



Le lieu de la *solitudo* au XII^e siècle : réflexions autour du cas chartreux

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/11567>
DOI : 10.4000/cem.11567
ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Édition imprimée

Pagination : 253-260
ISSN : 1623-5770

Référence électronique

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho, « Le lieu de la *solitudo* au XII^e siècle : réflexions autour du cas chartreux », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 14 | 2010, mis en ligne le 14 octobre 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/11567> ; DOI : 10.4000/cem.11567

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Le lieu de la solitudo au XII^e siècle : réflexions autour du cas chartreux

Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

- 1 Les liens féodaux sont considérés comme la base de la structure sociale médiévale ; un rôle majeur a récemment été accordé à l'Église et à la religion chrétienne. D'un modèle historiographique à l'autre, plusieurs changements ont été observés. Cependant, l'intention a toujours été la même : celle de comprendre le fonctionnement de la société médiévale et ses éléments les plus profonds ; on a essayé de saisir quelles étaient les forces responsables de la cohésion de la société envisagée. En partant des propositions actuelles des médiévistes, cette thèse envisage d'étudier le rôle joué par l'isolement, qu'il soit matériel ou pas, dans la dynamique sociale médiévale. Nous nous proposons de vérifier et d'expliquer les forces, à première vue centrifuges, qui existaient au centre des rapports sociaux et qui conservaient les hommes unis. Dans ce contexte, la vision ecclésiastique de l'isolement sera privilégiée, parce qu'on y trouve les modèles les plus importants pour la définition et pour le maintien de l'équilibre de la société chrétienne médiévale. Ainsi, nous allons diriger notre réflexion vers les moines de la Grande Chartreuse, connus par leur choix d'une forme de vie communautaire et par leur tendance à l'isolement. En outre, la fondation de cette importante maison est partie prenante d'un moment d'inflexion dans l'histoire médiévale, quand les différentes réformes – commencées au XI^e siècle et achevées par les décisions prises (par Innocent III) au IV^e concile de Latran – ont révélé l'existence de tensions liées aux pratiques de « mépris du monde » – entre autres l'érémisme –, qui ne sont pas sans conséquence sur l'ensemble de l'organisation sociale.

La question sémantique

- 2 Quels étaient les régimes de *solitudo* des ermites au Moyen Âge central ? La question résume la problématique générale de notre étude de « Mestrado »¹. D'après les conclusions de ce travail, la *solitudo* médiévale joue un rôle important dans l'organisation

sociale médiévale, qui n'a cependant pas été étudiée. Notre démarche doctorale dans cette direction a débuté par l'analyse sémantique du sujet. Nous avons abordé la question par la traduction du mot *solitudo*. Si, aujourd'hui, on le traduit par « solitude » c'est en raison – au Moyen Âge comme de nos jours – de la triple signification du mot : sentiment, pratique et lieu. Cependant, nous avons constaté que le champ sémantique du mot latin pose des difficultés. Cette traduction, morphologiquement évidente, a laissé de côté les aspects originaux de la société médiévale. En effet, si, aujourd'hui, le mot concentre une forte signification sentimentale, au Moyen Âge ce sont les aspects spatiaux (le lieu isolé) et ascétique (la pratique de l'isolement) qui sont valorisés. Cette constatation nous éloigne de l'histoire des sentiments², mais nous impose une quête de la terminologie appropriée. Pour cette raison, notre recherche proposera d'utiliser les vocables « séparation » ou « isolement » comme traduction ; ainsi nous espérons privilégier la face pratique et spatiale de la *solitudo* médiévale.

- 3 À partir de cette triple signification, nous avons organisé un tableau d'indexation sémantique, suivant la proposition d'A. Guerreau³. D'un côté, cette méthodologie nous a permis de vérifier les contextes généraux des sens et des usages du terme ; de l'autre, elle nous a montré la nécessité de replacer les termes dans leur contexte de production et d'ouvrir la recherche à d'autres concepts. Il nous semble maintenant que, pour étudier la *solitudo* médiévale, nous ne pouvons pas rester attachés seulement à l'utilisation du mot *solitudo*. L'expérience solitaire semble parfois décrite par d'autres expressions (*silentium*, *desertum*, *ecclesia*, etc.). Pour cette raison, ces tableaux sémantiques serviront simplement d'instruments pour la comparaison entre les documents et les concepts qu'ils utilisent.

