « Le voleur ne vient que pour voler, égorger et faire périr. Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante ». Dans la poésie liturgique, le verbe *subrepto, -ere* est systématiquement associé au Démon : voir A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. v.

<sup>28</sup> M. Perrin, dans Ambroise de Milan, *Hymnes*, p. 249 (v. 13). Fréquemment employé dans la poésie liturgique, le terme *cor* désigne tout à la fois le cœur, le sentiment, l'âme et la pensée : voir A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. v.

<sup>29</sup> Ces deux thèmes, typiquement psalmiques, sont récurrents dans la poésie liturgique : voir A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. v. « *dextera* » (« *dextra* ») et « *famulus* ».

<sup>30</sup> L'image est plutôt vétéro-testamentaire, et notamment psalmique (voir par exemple *Ps.* 83, 10).

<sup>31</sup> Voir *Eph.* 6, 10-11 : « En définitive, rendez-vous puissants dans le Seigneur et dans la vigueur de sa force. Revêtez l'armure de Dieu, pour pouvoir résister aux manœuvres du diable (*ut possitis stare adversus insidias diaboli*) ». Le mot est également très présent dans les *Actes des Apôtres*, où il désigne le plus souvent les « complots » et « machinations » fomentés contre Paul.

vers 19-20 replacent opportunément l'hymne dans un contexte sotériologique. Le rappel du rachat de l'humanité par le sang du Christ (*Actes* 20, 28) annonce, dans le temps du Carême, la Passion, autre « nuit » et autre « combat ». L'usage du verbe classique *gubernare* permet de renouer *in fine* avec l'idée du gouvernement de Dieu sur le monde – qui fait écho au thème de l'alternance jour / nuit de la première strophe. Mais ce gouvernement divin est ici transféré du monde à l'homme-serviteur (*famulos*), « conduit » vers le Salut.

Les ultimes demandes, dans la strophe finale, récapitulent et synthétisent les enjeux liés au sommeil qui approche. La distinction entre le corps pesant (*in isto gravi corpore*) et l'âme en danger (*qui es defensor animae*) y est encadrée par deux requêtes appuyées, qui mettent en dernière fois en évidence la communauté lyrique en prière (*memento nostri Domine / adesto nobis Domine*). Les impératifs futurs ouvrent le chant à la fois sur la nuit – et la nécessité d'être « assisté » dans le sommeil – et sur la fin des temps – et le désir de demeurer dans la « mémoire » de Dieu. Le sommeil y retrouve sa dimension fondamentalement ambivalente de moment d'intense espérance et d'inquiétante fragilité.

LITURGIE, « PEDAGOGIE » ET PREPARATION AU SOMMEIL : LES COMMENTAIRES DU  
CHRISTE QUI LUX ES ET DIES DANS L'EXPOSITIO HYMNORUM

Comme presque tous les hymnes ecclésiastiques, le *Christe qui es lux et dies* est donné à lire dès le Moyen Âge assorti de commentaires « pédagogiques » qui en orientent la lecture théologique. Hors de sa transmission strictement liturgique, assurée par les Bréviaires ou les Hymnaires-Psautiers, l'hymne connaît en effet une importante diffusion au début du XVI<sup>e</sup> siècle par l'intermédiaire du recueil anthologique de l'*Expositio hymnorum* (ou parfois *Aurea expositio hymnorum*). L'histoire et la nature de ce recueil éclairent la façon dont l'hymne d'Église est transmis aussi bien aux clercs qu'aux laïcs, puis aux traducteurs<sup>32</sup>. L'*Expositio hymnorum* est une anthologie de 83 hymnes (parfois plus) accompagnés de commentaires attribués à un certain Hilaire (souvent confondu, à tort, avec Hilaire de Poitiers), datant sans doute du XII<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>. C'est bien ce commentaire qui fait l'originalité et la nouveauté du recueil, et explique sans doute son succès durable : les premières collections d'hymnes étaient en effet accompagnées de simples corrections lexicales et non de réelles « expositions ». L'anthologie, qui connaît de très nombreuses éditions à partir de 1480, aussi bien en France qu'en Espagne et en Allemagne, peut présenter un arrangement variable des pièces hymniques<sup>34</sup> ; mais son objectif et sa composition d'ensemble sont

<sup>32</sup> Voir H. Gneuss, *Hymnar und Hymnen im englischen Mittelalter : Studien zur Überlieferung, Glossierung und Übersetzung lateinischer Hymnen in England / Mit einer Textausgabe der lateinisch-altenglischen Expositio hymnorum*, Tübingen, M. Niemeyer, 1968, p. 194-206 ; et la synthèse d'A. Moss, « Latin liturgical hymns and their early printing history, 1470-1520 », *Humanistica Lovaniensia*, 36, 1987, p. 115-118.

<sup>33</sup> Sur ce compilateur mal identifié, peut-être le disciple d'Abélard, voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1990, t. XXIV, col. 457-458 (H. Silvestre).

