

Ewa Wipszycka

L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'antiquité tardive: un sujet difficile. Sur un livre de María Jesús Albarrán Martínez

The Journal of Juristic Papyrology 42, 337-351

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Wipszycka

**L'ASCÉTISME FÉMININ DANS L'ÉGYPTE
DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE : UN SUJET DIFFICILE
SUR UN LIVRE
DE MARÍA JESÚS ALBARRÁN MARTÍNEZ**

DEPUIS LONGTEMPS JE SAIS que l'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'antiquité tardive est un sujet difficile et que celui qui en entreprend l'étude s'expose au danger d'une déception, risque de devoir s'avouer, à la fin de son travail, que les sources réunies avec le plus de soin possible ne sont pas assez riches en informations pour rendre possible la construction d'une vision d'ensemble. Dernièrement, en lisant la monographie récente que María Jesús Albarrán Martínez lui a consacrée,¹ j'ai constaté que c'est également un sujet plein d'embûches.

Le livre de María Jesús Albarrán Martínez sur *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo* est issu – comme elle le déclare dans la préface – de son travail pour la thèse de doctorat qu'elle a soutenue à l'Université d'Alcalá de Henares en 2009. (Un autre fruit du même travail avait été publié auparavant : *Prosopographia Asceticarum Aegyptiarum*, Madrid 2010.)

¹ María Jesús ALBARRÁN MARTÍNEZ, *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2011 (*Subsidia Monastica* 23), 436 pp., ISBN 978-84-9883-465-9.

Le sous-titre *Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos* signale ce qui constitue la nouveauté principale du livre, à savoir le fait qu'à la base de cette recherche sur l'ascétisme et les monastères féminins, il y a une enquête systématique et exhaustive sur les témoignages des papyrus et des ostraca grecs et coptes. Certes, AM (je vais employer dorénavant ce raccourci du nom María Jesús Albarrán Martínez) ne s'est pas limitée à l'exploitation de ces sources, mais a utilisé toute sorte de textes mentionnant des moniales ou des communautés monastiques féminines d'Égypte. Elle a bien fait, car même si les papyrus et les ostraca étaient plus nombreux et plus riches en informations qu'ils ne le sont, il ne serait pas raisonnable de laisser de côté ce qui se trouve dans les textes littéraires. On ne saurait étudier le monachisme égyptien exclusivement sur la base des sources documentaires, pas plus qu'on ne saurait le faire exclusivement sur la base de la représentation littéraire de ce phénomène. Les diverses catégories de sources nous montrent des aspects divers de la vie monastique; il faut les mettre ensemble systématiquement.

La nécessité d'utiliser soigneusement les textes littéraires est particulièrement évidente lorsqu'il s'agit d'étudier les formes non-monastiques de l'ascèse. Alors que chez les hommes l'ascétisme a été entièrement absorbé par des communautés monastiques de divers types, dans le cas des femmes, ce qu'on appelle l'ascèse domestique a continué d'exister pendant très longtemps: nous la rencontrons encore au moyen âge et même plus tard. J'observe à ce propos que le chapitre que AM lui a consacré est très intéressant.

Il n'en reste pas moins que ce sont les sources documentaires qui ont été pour AM la catégorie principale. L'auteur a fait une enquête très soignée dans les éditions de papyrus et d'ostraca et elle a présenté tout aussi soigneusement les documents pertinents, en les résumant le plus exactement possible. Le corpus ainsi réuni sera très utile aux futurs chercheurs, spécialement à ceux qui n'ont pas tous les jours accès à de bonnes bibliothèques papyrologiques. Il aidera aussi les non-papyrologues, qui ont des difficultés à comprendre des documents juridiques et fiscaux, dont l'interprétation demande une connaissance étendue des institutions de l'Égypte byzantine.

Ce que AM a tiré de cette diligente enquête pour l'étude de son sujet ne me satisfait pas pleinement. Parmi les objections que je dois faire à ce

livre, la première et, à mon avis, la plus importante est la suivante: AM a tendance à multiplier les témoignages sur l'ascétisme féminin. C'est un défaut compréhensible dans une situation où les sources ne sont pas très abondantes et leur contenu d'informations n'est pas très riche.

