Rursus

Poétique, réception et réécriture des textes antiques

6 | 2011

Relire, récrire, prolonger. Adaptations gréco-latines

Le *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* de Hugues de Miramar, une œuvre 'autobiographique' dans la postérité des *Confessions* d'Augustin ?

Fabrice Wendling

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rursus/517>

DOI : 10.4000/rursus.517

ISSN : 1951-669X

Éditeur

Université Nice-Sophia Antipolis

Référence électronique

Fabrice Wendling, « Le *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* de Hugues de Miramar, une œuvre 'autobiographique' dans la postérité des *Confessions* d'Augustin ? », *Rursus* [En ligne], 6 | 2011, mis en ligne le 09 février 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/517> ; DOI : 10.4000/rursus.517

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Rursus

Le *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* de Hugues de Miramar, une œuvre ‘autobiographique’¹ dans la postérité des *Confessions* d’Augustin ?

Fabrice Wendling

- 1 Le présent article entend réfléchir sur le statut ‘autobiographique’ d’un texte resté longtemps inédit², le *Liber de miseria hominis* (ou plutôt *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*³) de Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux dans le Var au milieu du XIII^e siècle, ouvrage qui n’est jamais cité dans les études – contemporaines ou plus anciennes – consacrées aux récits ‘autobiographiques’ médiévaux. La somme monumentale de G. Misch⁴ l’ignore totalement, et les travaux de P. Chenu⁵, M. Zink⁶, P. Zumthor⁷ ou J.-Cl. Schmitt⁸, pour se cantonner au domaine français, n’en disent mot. Or, dès 1978, une monographie de R. Boyer⁹, auteur d’une étude particulièrement fouillée sur la chartreuse de Montrieux¹⁰, avait attiré l’attention sur le caractère exceptionnel de deux textes ‘autobiographiques’ de Hugues de Miramar. Je voudrais ici amplifier ce coup de projecteur, en envisageant désormais l’œuvre entière du *Liber*, et non pas seulement ces deux extraits, sous l’angle ‘autobiographique’ : cet ouvrage d’un obscur chartreux apparaîtra sous cet aspect comme un texte d’une singulière richesse.
- 2 En dépit de ce propos introductif, silencieux sur le thème de la réécriture, la présente étude se rattachera bien à cette topique fédératrice, de trois manières : d’abord, parce que toute ‘autobiographie’ médiévale ne peut se lire que comme une réécriture des *Confessions* d’Augustin, modèle de référence des récits de conversion à la première personne ; ensuite, parce que l’autre dimension fondamentale du *Liber*, celle d’un traité prêchant le *contemptus mundi* et la *conuersio* monastique, a également sa source dans l’Antiquité tardive, en particulier dans ce *De contemptu mundi* d’Eucher de Lyon qui est comme la

matrice des protreptiques médiévaux invitant au mépris du monde ; enfin, parce que l'auto-réécriture est au cœur du projet 'autobiographique' qui sous-tend le *Liber*.

- 3 Depuis que l'abbé R. Boyer a édité en 1978, dans le numéro 42 des *Analecta Cartusiana*, les deux extraits précités du chartreux qui fut au milieu du XIII^e siècle le plus célèbre prieur de Montrieux, et que M. Le Blévec eut publié en 1996 dans les mêmes *Analecta* une riche étude de la dimension nuptiale de la spiritualité du même auteur, Hugues de Miramar est quelque peu sorti de l'ombre. Au demeurant, avant eux – et sans même compter les notices de C. Oudin, en 1722, de Du Cange, en 1850, de Le Couteulx, en 1887, de F. Petit-Radel, en 1895, de E. Bousquet, en 1913 – le *Dictionnaire de spiritualité*, qui lui avait consacré, en 1969, un article richement documenté, nourri d'une lecture précise et patiente des manuscrits, avait déjà attiré l'attention des chercheurs sur ce *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, en soulignant le « vif intérêt »¹¹ que présentait cette œuvre méconnue.
- 4 Cependant, l'existence de ces monographies, dont certaines, on le voit, fort récentes, ne doit pas faire oublier que la quasi-totalité de l'œuvre de Hugues de Miramar est inédite.
- 5 L'auteur, quant à lui, n'est pas beaucoup mieux connu, mais nous connaissons tout de même les grandes lignes de son parcours. Né vers 1190 en Provence, il appartenait à une famille de la petite aristocratie méridionale. Il fit une brillante carrière d'ecclésiastique dans le diocèse de Maguelone, d'abord dans le clergé séculier, puis, après des études de droit à Bologne et l'enseignement du droit canonique à Montpellier, au sein du chapitre de la cathédrale de Maguelonne, dont il ne tarda pas à être archidiacre. Il fut en même temps prieur de Notre-Dame-des-Tables à Montpellier.
- 6 Ses fonctions lui conféraient un train de vie plus que confortable, une dignité fort élevée dans le diocèse, et une autorité presque égale à celle de l'évêque. Or, à un âge déjà mûr, sans doute vers 45-50 ans, et alors que sa situation était des plus prospères, à la suite d'un songe où lui apparaissent la Vierge Marie, revêtue d'habits cartusiens, et le monastère de Montrieux, il décide de quitter sa vie dans le monde et les vanités dont elle est tissée, pour embrasser la vie cartusienne et finir ses jours dans la pénitence et l'amour de Dieu : c'est ainsi qu'il entre à la chartreuse de Montrieux vers 1236-1238, fait sa profession vers 1242, puis est élu prieur, avant de redevenir simple moine, état dans lequel il finit son séjour terrestre, sans doute en 1250 (la dernière mention de lui que nous possédions se trouve dans une charte de 1249).
- 7 L'œuvre majeure de Hugues de Miramar est donc ce *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* dont nous avons choisi de parler ici. Cet ouvrage, en réalité, est connu par deux versions distinctes¹², une longue (consignée dans le manuscrit latin 4148 de la BNF, probablement autographe), et une courte (transmise par le manuscrit latin 3307 de la BNF, daté de la fin du XIV^e siècle). Les liens qui unissent ces deux versions pourraient faire l'objet d'un article à part entière : qu'il suffise ici de préciser qu'elles présentent similitude de titre et de structure (toutes les deux sont composées de neuf parties ou traités dont le contenu respectif est globalement semblable), mais dualité de destinataires et ample diversité dans le détail. La version longue, première en date selon toute vraisemblance (nous la datons du priorat de Hugues, en 1242-1243), est adressée à un certain frère G., moine à Montrieux, la version courte (composée au plus tôt, pensons-nous, en 1244), aux chrétiens dans le monde. La deuxième (plus brève de moitié, à peu près) n'est pas un résumé de la première (malheureusement mutilée), c'est une vraie réécriture littéraire, que nous attribuons au même auteur, Hugues de Miramar.

- 8 Ces brèves indications philologiques, pour étrangères qu'elles paraissent à notre propos, à première vue, ont paru toutefois nécessaires, à la fois pour préciser le corpus sur lequel se fondera notre étude, mais aussi, et surtout, parce que la dimension d'auto-réécriture nous semble ici inséparable du projet 'autobiographique'. Aussi bien, n'y a-t-il dans l'acte même de récrire une dimension fortement subjective et individuelle, qui confère à cette œuvre une originalité certaine ? Le texte de Hugues, dans sa double dimension de récit de conversion et de projet duel d'écriture, est ainsi le témoignage d'un esprit à la fois soucieux de son salut et attentif à donner une forme littéraire profondément mûrie à son cheminement, ce qui fait du *Liber* le point de rencontre entre une conscience et un projet d'écriture.
- 9 La question de l'existence et de la nature d'un genre 'autobiographique' dans la littérature latine médiévale est aussi complexe que débattue. Sans compter le dédain où les modernistes placent souvent l'Antiquité et le Moyen Âge dans leur approche du genre, né selon eux entre 1750 et 1850 avec Rousseau, Goethe et Wordsworth¹³, les médiévistes s'opposent souvent dans leur appréciation des textes 'autobiographiques' connus, car se profile nécessairement, derrière le jugement d'ordre littéraire que l'on peut porter sur ces textes, la difficile évaluation de l'émergence de la conscience de soi et de l'individu au Moyen Âge¹⁴.
- 10 Nous rappelons la définition que donne Ph. Lejeune de l'autobiographie : « Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de la personnalité »¹⁵. Or, une telle définition, qui met l'accent sur la peinture des profondeurs du psychisme au détriment des événements extérieurs, suppose l'existence d'un individu suffisamment original pour avoir matière à écrire, habilité à signer son œuvre et à la reconnaître comme sienne, et capable de faire retour sur soi pour coucher par écrit son expérience, en usant de moyens littéraires adaptés à cette fin. L'autobiographie se situe donc au croisement de la littérature et de la psychologie individuelle, du développement des genres narratifs et de la naissance d'un moi personnel qui s'affirme contre ou malgré les pesanteurs de la mentalité collective.
- 11 Plusieurs chercheurs, à la suite de J. Burckhardt, dont G. Misch et K. J. Weintraub furent les disciples sur ce point, ont pensé qu'il a fallu attendre la Renaissance pour assister à la véritable éclosion de l'individu, et qu'au Moyen Âge, pour reprendre les termes de J. Burckhardt, « man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family, or corporation – only through some general category. »¹⁶
- 12 D'autres historiens en revanche, comme C. Morris, M. D. Chenu ou A. J. Gourevitch, ont vu dans Abélard notamment une personnalité d'une telle richesse et d'une si remarquable originalité qu'elle rendait manifeste l'émergence au XIIe siècle de la conscience individuelle. M. D. Chenu porte ainsi ce jugement sur la période 1120-1160 : « La sensibilité psychologique et morale à la conscience, à son irréductible subjectivité, à ses critères, sera l'un des plus significatifs effets de ses découvertes, et leur commun dénominateur. L'homme se découvre comme sujet »¹⁷. La généralisation de la confession auriculaire, individuelle, notamment sous l'impulsion décisive du IVe concile du Latran, en 1215, accentue d'ailleurs encore ce phénomène au XIIIe siècle.
- 13 Si les modernistes, de leur côté, et notamment Ph. Lejeune, font naître l'autobiographie au XVIIIe siècle, c'est qu'ils datent – à juste titre, certainement – l'avènement de la notion d'auteur, consubstantielle du genre autobiographique, du siècle des Lumières : non