<sup>34</sup> Voir la liste donnée par A. Moss, « Latin liturgical hymns and their early printing history », p. 116 n. 7. L'anthologie est diffusée en France sous le titre primitif d'*Aurea expositio* (Paris, A. Caillaut, 1480 puis 1492 ; rééditée aussi, entre autres, chez P. Levet en 1485, 1486 et 1488). Une version révisée de l'*Aurea expositio* parisien, incluant sept hymnes d'une édition allemande, et adoptant son titre d'*Expositio hymnorum per totum anni circulum*, paraît ensuite chez D. Bocard à Paris (1496), chez R. Macé à Rouen (1500) et peut-être chez Le



globalement les mêmes : nous lirons l'« exposition » du *Christe qui lux es et dies* dans l'édition procurée par Josse Bade chez Denis Roce à Paris en 1512<sup>35</sup>. Dans sa forme manuscrite, l'*Expositio* est dans un premier temps destiné à l'éducation des moines et surtout des novices, constituant ainsi un équivalent modeste des grands commentaires des Psaumes. Il entre dans la catégorie des « manuels » scolaires élémentaires, dont la fonction est l'apprentissage de la grammaire latine<sup>36</sup>. La permanence de cette tradition de l'*Expositio hymnorum* entre le XII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle explique à elle seule à la fois le rôle fondamental du commentaire dans la transmission du genre hymnique mais aussi l'influence considérable et durablement profonde de celui-ci sur la conscience religieuse collective, une influence accrue grâce au passage à l'imprimé.

Une importante préface précise dans toutes les éditions les objectifs du recueil. Sa première intention est de transcrire et exposer les hymnes (*describere illos*) dans l'ordre normal de l'année liturgique. La principale utilité de l'hymnaire consiste à donner une connaissance (*cognitio*) de la nature de Dieu, selon le rapport de l'Unité à la Trinité : il oriente le lecteur vers un savoir de type contemplatif<sup>37</sup>. Suit une longue explication de la définition de la fête liturgique, ou *feria* (*[qui] est solemnis dies*), selon les traditions rituelles des Hébreux et des Gentils, calquées sur les rythmes de la nature et le passage des jours. Les hymnes ecclésiastiques, de même, intégrés au rythme hebdomadaire et au cycle des jours, « figurent » l'histoire de notre salut : nourris par des images du jour ou de la nuit, ils renvoient aux ténèbres de nos péchés et de notre ignorance ou au contraire à la lumière de Dieu, ou plutôt de la grâce divine<sup>38</sup>. La matière de l'hymne est donc essentiellement allégorique. Le commentaire, inséré entre les strophes de chaque pièce, est une explication de cette matière qui passe soit par un développement paraphrastique ou un travail de définition lexicale, soit par de systématiques équivalences allégoriques de mots ou de phrases.

Prince à Lyon (ca. 1507). Une nouvelle édition paraît enfin à Paris chez D. Roce (1512), puis E. de Marnef et J. Petit (1515) inspirée d'une tradition germanique de l'*Expositio* ; voir la note suivante.

<sup>35</sup> *Expositio hymnorum per totum anni circum [per Hilarium Pictaviensem], diligentissime ab Ascensio [= Josse Bade] recognitorum*. Cette édition propose le commentaire de 95 pièces ; son organisation s'inspire de la tradition germanique de l'*Expositio*, inaugurée à Cologne en 1492 par H. Quentell, puis « *cum familiari commento* » en 1500 ; sur cette filiation, voir A. Moss, « Latin liturgical hymns and their early printing », p. 117 n. 8. Le commentaire de Bade est très proche de l'original, comme le révèle une comparaison étroite entre l'édition parisienne de 1512 et, par exemple, l'édition de P. Levet (1488), elle-même issue de la tradition médiévale.

<sup>36</sup> H. Gneuss note ainsi que, dans les catalogues ou les bibliothèques, les recueils de l'*Expositio hymnorum* figurent dans les rubriques « grammaire » ou « livres scolaires » (*Hymnar und Hymnen im englischen Mittelalter*, p. 197). Il précise en outre que figure, dans certains imprimés, une gravure sur bois représentant un professeur entouré de plusieurs élèves (p. 200).

<sup>37</sup> Voir *Expositio hymnorum*, éd. J. Bade, fol. ii v : « *Prima intentio fuit describere illos [= hymnos] : qui cantantur in prima feria, et sic deinceps secundum ordinem [...]. Utilitas maxima est. Ut plecto libro : cognitionem habeamus unitatis et trinitatis. Supponitur theorice, i[d est] divine contemplationi* ».

<sup>38</sup> *Ibid.* : « *In illis [hymnis] qui sunt de nocte accipit materiam ipsam temporis id est significationem ipsius temporis : scilicet ut expellat a nobis tenebras ignorantie et vitiorum : et informet nos virtutibus et sancti spiritus caritate. In illis vero qui sunt de die : accipit materiam ipsum lumen et vult deprecari deum : ut quemadmodum illuminat nos sua claritate, et splendore solis in corpore : sic illuminet nos sancti spiritus gratia in mente* ».

