

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Une histoire spatiale de la transition
du profane au sacré dans le mysticisme égyptien

EISSA COTTIER & HANIA SHARAFELDIN

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



2025, Eissa Cottier & Hania Sharafeldin.

Ce document est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution (CC BY <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Vous pouvez utiliser, distribuer et reproduire le matériel par tous moyens et sous tous formats, à condition de créditer les auteurs de l'œuvre.

Les contenus provenant de sources externes ne sont pas soumis à la Licence CC BY et leur utilisation nécessite l'autorisation de leurs auteurs.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Une histoire spatiale de la transition
du profane au sacré dans le mysticisme égyptien

EISSA COTTIER & HANIA SHARAFELDIN

Énoncé Théorique de Master

EPFL – ENAC – SAR

PDM 2024/2025

Professeur d'énoncé et Directeur pédagogique : Jérôme Chenal

Second professeur : Luca Pattaroni

Maître EPFL : Ahmed Wael Ismail

TABLE DES MATIÈRES

Préambule	vii
Notes sur la translittération	ix
Introduction	1
Le Sanctuaire : un territoire consacré	7
S'éloigner du monde	7
S'enclore dans le sacré	8
Être seul, ensemble	12
Être ensemble autour du saint	18
Le Seuil : une entrée séquencée	25
Signaler l'accès	25
Franchir le seuil	27
Traverser une épaisseur	31
La Cour : une liaison céleste	39
S'ouvrir au ciel	39
Unifier l'apparement distant	45
Le Temple : un lieu de prière commune	51
Forger un esprit de communauté	51
S'immerger dans le sacré	55

La Cellule : un lieu d’accomplissement divin	65
Se retrouver face à soi-même	65
Atteindre Dieu	74
Conclusion	81
Glossaire	85
Table des illustrations	89
Bibliographie	95

PRÉAMBULE

Ce travail s'inscrit dans un cursus d'architecture essentiellement occidental et séculier. Il nous tenait à cœur d'explorer et approfondir nos connaissances d'une architecture autre, ayant traversé toutes les époques et civilisations : l'architecture sacrée.

Dans un contexte tendant à la différenciation et la séparation des cultures, il nous a paru important de proposer une vision alternative. Une étude comparative, orientée vers les similitudes architecturales de deux phénomènes religieux plutôt que vers leurs dissociations dogmatiques, se prête parfaitement à cet objectif. Ce travail est donc, nous l'espérons, une humble contribution à la mise en parallèle des architectures copte et soufie, jusqu'ici étudiées séparément.

Nous tenons à remercier les moines de Wadi el-Natrun pour leur accueil chaleureux, ainsi que Azza et Ahmed S. pour les nombreux déplacements. Nous remercions également Ahmed W., Mohamed Nadhir et Aly pour les relectures et commentaires. Merci aussi à Alix, Michelle et Khalil pour l'agréable ambiance de travail. Finalement, nous nous remercions mutuellement pour la collaboration, la bonne humeur, et l'humour tout au long du semestre.

NOTES SUR LA TRANSLITTÉRATION

Les mots arabes figurent dans un glossaire en fin d'ouvrage et sont translittérés en italique.

La translittération utilisée est simplifiée. À noter que, dans un souci d'authenticité, les pluriels respectent leur langue d'origine, contrairement à la pratique usuelle d'utiliser un singulier complété d'un s.

Les mots existant dans les dictionnaires français, par exemple soufi ou cheikh, ne figurent pas en italique et leur pluriel respecte la grammaire française. Si toutefois leur définition n'y est pas satisfaisante, nous avons préféré la forme italique.

En règle générale, nous avons utilisé la traduction française des mots courants. À nouveau, lorsque cette traduction ne transmet pas la profondeur propice à la compréhension du sujet, nous avons privilégié la langue d'origine, en précisant ce choix dans le glossaire.

INTRODUCTION

« La condition même de la forme architecturale est de séparer et d'être séparée »¹. Dans ce but, l'architecture fait usage d'espaces et d'éléments bâtis qui participent directement à cette séparation et à son franchissement. Plus qu'un passage entre un extérieur et un intérieur, la transition spatiale constitue un processus de transformation progressive, contribuant au conditionnement du visiteur, et l'impactant par ses proportions, son atmosphère, sa beauté, ou toute autre qualité, objective ou subjective. Par son architecture, cette transition affecte le comportement, invitant à ralentir, s'arrêter, se réorienter, chuchoter, se taire ou prononcer certains mots. Comprendre le rôle de l'architecture lors de ce processus revient à analyser ses qualités dans les différents espaces composant la séquence de franchissement.

À cet effet, l'architecture des lieux considérés sacrés constitue un sujet d'analyse riche et passionnant. En continuité avec les œuvres de Rudolf Otto et de Mircea Eliade, nous appelons « architecture sacrée » toute construction qui contient un espace où le « ganz andere », le « tout autre »², se manifeste ou est recherché. La « condition de la forme architecturale » est donc ici de séparer le profane du sacré, de séparer un monde compréhensible et rationnel d'un monde par définition

1. Pier Vittorio Aureli, *The Possibility of an Absolute Architecture* (MIT Press, 2011), ix. Traduction personnelle.

2. Rudolf Otto, *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. André Jundt, édition de poche (Payot & Rivages, 2015), 58.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

inatteignable et mystérieux. Pourtant, l'être humain cherche à s'établir dans un tel lieu consacré, un « Centre du Monde »¹. En effet, l'espace domestique primitif était couramment sacralisé par des typologies symboliques², le « tout autre » a toujours suscité une attraction intrigante. Cependant, ces qualités architecturales se sont perdues à mesure que les civilisations se sont développées³. Le sacré a quitté le domestique pour devenir alors un lieu d'une temporalité autre, prenant la forme d'espaces congrégationnels détachés du quotidien⁴. Toutefois, certaines formes d'espace sacré ont continué de combler ce besoin humain de se situer au « Centre du Monde ». En effet, alors que le domestique s'est peu à peu sécularisé, des sanctuaires ont été en contrepartie domestiqués par des élites spirituelles⁵. Parmi elles figurent les ascètes mystiques. Faisant du sacré leur quotidien, ces communautés ont généré des architectures qui, par leur spatialité et leur physicalité, séparent le profane du sacré avec un certain degré de perméabilité, leur franchissement devenant un thème majeur⁶. La transition spatiale évoquée en début d'introduction prend dès lors le rôle de préparer l'occupant, d'accompagner sa transformation vers un état de transcendance⁷.

1. Un Centre du Monde est, au sens d'Eliade, un lieu de proximité directe avec le sacré, un lien avec un monde autre. Cf. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Gallimard, 1965), 32 ; 43.

2. Eliade mentionne à ce sujet le pilier central utilisé par les peuples d'Amérique du Nord, ainsi que l'ouverture zénithale des yourtes d'Asie centrale. Cf. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. Rosemary Sheed (Sheed and Ward, 1958), 379.

3. Ibid., 383.

4. Pier Vittorio Aureli, « Rituals and Walls : On the Architecture of Sacred Space », dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la dir. de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici (Architectural Association, 2016), 22.

5. Eliade, *Patterns*, 383.

6. Éric de Thoisy, « Murus Sanctum : l'architecture sacrée serait-elle indépendante de son objet ? », *L'Architecture d'Aujourd'hui*, n° 442 (avril 2021) : 72.

7. Julio Cesar Bermúdez, dir., *Transcending Architecture : Contemporary Views on Sacred Space* (Catholic University of America Press, 2015), 4.

INTRODUCTION

L'Égypte, berceau du monachisme chrétien et lieu de fleurissement du soufisme¹, fournit à ce sujet un cas d'étude très intéressant. En effet, le monachisme copte reflète non seulement l'histoire et la culture chrétienne égyptienne, mais également le monachisme européen, qui s'en est inspiré². Similairement, le soufisme y a connu une période de développement et d'intégration particulièrement fructueuse, notamment durant la période mamelouke de 1250 à 1517³. Le christianisme copte s'est développé en Égypte dès le milieu du V^{ème} siècle selon la doctrine monophysite, considérant Jésus-Christ de nature unique, à la fois humain et Dieu, prolongeant la tradition d'Osiris⁴. Son monachisme suit le modèle de mystiques égyptiens tels que Paul de Thèbes, premier ermite, Antoine le Grand, premier *anba*⁵ de regroupements anachorètes, ou encore Pacôme le Grand, fondateur du système cénobitique⁶. Le soufisme, quant à lui, trouve son identité égyptienne dans le rôle qu'il a joué dans la société du pays. Dès la période ayyoubide au XII^{ème} siècle, il est institutionnalisé et soutenu par l'État afin de renforcer l'islam sunnite auprès de la population après la période fatimide chiite. Les *khanqawat*, sponsorisées par l'État, sont introduites, et les *zawaya* gagnent en

1. Matta Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah fi 'asr al-Qiddis Anba Maqqar*, 3^e éd. (Majallat Morqos, 1995), 43 ; Doris Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo : An Introduction* (E. J. Brill, 1989), 3.

2. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 43 ; Gawdat Gabra et Tim Vivian, *Coptic Monasteries : Egypt's Monastic Art and Architecture* (American University in Cairo Press, 2002), xix.

3. Doris Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks : A History of the Architecture and its Culture* (I.B. Tauris, 2007), 11-12.

4. Gawdat Gabra et Marianne Eaton-Krauss, *The Illustrated Guide to the Coptic Museum and Churches of Old Cairo* (American University in Cairo Press, 2007), 2 ; Basmah Kaki, « Haptic Space : Old Cairo's Citadel and the Architecture of the Coptic Church », dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la dir. de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici (Architectural Association, 2016), 157.

5. Pour les mots arabes en italique, se référer au glossaire pp.85-87.

6. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 49 ; Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, xix.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

popularité¹. Le soufisme pénètre progressivement toutes les couches sociales, proche des classes ouvrière et moyenne, et gagnant le respect des classes dirigeantes jusqu'à la fin de la période ottomane².

Ces deux approches mystiques, ancrées dans des contextes chronologique et socio-religieux qui leur sont propres, partagent cependant de nombreuses similarités qui en font un sujet d'étude pertinent³. Pourtant, leur étude comparative est aujourd'hui encore très peu explorée⁴. Dans ce travail, nous mettrons en parallèle les monastères de Wadi el-Natrun, vallée déterminante dans l'histoire et le développement du monachisme copte depuis le IV^{ème} siècle⁵, et les *khanqawat* et *zawaya* cairotes de la période mamelouke (XIII^{ème}-XVI^{ème} siècles), apogée de ces institutions en Égypte⁶ (Figure 1). Nous étudierons comment l'architecture des sanctuaires soufis et coptes ne se limite pas à offrir un lieu de culte au croyant, mais participe fondamentalement à son développement spirituel. Finalement, nous souhaitons relever les similitudes, au-delà des croyances et pratiques, du langage architectural que ces deux institutions emploient pour exprimer la même sensation de transcendance. « Une histoire spatiale de la transition du profane au sacré dans le mysticisme égyptien » cherche donc à étudier les méthodes employées par l'architecture pour façonner la manière de pénétrer un lieu sanctifié.

1. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 11.

2. Doris Behrens-Abouseif et Leonor Fernandes, « Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo », *Annales islamologiques*, n° 20 (1984) : 103.

3. Hania Sharafeldin, Eissa Cottier, et Phil Hoseneder, « Alone with God : Analysis of Asceticism in Egypt through the Scope of Coptic Monasticism and Sufism » (diss., prof. Aureli, EPFL, 2024), 2-3 ; 26.

4. Catherine Mayeur-Jaouen, « Saints coptes et Saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle », *Revue de l'histoire des religions* 215, n° 1 (1998) : 142-43.

5. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 23.

6. Doris Behrens-Abouseif, « Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions », *Annales islamologiques*, n° 21 (1985) : 92.

INTRODUCTION

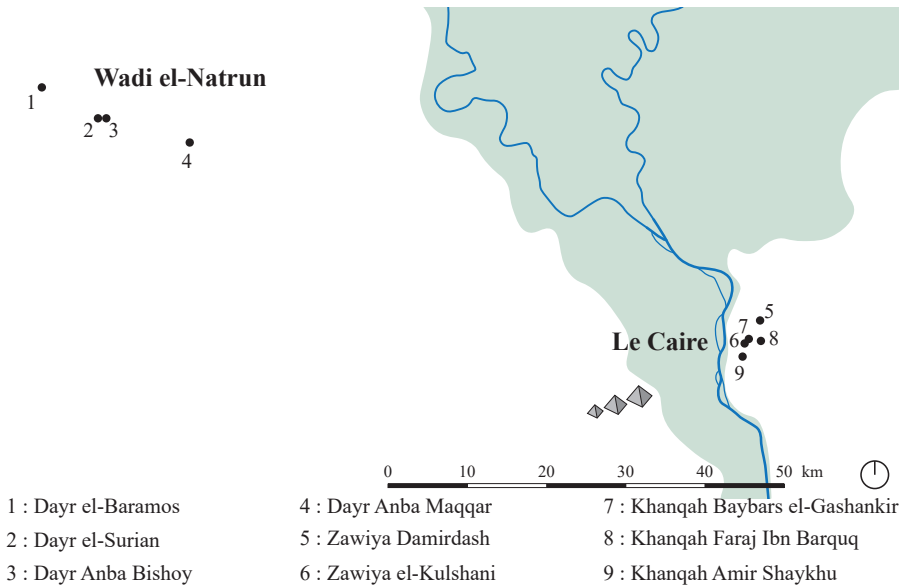


Figure 1 : Le Caire et Wadi el-Natrun, plan 1:1'000'000

L'étude est structurée de manière à décrire en premier lieu le fonctionnement et l'architecture généraux de ces sanctuaires, puis à analyser plus précisément la séquence spatiale qui conduit progressivement le visiteur du profane vers le sacré, ceci en traversant trois espaces clés que sont le seuil, la cour, et le temple, avant d'atteindre le plus sacré : la cellule. Cette lecture immersive est complétée de photographies prises lors de nos visites de ces lieux.

LE SANCTUAIRE : UN TERRITOIRE CONSACRÉ

S'éloigner du monde

En architecture, le sacré en tant que « tout autre » se manifeste d'une manière symbolique et spirituelle, définissant un espace où l'on se sent ailleurs, hors du monde et hors du temps. Ce sentiment, purement subjectif, est généré toutefois par des éléments architecturaux sensibles et tangibles, dotés de qualités intrinsèques qui leur permettent de séparer ce qui est sacré de ce qui ne l'est pas.

Dans l'idéologie monastique, seul un espace dédié à l'ascétisme est apte à fournir une réelle expérience spirituelle¹. La première réponse des mystiques à l'idée de purification intérieure a donc été l'éloignement géographique. Dans le contexte égyptien, le désert est le lieu idéal de la confrontation du soi et de la rencontre du Divin. Pour les premiers ascètes chrétiens, s'éloigner du Nil, bien qu'il occupe une place centrale en Égypte, c'est voyager vers l'intérieur du pays, au cœur du désert et de soi-même². Similairement, les premiers ermites soufis logeaient dans des déserts ou des grottes, à l'écart de la société³. En effet, ces paysages offrent une épreuve

1. Darlene L. Brooks Hedstrom, « Divine Architects : Designing the Monastic Dwelling Place », dans *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, sous la dir. de Roger S. Bagnall (Cambridge University Press, 2007), 368.

2. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 12.

3. Thierry Zarcone, « Sufism, Tombs and Convents », dans *Routledge Handbook on Sufism*, sous la dir. de Lloyd Ridgeon (Routledge, 2021), 283.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

physique et spirituelle, une aridité géographique et intérieure, « dans ce désert, le moine, en tant que nouvel Adam et Ève, regagnait également le paradis »¹. Ce modèle d'isolement désertique est idéalisé chez les Coptes par Antoine le Grand à tel point qu'il a « transformé le désert en une cité pour moines »², jusqu'à nos jours. Dans le soufisme égyptien, l'éloignement de la société ayant été souvent critiqué³, de nombreux lieux de retraite cairotes ont été construits dans la cité des morts à el-Qarafa ou encore à proximité de grottes du mont Muqattam⁴, relativement proches de la ville. Ici, c'est la proximité funéraire qui fournit un contexte de solitude et un rappel constant de la condition humaine, destinée inévitablement à la mort. Ce lien mortuaire témoigne également de la valeur sacrée donnée à ces institutions, de nombreux sultans ayant choisi la *khanqah* comme lieu de sépulture, afin de se garantir une baraka après leur mort⁵.

S'enclorre dans le sacré

Une fois un éloignement de la vie quotidienne accompli, l'espace sacré se doit d'être « totalement autre » par sa forme physique. Il ne suffit en effet pas d'être loin du monde, atteindre le sacré nécessite de se sentir hors du profane. L'élément bâti prépondérant dans cet objectif est le mur d'enceinte, une des formes les plus anciennes dans l'architecture des sanctuaires⁶.

1. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 12. Traduction personnelle.

2. Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism : From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Blackwell, 2000), 3 ; 13. Traduction personnelle.

3. Zarcone, « Sufism, Tombs and Convents », 289.

4. Behrens-Abouseif, « Change in Function and Form », 75 ; Mohamed Abu-l-'Amayem, « Mintaqat masjid Jahin al-Khalwati : Mintaqat tasawwuf qadima », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, sous la dir. de Richard McGregor et Adam Sabra (IFAO, 2006), 2 ; 18.

5. James Dickie, « Allah and Eternity : Mosques, Madrasas and Tombs », dans *Architecture of the Islamic World : Its History and Social Meaning*, sous la dir. de George Michell (Thames & Hudson, 1978), 43 ; Leonor Fernandes, « Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya », *Annales islamologiques*, n° 17 (1981) : 155.

6. Eliade, *Patterns*, 370.

LE SANCTUAIRE

En islam, tout espace sacré se réfère au territoire sacré par excellence, le Masjid el-Haram, mosquée sacrée de la Mecque, décrite dans le Coran comme un lieu délimité, inviolable, sûr et béni, et destiné à la prière¹. La définition d'une limite spatiale est donc la première étape nécessaire à toute architecture islamique qui prétend à la sacralité. Le mur d'enceinte possède la qualité physique d'y parvenir, garantissant de plus le caractère intangible et sûr du sanctuaire. Il crée un espace dédié aux croyants en exprimant une limite claire et définie entre les mondes extérieur et intérieur². De manière beaucoup plus explicite, nous retrouvons dans les monastères de Wadi el-Natrun une délimitation du sacré par un mur d'enceinte, haut de 10 à 12 mètres et épais de 2 mètres³. Ces murs de fortification du *dayr* exercent une fonction à la fois séparatrice et protectrice, faisant du sanctuaire une réelle forteresse (Figures 2 et 3).

Il est intéressant de noter que, là où le mur d'enceinte de l'espace sacré musulman existe depuis toujours⁴, celui du monastère copte est apparu après plusieurs siècles d'attaques répétées des nomades du désert libyen. Ce n'est qu'en 817, à la suite d'une énième attaque, que des murs de fortification ont été érigés afin de protéger les monastères⁵. Ici, le mur physique immortalise le sanctuaire. En effet, les monastères de Wadi el-Natrun, tels qu'ils se tiennent aujourd'hui, datent au plus

1. Nelly Amri, « Zâwiya et territoire en Ifriqiya du VII^e/XIII^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle », dans *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'Époque Moderne*, sous la dir. de Juliette de La Genière, André Vauchez, et Jean Leclant (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010), 245.

2. Hamed Khosravi, « Inhabitable Walls : The Genealogy of Islamic Sacred Space », dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la dir. de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici (Architectural Association, 2016), 41.

3. Hugh G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn : Part III ; The Architecture and Archaeology*, sous la dir. de Walter Hauser (Cambridge University Press, 1933), 12.

