"Désert terrible" ou reflet de l'Eden : représentations des montagnes, l'exemple de la Grande Chartreuse

Autor(en): **Pépy, Emilie-Anne**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Histoire des Alpes = Storia delle Alpi = Geschichte der Alpen**

Band (Jahr): **12 (2007)**

PDF erstellt am: **21.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-12757

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

«Désert terrible» ou reflet de l'Eden

Représentations des montagnes, l'exemple de la Grande Chartreuse

Emilie-Anne Pépy

Zusammenfassung
«Désert terrible» oder Spiegelung Edens. Bergdarstellungen der Grande Chartreuse

Die Berge der Grande Chartreuse fügen sich beispielhaft ein in Überlegungen zur Periodisierung der Alpendarstellungen in der Neuzeit. Aus dem Mittelalter existiert eine Vielzahl Schreckensabbilder, die sich an die hagiografische Tradition hielten, um damit die Frömmigkeit der Schüler der dortigen Kartause zu betonen, dem Zentrum des Kartäuserordens in der Tradition des Bruno von Köln. Die religiöse Literatur ebenso wie die Reiseberichte aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert nahmen diese Tradition wieder auf und verstärkten die Vorstellung einer «désert terrible» noch. Aus dem ausgehenden 17. Jahrhundert stammt aber auch ein positives Bild der Berge der Grande Chartreuse, und zwar im Zusammenhang mit einer wirtschaftlichen Nutzbarmachung des alpinen Gebietes. – Blick des Reisenden, Blick des Ökonomen: Jede Art der Darstellung steht in einem Zusammenhang mit den Gründen ihrer Entstehung.

L'ouvrage collectif *Les Alpes! Pour une histoire de la perception des Alpes depuis la Renaissance,* publié par Jon Mathieu et Simona Boscani-Leoni,[1] soulève une question majeure dans le domaine de l'histoire des représentations, qui est celle de la périodisation. J. Mathieu critique les deux systèmes de périodisation «classiques»,[2] identifiant:

– une périodisation A qui oppose la découverte esthétique des montagnes au XVIIIe siècle au vaste brouillard des épouvantes médiévales couvrant les siècles précédents. Suivant cette thèse, surtout présente en histoire de la littérature ou en histoire de l'art, ce n'est qu'au XVIIIe siècle que les sommets se couvrent

de gloire et de lumière; auparavant, il n'y aurait eu aucune vision positive de la montagne.
– une périodisation B soutenue par les premiers historiens de l'alpinisme et autres spécialistes des réalités montagnardes, à la suite de W. Coolidge et J. Grand-Carteret qui inspirèrent à leur tour des historiens comme P. Guichonnet ou P. Joutard: il y aurait une première découverte de la montagne au XVIe siècle, puis une phase de désintérêt au XVIIe siècle durant laquelle ces espaces replongèrent dans l'oubli, avant leur grande redécouverte du XVIIIe siècle.
A partir d'un travail pointilleux sur les sources, J. Mathieu refuse de valider l'hypothèse A. Les représentations de la montagne ne passent pas brusquement des ténèbres à la lumière au cours du XVIIIe siècle, puisque des textes antérieurs montrent qu'il pouvait exister une vision positive de cet espace. La périodisation B ne convient pas non plus. D'une part, il faudrait nuancer le pic d'intérêt pour la montagne au XVIe siècle. En effet, les récits de voyages et d'ascensions conservés dans les archives suisses participent de *topoï* littéraires clairement identifiés: la valorisation de l'espace montagnard ne procède ni du même contexte, ni des mêmes objectifs que ce qui sera constaté aux XVIIIe et XIXe siècles. D'autre part, on aurait schématisé un peu trop rapidement la décrue du XVIIe siècle, alors même qu'il existe des témoignages pour cette période: la «révolution» du siècle suivant aurait-elle joué le rôle de miroir déformant? En résumé, plutôt que d'opposer une période «noire» à une période «blanche», mieux vaut parler d'une période «grise» précédent la phase enthousiaste du XVIIIe siècle.
La démonstration de J. Mathieu fait appel à une mise en contexte systématique des sources étudiées, et interroge la codification des représentations de la montagne en fonction des genres auxquels elles se rattachent. Avant de souscrire à une interprétation littérale, mieux vaut sonder l'horizon mental de l'auteur pour éviter tout contresens. Ainsi, les lettrés suisses qui chantent les louanges de l'alpage au XVIe siècle ne sauraient être confondus avec les enthousiastes membres des Clubs alpins qui leur succèderont. Les œuvres des premiers alpinistes de la Renaissance, poètes et scientifiques, respectent les conventions du genre spécifique des *hodoeporica,*[3] en promenant un regard d'inspiration virgilienne sur le paysage. En outre, la valorisation de la montagne se rapporte à la genèse d'une identité suisse, fondée sur un certain nombre de *topoï* (vigueur du montagnard, économie laitière florissante…) qui insistent sur la spécificité des cantons montagnards. La représentation positive de la montagne s'explique alors par l'existence d'un horizon d'attente, de la part d'un public sensible, dans ce contexte d'affirmation identitaire, au genre des *hodoeporica*.

