

ments de pionnier ; mais déjà nous avons été bien payé de notre peine : quelle aventure plus passionnante, quand on s'intéresse à l'histoire des doctrines, que cette plongée dans une littérature courant sur cinq à six siècles, pour y glaner des textes attribués à S. Jean Chrysostome ? Jamais nous n'aurions lu autant de pages écrites en grec, de toutes dates, de tous genres littéraires (1), s'il n'avait fallu lutter avec des pièces acéphales ou composites, pour essayer de leur arracher le secret de leur origine. Puisse une telle aventure tenter de jeunes hellénistes, curieux de littérature patristique et byzantine : la tâche reste immense, mais elle est prometteuse.

Paris

Michel AUBINEAU

(1) Les lexiques et index vont se multipliant, et l'on doit s'en réjouir. Toutefois l'on voit déjà poindre un péril : des études rapides, rédigées par des auteurs pressés qui ne prennent plus le temps de lire les textes, mais fondent leurs théories sur de courtes citations, découpées dans une littérature qu'ils ignorent.

MÉLANGES

Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents

1. Publications récentes sur les origines de l'ordre des chartreux

La parution du livre du P. André Ravier, *S. Bruno, le premier des ermites de Chartreuse* (1), est un événement qui ne manquera pas de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse médiévale. Ils sont nombreux, et les historiens savent combien il est difficile de s'orienter au milieu d'institutions variées et complexes, qu'on ne peut atteindre qu'à travers des sources d'archives insuffisamment répertoriées ou dans des publications de textes souvent vieilles et toujours incomplètes. Il serait cruel et probablement inutile d'entreprendre une critique serrée des livres ou des articles qui depuis quelques années ont touché aux problèmes posés par la vocation de S. Bruno et les réalisations de ses disciples durant les premiers siècles de leur existence. Il semble au contraire indispensable de formuler quelques questions pour susciter réflexions et études, car on ne saurait restreindre la place importante tenue par les chartreux dans l'histoire du monachisme chrétien.

Il est vrai qu'un tel propos heurtera quelques personnes : l'ordre des chartreux n'est-il pas tellement original que seul un chartreux puisse le comprendre et l'expliquer ? Sans insister sur le fait que le nouveau biographe de S. Bruno, qui n'est pas chartreux, a dédié son travail aux chartreux qui l'ont agréé, remarquons que si l'histoire d'une institution ne pouvait être écrite que par ses membres, toute comparaison entre les divers ordres deviendrait impossible. Et si les membres de l'institution ont l'avantage de la connaître par le dedans, ne courent-ils pas le risque de projeter dans le passé, sans nuances et en oubliant les inévitables évolutions, les ordonnances et les coutumes qui les régissent actuellement ? Les erreurs ou les naïvetés des observateurs extérieurs ont l'avantage inéluctable d'exiger des mises au point claires et nettes, mises au point que tout historien honnête accepte volontiers, désire même, à la con-

(1) Coll. *Apôtres d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, P. Lethielleux, 1967. In-12, 215 p., 8 pl. [Cité : RAVIER].

dition essentielle qu'on lui apporte des réponses fondées sur des documents et non des axiomes dogmatiques et tranchants : l'argument d'autorité ne couvre pas l'ignorance de celui qui l'emploie.

Le P. Ravier apprend à ses lecteurs que les biographes de S. Bruno se sont heurtés à un état d'esprit bien connu de tous ceux qui s'occupent d'hagiographie (et qui de nos jours ne s'en émeuvent guère) : « A toucher à la vénérable 'biographie', ne risquait-on pas que tout s'effondre et qu'il ne reste plus dans la main qu'un peu de poussière ? » (1). On savait en effet qu'aucune des Vies de S. Bruno, nombreuses depuis le xv^e s., n'est satisfaisante au point de vue critique, et d'après le P. Ravier, le pessimisme dominait : « Il y a quelque quarante ans, la vie de S. Bruno, comme beaucoup de Vies de saints fondateurs d'ordres, était encore encombrée de légendes, et il semblait difficile qu'elle s'en libérât jamais... » (2). En fait, le nouveau biographe n'avait pas à pénétrer à coups de hache dans une forêt vierge, il avait devant lui des éclaircisseurs discrets : « Les pères chartreux, écrit-il, se sont appliqués, depuis quelque trente années, à soumettre à l'examen d'une critique implacable — j'allais dire à passer au microscope — chaque fait, chaque date, chaque affirmation qui intéressait la biographie du fondateur de l'ordre cartusien. Pour entreprendre un pareil travail, il fallait plus que du courage, de l'audace. Pour le mener à bien, il fallait compétence, ténacité, méthode, acribie, patience... L'entreprise réussit. Les résultats de ces longues recherches sont consignés dans des ouvrages dactylographiés et hors commerce, groupés sous le titre général : *Aux sources de la vie cartusienne...* » (3). Bien qu'ils soient hors commerce, ce que regrettent bien des historiens, ces volumes ne sont ni inconnus, ni inaccessibles (4), et ils ont été déposés dans un certain nombre de bibliothèques publiques où on peut les consulter. Quoique leur diffusion soit actuellement restreinte, ils deviendront pour beaucoup un instrument de travail d'autant plus précieux qu'ils traitent d'un sujet sur lequel les ouvrages récents manquent et que leurs bibliographies sont abondantes et claires. Déjà plusieurs publications en dépendent (5).

(1) RAVIER, p. 5.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Ils ont été signalés dans la *Bibliographie de l'histoire de France*, année 1961, n° 3244, et dans la bibliographie de la RHE, 1962, t. LVII, n° 3296.

(5) On peut citer, en plus du S. Bruno du P. Ravier, la dernière édition (10^e) de *La Grande-Chartreuse par un chartreux* (en dépôt aux éditions Arthaud, 1964), les *Lettres des premiers chartreux* (coll. *Sources chrétiennes*, 88. Paris, 1962), l'article de Micheline DE FONTETTE, *Recherches sur les origines des moniales chartreuses* (dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, t. II, Paris, 1965, p. 1143-1151), sans oublier les pages consacrées aux chartreux par B. BLIGNY, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de*

Actuellement, cette collection compte cinq volumes de format in-4^o (1). Les trois premiers se terminent par de précieux index, les deux autres bénéficieront de l'index général des Coutumes et de leur commentaire.

Il serait évidemment regrettable de se contenter de commenter le S. Bruno du P. Ravier, alors qu'il a lui-même indiqué l'origine des idées qu'il présente et que les gros tomes des *Sources de la vie cartusienne* contiennent une foule de détails et de références qu'il ne pouvait reproduire. Quel en est l'auteur ? Le P. Ravier a soigneusement tu son nom, mais les historiens professionnellement curieux et indiscrets n'ont pas eu de peine à percer cet anonymat ; il suffit de lire par exemple cette note où M^{me} de Fontette affirme : « Nous avons correspondu avec dom Maurice Laporte qui vient de publier un ouvrage essentiel sur les origines de l'ordre chartreux, *Aux sources de la vie cartusienne*, 3 vol., St-Pierre-de-Chartreuse, 1960... » (2). Elle cite ensuite continuellement l'ouvrage sous le nom de son auteur. D'autres en ont fait autant, de sorte qu'il n'est plus de spécialiste de cette période qui ignore l'identité de leur émule en matière d'histoire cartusienne, son humilité dût-elle en souffrir.

Il ne peut s'agir de présenter un compte rendu exhaustif ni du S. Bruno du P. Ravier, ni des volumes des *Sources de la vie cartusienne*. Nous nous contenterons d'évoquer quelques-uns des grands problèmes qu'ils soulèvent.

2. La chasse aux légendes

Comme le fait remarquer le P. Ravier dès le début de sa présentation, la première tâche qui s'imposait aux historiens de S. Bruno était d'éliminer les légendes et les faux. La légende la plus célèbre est celle du docteur de l'université de Paris, qui par trois fois au cours des cérémonies de son enterrement se lève pour proclamer qu'il a été damné. Les historiens l'ont réfutée depuis longtemps. Le P. Ravier aurait pu sans inconvénient supprimer sa phrase :

Bourgogne aux XI^e et XIII^e s. (Paris, 1960), cet auteur ayant, comme il le dit lui-même, eu connaissance de ces travaux avant leur achèvement.

(1) Édités à la Grande-Chartreuse (St-Pierre-de-Chartreuse, Isère), ils s'intitulent comme suit :

I. *Éclaircissements concernant la vie de S. Bruno*, 1960, 505 p.

II. *Traits fondamentaux de la Chartreuse*, 1960, 609 p.

III. *L'institution des frères en Chartreuse*, 1960, 228 p.

IV. *Édition critique des « Consuetudines Cartusiae »*, 1962, 257 p.

V. *Sources des « Consuetudines Cartusiae », 1-14*, 1965, 272 p. (la première page porte « quatrième partie » sans doute par inadvertance, puisque sur la couverture figure le chiffre 5).

Nous les citons désormais : *Sources*.

(2) M. DE FONTETTE, *Recherches sur les origines...*, p. 1143, n. 3.

« Bruno fit-il un bref séjour à Paris ? » (1), puisque ce séjour à Paris ne repose que sur la légende du docteur damné (2).

Laissons pour l'instant la question de la vision des sept étoiles et venons-en aux faux qui, à partir de la fin du moyen âge, vinrent gonfler les archives cartusiennes. B. Bligny déclare à propos d'une bulle assez mal transmise, mais qui paraît authentique : « Jamais les chartreux n'ont recouru à des faux (du genre de ceux qu'on trouve assez fréquemment à cette époque) pour rétablir des droits lésés ou revendiquer des avantages abusifs » (3). Cette assertion mériterait d'être nuancée. Les moines noirs avaient déjà une belle avance en matière de faux quand naquirent les nouveaux ordres au XII^e s. A une époque où l'acte écrit n'était qu'un commencement de preuve, la fabrication des faux n'avait pas le caractère malhonnête qu'elle acquit plus tard, d'autant plus que très souvent il ne s'agissait que d'étayer des revendications légitimes, de récrire un acte en une langue plus correcte ou de satisfaire d'innocents sentiments de gloriole communautaire.

Au XII^e s., la fabrication des faux tomba dans une décadence que le pape Innocent III s'efforça de rendre définitive. On ne voit pas pourquoi de nouveaux monastères qui n'avaient pas à reconstituer des chartes pour les siècles antérieurs auraient alors fabriqué des faux.

