Des espaces à connaître et à conserver : pour une géographie historique des établissements de chartreux

Autor(en): **Auberson, Laurent**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Cahiers d'archéologie romande**

Band (Jahr): **160 (2016)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-835643

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Laurent Auberson

Des espaces à connaître et à conserver. Pour une géographie historique des établissements de chartreux

Une dette envers les « Cisterciens »

En 1994 a paru un ouvrage pionnier intitulé « L'espace cistercien », actes d'un congrès tenu l'année précédente à Fontfroide. Cette somme d'études présentées par des chercheurs venus de presque toute l'Europe cistercienne a en effet ouvert des perspectives nouvelles, puisqu'elle a élargi à la dimension d'un paysage historique un champ de vision jusqu'alors essentiellement focalisé sur le monument ponctuel (généralement l'église abbatiale et son environnement architectural immédiat). L'image que nous pouvons nous faire de l'empreinte laissée par un ordre religieux dans le territoire où il s'implante est considérablement enrichie par ce changement de perspective, mais la recherche n'en est que plus complexe, parce qu'elle met en œuvre des spécialités et des méthodes très variées (on osera encore employer ici le terme passablement galvaudé d'*interdisciplinarité*): l'investigation passe par l'archéologie, l'histoire de l'art et de l'architecture, l'histoire diplomatique et l'histoire des terroirs et des paysages avec toute sa diversité de sources, enfin la géographie historique, laquelle pourra se concevoir à la fois comme une méthode spécifique (dont les autres approches peuvent profiter: voir l'éternel problème du dialogue entre historiens et géographes), et comme une finalité (par l'éventail de moyens d'expression graphique qu'elle offre).

Nullement cantonnés dans leur ordre religieux de prédilection – si imposante que fût sa présence et sa marque dans les paysages historiques –, les organisateurs du congrès de Fontfroide avaient lancé un appel à semblable réflexion sur d'autres congrégations, que ce soient les ordres militaires, les Prémontrés ou les Chartreux. Nos prédécesseurs n'avaient pas pour seule intention de dresser un état des connaissances, leur but était aussi d'attirer l'attention sur le problème de la lecture actuelle et de la conservation des paysages historiques, voire de leur mise en valeur, à des fins touristiques par exemple.

Ce préambule est une bien modeste expression de notre dette à l'égard de ce volume précurseur sur les paysages cisterciens. Nous n'avons fait que répondre à l'appel lancé.

Mais comme toujours dans une succession, les héritiers sont tentés de se démarquer un peu de leurs prédécesseurs, et peut-être même ont-ils, dans le domaine scientifique du moins, certain devoir de le faire.

Pour une définition ouverte et différenciée de l'espace cartusien

Il ne saurait évidemment être question, dans cette introduction, d'examiner en détail toutes les conceptions de l'espace que sont susceptibles de révéler les fondations monastiques cartusiennes. Cela d'autant moins que la question a déjà été étudiée, notamment pour ce qui concerne la délimitation du « désert », c'est-à-dire du territoire octroyé à un établissement cartusien[1]. Notre propos vise plutôt à ébaucher un cadre théorique de la perception de l'espace en chartreuse, à tous les niveaux où celui-ci se manifeste. Pour cela, il nous faut recourir à deux types de témoignages écrits: premièrement les textes « directeurs » des maîtres spirituels des premières générations de l'ordre, et deuxièmement quelques exemples tirés de chartes. Ces documents écrits constituent, pour l'aspect qui nous intéresse, un premier niveau d'analyse qui doit être complété par une étude archéologique, attachée aux vestiges matériels, mais comprise dans un sens large, c'est-à-dire incluant à la fois l'architecture et le paysage. Entre ces deux niveaux, l'analyse des cartes et plans anciens tisse un lien et offre des informations souvent utiles, malgré le décalage chronologique, puisque plusieurs siècles séparent les cartes les plus anciennes des fondations cartusiennes des premiers temps[2].

Le document cartographique cependant, et nous voudrions insister sur ce point, est d'une portée qui dépasse largement sa simple valeur d'instrument de vérification. Il est porteur d'une signification propre, en tant qu'outil de communication pour celui qui l'a établie, et ouvre notre perspective à la cartographie moderne comme outil de réflexion et d'analyse. Cette approche offre aux historiens un potentiel qui paraît encore sous-exploité. Nous y reviendrons.

Par la réunion de toutes les sources et par l'effort créatif d'une réflexion de géographie historique, il sera peut-être possible d'appréhender une conception proprement cartusienne de l'espace dans ses aspects à la fois matériels et non matériels.

En prenant plus de recul, on s'aperçoit non seulement que malgré des progrès sensibles enregistrés ces dernières décennies, il reste encore beaucoup à faire pour que puisse prendre naissance une authentique géographie historique des ordres religieux en général et des chartreux en particulier, mais on observe aussi que cette lacune est l'expression d'un certain malaise. Il pourra

sans doute sembler incongru de se référer ici au célèbre ouvrage d'Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*[3], dans lequel l'auteur dénonçait la relégation épistémologique de la géographie par des historiens soucieux d'accaparer le discours sur le pouvoir politique et toutes ses manifestations, y compris spatiales (c'est-à-dire, en somme, la géopolitique): « des historiens qui veulent une géographie modeste », pour reprendre le titre d'un de ses chapitres. En réalité, les réflexions d'Yves Lacoste ont conservé toute leur valeur de stimulant intellectuel. Et que l'on ne s'y méprenne pas: ce n'est pas parce que Lacoste puise ses exemples essentiellement dans des phénomènes géo-historiques du XIXe et du XXe siècle que l'exigence théorique ne saurait être appliquée au Moyen Âge (comme à l'Antiquité, voire à la Préhistoire). Il ne nous appartient pas ici de revaloriser la géographie, mais de rendre fécond un échange entre historiens et géographes, notamment en rappelant aux premiers tout le profit qu'ils pourraient tirer d'une maîtrise suffisante des outils épistémologiques (et graphiques !) des seconds[4].

Indépendamment des modalités de cette collaboration, la chose devrait presque aller de soi lorsque l'on étudie les ordres religieux au Moyen Âge. C'est en effet un truisme que de rappeler que les établissements religieux sont des acteurs essentiels de l'espace: ils prennent possession d'un territoire – souvent très étendu – l'occupent, le délimitent, l'habitent, l'exploitent, y entretiennent des habitants, y favorisent ou y entravent des mouvements de personnes ou de biens, entrent en concurrence avec d'autres acteurs spatiaux, etc. Or la cartographie historique des établissements religieux n'a pas encore atteint son plein épanouissement. Il y a bien sûr de remarquables exceptions: pour ce qui concerne les chartreuses, il faut citer l'abondant matériau cartographique réuni dans l'étude de Raymond Boyer sur les premiers siècles de la chartreuse de Montrieux[5], qui offre, dans une perspective thématique et spatiale très large, une vision détaillée des fondements géographiques, topographiques et économiques de cet établissement. Pour le phénomène monastique dans son ensemble et son empreinte dans le paysage, la synthèse de Mick Aston est une excellente approche[6].

Mais souvent, les cartes publiées sont des représentations de lignes, de surface et de points, c'est-à-dire des représentations « statiques », alors qu'il serait possible de tirer un plus grand profit de l'outil cartographique en y ajoutant des éléments plus « dynamiques » résultant soit de la combinaison de plusieurs variables, soit de la prise en compte de données quantitatives là où elles existent. Par dynamique, nous entendons aussi une certaine capacité de la carte (en tant qu'outil conçu par l'historien moderne) à générer des questions nouvelles qui n'apparaissent pas forcément dans l'exposé de la problématique historique ou dans l'investigation ponctuelle sur le terrain. Une réflexion systématique sur la sémiologie graphique adaptée à la cartographie historique pourrait aussi se révéler utile. Le présent volume réunit des contributions dont certaines ouvrent des voies fécondes.

Nous proposerons, en annexe à cette introduction, un canevas théorique sous la forme d'un résumé des niveaux d'analyse spatiale de l'implantation cartusienne.

Quel espace?

