

Espaces communautaires

Enoncé théorique de projet de Master
EPFL - ENAC - SAR
Janvier 2016

Antoine Gauthiez

Groupe de suivi :
Luca Ortelli, *Directeur pédagogique*
Elena Cogato Lanza, *Professeure*
Beatrice Lampariello, *Maître EPFL*
Patrick Mestelan, *Expert*

Table des matières

Introduction :	4
L'ordre cistercien.....	9
L'ordre des chartreux	10
Les Shakers.....	11
Partie I : « Le lieu de la communauté »	13
L'enceinte monastique.....	18
Les granges cisterciennes	22
L'industrie cistercienne	25
Partie II : « L'espace de la communauté »	33
Espaces liturgiques.....	34
Espaces d'étude.....	45
Espaces de vie.....	59
Conclusion	81
Un programme idiorythmique ?.....	81
Sources	84
Bibliographie.....	84
Illustrations.....	85

Introduction :

À la différence de périodes historiques marquées par la fondation de nouvelles villes, l'époque industrielle s'est vue marquée par un développement concentrique et toujours plus important des villes existantes. La disparition des murailles, couplée à l'essor de l'industrie et des transports, a ainsi changé la manière dont les cités croissent et s'étendent.

Ainsi, le phénomène d'*urban sprawl* rend aujourd'hui flou la manière même dont on définit la ville ; les termes de bourgade ou cité ont cédé le pas à celui de métropole, témoignant du saut d'échelle opéré dans le rapport entre les villes et le territoire. Cet aggrandissement progressif, avec ses vagues successives, a fait des centres historiques de simples occurrences parmi la ville elle-même.

Cette évolution urbaine, et ce depuis l'industrialisation, a profondément changé l'espace public. Cependant, ce changement ne se réduit pas seulement à un aspect spatial, car avec la modernité, c'est non seulement la matière construite des villes qui a été modifiée, mais également la société, et avec elle, le rapport vis-à-vis du public et du privé. C'est en ce sens qu'il convient de dissocier d'une part l'espace (privé, public), en tant que lieu défini géographiquement, et comptant des figures récurrentes (figures publiques comme la place, la rue, et des figures privées comme le logement), de ce qu'on appellera d'autre part la sphère.

La sphère renvoie quant à elle à un ensemble de fonctions, de mœurs, que l'on rattachera à une des deux catégories selon son caractère privé ou public. Ce caractère, dont l'étude relève plus de la philosophie et de la sociologie que de l'architecture,

est fondamentalement variable, dépendant des sociétés étudiées. Ainsi, dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt prend l'exemple de la cité de Grèce antique pour isoler deux figures de la vie grecque : le foyer (*oikos*) d'une part, qui constitue le cœur de la sphère privée, tourné vers la vie domestique (comprenant donc famille, esclaves, etc), et d'autre part, la sphère publique est quant à elle incarnée par l'idée de *polis*, centrée sur la vie politique.

On observe que ces deux sphères, si elles ne constituent pas en elles même des notions architecturales, en sont néanmoins la matrice. En un sens, l'ensemble des mœurs et pratiques constitutives de la sphère publique forment le programme de l'espace public (et vice-versa pour la sphère privée). Dès lors, on comprend que l'étude de l'évolution des espaces privés et publics ne peut se suffire à elle seule.

Or, comme annoncé plus haut, les apanages des sphères privées et publiques sont variables, et il convient d'analyser comment la modernité a changé ces attributions. Arendt suppose un déplacement de la vie privée vers le public, dont le symptôme a pour icône le terme de société (aux dépens de la *bios politikos*) :

« La société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus ; c'est la forme sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public. »¹

De même, on observe que l'espace de la ville peut lui-même

¹ Arendt, H. (1961), *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris, p86

simultanément relever du privé ou du public, cette ambivalence existant en raison de deux caractéristiques parfois contradictoire : la propriété et l'usage. Ainsi, dans son article « On domains : the public, the private and the collective »², Kristiaan Borret prend en exemple deux rues bruxelloises, dont la nature publique ou privée est indéfinie (espace du domaine public utilisé par des privés, et inversement, un espace privé dédié au public). Ces exemples, s'ils montrent l'insuffisance des deux seules notions de privé et de publique, ne permettent pas pour autant, procédant par exclusion, d'identifier un troisième espace.

On s'intéressera pour cela à certaines figures présentes dans le logement, comme celle de la cour. En effet, on est amené à penser que la cour, de prime abord, est contradictoire dans son rapport entre sa nature (privée) et son usage (utilisée par plusieurs familles ou habitants, donc supposément public). Pour comprendre la cour au-delà d'une simple contradiction (« ni public, ni privé »), il convient d'introduire la notion de collectif :

« Qui contient un ensemble de personnes ou de choses, qui appartient à un ensemble de personnes ou de faits. Un tout collectif. L'homme à demi sauvage, dispersé, ne connaît pas sa puissance collective. » (Littré)

Cependant, cette première définition, si elle dissocie le collectif du privé, ne pose pas de limite à la notion de collectif, le constituant de fait comme étant en puissance le domaine public (évoquant l'idée qu'un bien collectif appartient à tout le monde, comme entendu dans le collectivisme/la collectivisa-

² Borret, K. (2001), « ON DOMAINS The Public, the Private and the Collective », *OASE*, n54, p302-311

tion). Or, si le collectif implique un dépassement du domaine privé, il est entendu ici également comme une restriction vis-à-vis du public : la cour d'un immeuble concerne les habitants de cet immeuble, et non toute la population. Cette dimension privative s'exprime dans le substantif : un collectif « Terme de grammaire, qui, exprimant la réunion de plusieurs individus de la même espèce, présente à l'esprit l'idée d'une collection. Peuple, armée, compagnie sont des noms collectifs. » (Littré), et dont l'étymologie renvoie à la collecte « Anciennement, la levée des impositions. » (Littré), qui consacre de fait un collectif comme une entité, en quelque sorte une personne morale.

Au travers de cette dimension intermédiaire, qui consacre un tout et non « le tout », on entrevoit la notion de communauté. Si l'espace collectif est indissociable de la collectivité qui en jouit (possession + usage), doit-on le considérer comme un bien communautaire (en tant qu'« État d'indivision entre plusieurs propriétaires. » (Littré)) ? Au-delà de la question de la propriété, se cache la question des mœurs et des pratiques liées à l'espace collectif : somme toute, son programme. En un sens, cela revient à poser la question de la sphère collective. Or celle-ci peut tout autant faire écho à la notion de communauté, entendue cette fois-ci comme :

« Groupe plus ou moins étendu, réuni par les mêmes croyances, les mêmes usages, etc. » (Littré)

Dès lors, l'étude de l'espace et de la sphère collective n'est-elle pas une étude de communautés, dans leur rapport entre les usages, les mœurs (en un mot, le programme), et l'architecture ?

On retrouve un processus similaire dans une série de cours donnés par Roland Barthes en 1977 au collège de France, in-

titulée « Comment vivre ensemble » ; il y détailla, dans une exploration sémiologique, plusieurs concepts liés à la question de la vie en communauté, prenant comme appui des exemples issus de la littérature (la vie en solitaire de Robinson Crusoé, la vie en sanatorium de La Montagne magique, etc.), avec comme fil conducteur une idée : l'idiorythmie, une organisation non-contraignante, conservant à la fois une vie en communauté, et la liberté de chacun.

À l'instar de cette étude, on cherchera, au travers plusieurs exemples, à savoir l'ordre cistercien, l'ordre chartreux, et les communautés shaker, considérés comme un éventail non-exhaustif, mais aux qualités certaines, d'exemples de vie collective, à identifier certains caractères, tant architecturaux que sociaux, propres à l'établissement d'une communauté.

L'ordre cistercien

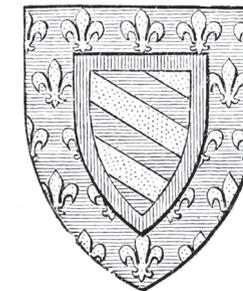
Fondateur : Robert de Molesme, abbé de Cîteaux ; son œuvre fut poursuivie par Saint-Bernard de Clairvaux

Date de fondation : 1098

Étendue : D'abord centrée en Bourgogne et en Champagne, l'ordre s'étendra sur toute l'Europe, et même au-delà, ayant des maisons jusqu'en Syrie. À son apogée, il comptait plus de 700 établissements.

Texte de référence : Règle de Saint-Benoît

Mode de vie : Mouvement constitué en réaction aux dérives monacales d'alors (incarnées entre autre dans la richesse de Cluny), l'ordre de Cîteaux prône un retour à la règle originelle de Saint-Benoît, et à une vie cénobitique plus austère. L'influence de Bernard de Clairvaux renforcera le développement de l'ordre, qui est un des mouvement cénobitique le plus important.



L'ordre des chartreux

Fondateur : Saint-Bruno de Cologne

Date de fondation : 1084

Étendue : L'ordre aura un développement similaire à celui de Cîteaux, s'étendant dans à peu près toute la chrétienté, en plus de 300 monastères.

Texte de référence : *Consuetudines Cartusiae*, ou Coutumes de Chartreuse

Mode de vie : Apparaissant un peu avant l'ordre cistercien, les moines chartreux montrèrent la même volonté d'un retour à une doctrine plus épurée. Sous l'impulsion de Saint-Bruno, la Grande-Chartreuse fut fondée en Isère, au cœur du massif montagneux éponyme. Le cartusianisme se distingue des autres ordres dans sa manière de mêler un mode de vie cénobitique et érémitique, ses moines alternant une existence solitaire, dans leurs cellules, avec des pratiques collectives.



Les Shakers

Fondateur : Mother Ann Lee

Date de fondation : 1784

Étendue : Nouvelle-Angleterre.

Texte de référence : Lois millénaires de 1821 et 1845

Mode de vie : Secte naissant après que sa fondatrice, Ann Lee, ait annoncé avoir reçu apparition divine, elle prône une doctrine millénariste exigeant une ascèse religieuse. Les communautés shaker se formeront en marge des villes américaines, dans les plaines de l'Ouest, où elles prospéreront pendant deux siècles. Les shaker appliquèrent un strict célibat (ce qui les a réduit aujourd'hui au nombre de trois), reproduisant toutefois une structure de familles étendues, en groupes de « frères » et « sœurs ». Leurs offices se constituaient de chants et de danses, d'où leur vient le nom de shaker, dérivé de «shaking quakers».



Partie I : « Le lieu de la communauté »

Le propos sera ici d'analyser la relation entre l'affirmation d'une communauté, d'une sphère collective, vis-à-vis du public, et son impact dans le territoire. En effet, si la sphère collective, d'une main, sélectionne des individus pour les associer dans une nouvelle entité, c'est autant de personnes qu'elle soustrait à la société (qui ne reconnaît que des individus). Cette dimension de séparation, si elle n'est pas nécessairement présente dans certains espaces collectifs, prend tout son sens au travers du développement de communautés. On la retrouve ainsi régulièrement dans l'histoire des mouvements communautaires, dont un des premiers actes revient à s'isoler de la société (que ce soit par l'éloignement ou par la fermeture), revêtant ainsi une dimension d'anachorèse, dans le sens où Roland Barthes le formulera dans son cours « Comment vivre ensemble » :

« anachorésis : Acte ou état, ou concept de séparation d'avec le monde, par une remontée vers un lointain profond, intime, secret. »¹

On observe à plusieurs intervalles dans le monachisme chrétien ces élans d'exil, des premiers saints se réfugiant dans le désert, jusqu'aux mouvements monastiques du moyen-âge. L'exil au sens d'un rejet du monde s'y exprimera pleinement, les ordres cisterciens réaffirmant leur volonté d'une réforme du modèle bénédictin d'alors, et un retour à l'austérité originelle de saint Benoît. Au travers de cet exemple, on entrevoit la question du rejet, ce que Roland Barthes identifiera par le terme de *xéniteia*². Cette idée, postulant le sentiment

¹ Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 57.

² « Un fantasme triste, ou du moins lourd. Se sentir étranger dans son pays,

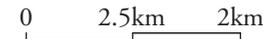
d'être étranger au sein de sa société, peut motiver l'anachorèse, qu'elle soit sur un modèle érémitique (basé sur la solitude), et avec lui, l'éloignement ou l'isolement vis-à-vis de la sphère publique, ou cénobitique, mu par un désir utopique visant à réaliser une communauté idéale, en marge du monde existant.

Historiquement, on retrouve cette démarche d'anachorèse dans l'installation des monastères chartreux puis cisterciens. L'implantation de ceux-ci ne s'est pas faite au hasard, et si elle a été soumise aux contingences du pouvoir temporel (comme le don d'une terre par des seigneurs féodaux), elle répond également à cette aspiration à la réclusion. Ainsi, la fondation d'abbaye a souvent eu pour cadre des lieux austères : fonds de vallée, forêt marécageuse, etc, rappelant symboliquement l'exil dans le désert des premiers ermites chrétiens.

Cependant, l'affirmation d'une sphère collective ne suppose pas seulement son rejet de la sphère publique. Si les communautés shaker se basent sur une critique importante de la vie urbaine, elles n'en promeuvent pas moins une forme d'idéal. Ce n'est pas un hasard si nombre de ces fondations endossent, en plus de leur nom habituel, un qualificatif « spirituel ». On retrouve, durant la période de développement des communautés socialistes utopiques, des références bibliques récurrentes, et à certains égards, la colonisation du nouveau monde semble faire écho à une nature édénique. Ainsi, dans le cas des communautés shakers, chaque village reprend un nom « idéal » : Hancock « Cité de la paix », Mount Lebanon « Mont saint », Tyringham, « Cité de l'amour », etc. Ces dénominations montrent la dimension résolument utopique de pareils projets.

dans sa classe, dans sa caste, au sein des institutions dans lesquelles on est placé. Par exemple, si l'on me permet cet exemple très personnel, chaque fois que le lis Le Monde : je suis pris d'un accès de Xénithéa. », *Ibid.*, p. 175.

Fig. 1: La Grande-Chartreuse et les sommets environnants



Cette aspiration est partagée parmi les mouvements socialistes communautaires américains du XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle, et plusieurs groupes vont se positionner en marge des villes. Cependant, ces fondations, si elles se basent sur une forme d'auto-suffisance, ne postulaient pas un isolement total. Le cas des communautés shakers concrétise cette forme de paradoxe : comme l'explique Dolores Hayden, l'idéologie du groupe postulait la vie en marge de la société des villes (considérées comme corrompues par le péché, etc.), mais le pragmatisme imposait que, dans une perspective de prosélytisme, les villages ne soient pas trop éloignés de la métropole³.

Ainsi, les villages shakers s'implanteront dans la plupart des cas à distance des villes, tout en gardant une certaine proximité avec celles-ci. Cet exemple montre efficacement deux des logiques à l'œuvre dans le mouvement anachorétique des communautés : d'une part une souplesse nécessaire, imposée par les conditions matérielles, et d'autre part un positionnement idéologique vis-à-vis de la vie publique (« la ville », « le siècle »), revêtant un caractère utopique.

Cette dimension se retrouve tout autant dans les entreprises monacales du XII^{ème} et XIII^{ème} siècle qui proposèrent un modèle d'existence aux antipodes de la vie féodale d'alors, étranger aux questions temporelles du siècle. Par un processus en miroir de cet exil au « désert », les communautés vont procéder à un réaménagement du territoire, comme l'entend Roland Barthes avec l'exemple de Crusoé :

³ « They had to be close enough to civilization to proselytize new recruits and to demonstrate the superiority of their way of life to that of the cities which they denounced. But they could not risk being overrun with visitors. » Hayden D. (1976), *Seven american utopias*, MIT press, Massachusetts, p. 16.

« Robinson Crusoé part d'un état de nature, ou presque : un couteau, une pipe et un peu de tabac. De là, il parcourt toutes les étapes de la culture [...]. Cette assumption de l'animal à l'homme s'accompagne d'un mouvement symétrique : la domestication de l'animal. »⁴

La situation d'isolement et de rejet du monde extérieur présent dans les entreprises monacales, ainsi que dans le mouvement shaker, semble en effet ramener à un premier temps ces colons dans un état proche de la sauvagerie. Fernand Pouillon imaginera à cet effet des frères convers, avant l'arrivée du maître bâtisseur, vivant de chasse et dormant dans des huttes primitives. Hormis quelques exemples de changement d'obédience (héritage d'un monastère à la règle bénédictine, par exemple), la quasi-totalité des abbayes cisterciennes et cartusiennes sont des œuvres de fondation.