Mais le temps passa et à partir de la fin du moyen âge, les chartreux ne dédaignèrent nullement de compléter par des compositions toutes neuves les archives de leur ordre. La chartreuse de Meyriat présente une belle série de faux concernant ses origines, depuis la donation du domaine à l'époque romaine à un certain Majorevus. Il faut mettre sur le même plan la venue à Meyriat d'un des compagnons de maître Bruno, Étienne de Bourg. La Vie du fondateur Ponce du Balmay n'a jamais fait l'objet de l'étude qui permettrait peut-être d'apprécier ce qu'elle contient de suspect, à commencer par le nom du fondateur, car Ponce du Balmay est appelé dans une charte authentique Ponce de la Tour.

En ce qui concerne S. Bruno, son séjour en Calabre est connu par des chartes au moins interpolées et par d'autres qui sont des faux certains, comme celle qui raconte l'apparition de Bruno au comte Roger lors du siège de Capoue. Dom Laporte leur consacre une longue dissertation (4) à la fin de laquelle il conclut que « ces documents fournissent des informations objectives très précieuses ». Cette conclusion optimiste ne remplace certainement pas l'étude diplomatique indispensable pour distinguer la teneur originale des chartes d'avec les additions et les modifications qu'elles ont subies.

(1) RAVIER, p. 21.

(2) Cfr Sources, t. I, p. 37.

(3) B. BLIGNY, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble, 1958, p. 51.

(4) Sources, t. I, p. 269-314.

Le prieur de la chartreuse de Calabre nommé en 1514, dom Constantius de Rigetis, n'avait sans doute pas les talents de faussaire du trop célèbre prieur de la chartreuse de Bonpas, dom Polycarpe de la Rivière († vers 1640), dont les inventions concernant l'histoire de l'Église d'Avignon et de Provence trompèrent des générations d'érudits ; pourtant, les éloges que lui décernèrent ses contemporains ne suffirent pas à prendre ses dires au pied de la lettre. La publication intégrale du manuscrit de Constantius, dont il existe une bonne copie à la bibliothèque de Grenoble (1), permettrait une étude sereine et approfondie avant laquelle il est certainement préférable de réserver son jugement.

3. Les sources de la Vie de Bruno

Est-il excessif de remarquer que dom Constantius, venu en Calabre quatre siècles après la mort de Bruno, n'a pu connaître cette chartreuse qu'à travers des documents écrits interprétés d'après les idées de son temps ? Pouvait-il imaginer que Bruno aurait pu mener une vie sensiblement différente dans ses détails de celle que les chartreux voulaient réaliser au début du XVI^e s. ? Les autres biographes de S. Bruno se trouvent affrontés au même problème : comment peut-on connaître et donc présenter ce saint, dont « aucune des biographies même les plus anciennes ne peut mériter le nom de source » (2), qui n'a laissé que deux lettres assez brèves et des commentaires d'Écriture sans aucun détail autobiographique, dont le souvenir n'a été transmis que par des documents peu abondants et trop laconiques à notre goût ? Son cas n'est d'ailleurs pas exceptionnel, et la vie de la plupart des moines ses contemporains n'est pas plus facile à retracer, souvent moins encore.

Malgré ces difficultés, le P. Ravier a voulu faire « une étude d'âme, ... cerner chez Bruno la grâce de contemplation, la vocation originale du contemplatif... » (3). Le projet est louable, mais les historiens ont le droit de se demander dans quelle mesure et par quels moyens il est réalisable.

La plupart des documents originaux concernant Bruno ont été composés vers la fin de sa vie, et il ne faut pas oublier cette circonstance quand on les utilise pour reconstituer des faits, alors vieux de vingt ans ou davantage. Cette remarque s'applique spécialement au fameux rouleau mortuaire.

Lorsque le *rolliger* accomplit son périple, Bruno avait quitté Reims depuis une bonne vingtaine d'années, il n'avait jamais paru dans la plupart des Églises visitées, et quelle qu'ait été sa renommée

(1) Ms. 630bis.

(2) Sources, t. I, p. 24.

(3) RAVIER, p. 6.

d'écolâtre de Reims, beaucoup ignoraient son existence. Mais on ne refusait pas les demandes de prières et on trouvait partout un clerc lettré pour composer quelques vers latins où entraient des idées suggérées par le *rolliger*, un peu d'imitation des titres déjà inscrits et les considérations habituelles en pareil cas. Rares sont les noms de personnes et les allusions concrètes. Il faut un vigoureux optimisme pour chercher dans les « titres » des détails biographiques ou un portrait, et une certaine naïveté pour s'imaginer qu'il est facile de nos jours de retrouver à travers ces formules la personnalité de Bruno telle qu'elle apparaissait à ses contemporains, c.-à-d. sans tenir compte des neuf siècles d'histoire de l'ordre des chartreux. Les historiens savent bien que les témoins voient avant tout les traits les plus communs tandis que la postérité insiste sur les traits originaux qui sont devenus visibles grâce à leur développement postérieur. Quand il s'agit de reconstituer après coup, sur des phrases très vagues, l'histoire du personnage, ne court-on pas le risque majeur de lui attribuer des idées qu'il n'a jamais eues, même si elles se situent dans le prolongement normal de ses désirs et de ses préoccupations ?

Le P. Ravier écrit que lorsque le pape Urbain II appela Bruno près de lui, il mesura la gravité de sa décision : « ... arracher Bruno à cette expérience spirituelle, n'était-ce pas condamner à mort la jeune entreprise si lourde de promesses ? » (1). Avant de lancer une telle affirmation, on aimerait savoir sur quoi elle repose, et si le pape Urbain II pouvait imaginer que les ermites de la Chartreuse constitueraient un demi-siècle plus tard un nouvel ordre monastique. De plus, on comprend mal l'explication de la conduite d'Urbain II alors que Bruno était à Rome : « ... la difficile diplomatie du temps, la guerre, le schisme, l'intrigue créaient [à la cour pontificale] un climat, un univers dans lequel Bruno ne parvenait pas à s'insérer... Bruno exposa à Urbain II sa détresse et sollicita l'autorisation de quitter de nouveau la cour et de rejoindre son désert. Or, il se trouvait alors un poste délicat à pourvoir : l'archevêché de Reggio... » (2). A un ermite arraché à sa solitude et qui demande à y retourner, le pape aurait offert un évêché difficile : cette conduite est étonnante, à moins qu'elle ne doive être interprétée comme une fin de non-recevoir, car le souci des affaires aurait été au moins aussi grand pour un archevêque que pour un conseiller du pape.

Pourquoi avoir donné de la cour pontificale une description d'un pessimisme excessif, qui fait naître dans l'esprit du lecteur une impression défavorable et inexacte, car on sait qu'Urbain II fut un pape réformateur, très attaché à ses devoirs ? La vocation érémitique de Bruno n'en sort nullement grandie. On peut même dire qu'elle serait diminuée dans l'esprit de ceux qui en viendraient à conclure que les désirs de retraite de Bruno ne provenaient que d'un

(1) RAVIER, p. 109.

(2) *Ibid.*, p. 120-121.

goût pour le calme et l'absence de responsabilités : une vocation ne se définit que par une volonté positive de servir Dieu.

Il est vrai que Bruno ne paraît pas avoir jamais eu des goûts d'homme d'action : il fut longtemps écolâtre, et c'est par cette fonction qu'il eut de l'influence et laissa un souvenir. Pendant un temps très court, il fut chancelier de l'Église de Reims et signa en cette qualité deux chartes dont l'une est certainement de 1076 (1) ; le rôle de chancelier convenait à un clerc lettré, il n'incluait pas la direction des affaires, que l'archevêque Manassès n'avait certainement pas envie de lui confier. Il n'y a aucune trace de l'activité de Bruno auprès du pape. Plus tard, les faussaires ont essayé de lui attribuer un grand rôle dans des conciles ou auprès des princes normands d'Italie méridionale, et il est curieux que beaucoup d'auteurs, même des chartreux, qui reconnaissaient en lui un maître de vie contemplative, aient abondé dans ce sens pour en faire un homme d'action. Faut-il supposer que les faux de Calabre contiennent là cette fameuse parcelle de vérité qui se retrouve, paraît-il, d'une façon ou de l'autre, dans tous les faux ? La parcelle de vérité ne serait-elle pas plutôt, au moins en l'esprit, dans la bulle fabriquée au xvi^e ou au début du xvii^e s. et qui imagine Bruno allant, pendant son séjour à Rome, se livrer à la contemplation dans les ruines des Thermes de Dioclétien (2) ?

L'élimination des principales légendes ne peut suffire à rendre la totale vérité au portrait de Bruno. Le désir d'en faire un personnage de premier plan dans la conduite des événements a déplacé son idéal. Les constructions savantes et bien ordonnées, réalisées en découpant des textes de provenance, de date et de genre littéraire disparates, sont fort éloignées des sources qu'elles utilisent.

Pour se rapprocher plus sûrement des événements et des personnes, mieux vaudrait composer un recueil où les textes seraient présentés dans l'ordre chronologique de leur parution, munis d'un sobre commentaire : Bruno ressortirait comme un homme simple et droit, aimé de Dieu et des hommes, un saint aux rapports extrêmement agréables. On peut affirmer sans paradoxe que cet ermite n'apparaît absolument pas comme un ennemi du genre humain, mais au contraire comme discret et aimable, fidèle dans ses amitiés, un homme et un saint avec lequel il faisait bon vivre.

4. Les premiers chartreux et l'ordre monastique

Non seulement la vie de Bruno est peu connue, mais il n'a laissé aucune indication sur l'organisation de ses déserts de Chartreuse ou de Calabre. Il est vrai que B. Bligny a écrit : « [Dom Y.] Gourdel, *Dictionnaire de spiritualité*, art. Chartreux, t. II, c. 718-719, émet

(1) Cfr *Sources*, t. I, p. 67.

(2) Cfr *ibid.*, t. I, p. 241-242.

l'hypothèse, actuellement reprise par dom M. Laporte dans un travail en préparation, que Guigues aurait utilisé « certains textes remontant à l'époque de Bruno ou de Landuin » (1). En attendant que ces « certains textes » soient publiés avec de suffisantes garanties d'authenticité, il faut étudier ce que fut la Chartreuse au temps de Bruno et de ses successeurs du XII^e s., avec quelques textes littéraires, les Coutumes rédigées par Guigues une trentaine d'années plus tard et surtout les chartriers de la Grande-Chartreuse, des plus anciennes maisons de l'ordre et des monastères en relation avec elles.