La sociabilité de la *solitudo* : les moines

- 4 Traiter de la solitude ne signifie pas étudier des individus vivants coupés de tous liens sociaux. Au contraire. Notre étude vise à comprendre la *solitudo* médiévale comme une *forme de rapport entre les hommes*, c'est-à-dire comme un élément constitutif des deux forces principales d'agrégation sociale et de compréhension du monde au Moyen Âge : les relations d'homme à homme et l'ancrage seigneurial d'un côté⁴, le communautarisme chrétien et sa matérialisation (aujourd'hui qualifiée d'*inecclesiamiento*) de l'autre⁵. Le désir de séparation des hommes détermine les représentations et les pratiques sociales ; c'est ce paradoxe de la *solitudo* qui nous intéresse. Pour bien le comprendre, il faudra utiliser une démarche dialectique attentive aux contradictions du type individu/société, subjectif/objectif, idéal/matériel, etc.
- 5 Cette aspiration est à la base de l'organisation monastique. « Peu à peu, le progrès du temps les constitua en catégorie séparée des autres fidèles. Comme ils s'abstenaient du mariage, et se tenaient à l'écart de leurs parents et de la vie du siècle, on les appela *moines* ou *monizontej* en raison de l'austérité de cette vie sans famille et de solitaire⁶. » Telle est la définition fournie par Cassien du groupe de personnes, qui, par ferveur religieuse, cherchent l'éloignement des relations humaines. Il s'agit d'une vie d'isolement, de séparation du monde qui a été différenciée en sous-types ou genres de moines. La distinction classique de Cassien entre cénobites, anachorètes et sarabaïtes – auxquelles s'est ajoutée celle de gyrovagues avec la règle de saint Benoît – est devenue le modèle le plus répandu dans la tradition chrétienne de la *solitudo* ecclésiastique.

- 6 En dehors du monastère, l'isolement des cénobites possède un rôle social tout au long du Moyen Âge⁷. Cette influence gagne de la force dans le cadre de la « réforme grégorienne », quand l'idéal d'abandon du monde trouve un champ fertile pour son développement. Les propositions réformatrices vont imposer des principes de différenciation entre les laïcs et les clercs (et aussi les moines), basés sur le niveau de proximité avec les aspects séculiers de la vie. La *solitudo* va jouer un rôle important dans ce débat théorique et pratique sur les voies de salvation des esprits.
- 7 Ce n'est pas par hasard que les xi^e et xii^e siècles ont connu une vague érémitique sans précédent dans l'Occident – semblable seulement à celle des débuts de la christianisation européenne. Geoffroy le Gros nous offre un témoignage de la dialectique entre isolement et pastorale, si forte à cette période. Aux paragraphes 52 et 53 de la Vie de l'ermite itinérant Bernard de Tiron se trouvent confrontées les deux conceptions de vie religieuse. D'un côté, l'archidiacre de Coutances (marié et père de famille), de l'autre, l'ermite. Le premier interroge le peuple sur la raison d'être d'un « moine, mort au monde », qui vient prêcher aux vivants. L'ermite répond avec la parabole de la mâchoire de l'âne mort de Samson (*Jud.* 15, 15). Selon Geoffroy, « la mâchoire, qui a la force des os, qui est plus dure que la chair tendre et qui sert à mordre et à mâcher, désigne le prédicateur de l'Église (...). Le prédicateur doit se montrer plus dur que la chair délicate ; il lui faut se plier à la discipline d'une abstinence absolument rigoureuse et retrancher ainsi la délectation du plaisir charnel de son existence et de sa conduite (...). Si la conduite du prédicateur est mauvaise, on méprise et on rejette sa prédication (...). C'est pourquoi, frère très cher – aurait dit le moine – tu vois, selon l'autorité de la sainte Écriture, que si le peuple chrétien, figuré par l'âne, doit être mort au monde, son prédicateur, symbolisé par la mâchoire, doit l'être bien davantage. » Et il conclut : « le prédicateur de l'Église doit être mort au monde, puisque le peuple n'a que mépris pour celui dont la vie est encore, pense-t-il, entachée des péchés et de vices »⁸.
- 8 Le débat sur l'autorité du prédicateur repose sur sa séparation du monde charnel. De cette façon, une relation paradoxale est établie entre la prédication – laquelle vise le contact avec les autres – et l'abandon des préoccupations mondaines – nécessité spirituelle pour la bonne préparation d'un sermon. Cette dialectique trouve sa synthèse canonique parmi les modalités de *solitudo* soutenues par différentes organisations religieuses et codifiées par l'Église.

