

Entre Égypte et *Terre sainte*

Le désert du Sinaï comme passage réel, éprouvé et symbolique dans le récit de Jacques de Vérone (1335)

Camille Rouxpetel

TEMOS Université d'Angers

Inutile de rappeler le rôle particulier du désert dans l'histoire du judéo-christianisme, particulièrement comme lieu privilégié de la hiérophanie et de la théophanie. Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Claudia Rapp définit l'histoire judéo-chrétienne du désert comme un drame en trois actes : le premier se déroule dans le désert égyptien et a Moïse pour principal protagoniste ; le deuxième en Palestine avec Jésus sur le devant de la scène ; le troisième marque le retour dans le désert égyptien et donne cette fois le premier rôle aux ermites et aux moines de la période tardo-antique¹. Ces derniers rejouent, par leur présence sur les lieux mêmes du premier acte, l'établissement du lien entre Dieu et son peuple lors de l'Exode tout en témoignant des promesses faites par le Dieu incarné à son peuple à l'acte II. Construction littéraire, le désert égyptien devient le lieu vers lequel convergent les ermites chrétiens à la recherche d'un lieu leur permettant tout à la fois d'éprouver et de symboliser leur renoncement au monde². C'est dans une perspective identique que les pèlerins des derniers siècles du Moyen Âge se rendent sur les lieux de l'Incarnation et inventent ainsi un espace-temps original, la *Terre sainte*, espace à la fois concret et symbolique :

¹ Claudia RAPP, « Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination », *Church History and Religious Culture*, 86, 1/4, 2006, numéro spécial, dir. Jitse DIJKSARTA et Mathilde VAN DIJK, *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, p. 93-112.

² Sur le mythe du désert comme construction littéraire, voir James E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, Penn., Trinity Press, 1999, p. 73-88, cité in J. DIJKSARTA et M. VAN DIJK, « Introduction », *Church History and Religious Culture*, 86, 1/4, 2006, *op. cit.*, p. 1-11, ici p. 1.

ils y cherchent, et y trouvent, les traces concrètes où enraciner leur croyance spirituelle.

À la fin du XIV^e siècle, le pèlerin toscan Lionardo di Niccolò Frescobaldi, unissant ainsi les théâtres des trois actes que nous venons de définir, attribue une égale importance à la visite du Saint-Sépulcre et à celle de Sainte-Catherine du Sinaï : « Tous ces pèlerins vénitiens et florentins ne se rendent pas au Saint-Sépulcre à Jérusalem sans aller à Sainte-Catherine ou en Égypte »³. Il reflète ainsi la grande popularité du monastère auprès de l'ensemble des pèlerins, même s'il cite seulement les Vénitiens et les Florentins. L'importance du monastère grec de Sainte-Catherine s'inscrit dans un double contexte, islamique et chrétien : l'impact de la conquête mamelouke sur la redéfinition des itinéraires pèlerins qui passent alors par l'Égypte⁴ et l'importance renouvelée de l'Égypte comme partie intégrante de la Terre sainte. C'est dans le contexte de la reprise progressive des pèlerinages latins dans les décennies 1320 et 1330, encouragée par le sultanat mamelouk, que Jacques de Vérone embarque pour Jaffa et entreprend un pèlerinage dont il laisse une description qui fait une large place à l'Égypte et au Sinaï.

La sainteté associée au désert du Sinaï, comme au désert de Judée, présente la particularité d'être à la fois diffuse et localisée dans des lieux spécifiques. Elle tient d'abord à la fonction de seuil, de passage, du désert du Sinaï : seuil entre l'Égypte et la terre de Promission et lieu de la rencontre avec Dieu. En outre, la traversée du désert du Sinaï constitue une expérience à la fois spirituelle et corporelle, qui rend compte de l'ouverture croissante des pèlerins du XIV^e siècle à leur environnement humain et spatial. C'est sur l'impact du désert comme lieu à la fois éprouvé et construit sur cette tension entre expérience spirituelle et expérience de l'altérité, celle des hommes et celle des paysages, que nous allons nous attarder tout en analysant la

³ LIONARDO DI NICCOLO' FRESCOBALDI, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, éd. Antonio LANZA et Marcellina TRONCARELLI, Florence, Ponte alle Grazie, « Grandi opere. Testi e documenti », 1990, p. 167-215, ici p. 171 : « Tutti questi pellegrini viniziani e forestieri non volevano andare al Santo Sepolcro in Gerusalem senza andare a Santa Caterina o in Egitto ». Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.

⁴ Au printemps les pèlerins accostent à Beyrouth ou Jaffa et repartent par Alexandrie, après être passés par Le Caire ; à l'automne ils font le chemin inverse et arrivent par Alexandrie.

spécificité du désert égyptien pour Jacques de Vérone, frère de l'Ordre des ermites de Saint-Augustin (OESA)⁵.

Le désert comme marche d'approche, entre géographie réelle et géographie sacrée

Avant de parvenir à Sainte-Catherine, Jacques de Vérone décrit la marche d'approche vers le monastère. Il insiste sur sa difficulté d'accès et la fatigue de l'ascension : « Je suis reparti de la cité de Gaza en direction du mont Sinaï en traversant le désert d'Arabie ; et il est justement appelé désert parce qu'il est abandonné de tous les biens »⁶.

Jacques décrit longuement le désert (« *mare sabuli* »), en insistant sur les conditions hostiles, l'absence de toute vie humaine, à l'exception des bédouins (« *Arabes homines* »⁷), définis comme des nomades (« *nunc hinc* », « *nunc inde* »), pauvres, qui mendient auprès des pèlerins et, à l'occasion, les détoussent. Cette première marche dure trois jours, à l'issue desquels Jacques et ses compagnons parviennent à une première oasis. S'en suivent trois nouvelles journées de marche, à travers un désert de sable et de pierre, qui se concluent à nouveau par l'arrivée à un point d'eau. Deux autres journées de marche à travers une vallée sablonneuse et pierreuse leur permettent d'arriver à un puits, le « puits du sultan », où convergent les routes suivies par les pèlerins latins, sur les traces de l'Exode, les pèlerins musulmans qui se rendent vers ou rentrent de La Mecque et les marchands d'épices, qui font la route entre le port d'*al-Ṭūr*, sur la mer Rouge, et Le Caire.

