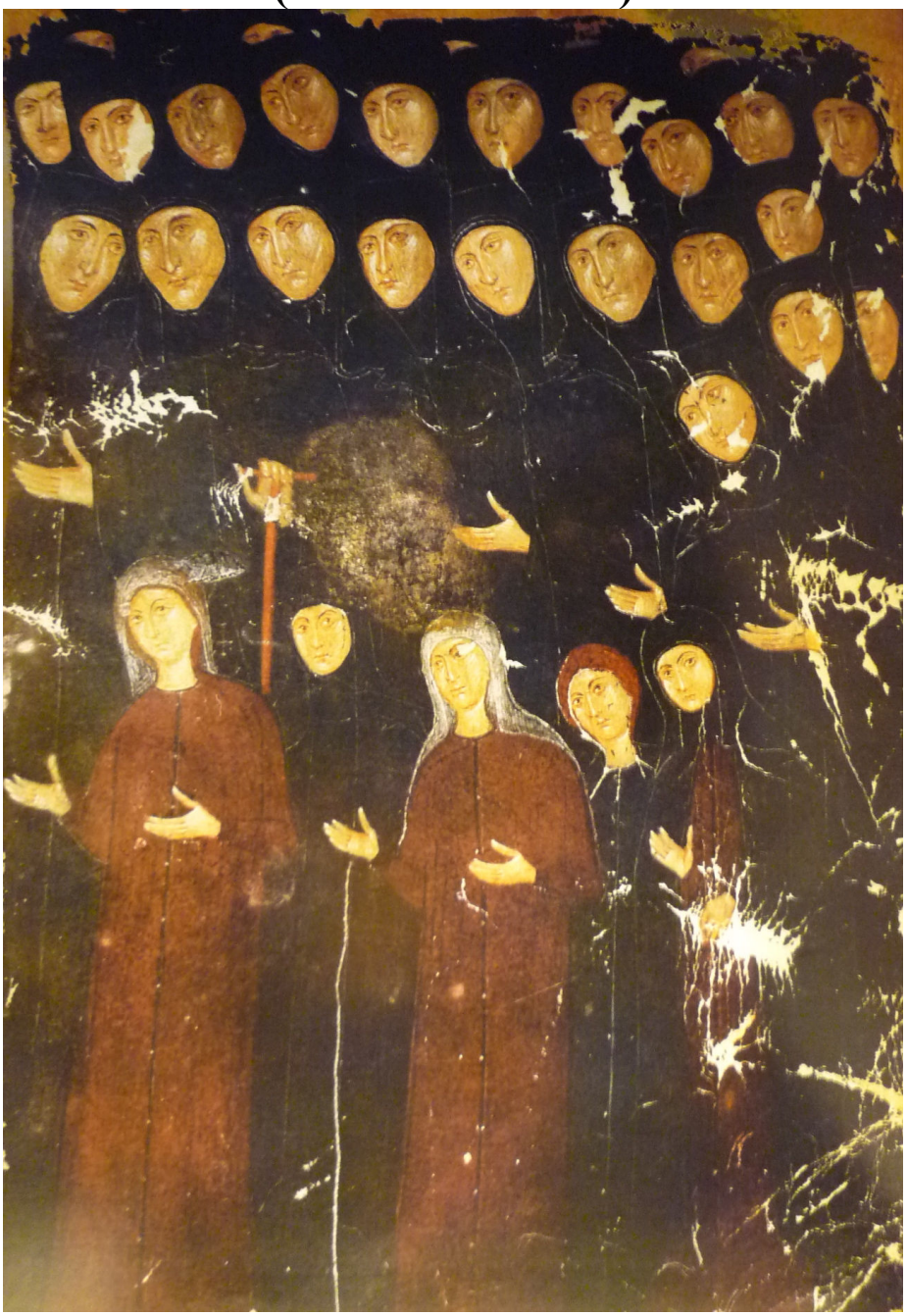
Université Paris I – Panthéon Sorbonne
UFR 09 – Histoire

Diane PASQUIER-CHAMBOLLE

La femme aristocrate byzantine au miroir de la moniale (XII^{e} – XV^{e} siècle)



Thèse préparée sous la direction de Michel KAPLAN,
soutenue le 16 mars 2013, en vue de l'obtention du grade de docteur en Histoire de l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne

Jury composé de Jean-Claude CHEYNET (Université Paris IV), Claude GAUVARD (Université Paris I), Michel KAPLAN (Université Paris I), Élisabeth MALAMUT (Université d'Aix-Marseille), Smilja MARJANOVIC-DUSANIC (Université de Belgrade)

Université Paris I – Panthéon Sorbonne **UFR d'Histoire**

Diane PASQUIER-CHAMBOLLE

La femme aristocrate byzantine au miroir de la moniale (XII^{e} – XV^{e} siècle)

Thèse préparée sous la direction de Michel KAPLAN,
présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en Histoire de l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne

2012

Résumé

La femme aristocrate byzantine au miroir de la moniale, XII^{e} – XV^{e} siècle

Cette étude vise à analyser la situation des femmes aristocrates dans l'Empire des XII^{e}/XV^{e} siècles, sous un angle particulier : il s'agit de celles qui sont entrées au monastère, dont le cas est moins exceptionnel qu'il n'y paraît, dans la mesure où la carrière monastique est ouverte à toutes, sans distinction d'âge ou d'origine sociale. Toutefois si l'analyse de la condition des moniales confirme jusque dans l'univers monastique l'infériorité des femmes affirmée dans le siècle, l'examen des motifs de l'entrée des aristocrates au monastère révèle les intérêts que celles-ci peuvent y rechercher : en marge de leurs intentions spirituelles, ce sont des raisons économiques, voire politiques, qui se manifestent. Éloignées de la gestion de leur fortune du vivant de leur époux, et réduites au silence dans le siècle, au moins en théorie, c'est dans le monastère qu'elles trouvent paradoxalement les moyens de s'exprimer et d'agir, comme si de l'enfermement naissait la liberté …

Mots clés : Byzance - monachisme - aristocratie - femmes - *Gender Studies*

Abstract

The female aristocrat in Byzantine monasticism, 12th-15th centuries

This research analyses the situation of female aristocrats in the Byzantine Empire of the 12th/15th centuries from a particular perspective : that of wealthy women who chose to enter the monastery. Their decision to do so was not as unusual as it might appear, since monastic life was open to all, regardless of age or social origin. The study of these nuns' life conditions shows that the inferior status of women in the secular Byzantine world also extended into monastic life. Furthermore, the analysis of the aristocrats' motives for choosing such a life reveals the interests that might have led them to make this choice in the first place. Besides spiritual aspirations, economical or even political motivations played their part. Denied the right to manage their own wealth while their spouses remained alive and deprived of their voice in the outside world, at least in theory, it was in the monastery that they could find ways to express themselves and act. It was as if seclusion gave rise to a form of freedom.

Key words : Byzantium - monasticism - aristocracy - women - *Gender Studies*

Université Paris I Panthéon-Sorbonne
UFR d'histoire
Centre de recherches d'histoire et de civilisation de Byzance et du Proche-Orient médiéval
17 rue de la Sorbonne
75231 Paris cédex 05

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, je souhaite remercier tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont permis de parcourir ce chemin long et ardu. Et j'aimerais par-dessus tout qu'en lisant ces quelques lignes, tous ceux envers lesquels je suis redevable voient dans ces remerciements non un exercice obligatoire et convenu, mais l'expression sincère de ma gratitude. Car si j'ai eu maintes fois l'occasion de leur dire cette reconnaissance, je veux ici l'écrire, tout en ayant bien conscience que quelques mots n'y suffiront pas.

Je veux en premier lieu remercier Michel Kaplan pour tout ce qu'il a fait pour moi depuis de longues années. Ce grand professeur du monde byzantin, qui m'a initiée à son histoire, a bien voulu se montrer toujours à l'écoute de mes interrogations comme de mes inquiétudes : il a été pour moi, avec une sollicitude de tous les instants, un directeur exigeant et rigoureux qui m'a guidée dans les dédales du travail de recherche. Et lorsque j'ai rejoint l'enseignement secondaire et qu'il m'est devenu de plus en plus difficile de poursuivre le travail entrepris, il a su, au bon moment, trouver les mots qu'il fallait prononcer pour me rendre le courage dont j'avais besoin pour ne pas renoncer à mes recherches et parvenir à la rédaction de ma thèse. Pour les leçons qu'il m'a données, pour son indéfectible disponibilité, pour l'attention qu'il m'a portée, pour ses encouragements, je veux le remercier.

Je veux aussi saluer les professeurs qui m'ont permis d'obtenir des bourses de recherche, indispensables à l'accomplissement de mon travail. Là encore, Michel Kaplan fut le premier à soutenir mes candidatures. Mais je suis aussi doublement redevable envers Claude Gauvard qui m'a permis d'obtenir mon allocation de thèse à Paris I lorsqu'elle était directrice de l'École doctorale d'histoire de Paris I, puis, lorsque cette allocation est parvenue à son terme, un poste d'ATER à Reims. Pour l'attention qu'elle a bien voulu porter à mon travail alors qu'il ne faisait que débuter, et pour la confiance qu'elle m'a accordée, je veux la remercier.

Le travail de thèse contraint à une solitude parfois pesante. Nombreux sont ceux qui ont su, en égayant ces longues heures passées à la bibliothèque byzantine, alléger un tel poids. Pour cela, je voudrais remercier Georges Kourtzian, pour son accueil et sa disponibilité, mais aussi mes amis byzantinistes Benjamin Moulet et Renaud Rochette, qui m'ont aussi apporté

de l'aide dans mon travail. J'ajoute que j'ai eu également la chance d'être épaulée par des amis fidèles qui m'ont soutenue chacun à leur manière, et ce jusqu'au bout de mes efforts. Si je ne peux en dresser ici une liste exhaustive, je voudrais remercier tout particulièrement Anne Duchêne qui a contribué à cette thèse, bien au-delà de la traduction anglaise qu'elle a réalisée de son résumé ; Caroline Jeanne, qui m'a permis de mieux connaître l'histoire du genre et avec laquelle j'ai eu tant de plaisir à échanger sur l'histoire des femmes, mais surtout à bavarder de tout et de rien ; Merci également à tous ceux qui m'ont témoigné leur soutien par des messages d'encouragements : leur nombre m'empêche de les citer. Je tiens aussi à remercier tous les professeurs du collège Marcel Pagnol de Rueil-Malmaison qui m'ont facilité la tâche dans l'établissement, me permettant de me consacrer davantage à ma recherche ; l'agrément des heures passées en leur compagnie m'a aidé à garder courage : merci Agnès, Anne-Sophie, Céline, Delphine, Emmanuelle, Laurent, Pierre, Sandra, Sylvia, et les autres…

Enfin, sans ma famille, je n'aurais jamais pu achever ce travail. Devenue mère de deux enfants, j'ai été amenée à la solliciter fréquemment pour disposer de mon temps. Je tiens en premier lieu à remercier mes parents qui m'ont apporté, surtout durant ces derniers mois, une assistance autant logistique que scientifique et morale. Pour ce soutien sans faille, pour ces relectures attentives, d'une féconde sévérité, mais aussi pour le goût de l'effort parce qu'ils me l'ont insufflé, je tiens à leur exprimer mon affectueuse gratitude. Merci également à Claude et Thierry, à Renaud et Françoise, à Jeanne, qui ont consenti de temps en temps à s'occuper de mes deux garnements : je sais qu'ils leur ont parfois rendu la vie dure. Enfin, ma dette à l'égard de Thomas est incommensurable : en m'épousant il y a quelques années, il n'imaginait pas connaître un jour la généalogie des Comnènes et Paléologues. Pour l'énergie qu'il a déployée afin de m'assister de toutes les manières, pour ses encouragements permanents, pour sa présence auprès de moi dans tous les moments, surtout ceux du doute, je voudrais lui dire un simple, mais tendre merci. Enfin, mes remerciements à Patrick Roger pour ses chocolats qui m'ont permis de tenir physiquement et moralement jusqu'au bout !

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AIS : Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας

Anal. Boll. : *Analecta Bollandiana*

AOC : Archives de l'Orient Chrétien

BAR : British Archaeological Reports

BHG : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*

BMGS : *Byzantine and Modern Greek Studies*

Byz. : *Byzantion*

ByzF : Byzantinische Forschungen

BZ : *Byzantinische Zeischrift*

CCM : *Cahiers de civilisation médiévale*

CFHB : Corpus Fontium Historiae Byzantinae

CSHB : Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae

CRAI : *Compte rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et belles lettres*.

DMITRIEVSKY, *Opisanie* : A. DMITRIEVSKY, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*, I : *Typika*, pt. 1, Kiev, 1895

DOP : *Dumbarton Oaks Papers*

DOS : Dumbarton Oaks Studies

EEBΣ : Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινών Σπουδών

ÉO : *Échos d'Orient*

GEEB : Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin

GOTR : *Greek Orthodox Theological Review*

IRAIK : Izvestija Russkogo arheogiceskogo instituta v. Konstantinople

JÖB : Jahrbuch der österreichischen Byzantinitik

MM : F. MIKLOSICH, J. MÜLLER, Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi

NE : Νέος Ἑλληνομνήμων

OCP : *Orientalia Christiana Periodica*

PG : *Patrologiae cursus completus, series graeca*, éd. J.-P. MIGNE, 167 vol., Paris, 1857-1866.

REB : *Revue des Études Byzantines*

RSCI : *Rivista di storia della chiesa in Italia*

SBN : *Studi bizantini e neoellenici*

Syn. Eccl. CP : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris,* éd. H. DELEHAYE, Bruxelles, 1902.

ZRVI : Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta

SOURCES

1. SOURCES MONASTIQUES

1.1 *TYPIKA* ET TESTAMENTS

BFMD : *Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, dir. J. THOMAS, A. C. HERO, 5 vol., Washington, 2000 (DOS 35).

1.1.1 *Typika* destinés aux monastères féminins :

- Christ Philanthrope, *Typikon* : éd. P. MEYER, « Bruchstücke zweier typika ktetorika », *BZ* 4, 1895, p. 48-49.

- Kécharitômènè, *Typikon* : éd. et trad. P. GAUTIER, « Le *typikon* de la Théotokos Kécharitômènè », *REB* 43, 1985, p. 19-155.

- Lips, *Typikon* : éd. H. DELEHAYE, *Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles, 1921, p. 106-136.

- Notre-Dame-de-Bonne-Éspérance, *Typikon* : éd. H. DELEHAYE, *Deux typika byzantins de l'époque des* Paléologues, Bruxelles, 1921, p. 18-105.

- Saints-Côme-et-Damien, *Typikon* : éd. H. DELEHAYE, *Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles, 1921, p. 136-140.

- Théotokos Pantanassa, *Typikon* : éd. S. PÉTRIDÈS, « Le *typikon* de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400) », *IRAIK* 15, 1911, p. 92-111.

1.1.2 *Typika* destinés aux monastères masculins :

- Archange-Michel sur le mont Saint-Auxence, *Typikon* : DMITRIEVSKY, *Opisanie*, p. 769-794.

- Archange-Saint-Michel de Docheiariou, *Typikon* : *Actes de Docheiariou*, éd. N. OIKONOMIDÈS, Paris, 1984, p. 91-97 (Archives de l'Athos XIII).

- Areia, *Hypomnèma et Typikon* : G. A. CHORAS, *Ἡ « Ἁγία Μονὴ» Ἀρείας*, Athènes, 1975.

- Blemmyde, *Typikon* : éd. J. A. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae autographia sive curriculum vitae necnon epistula universalior,* Turnhout, 1984 (*Corpus Christianorum, series graeca* 13), p. xxx-xxxi.

- Christ-Sauveur de Kutlumus, *Typikon* : *Actes de Kutlumus,* éd. P. LEMERLE, Paris, 1988, p. 113-116, 117-121, 135-138 (Archives de l'Athos II).

- Christ-Sauveur de Messine, *Typikon* : éd. J. COZZA-LUZI, *Novae Patrum Bibliotheca*, vol. X, Rome, 1905, p. 117-137.

- Élegmoi, *Typikon* : DMITRIEVSKY, *Opisanie*, p. 715-769.

- Évergétis, *Typikon* : éd. et trad. P. GAUTIER, « Le *typikon* de la Théotokos Évergétis », *REB* 40, 1982, p. 5-101.

- Kosmosôteira, *Typikon* : éd. L. PETIT, « *Typikon* du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152) », *IRAIK* 13, 1908, p. 19-75.

- Michel Attaliate, *Diataxis* : éd. et trad. P. GAUTIER, « La Diataxis de Michel Attaliate », *REB* 39, 1981, p. 17-130.

- Monastères du Mont Athos, *Typikon* : *Actes du Prôtaton*, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris, 1975, p. 257-261 (Archives de l'Athos VII).

- Néa Monè de Thessalonique, *Typikon* : éd. V. LAURENT, « Écrits spirituels de Macaire Choumnos, fondateur de la *Néa Moni* à Thessalonique », *Hellenika* 14, 1955, p. 60-71, 76-85.

- Pantokratôr, *Typikon* : éd. et trad. P. GAUTIER, « Le *typikon* du Christ Sauveur Pantocrator », *REB* 32, 1974, p. 1-145.

- Prodrome *tou Phoberou*, *Typikon* : A. PAPADOPOULOS KERAMEUS, *Noctes Petropolitanae*, Saint Petersbourg, 1913, p. 1-88.

- Résurrection, *Typikon* : éd. H. DELEHAYE, « Constantini Acropolitae hagiographi byzantini epistularum manipulus », *Anal. Boll.* 51, 1933, p. 263-284.

- Saint-Dèmètrios *Kellibara*, *Typikon* : éd. P. MEYER, « Bruchstücke zweier *typika ktetorika* », *BZ* 4, 1895, p. 45-48.

- Saint-Dèmètrios des Paléologues, *Typikon* : éd. H. GRÉGOIRE, « Imperatoris Michaelis Paleologi de vita sua », *Byz.* 29-30, 1959-1960, p. 447-476.

- Saint-Euthyme, *Typikon* : éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias*, I , Saint Petersbourg, 1894, p. 255-257.

- Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Athos, *Typikon* : *Actes de Docheiariou*, éd. N. OIKONOMIDÈS, Paris, 1984, p. 133-138 (Archives de l'Athos XIII).

- Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, *Typikon* : *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, éd. A. GUILLOU, Paris, 1955, p. 163-176.

- Sainte-Croix, *Typikon* : éd. I. TSIKNOPOULLOS, *Κυοριακὰ Τυπικά*, Nicosie, 1969, p. 71-104.

- Saint-Mamas, *Typikon* : éd. S. EUSTRATIADÈS, « Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τοῦ Ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος », *Ἑλλήνικα* 1, 1928, p. 256-314.

- Saint-Nicolas de Casole, *Typikon* : éd. J. COZZA-LUZI, *Nova Patrum Bibliotheca*, X, Rome, 1905, p. 149-166.

- Saint-Sabas, *Typikon* : éd. J. H. KURTZ, « A. Dmitrijevskij, Die Klosterregeln des hl. Sabbas », *BZ* 3, 1894, p. 168-170.

- Saint-Sabbas, *Typikon* : éd. P. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 184-187.

- Théotokos Eléousa, *Typikon* : éd. L. PETIT, « Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine », *IRAIK* 6, 1900, p. 114-125.

- Théotokos Hodègètria, *Typikon* : éd. B. KRAPSITÈS, *Thesprotika*, II, Athènes, 1972, p. 163-167.

- Théotokos Machairas, *Typikon* : éd. I. TSIKNOPOULLOS, *Κυοριακὰ Τυπικά*, Nicosie, 1969, p. 3-68.

- Théotokos Néa péribleptos, *Typikon* : éd. I. M. KONIDARÈS, K. A. MANAPHÈS, « Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία » τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ματθαιου Α', *EEBΣ* 45, 1981-1982, p. 472-510.

- Théotokos *tou Roidiou*, *Typikon* : éd. V. BENESEVIC, *Taktikon Nikona Chernogortsa*, Saint-Pétersbourg, 1917, p. 68-80.

- Théotokos de Boreinè, *Typikon* : éd. M. GÉDÉON, « Διαθήκη Μαξίμου μοναχοῦ κτίτορος τῆς ἐν Λυδίᾳ μονῆς Κοτινῆς (1247) », *Μικρασιατικα Χρονικα* 2, 1939, p. 261-291.

- Transfiguration, *Typikon* : éd. N. BÉÈS, « Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων », *Byzantis* 1, 1909, p. 250-252.

1.2 Actes de l'Athos

- *Vatopédi I* : *Actes de Vatopédi I. Des origines à 1329*, J. BOMPAIRE, J. LEFORT, V. KRAVARI, C. GIROS éd., Paris, 2001 (Archives de l'Athos XXI).

- *Vatopédi II* : *Actes de Vatopédi II*, J. LEFORT, V. KRAVARI, C. GYROS, K. SMYRLIS éd., Paris, 2006 (Archives de l'Athos XXII).

- *Xeropotamou* : *Actes de Xeropotamou*, J. BOMPAIRE éd., Paris, 1964 (Archives de l'Athos III).

- *Zographou* : *Actes de Zographou*, W. REGEL, E. KURTZ, B. KORABLEV éd., Amsterdam, 1969.

2. SOURCES JURIDIQUES

2.1 Sources ecclésiastiques et ecclésiologiques

- CJ : *Corpus iuris civilis, t. 2, Codex Iustinianus*, éd. P. KRÜGER, Berlin, 1959 (éd. or. 1915).

- JOANNOU, *DGA* : P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (II^e^-IX^e^ siècle)*, 4 vol., Grottaferrata (Rome), 1962 (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti IX).

- MANSI : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. MANSI, 31 vol., Florence-Venise, 1757-1789.

- RHALLÈS-POTLÈS : H. RHALLÈS, M. POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6 vol., Athènes, 1852-1859.

2.1.1 Actes et canons des conciles

- Concile de Chalcédoine (451, IV^e^ concile œcuménique), CO : *Les conciles œcuméniques*, dir. G. ALBERIGO *et alii*, trad. J. MIGNON, Paris, 1994, p. 180-233.

- Concile in Trullo (691-692, VI^e^ concile œcuménique), CQ : *Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum*, éd. et trad. H. OHME, Turnhout, 2006, p. 168-292.

- Concile de Nicée II (787, VII^e^ concile œcuménique), CO : *Les conciles œcuméniques*, dir. G. ALBERIGO *et alii*, trad. J. MIGNON, Paris, 1994, p. 133-156.

- Conciles œcuméniques : *Les conciles œcuméniques.* Tome II 1-2, Les décrets. De Trente à Vatican II, éd. française sous la dir. de A. DUVAL, B. LAURET, H. LEGRAND *et alii*, Paris, 1994 (Le magistère de l'Église).

2.1.2 Ecclésiologie et liturgie

- Saint Basile, *Lettres*, éd. Y. COURTONNE, t. 1-3, Paris, 1957-1966

- Jean Chrysostome, *La virginité*, éd. H. MUSURILLO, B. GRILLET, Paris, 1966 (Sources Chrétiennes 125).

- Jean Chrysostome, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, éd. G. H. ETTLINGER, B. GRILLET, Paris, 1968 (Sources chrétiennes 138).

- Gennade Scholarios : Gennade Scholarios, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, 8 vol., éd. L. PETIT, A. SIDERIDES, M. JUGIE, Paris, 1928-1936.

2.2 ACTES DE LA PRATIQUE

- Chômatianos, *Ponemata Diaphora* : G. PRINZING, *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, Berlin, 2002 (CFHB 38).

- DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V et VI : J. DARROUZÈS, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. 5, Les régestes de 1310 à 1376*, Paris, 1977 (Le Patriarcat byzantin. Série 1) ; J. DARROUZÈS, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. 6, Les régestes de 1377 à 1410*, éd. Paris, 1979 (Le Patriarcat byzantin. Série 1).

- *DRPK* I : H. HUNGER, O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331,* Vienne, 1981 (CFHB 19/1).

- *DRPK* II : H. HUNGER, O. KRESTEN, E. KISLINGER, C. CUPANE, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350,* Vienne, 1995 (CFHB 19/2).

- *DRPK* III : J. KODER, M. HINTENBERGER, O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350-1363,* Vienne, 2001 (CFHB 19/3).

- GRUMEL-DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. II et III : V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1, Les actes des patriarches. Fasc. 2 et 3, Les régestes de 715 à 1206*, Paris, 1989 (Le Patriarcat byzantin. Série 1)

- GRUMEL, *Régestes*, fasc. I : V. GRUMEL, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1, Les actes des patriarches. Fasc. 1, Les régestes de 381 à 715*, Paris, 1972 (Le Patriarcat byzantin. Série 1)

- LAMPROPOULOS, *Apokaukos* : K. LAMPROPOULOS, Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου ιτου συγγραφικού έργου του, Athènes, 1988 (Ιστορικες Μονογραφιες)

- LAURENT, *Régestes*, fasc. IV : V. LAURENT, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople. I, Les actes des patriarches. Fasc. 4, Les régestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971 (Le Patriarcat byzantin. Série 1).

- MM : F. MIKLOSICH, J. MÜLLER, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi, Sacra et Profana*, 6 vol., Vienne, 1860-1890.

- J. OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta* (Codificazione canonica orientale. Fonti II 3), Rome, 1941.

- A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, « Συνοδικὰ γράμματα ᾽Ιωάννου τοῦ ᾽Αποκαύκου », *Βυζαντὶς* 1, 1909, p. 3-30.

- PÉTRIDÈS, *Jean Apokaukos* : S. PÉTRIDÈS, « Jean Apokaukos. Lettres et autres documents inédits », *IRAIK* 14, 1909, p. 69-100 ou 1-32.

- PITRA, *Responsiones* : *Responsiones Demetrii Chomataini*, éd. J.-B. PITRA, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, Paris, 1891.

- ZÈPOS, *JGR* : J. ZÈPOS, P. ZÈPOS, *Jus Graecorum-Romanum*, 8 vol., Athènes, 1931.

3. SOURCES ÉPISTOLAIRES

- Grégoire Akindynos, *Lettres* : A. C. HERO, *The Letters of Gregory Akindynos*, Washington, 1983 (Dumbarton Oaks Texts 7, CFHB 21)

- Jean Apokaukos, *Lettres* : A. PAPADOPOULOS KERAMEUS, « Συνοδικὰ γράμματα ᾽Ιωάννου τοῦ ᾽Αποκαύκου », *Βυζαντίς* 1, 1909, p. 3-30.

- CONGOURDEAU, *Théolepte de Philadelphie* : Théolepte de Philadelphie*, Lettres et Discours* : *lettres à une princesse. Discours monastiques*, trad. M.-H. CONGOURDEAU, S. SALAVILLE, Paris, 2001 (Les Pères dans la foi).