La question des rapports des chartreux avec l'ancien monachisme se pose avec acuité, mais avant de l'aborder, il faut attirer l'attention sur une question de vocabulaire. Tout lecteur familiarisé avec la littérature monastique du moyen âge est surpris, en lisant le livre du P. Ravier ou ceux de dom Laporte, de rencontrer constamment, pour désigner les moines des abbayes fondées avant le XII^e s., le mot « bénédictin », car ce mot n'est apparu que plusieurs siècles plus tard. Son emploi n'aurait pas d'inconvénient s'il ne suggérait fatalement l'idée d'un ordre constitué, ayant une observance unique, une direction centralisée, une spiritualité caractérisée, ce qui n'est pas le cas du monachisme médiéval : les coutumes qui réglaient la vie des abbayes n'étaient pas partout les mêmes, les abbés, qui n'avaient de pouvoir que sur leur abbaye et ses dépendances, ne se réunissaient pas en chapitre général, et les spiritualités admettaient de larges différences, spécialement dans les rapports avec l'extérieur ou le ministère pastoral, le degré de séparation du monde n'étant pas partout identique. Malgré cela, les moines pensaient qu'ils appartenaient tous à l'*ordo monasticus*, qui se distinguait de l'*ordo canonicus* par certaines observances et dans l'office divin, par une répartition différente du psautier et par des schémas autrement construits pour les fêtes : neuf leçons chez les chanoines, douze chez les moines. Les premiers chartreux ne mirent pas en cause leur appartenance à l'ordre monastique et adoptèrent l'office monastique afin, dit Guigues, de ne pas se distinguer des autres moines. Dans les deux lettres de Bruno, l'une adressée à son ami Raoul Le Verd pour lui rappeler qu'il avait autrefois promis de prendre l'habit monastique, l'autre aux frères de Chartreuse, il est question des frères qui habitent ensemble, dans la solitude et le silence, dans le repos de la contemplation. Tous ces thèmes appartiennent heureusement à la plus ancienne et à la meilleure tradition monastique et si tous les moines ont le devoir de tendre à leur réalisation, on ne voit guère de quel droit certains d'entre eux pourraient en exclure d'autres. Si l'auteur des lettres de Bruno était inconnu, on pourrait croire qu'elles ont été écrites aussi bien par un cénobite que par un ermite (ce mot n'y figure pas), étant entendu que la distinc-

(1) B. BLIGNY, *L'Église et les ordres religieux*, p. 274, n. 138.

tion entre ces deux espèces de moines n'était pas alors tranchée comme elle le fut par la suite.

Avec les Coutumes de Guigues, l'originalité de la vie cartusienne se précise. Il insiste sur la vie en cellule, organisée et maintenue dans une communauté à effectif restreint puisque le nombre des pères est limité à un prieur et douze moines, mais communauté tout de même et plus importante que celles des petits prieurés où les moines noirs menaient à deux ou trois et quelquefois seuls une vie érémitique de fait. Les chartreux pensèrent-ils alors qu'ils étaient sortis de l'*ordo monasticus* ?

La question est certainement d'importance puisque dom Laporte ne craint pas de consacrer plus de cinquante pages (1) à une enquête historique destinée à réfuter les auteurs qui ont cru reconnaître un lien entre les chartreux et les autres moines, improprement appelés par lui bénédictins. Parmi les auteurs qui se seraient ainsi fourvoyés, on trouve les plus illustres historiens du monachisme, entre autres dom Jean Mabillon. De son vivant, ce savant mauriste avait été attaqué par quelques membres de sa congrégation pour avoir montré que la conception d'ordre bénédictin, telle qu'elle existait au XVII^e s., n'était pas médiévale. Ce n'est pas pour le même motif que Mabillon est maintenant rangé parmi ceux qui n'ont rien compris à l'histoire de l'ordre des chartreux, c'est parce qu'il a écrit que les chartreux s'inscrivaient dans la ligne du monachisme occidental, sous la Règle de S. Benoît (2). Il avait apporté entre autres témoignages celui d'une bulle d'Eugène III pour la chartreuse du Mont-Dieu, datée du 16 décembre 1145, où on lit : « ... statuentes ut ordo monasticus, secundum beati Benedicti regulam, normam quoque et institutiones fratrum Cartusiensium, perpetuis ibi temporibus inviolabiliter conservetur » (3). Pour écarter cet argument, dom Laporte répond : « Nous savons que deux bulles seulement en 900 ans ont comporté les termes sur lesquels Mabillon appuie ici sa démonstration ; un tel fait peut être considéré comme moralement impossible ; si la clause en question est exacte, on l'aurait retrouvée d'autres fois. On ne saurait donc en faire état en toute prudence » (4). La seconde bulle à laquelle dom Laporte fait allusion est une grande bulle adressée par le pape Alexandre III en 1169 à la chartreuse de Durbon, où on trouve la même clause : « ... statuentes ut ordo monasticus qui secundum Deum et beati Benedicti regulam et institutionem Cartusiensium fratrum... » (5).

Pour expliquer la présence de cette clause qui selon lui ne prouve rien, dom Laporte avance que la bulle adressée au Mont-Dieu aurait

(1) Cfr *Sources*, t. II, p. 107-163.

(2) J. MABILLON, *Annales Ordinis S. Benedicti*, éd. 1713, t. V, p. 203.

(3) *P.L.*, t. CLXXX, col. 1071.

(4) *Sources*, t. II, p. 156-157.

(5) P. GUILLAUME, *Chartes de Durbon*, Montreuil-sur-mer, 1893, n° 72, p. 72.

été contaminée par une autre destinée à St-Remi de Reims (1) et que dans celle de Durbon, la clause serait le fait d'un *lapsus* de scribe (2), puisque « nous connaissons treize bulles d'Alexandre III adressées aux chartreux [et que] celle-ci est la seule qui porte mention de la Règle de S. Benoît » (3).

Il est dommage que dom Laporte ait cru toucher les imaginations en affirmant qu'on ne trouvait la clause incriminée que deux fois en neuf siècles. Les deux bulles étant de 1145 et 1169 se répartissent non sur neuf siècles, mais sur un quart de siècle, ce qui ouvre des perspectives complètement différentes. De plus, il ne dit ni quel bullaire a été dépouillé pour réaliser cette statistique, ni quel catalogue des actes du pape Alexandre III permet d'affirmer qu'il n'adressa que treize bulles aux chartreux. Il est certain que ce dernier était très incomplet, car sans enquête exhaustive, on peut citer plusieurs bulles d'Alexandre III, qui ne font assurément pas partie des « treize » puisqu'elles contiennent la clause « *secundum beati Benedicti regulam* » comme celle de Durbon : le 26 avril 1171 pour Portes (4), le 22 mars 1178 pour Seillon (inédite), le 18 mars 1179 pour le Val-St-Pierre (5), et le 20 novembre 1180 pour le Val-Dieu (6). On trouve la même clause dans des bulles de Lucius III, l'une pour Aillon en 1182 (inédite), l'autre du 3 février 1181 pour Portes, qui est une reprise de la bulle d'Alexandre III pour la même chartreuse. Cette dernière est connue par une copie ancienne exécutée à la chartreuse de Portes, qui donnait à la suite une bulle d'Eugène III du 24 janvier 1146, puis celles d'Alexandre III et de Lucius III (7). Malheureusement le début de la copie manque, de sorte qu'on ignore si la bulle d'Eugène III dont les dispositions furent reprises par les bulles suivantes contenait la clause « *secundum beati Benedicti regulam* ». Il n'en est pas moins certain que les chartreux de Portes faisant renouveler en 1182 un privilège de 1171 ne pensèrent pas à faire supprimer la mention de la Règle de S. Benoît.

Il est regrettable que la polémique ait précédé un inventaire exhaustif des sources de l'histoire cartusienne. Il semble bien que la clause « *secundum beati Benedicti regulam* » gêne depuis longtemps les historiens chartreux : comment expliquer autrement que, dans ses *Annales*, dom Le Couteux n'y fasse aucune allusion ? Il

(1) *Sources*, t. II, p. 117.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 121.

(3) *Ibid.*

(4) Éditée par M.C. GUIGUE, *Cartulaire lyonnais*, t. I, Lyon, 1885, n° 43, p. 64-66 ; original aux ARCHIVES DÉPART. DE L'AIN, H 219.

(5) Éditée par J. RAMACKERS, *Papsturkunden in Frankreich*, t. IV : *Picardie*, Göttingue, 1942, n° 204, p. 351-355.

(6) Éditée par J. RAMACKERS, *op. cit.*, t. II : *Normandie*, Göttingue, 1937, n° 206, p. 307-308.

(7) ARCHIVES DÉPART. DE L'AIN, H 218.

serait pourtant étonnant que ce fouilleur inlassable ne l'ait jamais rencontrée. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que pendant un demi-siècle, les chartreux ont admis d'être classés par la curie pontificale dans l'« *ordo monasticus ... secundum beati Benedicti regulam* ». Pourquoi et comment ont-ils obtenu un changement ? Il faudrait répertorier et classer les bulles où la Règle de S. Benoît n'est pas mentionnée et l'« *ordo monasticus* » remplacé par une autre expression comme dans une bulle de Célestin III du 9 juillet 1192 pour Meyriat : « ... *statuentes ut ordo heremiticæ vitæ, qui secundum Deum...* » (1). Une telle étude menée pour les chartreux permettrait aussi d'éclaircir pour l'histoire des ordres religieux en général la fameuse question des quatre Règles qui se posa peu après, ainsi que la diversité et la centralisation qui caractérisent les ordres religieux à partir du XIII^e s., et dans lesquelles entrèrent bon gré mal gré les anciens ordres monastiques, qui cependant ne rompirent pas toutes leurs attaches avec le passé.

Le malheureux emploi d'un vocabulaire anachronique, qui place des « *bénédictins* » au XII^e s., n'est malheureusement pas réservé à ce terme. Dans la traduction de la lettre de Bruno aux frères de Chartreuse (2), le troisième paragraphe commence par une adresse : « De vous, mes bien-aimés frères convers... » qui prétend rendre les mots latins *fratribus laicis*. Et la traduction des Coutumes de Guigues au tome IV des *Sources de la vie cartusienne* rend presque constamment le mot *laicus* par *convers*. Qu'on n'objecte pas que les deux termes désignent les mêmes personnes. Cette traduction entraîne un nouvel anachronisme, car on ne trouve jamais le mot *convers* avant les Coutumes de Guigues, où les frères sont toujours désignés par le mot *laïc*, sauf une fois, dans deux autres cas, Guigues expliquant : « les laïcs que nous appelons *convers* ». Il n'est pas inutile de savoir que les chartreux ont eu des religieux laïcs, quarante ans avant de leur donner le nom de *convers*, sans doute sous l'influence des *convers* cisterciens, nommés par Guigues dans ses Coutumes. Cette histoire du mot souligne l'originalité de l'institution, en interdisant d'y voir l'adoption de l'institution des *convers* telle qu'elle existait ailleurs à la fin du XI^e s. Il est vrai que cette explication ne peut être acceptée que si on consent à examiner objectivement la très intéressante situation des *convers* chartreux aux origines et à en suivre les évolutions postérieures sans prendre la situation moderne pour le seul idéal possible aux origines.