Jacques et ses compagnons y rencontrent donc d'autres pèlerins, musulmans, et des marchands, parmi lesquels de nombreux « chrétiens de la ceinture », c'est-à-dire

⁵ Je remercie chaleureusement la directrice de la Villa I Tatti, Prof. Alina Payne, et le directeur de la bibliothèque Berenson, Mickaël Rocke, grâce auxquels j'ai pu préparer dans les meilleures conditions la communication présentée lors du colloque *Représenter le passage*, préluce à cet article.

⁶ JACQUES DE VERONE, « Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335) », éd. Reinhold RÖHRICHT, *Revue de l'Orient latin*, 3, 1895, p. 155-302, ici p. 226 : « *Recessi de Gaza civitate versus montem Synay per desertum Arabie ; et vere dicitur desertum, quia ab omnibus bonis derelictum* ».

⁷ L'ethnonyme « *Arabes* » désigne dans les sources des XII^e-XV^e siècles les bédouins, les musulmans citadins étant désignés par l'ethnonyme « *Sarraceni* » (« Sarracènes » ou « Sarrasins »).

ici des coptes⁸. Si la description des bédouins – pauvreté, nomadisme et dangerosité⁹ – et la définition de La Mecque – lieu de sépulture du pire des maîtres, par la fausseté et l’abomination de son enseignement¹⁰ – répondent aux *topoi* du genre, Jacques s’en distingue néanmoins par la précision de son observation, moins des bédouins que de ces autres pèlerins et des marchands d’épices croisés à l’occasion d’une convergence de leurs routes, routes de pèlerinage et routes marchandes qui mènent au Sinaï, à la péninsule Arabique, au Caire ou au port d’*al-Ṭūr* sur la mer Rouge.

Il évoque le *ḥağğ*, pèlerinage annuel à La Mecque (« *sicut annuatim eorum consuetudinis est* »), en des termes similaires au pèlerinage chrétien – un pèlerinage pénitentiel visant à l’exemption des péchés – jusqu’à utiliser le même mot, « *peregrinatio* » ; il décrit l’affluence des pèlerins et leur organisation, qualifiée, non sans une certaine admiration, de militaire : de retour de La Mecque, les pèlerins rentrent qui vers Le Caire, qui vers Damiette, qui vers Gaza, ce que ne font pas les chrétiens, qui visitent mal, « *male* » (peu ?), « les églises proches » et moins bien encore « le sépulcre éloigné », c’est-à-dire probablement le Saint-Sépulcre. Jacques de Vérone oppose donc la piété des musulmans, qui partent en nombre pour La Mecque, et celle des chrétiens, « davantage désireux de servir le monde que de servir Dieu »¹¹. Peut-être évoque-t-il ici l’interruption des pèlerinages chrétiens occidentaux après la conquête d’Acre, ultime capitale du royaume franc de Jérusalem, par le sultan mamelouk al-Ašraf Ḥalīl. Les pèlerinages reprennent progressivement dans les années 1320 et surtout 1330, encouragés par le sultan al-Nāṣir Muḥammad (1310-1341), dont le règne coïncide avec une période de paix (traité d’Alep avec les Ilkhāns en 1323), de stabilité politique et de prospérité sans précédent dans l’histoire du sultanat mamelouk. C’est dans ce contexte que s’inscrit le pèlerinage de Jacques. Le contraste

⁸ Les coptes et, plus largement, les chrétiens d’Orient, sont nommés « chrétiens de la ceinture » par les Latins en raison du *zunnār* dont ils doivent se ceindre en contexte islamique, signifiant ainsi leur identité confessionnelle.

⁹ JACQUES DE VERONE, éd. cit., p. 227.

¹⁰ *Ibid.*, p. 227 : « *Ibi invenimus Saracenos venientes de Lamech, civitate sepulture Mahometi pessimi et monis legis detestabilis falsi doctoris.* »

¹¹ *Ibid.*, p. 228 : « *O Deus, quantus ordo erat in eis, quilibet per viam suam, alii usque Kayrum, alii usque Damiatham, alii versus Gazaram, et sic ad suas provincias unusquisque, quod non faciunt Cristiani de suo Cristo Jesu Salvatore, quia male visitant ecclesias propinquas et peius sepulcrum remotum, cupientes potius servire mundi quam Deo, corpori quam anime, proprie voluntati quam voluntati divine.* »

est alors d'autant plus important entre les pèlerins latins, dont il est difficile d'évaluer le nombre, et les pèlerins musulmans, estimés à plusieurs milliers par le frère augustin.

Enfin, évoquant leur cohabitation momentanée, il précise que les pèlerins musulmans ne leur disent rien, sinon pour leur demander s'ils se rendent « au *tor Sina* ou au mont Sinai, *tor*, précise-t-il, signifie “mont” chez nous ». Jacques, comme à de nombreuses reprises, singulièrement en Égypte, transcrit le mot arabe qu'il a entendu de la bouche des musulmans rencontrés, ici *tor Sina*, afin d'en donner l'équivalence en latin. Le frère augustin confond sans doute ici le nom donné en arabe au mont Sinai, *Ġabāl al-Ṭūr* et le port d'*al-Ṭūr*, sur la mer Rouge, où transitaient les épices sur la route le reliant au Caire. La description des marchands d'épices suit d'ailleurs celle des pèlerins. La terminologie arabe est sans doute ici relayée par les « chrétiens de la ceinture » avec lesquels Jacques et ses compagnons échangent à cette occasion et dont certains leur servent de guides. Cette attention aux toponymes ou aux termes arabes dans le cadre de la description de réalités étrangères au monde chrétien, ici le pèlerinage à la Mecque, caractérise une attitude d'ouverture à son environnement spatial et humain, au-delà de la seule géographie biblique, mais aussi la prise de conscience de l'ermite de Saint-Augustin de l'empreinte de l'Islam sur la destination de son pèlerinage, la *Terre sainte*, la terre de l'Incarnation. Ce mélange de géographie réelle et de géographie biblique se retrouve dans la description générale du désert, qui mêle expérience éprouvée et construction littéraire pour définir le désert comme seuil, comme lieu de passage.

