

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE

diretto da
Guerrino Pelliccia (1962-1968)
e da
Giancarlo Rocca (1969-)

II
Cambiagio - Conventualesimo



EDIZIONI PAOLINE

1577
18/1375

Anglicanesimo
Buddhismo
Confucianesimo
Diritto ecclesiastico
Diritto monastico
Diritto occidentale
Diritto orientale
Ebraismo
Giainismo e Induismo
Islam
Liturgia
Monachesimo
Monachesimo

Ordini militari
Ordini ospedalieri
Psicologia
Questioni generali

Religioni classiche
Germani, tedeschi
Religioni primitive
Sociologia
Spiritualità
Storia della Chiesa
Storia della vita

Per la storia e la cultura
BESUTTI, PAOLO
ERMENEGILDO FERRARI
VALENTINO MACCHERONI
GUIDO PETTINATI

BIJBLIOTHEEK VAN HET
NIEUWBROEC-GENOOTSCHAAP
MANTWERFEN

Imprimatur:

Frascati, 3.10.1973
mons. Leonello Razza,
vicario generale.

3323 - Tipografia Città Nuova
della PAMOM
00165 Roma - Largo Cristina di Svezia, 17
II volume: 1975

stimato per la sicurezza assoluta della sua dottrina e l'ampiezza della sua informazione.

Sec. XVI: I martiri inglesi: 18 C. d'Inghilterra, martirizzati negli anni 1535-41 e beatificati da Leone XIII nel 1886; di essi, i tre priori recentemente canonizzati (cf V). - Giovanni Gerecht (Giusto), detto Lanspergio dal luogo di nascita, Landsberg in Baviera (+1539), professore della certosa di Colonia, autore spirituale (cf *Opera omnia*, 5 vol., Montreuil 1888-90). - Lorenzo Surlus (+1578), professore della certosa di Colonia, agiografo noto specialmente per la sua collezione *De probatis Sanctorum historiis* (ed. con note in 12 vol., Torino 1875-80).

Sec. XVII: Riccardo Beaucousin (+1610), professore e poi vicario (1593) della certosa di Parigi, m. priore di quella di Cahors; eminente direttore spirituale, la cui azione profonda è all'origine di tutto il movimento di spiritualità che ha preso il nome di «Ecole française». - Antonio Molina (+1612), della certosa di Miraflores (Spagna), autore di una *Instrucción de sacerdotes*, più volte edita e tradotta in diverse lingue (trad. ital., Torino 1865), che ebbe una grande influenza nel rinnovamento del sacerdozio dopo il Concilio di Trento. - Clemente Bohic (+1621), della certosa di Parc-Ste-Marie (Francia), storiografo dell'Ordine, scrisse *Chronologia Ordinis cartusienensis* dal 1084 al 1510 (4 vol., Montreuil-sur-Mer 1911). - Nicola Molin (+1638), professore della Grande-Chartreuse, storiografo, scrisse *Historia cartusiana* dalla fondazione al 1638 (3 vol., Montreuil 1903). - Leone Le Vasseur (+1693), agiografo dell'Ordine, scrisse *Ephemerides Ordinis cartusienensis* (4 vol., Montreuil 1890-3).

Sec. XVIII: Innocenzo Le Masson (+1703), 50° generale dell'Ordine, autore del primo volume di un grande lavoro storico sui C., dove commenta gli antichi Statuti dell'Ordine: *Disciplina Ordinis cartusienensis* (Montreuil 1893); autore di parecchi scritti spirituali ad uso dei C. - Carlo Le Couteux principale annalista dell'Ordine, autore degli *Annales Ordinis cartusienensis* (8 vol., Montreuil 1825-91). - Benedetto Tromby (+1788), oriundo della Calabria, professore della certosa di Serra San Bruno, storico dell'Ordine, autore della *Storia critico-cronologica-diplomatica del Patriarca s. Brunone e del suo Ordine cartusiano* (10 vol., Napoli 1773-9): opera di scarso valore scientifico, ma contenente una miniera inesauribile di documenti storici relativi ai C., difficilmente reperibili altrove.

Sec. XIX: Gabriele M. Fulconis (+1888), professore della certosa di Collegno (Torino), autore di manuali di pietà di carattere popolare che ebbero larghissima diffusione in Italia e in Francia, tra i quali: *Anima santa* (Torino 1913^{2a}) e *Tesoro di divozione* (Torino 1950). - Cipriano M. Boutrais (+1900), professore della Grande-Chartreuse, autore di molte monografie su Chartreuse e, specialmente, delle prime edizioni di *La Grande-Chartreuse par un Chartreux*, l'opera meglio documentata e la più completa, oggi, sulla vita certosina (1^a ed. 1881; 11^a ed. riv. e ampliata, Compagnie Française de la Grande-Chartreuse 1968).

Sec. XX: Stanislao Autore (+1920), napoletano, storico dell'Ordine, scrisse una vasta opera, *Scriptores Ordinis cartusienensis* (5 vol. ms.), contenente notizie bio-bibliografiche su 1340 C.; autore di numerosi articoli per dizionari (*DB*, *DHGE*, *DTC*, ecc.). - Francesco di Sales Pollien (+1936), professore della Grande-Chartreuse, m. nella certosa di Cala-

bria, autore spirituale molto fecondo, noto soprattutto per *La vie intérieure simplifiée*, che ebbe un successo enorme, più volte stampata e tradotta in varie lingue (Parigi 1925¹⁷); *Viva Dio* (Torino 1922), *La Pianta di Dio* (Firenze 1949), *Valore apostolico della vita contemplativa* (ed. anon. Brescia 1965), ecc. - Giov. Battista Simoni (+1942), professore della certosa di Vedana (Belluno), priore di quella di Calci (Pisa), autore di numerosi opuscoli spirituali, di cui il più noto è *Manete in dilectione mea* (Padova 1932), che ha avuto 40 ed. in diverse lingue; altre opere: *Oportet illum regnare* (Monza 1928); *Non praevalerunt* (Padova 1932), *Adveniat regnum tuum* (Trento 1935), *Si scires donum Dei* (Padova 1938), ecc. - Agostino Guillerand (+1945), professore della certosa di Valsainte (Svizzera), priore di Vedana; i suoi scritti, conosciuti e editi solo dopo la morte, sono stati molto letti e apprezzati ai nostri giorni per i benefici spirituali che hanno procurato a molte anime: *Silenzio certosino*, *Voce certosina*, *Armonia certosina*, *Faccia a faccia con Dio*, *Contemplazioni mariane*, *Hauteurs sereines*, *Liturgie d'âme*, *Au seuil de l'abîme de Dieu* (*Élévations sur l'Évangile de Saint Jean*), *Vivantes clarités* (ed. Benedettine di Priscilla, Roma, Catacombe di Priscilla, via Salaria 430); tutte queste opere, pubblicate dapprima in francese dalla stessa casa editrice, sono state raccolte, da questa, in una edizione completa: *Écrits spirituels* (2 vol.). Una biografia dell'A. si deve al gesuita A. Ravier, *Dom Augustin Guillerand. Un Maître spirituel de notre temps* (Bruges 1965). Lo scritto *Silence cartusien* è stato nuovamente pubblicato in edizione più completa (Desclée De Brouwer 1971).

Nel 1973 l'Ordine contava 19 monasteri e 457 membri, di cui 270 sacerdoti.

Casa generalizia: La Grande-Chartreuse - 38380 Saint-Laurent-du-Pont (Francia). Procura generale: via Cassia 434 - 00189 Roma.

A quanto sopra segnalato si può aggiungere: Y. Gourdel, *Le culte de la Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, in *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, 2 (1952) 625-78; Anon., *Fascino di solitudine*, Milano 1957; B. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*, Grenoble 1958; Anon., *I C.*, Certosa di Farneta-Maggiano (Lucca) 1960; B. Bligny, *L'Eglise et les Ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles*, Parigi 1960 (con importante bibl.); vari articoli di dizionari alla voce *Chartreux*: *DB* (1899), *DTC* (1932), *DS* (1953); B. Bligny, *Les fondations cartusiennes d'Italie, in Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare: sec. X-XII* (Torino 1966) 35-51. — *StatOrdCongr.*, p. 8-9, n° 31; *AnnPont* 1974, p. 1149. Cf anche per il regime dell'Ordine: L. Moulin, *L'Assemblée, autorité souveraine dans l'Ordre des Chartreux*, in *Res publica* 12 (1970) 7-75.

UN CERTOSINO

II. Osservazioni critiche nel quadro della storia monastica generale.

La presentazione dell'Ordine certosino da parte di un suo religioso che gode di lunga esperienza, ha un interesse che tutti apprezzano. Un C. può dare, sullo spirito della propria vocazione, un parere personale certamente insostituibile, e indicare gli orientamenti attuali. Tuttavia la curiosità degli storici supera le prospettive concrete dei membri degli Ordini religiosi: essi vogliono conoscere istituzioni antiche ed evoluzioni che vanno molto al di là della durata di un'esistenza umana, poiché possono occupare lo spazio di molti secoli. Su questioni in sospenso, che agli occhi dei religiosi viventi risultano completamente sorpassate, è utile atti-

rare l'attenzione dei ricercatori, indicare piste d'indagine e fornire informazioni bibliografiche.

Tutti gli Ordini religiosi hanno vissuto una storia orientata, preoccupata a mettere in luce le glorie rispettive, meno per vanità comunitaria che per il desiderio di ritenere quanto può fornire ai novizi e ai professi l'aspirazione a compiere sforzi per essere degni degli esempi di virtù lasciati dagli anziani. Negli Ordini religiosi, come in qualsiasi istituzione religiosa, militare o civile, non si apprezza molto i giudizi emessi da osservatori estranei che, troppo facilmente, misconoscono le caratteristiche proprie dell'istituzione, il suo fine, il suo linguaggio, i suoi veri problemi. Ma gli storici sanno che il ripiegamento su se stessi e l'ignoranza delle esperienze altrui portano a una sclerosi, incresciosa per tutti. Se lo storico ha il dovere di comprendere coloro di cui si occupa, e anche di avere per essi un'attiva simpatia, non può, senza venir meno alla sua missione, astenersi dal tentare uno studio obiettivo e solido dei fatti. Non è perché la storia è maestra di verità che lo storico può permettersi di distribuire biasimi e lodi, o di dare direttive ai suoi contemporanei responsabili; nessuna meraviglia, dunque, per l'insistenza sugli sviluppi dei periodi più remoti, che sono appunto quelli su cui devono applicarsi la ricerca e la critica storiche.