- Grégoire de Chypre, *Lettres* : S. EUSTRATIADES, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ᾽Επιστολαι καὶ μῦθοι*, Alexandrie, 1910.

- Irène-Eulogie, *Lettres* : A. C. HERO, *A Woman's Quest for spiritual Guidance : the Correspondance of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Brookline, 1986.

- MOSCONAS, *Correspondance* : T. D. MOSCONAS, « La correspondance de Théolepte de Philadelphie avec Irène Paléologue », *Ἀνάλεκτα* 7, Alexandrie, 1958, p. 32-49.

Nicéphore Choumnos, *Lettres* : J.-F. BOISSONADE, *Anecdota Nova*, Hildesheim, 1962 (éd. or. Paris, 1844).

- Maxime Planude, *Lettres* : *Maximi monachi Planudis Epistulae*, éd. M. TREU, Breslau, 1890 (rééd. Amsterdam 1960).

- Saint Basile, *Lettres* : Saint Basile, *Lettres*, éd. et trad. Y. COURTONNE, 3 vol., Paris, 1957-1966.

- Théolepte de Philadelphie, *Lettres* : A. C. HERO, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline, 1994.

- Théolepte de Philadelphie, *Lettere e discorsi*, éd. et trad. A. RIGO, Magnano, 2007 (Padri Orientali).

4. SOURCES HAGIOGRAPHIQUES

- *Vie* d'Athanase I[er] (BHG 194) : A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, « Zitija dvuh' Vselenskih' patriarhov' XIV v., svv. Afanasija I i Isidora I », *Zapiski istoriko-filol. Fakul'teta Imperatorskago S.-Petersburskago Universiteta* 76, 1905, p. 1-51.

- *Vie* d'Irène de Chrysobalanton (BHG 952) : J. O. ROSENQVIST éd., *The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalaton : A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, Uppsala, 1986, p. 2-112 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensis).

- *Vie* d'Irène-Xénè (BHG 2206) : éd. *Synax. Eccl. CP,* col. 887-890 ; J. MORAVCSIK trad. all., *Die Tochter Ladislaus des Heiligen und das Pantokrator-Kloster in Konstantinopel*, Budapest/Constantinople, 1923, p. 48-51.

- *Vie* de Marie la jeune (BHG 1164) : H. DELEHAYE éd., *Acta Sanctorum Novembris* 4, Bruxelles, 1925, p. 692-705 ; A. E. LAIOU trad. angl., TALBOT, *Holy Women*, p. 239-289.

- *Vie* de Théodora d'Arta (BHG 1736) : J.-P. MIGNE éd., *PG* 127, p. 904-8 ; A.-M. TALBOT trad. angl., TALBOT, *Holy Women*, p. 323-333.

- *Vie* de Thomaïs de Lesbos (BHG 2454) : H. DELEHAYE éd., *Acta Sanctorum Novembris* 4, p. 234-242 ; P. HALSALL trad. angl., TALBOT, *Holy Women*, p. 291-322.

- *Vie* du patriarche Nicéphore : *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica*, éd. C. DE BOOR, Leipzig, 1880.

- *Vie* des *Graptoi* (Théodore, BHG 1746 ; Théophane, BHG 1793) : C. SODE, *Jerusalem-Konstantinopel-Rom : Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart, 2001.

5. SOURCES HISTORIQUES

- Anne Comnène, *Alexiade* : Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. fr. B. LEIB, Paris, 1967 (rééd. 2006) (collection Byzantine, association Guillaume Budé) ; Anne Comnène, *Alexias*, D. R. REINSCH, A. KAMBYLIS éd. et trad. all., Berlin, 2001 (CFHB 40).

- Jean Cantacuzène, *Histoire* : *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum*, 3 vol., éd. L. SCHOPENI, Bonn, 1828-1832 (CSHB) ; Johannes Kantacuzenos, *Geschichte*, éd. G. FATOUROS et T. KRISCHER, Stuttgart, 1982 (Bibliothek der griechischen Literatur 17).

- Nicétas Chôniatès, *Histoire* : Nicétas Chôniatès, *Historia*, éd. et trad. J.-L. VAN DIETEN, Berlin, 1975 (CFHB 11/1-2).

- Nicéphore Grégoras, *Histoire* : *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, éd. L. SCHOPEN, l. BEKKER, 3 vol., Bonn, 1829-1855 ; trad. All.J. L. VAN DIETEN, *Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte*, Stuttgard, 1973-1988, 3 vol.

- Jean Kinnamos, *Chronique*, trad. J. ROSENBLUM, Paris, 1972 (Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Nice 10)

- Kodinos : *Georgii Codini Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis*, éd. I. BEKKERI, Bonn, 1843 (CSHB)

- LAMBROS, *NE* 8 : S. LAMBROS, « Ὁ Μαρκιανὸς κώδιξ 524 », *NE* 8, 1911, p. 3-59.

- LAMBROS, *NE* 15 : S. LAMBROS, « Ἐπιστολὴ Κωνσταντίου τοῦ Σιναίου », *NE* 15, p. 132-136.

- LOENERTZ, *Chronicon Breve* : R.-J. LOENERTZ, « Chronicon Breve de Graecorum imperatoribus, ab anno 1341 ad annum 1453 e codice Vaticano graeco 162 », *EEBΣ* 28, 1958, p. 204-215.

- Georges Pachymère, *Histoire* : Georges Pachymère, *Relations historiques*, 5 vol., éd. A. FAILLER, trad. V. LAURENT, Paris, 1984 sq (CFHB 24).

- Pseudo-Kodinos : *Georgii Codini Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis,* éd. et trad. E. BEKKERI, Bonn, 1843 (CSHB)

- Pseudo-Sphrantzès : Georges Sphrantzès, *Memorii, 1401-1477*, éd. V. GRECU, Bucarest, 1966.

- SCHREINER, *Kleinenchroniken* : P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinenchroniken*, Vienne, 1975 (CFHB 12/1-2).

- Sphrantzès : *Giorgio Sfranze. Cronaca*, éd. R. MAISANO, Rome, 1990 (CFHB 29).

6. SOURCES LITTÉRAIRES

- Georges Akropolite : *Georgii Acropolitae opera*, 2 vol., éd. A. HEISENBERG, Stuttgart, 1978 (éd. or. Leipzig 1903) (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

- Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer*, éd. C. SCHEFER, Paris, 1892.

- Nicolas Calliclès : Nicolas Calliclès, *Carmi*, éd. et trad. it. R. ROMANO, Naples, 1980 (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 8).

- Nicéphore Choumnos, *Testament* : *Anecdota graeca e codicibus regiis*, vol. V, éd. J.-F. BOISSONADE, Paris, 1829 (rééd. 1962).

- EPh : *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, Alexandrie, de 1908 à 1952.

- Théodore Hyrtakénos : éd. J.F. Boissonade, *Anecdota graeca*, I, 286, p. 286-287.

- Joseph Kalothètos, *Discours* : éd. D. TSAMES, Συγγράμματα, Thessalonique, 1980.

- V. LAURENT, *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence 1438-1439*, Paris, 1971 (Publications de l'Institut français d'études byzantines).

- Manuel Philès : Manuel Philes, *Carmina* I, II, éd. E. MILLER, Paris, 1855-1857.

- Maxime Planude, *Epigrammata* : *Epigrammata Maximu Planude*, éd. S. LAMBROS, *NE* 13, p. 414-421.

- Théodore Prodrome : W. HÖRANDNER, *Théodoros Prodromos Historisches Gedichte*, Vienne, 1974 (Wiener Byzantinische Studien 11).

- K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Venise-Paris, 1872-1894

- SIDÉRAS, *Épitaphes* : A. SIDÉRAS, *25 Ανεκδοτοι Βυζαντινοι Επιταφιοι. Unedierte Byzantinische Grabreden,* Thessalonique, 1991 (Klasika Grammata 5).

- Georges Tornikès, *Éloge d'Anne Comnène* : J. DARROUZÈS, *Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et discours*, Paris, 1970 (Le monde byzantin).

- Théolepte de Philadelphie, *Discours* : *Theoleptos of Philadelpheia, The monastic Discourses*, éd. et trad. par R. E. SINKEWICZ, Toronto, 1992 (Studies and Texts 111)

TRAVAUX

1. INSTRUMENT DE TRAVAIL, DICTIONNAIRES, RÉPERTOIRES

- *Atlas d'histoire de l'Église* : H. JEDIN *et alii*, *Atlas d'histoire de l'Église : les Églises chrétiennes hier et aujourd'hui*, Maredsous, 1990.

- BARZOS, *Comnène* : C. BARZOS, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, 2 vol., Thessalonique, 1984.

- BHG : F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 1957 (Subs. Hag. 8a) ;

BHG^2 : *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, Bruxelles, 1969 (Subs. Hag. 47) ;

BHG^3 : *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, Bruxelles, 1984 (Subs. Hag. 65)

- CHEYNET-VANNIER, *Études prosopographiques* : J.-Cl. CHEYNET, J.-F. VANNIER, *Études prosopographiques*, Paris, 1986 (Byzantina Sorbonensia 5).

- DE MEESTER, *De monachico statu* : P. DE MEESTER**,** *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa*, Vatican, 1945 (Sacra congregazione per la ciesa orientale. Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie 2, fasc. 10)

- FASSOULAKIS, *Raoul-Ral(l)es* : S. FASSOULAKIS, *The Byzantine Family of Raoul-Ral(l)es*, Athènes, 1973.

- *HC* IV : *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dir. G. DAGRON, P RICHÉ, A. VAUCHEZ, Paris, 1993 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dir. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, 14 vol., Paris, 1990-2001).

- *HC* V : *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. A. VAUCHEZ, Paris, 1993 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dir. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, 14 vol., Paris, 1990-2001)

- *HC* VI : *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, dir. M. MOLLAT DU JOURDIN, A. VAUCHEZ, Paris, 1990 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dir. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, 14 vol., Paris, 1990-2001)

- JANIN, *Églises et monastères* : R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I, Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3, Les Églises et les monastères,* Paris, 1969 (GEEB 3).

- JANIN, *Grands centres* : R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, II, Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris, 1975 (GEEB 2).

- H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, réed. 1968.

- NICOL, *Kantacouzenos* : D. M. NICOL, *The Family of Kantacouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington, 1968 (DOS 11).

- *ODB* : *The Oxford Dictionnary of Byzantium*, dir. A. KAZHDAN, 3 vol., New York, 1991.

- *PLP* : *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, éd. E. TRAPP, R. WALTHER, H.-V. BEYER, Vienne, 1976-.

- POLEMIS, *Doukai* : D. I. POLEMIS, *The Doukai : a contribution to Byzantine prosopography*, Londres, 1968.

2. ARTICLES ET MONOGRAPHIES

- ABRAHAMSE, *Women's Monasticism* : D. de F. ABRAHAMSE, « Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period : Problems and Prospects », *ByzF* 9, 1985, p. 35-58.

- H. AHRWEILER, « Charisticariat et autres formes d'attributions des fondations pieuses aux X^e^-XI^e^ siècles », *ZRVI* 10, 1967, p. 1-27, repris dans H. AHRWEILER, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Londres, 1971 (Variorum Reprints CS 5), VII.

- AHRWEILER, *Smyrne* : H. AHRWEILER, « L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII^e^ siècle », *Travaux et Mémoires* I, Paris, 1965.

- AHRWEILER, *Philadelphie* : H. AHRWEILER, *Philadelphie et autres études*, , 1984, p. 9-125 (Byzantina Sorbonensia 4)

- AHRWEILER, *Région* : H. AHRWEILER, « La région de Philadelphie au XIV^e^ siècle (1290-1390), dernier bastion de l'Hellénisme en Asie Mineure », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (janvier-mars 1983)*, p. 175-197.

- J. C. ANDERSON, « Anna Komnene, Learned Women, and the Book in Byzantine Art », *Anna Komnene,* p. 125-156.

- G. DE ANDRÉS, *Catalogo de los Codices Griegos de la Real Biblioteca de el Escorial,* Madrid, 1965.

- H. N. ANGELOMATIS-TSOUGARAKIS, « Women in the Society of the Despotate of Epirus », *JÖB* 32/2, 1982, p. 473-479.

- L. ANGLIVIEIL DE LA BEAUMELLE, « Ève à l'épreuve des Pères », *Ève et Pandora, la création de la première femme*, dir. J.-Cl. SCHMITT, Paris, 2001, p. 69.

- ANGOLD, *Byzantine Empire* : M. ANGOLD, *The Byzantine Empire, 1025-1204. A political History*, Londres/New York, 1985 (rééd. 1997).

- ANGOLD, *Church* : M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995.

- ANGOLD, *Church and Society* : M. ANGOLD, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995.

- ANGOLD, *Literature* : M. ANGOLD, « Were Byzantine Monastic *Typika* Literature ? », *The Making of Byzantine History, studies dedicated to Donald M. Nicol*, dir. R. BEATON, C. ROUECHÉ, Aldershot, 1993, p. 55 (Centre for Hellenic Studies King's College London 1).

- *Anna Komnene* : *Anna Komnene and Her Times*, dir. T. GOUMA-PETERSON, New York, 2000.

- AUZEPY, *Sainteté* : M.-F. AUZEPY, « La sainteté et le couvent : libération ou normalisation des femmes ? », *Femmes et pouvoir des femmes,* p. 174-188.

- M.-F. AUZÉPY, « De Philarète, de sa famille, et de certains monastères de Constantinople », *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, dir. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J.-P. SODINI, Paris, 1993, p. 117-135.

- BASILIKOPOULOU, *Égalité* : A. BASILIKOPOULOU, « Monachisme : l'égalité totale des sexes », *Les femmes et le monachisme byzantin*, p 99-110.

- BEAUCAMP, *XI^e^* : J. BEAUCAMP, « Au XI^e^ siècle, Byzance : le jeu des normes et des comportements », *Familles et biens en Grèce et à Chypre*, dir. C. PIAULT, Paris, 1985, p. 197-210, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, V.

- BEAUCAMP, *Église* : J. BEAUCAMP, « Les femmes et l'Église : droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance », *Kanon* 16, 2000, p. 87-112, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, XX.

- BEAUCAMP, *Éspace* : J. BEAUCAMP, « Les femmes et l'espace public à Byzance », *DOP* 52, Washington, 1998, p. 129-144, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, XIV.

- BEAUCAMP, *Exclues* : J. BEAUCAMP, « Exclues et aliénées : les femmes dans la tradition canonique byzantine », *Strangers to themselves*, p. 87-103, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, XVII.

- BEAUCAMP, *Femmes* : J. BEAUCAMP, *Femmes, patrimoines, normes à Byzance*, Paris, 2010.

- BEAUCAMP, *Incapacité* : J. BEAUCAMP, « Incapacité féminine et rôle public à Byzance », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 23-36, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, XVI.

- BEAUCAMP, *Situation juridique* : J. BEAUCAMP, « La situation juridique de la femme à Byzance », *CCM* 78/79, 1977, p. 145-176, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, II.

- BEAUCAMP, *Statut*, I : J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e^-VII^e^ siècle). I. Le droit impérial,* Paris, 1990 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance Monographie 5).

- BEAUCAMP, *Statut*, II : J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e^-VII^e^ siècle). II. Les pratiques sociales,* Paris, 1990 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance Monographie 5).

- J. BEAUCAMP, « Les filles et la transmission du patrimoine à Byzance : dot et part successorale », *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, dir. J. BEAUCAMP, G. DAGRON, Paris, 1998, p. 11-34, repris dans BEAUCAMP, *Femmes*, XI.

- H. BELTING, *Das illuminierte Buch in des spätbyzantinische Gesellshaft*, Heildelberg, 1970.

- U. BERLIÈRE, *Les monastères doubles aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Bruxelles, 1924 (Mémoires de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique 18).

- P. BOURDIEU, « Remarques sur *l'Histoire des Femmes* », *Femmes et histoire : la Sorbonne*, dir. G. DUBY, M. PERROT, Paris, 1993, p. 63-66.

- L. BRÉHIER, *Le monde byzantin, III, La civilisation byzantine*, Paris, 1947-1950 (rééd. 1970), p. 10-12.

- L. BRÉHIER, « La femme dans la famille à Byzance », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slave* 9, 1949, p. 105-108

- I. BRIAN, D. LETT, V. SEBILLOTTE-CUCHET, G. VERDO, « Le genre comme démarche », *Hypothèses* 2004, Paris, p. 277-295.

- P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995 (éd. or. 1988)

- H. BUCHTHAL, H. BELTING, *Patronage in thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of late Byzantine Book Illumination and Calligraphy*, Washington, 1978, p. 100-104 (DOS 16).

- G. BUCKLER, *Anna Comnena : A study*, Londres, 1929.

- G. BUCKLER, « Women in Byzantine Law about 1100 », *Byz.* 11, 1936, p. 391-416.

- I. BÜHLER, « Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern », *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 3, 1928, p. 197-207; 4, 1929, p. 1-13 et 199-220; 5, 1930, p. 17-33 et 229-251.

- *Byzantine Aristocracy* : *The Byzantine Aristocracy, IX^th^ to XIII^th^ Centuries*, dir. M. ANGOLD, Oxford, 1984 (BAR International Series 221).

- *Byzantine Women* : *Byzantine Women. Varieties of experience 800-1200*, dir. L. GARLAND, Aldershot/Burlington, 2006.

- *The Cambridge Medieval History*, vol. IV : *The Byzantine Empire*. *Part I : Byzantium and Their Neighbours*, dir. J. M. HUSSEY, T. M. NICOL, G. COWAN, Cambridge, 1966.

- CAVALLO, *Lire* : G. CAVALLO, *Lire à Byzance*, Paris, 2006.

- CHEYNET, *Aristocracy and inheritance* : J.-C. CHEYNET, Aristocracy and inheritance (11th-13th centuries),

- CHEYNET, *Aristocratie* : J. Cl. CHEYNET, « l'aristocratie Byzantine (VIII^e^-XIII^e^ s.) », *Journal des savants*, juillet-décembre 2000, p. 281-322, traduit en anglais dans CHEYNET, *Byzantine aristocracy*, I.

- CHEYNET, *Byzantine aristocracy* : J.-C. CHEYNET, The Byzantine aristocracy (8^th^-13^th^ centuries), Aldershot-Burlington, 2006 (Variorum Collected Studies Series CS 859).

- J.-C. CHEYNET, « The Byzantine aristocracy in the 10^th^-12^th^ centuries : a review of the book by A. Kazhdan and S. Ronchey », CHEYNET, *Byzantine aristocracy*, II.

- CHEYNET, *Héritage* : J.-C. CHEYNET, « Aristocratie et héritage (XI^e^-XIII^e^ siècle) », *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, dir. J. BEAUCAMP, G. DAGRON, Paris, 1998, p. 81-99 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'histoire

et de civilisation de Byzance, Monographie 11), traduit en anglais dans CHEYNET, *Byzantine aristocracy*, IV.

- J.-C. CHEYNET, « Fortune et puissance de l'aristocratie (X^e^-XII^e^ siècle) », Hommes et Richesses dans l'Empire byzantin II, éd. V. KRAVARI, J. LEFORT, C. MORRISSON, Paris, 1991, p. 199-214, repris dans CHEYNET, *Byzantine aristocracy*, V.

- J.-C. CHEYNET, « La patricienne à ceinture : une femme de qualité », *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e^- XV^e^ siècles), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, éd. P. HENRIET, A.-M. LEGRAS, Paris 2000, p. 179-187.

- CHEYNET, *Rôle des femmes* : J.-C. CHEYNET, « Le rôle des femmes de l'aristocratie d'après les sceaux », *Mélanges V. Sandrovskaja*, Saint-Pétersbourg, 2004, p. 30-49.

- E. COCHE DE LA FERTÉ, *L'art de Byzance*, Paris, 1981 (L'art et les grandes civilisations).

- M.-H. CONGOURDEAU, « Un procès en avortement au XIV^e^ s. », *REB* 40, 1982, p. 103-115.

- CONNOR, *Women* : C. L. CONNOR, *Women in Byzantium*, New Haven, 2004.

- CONSTANTELOS, *Poverty, society and philanthropy* : D.J. CONSTANTELOS, *Poverty, society and philanthropy in the later medieval Greek world*, New Rochelle/NY/Caratzas, 1992.

- C. N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-1310)*, 1982.

- CRISLIP, *Hospital* : A.T. CRISLIP, *From monastery to hospital : Christian monasticism and the transformation of health care in late antiquity*, Ann Arbor, 2005

- *The cult of the mother of God in Byzantium : texts and images,* éd. L. BRUBAKER, M. B. CUNNINGHAM, Farnham, 2011 (Birmingham Byzantine and Ottoman studies 11)

- CUTLER-MAGDALINO, *Lincoln College* : A. CUTLER, P. MAGDALINO, « Some precisions on the Lincoln College Typikon », *Cahiers Archéologiques* XXVII, Paris, 1978, p. 179-198.

- DAGRON, *Hériter* : G. DAGRON, « Hériter de soi-même », *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, dir. J. BEAUCAMP, G. DAGRON, Paris, 1998, p. 81-99 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'histoire et de civilisation de Byzance, Monographie 11).

- DARROUZÈS, *Grégoire d'Antioche* : J. DARROUZÈS, « Notice sur Grégoire d'Antioche », *REB* 20, Paris, 1962, p. 61-92.

- DARROUZÈS, *Recherches* : J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris, 1970 (AOC 11).

- DARROUZÈS, *Registre synodal* : J. DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe s. Étude paléographique et diplomatique*, Paris, 1971.

- DAWSON, *Women's Dress* : T. DAWSON, « Propriety, Practicality and Peasure : the Parameters of Women's Dress in Byzantium, A.D. 1000-1200 », *Byzantine Women*, p. 41-75.

- DELEHAYE, *Deux typika* : H. DELEHAYE, *Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles, 1921.

- F. DELMAS, « Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Egyptienne », *ÉO* 4, 1900-1901, p. 35-42.

- F. DELMAS, « Encore Sainte Marie l'Egyptienne », *ÉO* 5, 1901-02, p. 15-17.

- *Desire and Denial in Byzantium : Papers from the Thirty-First Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997,* dir. L. JAMES, Aldershot/Brookfield/Singapoure/Sydney, 1999 (Society for the Promotion of Byzantine Studies 6).

- P. DE MEESTER, « Les typiques de fondation », *SBN* 6, 1940, p. 496-508.

- A. DE VOGÜE, *Les règles monastiques anciennes (400-700*), Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 46).

- C. DIEHL, *Figures byzantines*, Paris, 1906.

- F. DÖLGER, « compte rendu de Michailo Laskaris, *Vizantiske princese u srednjevekovnoj Srbiji. Prilog istoriji vizantiskosrpskich odnosa od kraja XII do sredine XV veka*, Belgrade, 1926 », *BZ* 27, 1927, p. 128-136.

- M. EMMANUEL, « Some notes on the external appearance of ordinary women in Byzantium. Haistyles, headdresses : Texts and iconography », *Byzantinoslavica* 56, 1995, 1-3, 3, p. 769-778.

- *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, dir. S. TOUGHER, Londres/Swansea, 2002.

- *Les femmes et le monachisme byzantin* : *Les femmes et le monachisme byzantin, Actes du symposium d'Athènes*, dir. J.-Y. PERREAULT, M. LOUKAKI, M. TOLI, Athènes, 1991.

- *Femmes et pouvoir des femmes* : *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e^-XI^e^ siècles)*, dir. A. DIERKENS, R. LE JAN, S. LEBECQ, J.-M. SANSTERRE, Villeneuve d'Ascq, 1999 (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19)

- FLEDELIUS, *Woman's position* : K. FLEDELIUS, « Woman's Position and Possibilities in Byzantine Society, with a Particular Reference to the Novel of Leo VI », *JÖB* 32/2, Vienne, 1981, p. 425-432.

- B. GAIN, *L'église de Cappadoce au IV^e^ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Rome, 1985, p. 123-161 (*Orientalia Christiana Analecta 225*).

- GALATARIOTOU, *Gender* : C. GALATARIOTOU, « Holy Women and Witches : Aspects of Byzantine Conceptions of Gender », *BMGS*, Chester, 1984-1985, p. 55-94.

- GALATARIOTOU, *Ktetorika Typika* : C. GALATARIOTOU, « Byzantine *Ktetorika Typika* : a comparative study », *REB* 45, 1987, p. 77-138.

- T. GANCHOU, « L'ultime testament de Géôrgios Goudélès, hommes d'affaires, *mézasôn* de Jean V et Ktètôr (Constantinople, 4 mars 1421) », *Travaux et Mémoires 16*, Paris, 2010, p. 277-358.

- T. GANCHOU, « Théodôra Kantakouzènè Komnènè de Trébizonde (1382/1426), ou la vertu calomniée », *Geschehenes und Geschriebenes : Studien zu Ehren von Günther S. Henrich und Klaus-Peter Matschke. herausgegeben von Sebastian Kolditz und Ralf C. Müller*, Leipzig, 2005, p. 337-350.

- L. GARLAND, *Byzantine Empresses : Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Londres, 1999.

- GARLAND, *Life* : L. GARLAND, « The Life and Ideology of Byzantine Women : A Further Note of Convention of Behaviour and Social Reality as Reflected in XIth and XIIth Century Historical Sources », *Byz.* 58, 1988, p. 361-393.

- P. GAUTIER, « Les lettres de Grégoire, higoumène d'Oxia », *REB* 31, l. 39-40, p. 203-227.

- GAUTIER, *Obituaire* : P. GAUTIER, « L'obituaire du *typikon* du Pantocrator », *REB* 27, 1969, p. 235-262.

- GAUTIER, *Réquisitoire* : P. GAUTIER, « Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat », *REB* 33, 1975, p. 77-132.

- *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, dir. D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, C. PLANTÉ, M. RIOT-SARCEY, C. ZAIDMAN, Paris, 2003.

- T. GOUMA-PETERSON, « Gender and Power : Passages to Maternal in Anna Komnene's Alexiad », *Anna Komnene,* p. 107-124.

- J. GOUILLARD, « La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite », *JÖB* 32/2, 1982, p. 445-452.

- GOUILLARD, *Synodikon* : J. GOUILLARD, « Le Synodikon de l'Orthodoxie », *Travaux et Mémoires* 2, 1967, p. 1-316

- A. GRABAR, « Une pixyde en ivoire à Dumbarton Oaks », *DOP* 14, 1960.

- J. GROSDIDIER DE MATONS, « La femme dans l'Empire byzantin », *Histoire de la femme*, dir. P. GRIMAL, Paris, 1967 (rééd. 1974), t. 3, p. 11-43.

