



HAL
open science

“Entre méfiance et fascination : figures féminines d’influence en milieu monastique syriaque”, dans G. Aragione, B. Föllmi (éds)

Florence Jullien

► **To cite this version:**

Florence Jullien. “Entre méfiance et fascination : figures féminines d’influence en milieu monastique syriaque”, dans G. Aragione, B. Föllmi (éds). Femmes de savoir et savoirs des femmes : Littérature et musique religieuses entre l’Antiquité tardive et le Moyen Âge, (Cahiers de Biblia Patristica 20), Brepols, p. 67-95, 2019. halshs-04337847

HAL Id: halshs-04337847

<https://shs.hal.science/halshs-04337847>

Submitted on 12 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Entre méfiance et fascination Figures féminines d'influence en milieu monastique syriaque

Florence JULLIEN

CNRS, UMR 7528 « Mondes iranien et indien »

La documentation syriaque concernant les figures du monachisme et de l'ascétisme féminins en Mésopotamie, Syrie et en Perse est peu généreuse: pauvreté des matériaux accessibles, carence des sources. Le chercheur qui souhaite révéler, au sens photographique, cette histoire doit aller glaner voire traquer quelques maigres éléments dans des sources dispersées de types très différents: hagiographies et leurs distorsions inhérentes, histoires monastiques qui peuvent être basées sur des témoignages de contemporains, chroniques et histoires ecclésiastiques, mais aussi correspondances, littérature canonique et réglementations de la vie monastique, actes synodaux, voire aussi parfois dans des œuvres de spiritualité. Les rares données que l'on peut en extraire comportent beaucoup de stéréotypes, reflets aussi d'une mentalité liée à une époque et une culture, mentalité qui s'exprime aussi en schémas hagiographiques, reflets des réticences et de la méfiance de rédacteurs exclusivement masculins, selon les pesanteurs des règles du jeu social. Ainsi peut-on s'interroger sur les motivations présidant aux quelques récits qui nous sont restés: dans quelle mesure sont-ils fiables? Quel message délivrent-ils au-delà des traits rhétoriques et des formulations culturelles? L'image que l'auteur se fait de la protagoniste qu'il met en scène, selon ses critères subjectifs et son propre langage littéraire, correspond aussi à ce qu'il souhaite en dire et ce qu'il veut qu'elle soit dans la société et dans l'Église. Ainsi l'historien Jean d'Éphèse au VI^e siècle, en débutant sa notice sur une femme ascète, reste-t-il tributaire des préjugés de son époque, ayant soin de restituer

derrière la phraséologie paulinienne de la force et de la faiblesse (1 Co 1,27-28)¹ les critères alors traditionnels pour qualifier ces moniales – dont l'image est aussi rattachée à celle d'Ève – et qui correspondent à sa manière d'envisager le caractère de ces femmes²: faiblesse, vulnérabilité, fragilité, modestie, vertus effacées... loin de ce qui se dégage malgré lui de sa description, nous le verrons. Avant de dire son admiration pour une ascète du désert mésopotamien, Martyrius Sahdona, un moine syriaque du VII^e siècle, prend bien des précautions, conscient d'être en marge de la mentalité de son époque³. Et de fait, ainsi que l'a souligné Susan Ashbrook Harvey dans ses travaux sur la *Vie des saints orientaux*, la mémoire de ces femmes ne serait sans doute jamais passée à la postérité sans la force d'un ascendant hors du commun sur leur entourage immédiat et plus lointain⁴. Ces données, aussi rares et orientées soient-elles, témoignent donc d'une authenticité des expériences rapportées et du rayonnement de ces figures. D'où l'importance des récits de contemporains qui relatent leur expérience vécue auprès de certaines de ces ascètes, et se départissent finalement en partie des *topoi* de leur culture.

-
- 1 « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion les sages; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion ce qui est fort; ce qui est d'origine modeste, méprisé dans le monde, ce qui n'est pas, voilà ce que Dieu a choisi, pour réduire à rien ce qui est. » (trad. AELF, Paris, 1997).
 - 2 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium* XXVII (E. W. Brooks, PO 18, Paris, 1924, p. 541 [339]-543 [341]).
 - 3 MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis* III,64-68 (A. de Halleux, CSCO 200, Script. syr. 86, Louvain, 1960, p. 44-45 et p. 49 [syr.]; CSCO 201, Script. syr. 87, Louvain, 1960, p. 44-45 et p. 49 [trad.]).
 - 4 S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, introduced and translated (The Transformation of the Classical Heritage 13), Berkeley – Los Angeles – London, 1987, p. XVI. Cf. S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis*. John of Ephesus and the *Lives of the Eastern Saints* (The Transformation of the Classical Heritage 18), Berkeley – Los Angeles – London, 1990; S. ASHBROOK HARVEY, « Women in the Syrian Tradition », dans P. VAZHEEPARAMPIL (ed.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 69-80; A. CAMERON, « Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity », dans EAD. (ed.), *History as Text: The Writing of Ancient History*, Chapel Hill, 1990, p. 181-205.

Le motif hagiographique de la sainte déguisée en moine dont la supercherie est dévoilée *post mortem* pour valoriser les vertus de la religieuse sert d'abord à montrer, pour les auteurs masculins, l'impossibilité de vivre la vie religieuse dans sa plénitude en tant que femme; cette thématique s'ancre en contexte syrien spécialement avec les *Actes de Thècle* et surtout l'*Histoire de Pélagie d'Antioche*⁵. Dans une société où l'idéal monastique est d'abord masculin, les très rares portraits de femmes religieuses sont nécessairement ceux de personnalités pour lesquelles s'opère un transfert sur le plan spirituel: ces femmes ont acquis toutes les qualités des ascètes hommes, et sont donc devenues «viriles», selon l'expression employée⁶, et pour cela érigées en modèles. Cette notion de virilité féminine est assez classique aussi en monde byzantin. C'est à cette condition que les auteurs syriaques acceptent de consacrer une note biographique à ces femmes qui ont désormais atteint un état angélique, l'ἀγγελικὸς βίος des sources grecques, et peuvent être désignées comme toutes «divines»⁷.

5 S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society...*, *op. cit.*, p. 115-116; A.-M. TALBOT, «*Essere donna e santa*», dans S. GENTILE (ed.), *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, 1998, p. 1-16, ici p. 15 (trad. angl. «Female Sanctity in Byzantium», dans A.-M. TALBOT, *Women and Religious Life in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series 733], Aldershot, 2001, n° VI).

6 MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis* III,80 (A. de Halleux, CSCO 200, Script. syr. 86, *op. cit.*, p. 49 [syr.]; CSCO 201, Script. syr. 87, *op. cit.*, p. 49 [trad.]). Cf. III,81.

7 Chez JEAN D'ÉPHÈSE, par exemple, *Vitae Sanctorum Orientalium* XXVIII (E. W. Brooks, PO 18, *op. cit.*, p. 559 [357]). Exemples dans S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society...*, *op. cit.*, p. 192-193, n. 72. Voir la remarque d'un THÉODORE DE CYR, *Historia religiosa* XXIX,1 : «Elles méritent, en effet, de plus grands éloges encore ces femmes qui, avec une nature plus faible, ont fait preuve du même courage que les hommes, et ont affranchi leur sexe d'un déshonneur héréditaire» (P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SC 257, Paris, 1979, p. 232-233).

La formation

Compte tenu de la pauvreté documentaire, il peut être intéressant de porter un regard en amont sur les dits et les non-dits de l'éducation des femmes et des jeunes filles entre les v^e et ix^e siècles en milieu syriaque.

L'éducation des jeunes filles

La formation des jeunes filles dans les écoles de village ou les institutions scholastiques n'est pas bien attestée. Cependant, l'institution du *qeyama* (qui regroupait des laïcs au service d'une paroisse, engagés dans le célibat par des vœux) impliquait un soin particulier à la formation de ces enfants consacrés (que l'on appelle *benay* et *benat qeyāmā*, c'est-à-dire les « fils et filles du Pacte », ou « de l'Alliance »), dans les monastères notamment, comme en témoignent les règles attribuées à Marūtha de Maypherqaṭ qui se font l'écho des décisions synodales de l'Église de Perse au tout début du v^e siècle (« Les [*benat qeyāmā*] devront être instruites dans les leçons des Écritures »)⁸ ou plus tard l'un des canons de la règle de Jean bar Qursos (vers 519/538):

Ceux qui ont des enfants voués à la vie religieuse, [les séculiers] leur donneront dès leur enfance un extérieur décent [...]; qu'on les envoie dans les monastères pour lire les livres et pour y apprendre la piété. Car si beaucoup envoient leurs enfants dans les pays lointains pour l'instruction mondaine, combien n'est-il pas plus convenable encore à ceux qui ont consacré et offert leurs enfants à Dieu de les envoyer dans les saints monastères pour (y apprendre) la sagesse spirituelle?⁹.