I. « Cartusia numquam reformata » - II. Il « transitus » - III. Legislazione - IV. Autonomia degli Statuti - V. Il « deserto » e i suoi confini - VI. I diritti all'interno dei confini - VII. Restrizioni volontarie dei beni - VIII. I conversi - IX. Attività dei conversi - X. Liturgia - XI. Attività intellettuali.

I. « CARTUSIA NUMQUAM REFORMATA ». - Alle difficoltà che si presentano abitualmente nello studio della storia degli Ordini religiosi, si aggiunge, nel caso dei C., l'esistenza di un adagio, oggi in voga: *Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*. Pare che la genesi di esso non sia mai stata messa a punto, né che se ne sia fornita una soddisfacente spiegazione: il che rincresce, perché una falsa interpretazione tacita comprometterebbe la lucidità e la qualità della storia.

Nessuno ha mai preteso che questo adagio si riferisca alla santità personale di ciascun membro dell'Ordine o intenda garantire l'assenza di mancanze individuali, ma è stato ammesso sovente, più o meno esplicitamente, che l'organizzazione dei C. sia stata così perfetta da non dover subire mai alcuna modifica né sottoporsi alle evoluzioni che costituiscono la regola di tutte le istituzioni umane. Si è giunti a misconoscere o a condannare come false le testimonianze che parlano di una evoluzione: Guiberto di Nogent descrisse Chartreuse come l'aveva vista nel 1115-7; tale descrizione rivela la sua meraviglia dinanzi a una forma di vita monastica particolare e al tipo di biblioteca raccolta da quei solitari poveri (*De vita sua*, lib. I, c. XI; ed. G. Bourgin, *Guibert de Nogent. Histoire de sa vie*, Parigi 1907, p. 32-6). Poiché egli non usa ovviamente il vocabolario che sarà stabilito in seguito, e racconta ciò che ha veduto, non quello che si farà più tardi, è stato accusato di non aver capito nulla della vita certosina. In realtà si concilia molto bene quanto ha detto con ciò che riferisce Guigo, l'autore delle più antiche *Consuetudines* di Chartreuse: nella vita di s. Ugo, vescovo di Grenoble, egli narra che, al tempo di s. Bruno, gli eremiti di Chartreuse non abitavano separati, ma a due a due (*Vita s. Hugonis*: PL 153, 770).

Evidentemente i primi legislatori dell'Ordine certosino non hanno preteso di creare un contesto immutabile, incapace di adattamento. Nel 1248 il priore di Chartreuse, Bernardo de la Tour, redasse un supplemento alle Consuetudini che intitolò *De reformatione*. La descrizione dei documenti della legislazione certosina (cf III) dimostra chiaramente che le autorità dell'Ordine si sono sempre preoccupate di adattare la regola tradizionale alle necessità del momento, e lo hanno fatto con perspicacia e rigore, se si deve credere a Umberto di Romans, quinto generale dei Domenicani († 1277): la sua testimonianza è tanto più preziosa se si pensa che egli era stato uno degli arbitri nominati dal Papa al tempo delle difficoltà che opposero la Grande-Chartreuse alle altre case dell'Ordine nella metà del sec. XIII. Il conflitto si concluse con un accordo, circa la convocazione del capitolo generale, stipulato il 16.2.1255 e approvato da Alessandro IV il 16.1.1257 (cf *Registres d'Alexandre IV*, t. II, Parigi 1917, n° 1655, p. 508-11); fu inserito parzialmente negli *Statuta antiqua* (pars II, c. XXVIII, n° 9). Al termine della sua esistenza, Umberto di Romans redasse dei sermoni per tutti gli stati di vita: uno di essi è rivolto ai C. e un altro ai conversi dello stesso Ordine (cf M. de la Bigne ecc., ed., *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, XXV, Lione 1677, p. 466-7, 470). Umberto nota il rigore della disciplina che giudica eccessiva: « Devono essere ammoniti perché comprendano che è meglio rendere conto della misericordia anziché dell'eccessiva giustizia »; più avanti nota la necessità di dire ai C.: « Non è migliore tutto ciò che è antico; perciò non devono rigettare tutto ciò che è nuovo »; termina peraltro consigliando la fedeltà alla tradizione: « accettare e mantenere le tradizioni ».

Umberto di Romans non adopera il termine « riforma », che si rileva molto spesso negli atti dei capitoli generali, in merito alle case passibili di severe ammonizioni, con l'uso della celebre espressione: « reformatio tam in capite quam in membris » (per es.: 1475, 1485, 1528, ecc.). Le « riforme » chieste non comportavano una modifica degli Statuti di Chartreuse, ma un ritorno alla stretta osservanza di essi. Questo tipo di riforma fu praticato in tutti gli Ordini religiosi, senza che alcuno abbia mai messo in dubbio la validità della propria regola. In concreto, specialmente nei decenni successivi al Concilio di Trento, molti Ordini monastici attuarono un ritorno alle origini attraverso nuove organizzazioni: i Cistercensi frazionarono l'Ordine in congregazioni, come quelle dei → Foglianti o dei → Trappisti; i → Cluniacensi si divisero in due osservanze; monasteri benedettini, già indipendenti, si unirono nelle congregazioni di S. Vitone e di S. Mauro. Benché la legislazione riformata s'inserisca sempre in testi anteriori utilizzati, ripresi e completati, si ammise la presenza di vere fratture nella storia istituzionale: la congregazione di S. Mauro, erede di tanti monasteri antichi, fissava senza ambiguità la data della sua fondazione al 1618. I C. non hanno conosciuto nulla di simile: non c'è stata mai divisione dell'Ordine né rottura nella sua organizzazione. Ciò dipende dalla lunga tradizione di una stabile autorità centralizzata, dal lento progresso dell'Ordine composto di case derivate tutte dalle prime certose federate sin dal 1140, e dai moderati effettivi che le componevano. Al momento dell'apogeo (inizio sec. XVI) il numero delle case era vi-

cino alle 200 unità; quello dei suoi membri era stato limitato dallo stesso Guigo a 12 monaci per ciascuna, oltre al priore e a 16 conversi. Più tardi vi furono certose con 24 e, raramente, 36 monaci, però mai comunità molto grandi.

L'organizzazione delle congregazioni riformate negli Ordini monastici e religiosi costituì un mezzo spesso indispensabile non per modificare le regole, ma per adattare le consuetudini o le costituzioni a nuove esigenze. I C. evitarono la nascita di gruppi separati grazie alla chiarezza e all'autorità dei capitoli generali, che non esitarono minimamente a prendere gravi decisioni e a imporle.

Alcune innovazioni furono molto importanti, come si può giudicare da qualche esempio. Dopo il Concilio di Trento, il capitolo generale del 1567 prescrisse la designazione di monaci con il particolare incarico di attendere ai novizi. Si trattava di un nuovo ufficio che l'Ordine aveva ignorato per oltre tre secoli e che non era stato ancora istituito benché, da un secolo, fossero state emanate prescrizioni per affidare a un monaco la cura dei novizi.

Il capitolo generale del 1679 constatò che le « case basse » (o « Correries ») si erano rarefatte, e ordinò l'osservanza letterale degli Statuti in esse oppure la loro soppressione, « affinché non divengano come fucine di vita rilassata ». Si aboliva così un'istituzione che, alle origini dell'Ordine, era stata ritenuta essenziale, mentre, nel caso del maestro dei novizi, si era introdotta una carica sconosciuta.

In ambedue i casi, i membri del capitolo generale non hanno voluto insinuare che i loro antichi Padri avessero sbagliato in un senso o nell'altro: essi agirono soltanto per rispondere alle esigenze del loro tempo. Pur non attuando « riforme », affrettarono evoluzioni, che sono appunto quei fenomeni che lo storico deve analizzare. L'adagio « *Cartusia nunquam reformata...* » indica un'evoluzione originale, non una stabilità che, nel peggiore dei casi, collocherebbe l'istituzione dei C. fuori del tempo.

II. IL « TRANSITUS ». - Il « *transitus ad alteram religionem* » — passaggio di un religioso da un Ordine a un altro — non è particolare dell'Ordine certosino, ma vi ha acquistato un'importanza considerevole, ricevuto regolamenti propri e conservato, sino ai nostri giorni, un'eccezionale attualità. Probabilmente nessun altro Ordine riceve oggi tante richieste di « *transitus* ».

Già nel sec. VI la → Regola di s. Benedetto ammette per i monaci la possibilità di cambiare. Nel c. I enumera le quattro classi di monaci: se le ultime due sono considerate esecrabili, le prime due, eremiti e cenobiti, sono eccellenti. Questa Regola, scritta per i suddetti, dichiara che, per essere eremita, bisogna aver già fatto l'esperienza prolungata della vita comune in un monastero. Nel sec. XI i → Camaldolesi applicarono alla lettera questa direttiva, fissando la vita eremitica dopo una fase trascorsa in un monastero cenobitico: formula che i C., pur conoscendo le usanze camaldolesi, non adottarono; fin dal loro ingresso, essi hanno sempre praticato la vita in cella. Nel c. LXI la Regola di s. Benedetto spiega come si devono accogliere i monaci estranei. Dopo un soggiorno nel monastero, devono essere espulsi se viziosi, ma, se virtuosi, bisogna riceverli e persino consigliare loro di sollecitare la propria ammissio-

ne. Tuttavia è prescritto all'abate di non accogliere mai un monaco di altro monastero senza il consenso del rispettivo abate.

Queste prescrizioni della Regola di s. Benedetto passeranno, come tante altre, nel diritto canonico. Nel sec. XII i monaci vi aggiunsero la reciprocità; nel 1195 il capitolo generale di Cîteaux decise: « In nome della pace e della carità decretiamo che, per quanto riguarda i C., nessuno di essi sia da noi ricevuto senza il consenso del proprio Ordine, e questo non riceva alcuno dei nostri senza il suo benessere » (J.M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ordinis cisterciensis*: 1195, t. I, Lovanio 1933, p. 187-8, n° 41). La decisione fu notificata al priore di Chartreuse, Jancelin (testo in B. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse* [1086-1196], Grenoble 1958, atti LXIII-LXIV, p. 172-5).