Ainsi que nous le verrons plus loin, le fait que les textes législatifs cartusiens compris entre le milieu du XII^e s. et le milieu du XIII^e soient pratiquement inaccessibles complique singulièrement la tâche de l'historien. Peut-être révéleront-ils que la prise de conscience par les chartreux de l'originalité de leur institution, a été aidée par l'évolution des autres formes de vie religieuse. Ils ne sauraient

(1) M.C. GUIGUE, *Cartulaire lyonnais*, t. I, n° 64, p. 88-91.

(2) RAVIER, p. 167.

évidemment ni montrer une rupture de liens juridiques qui n'ont jamais existé, ni supprimer les relations étroites des premiers chartreux avec l'ordre monastique.

5. *Quelques principes pour l'histoire de l'ordre monastique*

Si une connaissance insuffisante des sources de l'histoire de l'ordre des chartreux peut amener à des conclusions inexactes, il n'en va pas différemment quand il s'agit de l'histoire des autres moines. C'est sans plaisir qu'on retrouve à propos du passage de Bruno à Sèche-Fontaine des réflexions sur une prétendue décadence de Molesme due à la richesse : « ... en 1083, il faut que l'évêque-seigneur de Langres lance un appel à ses vassaux pour sauver Molesme de sa misère. Et cette pauvreté favorise la ferveur des moines... » mais « ... après 1084, Robert, inquiet de la richesse croissante de Molesme, se retire dans une solitude voisine avec quelques religieux » (1). Ce passage de la misère à la richesse, qui en un an transforme la communauté de Molesme au point d'obliger son abbé à s'en aller, est un phénomène d'autant plus étonnant que le monastère devait subsister encore pendant sept siècles. Hélas ! on retrouve continuellement et dans d'innombrables publications ces jugements contradictoires qui font qu'après avoir apprécié la ferveur d'un monastère naissant à la quantité des dons qu'il reçoit, on attribue sa décadence à la richesse due à ces mêmes dons administrés trop consciencieusement.

Pour qu'une histoire du monachisme soit sérieuse, elle doit être capable de suivre les évolutions et de distinguer ce qui doit être suivant les temps, les lieux et les époques. Comment peut-on opposer la Règle de S. Benoît à des Coutumes ou à des ordonnances du XIII^e s., puisqu'on sait que nul monastère n'a jamais suivi la Règle seule, pas même les cisterciens qui prônaient un retour à la lettre de la Règle ? Robert de Molesme s'est trouvé être un des principaux acteurs de la « crise du cénobitisme », et cet indécis, qui cherchait obscurément une formule nouvelle, sans pouvoir ni la définir, ni se fixer, fut aux origines de deux des plus importants ordres monastiques, les chartreux et les cisterciens, dont il connut les fondateurs, mais non les législateurs. Dans ces deux ordres, en effet, comme dans beaucoup d'autres, les plus anciens textes législatifs ne remontent qu'à une génération de moines qui n'avaient pas ou à peine connu les fondateurs : Guigues était un petit enfant quand Bruno quitta la Chartreuse pour n'y plus revenir.

Il serait ridicule d'opposer la fraîcheur des origines à la rigidité des institutions ; les deux étapes sont nécessaires. Il serait aussi injuste de condamner les moines qui suivaient d'anciens usages que de blâmer ceux qui en préféraient de nouveaux, sous le prétexte que les uns divergeaient des autres. De telles condamnations finis-

(1) RAVIER, p. 73 et 76, n. 1.

sent d'ailleurs par se retourner contre leurs auteurs : les premiers chartreux et les premiers cisterciens éliminèrent toutes les récita-tions de psaumes ajoutées au cours des siècles à l'office prévu dans la Règle de S. Benoît, leurs successeurs adoptèrent bon nombre de psaumes supplémentaires sous forme d'office de la Vierge, des morts, etc., alors que les moines noirs suivirent un mouvement inverse. Si on taxe de relâchement ceux qui abrègent l'office et d'indiscrétion ceux qui l'allongent, on voit qu'à moins d'une odieuse partialité, il faudra blâmer les moines dès qu'ils apportent un changement quelconque et que tous seront victimes de ces condamnations à diverses époques de leur histoire. Ne vaudrait-il pas mieux analyser les répercussions de ces modifications sur l'économie de la journée monastique ? Car l'équilibre entre la prière et le travail dépend de la longueur de la psalmodie, l'observance est modifiée quand leurs rapports changent, quelles que soient les déclarations formulées dans l'ordre alors que le contexte était différent.

L'histoire monastique est très compliquée parce que l'idéal commun admet des variantes infinies dans le temps et dans l'espace. Il est de fort mauvaise méthode de projeter dans le passé des conceptions modernes, qui peuvent elles-mêmes n'être que des vues de l'esprit et ne correspondre à la réalité d'aucune époque, pas même de l'époque actuelle. Dans l'ordre monastique comme dans la société, les communautés les plus florissantes ne sont pas celles qui prétendent se suffire dans un isolement total, mais celles qui savent assimiler le meilleur d'où qu'il provienne.

6. *Les limites des chartreuses*

Bien que les chartreux ne figurent pas dans le célèbre adage qui définit par leur fondateur la localisation des religieux, il n'y a pas de moines pour lesquels le cadre ait joué un plus grand rôle et ait été plus soigneusement délimité et contrôlé, d'après des principes établis concrètement en se basant sur l'organisation des premières maisons, toutes situées en montagne. Dès le XIII^e s., la chancellerie pontificale le savait parfaitement, et les grandes bulles confirmant les biens des chartreuses se distinguent de celles qui sont adressées à d'autres monastères par les descriptions. Chez les moines noirs, les possessions consistent avant tout en églises monastiques ou paroissiales avec leurs dépendances, terres, vignes, moulins, fiefs, homes, droits de toute espèce ; on a l'impression que l'archiviste du monastère a composé sa liste en donnant le sommaire des principales pièces du chartrier pour décrire un domaine constitué sans plan préconçu, au hasard des donations et des restitutions. Chez les cisterciens, la description des biens suit un plan stéréotypé, qui commence par le lieu où est situé le monastère, continue par une énumération de granges et de terres, dont la situation et l'origine sont clairement indiquées, et s'achève par un rappel général des

propriétés, des droits d'usage, des libertés et des immunités. Chez les chartreux, les bulles décrivent les limites (*termini*), c.-à-d. qu'elles énumèrent une série de points de repère qui trace un périmètre bien défini autour d'un vaste domaine. La plus ancienne bulle de ce type semble être celle qui fut expédiée le 22 décembre 1133 pour la Grande-Chartreuse par le pape Innocent II. Peu après, le même pape définit les limites de plusieurs autres chartreuses : Portes, le 25 juin 1136, Meyriat le 12 février 1137, le Mont-Dieu le 23 novembre 1136... Les exemples sont multiples, spécialement sous le pontificat d'Alexandre III (1159-1181), et comme on en trouve dans tous les chartriers conservés, il semble qu'il n'y a eu aucune exception.

Dans ce cas comme dans tant d'autres, la Curie romaine n'avait pas innové, mais sanctionné une institution qui remonte aux origines de la Chartreuse puisque le plus ancien acte qui la concerne, la charte de l'évêque S. Hugues de Grenoble du 9 décembre 1086, comporte la description des limites du désert.

En 1141, dans une charte pour Portes, l'archevêque de Lyon, Falcon, expliqua ce qu'étaient les *termini* d'après le *propositum cartusiense* : « Pour servir Dieu en étant séparés des hommes, les chartreux tracent des limites au delà desquelles ils se refusent à acquérir quoi que ce soit, mais en échange ils demandent qu'il ne soit permis à personne, religieux ou séculier, d'acquérir à l'intérieur ». Vers 1150, à la fin de son texte célèbre sur la Chartreuse, l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable mentionne le désintéressement des chartreux qui ne veulent rien posséder hors de leurs limites (1). Il fait exactement écho à la prohibition formulée par Guigues dans ses Coutumes (xli, 1).

Les *Statuta antiqua* et les *Statuta nova* contiennent plusieurs prescriptions destinées à maintenir l'observation des règles posées au sujet des limites, mais dans la *Nova collectio statutorum* de 1582 (II^a pars, xxiv, 23), il n'est plus question de limites que pour interdire aux moines d'en sortir sous quelque prétexte que ce soit.

Dans l'édition in-8^o de la *Nova collectio statutorum, editio secunda* de 1681, imprimée sur l'ordre de dom Le Masson, une note expliquait (II^a pars, xix, 14) ce qu'étaient autrefois les *termini* : « Ad facilem intelligentiam hujus loci, sciendum est quod olim in Ordine assignabantur singulis domibus termini intra quos poterant haberi possessiones, sive praedia, sed non extra, nisi intervenisset debita licentia quae non nisi ex justa causa dabatur, cujus licentiae obtinendae usus hic adhuc firmatur ». Cette note fut bientôt supprimée : on ne la retrouve pas dans les exemplaires de l'édition in-4^o parue la même année, mais où un certain nombre de feuillets furent corrigés et remplacés sur l'ordre de la Curie romaine.

La mention des *termini possessionum* resta pourtant dans les éditions postérieures des *Statuta*, mais ils avaient perdu toute utilité

(1) PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De miraculis*, II, xxviii, dans *P.L.*, t. CLXXXIX, col. 945.

pratique alors que les *termini spatiamentorum*, limites de la promenade régulière, faisaient l'objet de descriptions précises à partir des *Statuta* de 1582 (II^a pars, xv, 15). Dans certaines décisions des chapitres généraux du xv^e s., il est difficile de savoir si les *termini possessionum* et les *termini spatiamentorum* sont les mêmes, et si certaines décisions visent les uns ou les autres, mais cette confusion à l'époque de transition ne change rien aux institutions avant ou après : les temps modernes ne connaissent que les *termini spatiamentorum*, qui réglementent la promenade des chartreux ; le moyen âge n'a connu que les *termini possessionum*, qui garantissaient aux religieux l'isolement dans leur domaine (moins étendu que la future zone de spaciement) et la limitation de leurs propriétés. Il fallait insister sur cette distinction, car la très originale institution des *termini* primitifs, qui a permis de donner aux anciennes chartreuses leurs caractères originaux, en particulier la distinction d'une maison haute pour les pères et d'une maison basse pour les frères, a été par la suite complètement oubliée. Et c'est dommage, car cette ignorance a entraîné de fâcheuses interprétations des textes qui font connaître l'installation de Bruno et de ses premiers compagnons.