8 C'est nous qui traduisons en français. PSEUDO-MARŪTHA DE MAYPHERQAT, *Canones*, canon 41 (A. Vööbus, CSCO 439, Script. syr. 191, Louvain, 1982, p. 85 [syr.]; CSCO 440, Script. syr. 192, Louvain, 1982, p. 72 [trad.]).

9 JEAN BAR QURSOS (JEAN DE TELLA), *Canones*, canon 28 (trad. F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche, et des Perses* [Ancienne Littérature Canonique Syriaque 2] Paris, 1906, p. 29). Restitué aussi par A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, transl. and furnished with literary historical data (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), Stockholm, 1960, p. 59.

Le cursus élémentaire scholastique ou monastique était basé sur l'apprentissage de la lecture à partir des Écritures, et surtout des Psaumes. Adam Becker a souligné la dimension liturgique de l'enseignement scolaire¹⁰. Dans sa *Vie des saints orientaux*, Jean d'Éphèse (VI^e siècle) explique comment Šem'un le Montagnard détourna quatre-vingt-dix enfants issus du paganisme pour en éduquer et en christianiser un certain nombre au sein du monastère: il enseigna personnellement à ces jeunes garçons et filles, une fois atteint l'âge de quatre ou cinq ans, à écrire sur des tablettes façonnées par ses soins, à lire les Psaumes et les Écritures¹¹.

Il est évident que dans les milieux aisés les filles bénéficiaient d'une base éducative, comme c'est le cas pour Euphémie, une riche veuve, personnage de premier plan, qui éduqua elle-même sa fille Marie dans la connaissance des textes bibliques et la psalmodie mais aussi dans les techniques d'écriture, la préparant au-delà d'une simple éducation de mère à fille, à mener avec elle une vie ascétique¹².

L'éducation des petites filles se faisait le plus souvent en vue d'une intégration dans la communauté: c'est le cas de Fébronie ou de Šošan¹³. Les dispositions canoniques insistent sur l'obligation faite aux religieuses de dire les vêpres et les matines chaque jour, ce qui implique un apprentissage de la lecture. Les moniales provenant de milieux plus modestes, n'ayant pas bénéficié d'une alphabétisation avant leur entrée au monastère, se formaient "sur le tas" par une éducation orale et répétitive au cours des offices. Cette dimension de l'apprentissage par cœur est une des caractéristiques du monachisme dans ces régions. Peu

10 A. H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia, 2006.

11 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium* XVI (E. W. Brooks, PO 17, Paris, 1923, p. 246 [récit p. 242-247]).

12 JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium* XII (E. W. Brooks, PO 17, *op. cit.*, p. 166-186). Cf. S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. 124-133.

13 Histoire de Fébronie: P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum syriace*, vol. V, Leipzig, 1895, p. 582 et p. 579 (syriaque) et S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. 156 et 158 (trad. angl.). Histoire de Šošan: JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium* XXVII (E. W. Brooks, PO 18, *op. cit.*, p. 544 [342]-545 [343]).

d'indices nous sont restés dans les hagiographies concernant la teneur des bibliothèques et le contenu des lectures qui pouvaient être faites. On sait néanmoins l'importance, dans les hagiographies de moines, des écrits des Pères d'Égypte, mais aussi des commentateurs spirituels, outre les textes bibliques – qui formaient la base de cette éducation par l'oreille¹⁴. Si l'activité de copie et de reliure dans le cadre d'un *studium* est assez classique dans le monachisme masculin, spécialement dans le courant réformé, il n'en existe en revanche aucune attestation pour le monachisme féminin. Quelques rares colophons montrent cependant que certaines moniales pouvaient être commanditaires de manuscrits à l'usage de la communauté, pour les besoins liturgiques voire la formation¹⁵. Un ensemble de règles pour moniales provenant de Syrie occidentale a été conservé dans un unique manuscrit de la British Library (*Add. 17216 fol. 43^r*), que l'éditeur Arthur Vööbus daterait du VIII^e siècle au moins; il y est spécifié que les sœurs pouvaient entretenir une correspondance personnelle avec leur famille et même, mais dans une mesure plus restrictive et en accord avec la supérieure, écrire une lettre à des gens extérieurs au monastère, hommes ou femmes¹⁶. Le troisième canon autorisait les religieuses à recevoir des ouvrages de la part "d'étrangers"; en dépit de son état fragmentaire, ce passage souligne que d'autres dons pouvaient être accordés aux sœurs mais à la seule condition qu'ils proviennent de leur réseau de parenté *et cum permissio*¹⁷.

-
- 14 Ainsi les moines des couvents réformés selon la règle d'Abraham de Kaškar au VI^e siècle avaient-ils coutume d'apprendre par cœur chaque semaine un ouvrage de la bibliothèque: E. A. W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hôrmîzâ the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, London, 1902, p. 118-120 (syr.); p. 173-175 (trad.). Cf. F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain, 2008, p. 172-173.
- 15 M. DEBIË, «Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques», dans F. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque* (Études syriaques 7), Paris, 2010, p. 123-166, ici p. 153-154.
- 16 *Regulae monacharum*, canon 9 (A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents...*, *op. cit.*, p. 67). Cf. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, London, 1871, p. 1037, n° DCCCCX.
- 17 *Regulae monacharum*, canon 3 (A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents...*, *op. cit.*, p. 64-65).

Formation musicale

Un canon du synode de l'Église d'Orient daté de l'année 576 interdit de donner aux filles une éducation musicale profane¹⁸. La précision de l'interdit, qui porte sur l'aspect profane, laisse deviner l'existence d'une éducation musicale religieuse. Malheureusement, la documentation ne permet pas de préciser davantage pour les filles. D'après le même synode, les femmes utilisaient parfois certains instruments, comme le tambourin ou les claves (canon 4)¹⁹. On sait que les enfants étaient formés dans les écoles à l'hymnologie : lors des synodes de l'Église syro-orientale, plusieurs patriarches cherchèrent à remettre à l'honneur cet apprentissage du chant dans l'organisation des études scholastiques (en 596 et 605 notamment). Un passage du *Livre des supérieurs*, un ouvrage du IX^e siècle composé par l'évêque Thomas de Marga en Mésopotamie du nord, montre l'étendue des pratiques musicales dans les monastères :

Chaque région, ville, monastère, et école avait ses propres hymnes, ses chants de louange et ses airs, et les chantait à sa façon ; et s'il arrivait qu'un professeur ou un érudit soit hors de son école, il était obligé de rester silencieux comme un ignorant²⁰.

On peut penser que les couvents féminins ont probablement développé aussi leurs traditions hymnologiques. Toutefois, ces mêmes

18 J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques 37), Paris, 1902, p. 386 (*Synode de Mar Ézéchiél*, canon 37).

19 J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale...*, *op. cit.*, p. 376 (*Synode de Mar Ézéchiél*, canon 4). La *Lettre* de Sévère d'Antioche à Valériana évoque les chansons purement laïques « qui sont composées pour donner du plaisir, qui affaiblissent l'âme et amollissent la vigueur de l'ascèse » : SÈVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* VII.1 (E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, edited and translated, London, 1904, vol. I,2, p. 414 [syr.] ; vol. II,2, p. 367 [trad.]).