Étudier la notion et la pratique de l'espace dans les ordres religieux du Moyen Âge, c'est se heurter d'emblée à un paradoxe dont l'énoncé est loin d'être une simple boutade: en effet, *spatial* est un terme didactique de création assez récente, tandis que le terme historique pour désigner ce qui lie le religieux au monde d'ici-bas est le *temporel*[7]. Cette contradiction n'est pas anodine. Elle est assurément le signe d'une absence, au Moyen Âge, d'une réflexion systématique et théorique sur l'espace (du moins au sens où nous l'entendons aujourd'hui); ce qui s'inscrit dans l'*espace* du monde terrestre est perçu avant tout comme cantonné dans ce *temps*-ci, qui s'oppose au *temps* de l'au-delà, c'est-à-dire l'éternité. Pour ce qui regarde les Chartreux, nous en trouvons une autre expression dans la notion, connue dès les *Statuts* du XIIIe siècle, de « spaciement », c'est-à-dire la promenade hebdomadaire: si elle consiste bien en un déplacement ordonné dans l'espace, par-delà la clôture quotidienne, elle est peut-être davantage encore rupture ou « prise de temps ». Quant à Guigues Ier, cinquième prieur de Chartreuse, comme pour ajouter à la confusion, il n'utilise dans ses *Coutumes* le mot *spatium* que pour désigner une durée, un laps de temps[8].

La « temporalité » de l'espace monastique, il faut le rappeler avec insistance, n'empêche ni les marquages territoriaux très concrètement matérialisés, ni les conflits à propos de terres, ni la prise en compte – assez faible, il est vrai – de la notion d'espace dans la réflexion spirituelle.

L'ambivalence entre temporel/spatial et spirituel nous fait d'ailleurs aborder le problème de la double réalité des monastères, qui sont d'une part des centres spirituels dont les laïcs requièrent (et parfois même accaparent de plus en plus) les services et l'intercession en vertu des mécanismes généraux de l'« économie du salut » telle qu'elle est conçue au Moyen Âge, et d'autre part des seigneuries foncières dont les prérogatives s'exercent dans un territoire déterminé au sens le plus exact du mot. La difficulté consiste ici à ne pas accorder une importance démesurée à l'un de ces aspects au détriment de l'autre, puisqu'ils sont interdépendants et ont tous deux un impact sur l'espace.

Pour en revenir à l'impulsion donnée par « L'espace

cistercien », il nous faut maintenant exposer en quoi notre manière de concevoir l'espace est différente. Les divergences portent sur trois aspects. Premièrement, nous entendons donner au terme une acception très large. Les études sur les cisterciens ont sensiblement privilégié – ce qui était parfaitement légitime et très souhaitable au vu de l'état de la recherche – le thème spécifique de l'aménagement des terroirs ruraux et plus particulièrement encore celui des granges. Mais pareille approche était grosse du risque de se contenter de déplacer un regard architectural: autrement dit, de remplacer l'étude de l'église conventuelle en tant que monument isolé par celle de la grange monastique en tant que monument non moins isolé; or même lorsque la grange est située dans un réseau, cette approche reste conforme à une pure logique « point - point » qui ne rend pas compte de toutes les dimensions ni de toute la dynamique de l'espace géo-historique[9].

Deuxièmement, notre approche présuppose une indistinction de principe entre monastères « ruraux » et monastères « urbains ». En effet, outre qu'il se présente des situations périurbaines qui affaiblissent considérablement la validité de ce cloisonnement, l'exclusion a priori de toute une « catégorie » d'établissements nous paraît, pour cette problématique, avoir des effets restrictifs préjudiciables. Les réalités topographiques ne commencent ni ne s'arrêtent aux portes des villes, et l'étude des couvents urbains est d'autant plus utile sous ce point de vue aussi qu'elle peut montrer comment l'idéal – si tant est qu'il existe vraiment – s'accommode de données existantes parfois très contraignantes: les monastères urbains offrent ainsi comme un condensé des éléments essentiels que l'on veut absolument marquer dans le paysage lorsqu'il faut composer avec des contraintes. De plus, les chartreuses implantées dans les villes, de même que tous les autres établissements religieux urbains, ont tôt pris des traits particuliers qu'il n'est plus nécessaire de définir par référence à un « idéal rural » mais qui de toute évidence incluent aussi une dimension topographique. Villeneuve-lès-Avignon est un exemple très expressif de la manière dont les chartreux ont réussi, sur une surface limitée, à mettre à profit la configuration du terrain pour marquer les divers degrés de l'isolement exigé par leur vocation. En outre, si l'on regarde les choses dans une perspective chronologique, c'est-à-dire en admettant que l'apparition de monastères urbains est un phénomène secondaire, on est amené à y voir une rupture d'avec un système d'exploitation économique fondé sur un idéal d'autarcie, rupture dont les conséquences spatiales ne peuvent avoir été que considérables et qui en soi constitue déjà un moment important de géographie historique.

Troisièmement enfin, et cet aspect découle des deux précédents, l'espace est une réalité qui se conçoit et se vit à divers niveaux simultanément. Pour le chartreux, l'espace se perçoit d'abord dans la cellule (voire déjà dans une conception spirituelle), puis dans le périmètre du grand cloître, dans l'église (exemple de rigoureuse différenciation de l'espace), dans l'enceinte de la maison haute, dans une relation avec la maison basse, dans le désert, etc. Pour le visiteur étranger, qu'il soit occasionnel ou régulier, l'espace cartusien se parcourt et se lit plutôt dans le sens inverse, commençant par les parties communes les plus ouvertes (ce qui deviendra la cour des obédiences[10]) et se terminant à l'église, avant le degré ultime de la clôture.

C'est cette pluralité de niveaux de perception et de pratique de l'espace cartusien que tente de résumer notre tableau en fin d'introduction.

Esquisse de quelques spécificités cartusiennes

La notion de territoire et de limite est explicitement présente dans le *propositum* cartusien dès les textes fondateurs. Pour ne pas reprendre ici en détail ce qui a été très bien exposé déjà par Sylvain Excoffon[11], nous ne nous arrêterons que brièvement sur deux aspects: la définition du territoire dans les fondations primitives et la dimension spirituelle de l'espace cartusien.

Le souci de délimitation précise du territoire apparaît dès le premier établissement de Bruno en Chartreuse, et d'emblée avec une signification ambivalente: le désert (*eremus*) est à la fois lieu de retraite spirituelle (faisant explicitement référence au désert des premiers moines d'Egypte[12]) et espace matériellement et juridiquement enclos. Fondé à une époque où l'Église avait beaucoup à souffrir de l'emprise des seigneurs laïques, l'ordre des Chartreux a la particularité d'être un ordre érémitique constitué en même temps que se consolide l'organisation territoriale des seigneuries féodales. En un certain sens, il représente donc bien un contre-pouvoir, qu'il s'agit d'affirmer et d'implanter; et cela implique que sur le plan aussi de l'emprise territoriale, il devra utiliser les mêmes moyens que les pouvoirs laïques. Cependant, ainsi qu'il ressort des plus anciens textes à notre disposition, la matérialisation des limites a beaucoup moins pour but de confirmer une seigneurie territoriale que de préserver la solitude contemplative de la communauté, ce qui d'une certaine manière renforce encore le paradoxe: la possession privilégie la dimension spirituelle, comme en négatif, parmi des territoires seigneuriaux qui vont s'affirmant au cours du temps. Vers 1100, par mandement adressé aux prêtres et laïcs de son diocèse, Hugues Ier, évêque de Grenoble, interdit la traversée du désert (*infra terminos possessionis ipsorum*) à diverses catégories de personnes susceptibles de troubler la quiétude monastique: hommes armés, femmes, chasseurs, pêcheurs et bergers étrangers[13]. Dans le contexte de la réforme grégorienne, il s'agissait