On comprend de la sorte que le développement de la sphère de la communauté passe par une redéfinition de son environnement. Le processus d'implantation monacal (de même que les communautés shaker) se définit entre autre par la domestication de l'environnement ; il entretiendra d'ailleurs à cet effet un lien étroit avec la question technologique. Les monastères (qu'ils soient cisterciens ou chartreux), s'ils tirent leur identité de leur organisation et leurs figures archétypiques, sont tout autant indissociables du territoire autour duquel ils exercent leur influence.

La question de l'aménagement du territoire est ici intrinsèquement reliée à la notion de distance. Il convient en effet de dissocier ici le voisinage immédiat des abbayes, de leur domaine

⁴ Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 60.

étendu. À la question des distances vient s'ajouter une différence chronologique, les domaines étendus s'étant constitués progressivement durant plusieurs siècles.

L'enceinte monastique

Le voisinage immédiat des monastères procède à de nombreux égards de problématiques hydrauliques. La nécessité d'acheminer de l'eau en quantité, en raison des besoins quotidiens de la communauté, a conduit les moines non seulement à étudier précisément l'emplacement des édifices⁵, mais également à modifier le territoire par des travaux hydrauliques. Ainsi, ce sont plusieurs systèmes de barrages (Clairvaux), et d'aqueducs (Pontigny) qui alimentent la communauté ; ces éléments se retrouveront également dans d'autres abbayes d'importance moindre.

Du fait des implantations dans des lieux reculés, des fonds de vallées, parfois des terrains marécageux, un autre aspect de ce genre de travaux était destiné à l'assèchement des lieux. Ainsi, le drain des sols pour l'abbaye de Vauluisant nécessitera l'édification d'une digue de plus de 400m de long⁶. L'ampleur de ce type de travaux traduit, en un sens, dans les faits, l'idée de conformer entièrement le paysage au nouveau programme qu'il va accueillir.

⁵ « À plusieurs reprises, lorsque l'eau manquait sur le site primitif, les moines ont déplacé leur établissement vers une rivière proche, tel fut le cas à Clairvaux, à La Ferté, à Reigny (Yonne) et à La Bussière (Côte-d'Or). » Benoit P. « L'espace industriel cistercien à la lumière des exemples bourguignons et champenois », in Pressouyre L. (1994), *L'espace cistercien*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, p. 379.

⁶ « [...] à Vauluisant où une digue de plus de 400m de long coupe la vallée de l'Alain, elle ne laissait passer par une buse que l'eau nécessaire à l'évacuation des déchets de l'abbaye. » *Ibid.*, p. 379.

Celui-ci tire alors profit des travaux hydrauliques non seulement pour des questions d'usage (le besoin en eau des moines), mais également pour le travail des convers. En effet, autour des monastères vont se construire nombreux de bâtiments de production, destinés à la subsistance de la communauté, et surtout, dans un premier temps, à sa construction même.

Ainsi, aux alentours de Fontenay, on aménage une tuilerie à 300m de l'abbaye, sur un terrain argileux. Ce cas de figure se retrouve dans nombre d'abbayes cisterciennes, et ces bâtiments, datés d'avant le XIV^{ème} siècle⁷, coïncident avec la période de développement de l'ordre, étayant l'idée d'une production sur place des matériaux de construction.

Ce développement est assorti de la clôture autour du monastère ; cet acte est fort en symbolique : il définit le domaine immédiat, tout en le protégeant, comme explique Roland Barthes dans son article « clôture » :

« Fonction de protection de la clôture. [...] transformation du territoire en propriété, de la protection en interdiction. »⁸

Dans un deuxième temps, la force motrice hydraulique servira aux travaux divers des communautés monastiques, dont elles tirent leurs revenus. C'est à l'intérieur même de l'enceinte monastique que l'on trouve ainsi des séries de bâtiments tels que des moulins à eau ou des ateliers de tanneur. L'exemple des abbayes anglaises de Fountains et Rievaulx, toutes deux à

⁷ « À Cheminon, Igny, La Joye-Sainte-Claire, Montier-en-Argonne, Signy et Vauluisant, les chartes signalent l'existence de tuileries, antérieures au XIV^{ème} siècle qui semblent avoir été, le plus souvent, à proximité de l'abbaye. » *Ibid.*, p.381.

⁸ Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 94.

Fig. 2: Enceinte de l'abbaye de Fountains

0 250m 500m

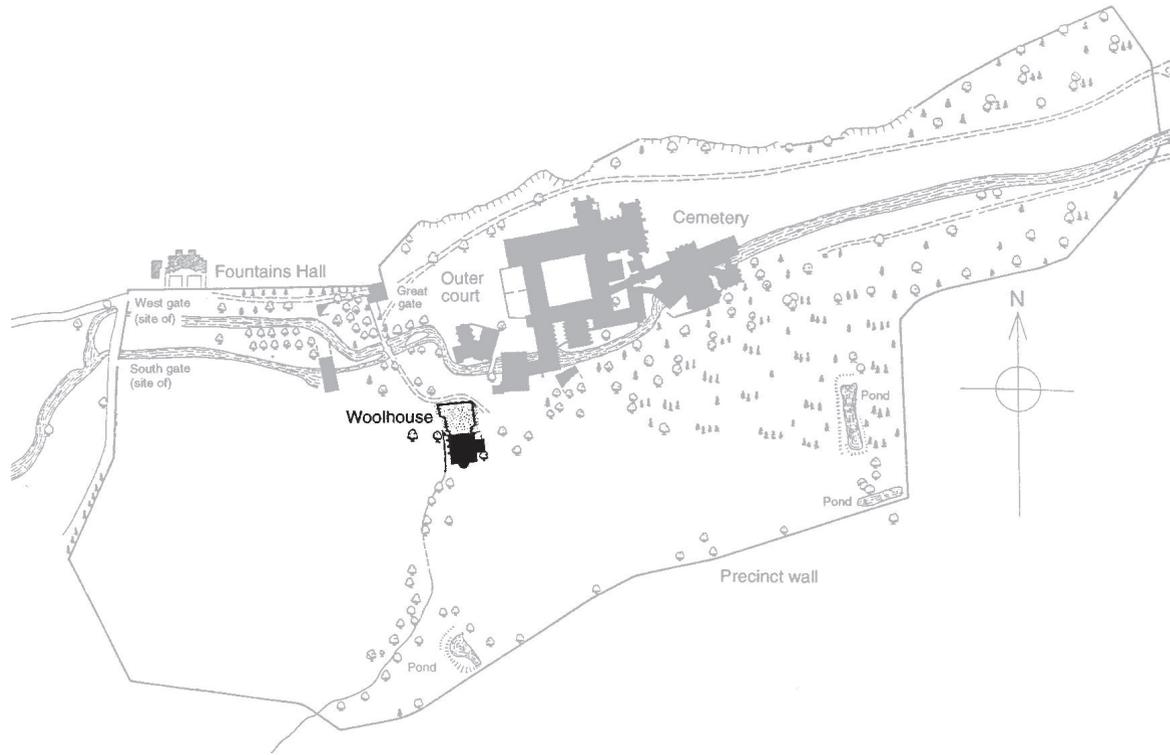
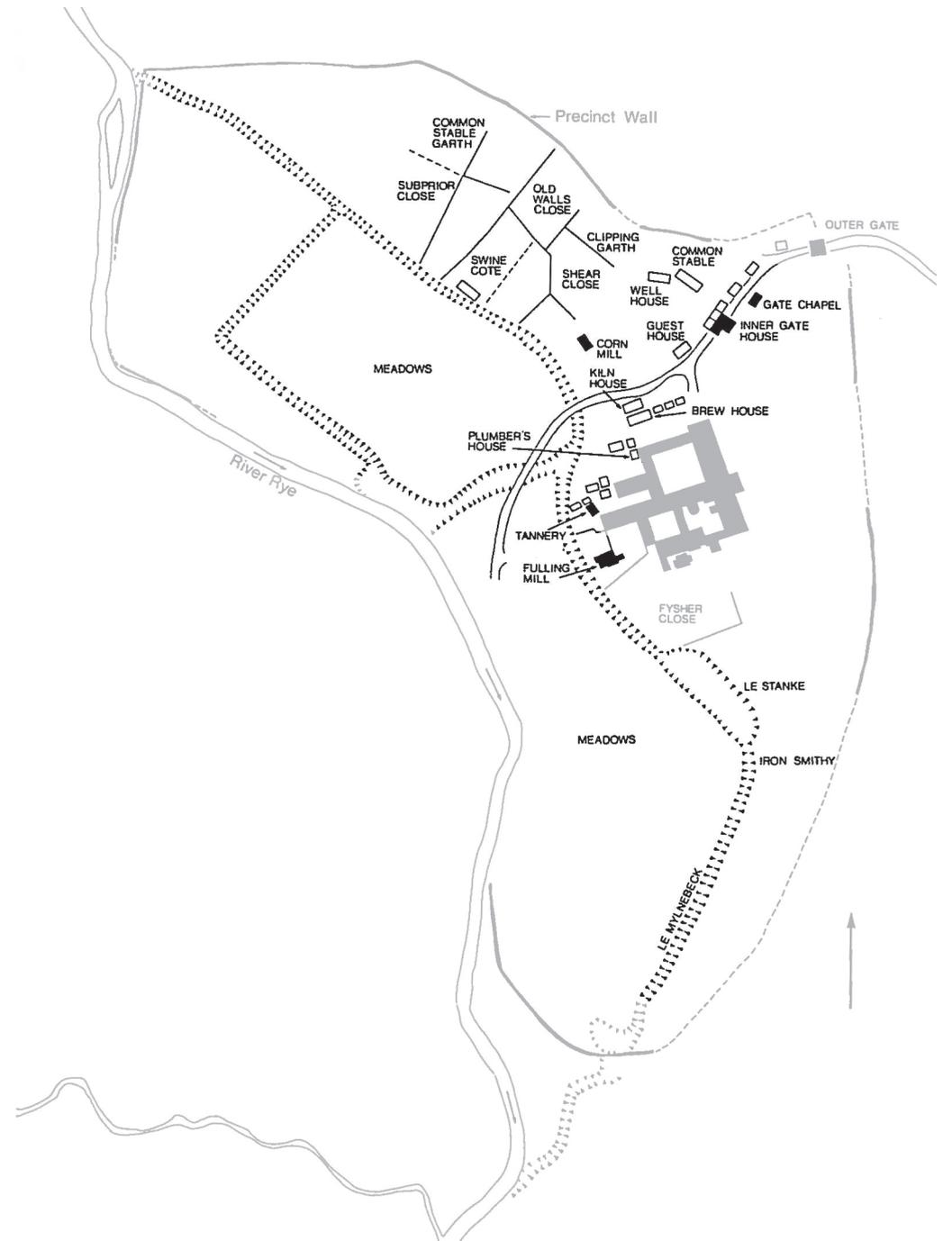


Fig. 3: Enceinte de l'abbaye de Rievaulx

0 250m 500m



cheval sur un ruisseau, et des fouilles qui y ont été effectuées montre à nouveau l'importance de l'exploitation de la force hydraulique.

Les granges cisterciennes

Cependant, si la première action des moines blancs se situe dans leur environnement immédiat, la politique de l'ordre va mener à une acquisition rapide d'autres terrains. Celle-ci, corrélée aux dons de terres toujours plus croissants, du fait de la popularité cistercienne, fera des abbayes des centres gérant de véritables domaines (ce qui leur sera d'ailleurs reproché au XIII^{ème} siècle par les ordres mendiants).

Devant l'extension de ces domaines monacaux, on mettra alors en place le système des granges cisterciennes, véritable unité de production agricole. C'est depuis ces bâtiments que l'envoyé du monastère, le maître de grange, supervise l'exploitation des terres, d'abord par les frères convers, puis, devant l'essor de ce système, par des salariés laïcs.

Ces établissements n'ont pas directement une influence spatiale sur le monastère ; en effet, le travail n'étant pas effectué par les moines, la règle permet l'éloignement des bâtiments à une journée de marche, soit environ 20km, de manière à ce que les convers puissent venir assister aux offices le dimanche et les jours fériés.

Pourtant, si la distance entre grange et monastère fait que ce dernier a pu se retrouver dans une position de centre isolé des autres parties, c'est l'influence d'un tel dispositif sur l'autonomie des abbaye qui devient primordiale. En effet, dès les premières acquisitions, les moines s'emploient, de la même manière que les paysans d'alors.

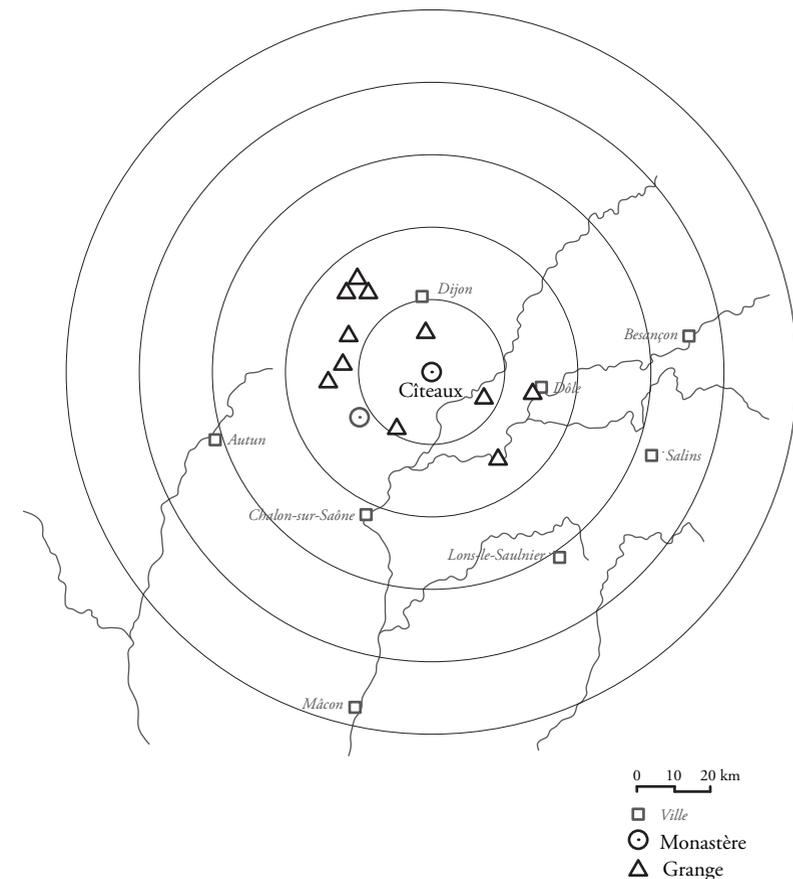
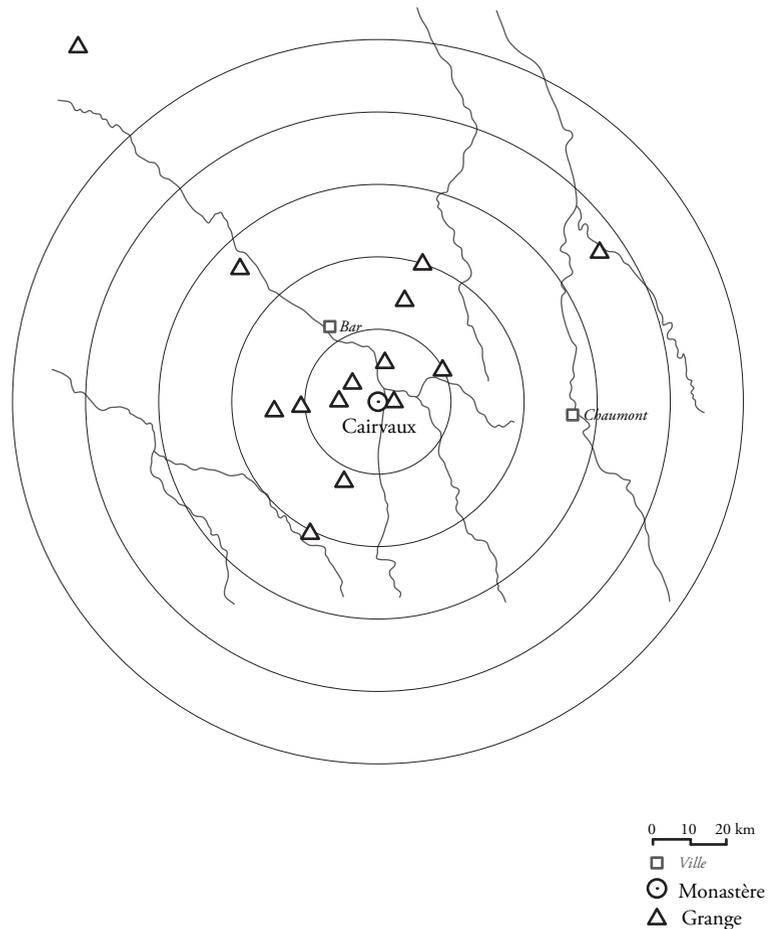


Fig. 5: Les Granges de l'abbaye de Clairvaux



En ce sens, le système des granges cisterciennes poursuit le même objectif que les installations hydrauliques préalables à l'installation d'un monastère. Elles sont l'assurance d'une autonomie matérielle vis-à-vis du monde séculaire et donc de la sphère publique, confirmant ainsi la volonté d'autarcie des communautés monastiques

L'industrie cistercienne

Cependant, avec le développement des acquisitions cisterciennes, l'ampleur de la production dépassera de loin le cadre de la simple autosuffisance. Le recours à des travailleurs salariés laïcs en est un témoin, et la richesse de l'ordre en est un autre. En effet, l'agrandissement constant des domaines monastiques (notamment suite à la croisade albigeoise pour le Sud de la France) contredit l'idée d'une production destinée uniquement à l'entretien des monastères.