L'« exposition » du *Christe qui lux es et dies* éclaire les enjeux théologiques, sotériologiques et liturgiques du sommeil. Une formule initiale résume le sens global de l'hymne : celui-ci est avant tout une *prière* à Dieu (plus qu'une louange), pour obtenir une nuit calme et être défendu contre le « perfide ennemi » ; pour que d'un côté les yeux prennent le sommeil mais que de l'autre le « cœur » (*cor*) demeure toujours – dans la continuité du jour – vigilant et tourné vers Dieu<sup>39</sup>. Le commentaire précis de la strophe est ensuite centré sur le thème de la lumière : la distinction initiale entre *lux* et *dies* est replacé dans un contexte johannique : « De nouveau Jésus leur adressa la parole et dit : “Moi, je suis la lumière du monde (*lux mundi*). Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie (*lucem vitae*)” » (Jean 8, 12). La lumière promise avant l'entrée dans la nuit et le sommeil peut être comprise en un double sens<sup>40</sup>. La mention de la lumière venant de Dieu lui-même (*lux*) est l'occasion d'un intéressant développement sur la Trinité : de même qu'il y a trois personnes en Dieu, de même, la lumière est une et indivisible (*una et inseparabilis est lux*) bien que pouvant être comprise en trois sens, tout à la fois et en même temps lumière du Père, lumière du Fils et lumière de l'Esprit. Un mot (*dictione*) en trois lettres (*literae*) ; un son (*sonus*) mais trois acceptions (*significationes*)<sup>41</sup>. Le commentaire n'est pas anodin : il rappelle que la poésie hymnique est fondamentalement réflexion sur le mystère de la Trinité. À l'approche du sommeil – et de Pâques – cette méditation prend un éclat particulier. La fin du commentaire de la première strophe consiste en une série d'équivalence lexicales : *detegis* signifie bien *aperis* (mais avec une nuance de *dévoilement*) ; *tenebras* renvoie à *versutias* (annonçant le thème de la ruse et de la malice nocturnes du Démon) ; *noctis* peut être compris ici comme un équivalent de *diabolis* ; *praedicans* est rattaché à la promesse faite aux apôtres de recevoir l'Esprit (*promittens apostolis*) ; enfin, *beatum lumen* désigne l'Esprit saint.

Les commentaires des quatre strophes suivantes sont plus rapides. Ils permettent néanmoins de dramatiser, à propos de la deuxième strophe, la « scénographie nocturne » du sommeil, avec d'un côté le Seigneur qui « commande » et « protège », de l'autre le Démon qui rôde, à l'image de ces lions évoqués par Pierre : « Soyez sobres, veillez. Votre partie adverse, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer » (1 Pierre 5, 8). La nuit qui vient, que le dormeur veut à la fois « paisible » (*tranquillam*) et « sûre » (*securam*), c'est donc aussi la vie présente, où se joue le salut : le repos quotidien est comme une image du repos éternel en Dieu<sup>42</sup>. Le commentaire de la troisième strophe – celle des demandes négatives – fait apparaître la figure du Démon, et explicite les modalités concrètes de son intervention possible au moment du sommeil. Le « lourd sommeil », à éviter, est celui par lequel le dormeur est emporté par le poids du « péché » (*grave peccatum*) ou plutôt par le

<sup>39</sup> Voir *Expositio hymnorum*, éd. J. Bade, fol. xi r : « *Materia hujus hymni est, quod deprecari debemus Deum, ut det nobis quietam noctem : et defendat a perfido hoste : et oculi sic somnum capiant, ut cor semper ad Deum vigilet* ».

<sup>40</sup> Voir *Ibid.* : « *Ego sum lux mundi et dies, id est Christus qui illuminat omnem diem et parat omnem lucem* ». À propos du v. 3, le commentaire propose *patris lumen* comme équivalent de *lucis lumen*.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Voir *Expositio hymnorum*, fol. xi v : « *Sancte domine id est qui dominaris : precamur id est rogamus te : defende id est protege nos, a vicis et ab insidiatoribus nostris : id est d[a]emonibus : qui ut leones rugientes circueunt, qu[a]erentes quem devorent : ut ait apostolus : in hac nocte id est in praesenti vita : et requies sit nobis in te id est requiescamus tecum in c[o]elesti regno : tribue id est concede : noctem quietam id est tranquillam et securam* ».

« plaisir » (*delectatio peccati*), qui le montrera « coupable » aux yeux de Dieu. L'assaut du Démon (*irruo*) est bien la prise par surprise (*opprimo*) d'un « ennemi » ; et à ce surgissement, il convient d'ajouter la tromperie (*fraudulenter*)<sup>43</sup>. Concernant la quatrième strophe, le commentaire insiste sur le nécessaire repos et réconfort (*focilo*) du corps (*corpus*), condition d'une meilleure veille (*vigilo*) de l'esprit (*cor*) : la corrélation entre ces quatre termes éclaire à elle seule la *situation* du sommeil chrétien. Ici seulement apparaît une image positive du sommeil – quelque peu nuancée cependant, dans le contexte martial des assauts du Démon, et de l'indispensable protection de la « dextre » divine<sup>44</sup>. Le commentaire de l'avant-dernière strophe achève la peinture de cette « scénographie nocturne » évoquée plus haut en proposant, à partir du terme *insidiantes*, un exposé succinct sur la nature des « démons » (*daemones*). Ces « esprits malins toujours prêts à nous tromper », peuvent être répartis en trois catégories : ceux qui résident aux enfers, ceux qui résident dans l'air, ceux qui résident sur terre. Parmi ces derniers, il faut encore distinguer entre ceux agissent la nuit (*larvae*) et ceux qui agissent le jour (*lemures*). À cette agitation nocturne répond la puissance de Dieu qui nous « gouverne » et l'image de la Passion, voie unique de la rédemption<sup>45</sup>.