Le lieu de la solitude ou le « monopole de la *solitudo* »

- 9 Notre recherche concerne la période appelée « réforme grégorienne », largement étudiée par les historiens, et qui nous intéresse ici dans la mesure où l'Église montre une grande attention à ses rapports avec les laïcs et essaie d'institutionnaliser juridiquement son autonomie et son pouvoir sur le siècle. À la base de ce « mouvement », on trouve donc la tension entre insertion et séparation du monde, qui nous semble régir le rythme de cette société⁹. Cette contradiction explique en même temps le dynamisme de la société étudiée ainsi que la difficulté posée aux historiens qui cherchent à l'expliquer en tant que totalité. Loin de sortir de cette voie globalisante, la recherche envisagée permettra d'observer la problématique à partir d'un nouveau point de vue : celui de la *solitudo*. Les spécificités chartreuses, en tant que modalités de vie commune et de séparation sociale, peuvent aider les médiévistes à ouvrir de nouvelles pistes vers la compréhension du fonctionnement des différentes organisations humaines au Moyen Âge central.

- 10 Même si les moines ne sont pas les seuls solitaires du Moyen Âge, ils représentent une modalité de *solitudo* institutionnalisée et réglementée, c'est-à-dire fortement idéalisée, tout en restant une référence pratique. Les conceptions monastiques deviennent ainsi incontournables pour tous ceux qui veulent s'aventurer dans la *solitudo* médiévale. C'est le cas des gyrovagues et des sarabaïtes. Plus que des *topoi* rhétoriques, ceux-ci font partie d'une catégorie de solitaires qui a été chassée par la hiérarchie ecclésiastique depuis, au moins, Cassien. Ces religieux, qui renoncent à la stabilité et à l'obéissance, éléments si chers à l'ordre monastique, semblent chercher un modèle d'isolement encore plus radical que celui des chartreux – parce que privés de l'ubiquité du prieur. Si ces solitaires sont considérés comme des marginaux, c'est à cause des sources qui nous sont parvenues et qui portent l'image que le corps ecclésiastique donne à ceux qui ont choisi une forme d'isolement différente de la norme.
- 11 La *solitudo* est donc un élément polémique entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie religieuse. Gyrovagues et sarabaïtes deviennent des pièces de la mosaïque du contrôle socioculturel réalisé par l'Église qui a été évoqué plus haut. Cet effort d'encadrement des relations sociales, bâti sur le contrôle de l'isolement, – qu'on pourrait aussi qualifier de « monopolisation de la *solitudo* » –, a abouti à oblitérer et à changer les autres formes de vie solitaire et de rapports sociaux. Le choix de centrer la recherche sur la Grande Chartreuse des années 1084-1140, nous permettra de comprendre les limites institutionnelles les plus radicales de séparation sociale et ainsi de mieux comprendre les formes (institutionnalisées ou non) de sociabilité et d'isolement.