20 C'est nous qui traduisons en français. THOMAS DE MARGA, *Liber superiorum* III,1 (E. A. W. Budge, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, London, 1893, vol. 1, p. 142 [syr.] ; vol. 2, p. 293 [trad.]).

canons laissent entrevoir que les consacrées en milieu paroissial (*benat qeyāmā*) devaient plutôt réciter que chanter, en particulier lors des obsèques et des vigiles: elles sont invitées à observer soigneusement les temps liturgiques et à dire les hymnes qui leur sont associées²¹. La tradition de chœurs de femmes consacrées est pourtant attestée dans l'Église syriaque: la *Vie d'Éphrem*, un texte composite rédigé au VII^e siècle²², en parle à propos de la naissance du genre littéraire populaire des *madrāšē*, qui étaient des hymnes doctrinales à usage formatif avec un refrain répété après chaque strophe. Sont évoqués à ce propos les rites de sociabilité qui se développèrent grâce à leur mise en œuvre:

Voyant que tous les habitants [d'Édesse] étaient attirés par le chant et en avaient goût par nature, saint Éphrem [...] institua la contre-partie de chansons stupides des jeunes gens. Il rassembla et organisa les filles du Pacte (*benat qeyāmā*) et leur fit apprendre des hymnes, des chants en répons et des intercessions. Il arrangea les chants et les versets en mesures rythmiques et transmit sa sagesse à toutes les femmes sages et cultivées. Et il mêla à ces hymnes et ces chants de jolies mélodies, qui étaient plaisantes et agréables à leurs auditeurs. Il mit dans les hymnes des paroles d'un sens subtil et des instructions spirituelles sur la Nativité, le baptême, le jeûne et toute l'Économie du Christ: [sur] la Passion, la Résurrection et l'Ascension, ainsi que sur les martyrs, la pénitence et les défunts. [...] Chaque jour, les filles du Pacte se réunissaient dans les églises lors des fêtes du Seigneur, les dimanches, et aux commémorations des martyrs. Et lui, comme un père, se tenait parmi elles [comme] la harpe de l'Esprit. Il les divisa en chœurs pour les chants alternants et leur enseigna les différents airs

-
- 21 J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale...*, *op. cit.*, p. 221 (syr.); p. 486 (trad.) (*Synode de Mar Georges I^{er}*, de 676, canon 9). La terminologie usitée fait plus état de verbes de parole comme 'mr ou tn' et n'évoque pas le chant proprement dit.
- 22 BHO 269. Éditions et traductions: J. P. AMAR, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (CSCO 629-630, Script. syr. 242-243), Louvain, 2011; T.-J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones*, vol. 2, Malines, 1890, col. 3-89; C. BROCKELMANN, *Syrische Grammatik*, Berlin, 1899, p. 30-50 («Chrestomathie»). Cf. aussi B. OUTTIER, «Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres», *Parole de l'Orient* 4 (1973), p. 11-34.

musicaux²³, de sorte que toute la ville se réunit autour de lui et que ses adversaires furent couverts de honte et disparurent²⁴.

Plus tard, certains canons syro-orientaux insistent sur la nécessité pour les religieuses et consacrées d'apprendre les *madrāšē*²⁵. Il est intéressant de noter dans cet exemple l'impact missionnaire de ces pratiques: le chant devient un moyen de diffuser un enseignement, instrument efficace et populaire d'évangélisation notamment auprès des jeunes gens. Cette dimension catéchétique par le chant participe des pratiques missiologiques: elle facilitait l'assimilation des contenus doctrinaux par les populations évangélisées. Si les consacrées ont pu y participer, l'instauration de chœurs féminins a souvent fait l'objet de mises en garde voire de condamnations. Ainsi reprocha-t-on à Paul de Samosate au III^e siècle d'avoir suscité le scandale dans la vie ecclésiale antiochienne en introduisant cette coutume remontant, d'après Eusèbe, à Bardesane²⁶. Le chroniqueur et compilateur Barhebraeus rapporte que la pratique liturgique de l'antiphonie, attestée au II^e siècle dans l'Église d'Antioche et en Osrhoène, aurait été instituée très tôt dans l'Église de Perse sous le catholicosat de Siméon bar Šabba'ē († 339)²⁷: deux chœurs distincts permettaient d'alterner les répons psalmiques. Cette tradition est attribuée à Ignace d'Antioche, dont l'auteur syriaque tardif raconte la vision qu'il aurait eue de deux chœurs angéliques célébrant la Trinité par des hymnes psalmodiées en alternance²⁸.

23 Litt. « arrangeant pour elles différents airs, enseignant et mettant au point des mélodies alternées ».

24 C'est nous qui traduisons en français. *Vita Sancti Ephraemi* 31 (J. P. Amar, CSCO 629, Script. syr. 242, *op. cit.*, p. 73 [syr.]; CSCO 630, Script. syr. 243, *op. cit.*, p. 79-80 [trad. anglaise]).

25 Cf. par exemple, J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale...*, *op. cit.*, p. 486 (*Synode de Mar Georges I^{er}*, canon 9).

26 EUSÈBE, *Historia ecclesiastica* VII,30,10. Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 4), Louvain – Paris, 1923, p. 185.

27 BARHEBRAEUS, *Chronicon ecclesiasticum* II,11 (J.-B. Abbeloos – T. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, vol. III, Louvain, 1877, p. 33-34; cf. p. 41-42).

28 Dans son *Liber turris*, MARI IBN SULEYMAN confirme le détail en un récit similaire: H. GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars prior, Roma, 1899, p. 6. L'historien Socrate, suivi par Salomon de Bašra, donne également à Ignace la paternité

Soulignons-le en passant, cet usage est par ailleurs bien attesté dans les monastères dits internationaux (masculins), c'est-à-dire dans des communautés multi-ethniques ou bilingues²⁹.

Des femmes enseignantes

La documentation syriaque offre ainsi peu d'espace à une mémoire de l'éducation féminine. Si elle laisse transparaître quelques rares portraits de femmes cultivées, il s'agit généralement de figures d'autorité ayant, par leur ascendant spirituel et parfois leur enseignement, marqué leur génération.

Des formatrices : le cas exceptionnel de la *Vie de Fébronie*

La *Vie de Fébronie*³⁰ située au iv^e siècle se plaît à valoriser l'importance des activités intellectuelles qui étaient pratiquées par les religieuses dans leur monastère sis à Nisibe. Cette fiction historique, qui reprend le canevas du roman hellénistique, fut transmise en syriaque sans doute *via* le grec à une époque difficile à déterminer – milieu du vi^e siècle ou post-vii^e siècle³¹. Elle est insolite à bien des égards car il s'agirait de l'unique cas d'un texte dû au calame d'une femme en milieu syriaque, une certaine Ṭomaïs, qui se présente comme une religieuse de ce monastère et contemporaine de Fébronie. Cette attribution à une femme a été remise en question du fait précisément de ce caractère exceptionnel mais aussi compte tenu de certains standards

de cette institution : SOCRATE, *Historia ecclesiastica* VI,8,10 (G. C. Hansen – P. Maraval – P. Périchon, SC 505, Paris, 2006, p. 299); SALOMON DE BAŞRA, *Liber Apis* 1 (E. A. W. Budge, *The Book of the Bee* [Anecdota Oxoniensia. Semitic Series 1,2], Oxford, 1886, p. 130 [syr.]; p. 115 [trad.]).

29 Cf. O. HENDRIKS, « Les premiers monastères internationaux syriens », *L'Orient Syrien* 3/2 (1958), p. 165-167. J. M. FIEY, « Cénobitisme féminin dans les Églises syriennes orientales et occidentales », *L'Orient syrien* 10/3 (1965), p. 288 n. 26.

30 BHO 302; BHG 659.

31 Il est intéressant de relever que la sœur de Bar 'Edta, Hana-Īšō', choisit le nom de Fébronie comme vocable de sa fondation en 563, signe vraisemblable d'une diffusion de la *Vita* rédigée par Ṭomaïs précisément à cette époque. Pour une datation basse du texte, voir J. M. FIEY, « Cénobitisme féminin... », *art. cit.*, p. 281, n. 3.

hagiographiques (insertion anachronique de l'auteur à l'époque de la protagoniste pour renforcer la dimension historique, succession au supérieurat du couvent, etc.). À l'inverse, le développement de thèmes peu habituels dans les hagiographies rédigées par des hommes (en particulier l'éducation poussée, les relations avec les femmes laïques, la vie communautaire interne à un couvent féminin) ne permet pas d'écarter cette éventualité³².

Les femmes du couvent que décrit Ṭomaïs sont pour la plupart cultivées, exerçant des activités intellectuelles. Selon une tradition remontant à la fondation du couvent, le vendredi était un jour de désert, consacré à la méditation de la Parole. Les religieuses avaient coutume de se réunir à la chapelle pour écouter une longue instruction de leur supérieure qui durait toute la journée depuis le premier office jusqu'au soir :

C'était la coutume de Platonía (*i.e.* la fondatrice) que les sœurs ne fassent aucune activité manuelle le vendredi : à la place, elles avaient coutume de se réunir au lieu de prière et de célébrer l'office des matines. Puis, de là jusqu'à la troisième heure (*i.e.* 9h), Platonía avait l'habitude de prendre un livre et de le leur lire. Après l'office de la troisième heure, elle transmettait le livre à Bryena et lui demandait de continuer la lecture aux sœurs jusqu'aux vêpres³³.