- R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines*, I, Paris, 1967 (Berliner byzantinische Arbeiten 35).

- GUILLAND, *Οἱ βυζαντινοὶ* : R. GUILLAND, *Οἱ βυζαντινοὶ αὐτοκράτορες καὶ τὸ θέλγητρον τοῦ μοναστηρίου*, *EEBS* 21, p. 215-234.

- HANNICK-SCHMALZBAUER, *Die Synadenoi* : C. HANNICK, G. SCHMALZBAUER, « Die Synadenoi. Prosopographische Untersuchung zu einer byzantinischen Familie », *JÖB* 25, 1976, p. 125-161.

- K. HASTRUP, « The Semantics of Biology : Virginity », *Defining Females*, dir. S. ARDENER, Londres, 1978.

- E. HERMAN, « Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern », *OCP* 7, 1941, p. 406-460.

- HERO, *Irène-Eulogia* : A. C. HERO, « Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople », *ByzF* 9, 1985, p. 119-157.

- A. C. HERO, « The Unpublished Letters of Theoleptos Metropolitan of Philadelphia (1283-1322), Part I », *Journal of Modern Hellenism* 3, 1986, p. 1-31 ; Part II, *Journal of Modern Hellenism* 4, 1987, p. 2-17.

- J. HERRIN, « L'enseignement maternel à Byzance », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 91-102.

- J. HERRIN, *Women in Purple : Rulers of Medieval Byzantium*, Londres, 2001.

- B. HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204*, Londres, 1999.

- B. HILL, « A Vindication of the Rights of Women to Power by Anna Komnene », *ByzF* 23, 1996, p. 45-52.

- B. HILL, « Actions Speak Louder Than Words : Anna Komnene's Attempted Usurpation », *Anna Komnene*, p. 45-62.

- S. HILPISCH, *Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation*, Munster, 1928.

- *Histoire des femmes en Occident*, dir. G DUBY, M. PERROT, Paris, 1991 (rééd. 2002).

- *L'histoire des femmes est-elle possible ?*, dir. A.-M. SOHN, F. THELAMON, Paris, 1998.

- HORDERN, *Hospitals and Healing* : P. HORDEN, *Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Aldershot, 2008 (Variorum Collected Studies Series CS 881).

- M. G. HOUSTON, *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, Londres, 1966.

- H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz : die byzantinische Buchkultur*, Münich, 1989.

- I. HUTTER, « Das bild der Frau in der byzantinischen kunst », *BYZANTIOΣ, Festschrift für Herbert Hunger zum 70 Geburstag*, dir. W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN et E. TRAPP, Vienne, 1984, p. 163-170.

- I. HUTTER, « Das Bild der Frau in der byzantinischen Kunst », *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 75. Geburstag,* dir. W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN, E. TRAPP, Vienne, 1984, p. 163-170.

- I. HUTTER, « Die Geschichte des Lincoln College Typikons », *JÖB* 45, 1995, p. 79-114.

- *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du masculin et du féminin*, dir. D. GARDEY, I. LÖWY, Paris, 2000.

- R. JANIN, « L'église byzantine sur les rives du Bosphore », *REB* 12, 1954, p. 69-99.

- JANIN, *Monachisme byzantin* : R. JANIN, « Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commendes et *Typika* (X^{e}-XIV^{e} siècles) », *REB* 22, 1964, p. 5-44.

- JANIN, *Christ Philanthrope* : R. JANIN, « Les monastères du Christ Philanthrope à Constantinople », *REB* 4, 1946, p. 135-162.

- C. JEANNE, D. PASQUIER-CHAMBOLLE, « L'histoire médiévale à l'aune du genre : les débuts d'une enquête », *Sociétés & Représentations* 24, 2007, p. 29-42.

- S. KALOPISSI-VERTI, « Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Paleologan Period », BROOKS, *Faith and Power,* p. 76-97.

- M. KAPLAN, « L'aristocrate byzantine et sa fortune, Femmes et pouvoirs de femmes à Byzance et en Occident (VI^{e}-XI^{e} siècles) », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 205-226.

- KAPLAN, *Les monastères et le siècle* : M. KAPLAN, « Les monastères et le siècle à Byzance : les investissements des laïques au XI^{e} siècle », *CCM* 27, Poitiers, 1984, p. 73-83.

- KAPLAN, *Monastères XI^{e}-XII^{e} s.* : M. KAPLAN, « Pourquoi fondait-on des monastères à Byzance (XI^{e}-Milieu XII^{e} siècle) », *Founders and Refounders of Byzantines Monasteries*, dir. M. MULLET, Belfast, 2007, p. 28-42 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3) repris dans KAPLAN, *Pouvoirs*, p. 533-547.

- KAPLAN, *Monastères XII^{e}-XIII^{e} s.* : M. KAPLAN, « Pourquoi fondait-on des monastères dans le monde byzantin aux XII^{e}-XIII^{e} siècles », KAPLAN, *Pouvoirs*, p. 549-563.

- KAPLAN, *Pouvoirs* : M. KAPLAN, *Pouvoirs, église et sainteté : essais sur la société byzantine. Recueil d'articles publiés de 1990 à 2010*, Paris, 2011.

- A. KAZHDAN, « Women at Home », *DOP* 52, 1998, p. 1-17.

- KAZHDAN-EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture* : A. P. KAZHDAN, A. W. EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1985.

- KIDONOPOULOS, *Bauten* : V. KIDONOPOULOS, *Bauten in Konstantinopel, 1204-1328. Verfall und Zerstörung, Restaurierung, Umbau und Neubau von Profan und Sakralbauten*, Wiesbaden, 1994.

- P. KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός,* vol. II, Athènes, 1948 (collection de l'Institut français d'Athènes)

- C. KLAPISCH-ZUBER, D. BOLHER, J. DALARUN, « La différence des sexes », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. J.-Cl. SCHMITT, O. G. OEXLE, Paris, 2002, p. 561-582.

- I. KONIDARÈS, *Νομική θεώρηση τῶν τυπικῶν*, Athènes, 1984.

- KOUBENA, *Aristocratic* : E. C. KOUBENA, « A Survey of Aristocratic Women Founders of Monasteries in Constantinople between the Eleventh and Twelfth Centuries », *Les femmes et le monachisme byzantin,* p. 25-32.

- P. KOUKOULÈS, *Βυζαντινων βιος και πολιτισμος*, II, Athènes, 1948.

- M. KOUROUPOU, J.-F. VANNIER, « Commémoraisons des Comnènes dans le typikon liturgique du monastère du Christ Philanthrope (Ms. Panaghia Kamariotissa 29) », *REB* 63, 2005, p. 41-69.

- I. KOUROUSES, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60),* Athènes, 1972.

- S. KUGEAS, « Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F. », *BZ* 16, 1907, p. 588-609.

- KYRRIS, *Rôle* : C. P. KYRRIS, « Le rôle de la femme dans la société byzantine particulièrement pendant les derniers siècles », *JÖB* 32/2, 1981, p. 463-472.

- LAIOU, *Addendum* : A. E. LAIOU, « Addendum to the Report on the Role of Women in Byzantine Society », *JÖB* 32/1 p. 198-204, 1982, repris dans LAIOU, *Gender*, Ia.

- LAIOU, Byzantine aristocracy : A. E. LAIOU, « The Byzantine aristocracy in the Palaeologan period : a Story of Arrested Development », *Viator* 4, 1973, repris dans LAIOU, *Gender*, VI.

- A. E. LAIOU, *Constantinople and the Latins : the foreign policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge, 1972 (Harvard historical Studies 88).

- LAIOU, *Épire* : A. E. LAIOU, « Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII^{e} siècle », *Fontes Minores* V, p. 277, repris dans LAIOU, *Gender*, V.

- LAIOU, *Gender* : A. E. LAIOU, *Gender, Society and economic Life in Byzantium*, Brookfield (Variorum Collected Studies Series 370), 1992.

- LAIOU, *Mariage* : A. E. LAIOU, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^{e}-XIII^{e} siècle*, Paris, 1992 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance monographie 7).

- LAIOU, *Marketplace* : A. E. LAIOU, « Women in the Marketplace of Constantinople (Xth /XIVth century) », NECIPOGLU, *Byzantine Constantinople,* p. 261-273, repris dans LAIOU, *Women*, XI.

- LAIOU, *Observation* : A. E. LAIOU, « Observation on the life and ideology of byzantine women », *ByzF* 9, 1985, p.59-102, repris dans LAIOU, *Gender*, II.

- LAIOU, *Role* : A. E. LAIOU, « The role of Women in Byzantium Society », *JÖB* 31/1, 1981, p. 233-260, repris dans LAIOU, *Gender*, I.

- A. E. LAIOU, « Economic Activities of Vatopedi in the Fourteenth Century », *Ιερά Μονή Βατοπεδιού. Ιστορία και Τέχνη*, p. 66-72.

- LAIOU, *Women* : A.E. LAIOU, *Women, family and society in Byzantium*, Farnham (Variorum reprints), 2011.

- S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 2 vol., 1895-1900.

- LAPPA-ZIZICAS, *Le voyage de Jean VII* : E. LAPPA-ZIZICAS, « Le voyage de Jean VII Paléologue en Italie », *REB* 34, 1976, p. 139-142.

- LAURENT, *Direction* : V. LAURENT, « La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie avec son second directeur », *REB* 14, 1956, p. 48-86.

- V. LAURENT, « Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoepikoos », *REB* 12, 1954, p. 32-44.

- LAURENT, *Kyra Martha* : V. LAURENT, « Kyra Martha : Essai de topographie et de prosopographie byzantine », *ÉO* 38, 1939, p. 296-320.

- V. LAURENT, « Légendes sigillographiques et familles byzantines », *ÉO* 31, 1932, p. 327-349.

- LAURENT, *Princesse* : V. LAURENT, « Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος », *ÉO* 29, 1930, p. 29-60.

- J. LEFORT, K. SMYRLIS, « La gestion du numéraire dans les monastères byzantins », *Revue de Numismatique* 153, 1998, p. 187-215.

- J. LE GOFF, « L'histoire nouvelle », *La Nouvelle Histoire*, dir. J. LE GOFF, R. CHARTIER, J. REVEL, Paris, 1978 (rééd. 1988), p. 48.

- P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin*, Paris, 1977.

- P. LEMERLE, « Un aspect du rôle des monastères à Byzance : les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires », *CRAI* 22, 1967, p. 9-28 repris dans LEMERLE, *Monde de Byzance*, V.

- LEMERLE, *Monde de Byzance* : P. LEMERLE, *Le monde de Byzance : histoire et institutions*, Londres, 1978 (Variorum Collected Studies Series 86).

- LEMERLE, *Prolégomènes* : P. LEMERLE, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des « Conseils et Récits » de Kékauménos*, Bruxelles, 1960 (Mémoires. Académie royale de Belgique, t. 54, fasc. 1).

- D. LETT, « Genre et rang dans la fratrie dans les *exempla* de la fin du Moyen Âge (XIII^e^-XV^e^ siècles) », *Fratries. Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours,* dir. F. GODEAU, W. TROUBETZKOY, Paris, 2003, p. 151-157

- LOENERTZ, *Despotat* : R.-J. LOENERTZ, « Aux origines du Despotat d'Épire et de la Principauté d'Achaïe », *Byz.* 43, 1973, p. 360-394.

- R.-J. LOENERTZ, « Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto, nonces de Michel VIII Paléologue auprès du Pape Nicholas III. 1278 printemps-été », *OCP* XXXI, 1965, p. 374-408.

- J. LOWDEN, « Manuscript Illumination », *Byzantium : Faith and Power*, p. 259-269.

- LOUKAKI, *Monastères* : M. LOUKAKI, « Les monastères de femmes à Byzance du XII^e^ siècle jusqu'à 1453 », *Les femmes et le monachisme byzantin*, p. 33-42.

- J. Mc CABE, *The Empresses of Constantinople*, Londres, 1913.

- T. MACRIDY, « The Monastery of Lips and the Burials of the Paleologi », *DOP* 18, 1964, p. 253-278.

- MACRIDES, *Kinship* : R. MACRIDES, *Kinship and Justice in Byzantium, 11th-15th Centuries*, Aldershot/Brookfield, 1999 (Variorum Collected Studies Series CS642)

- R. MACRIDES, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », *The Byzantine Saint*, dir. S. HACKEL, Londres, 1981, p. 67-87.

- MACRIDES, *Dowry* : R. MACRIDES, « Dowry and Inheritance in the Late Period : Some Cases from the Patriarchal Register », *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 22, dir. D. SIMON, Münich, 1992, repris dans MACRIDES, *Kinship*, V.

- MALAMUT, *Alexis I^er^* : E. MALAMUT, *Alexis I^er^ Comnène*, Paris, 2007.

- MALAMUT, *Anne Dallasène* : E. MALAMUT, « Une femme politique d'exception à la fin du XI^e^ siècle : Anne Dalassène », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 103-120.

- MALAMUT, *Reines* : E. MALAMUT, « Les reines de Milutin », *BZ* 93/2, 2000, p. 490-507.

- E. MALAMUT, « La tente impériale à Byzance : une cour ambulante (IV^e^-XII^e^ siècles) », *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, dir. E. MALAMUT, Aix-en-Provence, 2010, p. 65-88.

- K. MANAPHÈS, *monasteriaka typika-diathekai*, Athènes, 1970.

- L. MAVROMATIS, *La fondation de l'empire serbe : le Kralj Milutin*, Thessalonique, 1978 (Byzantina keimena kai meletai 16).

- F. MEUNIER, *Roman et société à Byzance au XII^e^ siècle*, Thèse soutenue à Toulouse le Mirail, Toulouse, 2001.

- MILLER, *The birth of the hospital* : T. MILLER, *The birth of the hospital in the Byzantine Empire,* Baltimore, 1997.

- *Le monde byzantin II* : *Le monde byzantin. II . L'Empire byzantin, 641-1204*, dir. J.-Cl. CHEYNET, Paris, 2006.

- *Le monde byzantin III* : *Le monde byzantin. III. Byzance et ses voisins : 1204-1453,* dir. A.E. LAIOU (†), C. MORRISSON, Paris, 2011

- G. MORAVCSIK, « Pour une alliance byzantino-hongroise », *Byz*. 8, 1933, p. 555-568.

- R. MORRIS, « Athos », *The Oxford Handbook of byzantine Studies*, dir. E. JEFFREYS, Oxford, 2008, p. 136-140.

- MORRIS, *Idéaux et préjugés* : R. MORRIS, « Idéaux et préjugés : la femme dans l'imagination culturelle byzantine des Xe-XIe siècles », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 133-148.

- *Mothers and Sons, Fathers and Daughters : The byzantine Family of Michael Psellos*, éd. et trad. A. KALDELLIS, Notre Dame (Indiana), 2006.

- MULLETT, *Classical Tradition* : M. MULLETT, « The Classical Tradition in the Byzantine Letter », *Byzantium and the Classical Tradition, Papers of the Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*. *University of Birmingham, March 1979*, dir. M. MULLETT, R. SCOTT, Oxford, 1981, repris dans M. MULLETT, *Letters, Literacy and Literature in Byzantium*, Aldershot, 2007 (Variorum Collected Studies Series 889), II.

- MULLETT-KIRBY, *Theotokos Évergetis* : M. MULLETT, A. KIRBY, *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, Belfast, 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6).

- M. MUNDELL MANGO, « At Home. 2. Metalwork of Everyday Life », *Byzantium*, p. 150-161.

- NADAL CANELLAS, *Akindynos* : J. NADAL CANELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 vol., Leuven, 2006 (Spicilegium sacrum lovaniense, études et documents fascicules 50 et 51).

- E. NARDI, *Né sole né luna: l'immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI e XII*, Florence, 2002 (Fondazione Carlo Marchi, Quaderni 16).

- N. NECIPOGLU, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, 2009

- G. NEDNUNGATT, J. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited,* Rome, 1995 (*Kanonika* 6).

- R. S. NELSON, J. LOWDEN, « The Paleologina Group : Additional Manuscripts and New Questions », *DOP* 45, 1991, p. 59-68.

- NICOL, *Derniers siècle de Byzance* : D. M. NICOL, *Les derniers siècles de Byzance : 1261-1453*, Paris, 2005 (éd. or. 1972).

- NICOL, *Despotate* : D. M. NICOL, *The Despotate of Epiros 1267-1479 : a contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge-New York-Melbourne, 1984.

- D. M. NICOL, « The Greeks and the Union of the Churches. The Report of Ogerius, Protonotarius of Michael VIII Palaiologos in 1280 », *Proceedings of the Royal Irish Academy, LXIII,* 1962, p. 454-480.

- *La Nouvelle Histoire*, dir. J. LE GOFF, R. CHARTIER et J. REVEL, Paris, 1978 (rééd. 1988).

- A. OAKLEY, *Sex, Gender and Society*, Londres, 1972.

- N. OFFENSTADT, « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Age : genre, discours, rites », *Le règlement des conflits au Moyen Age*, Paris, 2001, p. 317-333.

- H. OMONT, « Portraits de différents membres de la famille des Comnènes peints dans le typikon du monastère N.-D. de Bonne-Espérance à Constantinople », *Revue des études grecques* 17, 1904, p. 361-373.

- O. PÄCHT, *Byzantine Illumination*, Oxford, 1952.

- PAPADIMITRIOU, *Femmes de rang impérial* : N. D. PAPADIMITRIOU, « Les femmes de rang impérial et la vie monastique à Byzance », *Les femmes et le monachisme byzantin,* p. 67-85.

- PAPADOPOULOS, *Palaiologen* : A. T. PAPADOPOULOS, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, Amsterdam, 1962.

- PARANI, *Reality of Images* : M. G. PARANI, *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries)*, Leiden-Boston, 2003 (The Medieval Mediterranean 41).

- PARGOIRE, *Monastères doubles* : J. PARGOIRE, « Les monastères doubles chez les byzantins », *ÉO* 9, Paris, 1906, p. 21-25.

- E. PATLAGEAN, « Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie : système des noms et liens de parenté aux IX^e^-X^e^ siècles », *Byzantine Aristocracy*, p. 23-43.

- E. PATLAGEAN, « L'enfant et son avenir dans la famille byzantine », *Annales de démographie historique*, 1973, p. 85-95, repris dans PATLAGEAN, *Structure sociale*, X.

- PATLAGEAN, *femme déguisée* : E. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali, 3^e^ sér.*, XVII, Spolete, 1976, p. 597-623, repris dans PATLAGEAN, *Structure sociale*, XI.

- E. PATLAGEAN, « Recherches récentes et perspectives sur l'histoire du monachisme italo-grec », *RSCI* 22, 1968, p. 146-166.

- PATLAGEAN, *Structure sociale* : E. PATLAGEAN, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV^e^-XI^e^ siècles*, Londres, 1981 (Variorum Collected Studies Series C.S. 134).

- PATLAGEAN, *Théodora* : E. PATLAGEAN, « Une sainte souveraine grecque : Théodora, impératrice d'Epire (XIII^e^ s.) », *Byzantinoslavica* 56, 1995, p. 453-460.

- B. V. PENTCHEVA, « The Virgin of Constantinople : Power and Belief », *Byzantine Women and Their World*, p. 112-137.

- M. PERROT, *Les femmes ou les silences de l'histoire,* Paris, 1998 (réed. 2012).

- M. PERROT, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, 1984.

- S. PÉTRIDÈS, « Le moine Job », *ÉO* 15, 1912, p. 40-48.

- G. PRINZING, « Sozialgeschichte der Frau im Spiegel der Chomatenos-Akten », *JÖB* 32/2, 1982, p. 452-462.

- A. RAMBAUD, « L'impératrice byzantine », *Revue des deux mondes* 130, 1891, p. 814-838.

- C. RAPP, « Figures of femal sanctity : byzantine edifying manuscripts and their audience », *DOP* 50, 1996, p 313-344.

- REINSCH, *Women's Literature* : D.R. REINSCH, « Women's Literature in Byzantium ? The Cas of Anna Komnene », *Anna Komnene*, p. 83-105.

- K. M. RINGROSE, *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago/Londres, 2003.

- M. RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Paris, 2002.

- RUNCIMAN, *Women* : S. RUNCIMAN, « Women in Byzantine Aristocratic Society », *Byzantine Aristocracy*, p. 10-22.

- L. RYDEN, *Byzantium : Identity, Image, Influence. Major Papers*, Copenhague, 1996.

- S. SALAVILLE, « Formes et méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV^e siècle : Théolepte de Philadelphie », *ÉO* 39, 1940, p. 1-25.

- S. SALAVILLE, « Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie », *REB* 5, Paris 1947, p.101-115.

- S. SALAVILLE, « La vie monastique grecque au début du XIV^e siècle, d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie », *REB* 2, 1944, p. 119-125.

- SARADI-MENDELOVICI, *Infirmitas sexus* : H. SARADI-MENDELOVICI, « L'*infirmitas sexus* présumé de la moniale byzantine : doctrine ascétique et pratique juridique », *Les femmes et le monachisme byzantin*, p. 87-97.

- SARADI-MENDELOVICI, *Notarial Formulas* : H. SARADI-MENDELOVICI, « A contribution to the Study of the byzantine notarial Formulas : the Infirmitas Sexus of Women and the Sc. Velleianum », *BZ* 83, Münich, 1990, p. 72-95.

- G. SCHREIBER, « Anselm von Havelberg und die Ostkirche », *Zeischrift für Kirchengeschichte* 60, 1941, p. 387-390.

- G. SCHREIBER, « Byzantinisches und abendländisches Hospital », *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster, 1948, p. 3-80.

- P. SCHREINER, « Die Geburtsdaten der Kinder des Kaisers Alexios I », *DOP* 25, 1971, p. 217-248.

- SCHREINER, *Geschichte* : P. SCHREINER, « Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jarhundert (1293-1390) », *OCP* 35, 1965, p. 375-417.

- P. SCHREINER, « Eine Unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii), und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels », *DOP* 25, p. 217-248.

- P. SHREINER, « Kopistinnen in Byzanz mit einem Anmerkung zur schreiberin Eugenia im Par. lat. 7560 », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, Rome, n. s., 36, (1999), p. 35-45.

- J. W. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York, 1988 (rééd. 1999).

- J. W. SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF* 37, 1988, p. 125-153 (éd. or. 1986).

- *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes,* dir. M.-C. HURTIG, M. KAIL et H. ROUCH, Paris, 1991.

- I. SEVCENKO, « Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time », in UNDERWOOD, *Kariye Djami*, vol. IV, p. 19-91.

- SEVCENKO, *Anépigraphos* : I. SEVCENKO, « Le sens et la date du traité « anépigraphos » de Nicéphore Choumnos », *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e séries 35, 1949, p. 472-488.

- G. SIDÉRIS, « Approches sur l'historiographie du genre à Byzance », *Genre et Histoire*, Article n°3, Automne 2008.

- G. SIDÉRIS, « Le sexe des anges : la byzantinologie et les questions de genre », *Byzance et l'Europe*, dir. M.-F. AUZEPY, Saint Denis, 2003, p. 217-233.

- G. SIDÉRIS, « Les eunuques de Byzance (IV^e-XII^e siècles) : de la société de la cour à la société urbaine », *Dynamiques sociales au Moyen âge en Occident et en Orient*, dir. E. MALAMUT, Aix-en-Provence, 2010, p. 89-116.

- SIDÉRIS, *Eunuques et pouvoir* : G. SIDÉRIS, *Eunuques et pouvoir à Byzance IV^e^-VII^e^ siècle*, Thèse de doctorat de l'université Paris I Panthéon Sorbonne, Paris, 2001.

- SMYRLIS, *Fortune* : K. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins : fin du X^e^-milieu du XIV^e^ siècle*, Paris, 2006 (Monographies du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance 21)

- K. SMYRLIS, « The managements of monastic estates : the evidence of the typika », *DOP* 56, 2002, p. 245-261.

- K. SMYRLIS, « The State, the Land, and Private Property : Confiscating Monastic and Church Properties in the Palaiologan Period », *Church and society in late Byzantium*, dir. by D. ANGELOV, Kalamazoo, 2009, p. 58-87.

- I. SORLIN, « La plus belle ou la meilleure ? : note sur les concours de beauté à Byzance et dans la Russie moscovite des XVI^e^-XVII^e^ siècles », *EYΨYXIA : mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, p. 635-650.

- SPATHARAKIS, *Portrait* : I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden, 1976.

- L. STIERNON, « Notes de titulature et de prosopographie byzantines », *REB* 21, p. 179-198.

- *Strangers to themselves* : *Strangers to themselves : the Byzantine outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998*, éd. D. C. SMYTHE, Aldershot, 2000.

- A. STYLIANOU, « The Communion of St. Mary of Egypt and her Death in the Painted Churches of Cyprus », *14^ème^ Congrès international des Études Byzantines*, 3 vol., Bucarest, 1976.

- A. et J. STYLIANOU, *The painted Churches of Cyprus. Treasures of byzantine Art*, Nicosie, 1985 (rééd. 1997).

- TAFT, *Women at Church* : R.F. TAFT, « Women at Church : Where, When-and Why ? », *DOP* 52, p. 27-87.

- TALBOT, *Apokaukos* : A.-M. TALBOT, « Affirmative Action un the XIII^th^ Century : An Act of John Apokaukos concerning the Blachernitissa Monastery in Arta », *Philellen : In Honour of Robert Browning*, dir. C. CONSTANTINIDES *et alii*, Venise, 1996, p. 399-409, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XVI.

- TALBOT, *Building Activity* : A.-M. TALBOT, « Building Activity in Constantinople under Andronikos II : The Role of Women Patrons in the Construction and Restoration of Monasteries », *Byzantine Constantinople : monuments, topography and everyday life*, dir. N. NECIPOGLU, Leiden-Boston-Cologne, 2001, p. 329-343.

- TALBOT, *Bluestocking Nuns* : A.-M. TALBOT, « Bluestocking Nuns : Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium », *Harvard Ukrainian Studies* 7, Cambridge, 1983, p. 604-618, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XVIII.

- TALBOT, *Comparison* : A.-M. TALBOT, « A comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women », *GOTR* 30, 1985, p. 1-20, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XII.

- TALBOT, *Family* : A.-M. TALBOT, « The Byzantine family and the Monastery », *DOP* 44, Washington, 1990, p. 119-129, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XIII.

- A.-M. TALBOT, « Byzantine Monasticism and the Liturgical Arts », Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843-1261), New York, 2000, p. 22-39

- TALBOT, *Founders* : A.-M TALBOT, « Founders' choices : monastery site selection in Byzantium », *Founders and refounders of Byzantine monasteries, Belfast*, 2007, p. 43-62 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3)

- TALBOT, *Holy Women* : *Holy Women of Byzantium, Ten Saints' Lives in English Translation,* dir. A.-M. TALBOT, Washington, 1996 (Byzantine Saints' Lives in Translation 1).