AM n'a pas été le premier savant à gonfler le dossier de l'ascétisme féminin en y faisant entrer des documents où apparaissent tout simplement des femmes, non des moniales. D'autres ont commis cette erreur avant elle. Par exemple, deux lettres, envoyées par une certaine Didymé et «ses sœurs» (*P. Oxy.* XIV 1774; *SB* VIII 9746, du milieu du IV^e siècle), ont été traitées par leurs éditeurs et par les premiers chercheurs qui s'en sont occupés comme des témoignages sur l'ascétisme féminin, alors qu'elles ne le sont pas du tout. (Dans la première moitié du XX^e siècle, on avait tendance à considérer les appellations «sœurs», «frères», «mère», «père», qu'on rencontrait dans la correspondance privée, comme des preuves d'appartenance à des groupes ascétiques, alors qu'elles n'étaient le plus souvent que des manifestations d'affection et de respect, tout aussi normales dans des milieux païens que dans des milieux chrétiens.) Les deux papyrus que je viens de mentionner sont des lettres que Didymé avec ses «sœurs» envoie, respectivement, à sa «sœur» Sophias et à sa «sœur» Atienatia. Il y est question d'achats de marchandises que Didymé et les femmes à qui elle écrit ne trouvent pas dans leur localité respective.² Ce genre de lettres privées est très banal: les différences des prix d'une localité à une autre et l'existence ou l'absence de telle ou telle marchandise dans telle ou telle localité faisaient naître ce genre de correspondance entre personnes qui se connaissaient bien ou étaient liées entre elles par des liens familiaux.

À mon avis, il ne faut pas verser automatiquement au dossier de l'ascétisme féminin des lettres adressées à des moines et où sont incluses des salutations destinées à des femmes dont le nom est accompagné de l'appellation «mère» ou «sœur». Il faisait partie de la coutume, lorsqu'on écrivait une lettre privée, de joindre à la partie principale de la lettre des salu-

² Sur ces papyrus, voir mon article «Del buon uso delle lettere private. Commento a *SB* 7243 e *P. Oxy.* XIV 1774» [dans:] J.-M. CARRIÈRE & R. LIZZI TESTA (éd.), *Mélanges en l'honneur de Lellia Cracco Ruggini*, Brepols 2002, p. 469-473.

tations pour tous les membres de la famille et pour d'autres personnes de l'entourage du destinataire; c'est pourquoi, s'il n'y a pas d'indices contraires, il est raisonnable de considérer toute «mère» ou «sœur» mentionnée dans une lettre adressée à un moine comme une femme de la famille ou du cercle de celui-ci. Cette observation s'applique en particulier au dossier mélitien (*P. Jewes* et *P. Nephros*), où se manifestent des rapports très cordiaux entre plusieurs personnes appartenant à ce milieu. Au temps où les lettres de ce dossier furent écrites, au milieu du IV^e siècle, les mélitien, repoussés aux marges des communautés chrétiennes, avaient de bonnes raisons pour se sentir solidaires entre eux. D'ailleurs, si l'on excepte les pachômiens et les shenoutiens, les moines en général entretenaient des relations avec des gens vivant «dans le monde», le plus souvent avec des parents. En témoignent plusieurs lettres écrites par ou à des moines.

C'est certainement à tort que AM a introduit dans son dossier la femme qui, dans une des lettres extraites de la reliure d'un des manuscrits de Nag Hammadi (*P. Nag Hammadi* 72; voir AM, p. 177-178), s'accorde avec deux moines sur la question de l'achat d'une quantité de paille pour un âne. Rien n'indique que cette femme ait été une moniale. Les deux moines en question ont pu se trouver, au moment donné, dans le «monde» et ont pu être en mesure de fournir à la femme auteur de la lettre, la paille dont elle avait besoin pour son âne et qu'elle ne pouvait pas se procurer autrement. Ajoutons à ce propos que l'opinion selon laquelle les moines du *P. Nag Hammadi* (milieu du IV^e siècle) auraient été liés à la congrégation pachômiennne, est critiquée depuis longtemps. Le premier éditeur des lettres de Nag Hammadi où apparaissent des moines, John W. B. Barns, a cru voir dans ceux-ci des pachômiens, mais un examen plus attentif a montré qu'il s'agit de moines appartenant à une laurie, et non pas à un monastère cénobitique. (La tentation d'y voir des pachômiens n'avait d'autre justification que la situation géographique: en effet, les manuscrits en question ont été trouvés dans un endroit proche de Tabennesi, de Pbau et de Bechne, c'est-à-dire des plus anciens monastères de la congrégation pachômiennne.)