4. Khosravi, « Inhabitable Walls », 40.

5. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 22.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

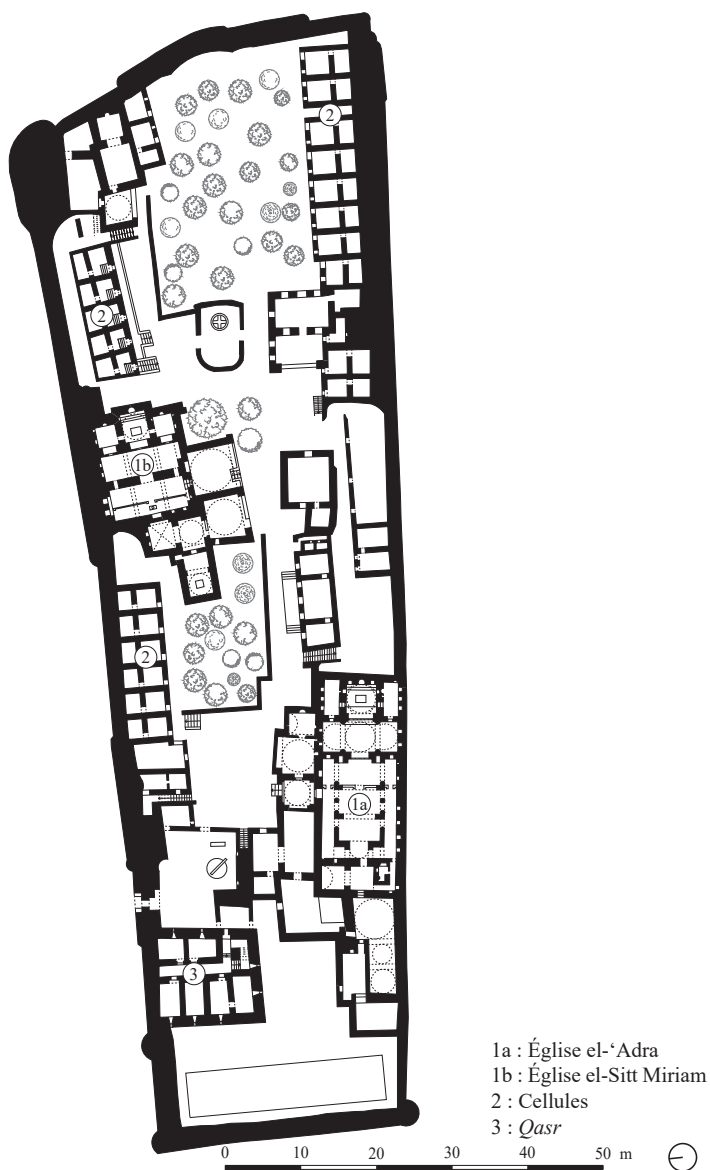


Figure 2 : Dayr el-Surian, plan 1:1'000

LE SANCTUAIRE

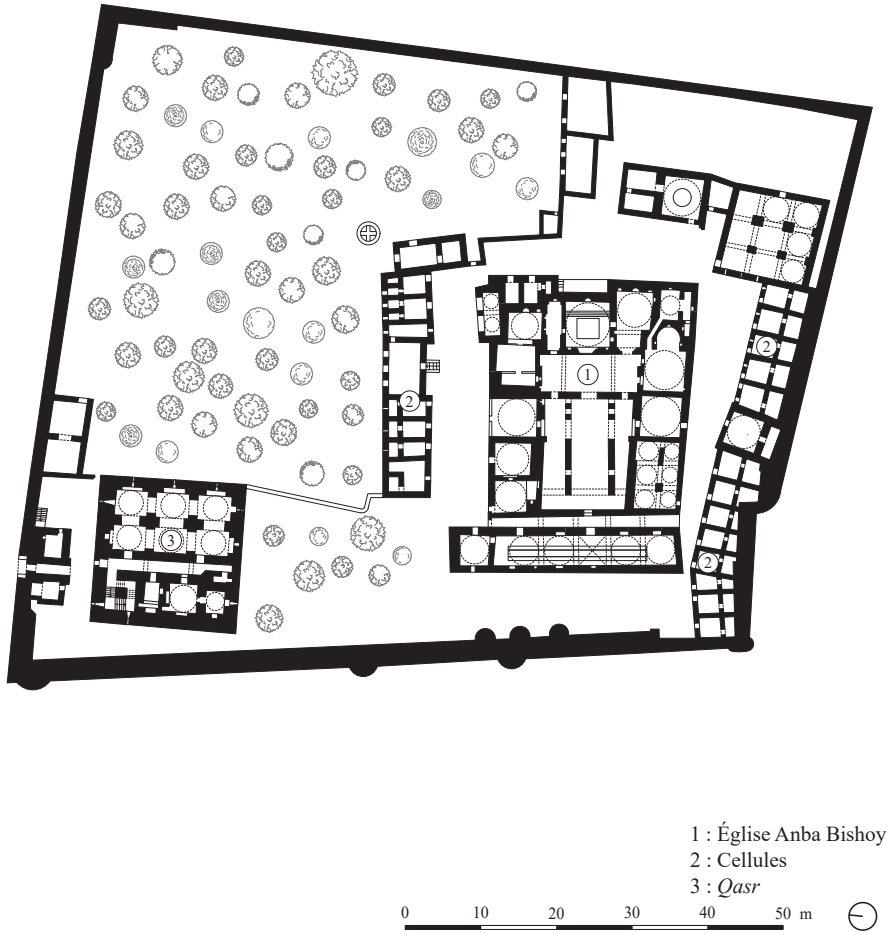


Figure 3 : Dayr Anba Bishoy, plan 1:1'000

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

tôt du IX^{ème} siècle¹. Le mur d'enceinte fortifié légitimise architecturalement le sacré et lui donne par conséquent un caractère permanent. Ainsi, jusqu'au XIV^{ème} siècle, les moines ont quitté progressivement leurs cellules dispersées dans la vallée pour vivre en communauté au sein d'un *dayr*².

Être seul, ensemble

Le modèle originellement semi-anachorète de Wadi el-Natrun n'est cependant pas à confondre avec le modèle cénobitique développé par Pacôme le Grand en Haute Égypte vers 320, où le monachisme était communal dès le départ³. En Basse Égypte, une tension fondamentale perdure dans les sanctuaires coptes et soufis, opposant la solitude de la quête divine aux activités religieuses collectives. En effet, bien que les deux pratiques prônent l'isolement, le soufisme ne déroge pas aux cinq prières quotidiennes obligatoires, et les moines de Wadi el-Natrun quittaient hebdomadairement leurs cellules dispersées afin de célébrer la Messe et partager un repas⁴. Nous trouvons donc toujours un lieu de prière commune dans les sanctuaires étudiés. Dans les *zawaya*, qui sont plutôt de taille modeste, cet espace accueille également les séances collectives de *hudur* autour du cheikh⁵. Dans les *khanqawat*, l'aile de qibla sert de mosquée, et les rituels en groupe ont généralement lieu dans une pièce annexe⁶. Chaque monastère quant à lui possède une ou plusieurs églises, auxquelles le réfectoire est souvent attaché⁷.

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 251.

2. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 22.

3. Ibid., 14.

4. Ibid., 16.

5. Layla 'Ali Ibrahim, « The Zawiya of Saih Zain ad-Din Yusuf in Cairo », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, n° 34 (1978) : 97.

6. Dickie, « Allah and Eternity », 41.

7. Evelyn-White, *Monasteries*, 5.

LE SANCTUAIRE

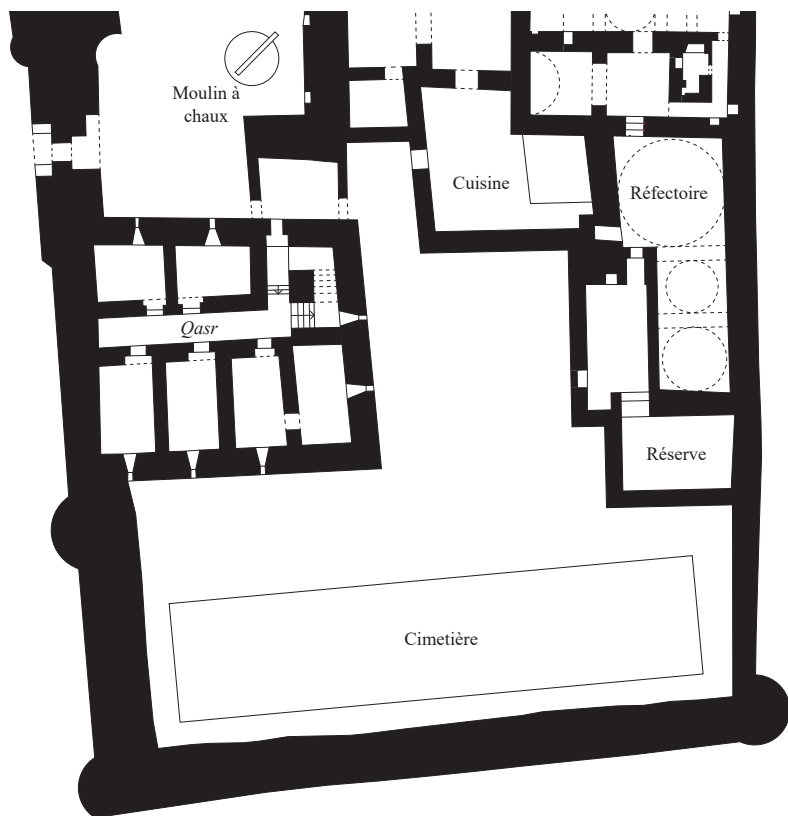
En plus de cet espace temple¹, dont les aspects religieux sont incontestables, il existe une multitude d'espaces partagés dont la sacralité ne paraît pas si évidente. Puits, *qasr*, moulins, cuisines, jardins et latrines sont autant d'espaces servant à la survie de la communauté d'ascètes², voire à son autosuffisance dans un contexte copte. Ils ne sont pas religieux en tant que tels, mais sont nécessaires pour garantir la pérennité du sanctuaire, et par conséquent sa sacralité. Directement liés à des notions de protection, de travail manuel ou de besoins humains, leur intégration intérieure au mur d'enceinte rappelle le caractère d'isolement collectif et domestique de l'architecture sacrée. Ces espaces sont cependant groupés, déterminant une première hiérarchie au sein du sanctuaire (Figures 4 et 5).

Le rôle altruiste que ces institutions ont pris auprès des populations défavorisées, ainsi que leur valeur pieuse les rendent populaires et attractives auprès des communautés non-ascètes. La présence tolérée de ces dernières impose une contrainte spatiale et affecte le quotidien des ascètes. Un zonage est ainsi toujours effectué, afin de tenir le plus éloigné possible les espaces individuels des lieux accessibles aux visiteurs. Dans les monastères, les cellules sont par exemple dispersées contre le mur d'enceinte, autour des jardins et des églises ; dans les *khanqawat* et *zawaya*, elles forment des blocs distincts, souvent de plusieurs étages et accédés par des détours. Dans les deux institutions, les espaces destinés à un public plus large sont au plus près de l'entrée, limitant au maximum les déplacements à l'intérieur du périmètre. Cette organisation, qui suit des règles observables mais sans agencement spatial systématique, exprime la tension constante entre solitude et communauté (Figures 6 et 7).

1. Nous appelons « temple » l'espace de culte congrégationnel, sans distinction religieuse.

2. Evelyn-White, *Monasteries*, 5 ; Dickie, « Allah and Eternity », 41.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



0 4 8 12 16 20 m



Figure 4 : Espaces annexes, dayr el-Surian, plan 1:400

LE SANCTUAIRE

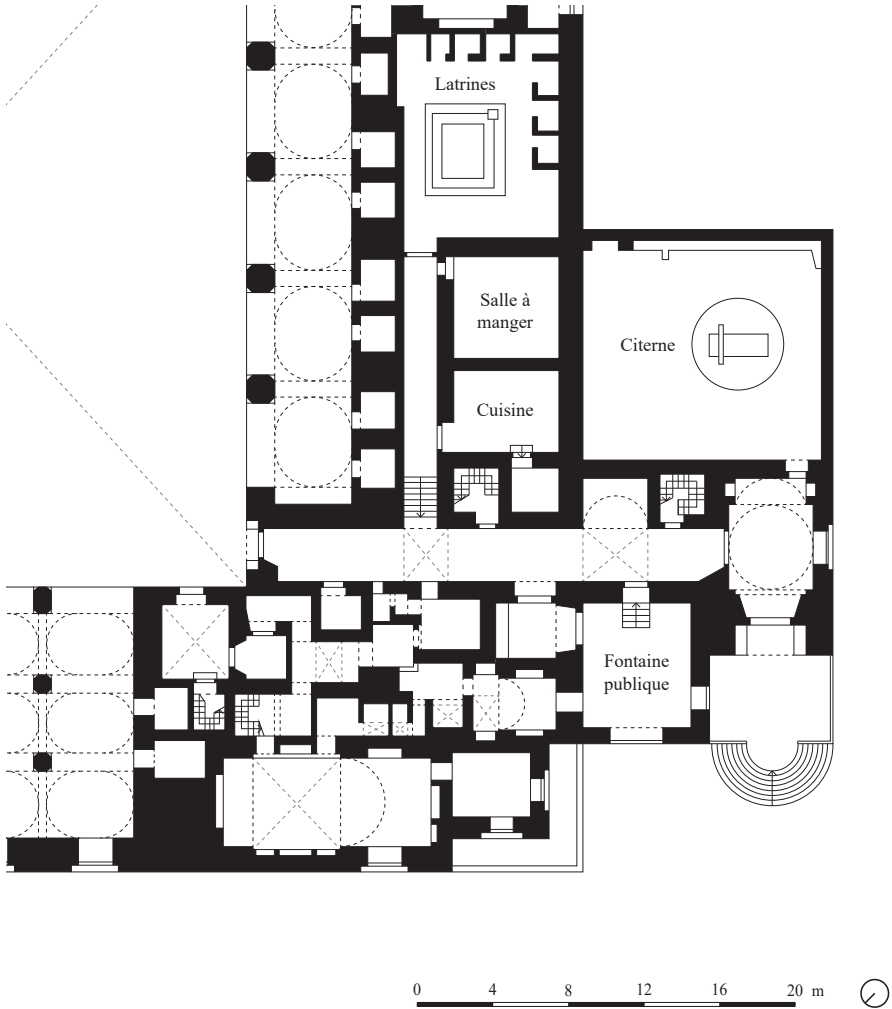


Figure 5 : Espaces annexes, khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:400

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 6 : Dayr el-Surian, plan légendé 1:1'000

LE SANCTUAIRE

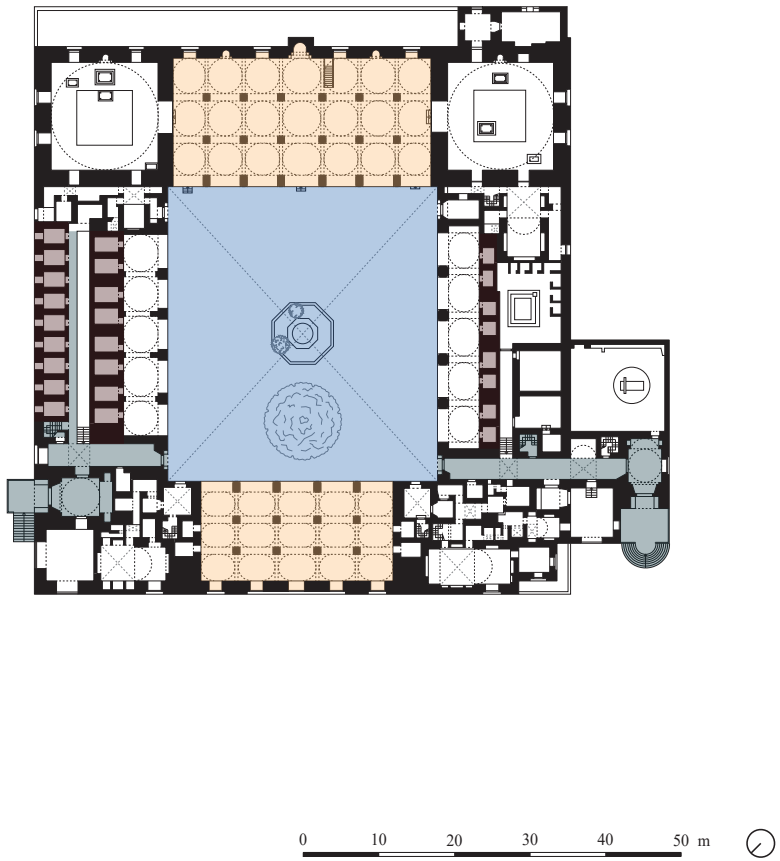


Figure 7 : Khanqah Faraj Ibn Barquq, plan légendé 1:1'000

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Être ensemble autour du saint

La présence de public externe dans les monastères et institutions soufies provient de leur popularité évoquée ci-dessus, mais également et surtout de l'attraction sacrale que des personnages saints provoquent. « Tous les lieux où les saints ont vécu, prié, et été enterrés sont, en retour, sanctifiés »¹. En effet, bien que le mur délimite ce qui est sacré de ce qui ne l'est pas, « le saint fait le lieu sacré, le saint est le lieu sacré »², d'abord y vivant, puis y enterré. La majorité des monastères a ainsi pour origine un groupe de moines venus vivre comme disciples autour d'un *anba*³. De même, toute *zawiya* a pour fondateur un cheikh de *tariqa*, et une *khanqah* héberge les *muridin* d'un seul cheikh⁴.

Par exemple, Anba Maqqar s'est installé à Wadi el-Natrun en 330 pour s'isoler, guidé par un chérubin⁵. Peu à peu, un grand nombre de moines l'ont imité et rejoint, à tel point qu'à sa mort en 390, quatre monastères rayonnaient dans cette vallée, dont trois persistent de nos jours et sont étudiés ici⁶. Au fil des siècles, la majorité des patriarches de l'Église Copte provenait de ces monastères, faisant d'Anba Maqqar le fondateur du monachisme de Wadi el-Natrun et une figure incontournable du christianisme copte⁷. Le passage du modèle monastique

1. Eliade, *Patterns*, 370. Traduction personnelle.

2. Catherine Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la dir. de André Vauchez (École Française de Rome, 2000), 147.

3. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 16.

4. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 19.

5. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 21 ; Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 65-66.

6. Il s'agit des monastères Anba Maqqar, Anba Bishoy et el-Baramos. Le quatrième, le monastère de Jean le Nain, a cessé d'exister au XV^{ème} siècle. Le dayr el-Surian a été quant à lui fondé au VI^{ème} siècle suite à une dispute théologique. Cf. Evelyn-White, *Monasteries*, 170.

7. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, xx ; 13-14.

LE SANCTUAIRE

érémétique au modèle semi-anachorète est donc dû en partie, comme nous l'avons vu, à des raisons sécuritaires, mais également à la coutume de suivre un saint personnage et de s'installer dans sa proximité¹. Assez similairement, les cheikhs soufis, épiscopaux des *turuq*, sont source d'admiration et de contemplation pour de nombreux *muridin*, qui s'engagent à leur obéir, les imiter et les suivre dans leur voie spirituelle². La légitimité de ces cheikhs est assurée par leur chaîne initiatique, transmettant à leurs *muridin* les enseignements qu'ils ont eux-mêmes reçus des maîtres spirituels qui se sont succédés depuis le Prophète jusqu'à eux³. Cette popularité leur a valu les services de la classe dirigeante, qui participait également au culte de certains saints, donnant naissance à de nombreuses *khanqawat* et *zawaya*⁴. L'adhésion au soufisme par la noblesse mamelouke s'exprime particulièrement dans le cas de la khanqah Amir Shaykhu, dont l'inscription mentionne l'émir fondateur comme « humble serviteur de Dieu »⁵. Sans surprise, celui-ci a préféré être enterré dans sa *khanqah* avec son cheikh, alors qu'il s'était initialement construit un mausolée dans une mosquée, et qu'il était inhabituel d'inhumer un cheikh dans une institution royale⁶.

Cette attraction funéraire révèle un phénomène général au centre du monachisme copte et du soufisme : la sainteté de la mort. En effet, le saint en tombeau continue d'exercer son influence charismatique. À partir du XIV^{ème} siècle, le cheikh est systématiquement enterré dans sa

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 7.

2. Amri, « Zâwiya et territoire », 284-85.

3. Rachida Chih, *Sufism in Ottoman Egypt : Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Routledge, 2019), 51.

4. Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*, 10.

5. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 119. Traduction personnelle.