7. Le « désert » de Chartreuse

Guigues raconte comment maître Bruno et ses compagnons vinrent trouver l'évêque Hugues de Grenoble, qui les conduisit en Chartreuse (1) : « Vers cette époque, Hugues avait vu en songe Dieu se construisant dans cette solitude une demeure pour sa gloire, et sept étoiles qui lui montraient le chemin. Sept, c'était précisément le nombre de Bruno et de ses compagnons... ». Les sept étoiles sont devenues le symbole de l'ordre des chartreux, à une époque tardive s'il faut en croire l'auteur de *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, certainement bien informé : « Les étoiles n'ont commencé à figurer sur des sceaux ou des sculptures, au-dessus du globe croisé, que dans le courant du xvii^e s. ; encore ne furent-elles pas d'usage général ni même très fréquent avant le xviii^e s. » (2).

Faisant remarquer que Guigues n'est pas amateur de miracles, les derniers auteurs des Vies de S. Bruno déclarent que la réalité du songe des sept étoiles ne peut être mise en doute. Le P. Ravier écrit : « Seuls peuvent donc le rejeter ceux qui, à priori, déclarent impossible tout phénomène de la mystique exceptionnelle. La suite des événements, toute l'histoire spirituelle de l'ordre cartusien, témoignent d'ailleurs de l'importance du rôle qu'a joué le paysage de Chartreuse sur le style même de la vie cartusienne » (3).

(1) Le texte est reproduit dans les *Sources*, t. I, p. 149, et traduit par RAVIER, p. 79-80.

(2) *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, 10^e éd., p. 36.

(3) RAVIER, p. 82.

La seconde phrase énonce une vérité d'évidence sur laquelle on n'insistera jamais trop, mais on voit mal le lien qui l'unit à la première : on peut discuter sur l'épithète de « mystique exceptionnelle » accolée à un songe, vision imaginative et non intellectuelle, et ce n'est pas nier l'intervention divine que la concevoir autrement. Ni la charte de 1086, ni celles qui suivent ne font la moindre allusion à la vision des sept étoiles bien qu'elles aient été rédigées avant la Vie de S. Hugues, où Guigues la raconte. Cette dernière fut composée entre 1132 et 1136, c.-à-d. près de cinquante ans après la première charte et quelques années après la plus ancienne copie qui ait conservé son texte, copie exécutée à la Chartreuse entre 1129 et 1132. Comme de vulgaires critiques modernes, les ayants droit du domaine de Chartreuse étaient peut-être prêts à déclarer « *a priori*, impossible tout phénomène de la mystique exceptionnelle », mais cela est sans importance ; l'essentiel est que les sept premiers chartreux se sont installés dans un domaine qui leur convenait grâce à la protection de l'évêque Hugues, et en accomplissant les formalités juridiques indispensables en pareil cas.

Car en mettant en avant le songe des sept étoiles et en négligeant le reste, on débouche dans une légende dont le romantisme et le succès ne peuvent laisser oublier le caractère irréel. A notre époque, le site de la Chartreuse apparaît comme effrayant et habitable seulement par des ermites. A la fin du XI^e s., où les paysans allaient défricher des endroits rendus maintenant à la forêt, on n'en jugeait pas ainsi. Il n'est pas besoin d'aller chercher des comparaisons lointaines : au nord de la Chartreuse existait déjà le village de la Ruchère, à 910 mètres d'altitude, dans une situation encore moins avantageuse que la Chartreuse dont la vallée est exposée au sud, puisque la sienne l'est au nord. L'acte de 1086 donne une liste d'ayants droit sur le domaine primitif de la Chartreuse, limité au sud par le Guiers mort : ils représentaient quatre familles, Hugues de Tolvon, Anselme Garcin, Lucie avec ses cinq fils et Bernard Lombard, plus le monastère de la Chaise-Dieu. Et il ne s'agissait pas de droits théoriques sur une zone inaccessible. La description des limites, qui n'est pas un état du domaine, donne pourtant trois points de repère révélateurs : le premier est le « Bachais » à Combe-Chaude ; le P. Ravier explique : « Bachais, c.-à-d. une bache, mot dérivé de bac, et qui signifiait, dans l'ancien patois, abreuvoir » (1). Un abreuvoir indique au moins un pâturage d'été. Les deux autres repères sont encore plus importants ; il s'agit du four de La Follie et d'une carrière entre la Morte et Perthuis (2). Certains pensent que le four

(1) RAVIER, p. 84, n. 1.

(2) Notons que le P. Ravier qui cite cette charte, p. 84, a traduit « rupem quae est supra furnum de Lafollia » par « la roche qui est au-dessus de La Follie » et « rupem quae est supra carreriam » par « le rocher de Cordes » sans donner ses raisons ou indiquer les changements.

de La Follie était un haut fourneau, à quoi on objecte que le minéral de Bovinant était trop éloigné, mais il y avait peut-être du minéral plus proche, et si le four était un four à chaux, cela n'exclut pas la présence d'habitants, au contraire. Quant à la carrière, on devait en tirer des pierres pour des constructions qui ne pouvaient être éloignées, vu l'abondance de pierres dans la région et la difficulté de les transporter : la vieille tradition qui veut que les constructions de la Correrie soient antérieures à l'arrivée de Bruno y trouve confirmation.

On n'a malheureusement aucun document qui fasse connaître l'état du massif de Chartreuse avant l'arrivée des chartreux. On aimerait en particulier savoir à quoi correspondait la *villa Cartusiae* mentionnée dans une charte antérieure à 1133 (1). De cette villa vinrent des paysans qui coupèrent le foin de l'alpe de Bovinant. A la même époque, d'autres hommes, roturiers également puisqu'ils furent battus de verges, avaient rouvert une mine de fer (2). Dans les deux cas, les envahisseurs du domaine de la Chartreuse avaient voulu réoccuper un territoire dont ils avaient été exclus : les chartes ne font connaître le plus souvent que les nobles, alors que les paysans étaient encore plus directement concernés par le changement de statut des terres qu'ils exploitaient.

C'est à tort que beaucoup s'imaginent que le désert de Chartreuse n'était accessible que par un seul point à la Cluse, vers St-Pierre-de-Chartreuse. Dom Laporte, qui connaît fort bien le massif, décrit trois autres itinéraires, l'un vers St-Laurent-du-Pont, l'autre vers St-Pierre d'Entremont, le plus facile au départ, vers la Ruchère par le col du même nom (3). Ce dernier mérite une mention spéciale ; dom Laporte fait remarquer que le village de la Ruchère n'était accessible de l'autre côté, vers le Guiers vif, que par le très dangereux passage du Frou : « le passage était trop étroit pour les mulets de bât et impraticable pour eux : il avait une forte pente et était construit sur plusieurs mètres de quelques rondins placés en encorbellement d'une falaise à pic ; il dominait à la verticale un abîme de 327 mètres ; tout accident à cet endroit était nécessairement mortel ». On comprend que les voyageurs qui prenaient pour venir à la Grande-Chartreuse un tel itinéraire aient été peu nombreux, mais quelle était la situation des habitants de la Ruchère depuis que vers 1100 S. Hugues de Grenoble avait interdit la traversée du désert aux hommes armés et aux femmes (4) ? Les femmes qui ne pouvaient plus passer par le col de la Ruchère et la Cluse devaient donc, si elles ne voulaient pas risquer leur vie au passage du Frou, pratiquer une clôture plus stricte que celle des chartreux.

(1) Cfr B. BIGNY, *Recueil des plus anciens actes...*, n° XIX, p. 48-50.

(2) Cfr *ibid.*, n° XVIII, p. 45-47.

(3) Cfr *Sources*, t. II, p. 498-501.

(4) Cfr B. BIGNY, *Recueil...*, n° VI, p. 16-20.

Les autres chartreuses situées en montagne reproduisirent assez exactement la disposition de la Grande-Chartreuse. Quelques-unes seulement comme Aillon et St-Hugon eurent l'avantage de s'établir dans de véritables culs-de-sac ; pour elles, point n'était besoin d'interdire tout passage par la loi positive que Guigues avait énoncée catégoriquement : « Mulieres terminos nostros intrare nequaquam sinimus » (*Consuetudines*, XXI, 1), mais que les *Statuta antiqua*, de 1259, durent nuancer en ajoutant à la phrase de Guigues : « quantum in nobis est » (II^a pars, XXVI, 3). Les chartreuses établies en plaine ou aux abords des villes prirent des mesures encore plus strictes pour assurer un isolement considéré comme essentiel.

Les sept étoiles ont un charme poétique qu'il serait ridicule de nier, mais ce n'est pas un songe qui nous permet d'affirmer la volonté des premiers chartreux de vivre dans la solitude. Il s'agit d'une volonté délibérée de se constituer par les voies de droit nécessaires un site aux limites naturelles, faciles à défendre contre les importuns. Cette politique sera poursuivie avec ténacité : les limites fixées en 1086 par S. Hugues seront dépassées vers le sud du Guiers mort, puis à l'ouest, dès 1103, c.-à-d. bien avant l'augmentation du nombre des chartreux (1). C'est seulement en 1332 que l'effectif de la Grande-Chartreuse fut porté au *duplex conventus*, c.-à-d. deux fois douze moines plus le prieur (2) ; en 1373, le chapitre général l'autorisait à posséder des terres *extra terminos* (3), début de l'abandon du système du domaine privilégié, qui n'était plus possible à une époque où on n'admettait plus l'expropriation pour Dieu, dont les chartreux avaient joui au XII^e s. La mystique, même exceptionnelle, s'accommode fort bien de réalisations concrètes et pratiques, dictées par une volonté lucide et sans rêverie. Les chartreux ont su donner aux vocations contemplatives les moyens de s'épanouir dans un isolement indispensable, et le romantisme n'ajoute rien à leur propos.

8. Moines anciens et moines nouveaux

Avant que maître Bruno et ses compagnons ne vissent s'installer en Chartreuse, les montagnards considéraient le terrain qui allait devenir leur domaine comme propre à la culture, à l'élevage et à l'extraction du minerai de fer. L'évêque de Grenoble savait bien qu'il n'existait dans son diocèse aucun désert, au sens d'étendue stérile et inhabitée, et que pour constituer un domaine se prêtant à la réalisation d'une solitude, il fallait en éloigner les habitants et désintéresser les ayants droit. L'exemple de la Chartreuse est un des plus anciens. Une étude systématique des fondations cisterciennes et cartusiennes du XII^e s. montre que le procédé fut toujours

(1) Le P. Ravier affirme le contraire, p. 85.

(2) Cfr *Sources*, t. II, p. 49.