On devine à quelques notations que ces lectures portaient sans doute sur les livres bibliques puisque l'auteur parle des « mots divins » et de « parole de Dieu »³⁴. Plusieurs font ainsi œuvre de formatrices auprès de leurs consœurs mais aussi des laïques de la région : Ṭomaïs raconte en effet que des jeunes femmes mariées venaient au monastère

32 Ces éléments ont été relevés par S. Ashbrook Harvey dans sa préface et son introduction : S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. XIV-XV ; p. 20.

33 C'est nous qui traduisons en français. *Vita Febroniae* 4 (P. Bedjan, *Acta Martyrum...*, *op. cit.*, p. 575-576 [syr.]; S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. 154 [trad. anglaise]).

34 *Vita Febroniae* 6 (P. Bedjan, *Acta Martyrum...*, *op. cit.*, p. 577 [syr.]; S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. 155 [trad. angl.]).

le vendredi et le dimanche suivre cet exercice spirituel³⁵. Bryena confia à Fébronie le soin d'éduquer et de catéchiser ces femmes par la lecture, ce dont elle s'acquittait derrière un rideau. On connaît le nom de plusieurs d'entre elles comme Hiéria, une païenne convertie qui demanda la faveur de bénéficier de l'enseignement particulier de Fébronie qui se chargea ainsi de sa formation. Cet exemple, assez rare pour être souligné, montre comment des moniales pouvaient participer à l'alphabétisation et à la catéchisation d'une catégorie de la population ayant d'ordinaire moins ou pas accès à la culture. Dans ses *Résolutions canoniques* pour les syro-occidentaux, Jean bar Qursos, insiste sur leur rôle dans l'éducation religieuse, précisant qu'elles faisaient aussi connaître auprès de ce public des ouvrages d'édification³⁶.

Ces lectures faites en assemblées féminines ont parfois été contestées par les autorités ecclésiales et monastiques : les actes synodaux syro-occidentaux ont conservé une discussion entre un prêtre, Yoḥannān, et un moine du nom de Serge au sujet du choix des ouvrages fait par les religieuses et destinés à être lus devant un auditoire : il est spécifié que si les supérieures pouvaient sans blâme lire publiquement les Livres sacrés dans des réunions de femmes, certaines lectures spirituelles étaient en revanche considérées comme inopportunes³⁷. Le prêtre cite à cet effet un titre, «Le Seigneur du monde», qu'elles avaient pris l'habitude de lire. Ce titre désigne-t-il un ouvrage liturgique du type lectionnaire ? «Le Seigneur du monde» est une expression qu'on trouve aussi dans la littérature apocryphe (*Livre d'Hénoch* III,56,4) ou l'*Épître des apôtres* (I,1 ; cf. 3).

Ad intra, l'enseignement est considéré comme la première tâche incombant à la supérieure d'un couvent. Jannia, une des destinataires du patriarche Sévère d'Antioche entre 489 et 512, enseignait régulièrement ses sœurs par des admonitions fondées sur les

35 *Vita Febroniae* 7 ; 9 ; 34-35 (P. Bedjan, *Acta Martyrum...*, *op. cit.*, p. 579-580 ; p. 607 [syr.] ; S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, *op. cit.*, p. 156-157 ; p. 172 [trad. angl.]).

36 JEAN BAR QURSOS (JEAN DE TELLA), *Resolutiones canonicae*, canon 42 (F. Nau, *Les canons...*, *op. cit.*, p. 18).

37 PATRIARCHE QYRIAQOS, *Resolutiones* 41 (A. Vööbus, CSCO 367, Script. syr. 161, Louvain, 1975, p. 219 [syr.] ; CSCO 368, Script. syr. 162, Louvain, 1975, p. 204 [trad.]).

enseignements scripturaires³⁸. Le patriarche l'avertit qu'elle doit être un modèle pour ceux qu'elle instruit, spécialement dans sa manière de parler³⁹. Dans une autre *Lettre* rédigée entre 513 et 518, Sévère répond à une autre supérieure, Valériana⁴⁰ et lui rappelle l'importance d'enseigner et d'exhorter ses compagnes à partir des textes du Nouveau Testament, spécialement les épîtres pauliniennes, et de stimuler ses sœurs dans la pratique des exercices ascétiques malgré les infirmités corporelles.

Des maîtresses de vie spirituelle

Dans toute son histoire du monachisme syrien, l'historien ecclésiastique du v^e siècle Théodoret de Cyr ne donne que trois exemples de femmes ascètes solitaires, évoquées dans ses deux derniers chapitres – tout en reconnaissant cependant qu'il s'agit là d'un choix parmi bien d'autres: Domnina, Marana et Cyra. Il assimile leur rude mode de vie à la philosophie parfaite, les qualifiant de «femmes riches de philosophie» ayant choisi «la retraite philosophique»⁴¹. L'exemple édifiant, qui transcende les différences hommes/femmes (cf. Gal 3,28), est devenu lui-même enseignement vivant, incarnation de l'idéal grec d'héroïsme et de sagesse, modèle de stimulation pour la foi – sommet de la philosophie selon une vision apologétique de la figure monastique⁴². Une anecdote originale à propos d'une femme

38 SÈVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* VII.2 (à Jannia) (E. W. Brooks, *The Sixth Book...*, *op. cit.*, vol. I,2, p. 415-418 [syr.]; vol. II,2, p. 368-371 [trad.]).

39 Il la met en garde contre les mauvaises attitudes ou les mauvaises paroles qui feraient d'elle un «airain qui sonne ou une cymbale qui retentit», selon la terminologie de la première Épître aux Corinthiens (1 Co 13,1).

40 SÈVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* VII.1 (à Valériana) (E. W. Brooks, *The Sixth Book...*, *op. cit.*, vol. I,2, p. 411-414 [syr.]; vol. II,2, p. 364-368 [trad.]).

41 THÉODORET DE CYR, *Historia religiosa* XXX,1-8 (P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SC 257, *op. cit.*, p. 240-251); XXIX,1-7 (*op. cit.*, p. 232-239).

42 P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique 42), Paris, 1977, p. 70-72 [36]. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 233. Notons au passage que ce même verset sert bien souvent de précaution oratoire pour justifier un propos – jugé parfois comme une digression – sur certaines saintes femmes ascètes. Cf. S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society...*, *op. cit.*, p. 92, n. 68 qui mentionne aussi R. R. RUETHER – E. McLAUGHLIN

anachorète est rapportée dans l'histoire d'un ascète du nom de Yahb, spéléote d'Adiabène installé près du fleuve Grand Zab au VII^e siècle. Deux sources différentes l'ont conservée. D'abord la *Chronique de Séert* rédigée en arabe au XI^e siècle mais qui compile nombre de sources syriaques antérieures par ailleurs perdues, notamment du VII^e siècle. L'extrait se situe à l'époque du roi Khusro II :

Notre Seigneur le Christ (que son nom soit adoré!) lui révéla la retraite d'une femme anachorète qui habitait une montagne; il alla la visiter pour obtenir sa bénédiction⁴³.

Le traitement hagiographique de ce court passage suggère la notoriété de cette femme ascète positionnée comme une "Mère du désert" dont la bénédiction est hautement recherchée et dont le statut est cautionné par le Christ lui-même. Thomas de Marga restitue cette anecdote dans son *Livre des supérieurs* avec davantage de détails⁴⁴. Retenons de ce récit (qu'il tient d'une transmission de témoins à témoins contemporains de Mâr Yahb) sa haute considération pour les conseils spirituels délivrés par celle qu'il désigne sous l'appellatif de « sainte femme », de « femme divine » et « bénie » qui mena durant 40 ans mieux que la vie des hommes saints et pieux celle des anges. Yahb reconnaît avoir eu régulièrement recours à son aide spirituelle.