seulement on assiste en France à la création du droit d'auteur, mais encore on peut dire que, libérés du poids de la tradition par les philosophes des lumières et l'émergence, sous leur impulsion, d'un sujet pensant acteur de sa propre pensée, les écrivains prennent possession de leur parole singulière et disent « je » en plénitude. A l'inverse, « à l'époque médiévale, note J.-Cl. Schmitt, “les auteurs” tendent à se dissimuler derrière des “autorités”, c'est-à-dire les modèles, les citations, les arguments dont ils “s'autorisent” pour écrire et dont l'agencement dans leur propre texte constitue souvent l'essentiel de leur stratégie d'écriture »¹⁴. Pratique sociale de la littérature (avènement de la figure de l'écrivain, permis aussi par le développement du nombre des tirages grâce à l'imprimerie), acquis juridique (naissance du droit d'auteur) et révolution dans le rapport au savoir (la raison et le sujet contre les autorités) se rencontrent ainsi pour permettre la création du genre autobiographique.

- 14 Naturellement, nous ne prétendons pas clore ici ce riche débat, qui a de multiples implications, ni explorer l'ensemble des questions que pose le *Liber* au regard du genre autobiographique mais, en gardant à l'esprit ce contexte d'une particulière richesse, nous essaierons de voir, en étant notamment attentif à la composition littéraire de l'ouvrage et à la part qu'y prend l'écriture à la première personne, comment situer le *De miseria* par rapport aux *Confessions* d'Augustin, considérées par beaucoup comme le premier paradigme du genre autobiographique.
- 15 En dépit de redites qui heurtent inévitablement notre goût de modernes, la structure d'ensemble du *Liber* se révèle, à l'étude, d'une remarquable subtilité, et laisse discerner un vrai projet littéraire, dont nous voudrions ici éclairer la nature 'autobiographique'.
- 16 Le *De miseria* est composé de neuf parties distinctes, que Hugues nomme indifféremment *articulum*, *tractatus*, *pars* ou *particula*; ces traités sont de longueur comparable, sauf le cinquième et, dans une moindre mesure, le sixième, nettement plus longs que les autres, surtout dans le manuscrit du XIII^e siècle – tandis que le neuvième, lui, est plus court. La table des matières de la version longue donne le contenu précis de chacune de ces neuf parties, celle de la version courte seulement leurs titres respectifs.
- 17 De prime abord, le lien entre ces neuf parties paraît plutôt lâche : la juxtaposition semble tenir lieu de composition. Comme l'ont observé les auteurs de l'article « Hugues de Miramar » dans le *Dictionnaire de spiritualité*, on peut distinguer quatre grandes sections. L'auteur traite d'abord, dans les traités I à IV, de la misère de l'homme, de la fragilité humaine, des maux qui accablent l'Église, et du « monde immonde » : nous avons dans ces pages un tableau des maux et misères de l'homme, de l'Église et du monde, destinés à montrer qu'il n'y a « rien de sûr » ni dans l'homme, ni dans le monde, ni même dans l'Église, gangrenée de nombreux maux, – au premier rang desquels il déplore l'hérésie, l'avarice des clercs et la simonie –, et que la *fuga mundi* est la seule attitude spirituelle possible pour qui a le souci de son salut et le désir de la béatitude. Ensuite, aux traités V et VI, dans la lignée de la *Psychomachie* de Prudence et de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, il peint allégoriquement le retrait des vertus en chartreuse et l'assemblée des vices réunis pour organiser la lutte contre les vertus, présentant la chartreuse, par le biais de l'allégorie, comme le seul refuge du bien qui reste en ce monde. Puis, aux traités VII et VIII, il met en scène deux personnages venant de l'autre monde, *Timor mortis* et *Amor Dei*, qui racontent ce qu'ils ont vu, l'un de la mort, du diable, de l'enfer et de ses peines – avec aussi une riche évocation du purgatoire –, l'autre de la cité céleste et des récompenses des justes, où le festin eucharistique, dans son « mode » sacramentel ou glorieux, tient une place prépondérante : le regard devient eschatologique ; enfin, au traité IX, il raconte à la

première personne l'épreuve intérieure vécue pendant son noviciat : l'ouvrage se termine par le récit 'autobiographique' d'un combat intérieur entre l'esprit et la chair, arbitré par la conscience, qui a failli le faire renoncer au *propositum solitudinis* adopté, et qu'il a victorieusement traversé.

- 18 On aurait donc un ensemble de huit traités, organisé en trois sections, développant des thèmes traditionnels de la spiritualité monastique, et un neuvième livre nettement 'autobiographique'.
- 19 Cependant, l'architecture du *Liber* est beaucoup plus élaborée qu'il n'y paraît ici. L'originalité du *Liber* tient en effet à sa double nature : il est à la fois un traité et un récit. Cet aspect n'a guère été mis en lumière jusqu'à présent, car l'existence des deux textes authentiquement 'autobiographiques' édités par R. Boyer a pu laisser croire qu'ils étaient seuls à avoir ce statut. Or, de nombreux autres passages du *Liber* ont cette dimension, et font entrer l'ensemble de l'ouvrage dans un projet 'autobiographique', ce qui lui confère une profonde originalité.
- 20 Nous avons rappelé plus haut la définition que donne Ph. Lejeune de l'autobiographie : « Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de la personnalité ». On peut ainsi voir dans le *Liber* un fragment d' 'autobiographie', centré sur l'itinéraire de conversion et sur la crise intérieure qui l'a accompagné.
- 21 De fait, cet ouvrage croise de manière originale composition thématique et structure narrative. En effet, le *Liber* se présente comme un traité, ainsi que l'attestent le titre : *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, et le mot *tractatus* employé pour désigner l'ouvrage ainsi que chacune de ses neuf parties. Chacune de ces divisions porte en outre sur un thème général : la misère de l'homme, les dangers que lui fait courir sa fragilité, les vertus, les vices, etc. Or, en réalité, Hugues a discrètement mêlé un récit à ce traité : celui de sa conversion intérieure. La pluralité de titres que nous trouvons pour la deuxième des neuf parties pouvait déjà le laisser pressentir : si, dans le corps du texte, nous avons le titre suivant : *quia uexatus miseram uitam cognoscit amaram ; de periculis humane fragilitatis*, c'est-à-dire un titre de traité portant sur la fragilité humaine en général, dans la table des matières, nous lisons : *Secundus est de fragilitate auctoris et eiusdem periculis infinitis*. En outre, dans le manuscrit du XIII^e siècle, nous trouvons dans l'incipit : *Secundo de fragilitate ipsius Hugonis*, puis en table des matières : *Incipit secunda particula que est de fragilitate hominis*, enfin dans le corps du texte : *Incipit secunda particula : attendens magister Hugo propriam fragilitatis miseriam uitam proponit eligere meliorem*, soit une oscillation entre le général et le singulier, le personnel, et la mention, dans la version courte, que la confession intime porte sur la conversion à la vie bonne née de la considération de la misère humaine. De fait, après une première partie où seules les premières lignes, comme on l'a vu, sont à la première personne, c'est dans le deuxième traité, si l'on met à part le neuvième, que se concentre la plus grande part de récit 'autobiographique'.
- 22 Certes, on apprend peu de détails proprement biographiques, car Hugues privilégie, dans son récit, la dimension spirituelle de la conversion, et adopte un langage tissé de réminiscences bibliques et patristiques qui voile la teneur personnelle de la confession.
- 23 Cependant, on a bien identifié de l'auteur¹⁹ et du narrateur dans un texte qui se présente comme un récit rétrospectif, ce dont témoigne l'emploi systématique de la première personne du singulier et du temps du récit, le parfait.