Les pistes de réflexion lancées par J. Mathieu vont dans le sens de mes interrogations portant sur le territoire de la Grande Chartreuse.[4] Dès la fin du XVIIe siècle, il existe des représentations positives de ces montagnes. Reste à en examiner le contexte d'émergence, et les caractéristiques. L'espace dont il est question recouvre les limites du Désert de la Grande Chartreuse et ses extensions: les possessions acquises après le XIIIe siècle. Produit de l'expérience érémitique de saint Bruno, l'institution cartusienne s'est enracinée dans le massif grâce aux donations d'un groupe de seigneurs locaux. La Charte promulguée vers 1100 par l'évêque Hugues de Grenoble, tuteur des premiers chartreux, délimitait strictement une «possession» des moines à l'intérieur de laquelle le passage d'hommes armés et de femmes, la pâture, la chasse et la pêche étaient interdits. Ainsi, le Désert fut institué comme un espace de paix, de silence et de méditation, sous protection épiscopale, puis royale.[5] Cette sacralité enveloppe tout le territoire cartusien, et influence les représentations de cette montagne.

D'où vient l'image persistante du «terrible Désert»?

L'historien qui pénètre en territoire cartusien succombera sans doute à la tentation de feuilleter quelques récits de voyages, guides et autres travaux historiques du XIXe siècle.[6] Or ce type de documentation accrédite une périodisation de type A. En effet, la représentation dominante de la montagne cartusienne convoque abondamment le champ lexical rousseauiste des «sublimes horreurs». Elle se nourrit de textes plus anciens, qui répondent à l'horizon d'attente des sensibilités romantiques, et qui renvoient l'image d'une montagne terrible bravée par les solitaires du Désert. Les pèlerins-excursionnistes du XIXe siècle raffolaient des anecdotes rendant plus piquante encore leur propre épopée; tous évoquent immanquablement l'avalanche qui dévala le Grand Som pour engloutir les premiers pères en 1132. Ainsi, les premiers touristes se sont laissés naturellement guider sur la pente vers laquelle les menaient leurs sources.

De l'hagiographie médiévale à la littérature religieuse moderne

La plus élémentaire des précautions méthodologiques consistera à adopter une démarche archéologique pour opérer la distinction qui s'impose entre ces strates de représentations. Isolons d'abord les sources médiévales: des hagiographies

de saints, des récits de voyage d'ecclésiastiques, des extraits de correspondances. Toutes développent une vision négative de la montagne; elle est moins la résultante du rapport à un espace vécu qu'une convention stylistique qui définit un genre de littérature religieuse visant à faire des moines un *exempla* de sainteté.