***Saeculum autem hoc eremus est*¹²**

Cette longue description liminaire répond à deux fonctions : planter le décor de la rencontre avec Dieu ; mettre en perspective leur pèlerinage dans une définition de la vie humaine comme *peregrinatio* et justifier leur entreprise pèlerine comme forme d'*Imitatio Christi*. Ainsi en va-t-il de sa description de l'arrivée aux fontaines de Moïse, 'Uyūn Mūsā :

¹² Augustin, *Sermo* 4.9.9 : « le monde est ce désert », c'est-à-dire le désert d'Égypte.

Ensuite, quittant le puits du sultan par une autre voie que les Sarrasins, nous parvînmes [*pervenimus*], après une traversée de trois jours d'un grand désert, à une grande montagne, où coulait une eau excellente, dont nous avons empli nos outres. Nous avons traversé [*pertransivimus*] cette montagne et sommes descendus de l'autre côté. Cette montagne est haute et nous parvînmes [*pervenimus*] dans une vallée. Ensuite, traversant durant deux jours une vallée étroite au milieu de très hautes montagnes, nous parvînmes [*pervenimus*] à un lieu où de l'eau coule de la montagne. Il s'agit de l'eau qu'a fait jaillir Moïse. Alors que Dieu le lui commandait et que le peuple murmurait contre lui, il dit : "Pourquoi nous as-tu fait sortir d'Égypte, pour que nous mourions de soif, nous et nos bêtes de somme ?" [Exode, 17, 3] Et Moïse frappa le rocher d'Horeb à l'aide d'une baguette et aussitôt les eaux en ont surgi et elles sont encore là aujourd'hui, j'en ai bu et ce lieu est appelé lieu de la tentation¹³ [...].

Ici, Jacques plante le décor de la rencontre avec Dieu – le désert, de hautes montagnes et la présence de sources providentielles, voire miraculeuses, celles-ci étant identifiées à la source que fit surgir Moïse en frappant de son bâton sur la roche. Ce faisant, Jacques met également en valeur les efforts auxquels lui et ses compagnons ont dû consentir, efforts qu'il décrit à plusieurs reprises durant la visite du Sinaï, et définit ainsi leur pèlerinage au Sinaï comme une forme d'*Imitatio Christi*. Cette première description, moins du désert du Sinaï que de sa traversée, se situe donc à la confluence de la géographie biblique et de l'expérience de ces hommes, signifiée par l'emploi de la première personne du singulier ou du pluriel, qui parviennent au monastère à l'issue d'une ultime marche nocturne, « *fatigati, lassii et penitus semivivi* »

¹³ JACQUES DE VERONE, éd. cit. p. 229 : « *Deinde de puteo soldani recedentes per aliam viam a Saracenis per desertum magnum tribus diebus pervenimus ad unum magnum montem, ubi erat aqua optima, qua suscepimus in utribus nostris, et montem pertransivimus et ab alia parte descendimus, est etiam altus mons, et pervenimus ad quamdam vallem ; deinde transientes per medios montes altissimos in valle stricta, per duos dies pervenimus ad unum locum, ubi est aqua, que egreditur de monte, hec est illa aqua, quam produxit Moyses, iubente Deo et murmurante populo et dicente : "Cur nos exire fecisti de Egipto, ut nos et iumenta moremur siti ?" Et percussit Moyses petram Oreb virga, et statim egressa sunt aqua et adhuc sunt, et ego bibi, et vocatus est locus temptationis. »*

(« fatigués, épuisés et à demi-morts¹⁴ »). Le paysage ainsi décrit est certes en partie une construction, qui met en avant les éléments centraux de la rencontre avec Dieu – le désert, la montagne et l'eau – mais est aussi un paysage éprouvé qui traduit la particularité de l'expérience pèlerine : éprouver « dans son corps » une expérience spirituelle.

La *peregrinatio* comme symbole de la vie humaine est un *topos* de la culture chrétienne qui innerve le texte de Jacques de Vérone. La scansion de cette description liminaire, au double titre du texte et du pèlerinage, par le préfixe *per* – *pervenimus*, *pertransivimus*, à nouveau *pervenimus* à deux reprises – induit l'idée de la vie comme *peregrinatio* et de l'homme comme pèlerin et étranger au monde accomplissant ici-bas un pèlerinage sa vie durant vers un lieu meilleur, la vie dans l'au-delà. Le désert réel, éprouvé, devient ici le lieu intermédiaire par excellence sur le chemin symbolique de l'au-delà. Il faut comprendre cette insistance sur l'homme comme pèlerin en transit entre deux mondes dans un double contexte : les critiques chrétiennes contre le pèlerinage et l'avènement des ordres mendiants, dont les ermites de Saint-Augustin, auquel appartient Jacques de Vérone.

En renvoyant à la tension entre universalité du christianisme et consécration par l'institution ecclésiastique de lieux, d'hommes et d'objets, la pratique du pèlerinage a donné matière à controverse dès les premiers siècles du christianisme, sans pour autant voir son développement entravé. Obéissant aux représentations traditionnelles de l'*homo viator*, l'homme pécheur, pénitent, attendant son Salut de Dieu, les Latins qui se rendent sur les lieux moins de l'Incarnation que de la Passion du Christ, se doivent en revanche d'abandonner toute forme de *curiositas* au profit d'une disposition d'âme centrée sur le *contemptus mundi*.