Aucune des lettres sur ostraca trouvées dans le monastère d'Épiphanius à Thèbes et citées par AM (voir par exemple p. 59) ne me paraît avoir trait à son sujet: les mentions de femmes qui y apparaissent ne contien-

nent rien qui puisse suggérer qu'il s'agit de moniales. Je ne vois pas non plus de raisons pour penser que dans le dossier du moine Frange provenant de l'ermitage TT 29 et récemment publié, il y ait des témoignages de l'existence d'une communauté féminine dans la localité d'où ce moine provenait, à Petemout. Tout simplement, Frange échangeait des lettres avec des femmes de sa famille. De même, il est tout à fait injustifié de penser que les noms de femmes qui apparaissent sporadiquement parmi les graffiti des murs des cellules dans des centres semi-anachorétiques comme Kellia ou Day al-Dik, prouvent l'existence de femmes vivant dans ces centres (AM, p. 62–63). Il suffit de savoir comment ces centres se présentent aux points de vue géographique et architectonique, pour rejeter – en tenant compte de l'obsession des moines en ce qui concernait la séparation entre les sexes – cette interprétation des graffiti.

Les deux femmes qui écrivent à l'évêque de Koptos, Pisentios, au sujet de commandes d'une quantité considérable de tissus (*P. Pisentios* 28, du premier quart du VII^e siècle; voir AM, p. 215), pourraient certes être des moniales, mais le contexte ne présente pas d'éléments susceptibles d'appuyer cette hypothèse. L'allusion à des jeunes filles qui font le travail ne suffit pas à prouver l'existence d'un monastère féminin, car si l'on admet que les deux femmes qui écrivent ces lettres servaient d'intermédiaires dans la production de tissus (ce qui est très probable), on peut penser qu'elles distribuaient le travail entre les tisserands (c'est ainsi que Roger S. Bagnall et Rafaella Cribiore interprètent ce texte).³

Quant à la question du statut quasi-monastique des veuves inscrites dans les listes des veuves canoniques de telle ou telle église (chaque église avait sa propre liste), il faut être prudent. Ces veuves reçoivent des représentants de l'administration ecclésiastique ou des fonctionnaires des grands domaines une aide sous la forme de vêtements ou de petites quantités de vin. Il n'est pas du tout certain qu'elles constituent des groupes communautaires, comme le croit AM (chapitre x, «Las viudas en la vida ascética»). Le fait que dans les ordres de paiement sont indiqués les noms de telle ou telle veuve, semble suggérer qu'elles vivent dans leurs maisons:

³ Rafaella CRIBIORE, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC – AD 800*, Ann Arbor 2006, p. 241.

en effet, si elles formaient une communauté, ce serait celle-ci qui figurerait dans les documents. Tant qu'on ne trouvera pas de textes témoignant que les femmes de cette catégorie vivaient ensemble, il vaut mieux penser qu'elles vivaient séparément.

Cette énumération n'épuise malheureusement pas tous les cas où AM a élargi indûment la liste des témoignages concernant l'ascétisme et les monastères féminins. Les erreurs de ce genre sont d'autant plus fâcheuses que parmi ceux qui vont utiliser le corpus réuni par AM, beaucoup n'auront sans doute pas la compétence papyrologique nécessaire pour apercevoir et corriger ces erreurs.

Il ne manque pas, dans ce livre, des interprétations fautives des sources documentaires. Voici quelques exemples. Dans *PSI IV 698* (Oxyrhynchos, an 392), une certaine Annis, *monaché*, est mentionnée en tant que propriétaire d'une maison voisinant avec la maison dont il est question dans le document. Selon AM (p. 128), du fait que ce nom n'est accompagné d'aucune précision (patronymique ou mention d'une autre personne), ainsi que du fait que cette *monaché* est indiquée en tant que propriétaire de la maison, il ressortirait qu'Annis vit seule (c'est pourquoi ce document est utilisé par AM dans le chapitre sur l'ascèse domestique). Ce raisonnement (analogue à celui que AM fait au sujet de *CPR v 26*, du ^{ve} siècle, voir p. 131) me paraît faux. Dans les documents, lorsqu'on veut établir la position exacte d'une maison par rapport aux maisons voisines, on indique les noms des propriétaires de ces maisons, et non pas les noms de leurs habitants.