(3) Cfr *ibid.*, t. II, p. 534.

le même : un grand seigneur ecclésiastique ou laïque persuadait les intéressés de renoncer à leurs droits en leur offrant au besoin une compensation et en procurant un nouvel établissement aux tenanciers. Est-ce un hasard si l'évêque de Grenoble choisit pour installer ses protégés un domaine sur lequel l'abbaye de la Chaise-Dieu avait des droits ? Il connaissait cette abbaye plus que toute autre puisqu'il s'y était retiré pendant un an et n'en était sorti que sur l'ordre formel du pape, tout en gardant l'habit noir qu'il ne quitta jamais.

Est-il possible d'escamoter l'importance de la donation de la Chaise-Dieu en prétendant que cette abbaye n'avait dans le massif de Chartreuse que des droits minimes, sous le prétexte que les autres ayants droit sont nombreux et qu'elle est nommée en dernier ? Pour que cet argument porte, il faudrait prouver que les chartes équivalentes commencent par les donateurs les plus importants, travail qui n'a pas été fait. Quant au nombre des ayants droit, on ne peut rien en tirer, puisqu'ils représentent quatre familles au maximum ; si, selon la coutume médiévale, toute la parenté a été invitée à donner son consentement, cela ne signifie pas que tous les individus avaient des droits réels et étendus ; il serait beaucoup plus important de connaître exactement le nombre des tenanciers ou l'importance des surfaces cultivées, ce que nous ignorons. Le P. Ravier, en donnant une photo qu'il a prise lui-même de la « futaie à l'emplacement primitif du monastère » (1), ruine l'hypothèse fantaisiste, bien qu'admise communément, de l'immobilité du paysage. La futaie qu'il nous montre occupe un lieu certainement défriché avant la fin du XI^e s. : à la Grande-Chartreuse comme ailleurs, les chartreux ont farouchement défendu la forêt et ont même reboisé.

C'est donc vraisemblablement grâce à la générosité de l'abbaye de la Chaise-Dieu que maître Bruno et ses disciples purent s'installer. La suite de l'histoire le confirme, si on consent à la suivre avec un peu d'humour. Quand en 1090, le pape Urbain II appela maître Bruno à Rome, tous ses disciples se dispersèrent, et Bruno remit le domaine à l'abbé de la Chaise-Dieu, accompagné d'une charte en bonne et due forme. On a remarqué que l'abbé de la Chaise-Dieu avait été le seul donateur ecclésiastique (2). Ce motif suffit-il à expliquer l'abstention des autres possesseurs ? S'ils avaient voulu contribuer à la fondation d'un ermitage de pauvres du Christ, pouvaient-ils admettre que leurs terres tombent entre les mains de moines beaucoup plus riches qu'eux-mêmes ? Au contraire, s'ils avaient été désintéressés par l'abbé de la Chaise-Dieu en 1084, ils ne pouvaient rien revendiquer en 1090.

Cependant quelques ermites revinrent bientôt sous la conduite de Landuin, et le pape somma l'abbé de rendre le domaine. Ce désert lui plaisait certainement, puisqu'il se fit prier, et s'il se décida le

(1) RAVIER, en regard de la p. 97.

(2) Cfr RAVIER, p. 111.

17 septembre, il ne rendit pas la charte laissée par Bruno, en déclarant que nul n'avait pu la retrouver⁽¹⁾. Quand on sait avec quel soin les moines conservaient leurs archives, cette déclaration sonne curieusement, mais on comprend que l'abbé ait été assez peu confiant dans l'avenir d'un ermitage, déjà dissous une fois, et qu'il ait préféré garder à sa portée un document qui pourrait être utile.

Cela ne suffit certainement pas à ranger l'abbé de la Chaise-Dieu parmi les persécuteurs de la Chartreuse : les abbayes avaient depuis longtemps l'habitude de recevoir sur leur domaine des ermites auxquels était laissée la plus grande liberté ; à leur mort, les terres qu'ils avaient occupées faisaient retour à l'abbaye. Il faudrait attribuer à l'abbé de la Chaise-Dieu le don de prophétie pour supposer qu'il avait la volonté d'annexer ou de s'adjuger une autorité quelconque sur un ordre monastique auquel nul ne pensait alors.

Sur ce point comme sur tant d'autres, l'histoire de la Grande-Chartreuse s'éclaire par celle des autres chartreuses du XII^e s. Or il est sûr que les anciens monastères contribuèrent efficacement à la création de nombreuses chartreuses ; citons au hasard Portes, où on voit intervenir les abbés d'Ambronay, de St-Rambert, d'Ainay et de Cluny, ainsi que l'abbesse de St-Pierre de Lyon⁽²⁾, Meyriat qui reçut un considérable accroissement de son domaine de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, agissant comme chef de l'ordre auquel appartenait le prieuré de Nantua⁽³⁾, ou le Mont-Dieu fondé par l'abbé de St-Remi de Reims⁽⁴⁾.

Les moines noirs accueillirent ordinairement avec bonhomie les nouveaux ordres du XII^e s. (comme ceux du XIII^e d'ailleurs), les laissant vivre à leur guise, leur concédant une place dans leurs immenses domaines, ne cherchant pas à se les annexer : en 1136, Pierre le Vénérable accordant de vastes terrains aux frères de Meyriat désignait leur communauté par une expression curieuse pour nous : « modernus ordo heremitarum ». Il prévoyait une clause de retour dans deux cas : si le *propositum religionis* était modifié ou si le lieu était abandonné⁽⁵⁾. Cette clause de retour, qui n'a jamais été étudiée, a été fréquente à cette époque. Elle évoque étonnamment la position prise par l'abbé de la Chaise-Dieu au moment où le désert de Chartreuse fut abandonné, mais on ignore si elle fut appliquée ailleurs, les innombrables ermitages éphémères n'ayant guère laissé de traces dans les archives.

(1) Cfr B. BLIGNY, *Recueil...*, n° IV, p. 12-14.

(2) Cfr J. DUBOIS, *Moines et monastères du Bugey*, dans *Le Bugey*, 1962, t. XLIX, p. 25-26.

(3) Cfr *ibid.*, p. 32-33.

(4) Cfr *Sources*, t. II, p. 117.

(5) Charte de 1136 ; original à la mairie de Brénod (Ain) ; fac-similé et transcription dans O. MOREL, *Inventaire sommaire des Archives communales de Brénod (Ain)*, Bourg, 1932, entre les p. 16 et 17.

Les ermites pouvaient résider sur des terres monastiques sans qu'aucun lien juridique les rattachât à une abbaye quelconque. C'est ainsi qu'il faut comprendre le séjour de Bruno et de ses deux disciples, Pierre et Lambert, dans une dépendance de Molesme, à Sèche-Fontaine. Il paraît que certains ont prétendu que Bruno avait été alors moine cénobite, mais nul ne semble s'être demandé s'il était possible de devenir moine cénobite dans une maison où il n'y avait ni noviciat, ni même un moine déjà formé pour accueillir de nouveaux venus. Les fameux cartulaires de Molesme ne contiennent aucun acte qui permette de supposer que Sèche-Fontaine ait jamais été un prieuré, c.-à-d. un monastère avec des moines à demeure, même en tout petit nombre. Il n'y a aucune raison⁽¹⁾ de prétendre que Sèche-Fontaine soit devenu un monastère cénobitique et que les compagnons de Bruno qui ne le suivirent pas en Chartreuse soient devenus des moines cénobites, ce qu'ils n'auraient pu faire sur place. Les anciens monastères acceptaient de voir vivre dans leur orbite une foule de personnages servant Dieu à leur façon et qui, n'ayant voulu de leur vivant entrer dans aucun cadre défini, ne peuvent y être rangés à titre posthume.

On accuse les anciens moines d'avoir revendiqué àprement des terres occupées par des ermites pour en faire des prieurés⁽²⁾. Il ne faut pas oublier l'instabilité propre aux ermites, dont les installations ne survivent jamais au fondateur, sauf quand il est continué par une communauté qui a adopté une partie au moins des usages cénobitiques. Chacun sait que tous les ordres d'ermites ayant eu une vie durable, y compris les camaldules et les chartreux, ont combiné érémitisme et cénobitisme. On ne cite d'ailleurs aucune chartreuse qui soit devenue un prieuré (le cas de St-Sulpice en Bugey, prieuré clunisien devenu abbaye cistercienne après que ses membres aient correspondu avec Guigues, ne peut être considéré comme tel). On connaît au contraire des prieurés devenus des chartreuses. Et on ne peut qu'admirer la constance avec laquelle les chartreux défendirent leurs vastes solitudes : si les gyrovagues de Currière mentionnés par Bruno dans sa lettre aux frères de Chartreuse ont le malheur de n'être connus que par leurs voisins, il n'en est pas de même des moines de Chalais, que les chartreux empêchèrent de s'affilier à l'ordre cistercien et qu'ils finirent par annexer, des chanoines réguliers d'Ordonnaz que les chartreux de Portes tentèrent d'évincer, ou des templiers que les chartreux de Meyriat éloignèrent de leur domaine. Cette rigueur ne se rencontrait pas telle chez les anciens moines noirs, qui avaient une conception plus débonnaire de l'éloignement du monde, et le montrèrent en mettant à la disposition des ordres nouveaux des morceaux de leurs immenses possessions, et malgré les clauses de retour, ces donations furent toujours

(1) Malgré la proposition contraire énoncée dans les *Sources*, t. I, p. 139.

(2) Cfr *Sources*, t. I, p. 223-224.

à sens unique. Il est vrai que les anciens moines jouèrent parfois, en toute innocence, des tours aux nouveaux venus : quand en 1136, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dota magnifiquement la chartreuse de Meyriat, il réserva pour les paysans les droits d'usage dans les forêts : prendre du bois pour se chauffer et construire des maisons, essarter pour la mise en culture. Dès 1144, chartreux et paysans s'affrontaient, les procès toujours renaissants ne cessèrent pas avec la disparition de la Chartreuse à la Révolution, puisque c'est seulement au début du xx^e s. que l'État, propriétaire de la magnifique forêt cartusienne, réussit, en échange d'un vaste cantonnement, à se débarrasser des paysans descendants des protégés de Pierre le Vénérable.

9. Débuts de l'ordre des chartreux

Beaucoup d'autres points de l'histoire de S. Bruno mériteraient d'être discutés, mais puisque nous avons choisi ceux qui concernent plus directement l'histoire de l'ordre monastique, continuons cette enquête pour la période qui suivit la mort du fondateur et durant laquelle se constitua l'ordre des chartreux.