La littérature religieuse de l'époque moderne ne fait que relayer cette tradition médiévale édifiante. Deux exemples l'illustrent. Tout d'abord, une hagiographie de Dom Jérôme Marchand, général de l'ordre à la fin du XVIe siècle, dont la piété est particulièrement soulignée: «Il alloit encore souvent les pieds nuds à une Chapelle nommée Notre Dame de Casalibus, distante d'environ un quart de lieue du Monastère [...]. Comme le chemin en est extrêmement rude, rempli de rochers, et presque toujours couvert de nège, le Révérend Père Dom Jérôme se déchiroit et ensanglantoit les pieds en y allant. Quand il y étoit arrivé, il répandoit son cœur en la présence de Dieu avec tant de tendresse, qu'il fondoit en larmes.»[7] Ensuite un récit de la fondation de la Grande Chartreuse datant du début du XVIIIe siècle: «[L'évêque Hugues] leur assigna ce désert pour retraite [...], il leur représenta en même tems l'horreur de cette solitude, qui étoit toute hérissée de pointes de rochers, qui s'élevant jusqu'au milieu de l'air, étoient presque toute l'année couverts de neiges et de brouillards qui les rendoient inhabitables. Ce récit ne les rebuta point au contraire: il parut sur leur visage une joie qui témoignait leur satisfaction d'avoir trouvé un lieu si propre et si convenable au désir qu'ils avoient d'être entièrement séparés du commerce des hommes.»[8] La littérature religieuse moderne met donc en scène la piété remarquable des chartreux, dignes héritiers de saint Bruno. Les caractéristiques objectives de l'espace sont noyées dans l'impératif de la foi.

La surenchère des voyageurs

Aux fondements de l'identité cartusienne, il y a cette matrice religieuse élaborée *en interne* par l'institution, et appropriée par les regards extérieurs nourris de lectures édifiantes. Les voyageurs qui arrivent en Chartreuse attendent des lieux qu'ils coïncident avec une image du Désert qui ne peut être que terrible. En 1673, le Vénitien Michel Angelo Mariani en propose une description aux accents virgiliens: «Je voudrais une langue pleine de faconde pour parler d'un Désert qui ne cède en rien à ceux tant renommés de la Palestine et de la Thébaïde. Des abîmes, des à pics, des antres, des précipices; horrible est l'épithète

appropriée à ce lieu. Les neiges y sont très épaisses, car elles sont renouvellées presque continuellement. Même le soleil s'y montre avare, car on ne peut voir dans toute l'année que quelques rayons. Les saisons n'y trouvent ni un lieu, ni un temps qui soient propres, sinon l'hiver qui y prédomine, tyran de toutes les autres. La terre n'y produit que des pierres, des ronces et des joncs. […] Les bêtes sauvages elles-mêmes, horrifiées par tant de sauvagerie, n'y font pas leur nid, peut être aussi parce qu'elles n'osent pas s'approcher de ce lieu de sainteté.»[9] Bien des auteurs n'ont pas vu la Grande Chartreuse de leurs yeux, et se contentent d'*imaginer* la montagne austère et vertueuse et d'amplifier ce qu'en ont écrit les autres.

Preuve de la vigueur de ce système de représentations: à l'extrême fin du XVIIIe siècle, alors que s'est largement opérée la révolution esthétique en faveur de la montagne, un hagiographe de saint Bruno décrit encore un Désert effroyable et repoussant en ces termes: «[…] c'est un lieu horrible, un désert affreux, éloigné de toute habitation, de tout secours; on n'y a d'autre compagnie que des bêtes; il est environné de montagnes extrêmement élevées, touchant les nues; de rochers arides, escarpés, semblant menacer d'une ruine prochaine, et vouloir tout écraser dans leur chute. Le froid y est excessif, et y dure longtemps. La terre, couverte de neige une grande partie de l'année, ne produit aucun fruit, aucun grain. Le bruit d'un torrent qui, grossi par la fonte des neiges, précipite ses eaux avec fracas de rocher en rocher, devenu plus sensible par le silence de la solitude, cause de vives frayeurs, épouvante les plus hardis. Tout y intimide, tout y effraie, tout y annonce la mort, et nous rappelle notre dernière fin et le souvenir du dernier jugement.»[10]