À plusieurs reprises (voir l'index), AM a traité du *P. Cairo Masp. II 67141* – un document très intéressant, qui montre qu'un monastère féminin à Aphroditô possédait un élevage d'animaux (un monastère, non pas trois: sur ce point, AM a fait erreur). Malheureusement, elle a utilisé ce document sans tenir compte des recherches qui lui avaient été consacrées, ce qui a nui à son interprétation. Je regrette surtout que AM n'ait pas tenu compte d'une étude importante de James G. Keenan, *Pastoralism in Roman Egypt*⁴ qui traite de plusieurs questions concernant l'élevage en Égypte, non seulement à l'époque romaine, mais aussi à l'époque byzantine.

⁴ J. G. KEENAN, «Pastoralism in Roman Egypt», *BASP* 26 (1989), p. 175–200.

Le *P. Cairo Masp.* II 67141 a été discuté en détail par Keenan, qui a montré que ce document s'explique sur la base de ce que nous pouvons savoir de l'élevage en Égypte: ce ne sont pas les propriétaires qui s'occupaient directement de l'élevage, mais des bergers, qui faisaient paître les animaux sur des terrains divers (n'oublions pas que dans la vallée du Nil il n'y avait pas de prés). AM n'a pas tenu compte non plus de ce que Giovanni Ruffini a écrit à ce sujet dans un livre publié en 2008.⁵ Dans la même année, J.-L. Fournet a changé la datation du papyrus en question, en le plaçant dans les années avant 547/548, et a identifié le Dioskoros qui apparaît dans ce registre avec Dioskoros le poète, ce qui a des conséquences considérables pour l'interprétation du document.⁶ Pour utiliser un document papyrologique en tant que source – quel que soit le problème qu'on étudie –, il faut voir si, après l'édition, il a fait l'objet de recherches. Pour cela, on dispose d'instruments qui ont été construits par les papyrologues.

Parmi les sources utilisées dans ce livre, il y a les lois impériales, notamment les Nouvelles de Justinien, qui ne se limitent pas à régler la situation juridique des monastères masculins et féminins, mais entendent imposer des normes également à la vie quotidienne des communautés monastiques. AM a caractérisé soigneusement cette catégorie de sources dans l'Introduction (p. 46–48). Malheureusement, ni ici, ni ailleurs, elle ne semble avoir vu que si l'on compare les Nouvelles de Justinien avec les informations qu'on peut tirer des sources de provenance égyptienne, on constate qu'en Égypte, à bien des égards, la législation impériale concernant les moines et les moniales n'était pas respectée, et que cela n'était pas dû au fait que Justinien représentait le point de vue chalcédonien, alors que la plupart des communautés monastiques égyptiennes étaient monophysites. La liste des points sur lesquels il y avait inobservance est longue et comprend des questions importantes, comme les décisions concernant l'avoir personnel des moines et des moniales ou leurs rapports avec des gens de l'extérieur. Le monachisme égyptien, y compris celui des femmes, avait ses propres traditions, qui s'étaient formées dès le IV^e

⁵ G. RUFFINI, *Social Networks in Byzantine Egypt*, Cambridge 2008, p. 218–226.

⁶ Dans un article publié dans J.-L. FOURNET & Caroline MAGDELAINE (éd.), *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte*, Paris 2008, p. 318.

siècle, et ce sont ces traditions qui déterminaient la pratique de la vie dans les communautés. Bien que Justinien, dans le domaine qui nous intéresse ici, adresse ses lois à tous les évêques et à tous les monastères de l'empire, on s'aperçoit aisément que son but principal est de les imposer aux monastères de Constantinople et des alentours. L'empereur avait sa propre idée de ce qu'une communauté monastique bien ordonnée devait être, et il s'efforçait de créer un cadre juridique correspondant à cette idée. Mais aucune loi n'aurait pu changer l'état de choses existant là où son intervention directe n'arrivait pas, notamment dans les cas où les règles qu'il voulait introduire étaient totalement contraires à la coutume. Même l'Église, qui pourtant disposait de structures ramifiées et solides, n'était pas en mesure d'imposer partout l'application des décisions synodales: celles-ci constituaient des normes qui demeuraient en vigueur, mais elles ne pouvaient pas toujours être appliquées en pratique.