de protéger les seigneuries ecclésiastiques (et pas seulement épiscopales) contre les prétentions des laïcs. À l'époque où se consolidait précisément l'organisation territoriale des seigneuries féodales laïques, avec ce que cela impliquait de surveillance, un ordre religieux érémitique par excellence comme celui des chartreux établissait une forme de contre-pouvoir utilisant le même moyen de marquage spatial que le pouvoir laïque. La chartreuse d'Oujon, lieu de notre rencontre, nous offre premièrement un exemple d'agrandissement du désert, à deux reprises, une quarantaine d'années après la fondation (en 1182, par une bulle du pape Lucius III et en 1195 par une charte de l'évêque de Genève Nantelme)[14]. La lettre de l'évêque révèle à la fois le constat des limites trop étroites originellement données au désert des chartreux et la volonté de leur permettre de réaliser l'idéal d'autarcie économique. C'est la raison pour laquelle leur territoire est étendu en direction de la plaine, tout en restant d'un seul tenant. Un deuxième élément de la perception du territoire apparaît dans la charte de franchises octroyée en 1304 par les chartreux aux habitants d'Arzier: parmi diverses dispositions détaillées sur l'exercice du droit seigneurial dont est investi le couvent, Oujon concède des pâtures, mais « à condition qu'ils [les habitants] ne s'approchent pas de la maison des moines (*domum vel locum monachorum*[15]), de telle sorte qu'ils ne soient ni vus ni entendus alentour par eux »[16]. Suit une description très détaillée du cheminement à emprunter obligatoirement, qui montre l'importance primordiale accordée, plus encore qu'au respect des limites matérielles ou « politiques », à celui des limites du territoire authentique des moines: leur territoire spirituel à l'écart du monde. La protection de l'isolement est une nécessité tellement vitale pour la communauté monastique qu'elle a pu motiver un déplacement par rapport au lieu de fondation initialement prévu, voire déjà occupé pour un temps: tel est le changement qui s'est produit à Schnals (Tyrol méridional) entre 1325 et 1330, où les moines, plutôt que de s'établir dans le site castral qui leur était offert, préférèrent un replat sur le versant de la vallée étroite du Schnalserbach, à plus de 1300 m d'altitude, totalement à l'abri des fréquents passages par la vallée de l'Adige[17].

Il ne nous échappe pas que si l'espace cartusien est une donnée dont les traits fondamentaux montrent une remarquable constance, il a su aussi s'adapter à des données nouvelles. Les deux moments forts de cette évolution sont premièrement l'apparition des chartreuses urbaines, depuis celle de Vauvert à Paris en 1259, et deuxièmement l'abandon progressif des maisons basses, jamais ordonné au Moyen Âge par voie statutaire pour l'ensemble des maisons, mais résultant notamment d'une évolution économique générale qui a entraîné le déclin du faire-valoir direct de leurs domaines par les communautés monastiques. Le lien entre les deux phénomènes est bien connu. À Oujon, nous fondant sur la simultanéité des faits, nous avons supposé une corrélation entre l'abandon de la maison basse, la diminution des mentions de convers dans les chartes, l'octroi de franchises aux habitants d'Arzier et la fondation de leur paroisse dans la première décennie du XIVe siècle. Pour le propos actuel, les monastères de type « intermédiaire », c'est-à-dire à caractère encore nettement rural, mais où la maison basse fait déjà défaut, revêtent un grand intérêt: La Valsainte, La Part-Dieu, Valbonne en sont d'excellents exemples.

Une place particulière doit encore être réservée aux maisons qui ont été fondées dans des bâtiments existants, à vocation déjà religieuse (Ittingen) ou au contraire tout à fait profane (château de Thorberg).

Mais si l'on considère, comme nous le faisons ici, l'espace cartusien dans une perspective théorique, toutes ces nuances et ces évolutions ne doivent pas nous écarter de la recherche d'une conception fondamentale qui est susceptible de se retrouver partout et qui plonge ses racines dans la pensée et la pratique spirituelles des Chartreux.

La structuration interne du désert cartusien

La lecture des *Coutumes de Chartreuse* fournit déjà quelques indices sur la manière dont l'espace est perçu en milieu cartusien. Les deux termes clefs sont *termini* (les limites) et *eremus* (le désert). Le premier désigne l'espace délimité et matérialisé, à préserver des intrusions indésirables: ainsi, il est interdit aux femmes de pénétrer dans les limites (*mulieres terminos intrare nostros nequaquam sinimus*)[18]. Le second qualifie l'espace vécu et identitaire de la communauté monastique. Chaque fois qu'il est question du désert dans les *Coutumes*, c'est en effet dans un propos concernant la communauté: le prieur, par exemple, ne sort pas des limites du désert (*heremi terminos non egreditur*, 15.4), les moines ne possèdent rien hors du désert (19.1), les novices prononcent leur vœu devant les « reliques de l'ermitage » (*coram Deo et sanctis eius, et reliquiis istius heremi*, 23.1) et les convers promettent persévérance dans le désert (*perseverantiam [...] in hac eremo*, 74.1), les moines ne peuvent accueillir dans leur désert aucune sépulture d'une personne défunte étrangère « à l'exception de ceux de notre vocation » (*nisi forte aliquem huius propositi, hic obire contigerit*, 41.2). Cette notion est validée en quelque sorte par la référence à saint Jean-Baptiste, modèle des ermites (80.9). Validée et quasiment sanctifiée: la notion de *désert*, dans les *Coutumes*, se présente en effet comme la face sacralisée, intériorisée de l'idée d'espace, dont l'autre face, matérialisée et tournée vers le profane, est la *limite*. Les deux termes s'associent bien sûr parfois dans le texte, mais

il est frappant de constater que la limite (*terminus*) se réfère toujours à un agent extérieur: le moine ne peut quitter le *désert*, l'étranger ne peut franchir les *limites*. En d'autres termes, le désert (qui a aussi une délimitation matérielle) représente un degré déjà atteint de la progression monastique.
Cette observation donne une dimension dynamique à la notion d'espace et nous permet ainsi de mieux approcher sa composante spirituelle.

La dimension spirituelle de l'espace cartusien

On ne doit guère s'étonner du peu d'intérêt des auteurs cartusiens pour la théorisation de l'espace extérieur: tout se passe à un niveau spirituel et intérieur, transposé dans le domaine des signes[19]. Essayons néanmoins d'en dégager quelques éléments essentiels et leur impact sur les formes concrètes (juridiques ou matérielles). Pour Guigues, cinquième prieur de la Grande Chartreuse (de 1109 à 1136), auteur des *Coutumes* et de *Méditations*, tout attachement à une demeure (autre terme ambigu !) terrestre est vain et doit donc être relativisé. Seule compte la demeure comprise comme le cœur même d'une existence vouée à Dieu:
« Que penses-tu d'un homme qui dépense tous ses efforts et tout son temps à étayer une maison impossible à consolider, avec des matériaux qui ne peuvent rien soutenir du tout. (...) Cet homme n'est-il pas un pauvre sot? La maison, c'est ta vie, l'étayeur, c'est toi; les étais sont les réalités temporelles, qui ne demeurent jamais dans le même état et ne peuvent ni étayer, ni être étayées[20]. »

Lointainement et implicitement, la métaphore de l'habitation du mystique se réfère peut-être à l'« *habitavit secum* », expression dont Grégoire le Grand se sert pour désigner la vigilance de saint Benoît à l'égard de lui-même[21]. Au degré d'élévation mystique où se situent les chartreux, l'effort de la méditation doit se porter vers un autre lieu que la demeure terrestre, vers celui où il plaît à Dieu de nous transférer après la mort:
« Dieu a fait ce lieu d'habitation humaine (*hunc locum humanae habitationis*) pour tous les hommes qu'il voulait créer, puis transférer ailleurs, leur temps révolu. Et comme le potier enlève des briques pour que prennent leur place celles qui sont nouvellement fabriquées, de même Dieu, transférant en quelque sorte les premiers par la mort, prépare la place pour leurs successeurs. Celui qui s'attache à cette aire par l'amour de son cœur est donc sot et insensé (*stultus ergo et insanus est, qui in platea cordis amore inhaeret*): il n'a pas soin de méditer plutôt sans cesse sur le lieu où il doit être transféré d'ici[22]. »