L'idée est déjà présente avant l'arrivée des premiers ermites dans les écrits de Philon (1^{ère} moitié du I^{er} siècle), de Clément (II^e siècle) et d'Origène (1^{ère} moitié du III^e siècle), tous trois nés et formés en Égypte, particulièrement à Alexandrie. Avec Basile, Jean Chrysostome, Paulin de Nole, Rufin d'Aquilée, Augustin, Ambroise, Orose et Jérôme, suivant en cela l'exemple de Moïse, le désert devient une étape de la

¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

vie comme *peregrinatio*, un lieu de retraite momentané consacré à la formation spirituelle entre le temps de la formation séculière et celui de l'investissement au sein de la société et de l'exercice des charges, épiscopales notamment. C'est cet héritage que revendiquent et reprennent les ermites de Saint-Augustin dans le contexte troublé du début du XIV^e siècle. L'ordre se trouve alors dans une compétition féroce avec les franciscains et les chanoines augustiniens. La tension entre *curiositas* et *contemptus mundi* est alors remise en cause par les ordres mendiants, qui renversent le rapport entre monachisme et monde séculier : de retrait du monde, le *contemptus mundi* devient synonyme de mépris pour les richesses mondaines, la pauvreté volontaire médiatisant un rapport nouveau au monde et à la Création. Les frères ne vivent pas hors du monde, mais dans le monde, tout en adoptant une disposition d'âme fondée sur le renoncement. Dans la première moitié du siècle, au moment où Jacques embarque pour Jaffa, plusieurs frères de l'OESA entreprennent une histoire de la genèse de leur ordre, dans laquelle les Pères du désert tiennent une place centrale et fondatrice.

A son arrivée dans le monastère, la première mention du pèlerin concerne les moines qui y vivent : « et y vivent cent *calogeri* ou frères grecs [*fratres greci*] et hommes pieux, de vieux pères [*virii religiosi, antiqui patres*] »¹⁵.

Plutôt qu'une partition liée à l'âge, je propose d'y voir une distinction entre deux modes de vie monastique : le cénobitisme, qui caractériserait les *calogeri*, qu'il explicite par *fratres greci*, « frères grecs », *sive* devant ici être compris comme *scilicet*, et l'anachorétisme, qui caractériserait les *antiqui fratres*. Cette partition renvoie en effet aux débats contemporains de Jacques sur la genèse de son ordre, qui prennent la forme d'une quête légitimatrice des origines.

Ce mouvement trouve son acmé dans le *Liber vitasfratrum* de Jourdain de Saxe¹⁶. Le *Liber vitasfratrum* étant de 20 ans postérieur au pèlerinage de Jacques et de 10 ans postérieur à la date présumée de sa mort (12 avril 1345), concentrons-nous sur les écrits

¹⁵ *Ibid.*, p. 230 : « et habitant in eo centum calogeri sive fratres greci et virii religiosi, antiqui patres. »

¹⁶ Eric L. SAAK, « *Ex Vita Patrum formatur Vita Fratrum* : The Appropriation of the Desert Fathers in the Augustinian Monasticism of the Later Middle Ages », in *Church History and Religious Culture*, 86, 1/4, 2006, *op. cit.*, p. 191-228. Je dois dire ma dette à l'égard de cet article, auquel j'emprunte l'essentiel des informations sur les débats relatifs à l'origine de l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

contemporains de son pèlerinage et de l'écriture du *Liber peregrinationis*. Avant le *Liber vitasfratrum*, qu'il achève en 1358, Jourdain de Saxe compose des miscellanées augustiniennes, parmi lesquelles les *Sermones ad fratres in eremo* et une biographie d'Augustin. Il se fonde pour cette dernière sur les *Confessions* et rappelle l'importance des Pères du Désert, notamment d'Antoine, dans la conversion d'Augustin. Avant Jourdain de Saxe, trois auteurs entreprennent d'écrire une histoire de l'Ordre depuis ses origines : l'auteur florentin anonyme de l'*Initium sive processus ordinis heremitarum sancti Augusti*, Nicolas d'Alexandrie, auteur d'un *Sermo de beato Augustino*, et Henri de Friemar, auteur d'un *Tractatus de origine et progressu ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*. Tous font remonter l'origine de l'ordre à Paul de Thèbes, le premier des ermites, et à Antoine le Grand. À partir de cet anachorétisme des origines, ils définissent trois canaux de diffusion : Basile à Césarée, Pacôme à Thèbes et Augustin en Italie et en Afrique. Sans entrer dans le détail des débats des philologues qui, depuis Érasme, s'interrogent sur l'origine des *Sermones ad fratres in eremo*, parmi lesquels se trouvent deux authentiques sermons d'Augustin et deux sermons pseudo-augustiniens du XII^e siècle, contentons-nous de noter, avec Eric L. Saak, qu'ils ont probablement été composés entre 1334 et 1343 ; qu'ils ont joué un rôle essentiel dans les débats relatifs à l'origine de l'ordre du XIV^e au début du XVI^e siècle et tressent un lien entre les Pères du désert, le monachisme d'Augustin et l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Dans le sermon 23 des *Sermones ad fratres in eremo*, Jourdain de Saxe fait écrire à Augustin : « Ô vous qui demeurez dans le désert [*vos qui manetis in deserto*], je dis à chacun d'entre vous : soit tu es meilleur que tes frères qui vivent en communauté [*fratribus qui sunt in cenobio*], soit tu es pire. Si tu es meilleur, viens, afin de leur faire don de l'exemple de ta vie. Mais si tu es pire, viens, afin d'apprendre ce que tu ignores »¹⁷.

Ceux qui ont choisi de vivre dans le désert sont ainsi invités à rejoindre une communauté cénobitique, « *fratribus qui sunt in cenobio* », afin soit de l'enrichir par leur exemplarité, soit d'apprendre d'elle. Jourdain leur assigne la fonction d'enseigner aux

¹⁷ JOURDAIN DE SAXE, *Sermones ad fratres in eremo*, *Sermo 23* : « *O vos qui manetis in deserto cuilibet vestrum dico : aut melior es fratribus qui sunt in cenobio aut peior es. Si melior es, veni, ut eis exemplum vite tribuas. Si autem deterior es, veni, ut discas que nescis.* »

cénobites la vraie vie monastique. Ainsi, le monachisme fondé par Augustin associe la sainteté des Pères du Désert à la vie apostolique menée par les frères cénobites. De retour en Afrique, Augustin, toujours selon les *Sermones ad fratres in eremo*, s'adresse ainsi aux ermites, appelés *patres solitarios* ou *patres* :

J'ai construit, comme vous le voyez, un monastère dans lequel nous vivons à présent dans la solitude, chacun agissant séparément. Et il plût à Dieu de me donner cent frères, non seulement pour imiter les très saints pères solitaires [*sanctissimos patres solitarios*], mais aussi, à la manière des apôtres dans cette solitude, pour tout posséder en commun. Il voulut nous sauver, ensuite nous édifier et vous enseigner à travers moi. Et vous voyez en effet qu'avant moi il y eut de nombreux pères [*patres*] que nous devons suivre et imiter : ils n'enseignent pas seulement aux autres, comme moi, à vivre selon la vie apostolique¹⁸.