Cela se vérifie lorsque l'on aborde les formes d'industries cisterciennes. En effet, les moines blancs tirèrent très vite profit des ressources minières. Si dans certains cas, des forges se trouvèrent en deçà du rayon de 20km prescrit par la règle, dans d'autres, elles impliquent un éloignement autrement plus important. Ainsi, la forge de Wassy, servant les abbaye de Trois-Fontaines, Ecurey, Clairvaux, la Crête et Igny, se trouvait voisine des deux premières, à 35km des deux suivantes, et jusqu'à 125km de la dernière.

Ces longues distances se retrouvent également dans l'exploitation de sel, alors une denrée capitale, car utilisé pour la conservation des aliments. Or, la production de sel se situe alors dans les régions au sous-sol pourvu gisements de saumure (entre autre ceux du Jura, où seront quelques siècles après fondées les

Fig. 7: Mines de fer et forges cisterciennes en Champagne et Bourgogne

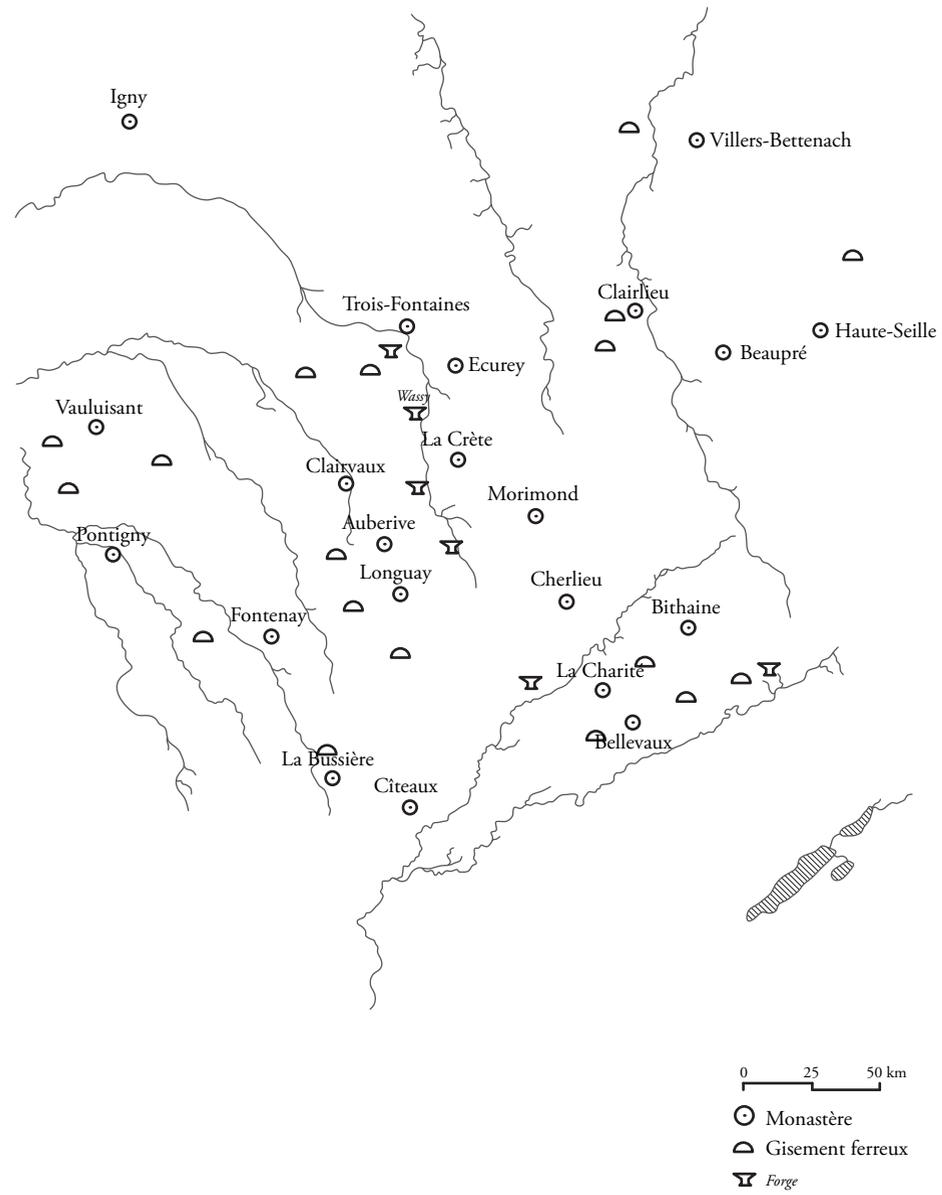
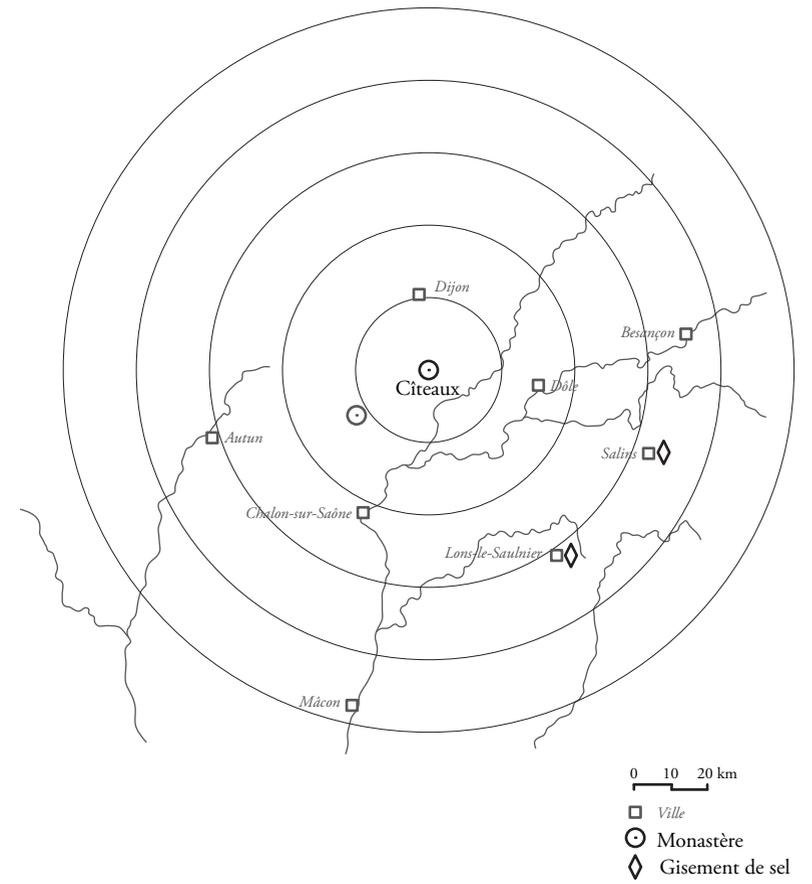


Fig. 6: Les production de sel de l'abbaye de Cîteaux



salines d'Arc et Senans), ainsi que sur les littoraux bénéficiant d'un ensoleillement suffisant.

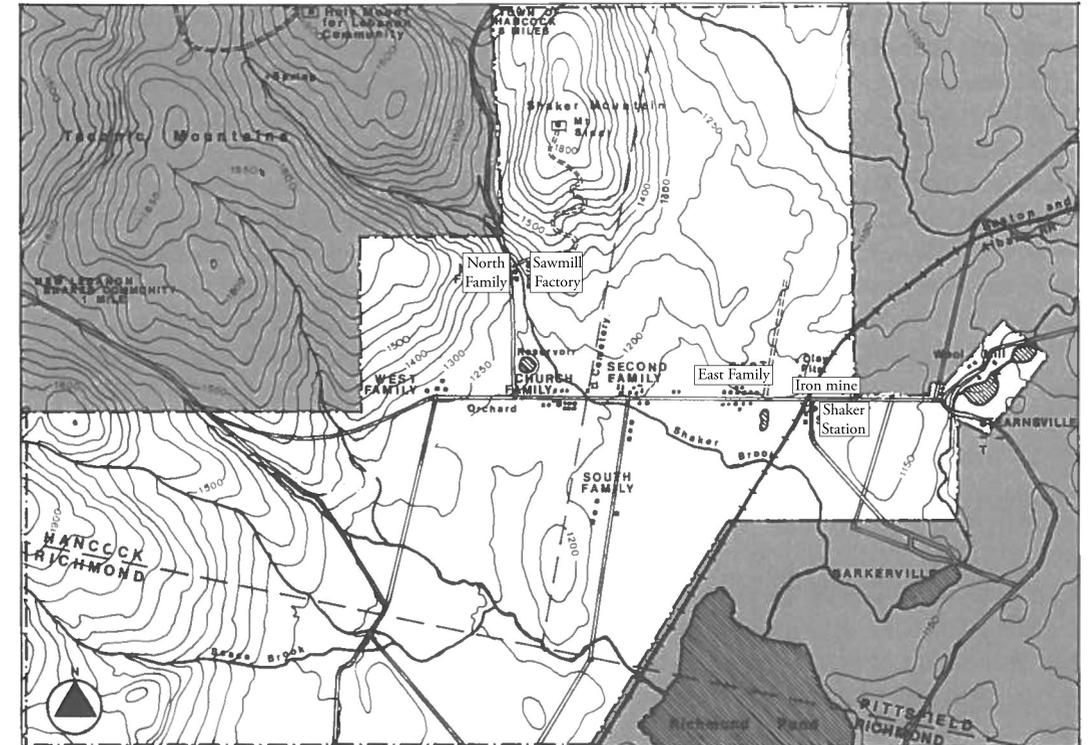
Ces conditions, significativement moins communes que celle d'un gisement de minerai ferreux, impliquent une distance largement supérieure à celle franchissable par des personnes en un jour. Ainsi, à vol d'oiseau, l'abbaye de Cîteaux se trouve à 63km de Salins, et à 61 de Lons-le-Saulnier, les deux villes où elle possède un droit sur la production de sel.

De fait, des modestes moulins à grain et boulangeries incluses dans l'enceinte monastique, aux droits d'extraction de sel, dont la source est lointaine de près de 100km, on comprend que l'étendue des systèmes de production cisterciens s'échelonne sur des niveaux très différents. Si initialement, la majorité de l'économie cistercienne était nécessaire pour permettre la subsistance des monastères, elle a prit par la suite une ampleur qui dépasse largement ceux-ci, ce qui sera à l'origine de la critique faite par les ordres mineurs du XIV^{ème} siècle.

En effet, si l'on compare l'économie cistercienne à celle des chartreux, on se rend compte d'une différence d'ampleur manifeste. Là où les monastères cisterciens deviennent le centre d'une constellation de granges, l'ordre cartusien, lui, se contente dans la majorité des cas d'une maison basse, la corrière, soit un deuxième ensemble de bâtiments non loin de l'abbaye (à la grande chartreuse, la maison basse se situe à 2km de distance), où sont regroupés les espaces dédiés au logement et au travail des frères convers. En outre, le cas des chartreux reporte une partie du travail à but de subsistance jusque dans une sphère individuelle, celle de la cellule monastique, qui est pourvue d'un jardin et d'un atelier.

Fig. 7: Communauté de Hancock

0 1km 2km



Les communautés shaker, quant à elles, se rapprochent encore plus d'une configuration de village, intégrant indistinctement des équipements dédiés à la production agricole (granges, étables, etc.), des bâtiments de logement, ainsi que des ateliers et quelques bâtiments communs, dans des ensembles nommés alors « familles ».

Si les shaker ont pratiqué un achat compulsif de terrain, amasant plus de cent mille acres en 1874, dans l'idée millénariste que ces terrains seraient « sauvés », leurs communautés n'ont jamais pu recouvrir tout ce territoire, et nombre des terrains achetés demeurèrent sauvages. L'implantation de bâtiments en dehors du village se fait de manière opportuniste, selon les contingences territoriales : une rivière entraîne la présence d'un moulin. L'affiliation de chaque « famille » à un travail se fait alors sur une question de simple proximité ; pour autant, les ensembles de « famille » ne sont pas proprement similaires aux granges cisterciennes. Elles forment avant tout, par regroupement de ces multiples éléments, la manière même du village shaker, et non des unités autonomes gravitant autour d'un centre.

De fait, on comprend que si les communautés cisterciennes ont développé et optimisé un système de production, dans un premier temps pour assurer leur subsistance, ce système à pu dépasser les réels besoins d'un groupe défini (dans ce cas, le monastère). Si le système économique cistercien a, entre autre, fait la renommée de ceux-ci, et fait figure de modèle de développement monastique, il n'est pas un schéma obligatoire. Comme on l'a vu avec les exemples bien plus restreints des chartreux, la communauté n'implique pas un seul système de développement.

Cependant, si celles-ci ne suivent pas un même schéma, on remarque qu'au sein de chacune des communautés émergent des formes et des organisations récurrentes. Il y a en effet une ambivalence autour de la notion d'autarcie, comme l'entend Barthes :

« Une structure de sujets, une petite « colonie » n'ayant besoin de rien d'autre que la vie interne de ses constituants »⁹

Les communautés, qu'elles soient de l'ordre de Cîteaux, chartreuses, ou participant du mouvement shaker, sont en effet, et ce malgré une organisation interne introvertie, reliées entre elles à la manière d'un réseau. Les abbayes cisterciennes se développeront progressivement sur un modèle pyramidal (fondamentalement pas si différent d'une pyramide féodale), les maisons mères engendrant des maisons filles, petites filles, etc.

De la même manière, on peut tirer une filiation entre les communautés shaker, où les aînés du groupe envoyèrent à plusieurs reprises des membres dans d'autres lieux pour y fonder de nouveaux villages¹⁰. De fait, ce processus engendrera une hiérarchie au sein des communautés ; la communauté mère à New Lebanon envoyant à Hancock leurs représentants, celle-ci envoyant à son tour deux « anciens » et deux « anciennes » aux villages de Tyringham et d'Enfield.

⁹ Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 70.

¹⁰ « in 1790 Joseph Meacham sent Calvin Harlow and Sara Harrison to Hancock to organize about forty believers into a communal family system supported by farms donated by Talcott, Daniel Goodrich, and John Deming. » Hayden D. (1976), *Seven american utopias*, MIT press, Massachusetts, p. 77.