Le commentaire de la prière finale prolonge la lecture sotériologique, et établit un lien avec le vers précédent. C'est le sacrifice du Christ qui doit nous encourager à ne pas céder à la tentation de la volupté. Et le repos nocturne ne constitue en rien une interruption de cette obligation. La plongée dans le sommeil apparaît donc bien à la fois comme une plongée au cœur même de la nature corruptible de l'homme et comme un moment singulier où le commandement divin apparaît dans toute son évidence : « le commandement de Yahvé est limpide, lumière des <de mes> yeux » (Ps. 18, 9). La parole de David, proposée en commentaire, rejoint ainsi de manière originale et dans une formule frappante et synthétique (*illuminans oculos meos*) les motifs des « yeux » et de la « lumière » présents au cœur même de la définition liturgique du sommeil<sup>46</sup>.

#### LYRISME PARALITURGIQUE ET REPRESENTATION DU SOMMEIL : LES PREMIERES ADAPTATIONS FRANÇAISES DU *CHRISTE QUI LUX ES ET DIES*

<sup>43</sup> Voir *Ibid.* : « *Ne gravis somnus id est ne grave peccatum vel delectatio peccati : irruat, id est opprimat nos : nec hostis, id est diabolus : subripiat, id est fraudulenter decipiat nos : nec caro nostra, illi consentiens scilicet diabolo, in peccato : nos statuat reos, id est faciat esse culpabiles : tibi id est domino : quia dominus noster est secundum naturam* ».

<sup>44</sup> Voir *Ibid.* : « *Quamvis dico, quod gravis somnus non irruat : tamen non dico quod oculi somnum non capiant : immo aliquantulum capiant : et hoc est, oculi somnum capiant id est aliquantulum capiant : ut corpus refocilletur : cor id est mens : semper vigilet ad te : et o tu domine : dextera tua id est auxilium tuum : protegat famulos scilicet qui te diligunt* ».

<sup>45</sup> Voir *Expositio hymnorum*, fol. xij r : « *Defensor noster aspice scilicet nos : & reprime insidiantes id est d[a]emonas : qui semper insidiantur nobis : & quod maligni spiritus semper sunt parati insidiari nobis, ut nocere valeant. Et notandum, quod maligni spiritus tres habent habitationes : scilicet : in inferno : in aere : & in terra. Illi qui in terra manent dividuntur in duas partes : & vocantur larv[a]e & lemures ; larv[a]e in nocte l[a]edunt : lemures autem in die : Guberna id est rege tuos famulos : quos mercatus es id est redemisti tuo sanguine. Et nota quod diu per peccatum servi fuimus : modo per christum liberi facti sumus : quia nec auro corruptibili, sed proprio sanguine suo nos redimit* ».

<sup>46</sup> Voir *Ibid.* : « *Et quia sumus redempti sanguine Domini, ideo non debemus voluptati nostr[a]e satisfactionem facere : sed praeceptis ejus pro salute, nosmetipsos onerare, & jugiter applicare. Unde David. Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos meos. Domine memento nostri in gravi isto corpore id est corruptibili : qui es defensor anim[a]e : o tu Domine, adesto nobis id est esto ad defensionem nostram* ».

Les premiers recueils imprimés d’hymnes en français ont pour particularité d’intégrer ces commentaires aux traductions. Chez Antoine Vêrard<sup>47</sup> comme chez Nicolas Mauroy<sup>48</sup>, la « traduction » (ou plutôt paraphrase) proposée des hymnes ecclésiastiques n’est pas destinée au chant – lequel n’est autorisé, dans la liturgie officielle, qu’en latin – mais à une méditation individuelle dans le cadre d’une paraliturgie privée. La forme des pièces reflète cet usage particulier, fondé sur une amplification discursive : les six strophes de dimètres iambiques du *Christe qui lux es et dies* deviennent, chez Vêrard, 72 décasyllabes répartis en six douzains (le cinquième, seul, est composé d’octosyllabes) de schéma rimique AABAABCCDCCD, et chez Mauroy, 74 décasyllabes à rimes plates. Une comparaison des traductions des deux premières strophes révèle une même intégration du matériau dogmatique – les deux traducteurs ne privilégiant pas nécessairement les mêmes éléments :

VERARD (1498)

O Christ qui es jour et lumiere pure  
Et qui ostes la nuyt noyre obscure  
Ses tenebres et toute obscurité  
La lumiere es qui de lueur depure  
**Et si n’y a tenebre qui obscure**  
**Ta grant splendeur et luminosité**  
Luyeur es creu rutillante tresclere  
**Cest asçavoir la clarté de ton pere**  
Preschant clarté et lumiere certaine  
**En commençant de ta mort le mistere**  
**Pour expurgier le premier vitupere**  
**Esclare nous en ceste quarantaine.**  
(non pag.)

MAUROY (1527)

Doux Jesuschrist **des anges** la lumiere  
Jour cler et net, **qui par haulte maniere**  
Scez descouvrir de la nuict, **Cest a dire**  
**De lennemy subtil tout remply de ire**  
Les tenebres brunes & umbrageuses  
**Quon peult nommer cautelles dommageuses**  
Et qui de nous es creu & reputé  
**Des grans clartez la plus luyant clarté**  
Semblablement qui as presché, **promis,**  
**Donner a tes apostres & amys**  
Une si grande & benoiste lumiere  
**Que nous disons remission planiere**  
**De tous pechez & culpes pourpensées.**  
(fol. xb v-xbj r)