De la même manière l'auteur anonyme de l'*Initium* et Nicolas d'Alexandrie font de Paul de Thèbes et d'Antoine les fondateurs de l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Dans cette reconstruction des origines de l'Ordre, les Pères du désert apparaissent comme les premiers *patres*, unis aux *fratres* pour suivre la *vita perfectissima* telle que l'a fondée Augustin, c'est-à-dire l'union de la *vita perfecta* des premiers et de la *vita securior* des seconds, de la *vita contemplativa* et de la *vita activa*. C'est dans le Christ qu'Augustin trouve son modèle, le Christ qui s'est retiré dans la solitude du désert après avoir reçu le baptême et avant d'entamer sa carrière de prêcheur. Dans la perspective des ermites de Saint-Augustin, le désert devient le lieu de l'union du cénobitisme et de l'anachorétisme, des *fratres* et des *patres*, et le lieu par excellence de la formation spirituelle, passage obligé entre la formation séculière et l'exercice de fonctions au sein de la société des chrétiens.

C'est, me semble-t-il, ce que Jacques de Vérone décrit lorsqu'il évoque la communauté de Sainte-Catherine, au sein du monastère et dans les différentes

¹⁸ *Ibid.*, *Sermo 21* : « *Edificavi ut videtis monasterium in quo nunc sumus in solitudine agentibus segregatum. Et placuit Deo centarium numerum fratrum mihi donare illuminans corda nostra non solum sanctissimos patres solitarios imitari, sed etiam in hac solitudine more apostolorum omnia communiter possidere, nos servare et postea docere et per me vobis precipere voluit. Sic enim videtis quod ante me multi fuerunt patres quo sequi et imitari debemus, non tantum sicut ego secundum apostolicam vitam alios vivere docuerunt.* »

chapelles et les jardins qui l'entourent. C'est aussi ce qui fonde l'originalité de sa description. En actualisant dans le temps présent de l'expérience l'histoire du Salut, Jacques de Vérone entreprend de légitimer la présence des ermites et des moines, véritables successeurs à la fois du peuple d'Israël et de la communauté apostolique et, ce faisant, de légitimer son ordre face à la concurrence des franciscains et des chanoines augustinien. Sa démonstration est renforcée par l'affirmation de la fonction du désert, particulièrement du Sinaï comme seuil à la fois vétéro- et néotestamentaire.

Le désert comme seuil

Au sein de ce désert à la sainteté diffuse, des lieux circonscrits sont donc individualisés, la source miraculeuse née de la roche frappée par Moïse, mais aussi et surtout le buisson ardent, qui marque l'entrée dans la terre de Promission. Si Jacques de Vérone ne cite pas l'épisode de l'Ancien Testament, de nombreux auteurs chrétiens, à commencer par Augustin dans les *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti*, définissent territorialement la Terre sainte en citant l'Exode, 3, 5, lorsque le Seigneur s'adresse à Moïse et l'enjoint de se déchausser car il vient d'entrer dans une « terre sainte » : « Et le Seigneur lui dit : N'approche pas d'ici, retire les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte »¹⁹.

S'il s'agit bien d'un seuil, d'une interface entre l'Égypte et « une terre sainte », la terre de Promission, il ne s'agit pas encore de la Terre sainte des chrétiens, sanctifiée par l'Incarnation et la Passion²⁰. Ce n'est qu'au III^e siècle, dans les *Homélies sur les Psaumes*, certes conservées par l'intermédiaire de la traduction latine de Rufin d'Aquilée datée du IV^e siècle, que l'expression « Terre sainte » est attestée pour la première fois dans un sens chrétien. Origène la définit alors par l'idée de fertilité et

¹⁹ Exode, 3, 5 : « Et dixit illi Dominus ; Ne accesseris huc : solve calciamentum de pedibus tuis : locus enim in quo tu stas terra sancta est. »

²⁰ Dominique IOGNA-PRAT, « La Terre sainte disputée », *Médiévales : Langue, textes, histoire*, 41, 2001, p. 83-112.

d'abondance²¹. Il fonde sa définition sur la citation de l'Exode « une terre où coulent le lait et le miel »²².

Neuf siècles plus tard, les notions de seuil et de fertilité sous-tendent encore la lettre envoyée par Bernard de Clairvaux à Guillaume, patriarche de Jérusalem. Avant d'évoquer la singularité, les prérogatives et la préséance du patriarche de Jérusalem au sein de la hiérarchie ecclésiastique latine, Bernard de Clairvaux définit la Terre sainte chrétienne par rapport à la terre sainte hébraïque. Il insiste d'abord sur sa fécondité, au sens propre et figuré, en reprenant le *Cantique des cantiques* (2, 1) : « l'heureux pays où naquit l'arbre de vie par excellence, celui qui se couvre de fruits selon sa nature, et au pied duquel poussent les fleurs des champs et les lis de la vallée. »²³ Puis il cite l'injonction de l'*Exode* adressée par Dieu à Moïse, avant de distinguer la terre de Moïse de celle du Christ « venu dans l'eau et dans le sang, non pas seulement dans l'eau » (« *per aquam et sanguinem : non in aqua tantum* »²⁴). Il en tire comme conclusion l'exigence d'humilité s'imposant alors au patriarche²⁵. La charge patriarcale suppose donc une disposition de cœur particulière, humble et dégagée de

²¹ ORIGÈNE, *Origenes secundum translationem Rufini – In Psalmos XXXVI – XXXVIII homiliae IX – Library of Latin Texts-A, Cl. 0198 F (A), Psalmus 36, homilia 5*, par. 4, l. 45, p. 238.