- TALBOT, *Late* : A.-M. TALBOT, « Late Byzantine Nuns : by choice or necessity », *ByzF* 9, 1985, p. 103-117, repis dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XVII.

- TALBOT, *Nuns* : A.-M. TALBOT, « Nuns and Nunneries of the Palaiologan Period », *Byzantine Studies Conference*, 1981, p. 4.

- TALBOT-MC GRATH, *Onomastic* : A.-M. TALBOT, S. MAC GRATH, « Monastic Onomastics », *Monastères, Images, Pouvoirs et Société à Byzance,* dir. M. KAPLAN, Paris, 2006 (Byzantina Sorbonensia, 23), p. 89-118.

- TALBOT, *Space* : A.-M. TALBOT, « Women's Space in Byzantine Monasteries », *DOP* 52, Washington, 1998, p. 113-127, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, XV.

- TALBOT, *Theodora Palaiologina* : A.-M. TALBOT, « Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII », *DOP* 46, 1992, p. 295-303.

- TALBOT, *Welfare* : A.-M. TALBOT, « Byzantine Women, Saints' Lives, and social Welfare », *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare,* dir. E. A. HANAWALT, C. LINDBERG, Kirksville, 1994, p. 105-122, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, II.

- TALBOT, *Women* : A.-M. TALBOT, « Women », *The Byzantine,* dir. G. CAVALLO, Chicago, 1997, p. 117-143, repris dans TALBOT, *Women and Religious Life*, I.

- TALBOT, *Women and Religious Life* : A.-M. TALBOT, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot (Variorum Collected Studies Series C.S. 733), 2001.

- D. TALBOT RICE, *The Art of Byzantine*, Londres, 1959.

- TETERIATNIKOV, *Dedication* : N. TETERIATNIKOV, « The Dedication of the Chora Monastery », *Byzantion* 66, 1996, p. 188-207.

- TETERIATNIKOV, *Place* : N. TETERIATNIKOV, « The Place of the Nun Melania (the Lady of the Mongols) in the Deesis Program of the Inner Narthex of Chora, Constantinople », *Cahiers Archéologiques* 43, 1995, p. 163-180.

- THÉBAUD, *Écrire* : F. THÉBAUD, *Écrire l'histoire des femmes et du genre,* Lyon, 1998 (rééd. 2007).

- THOMAS, *Private* : J. P. THOMAS, *Private Religious Fondations in the Byzantine Empire*, Washington, 1987.

- A. TOPPING, « Women Hymnographers in Byzantium », *Δίπτυκα* 3, 1981/82, p. 98-120.

- S. TOUGHER, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, Londres-New York, 2008.

- TRONE, *Double Monastery* : R. H. TRONE, « A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century : The Philanthropic Saviour », *Byzantine Studies/Etudes byzantines* 10, 1983, p. 81-87.

- UNDERWOOD, *Kariye Djami* : P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami,* 4 vol., New York, 1966-1975 (Bollingen Series LXX).

- P. A. UNDERWOOD, « Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul : 1957 », *DOP* 13, 1959, p. 215-228.

- J. VERPEAUX, « Notes prosopographiques sur la famille Choumnos », *Byzantinoslavica* 20, 1959, p. 252-266.

- VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos* : J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin*, Paris, 1959.

- M. VINSON, « The Life of Theodora and the rhetoric of the Byzantine bride show », *JÖB* 49, 1999, p. 31-60.

- VISCUSO, *Balsamon* : P. VISCUSO, « Theodore Balsamon's Canonical Images of Women », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 2005, p. 317-326.

- VISCUSO, *Menstruation* : P. VISCUSO, « Menstruation : A Problem in Late Byzantine Canon Law », Études Byzantines/Byzantine Studies 4, 1999, p. 116-125.

- L. VRANOUSES, *Χρονικὰ τῆς μεσαιωνικῆς καὶ τουρκοκρατουμένης Ηπείρου***,** Ioannina, 1962, p. 49-54.

- E. M. WALSH, « The Ascetic Mother Mary of Egypt », *GOTR* 34, 1989, p. 59-69.

- K. WENDEL, « Planudea », *BZ* 40, 1940, p. 426.

- *Women, Men, and Eunuchs* : *Women, Men, and Eunuchs. Gender in Byzantium,* dir. L. JAMES, Londres-New York, 1997.

- A. YEROULANOU, « At Home. 3. Jewellery and Adorment », *Byzantium*, p. 162-193.

3. CATALOGUES

- *Byzantium* : *Byzantium 330-1453. London, Royal Academy of Arts, 25 october 2008-22 march 2009*, dir. R. CORMACK, M. VASSILAKI, Londres, 2008.

- *Byzantine Women and Their World* : *Byzantine Women and Their World. Cambridge, Harvard University Art Museums, 25 octobre 2002-28 avril 2003*, dir. I. KALAVREZOU, Cambridge/New Haven/Londres, 2003.

- *Faith and Power* : *Byzantium : Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, dir. H. C. BROOKS, New-York-Londres, 2007 (The Metropolitan Museum of Art Symposium).

- *Glory of Byzantium : The glory of Byzantium : art and culture of the Middle Byzantine era, A.D. 843-1261*, éd. H. C. EVANS, W. D. WIXOM.

INTRODUCTION

« Tiens tes filles enfermées comme des condamnées pour ne pas te faire mordre comme une vipère »[1] : c'est un conseil parmi d'autres qu'un Byzantin moyen[2], Kékauménos, donne au XI[e] siècle à son lecteur. Au milieu des nombreux sujets évoqués dans son *Stratégikon*, ouvrage hybride rassemblant pêle-mêle anecdotes et conseils, il en est un où l'auteur s'exprime avec véhémence : la femme, par le danger qu'elle représente, est envisagée comme un mal contre lequel il faut à tout prix se prémunir. Aux pères, Kékauménos conseille donc d'enfermer leurs filles pour éviter qu'elles ne se livrent à leurs mauvais penchants : à ses yeux, les femmes sont trop corrompues pour qu'on les laisse côtoyer librement le monde[3]. Le fait que, pour un militaire[4], la femme constitue un sujet spécifique au même titre que les ennemis montre assez qu'elle tient une place particulière dans la société de l'Empire. La présence d'études à leur sujet dans un colloque consacré à « l'étranger » organisé à Brigthon en mars 1998 le confirme[5]. Alors qu'en introduction à la publication des Actes de cette manifestation, M. Mullett montre la difficulté de définir une notion fluctuante dans la mesure où l'on est toujours loin de quelque chose, ou étranger à quelqu'un, elle tente de clarifier le propos en livrant des exemples d'altérité dans la société byzantine[6]. Or, plutôt que d'évoquer le cas apparemment le plus évident, celui de ceux qui sont considérés comme étrangers car vivant au-delà des frontières de l'Empire, s'appuyant sur les travaux de Simone de Beauvoir,

---

1. « τὰς θυγατέρας σου ὡς καταδίκους ἔχε ἐγκεκλεισμένας καὶ ἀπροόπτους, ἵνα μὴ ὡς ὑπὸ ἀσπίδος δηχθῇς », Kékauménos, *Conseils et récits*, éd. G. LITAVRIN, *Sovety y rasskazy Kekavmena*, Moscou, 1972, l. 11-12, p. 220.
2. P. Lemerle soulève la question de cette appartenance dans LEMERLE, *Prolégomènes*, p. 95-100.
3. Dans un autre chapitre de son ouvrage, Kékauménos relate l'histoire d'un mari trompé pour exhorter son lecteur à ne pas ouvrir sa porte à des entrangers ou même à ses amis. Voir Kékauménos, *Conseils et récits*, éd. G. LITAVRIN, *Sovety y rasskazy Kekavmena*, Moscou, 1972, p. 202-204.
4. Peu de sources, y compris son propre ouvrage, renseignent sur cet homme. Pour Lemerle et Litavrin, l'évocation de sa participation à la campagne de Michel IV contre Deljan en 1041 en font un militaire. Voir LEMERLE, *Prolégomènes*, p. 21.
5. Il s'agit du 32[e] colloque des études byzantines qui eut lieu dans l'université du Sussex, à Brigthon, en mars 1998. Les articles sont rassemblés dans *Strangers to Themselves : the Byzantine outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998,* dir. D. C. SMYTHE, Aldershot/Burlington/Singapour/Sydney, 2000 (Society for the Promotion of Byzantine studies 8).
6. Elle reprend en outre la définition donnée par D.C. Smythe dans sa thèse : cf. D. C. SMYTHE, *Byzantine perceptions of the Outsider in the eleventh and twelfth centuries : a Method*, Thèse non publiée, St Andrews, 1992.

elle leur préfère la femme[7]. L'étude menée par J. Beaucamp lors de ce colloque illustre l'une des manifestations de cette altérité dans l'élaboration du droit. Quand celui qui émane de l'Empereur exclut les femmes de l'exercice de l'autorité publique et leur interdit tout rôle qui impliquerait de sortir de la sphère familiale pour assumer publiquement une responsabilité vis-à-vis d'autrui, le droit canonique fait d'elle un être qui ne s'appartient pas : elle n'est envisagée qu'en fonction de lui[8]. Tout entier construit autour de l'homme, le droit contribue ainsi à construire une société où les femmes ne sont pas seulement des inférieures, mais des étrangères. Les Byzantins ne sont cependant pas seuls à porter ce regard sur elles comme en témoigne le traitement du cas de la femme dans l'*Oxford Dictionary of Byzantium*. En premier lieu, l'absence d'entrée « hommes » indique que pour ceux qui ont dirigé cet ouvrage, la femme est pensée par rapport à l'homme sans qu'il y ait réciprocité. Par ailleurs, en débutant l'article « women » en indiquant les Byzantins adoptent une attitude ambivalente à l'égard des femmes, les auteurs les excluent eux-mêmes de la société[9]. C'est le traitement partial des femmes tant par les Byzantins que par certains Byzantinistes[10] qui a donné naissance à l'envie de comprendre les raisons de cette altérité en choisissant un point de vue où les femmes seraient sujets, et non objets d'étude.

Les difficultés d'ordre matériel ont pu justifier un temps le peu d'études portant sur les femmes : le caractère lacunaire et déformant des sources, celles-ci émanant presque exclusivement des hommes, rend toute enquête délicate. Dans une littérature privilégiant la relation des hauts-faits de ceux qui ont dirigé l'Empire, les femmes n'apparaissent que rarement et tiennent des rôles secondaires lorsqu'elles ne sont pas des figures exceptionnelles, telles des impératrices ou des princesses. Outre le fait que la documentation favorise la connaissance d'individualités privilégiées plutôt que celle de femmes modestes, la discontinuité chronologique de la documentation empêche toute étude linéaire de la question : certaines périodes, telles les XII^{e}-XV^{e} siècles sont mieux pourvues en sources que d'autres.

---

7. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, 2 vol., Paris, 1949 (rééd. 2008). Dans un récit mêlant autobiographie et recherches historiques, cet ouvrage démontre que la condition féminine n'est définie que par la société et la culture. L'auteur y remet ainsi en cause les préjugés et les stéréotypes qui ont contribué à faire de la femme un objet et de l'homme un sujet. Avec *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir montre aux femmes qu'elles peuvent dire leur histoire, et rejette toute la mythologie bâtie autour de la féminité.

8. S'appuyant sur les écrits des Pères qui présentent l'homme comme la tête de la femme, le discours canonique rend les femmes « étrangères à elle-mêmes » selon l'expression de J. Beaucamp. Cette dernière analyse le processus d'aliénation à partir d'exemples précis. Il se manifeste par l'instrumentalisation des femmes par les hommes, par leur appropriation au profit de l'homme, et par la privation de leur libre choix et de pouvoir sur elle-même. Voir BEAUCAMP, *Exclues*.

9. *ODB*, III, p. 2201-2204.

10. C'est le cas de la plupart des études sur les femmes parues avant les années 1970, par ailleurs peu nombreuses. Sur ce point, voir *infra*, prologue, p. 8-10.

Mais à l'image d'un Empire éclaté après la prise de Constantinople par les croisés en 1204, ces dernières rendent compte de réalités différentes selon les régions qu'elles renseignent et les autorités dont elles émanent[11]. Aussi, l'état de la documentation n'autorise rien de plus que l'élaboration d'une histoire faite par petites touches successives, se composant essentiellement de mises au point détaillées sur différentes figures à des périodes données, tandis que l'ensemble reste flou. Le développement de l'histoire sociale et l'éclosion des mouvements féministes à la fin des années 1970 ont permis de passer outre ces difficultés d'ordre matériel pour rendre compte du principal obstacle à l'apparition d'études sur les femmes : le regard porté par les historiens sur ces dernières[12].

Envisageant sous un autre angle les sources, les études apparues dans les années 1980 ont su dépasser le simple constat de la femme comme individu tenant dans la société byzantine un rôle secondaire[13]. Ses représentations oscillant entre deux extrêmes - Ève, déterminée par sa faiblesse et responsable de la Chute de l'homme, et la Théotokos, Vierge et mère de Dieu, figure si chère aux Byzantins que son culte fait l'objet de soins tout particuliers[14] – témoignent du fait que la réalité est plus ambiguë. Si le droit impérial construit pour les femmes une condition d'inférieure, l'Église reconnaît leur possible martyr, leur éventuelle sainteté. Pour ces créatures de Dieu, elle hésite alors entre l'idéal chrétien de virginité et de célibat, et le mariage, indispensable à la perpétuation des générations. L'abondance d'images représentant la femme comme mère nourricière, s'occupant aussi bien des nourritures physiques que spirituelles, révèle que le don de la vie l'emporte sur tous les autres rôles qu'elle remplit[15]. Ce don ne saurait cependant occulter la célébration de celles qui ont quitté le siècle pour se consacrer toutes entières à Dieu, comme il n'efface pas les figures de femmes malfaisantes peuplant l'hagiographie, témoins d'une méfiance permanente de l'Église à l'égard d'un être supposé faible et donc sujet à la tentation. Avec des moyens d'action limités par le droit autant dans le siècle que dans la religion, deux carrières s'offrent

11. Après la prise de Constantinople par les croisés en 1204, l'Empire byzantin est morcelé en trois territoires faisant figure d'États indépendants : le despotat d'Épire, et les Empires de Nicée et de Trébizonde. Les conquêtes étrangères ne font que réduire ce territoire déjà divisé. Concernant les évolutions territoriales de l'Empire byzantin à partir du XII^{e} siècle, voir NICOL, *Les derniers siècles de Byzance*.

12. Sur ce point, voir *infra*, prologue, p. 10-11.

13. Si É. Patlagean est la première à jeter l'idée à la fin de son article consacré à la femme déguisée en moine, c'est A. E. Laiou qui propose un premier article sur le sujet : voir PATLAGEAN, *Femme déguisée*, p. 623 et A. E. LAIOU, *Observation*. Voir également *infra*, prologue, p. 12.

14. Sur le culte de la Vierge à Byzance voir *The cult of the mother of God in Byzantium : texts and images,* dir. L. BRUBAKER, M. B. CUNNINGHAM, Farnham, 2011 (Birmingham Byzantine and Ottoman studies 11) et *infra*, c. I, n. 57, p. 64.

15. Sur les représentations de la femme voir MORRIS, *Idéaux et préjugés* et *Byzantine Women and Their World*.

ainsi aux femmes : si l'on exclut les cas exceptionnels des impératrices, devenir épouses ou mères, oubien, si elles ne consentent pas à cette première destinée, devenir moniales.

C'est la tension existant entre la promotion de ces deux figures dans la société byzantine qui nous a conduit à choisir les moniales pour sujet d'étude. En premier lieu pour leur paradoxale visibilité : lors même que les sources sont quasi inexistantes pour les femmes qui ne peuvent participer à la vie publique, elles se font plus nombreuses pour celles qui ont fait le choix de se consacrer à Dieu. Mais si ce choix paraît d'un point de vue matériel plus aisé, il n'en pose pas moins un problème important : le cas de la moniale n'est qu'une déclinaison de la condition féminine dans l'Empire. Ce choix de vie présente cependant l'avantage d'être possible pour toute femme, quelle que soit son origine sociale. Par ailleurs, les sources laissent entrevoir justement que si les vocations précoces restent exceptionnelles, beaucoup de femmes font le choix d'entrer au monastère après une vie bien remplie. Sans être courant, ce phénomène concerne donc une part non négligeable de la population féminine.

En l'absence de matériaux renseignant sur les femmes du siècle, le cas de celles qui se font moniales se révèle ainsi le meilleur angle d'attaque, indirect mais pertinent, pour essayer de définir les contours de la situation de la femme dans l'Empire. Cette visibilité dans l'univers monastique présente un autre avantage : celui de renseigner des activités par ailleurs difficilement saisissables hormis celles des impératrices. Les sources rendent compte de leur philanthropie, pour celles qui ont les moyens d'embellir et de doter leur monastère de bibliothèque, de leur rôle dans le patronage des arts, mais surtout de leur participation à la vie religieuse. Or, pour celles qui appartiennent à d'illustres familles, impliquées dans le gouvernement de l'Empire, leur activité peut s'exprimer au-delà des murs du monastère. Enfin, c'est le paradoxe de leur situation qui a contribué à orienter nos recherches vers l'étude de ces femmes : elles sont autorisées à tenir une place importante dans le domaine religieux[16] alors même qu'aux yeux de l'Église, la nature féminine reste supposément faible et potentiellement dangereuse. Comment la société byzantine parvient-elle à concilier des données apparemment inconciliables : responsabilités religieuses et exclusion du sacerdoce ? Idéal de virginité et accueil au monastère de femmes, mères et épouses, au crépuscule de leur vie ? Ces questions suggèrent l'existence dans le monastère d'une société où les femmes, si elles ne sont pas égales aux hommes, jouissent de plus de pouvoir qu'en dehors de ce monastère.

16. Sur l'importance de la place des monastères dans l'Empire byzantin, voir KAPLAN, *Pourquoi XI^e^/XII^e^ s.* et *idem*, *Pourquoi XII^e^/XIII^e^ s*.

Les sources traitant de ces femmes ont imposé différentes contraintes à notre recherche. En premier lieu, comme elles renseignent essentiellement sur le cas des femmes bien nées, nous avons limité notre enquête aux moniales aristocrates. Cette meilleure connaissance des impératrices et autres princesses, outre qu'on la doit à l'intérêt des Byzantins pour celles qui peuvent participer à la vie politique, s'explique aussi par leur alphabétisation : grâce aux traces écrites qu'elles ont pu laisser – correspondance et autres œuvres littéraires –, elles peuvent être connues de individuellement, alors que les sources concernant les classes plus modestes ne permettent au mieux qu'une vue d'ensemble[17]. Ainsi, si le choix de traiter des seules aristocrates ne permet pas de généraliser, elle offre au moins l'avantage d'une connaissance parfois plus détaillée de quelques individus. En second lieu, nous dépendions également de ces sources pour fixer les limites chronologique et géographique de notre recherche. Les documents issus des monastères constituant des éléments essentiels pour l'étude de la moniale, nous avons choisi de la faire débuter au moment où apparaît le premier règlement destiné à un monastère féminin, sous le règne d'Alexis I^{er} Comnène[18]. Quant à l'espace étudié, c'est celui de l'Empire tout entier, fluctuant au gré des conquêtes, mais se réduisant inexorablement sous le règne des Paléologues, jusqu'à la chute de l'Empire. C'est cette dernière que nous avons choisie comme terme lde notre travail, même si des monastères ont pu poursuivre en activité : notre étude concerne en effet le monde byzantin et non celui des institutions monastiques.

L'objectif de cette recherche consiste donc à décrire d'un point de vue social, juridique et culturel une catégorie donnée de femmes. Nous avons ainsi cherché à déterminer la place, la condition des moniales au regard de la société et du droit, tout autant que leur rôle, leurs pouvoirs, voire leurs stratégies entre la fin du XI^{e} et le milieu du XV^{e} siècles, en prenant en compte la société qui est à l'origine de cette distribution des rôles. L'étude s'inscrit justement dans une période où l'aristocratie connaît des évolutions[19]. D'une part, sa fermeture progressive au profit de membres de la famille impériale apparue sous le règne des Comnènes s'accentue sous les Paléologues ; les liens du sang pesant davantage, la femme tient un rôle particulier dans cette classe sociale. Le fait que, sous les Comnènes, les épouses préfèrent

17. L'historienne M. Perrot a souligné cette difficulté pour toutes celles qui souhaitent faire l'histoire des femmes : M. PERROT, *Les femmes ou les silences de l'histoire,* Paris, 1998 (rééd. 2012).
18. Il s'agit du monastère de la Théotokos Kécharitômènè, fondé par Irène Doukaina et son époux Alexis I^{er} Comnène en 1110. Il fut doté d'un *typikon* en 1118 : sur ce point voir Kécharitômenè, *Typikon*, p. 12-14 et Annexe 5.
19. Sur l'aristocratie à l'époque Comnène voir CHEYNET, *Byzantine aristocracy* et ANGOLD, *Byzantine Aristocracy* ; Pour l'époque Paléologue voir LAIOU, *Byzantine aristocracy*.

conserver le nom de leur père suggère qu'elles exercent un réel pouvoir en tant que représentantes de leur famille d'origine. D'autre part, les sources de richesses de l'aristocratie se déplacent : provenant essentiellement de la terre avant le milieu du XIV^{e} siècle, les fortunes sont, à partir de cette période, issues d'activités financières, artisanales ou commerciales[20]. Ce phénomène concerne également les femmes, dans la mesure où elles possèdent leurs biens propres, où elles sont libres de passer des contrats et de rédiger un testament. Si ces transformations touchent les femmes vivant dans le siècle, on peut se demander si elles n'ont pas participé aux choix de celles qui ont voulu devenir moniales. L'entrée au monastère pourrait ainsi constituer un intérêt, aussi bien politique qu'économique.

Si ce sujet de recherche s'inscrit d'emblée dans la catégorie « histoire des femmes », puisqu'elle s'effectue par définition sur un échantillon de la population exclusivement composé de femmes, la démarche adoptée par les historiens du genre permet d'éviter de l'enfermer dans une approche trop fémino-centrée. D. Gardey et F. Thébaud expliquent ce nouveau regard porté sur les sources en revendiquant l'élaboration d'une « histoire relationnelle » : quand la première indique que « le "gender" a été aussi pensé comme une relation (…) » et que dans les études qui préfèrent ce terme à celui de « sexe », « il s'agit d'insister sur le fait que le féminin et le masculin se constituent mutuellement »[21], la seconde souligne que pour ceux qui usent de ce concept « les maîtres-mots sont comparer et plus encore mettre en relation : comparer la situation des femmes et celle des hommes à tous les niveaux et à travers toutes les sources possibles »[22]. En prenant en compte le « sexe social » des acteurs, l'utilisation du concept de genre permet ainsi de mettre au jour les relations entre les hommes et les femmes, d'interroger le principe de partition entre masculin et féminin, de réfléchir aux formes de domination et aux hiérarchies. Prendre en compte la seule femme aboutirait à l'élaboration d'hypothèses sans fondement puisque actrice de la société, et son statut, ses fonctions, son rôle aussi bien que ses représentations se construisent dans ses rapports avec les autres membres de la société. De même que la situation de la moniale doit être comparée à celle de la femme du siècle, elle soit être confrontée à celles de leurs homologues masculins. Ainsi, des sources disponibles pour les moines comme les moniales,

20. La réduction progressive du territoire impériale et les guerres civiles ruinent les aristocrates. Voir les exemples donnés pour Constantinople et Thessalonique dans N. NECIPOGLU, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, 2009, p. 41-234.
21. *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du masculin et du féminin*, dir. D. GARDEY, I. LÖWY, Paris, 2000, p. 19.
22. THÉBAUT, *Écrire*, p. 116-117.

rendent les comparaisons possibles. L'apport fondamental du genre est d'éviter l'écueil d'un regard fermé sur le féminin. Mais il ne rend pas compte d'autres éléments éclairants pour notre étude : il convient ainsi de le croiser avec d'autres critères aussi pertinents que l'âge ou l'appartenance à une catégorie sociale.

Après une présentation de l'historiographie de la question et la sélection des sources qui en découle, cette étude débute par une étude de l'image de la femme. La perception de celle-ci reflète et explique tout à la fois la condition qui lui est réservée. Cette étude permet ainsi de revenir sur les origines de l'altérité de la femme et de constater qu'elle est bien le produit d'une construction sociale : ce ne sont pas les Écritures qui sont défavorables à la femme, mais les interprétations qu'en ont faites les hommes. Seules celles qui se sont consacrées à Dieu bénéficient d'un traitement de faveur.

Cette constatation conduit à s'interroger par la suite sur les raisons qui conduisent les femmes à devenir moniales. La diversité des motifs d'entrée au monastère suffit à montrer que les aristocrates qui y pénètrent ne sont pas toujours mues par une sincère vocation : il peut être un instrumentalisé par les femmes comme les hommes à leur fin personnelle.

L'étude de la situation des femmes devenues moniales ne fait que confirmer cette observation : les aristocrates peuvent aménager les règles du monastère au point de faire ressembler la vie de moniale à celle d'une aristocrate dans le siècle. L'impossible rupture avec le monde n'est qu'une illustration de ce phénomène.

La tension entre les vœux prononcés par les moniales aristocrates et le désir de continuer à fréquenter le siècle invite à s'interroger sur les rapports qu'entretiennent les moniales avec les hommes dans le monastère et en dehors. La limitation des possibilités religieuses des femmes impose une dépendance à l'égard de ces derniers et les nombreuses mesures prises dans les règlements témoignent du danger potentiel que continuent à faire courir les femmes, même moniales. Néanmoins la possibilité de les rencontrer témoigne du pouvoir qu'ont les aristocrates de modifier les règles à leur avantage.

Le fait que ces rencontres avec les hommes puissent avoir lieu dans le siècle nous conduit à achever notre enquête par l'étude de la participation des moniales à ce dernier. La diversité des domaines dans lesquels elles apparaissent et la visibilité que cette intervention dans le siècle leur apporte invitent à constater que c'est paradoxalement en s'enfermant au monastère que les aristocrates peuvent gagner plus de liberté pour agir dans le siècle.