Des exceptions à la règle

Il faut se dégager de l'emprise de ce système de représentation pour retrouver des descriptions plus neutres de l'espace cartusien à l'époque moderne. Le regard d'Abraham Gölnitz, géographe originaire de Dantzig, demeure relativement froid et objectif. Son témoignage n'est pas sans rappeler la première littérature de voyage alpine dont Philippe Joutard a remarqué l'existence dès le milieu du XVIe siècle, si ce n'est que Göltniz ne laisse guère libre cours à ses émotions esthétiques. «Nous avancions au milieu de montagnes couvertes d'épaisses couches de neige, véritable désert où l'on ne voyait pas trace d'habitations, d'hommes ou d'animaux, où l'on entendait pas même le cri d'un

oiseau de proie. Nous ne rencontrâmes personne, hormis quelques muletiers qui poussaient devant eux des ânes et conduisaient du vin au couvent. Après force montées et descentes, nous arrivâmes enfin dans une vallée où se trouve le village de Chartreuse composé de quelques maisons et de plusieurs moulins. Il nous fallut ensuite entrer dans une gorge très resserrée, gagner une route assez élevée en laissant le précipice sur la droite et suivre un étroit sentier jusqu'à la première porte du monastère. Là, un pont d'une seule arche rejoint deux immenses rochers séparés l'un de l'autre par un torrent rapide, qui, juste en cet endroit, tombe brusquement avec un horrible fracas. La force du courant est telle que ni piéton ni cavalier ne pourraient passer l'eau, et si le pont était rompu, il serait impossible d'entrer sur le territoire de la Chartreuse. Dès que vous avez passé le pont, vous vous trouvez devant une porte qu'un frère laïc [...] vient ouvrir et refermer aussitôt. Nous montons par une route étroite jusqu'à de vastes bâtiments, espèce de grande ferme servant d'habitation aux ouvriers; on y trouve des écuries, et les voyageurs, tant qu'ils restent à la Chartreuse, n'ont plus à s'inquiéter de leurs montures. J'ai vu, clouées sur les battants de la porte cochère, d'énormes têtes d'ours; on en prend fréquemment dans ces montagnes désertes. Nous laissons nos montures et partons à pied pour le couvent, qui se trouve un peu plus haut.»[11]

Abraham Gölnitz s'attache aux caractéristiques objectives de l'espace qu'il traverse. Le voyageur allemand ne semble guère au fait de l'identité territoriale qui s'est forgée à partir de la «mythologie de l'hostile». Sa prose ne traduit aucune émotion spirituelle lorsqu'il pénètre dans le Désert. Au terme d'une harassante chevauchée, il n'a rien de significatif à signaler, si ce n'est le caractère inhospitalier des environs (le coup d'œil jeté aux dépouilles d'ours est particulièrement révélateur). Au contraire, en 1665, le père Robert de Dreux, un capucin, affirme ne s'être pas ennuyé une seconde sur le chemin de la Grande Chartreuse, tant il trouve de merveilles sur lesquelles s'extasier. «Il faut encore confesser qu'encore que cette avenue soit très affreuse, elle a néanmoins quelque chose d'agréable et de divertissant, parce qu'elle est toute remplie d'arbres, dont la plupart sont des pins et sapins, qui par leur verdure récréent la vue; outre que les eaux, qui tombent en très grande abondance du haut des rochers, font voir au naturel ce que l'art tâche d'imiter dans les plus beaux jardins des princes.»[12] L'enthousiasme du père de Dreux et surtout son absence de préjugés sur le Désert en font un exemple exceptionnel de représentation positive du milieu montagnard au XVIIe siècle.