La réécriture repose sur les mêmes procédés : insertion du commentaire (surlignée en noir) et amplification ou caractérisation expressive d’un terme ou d’une expression (simplement soulignée), les deux phénomènes se recouvrant parfois. L’un et l’autre traducteurs prennent soin, à la fin de la séquence, de replacer l’hymne dans le contexte sotériologique du Carême (explicitement désigné chez Vêrard), en éclairant le sens de *lumen beatum praedicans*, promesse de l’Esprit faite aux apôtres, promesse d’une rémission des péchés faite à l’Humanité, « publiée » dans les Évangiles. De même, l’invocation initiale distingue bien deux lumières : Vêrard traduit littéralement le premier vers (« jour et lumiere ») tandis que Mauroy oppose le « jour cler et net » à la « lumière des anges » (*lux*

<sup>47</sup> Antoine Vêrard [éd.], *Les hymnes en françoys translâtées nouvellement & imprimées a Paris*, s. l. n. d. [Paris, A. Vêrard, ca. 1498]. La traduction du *Christe qui lux es et dies* n’est pas paginée. La traduction n’est sans doute pas de Vêrard lui-même.

<sup>48</sup> Nicolas Mauroy, *Les hymnes communs de l’année : translâtées de latin en françoys, en rithme*, Troyes, Jehan Lecoq, 1527. La traduction du *Christe qui lux es et dies* se trouve aux fol. xb v-xbij r.

*angelorum*). Mais, alors que ce dernier, dans la suite du poème, insiste davantage sur l'identification précise – et développée, grâce au commentaire – entre *nuit* et *démon* d'une part, *ténèbres* et *tromperie* d'autre part, Vérard propose une image plus suggestive de la nuit et des ténèbres (à l'aide de répétitions sémantiques ou lexicales) pour insister plutôt, avec un certain didactisme, sur les différents sens de la lumière (« splendeur », « luminosité », « clarté du pere »). Les chevilles signalant l'« exposition » (« cest a dire » pour Mauroy ; « Cest asçavoir » pour Vérard) permettent, en ce sens, de distinguer des préférences. Bien que Mauroy écrive près de trente ans après Vérard, son insistance sur la figure menaçante du Démon et la « cautelle » généralisée de l'atmosphère nocturne révèle une piété plus inquiète, fondée sur la crainte du diable. Vérard, en revanche, sans oublier les effets de mise en scène du cadre nocturne, préfère visiblement jouer sur le contraste entre nuit et lumière, insistant davantage sur la « clarté » rédemptrice du Christ – tout en suggérant, de manière ténue, une interprétation trinitaire de cette lumière, déjà relevée plus haut dans le commentaire de l'*Expositio hymnorum*. Mais dans les deux traductions, l'insertion du commentaire au texte poétique permet avant tout d'établir un certain cadre théologique en ouverture de l'hymne<sup>49</sup>, facilitant la méditation avant le sommeil (et *sur* le sommeil), les nombreux effets de répétition (phonique, lexicale, sémantique), propres à la poésie du début du siècle, lui conférant la dimension d'une véritable ruminantion.

Les autres strophes révèlent un même usage contrasté des commentaires de l'*Expositio hymnorum*. Nous nous limiterons à quelques remarques, dans les limites étroites de cette étude. De la deuxième strophe de l'hymne, les deux auteurs explicitent la dimension allégorique, tout juste suggérée dans l'original latin : « cette nuit » est non seulement celle qui vient (et reviendra, à la fin de chaque journée) mais elle représente surtout la vie elle-même, notre passage sur terre ; et de fait le repos espéré est bien le Repos éternel :

VERARD (1498)

Notre seigneur saint nous te requeron  
Tant qu'en la nuyt **de ce monde** seron  
De l'ennemy te plaise nous deffendre  
Le **vray repos que a noz ames** queron  
Et soit en toy là où nous esperon  
Finalement **repos eternal** prendre  
Donne nous nuyt quiette et salutaire  
Ou nous puisson **repos de salut faire...**  
(non pag.)

MAUROY (1527)

Nous te prions par devotes pensées  
Dieu eternal seigneur saint & tresdigne  
Quoy que chascun de nous en soit indigne  
Que ceste nuict, **cest a dire durant**  
**La present vie mortelle & decovrant**  
Ton plaisir soit nous defendre & garder [...]  
Et dhabondant treshault & puissant roy  
Te supplions que en toy et avec toy  
**Ayons la sus en paradis repos**  
**Avec tes saintz & glorieux suppos**

<sup>49</sup> On retrouve même chez Vérard, au niveau du titre, la formulation générale qui ouvrait le commentaire de l'*Expositio hymnorum*, soulignant la distinction entre repos du corps et veille du cœur : « Aultre hymne moult devote qui se dit en caresme à complie & y a de fort belles oraysons. Et par expres en priant nostre seigneur que si le corps de nuyt repose et les membres naturelz sont à repos que tousjours le cueur à Dieu veille » (A. Vérard [éd.], *Les hymnes en françoys*, non pag.). Chez Mauroy, la présentation est beaucoup plus succincte : « Christe qui lux es & dies. Encor pour le quaresme » (N. Mauroy, *Les hymnes communs de l'année*, fol. xb v).