²² *Exode*, 3, 8 : « *et sciens dolorem eius, descendit ut liberem eum de manibus Aegyptiorum et educam de terra illa in terram bonam et spatiosam, in terram quae fluit lacte et melle* » (« et apprenant sa douleur, je suis descendu pour le libérer des mains des Égyptiens et le faire sortir de cette terre pour le conduire dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel »).

²³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII*, in *Œuvres complètes*, trad. A. Charpentier, Paris, Louis de Vivès, 1866, t. II : « *terra illa, quae germinavit herbam virentem et facientem fructum secundum speciem suam, de cuius radice ortus est flos campi et lilium convallium* » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Epistola CCCXCIII*, in Jean LECLERCQ et Henri ROCHAIS, éd., *S. Bernardi Opera*, vol. VIII, II, *Epistolae extra corpus*, Rome, 1977, p. 365).

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 366 : « *Ecce locus longe sacratior illo in quo stetit Moyses, et longe nobilior, quia locus Domini, locus, inquam, illius est, qui venit per aquam et sanguinem : non in aqua tantum, sicut Moyses, sed in aqua et in sanguine.* » (« On ne peut nier que cette terre ne soit bien autrement ennoblie et sanctifiée que celle où se trouvait Moïse, car c'est vraiment la patrie du Seigneur, c'est là qu'est né Celui qui est venu dans l'eau et dans le sang, non pas seulement dans l'eau comme Moïse, mais dans l'eau et dans le sang » ; BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII*, in *Œuvres complètes*, trad. Abbé CHARPENTIER, Paris, Louis de Vivès, 1866, t. II).

²⁵ *Id.*, *Ep. CCCXCIII*, in J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, éd., *S. Bernardi Opera*, éd. cit., p. 366-367 : « *Solus iste ascendere debet qui didicit a Domino Iesu Christo esse mitis et humilis corde [...] Tu igitur in alto positus, noli altum sapere, sed time, et humiliare sub potenti manu eius, qui superbiorum et sublimium colla propria solet virtute calcare.* » (« Ce ne peut être qu'un homme qui, à l'école de notre Seigneur Jésus, est devenu doux et humble de cœur comme lui [...]. Au lieu donc de vous laisser aller à des sentiments de vaine gloire et d'orgueil, à cause du poste élevé que vous occupez, ne cessez de vous humilier sous la main puissante de celui qui foule aux pieds la tête des hommes glorieux et superbes », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre CCCXCIII*, in *Œuvres complètes*, trad. A. CHARPENTIER, *op. cit.*, t. II).

toute préoccupation mondaine, et donc profane. L'homme doit se montrer digne de la terre qu'il foule.

Seuil vétérotestamentaire et mosaïque, le désert du Sinaï est aussi le seuil de la Terre sainte, sur les traces de la fuite en Égypte de la sainte Famille. Cette fonction se matérialise d'abord dans le chemin suivi par Jacques et des compagnons : « Abordons à présent le pèlerinage que je fis de Jérusalem au mont Sinaï »²⁶. Elle se matérialise ensuite dans les divers lieux associés à la Vierge : les roses appelées roses de la sainte Vierge et la chapelle qui lui est dédiée au premier tiers de l'ascension, en vertu d'une légende selon laquelle elle aurait sauvé les moines du monastère de la famine²⁷. Enfin la légende de fondation du monastère rapportée par Jacques fait intervenir un certain roi chrétien de Jérusalem qui, par vénération pour sainte Catherine, envoya son fils, Scianus, pour le construire et y installer une communauté monastique chargée de veiller sur les reliques de la sainte. Le pèlerin conclut en mentionnant le Saint-Sépulcre comme le lieu de la sépulture de Scianus et de son père. La circulation des pèlerins et des légendes, ou des personnages de ces légendes, associe donc le Sinaï à la Terre sainte et à son centre, Jérusalem et le Saint-Sépulcre. Il faut comprendre cette association dans le double contexte de la revendication de l'Église copte de l'appartenance de l'Égypte à la Terre sainte et d'un espace régional en construction, de l'Égypte au Bilād al- Šām, dont l'intégration se renforce sous le sultanat mamelouk²⁸.

Si le Sinaï constitue un seuil à la fois vétéro- et néotestamentaire, il l'est d'abord en tant que théâtre de la rencontre avec Dieu. La fertilité et l'abondance forment les traces de cette rencontre, laissées par Dieu dans le désert du Sinaï qu'il transforme en

²⁶ JACQUES DE VERONE, p. 225 : « *Nunc dicamus de peregrinatione, quam feci de Jherosolyma usque ad montem Synay.* »

²⁷ *Ibid.*, p. 228 et p. 232-233. Cette seconde légende pourrait trouver son origine dans un récit islamique, forgé à Homs et rapporté par Ibn Ğubayr dans sa *Rihla* (IBN ĞUBAYR, *Voyages*, III, trad. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Paris, 1953-1956, p. 297-299, cité par Béatrice DANSETTE, « Le Sinaï, lieu de solitude, centre de relations et d'échanges spirituels ? », in Jean-Michel MOUTON, dir., *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Le Caire, IFAO, « Cahiers des annales islamologiques 21 », 2001, p. 63-85, ici n. 12 p. 69.

²⁸ Camille ROUXPETEL, « Légendes, rituels et pèlerinages à Maṭariyya : l'invention d'un lieu saint entre Éthiopie, Égypte et Palestine », à paraître.

une terre peuplée et fertile et où il fait don aux hommes de mets non seulement abondants mais délicieux.