Ensemble et solitaire : la voie chartreuse

- 12 « Nous voulons que les livres soient faits avec la plus grande application et gardés avec un très grand soin, comme un aliment perpétuel de nos âmes, afin de prêcher par nos mains la parole de Dieu, puisque nous ne le voulons pas de bouche ¹⁰. » Le prêche et l'isolement, aspects fondamentaux et de la religiosité et de la sociabilité au XII^e siècle, poussent les chartreux à soutenir une forme spécifique d'équilibre : la prédication par les mains. En effet, cette forme de présence ecclésiale est associée à l'une des options canoniques les plus radicales de séparation physique du monde parmi les congrégations monastiques médiévales.
- 13 En 1084, Bruno de Cologne et six compagnons ont choisi l'actuel massif de la Chartreuse comme lieu d'habitation. Endroit inhospitalier et désert, ces montagnes gelées semblaient parfaitement adaptées au désir d'isolement évoqué par les religieux et reconnu par l'évêque de Grenoble, Hugues, qui les a pris sous sa protection ¹¹. Dans chaque cellule, les moines disposaient des instruments nécessaires au travail de copie des manuscrits et avaient de quoi préparer à manger ¹². De cette façon, les chartreux évitaient au maximum le contact avec les autres moines de la communauté. Effectivement, les religieux se rencontraient seulement pour les offices et les réfections célébrées à l'occasion des dates liturgiques présentes dans le maigre calendrier chartreux ¹³. Le contrôle sur la convivialité touche même les communications verbales ¹⁴ et gestuelles ¹⁵ pratiquées entre les moines, ce qui montre les différents niveaux de *solitudo* pratiqués par cette congrégation.
- 14 En dehors du bâtiment monastique, l'attention à l'isolement se fait physiquement et institutionnellement. La maison haute, qui abritait les moines, était entourée d'un espace

vidé des habitations humaines (*eremus, desertum*)¹⁶, l'occupation la plus proche étant la maison des « convers »¹⁷ – laïcs qui jouaient le rôle de gardiens de la *solitudo*, puisque chargés des affaires « économiques » et du contrôle d'entrée de tous ceux qui voulaient accéder au cloître chartreux. Cette limite a été renforcée par sept bulles papales interdisant la construction de bâtiments proches des bornes du désert chartreux¹⁸.

15 Les *Coutumes* rédigées par Guigues vers 1125 attestent l'importance fondamentale attribuée à l'intériorisation de l'isolement, même si elle n'est pas une nouveauté dans la tradition chrétienne¹⁹. En effet, Cassien et ses commentaires sur l'homme intérieur et extérieur ont marqué la pensée orthodoxe sur l'expérience subjective des pratiques de foi. Le silence devient, dans ce contexte d'intériorisation, un important moyen de séparation du monde. En ce sens, la comparaison entre les *Coutumes* de Guigues et les *Institutions cénobitiques* de Cassien peut nous offrir une piste de recherche pour les années à venir. Le texte de Cassien compte environ quatre cent vingt colonnes dans la *Patrologia Latina* et présente dix-huit mentions du terme *solitudo* et quinze de *silentium* ; de leur côté, les *Coutumes* chartreuses offrent, sur cent vingt colonnes, quinze entrées pour *solitudo* et vingt et une pour *silentium*²⁰. La comparaison révèle l'augmentation dans l'utilisation des termes, ainsi que la préférence par le silence²¹. L'utilisation du mot *solitudo* est dans la plupart des cas attachée à la séparation physique des autres ; *silentium* semble attachée à la non-communication et, par conséquent, à l'éloignement social de personnes, qui restent néanmoins en contact avec les autres. Si cette lecture est pertinente, la *taciturnitas* figure parmi les éléments les plus importants de la *solitudo* chartreuse.