6. Il en est de même pour le sultan Barquq, enterré dans la khanqah Faraj Ibn Barquq, malgré un mausolée prévu en ville. Cf. Ibid., 135 ; Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*, 195.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

zawiya, la transformant en un lieu de pèlerinage¹. En imitant le tombeau du Prophète à Médine, les tombes de saints personnages sont sources d'attraction et ainsi à l'origine de nombreux établissements soufis². Par exemple, la *zawiya* Damirdash, originellement un simple dôme, s'est particulièrement développée autour de la tombe du fondateur (Figure 8). De même, le décès d'un saint copte marque le début de l'établissement d'un monastère autour de ses reliques³. Ainsi, la mort devient une attestation définitive de la sacralité d'un lieu, autant chez les Coptes que chez les Soufis. Ces figures, immortalisées par la légende dans la mémoire collective des croyants, inspirent de nombreuses personnes à les suivre, voire à les imiter, dans le but d'atteindre Dieu. Les secrets de la quête spirituelle sont transmis d'une génération à la suivante, des sages maîtres aux fidèles disciples, dans la continuité des maîtres du passé⁴.

Le tombeau du saint copte ou soufi renforce donc la sacralité du lieu, jusqu'à être associé à des miracles. Prier près de la tombe d'un saint est attribué à la guérison du malade et la bénédiction du croyant⁵. Il est intéressant de noter à ce sujet l'importance accordée au toucher dans les deux communautés⁶. Dans les églises des monastères de Wadi el-Natrun, nombreux sont ceux qui s'inclinent devant les reliques d'un saint, les mains posées sur le coffret dans le but de recevoir de sa bénédiction⁷ (Figure 9). Pareillement dans le mausolée d'un cheikh, l'expérience sensorielle s'exprime par un contact de la main avec la grille

1. Amri, « *Zâwiya et territoire* », 276 ; Leonor Fernandes, « *The Zawiya in Cairo* », *Annales islamologiques*, n° 18 (1982) : 119.

2. Zarcone, « *Sufism, Tombs and Convents* », 285-86.

3. Evelyn-White, *Monasteries*, 6.

4. Ibid., 16-17 ; Chih, *Sufism in Ottoman Egypt*, 60

5. Evelyn-White, *Monasteries*, 6 ; Amri, « *Zâwiya et territoire* », 278.

6. Mayeur-Jaouen, « *Saints coptes et Saints musulmans* », 147.

7. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 18.

LE SANCTUAIRE

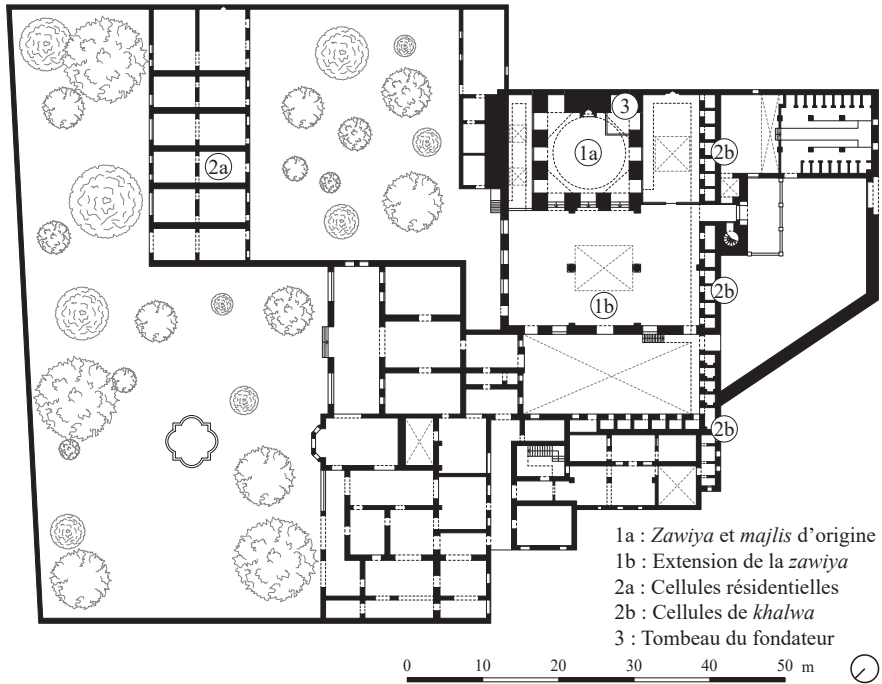


Figure 8 : Zawiya Damirdash, plan 1:1'000

du cénotaphe, afin de bénéficier de la baraka émanant de la tombe¹ (Figure 10). L'architecture de ces lieux et leur aménagement sont donc très intimement vécus par les fidèles coptes et soufis, dans un lien profond avec les pratiques funéraires.

Ce lien s'exprime par un évènement connu des deux communautés, copte et soufie : le *mawlid*. Lors de ces festivités, la baraka du saint célébré rayonne sur tous ceux qui visitent sa tombe, et sanctifie même les aspects profanes de la fête : manger sur le lieu de prière devient

1. Mayeur-Jaouen, « Saints coptes et Saints musulmans », 147.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

par exemple une banalité¹. Pour certains soufis, le *mawlid* peut même équivaloir à un Hajj pour qui n'a pas les moyens de l'effectuer². De manière similaire, les festivités et pèlerinages coptes mettent en avant la sacralité des icônes vénérées. Ces dernières sont portées en procession lors des fêtes, et embrassées dans l'église par les fidèles³.

Ainsi, l'architecture du sanctuaire offre la possibilité de s'isoler en communauté, de créer une atmosphère de petit monde sacré au milieu d'un plus grand univers profane. La présence de saints personnages en son sein en fait un lieu de transcendance particulièrement sanctifié, une « échelle tendue entre ciel et terre »⁴, « une entrée au paradis »⁵, un accès direct à Dieu. Il est donc évident que, par tous ces aspects, le sanctuaire attire de nombreux visiteurs qui, comme nous l'avons vu, provoquent une hiérarchie à l'intérieur du complexe. L'espace sacré persiste au travers de son intrigante accessibilité, sa proximité tangible, son caractère tactile. Alors qu'il tend idéalement à être enclos, il se doit, pour perdurer, d'être pénétré, visité et habité. C'est cette tension avec une nécessaire perméabilité au profane que nous allons analyser dans le chapitre suivant.

1. Samuli Schielke, « Policing Mulids and their Meaning », dans *Cairo Contested : Governance, Urban Space, and Global Modernity*, sous la dir. de Diane Singerman (American University in Cairo Press, 2009), 89-90 ; Mayeur-Jaouen, « Saints coptes et Saints musulmans », 147.

2. Amri, « Zâwiya et territoire », 286.

3. Gabra et Eaton-Krauss, *Illustrated Guide*, 188.

4. Amri, « Zâwiya et territoire », 285.

5. Brooks Hedstrom, « Divine Architects », 370.

LE SANCTUAIRE



Figure 9 : Dévot en recueillement contre un reliquaire, église el-'Adra, dayr el-Baramos



Figure 10 : Femme en prières contre la grille du cénopaphe d'un saint soufi, le Caire

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 11 : Croquis perceptifs du seuil

LE SEUIL : UNE ENTRÉE SÉQUENCÉE

Signaler l'accès

L'entrée du sanctuaire est l'élément central de la transition du profane vers le sacré ; elle marque la frontière entre deux mondes, elle est la première interface à laquelle le visiteur est confronté en approchant le complexe. Il est donc nécessaire qu'elle se distingue du reste des façades. Cependant, elle représente un point faible dans le fonctionnement du sanctuaire qui, nous l'avons vu, est idéalement un espace enclos. La perméabilité qu'elle représente tend inmanquablement à lui fournir des qualités architecturales qui lui sont propres.

En tant que lieu de passage vers le sacré, l'entrée est imprégnée d'idées religieuses, rituelles et symboliques. En effet, on entre dans un monastère par le Nord¹, en évitant la façade Est, selon un passage biblique qui stipule que seul Dieu peut arriver par l'Est². Similairement, l'accès aux *zawayas* et *khanqawat* cairotes évite la façade Est, direction de la qibla, pour des raisons pratiques plutôt que symboliques. Ces bâtiments ajoutent à cela une concentration de décoration autour de l'entrée, généralement par des calligraphies avec des choix réfléchis de versets du Coran illustrant humilité et sainteté³ (Figure 12).

1. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 24 ; 31 ; 33 ; 40.

2. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 520-21.

3. Dalu Jones, « The Elements of Decoration : Surface, Pattern, Light », dans *Architecture of the Islamic World : Its History and Social Meaning*, sous la dir. de George Michell (Thames & Hudson, 1978), 168.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 12 : Niche d'entrée calligraphiée, khanqah Baybars el-Gashankir

L'accès au sanctuaire est également fortement signalé, voire célébré, par la monumentalité de la niche qui contient l'entrée. Tant dans les monastères que dans les bâtiments soufis, cette niche, haute et profonde, marque le point de passage¹. À Wadi el-Natrun, il s'agit d'un retrait unique dans l'épaisseur du mur d'enceinte, allant parfois presque jusqu'à sa sommité² (Figure 13). Dans les institutions soufies, il peut y avoir plusieurs accès, projetés vers l'extérieur. Contrairement au monastère, isolé et bénéficiant de l'immensité du désert comme premier filtre avant d'être pénétré, la *khanqah* et la *zawiya* incluent l'espace public dans la séquence d'entrée, au travers de cette niche qui s'avance sur la rue³ (Figure 14).

1. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 590 ; Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*, 163 ; 232.

2. Evelyn-White, *Monasteries*, 12.

3. Howayda Al-Harithy, « The Concept of Space in Mamluk Architecture », *Muqarnas* 18 (2001) : 87.

LE SEUIL



Figure 13 : Niche d'entrée, dayr el-Surian

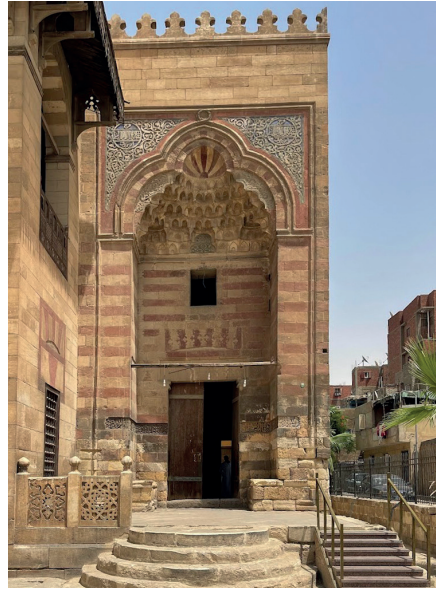


Figure 14 : Niche d'entrée, khanqah Faraj Ibn Barquq

Franchir le seuil

L'entrée constitue un point faible, une perméabilité entre profane et sacré. C'est donc sans surprise que la séquence d'entrée se trouve travaillée d'une multitude d'aspects architecturaux prévus pour faciliter ou empêcher la transition d'un côté vers l'autre. Bien que le portail soit signalé physiquement de manière monumentale, l'architecture de la porte d'entrée provoque des comportements et des mouvements symboliques d'humilité.

Une attention particulière est portée au premier seuil, qui marque le premier pas dans le sanctuaire, la limite extrême entre le profane et le sacré. La grandeur de la niche d'entrée contraste avec la modestie de la porte, particulièrement dans les monastères. Celle-ci, réduite

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

au plus possible pour des raisons de sécurité avant tout, incite le visiteur à s'incliner instinctivement pour y passer, sans pour autant que ce soit nécessaire (Figure 15). Ce geste symbolique est courant chez les moines coptes, et se retrouve, nous le verrons, d'une manière beaucoup plus forte dans leur cellule. Dans les institutions soufies, où l'idée de fortification n'existe pas, le premier geste rituel est provoqué par le seuil physique au sol. Cet élément, qui sert de butoir aux lourdes portes¹, représente bien plus que cela ; il oblige le visiteur à lever le pied pour passer, le faisant prendre conscience de l'acte d'entrer dans le sanctuaire. Ce n'est certainement pas un hasard si, dans toutes les *khanqawat* étudiées, ce seuil consiste en une pierre pharaonique réutilisée, comme pour insister sur l'importance de ce premier pas et lui donner une valeur talismanique² (Figure 16).

Par son caractère fascinant mais déséquilibrant, le sacré peut devenir dangereux si le visiteur ne prend pas le temps de se préparer spirituellement et physiquement avant d'y pénétrer³. Le seuil a donc une fonction à la fois physique et symbolique : il sépare, délimite le sacré du profane, mais il symbolise aussi un passage, une transition d'un état à un autre. Par sa forme et ses qualités physiques, il est une préparation pour le fidèle, un premier pas et un premier geste qui attire la concentration du visiteur sur l'importance de ce qu'il accomplit : il entre dans le sacré, et par la même occasion se sanctifie.

1. Saleh Lamei Mostafa, *Kloster und Mausoleum des Farag ibn Barquq in Kairo* (J. J. Augustin, 1968), 53.

2. Ibid., 52 ; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 106 ; 118.

3. Eliade, *Patterns*, 370-71.

LE SEUIL



Figure 15 : Un fidèle baissant la tête en entrant dans le sanctuaire, dayr el-Baramos

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 16 : Seuil en pierre pharaonique, khanqah Baybars el-Gashankir

LE SEUIL

Traverser une épaisseur

Une fois le premier seuil franchi, il s'ensuit une série d'espaces qui permettent de prolonger l'expérience de transition décrite plus haut. Autour de l'entrée, l'épaisseur du mur d'enceinte est augmentée, des détours sont utilisés afin de laisser le temps au visiteur de se préparer intérieurement avant d'atteindre le « tout autre ».

Les monastères bénéficient comme nous l'avons vu d'un éloignement géographique conséquent. Ainsi, leur entrée est uniquement suivie d'un vestibule couvert, relativement sombre, épaississant le mur d'enceinte de plusieurs mètres¹ (Figures 17 et 20). Les *khanqawat*, contraintes par la proximité urbaine, emploient, en plus du vestibule, de longs couloirs pour accentuer le sentiment d'intimité dans l'institution². Le vestibule est alors « un espace dans lequel on s'arrête pour se réorienter »³ (Figure 18). Par leur aspect sombre et refermé, ces vestibules et couloirs créent une impression de silence et de réflexion interne, idéal à la préparation du visiteur dans son passage vers un espace hors du profane (Figures 19 et 20).

La profondeur de ces couloirs oblige l'utilisation de puits de lumière pour des raisons d'éclairage et d'aération évidentes, mais leur positionnement est également idéalement réfléchi pour structurer la séquence d'entrée (Figure 21). L'exemple le plus frappant est la *khanqah* Faraj Ibn Barquq, dont les couloirs sont divisés par ces ouvertures zénithales, qui se trouvent à l'entrecroisement des passages principaux et ceux menant aux cellules⁴ (Figure 22). Dans les monastères, la profondeur de l'entrée se limitant à une vingtaine de pas, l'obscurité

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 12.

2. K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, vol. 2 (1959 ; réimpr., Hacker Art Books, 1978), 250 ; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 118.

3. Al-Harithy, « Concept of Space », 87. Traduction personnelle.

4. Mostafa, *Kloster des Farag ibn Barquq*, 48 ; 66.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

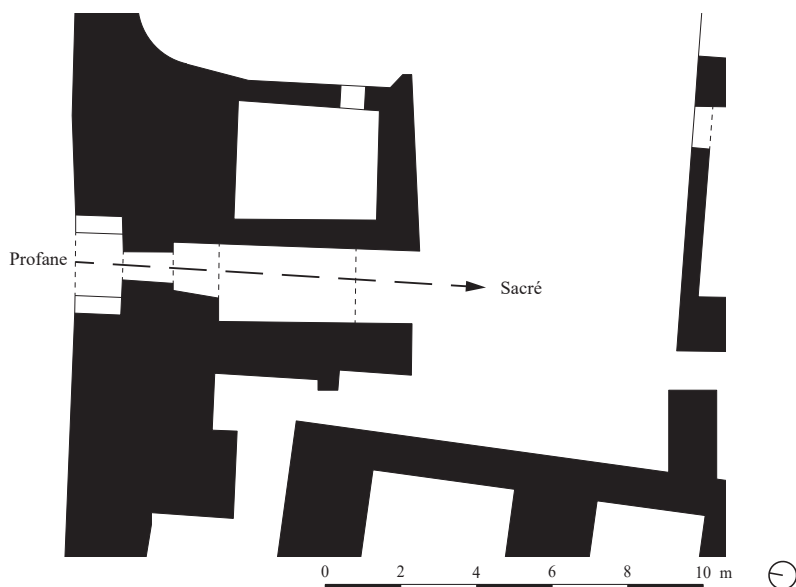


Figure 17 : Vestibule d'entrée, dayr el-Baramos, plan 1:200

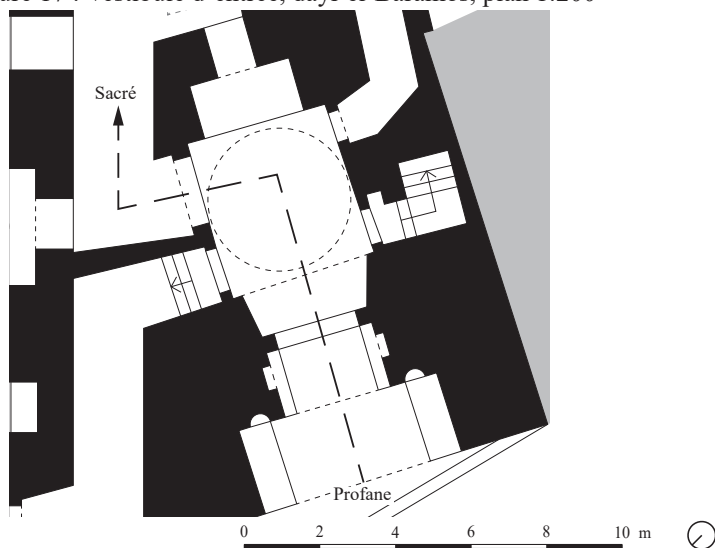


Figure 18 : Vestibule d'entrée, khanqah Baybars el-Gashankir, plan 1:200

LE SEUIL

est privilégiée pour créer un sentiment d'attraction en direction de la cour illuminée. Le ciel fait donc sa première apparition dans le sanctuaire en ponctuant la transition de l'extérieur vers l'intérieur. Subtilement exposé dans les couloirs des *khanqawat* ou directement visible au bout des vestibules des monastères, il structure le passage du profane au sacré et appelle le visiteur à s'y aventurer. Les premiers pas dans le sanctuaire s'effectuent ainsi par une séquence d'espaces exigus, allant de l'ombre à la lumière (Figure 23).