Dans une lettre adressée (en 1128 probablement) au grand maître des Templiers, le même Guigues évoque la dualité non plus entre la demeure terrestre et la demeure éternelle et céleste, mais entre la petite terre de notre corps et les territoires sur lesquels nous prétendons étendre notre domination, prônant ainsi la « lutte de l'esprit » (*spiritualia bella*) plutôt que les « guerres matérielles » (*corporea bella*):
« Qui supporterait notre prétention d'étendre notre domination au dehors sur de vastes territoires (*in amplas terras*), alors que nous tolérons la dégradante servitude des vices de minuscules mottes de terre, c'est-à-dire dans nos corps? Faisons d'abord notre propre conquête, amis très chers, et nous pourrons ensuite combattre avec sécurité nos ennemis du dehors[23]. »

Guigues, il est vrai, disposait déjà d'une organisation établie et pouvait se fonder sur l'exigence de stabilité implicitement instituée par Bruno[24], puis inscrite dans la formule de profession définitive du novice:
« Moi, frère N..., je promets la stabilité, l'obéissance et la conversion de mes mœurs, devant Dieu et ses saints, et les reliques de cet ermitage...[25] »

L'exigence de stabilité, qui concrètement vise les gyrovagues, ces moines errants sans règle et sans demeure, vulnérables aux démons et aux hérésies, est une condition absolue de l'élévation de l'âme. Dans une lettre, un Chartreux de Portes parle de « l'attente confiante de la dernière heure dans le repos d'un port abrité[26] ». Fort de cet appui, Guigues II peut dresser son « échelle des moines », condensé de la mystique contemplative cartusienne, où les termes relatifs à l'espace et à l'habitat ont des accents augustiniens, rappelant l'illusion d'une cité permanente ici-bas, en regard de la cité future objet de la quête mystique:
« Si la consolation ne manquait jamais (...), nous penserions peut-être que nous avons ici-bas la cité permanente (*civitatem manentem*) et nous chercherions moins la cité future (*civitatem futuram*)[27]. » C'est enfin, pour terminer notre parcours à travers les grands textes fondateurs de l'ordre, dans la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry, adressée aux Chartreux du Mont-Dieu dont il loue le mode de vie, que nous trouvons la forme la plus achevée de réflexion sur les lieux de la vie mystique et sur la spiritualisation de l'espace. Le cœur de la vie du mystique chartreux est évidemment la cellule, cadre spatial de la vie ascétique qui dans son exiguïté et sa limitation mêmes est le lieu par excellence de la rencontre avec Dieu, rencontre que permet un choix de vie librement consenti, tant il est vrai que « la cellule en aucun cas ne doit être réclusion forcée, mais séjour de paix[28] ». Guillaume ne recule pas devant les apparentements étymologiques douteux pour étayer son propos, comparant ainsi cellule et ciel:
« Conformément à votre profession, habitant de cieux

plutôt que de cellules (*habitantes in caelis potius quam in cellis*), vous avez exclu de chez vous le monde entier pour tout entiers vous enfermer avec Dieu. Cellule et ciel, demeures parentes ![29] »

Plus encore, la cellule, lieu de « fréquents colloques » avec Dieu, est « une terre sainte, un lieu saint ».

Guillaume la place même au-dessus de l'église (le « temple »), où le rapport avec Dieu est manifesté « suivant le mode visible et figuratif » (les sacrements), tandis que dans le silence et la solitude (au sens uniquement humain du terme) de la cellule, le moine a déjà part au ciel et à la réalité même ou à l'essence sur-réelle des sacrements[30].

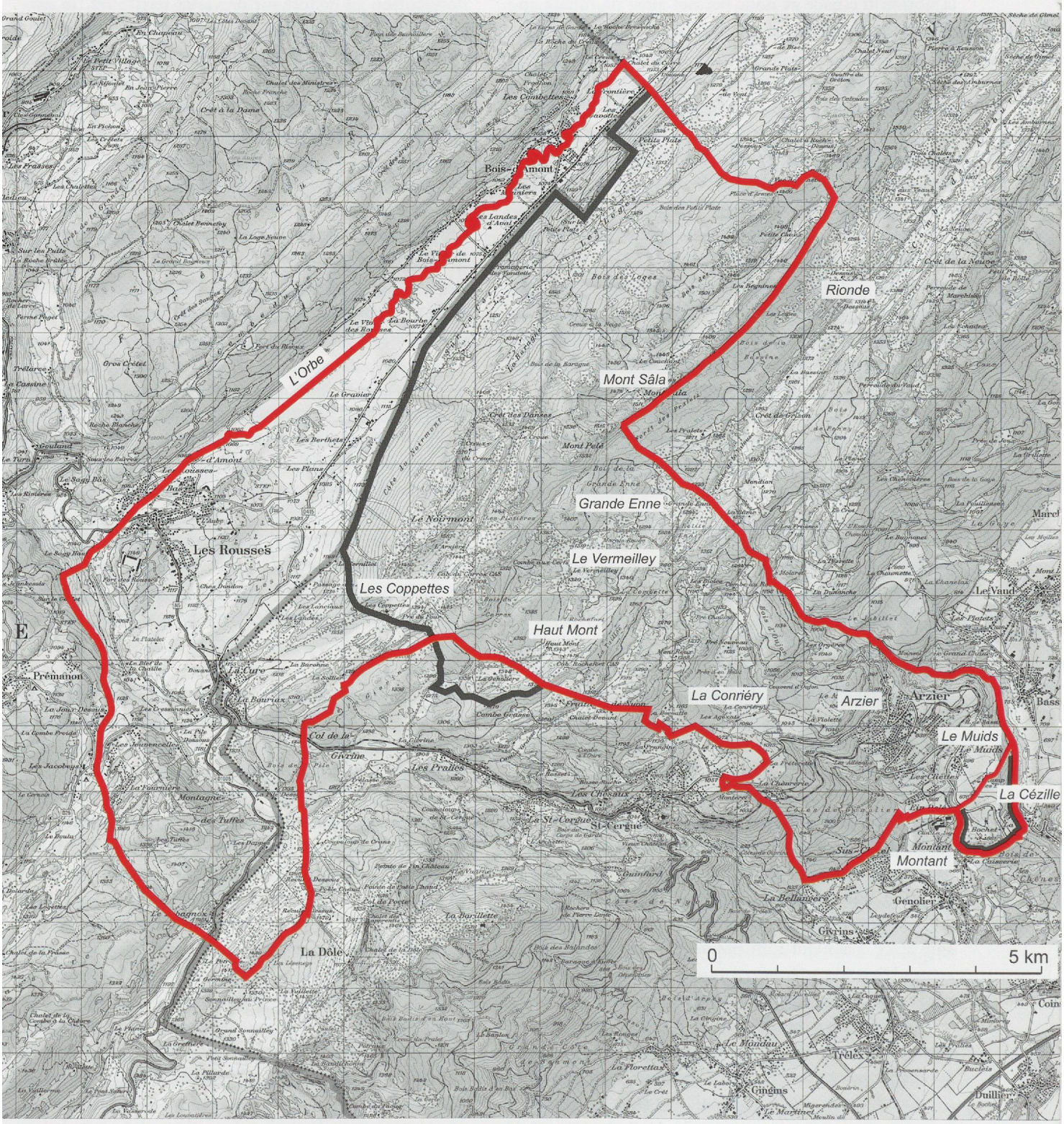


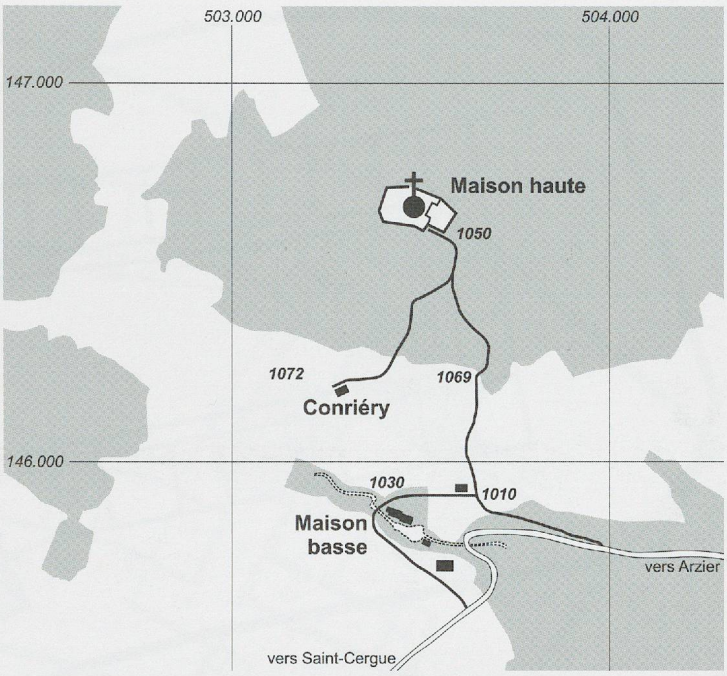
Fig. 1 - Le désert d'Oujon (en rouge), avec les noms qui apparaissent dans les chartes. Le secteur de la Cézille, au sud-est, constitue un agrandissement suite à une donation ultérieure. En noir: le territoire de l'actuelle commune d'Arzier.
Reproduit avec l'autorisation de l'Office fédéral de topographie, du 14 décembre 2011.