Octroye nous nuict paisible & quiete.  
(fol. xbj r)

Tout en insistant sur la modalité de la prière (« nous te requeron », « nous te prions »<sup>50</sup>) les deux traductions « exposent » clairement le sens allégorique de la *nuict / vie présente* et du *sommeil / salut*. Le double sens de *quietam* (*noctem*), indiqué dans les commentaires, est lui-même discrètement introduit (« quiete et salutaire », « paisible et quiete »). Mais si Vêrard déploie peu à peu ce sens allégorique par une élégante concaténation (« vray repos », « repos eternal », « repos de salut »), Mauroy le délivre de façon plus didactique, en clausule de la séquence, à travers un petit tableau apaisant du « paradis », avec saints et anges (« glorieux suppos »). Sa discipline un peu scolaire le conduit même à insérer, au milieu de la strophe, l'image des *lions rugissant* tirée de *1 Pierre* 5, 8, et utilisée dans le commentaire de l'*Expositio hymnorum*<sup>51</sup>. Au-delà de sa fonction pédagogique, la citation scripturaire permet de rendre plus visible, plus concret, le danger du sommeil menacé, annonçant ainsi l'apparition du Démon dans la strophe suivante. Chez Vêrard – qui mentionne significativement l'« ennemy » au début du mouvement – c'est à la fin de la strophe qu'est située l'annonce explicite de ce « surgissement » redouté<sup>52</sup>.

Conformément aux principes de traduction déjà étudiés, l'utilisation des commentaires permet de détailler les agissements de l'« ennemi » et surtout de décrire en termes clairs l'état du « lourd sommeil » (*gravis somnus*) et son rapport à la chair (*caro*), au cœur de l'hymne de Complies (motifs mis en évidence par les italiques) :

VERARD (1498)

Nous te prion que ta bonté previenne  
A celle fin que *grief sommeil* ne vienne  
Que l'ennemy aussi ne nous decepve  
Que *a la chair* par trayson sourviennne  
En esperant qu'en fin elle soit tienne  
Esveille nous et *de sommeil* nous leve  
Ne promet pas que *nostre chair dolente*  
A l'ennemy decepvant se contente  
Par cautelles et façons decepvables  
Que a toute heure devant elle se presente  
Si qu'envers toy nous mette et represente  
**Tous endormis en noz pechies**  
**[dampnables]**

MAUROY (1527)

Puis que **sathan** si fort nous inquiete  
A celle fin que le *sommeil pesant*  
**De vil peché, ou nostre corps gisant**  
**S'est endormy, tant a vespre que prime**  
Encontre nous ne se rue, Et opprime  
**Noz cueurs constrictz (failliz) plus que a demy**  
Et que le faulx & maudict ennemy  
**Leviathan, d'aguet de nous surprenne**  
Pareillement que *nostre chair humaine*  
Soy consentant a ses faulses fallaces  
Ne face tant **que tes vertus & graces**  
**Soyent en nous extinctes & perdues [...]**  
(fol. xbj r-v)

<sup>50</sup> Mauroy insiste même sur le caractère de méditation privée (et non de chœur lyrique) du texte à travers le syntagme « devotes pensées ».

<sup>51</sup> Voir N. Mauroy, *Les hymnes communs de l'année*, fol. xbj r : « Car lennemy ne fait que regarder / Et circuit ainsi que le lion / Pour nous livrer de assaulx ung million / Affin que mieulx devorer il nous puisse / Sans espargner teste, jambe, ne cuisse ».

<sup>52</sup> Voir A. Vêrard [éd.], *Les hymnes en françoys*, non pag. : « Si qu'en dormant de nos corporelz yeux / Ne survienne nostre grant adversaire / Qui nous puisse à celle voye taire / Que nous perdon le royaume des cieux ».

Les motifs principaux de la strophe originale (le lourd sommeil envahissant, le surgissement de l'ennemi, la chair consentante, la culpabilité devant Dieu) sont amplifiés et glosés. Le *grief* ou *pesant sommeil* y apparaît étroitement lié à la *chair dolente* ou *humaine* : le sommeil est bien d'abord une image saisissante de notre humanité corrompue. Devenu « corps gisant » (Mauroy), le dormeur subit donc naturellement les assauts du Démon, dont les deux modes d'action (la surprise et la tromperie) inspirent tous les effets poétiques possibles de répétition. Même si, encore une fois, Mauroy est plus didactique (les noms de « sathan » et « leviathan », les syntagmes « vil péché » et « cueurs contritz » sont plutôt conventionnels) et Vêrard plus suggestif (son mouvement se déroule encore par un effet calculé de concaténation), la « scène nocturne » du sommeil apparaît dans chaque cas dans son évidence dramatique.

Les dernières strophes du *Christe qui lux es et dies* sont traitées avec le même souci d'explicitation expressive : la tension entre nécessaire réconfort du corps et constante veille de l'esprit repose ainsi sur l'opposition désormais traditionnelle, mais ici développée, entre *yeux* et *cœur* – Vêrard s'efforçant d'ailleurs d'expliquer au mieux la polysémie théologique de ce dernier terme<sup>53</sup>, là où (pour une fois) Mauroy se contente d'un parallélisme plus rapide<sup>54</sup>. Chez les deux traducteurs, le travail d'explicitation aboutit à une schématisation à trois termes de la situation du sommeil où l'équilibre entre *cœur* et *yeux* est en quelque sorte assuré par la *dextre* divine. Dans la traduction de l'avant-dernière strophe, aucun des deux poètes ne tire profit de la typologie des démons donnée dans l'*Expositio hymnorum* pour gloser *insidiantes* : chaque traduction insiste plutôt sur l'appel appuyé au Christ, « défenseur » de ses « serviteurs aimant » au point de les avoir « rachetés » par son sang. Mais alors que Vêrard, dans le prolongement du mouvement précédent, joue sur le contraste expressif entre assauts incessants de l'Ennemi et « veille » constante du Seigneur sur les siens<sup>55</sup>, Mauroy développe davantage ce dernier point qu'il présente, avec son habituel didactisme, comme le cœur théologique du Carême<sup>56</sup>. Là encore, les deux versions soumettent