La figure de la femme forte, ascète indépendante dispensatrice de conseils et maîtresse de vie spirituelle est emblématique chez une autre figure, celle de Šošan que nous présente Jean d'Éphèse dans la vingt-septième notice de ses *Vies des saints orientaux*. Šošan était issue d'une noble famille perse de l'Arzanène sassanide, et s'appelait Bénédicte, « la bénie ». Encore enfant, elle décida de se rendre à Jérusalem et s'enfuit de la maison paternelle pour rejoindre une caravane de femmes pèlerines. Une fois en Terre sainte, elle parvient à se faire accepter dans un monastère de Gaza où elle rivalise d'actes héroïques, et prend alors le nom de Šošan. Suivant la communauté dans sa fuite en Égypte à un moment où les exactions contre les monastères syro-orthodoxes

(eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (A Touchstone Book), New York, 1979.

43 *Chronicon de Séert* LIII (A. Scher, PO 13, Paris, 1919, vol. II,2, p. 458 [138]-459 [139]).

44 THOMAS DE MARGA, *Liber superiorum* I,19 (E. A. W. Budge, *The Book of Governors...*, op. cit., vol. 1, p. 42-43 [syr.]; vol. 2, p. 73-75 [trad.]).

se multiplient, elle mène alors auprès d'un noyau de cinq sœurs une vie de recluse dans une tour d'abord, puis dans une grotte au désert de Mendis, dans le delta du Nil. Son rayonnement attire de nombreux visiteurs, parmi lesquels Maro d'Amid, un vieux moine accompagné de dix de ses disciples dont Samuel d'Édesse; tous décident de s'établir auprès d'elle et de se construire une cellule à proximité afin de rester sous son influence. Plusieurs ascètes se joignirent à eux, qui considèrent Šošan comme leur Mère⁴⁵. Tout un nucleus d'anachorètes hommes se constitue ainsi autour d'elle pour bénéficier de sa direction. Un monastère enclos voisin est édifié pour accueillir des femmes, avec au centre une tour de réclusion dans laquelle s'installe Šošan qui de là supervisait cette institution mixte. Son hagiographe Jean d'Éphèse entreprit lui-même le voyage pour la rencontrer. Il écrit :

La notoriété de sa force (spirituelle) se répandait partout; et après qu'elle soit restée 15 ans dans ce désert, la réputation de sa perfection nous incita aussi à désirer la voir, elle et les saints hommes qui vivaient aussi, là-bas. Lorsque nous avons été jugés digne de la voir, elle que je peux difficilement appeler une femme, j'ai été étonné des paroles sur la souffrance et la sagesse de Dieu qui sortaient de sa bouche – et je fus avec ces saints [moines] vingt jours ou plus, allant et venant afin d'écouter sa douce conversation⁴⁶.

Son enseignement portait essentiellement sur les fins dernières avec un appel à l'urgence de la conversion. Par ailleurs thaumaturge, visionnaire, elle contribue à aider les religieux qui la sollicitent dans leur lutte contre le démon et leurs tentations. Le contexte de détresse de la communauté syro-occidentale réfugiée en Égypte suite aux persécutions menées par le pouvoir byzantin a sans doute contribué à renforcer le rôle exceptionnel d'autorité de Šošan auprès de ses coreligionnaires en exil.

L'influence de cette femme sur un entourage mixte, son ascendant sur ses contemporains, n'est pas un cas isolé. Au VII^e siècle, Martyrius Sahdona présente Širīn en termes comparables dans son *Livre de la Perfection*. Širīn est une ascète laïque dont on ignore exactement le

45 S. P. BROCK – S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women...*, op. cit., p. 139.

46 C'est nous qui traduisons en français. JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium XXVII* (E. W. Brooks, PO 18, op. cit., p. 554-555 [352-353]).

statut. Sahdona ne peut dissimuler sa fascination pour cette femme qu'il avait connue alors âgée, retirée dans un village du Bêth-Nuhadra au nord de l'Iraq :

Car c'était une femme, cette vieille que j'ai moi-même connue presque octogénaire. [...] Elle était à ce point appréciée et vénérée entre toutes que tous les supérieurs de monastères de l'époque – ces gens parfaits dont nous avons montré la gloire [...] – la tenaient pour une mère bénie et digne des faveurs célestes⁴⁷.

Le biographe signale en passant l'étendue de son instruction non seulement biblique mais acquise aussi à travers des ouvrages de morale et de spiritualité : « De jour, elle vaquait aussi à la lecture des Écritures, aux *Histoires des justes* et aux *Institutions* écrites pour réformer les mœurs et inculquer la crainte de Dieu »⁴⁸. Il souligne aussi le rayonnement régional de son enseignement, son ouverture à tous, ses orientations catéchétiques :

Des moines et autres étrangers au monde... venaient à elle de partout [...]. Ils se réunissaient auprès d'elle de toutes parts, comme des enfants pour des leçons de sainteté, pour en être bénis et en retirer du profit. [...] Elle régalaient leur âme en discours aussi bien qu'en exemples. Ainsi la quittaient-ils en rendant grâces à Dieu, porteurs de provisions extrêmement utiles, par (tout) ce qu'ils avaient vu et entendu. [...] Des femmes surtout la fréquentaient [...] De sa conversation et de sa vue, elles tiraient grand profit jusqu'à brûler de l'imiter⁴⁹,

spécialement la mère de Sahdona qui exhortait son fils à embrasser la vie ascétique. Cette influence de l'anachorète sur les femmes touchait

47 MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis* III,70-71 (trad. A. de Halleux, CSCO 201, Script. syr. 87, *op. cit.*, p. 46; CSCO 200, Script. syr. 86, *op. cit.*, p. 45-46 [syr.]). Cf. A. DE HALLEUX, « La vie mouvementée d'un "hérétique" de l'Église nestorienne », *Orientalia Christiana Periodica*, 24 (1958), p. 93-128.

48 MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis* III,75 (trad. A. de Halleux, CSCO 201, Script. syr. 87, *op. cit.*, p. 47-48; CSCO 200, Script. syr. 86, *op. cit.*, p. 47 [syr.]).

49 MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis* III,78 (trad. A. de Halleux, CSCO 201, Script. syr. 87, *op. cit.*, p. 48; CSCO 200, Script. syr. 86, *op. cit.*, p. 48 [syr.]).

plus largement la famille, et l'écrivain fit partie de ces enfants conduits auprès d'elle, futurs moines qui restèrent marqués par son charisme. Nombreux sont ceux qui venaient lui demander une bénédiction, une prière, des conseils spirituels, «la tenant en grand respect et considération» dit le texte.

Si l'on peut çà et là trouver dans la documentation quelques traces de femmes qui peuvent apparaître comme des conseillères, il s'agit néanmoins dans la majorité des cas de mères soucieuses de la rectitude doctrinale de leurs enfants, qu'elles finissent néanmoins par conduire auprès de moines renommés qui se chargent de les conforter ou de les "orthodoxiser". Elles ne sont mentionnées qu'en passant et sans développements dans des vies de saints hommes.

Des femmes exégètes ?

La correspondance du patriarche miaphysite Sévère d'Antioche étudiée récemment par Frédéric Alpi⁵⁰ n'est pas très documentée sur les couvents de femmes; elle contient néanmoins quelques rares mais intéressants renseignements sur la vie de religieuses du v-vi^e siècle qui permettent d'apprécier en particulier leurs qualités intellectuelles. Dans sa 110^e missive datée des années 513-538, Sévère répond à la supérieure d'un couvent, Eugénia⁵¹, qui lui posait un certain nombre de questions exégétiques dans une lettre qui ne nous est pas parvenue. La moniale s'interrogeait notamment sur le sens à donner à un passage du *Livre des Proverbes* (23, 1-2) restitué par Sévère dans sa réponse: « "Quand tu es à table avec un Grand pour dîner" (ou "pour prendre un repas"), "considère ce qui est devant toi avec intelligence, et étends la main" »⁵². Sévère cite le texte de la version Pšitta de la Bible, la plus courante en syriaque, dont la teneur diffère un peu de la Bible hébraïque. Le

50 F. ALPI, *La route royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, vol. 1: *Texte, avec glossaire explicatif des termes institutionnels et théologiques* (Bibliothèque Archéologique et Historique 188), Beyrouth, 2009, p. 110.

51 A. H. M. JONES – R. MARTINDALE (eds), *The Prosopography of the Late Roman Empire*, vol. 2: *A.D. 395-527*, Cambridge, 1980, p. 416 ("Eugenia 2").