La disposizione del capitolo di Cîteaux fu rinnovata nel 1210 (cf Canivez, *o.c.*, p. 368-9, n° 1). Tuttavia, nel 1206, Innocenzo III aveva posto il principio che un religioso poteva passare a un Ordine più severo (cf Potthast, n° 2763, *Decretal. Gregorius IX*, lib. III, tit. XXXI, c. 18: ed. Friedberg, II, col. 575-6) e questa norma fu interpretata sempre più come la possibilità, per qualsiasi religioso, di passare all'Ordine dei C., ritenuto il più severo, anche senza l'autorizzazione dei rispettivi superiori.

Gli altri Ordini religiosi non potevano vedere sempre di buon occhio il passaggio di alcuni loro membri nell'Ordine certosino. Il capitolo generale di Cîteaux del 1228, certamente per esemplarità, prese una misura disciplinare: « A fra Riccardo, già abate di S. Andrea di Gofers, che è passato all'Ordine certosino, qualora volesse rientrare, sia negata ogni possibilità di ritorno a causa di alcune irregolarità riferite sul suo conto » (Canivez, *o.c.*, t. II, p. 70, n° 23).

Il passaggio all'Ordine dei C., motivato in linea di massima dal desiderio di condurre una vita più austera e di praticare l'eremitismo, poteva essere motivo di abusi: speranza di trovare una soluzione onorevole a una situazione imbarazzante o di sfuggire a meritate sanzioni, necessità di cambiare perfino ambizione. I C. se ne resero conto presto e i loro capitoli generali moltiplicarono le restrizioni. Quello del 1156 decideva che non fossero più ricevuti Cistercensi; quello del 1180 moderò la proibizione concedendo che potevano ammettersi Cistercensi e Premostratensi, « ma non indistintamente e con facilità »; quello del 1222 vietò di affidare incarichi ai Cistercensi divenuti C., e quello del 1261 estese l'interdizione ai religiosi Mendicanti.

Tale rigore era apprezzato dalla S. Sede e spiega perché Martino IV fece un'eccezione in favore dei C., quando (30.7.1281) proibì ai Mendicanti di farsi monaci sia benedettini che Cistercensi, camaldolesi, vallombrosani o canonici regolari di s. Agostino (cf Potthast, n° 21773, *Extravagantes communes*, VIII, c. I: ed. Friedberg, II, col. 1277-8). Il papa rimproverava ai Mendicanti, che volevano passare tra i monaci, di cercare non l'ascesi, ma la possibilità di vivere più liberamente e di raccogliere dignità e benefici. Per escludere questa prospettiva, il capitolo generale dei C. del 1363 arrivò al punto di privare di voce attiva gli ex-religiosi passati nell'Ordine.

Nondimeno alcuni priori propendevano per l'accettazione di religiosi, che a loro sembravano soggetti eccellenti e già formati. Contro questa ten-

denza il capitolo generale del 1388 reagì, rendendo obbligatorio il suo consenso o quello del priore di Chartreuse per l'ammissione di qualsiasi religioso. Tale decisione dovette essere rinnovata molte volte.

Poiché la legislazione in merito al «transitus» era troppo complicata nell'antico diritto, i C. venivano spesso citati come esempio, essendo il loro caso apparentemente più semplice. Si erano un po' perdute di vista le osservazioni di s. Tommaso: «La perfezione di una religione... non si valuta solo dalla sua austerità, ma principalmente da ciò a cui essa è ordinata e, secondariamente, dalla discrezione delle regole proporzionate al fine dovuto» (*SumTh* II-II, q. 189, art. 8).

Non c'è dubbio che la vita solitaria dei C. esige personalità molto equilibrate. In un rapporto indirizzato, nel 1766, alla Commissione dei Regolari, mons. Cortois de Quincey, vescovo di Belley, faceva considerazioni molto severe. Dopo aver riconosciuto che sui C. della propria diocesi non si poteva dire che bene, aggiungeva: «... Sono pochi i temperamenti che possano adattarsi a una solitudine così assoluta. La tristezza e la noia consumano molte di queste povere vittime di uno zelo poco cauto e troppo poco sperimentato... Parecchi sono invecchiati e avvizziti prima del tempo; altri ancora più sfortunati, perdono il vigore intellettuale prima di quello corporeo, e divengono tardi e ottusi o completamente alienati di senno...» (Parigi, Archivi naz. 4 AP 93: testo pubbl. in *Bulletin d'histoire et d'archéologie du diocèse de Belley* 39 [1964] 13). Queste riflessioni sono confermate dall'esistenza, negli edifici di alcune certose, di celle recinte con rete metallica, così ideate perché l'occupante possa assistere alla Messa senza uscire; nell'edificio detto «la Bugade», alla certosa di Villeneuve-les-Avignon, vi erano sette celle «per i malati di spirito» (*Congrès archéologique de France*, 121^e sess., Avignon et Comtat-Venaissin 1963, p. 175-6).

La vita certosina esercita ancora un'attrattiva romantica sugli animi apparentemente meno preparati e più realisti. Le confidenze sono abbastanza rare; si può leggere il resoconto, redatto con umorismo, dell'esperienza di Marc Oraison durante l'inverno 1941 (*M. Oraison, Tête dure*, Parigi 1969, p. 67-8).

In considerazione dei pericoli di un entusiasmo poco pensato e delle conseguenze disastrose che possono avere, tra i religiosi, tentativi destinati a fallire, il CIC ha semplificato la legislazione del «transitus ad aliam religionem» eliminando qualsiasi privilegio e discussione: «Un religioso non può passare ad altra religione, anche più austera, o da un monastero autonomo a un altro senza l'autorizzazione della Sede Apostolica» (c. 632).

Qualunque sia la riserva attuale, ciò non toglie che l'Ordine dei C., che non ha mai accettato vocazioni di bambini, abbia accolto molti adulti: laici, chierici o religiosi, maturi e sperimentati. Studiare la formazione e l'attività di questi elementi, molti dei quali furono illustri, permetterebbe di valutare l'attrattiva esercitata dalla vita certosina e il suo inserimento nella società e nella Chiesa, manifestando contemporaneamente alcuni aspetti della storia dell'Ordine.

III. LEGISLAZIONE. - S. Bruno e i suoi primi successori hanno lasciato pochissimi scritti. Non esiste attualmente una raccolta completa e auten-

tica di questi frammenti. Il primo grande testo legislativo dell'Ordine è costituito dalle *Consuetudines* di Guigo, quinto priore della Grande-Chartreuse, che le indirizzò «ai priori Bernardo di Portes, Umberto di S. Sulpizio e Milone di Meyriat». Questi tre monasteri si trovavano nel Bugey (attuale dipartimento dell'Ain): il secondo, posto nella diocesi di Belley, divenne cistercense; gli altri due, ai confini della diocesi di Lione, diventarono certose ed ebbero una grande influenza nella storia dell'Ordine. La differenza di queste trasformazioni si spiega facilmente: S. Sulpizio era un antico monastero cluniacense, dove più radicate restarono le usanze cenobitiche, mentre a Portes si trovavano due monaci dell'abbazia di Ambronay che volevano condurre vita eremitica, e Meyriat doveva la sua esistenza a un canonico di Lione, animato dallo stesso desiderio. La cronologia dei tre priori permette di collocare la dedica di Guigo tra il 1121 e il 1127. È molto probabile che questi sia stato messo in relazione con loro da Pietro il Venerabile, eletto abate di Cluny nel 1122, dopo essere stato, nei due anni precedenti, priore di Domène, presso Grenoble. Egli fece conoscere la Chartreuse a eremiti isolati che conosceva bene, poiché S. Sulpizio era un antico priorato cluniacense, Portes era vicino all'altro priorato cluniacense di Innimont, e Meyriat poté costituire il proprio fondo grazie al grande monastero cluniacense di Nantua (cf. J. Dubois, *Moines et monastères du Bugey*, in *Le Bugey* 49 [1962] 21-41; Id., *L'implantation monastique dans le Bugey au Moyen âge*, in *Journal des savants* [1971] 15-31).

Le Consuetudini di Guigo sono state stampate fin dal 1510 nella raccolta di Basilea, che sarà analizzata più avanti. Il testo è stato riprodotto nella *PL* 153, 631-760. Il t. IV di M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne* (Grande-Chartreuse 1962), contiene un'edizione critica, basata su 16 ms., corredata di una traduzione francese che non esime dal ricorrere all'originale.

Queste Consuetudini costituiscono certamente uno dei più importanti testi monastici di tutti i tempi. Guigo ha codificato gli usi vigenti a Chartreuse dopo s. Bruno, approfittando dell'occasione per precisare e modificare quanto era necessario. Molte chiare allusioni dimostrano che egli conosceva molto bene gli usi monastici, pur non menzionando esplicitamente che i soli Cistercensi (c. LV). Purtroppo, allo stato attuale delle edizioni delle antiche raccolte di consuetudini monastiche, è impossibile stabilire con certezza ciò che hanno mutuato da Guigo e quale sia stato poi il suo influsso.