La vocation essentielle de la cellule (cœur du *propositum* cartusien) ayant été ainsi posée, il ne sera plus de notre propos de commenter la suite des développements de Guillaume de Saint-Thierry sur la progression spirituelle du moine chartreux, puisqu'ils nous détachent définitivement de tout ancrage dans l'espace terrestre de ce monde-ci. L'auteur nous a déjà donné un élément clef pour la compréhension de l'organisation de l'espace dans la chartreuse.

Expression schématique de la symbolique de l'espace cartusien

Pour appuyer notre propos, nous nous servirons ici de l'exemple de la chartreuse d'Oujon, déjà étudiée sous cet aspect également, mais en proposant ici de sa topographie une lecture un peu différente de celle que nous avions donnée en 1999[31].

Plus manifestement que dans tout autre ordre religieux, l'espace cartusien est en effet un espace structuré, à la fois comme une composition d'ensembles (au sens quasi mathématique du terme) et comme un cheminement, une progression.



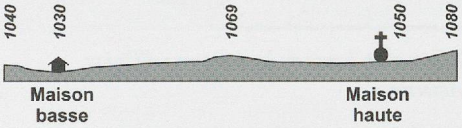


Fig. 2 - L'organisation spatiale de la chartreuse d'Oujon en deux ensembles sans intersection, la maison haute et la maison basse.
Dessin: Franz Wadsack/Peter Albertin.

Fig. 3 - Profil du terrain entre la maison basse et la maison haute de la chartreuse d'Oujon.
Dessin: Franz Wadsack/Peter Albertin.

L'ensemble le plus large est le désert, idéalement d'un seul tenant, de vaste étendue et fréquemment « arrondi » par des opérations foncières (fig. 1). Laissant un très grand espace vide, il inclut deux sous-ensembles qui sont la maison basse et la maison haute. Ces deux sous-ensembles sont (idéalement ici aussi) marqués concrètement par une enceinte et ils ne présentent jamais d'intersection (fig. 2). La structuration de l'espace n'est pas moins réelle dans la dimension verticale: il y a effectivement ascension – le terrain le permet particulièrement bien ici – de la maison basse vers la maison haute, laquelle doit se situer à un degré plus élevé d'isolement propice à la perfection spirituelle (fig. 3). Pour accentuer encore la limite entre les deux mondes, les bâtisseurs d'Oujon ont placé la maison haute dans une cuvette qui la protège des regards des visiteurs venant de la maison basse. Dans cette disposition très soigneusement pensée, la maison basse joue un rôle de filtre.

La maison haute elle-même est composée de plusieurs sous-ensembles selon une organisation que l'on pourrait qualifier de hiérarchique à trois niveaux. Le caractère partiellement arbitraire de ces définitions ne nous échappe pas, mais le principe même de la structuration spatiale et sa correspondance précise dans le domaine spirituel ne sauraient être contestés. Le premier niveau est celui des espaces d'entrée et des espaces partagés et occasionnellement accessibles pour les visiteurs étrangers à la communauté. Sur le plan ci-après (fig. 4), il s'agit de l'espace et couvert d'entrée (XII, XIII) et du bâtiment de l'aile occidentale du cloître, affecté aux activités économiques et à la réception des hôtes (VI-IX, avec division ultérieure et annexe plus récente XI).

Le second niveau est celui de la vie communautaire au sens restreint et il s'organise essentiellement autour du petit cloître (fig. 5). Nous y rangeons le porche de l'église (XVI), la ruelle des convers[32] (XVII), le petit cloître (X), le réfectoire (V), la bibliothèque/archives (III), la salle du chapitre (IV) et la partie occidentale de l'église (I), dite chœur des convers. Cette moitié « semi-publique » de l'église est accessible normalement par le portail occidental, alors que l'on entre dans le chœur des moines par le passage transversal du jubé, solution charnière à un problème d'articulation spatiale qui n'est pas sans rappeler la ruelle des convers. De ce type de *Kreuzganglettner*, Oujon, où il est supposé avec beaucoup de vraisemblance (le passage transversal au moins est assuré) nous offre, sous cette réserve, un exemple très précoce et très réussi par sa concision et son efficacité. Il semble même que nous soyons ici en présence d'une formule architecturale typiquement cartusienne, dont par ailleurs l'étude exhaustive reste encore à entreprendre[33]…

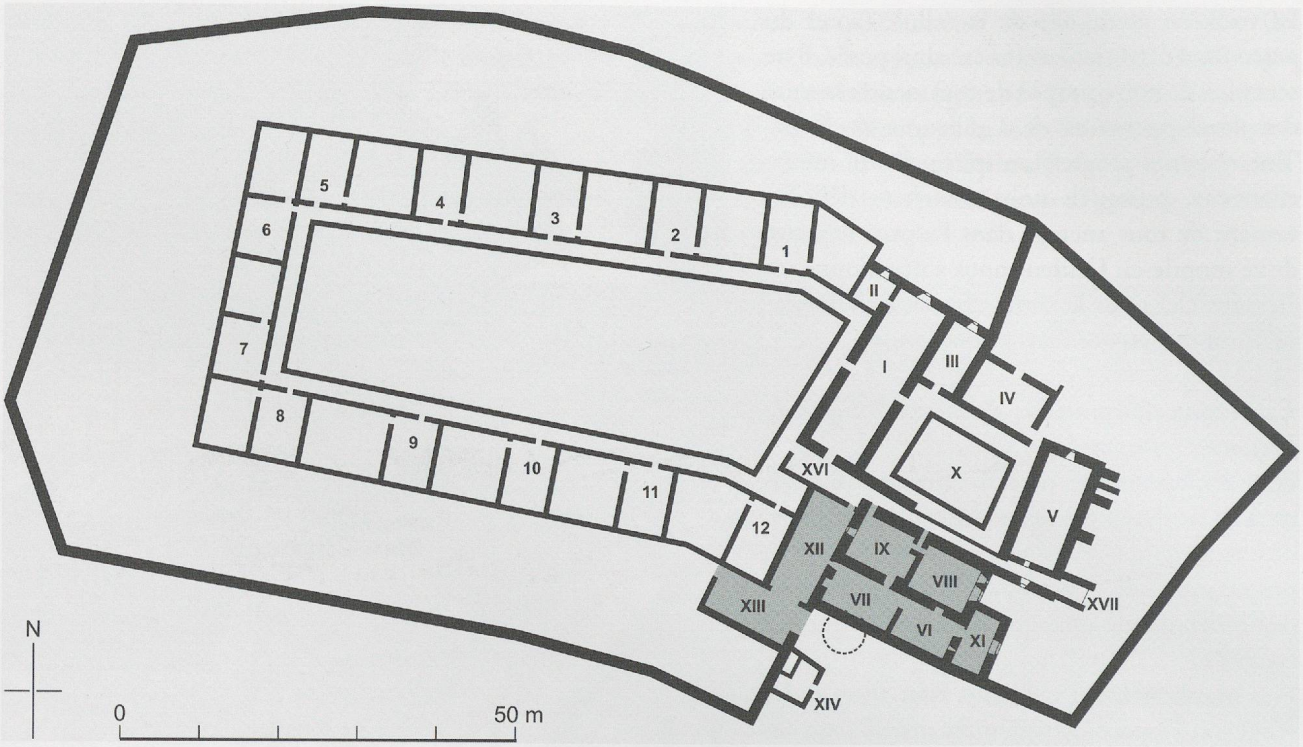


Fig. 4 - Les espaces partagés de la maison haute de la chartreuse d'Oujon. Dessin: Franz Wadsack/Peter Albertin.