De la même manière, les ordres cisterciens et cartusiens ont leur hiérarchie, manifestée lors des chapitres généraux. Peut-on pour autant dire que le réseau entretenu de la sorte entre ces communautés est en mesure à remettre en question leur caractère autarcique ? Si au sens strict, la chose est juste, dans les faits, ces relations inter-communautaires n'affectent directement qu'un nombre réduit de membres (ceux envoyés en tant que représentants). En outre, les décisions effectuées par la tête de ces organisations, quant à elles, ne remettent pas en question l'autonomie des communautés. *In fine*, cette question n'appelle pas nécessairement de réponse ; si, au travers de son choix de l'éloignement de la société, on a vu le désir de marginalité présent dans l'élan communautaire, celui-ci ne compte pas pour autant l'autarcie parmi ses caractéristiques *sine qua non*.

Indépendamment, si la nature récurrente de l'organisation spatiale autour de ces communautés permet une étude comparative, il en est de même pour les lieux même de la communauté : monastères, villages, etc.

Partie II : « L'espace de la communauté »

Comme on l'a vu auparavant, les ordres ont mené à une systématique dans les figures spatiales. Les règles monastiques, ou les coutumes de leurs communautés dictent-elles pour autant la forme de celles-ci ? L'étude de la règle de Saint-Benoît, sur laquelle se basent les moines cisterciens, ne donne que de manière fragmentaire des indications d'ordre spatial, voire même pas du tout : « Chacun a un lit pour dormir. », « Autant que possible, tous dorment dans un même lieu. Quand ils sont trop nombreux, ils dorment par groupes de 10 ou 20, avec les anciens qui prennent soin d'eux. »¹¹. Les indications relèvent plus d'une dimension d'usage, et non des prescriptions quant à l'agencement des bâtiments.

Roland Barthes permet d'apporter un éclairage à cette question, en tirant une relation entre la notion de règle et celle de territoire :

«Benveniste a bien montré (Vocabulaire des institutions indo-européennes, II, début) : Rex : non pas chef, mais celui qui détermine les espaces consacrés (les villes, les territoires), celui qui trace. [...] Tout ce processus étymologique permet, ce que je crois éclairant, de lier règle et territoire»¹²

La règle, au sens monastique, s'entend ici comme un ensemble de coutumes, tient ainsi de l'ordre de l'usage. Ce sont les pratiques en apanage de la communauté, et *a fortiori*, leur programme architectural.

¹¹ Règle de Saint-Benoît, chapitre 22, 1-3.

¹² Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 161.

À l'inverse, les lois millénaires formulent des prescriptions limpides. Cependant, celle-ci relèvent plus du domaine de l'ornement (bien que les shaker eussent récusé la chose) : elles s'étendent sur les styles architecturaux jugés impropres : « Odd of fanciful styles of architecture, may not be used among Believers, neither should any deviate widely from the common styles of building among Believers, without the union of the Ministry »¹³, ou les différentes peintures à utiliser selon les bâtiments : « It is unadvisable for wooden buildings, fronting the street, to be painted red, brown, or black, but they should be of a lightish hue »¹⁴ Si ces prescriptions témoignent de l'attention portée par la communauté aux détails de leurs bâtiments, cela ne renseigne pas beaucoup quant aux dispositions de ceux-ci, et l'étude des exemples encore présents, ainsi que des textes d'époque décrivant la communauté sera privilégiée. On s'attardera sur la relation entre les éléments constitutifs des différents cas d'étude, leur usage, et leurs textes relatifs.

Espaces liturgiques

Parmi l'ensemble des pratiques des communautés étudiées, la plus importante est celle de l'office liturgique. « Quand c'est l'heure du Service de Dieu, dès que les moines entendent le signal, ils laissent immédiatement tout ce qu'ils ont dans les mains et ils arrivent très vite. » ; « Mais ils marchent avec sérieux pour éviter d'amuser les autres. » ; « Donc on ne doit rien préférer au Service de Dieu. »¹⁵ En ce sens, l'église cistercienne

¹³ « Millennial Laws », 9, 2, in Andrews E.D. (1953), *The The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society*, Dover Publications Inc., New York, p. 285-286.

¹⁴ « Millennial Laws », 9, 7, in Andrews E.D. (1953), *The The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society*, Dover Publications Inc., New York, p. 285-286.

¹⁵ Règle de Saint-Benoît, chapitre 43, 1-3.

Fig. 8: Abbaye de Pontigny

0 5 10m

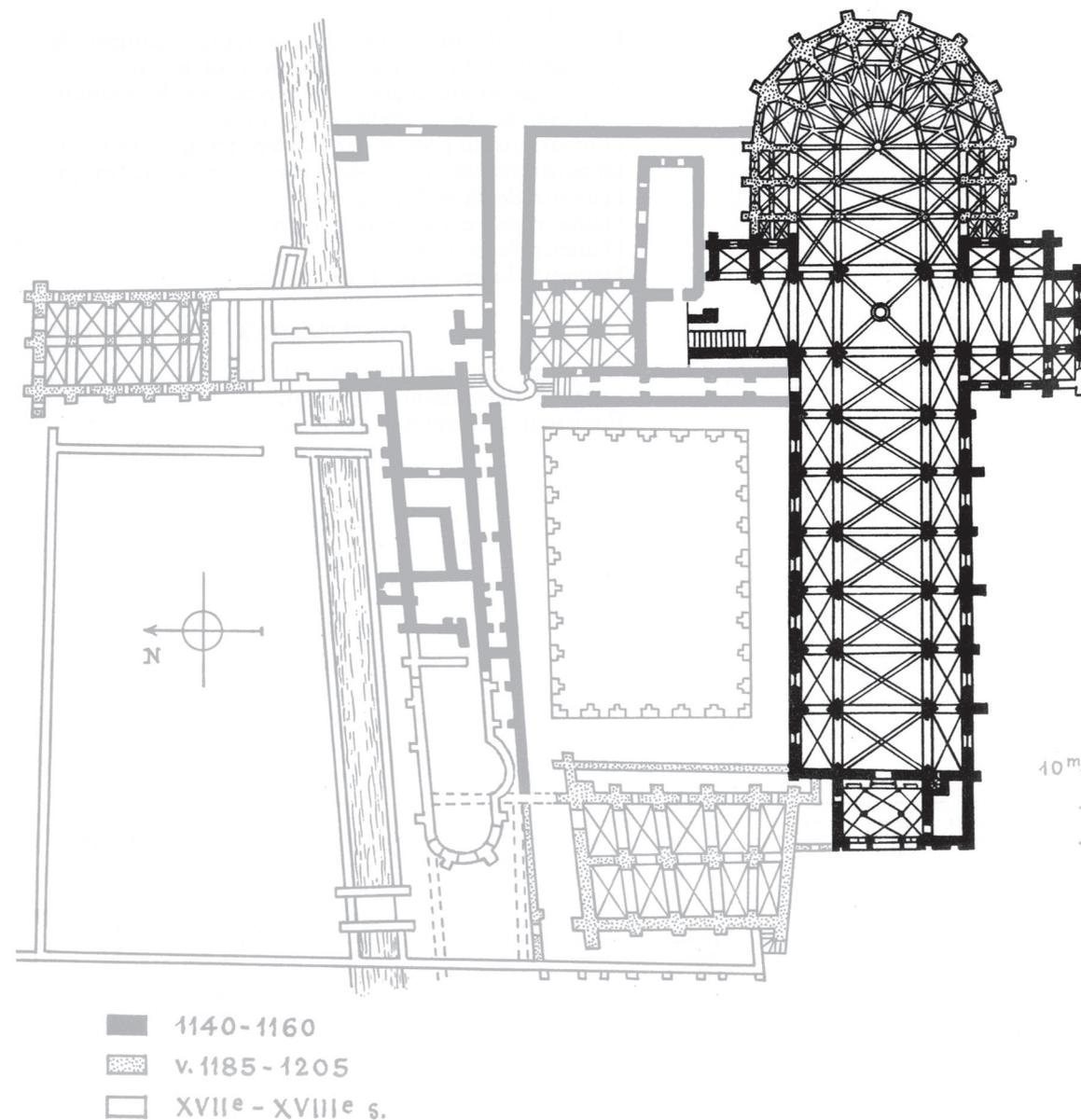




Fig. 9: Église de Pontigny, chœur des convers



Fig. 10: Église de Pontigny, chœur des moines

Fig. 11: Église de la maison-basse, chartreuse de Lugny

0 5 10m

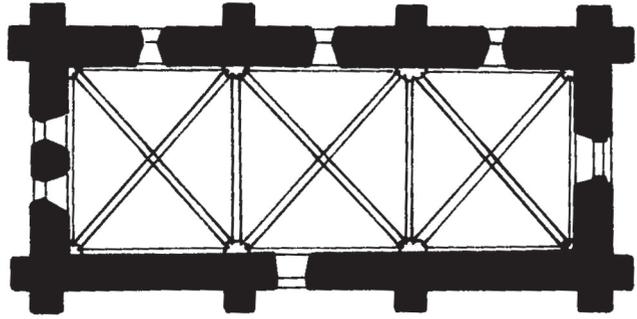


Fig. 12: Église de la corrierie, chartreuse du Liguet

0 5 10m

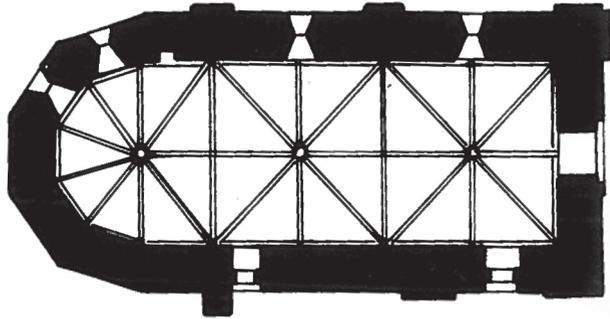


Fig. 13: Nef de la corrierie, abbaye du Liguet



est l'espace par excellence de la vie en communauté monastique, puisqu'elle est l'endroit où se pratique ce pourquoi ces individus se sont rassemblés.

Si son importance est capitale chez les moines cisterciens, elle est amoindrie chez les chartreux, qui effectuent les offices de semaine en cellule, seuls. Pour autant, l'un comme l'autre se doivent de répondre à un impératif, à savoir la capacité d'accueillir l'ensemble de la communauté en son sein. C'est cette donnée qui est déterminante pour le dimensionnement du bâtiment ; ainsi, l'église de Pontigny, deuxième fille de l'ordre et une des principales communautés cisterciennes, mesure plus de 100 mètres de longueur.

La nature des offices liturgiques étant dominée par la récitation de psaumes, l'église monastique équivaut à un chœur. La distinction y est à cet effet marquée entre les chœurs des moines et ceux des frères convers. L'office n'ayant pas une vocation séculière, il n'est pas rare que le portail d'entrée, usuellement dans l'axe longitudinal de l'église, soit absent. L'ordre chartreux poussera la simplification encore plus loin, leurs églises n'étant plus constituées que par un simple espace rectangulaire (sauf dans le cas exceptionnel de Pavie¹⁶), dépourvu de bas-côtés ainsi que de transept.

La communauté shaker, quant à elle, ne possède pas une église à proprement parler. Celle-ci est qualifiée de maison de rencontre (meeting house), et les lois millénaires n'indiquent pas grand-chose, hormis la couleur, banche : « No buildings may

¹⁶ « Seule de toutes les églises cartusiennes, elle possède des collatéraux, un transept, et des tribunes ouvrant sur ce transept et sur le chœur des moines », Aniel J.P. (1983), *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Bibliothèque de la société française d'archéologie, Genève, p. 68.