I primi 41 capitoli delle Consuetudini sono dedicati ai monaci; i c. XLII-LXXVI ai «laici chiamati conversi»; i c. LXXVII-LXXIX contengono prescrizioni comuni; il c. LXXX (ultimo) è un elogio della vita solitaria. Esse danno anche direttive per l'ufficio liturgico, per ricevere i novizi; vi si trovano dettagli della vita quotidiana e il modo di accogliere gli ospiti. Guigo insiste sulla vita in cella dei monaci ed enumera accuratamente gli oggetti che vi si devono trovare (c. XXVIII). Descrive le principali mansioni dei conversi: cuoco, fornaio, calzolaio, incaricato del settore agricolo e responsabile dei pastori. L'organizzazione interna delle certose, molto caratteristica, è fondata sulla concezione originale dei fondi che, per la sua importanza, sarà trattata più avanti.

sto
tu-
ar-
di
ey-
Bu-
do,
use;
one,
ten-
este
izio
ra-
e a
di
a, e
o di
ono-
de-
pro-
ione
e di
anni
oble.
olati
an-
ll'al-
yriat
ande
bois,
y 49
dans
wants

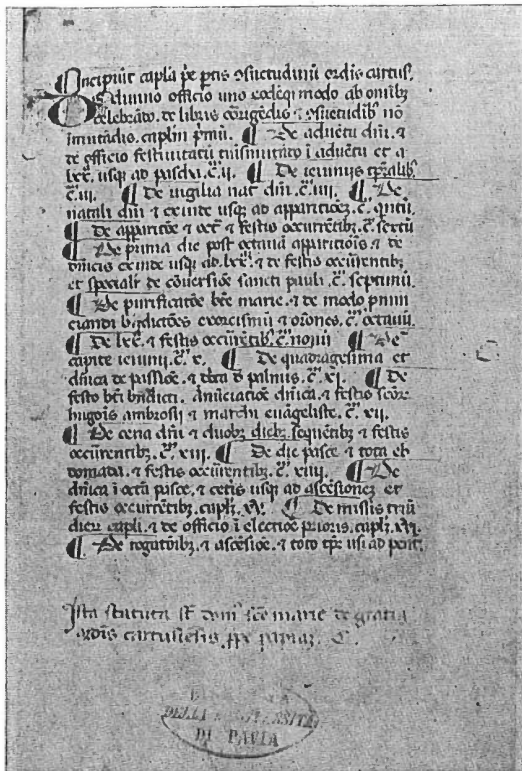
ppate
ana-
nella
urces
1962),
, cor-
esime

nente
utti i
Char-
usione
sario.
nosce-
enzio-
rcensi
lizioni
stiche,
hanno
il suo

io de-
chia-
ngono
in elo-
dret-
rovizi;
a e il
sulla
mente
I). De-
cuoco,
icolo e
nterna
a sulla
ua im-



Questo dipinto di Zurbarán (1598-1664) mostra la visita di s. Ugo, vescovo di Grenoble (Francia), ai Certosini della Grande-Chartreuse, al tempo della fondazione dell'Ordine. L'insieme è anacronistico sotto l'aspetto storico, ma è una buona presentazione di come poteva essere la visita di un vescovo nel refettorio di una certosina spagnola verso la metà del sec. XVII. (Museo delle Belle Arti, Siviglia, Spagna)



La prima pagina delle costituzioni dei Certosini, da un manoscritto (sec. XV) proveniente dalla certosa di S. Maria delle Grazie presso Pavia. (Pavia, biblioteca universitaria, codice Aldino 55, carta 1).

S. Antelmo, priore di Chartreuse dal 1139 al 1151, aggiunge alle Consuetudini di Guigo un supplemento, di cui esistono due redazioni, edite in *Aux sources de la vie cartusienne* (t. IV, p. 220-7). James Hogg (*Die ältesten Consuetudines der Kartäuser* [Analecta cartusiana 1], Salisburgo 1970) ha pubblicato, oltre alle due redazioni (p. 92-100 e 104-16), con una differente numerazione di paragrafi, un supplemento (p. 100-3). Le Consuetudini di s. Antelmo trattano esclusivamente della liturgia.

Nel 1270 Basilio, priore di Chartreuse, promulgò delle Consuetudini divise in 48 capitoli, edite per la prima volta da J. Hogg (o.c., p. 142-218). I primi 33 capitoli si riferiscono essenzialmente agli usi liturgici; i successivi, alla vita dei monaci e dei conversi; gli ultimi due, al capitolo generale. Lo schema è abbastanza vago per poter fare osservazioni molto importanti in punti insospettati. Sarebbe necessario un indice.

Nel 1222 fu composto un supplemento alle Consuetudini di Basilio con decisioni dei capitoli generali, riuniti sotto i priori Guigo II (1174-80) e Jancelin (1180-1233). Furono pubblicate per la prima volta da J. Hogg (o.c., p. 219-40). I 115 paragrafi si susseguono senza ordine logico. Gli usi liturgici occupano meno spazio dei regolamenti disciplinari.

Nel 1248 il priore Bernardo de la Tour promulgò *30 capitula de reformatione*: sono inediti; J. Hogg ne ha annunciata una prossima pubblicazione.

I manoscritti della legislazione certosina primitiva sono molto rari. Il più interessante è quello attualmente conservato nella Grande-Chartreuse (segnatura 1 Stat. 23, già B.I. 551); fu copiato per la certosa di Parigi, probabilmente tra il 4.8.1257 e il 1°.5.1259.

Nel 1259 il priore di Chartreuse, Ruffier, codificò la legislazione certosina esistente. La sua opera è conosciuta sotto il nome di *Statuta antiqua*. Sono divisi in tre parti: la prima tratta specialmente della liturgia, la seconda si occupa dei monaci, la terza dei conversi, l'ultimo capitolo concerne le monache. Gli *Statuta antiqua* seguono abbastanza da vicino le Consuetudini di Guigo, riprodotte così ampiamente da renderne praticamente inutile la consultazione. Vi furono inserite le altre consuetudini descritte sopra, le decisioni dei capitoli generali e i decreti pontifici riguardanti i C. E disponibile l'eccellente edizione del 1510, ma nessun commento indica le fonti di ciascun paragrafo. Non esistono nemmeno elenchi di manoscritti, abbastanza numerosi, come sembra, i quali, se non presentano testi differenti, possono tuttavia contenere interessanti varianti locali.

Quale codice della legislazione certosina, gli *Statuta antiqua* ebbero due supplementi: nel 1368 Guglielmo Raynald promulgò gli *Statuta nova*. Divisi in tre parti come gli *Statuta antiqua*, completano questi senza sostituirli. Nel 1509 Francesco du Puy aggiunse la *Tertia compilatio*, composta di 13 capitoli.

Nel 1510 un editore di Basilea, Giovanni Amorbach, pubblicò tutta la legislazione certosina: le *Consuetudines* di Guigo, gli *Statuta antiqua*, gli *Statuta nova* e la *Tertia compilatio*, completati da un eccellente *Repertorium statutorum Ordinis cartusienensis*; vi aggiunse una raccolta: *Privilegia et confirmatio Ordinis cartusienensis*, che contiene 13 lettere pontificie; terminò con un catalogo delle certose, classificate secondo le province dell'Ordine.

Dopo il Concilio di Trento i C., come tutti gli altri religiosi, iniziarono la revisione della propria legislazione. Dom Bernardo Carasse fece pubblicare a Parigi, nel 1582, la *Nova collectio statutorum*, anch'essa divisa in tre parti, ma stampata in due volumi di formato differente: il più piccolo contiene la parte liturgica, l'altro riprende la seconda e terza parte; ambedue terminano con un indice alfabetico delle materie. L'ordine dei capitoli non è identico a quello seguito dalle Consuetudini di Guigo, ma vi si riscontrano numerosi testi desunti dalla legislazione anteriore. La mancanza di una edizione commentata rende difficili i raffronti.

Nel 1681 dom Innocenzo Le Masson ripubblicò, nella tipografia installata a La Corriere della Grande-Chartreuse, la seconda e terza parte della *Nova collectio*, di cui conservò il titolo precisando: *editio secunda*; in caratteri più piccoli aggiunse delle *ordinationes* stabilite durante il sec. XVII. Ne fece fare due edizioni: l'una in 8°, l'altra in 4°. Benché fossero stati corretti alquanto i brani in cui venivano limitate le possibilità di appello alla Curia romana da parte dei C., queste disposizioni furono disapprovate a Roma. L'approvazione fu concessa da Innocenzo XI (1688), ma con la riserva di un certo numero di correzioni. Le Masson fece stampare una nuova edizione a La Corriere nel 1688; inizia con la lettera di Innocenzo XI e tiene conto delle correzioni imposte.

La *Nova collectio* fu ristampata a Roma nel 1736, poi a Montreuil-sur-Mer nel 1879 con un supplemento di testi pubblicati dopo il 1688. Una nuova edizione si ebbe a Parkminster con il titolo di *Statuta Ordinis cartusienensis ad praescripta codicis juris canonici conformata* (1926). La redazione, riveduta dopo il Vaticano II, porta il titolo di *Statuta renovata Ordinis cartusienensis*.

Non è qui possibile compilare la lista dei volumi redatti dai C. oltre agli Statuti: traduzioni per i conversi o le monache, direttori, ordinari liturgici, ecc. L'elenco dei libri stampati dai C. è stato fatto da Hubert Elie: *Les éditions des Statuts de l'Ordre des Chartreux* (Losanna 1943); comodo per le descrizioni bibliografiche, il volume è deturpato da giudizi sgradevoli ed errati.

IV. AUTONOMIA DEGLI STATUTI. - Il c. 13 del IV Concilio Lateranense sanzionò gli usi della Curia romana che, nel sec. XII, riconosceva a qualsiasi casa religiosa una regola e una *institutio* (cf J. Dubois, *Les Ordres religieux au XIIe siècle selon la Curie Romaine*, in *RevBén* 78 [1968] 288-309). Il più fecondo storico certosino, dom Le Cousteulx, ha ignorato questo problema, poiché, nelle numerose bolle che riproduce, non ce n'è una in cui un papa ponga i C. *sub regula beati Benedicti*. Non si può tuttavia pensare che questo infaticabile investigatore di archivi non abbia mai trovato la suddetta clausola: essa fu segnalata più tardi. Né si deve credere che si tratti di un dettaglio insignificante: i C., infatti, non lo ritengono tale se dom Laporte (*Aux sources de la vie cartusienne. II. Traits fondamentaux de la Chartreuse*) ha tentato di provare, in circa cento pagine, che i C. erano estranei al monachesimo dipendente dalla Regola di s. Benedetto. Rievocando due bolle in cui figura la famosa clausola — l'una di Eugenio III (1145) per la certosa di Mont-Dieu, l'altra di Alessandro III (1169) per Durbon — egli esclude la loro testimonianza sostenendo che la prima è il risultato di una confusione con una bolla indirizzata a S. Remigio di Reims, e che la seconda è un lapsus di copista (cf *o.c.*, p. 116-8, 121). E aggiunge: « Sappiamo che, in 900 anni, solo due bolle hanno riferito i termini sui quali Mabillon (che fissa dei rapporti tra monaci antichi e C.) basa la sua dimostrazione; un tale fatto può essere considerato moralmente impossibile: se la clausola in questione è esatta, si sarebbe riscontrata altre volte » (*ivi*, p. 157). L'espressione « due bolle in 900 anni » lascia perplessi, poiché la clausola incriminata appare soltanto nella seconda metà del sec. XII. La mancanza di un bollario dell'Ordine certosino è avvertita se dom Laporte, che ebbe libero accesso agli archivi dell'Ordine, non ha potuto rintracciare che due bolle contenenti una clausola, la quale, da sondaggi e non da un esauriente inventario, risulta in molte altre (cf J. Dubois, *Quelques problèmes de l'histoire de l'Ordre des Chartreux à propos de livres récents*, in *RevHisEccl* 63 [1968] 36). Il caso più curioso è quello della certosa di Portes, che ricevette almeno due bolle con questa clausola (1171 e 1181).