Le troisième et ultime niveau transpose dans la réalité architecturale le degré suprême que le moine peut atteindre en ce monde. Il comprend la partie de l'église réservée aux moines (I, avec la sacristie II) et l'ensemble du grand cloître avec le cimetière (XV). Trois remarques s'imposent cependant à propos de ce dernier niveau. Premièrement, le témoignage de Guillaume de Saint-Thierry invite à réserver un niveau intermédiaire au chœur des moines, qui est bien un lieu de la réclusion spatio-temporelle, mais qui conserve un caractère communautaire et où le cheminement spirituel n'est pas encore achevé dans tout son dépouillement du matériel et du visible. Deuxièmement, malgré la parenté de forme architecturale, il existe une distinction de signification essentielle entre ce que la terminologie moderne appelle respectivement « petit cloître » et « grand cloître ». La terminologie primitive propre à l'ordre des Chartreux l'exprimait de façon nette, puisque le premier, c'est-à-dire le cloître bénédictin traditionnel, était appelé *claustrum*, et le second *galilea*[34], depuis les plus anciens Statuts[35]. Tout à l'inverse de l'avant-nef monumentale des clunisiens, lieu de station et de rassemblement dans le cours des processions de fête, la *galilée*, chez les Chartreux, n'a pas pour fonction de réunir ou de regrouper: elle est le terme d'une procession strictement individuelle, d'une progression. Ou si elle réunit, c'est uniquement dans un sens concret: elle est un passage couvert menant à la rangée de cellules. Lorsque l'on se trouve dans la *galilée*, on a d'un côté la cellule investie de toute la signification spirituelle que nous venons de mettre en évidence, et de l'autre un espace libre de constructions, où est installé le cimetière. Pour expliquer le fait surprenant que les tombes ne soient pas regroupées autour du sanctuaire ou le long de l'église comme chez les Cisterciens, il faut moins invoquer l'absence de tout culte des reliques chez les Chartreux (inexistence dont nous avons ici l'incidence topographique et architecturale la plus manifeste), que le cœur même du *propositum* cartusien si bien décrit par Guillaume de Saint-Thierry. Si la tombe du moine fait face en quelque sorte à sa cellule, dans un périmètre hermétique au monde extérieur, c'est en effet qu'une fois engagée l'ascension spirituelle vers la cellule, il n'y a plus de descente, plus de retour possible.

Un espace à connaître et à conserver

Revenons néanmoins sur terre. L'étude historique et archéologique des paysages monastiques anciens ne saurait être dissociée de la question de leur conservation et de leur mise en valeur. L'ouvrage sur l'espace cistercien avait très judicieusement réuni ces deux domaines de réflexion. En terrain cartusien, où les vestiges sont moins spectaculaires et moins connus, ne serait-ce qu'en raison du petit nombre, on y sera peut-être encore plus sensible. Et de même que l'étude historique et archéologique, la conservation ne saurait se limiter au monument isolé ni au seul vestige architectural. Pour les anciens monastères, le problème est souvent double. Il faut en effet envisager à la fois l'*ensemble architectural* qu'il constitue, parfois de très grande éten-

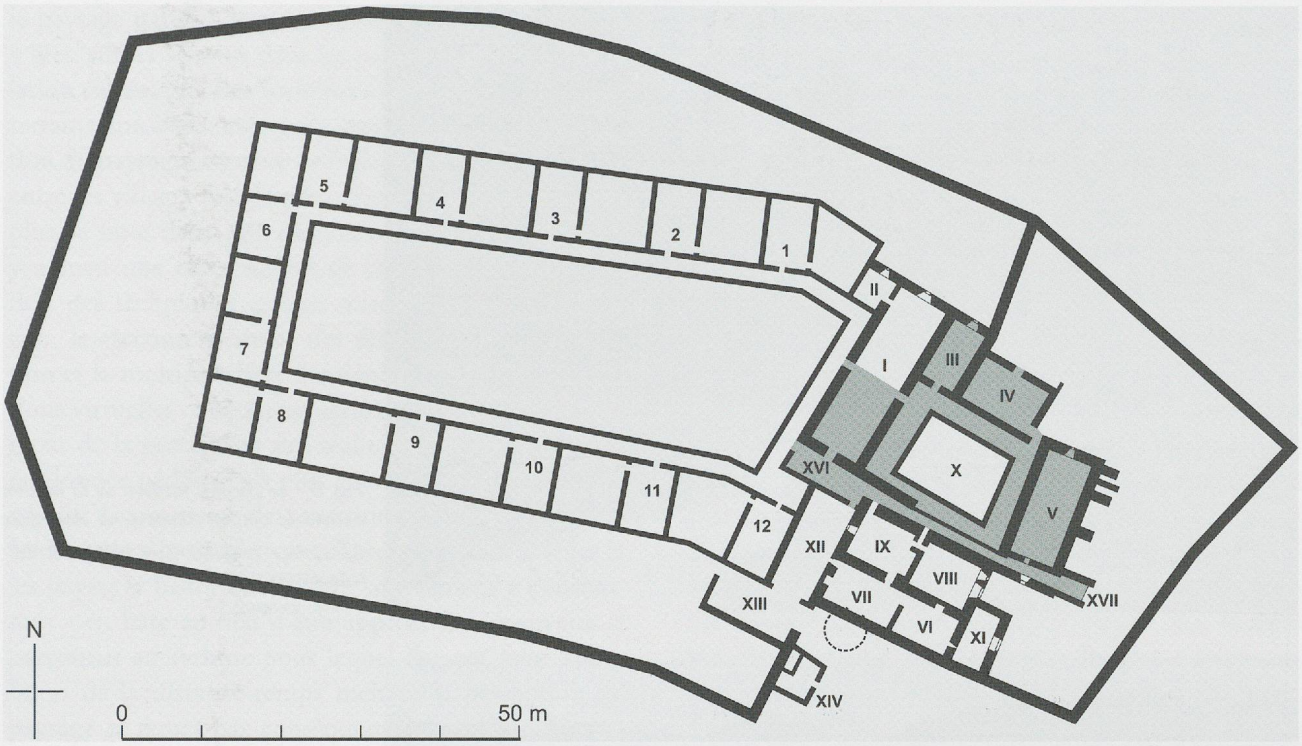


Fig. 5 - Les espaces communautaires au sens restreint.
Dessin: Franz Wadsack/Peter Albertin.