Ce sont ces traces que Jacques de Vérone lit dans les paysages qu'il traverse et que les frères de Sainte-Catherine rendent présentes dans le temps du pèlerinage. Les descriptions de jardins, de plaines cultivées et d'une nature généreuse émaillant chroniques et récits de pèlerinage sont particulièrement caractéristiques d'une lecture biblique de l'espace, certains n'hésitant pas à citer l'Exode, 3, 8, à cette occasion²⁹. Dans sa description des déserts de Judée et du Sinaï, Jacques de Vérone insiste particulièrement sur trois aspects : les terres cultivées par les moines, qui leur permettent de pourvoir à leurs besoins comme à ceux des pèlerins ou des habitants des alentours, les « Arabes », c'est-à-dire les Bédouins ; la présence de sources dans le désert et l'harmonie avec les bêtes sauvages :

et ils reçurent une telle abondance de nourriture qu'ils pourvurent en abondance tous les pèlerins de tout ce qui leur était nécessaire aussi longtemps qu'ils demeuraient auprès d'eux, comme lorsqu'ils repartaient. Ils donnent à chacun douze grands pains et des dattes en grande quantité, afin qu'ils ne manquent de rien dans le désert. Chaque jour ils font de nombreuses aumônes à tous les Arabes qui viennent au monastère et ne laissent personne partir les mains vides³⁰.

Il relie ici leur charité non pas à l'épisode biblique de la manne céleste, mais à la légende évoquée plus haut, selon laquelle la Vierge aurait permis aux moines de demeurer dans leur monastère en leur octroyant des vivres en abondance tandis qu'ils souffraient de la faim³¹.

²⁹ JACQUES DE VITRY, *Histoire orientale = Historia orientalis*, in Jean DONNADIEU, éd., Turnhout, Brepols, « Sous la règle de saint Augustin 12 », 2008, p. 96 ; OLIVIER DE PADERBORN, *Die Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen, 1894, p. 3.

³⁰ JACQUES DE VERONE, éd. cit., p. 75 : « *et de esca tantam habundanciam receperunt. ut omnibus peregrinis habundanter omnia necessaria tribuerent. quod diu ibi permanent. et dum recedunt. dant eis cuilibet .xij magnos panes et datilos in magna quantitate. ut non deficiant in deserto. et multas elemosynas cotidie faciunt omnibus Arabibus venientibus ad monasterium. neminem vacuum abire permittunt.* »

³¹ *Ibid.*, p. 76 : « *ad quandam vallem pervenimus. in qua est unum pulchrum jardinum seu ortus. qui irrigatur ab uno fonte et est plenus vineis. arboribus. olivis. et ibidem permanent quatuor calogeri dicti monasterii ad custodiam illius jardini. et ibi recipiunt omnes peregrinos et dant eis comedere cum ilaritate et devocione [...]. Juxta illos fontes. sunt LXX palme facientes datillos. et comedi de illos datillis. et est unum magnus nemus de*

La transformation du désert en jardin par les moines est ici une actualisation d'un thème prophétique développé dans le livre d'Isaïe, notamment 51, 3 : « il rendra son désert semblable à un Éden et sa terre aride à un jardin de l'Éternel », et repris par Antoine, dans la vie que lui consacre Athanase. Jacques de Vérone donne ainsi une signification singulière, à la fois biblique et patristique, au lieu concret de son pèlerinage et de la vie monastique des frères grecs du Sinaï. Le désert est le paysage concret et le lieu de l'expérience ascétique, du renoncement de moines devenus étrangers au monde.

Ce n'est toutefois pas au Sinaï, mais dans le désert de Judée, à proximité de Jéricho, que Jacques de Vérone évoque ensemble les trois traces de la présence divine : la présence d'une source ; l'harmonie avec les bêtes sauvages ; la transformation du désert en un jardin cultivé par les hommes pour assurer leur subsistance et celle de ceux qu'ils accueillent. Le caractère quasi miraculeux de cette transformation est signifié par l'opposition entre *loco aridissimo* et *fons*, par l'association du couple abondance et qualité des mets avec l'accumulation des noms des fruits cultivés et l'appréciation de Jacques, et l'intervention de saint Sabaydon, disciple de saint Jérôme³². Enfin, cette description est une nouvelle occasion pour le

palmis durans per V miliaria et plusquam. [quod] plantaverunt fratres Sancte Katherine. et inde habent magnam utilitatem et colligunt multos datillos et de istis datillis comedunt in monasterio et dant omnibus peregrinis pervenientibus ad Sanctam Katherinam et mittunt super camelos ad Cayrum et Babiloniam ad vendendum et de hiis faciunt magnas pecunias et habent magnos redditus. de quibus faciunt elemosinas : et sic non sunt solum LXX palme. sed plusquam decem milia ad presens. » (« Nous parvînmes à une certaine vallée dans laquelle il y a un beau jardin, irrigué grâce à une source, qui abonde de vignes et d'oliviers. Quatre frères du dit monastère y demeurent afin d'en assurer la garde. Ils y reçoivent tous les pèlerins et leur donnent à manger avec joie et dévouement [...]. Il y a à proximité de ces sources soixante-dix palmiers dattiers, dont j'ai mangé les dattes, et il y a un grand bois de palmiers, qui s'étend sur cinq milles et plus, qu'ont planté les frères de Sainte-Catherine et dont ils ont une grande utilité. Ils récoltent beaucoup de dattes dont ils consomment une partie au monastère, donnent une partie à tous les pèlerins qui viennent à Sainte-Catherine et envoient le reste à dos de chameaux au Caire et à Babylone [Alexandrie] pour le vendre. Ils en reçoivent beaucoup d'argent et une importante redevance qu'ils redistribuent en aumône : aujourd'hui il n'y a donc plus seulement soixante-dix palmiers mais plus de dix mille. »)