Dans mes travaux, je me suis habituée à ne pas prendre en considération les *Novelles* de Justinien, étant convaincue qu'elles se référaient à une réalité différente de celle de l'Égypte. J'avoue que j'ai mal fait. Je n'aurais pas dû laisser cette catégorie de sources hors de mon champ visuel, notamment dans le domaine des questions concernant la propriété de biens – questions qui pouvaient être portées devant des tribunaux de l'État. C'est dans ce domaine que la législation de Justinien pouvait avoir une efficacité pratique – bien plus que dans des questions comme celles qui concernaient les dortoirs des moines. Il reste vrai, cependant, qu'il ne faut pas résumer tout simplement ce qui est écrit dans les *Novelles*, sans se demander dans quelle mesure la pratique leur était conforme.

AM n'a pas saisi l'occasion que son sujet lui offrait, de poser la question de savoir de quelle façon et dans quelle mesure la surveillance épiscopale, sur laquelle Justinien insistait tant, était réalisée. C'est là une question importante. Il est dommage qu'elle n'ait pas été discutée.

Aux textes littéraires de provenance égyptienne AM a attaché visiblement moins d'importance qu'aux *Novelles* de Justinien. Il n'y a pas beaucoup à ce sujet dans l'Introduction, où les sources sont passées en revue. J'ai été frappée par l'absence de références à de nombreux travaux publiés récemment, qui sont nécessaires pour bien comprendre et évaluer critiquement les récits que ces textes nous donnent. Le livre de Lucien

Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle* (1989), ne peut pas suffire. AM se rend compte que les récits des apophtegmes, de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade, de la Vie de Synclétique au sujet des femmes qui exerçaient l'ascèse ne sont pas en tout et pour tout littéralement vrais; cependant, ses réserves quant à la valeur de leurs témoignages pour la connaissance des événements réels se limitent à rappeler timidement que les textes littéraires ne sont pas dépourvus de légendes, d'éléments conventionnels ou de ces exagérations qui sont normales dans les éloges. Cette déclaration générale, à laquelle ne font pas suite des discussions sur des récits concrets, ne peut suffire. En effet, nous avons affaire non seulement à des textes qui déforment la réalité, mais aussi, parfois, à des textes qui l'inventent tout simplement. Dans la masse d'informations contenues dans les récits de la littérature monastique, il est possible d'essayer de distinguer celles qu'on peut rapporter à la réalité non-littéraire, mais il y a des récits qui font partie du domaine de la pure fiction littéraire. Je pense notamment à ces récits qui présentent des femmes vivant dans le désert travesties en hommes. Ce motif a été étudié par John Anson dans un article que AM a mentionné dans la bibliographie,⁷ mais qu'elle n'a pas utilisé du tout.

Dans la bibliographie, AM mentionne également mon article «L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. *Topoi* littéraires et formes d'ascèse» (2002), où j'ai réuni des arguments pour rejeter l'idée que des femmes pratiquant l'ascèse aient pu vivre dans les milieux érémitiques ou semi-érémitiques du désert. (Quant à l'idée que des femmes aient pu vivre dans le désert étant travesties en hommes, il ne valait même pas la peine de la combattre.) Une section spéciale de l'article était consacrée à l'étude des apophtegmes où apparaissent trois femmes: Sarah, Synclétique et Thédora. En polémiquant avec Benedicta Ward et surtout avec Susanna Elm,⁸ j'ai montré que la consistance historique de ces trois personnages (notamment de Synclétique) est tellement problématique qu'on peut légitimement se demander si ces trois femmes ont existé. Après le

⁷ J. ANSON, «The female travestite in early monasticism. The origin and development of a motif», *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 5 (1974), p. 1-32.