Fig. 14: Meeting Room, New Lebanon, 1^{er} étage

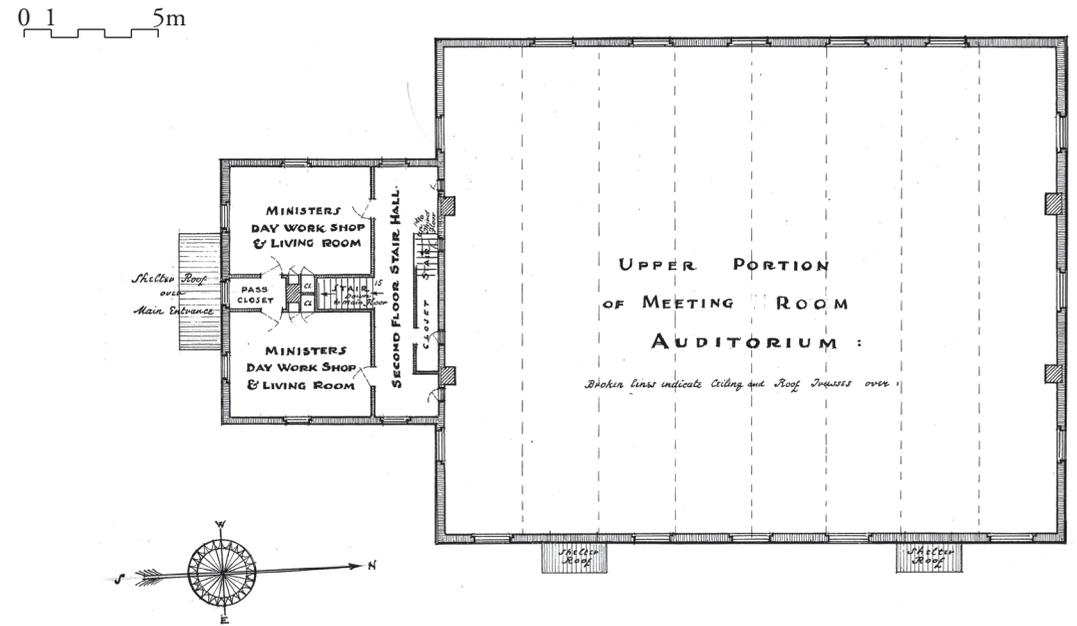


Fig. 15: Meeting Room, New Lebanon, Rez-de-chaussée

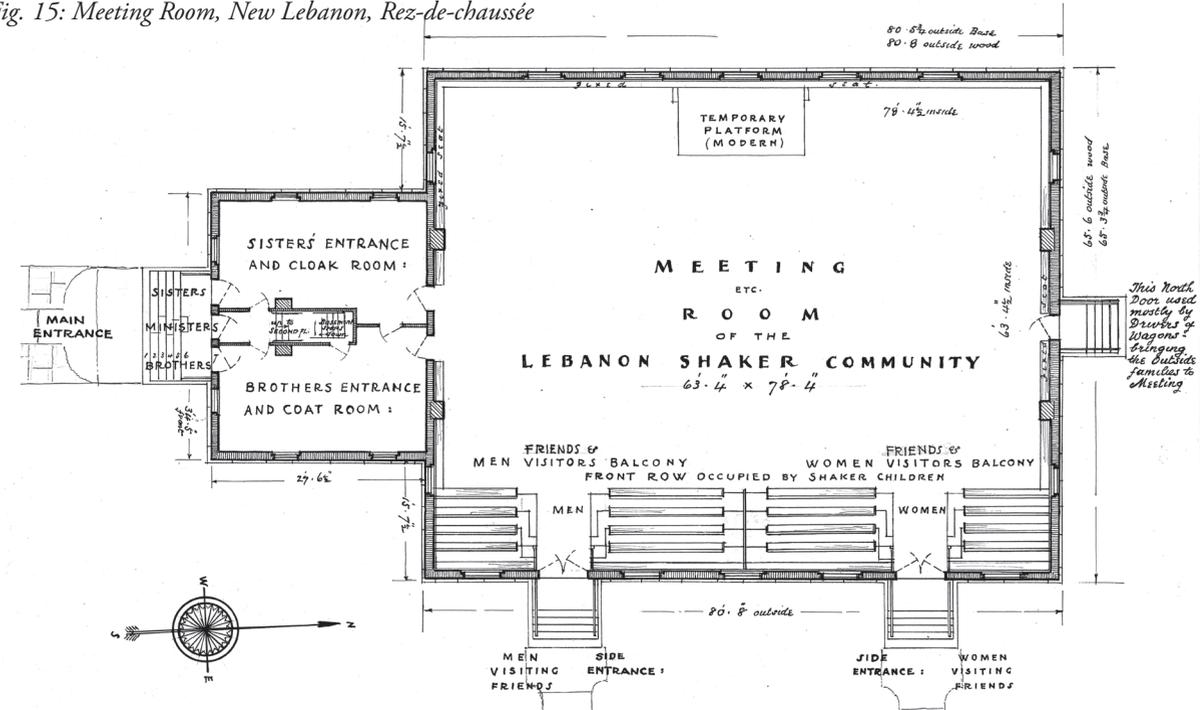




Fig. 16: Meeting Room, New Lebanon, Entrée tripartite

Fig. 17: Meeting Room, New Lebanon



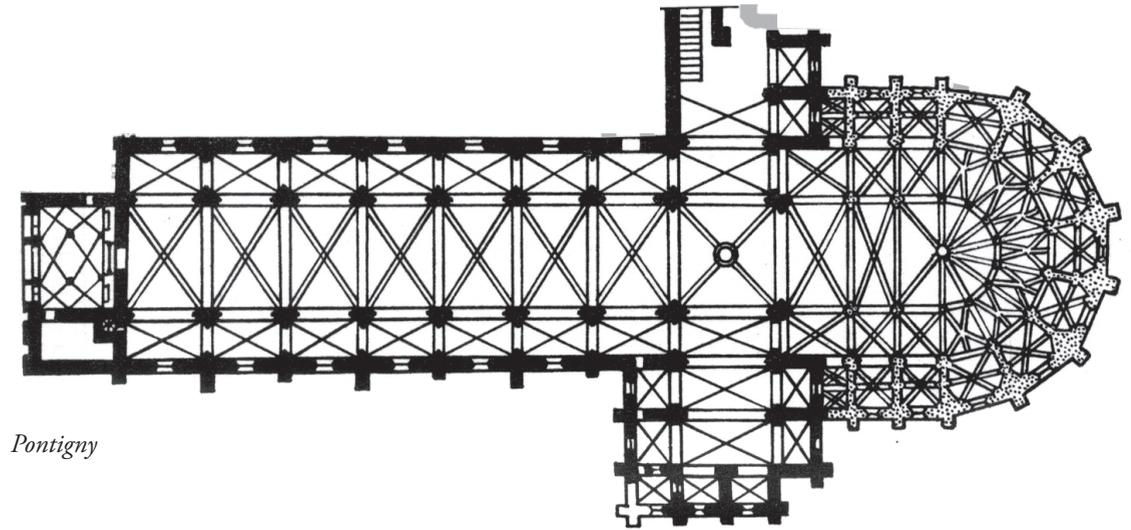
be painted white, save meeting houses. »¹⁷ Cette précision en apprend toutefois sur le caractère singulier du bâtiment au sein de la communauté.

En effet, la meeting house tient lieu de bâtiment principal de la communauté ; c'est là que résident les « ministres » (deux hommes et deux femmes), figures dirigeante des shaker. Mais c'est surtout à cet endroit que prennent place la pratique collective du chant liturgiques, un gospel compilé dans les *Millennial praises*, et des danses de groupe. Il se trouve dans le groupe familial central (« church family » ou « central family », selon les villages), et l'ensemble de la communauté s'y retrouve lors des jours sabbatiques.

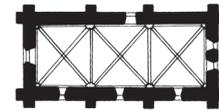
À cet effet, l'entrée dans le bâtiment se fait par une aile, qui endosse le rôle de vestiaire. Comme c'est de coutume chez les shaker, la totalité des accès est dédoublé pour respecter une claire séparation entre les sexes. L'arrivée par l'aile ne concerne que les membres de la communauté ; en effet, il est d'usage de recevoir des visiteurs (qualifiés d'amis) pour les danses de l'après-midi. Dans le cas de la meeting house du village de New Lebanon, on retrouvera ainsi des entrées (encore une fois dédoublées) sur le côté Est.

Fig. 18: Comparaison des espaces liturgiques

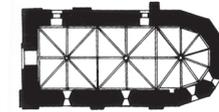
0 5 10m



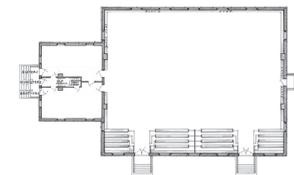
Pontigny



Lugny



Le Liguet



New Lebanon

¹⁷ « Millennial Laws », 9, 6, in Andrews E.D. (1953), *The The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society*, Dover Publications Inc., New York, p. 285-286.

Espaces d'étude

Les pratiques collectives étant basées sur un ensemble de textes (lecture des Évangiles, Millennial praises, etc.), et la vie en communauté étant régie par un ensemble de règles (Règle de Saint-Benoît, Consuetudines Cartusiae, Millennial Laws), l'apprentissage de ce corpus constitue non seulement un pré-requis à une intégration complète dans la communauté, mais également un processus permettant d'entrer dans celle-ci.

Ainsi, on remarque dans la règle de Saint-Benoît que la lecture est considérée comme un travail effectué par le moine lui-même : « Après les Vigiles, il reste du temps. Les frères qui ont besoin d'apprendre les psaumes et les lectures le font à ce moment-là. »¹⁸. On retrouve la chose lors de l'admission des novices : « Si le nouveau venu promet de tenir bon et de rester au monastère, au bout de deux mois on lui lit cette Règle en entier. » ; « Au bout de six mois, on lui lit encore la Règle, afin qu'il comprenne à quoi il s'engage. » ; « S'il reste encore, on lui relit cette même Règle quatre mois plus tard. »¹⁹

Le support de cette activité se trouve dans l'armarium, la bibliothèque monastique. Celle-ci, située usuellement à la sortie Sud de l'église, donne directement sur le cloître. Chez les cisterciens, cette partie est pourvue d'un banc tout le long, où les moines effectuent leurs lectures.²⁰ Il n'est pas anodin qu'en plus de la lecture solitaire (« Le dimanche, tous les frères s'oc-

¹⁸ Règle de Saint-Benoît, chapitre 8, 3.

¹⁹ *Ibid.*, chapitre 58, 9-12-13.

²⁰ « Quant à la galerie du cloître qui longe l'église, elle comportait des bancs de pierre, le long des murs, des deux côtés. C'est là que les moines faisaient leur lecture, dans les livres qui étaient à leur disposition dans l'armarium placé, comme on l'a vu, au coin de l'église. » Dimmier A. (1962), *L'art cistercien*, Zodiaque, p. 40.

Fig. 19: Abbaye du Thoronet

0 5 10m

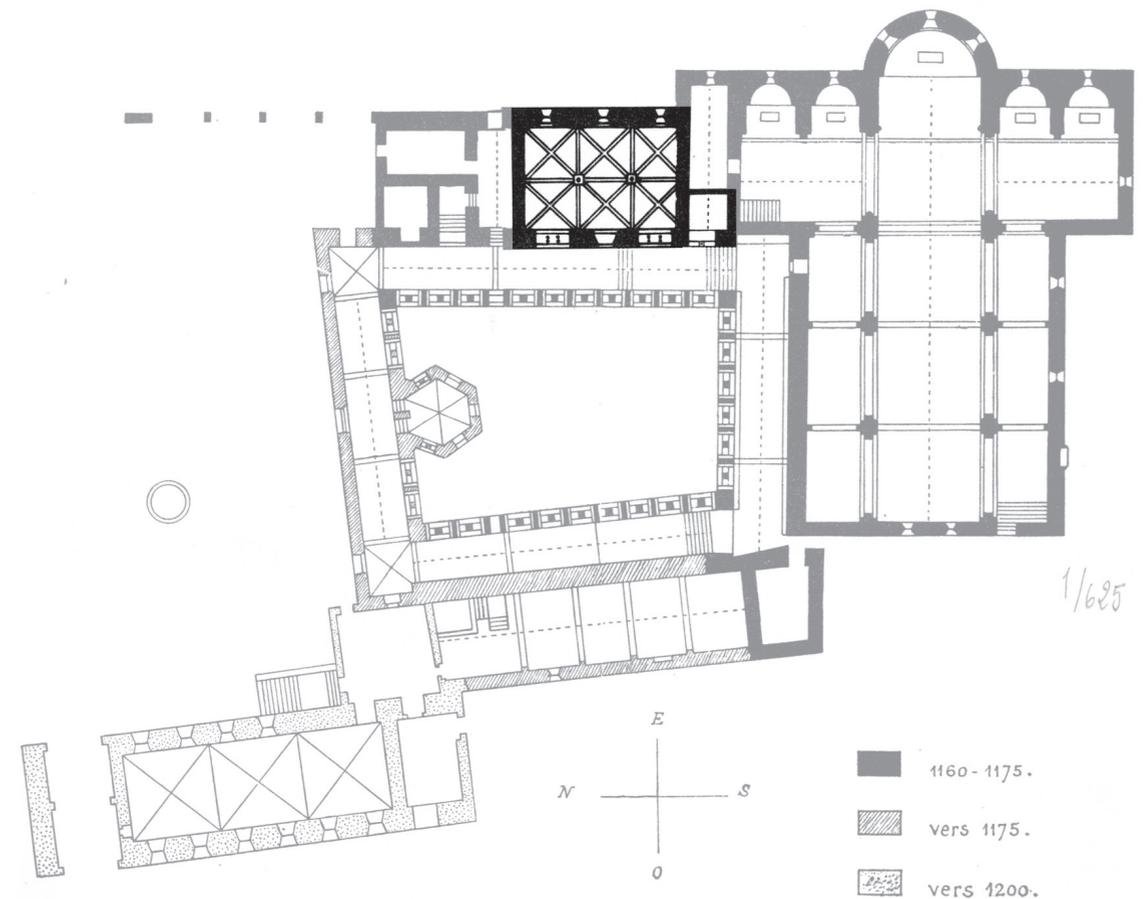




Fig. 20: Abbaye du Thoronet, armarium

Fig. 21: Abbaye de Fontenay

0 10 20m

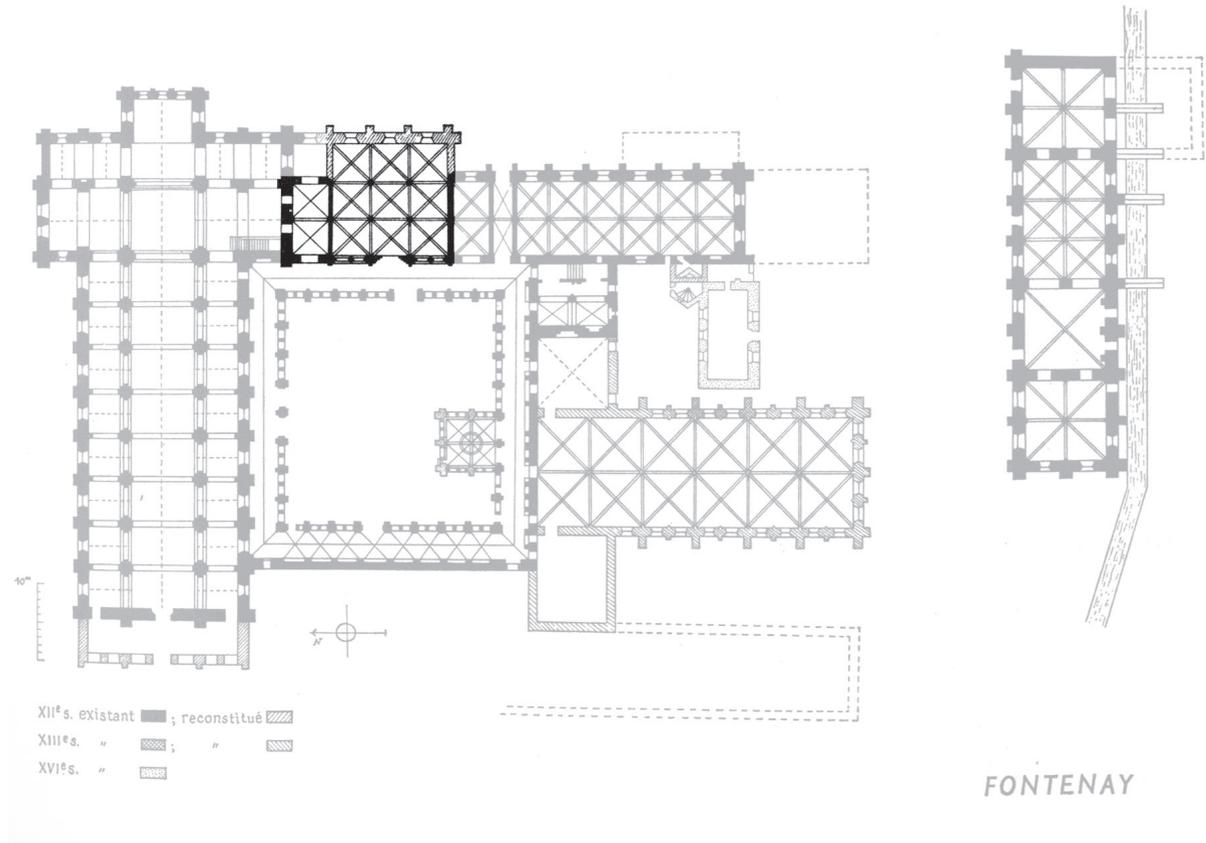


Fig. 22: Abbaye de Fontenay, salle capitulaire



cupent à la lecture, sauf ceux qui sont responsables de services divers. »²¹), la bibliothèque serve également pour le regroupement dans la salle capitulaire.

C'est en effet là que l'on lit tous les jours un chapitre de la règle (le terme capitulaire dérivant d'ailleurs du mot chapitre) après l'office de prime, avant que les moines ne s'attellent à leurs tâches respectives. C'est en outre dans cette pièce qu'étaient exposées les affaires temporelles (constructions, achats, etc.) ou la question des admissions des novices. Cette pièce était organisée de manière à ce que les moines puissent tous s'y tenir, un banc courant sur son pourtour, avec l'abbé adossé au mur oriental. Elle restait très ouverte sur le cloître, de la sorte que les convers puissent écouter les instructions de l'abbé les dimanches et jours fériés.

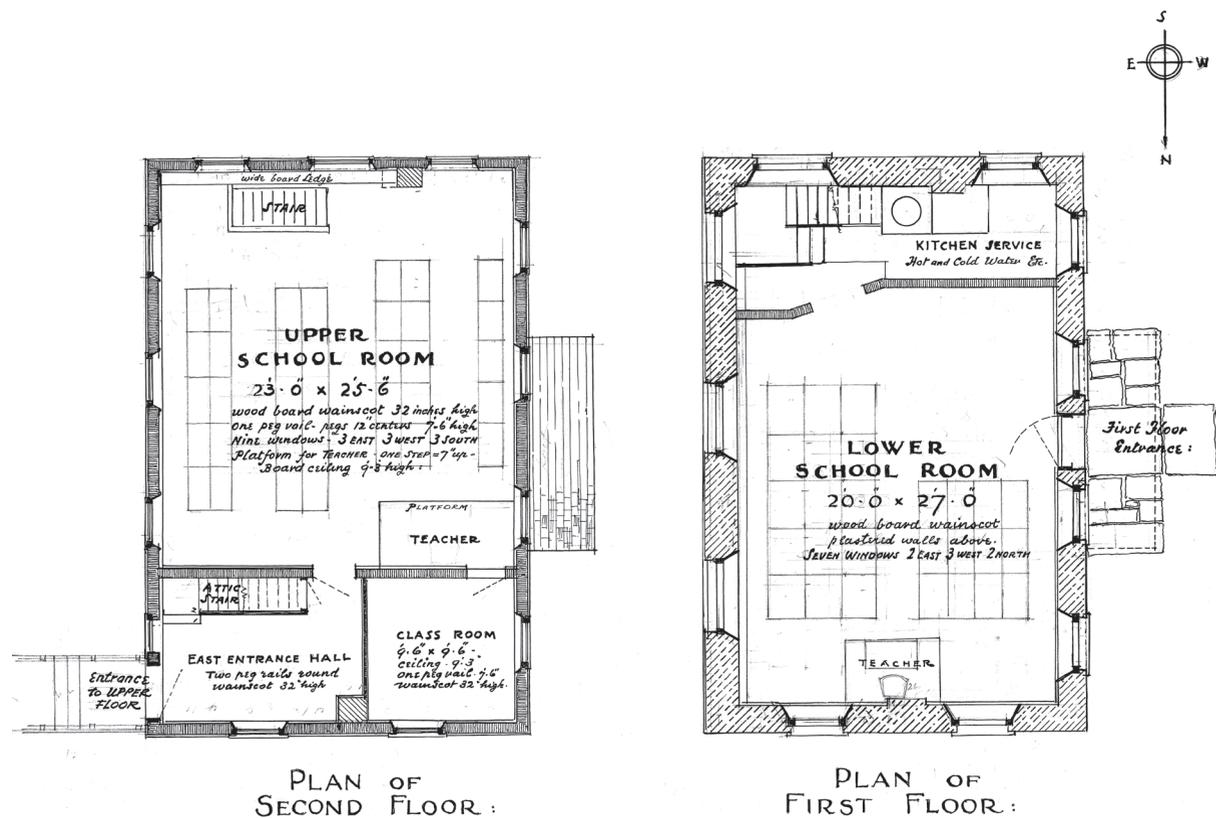
On observe ainsi la proximité entre une pratique à priori personnelle (celle de l'étude et de l'apprentissage des textes sacrés et de la règle), préliminaire à aux pratiques liturgiques collectives, et les questions d'organisation de la communauté. L'utilisation quotidienne de la même pièce, le chapitre, pour deux buts différents, l'apprentissage des textes et de la règle, ainsi que les affaires temporelles de la communauté, est une transposition directe du programme communautaire dans l'architecture.