Nell'epoca moderna la formula *sub regula beati Benedicti* potrebbe forse indicare l'appartenenza a un Ordine religioso, eventualmente decentralizzato come la Confederazione benedettina; ma, nel sec. XII, non si pensava allo stesso modo: il riferimento a una regola significava soltanto la volontà di porsi nella tradizione della Chiesa per praticare

i grandi principi della vita religiosa, nel nostro caso quelli della vita monastica, senza preoccuparsi di prescrizioni dettagliate e senza pensare di stabilire un rapporto giuridico con altri monasteri.

Guigo aveva dato alla sua opera il nome usuale di *Consuetudini*; i regolamenti dei C. presero nel sec. XIII, e conservarono dopo, il nome di *Statuti*, ma non quello di *Regola*, riservato a testi che risalgono al primo millennio. Contrariamente agli altri monaci, che vollero conservare un legame visibile con le origini cristiane attraverso la propria *Regola*, i C. fissarono una legislazione peculiare e recente nella sua espressione. Ottennero così (1688 e 1924) approvazioni « in forma specifica », non consone a *Regole* ultramillinarie.

Queste sanzioni ufficiali e moderne della legislazione certosina non devono dissimulare la fedeltà dei C. alle antiche consuetudini monastiche.

I C. fanno la professione per una determinata casa. Quando sono inviati in un'altra, vengono ricevuti come ospiti e non godono di voce attiva al capitolo, salvo casi previsti dal diritto. Come negli antichi monasteri, i monaci riuniti in capitolo votano su questioni importanti. In linea di massima, le stesse comunità eleggono il rispettivo priore, ma è stato introdotto l'uso di lasciare spesso la nomina dei priori al p. generale, sia per disposizioni giuridiche sia per rinuncia degli elettori. Secondo l'antica usanza, i priori sono eletti senza limite di tempo, ma un'originale consuetudine certosina li obbliga a presentare le proprie dimissioni (*petere misericordiam*) a ogni capitolo generale, che delibera su ciascun caso. Tutti i priori, e solo essi, formano il capitolo generale, secondo gli antichi usi monastici che non contemplavano i delegati delle comunità. Il priore di Chartreuse, che è di diritto priore generale, è però eletto dalla sola comunità della casa-madre. Questo tipo di elezione, che oggi sorprende, era usuale, nel medioevo, in tutti gli Ordini monastici; i suffragi non avevano lo scopo di manifestare la volontà di tutti i membri, ma di designare l'eletto di Dio. Benché sia continuamente aumentata l'autorità del priore generale e del capitolo generale, i priori restano — come negli Ordini monastici in cui i priori conventuali hanno la stessa autorità degli abati — superiori maggiori nell'accezione del diritto canonico.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Le modalità della evoluzione del diritto certosino hanno consentito a questo di mantenere, con una maggiore fedeltà rispetto ai monaci, alcuni usi medievali, ma anche di sopprimere completamente certe istituzioni cadute in disuso, fino al punto di dimenticare totalmente concezioni che conobbero tempi gloriosi. Gli storici devono studiare con la più profonda attenzione queste istituzioni superate. E il caso dei beni delle certose, organizzati in « deserti » con limiti ben definiti.

V. IL « DESERTO » E I SUOI CONFINI. - La disposizione delle sedi assume, per i religiosi, un'importanza tanto maggiore quanto le uscite sono meno frequenti e i rapporti con l'esterno vengono sottoposti a un regolamento più severo. Alle origini i C. applicarono all'organizzazione dei loro beni concezioni originali, che li distinsero dagli altri monaci.

Nel sec. XII i papi accordarono a molte chiese e monasteri ampie bolle per confermare i loro privilegi e possedimenti, di cui davano l'elenco.

Le liste erano ovviamente redatte secondo la documentazione fornita dalle comunità; la Curia romana si limitava a metterle in forma. Le bolle indirizzate a certose si riconoscono facilmente, perché la proprietà vi è precisata con la descrizione dei confini (*termini*). Questi sono concretizzati da una serie di punti di riferimento, che tracciano un perimetro immutabile intorno a un vasto territorio. I papi li approvano, prendono tutti i provvedimenti necessari per garantirvi la pace e proibiscono a qualsiasi altro religioso di acquistare terreni all'interno o di costruire case a meno di mezza lega (cf procedura in M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894, p. 239-40, spec. nn. 2, 3, 7).

I C. avevano dunque un « deserto », in senso spirituale, la cui caratteristica non era quella di essere incolto, ma privo di abitanti. Questa concezione non fu ideata dai papi: risale alle origini dell'Ordine, tanto che il più antico atto concernente Chartreuse — la carta del vescovo di Grenoble, s. Ugo, in data 9.12.1086 — contiene una descrizione dei confini del deserto (cf B. Bligny, *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse: 1086-1196*, Grenoble 1958, atto I, p. 1-8). La storia del fondo-Chartreuse è complessa. La descrizione dei confini, nelle bolle di Lucio III del 1184 (*ivi*, atto XXXVIII, p. 105) e di Celestino III del 1192 (*ivi*, atto LVI, p. 155-60), comincia come nella carta di s. Ugo, ma comprende anche il territorio situato a sud del Guiers Mort. La bolla di Innocenzo II (1133) è nota solo attraverso una copia di Le Couteulx, che ha ommesso la descrizione dei confini (*ivi*, atto XX, p. 50-3). Benché vi siano stati ampliamenti durante il sec. XII, gli storici hanno incontrato difficoltà per spiegare i confini del 1086. Per superarle hanno voluto postdatare la carta con la quale il vescovo di Grenoble, s. Ugo, aveva proibito l'ingresso nel deserto agli uomini armati e alle donne, riservato il diritto di caccia e ordinato la costruzione di una casa di sorveglianza presso il ponte (*ivi*, atto VI, p. 16-20). Essi partivano da principi apparentemente inoppugnabili: poiché, nel 1086, s. Bruno ha ricevuto un fondo, qualsiasi donazione posteriore compresa in esso non può essere che la restituzione di un bene usurpato; s. Ugo non ha potuto regolamentare l'accesso a terre non appartenenti ancora ai C.

Questi, per la verità, avevano una concezione meno semplice del proprio territorio. L'arcivescovo di Lione, Falcone, in una carta del 1141 a favore dei C. di Portes, la presenta in questi termini: « Per servire Dio separati dagli uomini, essi (i C.) tracciano i confini intorno alla loro casa, confini oltre ai quali si rifiutano di acquistare qualsiasi cosa, ma in cambio chiedono che a nessuno, religioso o secolare, sia permesso di acquistare all'interno » (originale negli archivi dell'Ain, H 242: ed. Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey*, 1650, *preuves*, p. 220-2; ed. parziale in *Gallia christiana*, IV, *instrumenta*, col. 16, e in C. Le Couteulx, *Annales Ordinis cartusienensis*, I, p. 476-9). Falcone precisa che i confini sono tracciati « intorno alla casa », senza peraltro indicarne le distanze; ma, se proibisce a chiunque di acquistare all'interno di essi, vuol dire che altri, e non i C., potevano ancora occuparsi di transazioni. Nel cartulario della certosa di Durbon si notano, soltanto per il sec. XII, una ventina di carte in cui un laico ricorda: « tutto ciò che posseggio entro i confini dell'eremo

di Durbon » (P. Guillaume, *Chartes de Durbon*, Montreuil-sur-Mer 1893).

VI. I DIRITTI ALL'INTERNO DEI CONFINI. - Bisogna quindi concludere che i C. tracciavano i propri confini non intorno a terre di loro appartenenza, ma a quelle che ritenevano necessarie alla realizzazione del proprio « deserto ». Grazie all'appoggio dei papi, dei vescovi e dei principi, essi limitavano i diritti dei proprietari e dei tenutari, che non potevano né costruire né vendere ad altri che non fossero loro stessi. Mediante acquisti, scambi o donazioni, entravano così in possesso di tutte le terre poste all'interno dei propri confini.

Ovviamente gli interessati non sempre permettevano l'esproprio senza protestare. La storia del fondo della certosa di Meyriat, istituita nel 1116, è particolarmente sintomatica sotto questo aspetto. Grazie alla benevolenza di Pietro il Venerabile, abate di Cluny, da cui dipendeva il vecchio monastero di Nantua, i C. avevano sperato di costituire una proprietà vasta e regolare (un riquadro di 6 km. di lato). L'accanita opposizione dei contadini impedì la soppressione dei villaggi di Brénod e di Chevillard, che dovettero essere aggirati dai confini. Inoltre i C. furono costretti a tollerare nelle loro foreste l'esercizio dei diritti d'uso. Per proteggere le immediate adiacenze delle proprie case, i C. di Meyriat inventarono « piccoli confini », all'interno dei quali cercarono di far rispettare rigorosamente la clausura. I cattivi rapporti con i monaci bianchi, i Cistercensi di Saint-Sulpice-en-Bugey in modo particolare, anch'essi grandi allevatori di bestiame, li indussero a riservarsi, per il passaggio delle proprie greggi, un vasto territorio a est dell'Ain (un riquadro di una trentina di km. di lato), in cui non dovevano penetrare i pastori degli altri monaci bianchi (cf J. Dubois, *Le domaine de la Chartreuse de Meyriat. Histoire d'un désert cartusien*, in *Le Moyen Age* [1968] 469-93). Sembra che altrove non siano esistiti confini ristretti e confini di pascolo, mentre quelli territoriali si ritrovano in tutte le certose medievali, salvo in quelle costruite vicino alle città.