52 SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* 110 (à Eugénia) (E. W. Brooks, PO 14, Paris, 1920, p. 273 [443]-274 [444]).

commentaire de ces versets qu'en donne le patriarche laisse entrevoir les préoccupations spirituelles de la moniale dans son combat contre les passions : le Grand qui invite à dîner n'est autre que l'ascète qui a su maîtriser son corps, combat contre les pensées étrangères au bien, et a obtenu la victoire sur le péché ; la table de la Parole est dressée devant celui qui sait écouter, craint Dieu et ne donne pas prise au démon. Sévère conclut par une note intéressante : cet enseignement doit être reçu avec intelligence par Eugénia qui en est la dépositaire, invitée à s'en revêtir et à se délecter de sa substance douce et plaisante, pour reprendre la terminologie usitée. Ces éléments montrent que dans leurs activités de méditation, les moniales pouvaient échanger avec des Interprètes sur des questions bibliques en partageant peut-être aussi leurs propres lectures.

Un petit conseil au détour d'une lettre adressée par Philoxène évêque de Mabboug à deux prêtres d'Édesse en Osrhoène, Abraham et Oreste, laisse peut-être deviner l'intérêt des femmes ascètes pour les questions de controverse et de définitions dogmatiques. Philoxène met en garde le clergé édessénien contre les écrits d'Étienne Šūdaylī, un moine et mystique syriaque qui vivait à la même époque, à la fin du v^e début du vi^e siècle, dans cette cité⁵³. L'évêque de Mabboug lui reproche ses idées panthéistes et surtout origénistes : négation de l'éternité de l'enfer, rédemption finale des damnés, connaturalité de toute nature à l'essence divine :

Si donc [Étienne Šūdaylī] vous a déjà écrit, comme je l'ai appris, ou vous a envoyé ses livres blasphématoires, faites attention qu'ils ne tombent dans les mains de quelqu'un et en particulier dans celles des religieuses [...] de peur qu'elles ne s'égarant par la simplicité et la faiblesse naturelle des femmes. Car le sage doit, comme il est écrit, « enlever la pierre d'achoppement du chemin » (cf. Is 57,14 ; Is 8,15), pour éviter qu'il ne reçoive de

53 Conservée dans le manuscrit *Vat. sir.* 107, cette lettre a été éditée par A. L. FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leiden, 1886, p. 28-48. Voir les analyses de T. JANSMA, « Philoxenos' Letter to Abraham and Orestes concerning Stephen bar Sudaili », *Le Muséon*, 87 (1974), p. 79-86 ; A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, Series III, Tomus 8), Louvain, 1963, p. 259-262.

nombreuses blessures et ne devienne le compagnon de bien d'autres qui trébuchent et tombent⁵⁴.

L'invitation faite à ces prêtres de prévenir les moniales de ce diocèse contre l'influence de doctrines hétérodoxes suggère d'abord combien les religieuses pouvaient être participantes de ces courants d'idées, à une époque d'ardentes polémiques christologiques; cela induit ensuite qu'elles pouvaient elles-mêmes relayer ces enseignements auprès des populations locales proches de leur communauté. D'où l'insistance de l'évêque sur la nécessité de renforcer leur encadrement par le clergé diocésain.

L'exercice du supériorat

Si la documentation syriaque a conservé les noms de quelques moniales, c'est toujours en raison d'une action marquante, en particulier en tant que fondatrices de monastères. Ainsi pour Dawdaï et Ādur-manag⁵⁵, Thècle et Stratonice⁵⁶, les quatre seules femmes mentionnées comme telles dans le *Livre des fondateurs* de l'évêque de Baṣrah Īṣō'denaḥ qui recense pourtant les plus célèbres figures monastiques de Mésopotamie et de Perse du iv^e au ix^e siècle. Dans la plupart des sources, les noms ont été retenus parce qu'associés à un religieux célèbre: ainsi pour Thècle et Stratonice, sœurs de Mār Awgin considéré comme l'implantateur du monachisme en milieu mésopotamien; ou pour Hélène, sœur d'un supérieur de couvent, Siméon de Mār Yozedeq dans le pays de Qardū qui marqua ses contemporains par ses prouesses ascétiques⁵⁷, ou encore Ḥana-Īṣō', sœur de Rabban Bar 'Edta, le plus connu des disciples du grand réformateur Abraham de Kaškar, celui que les sources désignent comme le « Père des moines de l'Orient »⁵⁸.

54 A. L. FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili...*, *op. cit.*, p. 44-45.

55 ĪṢŌ'DENAḤ, *Liber castitatis* 132; 134 (J.-B. Chabot, *Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah* [Mélanges d'archéologie et d'histoire 16], Rome, 1896, p. 69-70 [syr.]; p. 58 [trad.]).

56 ĪṢŌ'DENAḤ, *Liber castitatis* 1 (J.-B. Chabot, *Le Livre de la chasteté...*, *op. cit.*, p. 2 [syr.]; p. 4 [trad.]).

57 ĪṢŌ'DENAḤ, *Liber castitatis* 133 (J.-B. Chabot, *Le Livre de la chasteté...*, *op. cit.*, p. 70 [syr.]; p. 58 [trad.]).

58 *Rabban Bar 'Edta. Historia*, section 4, E. A. W. Budge, *The Histories of Rabban Ḥormīzd...*, *op. cit.*, p. 580 [syr.]; p. 203 [trad.]. Voir S. CHIALÀ,

Principes de direction d'un monastère

Dans sa *Lettre* adressée à Valériana, le patriarche Sévère la félicite de sa nouvelle nomination à la tête d'un monastère. La missive de l'expéditrice est perdue. Cette correspondance est prétexte à échanger sur les principes de direction d'une communauté féminine⁵⁹. Valériana était issue de la haute société constantinopolitaine et établie dans un couvent d'Antiochène⁶⁰. Il est vraisemblable qu'elle fut choisie comme abbesse précisément en raison du prestige de ses origines sociales et de son éducation. Dans les actes des synodes orientaux, insistance est faite de choisir la supérieure parmi les femmes âgées et vertueuses⁶¹. En énumérant les qualités requises pour exercer le supériorat, Sévère insiste au passage sur le grand souci d'égalité qui devait régner dans les couvents: les services rendus entre religieuses étaient en effet strictement réglementés, et l'introduction de servantes interdite. Toute différenciation entre femmes libres et anciennes domestiques était prohibée; les secondes ne devaient pas se mettre au service de leur ancienne maîtresse au sein du couvent sous peine d'expulsion, car ce nouvel asservissement altérerait les bonnes dispositions des femmes libres et introduisait une sécularisation du mode de vie. Toutefois, la réclusion comme l'ascèse à domicile induisaient des rapports étroits avec l'entourage, spécialement de servantes, pour les nécessités quotidiennes. Ces domestiques sont alors assimilées à des disciples que les recluses formaient à la vie ascétique et spirituelle: ainsi en Syrie à l'époque de Théodoret de Cyr, les ascètes Marana et Cyra veillaient à ce que leurs servantes suivent les rythmes de leur vie monastique, les encourageant régulièrement par la lucarne depuis leur petite cellule dont elles avaient condamné la porte⁶².

Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale, Magnano, 2005; F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse...*, *op. cit.*, spécialement sur la figure de Bar 'Edta, p. 192-195.

59 SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* VII.1 (à Valériana) (E. W. Brooks, *The Sixth Book...*, *op. cit.*, vol. I,2, p. 411-414 [syr.]; vol. II,2, p. 364-368 [trad.]).

60 A. H. M. JONES – R. MARTINDALE (eds.), *The Prosopography...*, *op. cit.*, p. 1141 (« Valeriana 3 »).

61 Par exemple, J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale...*, *op. cit.*, p. 486 (*Synode de Mar Georges I^{er}*, canon 9).

62 THÉODORET DE CYR, *Historia religiosa* XXIX,1-7 (P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SC 257, *op. cit.*, p. 232-239).