Figure 19 : Vestibule d'entrée, khanqah Faraj Ibn Barquq



Figure 20 : Vestibule d'entrée vu depuis l'intérieur, dayr el-Baramos

LE SEUIL



Figure 21 : Couloir d'entrée, khanqah Baybars el-Gashankir

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 22 : Couloir d'entrée ponctué de deux puits de lumière, khanqah Faraj Ibn Barquq

LE SEUIL



Figure 23 : Ciel au bout du seuil, dayr el-Baramos

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

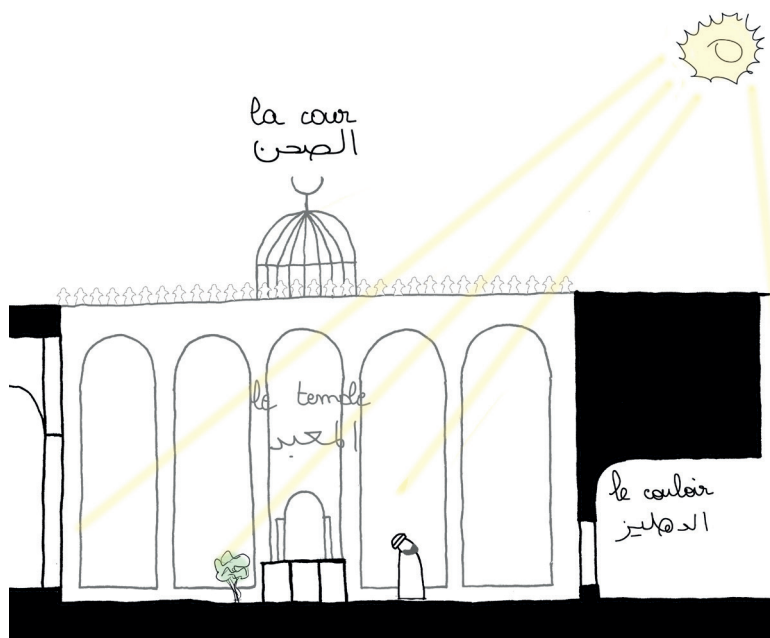
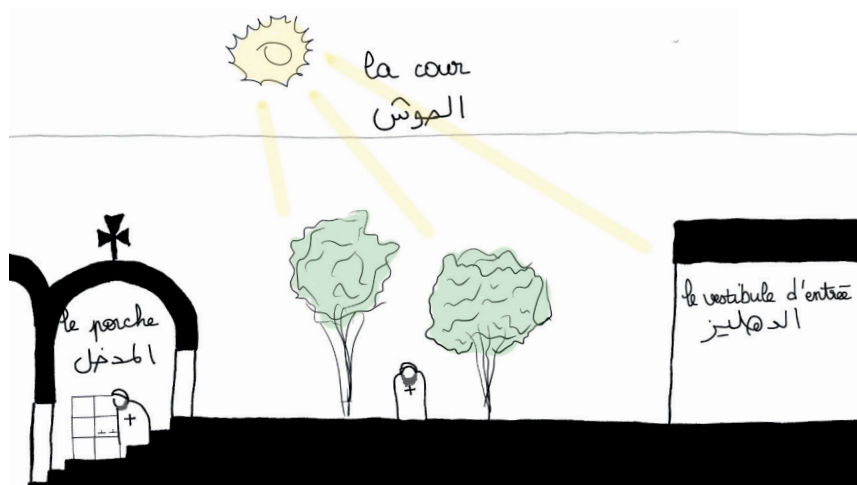


Figure 24 : Croquis perceptifs de la cour

LA COUR : UNE LIAISON CÉLESTE

S'ouvrir au ciel

Après l'obscurité du seuil vient l'éblouissement de la cour. En effet, l'espace à ciel ouvert représente une étape cruciale et incontournable dans la transition sacrale. Dans la séquence étudiée plus haut, nous avons vu que l'introduction de puits de lumière peut servir à préparer le passage depuis le profane. Nous observerons ici comment le ciel à plus grande échelle joue le rôle de filtre au sein même du sacré. Une fois le sanctuaire pénétré, il s'agit effectivement de s'y déplacer, de transiter entre différents programmes plus ou moins sacrés.

Derrière cette fonction pragmatique de l'espace extérieur se cache un potentiel symbolique qui en fait un lieu particulier. Par définition, l'espace ouvert donne accès au ciel et à toute la transcendance qu'il représente. Il le laisse entrer dans le sanctuaire, visuellement mais aussi symboliquement. En effet, la contemplation du ciel est une expérience religieuse à part entière¹, rappelant à celui qui l'observe sa propre insignifiance face à l'immensité du cosmos. Il constitue, au sens d'Otto, un sentiment de la « *tremenda majestas* », le frisson face à une majesté surpuissante². Ainsi, la disposition d'espaces ouverts au ciel, sous les formes diverses de cours ou de jardins, accompagnent l'ascète dans le sanctuaire, le maintenant conscient de sa condition d'humble créature.

1. Eliade, *Patterns*, 38-39.

2. Otto, *Le sacré*, 46.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Dans les monastères coptes et les institutions soufies, cet aspect se manifeste généralement par des cours, mais aussi très souvent par des jardins, accentuant le lien entre travail manuel et humilité. Ainsi, les cellules des monastères coptes et l'église sont toujours séparées par un espace extérieur, servant également d'élément de distanciation pour stimuler la concentration des moines¹. En effet, même s'il n'existe pas un agencement typique, les cellules sont souvent disposées contre les murailles, autour d'une cour. Le dayr el-Baramos en est un bel exemple, où la majorité des cellules est articulée autour du grand jardin à l'Est du monastère, les séparant des églises (Figure 25). Il en est de même pour la zawiya Damirdash, où les cellules résidentielles sont adjacentes aux jardins², et la zawiya el-Kulshani, où les cellules de *khalwa* donnent sur une cour qui les sépare de la mosquée³ (Figures 26 et 27). Du côté islamique, la cour centrale, typologie domestique perse adoptée dans la mosquée du Prophète à Médine⁴, accentue encore ce rôle. L'espace de congrégation y étant toujours attaché, passer sous le ciel est nécessaire pour rejoindre la prière en groupe. Ce n'est d'ailleurs certainement pas un hasard si la fontaine d'ablutions s'y situe très souvent, de manière centrale, liant purification rituelle et humilité face au ciel (Figure 29). Dans la zawiya el-Kulshani, la valeur transcendante de la cour est à son paroxysme, avec le mausolée du cheikh fondateur en son centre, la cour elle-même se situant sur une esplanade surélevée⁵ (Figure 27). Cette disposition est unique dans l'architecture funéraire du Caire, et révèle le fort symbolisme que peut dégager l'espace à ciel ouvert.

1. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 502-5.

2. Earle H. Waugh, *Visionaries of Silence : The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo* (American University in Cairo Press, 2008), 138.

3. Doris Behrens-Abouseif, « An Unlisted Monument of the Fifteenth Century : the Dome of Zawiyat al-Damirdas », *Annales islamologiques*, n° 18 (1982) : 111-12.

4. Khosravi, « Inhabitable Walls », 40.

5. Behrens-Abouseif, « The Dome of Zawiyat al-Damirdas », 111.

LA COUR

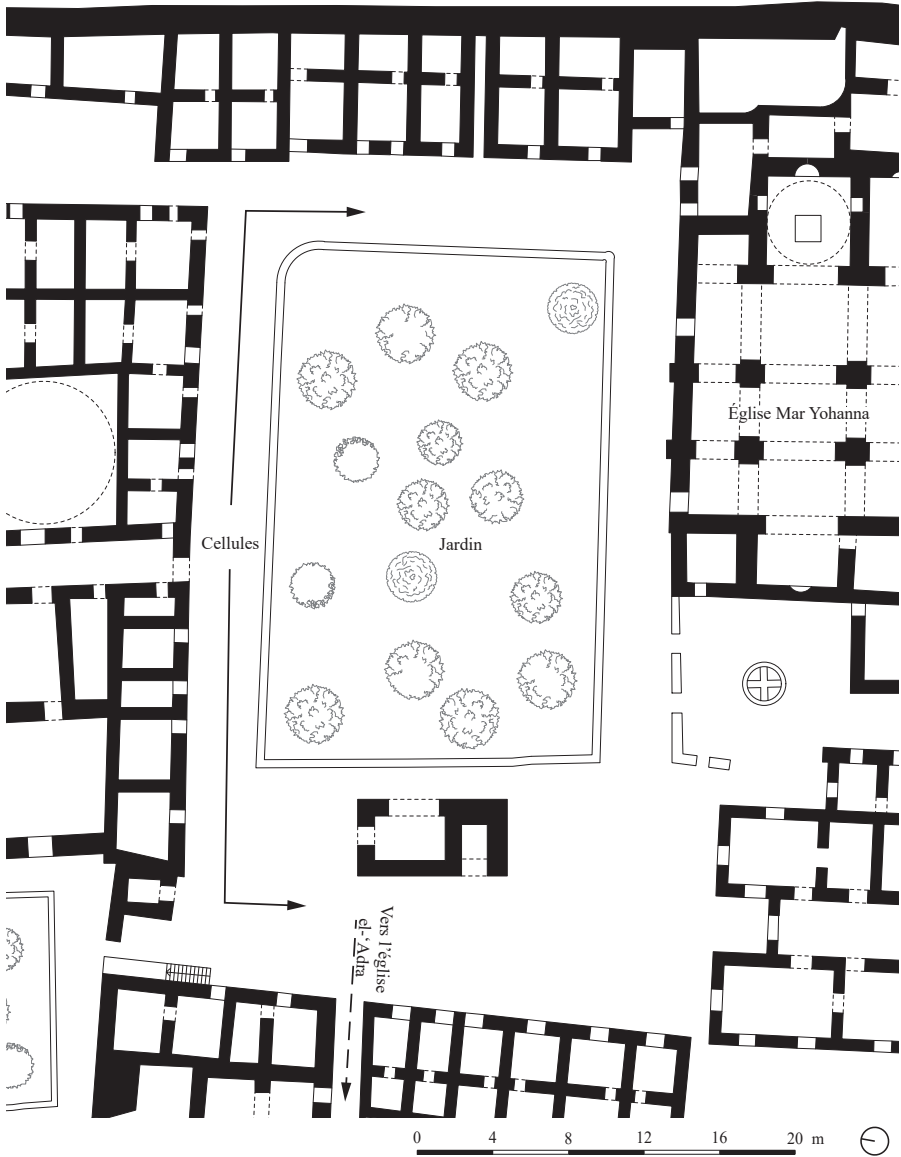


Figure 25 : Cour Est, dayr el-Baramos, plan 1:400

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

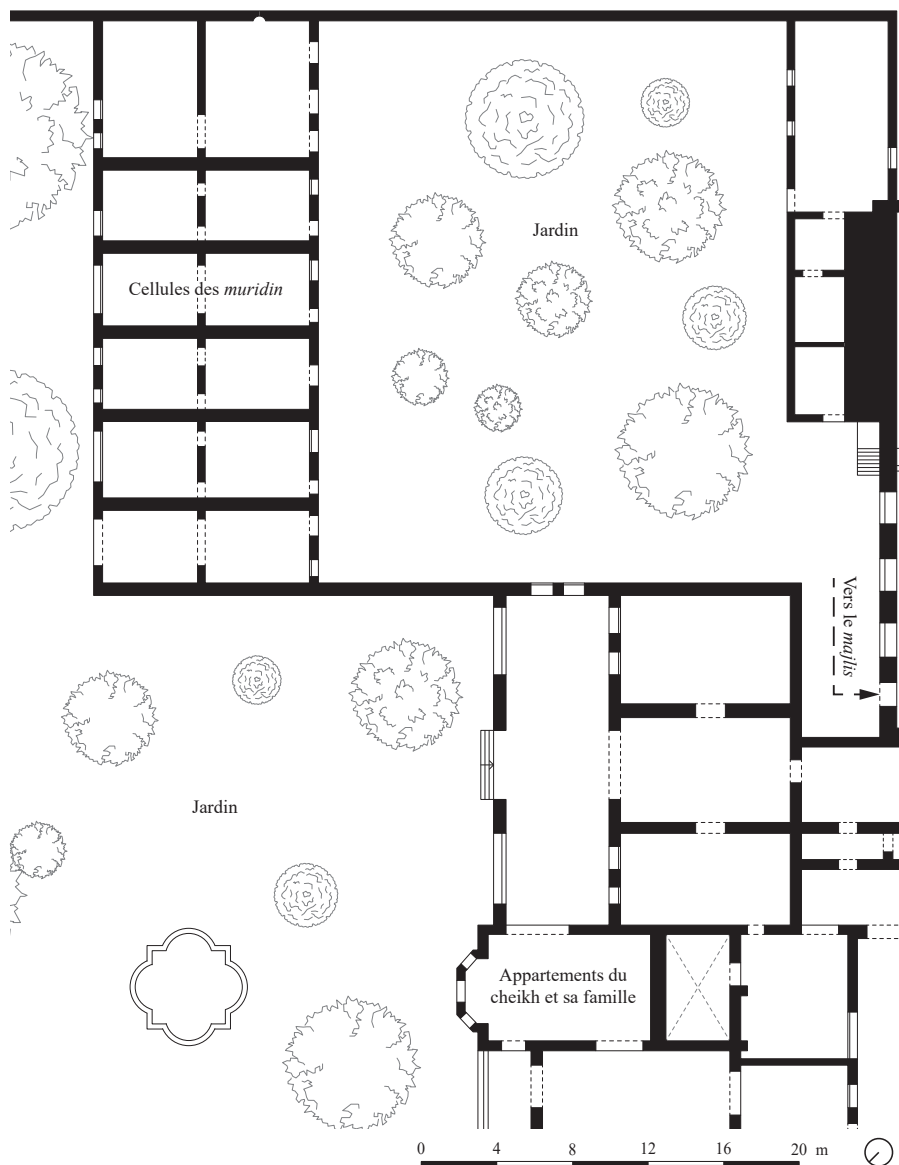


Figure 26 : Résidences et jardins, zawiya Damirdash, plan 1:400

LA COUR

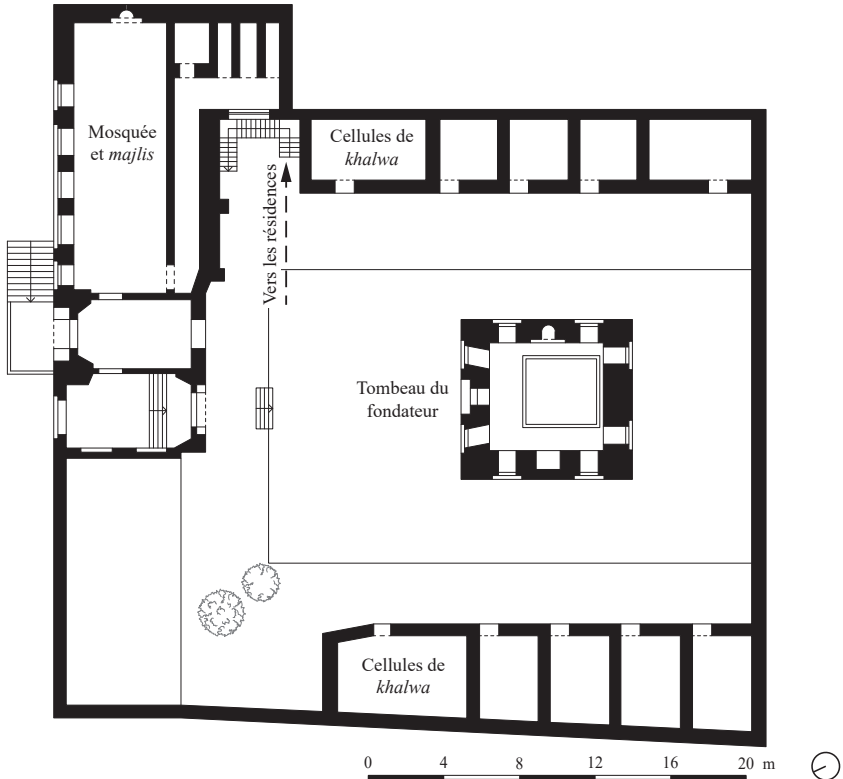


Figure 27 : Zawiya el-Kulshani, plan 1:400

Le jardin et la cour sont donc des espaces à ciel ouvert par lesquels l'ascète circule nécessairement pour rejoindre le lieu de prière commune depuis sa cellule, et inversement. Tant chez les Coptes que chez les Soufis, ces espaces extérieurs rendent compte du sentiment d'être dans un territoire « tout autre », et contribuent à créer une atmosphère d'isolement collectif (Figures 28-31).

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 28 : Cour Nord, dayr el-Baramos

Figure 29 : Cour centrale, khanqah Faraj Ibn Barquq

Figure 30 : Cour centrale, khanqah Baybars el-Gashankir

Figure 31 : Cour devant l'église el-'Adra, dayr el-Surian

LA COUR

Unifier l'apparement distant

En observant la nécessité de traverser un espace ouvert lors de toute transition dans le sanctuaire, il devient clair que cet espace, libre de masse bâtie, est le point d'accroche de toutes les fonctions de l'établissement. La cour et le jardin, décrits plus haut comme seuils au sein du sacré, rattachent donc également tous les espaces annexes, pouvant être considérés comme séculiers. Malgré des différences de taille ou de traitement entre ces espaces ouverts, il n'y a pas de systématique claire dans leur disposition. Dans les monastères, ils donnent indifféremment sur des cellules, une église, un moulin ou des latrines¹, sans adaptation des dimensions pour exprimer une valeur plus ou moins grande de ces espaces. Dans le dayr Anba Maqqar par exemple, la cour Sud, desservant latrines, moulins et étables, est considérablement plus grande que le jardin devant l'église Anba Maqqar (Figure 32). Au dayr el-Baramos, on entre dans une église tantôt depuis une cour, tantôt depuis un jardin, tantôt depuis un passage étroit (Figure 33). Dans les *khanqawat* et *zawaya*, tant les fonctions communes qu'individuelles communiquent avec la cour centrale, des cellules donnant directement sur celle-ci alors que d'autres sont accédées par des couloirs, comme dans la khanqah Amir Shaykhu² (Figure 34). Dans la plupart des cas, la cour est même plus vaste que l'aile de qibla (Figure 35). Malgré une hiérarchie certaine entre les différentes fonctions, comme cela a été expliqué dans le chapitre du sanctuaire, l'espace à ciel ouvert atténue cette différenciation entre les espaces qu'il dessert. Il joue le rôle de point d'accroche et lie des utilisations variées d'une manière relativement équitable, laissant sous-entendre que chaque instant de la vie d'un ascète s'écoule en connexion avec le divin.

1. Alfred Joshua Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1 (Oxford, 1884), 298.

2. Behrens-Abouseif, « Change in Function and Form », 87-88.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 32 : Dayr Anba Maqqar¹, plan 1:1'000

1. Depuis 1969, le monastère a été considérablement agrandi et modifié. Ce plan, comme pour les autres monastères, se base sur l'état en 1933.