³² JACQUES DE VERONE, p. 214-215 : « *Inter istud mare et Jherico, quia in media via longe a mari per vi miliaria et totidem a Jherico, est venerabile monasterium Sancti Jheronimi, ubi longo tempore habitavit, ubi totum novum et vetus Testamentum translatavit, ubi tria volumina epistolarum scripsit et multa alia pulcherrima opera fecit ad robur fidei catholice, et ibi habebat asinum qui portabat aquam de Jordane, que distat per tria bona miliaria. Et custodiebatur ab uno leone, sed semel, dormiente leone, fuit furatus asinus, unde leo ad preceptum sancti Jheronimi faciebat officium asini longo tempore, usque dum semel vidit asinum oneratum cum mercatoribus et reduxit eum ad monasterium, captis similiter mercatoribus, et sic fuit ab onere liberatus. Hoc monasterium intravi, et fecerunt michi magnum honorem calogeri greci, qui habitant ibi. Extra monasterium ad medium miliare, in loco aridissimo, est unus pucherrimus fons, qui irrigat unum magnum jardinum, in quo*

frère de l'OESA de témoigner de l'importance du désert comme moment de formation spirituelle et de décrire l'articulation entre le mode de vie cénobitique, les *calogeri* qui vivent au monastère, et le mode de vie érémitique, celui de Jérôme au désert, qui relie deux temps, le temps patristique et le temps contemporain des frères grecs du monastère Saint-Jérôme et des frères de l'OESA entre lesquels le pèlerinage de Jacques jette un pont.

Conclusion

Dans le récit de Jacques de Vérone, le désert du Sinaï est donc, d'une part, un seuil hiéro- et théophanique – seuil vétéro- et néotestamentaire qui marque l'entrée dans la Terre sainte des juifs et des chrétiens et le lieu de la rencontre avec le divin – et, d'autre part, un espace réel et éprouvé. Cet espace constitue tout à la fois une marche d'approche préparant le pèlerin à l'expérience spirituelle qu'il espère et recherche sur le mont Sinaï et un espace de circulation emprunté tant par les chrétiens latins et orientaux que par les musulmans, qui connecte l'Égypte, le Bilād al- Šām et la péninsule Arabique, en particulier le Ḥiğāz. Ce faisant, le désert du Sinaï procède pleinement d'une tendance à l'intégration croissante de cet espace régional, en contexte à la fois chrétien et islamique, dont relève le processus d'inclusion de l'Égypte à la Terre sainte.

nascuntur poma de paradiso, limones, malagranata, ficus et datilli et multi fructus, qui ad preces beati Sabadyon, discipuli beati Jheronimi, virtute divina ibi oritur, et de illo fonte nunc bibunt monachi et omnes illi, qui habitant in illis partibus silvestribus, quia multum est necessarius, eo quod Jordanis distat per magnum spacium a monasterio. Ego vidi illum fontem et ortum intravi et fructus valde bonos comedi. » (« Entre cette mer et Jéricho, au milieu d'une longue voie, à six milles de la mer et à égale distance de Jéricho, se trouve le vénérable monastère Saint-Jérôme, où le saint vécut longtemps, où il traduisit tout le nouveau et l'ancien testament, où il écrivit trois volumes de lettres et accomplit de nombreuses et très belles autres œuvres, vouées à renforcer la foi catholique. Il y possédait un âne qui portait l'eau depuis le Jourdain, distant de trois bons milles. L'âne était sous la garde d'un lion mais, une fois, à la faveur du sommeil du lion, il fut volé. Alors le lion, à la demande de saint Jérôme, remplit longtemps l'office de l'âne, jusqu'à ce qu'une fois, il vît l'âne chargé de marchandises et le ramenât au monastère, déroband du même coup les marchandises. C'est ainsi qu'il fut libéré de ce poids. Je suis entré dans ce monastère où les frères [*calogeri*] grecs qui y vivaient me firent très bon accueil. À l'extérieur du monastère, à environ un mille, dans un lieu très aride, coule une très belle source qui irrigue un grand jardin dans lequel sont cultivés des pommes de paradis, des citrons, des grenades, des figues, des dates et de nombreux fruits qui, à la prière de saint Sabaydon, disciple de saint Jérôme, y poussent par la grâce de Dieu. Aujourd'hui les moines et de nombreux autres qui vivent dans les régions sauvages s'y abreuvent. Elle leur est en effet très nécessaire en raison de la distance qui sépare le monastère du Jourdain. J'ai vu cette source, je suis entré dans le jardin et j'ai mangé ces fruits qui sont très bons. »).

Celle-ci prend trois formes dans les pratiques et les récits des pèlerins du XIV^e siècle : les pèlerinages sur les lieux bibliques, à la fois vétéro- et néotestamentaires, ces derniers en lien avec le voyage de la sainte Famille, en particulier à al-Maṭariyya dans les faubourgs du Caire ; les pèlerinages dans les sanctuaires-reliquaires des premiers martyrs, renouant ainsi avec l'identité de l'Égypte comme terre des martyrs ; les visites aux hommes saints, qui reflètent la fascination pour la sainteté des moines du désert, qu'il s'agisse du *Wādi l-Naṭrūn* ou du mont Sinaï (*Ġabāl al-Ṭūr*). Cette dernière tradition caractérise d'abord les pèlerins grecs et orientaux, sans qu'il soit possible d'établir une influence directe des pratiques byzantines et orientales sur les pratiques latines, autre que la filiation recherchée et construite par l'OESA avec les Pères du désert. Le monastère Sainte-Catherine du Sinaï relève de ces trois formes : le monastère recèle le buisson ardent, abrite les reliques de Catherine d'Alexandrie et est peuplé de moines grecs admirés pour leur piété et leur renoncement.

Ce double contexte, chrétien et islamique, et les trois formes prises par l'intégration de l'Égypte à la Terre sainte s'entrelacent particulièrement dans le récit du frère des ermites de Saint-Augustin Jacques de Vérone, qui entreprend son pèlerinage en 1335 sous le sultanat d'al-Nāṣir Muḥammad (1310-1341). Parti pour l'Égypte et le Bilād al-Shām au moment de la reprise des pèlerinages, Jacques de Vérone constitue de ce fait un témoin de l'impact de la conquête mamelouke, qui mit un terme à la présence franque en *Terre sainte*, sur les pratiques et le discours des pèlerins. L'importance de la description de Sainte-Catherine, du désert et du mont Sinaï dans l'économie de son récit est enfin à comprendre en résonance avec son appartenance à l'Ordre des ermites de saint Augustin, qui accorde une importance particulière aux Pères du désert choisis comme fondateurs et force légitimante face aux autres ordres mendiants.