Ordination diaconale

Ces religieuses chargées d'encadrer leurs sœurs, parfois désignées (nous l'avons rencontré) comme des mères spirituelles, portent généralement le titre de *marta rešat dayro* (*mrt' ršt dyr'*), qu'on pourrait traduire par «abbesse», plus simplement de *rešat dayro* (*ryšt dyr'*), «supérieure du couvent», voire *rabbta* (*rbt'*), «maîtresse», équivalent féminin de *rabbān*. Ainsi sont dénommées Valériana, Eugénia, Jannia, ou encore Héracliana dont les mauvais agissements sont évoqués par Sévère d'Antioche au décours d'une autre missive⁶³. Ajoutons qu'au sein du monachisme syro-occidental, ces moniales pouvaient bénéficier de l'ordination diaconale, ayant ainsi rang de *mešamšoniotho* (*mšmšnyt'*) «diaconesse». Des femmes pratiquant une ascèse de groupe dans un cadre domestique au sein d'une maison commune pouvaient également recevoir cette fonction⁶⁴. Frédéric Alpi a retrouvé dans une autre *Lettre* de Sévère la distinction que fait le patriarche entre la fonction des diaconesses séculières, préposées au baptême des femmes, et l'appellation simplement honorifique donnée à ces moniales afin de marquer leur rang dans la hiérarchie du monastère :

Mais dans le cas d'une femme diaconesse, spécialement dans les monastères, l'ordination n'est pas tant reçue pour les besoins des mystères, mais pour l'honneur seulement (car les diaconesses dans les villes sont habilitées au ministère des fonts divins de la régénération dans le cas des femmes qui sont baptisées). J'ai été contraint de répéter ces choses pour qu'à mon désir et à ma prière, en accord avec votre personne noble et louable, vous puissiez agir en tout de manière juste⁶⁵.

63 SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae* I.62 (E. W. Brooks, *The Sixth Book... op. cit.*, vol. I,1, p. 214 [syr.]; vol. II,1, p. 192 [trad.]). Ajouter sans doute aussi à cette liste une femme de haute naissance nommée Anastasia, qui fut *hypatissa* (i.e. *consul*), et que cite Sévère dans sa *Correspondance* (69-72) écrite en exil entre 522 et 526; A. H. M. JONES – R. MARTINDALE (eds.), *The Prosopography...*, *op. cit.*, p. 76 («Anastasia 2»).

64 SÉVÈRE D'ANTIOCHE *Epistulae* I.49 (datée des années 519-520) (E. W. Brooks, *The Sixth Book...*, *op. cit.*, vol. I,2, p. 154 [syr.]; vol. II,2 p. 139 [trad.]).

65 C'est nous qui traduisons. SÉVÈRE D'ANTIOCHE *Epistulae* I.62 (E. W. Brooks, *The Sixth Book...*, *op. cit.*, vol. I,2, p. 216 [syr.]; vol. II,2, p. 194

Entre 532 et 538, les canons de l'Église miophysite restitués plus tard par Barhebraeus dans son *Nomocanon* ou *Livre des directions* étendent les prérogatives de ces diaconesses de la province d'Antioche à la « distribution des mystères » lorsqu'il n'y a ni moine prêtre, ni diacre pour le faire⁶⁶. Jean de Tella († 538) précise que ce ministère était ciblé, à l'adresse des seules femmes et jeunes enfants⁶⁷. Cette particularité trahit-elle une forme de reconnaissance sociale par suite du service rendu à ces populations fréquentant le monastère ? À titre comparatif, au sein de l'Église syro-orientale de Perse, les conditions d'ordination des femmes au diaconat étaient en revanche strictement limitées au ministère baptismal, comme en témoignent à même époque les synodes orientaux⁶⁸ ou les canons attribués à Marūtha de Maypherqaṭ qui parle d'une ordination en vue d'un « rite (*takso, tks'*, hérité du grec τάξις) à accomplir »⁶⁹.

Contrairement au monachisme féminin en Égypte par exemple, il apparaît (à la faveur d'indices glanés dans les sources monastiques syriaques, en particulier les histoires et les hagiographies) que les religieuses, pouvaient exercer une réelle autorité au sein du monastère qu'elles dirigeaient. On voit rarement des moines s'arroger la direction

[trad.]. Cf. F. ALPI, *La route royale...*, *op. cit.*, p. 110.

- 66 BARHEBRAEUS, *Nomocanon* VIII, section 7 (cité dans *Capita seu quaesita ab Orientalibus exarata et missa ad Patres Sanctos qui iis responsa dederunt hisce resolutionibus*, canon 9 : I. E. RAḤMANI, *Vetusta documenta liturgica* [Studia syriaca 3], Charfet [Liban], 1908, p. 33). Sources réunies par P. HINDO, *Disciplina Antiochena Antica siri*, vol. 2 : *Les personnes* (Codification canonica orientale. Fonti, serie 2, fasc. 26), Città del Vaticano, 1951, p. 358 (texte 525). Voir aussi P. BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Leipzig, 1898, p. 98 ; A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, t. X : *Codices Arabici*, Romae, 1838, p. 51.
- 67 JEAN BAR QURSOS (JEAN DE TELLA), *Resolutiones canonicae*, canons 33 et 34 (F. Nau, *Les canons...*, *op. cit.*, p. 16).
- 68 J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale...*, *op. cit.*, p. 486 (*Synode de Mar Georges I^{er}*, canon 9).
- 69 PSEUDO-MARŪTHA DE MAYPHERQAT, *Canones* 21 (A. Vööbus, CSCO 439, *Script. syr.* 191, *op. cit.*, p. 85 [syr.] ; CSCO 440, *Script. syr.* 192, *op. cit.*, p. 72 [trad.]). Cf. S. P. BROCK, « Deaconesses in the Syriac Tradition », dans P. VAZHEEPARAMPIL (ed.), *Woman in Prism...*, *op. cit.*, p. 205-217 ; A. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca « Ephemeres liturgicae ». Subsidia 24), Roma, 1982, p. 53.

effective d'un monastère. Des relations privilégiées pouvaient même se nouer entre des couvents d'hommes et de femmes. C'est le cas du monastère de Ḥana-Īšō' avec celui de son frère, Rabban Bar 'Edta. Pendant toute une année, raconte le biographe de Bar 'Edta (fin du VI^e siècle), Ḥana-Īšō' et ses compagnes vinrent résider au couvent des moines dirigé par son frère le temps que se construise le leur propre⁷⁰. L'abbesse est un personnage haut en couleurs qui avait toujours veillé à l'éducation de son petit frère⁷¹; elle s'invite à des activités en principe non autorisées aux religieuses⁷², en particulier la participation aux funérailles d'un anachorète auxquelles assistent tous les moines du monastère de Bar 'Edta⁷³. Le *Livre des fondateurs* évoque à même époque une autre supérieure du nom d'Haduḥ-duxt qui accueillit au sein de son monastère en Mésopotamie septentrionale toute une communauté de religieux obligés d'abandonner leur couvent, et qui restèrent là pendant sept années, dans un contexte de tensions entre communautés christologiques d'obédiences différentes. Ces exemples particuliers révèlent la stature spirituelle de ces supérieures à l'origine d'initiatives qui pouvaient paraître audacieuses⁷⁴.

Conclusion

Ces quelques exemples relevés en milieu monastique syriaque dans une documentation peu prolixe permettent de mettre en valeur deux choses : si la vie monastique féminine en milieu syriaque tardo-antique

70 Pour une localisation, voir J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. 1 : *Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, Beyrouth, 1965, p. 278-280.

71 Īšō'DENAḤ, *Liber castitatis* 15 (J.-B. Chabot, *Le Livre de la chasteté...*, *op. cit.*, p. 9 [syr.], p. 10 [trad.]); Rabban Bar 'Edta. *Historia*, section « Vita » (E. A. W. Budge, *The Histories of Rabban Hôrmîzd...*, *op. cit.*, p. 115-117 [syr.]; p. 167-171 [trad.]).

72 Voir par exemple le canon 2 des *Regulae monacharum* (A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents...*, *op. cit.*, p. 64).

73 Rabban Bar 'Edta. *Historia*, section iv (E. A. W. Budge, *The Histories of Rabban Hôrmîzd...*, *op. cit.*, p. 136 [syr.]; p. 203 [trad.]).

74 Īšō'DENAḤ, *Liber castitatis* 49 (J.-B. Chabot, *Le Livre de la chasteté...*, *op. cit.*, p. 31 [syr.]; p. 27 [trad.]). Cf. J. M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388, Subsidia 54), Louvain, 1977, p. 270-271.

reflète naturellement la place de la femme dans la société civile, on peut aussi repérer, en filigrane d'un discours convenu, l'émergence de figures d'autorité influant sur des communautés tant féminines que masculines, religieuses ou laïques, spécialement à partir du VI^e siècle où le discours hagiographique tend à se départir de canevas prototypaux au profit de protagonistes plus ancrés historiquement. Des contingences politico-religieuses souvent difficiles en milieu perse sassanide comme byzantin (exil, persécutions religieuses) expliquent que certaines femmes aient pu avoir un rôle charismatique – exercé dans le cadre de l'autorité hiérarchique ecclésiale. Ces consacrées ont par ailleurs contribué, modestement, à une transformation des mentalités micro-régionales par leur positionnement dans le jeu éducatif, la direction spirituelle, et plus incidemment leur implication discrète dans la vie intellectuelle de leur époque.