LA COUR

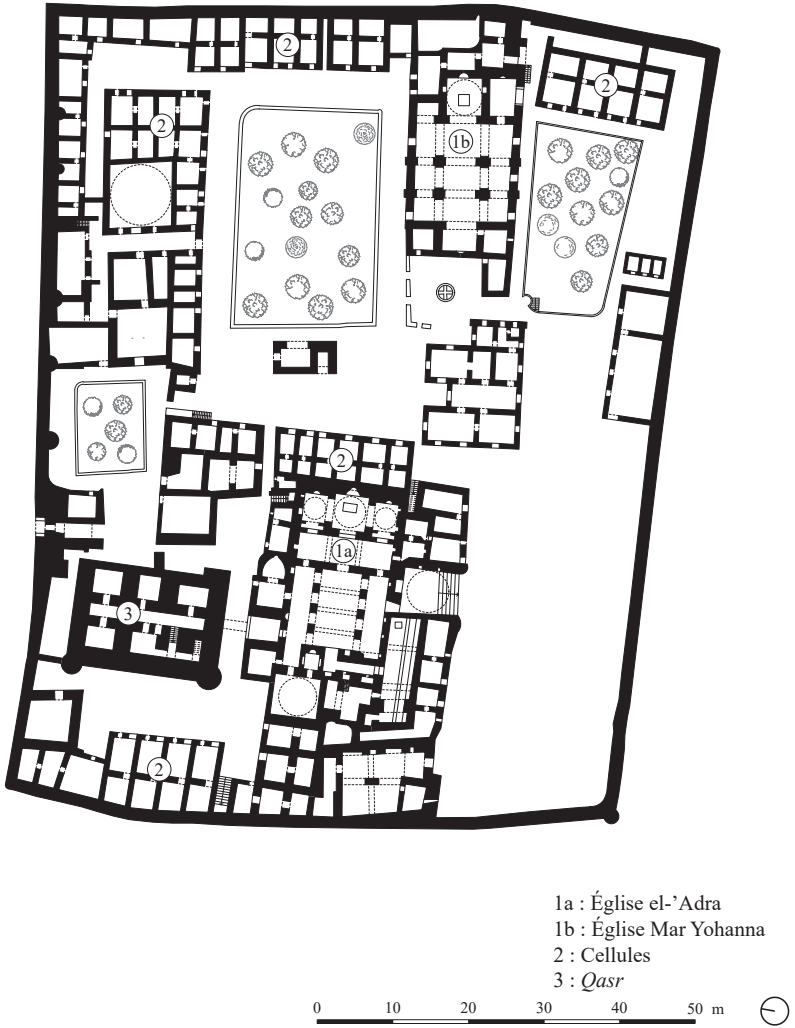


Figure 33 : Dayr el-Baramos, plan 1:1'000

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

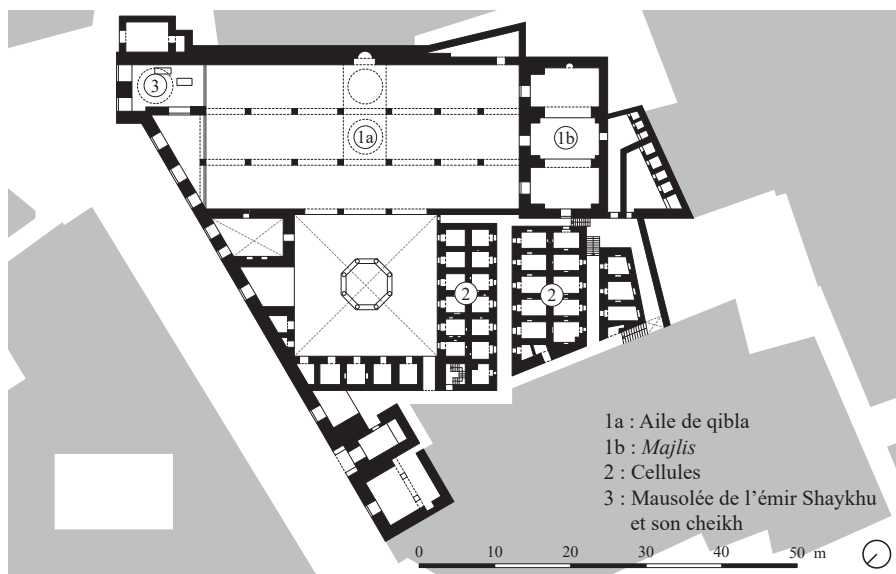


Figure 34 : Khanqah Amir Shaykhu, plan 1:1'000

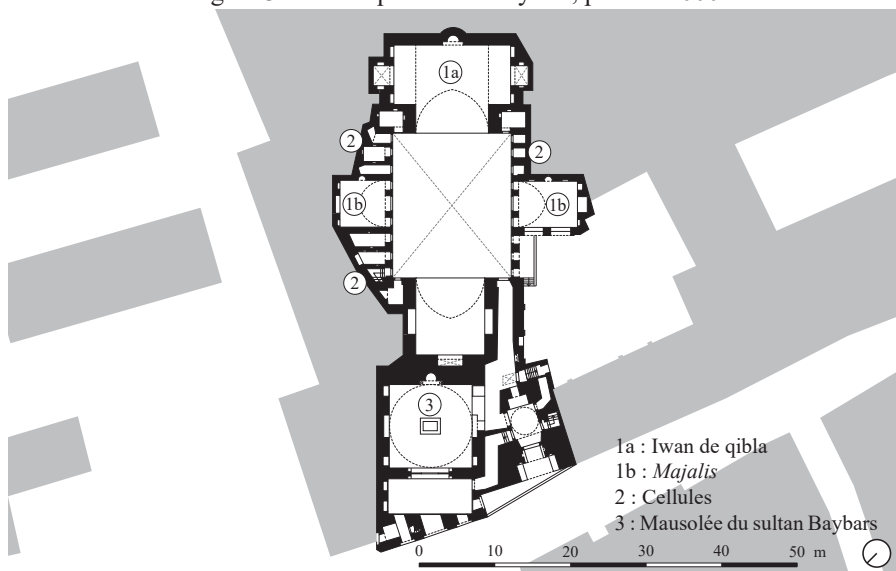


Figure 35 : Cour centrale, khanqah Baybars el-Gashankir, plan 1:1'000

LA COUR

D'une manière générale, la double fonction de la cour, à la fois espace de transcendance céleste et lieu d'attache commun, en fait un centre de gravité dans le sanctuaire, autour duquel chaque espace pivote. Tant chez les Coptes, où la quantité d'espaces ouverts prédomine sur la masse bâtie, que chez les Soufis, où la cour prend une centralité particulièrement forte, le rapport au ciel est un thème fondamental de la transition sacrale. Malgré ses variations typologiques, sa fonction est la même partout : réunir les différentes spatialités autour d'un centre, créant un sentiment d'intériorité supplémentaire à la présence du mur d'enceinte rencontré plus tôt. Bien plus qu'un tampon, il est un espace à part entière, participant à l'unicité du sanctuaire. L'espace à ciel ouvert transcende quiconque l'occupe, l'espace ouvert au ciel catalyse quiconque le traverse. Une fois accueilli par la lumière divine, le visiteur est maintenant prêt à intégrer le temple, lieu commun de rencontre avec le Divin.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

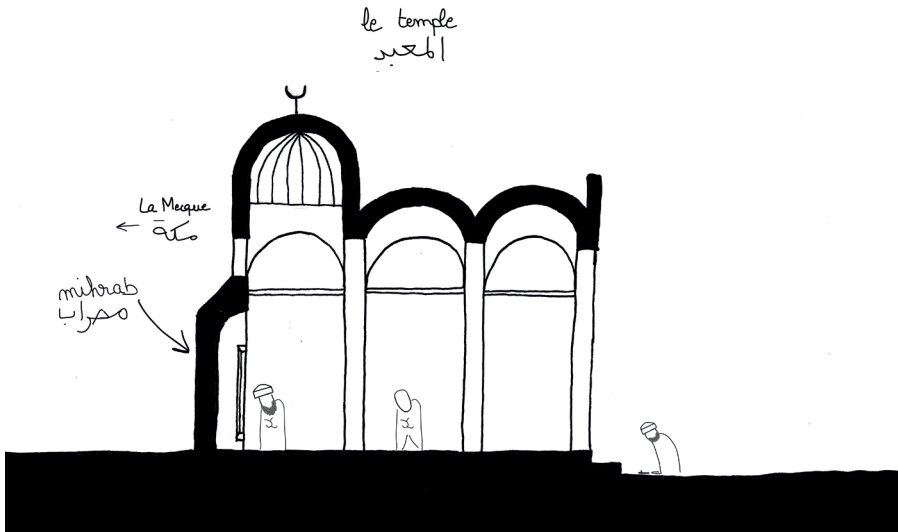
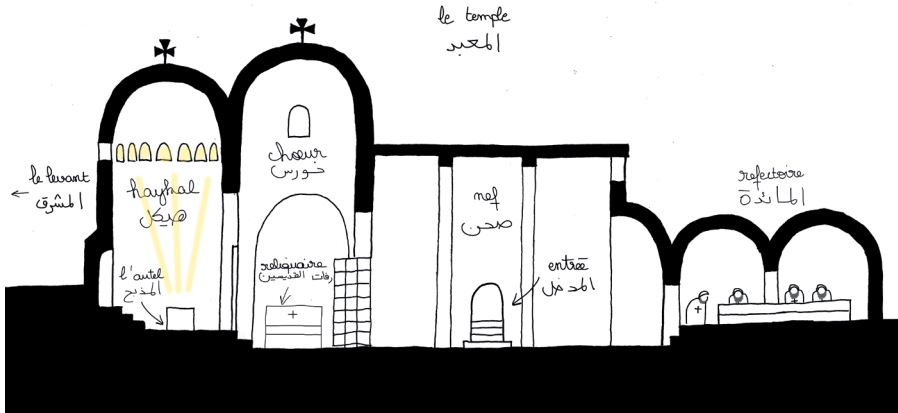


Figure 36 : Croquis perceptifs du temple

LE TEMPLE : UN LIEU DE PRIÈRE COMMUNE

Forger un esprit de communauté

Si la cour invite le fidèle à la contemplation céleste, le temple le recentre sur l'acte divin collectif. Les espaces de congrégation sont donc partie intégrante des monastères, *khanqawat* et *zawaya*, permettant des rassemblements essentiels à l'exaltation du parcours intérieur de la communauté d'ascètes¹. Le temple représente ainsi l'union entre une activité spirituelle individuelle et une transcendance divine collective. C'est le lieu de rassemblement de nombreux croyants qui partagent le même objectif : se rapprocher du Divin. Il se caractérise cependant par la présence de fidèles non-ascètes, pour qui le quotidien est profane et le sacré est ponctuel². Bien qu'à l'intérieur du sanctuaire, il présente donc tout de même des aspects architecturaux qui marquent la manière d'y entrer.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, dès le IV^{ème} siècle, les monastères de Wadi el-Natrun ont développé un centre permanent autour de l'église, où les moines se réunissaient les samedi et dimanche pour la Messe et pour partager l'agape³. Selon les besoins, deux types d'église sont présents. Le premier, court, de nef égale en surface au chœur, est réservé à l'usage quotidien des moines et

1. Darlene L. Brooks Hedstrom, « The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature », *Church History* 78, n° 4 (2009) : 788.

2. Aureli, « Rituals and Walls », 22.

3. Evelyn-White, *Monasteries*, 6.

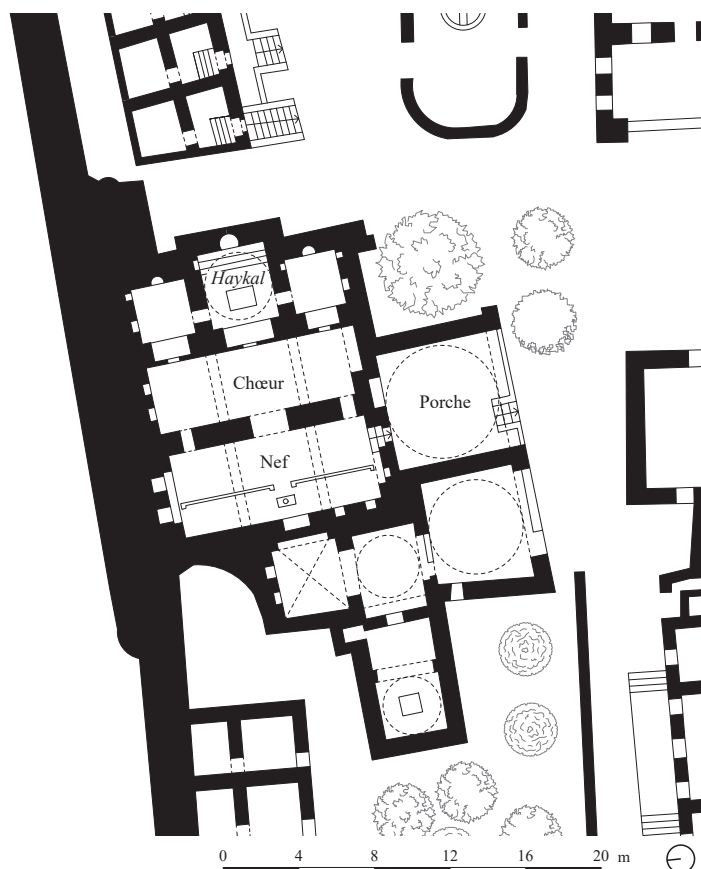


Figure 37 : Église el-Sitt Miriam, dayr el-Surian, plan 1:400

ne permet pas, par ses dimensions, d'accueillir des foules. L'église el-Sitt Miriam en est un parfait exemple (Figure 37). Le second type, long, est utilisé lors des festivités et des processions, et se caractérise par sa longue nef munie de bas-côtés¹. Un bel exemple de ce type est l'église el-'Adra du dayr el-Surian (Figure 38).

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 15.

LE TEMPLE

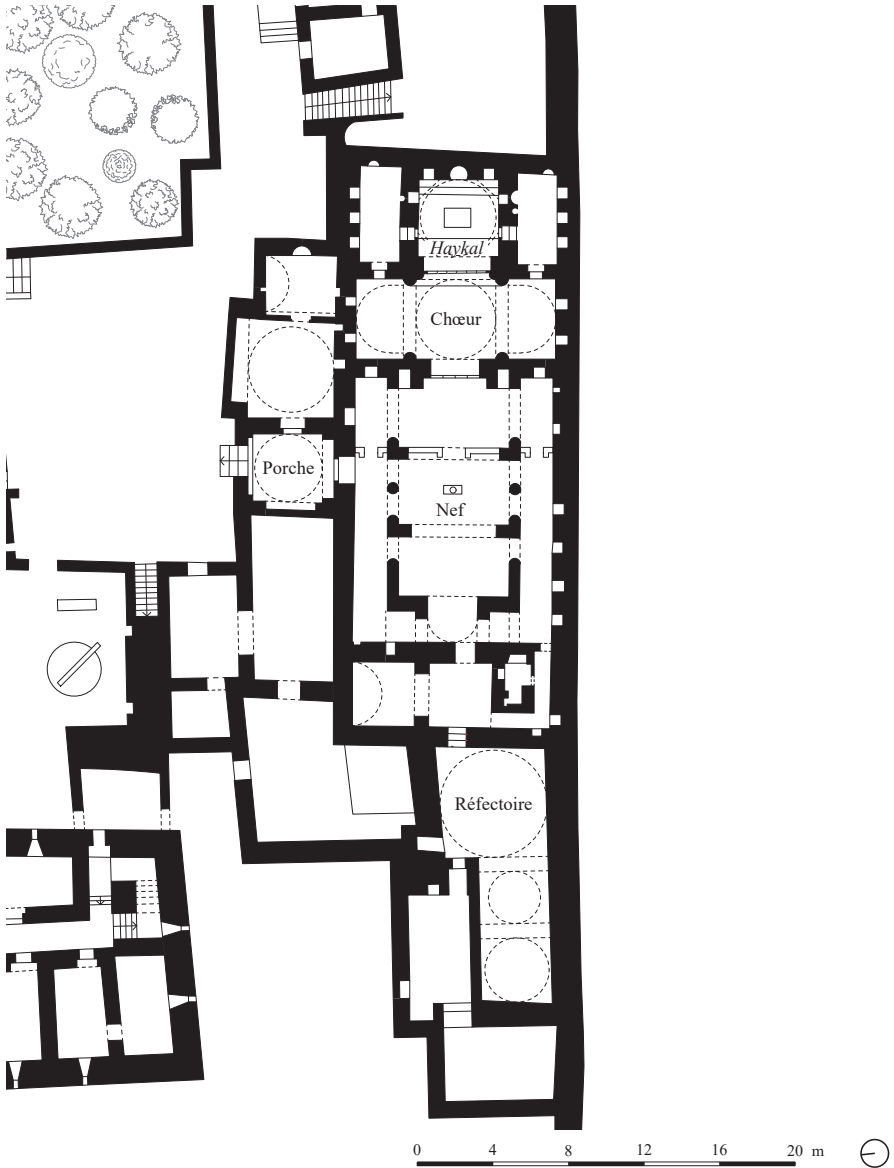


Figure 38 : Église el-'Adra, dayr el-Surian, plan 1:400

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

L'agape, qui se consommait originellement dans l'église, a été rapidement déplacée dans un espace dédié. Il s'agit du réfectoire, annexé à l'extrémité Ouest de l'église longue¹ (Figures 39-40). Cette décision architecturale exprime la valeur accordée aux actes communautaires : l'agape, par sa capacité à réunir, se sacralise de telle manière que le réfectoire est pensé comme appartenant à l'église et non comme étant séculier². Un lutrin y était même intégré, permettant à un moine de réciter des prières, transformant le repas en moment de culte. L'espace de prière comme lieu qui forge un esprit de communauté existe également dans les institutions soufies. En effet, toutes les *khanqawat* contiennent un ou plusieurs espaces pour la prière et les rituels en commun. Certaines, comme la *khanqah* Amir Shaykhu ou la *khanqah* Faraj Ibn Barquq, sont même combinées à un *jami'* ou l'intègrent directement, évitant à la communauté de soufis de quitter le complexe³. Dans la seconde *khanqah*, l'aile de qibla, en plus d'être un lieu de prière collective, sert également de *majlis* pour les *muridin* et leur cheikh⁴. En revanche, dans les *khanqawat* Baybars el-Gashankir et Amir Shaykhu, les *majalis* sont des espaces annexes⁵ (Figures 34 et 35).

Chez les Soufis comme chez les Coptes, l'espace de prière permet aux ascètes de se rassembler, de partager un esprit de confrérie, et d'intégrer temporairement le monde extérieur ainsi que la communauté environnante. Bien que la solitude demeure fondamentale tout au long du parcours spirituel, l'esprit de fraternité est essentiel dans les pratiques copte et soufie, la salle de prière réunissant alors ces deux mondes.

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 163.

2. Ibid., 24-25.

3. La prière du vendredi étant obligatoire pour tout homme musulman, les soufis logés dans une *khanqah* sans *jami'* doivent la quitter hebdomadairement. Cf. Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*, 192; 231 ; Mostafa, *Kloster des Farag ibn Barquq*, 9.

4. Mostafa, *Kloster des Farag ibn Barquq*, 108.

5. Leonor Fernandes, « The Foundation of Baybars Al-Jashankir : Its Waqf, History, and Architecture », *Muqarnas* 4 (1987) : 28 ; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 119.

LE TEMPLE



Figure 39 : Accès à l'ancien réfectoire, église el-'Adra, dayr el-Surian



Figure 40 : Ancien réfectoire, église el-'Adra, dayr el-Surian

S'immerger dans le sacré

Au-delà d'un lieu commun, le temple est un espace de culte, contenant des pratiques et des rituels spécifiques. Sanctuaires à plus petite échelle, les églises et espaces mosquée¹ présentent plusieurs aspects architecturaux et symboliques qui donnent au temple une atmosphère particulière, et fournissent au croyant un sentiment du « *mysterium tremendum* », le mystère qui fait frissonner².

L'orientation de ces espaces joue un premier rôle important dans l'expression du sacré. Ainsi, l'église copte, comme toute église, est systématiquement orientée vers le levant, où la lumière triomphe sur les ténèbres³.

1. Par espace mosquée nous entendons la salle dans la *khanqah* ou *zawiya* qui sert à la prière.

2. Otto, *Le sacré*, 36.

3. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtayah*, 575.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Les *khanqawat* et *zawaya*, comme tout bâtiment de culte islamique, sont orientées vers la Mecque, à l'Est du Caire. La disposition des entrées et des espaces les plus symboliques et les plus sanctifiés découle donc de cette orientation. Ainsi, l'entrée de ces lieux communs se trouve généralement du côté Ouest, tandis que la façade Est, derrière laquelle se tiennent les *hayakil* ou le mihrab, est totalement impénétrable.

La manière d'entrer dans ces temples est, similairement aux chapitres développés plus haut, empruntée de symbolisme au travers des éléments bâtis. En effet, l'entrée du temple est toujours marquée par un seuil afin de sanctifier ce passage. Il existe ainsi, dans les bâtiments soufis, une différence de niveau entre l'espace commun et la cour, reflétant le passage à un degré de sacralité supérieur (Figure 41). Devant les plus grandes entrées d'église monastique, un porche, généralement plus bas que le niveau du sol et dans lequel le Copte s'arrête pour retirer ses chaussures, signale l'entrée (Figure 42). Le retrait des chaussures est ancré dans des traditions distinctes, biblique pour les Coptes et dans le hadith pour les Musulmans, mais aspire au même objectif : respecter la sacralité de l'endroit auquel on est en train d'accéder¹.

Une fois dans le temple, la transition sollicite les différents sens du fidèle : l'odorat avec les encens, la vue par l'obscurité de l'espace contrastant avec la lumière du jour, et le toucher par la proximité apparente des éléments bâtis ainsi que la présence des icônes et reliquaires dans les églises². Entrer dans le temple devient alors une expérience physique et tactile, l'adepte est sans cesse invité à éprouver de son corps la sainteté de l'espace dans lequel il se trouve³. Contrairement aux églises occidentales, l'église monastique copte rend ainsi

1. Il intéressant de noter que cette pratique, évidente dans tout bâtiment religieux islamique, n'est pas une norme chrétienne. Eliade, *Patterns*, 370-71 ; Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 18.

2. Kaki, « Haptic Space », 159 ; Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 18.

3. Kaki, « Haptic Space », 157.

LE TEMPLE



Figure 41 : Seuil d'accès au *jami'*, khanqah Faraj Ibn Barquq

Figure 42 : Porche d'entrée, église el-'Adra, dayr el-Baramos

le chœur accessible au public, en y plaçant les reliquaires (Figure 43). La sacralité la plus grande, réservée exclusivement à la communauté monastique, est uniquement attribuée au *haykal*, contenant l'autel. En organisation tripartite pour symboliser la Trinité, celui-ci contient trois entrées depuis le chœur, dont la centrale, appelée « l'arc de triomphe », est la plus grandiose¹ (Figure 44). De plus, il est nécessaire de monter quelques marches pour y pénétrer², sûrement dans le but de signifier une sainteté supérieure³, usant à nouveau de leur corps pour ressentir le sacré. Nous retrouvons également

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 15; 17.