Guigo aveva ordinato: « Non permetteremo mai che le donne entrino nei nostri confini » (*Consuetudines*, XXI, 1). Gli *Statuta antiqua* (pars II, XXVI, 3) attenuarono questa prescrizione con un « quantum in nobis est », che indica abbastanza chiaramente che, se i C. non avevano mutato nei principi, incontrarono difficoltà nella loro applicazione. Un esempio dettagliato si ha nelle disposizioni prese all'epoca della dedicazione della chiesa inferiore di Portes (1128), a cui assistevano l'arcivescovo di Lione, il vescovo di Belley e quello di Grenoble, s. Ugo, amico di s. Bruno e di Guigo: le donne furono autorizzate a prendere alcune strade, accuratamente scelte e per l'occorrenza modificate nel percorso (cf testo in Guichenon, *Histoire de Bresse et de Bugey, preuves*, p. 224; Le Couteulx, *Annales...*, I, p. 313-6). Più tardi i C. dovettero ancora effettuare conciliazioni. Riuscirono a vietare le colture all'interno dei confini, ma non furono in grado di acquistare tutti i campi nei quali dovettero tollerare la presenza delle donne al tempo della fienagione.

VII. RESTRIZIONI VOLONTARIE DEI BENI. - Perché autentica, « la espropriazione per motivo di solitudine » doveva armonizzarsi con i diritti acquisiti. I C. l'applicavano per difendere se stessi dall'au-

mento indefinito dei propri beni. Il principio fu posto da Guigo: « Volendo rimuovere quanto è possibile, con l'aiuto di Dio, le occasioni di avidità per noi e i nostri posteri, ordiniamo, in virtù del presente scritto, che gli abitanti di questo luogo nulla assolutamente posseggano fuori dei confini del proprio eremo... » (XLI, 1). Gli *Statuta antiqua* ripresero questo divieto, ma prevedendo la possibilità di apportare modifiche ai confini, poiché era necessaria l'autorizzazione del capitolo generale (pars II, XIX, 2), e ammettendo fuori di essi il possesso dei pascoli che non erano stati formalmente esclusi da Guigo (pars II, XIX, 10). Tuttavia, per impedire l'arricchimento indeterminato delle certose, gli *Statuta antiqua* limitarono le greggi a 1200 tra pecore e capre allattanti, 60 vacche e 10 cavalli da tiro, salvo deroghe (pars II, XIX, 13 e 16). Nel 1213 e 1228, con l'autorizzazione del capitolo generale, i confini di Portes furono ampliati per recintare vigneti, il che provocò vivaci proteste degli abitanti le cui terre si trovarono incorporate nella proprietà (cf J. Dubois, *Moines et monastères du Bugey*, in *Le Bugey* 49 [1962] 29-31).

L'evolversi della società rese impossibile l'applicazione dei regolamenti sui confini così come erano stati concepiti nel sec. XII. Essi rimasero sotto una altra forma, i *termini spatiamentorum*, che circoscrivono la zona, fuori della quale i C. non possono recarsi durante la passeggiata comune (*spaciment*), salvo una speciale autorizzazione.

Non sarebbe possibile un'esagerazione circa l'importanza dei confini nella formazione dello spirito peculiare dell'Ordine certosino: essi gli hanno garantito una solitudine effettiva e vietato quello sviluppo eccessivo, che provocò molta avidità in tanti momenti.

Le prime certose, essendo state costruite in regioni montagnose, Alpi e Giura, hanno conservato, ben visibili, le tracce della loro disposizione originale. La certosa ideale è installata in una piccola valle posta a sud, protetta dai venti del nord della montagna. Vi si accede attraverso una gola che si può sbarrare facilmente e che isola il « deserto » dal resto del mondo; il Fratello che risiede nella casa di sorveglianza ha l'incarico di allontanare gli importuni, cioè quasi tutti. In una prima radura si trova la « casa bassa », detta più tardi « Corrierie », dove stanno i conversi, sedici al massimo, non compresi gli *inutiles*, cioè, gli infermi inabili al lavoro. Essi hanno la propria chiesa, la *ecclesia inferior* dei testi certosini (che non si deve scambiare per una cripta!). Dirigono i lavori agricoli e i laboratori, che sono raggruppati alla casa bassa con tutte le attività indispensabili all'andamento di una comunità che vive il più possibile il raccoglimento con i rumori, il movimento e le altre esigenze. Alla casa bassa risiedono anche i malati, che non potrebbero vivere integralmente la vita conventuale: Guigo precisa che il priore fa scendere un monaco (nella casa bassa) « per mitigare un tedio insopportabile, o per sedare talvolta una pericolosa tentazione, oppure per alleviare una particolare forma di malattia gravissima » (c. XVII). Più avanti egli distingue il malato — fisico — che può ammaestrare e consolare, dal malato — morale — che ha bisogno di consolazione. Le cure da apprestare ai malati sono previste con chiarezza e carità, ma è necessario che la loro presenza nella « casa alta » non turbi minimamente la severa disciplina.

Al di là della casa bassa, andando verso il fondovalle, si trova, a una distanza variabile (almeno due km.), in una seconda radura, la « casa alta » dove risiedono i Padri, che sono dodici oltre al priore. Essa comprende una chiesa, il refettorio per i pasti presi in comune la domenica, l'aula capitolare per le riunioni e alcuni altri edifici; i conversi, che vengono a passare la notte dal sabato alla domenica, possono alloggiarvi, ma c'è poca servitù perché i monaci non sono molto impegnati se si eccettua la copiatura dei libri. La parte più importante della casa alta è costituita dal chiostro sul quale si aprono le celle: autentiche case comprendenti due stanze al pianterreno, la legnaia e il laboratorio, due stanze al primo piano, la cucina che, adibita ad altri usi, è diventata la stanza dell'Ave Maria, e la camera, che serve sia per dormire che per mangiare, pregare, leggere o lavorare. Ciascuna cella ha il suo giardino, cinto di muri, e, nei paesi freddi, una galleria coperta che permette di prendere aria solitariamente in caso di cattivo tempo.

Celle di questo tipo sono evidentemente il risultato di una evoluzione. In realtà gli edifici delle certose medievali sono scarsamente conosciuti. Tutte le certose illustri, alcune delle quali sono notevoli per architettura e decorazioni, appartengono all'epoca classica o al Rinascimento. È certo che, nei primi secoli dell'Ordine, le costruzioni furono molto più semplici e il disegno non aveva sempre quella regolarità che ebbe in seguito. La posizione della certosa di Arvières, fondata nel 1140, non ha mai consentito la costruzione di un chiostro rettangolare. Nella Grande-Chartreuse, il primo complesso non somigliava molto a quello che fu edificato dopo; tuttavia la mancanza di descrizioni, di disegni molto antichi o di scavi, rende impossibile la presentazione di ricostruzioni sicure.

VIII. I CONVERSI. - Le origini dei conversi c. sono inseparabili dalla concezione del deserto con confini privilegiati. I C. non hanno desunto l'organizzazione dei conversi dall'antico monachesimo, che non conosceva nulla di simile: hanno ideato una soluzione originale per risolvere un problema che si poneva loro, come, del resto, ai primi Cistercensi. Desiderosi di praticare una vita di preghiera centrata nell'ufficio divino, questi imposero ai monaci una residenza stabile nel chiostro e non tollerarono le eccezioni e le assenze che gli antichi monaci neri ammettevano con facilità. Gli uni e gli altri accentuarono la partecipazione attiva all'ufficio divino. Questo esige una certa istruzione, perciò i monaci non possono essere che chierici. È impossibile la presenza assidua senza risiedere stabilmente nel monastero, e qualsiasi incarico che distoglie non può essere assunto dal monaco. Fin dal loro arrivo alla Chartreuse, i compagni di s. Bruno si divisero in due gruppi: i chierici si ritirarono molto in alto nella montagna, gli altri restarono in basso, in un luogo dove esistevano certamente delle case, forse un villaggio, e ci si limitò a designarli col nome di *laici*. Nella sua lettera ai Fratelli di Chartreuse, s. Bruno si rivolse in particolare modo ai suoi « dilettissimi fratelli laici » (*Lettres des premiers Chartreux*, Parigi 1962, p. 84, n° 3). Guiberto di Nogent notò che vi erano, « sotto quel monte, abitazioni in cui risiedevano laici fedelissimi, che superavano le venti unità ». Alcuni anni dopo, Guigo, nella redazione delle Consuetudini, usò costantemente i

terr
« la
c. I
tam
bab
dai
essi
i Ci
mol
nell
nell
era
laic
senz
care
vinc
L
rive
Gui
corr
ave
sior
za,
agg
15,
342)
dot
in c
cap
rillie
per
ai
avru
tera

ID
né
ded
me
spo
dell
Neg
che
con
sato
feri
desi
gen
mar
vi
mer
por
era
ver
due
di
tra
and
tras
rat
dot
tola
I
pric
le
(c.
i sc
gon
za,
doz

termini *laici* o *fratres laici*; due volte precisò: «laici, che chiamiamo *conversi*» (c. LXII, n° 1 e c. LXXVIII, n° 2); una sola volta adoperò isolatamente la parola *conversus* (c. XVII, n° 2). È probabile ch'egli abbia desunto quest'ultimo termine dai Cistercensi, benché nel c. LV, dove parla di essi, usi quello di *laici*, parimenti abituale sia tra i Cistercensi che tra i C. Questa terminologia è molto importante; i C. hanno pensato di creare nel loro deserto non una comunità, ma due: una nella casa alta, quella dei chierici-monaci, l'altra nella casa bassa, quella dei laici-conversi, che non erano servitori promossi alla vita religiosa, bensì laici che conducevano un'autentica vita monastica senza avere il nome di monaci, che si voleva applicare solo a chierici che garantissero l'ufficio divino.