PROLOGUE : L'ÉTUDE DE LA SITUATION DE LA FEMME DANS L'EMPIRE BYZANTIN : LES RAISONS D'UN SUJET LONGTEMPS DÉLAISSÉ

1. APERÇU HISTORIOGRAPHIQUE

1.1 DES FEMMES DANS L'EMPIRE

Longtemps les historiens n'ont pas jugé bon ou intéressant de se soucier du cas des femmes à Byzance. Si cette attitude découle en partie de l'état des sources disponibles en la matière, certains l'ont indirectement assumée comme une forme de choix : la femme n'aurait qu'un rôle de peu d'importance dans un monde où tous les pouvoirs et les principales fonctions reviennent naturellement aux hommes. Le caractère patriarcal de la société byzantine a ainsi longtemps servi à justifier l'absence d'étude sérieuse et générale concernant les femmes. Le contexte du milieu des années 1970, propice au développement de l'histoire sociale, a permis à certains chercheurs d'en prendre conscience et de souligner l'absence presque complète de connaissances concernant celles qui représentent la moitié de la société byzantine. Les études se sont alors multipliées, leurs auteurs entendant ainsi rompre les silences d'une histoire trop longtemps négligée. Le caractère tardif de cette démarche d'une part, les critiques que l'on peut formuler à propos de certains travaux d'autre part, justifient l'entreprise de nos recherches.

1.1.1 Une histoire longtemps partiale et partielle

Les historiens du début du siècle n'ont jamais affirmé directement le peu d'importance des femmes dans l'histoire de Byzance, peut-être parce qu'ils étaient plus ou moins conscients qu'une telle assertion comportait au moins un risque méthodologique. Mais l'observation des différents domaines où leurs études se sont développées révèle assez bien leur désintérêt pour le sujet. Les vicissitudes politiques qu'affrontent les empereurs, les controverses religieuses et leurs conséquences, enfin les conquêtes militaires entreprises pour agrandir ou protéger

l'Empire sont privilégiées par les byzantinistes dans la mesure où elles tiennent mieux leur place dans une histoire événementielle qui se construit alors progressivement.

Deux historiens font figure d'exception : A. Rambaud[1], puis C. Diehl[2] reconnaissent l'importance du rôle des princesses et des impératrices. Toutefois, outre leur caractère très désuet, ces recherches s'inscrivent elles aussi dans la perspective historique décrite précédemment : les historiens ne daignent s'intéresser aux femmes que dans la mesure où elles ont un lien avec des hommes d'importance, comme les empereurs ou les grands aristocrates. L'histoire des femmes se résume ainsi longtemps à celle de quelques personnages d'exception. La rareté des sources et leur caractère lacunaire - les Byzantins évoquent peu les femmes qui ne participent que rarement aux affaires politiques, aux faits d'armes et aux controverses religieuses, leurs sujets de prédilection - peuvent en partie expliquer, sinon justifier, qu'on ait circonscrit l'étude à ce petit groupe de femmes d'élite. Il n'y en avait pas moins là une erreur de méthode dont le risque principal était de construire une histoire partielle et partiale. Sans qu'ils l'avouent clairement, les historiens signifiaient, par la limitation de leurs recherches, que le rôle de la femme au sein de l'Empire byzantin, à leurs yeux, n'était que secondaire.

Il faut attendre le début des années 1960 pour voir apparaître une étude qui se veut plus générale sur l'histoire des femmes à Byzance : J. Grosdidier de Matons réalise le premier chapitre consacré à la question[3]. Plus générale en effet puisqu'elle ne se limite pas aux cas des impératrices et des aristocrates, cette étude n'en présente pas moins une typologie féminine très rudimentaire. Après un bref rappel sur les héritages antiques expliquant la situation d'infériorité qui était celle des femmes à Byzance, l'auteur se propose d'analyser les grandes catégories que l'on peut y distinguer : les femmes-impératrices, les femmes-épouses, les femmes-mères, les femmes-filles, les femmes-prostituées et les femmes-religieuses. Pauvre en informations, cette typologie ne contribue qu'à renforcer les stéréotypes sur lesquels repose une histoire des femmes faite de clichés. Cependant, dans le sillage de cette section de

1. A. RAMBAUD, « L'impératrice byzantine », *Revue des deux mondes* 130, 1891, p. 814-838.
2. Dans l'introduction de son ouvrage, l'auteur explique son intention d'étudier la société byzantine pendant et après les croisades à partir d'une « galerie de portraits ». Pour mesurer les conséquences des contacts que la société de l'Empire entretient avec l'Occident, Diehl n'a pas trouvé « meilleur terrain d'études et d'expériences qu'en ces souples et délicats esprits de femmes, si prompts, dans leur complexité, à subir toutes les empreintes, à refléter toutes les tendance du milieu où s'écoula leur vie ». C. DIEHL, *Figures byzantines*, Paris, 1906, p. V-VI.
3. J. GROSDIDIER DE MATONS, « La femme dans l'Empire byzantin », *Histoire de la femme*, dir. P. GRIMAL, Paris, 1967 (rééd. 1974), t. 3, p. 11-43.

l'*Histoire mondiale de la femme* portant sur l'Empire[4], des historiens commencent à s'intéresser directement aux femmes et non plus seulement pour leur proximité avec le pouvoir. Ainsi, à la suite de l'œuvre monumentale de P. Koukoulès[5], L. Bréhier consacre une partie de son ouvrage sur la civilisation byzantine à la description de la société : le sort des femmes y est étudié dans le cadre strict de la famille[6]. Mais si les recherches s'orientent peu à peu vers la connaissance de la société et de la vie privée, les études portant sur les femmes, jusqu'au milieu des années 1970, se réduisent à une galerie de portraits très romancés de femmes illustres[7] et à quelques évocations dans un tissu événementiel où l'on retient l'intervention ou l'influence de certaines femmes hors du commun, en soulignant leur singularité de caractère.

1.1.2 Vers un intérêt grandissant : d'une « histoire des femmes » dans l'Empire à la naissance des *Gender Studies*

De nombreux historiens, principalement des historiennes, constatent alors le peu d'études sur les femmes dans l'Empire byzantin. Ce phénomène dépasse vite la seule prise de conscience : des chercheurs s'engagent en effet à critiquer les choix et la lecture des sources faits par leurs prédécesseurs, et annoncent leur intention de corriger leurs erreurs en adoptant de nouvelles méthodes. L'intérêt croissant pour l'histoire sociale[8] encourage le développement de tels travaux dans un domaine où ils sont encore inexistants. À toutes ces démarches d'un ordre scientifique s'ajoutent également les luttes de mouvements féministes pour l'amélioration de la condition des femmes, prise par certaines militantes dans un sens très large : des

---

4. Cette première « histoire des femmes » témoigne de la prise de conscience des historiens du caractère incomplet de leurs travaux. Mais l'ambition totalisante du titre que donne P. Grimal à l'ouvrage qu'il dirige ne se retrouve guère dans le contenu : ce dernier est plus souvent juridique qu'historique.
5. Il décrit la société byzantine et la vie privée des Byzantins dans les six volumes de *Vie et Civilisation byzantines* paru entre 1948 et 1957. Dans le fascicule 2 du tome II publié en 1948, deux chapitres ont pour thèmes « les femmes de mœurs libres » et « la vie des femmes à Byzance ». Cf. P. KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, II, Athènes, 1948 (collection de l'Institut français d'Athènes).
6. L. BRÉHIER, *Le monde byzantin, III, La civilisation byzantine*, Paris, 1947-1950 (rééd. 1970), p. 10-12. Voir également *idem*, « La femme dans la famille à Byzance », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slave* 9, 1949, p. 105-108.
7. C'est l'intention de C. Diehl lorsqu'il écrit les *Figures byzantines*. L'auteur y décrit avec force détails la laideur d'Irène Doukaina, ses déboires conjugaux avec Alexis Comnène, son caractère bien trempé, etc. Récit certes savoureux, il charme plus par son caractère désuet que par ses qualités historiques.
8. En France, J. Le Goff revendique plus largement dans les *Annales* la naissance d'une histoire nouvelle : une « histoire économique, démographique, histoire des techniques et des mœurs et pas seulement histoire politique, militaire, diplomatique. Histoire des hommes, de tous les hommes, et pas uniquement des rois et des grands. Histoire des structures et non des seuls événements. Histoire en mouvement, histoire des évolutions et des transformations, et non histoire statique, histoire tableau. Histoire explicative, et non histoire purement narrative, descriptive-ou dogmatique. Histoire totale enfin ». Cf. J. LE GOFF, « L'histoire nouvelle », *La Nouvelle Histoire*, dir. J. LE GOFF, R. CHARTIER, J. REVEL, Paris, 1978 (rééd. 1988), p. 48.

historiennes affirment que cette mission passe par une réévaluation du rôle de la femme dans l'Histoire et soulignent leur participation à ce mouvement d'émancipation féminine par les recherches qu'elles réalisent[9]. Les répercussions de ces revendications sont, il est vrai, moins importantes pour les études byzantines que pour les recherches de l'histoire contemporaine. Ces études vont cependant s'enrichir de la naissance de ce courant militant : même si c'est avec moins de virulence que ce qui apparaît dans d'autres champs de la réflexion historique, certaines historiennes dénoncent le caractère unilatéral de l'histoire de l'Empire et s'appliquent activement à le corriger[10].

L'élan venu pour l'essentiel du mouvement féministe a été amplifié par une « année internationale de la femme » en 1976. L'histoire des femmes a alors dépassé l'espace étroit où elle était contenue pour rencontrer un écho plus large dans l'institution universitaire. Lors du congrès international d'études byzantines qui se tient à Vienne en 1981, une table ronde est pour la première fois consacrée au rôle de la femme dans la société byzantine. À cette occasion, des chercheurs dénoncent les négligences de leurs prédécesseurs et exposent les méthodes qu'ils s'emploient à développer pour combler ces lacunes[11]. Convaincus qu'on a commis une erreur en minimisant l'importance de la femme dans l'histoire de l'Empire, ils cherchent à établir quels sont ses droits[12], et quel rôle elle joue dans le domaine social, politique et économique[13]. Considérant les femmes comme seul objet d'étude, ces travaux s'inscrivent dans la catégorie « histoire des femmes » née avec la parution en 1991 des cinq volumes réalisés sous la direction de G. Duby et M. Perrot[14].

Toutefois, les limites de cette histoire sont déjà soulignées dès 1976 par É. Patlagean pourtant animée par le même désir de rendre visibles les femmes, oubliées par ses prédécesseurs. Dans l'article qu'elle consacre à la femme déguisée en moine, elle conclut que loin de nous livrer des informations sur les femmes, les récits sur ces dernières expriment

---

9. Outre l'ouvrage THÉBAUD, *Écrire*, p. 44-45 On peut se référer sur ce point à l'ouvrage de M. RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Paris, 2002. L'auteure y rappelle les grandes étapes du féminisme, de la Révolution à nos jours, et offre une bibliographie chronologique et thématique éclairante sur l'historiographie concernant l'élaboration de l'histoire des femmes (p. 116-121).

10. À cette même époque, les études byzantines s'ouvrent de plus en plus largement aux historiennes, comme mesdames Hélène Ahrweiler, Cécile Morrisson, Judith Herrin, Angeliki Laiou, Évelyne Patlagean ou Averil Cameron.

11. Toutes les communications qui ont eu lieu lors de ce congrès sont rassemblées dans « Die Rolle der Frau in der Byzantinischen Gesellshaft », *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien, 1981), Akten I/1=JÖB* 31/1, 1981.

12. FLEDELIUS, *Woman's position*. KYRRIS, *Rôle*.

13. LAIOU, *Role*. J. GOUILLARD, « La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite », *JÖB* 32/2, 1982, p. 445-452.

14. *Histoire des femmes en Occident*, dir. G. DUBY, M. PERROT, Paris, 1991 (rééd. 2002). Concernant la genèse de ce projet, cf. M. PERROT, *Les femmes ou les silences de l'histoire,* Paris, 1998.

d'abord les représentations des hommes qui ont écrit sur ces femmes et appelle à « un autre niveau d'analyse, celui de l'inconscient signifié en catégories culturelles »[15]. Résolument novateur, cet article présente avant l'heure les éléments qui seront parmi les lignes de force des futures *gender studies*[16]. A. E. Laiou appelle également un peu plus tard à s'engager dans cette voie lorsqu'elle présente sa démarche dans la section de la *Byzantinische Forschungen* consacrée à l'un des nouveaux domaines de recherche qui s'ouvre alors, les rapports entre le monachisme et les femmes[17]. Elle justifie d'abord l'intérêt de ses travaux en démontrant que jusque là, l'histoire des femmes a été mal faite : le choix peu pertinent des sources et leur mauvaise lecture en sont la cause. Là où d'autres se limitent à établir des réalités concernant les femmes de l'Empire, elle annonce son intention de corriger l'histoire qui a été faite, en distinguant la réalité et ce qui relève de la vision et de la conception de la femme par les hommes. Ses prédécesseurs ont en effet commis l'erreur de considérer comme objectives toutes les informations livrées par des hommes, donc déformées par leur vision, et l'image idéale qu'ils se font de la femme. A. E. Laiou propose de dégager des connaissances plus justes à partir de nouvelles sources, moins soumises à caution que celles utilisées jusque là. Les documents produits par les femmes en font partie : elles présentent l'avantage supplémentaire de nous livrer dans une certaine mesure la perception que les femmes ont d'elles-mêmes. Elle conclut son article en signalant quel immense travail reste à accomplir : il faudra non seulement établir, malgré la résistance des sources, un état réel du rôle des femmes dans des domaines aussi divers que la politique, l'économie et la religion, mais également clarifier le rôle de la perception que la société a de la femme. Les grandes lignes des recherches des *gender studies* sont lancées quand J. Scott publie son article sur le genre qui va diffuser le terme parmi les historiens en 1986[18].

---

15. PATLAGEAN, *Femme déguisée en moine*, p. 623.
16. L'usage de cette expression anglaise pour désigner ces travaux s'explique à la fois par leur origine - elles apparaissent dans un premier temps outre-atlantique -, mais également par la réticence des historiens français à user du terme flou de « genre ». Sur l'usage de ce terme, cf. THÉBAUD, *Écrire*, p. 114-118. Concernant l'extension des *gender studies* dans différents domaines de l'histoire on se reportera aux ouvrages suivants : « l'historiographie française et le genre » *RHMC* 47, 4 octobre-décembre 2000 ; J. W. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York, 1988 (rééd. 1999) ; *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes,* dir. M.-C. HURTIG, M. KAIL, H. ROUCH, Paris, 1991 ; C. JEANNE, D. PASQUIER-CHAMBOLLE, « L'histoire médiévale à l'aune du genre : les débuts d'une enquête », *Sociétés & Représentations* 24, 2007, p. 29-42.
17. LAIOU, *Observation*.
18. J. W. SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF* 37, 1988 (texte original 1986), p. 125-153. Sur la définition et l'utilisation du concept de genre, voir *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, dir. D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, C. PLANTÉ, M. RIOT-SARCEY, C. ZAIDMAN, Paris, 2003.

C. S. Galatoriotou expose, la première, en quoi consiste la démarche des historiens du genre en se référant aux travaux d'A. Oakley sur le sexe, le genre et la société[19] : l'histoire des genres diffère de celle des sexes en cela que ce dernier concept renvoie à un fait biologique (on naît homme ou femme). Le « genre » est un phénomène culturel : une société déterminée attache certains attributs à chacun des sexes. Il est le reflet des mentalités d'une société donnée. En privilégiant l'étude de ces dernières, certains font un constat plus pessimiste encore qu'A. E. Laiou : pour eux, l'histoire des femmes serait pratiquement impossible, les informations livrées par les sources étant toutes déformées, y compris celles produites par des femmes, qui se seraient appropriées le discours que la société tient à leur propos[20]. À la lumière des principes sur lesquels se fonde ce courant historique, on comprend pourquoi L. James distingue non pas deux, mais trois genres dans la société byzantine[21] : les hommes, les femmes et les eunuques[22]. Dans l'introduction de cet ouvrage, elle revendique son appartenance aux *gender studies* en soulignant son apport déterminant, actuel et à venir, aux études byzantines. Ses méthodes permettent de déjouer les nombreux pièges tendus par des sources trop subjectives. Plutôt que d'y chercher des informations exactes sur la réalité, quête impossible puisque ces sources sont le produit d'une société à un moment donné, elle préfère y déceler ce qu'elles dévoilent vraiment, à savoir les représentations et les conceptions que la société byzantine se fait de la femme[23]. Ainsi, L. James souligne que les recherches qui s'inscrivent dans cette optique explorent des domaines encore peu étudiés, à la différence d'une histoire de quelques femmes aujourd'hui bien connues[24]. Des historiens comme A. E. Laiou contestent à juste titre ce dernier point en mettant en avant les silences des sources concernant les femmes de catégorie sociale plus modeste, empêchant de connaître leur histoire[25]. Elle s'attache alors à montrer les limites de cette construction de l'histoire : en

19. GALATARIOTOU, *Gender*, p. 56. Cf. également A. OAKLEY, *Sex, Gender and Society*, Londres, 1972.
20. C'est le cas de P. Bourdieu lorsqu'il critique l'*Histoire des femmes en Occident* : toutes celles qui ont participé à son élaboration n'ont pas vraiment fait l'histoire des femmes car elles ont intégré elles-mêmes la vision dominante masculine. Selon lui, les femmes, parce qu'elles sont victimes de la domination masculine et ont intégré leur système de valeur, ne sont pas les plus habilitées à faire l'histoire des femmes. Cf. P. BOURDIEU, « Remarques sur l'*Histoire des Femmes* », *Femmes et histoire : la Sorbonne*, G. DUBY, M. PERROT dir., Paris, 1993, p. 63-66.
21. *Women, Men, and Eunuchs*.
22. Si les eunuques n'appartiennent pas une catégorie sexuellement distincte de celle des hommes, ils constituent un groupe spécifique dans la société byzantine, auquel on attribue des qualités et des fonctions sociales particulières. Sur les eunuques, cf. K. M. RINGROSE, *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago/Londres, 2003 ; *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, dir. S. TOUGHER, Londres/Swansea, 2002 ; On se reportera également aux différents travaux de G. Sidéris sur le sujet, au premier rang desquels sa thèse de doctorat : SIDÉRIS, *Eunuques*.
23. *Women, Men, and Eunuchs*, p. xi.
24. Celle notamment des saintes femmes et des impératrices.
25. LAIOU, *Role*, p. 243 et 249.

stigmatisant l'erreur, souvent commise, de croire que la société n'a déterminé les rôles réservés aux hommes et aux femmes que par le seul critère sexuel[26]. Selon elle, d'autres facteurs, tout aussi importants, interviendraient dans ces choix. Parmi eux, le critère de l'appartenance sociale serait le plus déterminant. Ces réserves mises à part, les *gender studies*, ont permis l'émergence nouveaux thèmes de recherche, de la répartition sexuelle des rôles, aux pratiques sociales et à l'imaginaire[27], en passant par la perception du corps et la sexualité[28].

Ces débats entre des chercheurs aux diverses démarches enrichissent les études byzantines en ouvrant plusieurs pistes de réflexion, mais qui participent tous à leur manière de l'histoire encore très méconnue des femmes dans l'Empire. Ils montrent surtout toute la difficulté de l'entreprise et renforcent par là les doutes de M. Perrot qui en vient à se demander s'il est réellement possible d'atteindre cet objectif[29]. Ainsi donc, depuis les années 1980, nombreuses sont les recherches qui sont entreprises pour faire l'histoire de toutes les femmes byzantines, les historiens affirmant et démontrant dans leurs études le rôle primordial de la femme dans la société de cette civilisation. Les intentions persistent, bien des souhaits continuent à être exprimés en la matière ; mais les recherches sont retardées par les difficultés posées par les sources. Seuls certains domaines, d'étude plus abordable, sont actuellement explorés, que l'on se propose de présenter maintenant.

1.2 UN ÉTAT CONTRASTÉ DES ÉTUDES PORTANT SUR LES FEMMES À BYZANCE

Le retard pris à étudier la situation des femmes à Byzance a provoqué un soudain afflux de recherches mutliformes : on s'est appliqué à déterminer leur rôle aussi bien dans le champ de la société que dans celui de la religion. Mais ces recherches ne permettent pas encore de dresser un tableau général de la situation de la femme à Byzance.

---

26. LAIOU, *Addendum*, p. 202-203.
27. GARLAND, *Life*.
28. Parmi eux, on peut citer le recueil d'articles réunis par L. James, *Desire and Denial in Byzantium : papers from the thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997,* dir. L. JAMES, Aldershot/Brookfield USA/Singapoure/Sydney, 1999 (Society for the Promotion of Byzantine studies 6) : à partir de sources littéraires et archéologiques, les différentes auteurs s'intéressent à l'amour, à la sexualité et à la perception que se font les Byzantins du corps et des sensations.
29. M. PERROT, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, 1984. F. Thébaud répond aux mêmes interrogations dans THÉBAUD, *Écrire*, p. 149-154. On peut se référer également aux interventions réalisées lors du colloque qui s'est tenu à Rouen des 27 au 29 novembre 1997 rassemblées dans *L'histoire des femmes est-elle possible ?*, dir. A.-M. SOHN, F. THELAMON, Paris, 1998.

1.2.1 Les diverses études entreprises…

En 1997, A. M. Talbot affirmait que tout restait encore à faire quant à l'étude des femmes à Byzance malgré les récentes prospections réalisées dans plusieurs directions[30]. Depuis lors, si le sort des grandes aristocrates[31] et des impératrices attire toujours autant l'attention[32], des ouvrages généraux ayant pour but d'offrir une vision synthétique de la situation de la femme dans l'Empire ont vu le jour[33]. Et cette dernière ne se lit plus seulement dans les ouvrages publiés : parmi les diverses expositions qui font une place particulière à la femme[34], l'une d'entre elles lui est entièrement consacrée en 2003 et retrace son histoire à partir des objets qui la représentent ou l'entourent[35]. Toutes ces études contribuent à une meilleure connaissance du sort de la femme, mais laissent encore bien des aspects inexplorés. Aussi nous attacherons-nous à présenter ici ceux qui constituent la matière de nos recherches : celles-ci portent essentiellement sur le statut juridique de la femme et sur les moniales.

1.2.1.a L'étude du statut juridique des femmes pour point de départ

S'il y a diversité dans leurs sujets et divergences dans leurs méthodes de recherche, la plupart des historiens s'accordent sur la nécessité de cerner les contours de la situation de la femme durant les onze siècles d'existence de l'Empire. L'étude du statut juridique représente

---

30. TALBOT, *Women*, p. 117-149.

31. Paru en 1984, le recueil de M. Angold consacré à l'aristocratie byzantine aux IX^{e}/XII^{e} siècles s'ouvre sur un article de Sir S. Runciman sur les femmes : S. RUNCIMAN, « Women in Byzantine Aristocratic Society », *Byzantine Aristocracy*, p. 10-22. Par la suite, à l'occasion d'un colloque entièrement consacré aux femmes, M. Kaplan et R. Morris s'intéressent également à leur sort : M. KAPLAN, « L'aristocrate byzantine et sa fortune », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 205-226 et MORRIS, *Idéaux et préjugés*, p. 133-148. Enfin, on se reportera aux études de J.-C. CHEYNET, « La patricienne à ceinture une femme de qualité », *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe- XVe siècle), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, éd. P. HENRIET, A.-M. LEGRAS, Paris 2000, p. 179-187 et *idem*, *Rôle des femmes*. Ces dernières années, avec la parution d'une nouvelle édition de l'*Alexiade*, Anne Comnène attire particulièrement l'attention des chercheurs : cf. Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. D.-R. REINSCH, A. KAMBYLIS, Berlin, 2001 (CFHB 40) et *Anna Komnene*.

32. L. GARLAND, *Byzantine Empresses : Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Londres, 1999. B. HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204*, Londres, 1999. J. HERRIN, *Women in Purple : Rulers of Medieval Byzantium*, Londres, 2001.

33. Le dernier en date est celui de CONNOR, *Women*. Présentée dans l'introduction, la méthodologie adoptée est celle des chercheurs qui ont mis au jour une « histoire des femmes ». Suivant un plan chronologique, l'auteur se propose de traiter un problème important durant la période envisagée touchant à la vie quotidienne des femmes, à leurs pratiques religieuses ou à l'exercice du pouvoir à partir de grandes figures connues des sources, qu'elles soient impératrices ou saintes.

34. L'exposition *Byzantium 330-1453* qui s'est tenue à la Royal Academy of Arts de Londres du 25 octobre 2008 au 22 mars 2009 se divise en différentes sections. Celle consacrée au foyer présente essentiellement des objets appartenant aux femmes qui se trouvent plus souvent associées à la sphère privée que publique. Cf. M. MUNDELL MANGO, « At Home. 2. Metalwork of Everyday Life », *Byzantium*, p. 150-161, et A. YEROULANOU, « At Home. 3. Jewellery and Adorment », *Byzantium*, p. 162-193.

35. *Byzantine Women and their World*.

à ce titre une première étape du travail dont découle naturellement la connaissance de son rôle et de sa fonction dans la société.

J. Beaucamp y a consacré l'essentiel de ses recherches, des recherches qu'elle poursuit encore, et qui portent sur une période remontant jusqu'au IV^e^ siècle[36]. Elle a ainsi démontré que l'infériorité juridique féminine dans la société byzantine résulte de la conception que cette dernière se fait de la femme. Perçue comme un être faible, mais toujours dangereux par son caractère tentateur, la femme hérite d'un statut visant à la fois à la protéger et à se prémunir du danger qu'elle présente. Le droit byzantin[37] traite ainsi des femmes de trois manières : pour expliquer ses incapacités et indiquer les protections juridiques qui en découlent, pour énoncer les règles morales spécifiquement adaptées à un acteur certes inférieur de la société mais qui peut se révéler dangereux, et enfin pour spécifier son rôle dans la famille, qu'elle soit encore fille, épouse, ou mère. L'obéissance contrainte de la petite fille n'est qu'un prélude à celle de la femme durant toute son existence : elle passe ainsi de la soumission à l'autorité paternelle à celle de son mari, quand ses parents n'ont pas choisi de l'envoyer dès son plus jeune âge au monastère. Mais J. Beaucamp nuance les résultats de ses conclusions en rappelant que cette législation issue des recueils juridiques ne constitue qu'un droit figé qui peut se révéler bien éloigné de sa mise en pratique. Cette dernière remarque nous a incitée à approfondir ce point, notamment en ce qui concerne les moniales, une catégorie que J. Beaucamp n'aborde qu'allusivement. D'autres historiens ont travaillé sur le même sujet[38] ; mais les recherches de cette dernière se révèlent les plus riches et les plus complètes : bien qu'elles concernent une période antérieure, elles s'imposent comme l'un des points de départ de l'étude des femmes au monastère que nous entreprenons[39].

---

36. Un ouvrage paru en 2010 rassemble les principaux articles de l'auteur portant sur le statut juridique des femmes : voir BEAUCAMP, *Femmes.* On se reportera également à BEAUCAMP, *Statut,* I et II.