- 24 Plus exactement, on s'aperçoit, en regardant les verbes employés, qu'on a surtout le récit d'une succession de visions et d'expériences spirituelles : on lit notamment 7 fois *audiui* ou *uidi*. Ces différents passages ne sont cependant pas uniques. De fait, en mettant bout à bout les passages où Hugues revient sur une expérience personnelle passée, on s'aperçoit qu'ils sont nombreux, et qu'on en trouve dans chacun des neufs livres.
- 25 En résumé, nous voyons ainsi, d'abord, au début de chacun des neuf traités, une mise en scène dramatique qui fait écho à un cheminement intérieur où la grâce se manifeste avec force – il emploie aux traités III et VI les mots *raptus* et *extasis* –, ensuite, dans le traité II, la relation de diverses expériences spirituelles qui furent des étapes essentielles sur son chemin de conversion à la vie cartusienne, et enfin, dans les traités VII à IX, des passages qui se répondent – contribuant à la subtilité de l'architecture littéraire du *Liber* – et qui sont l'écho de grâces et de victoires décisives.
- 26 Or, en lisant bout à bout ces différents textes, on observe une progression, un chemin, qui conduit, comme on l'a dit plus haut, d'une expérience d'effroi au choix de quitter le monde, à travers de nombreuses grâces spirituelles où divers êtres surnaturels apparaissent ou se font entendre.
- 27 Dans tout le deuxième traité notamment, le recours au langage de la prière, les visions et auditions et le choix habile de l'introït de la Nativité pour introduire la vision finale confèrent à ce traité II un profond climat spirituel, qui le place dans le sillage des *Confessions* augustinienes, et qui fait de cette 'autobiographie' intérieure le récit symbolique d'une naissance à une vie nouvelle. On notera par ailleurs que la fin de ce livre reprend presque textuellement un passage du récit du songe²⁰, ce qui confirme la teneur 'autobiographique' de tout ce livre II.
- 28 Les textes 'autobiographiques' que l'on peut lire dans les traités VII à IX présentent un aussi vif intérêt littéraire. Dans le premier, le personnage, *Timor mortis*, use en quelque sorte de la prédication de la crainte pour inviter l'auteur à la conversion : l'enfer menace, il n'est plus temps de tarder. Mais à cet attritionnisme répond, dans le traité VIII, un contritionnisme qui est plus dans l'esprit cartusien. Apparaît en effet à l'auteur un autre personnage, *Amor Vite*, messenger du ciel, qui le presse de fuir le monde :
- 29 *Veni ergo, sequere me, surge, prospera, amice, et ne tardaueris. [...] Experire certe utrum ydoneum nuntium reperis atque cautum, ueni, et uidebis regem in decore suo, in quo omnia dulcia delectamenta uidere poteris. Si in cibo, potu, apparatu, ioco, mulierum pulchritudine seu cantu delectaris, ueni ad istius regis palatium, in quo cibaria inopinabiliter inuenies meliora. Ibi enim inuenies matrem regis, Mariam Virginem graciousam, cum aliis in numeris uirginibus et continentibus, quorum pulchritudinem angeli admirantur*²¹.
- 30 Ce beau texte montre bien qu'on a un récit inséré dans le traité, avec un début et une fin : la méditation du premier traité, au milieu d'une nuit (*nocte quasi media*, fol. 1v), sur les misères de l'homme, marqué par la fragilité et par la mort, thème habilement repris ici, se termine au huitième traité par un appel venu du ciel à choisir le chemin de la vie éternelle et des douceurs de la vie spirituelle. Ce texte est donc capital, car il évoque l'expérience spirituelle décisive qui l'a conduit à embrasser la vocation monastique, seul gage de salut éternel. On comprend au traité IX et par le songe de Montrieux que c'est la voie cartusienne qui a donné forme à ce choix : lorsque se lève un cruel conflit intérieur dans l'âme du jeune novice entre les exigences de la chair et les appels de l'esprit, une réponse de celui-ci à la chair, pour la faire demeurer en chartreuse, montre, par les échos qu'on y trouve au texte qu'on vient de lire, qu'il y a continuité de la vision charismatique

du huitième traité aux injonctions spirituelles intimes qui conduisent l'auteur à la persévérance. Les ultimes propos de l'esprit : *O caro mea, soror mea ! Si delicie, si diuicie, si dulcedo, si pulchritudo, si iocunditas, etc.*, reprennent en effet presque textuellement le texte qui clôt le livre VIII : on ne saurait être insensible à leur suavité, où se mêlent les accents du Cantique des Cantiques, de Jean de Fécamp, de Bruno de Cologne et de Bernard de Clairvaux, et qui tempère amplement l'austérité et la tension angoissée d'autres passages du *Liber*²².

- 31 On voit donc, non seulement qu'il y a récit 'autobiographique', même si les événements racontés sont purement intérieurs ou spirituels, mais encore, avec d'habiles renvois d'un livre à l'autre, que la trame narrative est subtilement reliée à la thématique du traité, puisque le traité porte sur la misère de l'homme, le mépris du monde et la gloire du ciel, et en même temps, raconte l'histoire intérieure d'un homme qui, ayant pris conscience de cette misère, a méprisé le monde et choisi, sur appel divin, un ordre contemplatif qui est la porte du ciel ; et que le « je », qui parfois devient un « tu » indéfini, est employé de sorte que chacun s'identifie à l'auteur pour vivre le même chemin de conversion, ainsi qu'il est d'ailleurs clairement dit dans le prologue : *Et quoniam, secundum Augustinum, sacra scriptura, uelut lucidi speculi nitor, nullius personam accipit adulandam, in presenti libello tamquam in speculo lector, si uoluerit, maculas anime sue uidere poterit et malagma quo eas ualeat remouere*²³.
- 32 Ainsi, il y a un double *speculum* : l'itinéraire de Hugues est à la fois miroir du sujet et du contenu du traité, et miroir de la situation intérieure du lecteur et du chemin auquel il est appelé. Cette architecture subtile, où la trame 'autobiographique' ne porte pas atteinte à l'unité thématique mais vient au contraire s'en faire l'écho en en présentant le miroir, témoigne de l'habileté littéraire de l'auteur et de son originalité.
- 33 A quel(s) moment(s) de l'itinéraire spirituel de Hugues ces différentes expériences se situent-elles, notamment par rapport au songe décisif de la vocation ? En l'absence de toute datation, et en raison du langage symbolique voire allégorique qui est le plus souvent employé, la réponse est délicate. Les textes permettent cependant de formuler quelques hypothèses.
- 34 Le huitième traité se terminant par l'appel à renoncer au monde, cette *fuga mundi* est bien la fin à laquelle est ordonné tout le récit 'autobiographique' : d'une certaine manière, en reprenant presque littéralement, comme on l'a vu, l'appel d'*Amor Vite*, la réponse de l'esprit à la chair, dans le livre IX, vient confirmer cette ordination. On comprend ainsi rétrospectivement, à la lecture de ce texte du livre VIII, que chacun des *incipit* des livres précédents, où l'auteur dit « je » et évoque une expérience spirituelle qui oriente chaque traité vers une thématique propre et une tonalité particulière, fait en réalité le récit d'une des expériences spirituelles qui l'ont conduit à embrasser, à un âge déjà avancé, la vie cartusienne. On le voit clairement, par exemple, au début du livre V, où on lit : *Cum, ad hec que uideram, mens mea plurimum turbaretur, proponens mundum relinquere et eius fallacias euitare, etc.* : les visions qui sont rapportées dans les livres II à IV sont explicitement reliées à son dessein de conversion au *propositum uitae* de saint Bruno. D'ailleurs, ce cinquième livre peint, dans un langage allégorique, le retrait des vertus hors du monde, en chartreuse précisément : Hugues les y rejoindra, comme dans le seul lieu où il pourra trouver la stabilité divine et la vie éternelle.
- 35 Or, le récit de la vocation donnant un écho moins symbolique, plus « réaliste » – si l'on peut dire, eu égard à l'habillage rhétorique –, à cette phase de l'itinéraire intérieur de Hugues, c'est à lui qu'il faut revenir ici, pour lui comparer certains passages du corps du

Liber. Faut-il d'ailleurs rappeler que ce récit occupait le chapitre II du livre IX de la version longue du *Liber* ?