La realtà della vita religiosa dei conversi c. si rivelava nella formula di professione, inserita da Guigo nelle sue *Consuetudines* (c. LXXIV, n° 1): fu composta sul modello di quella dei monaci c., che avevano conservato i tre elementi della professione monastica secondo s. Benedetto: obbedienza, stabilità e conversione dei costumi. Vi furono aggiunti elementi tratti da s. Pier Damiano (opusc. 15, *De institutis ordinis eremitarum*, c. VII: PL 145, 342), per cui il converso chiedeva di essere ricondotto in monastero, all'occorrenza con la forza, in caso di fuga. Questa clausola fu soppressa dal capitolo generale del 1949. Una sola variante di rilievo: la stabilità dei monaci era sostituita dalla *perseverantia in hoc eremo*, ciò che permetteva ai conversi quelle attività a cui i monaci non avrebbero potuto attendere senza violare la lettera del loro impegno.

IX. ATTIVITÀ DEI CONVERSI. - Questi, non essendo né chierici né monaci, ma religiosi laici, potevano dedicarsi a occupazioni materiali impegnative, come tutti i lavori di artigianato, o che richiedevano spostamenti abbastanza lunghi, come la direzione delle colture agricole e la sorveglianza delle greggi. Negli atti dei sec. XII-XIII si nota costantemente che i conversi intervengono nelle transazioni, sia con il procuratore che da soli. Non si era pensato affatto d'istituire una specie di religiosi inferiori; non viene mai usato il termine *famuli* per designarli. I conversi erano amministratori, dirigenti agricoli o capomaestri. Non avevano alcuna mansione propriamente domestica; in origine non vi era alcun converso certosino residente stabilmente nella casa alta, neppure in cucina. I rapporti tra i conversi della casa bassa e i monaci erano oggetto di un severo regolamento. I conversi salivano alternativamente, una domenica su due, alla casa alta, dove non avevano diritto né di mangiare nel refettorio dei Padri, né di penetrare nel chiostro. Abituamente i monaci non andavano alla casa bassa, eccetto il priore che vi trascorreva una settimana su cinque, e il procuratore che vigilava su tutto e doveva esporre la dottrina spirituale ai conversi nella loro aula capitolare (c. XVI).

I conversi non intervenivano nell'elezione del priore, ma ciò non dev'essere interpretato secondo le concezioni moderne. Nelle sue *Consuetudines* (c. XV) Guigo stabiliva: «I fratelli (*fratres*, cioè, i soli monaci) che si riuniscono in capitolo, eleggono, secondo il parere migliore della maggioranza, uno di loro, o sacerdote o prossimo al sacerdozio». Si trattava dunque di una elezione «cleri-

cale», e i «laici chiamati conversi» vi erano esclusi completamente. Siamo di fronte a mentalità derivate dalla riforma gregoriana, il cui scopo essenziale fu quello di allontanare qualunque ingerenza laica nelle elezioni ecclesiastiche: non potevano agire diversamente. Guigo non riteneva che i conversi fossero incapaci di dare un parere; scrive infatti (c. LXXIII, 2): «I laici (= conversi) sono accettati secondo il parere di coloro tra i quali hanno vissuto, cioè dei laici, come i chierici lo sono secondo il parere dei monaci». Non avrebbe potuto dire più chiaramente che contava sul giudizio dei conversi per valutare il loro stesso reclutamento. Gli *Statuta antiqua* ripresero il capitolo di Guigo sostituendo il termine *laicus* con *conversus* (III pars, c. XXIII, 2). Durante due secoli e mezzo i conversi certosini furono ammessi perciò alla professione a giudizio dei loro pari. Ma gli *Statuta nova* limitarono il diritto dei conversi: «I priori non sono tenuti a seguire il parere dei conversi o redditi (laici) nell'accettazione di altri (conversi), salvo che il convento non lo ritenga opportuno» (III pars, c. II, 5). Con la *Nova collectio* (1582) qualsiasi accenno all'intervento dei conversi scomparve completamente. In questo caso, come in molti altri, le istituzioni medievali ignoravano certe distinzioni che trionferanno più tardi.

Sembra che in origine i conversi non pensarono affatto ad abbandonare uno stato di vita che avevano scelto. Ma non fu sempre così: a più riprese (per es., nel 1453, 1470 e 1889) i capitoli generali negarono categoricamente ai conversi la possibilità di diventare monaci.

La vita dei conversi fu modificata con la progressiva soppressione delle case basse. Nel 1390 il capitolo generale, constatata la presenza di un villaggio tra la casa alta e quella bassa di una certosa in Germania, trasformò la «Correrie» in grangia. Il capitolo del 1679 sopprime le «correries» ancora esistenti nell'Ordine. Le condizioni delle colture agricole non erano più quelle del sec. XIII, e neppure identico fu l'impiego dei conversi. Nel sec. XVIII (per es., nel 1715 e 1759) i capitoli generali vietarono di affidare loro delle missioni.

Fin dal sec. XIII l'Ordine ammise coadiutori che conducevano una vita religiosa senza voti: i *donati*. Il capitolo generale del 1636 prolungò il periodo di probazione dei conversi, stabilendo che dovevano essere accettati come conversi soltanto coloro i quali avessero già trascorso cinque anni con l'abito di «donato».

X. LITURGIA. - Guigo inizia la parte delle sue *Consuetudines* relativa ai conversi con il discorso sul loro impegno liturgico. Se c'era un monaco nella chiesa della casa bassa, essi dovevano ascoltarlo e imitare i suoi gesti (c. XLII, 1), altrimenti recitavano un ufficio composto di Pater.

Purtroppo Guigo, che tratta dell'ufficio divino dei monaci nei primi otto capitoli, non dà tutti i dettagli che si potrebbero desiderare, e le origini della liturgia dell'Ordine certosino pongono molti problemi difficili.

Benché il titolo del volume sembri indicare uno studio frammentario, disponiamo ora di una sintesi notevole sulle origini dell'ufficio divino (H. J. Becker, *Die Responsorien des Kartäuserbreviers, Untersuchungen zur Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartäuser* [Münchener Theologische

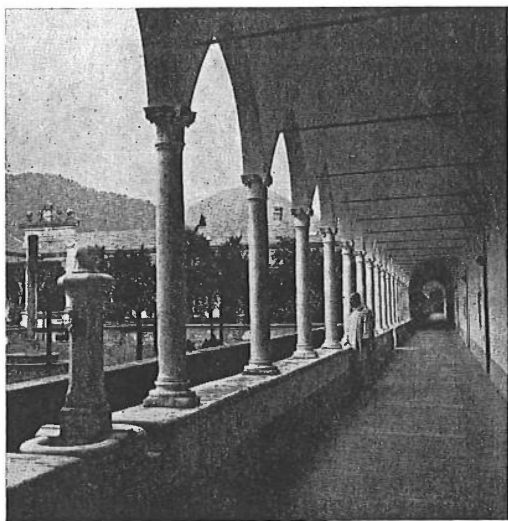
fon-
lme-
casa
)ltre
otto-
nica,
edi-
otte
ma
mol-
libri.
osti-
elle:
pian-
e al
usi,
nera,
pre-
suo
una
aria

risul-
delle
ciuti.
o no-
gono
che,
rono
mpre
sizio-
, non
ostro
rimo
he fu
rizio-
e im-
icure.

c. so-
) l'or-
simo,
ideato
blema
Cister-
i pre-
impo-
iostro
he gli
tà. Gli
e atti-
istru-
e che
senza
alsiasi
to dal
i com-
i chie-
itagna,
ve esi-
laggero,
Nella
mo si
tissimi
traux,
t notò
oni in
ravano
nella
iente i

Studien 2, Systematische Abteilung 39] Monaco 1971). La bibliografia considerevole riferisce numerosi manoscritti e studi, di cui molti sono poco conosciuti e alcuni mai stampati. L'A. riassume così le origini della liturgia certosina: al tempo di s. Bruno (1084-90) i primi eremiti utilizzarono gli antifonari di cui disponevano. Con Landuino (1090-1100) si volle adottare l'ufficio canonico, ma, sotto il suo successore Giovanni (1101-9), prevalse quello monastico. Guigo (1109-36) completò il lavoro di adattamento imponendogli la sua impronta personale, e codificò nelle Consuetudini le usanze così elaborate.

Il c. Benedetto Lambres riconosce il valore di questa esposizione, che però attenua (cf *Études*



Certosa di Farneta (Lucca): particolare del chiostro e del cimitero.

grégoriennes 14 [Solesmes 1973] 213-8). Egli pensa che, dai tempi di s. Bruno, i C. si considerarono monaci-eremiti e avevano adottato, come molti monaci del loro tempo, non il «cursus» fissato dalla Regola di s. Benedetto per i salmi, ma il «cursus» della Chiesa Romana, con nove responsori (e non dodici), per il Mattutino. Egli rileva che i C. hanno conosciuto e utilizzato l'ufficiatura di → La Chaise-Dieu: sette responsori comuni per l'ufficio dei defunti. Al contrario, le melodie e le antifone del salterio certosino dipendono piuttosto da Cluny. Queste influenze non impedirono ai C. di realizzare un'ufficiatura originale, applicando tre principi fondamentali: esclusività della S. Scrittura per i testi, eliminazione delle melodie troppo difficili, classificazione dei responsori secondo l'ordine della Bibbia.

I C. non hanno mai fatto uso, nella recita corale, di compendi, cioè, di breviari: le lezioni hanno conservato la loro lunghezza primitiva. Non esistono leggende agiografiche.

Si deve attribuire certamente a Guigo il famoso omeliario certosino, i cui principi sono stati così definiti: «Volontà di conservare solo testi autentici, ritorno ai grandi dottori (Gregorio, Agostino, Leone, Gerolamo, Ambrogio, Crisostomo) e rifiuto degli autori più tardivi; desiderio di leggere le pagine più dense dottrinalmente e spiritual-

mente...» (R. Etaix, *L'homiliaire cartusien*, in *Sacris erudiri* 13 [Brugge 1962] 67-112). L'omeliario è descritto secondo due manoscritti del sec. XII (Grenoble, n° 32 e 33 [101 e 102]).