Cette indistinction entre les lectures et les affaires concrètes ne se retrouve pas de manière aussi prononcée chez les chartreux. En effet, mêlant des aspects cénobitiques et érémitiques, les moines chartreux individualisent clairement l'étude, laquelle est effectuée par les Père dans leurs cellules respectives. Si initialement, la bibliothèque se trouvait, d'une manière assez

²¹ Règle de Saint-Benoît, chapitre 48, 22.

Fig. 23: School house, New Lebanon

0 1 5m



semblable aux abbayes cisterciennes, située contre l'église et la sacristie²², de sorte que l'on puisse y accéder depuis le chapitre, comme c'était le cas à l'abbaye du Mont-Dieu²³, sa position à la Grande-Chartreuse est différente. On la retrouve au milieu du grand cloître, plus proche des cellules. Les Pères peuvent ainsi passer prendre un ouvrage avant de regagner leur isolement, chaque cellule étant pourvue d'un petit cabinet d'étude.

C'est chez les shakers que l'on retrouve, supposément, le cadre architectural formalisant au mieux la question de l'étude : les bâtiments d'école, présent dans la famille centrale (central family, ou church family). En effet, à la différence des ordres monastiques, la communauté shaker se retrouva avec des enfants en son sein, le plus souvent confiés par des convertis.²⁴ L'éducation, alternée entre les garçons et les filles, était couplée avec un travail aux champs²⁵. Cette disposition se retrouve dans l'architecture de l'école, comme c'est le cas à Mount Lebanon : du fait de l'alternance entre les sexes, le bâtiment s'épargne le dédoublement des entrées, habituellement dans le

²² « Aussy haute que l'église en son comble environ, mais non en sa voûte à cause de la bibliothèque voûtée qui est encore au dessus de ladite sacristie » Ganneron Dom F. (1893), *Annales de D. Ganneron. Les Antiquités de la Chartreuse du Mont-Dieu*, Éditions picard, Paris, p. 110.

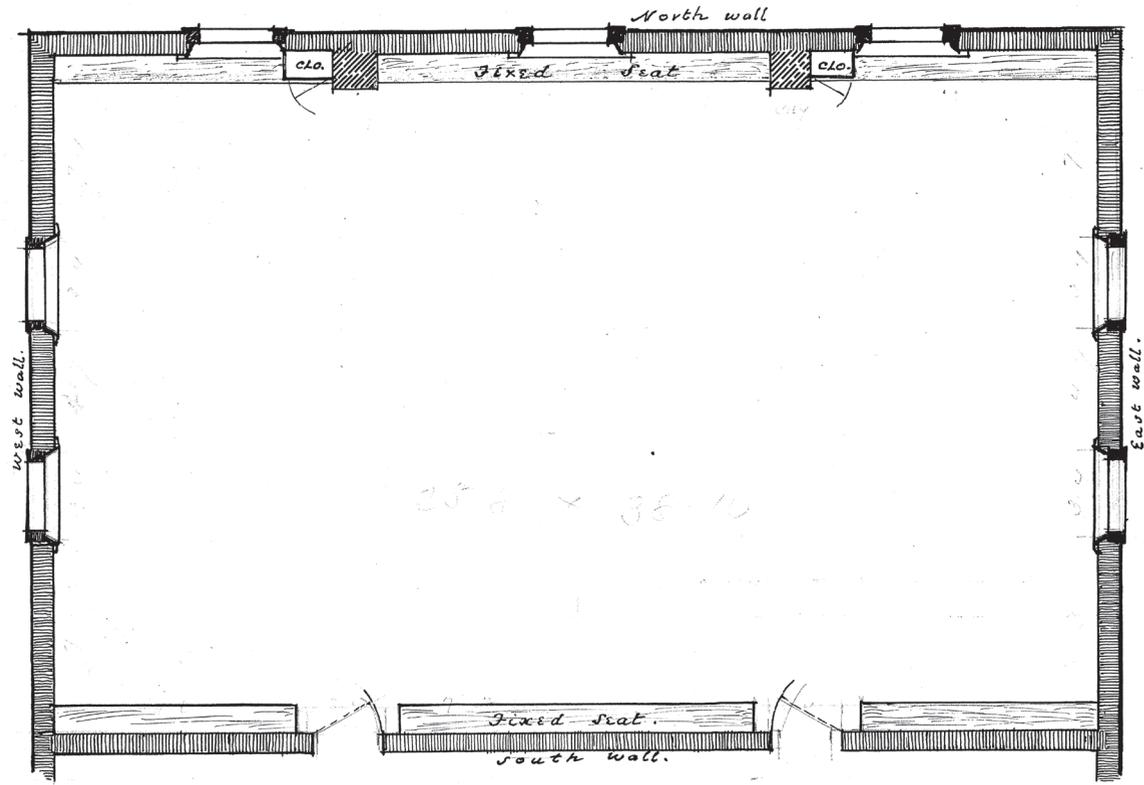
²³ « Dans le mur Nord, une porte donnait accès à l'escalier montant à la bibliothèque du chapitre [...] » Aniel J.P. (1983), *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Bibliothèque de la société française d'archéologie, Genève, p. 37.

²⁴ « As a rule, the Church or Center Family was the largest. This family in most communities had at least 100 members. This number also included many children, often called the Children's Order. Other families also had children, though not as many as the Church. » Paterwic J.S. (2008), *Historical Dictionary of the Shakers*, Scarecrow Press Inc., Plymouth, p. 35.

²⁵ « Children lived under the aegis of a caretaker, often in a seprate building until the age of 14, when they went to live with the adulte Shakers in the dwelling. Until after the Civil War, boys went to school in the winter and girls in the summer. When not in school, children were expected to work. », *Ibid.*, p. 36.

Fig. 24: Meeting hall, Dwelling building, North Family, New Lebanon

0 1 2m

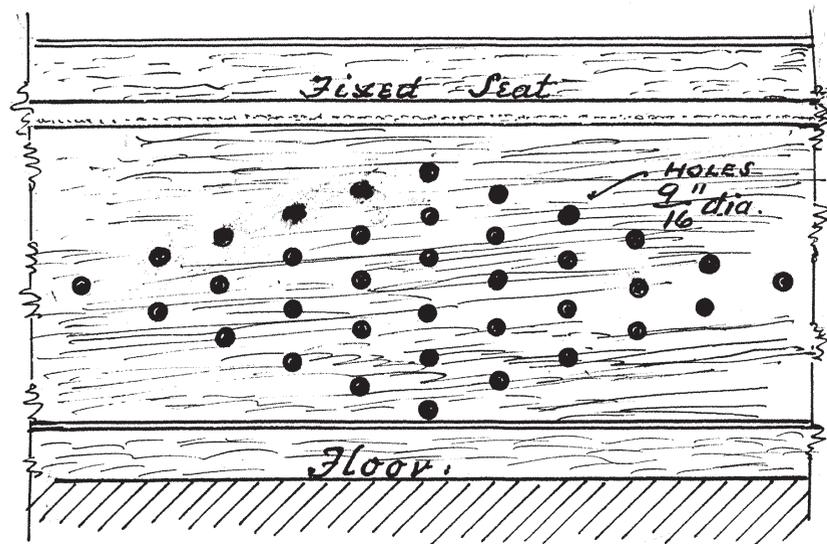
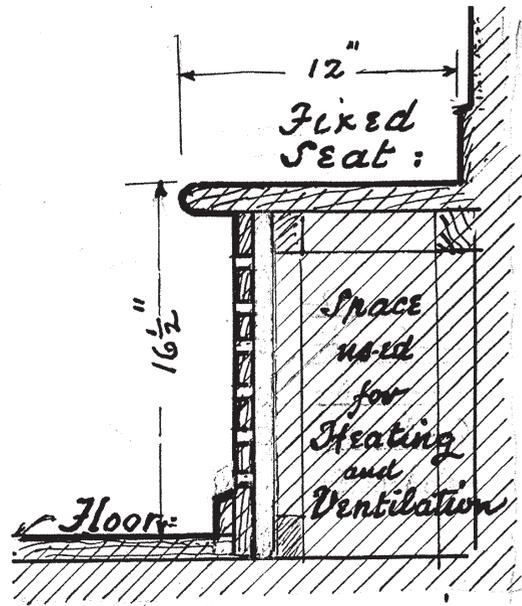


Metric 0 1 METRIC 3 4

Fig. 25: Meeting hall, Dwelling building, North Family, New Lebanon



Fig. 26: Meeting hall, Dwelling building, North Family, New Lebanon, détail du banc



reste des constructions shaker.

Paradoxalement, ces écoles ne sont pas des éléments déterminants dans l'intégration de nouveaux membres dans la communauté. En effet, les enfants éduqués parmi les shakers n'étaient pas *de facto* inclus dans la communauté une fois adulte ; il leur fallait, à l'âge de 21 ans, signer une charte en guise de confirmation, le *Covenant of the Church* ; ce qu'une majorité ne faisait pas, retournant vers la ville.

L'espace à proprement parler dédié à l'enseignement, ou du moins au développement de « l'esprit shaker », se trouve directement dans les logements. Il convient de souligner la manière dont les membres de la communauté se répartissaient dans ceux-ci, à savoir selon leur « avancement »²⁶ : novices, juniors et seniors. C'est dans les logements, en particulier dans la « meeting room », que prenaient place ces activités d'étude et de discussion (assez semblables à celles effectuées dans le chapitre monastique), réglées selon les jours de la semaine.²⁷

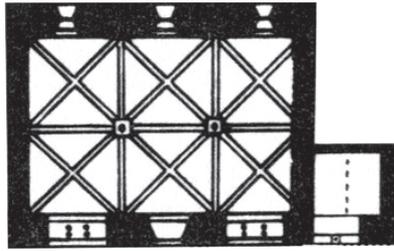
D'une manière assez analogue à une salle capitulaire, la meeting room du logement nord à Mount Lebanon est pourvue sur son pourtour de bancs fixes ; William Lawrence Lassiter

²⁶ « They organized believers into ascetic communal households called « families » which cibsusted of thirty to one hundred persons in a similar condition of spiritual travel » Hayden D. (1976), *Seven american utopias*, MIT press, Massachusetts, p. 67.

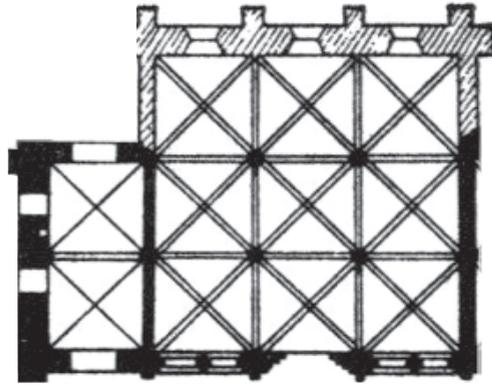
²⁷ « At Mount Lebanon, for instance, on Monday evening there is a general meeting in the dining-hall, where selected articles from the newspapers are read, crimes and accidents being omitted as unprofitable; [...] On Tuesday evening they meet in the assembly hall for singing, marching, etc. Wednesday night is devoted to a union meeting for conversation. Thursday night is a «laboring meeting,» which means the regular religious service, where they «labor to get good.» Friday is devoted to new songs and hymns; and Saturday evening to worship. » Nordhoff C. (1875), *The Communistic Societies of the United States*, Muray J., p 142.

Fig. 27: Comparaison des espaces d'étude

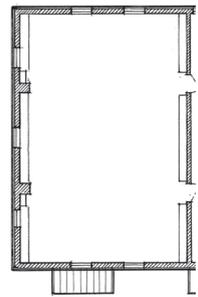
0 10 20m



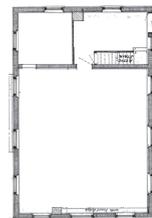
Le Thoronet



Fontenay



New Lebanon, meeting hall



New Lebanon, school house

en donne le détail²⁸, qui inclut un élément de ventilation. On comprend aisément la nécessité de chauffer et d'aérer une telle pièce, une fois remplie de plus de trente personnes.

La proximité d'usage et celle de forme ne manque pas d'intriguer. En effet, si dans un premier temps, les aspects d'usage présents dans les règles communautaires semblent ordonner complètement la vie du groupe, dans un deuxième temps, on se rend compte que ceux-ci ont tous mis en place des espaces capables d'accueillir des assemblées, permettant une gestion collective des affaires de la communauté.

Espaces de vie

Il peut sembler tentant, par un procédé de soustraction, de faire une distinction entre les espaces liturgiques, ainsi que ceux dédiés à l'étude et au travail, et le reste des espaces. On ne saurait trouver dans un monastère de lieux qui ne soient ni dédiés aux activités des pères d'un part, ni d'autre part, des espaces de service, tels que dortoirs, réfectoire, etc, selon l'idée qu'un moine ne doit pas être inactif (« La paresse est l'ennemie de l'âme. Aussi, à certains moments, les frères doivent être occupés à travailler de leurs mains. A d'autres moments, ils doivent être occupés à la lecture de la Parole de Dieu. »²⁹).

Faut-il pour autant effectuer une distinction claire entre des espaces servants et des espaces servis ? Comme on l'a vu dans le cas des logements shaker, la salle à manger pouvait être utilisée lors de réunions collectives autre que la prise des repas. De la même manière, les réfectoires cisterciens étaient agrémentés

²⁸ Lassiter W.L. (1966), *Shaker Architecture*, Bonanza books, New York, p. 38.

²⁹ Règle de Saint-Benoît, chapitre 48, 1.