⁸ Susanna ELM, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.

livre de Susanna Elm, mon article était l'étude la plus systématique du monachisme féminin égyptien. AM en connaissait l'existence, mais n'en a pas tenu compte dans ses raisonnements. Peut-être n'était-elle pas d'accord avec mes opinions, mais en ce cas elle aurait dû les critiquer. De même, je constate que AM n'a pas utilisé l'énorme masse de matériaux réunis dans les travaux de Rebecca Krawiec, qui pourtant sont mentionnés dans la bibliographie. Notamment les textes étudiés par cet auteur dans le livre sur Shenoute et les femmes du Monastère Blanc⁹ permettent de voir les moniales de la congrégation shenoutienne dans une perspective intéressante: ils montrent les rapports réciproques entre elles, les sources et le caractère des conflits. J'ai critiqué plusieurs thèses de ce livre, mais j'étais et je suis convaincue qu'il élargit décidément notre connaissance de l'ascétisme féminin. De même, les idées de C. T. Schroeder sur la religiosité de la congrégation de Shenoute auraient dû être prises en considération par AM.¹⁰

Dans mon article de 2002 mentionné ci-dessus, j'ai osé déclarer que pour l'étude de l'ascétisme féminin en Égypte, nous ne disposons pas de bonnes sources et qu'il n'est pas facile de travailler sur ce sujet, si l'on a l'ambition d'aller au-delà d'un résumé de ce qui se trouve dans les sources. Puis, dans une discussion après un cours que j'ai fait à l'Université de Paris-IV il y a une dizaine d'années, j'ai dit que j'étais d'accord avec mes auditeurs (parmi lesquels il y avait Bernard Flusin, un éminent spécialiste de la littérature monastique, entre autres des apophtegmes) pour penser que l'ascétisme féminin est tout simplement un sujet ennuyeux. Je commence à me demander si j'avais entièrement raison. Le corpus des textes soigneusement réunis par AM – bien plus nombreux par rapport à ceux que j'avais réunis moi-même dans une enquête qui, visiblement, avait été trop hâtive – me fait penser qu'il serait possible d'en tirer beaucoup, à la condition qu'on les situe dans le contexte économique et social de l'Égypte. Il faudrait en outre confronter systématiquement l'ascétisme féminin

⁹ Rebecca KRAWIEC, *Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, Oxford 2002.

¹⁰ C. T. SCHROEDER, *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007.

avec l'ascétisme masculin: non pas se contenter des donner des informations sur ce dernier en guise d'introduction – comme l'a fait AM –, mais utiliser ce que nous savons sur le dernier pour éclairer le premier. Il faudrait notamment se demander ce que les sources concernant les moniales ne nous disent pas au sujet de certaines matières dont les sources concernant les moines parlent abondamment.

Il faudrait également traiter d'une manière plus approfondie la question du bilan économique des monastères féminins: pour ce faire, on devrait prendre pour point de départ la situation des communautés masculines, sur lesquelles nous savons heureusement beaucoup. Il serait prudent de ne pas trop souligner l'autonomie économique des monastères (AM, p. 247): toutes les formes de travail artisanal (dans le cas des moniales, le tissage) obligeaient les producteurs de chercher des clients par tous les moyens possibles. L'un de ces moyens consistait à envoyer des lettres à des clients potentiels. Un témoignage intéressant à ce point de vue, ce sont les lettres de Frange, un moine de Thèbes Occidentale, qui propose l'achat de ses produits et se sert des membres de sa famille pour les vendre dans «le monde». Il est vraisemblable que les moniales agissaient de la même manière. L'élevage de moutons dont il est question dans le *P. Cairo Masp.* II 6714I avait pour but, en premier lieu, de fournir au monastère la matière première pour la production de tissus destinés à la vente. La viande aussi était sans doute vendue, car les moniales n'en mangeaient pas. À propos de production pour la vente: pourquoi dans les textes concernant l'ascétisme féminin n'y a-t-il aucune mention de la production de corbeilles et de cordes? C'est étrange, d'autant plus que dans «le monde» les femmes s'adonnaient à ce genre de travail. Je ne sais pas expliquer ce silence des sources.