2. Ibid., 200.

3. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 18.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

dans le *haykal* la métaphore de la lumière divine guidant subtilement le fidèle. En effet, dans l'église el-'Adra du dayr el-Surian, les vitraux du *haykal* illuminent l'espace sans pour autant éblouir le fidèle. Originellement d'ailleurs, le *haykal*, visible de loin par son illumination, « aurait pris l'apparence d'une grande lanterne, guidant les moines dans le désert obscurci »¹. Bien que du côté islamique l'usage de tels symboles est très peu répandu, il persiste autour du mihrab un débat quant à une potentielle fonction symbolique. Alors que certains lisent dans son origine étymologique un lieu de combat intérieur², ou encore un temple sacré³, d'autres avancent que cette structure concave symbolise la présence du Prophète⁴. Une hypothèse intéressante est celle avancée par K. A. C. Creswell, qui voit dans le mihrab une importation des maçons coptes lors de la reconstruction de la mosquée de Médine au début du VIII^{ème} siècle⁵. Ces maçons auraient reproduit la niche plate dévotionnelle copte, la rendant concave sur ordre du calife pour en faire une niche directionnelle⁶. Peu importe l'hypothèse privilégiée, la diversité d'opinions autour de cet élément prouve son importance et son caractère symbolique. En effet, le mihrab est devenu incontournable dans l'architecture islamique⁷, et ne se limite pas qu'aux mosquées ; il est également présent dans les *majalis* et mausolées, renforçant le caractère sacré de ces lieux par la direction qu'il

1. Evelyn-White, *Monasteries*, 200-202. Traduction personnelle.

2. Si Hamza Boubakeur, « Le mihrab », dans *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes*, sous la dir. de Alexandre Papadopoulos (E. J. Brill, 1980), 52.

3. Gérard Troupeau, « Le mot *Mihrâb* chez les lexicographes arabes », dans *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes*, sous la dir. de Alexandre Papadopoulos (E. J. Brill, 1980), 62.

4. Alexandre Papadopoulos, dir., *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes* (E. J. Brill, 1980), 12 ; Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya », 134.

5. K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Penguin Books, 1958), 43-44.

6. Dickie, « Allah and Eternity », 33-34.

7. Papadopoulos, *Le mihrab*, 9.

LE TEMPLE



Figure 43 : Reliquaire dans le chœur, église el-ʿAdra, dayr el-Surian



Figure 44 : Arc de triomphe, église el-ʿAdra, dayr el-Surian

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

symbolise, celle de la Mecque¹. En supplément de cet élément, l'aile Est des *khanqawat* est significativement plus grand que les trois autres, soulignant son importance (Figure 45).

La sobriété des espaces de prière contribue également à renforcer leur caractère accessible pour un ascète. Elle sert ainsi à rapprocher le croyant de son Créateur, engendrant un sentiment de « silence visuel » qui se marie avec le silence auditif habituel de ces lieux. Ainsi, dans la *khanqah* Baybars el-Gashankir, l'iwan de prière est marqué par une modestie frappante, le seul élément de décoration étant les colonnes en marbre de part et d'autre du mihrab, « suggérant la simplicité requise pour la prière soufie »², contrairement au traitement raffiné du mausolée du sultan (Figures 46 et 48). Ce contraste exprime une volonté puissante d'offrir un espace de prière sans aucune distraction visuelle³. Nous observons ce même phénomène dans la *khanqah* Faraj Ibn Barquq, où le mihrab ainsi que les murs de l'aile de qibla demeurent sobres, s'opposant à la somptuosité des mausolées de cette même *khanqah*⁴. Le seul élément de décor sont les vitraux en partie supérieure du mur, apportant des reflets colorés⁵. En effet, dans l'architecture islamique, la lumière est un élément volontairement superposé à l'espace : elle se reflète et se réfracte différemment en fonction de la matérialité des surfaces qu'elle illumine, et varie à chaque prière à mesure que la journée s'écoule⁶. Similairement, les églises coptes expriment une proximité avec le croyant par les expériences du corps lorsqu'il y transite, remplaçant ce rôle habituellement attribué aux

1. Dickie, « Allah and Eternity », 34.

2. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, 106. Traduction personnelle.

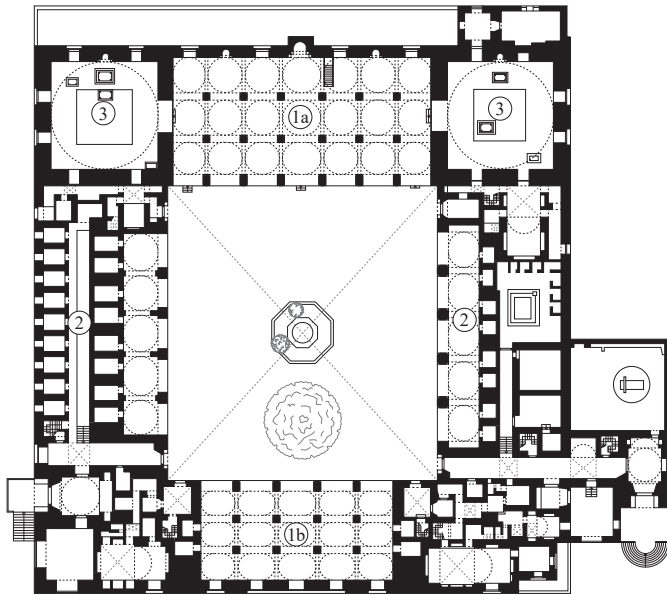
3. Fernandes, « Foundation of Baybars Al-Jashankir », 28.

4. Behrens-Abouseif, *Cairo of the Mamluks*, 237.

5. Ibid.

6. Jones, « Elements of Decoration », 173.

LE TEMPLE



1a : *Jami'*

1b : *Majlis*

2 : Cellules

3 : Mausolées du sultan Barquq
et sa famille

0 10 20 30 40 50 m



Figure 45 : Khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:1'000

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

éléments visuels dans les églises occidentales¹. Ainsi, leur architecture est d'une austérité étonnante, avec des nefs très peu décorées et des peintures se limitant principalement au chœur et au *haykal* (Figures 47 et 49). Ces choix architecturaux reflètent la vie quotidienne modeste menée par les moines coptes² ainsi que l'importance sacrale accordée aux reliquaires et au *haykal*.

Que ce soit par son caractère réunificateur ou ses qualités symboliques et architecturales, le temple reflète le mode de vie ascétique. Proche du croyant et évitant les grandeurs performatives, il reproduit les aspects d'humilité du sanctuaire, au travers de son seuil et de son interaction avec la lumière. L'espace de prière n'est donc pas détaché de la vie solitaire du mystique ; en restant sobre, le temple maintient l'ascète dans sa lutte intérieure, même en groupe, et lui permet de retourner à sa cellule dans les mêmes conditions que lorsqu'il l'a quittée.

1. Kaki, « Haptic Space », 157.

2. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 575.

LE TEMPLE



Figure 46 : Iwan de qibla, khanqah Baybars el-Gashankir

Figure 47 : Nef longue, église Anba Bishoy, dayr Anba Bishoy

Figure 48 : Mihrab du mausolée, khanqah Baybars el-Gashankir

Figure 49 : Chœur, église el-'Adra, dayr el-Surian

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

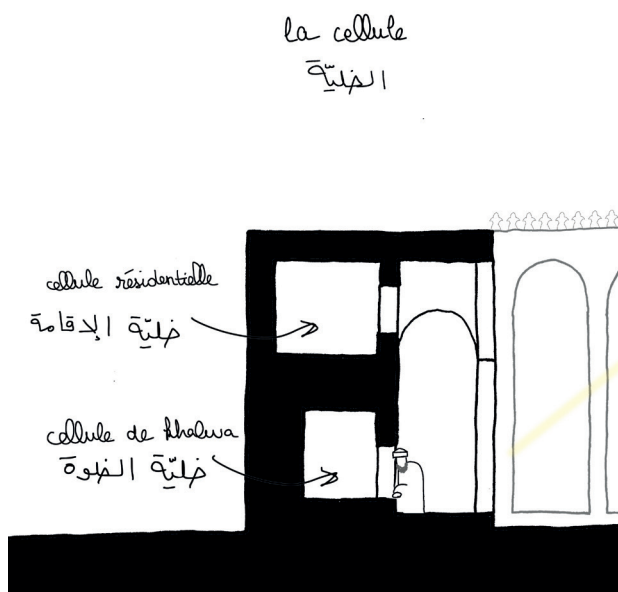
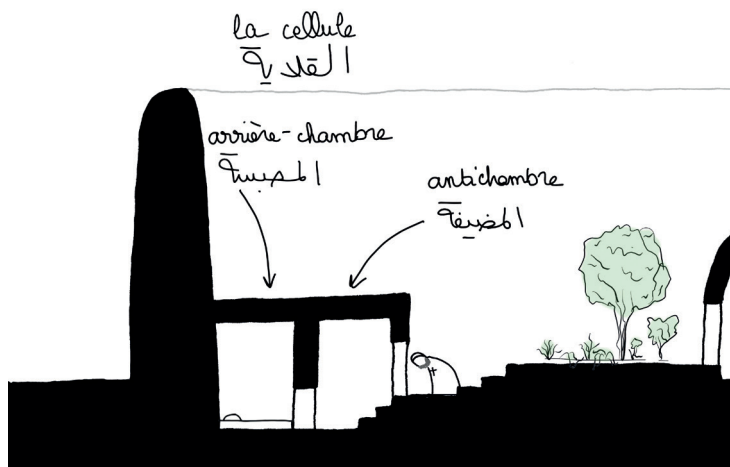


Figure 50 : Croquis perceptifs de la cellule

LA CELLULE : UN LIEU D'ACCOMPLISSEMENT DIVIN

Se retrouver face à soi-même

Après avoir traversé les espaces décrits dans les chapitres précédents, espaces de transition et de préparation, la cellule se présente comme la finalité d'un long voyage spirituel. Elle est le lieu le plus fondamental dans la vie d'un ascète, lui offrant la possibilité de se retirer du monde afin d'affronter son ego et les tentations diaboliques¹. Ainsi, elle est conçue de manière à favoriser la quête spirituelle de son occupant : par ses dimensions, sa simplicité et son architecture réduite au strict nécessaire, elle lui offre un environnement idéal pour la contemplation et la prière ; son corps est soumis à la cellule et libéré de toute distraction².

La cellule est un espace des plus élémentaires, remontant au-delà des origines des religions chrétienne et musulmane. En Égypte du I^{er} siècle A.C., les prêtres pharaoniques et les Juifs Thérapeutes l'utilisaient déjà à des fins spirituelles, sans cependant s'y établir définitivement³. Dans cette lignée, nous retrouvons la cellule dans l'ascétisme copte et soufi, ancrée cependant à leur religion respective. En effet, la *khalwa* soufie remonte à l'isolement du Prophète dans la grotte de Hira', où la révélation coranique a eu lieu pour la première fois,

1. Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 757-59 ; H. Landolt, « Khalwah », dans *Encyclopédie de l'Islam* (E. J. Brill, 1978), 1022-23.

2. Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 758.

3. Brooks Hedstrom, « Divine Architects », 383.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

tandis que la cellule copte emprunte le modèle des premiers moines, qui s'isolaient dans des grottes autour d'un *anba*¹. La perduration de cet élément simple jusqu'à nos jours exprime son efficacité à unir l'ascète à son Créateur.

Constituée de deux chambres, la première servant à accueillir des invités tandis que la seconde est réservée à la prière et au repos, la cellule copte s'inspire des grottes des premiers ermites² (Figure 51). Celle du Anba Bishoy, figure importante de la vallée au IV^{ème} siècle, existe encore de nos jours et a été intégrée au *dayr el-Surian* (Figure 52). De dimensions réduites et sobrement aménagé, ce modèle est utilisé dans tous les monastères³. Cet agencement, qui vise à détacher l'endroit de prière, où l'âme du moine devient vulnérable face à Dieu, du lieu d'accueil de ses invités souligne l'importance accordée au développement spirituel individuel. En effet, l'antichambre est une ultime distanciation du monde, laissant le moine dans la plus grande solitude de son arrière-chambre (Figures 53 à 56). Une petite cuisine y est même souvent ajoutée, afin de garantir son autonomie et de limiter ses sorties⁴. Similairement, la cellule soufie est divisée en deux espaces : un premier résidentiel et un second destiné à la *khalwa*. Cependant, à la différence des Coptes, le Soufi s'isole périodiquement, sous ordre de son cheikh. Les cellules de *khalwa* sont donc détachées des espaces domestiques, et à proximité des lieux de rituels communs⁵. Elles se caractérisent par un aménagement minimal, limité aux postures de prière, et dépourvu de lien avec l'extérieur, afin que le *murid* puisse se

1. Behrens-Abouseif, « The Dome of *Zawiyat al-Damirdas* », 108 ; Evelyn-White, *Monasteries*, 5.

2. Gabra et Eaton-Krauss, *Illustrated Guide*, 68 ; Evelyn-White, *Monasteries*, 26.

3. Evelyn-White, *Monasteries*, 26.

4. Al-Miskeen, *al-Rahbanah al-Qibtiyah*, 505.

5. Mehmet Baha Tanman, « La cellule de retraite (*halvethâne*) : spécificités architecturales et fonctions mystiques », trad. Thierry Zarcone, *Journal d'Histoire du Soufisme* 8 (2023) : 1.

LA CELLULE

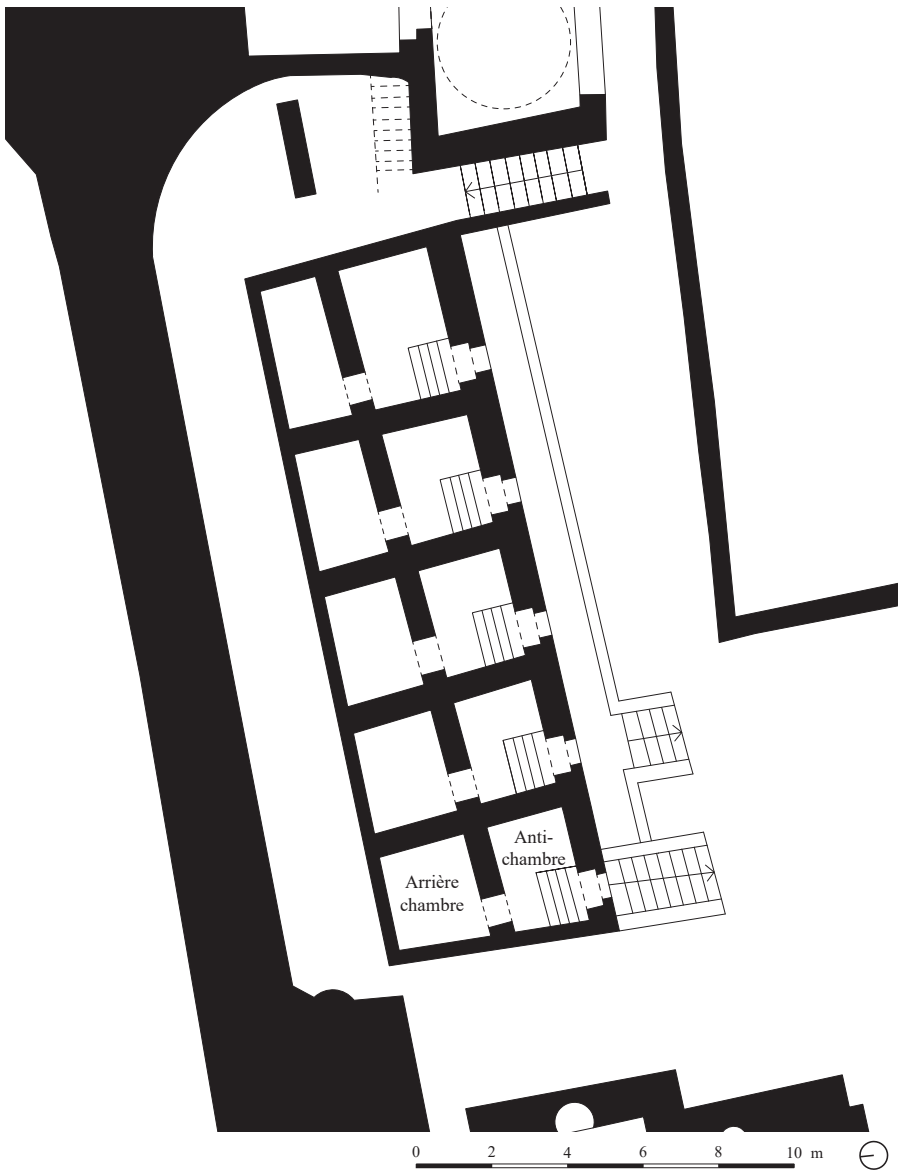


Figure 51 : Cellules, dayr el-Surian, plan 1:200

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN



Figure 52 : Arrière-chambre de la grotte du Anba Bishoy, dayr el-Surian

concentrer sur son développement spirituel¹. Ainsi, dans la khanqah Faraj Ibn Barquq, bien que les résidences soient déjà très sobres², certaines cellules accessibles depuis la cour se distinguent par leurs dimensions extrêmement réduites (Figures 57 à 59). Leur fonction n'est pas précisée dans la littérature, mais leur taille ainsi que leur proximité avec l'espace de prière nous poussent à croire qu'elles servaient à la *khalwa*.

1. Rachida Chih, « La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies », *Journal d'Histoire du Soufisme* 8 (2023) : 80.