due, réunion d'éléments dans un état de conservation qui peut être extrêmement inégal, et, en milieu rural surtout, le *paysage physique* qui porte encore la trace d'aménagements anciens tels que des chemins avec les croix ou oratoires qui les bordent, des installations hydrauliques (canaux, bassins), des indices d'activité industrielle (carrières, mines), des murs d'enceinte, des bâtiments disparus encore reconnaissables aux tertres qu'ils forment dans le terrain, etc. Tous les éléments qui relèvent de cette seconde dimension sont évidemment beaucoup plus difficiles à appréhender que les vestiges architecturaux. Cette difficulté se répercute sur la définition des critères, sur les mesures concrètes et la qualité de la conservation. Il ne nous appartient pas d'énoncer des règles – et cela d'autant moins que chaque situation demande un traitement nuancé – mais de rappeler le problème. Car problème il y a, et il ne concerne pas seulement la préservation physique de vestiges extrêmement fragiles, mais encore la qualité de l'environnement que notre époque entend donner aux monuments ou aux ensembles monastiques. Il ne faut pas craindre de parler ici d'esthétique, au sens premier du terme: quelle perception voulons-nous encore donner ou permettre des anciens bâtiments et paysages monastiques? Deux exemples cartusiens offriront une bonne illustration à notre propos. Le premier est un témoin de la ténuité de certains vestiges (fig. 6): entre la maison basse et la maison haute d'Oujon, une ligne creuse, guère visible pour le regard non exercé, signale le tracé de l'ancien chemin. Ce creux est entièrement exposé aux dégradations, naturelles ou non. Le second exemple concerne l'environnement bâti actuel de l'église de l'ancienne chartreuse de Trèves[36] (fig. 7 et 8). L'église n'est pourtant pas le seul élément qui subsiste de la chartreuse: la disposition des maisons aux alentours laisse encore deviner un peu des anciennes cellules. Mais les deux blocs d'habitation qui encadrent aujourd'hui ce qui reste de l'ensemble ne laissent pas de susciter des interrogations. À proprement parler, il n'y a pas eu d'atteinte physique directe ni aux édifices historiques, ni vraisemblablement à des éléments du paysage aménagé ancien, dont il est hautement improbable qu'ils aient subsisté jusqu'au XXe siècle. Tout est donc ici une question d'environnement et d'esthétique: notre époque doit-elle, pour laisser sa marque, imposer à un monument ancien le voisinage immédiat de masses aussi brutales dépourvues de toute créativité architecturale? Que peut dès lors encore signifier la conservation d'un paysage, voire d'un monument historique? À Trèves s'ajoute encore une rupture qui n'est pas seulement d'ordre visuel: entre la Moselle, ancienne bordure naturelle du monastère, côté « monde », et le portail (conservé) de l'enceinte, passe aujourd'hui une route à grand trafic. Cette route ne se voit guère depuis l'autre rive, mais elle s'entend, et de plus, elle perturbe complètement l'accès au site. Le cheminement physique et intérieur vers un lieu de mémoire cartusienne est devenu impossible.

Dans le rapport que notre époque entretient – ou a cessé d'entretenir – avec le paysage historique comme avec

Fig. 6 - Le chemin menant de la maison basse à la maison haute de la chartreuse d'Oujon, souligné par la neige qui subsiste au printemps.
Photo: auteur.

Fig. 7 - Vue de l'ancienne chartreuse de Trèves, à Konz. Que signifie la préservation d'un monument historique quand on peut lui infliger un tel environnement bâti?
Photo: auteur.

Fig. 8 - Ancienne chartreuse de Trèves. Entre la Moselle et l'église passe une route à grand trafic…
Photo: auteur.

le paysage naturel, la menace nous paraît double. Il y a bien sûr, et surtout dans les pays à densité de population élevée, une très forte pression sur ce qui reste de terrains non bâtis, avec pour conséquences la banalisation du paysage construit et l'effacement des intervalles entre les villages historiques, dont le réseau de plus en plus se noie dans une dispersion indistincte. Mais il y a aussi une déformation de la perception. L'évolution des techniques et leur mise à la portée de chacun, le raccourcissement des distances par l'accélération et la multiplication des déplacements, les simulations virtuelles concourent assurément à un affaiblissement de la perception des réalités topographiques. La randonnée pédestre n'a plus guère d'attrait si on ne lui adjoint la promesse de sensations fortes. En d'autres termes, c'est le danger que courent les monuments et les paysages historiques d'être simplement « consommés » en hâte au lieu d'être approchés, découverts et parcourus au rythme pour lequel ils sont faits: l'abolition de la distance-temps menace la perception du paysage et remet par conséquent en question l'impératif de protection des vestiges historiques non ponctuels[37]. Or le paysage physique modelé en permanence par l'homme est aussi un support de mémoire de l'activité humaine exactement au même titre que le patrimoine bâti. Nous voilà ramenés comme par fatalité au couple espace/temps.

Le cheminement est peut-être le mot clef sur lequel nous voudrions conclure et qui nous permettra de suggérer non pas une direction précise pour la conservation des paysages monastiques cartusiens, mais un cadre général de réflexion. Dans les conditions de vie de notre monde actuel, l'attention accordée au paysage historique nous paraît enrichir d'une dimension supplémentaire l'attachement aux racines qui pousse à conserver les monuments et les documents historiques. Le paysage en effet permet une prise en compte de la durée: il se parcourt, il se traverse, il offre des points de vue variés, il permet de comprendre le monument architectural dans son environnement. Plus encore: il ne peut être appréhendé que par un cheminement qui permet la perception du temps de marche. C'est sans doute un aspect dont les efforts actuels de mise en valeur peuvent tirer profit. Un itinéraire aménagé dans un paysage historique possédant encore des vestiges bien visibles apporte à l'amateur de choses anciennes une reconstitution fondée sur des éléments tangibles. Dans un (ancien) environnement monastique, il est aussi possible de concevoir un itinéraire de questionnement spirituel: il en existe un à proximité d'Oujon, qui s'harmonise parfaitement avec l'approche purement historique.

Essai de définition des niveaux d'analyse spatiale

Il nous reste à tenter une formalisation de l'espace cartusien qui paraîtra sans doute très théorique, mais dont le but est de donner une impulsion à la géographie historique appliquée aux établissements de cet ordre religieux. Pour ce faire, nous avons choisi de définir autant que possible tous les plans sur lesquels un monastère cartusien peut (et doit) faire l'objet d'une analyse spatiale. Le modèle vise à l'exhaustivité, mais il doit rester souplement adaptable, étant entendu aussi qu'il y a une part d'arbitraire dans la division en quatre grandes rubriques, et que les niveaux sont perméables. La plupart de ces niveaux peuvent trouver une expression cartographique, mais pas tous. Ils concernent des échelles différentes, depuis la plus grande (la construction isolée) jusqu'à la petite (provinces, par exemple), qui chacune posent des problèmes spécifiques.

Essai de définition des niveaux d'analyse spatiale d'un établissement de l'ordre des chartreux

1. L'espace donné au moment de la fondation

1.1 Espace physique: relief, altitude, sols, couverture végétale, hydrographie, climat, etc.
1.2 Espace politique: les seigneuries, leurs réseaux et leurs aires d'influence
1.3 Espace économique: circulation, voies, échanges, ressources ou produits constituant un enjeu économique
1.4 Espace religieux: réseaux monastiques existants (complémentarité ou concurrence), territoires diocésains, réseaux paroissiaux
1.5 Réseau cartusien existant: organisation provinciale, extension, réseaux personnels (envoi de moines, politiques seigneuriales à l'égard de l'ordre, etc.)

2. Occupation et aménagement de l'espace

2.1 Tracé des limites: mode de délimitation du territoire, superficies, conflits, extensions, etc.
2.2 Mise à profit de la topographie
2.3 Aménagement physique du territoire: chemins, canaux, défrichements, insertion urbaine, etc.
2.4 Organisation de l'espace: partition des zones entre pères, convers et laïcs, maison haute/maison basse
2.5 Organisation politique: la marque de la chartreuse comme seigneurie ecclésiastique dans l'espace (colons et sujets, intégration dans le paysage politique, bornage)
2.6 Organisation religieuse: par ex. desserte paroissiale
2.7 Circulation: accès et restrictions (à différents niveaux: ensemble du désert, maison basse, maison haute)
2.8 Réseau temporel: dans le désert et à l'extérieur
2.9 Organisation de la maison haute et de son architecture: utilisations différenciées de l'espace
2.10 Réseaux de personnes: par ex. recrutement des moines, provenance des donations, parcours, etc.

3. Espace perçu, espace vécu

3.1 Perception de l'espace d'après le témoignage des textes
3.2 Figurations de l'espace réel et de l'espace symbolique (iconographie et cartographie anciennes)
3.3 Perception par les tiers
3.4 Espace, temps et spiritualité: spaciement

4. Prolongement: la gestion actuelle de l'espace historique

4.1 Relevé
4.2 Protection
4.3 Mise en valeur

Notes

1 Nous pensons ici en particulier à l'article de Sylvain Excoffon: « Les chartreuses et leurs limites (XIe – XIVe siècle) », in: *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations* (37e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Mulhouse, 2006), Paris, 2007, pp. 87-101. La présentation générale, par Bernard Andenmatten, de l'implantation des chartreuses dans le territoire de la Suisse actuelle, nous a également été très précieuse: « Les chartreuses et leur inscription dans l'espace », in: *Les chartreux en Suisse* (Helvetia Sacra, III/4), Bâle, 2006, p. 27-36.