37. Dans son étude sur le contenu des principaux recueils juridiques parus entre les VI^e^ et XI^e^ siècle, J. Beaucamp finit par constater que le droit exposé dans les *Basiliques* composées sous le règne de Léon VI (886-912), n'est pas différent de celui de l'époque de Justinien (527-565). Indiquant que la dernière grande période d'activité législative impériale se situe lors du dernier tiers du IX^e^ siècle, le droit byzantin s'enrichissant par la suite des cas exposés dans des recueils juridiques privés et de cas pratiques, l'auteur démontre que la législation qui concerne les femmes n'évolue pratiquement plus après le IX^e^ siècle.

38. L'article de G. BUCKLER, « Women in byzantine law about 1100 », *Byzantion* 11, 1936, p. 391-416 est dépassé, mais livre quelques pistes de recherches intéressantes suivies et exploitées par J. Beaucamp plus tard. Deux articles trop généraux ont été réalisés dans le cadre du congrès consacré au rôle des femmes : celui de FLEDELIUS, *Woman's position* se limite à l'étude précise de quelques *novelles* de Léon VI déterminant la situation des femmes, à partir de laquelle il constate leur infériorité. L'article de KYRRIS, *Rôle* ne livrant que quelques références législatives est plus général encore et vise plutôt à distinguer le sort des femmes de l'aristocratie et des femmes du siècle, sans le démontrer rigoureusement.

39. Les fondements du statut juridique de la femme et de la moniale sont posés et définis par les différents recueils juridiques jusqu'au XI^e^ siècle.

Les recherches d'H. Saradi-Mendelovici participent de la même intention - essayer de déterminer le statut juridique des femmes à Byzance - mais dans une optique différente, et en exploitant des sources d'une autre nature. Elle s'attache essentiellement aux documents notariaux qu'elle estime injustement négligés par les historiens. En effet, les expressions utilisées dans ce type de source offrent des renseignements précis sur la conception que la société se fait de la femme et le statut juridique spécifique afférent, à travers des cas concrets. Dans deux articles, elle a ainsi cherché à déterminer ce que recouvre la formule *infirmitas sexus* utilisée pour définir la femme, et dans quelle mesure elle reflète la réalité sociale, en analysant les droits et devoirs des femmes dans les cas concrets qui sont proposés[40]. Cette méthode, qui vise à essayer d'appréhender une réalité bien différente des principes dictés par les lois, nous a incitée à utiliser pour nos recherches des actes de la pratique afin de distinguer l'idéal de la réalité, mais en ce qui concerne une période postérieure aux recherches d' H. Saradi-Mendelovici (qui s'intéresse essentiellement aux IX^{e}/X^{e} siècle).

1.2.1.b Le monachisme féminin ou l'étude de l'une des carrières possibles des femmes dans l'Empire

Le monachisme féminin se révèle comme le deuxième grand chantier de recherche concernant les femmes à Byzance. L'importance du monachisme dans cette société et l'existence de sources plus nombreuses sur ce sujet particulier que celles traitant des femmes en général, expliquent en partie le fait que les historiens aient privilégié l'étude de la moniale.

L'article de D. de F. Abrahamse, considéré comme fondateur dans la mesure où il est le premier à évoquer tous les aspects du monachisme féminin aux VIII^{e}/XII^{e} siècles, soulève le principal problème rencontré pour en étudier le fonctionnement : les sources existent, certes, mais elles ne sont guère nombreuses et font silence sur bien des points, en sorte qu'elles n'offrent qu'une vision fragmentaire de la réalité : les informations qu'on y trouve se limitent à certaines périodes[41]. D. de F. Abrahamse s'attache cependant à exposer les enseignements qu'elle pense pouvoir tirer des quelques documents disponibles[42], de la fonction des monastères féminins[43] aux règles qui les organisent, différentes selon elle de

40. SARADI-MENDELOVICI, *Infirmitas sexus*. SARADI-MENDELOVICI, *Notarial Formulas*.
41. ABRAHAMSE, *Women's Monasticism*, p. 35.
42. Elle utilise essentiellement des *Vies* de Saintes, mais également des chroniques, le premier *typikon* destiné à un monastère féminin (celui d'Irène Doukaina daté de 1118), et les commentaires de canonistes (essentiellement Balsamon).
43. ABRAHAMSE, *Women's Monasticism*, p. 36-40. Nous observerons les différentes fonctions que revêtent les monastères masculins et féminins. Cf. *infra*, c. IV, p. 170-171 et p. 183-186.

celles des monastères masculins[44]. L'auteur conclut à la situation paradoxale de ces femmes célébrées dans la littérature hagiographique et la société, mais contraintes par les incapacités religieuses imputées à leur faible nature et qui marquent leur infériorité par rapport aux moines.

Ces différents points abordés par D. de F. Abrahamse ont été étudiés plus en détail par la suite, comme le montre le sujet des différentes communications qui ont été présentées lors d'un colloque tout entier consacré aux relations qu'entretiennent les femmes et le monachisme à Byzance[45] : seule institution qui peut être fondée et dirigée par des femmes, le monastère est en effet un univers singulier, susceptible de livrer de nombreux aperçus sur ces dernières. Les articles réunis dans les actes de ce colloque ont pour objectif de clarifier des points essentiels tant matériels qu'humains : certains cherchent d'abord à déterminer le nombre exact des monastères féminins, leur localisation, l'identité et les motivations de leurs fondateurs[46]. D'autres s'intéressent plus particulièrement aux femmes qui les peuplent et s'interrogent sur leur recrutement, les raisons qui font qu'on y entre, et ce qu'on y fait quotidiennement[47]. Si ces travaux portent essentiellement sur les aspects matériels du monachisme féminin, deux historiennes se sont appliquées à explorer au cours de ce colloque un autre domaine qui constitue l'un de ses principes fondamentaux : l'égalité des sexes au sein d'un univers retiré du monde des hommes où la chair s'est effacée au profit d'une vie spirituelle entièrement vouée à Dieu.

A. Basilikopoulou propose une étude du monachisme féminin où elle confronte deux notions : la définition de la femme comme un être faible et l'accessibilité du monastère aux deux sexes[48]. Une telle institution vise en effet à l'égalité de ces derniers devant Dieu et dans la contemplation : du principe de soumission de la chair à l'esprit devrait logiquement découler un égal traitement des moines et des moniales. L'auteur se demande alors si le monastère ne pourrait pas être le seul lieu dans ce cas, en tant qu'il est l'unique espace où s'effacent les différences sexuelles. Mais à partir de l'étude de règlements de monastères - ou *typika* - et de *Vies* de Saintes, elle démontre que sous une apparente égalité de traitement, les femmes sont en fait considérées comme inférieures. Loin de constituer le seul espace d'égalité des sexes, le monastère reproduit en son sein le modèle fortement hiérarchisé de la société byzantine.

---

44. ABRAHAMSE, *Women's Monasticism*, p. 44-46.
45. *Les femmes et le monachisme byzantin*.
46. LOUKAKI, *Monastères*. KOUBENA, *Women Founders*.
47. PAPADIMITRIOU, *Impérial*.
48. BASILIKOPOULOU, *Égalité*, p. 99.

De son côté, H. Saradi-Mendelovici s'intéresse aussi à la faiblesse supposée de la nature de la moniale et aux conséquences juridiques qui en découlent[49]. Elle choisit deux types de sources : les récits hagiographiques des IX^{e}/X^{e} siècle où l'on fait l'éloge des femmes ou des moniales ainsi que des sources juridiques - la législation impériale et des actes des notaires byzantins - où les femmes et les moniales sont désignées et traitées comme des membres inférieurs de la société byzantine. L'auteur conclut ainsi sur l'ambiguïté du statut de la femme au sein de la société byzantine. Cet article invite à approfondir ce point en étudiant le contraste qui existe entre l'image flatteuse de la moniale manifeste dans différentes sources, et les droits et devoirs qui lui sont effectivement offerts dans la société, ceux d'une personne inférieure.

Les différents articles d'A. M. Talbot, qui a consacré une grande partie de ses recherches à l'étude du monachisme féminin, traitent de tous les aspects de ce dernier, matériels et spirituels, à partir de l'étude de toutes les sources disponibles qui en traitent, aussi variées que les *typika*, l'hagiographie et les recueils juridiques. L'un de ses articles où elle compare la situation des moines et celle des moniales au sein de leurs institutions complète celui d'A. Basilikopoulou, car il étudie plus en détail et plus systématiquement les *typika* destinés aux hommes et aux femmes[50]. Sa conclusion est identique : la femme reste inférieure même au sein du monastère séparé du monde des hommes.

Le recueil paru en 2001 qui interroge les rapports entre les femmes et la religion constitue une source d'information sur les moniales d'une grande richesse par la diversité des domaines abordés et des sources exploitées[51]. Les articles rassemblés dans l'ouvrage présentent en quelque sorte un panorama des différents sujets abordés à propos des moniales à Byzance, de l'organisation des institutions qui leur sont réservées, à la vie quotidienne que l'on peut y mener, en passant par les fonctions qu'elles tiennent dans la société byzantine.

Dans le caractère incomplet de ces travaux, on peut voir un effet, du moins en partie, de la nouveauté des études portant sur les femmes : des sources restent encore à analyser, et d'autres doivent être traitées différemment afin de délivrer toutes les informations qu'elles contiennent. Engagée par certains auteurs comme A. E. Laiou et L. Garland, la réflexion sur la conception de la femme telle qu'elle est considérée par la société d'une part, et par les

49. SARADI-MENDELOVICI, *Infirmitas sexus*, p. 87.
50. TALBOT, *Comparison*.
51. TALBOT, *Women and Religious Life.* Ce recueil d'articles se compose de quatre grands chapitres : les femmes et la vie religieuse, la sainteté et l'hagiographie, le monachisme et les monastères féminins.

femmes elles-mêmes d'autre part, permet de mieux appréhender la réalité de leur situation en général, et de celles des moniales en particulier.

1.2.2 … Laissant encore de nombreux points dans l'ombre

1.2.2.a Des sources encore inexploitées

En 1985, A. E. Laiou écrivait que les études portant sur les femmes et les moniales n'en étaient encore qu'à leurs balbutiements et définissait quelques axes de recherches fondées sur l'examen de sources alors encore inexploitées[52] : les archives des monastères qui contiennent différents actes privés tels que des testaments ou des donations dus à des femmes[53]. L'auteur légitime ce choix en soulignant que ces documents ont l'avantage d'évoquer différentes catégories de femmes et surtout de présenter des cas pratiques à partir desquels il apparaît possible de dégager des données factuelles sur la situation de la femme à Byzance. Les ventes, les donations et les testaments renseignent en outre sur le rôle économique tenu par des femmes dans la société. Ces documents permettent ainsi de juger de la distance qui existe, dans le domaine économique, entre les droits des femmes et la réalité de leur application dans ce dernier. Malgré l'incontestable pertinence des directions proposées par A. E. Laiou, celles-ci n'ont pu être suivies qu'en partie, en sorte que les sources disponibles n'ont pas encore révélé toute leur richesse.

J. Beaucamp fait le même constat au terme de ses recherches sur le statut juridique de la femme à Byzance. Elle s'est en effet attachée à frayer une nouvelle voie qui pourrait approfondir, voire corriger ses travaux antérieurs : le droit présent dans les sources législatives n'offrant qu'une image figée de la situation juridique des Byzantins, il convient d'examiner les modalités de son application à partir d'actes exposant des cas précis survenus dans différents tribunaux dont les archives ont été conservées[54]. L'étude rapide qu'elle a pu en faire montre que dans un panorama où l'infériorité des femmes n'est pas remise en cause, leur situation, au regard d'un droit qui s'adapte aux différents cas est beaucoup plus complexe que

---

52. LAIOU, *Observation*, p. 59-60.
53. A. E. Laiou analyse dans cet article trois donations de moniales : celle de Glykéria à l'higoumène de Lavra conservée dans les *Actes de Lavra*, celle d'Ypomoné au monastère du Prodrome conservée dans les *archives de Sain- Jean-Prodrome*, et celle de Théodora Cantacuzène au monastère de Kutlumus, conservée dans les *Actes de Kutlumus*. Elle utilise également le testament de Kalè Pakouriané, et de la moniale Nymphodora, ainsi qu'un acte de vente d'une moniale au monastère de Xeropotamou présents dans les *Actes de Xeropotamou*.
54. Dans l'article intitulé « Les femmes et l'espace public à Byzance », *DOP* 52, 1998, p. 129-144, J. Beaucamp essaie de déterminer le rôle des femmes dans des cas juridiques précis et les confrontent avec la législation qui la concerne. Elle essaie ainsi de déterminer s'ils dépassent les normes légales, ou s'ils sont restreints, afin de se conformer à des normes sociales, et non plus juridiques.

ne le font croire les receuils juridiques conservés. Cette voie de recherche nous a semblé d'autant plus intéressante à suivre que les documents en question évoquent à la fois des femmes et des moniales et constituent par là un bon moyen de comparer leurs conditions.

1.2.2.b Des sources parfois mal exploitées

Après avoir proposé l'étude de sources pouvant apporter de nouvelles informations sur les femmes à Byzance, A. E. Laiou engage une réflexion plus approfondie sur les règlements des *typika* qui selon elle a jusqu'alors été négligée. La richesse des informations qu'ils recèlent sur la situation de la femme dans les monastères offre une bonne base pour écrire l'histoire de cette dernière : car dans ces documents des femmes s'adressent à des femmes et parlent d'elles-mêmes. Les dernières études parues s'appuyant sur le texte des *typika* renforcent cette perspective : l'analyse de leur forme, mais également celle de leur contenu reste encore très incomplète. Ce sont les méthodes de traitement de ces sources réglementaires qui expliquent qu'on n'ait pas fini de les exploiter. Les historiens qui ont sondé les *typika* se sont limités aux informations matérielles. Ainsi, la comparaison des règles en vigueur dans les monastères féminins et masculins établie par A. M. Talbot présente un intérêt certain, celui d'exposer tous les détails de leur organisation, ce qui permet l'observation des éventuelles différences qui séparent moines et moniales[55]. Mais l'auteur ne nous offre ici qu'un tableau abstrait de ce que aurait dû être la vie au sein de ces institutions, selon leurs règles, sans envisager la réalité concrète.

Peu d'études, à ce jour, s'appuient sur des sources complémentaires, afin d'être à même de distinguer l'idéal de la réalité concrète. Seule A. M. Talbot, consciente des dangers que présentent ces règlements, a cherché à s'en prémunir, en complétant les informations qu'ils fournissent par celles qu'on peut tirer des *Vies* de Saintes, où les personnages de moniale sont récurrents[56]. Cependant, cette démarche n'est possible que pour une période chronologique relativement courte, puisque l'hagiographie féminine disparaît à partir du XI^{e} siècle[57]. Ainsi, bien que les articles d'A. Basilikopoulou et d'H. Saradi-Mendelovici proposent des hypothèses intéressantes, ils sont fondés sur une erreur méthodologique : celle

55. TALBOT, *Comparison*, p. 8-17.
56. A. M. Talbot a rassemblé et proposé des traductions en anglais des principales *Vies* de Saintes dans TALBOT, *Holy Women*. Voir aussi la *Vie* d'Irène de Chrysobalanton.
57. Sur ce point, cf. *infra* sur la présentation des sources hagiographiques, p. 48-52.

qui consiste à comparer des documents qui n'appartiennent pas à la même période[58]. De même, le constat de la faiblesse de sources disponibles a poussé D. de F. Abrahamse à faire appel à d'autres que leur diversité et leur éloignement dans le temps disqualifient. Les comparaisons aventureuses qu'elle tente ainsi d'établir conduisent à des affirmations sujettes à caution[59].

1.2.2.c Une étude essentiellement matérielle des monastères féminins

M.-F. Auzepy de son côté, met en évidence le caractère incomplet des recherches concernant le monachisme féminin en affirmant que « les couvents de femmes […] constituent un sujet à peine défriché depuis l'article de D. de F. Abrahamse »[60]. Les différentes lacunes qu'elle dénonce font comprendre le sujet et l'orientation de notre étude : aucune recherche n'a encore visé à déterminer précisément la situation de la moniale aristocrate à Byzance.

L'organisation, l'administration, les travaux et les devoirs religieux quotidiens au sein des monastères féminins ont déjà donné matière à différents travaux[61] : c'est d'ailleurs le principe même des *typika* que d'exposer clairement ce type d'informations. Ces dernières sont certes indispensables à la compréhension de ces institutions et leur étude participe de la connaissance du monachisme féminin. Cependant on y privilégie trop l'aspect matériel des monastères féminins, au détriment de l'analyse plus approfondie de la situation des moniales, qui ne saurait se limiter à un simple compte rendu de leurs travaux et devoirs religieux au sein des institutions qui leur sont réservées. Des règles figées ne sauraient livrer qu'un aspect partiel de ce que devait être la situation réelle de ces moniales : il convient donc de savoir comment nuancer les informations qu'elles nous donnent. La recherche de sources renseignant sur la réalité de la vie au monastère participe de notre étude, qui vise en partie à cerner l'existence concrète des moniales.

---

58. Les actes de notaires pris en compte par H. Saradi-Mendelovici sont postérieurs aux *Vies* évoquées, tandis que l'extension, trop large, de l'article d'A. Basilikopoulou explique qu'elle utilise des *typika* et des documents hagiographiques alors que les premiers apparaissent plus tardivement pour les monastères féminins.
59. L'auteur tire des conclusions de l'étude de source datant de périodes très différentes : aux indications tirées des *Vies* de saintes des IX^{e}/X^{e} siècles s'ajoutent celles issues des commentaires datés du XII^{e} siècle du canoniste Théodore Balsamon, et de différentes chroniques historiques renseignant sur les VIII^{e}/IX^{e} siècles.
60. AUZEPY, *Sainteté*, p. 175.
61. A. M. Talbot a largement consacré ses recherches à l'étude du phénomène du monachisme féminin. On peut consulter ainsi, concernant les fonctions des monastères féminins : TALBOT, *Late*. Elle s'est également intéressée à la fonction que revêtent les monastères pour une catégorie particulière de la société byzantine : les aristocrates dans TALBOT, *Bluestocking Nuns*, et TALBOT, *Family*. Elle s'attache enfin à analyser le nombre, la localisation et l'organisation de ces institutions féminines dans des articles plus généraux comme TALBOT, *Nuns*, TALBOT, *Space*, et TALBOT, *Comparison*.

1.2.2.d Une perspective comparative délaissée

Les études concernant les moines et les moniales ont été menées séparément. La rareté des travaux sur la situation de ces dernières explique ce cloisonnement, car de telles études exigent d'adopter une perspective comparative : le statut des moniales n'est compréhensible et saisissable que confronté à celui des moines, acteurs de la société qui leur ressemblent à plus d'un titre.

Si comme nous l'avons rappelé précédemment, A. Basilikopoulou a dégagé quelques différences entre l'existence d'un moine et celle d'une moniale, elle s'est appuyée sur l'étude des seuls *typika* féminins. D. de F. Abrahamse est tout aussi allusive sur ce point, son article cherchant plutôt à exposer les aspects généraux du monachisme féminin. Cependant, deux articles s'appuient sur une comparaison systématique des règlements destinés aux moines et aux moniales : mais alors que l'article d'A. M. Talbot se contente de distinguer seulement les différences matérielles des deux institutions, celui de C. S. Galatariotou pèche pour une autre raison[62]. Alors qu'elle annonce son intention de confronter ces sources réglementaires afin d'en dégager la distinction observée dans la société entre homme et femme, son étude se borne à l'étude de la forme. Si elle constate finalement qu'il s'agit plus d'une différence sociale que d'une différence sexuelle, elle n'examine pas suffisamment ce dernier point[63]. Ainsi il semble que les *typika* n'ont pas encore été totalement exploités : de nombreuses informations quant à la différence de situation entre les moines et les moniales peuvent encore y être relevées.

Au-delà de la comparaison avec l'autre sexe, les travaux déjà parus ne confrontent pas suffisamment la situation de la femme et celle de la moniale. Cette autre comparaison permet pourtant d'ouvrir les perspectives de ce qui va être notre réflexion : l'infériorité affirmée de la femme dans la société qui l'exclut de toute vie publique en fait une femme cloîtrée, comme l'est la moniale. Ainsi, le double constat de la faiblesse des sources qui évoquent les femmes du siècle et de la troublante similitude de leur condition avec celle de la moniale, fait de l'étude de la situation de la moniale un bon angle d'attaque pour étudier celle de la femme en général, difficile à aborder autrement.

---

62. GALATARIOTOU, *Ktetorika typika*.
63. Nous nous accordons avec M. Angold sur le fait que la distinction qu'elle établit entre des *typika* « aristocratiques » et « non-aristocratiques » n'apparaît pas pertinente : certains règlements ne s'inscrivent pas dans les modèles qu'elle a imaginés, et les variations relevées dans les différents documents ne s'expliquent pas par la simple appartenance sociale de son rédacteur. Cf. ANGOLD, *Literature*, p. 57.

Une partie des contributions scientifiques concernant les femmes à Byzance porte sur des domaines qui participent de nos recherches, mais elles restent très incomplètes. Leur situation juridique est en outre bien connue jusqu'au XI^{e} siècle, mais la période postérieure reste à explorer. Le monachisme féminin a donné lieu à nombre de publications, mais le traitement de certaines sources s'avère toujours incomplet et de nouvelles orientations de recherche peuvent être engagées. En outre, il est trop souvent présenté comme le parent pauvre du monachisme byzantin, son rayonnement n'atteignant guère celui de son homologue masculin. Constatant l'implication grandissante des femmes aristocrates dans la fondation de monastère dès l'époque Comnène, il convient assurément de réévaluer l'importance du monachisme féminin en le mettant en rapport avec l'ascension de l'aristocratie. Mais si les travaux effectués souffrent encore, à notre sens, de leur caractère incomplet, ils ont à la fois inspiré, nourri et orienté nos recherches.

Nous sommes ainsi tributaire des nombreuses réflexions sur la raison d'être et l'utilité de l'histoire du genre. Les définitions de D. Gardey et F. Thébaud selon lesquelles elle serait une étude historique des rapports entre les sexes nous ont convaincue d'adopter cette démarche[64]. Dans la mesure où nos recherches portent sur les moniales byzantines sous le règne des Comnènes puis des Paléologues, il nous apparaît nécessaire de poser des questions sur la condition des moines à la même époque, afin de mieux saisir les caractères spécifiques de celle des moniales, dûs à leur appartenance au féminin. L'utilisation du genre comme outil d'analyse historique nous permet de mener cette « histoire relationnelle » dont parlent les auteurs cités précédemment[65].

Par ailleurs, tous les travaux entrepris avant nous sur les femmes ont guidé notre choix parmi les sources et permis d'établir une lecture spécifique pour chacune d'entre elles.

2. DES SOURCES RARES, CHRONOLOGIQUEMENT DISPERSÉES ET DÉFORMANTES

Comme il a déjà été dit, l'intérêt tardif des historiens à l'égard des femmes de l'Empire s'explique en partie par la nature des sources utilisées. Peu nombreuses, d'origines

64. Pour Delphine Gardey les études utilisant la démarche du genre insistent « sur le fait que le féminin et le masculin se constituent mutuellement » : *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du masculin et du féminin*, dir. D. GARDEY, I. LÖWY, Paris, 2000, p. 19. La formulation de Françoise Thébaud est très proche : « les maîtres-mots sont comparer et plus encore mettre en relation : comparer la situation des femmes et celle des hommes à tous les niveaux et à travers toutes les sources possibles », THÉBAUD, *Écrire,* p. 116-117.
65. *Ibid*., p. 125.

très diverses et chronologiquement dispersées, elles ne sauraient nous offrir une vue d'ensemble claire de la situation de la femme durant toute la période de l'Empire. Tributaire d'une documentation qui nous renseigne peu sur le sort des femmes les plus modestes, notre enquête porte essentiellement sur les aristocrates. De plus, le peu de témoignages dont nous disposons risque de ne donner de la réalité qu'une vision théorique ou déformée. Ce constat exige un choix minutieux parmi eux, de même qu'il engage à une lecture spécifique adaptée à chacune des sources, qui tienne compte de leur nature et de leurs silences, pour peu qu'on veuille en retirer les enseignements les plus exacts possibles.

2.1 Les sources monastiques

Compte tenu du statut des femmes étudiées, les documents émanant des autorités religieuses constituent les éléments principaux de notre corpus. Mais toutes n'offrent pas autant de renseignements : alors que les sources ecclésiastiques ou ecclésiologiques se contentent souvent de mentionner le cas des moniales, ces dernières tiennent une plus grande place dans les différentes sources monastiques.

2.1.1 Les *typika*

2.1.1.a Une définition complexe

Consacrés au fonctionnement des monastères et à la vie de leurs habitants, les *typika* sont les principaux documents renseignant sur les moniales. À en juger par les débats qu'elle a suscités et suscite encore entre les chercheurs, la compréhension du terme *typikon* n'est pas simple. Il convient dans un premier temps de revenir à l'étymologie du terme afin d'en cerner toutes les acceptions : τύπος signifie « modèle », « ordre », « norme »[66]. Ainsi, l'adjectif τυπικός, outre son sens premier de « figuré », « typique », signifie « qui est conforme à un modèle, à la forme, à l'ordre, à la loi », ou « qui renferme des lois et des règles ». Par extension, le terme *typikon* indique le livre, le recueil qui contient les lois ou *tupoi*. La définition proposée dans l'*Oxford Dictionary of Byzantium* (*ODB*) souligne la pluralité des sens que revêt ce terme[67]. Selon ce dictionnaire, il désigne d'une part un livre liturgique réglant l'ordre quotidien de l'office divin ; il est utilisé d'autre part pour nommer le document où sont établies les principales règles organisant la vie du monastère et son

66. H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, New edition completed, Oxford, 1968.
67. *ODB,* III, p. 2131-2132.

administration, ainsi que les différentes célébrations et commémoraisons qui doivent s'y dérouler. Cette dernière définition conduit à considérer ces documents comme des chartes de fondation des monastères. Celles-ci sont indispensables à leur organisation et à leur fonctionnement, dans la mesure où il n'existe pas à Byzance comme en Occident de règle unique ou d'ordre monastique fixant leurs règles[68]. Ainsi, chaque monastère possède ses propres règles édictées par son fondateur. Pour ce faire, ce dernier puise dans l'héritage littéraire de l'Antiquité tardive. S'il n'existe pas de norme générale, certains textes constituent en effet des modèles dont s'inspirent les fondateurs : les règles et les sermons de Basile de Césarée[69], les règles de Pachôme[70], les lettres de Grégoire de Naziance[71] ainsi que les *Apophtegmes* des Pères du désert, petits récits édifiants de ceux qui, sur le modèle du Christ, sont partis s'isoler[72]. Excepté quelques variantes qui résultent de l'identité différente des auteurs - la taille et l'organisation du contenu peuvent varier d'une charte à l'autre - la structure de tous les *typika* est à peu près similaire[73] : après avoir exposé les raisons de la fondation du monastère, l'auteur décline sous forme d'articles toutes les règles qui organisent le monastère et que doivent respecter tous ses membres. Les fondateurs abordent les mêmes thèmes : la nomination et le rôle de l'higoumène ainsi que ceux des autres fonctions monastiques, le noviciat, la clôture, le régime alimentaire auxquels sont soumis les membres, la vaisselle sacrée utilisée lors des cérémonies religieuses et les différentes célébrations pratiquées au monastère. Ce règlement est lu plusieurs fois dans l'année aux membres des

---

68. Dès le troisième quart du IVe siècle, l'archevêque de Césarée, Basile édicte une suite d'avis et d'enseignements sur le monachisme naissant afin de faire prévaloir le cénobitisme contre l'érémitisme. S'ils influenceront des fondateurs comme Théodore Stoudite, ils n'en constituent pas pour autant une véritable règle, comme il en existe en Occident pour les différents ordres à partir du IXe siècle. En ce qui concerne les différences entre les chartes de fondation des monastères byzantins et d'Occident, on peut se reporter aux travaux de G. SCHREIBER, « Anselm von Havelberg und die Ostkirche », *Zeischrift für Kirchengeschichte* 60, 1941, p. 387-390, et « Byzantinisches und abendländisches Hospital », *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster, 1948, p. 9. Voir aussi la préface de *BMFD*, I, p. xii-xiii.