Le P. Ravier lui a consacré les dernières pages de son livre qu'il a intitulées « Bruno après Bruno » (1). Disons-le tout net, cette esquisse qui ne laisse entrevoir ni hésitations, ni références, correspond peut-être à certains principes, mais contredit la réalité des faits. Et pourtant, il est possible d'entrevoir la vie en Chartreuse au temps de Guigues, grâce aux récits de Guibert de Nogent, de Pierre le Vénérable et de Nicolas de Soissons, ainsi que par les épisodes des Vies de S. Anthelme, de S. Étienne d'Aubazine et de S. Bernard, et cela bien que tous ces auteurs aient commis des inexactitudes ou mal compris certains aspects de la vie cartusienne, ce qui s'explique facilement, puisque les Coutumes de Guigues étaient alors protégées par un secret absolu. Plutôt que de les condamner en bloc, A. De Meyer et J.-M. De Smet ont analysé et commenté ces témoignages selon une méthode critique perspicace, clairvoyante et nuancée (2), mais leur exemple n'a pas été suivi, sans doute parce que les derniers historiens de l'ordre des chartreux ont cher-

(1) RAVIER, p. 201-210.

(2) A. DE MEYER et J.-M. DE SMET, *Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigues I^{er}, cinquième prieur de la Grande Chartreuse*, dans RHE, 1953, t. XLVIII, p. 168 - 196. Les mêmes auteurs avaient publié *Guigo's « Consuetudines » van de eerste Kartuziers (Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XIII-6)*, Bruxelles, 1951, ouvrage présenté dans les *Sources*, t. I, p. 12, comme un des « seuls travaux dignes d'attention » concernant l'ordre des chartreux.

ché à présenter avant tout son organisation. Si ce propos justifie certaines omissions, il ne peut dispenser de contrôler les faits avancés. Or, c'est une légende qui remonte à dom Le Couteux et qui a été reproduite sans aucune référence dans l'introduction des *Lettres des premiers chartreux*, qui prétend que les deux moines d'Ambronay qui fondèrent Portes furent conseillés par des religieux de Chartreuse. C'est une autre légende, qui fait du compagnon de Bruno, Étienne de Bourg, le premier prieur de Meyriat, légende plus ancienne d'ailleurs et qui repose sur une confusion volontaire avec un prieur de Meyriat du xiii^e s. qui s'appelait Étienne. Quant au séjour en Chartreuse de Ponce du Balmay, personnage qui pose d'autres problèmes, c'est une pure invention, tardive celle-là.

Un peu plus loin (1), on apprend que Guigues mit six ans à rédiger ses Coutumes. Ce laps de temps est le fruit d'une déduction faite à partir des dates extrêmes proposées pour la composition des Coutumes en se basant sur leurs trois destinataires, entre 1121 et 1127. Tout cela est d'autant plus arbitraire que, bien qu'on ait écrit le contraire, les dates des trois prieurs de Portes, de Meyriat et de St-Sulpice ne sont pas garanties.

N'insistons pas, répétons seulement que les Coutumes de Guigues sont un des documents les plus intéressants que l'ordre monastique ait laissés dans ce genre, mais elles ne contiennent absolument rien sur l'organisation de l'ordre des chartreux.

L'histoire des plus anciennes chartreuses et leurs rapports à l'époque primitive est encore à faire. Comme tant d'autres ordres monastiques, celui des chartreux n'est pas sorti à la manière des ordres modernes d'un tronc unique, mais d'un ensemble de maisons autonomes qui se sont groupées et unies. Ce mouvement a commencé au temps de S. Anthelme, qui fut prieur de la Grande-Chartreuse de 1139 à 1151 et fut le premier à réunir les prieurs des diverses maisons. Tous étaient unis par leur respect pour la Chartreuse et pour les Coutumes de Guigues, mais Anthelme venait de Portes et avait été envoyé à la Grande-Chartreuse en 1132, non pour y être formé, mais comme procureur, chargé de relever la maison après l'avalanche du 30 janvier. L'influence de Portes fut considérable aux origines et cela explique peut-être les résistances que cette chartreuse opposa au siècle suivant aux tendances centralisatrices de la Grande-Chartreuse. Le conflit alla si loin qu'au chapitre général de 1254, le pape dut envoyer trois arbitres choisis dans l'ordre des Frères prêcheurs : Humbert de Romans, cinquième maître général, Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, et Raoul de Varey. Leurs rapports furent insérés sous la date du 10 janvier 1257 dans les registres du pape Alexandre IV (2). Ce conflit fut rappelé dans les

(1) RAVIER, p. 203.

(2) Ils ont été publiés par J. DE LOYE et P. DE CÉNIVAL, *Les registres d'Alexandre IV*, t. II, Paris, 1917, n° 1655, p. 508-511.

Statuta antiqua (II^a pars, xxx, 41) au chapitre « De visitationibus generalibus et privatis et discordia inter domos ordinis terminanda », et les noms des arbitres furent mentionnés au chapitre intitulé « Forma generalis capituli et privati » (II^a pars, xxviii, 9). Favorisé par le nombre limité de ses maisons et des personnes qui les peuplaient, l'ordre des chartreux finit par arriver à une centralisation qui fut rarement aussi poussée dans les autres ordres ou congrégations monastiques. Il est tout à fait inadéquat de comparer l'ordre cartusien à la confédération bénédictine, qui, depuis Léon XIII, groupe les moines noirs en laissant à chaque ordre ou congrégation une autonomie complète, aussi bien dans leur organisation que dans leur esprit, puisqu'elle englobe des missionnaires, des enseignants, des moines qui gèrent des paroisses et d'autres qui ne font aucun ministère et même les ermites que sont les camauldules. C'est par une conséquence normale de leur histoire que les seuls ordres monastiques qui ne sont pas entrés dans la confédération sont ceux qui ont eu les premiers un gouvernement centralisé, les chartreux et les cisterciens. Cette centralisation n'étant d'ailleurs que relative, car les chartreux ont gardé comme les autres moines et les cisterciens, les principes de la stabilité dans la maison de profession et de l'élection des supérieurs locaux par les membres du chapitre local.

Humbert de Romans mit à profit son expérience d'arbitre de l'ordre des chartreux quand il composa, entre autres sermons, ceux qu'il destinait *Ad Carthusienses* et *Ad conversos Carthusienses* (1). La description très précise des usages devrait leur mériter une réédition plus accessible avec un commentaire les rapprochant de la législation cartusienne en vigueur à cette époque.

10. Pour une bibliographie de l'histoire de l'ordre des chartreux

Si l'histoire de l'ordre des chartreux pose encore de nombreux problèmes, elle est loin d'être inexplorée. Certaines réflexions sur les pertes subies au cours des âges par les archives et les bibliothèques de l'ordre ou sur la discrétion qui convient à des solitaires ne doivent pas dissimuler qu'à effectif égal, aucun autre ordre ou congrégation monastique ne possède une masse documentaire aussi importante. Cette supériorité de l'ordre cartusien s'explique fort bien : c'est le seul ordre monastique centralisé dès le XII^e s. qui n'ait jamais connu de division ou de suppression totale. De plus, Guigues avait dans ses Coutumes recommandé la copie des livres (xxviii, 3 et 4), et cette prescription a été observée jusqu'à nos jours, de sorte que les innombrables copies réalisées par des chartreux ont conservé nombre de textes dont les malheurs des temps ont fait disparaître les originaux.

(1) Ils sont édités dans M. DE LA BIGNE, *Maxima bibliotheca veterum patrum*, t. XXXV, Lyon, 1677, n° 24, p. 466, et n° 31, p. 470.

Et il ne s'agit pas seulement de recueils de documents. Aucun ordre monastique ne peut aligner une série d'Histoires générales comparable à celle des chartreux : les *Annales ordinis cartusiensis* de dom Le Couteulx (1), l'*Historia cartusiana* de dom Molin (2), la *Chronica ordinis cartusiensis* de dom Bohic (3), imprimées à la fin du XIX^e et au début du XX^e s., ne font pas oublier les publications anciennes de Morotius, de Tromby et de tant d'autres.

Aux ouvrages généraux, il faut ajouter quelques biographies de chartreux, assez peu nombreuses, et surtout les monographies complètes ou partielles, qui intéressent à peu près toutes les maisons de l'ordre, mais qui, rédigées par des chartreux ou des historiens locaux, sont dispersées dans d'innombrables publications. Dom Cottineau en a signalé un certain nombre (4), mais il serait opportun de compléter son *Répertoire*.

Une bibliographie générale de l'histoire de l'ordre des chartreux a été tentée par G. Letonnelier (5) ; elle ne peut malheureusement guider le chercheur débutant dans une masse de livres au milieu desquels il est fort difficile de s'orienter. Il n'est pas possible de passer sous silence le livre de H. Élie (6), médiocre description matérielle des éditions imprimées depuis 1510, accompagnée de remarques désobligeantes et inexactes sur les chartreux, tant que cette maladroite compilation sera seule à avoir l'avantage de donner la liste des ouvrages imprimés par les chartreux avec leurs cotes dans de grandes bibliothèques, précaution utile pour des livres rares et malaisés à trouver.

L'urgence d'une bonne bibliographie de l'histoire de l'ordre des chartreux n'est plus à démontrer. Elle s'impose d'autant plus que l'organisation de l'ordre crée un cadre qui la rend plus réalisable que celle de n'importe quelle autre famille monastique.

11. Les éditions des textes législatifs de l'ordre des chartreux

Il serait cruel de relever chez la plupart de ceux qui se sont occupés d'une façon ou de l'autre des institutions de l'ordre des chartreux les traces de leur ignorance de l'histoire de la législation cartusienne. L'ordre des chartreux présente une série de statuts remarquable et qui ne comporte aucune lacune de Guigues à nos jours. Il est

(1) 8 vol., Montreuil-sur-mer, 1887-1891.

(2) 3 vol., Tournai, 1903-1906.

(3) 4 vol., Tournai, 1911-1922.

(4) Cfr L.H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 vol., Macon, 1935-1937, *passim*.

(5) Dans J.-M. BESSE et C^{ie}, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France*, t. IX : *Province ecclésiastique de Vienne*, Ligugé-Paris, 1932, p. 74-87.

(6) H. ÉLIE, *Les éditions des statuts de l'ordre des chartreux*, Lausanne, 1943.

possible que les travaux en cours rétablissent une série à peu près complète pour la législation cistercienne, qui évolua plus rapidement et fut refondue à plusieurs reprises, mais aucun autre ordre monastique, pas même Cluny, ne peut présenter une tradition aussi sûre et aussi bien conservée.

Comme il n'existe pas actuellement de bibliographie assez claire, il ne sera pas inutile de présenter et de commenter brièvement les textes législatifs de l'ordre des chartreux.

Le premier texte législatif est constitué par les *Consuetudines* de Guigues, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, qui les rédigea entre 1121 et 1127. Elles ont été imprimées dès 1510 dans le recueil de Bâle, présenté plus bas, et plusieurs fois ensuite, en particulier dans la *Patrologie latine* de Migne (1). Le tome IV des *Sources de la vie cartusienne* contient la seule édition critique de ce texte (2), établie sur seize manuscrits ; elle est accompagnée d'une traduction qui ne dispense pas de recourir à l'original. Les Coutumes de Guigues sont certainement un des plus remarquables textes monastiques de tous les temps.