2 Que nous pourrions aussi appeler « chartreuses rurales typiques », établies jusqu'au XIVe siècle principalement sur des domaines étendus dont elles doivent tirer l'essentiel de leurs moyens de subsistance, en théorie du moins.

3 Deuxième édition, Paris, 1985.

4 L'enrichissement de la connaissance historique par la prise en compte de la dimension spatiale peut aussi profiter à l'histoire de l'art, comme le démontre Bruno Phalip en se servant de l'exemple de l'architecture religieuse en Auvergne (in: *L'historien en quête d'espaces, op. cit.*, p. 55-73): face au danger de focalisation sur quelques œuvres d'art majeures et sur la personnalité individuelle de l'artiste, il faut envisager une problématique spatiale à tous les niveaux, y compris l'espace ecclésial lui-même, avec ses différenciations.

5 Raymond Boyer, *La chartreuse de Montrieux aux XIIe et XIIIe siècles*, 2 vol. et un index, Marseille, 1980.

6 Mick Aston, *Monasteries in the Landscape*, Stroud, 1993 (rééd. 2009).

7 Ce sens de *temporalis* (qui appartient au monde) est inconnu du latin classique. La notion de pouvoir temporel apparaît peut-être pour la première fois dans le *Codex Théodosien* (16.2.47).

8 Guigues Ier, *Coutumes de Chartreuse*, éd. et trad. par un chartreux, Paris, 1984 (Sources chrétiennes, 313), par ex. 7.9. Voir l'index.

9 Pour cerner la notion d'espace en géographie, mais aussi en histoire, on peut lire avec profit le livre d'Olivier Dollfus, *L'espace géographique*, Paris, 3e éd., 1980 (Que sais-je? 1390).

10 La naissance de la cour des obédiences en tant que formule dans le modèle architectural cartusien mériterait assurément une étude particulière approfondie. Considérons-la, provisoirement, comme un dérivé, une sorte de réduction de la maison basse.

11 Art. cit., en part. p. 87-90.

12 Guigues Ier, *Coutumes*, 80.11, où sont notamment évoquées les figures d'Antoine, d'Hilarion et de Benoît. En ce sens, l'*eremus* n'est pas une invention cartusienne. Les Pères du Jura l'utilisaient déjà pour leurs solitudes boisées à l'époque où ils reprirent, en l'adaptant, le modèle anachorétique du christianisme du Proche-Orient.

13 Archives départementales de l'Isère, 4 H 1, reproduit dans: Guigues le Chartreux, *Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble, l'ami des moines*, éd. Bernard Bligny, entre p. 23 et 25.

14 L. Auberson et al., *Notre-Dame d'Oujon 1146-1537. Une chartreuse exemplaire?* Lausanne, 1999 (Cahiers d'archéologie romande, 65), p. 49.

15 Remarquons au passage les deux termes utilisés, pour désigner apparemment une réalité spatiale ponctuelle et concrète.

16 Édition de Jean-Daniel Morerod, in: L. Auberson et al., *Notre-Dame d'Oujon, op. cit.*, p. 77.

17 Georg Mühlberger, *Die Kartause Allerengelberg in Schnals*, Lana, 1995, p. 27.

18 Guigues Ier, *Coutumes de Chartreuse*, 21.

19 « La plus grande utilité des objets corporels est leur usage comme signes » (« *Maxima utilitas corporum est, in usu signorum* »), affirme Guigues Ier, l'auteur des *Coutumes*, dans ses *Méditations*, 308: Guigues Ier le Chartreux, *Les Méditations*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux, Paris, 2001 (Sources chrétiennes, 308).

20 *Ibid.*, 280.

21 « Voilà donc pourquoi j'ai dit que le saint homme habitait en lui-même, parce que sa vigilance s'exerçait sans relâche envers lui-même, parce qu'il se regardait toujours sous les yeux du Créateur, parce qu'il s'examinait en permanence et parce qu'il ne laissait jamais l'œil de son esprit se répandre hors de lui. » (Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît* [Dialogues, livre II], 3.7, notre traduction).

22 Guigues, *Méditations, op. cit.*, 407.

23 *Lettres des premiers Chartreux*, I: S. Bruno, Guigues, S. Anthelme, éd. et trad. par un Chartreux, Paris, 1962 (Sources chrétiennes, 88), p. 155.

24 « Demeurez donc, mes frères, dans l'état auquel vous êtes arrivés », écrivit Bruno à ses fils Chartreux (*Lettres des premiers Chartreux, op. cit.*, p. 85).

25 *Coutumes de Chartreuse, op. cit.*, 23.1.

26 *Lettre des premiers Chartreux*, II: Les moines de Portes. Bernard – Jean - Étienne, éd. et trad. par un Chartreux, Paris, 1999 (Sources chrétiennes, 274), p. 143.

27 Guigues II, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines)*. Introd. et texte critique par Edmund Colledge et James Walsh, trad. par un Chartreux, Paris, 1980 (Sources chrétiennes, 163), p. 103.

28 Guillaume de Saint-Thierry: *Lettres aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd., introd. et trad. par Jean Déchanet, Paris, 2004 (Sources chrétiennes, 223), 29. Guillaume, abbé bénédictin avant de devenir moine cistercien, l'écrivit sans doute peu après la consécration de la chartreuse du Mont-Dieu (Ardennes) en 1144.

29 *Ibid.*, 31.

30 *Ibid.*, 35, 36.

31 L. Auberson et al., *Notre-Dame d'Oujon*, op. cit., p. 152-155. L'accent avait été mis là plus sur les cheminements que sur les espaces.

32 Il y a lieu de souligner la présence à Oujon d'une ruelle des convers, très rare en milieu cartusien. Elle constitue une habile solution au problème de la circulation et de la hiérarchie des espaces et forme un axe de part et d'autre duquel s'articulent deux espaces de niveau hiérarchique différent. Étant donné que la construction de la proche abbaye de Bonmont, affiliée à l'ordre cistercien en 1131, s'est étendue jusqu'aux dernières années du XIIe siècle, l'antériorité d'un prétendu modèle cistercien pour cette solution architecturale originale n'est pas prouvée. Toute la question de la ruelle des convers chez les Chartreux mériterait d'ailleurs une étude systématique.

33 Voir provisoirement nos quelques remarques dans L. Auberson et al., *Notre-Dame d'Oujon, op. cit.*, p. 118-121.

34 Auberson « ‹Claustrum› et ‹galilea›: le cloître cartusien. L'exemple de l'ancienne chartreuse de La Lance », in: *Art + Architecture en Suisse*, 48, 1997/2, p. 25-32.

35 Pars I, cap. XIII; Jean-Pierre Aniel, *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Genève, 1983 (Bibliothèque de la Société française d'archéologie, 16), p. 33.

36 À Konz, lieu choisi pour la reconstruction du monastère à la fin du XVIIe siècle, plus éloigné de la ville que le site initial du XIVe siècle.

37 Cette préoccupation rejoint celle des géographes, qui sont les plus qualifiés pour attirer notre attention sur le problème et ses implications. Ainsi par exemple, en 1976, Yves Lacoste (encore lui) faisait déjà observer: « Aujourd'hui, c'est sur des distances beaucoup plus considérables que […] les gens se déplacent; il vaudrait mieux dire qu'ils sont déplacés passivement […] sur des axes canalisés, fléchés qui traversent des espaces ignorés. […] on ne connaît bien que deux endroits […] (celui où l'on dort et celui où l'on travaille); entre les deux, il y a, pour les gens, non point tout un espace […], mais bien plutôt, un temps, le temps de parcours. » (*La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre, op. cit.*, 1985, p. 31).