69. Basile de Césarée est le premier, au IV^{e} s., à essayer de réguler le monachisme byzantin qui s'est développé dans le plus complet désordre. Sur Basile de Césarée, la bibliographie surabondante. On se reportera à l'ouvrage de B. GAIN, *L'église de Cappadoce au IV^{e} siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Rome, 1985 (*Orientalia Christiana Analecta 225*), p. 123-161.

70. Ce paysan égyptien qui rejette le monde de la cité et l'aristocratie est à l'origine de la naissance du monachisme. Rassemblant autour de lui une communauté de moines vivant sous le même toit, il fixe les règles de la vie cénobitique. Pour les écrits de Pachôme, voir F. HALKIN, A.-J. FESTUGIÈRE, *Le corpus athénien de Saint Pachôme*, Genève, 1982. Sur Pachôme, voir F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach, 1971 ; P. ROUSSEAU, *Pachomius : The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley, 1985.

71. Concernant Grégoire de Nazianze, voir entre autre N. B. MAC LYNN, *Christian politics and religious culture in Late Antiquity*, Farnham, 2009 (CS928) ; J. MOSSAY, *Nazianze et les Grégoire. Réflexions d'un helléniste retraité*, Bruxelles, 2009 (*Langues et cultures anciennes* 15).

72. J.-Cl. GUY, *Les Apophtegmes des Pères : collection systématique, Chapitres I-IX* , 3 vol., Paris, 1993-2005.

73. Si M. Angold note au XI^{e} s. une évolution des *typika* qu'il attribue à la réforme monastique et au souci de clarifier le statut légal et fiscal des monastères, la structure générale reste la même. Seuls certains articles sont plus développés. Cf. ANGOLD, *Literature*, p. 55.

monastères masculins et féminins, et le lieu de sa conservation fait parfois l'objet d'un article. Il est parfois accompagné d'une biographie du fondateur et d'un inventaire des biens monastiques, le *brebion* ou βρέβιον. Ainsi, cette définition large transforme le mot *typikon* en terme générique qui englobe tous les documents renseignant sur le fonctionnement et l'organisation d'un monastère : le testament ou διαθήκη, et les règles ou διατάξεις.

Cette définition de l'*ODB* constitue une synthèse des études menées par plusieurs spécialistes ayant utilisé ces sources au cours de leurs recherches. L'examen de la signification de ce terme a poussé certains d'entre eux à fixer des critères correspondant à la définition qu'ils ont retenue et à recenser les documents y répondant[74]. Les listes élaborées diffèrent d'un historien à l'autre, qu'on accepte ou non d'y ranger des testaments ou des règles générales qui ne sont pas spécifiquement destinés à un monastère. Cependant, jusqu'à une date assez récente, les listes de ces *typika* se sont avant tout étoffées au gré des découvertes, des publications et des débats entre chercheurs plus qu'elles ne se sont opposées les unes aux autres. Au total, les historiens s'accordent à dire que c'est une quarantaine de ces documents datés du VII^{e} siècle[75] au XV^{e} siècle[76] qui ont été conservés.

2.1.1.b Les différents critères de sélection des *typika*

La diversité que recouvre le terme de *typikon* invite à prolonger la réflexion déjà engagée par divers auteurs. À partir des listes déjà établies, nous avons sélectionné les documents qui nous semblaient répondre précisément à la dénomination de *typika*. En effet si la définition donnée par l'*ODB* constitue notre principale référence, l'établissement de différents critères a permis d'opérer un tri parmi les sources dont la nature trop floue empêche un classement net et précis. Dans la mesure où nous étudions la situation de la moniale byzantine, nous suivons l'exemple de H. Delehaye, P. de Meester, R. Janin, K. Manaphès et I. Konidarès qui excluent les textes purement liturgiques : ces derniers ne fournissent que peu d'indications sur le fonctionnement et la vie des monastères. Ainsi, comme J. Thomas et

---

74. Cf. l'introduction de *BMFD,* I, p. [2]-[9], qui rappelle en détail toutes les étapes de l'étude des *typika*, de leur découverte à la liste qu'on en a établi. On peut cependant citer les principaux travaux que nous avons abondamment consultés : DELEHAYE, *Deux typika*. P. DE MEESTER, « Les typiques de fondation », *SBN* 6, 1940, p. 496-508 (*Atti del V congresso Internazionale di Studi bizantini* II, Rome 1940). R. JANIN, « Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commendes et *Typika* (X^{e}-XIV^{e} siècles) », *REB* 22, 1964, p. 5-44. K. MANAPHÈS, *monasteriaka typika-diathekai*, Athenes, 1970. I. KONIDARÈS, *Nomike theorese ton monasteriakon typikon*, Athènes, 1984. GALATARIOTOU, *Ktetorika typika*.

75. Le premier *typikon* conservé est celui qui a été composé par l'évêque d'Hermonthis pour le monastère de Phoibamon à Thèbes, près de Jérusalem, au début du VII^{e} siècle. Cf l'édition de F. G. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum*, I, Londres, 1893, p. 231-236.

76. Le dernier document considéré comme appartenant au groupe des *typika* est l'inventaire du monastère de la *Théotokos Éléousa* composé en 1449.

A. C. Hero, nous avons choisi de retenir tout document réglementaire livrant des informations sur les monastères byzantins, quand bien même certains ne répondent pas strictement à la définition d'un *typikon* : nous intégrons ainsi les inventaires des monastères et les testaments des fondateurs. Mais parmi tous ces documents nous ne retenons que ceux qui ont déjà été publiés et écrits en langue grecque[77]. Nous avons également fixé des limites géographiques répondant à l'espace correspondant à nos recherches : portant sur les monastères en général, c'est l'Empire byzantin au sens large[78] qui est ainsi pris en compte, l'Italie normande, la Sicile et la Palestine étant incluses[79]. Enfin, si les premiers *typika* conservés datent du VII^{e} siècle, nous avons choisi de les étudier à partir du début du XII^{e} siècle, période pour laquelle nous possédons le premier document connu destiné à un monastère féminin[80]. Nous menons par ailleurs cette enquête jusqu'à la disparition de l'Empire byzantin. La perspective comparative adoptée afin de dégager la réalité de la situation de la moniale, invite enfin à sélectionner les *typika* féminins et masculins disponibles durant cette même période.

Les listes déjà établies ont facilité la sélection de nos documents. Si nous les avons toutes consultées, nous nous sommes appuyée plus spécifiquement sur l'une d'entre elles pour différentes raisons. Celle proposée par J. Thomas et A. C. Hero résulte en effet du projet imaginé par les chercheurs du Centre d'Études Byzantines de Dumbarton Oaks de rassembler, d'éditer et de traduire en langue anglaise tous les *typika* connus[81]. Ce projet a en outre bénéficié de la participation de nombreux byzantinistes aux compétences linguistiques et historiques complémentaires. Ainsi, le travail engagé à l'occasion de cette édition a permis de mettre au jour des documents qu'on ne considérait pas comme appartenant à la catégorie des *typika*[82], d'offrir des commentaires historiques souvent éclairants, notamment sur la datation

77. Nous excluons ainsi les textes en copte et en syriaque.
78. On a vu en introduction le morcélement de l'Empire après la prise de Constantinople par les croisés. Concernant les évolutions territoriales de l'Empire byzantin à partir du XII^{e} siècle, on peut consulter D. M. NICOL, *Derniers siècles de Byzance* et *Le monde byzantin III*.
79. Ces trois territoires n'appartiennent plus à l'Empire au XII^{e} siècle, mais les monastères que les Byzantins y ont fondés auparavant restent sous leur autorité. Pour ce qui est des monastères grecs situés en Italie méridionale et en Sicile, la politique des Normands a comporté deux volets. D'un côté, la spoliation des institutions grecques au profit des moines latins. Mais d'autre part, la monarchie normande intègre les moines grecs dans l'ensemble linguistique et culturel qui constitue son royaume. Le monachisme grec s'organise ainsi autour de trois grands centres : Saint-Nicolas de Casole, le Patir de Rossano, et le Saint-Sauveur à Messine. Les higoumènes du Patir et du Saint-Sauveur sont érigés en archimandrites, c'est-à-dire qu'ils constituent les autorités directrices des monastères de leur région, mais Roger II se réserve tout de même le droit de ratifier leur élection. À propos de l'histoire des monastères grecs sous la domination normande, on peut consulter : É. PATLAGEAN, « Recherches récentes et perspectives sur l'histoire du monachisme italo-grec », *RSCI* 22, 1968, p. 146-166. Les monastères situés en Palestine sont, eux, sous autorité byzantine.
80. Il s'agit du *typikon* d'Irène Doukaina pour le monastère de la *Kékaritômènè* qui fut réalisé entre 1110 et 1116. Concernant le problème de la datation, cf. Kécharitômènè, *typikon*, p. 12-14.
81. J. Thomas relate la genèse et la progressive réalisation du projet dans *BMFD*, I, p. xxxix-xlii.
82. J. Thomas et A. C. Hero adoptent une définition très large du terme de *typika,* proche de celle de l'*ODB*.

et l'identification de leurs auteurs, et surtout de rassembler tous ces documents réglementaires dans un même recueil. Celui-ci n'est pourtant pas exempt de critiques. En premier lieu, l'absence de reproduction des textes grecs rend la manipulation et la vérification des traductions difficiles. La division adoptée par les chercheurs se révèle par ailleurs peu pertinente. Elle consiste à séparer les documents dans neuf chapitres distincts correspondant soit aux différents statuts des monastères, soit à leur appartenance à la réforme monastique que les auteurs croient observer au milieu du XI[e] siècle[83]. Si cette première catégorie est possible voire acceptable, le statut de ce type d'institution expliquant son fonctionnement, sa richesse et son rayonnement, la seconde peut apparaître plus arbitraire, à moins de démontrer la réelle existence d'une réforme monastique. Or, A. C. Hero et J. Thomas avouent qu'aucun document n'indique explicitement l'apparition de ce phénomène : cette hypothèse repose sur les réflexions réformistes exprimées quant au monachisme byzantin par les patriarches d'Antioche et de Constantinople, Jean l'Oxite et Nicolas Grammatikos, et le Métropolite de Chalcédoine Léon dans leurs divers écrits[84]. Mais un document rassemble, aux yeux des chercheurs, les objectifs de ces derniers : le *typikon* de l'Évergetis[85] exprime clairement la volonté d'une modification du fonctionnement général des monastères de l'Empire. Il est ainsi considéré comme l'acte de naissance de nouveaux principes régissant les monastères, les règlements postérieurs prenant largement exemple sur lui[86]. Ainsi, si les auteurs justifient bien leur classement en indiquant le degré d'adhésion de certains *typika* à celui de l'Évergétis, créant même des sous groupes de règlements qui font progresser la première réforme[87], il

83. Les auteurs distinguent ainsi les fondations religieuses privées traditionnelles, les monastères athonites, ceux jouissant d'un protectorat ou *éphoreia*, ceux participant de la réforme monastique apparue au XI[e] siècle, les monastères royaux et impériaux du XII[e] siècle, les institutions indépendantes héritières de ce que les auteurs appellent la réforme de l'Évergétis, les fondations indépendantes du XIII[e] siècle, celles, privées, apparues à la fin de l'Empire et enfin les monastères indépendants des XIV[e] et XV[e] siècle.

84. *BMFD*, II, p. 442.

85. Le *typikon* de la Théotokos Évergétis est daté de 1054-1070, mais atteint son aspect final en 1098-1118. P. Gautier en a édité le texte : Évergétis, *typikon*.

86. Les auteurs distinguent sept nouveaux principes constitutifs de cette réforme : l'indépendance de l'institution, l'opposition à la *charistikè*, un gouvernement autonome, la réaffirmation du contrôle des membres accueillis au monastère, l'opposition à la corruption de certains membres et un plaidoyer en faveur du cénobitisme. Tous ces principes ont en commun de lutter contre le système de la *charistikè* apparu à la fin du XI[e] siècle : il consiste à donner à titre de bienfaisance un monastère ou un établissement de charité à une personne laïque afin qu'elle en assure la gestion. L'institution dérive, certains bénéficiaires dépouillant les monastères de leurs richesses au lieu de satisfaire à l'entretien des moines et du monastère. Concernant l'histoire et le fonctionnement de ce système, on peut se référer à deux ouvrages : H. AHRWEILER, « Charisticariat et autres formes d'attributions des fondations pieuses aux X[e]/XI[e] siècles », *ZRVI* 10, 1967 ; P. LEMERLE, « Un aspect du rôle des monastères à Byzance : les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires », *CRAI* 22, 1967, p. 9-28 ; M. KAPLAN, *Les monastères et le siècle*.

87. Les auteurs distinguent trois groupes : les *typika* apparus au même moment que celui de l'Évergétis et exposent les mêmes principes (*BMFD*, II, p. 441-453), ceux qui se font l'écho de ce dernier en le copiant presque intégralement, et ceux qui participent à cette même réforme, mais en l'approfondissant par l'établissement d'autres principes (*BMFD*, III, p. 859-871).

repose néanmoins sur un simple postulat. Car il apparaît difficile de tirer des conclusions générales à partir des seuls *typika* : le simple fait que celui de l'Évergetis soit érigé comme modèle pour les changements qu'il propose et qu'il soit copié par nombre de fondateurs ne suffit pas pour attester la naissance de réformes générales et communes à tout le monachisme byzantin. Ainsi, non seulement ce classement reste soumis au doute, mais il a pour autre inconvénient d'orienter les notes et les commentaires portant sur les textes présentés et peut ainsi amener à des erreurs de traduction et d'interprétation. Nous avons donc utilisé ce recueil avec prudence, y relevant essentiellement des informations et des mises au point historiques quand elles n'impliquaient pas d'improbables réformes monastiques. En ce qui concerne la compréhension, la traduction et l'étude des textes, nous nous sommes appuyée sur les éditions établies par P. Gautier qui a traduit, annoté et commenté une partie des *typika* parus lors de la période de règne de la dynastie Comnène[88]. La transcription et la traduction des textes grecs qu'il propose sont d'une qualité inestimable : sur certains passages obscurs, l'auteur nous offre des commentaires linguistiques et grammaticaux très éclairants. Mais ces travaux pèchent sur un point : l'aspect historique a été négligé au profit de la traduction et certains aspects ne sont pas traités. Ainsi, nous nous sommes attachée à « croiser » les travaux complémentaires de P. Gautier avec ceux des chercheurs de Dumbarton Oaks.

Si, pour des raisons pratiques, nous avons été contrainte de ne travailler que sur les textes publiés, nous pouvons cependant dégager l'état général de ces documents[89]. Une quarantaine[90] d'entre eux seulement ont été conservés. Or, selon R. Janin, le nombre de monastères dans l'Empire byzantin excède largement celui des *typika* parvenus jusqu'à nous[91]. Si cette différence s'explique en partie par le fait que toutes les institutions ne se dotaient pas de ces règlements, l'évocation dans certains *typika* d'autres documents de ce type atteste la disparition de certains d'entre eux[92]. De plus, les origines de ceux dont

88. P. Gautier avait pour projet de proposer une édition critique de tous les *typika* de cette période. Il est parvenu à atteindre cet objectif pour cinq d'entre eux, et a traduit et commenté les *typika* des monastères du Pantokratôr (1974), de l'Évergétis (1982), de la *Théotokos Petritzonitissa* (1985), et de la *Kékaritômènè* (1985), ainsi que la diataxis de Michel Attaliate (1981). Tous ces documents ont été publiés dans la *Revue des Études Byzantines* : cf. *supra*, bibliographie.

89. La dispersion des divers manuscrits renfermant ces documents interdit de tous les consulter dans le cadre d'un mémoire de thèse. Cependant, leur état est largement présenté dans les diverses éditions étudiées.

90. Le nombre des *typika* varie selon la définition qu'en donnent les différents chercheurs, comme on l'a montré précédemment.

91. JANIN, *Géographie*. Sur ce point, voir *infra* Annexes 3 et 6.

92. On peut citer l'exemple de l'évêque de Nauplie qui explique dans le *typikon* du monastère de la Théotokos à Areia les raisons de la conversion de ce dernier, en 1143, en monastère d'hommes. Réservé à l'origine aux seules moniales, sa localisation près des côtes présentait trop de dangers, les moniales étant perpétuellement menacées de raids de pirates. Ils transfèrent ainsi ces dernières dans une autre institution, située plus à l'intérieur des terres, à Bouze. Cf. Areia, *Testament et typikon* (testament : octobre 1143, *typikon* : vers 1149).

nous disposons en font des cas quelque peu singuliers : ils concernent essentiellement des fondations impériales ou aristocratiques. Il faut ainsi bien prendre garde de ne pas extrapoler à partir de la situation de ces institutions plus riches et mieux dotées que les autres. Enfin, si certains ne sont pas parvenus jusqu'à nous, l'état des documents que nous avons en mains rend leur étude difficile. En effet, on n'a parfois conservé que des fragments, parfois très mutilés. Cette constatation vaut notamment pour ceux qui concernent les monastères féminins : seul le *typikon* d'Irène Doukaina[93] nous est parvenu en totalité dans un bon état de conservation[94].

Selon les définitions retenues, 29 *typika* masculins et 6 *typika* féminins relèvent de notre recherche. Trois catégories de documents s'y distinguent : les *typika* rédigés par des hommes pour des monastères masculins, les *typika* rédigés par des hommes pour des monastères féminins, enfin les *typika* rédigés par des femmes pour des monastères féminins[95]. L'absence de *typikon* rédigé par une femme pour un monastère masculin constitue une constatation certes prévisible, mais intéressante pour notre réflexion.

2.1.1.c Les différents apports des *typika*

Outre le fait que les *typika* appartiennent au groupe très restreint des sources traitant des femmes à Byzance, le fond et la forme de ces documents à la fois riches et divers donnent de multiples renseignements sur le statut des moniales : pour G. Constable, ils constituent les principaux documents qui exposent tous les aspects du monachisme et son évolution[96].

Une première analyse de leur contenu éclaire la situation des moniales au sein des institutions dans lesquelles elles sont entrées. Ensemble des règles organisant le monastère, ils renseignent non seulement sur la vie religieuse de ces institutions mais également sur les activités des moniales, des différents travaux à accomplir aux pratiques religieuses, en passant par les fêtes et autres commémoraisons. Les fondateurs indiquent également en détail l'administration et la gestion des monastères, ce qui permet de connaître la vie économique de ces derniers. Cependant, ces documents, de par leur nature réglementaire, n'offrent qu'une vision idéale de l'organisation du monastère : c'est plutôt la vie et le fonctionnement du

93. Irène Doukaina (POLEMIS, *Doukai*, 26).
94. Sur ce point, voir Annexe 5.
95. Cf. *infra*, Annexes 5 et 6.
96. Cf la préface de *BMFD*, I, p. xi-xxxvii.

monastère tels qu'ils sont souhaités par le fondateur qu'ils décrivent[97]. Ainsi ne faut-il tirer aucune conclusion définitive des informations, tant matérielles qu'humaines, qui sont contenues dans ces sources. Ces précautions prises, leur examen est fertile en enseignements : outre les indications qu'on y trouve sur les membres qui l'habitent, ils permettent de se faire une idée plus nette, à partir de ce qu'on y apprend des activités économiques de ces établissements et des relations qu'entretiennent moines et moniales avec le monde, des fonctions de telles institutions dans la société byzantine. Or ces règlements, en révélant le contexte dans lequel évoluent ses membres, disent beaucoup de choses précieuses sur les moniales.

Dans une brève présentation des *typika* destinés aux monastères féminins, A. E. Laiou insistait sur le fait que les fondatrices ne se limitent pas à copier les règles fixées pour les moines, mais essaient plutôt de répondre aux besoins spécifiques des moniales[98]. De fait, la comparaison entre les *typika* masculins et féminins permet de dégager de réelles différences ou similitudes. C'est l'un des principaux intérêts de ces sources, quelque imparfaites qu'elles soient, pour notre étude : documents de forme similaire pour les monastères féminins ou masculins, ils permettent de confronter des cas comparables.

En dehors de l'analyse du contenu, l'examen de la nature même du document s'impose. Considérons, en premier lieu, le caractère tardif de leur apparition pour les monastères féminins. Le hasard de la conservation des documents explique sans doute en partie ce phénomène. Mais il s'accompagne de leur infériorité numérique par rapport aux *typika* masculins. Ainsi pourrait-on y voir la moindre importance de ces institutions comparée à leurs homologues masculins avant cette date : lieux de refuge ou de retraite plus ou moins forcée comme on l'observera par la suite[99], l'établissement d'un règlement visant à les organiser n'apparaissait peut-être pas indispensable. L'identité sexuelle de leurs auteurs permet d'envisager d'autres hypothèses. L'apparition des *typika* pourrait nous révéler que certaines femmes issues de l'aristocraties n'auraient atteint qu'à cette date les capacités intellectuelles et culturelles de penser, voire de composer ce type de documents[100]. Nous pouvons pousser plus loin l'analyse, et nous demander si en dehors de l'hypothèse d'une

97. Dans la mesure où les règlements visent à organiser sur terre une société idéale, J. Angold y voit une littérature utopique, suivant par là les réflexions d'A. Kazhdan qui voit dans les *typika* le reflet de l'organisation de la société byzantine, mais idéalisée. Cf. ANGOLD, *Literature*, p. 60-64 et n. 87, p. 64.
98. A. E. LAIOU, *Observation*, p. 60.
99. Cf. *infra*, c. II, p. 91-104.
100. Aucune source ne donne de précision quant à la réalisation des *typika*. Néanmoins, on imagine volontiers que ce type de document n'était pas rédigé par les aristocrates eux-mêmes, mais que ces derniers se contentaient de le commanditer en spécifiant les détails du contenu à un scribe chargé par eux de les rédiger.

meilleure éducation, les femmes n'auraient pas été autorisées à composer ces documents seulement à partir de cette époque. Car outre leur caractère réglementaire, ils confirment, par l'administration d'un monastère, la participation des femmes à la vie économique, alors même qu'elle leur est interdite ou qu'elle est tenue sous silence dans la société. Sans parler d'émancipation, terme contemporain trop lourd de signification, ne pourrait-on pas percevoir dans la réalisation de ces règlements par ou pour des femmes, une extension de leur participation aux activités religieuses et économiques ?

Au-delà de ces informations constitutives de la situation de la femme, le fait que ces *typika* soient probablement écrits, du moins commandités par des femmes, nous offre la possibilité d'entrevoir la perception qu'elles ont d'elles-mêmes[101]. En effet, la forme des règlements veut que les fondatrices expriment d'abord les raisons pour lesquelles elles ont créé ces institutions. En gardant soigneusement à l'esprit que cette expression est guidée par les conventions du texte réglementaire, nous pouvons tout de même y déceler l'image que se représentent les femmes de leur condition. A. E. Laiou va jusqu'à percevoir dans ce passage obligé des *typika* l'expression de la piété féminine[102]. Si ce sentiment, de l'ordre de l'intime, semble difficile à identifier, les prescriptions qu'indiquent les fondatrices à propos des moniales montrent aussi la conception que ces femmes se font de la nature de leur sexe. Il devient dès lors fort intéressant d'essayer de déterminer si les femmes ont adopté le même regard que la société porte sur elles, ou si elles s'en sont au contraire affranchies pour développer une image d'elles-mêmes qui leur est propre. Se présentant comme l'un des seuls documents composés par des femmes, et destiné à des femmes, le *typikon* donne une chance d'étudier leur mentalité.

Aussi élaborées soient-elles, les analyses de ces documents ne sauraient pourtant rendre compte de la réalité des faits, car tous les enseignements qu'on peut y glaner sont l'expression d'un règlement. Il apparaît alors nécessaire de compléter et de corriger les instructions relevées en étudiant des sources qui offrent par ailleurs des renseignements concrets sur les monastères féminins.

---

101. Dans le cas de la Kécharitômènè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, ce sont deux femmes qui font entendre leurs voix, les *typika* se composant de deux parties distinctes. Si le second auteur - qui ajoute apparemment des éléments au *typikon* à la mort de l'impératrice − reste anonyme pour la Kécharitômènè, la fille de Théodora Synadénè, Euphrosyne, ajoute quelques articles au *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance. Sur ce point cf. Kécharitômènè, *Typikon*, p. 9-12, et Notre-Dame-de-Bonne-Éspérance, *Typikon*, p. 142.
102. LAIOU, *Observation*, p. 68.

2.1.2 Les archives de l'Athos

Parmi les archives monastiques, celles de l'Athos[103] permettent de s'éloigner des règlements pour observer la participation de la moniale à la vie économique de la Macédoine orientale[104]. Les monastères présents sur la montagne sacrée ont en effet conservé dans leurs archives des documents fiscaux relatifs aux biens qu'ils possédaient. Ayant en outre pour objet d'évaluer les superficies ou d'établir le montant de l'impôt, les documents privés définissent également les droits de chacun sur la terre et rendent compte des différentes transactions[105]. Parmi les différents acteurs participant aux ventes, achats et autres donations de biens impliquant l'un des monastères athonites, apparaissent des moniales[106]. Bien que très peu nombreuses, ces interventions permettent néanmoins de mesurer l'écart qui existe entre le vœu de pauvreté et la pratique, et de voir également l'expérience des aristocrates dans le domaine économique.