2. Mostafa, *Kloster des Farag ibn Barquq*, 108.

LA CELLULE



Figure 53 : Antichambre, cellule, dayr Anba Maqqar

Figure 54 : Arrière-chambre, cellule, dayr Anba Maqqar

Figure 55 : Antichambre, cellule, dayr Anba Bishoy

Figure 56 : Arrière-chambre, cellule, dayr Anba Bishoy

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

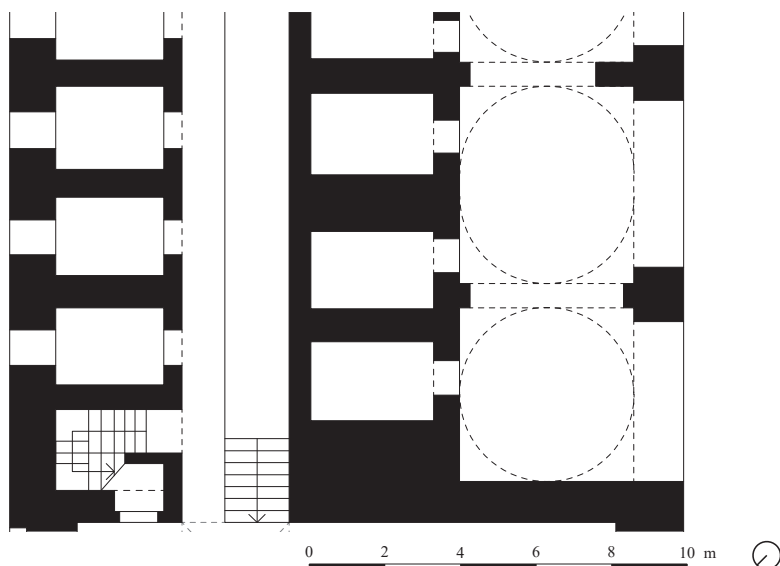


Figure 57 : Cellules résidentielles, khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:200

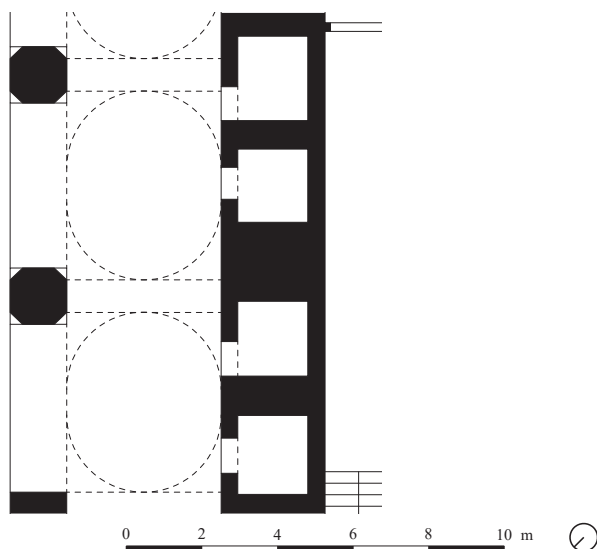


Figure 58 : Cellules de *khalwa*, khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:200

LA CELLULE



Figure 59 : Cellule de *khalwa*, khanqah Faraj Ibn Barquq

Figure 60 : Passage entre les deux chambres, cellule, dayr el-Surian

Figure 61 : Entrée d'une cellule, vue intérieure, dayr el-Surian

Figure 62 : Moine s'inclinant au seuil d'une cellule, dayr el-Surian

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Dans les deux pratiques mystiques, la métaphore de la cellule comme tombeau est omniprésente. Lors de notre visite, un *anba* du dayr el-Surian nous a expliqué que devenir moine, c'est renoncer à la vie, mourir volontairement. Cette métaphore est d'autant plus évidente lorsque nous rappelons que pour rejoindre la cellule, il faut descendre quelques marches, puis baisser la tête afin de franchir la porte en arche. Ce geste, déjà effectué à l'entrée du monastère, est ici poussé à l'extrême par la bassesse du linteau, notamment entre les deux chambres de la cellule (Figures 60 à 62). À chaque fois qu'il rejoint sa cellule sombre et austère, le moine est rappelé de sa petitesse face à son Créateur, et de sa mort prématurée en choisissant de mener ce cheminement spirituel. Il n'est donc pas étonnant de préciser que des tombes pharaoniques étaient souvent utilisées comme cellules par les premiers ermites chrétiens¹. Similairement, le lieu de réclusion soufie est aussi obscur et étroit que la sépulture, le « séjour dans la cellule doit évoquer celui de la tombe [...]. Son but est de boucher les sens extérieurs et d'ouvrir les sens intérieurs »² (Figure 63). Selon Ibn al-'Arabi, figure soufie incontournable des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, la *khalwa* est un retour au « Vide, dans lequel fut existencié le Monde »³. Dans la cellule, le *murid* s'abstient des plaisirs mondains par l'ascèse, dans le but de lutter contre sa *nafs* et de l'éduquer⁴. Une *tariqa* en particulier met cette pratique au centre de sa tradition : il s'agit de la *tariqa Khalwatiyya*⁵. Ainsi, la *zawiya* Damirdash et la *zawiya* el-Kulshani,

1. Mark Sheridan, « Monasticism », dans *Coptic Civilization : Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, sous la dir. de Gawdat Gabra (American University in Cairo Press, 2014), 36.

2. Landolt, « Khalwah », 1023.

3. Ibn al-'Arabi, « Sur la notion de *Khalwah* : le Vide primordial et la retraite cellulaire ; *Futūhāt* chap. 78 », trad. Michel Vâlsan, *Études traditionnelles*, n° 412-413 (1969) : 77.

4. Chih, « Retraite cellulaire dans les voies soufies », 73.

5. Le nom de cette *tariqa* provient justement de la pratique de la *khalwa*. Cf. Behrens-Abouseif, « The Dome of *Zawiyat al-Damirdas* », 108.

LA CELLULE

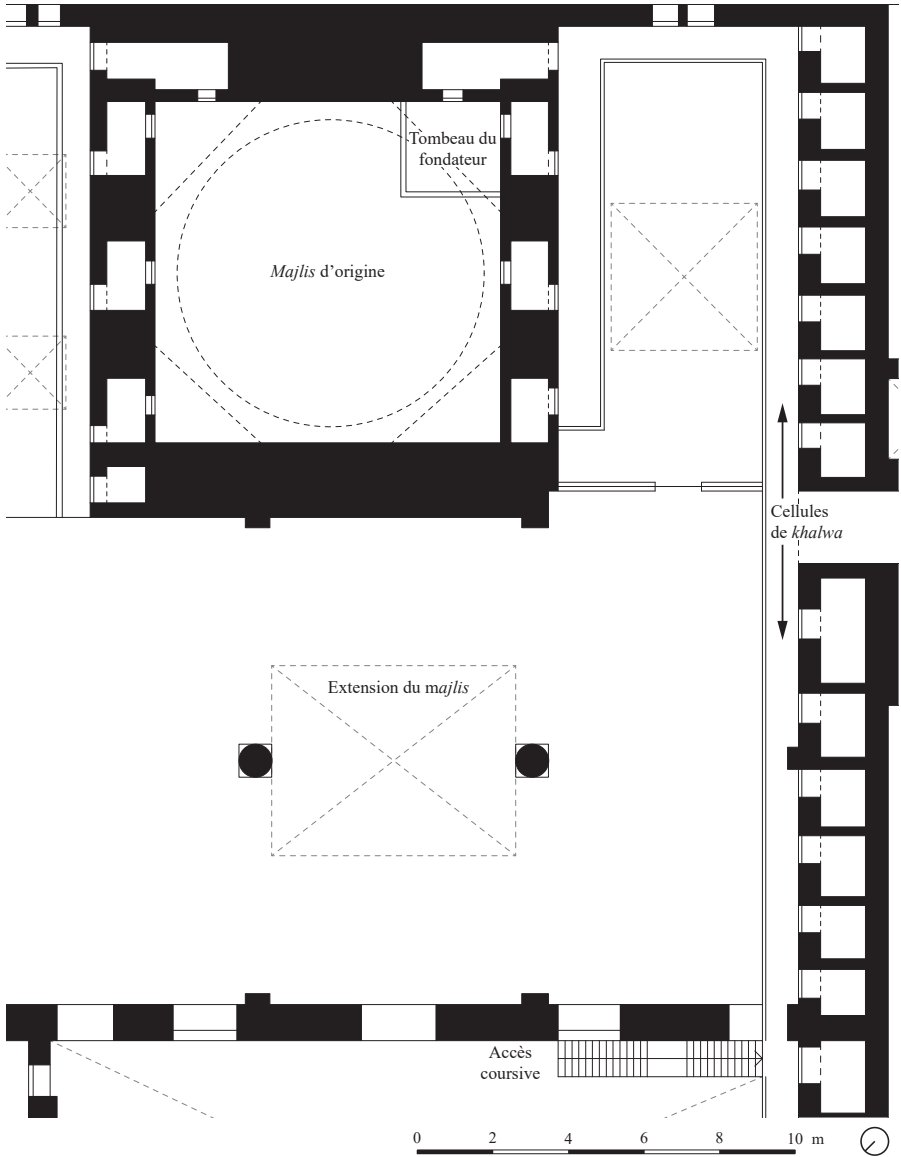


Figure 63 : Cellules de *khalwa*, 1^{er} étage, zawiya Damirdash, plan 1:200

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

appartenant à deux cheikhs de cette *tariqa*, accentuent encore ce lien mortuaire en distribuant les cellules autour de la tombe de leur fondateur¹ (Figures 63 et 64).

Pour les Coptes comme pour les Soufis, la cellule est plus qu'un simple lieu d'isolement : c'est un lieu unique où l'âme du croyant se confronte à ses faiblesses et pensées, un lieu de combat interne, c'est le tombeau où l'ascète meurt pour renaître dans la lumière divine.

Atteindre Dieu

La distanciation vis-à-vis des distractions n'est que la première étape. En effet, la cellule n'est pas qu'un lieu de réclusion, elle est le sanctuaire ultime, l'espace sacré par excellence, où le mystique combat ses démons intérieurs et éduque son âme dans l'espoir d'atteindre Dieu. Après l'entrée en tombeau, il s'agit de « mourir à soi-même pour renaître spirituellement »². Par trois négations, à savoir l'obscurité, le silence et le vide, l'architecture de la cellule produit « une impression puissamment numineuse »³. Elle donne un moyen spatial et direct de fournir le « sentiment de l'état de créature, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature »⁴.

Ainsi, en passant du temps dans sa cellule, le fidèle abandonne son âme à Dieu dans le but de se transformer spirituellement. Chez les Soufis, le *dhikr*, commandement coranique accentué par le Prophète et tous les fondateurs de *tariqa* après lui, constitue un pilier particulièrement important pour atteindre l'excellence et la

1. Rachida Chih, « Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique réformateur : la Khalwatiyya en Égypte (fin XV^e siècle à nos jours) », *Studia Islamica*, n° 88 (1998) : 184-85.

2. Chih, « Retraite cellulaire dans les voies soufies », 73.

3. Otto, *Le sacré*, 128-31.

4. Ibid., 31.

LA CELLULE

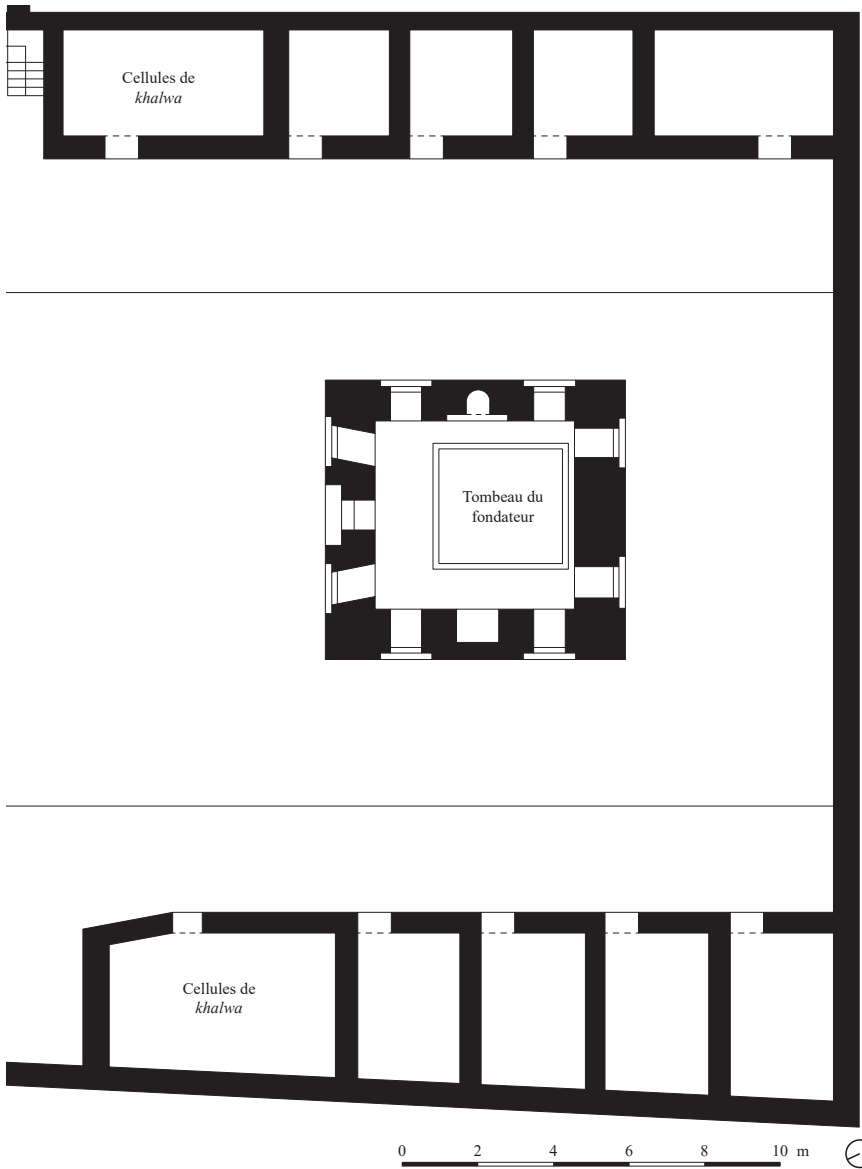


Figure 64 : Cellules, zawiya el-Kulshani, plan 1:200

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

proximité divine¹. C'est une pratique fondamentale qui trouve son apogée dans la *khalwa*. En effet, le *dhikr* intérieur, pratiqué en solitude, a une valeur considérablement plus élevée que celui effectué en groupe dans les séances de *hudur*². En maîtrisant sa *nafs* pendant la *khalwa*, l'ascète se soumet à Dieu, dompte son âme et apaise son cœur en répétant les noms divins pour atteindre un état de *fana'*, accompagné par son Seigneur³. Chez les Coptes, l'ordre « Va, assieds-toi dans ta cellule, et ta cellule t'enseignera tout »⁴ témoigne de la centralité de cet espace dans l'accomplissement du moine. En effet, la cellule est son sanctuaire individuel, là où il entraîne son cœur et son âme à une vie en compagnie de l'Éternel⁵. Elle est « le tabernacle de Dieu », depuis lequel le moine apprend à rencontrer le Très-Haut⁶. Le moine passe ainsi une majeure partie de son temps en solitude dans sa cellule, où il effectue ses sept prières journalières, médite et récite les psaumes⁷.

Pour les Coptes comme pour les Soufis, même si les pratiques collectives sont de grande importance, la quête spirituelle en solitude est sans équivalent. Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait croire, les moines coptes accordent une plus grande sacralité à leur cellule qu'au *haykal* de l'église⁸. Nous avons également vu que le *dhikr* solitaire a un statut plus élevé que celui effectué collectivement, attribuant ainsi une importance particulière à la cellule. Cette importance se lit également en coupe par la différence de niveau de son seuil, afin de marquer le passage à un nouvel espace, d'un degré de sacralité autre. Dans la *khanqah* Faraj Ibn Barquq, le niveau du

1. Chih, « Retraite cellulaire dans les voies soufies », 81.

2. Ibn al-'Arabî, « Sur la notion de *Khalwah* », 77.

3. Ibid., 84 ; Chih, « Retraite cellulaire dans les voies soufies », 81.

4. Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 775. Traduction personnelle.

5. Ibid., 774-75.

6. Brooks Hedstrom, « Divine Architects », 369. Traduction personnelle.

7. Gabra et Vivian, *Coptic Monasteries*, 8 ; Dunn, *Emergence of Monasticism*, 14.

8. Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 788.

LA CELLULE

sol des cellules dépasse celui du *jami*'. La zawiya el-Kulshani, elle, place toute l'esplanade contenant les cellules au-dessus du niveau de la salle de prière. Enfin, les cellules de la zawiya Damirdash surplombent l'espace commun.

L'espace sacré atteint ainsi son paroxysme au sein de la cellule, non seulement par son architecture, mais aussi par les pratiques rituelles qui la transforment en un sanctuaire spirituel guidant le mortel à l'Éternel. La cellule devient, au sens d'Eliade, le nouvel « *Axis mundi* », le « Centre du Monde »¹ de l'ascète, autour duquel tout pivote. Une fois le royaume Divin atteint, le mystique quitte la physicalité de sa cellule pour s'établir dans sa « cellule interne »². Il intériorise l'espace sacré, sanctifiant son propre être, lui permettant de se trouver en isolement même au milieu de la foule et en tout endroit³, « d'être en esprit avec Dieu malgré sa présence matérielle en ce monde »⁴. La voie est différente, mais la destination est identique : mourir initialement pour renaître spirituellement.

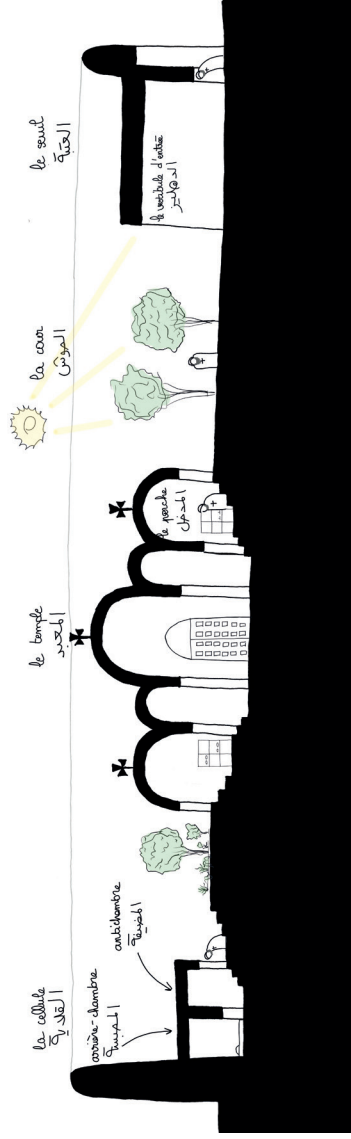
1. Eliade, *Sacré et profane*, 52.

2. Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 762.

3. Chih, « Retraite cellulaire dans les voies soufies », 73 ; Brooks Hedstrom, « Geography of the Monastic Cell », 780.

4. Landolt, « Khalwah », 1023.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN





CONCLUSION

A première vue, les ascétismes soufi et copte peuvent apparaître comme deux pratiques complètement opposées. Par ce travail nous avons tenté de prouver le contraire : l'architecture crée une transition progressive très similaire qui accompagne le croyant du mondain au spirituel. Par la séquence d'espaces et d'éléments bâtis à franchir, la démarcation entre le profane et le sacré est accentuée et impacte toute personne qui la traverse. Le geste d'entrer va donc au-delà d'un simple changement d'espace, il s'agit d'une transformation d'environnements extérieur et intérieur.

Dans les deux traditions, l'architecture assure l'équilibre entre le développement spirituel individuel et la transcendance divine commune : elle offre des spatialités propres à chacun de ces deux aspects, et accompagne le passage de l'un à l'autre. L'accomplissement final du mystique consistant à internaliser l'espace sacré, il paraît évident que fréquenter une architecture sacrée est une étape nécessaire pour y parvenir. D'abord novice, l'ascète, copte ou soufi, est influencé par les espaces dans lesquels il s'établit et circule, et s'en imprègne jusqu'à les intégrer en lui, devenant un « chez-soi » ambulant. Bien que cette influence architecturale présente de nombreuses similarités que nous avons développées dans ce travail, l'espace sacré reste fortement appropriable. En effet, les stratégies sont identiques, mais le symbolisme derrière celles-ci s'adapte. Chez les Coptes, il s'agit d'un rappel constant à l'extrême humilité, à l'abaissement du soi face à

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Dieu : le moine s'incline, se déplace dans une obscurité palpable, prie et réside sous terre ; chez les Soufis, cette transition est symbolisée par un élèvement spirituel : le *murid* lève le pied, traverse des séquences de lumière accessible, vit à l'étage. Ainsi, ce travail illustre, au sens d'Eliade, « l'existence d'un lieu sacré archétypique »¹.

En observant comment deux phénomènes religieux distincts usent de moyens presque identiques pour atteindre la sacralité, il pourrait être intéressant d'évaluer jusqu'à quel point de telles similarités perdurent aujourd'hui. En effet, l'archétype évoqué ci-dessus s'applique à des architectures datant de plusieurs siècles, et a certainement évolué depuis. Dans le contexte actuel, le capitalisme règne sur notre société en tant que nouvelle religion « sans rêve et sans merci »², soumettant l'humain à un culte constant, sans pour autant promettre de salut en finalité. Toute distinction entre temps sacré et temps profane disparaît alors, l'architecture entrant au service d'un culte industriel quotidien. Les bâtiments sacrés contemporains ne reflètent plus une temporalité différente, un espace « tout autre » comme étudié dans ce travail, mais plutôt le style de l'architecte³. Un bâtiment comme la chapelle Notre-Dame-du-Haut de Le Corbusier est par exemple exalté pour ses qualités plastiques et spatiales, sans mention de possibles valeurs transcendantes. En Égypte, les grandes mosquées construites avec extravagance ces dernières décennies reflètent « ce que la vision européenne attend d'une mosquée »⁴, combinant minarets et coupoles sans considération des aspects sensoriels

1. Eliade, *Patterns*, 385.

2. Walter Benjamin, « Kapitalismus als Religion », dans *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Suhrkamp, 1985), 100.

3. Brett Steele, « Preface », dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la dir. de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici (Architectural Association, 2016), 7.