<sup>53</sup> Voir A. Vêrard [éd.], *Les hymnes en françoys*, non pag. : « Prennent les yeux somme moderaement / Comme requis est naturellement / Quant par travaille povre corps sommeille / Mais que le cueur tousjours incessamment / Fantasie sens et entendement / Avec l'esprit tousjours envers toy veille / Tousjours preste soit ta benoiste dextre / A deffendre tous ceuz qui veulent estre / Tes vrays servans et qui ayment tes voyes / Vray Dieu puissant hault et souverain maistre / Preserve les et garde de commettre / Choses par quoy puissent perdre tes joyes ».

<sup>54</sup> Voir N. Mauroy, *Les hymnes communs de l'année*, fol. xbj v : « Helas doulx dieu qui faiz choses ardues / Entens a nous, preste nous ton oreille, / Si que tousjours a toy nostre cueur veille / Lors que noz yeulx prendront repos & somme / Pas nentendons que ta main nous assomme / Mais te prions que ta dextre et ayde / Garde de mal & d'encombres subcide / Ceulx qui te louent, ayment & font honneur [...] ».

<sup>55</sup> Voir A. Vêrard [éd.], *Les hymnes en françoys*, non pag. : « Regarde nostre defenseur / Que nous soyons tousjours assureur / Et les insidians reprime / Car l'ennemy faulx pourchasseur / Tousjours contre l'ame est chasseur / Qui est ta fille legitime / Tes servans gouverne chier sire / Que l'ennemy ne puisse nuyre / En tour eux par ces faulcetes / Ainsi que tousjours il desire / Maiz veilles ceulx tousjours conduire / Que de ton sang as rachetés ».

<sup>56</sup> Voir N. Mauroy, *Les hymnes communs de l'année*, fol. xbj v : « Par quoy treshault, tresdigne, & puissant sieur, / Duquel prenons secours, appuy, defense, / Ne prens esguard a la mortelle offense / Que avons commis contre toy ci devant / Regarde nous ce quaresme souvent / De l'œil benign de ta clemence intime /

explicitement à la méditation ce qui n'était que suggéré dans le texte latin, et concentré dans l'impératif *aspice* : le véritable veilleur est le Christ lui-même, qui apparaît donc comme un modèle pour notre propre sommeil ; la vigilance de Dieu (protégeant notre sommeil) est comme la contrepartie de la veille spirituelle du dormeur.

Comme on peut s'y attendre, les prières finales de Vérard et Mauroy accentuent la double dimension de bilan – autour de l'opposition entre *gravi corpore* et *defensor animae*, qui fournit une image synthétique et dynamique du sommeil – et d'ultime requête – dont la force est perceptible dans le parallélisme *memento nostri Domine / adesto nobis Domine* – du texte latin :

VERARD (1498)

*Seigneur puissant remembre toy de nous*  
En ce *grief corps* nous te supplions tous  
**Si que les maulx que nous avons**  
[commis  
**Qui tout promeu a tristesse**  
[et courroux  
**Par ta grace nous puisson estre**  
[absoubz  
Et rappelles tes servans et amis  
*Seigneur tu es le deffenseur de l'ame*  
**Et protecteur autant d'homme**  
[que femme  
**Pour tant de fois present a tous propos**  
**Que l'ennemy qui est plain de diffame**  
**Ne luy face aucune chose infame**  
*Mais avec toy puisse avoir saint repos.*  
(non pag.)

MAUROY (1527)

*Beau sire Dieu souviene toy de nous*  
Tant que serons de *corps mortel* vestuz  
**Infonde en nous tes graces & vertuz**  
**Faire le peux, de ce sommes certains**  
**Nous congnoissons assez que tu**  
[extains  
**De tous pechez (tant soyent gros) les flames**  
*Et que tu es le defendeur des ames*  
**Par quoy seigneur te prions par expres**  
**En ce saint temps tire toy de nous pres**  
*Imparti nous ton ayde et secours*  
**Si que puissions en salles et en cours**  
**Dignifier ton nom, Et dire gloire**  
**A dieu le pere, & au filz pour memoire,**  
**Au saint esprit tous trois suppose ternes**  
**Soit a jamais es siecles sempiternes.**  
Amen<sup>57</sup>.  
(fol.xbj v-xbij r)

Entre les motifs principaux de la strophe (en italiques) sont intercalés, avec une régularité soignée, des commentaires (surlignés) qui récapitulent les enjeux de l'hymne : dans le sommeil, le « corps » « grief » ou « mortel » est le lieu d'une lutte entre les « maulx » ou « pechez » du dormeur et la « grace » (ou les « graces & vertuz ») du Seigneur, indispensable « deffenseur de l'ame » du dormeur. Ainsi mis en garde contre les dangers de

Quoy qu'il en soit noz ennemys reprime / Et tes loyaulx famulateurs gouverne / Qui de ton sang rubicond & non terne / Sont marchandez, gangnez, & acquis, tous ».