Voici donc reconstituée une ébauche de généalogie des représentations de la

Chartreuse telles qu'elles circulent au XIXe siècle. Les premiers touristes et les érudits grenoblois semblent toutefois avoir laissé de côté un document d'intérêt majeur pour l'histoire des représentations de la montagne cartusienne.

Du «terrible Désert» à la montagne amène: le point de vue de Dom Le Masson

En 1687 paraissent aux presses de la Correrie les *Annales cartusiennes,* œuvre du général des chartreux Dom Innocent Le Masson. Dans le long chapitre qu'il consacre à la description du Désert,[13] le religieux se détache complètement des *topoï* évoqués précédemment.

Mise en valeur esthétique d'un monde connu et maîtrisé

Tout d'abord, Dom Le Masson associe la Chartreuse à une heureuse et paisible Arcadie. Il a bien conscience des aménagements intervenus depuis les temps médiévaux des premiers pères: «A cette époque là, le Désert semblait bien plus âpre qu'il n'apparaît aujourd'hui à ceux qui le visitent; bien entendu tout était inculte et l'accès était particulièrement difficile: les forêts occupaient presque tout l'espace, ensuite elles furent arrachées en certains lieux, et transformées en charmantes prairies.» Son univers montagnard n'est que versants débonnaires, «forêts regorgeant d'arbres chargés d'années», et «prairies verdoyantes».
D'autre part, ce qui demeure de nature sauvage est ramené à des dimensions intelligibles et maîtrisables, et participe d'une dimension esthétique de la montagne. La description des gorges du Guiers au niveau de la porte de l'Enclos se dispense des références à l'horrifique; on a plutôt un point de vue scientifique et une description géomorphologique du relief, dont les accidents les plus remarquables relèvent du domaine de la «merveille». «Dans la partie orientale s'élèvent les plus hautes parois, […] et derrière les premières se cache celle que l'on appelle le Grand Som, car le terme désigne comme il se doit un grand sommet, parce qu'on l'estime plus haut que tous les autres, et aussi parce que ces parois se dressent comme des murs, jusqu'à ce qu'elles tombent en formant un précipice escarpé au lieu où il y a désormais le pont de la Chartreuse, et ouvrent un passage vers le désert large seulement de 30

ou 40 pas. De fait une autre paroi à pic se dresse de l'autre côté du torrent: de sorte que ces deux parois semblent se dresser pour, devenues très proches dans leur partie la plus élevée, s'élancer jusqu'à presque s'étreindre mutuellement, car il s'agit assurément d'un merveilleux artifice de la nature.» Toutefois, ce sont les reliefs les moins tourmentés qui aiguisent davantage le sens esthétique du religieux. Prairies et forêts sont autant de joyaux: «La partie la plus élevée, qui se trouve au nord, est ceinte d'une paroi appelée Le Col, au sommet de laquelle s'étend une vaste et agréable prairie, comme si cette paroi était couronnée d'un diadème.»

La montagne de Dom Le Masson est comparée à une architecture ordonnée et intelligible. Pour représenter dans sa globalité la forme du Désert, il file la métaphore de l'amphithéâtre ou de l'arène. Ce sont également des termes architecturaux qui sont employés pour expliquer le système des pentes: elles se dressent comme des murs, ou au contraire s'élèvent progressivement, comme des gradins ou des marches d'escalier. Par ces comparaisons renvoyant à un univers familier, l'espace montagnard devient une étendue dont les règles de composition peuvent être expliquées. Tout ce qui dans ce paysage évoque le chaos ou le désordre s'en trouve atténué. Il est intéressant de relever également le traitement de la description de la haute montagne, monde minéral géométriquement simplifié (l'auteur emploie le terme de «paroi» pour signaler la verticalité). Elle correspond au gradin supérieur de l'amphithéâtre où règnent l'asymétrie et les angles aigus qui contrastent avec l'horizontalité des prairies. Toutefois, pour en restituer l'image, le prieur de la Grande Chartreuse fait appel à des références au corps humain. Les pics sont des «dents aiguës», qui projettent leurs «têtes» dans les airs, et se soutiennent les uns les autres comme si «une main» les avait rassemblés. Cette anthropomorphisation du paysage s'apparente de nouveau à un effort pour ramener l'inconnu au familier. La description du réseau hydrographique achève d'animer le système en fonction de règles maîtrisées.