4. Michaël Gilsenan, « L'Islam dans l'Égypte contemporaine : religion d'État, religion populaire », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 35, n° 3-4 (1980) : 611.

CONCLUSION

et tangibles, ou de l'expérience corporelle. Le grandiose l'emporte sur l'authentique, le preformatif remplace l'appropriable. La transition spatiale n'est plus un moyen d'accompagner le visiteur vers une sacralité salvatrice, mais plutôt de l'entraîner vers une architecture d'apparence.

Cependant, le sentiment religieux populaire, lui, existe toujours en Égypte. Le christianisme copte et le soufisme ont, malgré les persécutions du dernier siècle, continué de fleurir comme en témoigne la profusion des personnages saints¹. Ces deux mouvements maintiennent leur importance, particulièrement auprès des classes populaires, reflétant le besoin humain de se resituer dans l'univers, comme évoqué en introduction. Dans ce contexte, l'archétype de l'espace sacré tel que nous l'avons étudié dans cet énoncé est une réponse potentielle à la déchéance des bâtiments religieux. À l'heure où ceux-ci sont mis en marge du quotidien, les sanctuaires coptes et soufis du passé peuvent être un exemple pour les communautés religieuses d'aujourd'hui qui aspirent à une transcendance régulière. Plutôt que rejoindre le sacré occasionnellement, il pourrait s'agir de quitter le monde, franchir le seuil d'un sanctuaire, traverser une cour qui rappelle l'insignifiance humaine, prier collectivement dans un temple sobre, puis gagner une cellule où abandonner son âme à Dieu. Un long chemin spirituel harmonisé par l'architecture, où chaque espace joue un rôle différent afin de rediriger l'humain vers son but ultime : habiter le Divin.

1. Mayeur-Jaouen, « Saints coptes et Saints musulmans », 140-41.

GLOSSAIRE

Anba

Titre honorifique désignant un saint ou une personne dans la hiérarchie ecclésiastique.

Dayr

Monastère fortifié par un mur d'enceinte. Il se distingue du simple monastère par son rôle défensif et séparateur.

Dhikr

Mention, souvenir de Dieu en général. Le *dhikr* en tant que pratique consiste à répéter un des noms de Dieu jusqu'à en ressentir et comprendre le sens profond.

Fana'

Anéantissement en Dieu.

Haykal* ; plur. *Hayakil

Sanctuaire d'une église copte. Nous conservons ici la langue d'origine pour le distinguer du mot sanctuaire que nous utilisons pour qualifier le territoire sacré ascète.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Hudur

Séance collective soufie, consistant en récitation de Coran, *dhikr*, chants et poèmes.

Jami'

Mosquée congrégationnelle, accueillant le prêche hebdomadaire. Il se distingue d'une simple mosquée par la présence du minbar, nécessaire dans la tradition du prêche. Cette distinction ne se fait plus aujourd'hui.

Khalwa

Isolement, réclusion, vide intérieur. Ce mot désigne autant la pratique d'isolement que le lieu où elle prend place. Ici, nous appelons ce lieu une cellule de *khalwa*.

Khanqah* ; plur. *Khanqawat

Souvent traduite par « couvent soufi », elle est à plus juste titre une institution destinée aux Soufis, sponsorisée par un membre de l'État. Elle combine architectures religieuse et domestique.

Majlis* ; plur. *Majalis

Espace dans lequel se déroulent les séances de *hudur*.

Mawlid

Festivité populaire annuelle commémorant un saint soufi ou copte.

Murid* ; plur. *Muridin

Litt. « celui qui désire ». Souvent traduit par « disciple », ce mot désigne une personne qui suit les enseignements et la doctrine d'un cheikh, mais il contient également la profondeur du lien intime entre l'initié et le maître, essentiel dans la pensée soufie.

GLOSSAIRE

Nafs

L'âme, l'ego, le soi. Dans le soufisme, un accent particulier est mis sur l'éducation de la *nafs*, par le *dhikr* notamment, afin d'atteindre l'excellence divine.

Qasr

Bâtiment fortifié dans lequel les moines se réfugiaient en cas d'attaque.

Tariqa ; plur. *Turuq*

Déclinaison de *tariq*, litt. « chemin » ou « voie », il s'agit de la voie initiatique d'un maître. Dans notre cas, il désigne un ordre soufi au sens large : il inclut la chaîne initiatique du cheikh fondateur, ses *muridin* ainsi que les règles et rituels définis par le cheikh.

Zawiya ; plur. *Zawaya*

Bâtiment soufi, épicentre d'une *tariqa*, où loge le cheikh et sa famille, ainsi que quelques *muridin*. Dans le contexte égyptien, elle coexiste avec les *khanqawat*, en hébergeant cependant un soufisme indépendant de l'État. La plupart des *zawaya* d'origine ont été reconverties en mosquées.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Les plans sont redessinés à partir des sources mentionnées entre parenthèses, et adaptés et corrigés sur la base de nos observations et nos visites. Sauf précision, les photographies sont prises par les auteurs.

Figure 1 : Le Caire et Wadi el-Natrun, plan 1:1'000'000	5
Figure 2 : Dayr el-Surian, plan 1:1'000 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L).....	10
Figure 3 : Dayr Anba Bishoy, plan 1:1'000 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche XXXVII).....	11
Figure 4 : Espaces annexes, dayr el-Surian, plan 1:400 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L).....	14
Figure 5 : Espaces annexes, khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:400 (Mostafa, <i>Kloster des Farag ibn Barquq</i> , planche 3).....	15
Figure 6 : Dayr el-Surian, plan légendé 1:1'000 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L).....	16
Figure 7 : Khanqah Faraj Ibn Barquq, plan légendé 1:1'000 (Mostafa, <i>Kloster des Farag ibn Barquq</i> , planche 3).....	17
Figure 8 : Zawiya Damirdash, plan 1:1'000 (Waugh, <i>Visionaries of Silence</i> , 182-83).....	21

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Figure 9 : Dévot en recueillement contre un reliquaire, église el-‘Adra, dayr el-Baramos	23
Figure 10 : Femme en prières contre la grille du cénotaphe d’un saint soufi, le Caire (<i>Tomb of Sidi Ibn Ata Allah r.a</i> , © AtlasIslamica, https://atlasislamica.com , consulté le 07.01.2025).....	23
Figure 11 : Croquis perceptifs du seuil	24
Figure 12 : Niche d’entrée calligraphiée, khanqah Baybars el-Gashankir	26
Figure 13 : Niche d’entrée, dayr el-Surian.....	27
Figure 14 : Niche d’entrée, khanqah Faraj Ibn Barquq (<i>Mosque & Khanqah of Al-Nasir Faraj Ibn Barquq</i> , © Alaaeddin Haddad, https://www.google.com/maps/contrib/101156943657211595001 , consulté le 07.01.2025)	27
Figure 15 : Fidèle baissant la tête en entrant dans le sanctuaire, dayr el-Baramos	29
Figure 16 : Seuil en pierre pharaonique, khanqah Baybars el-Gashankir	30
Figure 17 : Vestibule d’entrée, dayr el-Baramos, plan 1:200 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche LXXX)	32
Figure 18 : Vestibule d’entrée, khanqah Baybars el-Gashankir, plan 1:200 (Creswell, <i>MAE</i> , 251-52)	32
Figure 19 : Vestibule d’entrée, khanqah Faraj Ibn Barquq	33
Figure 20 : Vestibule d’entrée vu depuis l’intérieur, dayr el-Baramos.....	34
Figure 21 : Couloir d’entrée, khanqah Baybars el-Gashankir	35

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 22 : Couloir d'entrée ponctué de deux puits de lumière, khanqah Faraj Ibn Barquq.....	36
Figure 23 : Ciel au bout du seuil, dayr el-Baramos	37
Figure 24 : Croquis perceptifs de la cour.....	38
Figure 25 : Cour Est, dayr el-Baramos, plan 1:400 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche LXXX)	41
Figure 26 : Résidences et jardins, zawiya Damirdash, plan 1:400 (Waugh, <i>Visionaries of Silence</i> , 182-83).....	42
Figure 27 : Zawiya el-Kulshani, plan 1:400 (Doris Behrens-Abouseif, « The Takiyyat Ibrahim Al-Kulshani in Cairo », <i>Muqarnas</i> 5 (1988), 46).....	43
Figure 28 : Cour Nord, dayr el-Baramos	44
Figure 29 : Cour centrale, khanqah Faraj Ibn Barquq	44
Figure 30 : Cour centrale, khanqah Baybars el-Gashankir	44
Figure 31 : Cour devant l'église el-'Adra, dayr el-Surian	44
Figure 32 : Dayr Anba Maqqar, plan 1:1'000 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche IV)	46
Figure 33 : Dayr el-Baramos, plan 1:1'000 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche LXXX).....	47
Figure 34 : Khanqah Amir Shaykhu, plan 1:1'000 (Behrens-Abouseif, <i>Cairo of the Mamluks</i> , 193).....	48
Figure 35 : Khanqah Baybars el-Gashankir, plan 1:1'000 (Creswell, <i>MAE</i> , 251-52).....	48
Figure 36 : Croquis perceptifs du temple.....	50

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Figure 37 : Église el-Sitt Miriam, dayr el-Surian, plan 1:400 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L)	52
Figure 38 : Église el-‘Adra, dayr el-Surian, plan 1:400 (Gabra et Vivian, <i>Coptic Monasteries</i> , 34 ; Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L).....	53
Figure 39 : Accès à l’ancien réfectoire, église el-‘Adra, dayr el-Surian	55
Figure 40 : Ancien réfectoire, église el-‘Adra, dayr el-Surian.....	55
Figure 41 : Seuil d’accès au <i>jami’</i> , khanqah Faraj Ibn Barquq.....	57
Figure 42 : Porche d’entrée, église el-‘Adra, dayr el-Baramos	57
Figure 43 : Reliquaire dans le chœur, église el-‘Adra, dayr el-Surian	59
Figure 44 : Arc de triomphe, église el-‘Adra, dayr el-Surian	59
Figure 45 : Khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:1’000 (Mostafa, <i>Kloster des Farag ibn Barquq</i> , planche 3).....	61
Figure 46 : Iwan de qibla, khanqah Baybars el-Gashankir	63
Figure 47 : Nef longue, église Anba Bishoy, dayr Anba Bishoy	63
Figure 48 : Mihrab du mausolée, khanqah Baybars el-Gashankir....	63
Figure 49 : Chœur, église el-’Adra, dayr el-Surian.....	63
Figure 50 : Croquis perceptifs de la cellule	64
Figure 51 : Cellules, dayr el-Surian, plan 1:200 (Evelyn-White, <i>Monasteries</i> , planche L).....	67

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 52 : Arrière-chambre de la grotte du Anba Bishoy, dayr el-Surian	68
Figure 53 : Antichambre, cellule, dayr Anba Maqqar.....	69
Figure 54 : Arrière-chambre, cellule, dayr Anba Maqqar	69
Figure 55 : Antichambre, cellule, dayr Anba Bishoy.....	69
Figure 56 : Arrière-chambre, cellule, dayr Anba Bishoy	69
Figure 57 : Cellules résidentielles, khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:200 (Mostafa, <i>Kloster des Farag ibn Barquq</i> , planche 3).....	70
Figure 58 : Cellules de <i>khalwa</i> , khanqah Faraj Ibn Barquq, plan 1:200 (Mostafa, <i>Kloster des Farag ibn Barquq</i> , planche 3).....	70
Figure 59 : Cellule de <i>khalwa</i> , khanqah Faraj Ibn Barquq	71
Figure 60 : Passage entre les deux chambres, cellule, dayr el-Surian	71
Figure 61 : Entrée d'une cellule, vue intérieure, dayr el-Surian.....	71
Figure 62 : Moine s'inclinant au seuil d'une cellule, dayr el-Surian	71
Figure 63 : Cellules de <i>khalwa</i> , 1 ^{er} étage, zawiya Damirdash, plan 1:200 (Waugh, <i>Visionaries of Silence</i> , 184-85).....	73
Figure 64 : Cellules, zawiya el-Kulshani, plan 1:200 (Behrens-Abouseif, « Takiyyat Ibrahim Al-Kulshani », 46).....	75
Figure 65 : Croquis perceptifs de la transition.....	78-79

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-l-'Amayem, Mohamed. « Mintaqat masjid Jahin al-Khalwati : Mintaqat tasawwuf qadima ». Dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, sous la direction de Richard McGregor et Adam Sabra. IFAO, 2006.
- Al-Harithy, Howayda. « The Concept of Space in Mamluk Architecture ». *Muqarnas* 18 (2001).
- Al-Miskeen, Matta. *al-Rahbanah al-Qibtiyah fi 'asr al-Qiddis Anba Maqqar*. 3^e éd. Majallat Morqos, 1995.
- Amri, Nelly. « Zâwiya et territoire en Ifriqiya du VII^e/XIII^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle ». Dans *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'Époque Moderne*, sous la direction de Juliette de La Genière, André Vauchez, et Jean Leclant. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010.
- Aureli, Pier Vittorio. « Rituals and Walls : On the Architecture of Sacred Space ». Dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la direction de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici. Architectural Association, 2016.
- Aureli, Pier Vittorio. *The Possibility of an Absolute Architecture*. MIT Press, 2011.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

- Behrens-Abouseif, Doris. « An Unlisted Monument of the Fifteenth Century : the Dome of *Zawiyat al-Damirdas* ». *Annales islamologiques*, n° 18 (1982).
- Behrens-Abouseif, Doris. *Cairo of the Mamluks : A History of the Architecture and its Culture*. I.B. Tauris, 2007.
- Behrens-Abouseif, Doris. « Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions ». *Annales islamologiques*, n° 21 (1985).
- Behrens-Abouseif, Doris. *Islamic Architecture in Cairo : An Introduction*. E. J. Brill, 1989.
- Behrens-Abouseif, Doris. « The Takiyyat Ibrahim Al-Kulshani in Cairo ». *Muqarnas* 5 (1988).
- Behrens-Abouseif, Doris, et Leonor Fernandes. « Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo ». *Annales islamologiques*, n° 20 (1984).
- Benjamin, Walter. « Kapitalismus als Religion ». Dans *Gesammelte Schriften*, Vol. 6. Suhrkamp, 1985.
- Bermúdez, Julio Cesar, dir. *Transcending Architecture : Contemporary Views on Sacred Space*. Catholic University of America Press, 2015.
- Boubakeur, Si Hamza. « Le *mihrab* ». Dans *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes*, sous la direction de Alexandre Papadopoulos. E. J. Brill, 1980.
- Brooks Hedstrom, Darlene L. « Divine Architects : Designing the Monastic Dwelling Place ». Dans *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, sous la direction de Roger S. Bagnall. Cambridge University Press, 2007.

BIBLIOGRAPHIE

- Brooks Hedstrom, Darlene L. « The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature ». *Church History* 78, n° 4 (2009).
- Butler, Alfred Joshua. *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol. 1. Oxford, 1884.
- Chih, Rachida. « Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique réformateur : la Khalwatiyya en Égypte (fin XV^e siècle à nos jours) ». *Studia Islamica*, n° 88 (1998).
- Chih, Rachida. « La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies ». *Journal d'Histoire du Soufisme* 8 (2023).
- Chih, Rachida. *Sufism in Ottoman Egypt : Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Routledge, 2019.
- Creswell, K. A. C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Penguin Books, 1958.
- Creswell, K. A. C. *The Muslim Architecture of Egypt*. Vol. 2. 1959. Réimpression, Hacker Art Books, 1978.
- Dickie, James. « Allah and Eternity : Mosques, Madrasas and Tombs ». Dans *Architecture of the Islamic World : Its History and Social Meaning*, sous la direction de George Michell. Thames & Hudson, 1978.
- Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism : From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Blackwell, 2000.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965.

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Traduit par Rosemary Sheed. Sheed and Ward, 1958.

Evelyn-White, Hugh G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn : Part III ; The Architecture and Archaeology*. Sous la direction de Walter Hauser. Cambridge University Press, 1933.

Fernandes, Leonor. « The Foundation of Baybars Al-Jashankir : Its Waqf, History, and Architecture ». *Muqarnas* 4 (1987).

Fernandes, Leonor. « The Zawiya in Cairo ». *Annales islamologiques*, n° 18 (1982).

Fernandes, Leonor. « Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya ». *Annales islamologiques*, n° 17 (1981).

Gabra, Gawdat, et Marianne Eaton-Krauss. *The Illustrated Guide to the Coptic Museum and Churches of Old Cairo*. American University in Cairo Press, 2007.

Gabra, Gawdat, et Tim Vivian. *Coptic Monasteries : Egypt's Monastic Art and Architecture*. American University in Cairo Press, 2002.

Gilsenan, Michaël. « L'Islam dans l'Égypte contemporaine : religion d'État, religion populaire ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 35, n° 3-4 (1980).

Ibn al-'Arabî. « Sur la notion de *Khalwah* : le Vide primordial et la retraite cellulaire ; *Futûhât* chap. 78 ». Traduit par Michel Vâlsan. *Études traditionnelles*, n° 412-413 (1969).

BIBLIOGRAPHIE

- Ibrahim, Layla 'Ali. « The Zawiya of Saih Zain ad-Din Yusuf in Cairo ». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, n° 34 (1978).
- Jones, Dalu. « The Elements of Decoration : Surface, Pattern, Light ». Dans *Architecture of the Islamic World : Its History and Social Meaning*, sous la direction de George Michell. Thames & Hudson, 1978.
- Kaki, Basmah. « Haptic Space : Old Cairo's Citadel and the Architecture of the Coptic Church ». Dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la direction de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici. Architectural Association, 2016.
- Khosravi, Hamed. « Inhabitable Walls : The Genealogy of Islamic Sacred Space ». Dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la direction de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici. Architectural Association, 2016.
- Landolt, H. « Khalwah ». Dans *Encyclopédie de l'Islam*. Vol. 4. E. J. Brill, 1978.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Saints coptes et Saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle ». *Revue de l'histoire des religions* 215, n° 1 (1998).
- Mayeur-Jaouen, Catherine. « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans ». Dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction de André Vauchez. École Française de Rome, 2000.

QUITTER LE MONDE, HABITER LE DIVIN

- Mostafa, Saleh Lamei. *Kloster und Mausoleum des Farag ibn Barquq in Kairo*. J. J. Augustin, 1968.
- Otto, Rudolf. *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Traduit par André Jundt. Édition de poche. Payot & Rivages, 2015.
- Papadopoulo, Alexandre, dir. *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes*. E. J. Brill, 1980.
- Schielke, Samuli. « Policing Mulids and their Meaning ». Dans *Cairo Contested : Governance, Urban Space, and Global Modernity*, sous la direction de Diane Singerman. American University in Cairo Press, 2009.
- Sharafeldin, Hania, Eissa Cottier, et Phil Hoseneder. « Alone with God : Analysis of Asceticism in Egypt through the Scope of Coptic Monasticism and Sufism ». Diss., prof. Aureli, EPFL, 2024.
- Sheridan, Mark. « Monasticism ». Dans *Coptic Civilization : Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, sous la direction de Gawdat Gabra. American University in Cairo Press, 2014.
- Steele, Brett. « Preface ». Dans *Rituals and Walls : The Architecture of Sacred Space*, sous la direction de Pier Vittorio Aureli et Maria Shéhérazade Giudici. Architectural Association, 2016.
- Tanman, Mehmet Baha. « La cellule de retraite (*halvethâne*) : spécificités architecturales et fonctions mystiques ». Traduit par Thierry Zarcone. *Journal d'Histoire du Soufisme* 8 (2023).

BIBLIOGRAPHIE

- Thoisy, Éric de. « Murus Sanctum : l'architecture sacrée serait-elle indépendante de son objet ? » *L'Architecture d'Aujourd'hui*, n° 442 (avril 2021).
- Troupeau, Gérard. « Le mot *Mihrâb* chez les lexicographes arabes ». Dans *Le mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes*, sous la direction de Alexandre Papadopoulo. E. J. Brill, 1980.
- Waugh, Earle H. *Visionaries of Silence : The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*. American University in Cairo Press, 2008.
- Zarcone, Thierry. « Sufism, Tombs and Convents ». Dans *Routledge Handbook on Sufism*, sous la direction de Lloyd Ridgeon. Routledge, 2021.