Il carattere conservatore della liturgia certosina, scrupolosamente regolamentata, ha custodito preziose testimonianze di antichi usi. I C., senza dubbio per eliminare dai solitari l'originalità, hanno sempre avuto raccolte di consuetudini molto dettagliate. In origine Mattutino e Lodi si recitavano nelle ultime ore della notte; dopo il sec. XVI, vengono anticipate dividendo la notte a metà. Mentre Guigo non prevedeva alcuna prece supererogatoria, furono introdotte progressivamente la recita quotidiana del piccolo ufficio della Madonna, la frequente salmodia dei Vespri e del Mattutino dei defunti, la Messa *sicca* (senza consacrazione e comunione) della SS. Vergine e numerose preghiere secondo varie intenzioni. L'andamento della giornata risultò così completamente modificato.

Nei primi secoli dell'Ordine v'era un solo altare e la Messa si celebrava solo in alcuni giorni. In seguito gli altari si moltiplicarono e i sacerdoti presero l'abitudine di celebrare ciascuno una Messa privata dopo aver assistito a quella conventuale. Il rito certosino ha conservato numerosi arcaismi nella celebrazione eucaristica. La storia di queste cerimonie è tanto più difficile in quanto bisogna confrontarla con le liturgie delle Chiese di Francia nel sec. XI-XIII, anch'esse note troppo poco. Buoni studi recenti fanno sperare nell'abbandono di affermazioni gratuite e di meschine polemiche a vantaggio di una storia solida e autentica.

I fedeli non hanno accesso nelle chiese dei C., ma spesso vi è una tribuna dove gli uomini possono essere ammessi. Padri e Fratelli occupano due cori distinti, separati da un tramezzo; quello dei Padri è più vicino al tabernacolo. Gli stalli dei C. hanno una particolarità: sopra i braccioli comportano dei divisori che impediscono ai vicini di vedersi.

I C. non hanno cocolla, ampio abito con larghe maniche che gli altri monaci portano in coro. Il colore nell'Ordine certosino è il bianco, come in tutti gli Ordini monastici fondati nella stessa epoca. L'abito è composto di un saio o tunica lunga, stretta da una cintura di cuoio bianco, e di uno scapolare, che i C. chiamano «cocolla», con bande laterali, dette talvolta «punto di s. Benedetto», che congiungono le due parti: è esattamente l'abito tradizionale dei monaci, a cui i C. hanno aggiunto tardivamente solo una corona del Rosario, bianca, che pende dalla cintura.

XI. ATTIVITÀ INTELLETTUALI. - Nel c. XXVII delle Consuetudini, Guigo insiste sulla cura con cui bisogna trattare i libri e sulla utilità del lavoro dei copisti, che, per quanto è possibile, viene insegnato a tutti i monaci. Guiberto di Nogent aveva già ammirato la biblioteca di Chartreuse.

Il capitolo generale del 1926 rammentò che, senza una buona formazione teologica, è difficile arrivare all'unione con Dio: esso non faceva che rinnovare disposizioni anteriori, come, per es., quelle del 1679, 1753 o 1898. Ma si è inteso sempre facilitare la contemplazione, non distogliere da questa lasciando che venisse soddisfatta l'attrattiva per le curiosità e le novità. Il capitolo generale del 1908 confermò le antiche prescrizioni

esigendo dai monaci la lettura per acquisire una dottrina solida e non per voglia di sapere o per pubblicare libri.

Infatti, nel sec. XV, si nota che erano stati proibiti lo studio troppo approfondito del diritto (1437), dell'astrologia (1462), l'interpretazione delle profezie (1489), l'alchimia (1380, 1470 e, specialmente, 1504). Nel sec. XVI alcune certose, tra cui quelle di Basilea e di Colonia, si erano inserite nel movimento umanistico, ma i capitoli generali reagirono: quello del 1542 ricordò la proibizione delle opere di Erasmo e vietò di applicarsi allo studio del greco e dell'ebraico.

La vita certosina non si può conciliare con la frequenza delle università o con una vita attiva. Si sono avute solo pochissime eccezioni di rilievo, come s. Ugo, vescovo di Lincoln (+1200) e il b. Niccolò Albergati, vescovo di Bologna e cardinale (+1443). Nell'Ordine dei C. entrarono personaggi molto dotti, avidi di sapere e impegnati nello studio, ma non si possiedono lavori unitari.

Il più fecondo fu senza dubbio Dionigi Leeuwis o van Leeuwen, detto anche di Rijckel dal nome del suo paese natale, ma più noto sotto il nome di Dionigi il Certosino (1402-71); la sua opera, ristampata nel sec. XIX, comprende 42 volumi in-4°. Lorenzo Surius (1522-78) raccolse una grande quantità di antiche Vite di santi, ma sfortunatamente si preoccupò troppo spesso di migliorarne lo stile. Carlo Le Couteulx (1639-1709) compose gli *Annales Ordinis cartusienis*, editi in otto volumi a Montreuil-sur-Mer (1885-91). Era stato preceduto da altri, come Clemente Bohic (+1621) con la *Chronologia Ordinis cartusienis*, o Nicola Molin (+1638) con la *Historia cartusiana*. Ebbe anche successori, come Benedetto Tromby con i suoi dieci volumi in-folio: *Storia critico-cronologico-diplomatica del Patriarca s. Brunone e del suo Ordine cartusiano* (Napoli 1773-9). Tutte queste raccolte hanno conservato molti documenti perduti durante la rivoluzione o altrimenti; gli autori citati sono piuttosto annalisti che storici, riflettono le preoccupazioni del loro tempo e trascurano dettagli, da essi considerati superflui o poco edificanti, mentre sono talvolta di primaria importanza.

La maggior parte degli studi, che permettono un contatto con la storia dell'Ordine certosino, sono stati citati nel corso dell'articolo. Si possono aggiungere i saggi apparsi sui dizionari: quello di L. Ray, *Chartreux (Règle des)*, in *DDC* 3 (1942) 632-62, è certamente il più soddisfacente.

La coll. *Analecta cartusiana* — ed. J. Hogg, A-5020 Salisburgo, Vogelweidestrasse 68 (Austria) — è iniziata nel 1970, contiene ed. di testi e articoli, ma non bibliografia. Ricordiamo i volumi pubblicati: I. *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*, 1970; II. *Mittelalterliche Caerimoniae der Kartäuser*. Teil I, 1971; IV. *Late fifteenth century Carthusian rubrics for the Deacon and the Sacristan from the ms. Valsainte 42/T.I. 8.*, 1971.

Il dr. Albert Grujjs, dell'università di Nimega, ha annunciato una bibliografia certosina, pubblicata dall'*Institut de recherches et d'histoire des textes* di Parigi, dal titolo *Cartusiana*.

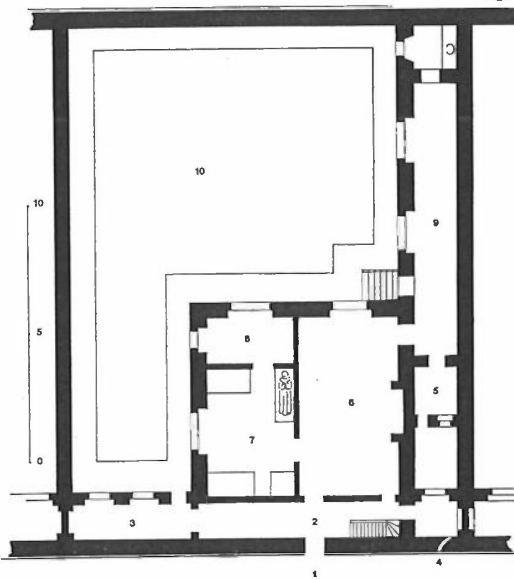
J. DUBOIS

CERTOSINI, ARCHITETTURA DEI. — Come in altri casi, il nome dell'Ordine e dei suoi monasteri derivarono dalla località in cui fu costruita la casa-madre dell'Ordine stesso, la « Grande-Chartreuse », sorta presso Grenoble (Delfinato) a opera di s. Bruno nel 1084. Alle strutture inaugurate dalla Grande-Chartreuse si ricollegarono poi tutti i successivi edifici dei C.

Le peculiarità architettoniche delle certose si definiscono nella stretta aderenza alle regole fis-

sate per i monaci da Peire Guigo nel 1121, e che imponevano loro la solitudine e il silenzio pressoché assoluti in ogni momento della giornata. L'elemento essenziale dovendo essere la possibilità per il monaco di isolarsi in un ambiente propizio alla meditazione, è necessario che ogni componente la comunità disponga di una cella propria, usata non solo per il riposo, ma come sede completamente autonoma e rispondente a ogni necessità per ogni ora della giornata. Attorno al chiostro, elemento centrale della vita monastica, è di-

Fig. 1



Pianta di una cella della certosa di Clermont (da Viollet-Le-Duc). 1) Galleria del chiostro grande. 2) Primo corridoio che isola i religiosi dal brusio e dal movimento del chiostro. Una piccola scala dà accesso al sottotetto. 3) Piccolo portico che permette al priore di vedere l'interno del giardino e di approvvigionare il magazzino di legna o altri oggetti necessari al sostentamento dei monaci. 4) Passaggio in cui viene depositato il cibo e costruito in maniera tale da rendere impossibile la vista sul chiostro grande. 5) Piccolo magazzino. 6) Prima stanza riscaldata. 7) Cella con letto e tre mobili: banco, tavolo e biblioteca. 8) Vano. 9) Corridoio coperto con servizi all'estremità. 10) Giardino.

sposta quindi una serie di piccoli edifici, a uno o più spesso a due piani, con la stanza per la lettura e scrittura, quella per il riposo, servizi e un piccolo orto (fig. 1).

Il chiostro maggiore delle certose assume così una caratteristica monumentalità, fondata sull'ampiezza delle dimensioni e il riposato e ordinato ripetersi di identici elementi architettonici. L'altro elemento costante è la rispondenza al chiostro maggiore, che non ha sbocchi esterni se non verso la chiesa, di uno minore, a cui fanno capo gli ambienti comuni (sala capitolare, refettorio), usati solo in circostanze particolari, e quelli legati all'attività di sussistenza (magazzini, legnaie, alloggi in un'ala a parte), affidati ai conversi.

Si ottiene così una planimetria generale il cui asse è sempre la chiesa, talvolta preceduta da un piccolo cortile che raggruppa la portineria e gli ambienti accessibili ai laici, che funge da spartiacque tra il vastissimo spazio del chiostro grande