Plutôt que de conclure trop rapidement sur le caractère précurseur de la représentation de Dom Le Masson, et de le présenter comme une anticipation de ce qui se lira plus volontiers à la fin du XVIIIe siècle, il convient de cerner les composantes de l'univers mental du prieur de Chartreuse.

Une vision chrétienne de l'espace montagnard

De multiples analogies semblent s'esquisser entre la description des *Annales cartusiennes* et la vision chrétienne de la montagne de Montserrat en Catalogne. Les travaux de Francesc Roma I Casanovas[14] sur la représentation du territoire du monastère bénédictin de Montserrat ont montré l'existence d'un processus très précoce de découverte esthétique de cette montagne. À l'époque médiévale, quelques textes témoignaient d'un rapport très négatif à l'espace montagnard: sauvage, inculte, encerclé de montagnes peuplées de bêtes féroces. Dès le XVIe siècle se construit dans l'imaginaire et les écrits des moines du monastère et d'autres religieux la représentation d'une montagne amène et agréable, alors que les autres sommets demeurent dans l'indicible pour encore trois siècles. La perception du paysage devient progressivement positive, à l'image de la stérilité se substitue celle du jardin florissant où abondent les eaux courantes. La montagne est d'abord décrite comme un lieu d'harmonie, d'ordre et de symétrie, puis les auteurs vont ensuite jusqu'à la comparer à une ville ceinte de murailles. Qu'ils aient recours à ce modèle architectural pour décrire la beauté n'a rien d'étonnant, si l'on considère qu'ils se réfèrent au paradis terrestre, associé au modèle de la ville de Jérusalem. L'eau et la végétation font également partie du mythe. À partir de la matrice médiévale (la merveille), les religieux de la période moderne inventent un regard esthétique sur l'espace, et insistent sur les éléments qui font de leur montagne un reflet de l'Eden. Un tel processus s'insère dans un contexte espagnol spécifique, où des humanistes comme Vivès associent la nature à la maison de Dieu. L'admiration des merveilles naturelles conduit à une meilleure connaissance de leur créateur; un monde beau, ordonné et composé devient une louange à Dieu.

En Chartreuse, le terrible Désert décrit dans les sources *extérieures* coexiste avec la montagne sacrée des *Annales* où tout reflète la perfection divine. Dom Le Masson a-t-il lu des textes catalans qui auraient influencé son point de vue? Il semble plutôt que cette représentation *interne* soit en rapport avec les aménagements intervenus en Chartreuse sous le mandat de ce prieur (1676–1703).

Le regard de l'aménageur

Cette vision positive de la montagne pourrait être liée à la pratique du territoire, et serait le prolongement esthétique et spirituel du regard cartésien de l'aménageur. Examinons le contexte d'écriture des *Annales Cartusiennes*. Dom Le Masson a pris les rênes du monastère en 1676, quelques mois avant le grand incendie qui ravagea les bâtiments et donna lieu à une reconstruction intégrale. Le Masson s'emploie à valoriser les ressources du territoire cartusien pour tenter d'équilibrer les revenus de son monastère. Dès le début de la décennie 1670 s'ouvre une première phase de l'exploitation des immenses forêts, qui approvisionnent les ports du Levant pour le compte de la Marine.[15] 10 ans plus tard, les Chartreux ont pris en main ce secteur. D'une part, on souhaite écarter les entrepreneurs malhonnêtes qui sous-estiment la valeur des coupes. D'autre part, l'exploitation systématique des forêts s'inscrit dans un contexte de mutation économique au Désert. Il ne s'agit plus seulement de prélever le nécessaire pour le chauffage, la construction et l'entretien des bâtiments monastiques; les forêts sont devenues une fabuleuse ressource dans un contexte de cherté du bois. Âprement négocié aux services de la Marine ou à des entrepreneurs, le bois est aussi transformé en charbon destiné à l'alimentation de l'industrie métallurgique cartusienne. Jusque là, les Chartreux produisaient leur petit outillage domestique. En 1680–1682, l'entreprise change d'échelle: le minerai est importé de la Chartreuse d'Allevard et, avec la construction de deux martinets et d'un haut-fourneau, les pères se lancent dans une production d'acier de bonne qualité, à haute valeur ajoutée.