S. Anthelme, prieur de la Grande-Chartreuse de 1139 à 1151, donna successivement deux suppléments aux Coutumes de Guigues. Ils ont été édités pour la première fois dans les *Sources*, à la suite des Coutumes (3).

Vinrent ensuite les Statuts de Basile en 1170, de Jancelin en 1222 et le *De reformatione* de Bernard de la Tour en 1248.

Toute cette législation est entrée dans la codification réalisée par Riffier en 1259, et qui est connue sous le nom de *Statuta antiqua*. Son plan est celui des Coutumes de Guigues à peine modifié mais complété par l'adjonction de très nombreux paragraphes et de plusieurs chapitres entièrement nouveaux, spécialement ceux qui concernent le chapitre général et les moniales.

Malheureusement il est impossible, sauf exception, de distinguer dans les *Statuta antiqua* ce qui provient des textes de Basile, de Jancelin ou de Bernard de la Tour. Ces textes sont inédits, et de plus les manuscrits en sont tellement rares qu'il semble qu'il n'en existe aucun dans les bibliothèques publiques de France. Pour les rendre accessibles, une édition s'impose soit d'après les manuscrits anciens s'ils n'ont pas tous péri, soit d'après les copies réalisées par des chartreux et spécialement par dom Le Couteulx. Cette édition présentera certainement des difficultés. Comme le dit dom Laporte : « Une édition qui se voudrait sérieuse des divers groupes de décrets du chapitre général sous les Révérends Pères Dom Basile, Guigues II et Jancelin, et en particulier des collections plus élaborées comme celle des Statuts de Jancelin, soulève bien des questions difficiles

(1) *P.L.*, t. CLIII, col. 631-760.

(2) *Sources*, t. IV, p. 51-209.

(3) *Ibid.*, p. 220-227 et 229-243.

dont la solution n'est pas encore mûre » (4). Avouons-le, cette prudence laisse les historiens sur leur faim. Le mieux n'est-il pas souvent l'ennemi du bien ? Et si de tels scrupules étaient très répandus, ne serions-nous pas privés d'une foule de textes patristiques dont les éditions sont assez médiocres ?

Aussi ne faut-il pas demander d'avoir dès l'abord une édition accompagnée d'un commentaire définitif. La législation monastique du XII^e s. et de la première moitié du XIII^e est encore trop mal connue et en trop grande partie inédite pour que soient possibles les comparaisons indispensables, mais il y a un moyen de diffuser le texte sans compromettre l'avenir et sans risquer des hypothèses sur lesquelles il faudrait revenir : il suffirait de reproduire le manuscrit qui vient de la chartreuse de Paris et est coté aux Archives de la Grande-Chartreuse *1 Stat. 23*. Semblant avoir été copié entre le 4 août 1257 et le 1^{er} mai 1259, il contient « toute la législation cartusienne jusqu'à la veille de la refonte d'où sortirent les *Antiqua Statuta* au chapitre de 1259 » (5), soit la chronique *Magister*, les *Consuetudines* de Guigues, les statuts *De reformatione* de Bernard de la Tour, le procès-verbal du premier chapitre général tenu sous dom Basile, les statuts de Jancelin, enfin une série d'ordonnances de chapitres généraux non datées (6).

Une telle publication permettrait aux historiens de suivre l'évolution des institutions et leur éviterait la désagréable obligation de reconnaître qu'un détail se trouve dans les *Statuta antiqua* sans pouvoir préciser son origine à moins d'un siècle près.

Les *Statuta antiqua* constituèrent la base de la législation cartusienne pendant plus de trois siècles. Deux suppléments leur furent adjoints, l'un par Guillaume Raynal en 1368, connu sous le nom de *Statuta nova*, l'autre par François du Puy en 1509, dit *Tertia compilatio*.

En 1510, un recueil général de la législation cartusienne fut imprimé à Bâle chez Jean Amorbach, sans titre général. Il contenait en tête les Coutumes de Guigues, puis les *Statuta antiqua*, les *Statuta nova* et la *Tertia compilatio*, rendus faciles à consulter par un excellent *Repertorium statutorum ordinis cartusiensis*, enfin un recueil de privilèges avec une table.

Bien que beaucoup d'ordres monastiques aient à la même époque fait imprimer leurs textes législatifs, aucun n'a réalisé un recueil aussi parfait que celui des chartreux. Il est considéré aujourd'hui comme une rareté bibliophilique, mais on peut le consulter facilement dans les bibliothèques publiques qui ont hérité de bibliothèques monastiques à la Révolution. La réimpression effectuée au XIX^e s. est inutilisable parce que le précieux *Repertorium* ne fut pas reproduit.

(1) *Sources*, t. IV, p. 218-219.

(2) *Ibid.*, p. 16.

(3) Description détaillée de ce manuscrit, *ibid.*, p. 15-17.

Une nouvelle refonte de la législation cartusienne parut en 1582 à Paris « ex typographia Henrici Theodori, via Iacobaea, sub Sole aureo », en deux volumes de format différent, le premier plus petit correspondant à la première partie des *Statuta antiqua* et contenant l'ordinaire liturgique, le second correspondant aux deuxième et troisième parties des *Statuta antiqua* sous le nom de *Nova collectio statutorum*...

Cette *Nova collectio* ne reçut pas de suppléments, mais fut rééditée avec des changements minimes à Lyon en 1646, à la Correrie en 1681, à Rome en 1736, etc.

Au chapitre général revenait le soin d'interpréter les *Statuta* et de veiller à l'observance dans les maisons de l'ordre. Un certain nombre de « cartes » des chapitres généraux subsistent, spécialement à la Bibliothèque Nationale, et, grâce à leur zèle de copistes, les chartreux ont su en conserver la série entière. Inutile d'insister sur l'abondance des renseignements contenus dans ces « cartes » et sur le profit qu'en tireraient les historiens de l'ordre ou des chartreuses en particulier. A l'époque où les chapitres généraux de Cîteaux ont été édités et où ceux de Cluny commencent à paraître, il est permis d'espérer que ceux de la Chartreuse ne tarderont pas à être à la disposition des historiens.

Et ce n'est pas tout. Les copies des chartreux permettraient la publication d'un bullaire, qui éviterait des malentendus tels que celui qui a été signalé plus haut, et des recueils de documents, qui seraient fort appréciés, surtout dans les cas où les archives des chartreuses ont plus ou moins disparu.

En attirant l'attention sur l'histoire de l'ordre des chartreux, les livres de B. Bligny, de dom Laporte, du P. Ravier et de plusieurs autres ont excité l'intérêt des historiens. Il y a lieu d'espérer que l'histoire de l'ordre progressera grâce à la publication de la magnifique documentation existante et aux études qu'un aussi beau sujet ne peut manquer de susciter.

Paris

Jacques DUBOIS, O.S.B.

Du nouveau sur Rupert de Deutz

Dans la soirée du 25 août 1128, un incendie éclata au château fortifié de Deutz, sur la rive droite du Rhin, en face de Cologne. Un vent violent et les récoltes récemment engrangées firent prendre au sinistre de vastes proportions. L'église paroissiale de St-Urbain, située à l'intérieur des remparts, fut gravement endommagée. Toute la superstructure en bois des tours du périmètre, peu auparavant réaménagées, devint la proie des flammes. Une femme y perdit la vie. Le monastère édifié au début du XI^e s. dans l'angle nord-est de l'enceinte castrale par l'archevêque Héribert

de Cologne fut menacé un instant par le feu, mais, comme par miracle, il échappa au désastre. Le savant théologien et exégète Rupert qui y exerçait depuis huit ans les fonctions d'abbé, assista, angoissé, à la scène terrible. Il allait consacrer peu après un opuscule à relater le tragique événement, sous le simple titre : *De incendio*. Six mois plus tard, le 4 mars 1129, il rendait l'âme à Dieu, laissant inachevé un petit traité intitulé prémonitoirement *De meditatione mortis*. Il devait être âgé pour lors de quelque 55 ans.

La première et jusqu'ici la seule édition complète du *De incendio* date de 1573 et fut l'œuvre d'un professeur de Cologne, Matthias Agricius, originaire de Wittlich, au nord-est de Trèves (d'où son surnom Witlichius). Migne la réimprima dans sa *Patrologie latine* (t. CLXX, col. 333-358). Une édition partielle, basée exclusivement sur l'édition Witlichius, fut élaborée par Ph. Jaffé, et elle parut, en 1856, précédée d'une importante introduction générale traitant de Rupert et de ses œuvres, dans la série des *Scriptores rerum germanicarum* des *M. G. H.* (t. XII, p. 624-637). C'est le président actuel de la célèbre collection allemande, le prof. Grundmann, qui s'est chargé de nous fournir une nouvelle édition, à la fois intégrale et rigoureusement établie, de l'écrit rupertien (1). En plus de l'édition Witlichius fondée sur un ms. de Deutz actuellement perdu, G. eut à sa disposition un ms. non utilisé jusqu'ici, le *Bruzellensis 9739-40*, provenant de l'abbaye St-Laurent de Liège, maison de profession de Rupert. Le texte y est malheureusement tronqué à la fin : un peu plus de huit *capitula* y manquent sur un total de 23. Pour les deux derniers toutefois, qui avaient été insérés dans le *De meditatione mortis*, on possède six autres témoins manuscrits.

G. ne s'est pas contenté de publier à nouveau l'opuscule selon les règles strictes en honneur dans les *M. G. H.*, il l'a véritablement redécouvert. En effet, sous une phraséologie et des allégories qui avaient rebuté ses prédécesseurs et qui pour eux n'étaient que galimatias, il a su reconnaître les mobiles exacts de l'auteur tels qu'ils apparurent à ses lecteurs ou à ses auditeurs contemporains, entre autres aux moines de l'abbaye de Deutz à qui l'opuscule est explicitement destiné. C'est tout un pan de la vie de Rupert qui s'éclaire ainsi d'un jour entièrement nouveau. Il est avéré maintenant que celui-ci éprouva des moments de déception profonde à la fin de son existence, au point même qu'il songea à se démettre de sa charge abbatiale. Ce désarroi, ce pessimisme prenaient leur source, comme le montre G., dans un conflit latent, dont on ignorait tout, qui l'opposait à l'archevêque Frédéric I^{er} de Cologne et au comte Adolphe III de Berg, l'avoué du monastère.

(1) Herbert GRUNDMANN. *Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Text-Ausgabe*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1966, t. XXII, p. 385-471, 2 pl.