Fig. 28: Dwelling building, North Family, New Lebanon, rez-de-chaussée

0 5 10m

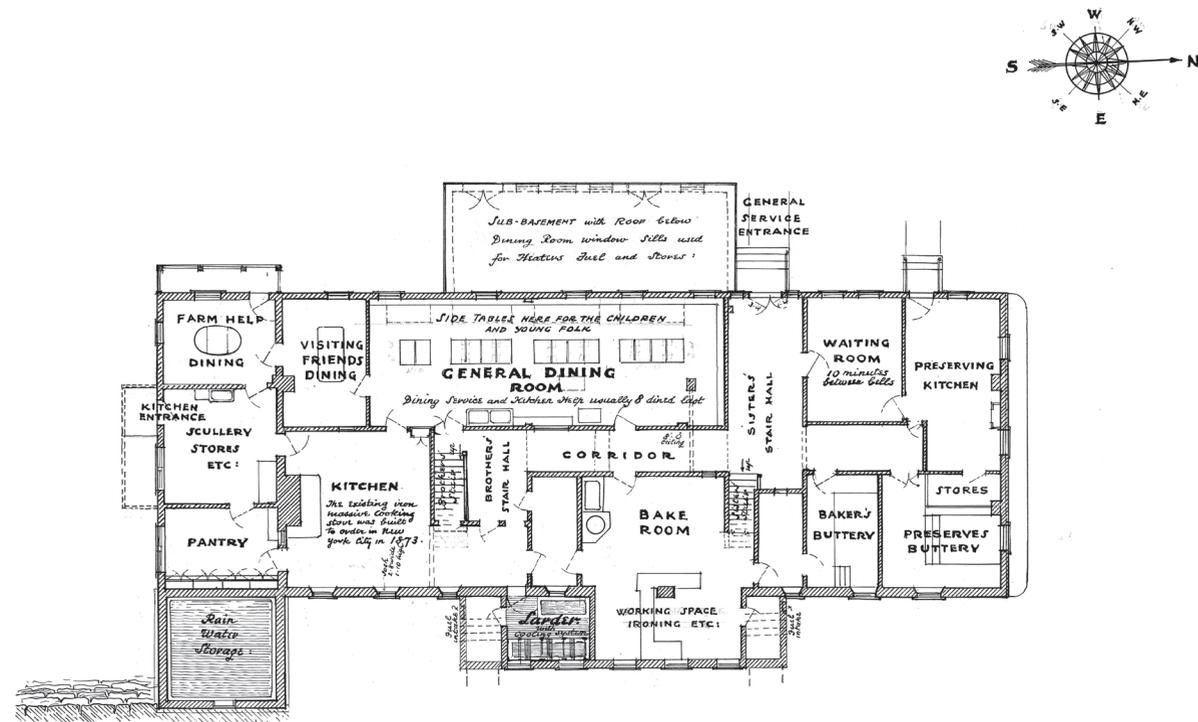


Fig. 29: Dining room, Dwelling building, North Family, New Lebanon



d'une chaire surélevée, à partir de laquelle un moine faisait la lecture durant chaque collation.

Cependant, si certains espaces ne sont pas exclusivement fonctionnels (le cloître n'en est-il pas l'exemple parfait ?), on ne manquera pas d'observer la manière dont, selon l'organisation de la communauté, on retrouve ou non des espaces aux fonctions établies distinctement. À cet effet, les exemples cisterciens et chartreux proposent deux positions radicales, aux antipodes l'une de l'autre.

En effet, dans leurs rapports aux actions usuelles (celles qui échappent au culte ou à l'étude), les deux ordres ont une approche opposée : cénobitique ou érémitique. Là où les moines cisterciens prennent leurs repas et passent leurs nuits ensemble, les pères chartreux, eux, se retirent en cellule dès la fin de l'office.

Le dortoir cistercien, simple couvert, pratiquement dépourvu de mobilier (les moines dormant sur une paille) assume une unique fonction pour toute la communauté (cette dernière, devant, dans la mesure du possible, dormir toute entière dans la pièce). En conséquence, sa configuration est un couvert simple, dégagé de toute cloison, donnant sur le cloître et l'église, par laquelle on accède via un escalier.³⁰ Les moines ne s'y attardent sinon pour dormir, comme le prescrit la règle : « Ainsi, les moines sont toujours prêts (Luc 12, 35-40), et quand on donne le signal, ils se lèvent sans retard. Et chacun se dépêche pour arriver le premier au Service de Dieu, mais

³⁰ « Ils sont le plus souvent bâtis dans le prolongement de l'un des bras du transept de l'église, de manière à mettre les religieux en communication facile avec le chœur, et sans sortir dans les cloîtres, pour les offices de nuit. » Violle-le-Duc E.E. (1854-1868), « Dortoir », in *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Éditions Bance, Morel, p. 96.

Fig. 30: Abbaye de Silvacane, dortoir

0 5 10m

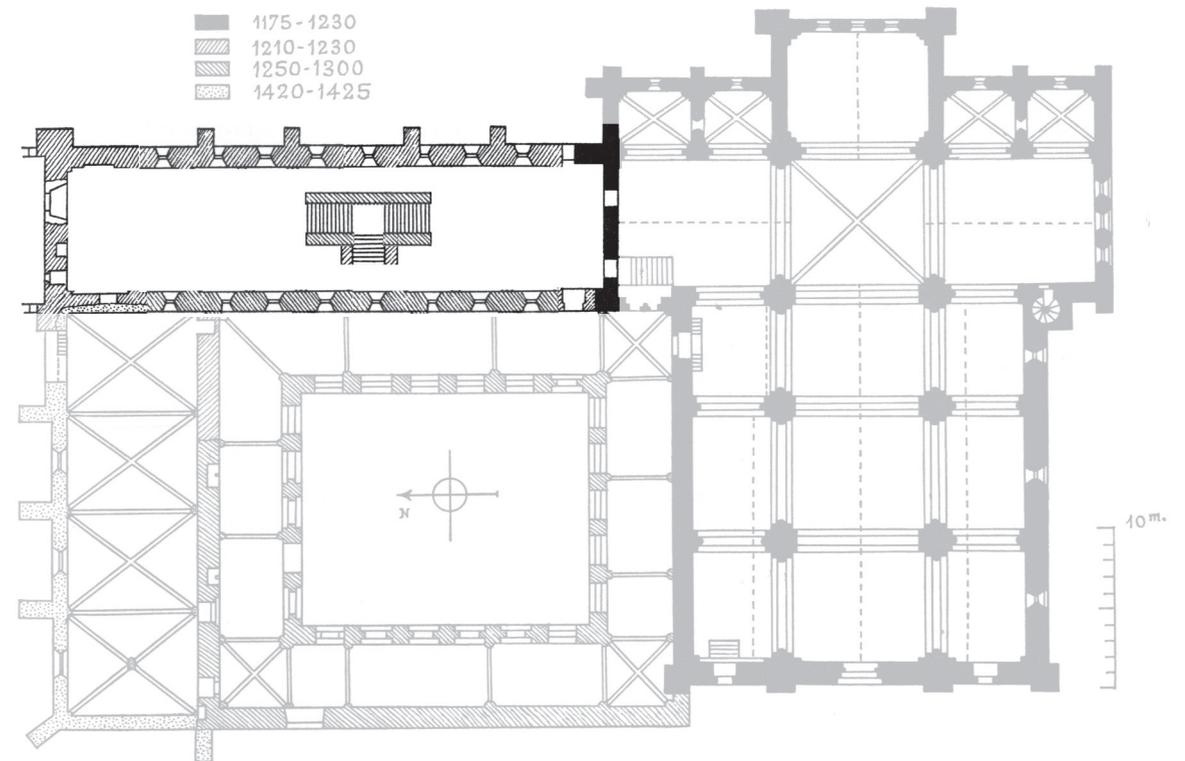


Fig. 31: Abbaye de Silvacane, dortoir des moines



Fig. 32: Abbaye de Silvacane, escalier reliant l'église au dortoir



tout de même avec sérieux et avec calme. »³¹

De la même manière, le réfectoire est uniquement destiné à la prise des repas, et si l'on excepte la séparation entre les frères convers et les moines, à nouveau, c'est l'ensemble de la communauté qui effectue la même action au même endroit, au même moment.

Inversement, là où le monastère cistercien compte des bâtiments destinés à une pratique pour toute la communauté, la cellule chartreuse, elle, prévoit toutes les pratiques pour une seule personne. Elle recrée, comme l'explique Jean-Pierre Aniel, la condition de monastère pour un seul moine³².

La cellule cartusienne représente la manière dont l'ordre tente de réconcilier cénobitisme et érémitisme : durant les six premiers jours de la semaine, le moine chartreux vit comme un ermite, à l'image du monachisme antique, comme l'avance Barthes au sujet de la *cella* :

« Origine de la *cella* (donc de la chambre individuelle comme lieu symbolique) : la cabane érémitique (dans le désert). [...] Évidemment, *cella* = représentation de l'intériorité. »³³

³¹ Règle de Saint-Benoît, chapitre 22, 6

³² « Le mode de vie institué par Bruno de Cologne fait de la cellule cartusienne un monastère individuel, devant assumer, durant la journée du moine, toutes les fonctions attachées à des bâtiments divers dans une abbaye suivant une règle cénobitique : plus simplement, la cellule du chartreux est église, cloître, scriptorium, réfectoire, cuisine, dortoir, atelier et potager. », Aniel J.P. (1983), *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Bibliothèque de la société française d'archéologie, Genève, p. 34.

³³ Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 88.

Fig. 33: Chartreuse de Lugny, cellule

A : grand cloître, B : chauffoir, C : chambre, D : atelier, E : promenoir

F : étude, G : Jardin, H : passe-plat

0 5 10m

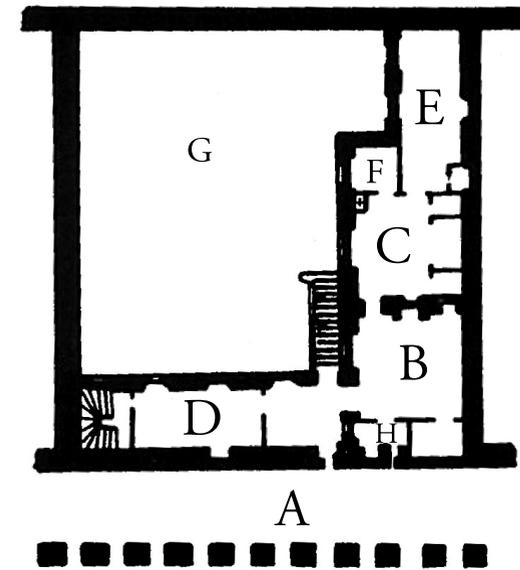


Fig. 34: Chartreuse de Clermont, cellule

A : grand cloître, B : couloir, C : chauffoir, D : chambre, E : étude

F : promenoir, G : latrines, H : jardin, I : passe-plat, J : portique

0 5 10m

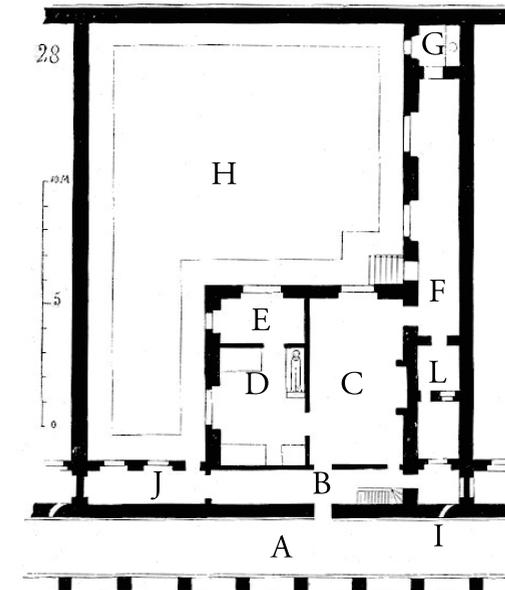


Fig. 35: Chartreuse de Lugny, cellule



En conséquence, on observera la manière dont les espaces internes à la cellule s'articulent. En effet, si celle-ci ne possède pas de distribution à proprement parler, du fait de la petitesse du lieu, on remarque toutefois une déclinaison en plusieurs seuils.

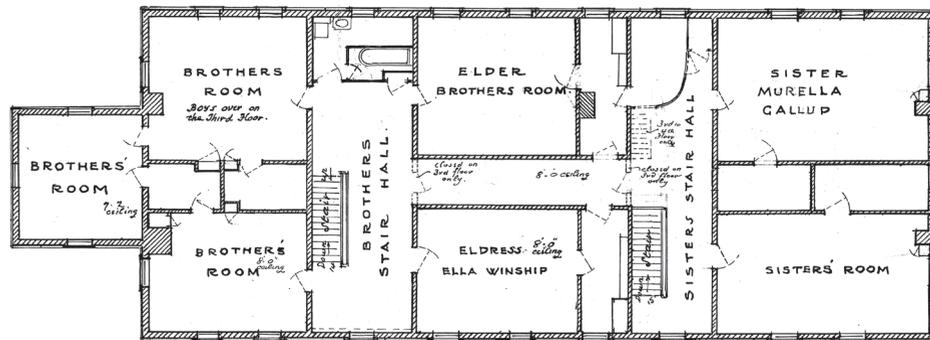
La seule séparation entre le couloir du cloître et la cellule en forme déjà un, avec une séquence de transition, comme on le voit sur le plan d'une cellule de la chartreuse de Clermont. De cette entrée, jusqu'aux éléments de mobiliers ou d'alcôve où se trouve le lit, c'est une succession d'espaces articulés entre eux et de seuils. Il est difficile, du fait des petites dimensions et de l'austérité du dispositif, de définir de manière stricte si certains de ces seuils sont des pièces à part entière (l'exemple du lit, parfois élément de mobilier, parfois une niche dans le mur, est parlant).

Le cas shaker, quant à lui, vient proposer une disposition à mi-chemin entre les deux précédents exemples. En effet, l'organisation en familles telle que prescrite par les lois shaker introduit une forme de hiérarchie au sein de ces groupes (à l'inverse des moines cisterciens, entièrement égaux), mais fait toutefois loger la plupart des membres sous le même toit.

On retrouve dans le logement shaker cette structure « familiale », dans l'organisation des pièces. Comme on peut le voir sur les plans de la North Family de New Lebanon, il y a une distinction entre les chambres des simples frères, des diacres, et des « anciens ». Chacune des chambres recevait de deux à quatre personnes ; ces cloisonnements, additionnés à la séparation usuelle entre les hommes et les femmes, amènent de fait à un dimensionnement important de la distribution. Ceci interroge finalement la capacité que peut avoir celle-ci à assumer des qualités autres que fonctionnelles.

Fig. 36: Dwelling building, North Family, New Lebanon, 1^{er} étage

0 5 10m



En effet, si la question se pose quant à la nature d'un dortoir, d'un réfectoire, quoi de plus normal que de la poser également aux systèmes distributifs ? Le monachisme ayant recouru de manière systématique à la figure du cloître, celle-ci tient naturellement une place importante dans cette étude.

Si la figure du cloître est récurrente dans le monachisme occidental, il serait toutefois léger de n'y voir qu'un seul élément. Les exemples cisterciens et chartreux, à eux seuls, démontrent aisément l'existence non pas d'un cloître, mais de plusieurs. L'analogie formelle, en plan, ne doit pas, à cet égard, masquer les différences qu'il peut y avoir entre ces types d'espaces.

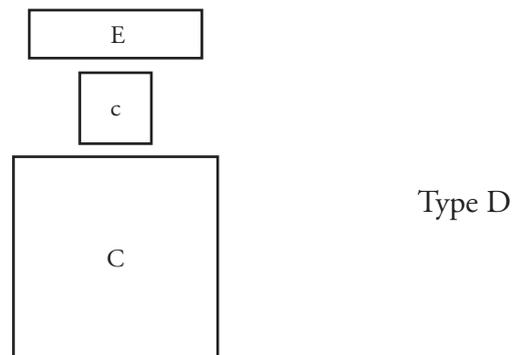
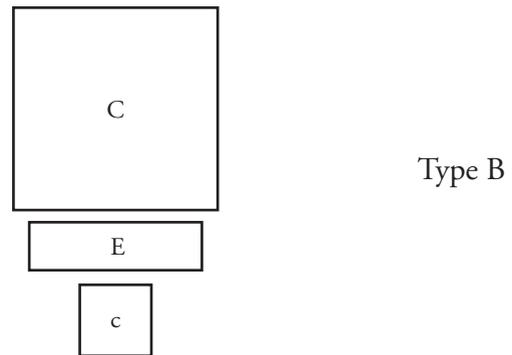
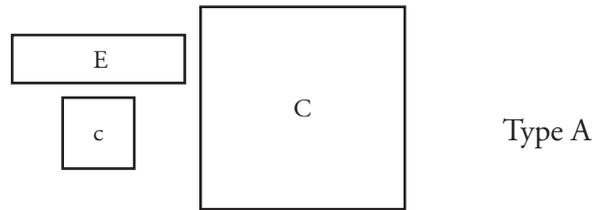
Au travers de la démultiplication des cloîtres chez les chartreux, on entrevoit une question de hiérarchie en sein de l'ensemble qu'est le monastère. En effet, la tripartition des abbayes cartusiennes, que décrit Jean-Pierre Aniel³⁴, induit, à la différence des maisons cisterciennes, un basculement dans la hiérarchie des ensembles. Là où chez les moines blancs, le cloître semble être la pièce centrale de l'assemblage qu'est le monastère, chez les chartreux, grands et petits cloîtres paraissent graviter autour de l'église. Les diverses configurations données par Aniel confirment l'aspect annexe, dans son positionnement, du grand cloître ; cet aspect peut s'expliquer par l'état d'érémisme des Pères, nécessitant une mise à l'écart du centre du monastère.