<sup>57</sup> On notera que Mauroy ajoute, à la fin de la strophe, une traditionnelle doxologie trinitaire. Comme nous l'avons déjà signalé, Vérard a placé au début de sa traduction, et de façon plus implicite, une réflexion sur la lumière divine une et triple.



la nuit et réconforté par ses appels au « Seigneur tout puissant », le croyant est préparé à *affronter le sommeil* – dans toutes les sens que peut prendre cette expression.

Du Moyen Âge à la Renaissance (et sans aucun doute bien au-delà), chaque croyant possède du sommeil une image bien précise, à la fois collective – car fondée sur des valeurs communautaires – et individuelle – car nourrie d’une expérience personnelle toujours renouvelée. Mais, loin d’être d’abord délivrée par les traités de philosophie naturelle, les recueils encyclopédiques (leçons ou florilèges) ou, éventuellement, les romans de chevalerie (rythmés par les endormissements et réveils successifs des héros) cette image « populaire » du sommeil est avant tout transmise, en termes simples et incessamment répétés, par la tradition liturgique : la « figure » commune du sommeil est fondamentalement lyrique et religieuse. L’hymne de Complies *Christe qui es lux et dies* que nous avons ici étudié est révélateur des qualités de cette « figure », portée par la langue claire et puissamment suggestive de l’hymnographie : décrite à partir d’une situation commune, reconnaissable par tous, la « scène » du sommeil révèle peu à peu, dans le chant liturgique, ses enjeux symboliques, c’est-à-dire théologiques et sotériologiques. Dans le contexte de l’heure de Complies – et, plus encore, du temps du Carême – l’hymne de préparation au sommeil ne cesse de jouer sur le double sens de combat nocturne contre les démons et de lutte pour le Salut contre le Démon. Le rapport nécessaire entre repos du corps (les « yeux prenant le sommeil ») et vigilance de l’esprit (le « cœur veillant toujours pour Dieu ») qui dessine le schéma anthropologique du sommeil chrétien n’est pas une vue de l’esprit : les assauts démoniaques dont est victime le « corps gisant » (N. Mauroy) du dormeur prennent dans l’hymne un sens très concret – que vient renforcer la figure opposée du Seigneur brandissant sa « dextre ». Et au-delà, c’est bien le Salut qui est en jeu dans ce combat nocturne réitéré. Dans la transmission de ces *valeurs* liturgiques – c’est-à-dire poétiques et théologiques – le recueil de l’*Expositio hymnorum* joue un rôle fondamental. Et l’utilisation de la matière des commentaires latins dans les premières traductions françaises de l’hymne du *Christe qui lux est et dies* révèle la prégnance de cette « image lyrique » du sommeil dans la conscience collective à l’aube du XVI<sup>e</sup> siècle. Au fond, le croyant est moins prisonnier du sommeil lui-même qu’il ne l’est de ses représentations imposées – mais c’est au prix de cette délimitation stricte de la méditation sur le sommeil, de cette rumination dans la prière de Complies, qu’il pourra espérer rejoindre le Christ en sa barque, au cœur de la tempête, « *in puppi supra cervical dormiens* » (Marc 4, 38).

BIBLIOGRAPHIE

- BLAISE, Albert, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, [Turnhout], Brepols, 1966.
- CHEVALIER, Ulysse, *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, Louvain, 1892-1914 ; Bruxelles, 1920-1921, t. I, n° 2934.
- L'Église en prière. t. IV : La liturgie et le temps*, dir. André-Georges Martimort, Irénée-Henri Dalmais et Pierre Jounel, Paris, Desclée de Brouwer, 1983, p. 289-290.
- Expositio hymnorum per totum anni circulum [per Hilarium Pictaviensem], diligentissime ab Ascensio [= Josse Bade] recognitorum*, Paris, Denis Roce, 1512.
- FEHRENBACH, E., art. « Complies », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1914, t. III, col. 2466-2470.
- FONTAINE, Jacques, « L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne », *Revue des études latines*, 52, 1974, p. 318-355.
- GAIN, Benoît, « Sommeil et vie spirituelle », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1990, t. XIV, col. 1033-1041.
- GNEUSS, Helmut, *Hymnar und Hymnen im englischen Mittelalter: Studien zur Überlieferung, Glossierung und Übersetzung lateinischer Hymnen in England / Mit einer Textausgabe der lateinisch-altenglischen Expositio hymnorum*, Tübingen, M. Niemeyer, 1968, p. 194-206.
- LANNURIEN, Pierre de, art « Complies », *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, t. II, col. 1425-1426.
- MAUROY, Nicolas, *Les hymnes communs de l'année: translatez de latin en françoys, en rithme*, Troyes, Jehan Lecoq, 1527.
- MOSS, Ann, « Latin liturgical hymns and their early printing history, 1470-1520 », *Humanistica Lovaniensa*, 36, 1987, p. 115-118.
- PERRET, Jacques, « Aux origines de l'hymnodie latine : l'apport de la civilisation romaine », *La maison-Dieu*, 173, 1988, p. 41-60.
- SPITZMULLER, Henri, *Poésie latine chrétienne du Moyen Âge*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 1142-1145.
- VERARD, Antoine [éd.], *Les hymnes en françoys translattées nouvellement & imprimées a Paris*, s. l. n. d. [Paris, Antoine Vérard, ca. 1498].