Certes, ces femmes ascètes restent pratiquement privées de parole, à de rares exceptions près comme Šošan et ses exhortations à dimension eschatologique; les discours catéchétiques, les conseils spirituels dispensés, les axiomes, la teneur des enseignements ne sont jamais vraiment transmis. Mais au contact de certaines personnalités de premier plan, les historiographes-témoins ont néanmoins été amenés à progressivement modifier leur regard, à dépasser les conventions de leur époque, à se faire finalement l'écho de ces «voix sans paroles». Derrière les pesanteurs culturelles, l'image qui en ressort témoigne en tout cas de modèles forts comme une réalité sociale objective et peut-être pas si marginale.

Bibliographie

Sources

BARHEBRAEUS

Chronicon ecclesiasticum

ABBELOOS J.-B. – LAMY T. J., *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, vol. I-III, Louvain, 1872-1877.

Nomocanon

BEDJAN P., *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Leipzig, 1898.

MAI A., *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, t. X, Romae, 1838.

CANONES

NAU F., « Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche, et des Perses », *Canoniste contemporain 1903-1906*, (*Ancienne Littérature canonique syriaque 2*), Paris, 1906.

VÖÖBUS A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, edited, translated and furnished with literary historical data (*Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11*), Stockholm, 1960.

VÖÖBUS A., *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources* (CSCO 439-440, Script. syr. 191-192), Louvain, 1982.

CHRONIQUE DE SÉERT

SCHER A., *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, II/2, (PO 13), Paris, 1919.

HISTOIRE DE RABBAN BAR 'EDTA

BUDGE E. A. W., *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar-Idtâ*, London, 1902.

ĪŠŌ 'DENAḤ, *Liber castitatis (Livre des fondateurs)*

CHABOT J.-B., *Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), Roma, 1896.

JEAN D'ÉPHÈSE, *Vitae Sanctorum Orientalium*

BROOKS E. W., *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints* (PO 17-18), vol. I-II, Paris, 1923-1924.

LIBER APIS

BUDGE E. A. W., *The Book of the Bee* (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series 1,2), Oxford, 1886.

MARI IBN SULEYMAN, *Liber turris (Livre de la tour et du guet)*

GISMONDI H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars prior, Roma, 1899.

MAROUTA DE TAKRÎT

NAU F., *Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient* (PO 3), Paris, 1909.

MARTYRIUS (SAHDONA), *Liber perfectionis*

DE HALLEUX A., *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles*, vol. I: *Livre de la perfection*, (CSCO 200-201, Script. syr. 86-87), Louvain, 1960.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Epistulae*

- BROOKS E. W., *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis* (Clavis Patrum Graecorum 7070), vol. I,1-2, vol. II,1-2, London, 1902-1904.
- BROOKS E. W., *A Collection of Letters of Severus of Antioch, from numerous Syriac Manuscripts (fasc. II)* (PO 14), Paris, 1920.
- SYNODICON OCCIDENTALE
- VÖÖBUS A., *The Synodicon in the West Syrian Tradition* (CSCO 367-368, Script. syr. 161-162), Louvain, 1975.
- SYNODICON ORIENTALE
- CHABOT J.-B., *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques 37), Paris, 1902.
- THÉODORET DE CYR, *Historia religiosa (Historia monachorum Syriae)*
- THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syries – Histoire Philothée*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (SC 234, 257), vol. I-II, Paris, 1977-1979.
- THOMAS DE MARGA, *Liber superiorum*
- BUDGE E. A. W., *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, vol. I-II, London, 1893.
- VITA EPHRAEMI
- AMAR J. P., *The Syriac « Vita » Tradition of Ephrem the Syrian* (CSCO 629-630, Script. syr. 242-243), Louvain, 2011.
- BROCKELMANN C., *Syrische Grammatik*, Berlin, 1899, « Chrestomathie », p. 30-50.
- LAMY T. J., *Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones*, vol. II, Malines, 1890.
- VITA FEBRONIAE
- BEDJAN P., *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, vol. V, Paris – Leipzig, 1895, p. 573-615.

Études

- ALPI F., « La correspondance du patriarche Sévère d'Antioche (512-518). Un témoignage sur les institutions et la discipline ecclésiastiques en Orient protobyzantin », dans R. DELMAIRE – J. DESMULLIEZ – P.-J. GATIER (éds), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Actes du

- colloque international, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, 20-22 novembre 2003 (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien 40. Série littéraire et philosophique 13) Lyon, 2009, p. 333-348.
- ALPI F., *La route royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, vol. I: *Texte, avec glossaire explicatif des termes institutionnels et théologiques* (Bibliothèque Archéologique et Historique 188), Beyrouth, 2009.
- ASHBROOK HARVEY S., «Women in the Syrian Tradition», dans P. VAZHEEPARAMPIL (ed.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 69-80.
- ASHBROOK HARVEY S., *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints* (The Transformation of the Classical Heritage 17), London, 1990.
- BARDY G., *Paul de Samosate. Étude historique* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 4), Louvain – Paris, 1923.
- BECKER A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia, 2006.
- BROCK S. P. – ASHBROOK HARVEY S., *Holy Women of the Syrian Orient*, introduced and translated (The Transformation of the Classical Heritage 13), Berkeley – Los Angeles – London, 1987.
- BROCK S. P., «Deaconesses in the Syriac Tradition», dans P. VAZHEEPARAMPIL (ed.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions*, Roma, 1996, p. 205-217.
- CAMERON A., «Virginité as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity», dans A. CAMERON (ed.), *History as Text: the Writing of Ancient History*, Chapel Hill, 1989, p. 181-205.
- CANIVET P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique 42), Paris, 1977.
- CHIALÀ S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano, 2005.
- DEBIÉ, M., «Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques», dans F. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque* (Études syriaques 7), Paris, 2010, p. 123-166.

- DELEHAYE H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921.
- ESCOLAN Ph., *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique* (Théologie historique 109), Paris, 1999.
- FIÉY J. M., « Cénobitisme féminin dans les Églises syriennes orientales et occidentales », *L'Orient syrien* 10/3 (1965), p. 281-306.
- FIÉY J. M., *Assyrie chrétienne*, vol. I: *Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq* (Recherches 22), Beyrouth, 1965.
- FIÉY J. M., *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388, Subsidia 54), Louvain, 1977.
- FROTHINGHAM A. L., *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leiden, 1886.
- GATIER P.-L., « Aspects de la vie religieuse des femmes dans l'Orient paléochrétien, ascétisme et monachisme », dans A.-M. VERILHAC (éd.), *La femme dans le monde méditerranéen*, vol. I: *Antiquité* (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen 10), Lyon, 1985, p. 165-183.
- HALLEUX DE A., « La vie mouvementée d'un "hérétique" de l'Église nestorienne », *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), p. 93-128.
- HALLEUX DE A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes Series III, Tomus 8), Louvain, 1963.
- HENDRIKS O., « Les premiers monastères internationaux syriens », *L'Orient Syrien* 3/2 (1958), p. 165-184.
- HINDO P., *Disciplina Antiochena Antica siri*, vol. 2: *Les personnes* (Codification canonica orientale. Fonti, serie 2, fasc. 26), Città del Vaticano, 1951.
- JANSMA T., « Philoxenos' Letter to Abraham and Orestes concerning Stephen bar Sudaili », *Le Muséon* 87 (1974), p. 79-86.
- JONES A. H. M. – MARTINDALE R. (eds), *The Prosopography of the Late Roman Empire*, vol. II: A.D. 395-527, Cambridge, 1980.
- JULLIEN F., *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient* (CSCO 622, Subsidia 121), Louvain, 2008.

- MARTIMORT A., *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 24), Roma, 1982.
- OUTTIER B., «Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres», *Parole de l'Orient* 4, 1973, p. 11-34.
- RAḤMANI I. E., *Studia syriaca* III. *Vestusta documenta liturgica* (Studia syriaca 3), Charfet (Liban), 1908.
- TALBOT A. M., «Essere donna e santa», dans S. GENTILE (ed.), *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, 1998, p. 1-16 (trad. angl. «Female Sanctity in Byzantium», dans A.-M. TALBOT, *Women and Religious Life in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series 733], Aldershot, 2001, n° VI).