Cette différence dans la distribution coïncide avec celle dans les proportions ; des cas extrêmes comme la chartreuse de Pa-

³⁴ « La maison haute d'une chartreuse peut se décomposer en trois unités monumentales – église, petit cloître et grand cloître – susceptibles de combinaisons diverses. » *Ibid.*, p. 25.

Fig. 37: Agencement des chartreuses

E Eglise
C Grand cloître
c Petit cloître



vie, dont l'aspect monumental se poursuit dans la taille de son grand cloître, plus important que la moyenne³⁵ des autres abbayes, et à l'opposé, certains cloîtres cisterciens de taille modeste, comme celui du Thoronet.

Les différences dans la taille et le positionnement laissent penser à une différence de nature, ce que confirme la construction de ces deux monuments ; le premier est une galerie très largement ouverte, avec une succession d'arcs montés sur de fines colonnes, tandis que le deuxième consiste en un espace plus fermé, à la construction massive. Il en résulte une spatialité très différente, interrogeant même la nature unique du type.

Comme on l'a vu, les usages liés à ces deux figures sont également profondément différents, et elles peuvent expliquer l'évolution formelle de ces exemples. En effet, la multiplication des cellules, à l'opposé d'une concentration dense comme on trouve dans le système cistercien, entraîne par nature un étirement de la distribution, et à certains égards, la galerie d'un grand-cloître cartusien peut paraître semblable à une rue reliant habitats individuels (ce n'est pas un hasard si Le Corbusier s'inspirera de la chartreuse d'Ema pour la « rue intérieure » de l'Unité d'habitation). À l'inverse, le cloître cistercien illustre aisément la notion de vie cénobitique, comme prescrit dans la règle : « Et l'atelier où nous ferons ce travail avec soin, c'est la clôture du monastère où nous restons pour toujours avec la même communauté. »³⁶

³⁵ « À l'imitation de quelques maisons, la Grande-Chartreuse, Vauvert, Mélan, Champmol, Pavie reçut un effectif supérieur à celui qu'avaient fixé les *Consuetudines* ; les vingt-quatre cellules [...] » *Ibid.*, p. 67.

³⁶ Règle de Saint-Benoît, chapitre 4, 78.

Fig. 38: Abbaye du Thoronet, cloître

0 5 10m

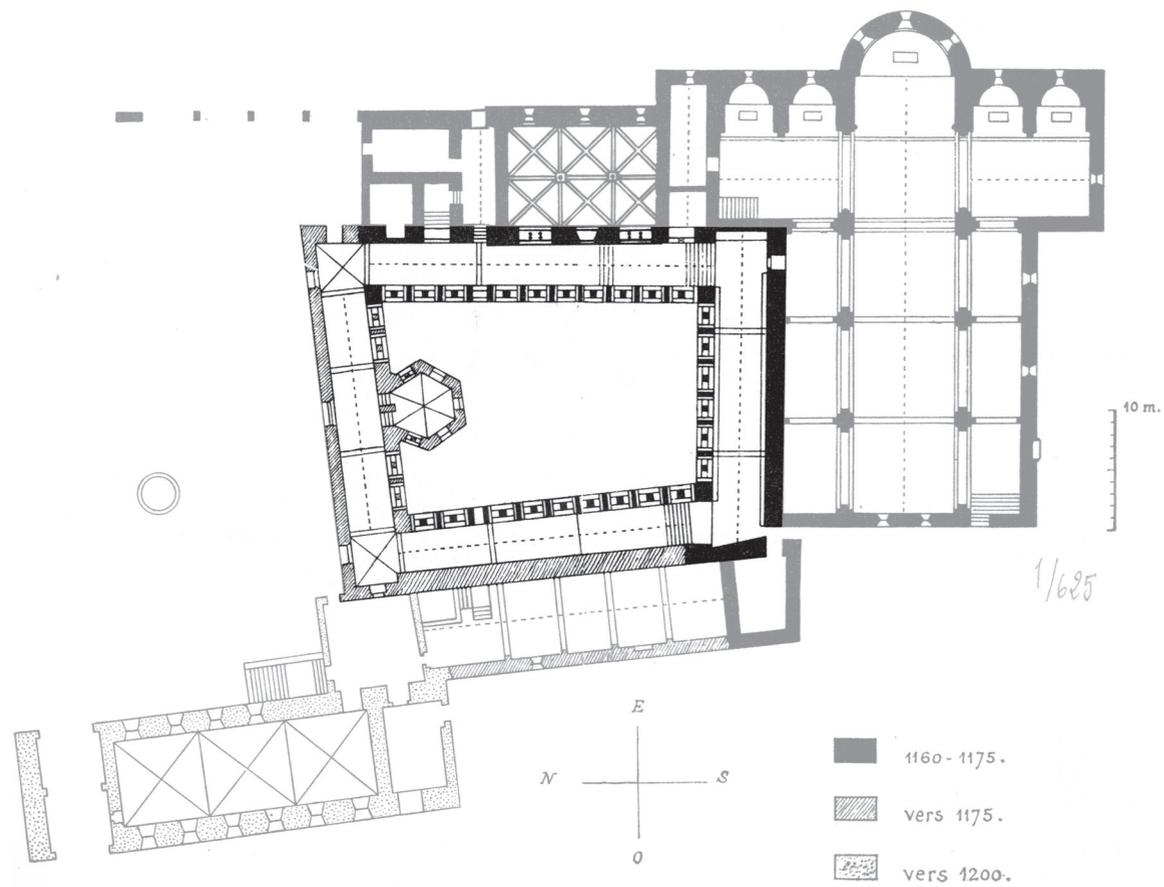


Fig. 41: Chartreuse de Pavie

0 25 50m

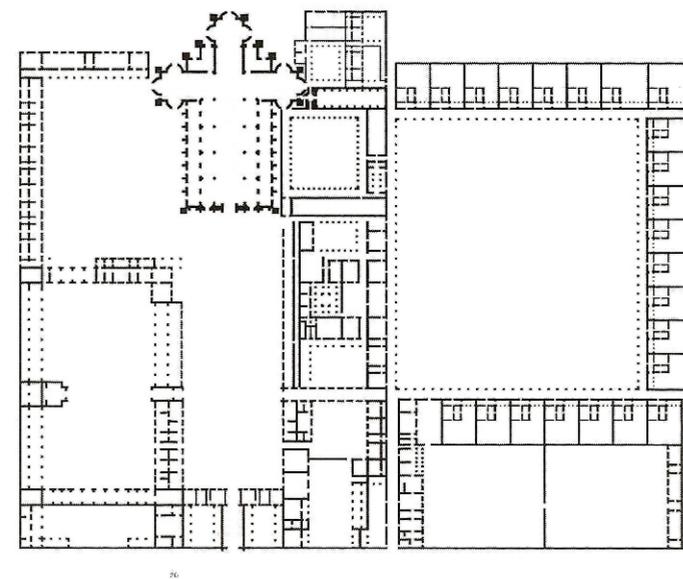


Fig. 39: Abbaye du Thoronet, cloître

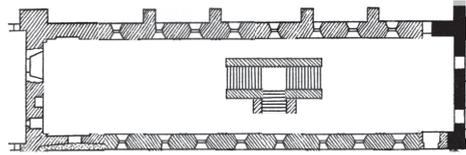


Fig. 40: Chartreuse de Pavie, grand cloître

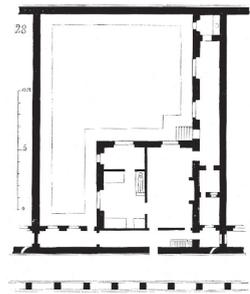


Fig. 42: Comparaison des logements

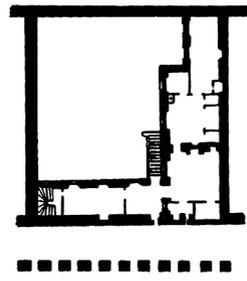
0 10 20m



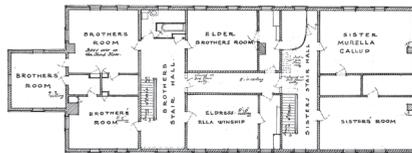
Silvacane
20 moines



Clermont
1 personne par cellule



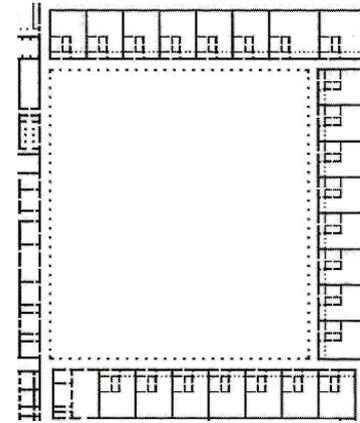
Lugny
1 personne par cellule



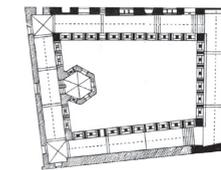
New Lebanon
20 personnes par étage

Fig. 43: Comparaison des cloîtres

0 10 20m



Pavie



Le Thoronet

Conclusion

Il semble difficile aujourd'hui de retrouver des mouvements communautaires d'une même ampleur que le monachisme du XII^{ème} siècle, ou que les mouvements socialistes utopiques du XIX^{ème}. Si certaines expériences de « drop-out »³⁷ ont eut lieu dans les années 1960, il est difficile de comparer l'impact aux exemples précédents, tant ceux-ci ont été influents.

Ce succès, s'il est imputable aux qualités intrinsèques des ordres, ainsi que probablement à l'air du temps, doit toutefois beaucoup aux figures qui l'ont promu. En effet, des personnes comme Saint-Bruno de Cologne, siégeant aux côtés du pape d'alors, ou comme Saint-Bernard de Clairvaux (un des instigateurs de la deuxième croisade), ont eut une influence considérable sur l'expansion de leurs ordres respectifs.

Si ces figures ont une importance indéniable dans l'histoire de ces communautés, elles témoignent également de la dimension d'investissement spirituel dans de telles entreprises. Cette dimension est aujourd'hui difficilement envisageable dans une société occidentale, et si l'on a cherché à apprendre des communautés cisterciennes, cartusiennes et shaker, le but n'est pas de proposer une forme de monastère contemporain.

Un programme idiorythmique ?

En préambule de son dernier cours sur le « vivre-ensemble », Roland Barthes, pour des raisons contingentes, annonçait

³⁷ « USA : les drop-out : ceux qui ont tout lâché, gens qui quittent le rang (≠ les drop-in : gens qui entrent quelque part, qui s'intègrent). » Barthes R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée, p. 171.

qu'il n'aurait pas lieu. Il y prévoyait, idéalement, un retour sur les thèmes « positifs » détaillés pendant le cours, afin d'en tirer une image fictionnelle de communauté, ainsi qu'une contribution libre de la part des étudiants.

On s'est attaché ici à comparer les aspects sociaux, au travers des textes fondateurs des communautés, et de la littérature les concernant, avec l'architecture que ces groupes avaient pu produire ; en un sens, à faire émerger des éléments architecturaux et programmatiques propres aux communautés.

Au travers des exemples communautaires étudiés ici, c'est un éventail de propositions à caractère plus ou moins inclusif qui a été passé en revue, du cénobitisme strict des cisterciens à l'érémisme « encadré » des chartreux, en passant par une forme de famille alternative chez les shaker. Dans chacun de ces cas, on retrouve une diversité de personnes impliquées dans la communauté : moines, frères convers, « anciens », etc.

Ainsi, apparaît comme un des axiomes de la communauté la pluralité de ses constituants, ce que l'on retrouve aujourd'hui sous des termes comme inter-générationnel, ou encore la mixité socio-culturelle. Un programme communautaire idiorythmique, tendrait ainsi à ne pas s'adresser à une seule catégorie de personnes.

En outre, la diversité des activités transparait également comme une ligne directrice. Le travail, comme on l'a vu, tenant une place capitale à l'intérieur même de la communauté, peut ainsi être envisagé non plus selon un mode d'opposition entre sphère privée et sphère publique. De faite, un programme communautaire idiorythmique impliquerait non seulement du logement, mais également d'autres activités.

Finalement, on ne résistera pas à l'envie de donner le programme de l'abbaye de Thélème, illustration extrême de communauté idiorythmique, formulée par Rabelais en 1534, et dont la seule est unique règle est :

« Fay ce que voudras,

parce que, gens liberes, bien nayz, bien instructz, conversans en compaignies honnestes, ont par nature ung insting et aiguillon qui tous jours les poulse à faictz vertueux, et retire de vice, lequel ilz nommoient honneur. Iceulx, quand par vile subjection et contraincte sont deprimez et asserviz, destournent la noble affection par laquelle à vertu franchement tendoyent, à deposer et enfreindre ce joug de servitude. Car nous entreprenons tousjours choses defendues, et convoitons ce que nous est denié »

Sources

Bibliographie

- Andrews E.D. (1953), *The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society*, Dover Publications Inc., New York
- Aniel J.P. (1983), *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Bibliothèque de la société française d'archéologie, Genève
- Arendt, H. (1961), *La condition de l'homme moderne, trad. Georges Fradier*, Calmann-Lévy, Paris
- Barthes, R. (2002), *Comment vivre ensemble : Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Mesnil-sur-l'Estrée
- Borret, K. (2001), « ON DOMAINS The Public, the Private and the Collective », *OASE*, n. 54.
- Dimmier A. (1962), *L'art cistercien en France*, Zodiaque, La pierre-qui-vire
- Dimmier A. (1962), *L'art cistercien hors de France*, Zodiaque, La pierre-qui-vire
- Dufay B. (2014), « La Corroirie de la Chartreuse du Liget à Chemillé-sur-Indrois (Indre-et-Loire). Étude historique et architecturale », *Revue archéologique du centre de la France*, n. 53.
- Ganneron Dom F. (1893), *Annales de D.Ganneron. Les Antiquités de la Chartreuse du Mont-Dieu*, Éditions picard, Paris

Hayden D. (1976), *Seven american utopias*, MIT press, Massachusetts

Lassiter W.L. (1966), *Shaker Architecture*, Bonanza books, New York

Nordhoff C. (1875), *The Communistic Societies of the United States*, Muray J

Viollet-le-Duc E.E. (1854 à 1868), *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Bance et Morel, Paris

Paterwic J.S. (2008), *Historical Dictionary of the Shakers*, Scarecrow Press Inc., Plymouth

Pouillon F. (2008), *Les pierres sauvages*, Points

Pressouyre L. (1994), *L'espace cistercien*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris

Serrou R., Vals P., (1984), *Au désert de Chartreuse*, Pierre Horay, Évreux

Illustrations

Aniel J.P. (1983), *Les maisons de chartreux, des origines à la chartreuse de Pavie*, Bibliothèque de la société française d'archéologie, Genève
- Fig 11, 12, 33, 37

Coppack G. « The Outer Courts of Foutains and Rievlaux Abbeys », in Pressouyre L. (1994), *L'espace cistercien*, Comité

des travaux historiques et scientifiques, Paris

- Fig 2, 3

Dimmier A. (1962), *L'art cistercien en France*, Zodiaque, La pierre-qui-vire

- Fig 8, 19, 21, 30, 38

Wikimedia Commons (www.commons.wikimedia.org)

Alain Bourque

- Fig 20, 39

Benoist Jean-Christophe

- Fig 22

Freihalter G.

- Fig 13

Finot Christophe

- Fig 9, 10

Roby Ferrari

- Fig 40

Rémi Matthis

- Fig 31, 32

Hayden D. (1976), *Seven american utopias*, MIT press, Massachusetts

- Fig 7

Library of Congress (www.loc.gov)

Survey HABS NY-3254

- Fig 14, 15, 16, 17

Survey HABS NY-3249

- Fig 24, 25, 26, 28, 29, 36

Survey HABS NY-3259

- Fig 23