La mise en place de cette économie du bois et du fer suppose l'aménagement du territoire cartusien. L'exploitation forestière nécessite de nouvelles voies de débardage. Par exemple, pour évacuer les grumes de la forêt de la Petite Vache, les Chartreux projettent et créent un réseau de chemins, dont la construction coûte 40'000 livres.[16] Le savoir technique se transmet sous forme de plans et de représentations cartographiques du territoire cartusien. C'est ainsi que dans la décennie 1680, un Mémoire forestier[17] inventorie tous les bois de Chartreuse, exploitables tant pour l'usage courant que dans le cadre de l'économie forestière. Une série de douze cartes en perspective cavalière l'accompagne et livre une représentation globale des forêts de Chartreuse et des artifices métallurgiques qui en dépendent. De la même façon, les Chartreux font dresser les cartes des différentes seigneuries de leur ressort, afin de localiser leurs fermes, étangs, moulins et autres possessions.

A la fin du XVIIe siècle, le territoire de la Grande Chartreuse est donc rapporté à une étendue identifiée, délimitée, dessinée. La représentation de l'aménageur ne laisse guère de place au champ de l'épouvantable et du mystérieux. Est-ce un hasard si Dom Le Masson porte un regard «laïcisé» sur son champ d'action, dans la mesure où ses références à l'intervention divine demeurent discrètes? Le Masson préfère évoquer «la nature». Une nature généreuse, mais toujours imprévisible: «A la fin de la vie du Révérend Père Guigues, il fut nécessaire de quitter ce premier monastère, en grande partie enseveli sous une coulée de neige ayant dévalé de la montagne.» Le prieur ne fait intervenir aucune explication eschatologique du phénomène, «On se contente de raconter maintenant ces choses-là en guise de prélude: comment on se déploya de manière plus libre dans un autre endroit.» Si la nature a été créée par Dieu, il appartient à ceux qui l'habitent d'en maîtriser les formes et les forces.

Les *Annales cartusiennes* livrent une représentation positive de la montagne cartusienne, à relier avec le contexte de production de cette œuvre. D'une part, il existe en Europe une vision chrétienne de la montagne, assimilée à une réminiscence édénique. D'autre part, le regard de Dom Innocent Le Masson est celui d'un aménageur, face à un territoire apprivoisé. Cet exemple va dans le sens des conclusions proposées par J. Mathieu. Il existe, bien avant les élans enthousiastes de la fin du XVIIIe siècle, une représentation positive de la montagne cartusienne, interne à l'institution. Il ne s'agit pas de décaler dans le temps la «périodisation A», mais plutôt de rapporter le phénomène à son contexte, à savoir le mouvement de découverte et d'exploitation systématique des ressources d'un territoire montagnard. L'espace apprivoisé devient un paysage apprécié pour son esthétique, qui entre en résonance avec l'identité spirituelle des lieux. La postérité des *Annales cartusiennes* n'est pas négligeable: Dom Le Masson a donné naissance à un deuxième type de représentation du Désert, que l'on retrouve parfois dans les écrits du XIXe siècle, au côté des «sublimes horreurs». Les valeureux ermites y ont triomphé de la nature ingrate pour développer leur génie industrieux, comme l'exaltent les vers du père Mandar à la fin du XVIIIe siècle.