36 Voici comment débute ce texte²⁴ :

37 *His auditis, ego, magister Hugo, cognomento de Miromaris, quondam Magalonensis archidiaconus et beatae Mariae de Tabulis, prior in Montepessulano, cum essem et dignitate praeditus in diuinis et mundanis facultatibus et honoribus opulentus, et satis in populi multitudine graciosus, et in corporis habitu satis sanus, cum etiam mihi cuncta prospere arriderent, cum attendissem diuinam patientiam me diutius ad poenitentiam expectasse, diuina misericordia procurante, omnia uelut stercora postposui et abieci, dicens : « Nihil mihi commune tecum, fallacis mundi figura praeteriens. Hoc uno genere acquiram de te commodum, relinquendo te, incursurus damnum mei per usum tui. Non angariatus crucem tollens Domini, secuturus sum eum, partem eligens tutiorem, uidelicet ordinem carthusiensem, quo mediante spero ad angelorum coelestium ordinem peruenire, in quo agnus peditat et camelus natat. » Verum, cum de loco ubi pes meus quiesceret, mecum deliberare coepissem, occurrit mihi domus Montis Riui, ordinis supradicti, quam tantum per famam noueram.*

38 Ce récit est à mettre en parallèle avec un passage du *Liber*, le début du livre II, à quelque version – longue ou courte – qu'on se reporte.

39 Dans la version longue, nous lisons en effet (fol. 69) :

40 *Post multorum annorum meorum curricula in uanitate et carnis uoluptate consumpta, ego, magister Hugo de Miramari, Magalensis archidiaconus, auctor huius operis, quasi in fine dierum meorum, meo ad me animo reuocato, totus iam contemplationi deditus, intraui in cubitum conscientie mee. Quam, cum inuenissem uermibus maculatam, cepi intra me inquirere que causa conscientiam uermiculasset, et inueni tria esse in causa. Primum erat beneficia michi a Deo collata sed pessime retributa. Secundum erat delicta iuuentutis mee, id est mala in iuuentute concepta per audaciam precipitationis mee in contemptum Dei. Tercium erat quia uidebam me senem confractum et quasi uiribus destitutum, nec potentem plene Deo satisfacere pro beneficiis michi ab ipso, non meis meritis sed gracia sola, collatis²⁵.*

41 Et dans la version courte (fol. 9-9v) :

42 *Post multorum annorum meorum curricula anxietate plena multoque sudore non uacua, ex inproviso uulnus ab hoste ferens, timor et tremor uenerunt super me et contexerunt me tenebre; cor meum conturbatum est in me et formido mortis cecidit super me. Propterea lumbi mei repleti sunt dolore et quasi parturientis angustia me possideuit. Corruui in faciem cum audirem, turbatus sum nimium cum uiderem michi mala plurima imminere. Emarcuït cor meum, tenebre stupefecerunt me et sic me dies afflictionis grauiter possederunt. Vnde tamquam graui sompno depressus stupui nimiumque expaui, pro eo quod uidebam me quasi in triplex profundum demergi, uidelicet in profundum inpotencie, ignorancie, et malicie, quia contra Patrem et Filium eram culpabilis et Spiritum Sanctum.²⁶*

43 En plus de certaines distorsions entre les deux versions²⁷, il apparaît donc, à moins de n'accorder qu'un crédit limité à ce que dit Hugues de lui-même – ce qui n'est pas à exclure, au moins dans le détail des textes –, ou bien que nous nous trouvons devant une contradiction insoluble, ou bien, ce qui est probable, qu'il y a dans la trame narrative déployée par l'auteur de significatives ellipses. En effet, on observe une nette opposition entre l'état de Hugues au moment du songe selon le récit qu'il en donne, état caractérisé par la richesse, la considération et la bonne santé, et celui qu'il évoque au début du livre II, où prédominent l'angoisse, la mention de l'âge avancé et la déploration sur les ennuis corporels dont il est frappé. Que faut-il conclure ? Comme il paraît plus naturel de passer de la bonne santé à la maladie, il semblerait légitime de penser qu'à la suite du songe,

Hugues ne serait pas immédiatement entré en chartreuse, mais aurait connu une période de violents combats intérieurs qui auraient entraîné, par un phénomène aujourd'hui bien connu de transfert somatique, divers problèmes physiques : un passage de ce livre II pourrait d'ailleurs confirmer cette hypothèse, puisqu'à la suite d'une audition spirituelle où les paroles divines, « tel le sifflement d'une brise légère, avaient résonné à [s]es oreilles »²⁸, il note qu'il s'est trouvé pris d'une « douleur lancinante » dans son « corps »²⁹. L'ellipse³⁰ narrative correspondrait ainsi à l'espace de temps compris entre le rapport du messenger envoyé à Montrieux et la décision finale d'entrer à Montrieux, consignée en ces termes sans hiatus avec ledit rapport : « Je me rendis enfin à Montrieux en vue de consommer le mariage susdit ». Cependant, à regarder de plus près les textes, il semble plus vraisemblable de situer ailleurs cette ellipse narrative. En effet, au moment où Hugues vit en songe la Vierge Marie, il avait déjà formé le projet de quitter le monde, et choisi l'ordre où faire pénitence, celui des chartreux : il avait même déjà pensé à Montrieux³¹. Or, dans le corps du *Liber*, le projet de renoncer au monde vient à la fin du livre II³², au terme des nombreuses expériences spirituelles, dont certaines terrifiantes, selon ses dires, qu'il relate dans ce traité ; ce projet est à nouveau discrètement évoqué au début du livre IV, quand il note que « désormais [...] accablé du dégoût de vivre [...] il voulait entraîner au repos [s]es membres fatigués »³³, puis au commencement du livre V, où il écrit : « Comme, devant ce que j'avais vu, mon esprit se trouvait plongé dans un trouble extrême et formait le propos d'abandonner le monde et d'éviter ses tromperies »³⁴, etc. Selon le livre II, les ennuis physiques dont il est frappé sont concomitants avec ces expériences et le dessein qui en est issu : c'est donc avant le récit du songe qu'il convient certainement de situer cette ellipse. D'ailleurs, dans la table des matières de la version longue, nous lisons, pour le chapitre I de la neuvième partie : *De deliberatione quam habuit frater Hugo de Miramars ordinis cartusie. De uisione beate Virginis que sibi accidit in deliberatione*. Il y a donc eu délibération puis vision. Or, dans un passage du livre II, nous retrouvons, dans le contexte de visions, de déploration et de tourments qui est celui de ce livre, le langage de la délibération : « je consultai », lisons-nous, « la raison de l'homme intérieur sur ce qu'il convenait de faire. Ayant entendu le conseil qu'elle me délivrait, je compris que le passé ne charme guère, que le présent ne rassasie personne et que le futur, n'importe comment, torture »³⁵. De même encore, au livre VII, au terme, quasiment, de toutes les expériences intérieures dont le *Liber* s'est fait l'écho, Hugues écrit :

44 *Ego uero, ex predictis intelligens quod multa esset malicia hominum super terram et caritas nulla et quod cuncta cordis cogitatio intenta esset ad malum, ita quod nullus sit qui faciat bonum uel gloriam reddat Deo, uidens insuper quod fides abiit et ab ore hominum sit ablata ueritas nec pax sollicitis nec modus est cupidis, sed feruent pro dampnis, preliant pro lucris, attendens quod in hiis emendandis seu corrigendis spes est longius debitum iri, plurimum sum turbatus et quid agerem meditatus [...]*³⁶.

45 En définitive, ces visions, tourments et déboires physiques seraient les moyens dont s'est servie la « Patience divine » pour conduire Hugues « à la pénitence » : l'auteur les aurait alors passés sous silence dans le récit du songe par souci littéraire, afin de mettre en valeur le contraste entre sa vie opulente dans le monde, tissée de vanités et pleine de dangers pour le salut éternel, et l'austérité de la voie cartusienne, la plus sûre (*tutior*) en ce qui regarde l'obtention de la vie éternelle. Cet artifice littéraire met l'accent sur la vanité des biens de ce monde, sur le renoncement comme condition de la *sequela Christi*, et sur la valeur spirituelle et morale du choix de Hugues : la contraction littéraire à laquelle aboutit Hugues dans cette narration, qui transforme une histoire personnelle complexe

en un récit elliptique épuré, présente *in fine* le cours de sa destinée comme un miroir exemplaire, un *speculum*.