Il vaudrait certainement la peine de s'occuper de la situation juridique, économique et familiale des femmes en Égypte en général, d'après l'exemple de Joëlle Beaucamp, ainsi que de leur mentalité, afin de mieux comprendre l'ascétisme féminin. Peut-être serait-il utile aussi de lire des ouvrages sur la vie dans les monastères féminins du moyen âge et des temps modernes, car le monachisme, une fois formé, semble avoir été caractérisé par une remarquable stabilité, susceptible d'engendrer des attitudes similaires dans des lieux et des temps différents.

Jeter un regard de l'extérieur me paraît raisonnable, étant donné la pauvreté des informations contenues dans nos sources sur l'ascétisme féminin en Égypte. Cela peut aider à poser à ces sources des questions qui les obligent à parler.

APPENDICE

Étant convaincue que – comme je viens de le dire – il vaut la peine de «jeter un regard de l'extérieur», je crois faire chose utile en reproduisant ci-dessous un témoignage extrêmement intéressant et tout à fait oublié, concernant les communautés monastiques féminines: deux lettres écrites par Sévère, patriarche monophysite d'Antioche dans les années 512–518, et publiées et traduites par E. W. Brooks.¹¹ Elles sont adressées à deux abbesses de deux monastères féminins de Constantinople.

Les lettres de Sévère d'Antioche (qui certainement furent écrites en grec) circulaient sans doute dans des anthologies de caractère canonique, ce qui explique les coupes effectuées par les rédacteurs; nous ne possédons qu'une traduction syriaque d'une de ces anthologies.

Sur les deux abbesses auxquelles les deux lettres en question sont adressées, nous n'avons pas d'informations. Le nom d'une d'entre elles, Valeriana, fait penser qu'elle provenait d'une famille aristocratique. Le contexte constantinopolitain des deux lettres est important pour leur interprétation. On remarquera l'insistance avec laquelle Sévère demande que les religieuses n'aient pas de servantes auprès d'elles dans le monastère. Nous savons que dans les monastères masculins égyptiens, il y avait des serviteurs. Il est vraisemblable qu'à Constantinople, parmi les femmes qui

¹¹ E. W. BROOKS (éd. et trad.), *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, London 1904, p. 364–371. La première des deux lettres dont je transcris la traduction anglaise a été écrite par Sévère à Antioche dans la période 512–518; la seconde a été écrite plus tôt, peut-être pendant son séjour à Constantinople de 508–511. C'est à Constantinople que Sévère a dû faire la connaissance des deux abbesses. L'étude la plus récente sur Sévère d'Antioche est celle de F. ALPI, *La Route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518)*, Beyrouth 2009; voir ici, pour les questions monastiques, p. 103–114.

entraient dans un monastère, le nombre de celles qui provenaient de familles riches était considérable; on comprend que celles-ci aient eu tendance à prendre avec elles des servantes.

Tous les textes destinés à régler la vie dans les communautés monastiques féminines exigent que les religieuses soient totalement isolées de tout contact avec des représentants de l'autre sexe, quel que soit leur âge. C'était une exigence théorique, pas toujours observée dans la pratique: voir, par exemple, Pallade, *Historia Lausiaca* 33; 59.

Select Letters of the holy Severus

VII. Seventh section. About monks and nuns.

Of the same to Valeriana the deaconess and archbimandritess.

(From those during episcopacy, from the 3rd Book, the 10th, 15th letter.)

I rejoiced greatly on learning that your religiousness had by God's decree received the headship of those sacred virgins. *And after other things.* Wherefore gird up the loins of your understanding, and with watching and strenuousness guide the rational souls over which you have been appointed to be head to every good action. Require from them not only asceticism of body, but also purity of mind. Make the virgins' holy convent inaccessible to every male, and let none whatever set foot within their sacred precincts: neither if he be a boy in his time of life, nor if he has reached advance old age, except the priest who performs divine service for you. Neither let the virgins look freely at one another, but with eyes turned downwards let them say what is needed. The lust of the flesh obtains occasions from the lust of the eyes, as the divine John the Evangelist says in his epistle. <J. 2: 16> Paul the wise also writes to the Ephesians, «Let no foul speech proceed out of your mouth: but that which is good for needful edification, in order that it may give grace to them that hear.» <Eph. 4: 29> To this also your religiousness must carefully see: *i.e.* that all the virgins do not take their food separately, lest one be hungry and another drunken: <I Co. 11: 21> but be at one and the same table, as it is written in the Acts of the Apostles concerning those who in the beginning believed on the name of our Lord Jesus Christ, that they were all together, and they broke bread in a house, and «took food, with gladness and singleness of their heart praising God»: and that «the heart and soul of the whole number of those who believed was one, and none said of any of the things