16 En 1141, les mots écrits par Guigues quinze ans plus tôt ne suffisent plus aux besoins des moines qui habitaient les maisons chartreuses. Cette année-là, les prieurs ont organisé le premier chapitre général – devenu annuel à partir de 1155. À cette occasion, la Grande Chartreuse est confirmée comme la mère de toutes les autres chartreuses et ses coutumes et son prieur doivent être respectés. Ces réunions peuvent être reconnues comme des tentatives de maintenir l'unité du propos de la vie chartreuse pour éviter tout risque de désagrégation. En effet, Bernard de Clairvaux et Pierrele Vénérable ont écrit au pape Eugène III, vers 1151, indiquant le péril qui entourait le massif alpin. La congrégation « était divisée », disait Pierre : « d'un côté la Chartreuse, les Écouges et Durbon, de l'autre Portes, Meyriat, la Silve, Arvières... »²². La cause en était l'insatisfaction provoquée par l'élection d'un moine de Portes à l'évêché de Grenoble, susceptible de mettre en danger l'hégémonie de la maison mère. De cette façon, il nous semble que la période, qui commence avec la fondation en 1084 et se termine par le chapitre général de 1141, forme une unité et constitue le premier effort d'expérience de vie solitaire avant que des forces centrifuges puissent ouvrir les portes à des doutes sur le modèle de vie chartreux.

Esquisse de la thèse

17 Notre démarche de recherche de la *solitudo* chartreuse suivra les étapes suivantes. D'abord nous allons présenter la pertinence de l'étude de la *solitudo* pour expliquer le fonctionnement social médiéval, spécialement chez les chartreux des premières années. Après, nous chercherons la formation des conceptions d'isolement chartreux en fonction de leurs lectures de la tradition chrétienne. Dans l'étape suivante, nous étudierons la dynamique de la vie communautaire dans l'isolement du monastère. Une fois tracés les aspects principaux de cette forme d'isolement, nous la mettrons en rapport avec d'autres modalités de *solitudo* de la même période – et ainsi nous pourrions établir la spécificité

chartreuse en la matière. En opposition à cette vision ecclésiastique, nous essaierons d'envisager d'autres possibilités de vivre l'isolement, toujours dans le cadre des combats entre orthodoxie et hétérodoxie, une des plus importantes frontières socioculturelles du Moyen Âge. Nous espérons ainsi pouvoir aboutir à un nouveau regard sur le fonctionnement de la société du Moyen Âge central.

NOTES

1. *Entre a ermida e a cidade : solitários sociáveis e a produção de significados no século XII*, dissertation de Mestrado soutenue en 2007 sous la direction de Flavio de Campos au Département d'histoire de l'université de São Paulo, disponible à l'adresse suivante : <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07082007-151100/>.
2. W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A framework for the History of Emotions*, Cambridge, 2001 ; B. H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, 2007 ; P. NAGY (dir.), « Émotions médiévales », *Critique*, 716-717 (janvier-février 2007).
3. A. GUERREAU, « Textus chez les auteurs latins du 12^e siècle », in L. KUNCHENBUCH et U. KLEINE (dir.), « Textus » im Mittelalter. *Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, Göttingen, 2006. p. 149-178. Chaqueligne de notre tableau présentait une occurrence du mot *solitudo* et était croisée par 16 colonnes, qui indiquaient les déclinaisons, les qualificatifs, les prépositions, les formes verbales, les références bibliques, etc. attachés au mot.
4. M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, 1994 (rééd.).
5. M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.
6. JEAN CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 5, éd. Dom E. PICHERY, Paris, 1959 (Sources chrétiennes, 64), t. 3, p. 16-17.
7. La proposition s'inspire de la thèse de M. Godelier sur le caractère fondamental de la spécialisation sociale du sacré dans l'organisation des sociétés, cf. M. GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, 2007, p. 217-220.
8. GEOFFROY LE GROS, *Vita Bernardi Tironensis Abbatiss*, in B. BECK, *Saint Bernard de Tiron, l'ermite, le moine et le monde*, Cormelles-le-Royal, 1998, p. 366-369.
9. La bibliographie sur la « réforme grégorienne » étant vaste, nous nous limitons à mentionner deux travaux qui nous intéressent à cause de leurs propositions penchées sur les paradoxes réformateurs : M. LAUWERS, « *Praedicatio - Exhortatio*. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XII^e siècles) », in R. M. DESSI et M. LAUWERS (éd.). *La parole du prédicateur*. Nice, 1997 - l'auteur démontre le caractère ambigu de la réforme à partir de l'exemple de la contradiction entre l'autonomie évangéliste et le contrôle de la prédication ; J. VAN ENGEN, « The "crisis of cenobitism" reconsidered : Benedictine monasticism in the years 1050-1150 », *Speculum*, 61/2 (1986) - l'auteur indique l'erreur d'une lecture organique de la naissance et de la mort des ordres religieux et propose en son lieu le synchronisme des modèles hégémoniques.
10. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes de Chartreuse*, éd. par un chartreux, Paris, 2001 (Sources chrétiennes, 313), p. 224-225.
11. GUIGUES 1^{er}, *Vita sancti Hugonis episcopi gratianopolitani*, éd. J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (t. 153), Turnhout, col. 769-770.

12. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *op. cit.*, p. 222-225.
13. Voir, par exemple, le chapitre sur les célébrations du dimanche, jour qui concentre les tâches collectives de la communauté, cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *ibid.*, p. 174-181.
14. Même pour se débarrasser d'une visite intempestive à sa cellule, le moine doit bien mesurer les paroles : « si un importun vient à notre cellule, nous le renvoyons au cuisinier par signes ou, s'il ne comprend pas, par paroles. Nous ne parlons pas davantage avec lui, à moins d'en avoir reçu l'ordre, serait-il même notre frère. » Si les moines ont besoin de rester en contact avec le cuisinier, la communication orale reste fortement régulée : « il n'est pas permis au cuisinier lui-même de séjourner dans les cellules et d'y bavarder, sauf peut-être si quelqu'un est malade », cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *ibid.*, p. 230-231.
15. « Nous ne connaissons aucun des signes des monastères de cénobites, ou fort peu... » cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *ibid.*, p. 232-233.
16. S. EXCOFFON, « Les chartreuses et leurs limites », in *Construction de l'espace au Moyen Âge : représentations et pratiques*, Paris, 2007, p. 87-101. L'auteur démontre la préoccupation des chartreux avec la formation et le maintien de son espace, le *eremus* ou *desertum*.
17. Pour une critique à l'utilisation contemporaine du terme, voir J. DUBOIS, « Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux à propos de livres récents », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 63 (1968), p. 37.
18. B. BLIGNY, « Les chartreux dans la société occidentale du XII^e siècle », *Cahiers d'histoire publiés par les universités de Lyon, Grenoble, Clermont-Ferrand, Saint-Étienne, Chambéry*, 20/2 (1975), p. 148.
19. Un certain éloignement par rapport aux préoccupations mondaines était nécessaire aux « exercices spirituels » de la philosophie antique, cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002 (rééd.).
20. La comparaison entre textes, si éloignés dans le temps, est justifiée par la méthodologie que nous prétendons utiliser dans la recherche. Il s'agit d'une démarche synchronique, parce que les deux textes ont été « consumés » dans la même période. Le lecteur religieux du début du XII^e siècle n'étant pas si sensible que nous au contexte historique des œuvres, il préférerait chercher les leçons spirituelles atemporelles. De cette façon, même si les différences sémantiques peuvent être identifiées par une étude diachronique, l'existence de quantités différentes de vocables dans chaque période peut nous dire quelque chose sur la lecture chartreuse de la tradition monastique de la *solitudo*.
21. Les chartreux radicalisent le contrôle de la communication. L'attention au silence est durcie entre les « convers », qui ont besoin de communiquer avec ceux qui habitent l'extérieur du désert chartreux. En tant que bergers, « durant la traite, où qu'ils soient, ils gardent toujours le silence », cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *op. cit.*, p. 270-271. Le frère chargé des bêtes de somme ne doit pas devenir messenger entre ceux qui restent dans le cloître et ceux qui vivent en dehors, cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *ibid.*, p. 270-273. Le gardien du pont, qui contrôle l'accès à l'ermitage, « n'a la permission de parler absolument avec personne sans un ordre spécial », cf. GUIGUES 1^{er}, *Coutumes...*, *ibid.*, p. 272-273.
22. PIERRE LE VÉNÉRABLE, cité dans J. DUBOIS, « Les institutions monastiques au XII^e siècle. À propos des coutumes de Chartreuse rédigées par Guigues et éditées par un chartreux », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 72/189 (1986), p. 231-232.