- 46 On aurait donc, une fois rassemblés les éléments que l'on trouve épars dans les différents textes, la succession d'événements suivante :
- 47 1 Situation de faste et de sécurité humaine, accompagnée cependant d'*anxietate*, selon l'*incipit* de la deuxième partie
- 48 2 Brusquement (*ex improviso*, selon le livre II), survenue d'ennuis corporels, de tourments, de visions et auditions spirituelles : invitations, appels de la Providence (consignés dans les livres I à VIII du *Liber* – principalement dans le livre II)
- 49 3 Délibération intérieure (dont se font l'écho les livres I, II et VII de la version courte ; il faut y ajouter le chapitre I du livre IX pour la version longue) et décision de quitter le monde pour embrasser l'idéal cartusien ; cette troisième étape accompagne les visions et les déboires intérieurs ou physiques
- 50 4 Vision en songe de la Vierge Marie et du monastère de Montrieux (copie de Dom Capus ; chapitre I, perdu, de la version longue du *Liber*)
- 51 5 Décision d'entrer à la chartreuse de Montrieux.
- 52 À dire vrai, un tel schéma obéit à des lois spirituelles traditionnelles, et s'inspire certainement du genre littéraire de l'hagiographie. Pour prendre un exemple quasiment contemporain, on retrouve des étapes comparables, et dans le même ordre, chez un François d'Assise : réussite humaine, maladie à Pérouse et Spolète, temps de maturation intérieure, voix spirituelles et appels du ciel, conversion à la vie pauvre à la suite du Christ. La structure de l'expérience spirituelle qui a conduit Hugues de Miramar à la chartreuse de Montrieux s'inscrit donc dans une tradition spirituelle et littéraire bien établie, ou tout au moins, car le genre de l'hagiographie a subi des mutations au cours de sa longue histoire, dans une pratique du genre '(auto)biographique' qui, de plus en plus, comme on le voit notamment dans les Vies de François d'Assise, met l'accent sur la dimension d'intériorité de la personne³⁷.
- 53 Deux observations, enfin, tendent à confirmer cette hypothèse.
- 54 La première est que le récit du songe prenait place dans la version longue au début du livre IX, donc dans la continuité des expériences intimes narrées dans les livres I à VIII : cet ordre littéraire correspond à l'ordre chronologique dont nous avons fait l'hypothèse.
- 55 La deuxième est que le récit du songe copié hors contexte par Dom Capus commence étrangement *ex abrupto* par les mots *His auditis* : cette locution ne pourrait-elle renvoyer aux expériences spirituelles dont Hugues fait état dans le *Liber*, et notamment aux voix d'en haut entendues dans les livres II, V, VI, VII et VIII ?
- 56 En tout état de cause, ces différents éléments attestent avec clarté, en particulier dans la version longue, les liens qui unissent le récit du songe à tout le *Liber*, et contribuent à mettre en relief la teneur 'autobiographique' de l'ensemble du *De miseria*, ainsi que l'habileté littéraire qui a présidé à l'architecture d'un ouvrage où se mêlent considérations générales et confidences personnelles, celles-ci éclairant celles-là et leur donnant force de témoignage. Cette structure subtile fait du *Liber* à la fois un traité ascétique et spirituel, un *speculum* à valeur 'autobiographique' où la progression des idées se double d'une trame narrative – l'itinéraire de Hugues est miroir tant des conceptions religieuses et morales développées que de l'âme du lecteur –, et un protreptique – la force littéraire et rhétorique du témoignage a pour fin de lui conférer, au profit spirituel du

lecteur, une valeur exemplaire. La structure du *Liber*, méditée, est donc signifiante : elle a été élaborée en vue d'une fin, qui est la conversion du lecteur.

- 57 Dans sa démarche 'autobiographique', Hugues de Miramar s'est-il consciemment inspiré de saint Augustin pour narrer le récit de son renoncement au monde et de sa vocation cartusienne ? Pour répondre à cette question, nous adopterons une démarche qui ira du texte-source à une réflexion sur le genre, plus que l'inverse, afin de terminer la présente étude, non sur une filiation certainement plus sélective que globale, mais sur un regard aussi synthétique que possible.
- 58 Nous renvoyons ici en préambule à la question plus large que pose P. Courcelle, et à la réponse de bon sens qui est la sienne : « Y a-t-il un rapport quelconque entre les *Confessions* de saint Augustin et les 'autobiographies' qui les ont précédées ou suivies ? A cette question, j'imagine que chacun est enclin à répondre oui ou non. Non, car l'auteur de chaque 'autobiographie' décrit une expérience personnelle. Oui, car le rédacteur de cette description, si sincère et original qu'on le suppose, peut difficilement s'être dérobé aux usages qui réglaient de son temps l'art biographique »³⁸.
- 59 Les souvenirs des *Confessions* d'Augustin – qui ne sont jamais explicitement citées dans le *Liber*, sauf à un endroit, mais de façon ponctuelle et non significative – nous paraissent être de trois ordres : la thématique d'ensemble, la structure, la matière du récit conclusif de vocation, au livre VIII du *De miseria*.
- 60 Les *Confessions* augustinienes, tout d'abord, ont inauguré³⁹ un sous-genre particulier d' 'autobiographie' : le récit de conversion, religieuse et/ou intellectuelle. P. Courcelle a bien montré, ainsi, que l'itinéraire de conversion de saint Augustin est un exemple particulièrement saillant de la quête de vérité qui traverse l'Antiquité, et spécialement, à mesure que la violence et l'incertitude des temps creusent l'angoisse, l'Antiquité tardive. La période médiévale est naturellement toute différente, notamment en ces XI-XIII^e siècles qui en sont comme l'apogée, après la première « Renaissance » carolingienne : si le récit 'autobiographique' de conversion à la foi chrétienne n'y est pas strictement inconnu (on citera *La conversion d'Hermann le Juif*), la *conuersio* désigne bien plutôt au Moyen la conversion à l'idéal ascétique, le passage d'une vie chrétienne mondaine et peu fervente au radicalisme évangélique. Dans ce cadre là, l'itinéraire de Hugues est semblable à celui de beaucoup d'autres, et s'inscrit dans ce vaste mouvement de conversion à la vie monastique – sous ses différents modes : érémitique, semi-érémitique ou cénobitique – qui trouve son épanouissement aux XIe-XIII^e siècles, avec, notamment, la naissance de l'ordre cistercien, l'essor de l'évangélisme dominicain et franciscain ou le développement du monachisme d'inspiration érémitique – chartreux, camaldules, prémontrés. Dès lors, le *Liber* étant, avec le *De uita sua* de Guibert de Nogent et *l'Historia calamitatum* de P. Abélard, un des seuls textes de quelque étendue comportant une dimension 'autobiographique', le récit de conversion inséré dans le *Liber* prend une valeur paradigmatique : un peu comme l'itinéraire d'Augustin était emblématique de cette quête intellectuelle, métaphysique et religieuse de la vérité qui a travaillé le monde païen à la fin de l'Antiquité, celui de Hugues est exemplaire de cette soif des biens éternels qui a conduit tant d'hommes et de femmes, au milieu du Moyen Âge, du monde au cloître : et tant les *Confessions* que le *Liber* – qu'il n'est certes pas question de mettre sur le même plan pour le reste –, se font l'écho de ces itinéraires représentatifs de leurs temps respectifs.
- 61 Si l'on ne peut s'appuyer sur la ressemblance que l'on peut observer entre les étapes⁴⁰ de la *conuersio* à la vie monastique parcourues par Hugues et la structure du chemin

intérieur suivi par Augustin (vie dans le monde marquée par la vanité littéraire et la sensualité, triple conversion à la Sagesse, au Dieu de Jésus-Christ, à la radicalité évangélique par le moyen de diverses rencontres, auditions et visions, décision de demander le sacrement du baptême et de renoncer à toute vie conjugale) pour postuler une parenté littéraire entre les deux textes (voir, *supra*, la remarque de P. Courcelle), en revanche, certains éléments de l'écriture du *Liber* font penser aux *Confessions* : les *annorum meorum curricula in uanitate et carnis uoluptate consumpta* (c'est nous qui soulignons: le mot de *uoluptas* semble bien venir des *Confessions*, car ailleurs rien n'indique que Hugues ait dû affronter des tentations charnelles, son combat se situant davantage sur le terrain des richesses et des honneurs mondains) et les *delicta iuuentutis mee* de la version longue, la dramatisation du récit de conversion dans le livre II de la version courte, le recours au langage de la prière, notamment dans le livre II, ou la dimension de triple *confessio* (*uitae* : c'est bien l'expérience personnelle de Hugues qui est narrée, même si l'écriture est souvent rhétorique, *fidei* : c'est Dieu qui est à l'œuvre dans sa vocation, *laudis* : la Miséricorde divine l'a tiré de la vanité et de la volupté) que revêt de *Liber*, sont autant de renvois discrets aux *Confessions* d'Augustin.