that he possessed that it was his own, but everything that they had was common.» <Ac. 2: 44, 47; 4, 32> But neither let any of them keep a bondwoman within to minister to her: but let those that are young minister to those that have grown old. It is not lawful for a virgin or a solitary, who have promised to imitate Christ, to keep a bondman or bondwoman. «The Son of man,» He says, «came not to be ministered unto but to minister, and to give His life a ransom for many.» <Mt. 20: 28> If therefore the bondwomen are willing to be bound with the yoke of virginity, after due examination receive these, and let them live with the rest as freewomen; and let them have no liberty of intercourse with their former mistresses, nor for the future perform service for them. «He that was called as a bondman in the Lord is the Lord's freedman,» <1 Co. 7: 22> as the divine Apostle says. But, if they desire to minister to their mistresses in the monastery while yet bondwomen and living a secular life, use all your power to expel these women. If «evil communications corrupt gentile dispositions,» <Id. 15: 33> much more does the servile character cause corruption in the characters of the freeborn when it lives with them. But do not exert yourself to apply correction to all these things immediately, lest you grow weary of labours, and load yourself with an excessive burden: but cut away the evil practices little by little, and provide the prope remedy for every disorder, like the most skilled physicians: and, when you have healed one disorder according to the method proper for it, then bestir yourself to cure another also; and thus you will make the whole body sound by gradual corrections, and will win the reward of wise stewards. <Lu. 12: 42-44> Enforce God's laws; but slanders against you or contumelies despise; and thus you will be a good example of humility of mind to those under your headship. Those that are ill comfort: before those that are well hold out readiness for ascetic exercises. Those that are harassed by cares help and sympathize with them, inasmuch as you also are clad in bodily infirmity, and strenghten them with hopes for the future: teaching them that «the fashion of this world passeth away.» <1 Co. 7: 31> Warn them not to despise the work of their hands. In fact even the wise Paul used to work: and he would say: «These hands ministered to my necessities and to them that were with me. And I showed you all things, how that ye ought so to labour and work and help the weak.» <Ac. 20: 34, 35> Warn them to have ever in their mouth meditation upon the divine scriptures, and to sing night and day the songs that the Holy Spirit delivered to us through David's mouth, not men's hymns, which are made to give pleasure, and which weaken the soul and relax the vigour of asceticism. «Meditate upon these things: think upon these things: in order that thy progress may be manifest to everyone»: <Ti. 4: 15> and you may be as a ship that is engaged in commerce and gathers the spiritual profit from every quarter, in Christ Jesus our Lord.

Of the same to Jannia the deaconess and archimandritess.

(From these before episcopacy, from the 4th, Book, the 118th, 121st letter)

(...) I wish your religiousness to know that she who is entrusted with the governance and headship of rational souls must possess unlimited fear, and a heart of mercy ...

(...) You did well therefore in showing condescension towards her who has been weak and has been tempted by the evil one, and in restoring her to repentance by displaying the mercy of pity towards her. Do not cease bearing with her as long as she displays penitence by works of asceticism that is worthy the name and able to wash away the pollution of the sin. However, if her faults are such as to injure and stain the others also and inflict her leprosy upon them, like the stains of men of corrupt mind mentioned in the Apostle, <1 Ti. 6: 5> cut her off and cast her from you ...

(...) Expel from the company of the sisters all licence and idle speech, unrestrained and unseemingly laughter, and adornment of the body or of clothes, from which spring fornication and foul and filthy thoughts. For one may wear the lowly and dark tunic itself or cloak in no modest or chaste fashion, but wantonly and immodestly, and walk unbecomingly, and turn one's eyes about in a disorderly way, and use dissolute language, and place one's limbs in a languishing posture, and so satisfy the passion of elegance, and excite the lascivious desires.

Ewa Wipszycka

Département de Papyrologie
Institut d'Archéologie
Université de Varsovie
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Varsovie 64
POLOGNE
e-mail: e.wipszycka@uw.edu.pl