«On voit là le travail animer tous les arts, […]
Par le soc et l'engrais, là malgré la froidure,
Le plus aride sol se prête à la culture;
D'innombrables troupeaux au milieu des vallons
Fournissent tour à tour leur lait et leurs toisons.

Là se file le chanvre, ici s'ourdit la laine;
Plus loin dans les forêts, le pin, l'orme et le frêne
Roulent du haut des monts par la hache abattus:
Sur des gouffres ailleurs des ponts sont suspendus.
Par-tout au mouvement l'adresse s'associe,
Ici tonne l'enclume, et là frémit la scie».[18]

Notes

1 J. Mathieu, S. Boscani Leoni (éd.), *Les Alpes! Pour une histoire de la perception des Alpes depuis la Renaissance,* Berne 2005.
2 J. Mathieu. «Alpenwahrnehmung: Probleme der historischen Periodiserung», in: Mathieu/Boscani Leoni (voir note 1).
3 Les *hodoeporica* sont des poèmes de voyage rédigés en bas-latin, genre spécifique à l'espace germanique de la Renaissance.
4 E.-A. Pepy, *Espace sacré, espace profane, le territoire de la Grande Chartreuse, fin XVIe siècle–fin XVIIIe siècle,* thèse en cours.
5 Contrairement aux monastères de montagne conçus pour servir de relais aux voyageurs et pèlerins, la spécificité érémitique de la Grande Chartreuse était garantie par la solitude du Désert. Soucieux de se prémunir contre les incursions étrangères, les moines entretenaient avec soin leurs limites.
6 G. Chaix, «La montagne et les chartreux. Imaginaire et réalité d'un refuge (1816–1903)», in: S. Brunet, D. Julia, N. Lemaître (textes réunis et publ. par), *Montagnes sacrées d'Europe: actes du colloque «Religion et montagnes», Tarbes, 30 mai–2 juin 2002,* Paris 2005, pp. 317–325.
7 P. (le P.) C. Delle, *Histoire ou antiquitez de l'état monastique et religieux […],* vol. 1: *La vie du Révérend Père Dom Jérôme Marchand, prieur de la Grande Chartreuse,* Paris 1698/99, pp. 26–27.
8 P. Helyot (en religion le P. Hippolyte), *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe qui ont esté établies jusqu'à présent,* Paris 1721, p. 374.
9 M. Mariani, *Il Piu curioso e memorabile della Francia […],* Venise 1673, pp. 190–193.
10 E. du Creux, *Vie de saint Bruno, instituteur de l'ordre des Chartreux, composée l'an de grâce 1788,* Rouen 1812.
11 A Gölnitz, *Ulysses Belgico-Gallicum fidustibi dux et Achates per Belgium, Hispan., Regnum Galliae, ducar Sabaudiae […],* Lugduni Batavorum 1631.
12 H. Pernot. *Voyage en Turquie et en Grèce du R. P. Robert de Dreux,* Paris 1925, pp. 4–8. Le père De Dreux visite la Grande Chartreuse en septembre 1665, juste avant son départ pour Constantinople en tant qu'aumônier de l'ambassadeur français.
13 (Dom) I. Le Masson, *Annales Ordinis Cartusiensis,* livre I, chap. II: «Quomodo S. Bruno et socii eius sedem fixerunt et domicilium sibi locaverunt in Eremo Cartusiae», La Correrie 1687.
14 F. Roma I Casanovas, *La construction médiale des «paysages» montagneux de la Catalogne, XVe–XXe siècle,* thèse EHESS, Paris 2002.
15 C. Bru-Malgras, «Le capital forestier ecclésiastique: les livraisons à la Marine, XVIIe–XVIIIe siècles», in: A. Corvol (textes réunis et présentés), *Forêts et Marine,* Paris 1999, pp. 305–317.
16 *Ibid.,* pp. 309–310.
17 Archives Départementales de l'Isère, 4H267.
18 (Le P.) J.-F. Mandar, *Description de la Grande Chartreuse, par le père Mandar, Prêtre de l'Oratoire,* S. l. n. d. [1778].