- 62 Enfin, on peut observer que l'abondance des visions allégoriques dans le *Liber*, notamment aux livres VII à IX, rattache étroitement l'ouvrage à la fois au contexte culturel et littéraire où ont été composées les *Confessions* et aux *Confessions* elles-mêmes : dans l'ouvrage de Hugues comme dans les « visions africaines » connues d'Augustin, « autobiographie et allégorie », pour reprendre le titre d'un chapitre de l'étude de P. Courcelle sur la postérité des *Confessions*⁴¹, vont de pair. Voici notamment ce que note P. Courcelle dans ce chapitre, au sujet des visions rapportées dans des récits à la première personne et insérées dans des Passions : « Le propre de ces visions est leur soudaineté, soulignée souvent par *ecce*, leur apparence réelle, soulignée souvent par *quasi*. En général, l'on voit et l'on entend à la fois un être d'origine céleste : tantôt le Christ, tantôt un ange, tantôt un martyr ou un défunt quelconque. Quel que soit le personnage en question, dont l'identité n'est pas toujours précisée, il se présente d'ordinaire sous des traits souriants, enjoués, *hilaris*, signe d'une félicité spirituelle qu'il communique au visionnaire ; il a le maintien d'un jeune homme, désigné le plus souvent comme *iuuenis*, quelquefois aussi comme *puer* ou *adolescens*. Les paroles qu'il adresse sont une admonition d'une concision extrême, se réduisant le plus souvent à un ou deux impératifs »⁴². Dans les *Confessions*, Augustin, qui connaît la plupart des récits africains de visions⁴³, raconte en particulier un songe de Monique où apparaît un *iuuenis hilaris* qui prononce une courte admonition, et insère dans le récit du jardin de Milan un discours monitoire d'un personnage céleste allégorique, *Continentia*, qui se manifeste (*aperiebatur*) à l'auteur d'une manière divine. Or, c'est une telle vision qui, en deux temps, est en cœur du livre VIII du *Liber* : se manifeste d'abord à l'auteur-narrateur un personnage céleste, Amor Dei, dont l'arrivée est soulignée par *ecce*⁴⁴ et qualifiée de soudaine (*ecce de celo uenio uelociter*), que l'auteur voit et décrit (*incipit* du livre VII⁴⁵), qui parle et adresse une courte injonction à Hugues; puis, à la fin du livre VIII, apparaît soudain au narrateur (*ecce subito apparuit*) un *iuuenis candidus et rubicundus* qui se nomme 'Amor Vite' et prononce à destination de Hugues des paroles monitoires données sur le mode impératif (*Veni ergo, sequere me, surge, propera, amice, et ne tardaueris*) qui décident de son entrée en chartreuse⁴⁶. Certes, à dire vrai, Hugues s'inspire ici d'un passage du livre IV du *De anima* attribué à Hugues de Saint-Victor, où semblablement deux personnages, *Timor mortis* et *Amor et Desiderium uite eterne*, viennent révéler ce qu'ils savent de l'enfer et du ciel : mais alors que dans le *De anima* on se trouve, avec ces deux personnages, en présence d'une pure allégorisation littéraire, chez Hugues

ils sont les protagonistes du récit 'autobiographique' d'une vision racontée par le narrateur-protagoniste. Ce récit du *Liber* est donc bien plutôt à relier aux récits à la première personne de visions que l'on trouve dans les *Passions* africaines, la *Vita Cypriani* et les *Confessions* d'Augustin, tant y sont remarquables les ressemblances avec ces visions africaines.

- 63 Toutefois, si ces points de rencontre entre les *Confessions* et le *De miseria* sont certainement dignes d'être mis en lumière, il nous semble que l'originalité du *Liber* comme texte 'autobiographique' réside, peut-être, surtout en ceci : le récit rétrospectif de la conversion à l'idéal monastique n'est pas accidentel, mais s'insérant profondément dans la structure d'ensemble, il confère à l'œuvre une unité organique qui manque à d'autres textes antiques ou médiévaux qui comportent des éléments 'autobiographiques'. Pour éclairer cette appréciation, voici le jugement porté par M. Zink sur les textes que G. Misch inclut, à tort selon lui, dans le genre autobiographique :
- 64 « À considérer la place que la célèbre *Geschichte der Autobiographie* de Georg Misch fait au Moyen Âge, on serait tenté de conclure que cette époque a tenu l'autobiographie en grande faveur. À la lecture, l'impression est différente. La plupart des auteurs retenus par Misch parlent d'eux-mêmes comme par accident, au détour d'un ouvrage dont ce n'est pas le propos central, ou encore à l'occasion d'une dédicace ou d'un prologue. À la vérité, ce que Misch entend par autobiographie n'est pas un mode d'expression, mais la somme des renseignements qu'un auteur livre sur lui-même. Or, même lorsqu'il se place au centre de son œuvre, un auteur médiéval écrit rarement une autobiographie au sens moderne, c'est-à-dire non seulement un récit systématique de sa propre vie, mais encore un récit conduit dans la perspective de sa propre vie, dans lequel le monde apparaît à travers le double regard qu'il a porté sur lui au cours de son existence et qu'il porte sur ce regard même au moment où il écrit. L'autobiographie comme récit spéculaire est peu pratiquée par le Moyen Âge »⁴⁷.
- 65 Certes, il est acquis que Hugues de Miramar, dans le *Liber*, ne fait pas un « récit systématique de sa propre vie » : le regard rétrospectif et introspectif ne porte que sur une portion réduite – mais décisive – de son existence. Il est sûr, aussi, que manque au *De miseria* un aspect fondamental des autobiographies modernes, présent ô combien, à l'inverse, dans les *Confessions* augustinienes : on ne voit pas qu'il y ait dans le *Liber* ce « double regard » évoqué par M. Zink comme consubstantiel au genre de l'autobiographie ; à la différence d'Augustin dans les *Confessions*, Hugues ne relève pas, au moment où il écrit, l'écart temporel et existentiel qui le sépare du moment de la conversion, et fait un peu comme si son expérience spirituelle était contemporaine du temps de l'écriture. Si l'emploi récurrent du temps du parfait crée une certaine mise à distance qui fonde la dimension de récit rétrospectif du *De miseria*, constitutive de toute autobiographie, jamais Hugues ne va plus loin, et cette absence d'interrogation sur le pouvoir de l'écriture et de la mémoire à restituer fidèlement une expérience passée est sans doute une limite du texte sur le plan littéraire.
- 66 Cependant, nous avons montré plus haut la dimension spéculaire du *Liber* : il mène son récit dans la lumière de l'accomplissement plénier de sa vie en chartreuse, et voit le monde dans le miroir de son itinéraire de conversion, de mépris des biens charnels et de choix de la *sequela Christi*. Comme Augustin regarde toute sa vie à la lumière de la foi de son baptême et de l'illumination intérieure dont la miséricorde divine l'a gratifié, Hugues retrace une période particulière de son existence dans l'éclairage nouveau de cette vocation cartusienne à laquelle désormais il adhère fermement. Hugues de Miramar ne se contente

pas de narrer des souvenirs personnels, il les raconte « dans la perspective » de sa vie en chartreuse, qui est à la fois le terme chronologique de son existence et la fin en laquelle il a trouvé son repos : il se distingue en cela d'un Guibert de Nogent ou d'un Abélard, ces exemples phares de la présence du genre 'autobiographique' au Moyen Âge central, eux qui écrivent leurs souvenirs à une période de leur vie où rien n'est pleinement accompli de la destinée, puisqu'ils ont chacun encore une dizaine d'années de vie active, et qui surtout se contentent de juxtaposer dans leur récit les différences expériences qu'ils ont vécues⁴⁸ ; d'ailleurs, à proprement parler, un Abélard, qui est un intellectuel, n'a pas connu d'expérience spirituelle comparable à celle dont Hugues se fait l'écho, tandis que chez Guibert le récit des étapes de son parcours spirituel, coupé par la narration d'anecdotes ou d'événements divers, ne présente aucune unité. Chez Hugues, l'attention littéraire portée à la structure de l'ouvrage, – où la glorification finale de la patrie céleste, terme bienheureux et finalité de l'existence humaine, se double d'un appel venu du ciel, adressé à lui personnellement, qui le presse de choisir la vie éternelle –, atteste que le récit de ses expériences, visions et auditions est livré « dans la perspective » de son itinéraire moral et spirituel⁴⁹.

67 Ainsi, en dépit des réserves évidentes que l'on peut émettre sur le rattachement du *De miseria* au genre 'autobiographique', nous pensons que le *Liber* mériterait certainement sa place dans une histoire de l' 'autobiographie médiévale' de langue latine. Il est même apparu que, par rapport aux textes fameux de Guibert de Nogent et de Pierre Abélard, le *Liber* avait l'avantage de présenter une attention plus grande aux voies de l'intériorité, de renvoyer à une expérience spirituelle plus riche et peut-être plus profonde, et surtout de conférer une forme littéraire plus achevée au récit de l'itinéraire spirituel de l'auteur, son entrée en chartreuse, qui est une mort au monde, ayant sans doute transformé son existence en un tout plus unifié que celles de Guibert ou d'Abélard. L'entrecroisement entre la composition thématique et le fil narratif forme ainsi une trame profondément originale, le récit 'autobiographique' conférant toute son efficacité protreptique, par sa fonction de *speculum*, à l'exhortation morale et spirituelle ; et la cohérence de cette subtile architecture ne se découvre qu'à la lumière d'une saisie globale de l'œuvre, car seule la lecture des neuf livres permet de comprendre que les *incipit* narratifs de chacun des *tractatus* ne sont pas de simples mises en scène destinées à communiquer une force dramatique aux différents traités thématiques, mais le récit stylisé des étapes intérieures de la conversion de Hugues au *propositum* cartusien.

68 Cependant, la richesse de l'élaboration formelle de l'œuvre, déjà remarquable pour un texte monastique, n'est pas seule à faire la singularité du *Liber* par rapport à d'autres textes 'autobiographiques' de l'Antiquité tardive ou du Moyen Âge : le contenu même de l'œuvre atteste l'originalité d'un ouvrage plus « visionnaire » qu'il n'y paraît, malgré une thématique d'ensemble qui le rattache à la tradition tardo-antique et médiévale du *De contemptu mundi*. Ainsi avons-nous montré ailleurs⁵⁰ que des aspects de la spiritualité du texte qui peuvent apparaître de prime abord traditionnels, comme l'acédie – à laquelle se rattache la crise vécue par Hugues au début de son noviciat – donnaient lieu au sein de l'œuvre à un traitement littéraire 'moderne', à l'image de ce XIII^e siècle où le *De miseria* fut composé, tandis que des éléments singuliers de la spiritualité de l'œuvre, notamment le pessimisme anthropologique, la personnification de la mort et la place de l'activité littéraire dans sa vie contemplative, tournaient l'œuvre vers la fin du Moyen Âge, voire vers Fr. Pétrarque et les débuts de l'humanisme : s'il y a encore loin, sans doute, du *Liber* au triptyque pétrarquien composé du *De otio religioso*, du *De uita solitaria* et du *Secretum*, il

n'est pas interdit de penser, non plus, que Fr. Pétrarque, profondément marqué par plusieurs séjours à la chartreuse de Montrieux – où son frère était entré en 1343 –, notamment en 1347, soit un siècle environ après le décès de Hugues, a pu avoir quelque accès aux œuvres de ce dernier, et y trouver quelque inspiration. Mais cela reste à ce jour de l'ordre de l'hypothèse, et appelle des recherches encore à mener.

NOTES

1. Nous écrivons *autobiographie* et *autobiographique* avec des guillemets simples (pour les distinguer de ceux utilisés pour les citations) lorsque l'emploi du mot est anachronique, sans guillemets lorsque les termes renverront à la réflexion contemporaine sur ce genre qui, au sens strict du terme, est moderne.
2. L'*editio princeps* vient de paraître (octobre 2010) dans la collection du *Corpus Christianorum*. Dans les notes, les références (livre, chapitre, paragraphe, ligne) seront celles de l'édition.
3. *Liber de miseria hominis* est le titre sous lequel R. Boyer désigne cette œuvre – connue sous deux versions, une longue et une courte – dans l'étude citée plus bas du numéro 42 des *Analecta Cartusiana*, qui est à ce jour la plus complète sur Hugues de Miramar. En réalité, dans la version longue de cette œuvre, il n'y a pas de titre d'ensemble, tandis que dans la version courte l'incipit intitule l'ouvrage *De miseriis hominis, mundi, et inferni; de prerogativa celestis patrie*. Cependant, comme le prologue de la version courte – celle dont nous assurons l'édition et sur laquelle se fonde la majeure partie de la présente étude – donne comme titre d'ensemble *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, c'est ce titre que nous avons adopté pour l'édition *princeps*. Nous trouvons aussi le titre de *Speculum spirituale*, issu du prologue, sous la plume de C. Oudin (voir OUDIN C., *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Francfort-Leipzig, 1722, III, p. 50). En abrégé, dans le cours de l'article nous nommerons l'ouvrage « le *Liber* », « le *De miseria* » ou « le *Speculum* ». En note, la référence abrégée à la version longue sera Hugo de Miramar, *Liber*, à la version courte, Hugo de Miramar, *De miseria*.
4. G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie: das Mittelalter*, 4 vol., Frankfurt am Main, 1955-1962.
5. M. D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, 1969.
6. M. ZINK, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, 1985.
7. P. ZUMTHOR, 'Autobiographie au Moyen Âge?', in *Langue, texte, énigme*, Paris, 1975.
8. J.-CL. SCHMITT, 'L'invention de l'individu, une fiction historiographique?', in MENGAL P. - PAROT F. (sous la dir. de), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paris, 1989 ; et : *La conversion d'Hermann le Juif – Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003.
9. 'Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux (...1242-1248...)', Salzbourg, *Analecta Cartusiana*, 42, 1978, pp. 1-36.
10. R. BOYER, *La chartreuse de Montrieux aux XIIe et XIIIe siècles*, 3 vol., Marseille, 1980.
11. G. RACITI G. et B. RICHERMOZ, « Hugues de Miramar », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. VII, Paris, 1969, col. 891.
12. Voir la note 9 pour les titres donnés dans l'article à ces deux versions.
13. Voir par exemple J. VOISINE, « Naissance et évolution du terme littéraire 'autobiographie' », dans *La littérature comparée en Europe orientale. Conférence de Budapest 26-29 octobre 1962*, Budapest, 1963, pp. 278-286. J. Voisine n'a dans cet article quasiment pas un mot pour la période médiévale.

14. Les termes du débat sur la (fausse, pour certains) émergence de l'individu au Moyen Âge ont été vigoureusement posés (avec une réponse qui va en sens inverse de la thèse M. D. Chenu) par J.-C. Schmitt dans un texte au titre suggestif : voir J.-CL. SCHMITT, « L'invention de l'individu, une fiction historiographique ? », dans P. MENGAL - F. PAROT (sous la dir. de), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paris, 1989.
15. PH. LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique*, Paris, 1975, p. 14.
16. J. BURCKHARDT, *Civilization of the Renaissance*, trans. S. G. C. Middlemore, 2 vol., New York, 1958, I, p. 143.
17. Voir M. D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, 1969, p. 15.
18. Voir J.-CL. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif – Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003, chap. « L'autobiographie médiévale », p. 63.
19. 'Auteur' au sens large, celui qui apparaît dans l'incipit – remarquable sur ce point, d'ailleurs –, du livre II de la version longue : *ego, magister Hugo de Miramari, Magalensis archidiaconus, auctor huius operis* (HVGO DE MIRAMARS, *Liber*, Bibliothèque Nationale de France – Richelieu, ms. lat. 4148, f. 69v) : ne peut-on voir là comme l'esquisse, au moins, d'une signature ?
20. *Vnum extat certe, quod nichil exinde michi tecum commune fallacis mundi figura preteriens. Hoc uno genere aquiram de te uictoriam, te uidelicet relinquendo* lisons-nous dans le texte transmis par le manuscrit C (HVGO DE MIROMARI, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, II, 13, 699-700 – ed. F. WENDLING (CC CM, 234), Turnhout, 2010, p. 52), *Nihil mihi commune tecum, fallacis mundi figura praeteriens. Hoc uno genere acquiram de te commodum, relinquendo te* dans le récit de la vocation (*Fundationes et dispositiones cartusiarum provinciae Provinciae et monialium ordinis simul in unum collectae per d. Ios(ephum) Capus, vicarium cartusiae M(ontis) R(ivi)*, 1681, Archives de la Grande-Chartreuse, ms. Gal-7, textes concernant Montrieux, p. 231 : voir HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, 'Appendices', *Somnium*, 1, 11-13, p. 257).
21. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VIII, 10, 585-598, pp. 240-241.
22. Le récit du songe est également tout empreint de cette joie et de cette suavité : comme il ouvrait le livre IX dans la version longue, c'est bien vers cette joie que tend tout le *Liber*.
23. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, Prologus, 19-22, p. 3.
24. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, 'Appendices', *Somnium*, 1, 3-20, p. 257.
25. HVGO DE MIRAMARS, *Liber*, Bibliothèque Nationale de France – Richelieu, ms. lat. 4148(M), f. 69 : voir HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, 'Appendices', *Hugonis De miseria hominis uersio longior*, II, 3-15, p. 287.
26. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, II, 1, 3-15, p. 26.
27. La version longue semble ici plus courte ! Mais le contenu de ces deux *incipit* n'est pas le même, et l'architecture des deux versions est trop différente pour que l'on puisse toujours comparer de façon pertinente la longueur des paragraphes de l'une et de l'autre.
28. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, II, 2, 74-75, p. 28 : *Cum hec uerba uelut quidam sibillus aure tenuis meis insonuissent auribus.*
29. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, II, 3, 192-193, p. 33 : *Licet refocillatus uiderer paululum dolore cordis minime quiescente.*
30. Selon la terminologie de G. Genette, on est ici dans le cas d'une « ellipse temporelle » « indéterminée » et « implicite », puisqu'on n'en connaît pas la durée et qu'elle n'est pas annoncée par Hugues de Miramar (voir G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, pp. 139-141).
31. Voir la fin du passage du « Songe de Montrieux » cité plus haut (DOM CAPVS, 1681, p. 231, édité dans HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, 'Appendices', *Somnium*, 1, 19, p. 257).
32. *Vnum extat certe, quod nichil exinde michi tecum commune fallacis mundi figura preteriens. Hoc uno genere aquiram de te uictoriam, te uidelicet relinquendo. Spero in Domino, quia fugiendo te de te me faciet uictorem, sicut fecit Daudid : fugiendo Saulem obtinuit quem*

habuerat persecutorem. Et me idem Dominus seruum peccati a peccato libidinis liberum faciens, sue mancipet seruituti, ut fructum habeam in sanctificationem, finem uero uitam eternam ! Amen (HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, II, 13, 699-706, p. 52).

33. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, IV, 1, 3-4, p. 79 : *Cum iam tedio meus esset affectus animus et uellet fessos arcus trahere ad quietem.*

34. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, V, 1, 3-4, p. 105 : *Cum, ad hec que uideram, mens mea plurimum turbaretur, proponens mundum relinquere et eius fallacias euitare.*

35. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, II, 3, 193-194, p. 33 : *interioris hominis consului rationem quid facere oporteat. Cuius audito et liberato consilio, intellexi preterita minime delectare, presencia neminem saciare et futura qualibet cruciare.*

36. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VII, 1, 4-11, p. 194.

37. Très tôt, le roman s'inscrit dans cette évolution : déjà, au XII^e siècle, le sujet du *Perceval* de Chrétien de Troyes est la transformation de la personnalité profonde du héros (voir J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, Paris, 1972). Et *La Quête du Graal* racontera, non pas des événements extérieurs, mais une aventure spirituelle et intérieure. Nous ne faisons ces rapprochements que pour montrer la convergence, aux XII^e et XIII^e siècles, des genres narratifs et de la naissance de l'individu, contestée il est vrai.

38. P. COURCELLE, Paris, 1963.

39. Par leur ampleur, et non par la matière : avant les *Confessions*, on peut notamment citer l'ouverture du *Dialogue avec Tryphon* de Justin, les apocryphes clémentins, les premières pages de l'*Ad Donatum* de Cyprien ou le prologue du *De Trinitate* de saint Hilaire.

40. Voir plus haut, dans la première partie du présent article.

41. P. COURCELLE., 1963, pp. 127-136.

42. P. COURCELLE, 1963, pp. 128-130.

43. Voir ce qu'en dit P. COURCELLE, 1963, pp. 130-131.

44. Voir HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VIII, 1, 6, p. 222. Ce personnage, 'Amor Dei', apparaissait déjà au livre VII, où il avait été également introduit par *ecce* : HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VII, 1, 12-15, p. 194.

45. HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VII, 1, 12-15, p. 194.

46. Voir HVGO DE MIROMARI, *De miseria*, VIII, 10, 584-586, p. 240.

47. M. ZINK, 1985, p. 172.

48. E. B. VITZ, dans la pénétrante étude déjà citée, traduite par Ph. Lejeune, sur l'« autobiographie » médiévale, écrit ainsi de l'*Historia calamitatum* d'Abélard : « Il importe [...] de remarquer que les différentes sections de cet ouvrage sont très autonomes, et ne s'éclairent pas les unes les autres. [...] La psychologie de chacun des différents types qu'il incarne dans les périodes successives de sa vie est comme un comportement étanche. Elle est incompatible avec la psychologie d'autres types, et demeure limitée à ce type et à cette période » (E. B. VITZ, *Poétique*, 24, 1975, p. 441). L'auteur ajoute un peu plus loin : « [Abélard] n'a pas réussi à transformer les matériaux bruts de sa vie, ses différents moments, en une histoire ; nous avons là seulement une succession de récits, non pas un vrai récit, une histoire » (p. 442). De même, S. Bagge pointe, dans l'*Historia calamitatum*, « the lack of a coherent, individual life story », manque qui, selon lui, empêche de voir dans l'ouvrage d'Abélard la manifestation d'un vrai individualisme au sens moderne du terme (voir S. BAGGE, « The autobiography of Abelard and medieval individualism », dans *Journal of Medieval History*, 19, 1993, pp. 345-346). – Nous nous bornons à signaler que d'autres lectures de l'*Historia* existent, en particulier celle de M. McLaughlin (voir M. MCLAUGHLIN, « Abelard as autobiographer », *Speculum*, 52, 1967, p. 472), rejetée par S. Bagge (voir S. BAGGE, 1993, p. 328) –. Au contraire, le « je », chez Hugues unit les différentes parties du *Liber*, dans la mesure où il est toujours référé à l'aboutissement qu'est l'entrée à Montrieux. Bien entendu, cette unification est éminemment caractéristique des *Confessions* augustinienes.

49. Aron J. Gourevitch, dans un chapitre intitulé « La biographie et la mort » de son ouvrage consacré à l'émergence de l'individu dans l'Occident médiéval, a bien montré, à la suite de P. Ariès dans *L'Homme devant la mort*, que pour les hommes du Moyen Âge, la vie d'un homme ne prenait de contours définis qu'à sa mort, devant le Juge (avec un glissement, dans les derniers siècles du Moyen Âge, de l'eschatologie générale à l'eschatologie individuelle, évolution notamment due à la place grandissante prise par le Purgatoire dans l'eschatologie) : l'entrée en chartreuse étant d'une certaine manière une mort qui anticipe le Jugement (Hugues lui-même, dans le récit du songe, une fois reçue la révélation certaine de sa vocation cartusienne, s'écrie : *Ipse [locus] est quem mihi elegit Dominus in sepulturam*, DOM CAPVS, 1681, p. 232), il est normal que Hugues, dans son projet autobiographique, puisse donner une ligne aussi nette à son récit rétrospectif (voir A. J. GOUREVITCH, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, traduit du russe par J.-J. Marie, Paris, 1997, pp. 129-139). Cette unité est cependant remarquable, car comme l'écrit encore S. Bagge, dans les récits médiévaux, en particulier les vies de saints, « the particular episodes are depicted in great detail and often vividly, but [...] they are not subordinated to any greater narrative structure » (S. BAGGE, 1993, p. 346).

50. Voir 'La spiritualité d'un chartreux provençal, Hugues de Miramar', in *L'ordre des chartreux au XIIIe siècle* (AC, 234), Actes du Colloque international d'histoire et de spiritualité cartusiennes à la chartreuse de Valbonne (11-13 juin 2004), Salzbourg, 2006, p. 115-126

RÉSUMÉS

La question de l'existence d'œuvres 'autobiographiques' au Moyen Âge a fait l'objet de nombreuses études, qui ne mentionnent jamais le *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* de Hugues de Miramar. Or, malgré son titre et son contenu (celui d'un traité sur le thème classique du *contemptus mundi*), cet ouvrage, au-delà de deux passages clairement 'autobiographiques', insère dans sa structure d'ensemble, celle d'un traité monastique, un récit rétrospectif à la première personne. Dans son écriture, le *De miseria* se rattache ainsi, dans une certaine mesure, à la postérité des *Confessions* de saint Augustin. À cet égard, sa place dans l'histoire littéraire du Moyen Âge mériterait d'être reconnue.

The question of the existence of 'autobiographical' works in the Middle Ages has been dealt with in numerous studies, which never mention the *De hominis miseria, mundi and inferni contemptu* by Hugues de Miramar. Now, in spite of its title and its contents (that of a treatise on the classical theme of *contemptus mundi*), this work, beyond two passages clearly 'autobiographical', inserts into its general structure, that of a monastic treatise, a retrospective first-person narrative. Thus, in its writing, the *De miseria*, to some extent, is connected with the posterity of St. Augustine's *Confessions*. In this respect, its place in the Middle Ages' literary history would deserve to be recognized.

INDEX

Mots-clés : autobiographie, conversion, Hugues de Miramar, Moyen Âge, S. Augustin

Keywords : autobiography, conversion, Hugo de Miramar, Middle Age, St Augustine

AUTEUR

FABRICE WENDLING

Maître de conférences (langue et littérature latines) à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université de Nice-Sophia Antipolis et chercheur au CEPAM (UMR 6130). Ouvrage paru : Hugo de Miromari, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* – Editio princeps, avec introduction et notes, Brepols (*CC CM*, 234), Turnhout, 2010.