Ce phénomène apparaît plus flagrant encore dans certaines sources canoniques.

2.2 Les sources ecclésiastiques et ecclésiologiques

En marge de ces sources, divers documents émanant d'autorités ecclésiastiques évoquent le cas des moniales de manière plus allusive. Les canons consacrés exclusivement au sort des femmes ou des moniales sont rares, et ne renseignent que sur la théorie. Les commentaires de ces derniers constituent en revanche de précieux foyers d'informations dans la mesure où ils expriment les sentiments d'un contemporain et relèvent l'écart existant entre la théorie et la pratique. Trois canonistes s'imposent au XII^{e} siècle : Jean Zonaras, Alexis Aristènos et surtout Théodore Balsamon. Chartophylax du patriarcat avant de recevoir le

---

103. Depuis 1937, à l'instigation de G. Millet, elles font l'objet d'une publication systématique. Les unités sont constituées de tous les documents médiévaux de chaque monastère. Par « médiévaux », on entend les actes allant jusqu'en 1500, date conventionnelle qui laisse une marge d'un demi-siècle après la chute de Byzance. Les actes sont présentés suivant les principes reconnus d'une édition diplomatique, et précédés d'une introduction sur l'histoire du monastère, parfois sur l'histoire de son domaine. L'objet principal de la collection est la publication des documents grecs qui constituent la plus grande partie des archives athonites. Mais on ne néglige pas pour autant les actes géorgiens, serbes, bulgares, valaques, turcs, latins ou italiens. Sur la constitution de ces archives, voir R. MORRIS, « Athos », *The Oxford Handbook of byzantine Studies*, dir. E. JEFFREYS, Oxford, 2008, p. 136-140.

104. La documentation atteint la vallée du Vardar à l'ouest, Serrès au nord, Kavalla à l'est. Elle englobe au sud la Chalcidique.

105. Outre les actes privés, on trouve également dans ces archives des actes publics, au premier rang desquels des chrysobulles garantissant ou renouvelant des privilèges aux différents monastères de la montagne sacrée.

106. Il s'agit d'un acte de donation daté de la fin XIII^{e} ou du début XIV^{e} s dans les actes de Vatopédi, *Vatopédi I,* 20, p. 172-174 ; d'un acte de donation du XIV^{e} s dans *Zographou*, 28, p. 64-68 ; d'un chrysobulle de Jean V Paléologue daté de 1344 et d'un acte de vente daté de 1365 dans *Vatopédi II*, 89, p. 188-190 et 121, p. 304-306 ; d'un acte de vente daté de 1365 dans le testament de la moniale Nymphodora daté du XV^{e} siècle dans *Xeropotamou*, 30, p. 214-218.

siège patriarcal d'Antioche, entre 1185 et 1191, il commente à la demande de Manuel I[er] et le patriarche Michel III (1170-1178) le *Nomokanôn en XIV titres*[107]. Son œuvre présente le double intérêt de reposer sur des documents auxquels il avait accès, et que nous ne connaissons plus que par lui, mais aussi de relever toutes les entorses faites aux prescriptions canoniques. Celles-ci apparaissent justement lorsqu'il est question de femmes ou de moniales.

Le *synodikon* de l'orthodoxie offre également quelques renseignements sur ces dernières. Ce document décrit le déroulement du cérémonial qui a lieu le premier dimanche des jeûnes devenu celui de l'Orthodoxie : l'Église et l'Empire associés perpétuent ainsi le souvenir de la restauration du culte des images survenue le 11 mars 843 par une fête commune. On y relève ainsi la célébration du souvenir de différentes femmes devenues moniales, ce qui nous informe à la fois sur l'importance numérique du phénomène mais également sur l'origine des moniales.

Les sources juridiques confirment et complètent ces documents.

2.3 Les sources juridiques

À partir du XII[e] s., les sources juridiques, de plus en plus abondantes, permettent de jeter un autre regard sur le fonctionnement de l'Empire et sur les conflits qui agitent sa société. On peut y mesurer l'écart existant entre l'élaboration du droit et la pratique judiciaire, ou comment les Novelles impériales pouvaient être contournées. La mention de moniales dans certains de ces documents éclaire leur statut juridique autant que sur leur participation à la vie publique.

2.3.1 Le choix des actes de la pratique

L'un de nos objectifs étant de comparer la situation des moniales à celle des femmes laïques, l'étude des témoignages portant sur leur situation juridique se révèle indispensable. En effet, de cette dernière résultent la place et les différentes fonctions dévolues aux femmes dans la société byzantine. Certains documents peuvent alors se révéler d'un grand secours : exposant chacune selon des modalités qui leur sont propres des affaires qu'elles ont eues à traiter, les archives de différents tribunaux actifs pendant la période envisagée offrent cet avantage unique de nous faire prendre connaissance de cas concrets et nous informe ainsi sur

107. Selon M. Angold, le premier objectif du principal recueil de droit canon est de faire disparaître toute incohérence ou toute contradiction qui pourrait apparaître dans ce dernier. Pour ce faire, il fait appel à d'autres textes : les canons des apôtres, les canons de Basile de Césarée et les actes des conciles de l'Eglise. Par ailleurs, il cherche à réconcilier le droit canon avec le droit civil afin que les cours ecclésiastiques soient en mesure d'user plus librement du droit civil. Sur ce point cf. ANGOLD, *Church*, p. 148-157.

l'application des lois et sur les habitudes des moines et moniales. En cela ils sont apparus d'emblée plus féconds en détails que les textes législatifs. Pourtant, J. Beaucamp a mis en évidence les deux grandes faiblesses que présente l'utilisation des recueils juridiques en vue d'une étude de la situation de la femme à Byzance[108] : leur probable éloignement de la réalité sociale et leur caractère lacunaire dans la mesure où ils ne traitent que de points très précis. Il est en effet difficile de savoir si ce droit figé est réellement appliqué dans les faits. De plus, ces ouvrages juridiques ne traitent de la femme que dans des champs précis : la justice, la famille et la morale. Ils ne fournissent, par exemple, aucun éclaircissement sur le rôle de la femme dans la vie économique ou publique. A. E. Laiou souligne, elle aussi, le problème du caractère incomplet de la source juridique[109]. Selon elle, elle n'informe que partiellement sur le statut de la femme, en ne tenant pas compte des cas qui se répètent régulièrement. La loi s'adapte peu à peu à ces derniers mais n'en traite pas. Les lois touchant les femmes ne sauraient donc nous apporter que des informations sur la situation théorique des femmes, et non pratique.

Seuls les actes de la pratique permettent de s'approcher au plus près d'une réalité par ailleurs difficilement saisissable. En exposant des actions en justice engagées devant ces tribunaux, ils présentent les acteurs qui y participent et leur rôle. L'intervention de femmes et de moniales dans le cadre de ces tribunaux permet par ailleurs de confronter leur statut juridique et facilite par là la comparaison de leur situation avec celle des hommes. Enfin, au-delà des informations juridiques auxquelles ces sources donnent accès, le mode d'intervention des moniales dans les tribunaux permet de juger de la perception qu'a la société des hommes de cette catégorie de femmes et de déceler peut-être chez elles des contradictions avec les vœux qu'elles ont prononcés.

2.3.1.a Les actes issus du tribunal patriarcal

Parmi ces sources, se distinguent les actes issus du tribunal présidé par le patriarche à Constantinople émis à partir du XIV^{e} siècle[110]. Outre le fait que ces documents donnent de l'activité de ce tribunal une image plus objective et plus détaillée que ceux issus des autres cours de justice, nulle part ailleurs la participation de moniales n'y est aussi importante. Bien que l'état des sources disponibles ne nous permette pas d'établir avec certitude le

108. BEAUCAMP, *Situation juridique*, p. 147-149.
109. LAIOU, *Addendum*, p. 202.
110. Publié dans MM I-II, le registre du patriarcat a fait l'objet d'une édition critique pour les actes parus jusqu'en 1363 dans *DRPK* I, *DRPK* II et *DRPK* III.

fonctionnement du tribunal patriarcal et de lui donner des contours juridiques précis, on peut supposer que ce phénomène s'explique par l'élargissement progressif de son champ de compétence. Ce dernier est rappelé dans le règlement du patriarche Matthieu I[er] (1397-1410)[111]. Suivant la définition de l'autorité religieuse du chef de l'Église orthodoxe dans l'*Epanagôgê*[112], il s'étend en premier lieu à tout ce qui concerne la discipline ecclésiastique : conflits de juridiction, empêchement de mariage ou de remariage, fautes contre la foi ou les mœurs et délits commis par des clercs. Le patriarche, en tant que gardien de la tradition chargé du soin des âmes, de l'enseignement et de la défense des dogmes, possède en effet la juridiction suprême en matière ecclésiastique, reçoit les appels de toutes les autres juridictions et juge lui-même en dernier ressort dans le cadre du tribunal patriarcal appelé aussi tribunal synodal. Mais les actes issus de ce dernier montrent qu'il est progressivement amené à juger des causes civiles pour suppléer la carence du tribunal impérial affecté par un contexte troublé. Au cours du XIV[e] siècle, les absences fréquentes de l'empereur[113] et ce que J. Darrouzès appelle la « paralysie des bureaux impériaux »[114] amènent le patriarche à traiter des affaires touchant au partage des biens, aux héritages, aux dots, à la défense des droits des mineurs, ou aux débiteurs contre les usuriers. Ainsi, l'affluence et la diversité des cas traités laissent penser que le tribunal patriarcal s'est peu à peu substitué à la justice laïque défaillante et à des tribunaux momentanément vacants en cette période de troubles permanents, et que l'habitude de recourir à tout propos au tribunal patriarcal s'est peu à peu répandu[115]. Outre ce phénomène, les affaires traitées par le tribunal révèlent quelques unes de ses attributions et une partie de son fonctionnement. Avant de devenir au XII[e] siècle une cour de justice correctionnelle présidée par le grand chartophylax, il apparaît d'abord comme un conseil patriarcal regroupant les métropolites. Les documents qui en sont issus ne sont donc pas seulement des comptes rendus des actions en justice, mais peuvent également régler des points particuliers concernant la loi, des règlements, ou se limiter à confirmer un état de fait[116]. Enfin, le tribunal constitue en dernier lieu une cour d'appel dans les cas non résolus :

111. J. OUDOT, *Patriarchatus constantinopolitani acta selecta* (Codificazione canonica orientale. Fonti II 3), Rome, 1941, 27, p. 134-163.
112. ZEPOS, *Jus*, II, p. 240-243.
113. Jean V (1354-1391) et Manuel II (1391-1425) multiplient les déplacements pendant leurs règnes.
114. Cf. DARROUZÈS, *Recherches*, p. 141-147 qui revient longuement sur le contexte troublé du patriarcat de Matthieu I[er].
115. Cette habitude de se tourner vers l'Église lorsque le pouvoir civil n'est plus en mesure de remplir normalement sa tâche se retrouve fréquemment lors des périodes de troubles qui secouent L'Empire. Loin de s'y opposer, l'Église y voit au contraire l'occasion d'apparaître comme le défenseur du pauvre et de l'opprimé. Au milieu des plus graves désordres, elle représente la stabilité et la continuité.
116. C'est le cas dans l'enregistrement d'une succession quand il n'y a pas d'opposition entre les uns et les autres. Le patriarche accorde alors une sorte de validation.

on peut dès lors considérer que les documents qui en sont issus donnent des indications sur des cas pouvant toucher tous les sujets de l'Empire. L'élargissement progressif des compétences du tribunal impose au patriarche d'intervenir de deux manières : en tant qu'évêque de Constantinople, il juge les causes que l'évêque de n'importe quelle ville aurait à connaître ; en tant que patriarche œcuménique, il juge souverainement les causes les plus importantes de la chrétienté orthodoxe.

Mais aussi précieux soient-ils, ces documents, par leur manque de clarté, imposent de les envisager avec la plus grande prudence. Il apparaît en premier lieu difficile de préciser avec certitude leur nature : le registre synodal apparaît comme une sorte de fourre-tout où sont conservés des actes extérieurs, impériaux ou privés, si bien que pour J. Darrouzès, il semble que « la pratique est dominée par l'arbitraire et le laisser-aller »[117]. Au lieu de conserver les originaux, des procès-verbaux méthodiques et continus, on enregistre le plus souvent l'acte rédigé pour le destinataire[118]. Par ailleurs, vu la diversité des compétences de ce tribunal, l'utilisation de ces sources nécessite qu'on distingue les différentes affaires qu'il traite. À côté de celles qui sont, autant qu'on peut le savoir, de la compétence habituelle du tribunal patriarcal et qui touchent à la discipline ecclésiastique, on trouve les affaires qui lui sont soumises à titre occasionnel ou exceptionnel, soit en raison des acteurs, soit en raison des circonstances politiques qui troublaient plus ou moins profondément le fonctionnement des autres tribunaux. Enfin le caractère lacunaire des actes réduit souvent l'analyse de leur contenu à de simples suppositions : outre la présence d'ellipses dans l'exposition des affaires traitées, l'absence de précisions concernant le déroulement des faits, le rôle de chacun et leur présence, peuvent réduire à néant toute velléité de reconstitution des faits. À condition de prendre en compte toutes leurs imperfections, ces documents fournissent pourtant des informations d'une qualité et d'une richesse inégalée.

Leur sélection a été facilitée par les travaux de V. Laurent, puis de V. Grumel et F. Dölger qui ont conçu le projet d'établir une liste des actes émanant du tribunal patriarcal dans des régestes. Documents très précieux par la richesse des diverses informations qu'ils contiennent et la qualité de leur classement, ils consistent en la présentation d'une sélection d'actes issus du tribunal patriarcal répondant à des critères précis. Sont présents dans ce recueil les actes émis par les patriarches, soit personnellement, soit dans le cadre d'un synode, durant le temps de leur patriarcat effectif. Les limites chronologiques de leur étude s'étendent

117. DARROUZÈS, *Registre synodal*, p. 299.
118. Il s'agit de la πρᾶξις, du γράμμα ou du πιττάκιον.

de l'origine de l'institution que les auteurs datent de 381[119], à la disparition de l'Empire en 1453. En les classant selon les différents patriarcats, les auteurs ont indiqué leur date probable de rédaction. Par ailleurs, ils décrivent leur nature, expliquent d'une phrase le contenu général de l'acte, en proposent parfois le texte, une brève bibliographie et une critique du texte. Les auteurs s'attachent également à présenter l'état du document et les mentions qui en sont faites dans d'autres actes. Ainsi, certains sont parvenus jusqu'à nous soit intégralement, soit partiellement, quelques uns n'étant connus que par de simples mentions. Les régestes constituent donc un état de la documentation disponible en la matière et présentent le principal avantage d'être toujours renouvelés grâce à des éditions qui continuent à paraître[120].

2.3.1.b Les actes issus du tribunal archiépiscopal d'Épire

Si la participation des moniales dans les autres cours de justice en activité durant la période envisagée est moins importante qu'au tribunal patriarcal, nous avons pris en compte les cas soumis au tribunal archiépiscopal d'Épire[121]. On connaît en effet ses activités pendant les années où l'archevêque Dèmètrios Chômatianos le préside, entre 1216/17 et 1236[122]. Le recueil composé par ce dernier comprenait à l'origine 152 actes : trois d'entre eux ont été perdus[123]. Les 149 restants, dans un assez bon état de conservation, revêtent la même forme : Chomatianos répond aux questions qui lui ont été posées dans le cadre des affaires présentées devant le tribunal qu'il préside. L'ouvrage, qui s'apparente ainsi à une compilation, contient sans doute beaucoup moins de cas que n'en a jugés en réalité Chômatianos : selon ce dossier, son activité juridique se résumerait à huit à neuf cas par an. A. E. Laiou pense ainsi qu'il résulte plutôt d'un choix d'actes dont on ignore les critères[124]. Le résultat est un dossier où les affaires ont été groupées plus ou moins selon leur contenu, des décisions portant sur le même cas apparaissant plus d'une fois. A. E. Laiou fait également remarquer que la compilation porte sur des problèmes juridiques relativement communs, comme la succession ou la dot. Si

119. Concernant les limites chronologiques fixées par les différents auteurs des Régestes, consulter la préface du premier volume de l'édition, GRUMEL, *Régestes*, fasc. I.
120. La première édition a été réalisée par V. Grumel, suivi de GRUMEL-DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. II et III, de LAURENT, *Régestes*, fasc. IV et enfin DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V et DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI. Les éditions parues entre 1981 et 2001 complètent les travaux antérieurs en ajoutant en outre de nouveaux actes : *DRPK* I, *DRPK* II et *DRPK* III.
121. Depuis la conquête latine, l'Épire se considère comme un Empire en exil, au même titre que Nicée et Trébizonde. Après 1261, il prend le titre de *despotat* : ce terme désignant une haute dignité de la cour byzantine, il est intégré par là au corps impérial constantinopolitain. Concernant l'histoire du despotat d'Épire on peut se reporter à différents ouvrages : H. N. ANGELOMATIS-TSOUGARAKIS, « Women in the Society of the Despote of Epirus », *JÖB* 32/2, 1982, p. 473-479.
122. PRINZING, *Chomatianos*.
123. Les numéros 93, 97 et 114.
124. LAIOU, *Épire*, p. 277.

chaque cas a ses particularités, aucun ne semble d'une complexité importante, beaucoup d'actes se référant au contraire à des questions très simples. Cette constatation laisse penser que ces décisions s'adressent à des gens ne connaissant pas la loi : elles viseraient à aider à la solution de problèmes relativement ordinaires[125]. Ainsi, nous avons pu relever que les actes de ce recueil se résument essentiellement à des litiges au sein des familles[126].

L'édition de G. Prinzing se révèle extrêmement précieuse[127]. Outre la longue introduction qui revient sur l'élaboration de ces actes, chacun d'entre eux font l'objet d'une présentation scrupuleusement annotée : la nature du document, la datation, les acteurs en présence sont présentés, avant l'exposition d'un rapide résumé de l'affaire et de la sentence proclamée par l'archevêque.

Le cas de l'Épire est également bien connu grâce aux décisions prises par Jean Apokaukos, alors qu'il était métropolite de Naupacte entre 1199/1200 et 1232 et devait, en tant que tel, juger un certain nombre d'affaires similaires à celles soumises à Chômatianos[128]. Comme ce dernier, il doit traiter des affaires concernant des mariages et des héritages où peuvent intervenir des femmes. Mais à la différence de ceux de son collègue, ses écrits ne sont pas groupés selon le contenu des actes, Apokaukos n'ayant pas l'intention de constituer un manuel juridique. Si aucune moniale n'intervient dans les affaires qu'il traite, l'une de ses décisions visant à convertir un monastère masculin en une institution féminine livre nombre d'informations sur le monachisme féminin en Épire à cette époque.

2.3.2 Les sources juridiques sélectionnées

Parmi ces sources juridiques, seuls les actes utiles à notre recherche ont été sélectionnés selon des critères stricts. Les limites chronologiques déjà dictées par l'étude des *typika* nous ont amenée à ne relever que les actes émis entre le XII^{e} et le XV^{e} siècle. Par ailleurs, n'ont été retenus que ceux où interviennent des moniales qui constituent le cœur de

125. LAIOU, *Épire*, p. 278.
126. Sur les 149 actes conservés, 110 se rapportent au droit familial, au droit de succession ou au droit de propriété exercé dans le cadre de la famille. Les 39 actes restants traitent de problèmes ecclésiastiques : leur nature nous a ainsi amenée à les exclure de notre corpus.
127. G. Prinzing a déjà publié différents articles sur les actes de Chômatianos, dont le plus exhaustif est sans doute celui paru dans le *JÖB* : G. PRINZING, « Sozialgeschichte der Frau im Spiegel der Chomatenos-Akten », *JÖB* 32/2, 1982, p. 452-462.
128. Du métropolite Jean Apokaukos, on a conservé des archives de nature très différente : outre de nombreuses lettres adressées à d'autres métropolites, à ses suffragants, aux chefs de l'Épire et de leurs proches, on dispose également de décisions synodales alors qu'il est métropolite de Naupacte pendant entre 1200 et 1230 environ. Jamais rassemblés, ces documents n'ont pas tous fait l'objet d'une édition, ce qui rend leur consultation difficile. Sur les documents attribués à Apokaukos, cf. PÉTRIDÈS, *Jean Apokaukos*. Sur Apokaukos, cf. ANGOLD, *Church*, p. 213-231.

notre sujet. Nous avons ainsi rejeté tous ceux qui traitent exclusivement des problèmes matrimoniaux : si l'entrée des femmes au monastère peut être liée d'une manière ou d'une autre à leur mariage[129], les cas traités par les actes s'éloignent de notre recherche. Ils constituent en effet un sujet d'étude à part entière portant essentiellement sur le statut juridique de la femme avant et après son mariage, points qui ont déjà été examinés[130]. Les actes du tribunal patriarcal sont les plus nombreux : 68 actes seront étudiés, sur les 350 où nous avons pu déceler une participation des femmes. 4 actes parmi les 110 pris en compte dans les actes de Chômatianos seront par ailleurs examinés[131].

Nous avons analysé chaque acte en trois temps : après avoir déterminé le type d'affaires auxquelles participent les femmes, nous avons mis au jour le rôle de ces dernières devant les tribunaux, avant d'examiner enfin l'issue des procès dans lesquels elles se trouvent impliquées. Si ces sources empêchent toute généralisation puisqu'elles ne concernent qu'une partie de l'Empire byzantin à une période donnée, l'implication qu'on y observe des femmes du siècle permet de comparer leur situation juridique à celle des moniales afin d'y déceler d'éventuelles différences.

2.4 Les sources littéraires

De manière plus détournée encore que les documents juridiques, les sources littéraires renseignent sur la réalité de la vie des moniales. Derrière les déformations imposées par le genre, des correspondances et récits hagiographiques regorgent de renseignements sur le monachisme féminin à l'époque envisagée.

2.4.1 Les correspondances

En évoquant la vie quotidienne et matérielle dans les monastères féminins, la correspondance qu'entretient la moniale Irène-Eulogie[132] avec ses deux directeurs spirituels successifs permet de compléter les informations théoriques contenues dans les *typika*. Alors que jusqu'au règne des Paléologues les lettres se voulaient des exercices de style ignorant les réalités quotidiennes, tout en n'abandonnant pas la volonté de montrer les qualités littéraires

129. Cf. *infra*, c. II, p. 94-99 et 100-104.
130. Outre les travaux de J. Beaucamp sur le statut juridique de la femme qui traite de celui de l'épouse, on dispose également de ceux de LAIOU, *Mariage*.
131. Il s'agit, suivant la numérotation adoptée par G. Prinzing, des cas 37, 81, 121 et 138. Nous nous réfèrerons par ailleurs aux trente-quatre actes qui indiquent l'implication directe de femmes et aux quinze autres qui les mettent en cause indirectement.
132. Irène Paléologina Laskarina Choumnaina (*PLP*, 30936).

de leurs auteurs, elles leur laissent à cette époque une plus large place et constituent dès lors de précieuses sources d'information[133]. Telles sont celles d'Irène-Eulogie, deuxième fille de Nicéphore Choumnos, chancelier d'Andronic II. Mariée à l'âge de douze ans au fils de ce dernier, le despote Jean, elle décide de prendre le voile à sa mort en 1307, malgré les multiples objections de ses parents. Devenue la moniale Eulogie, elle reçoit les conseils de ses deux directeurs spirituels dans une série de lettres.

2.4.1.a La correspondance de Théolepte de Philadelphie avec la princesse Irène-Eulogie

La correspondance de la princesse Irène-Eulogie Choumnaina Paléologina avec son premier directeur spirituel, Théolepte de Philadelphie[134], a fait l'objet de différentes éditions et traductions[135]. Alors que le travail d'A. Hero porte sur les seules lettres[136], M.-H. Congourdeau propose également une traduction des homélies adressées aux moniales du Christ Philanthropos[137]. Mais sans pour autant négliger d'observer la nature des rapports entre la princesse et son directeur spirituel, toutes deux se sont essentiellement intéressées à ce dernier dans la mesure où les documents conservés émanent tous du seul directeur spirituel[138].

Originaire de Nicée où il est né en 1250, il exerce un ministère diaconal dans la capitale lorsque Michel VIII signe l'Union des Églises avec les Latins en 1274. Pour avoir clairement manifesté son hostilité à l'égard de cette politique, il passe quelques mois en prison avant de se retirer dans un ermitage située aux alentours de Nicée où il s'adonne à la

---

133. Les lettres étant lues à haute voix, les correspondants cherchent à montrer leurs qualités littéraires. Sur le genre de la correspondance dans l'Empire et son évolution, on se reportera à l'article de M. Mullett, MULLETT, *Classical Tradition* ainsi que H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz : die byzantinische Buchkultur*, Münich, 1989, p. 126.

134. Théolepte de Philadelphie (*PLP*, 7509).

135. Des extraits de lettres sont d'abord publiés dans deux articles par LAURENT, *Princesse* et V. LAURENT, « Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoepikoos », *REB* 12, 1954, p. 32-44. En 1947 la première lettre et le premier discours sont édités et traduits en français par le père S. SALAVILLE, « Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie », *REB* 5, 1947, p.101-115, texte p. 105-106. Enfin, les autres lettres sont publiées peu après par le curateur de la bibliothèque du patriarche orthodoxe d'Alexandrie T. D. Mosconas : MOSCONAS, *Correspondance*. Par ailleurs, de longs extraits de ces lettres ont également été publiés dans le cadre de la monographie sur Manuel Gabalas de S. I. Kourouses, I. KOUROUSES, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60),* Athènes, 1972.

136. Elle a d'abord publié et traduit en anglais les lettres 2 et 3 en 1986 et 1987 dans A. C. HERO, « The Unpublished Letters of Theoleptos Metropolitan of Philadelphia (1283-1322) Part I », *Journal of Modern Hellenism* 3, New York, 1986, p. 1-31 et A. C. HERO, « The Unpublished Letters of Theoleptos Metropolitan of Philadelphia (1283-1322) Part II », *Journal of Modern Hellenism* 4, New York, 1987, p. 2-17, avant de rassembler les cinq lettres conservées dans HERO, *The Life*.

137. CONGOURDEAU, *Théolepte de Philadelphie.*

138. Outre les informations livrées par la correspondance qu'il a entretenue avec la princesse Irène-Eulogie, la vie et la carrière de Théolepte de Philadelaphie nous sont connues grâce aux sources narratives. Des historiens contemporains, Nicéphore Grégoras, Jean Cantacuzène et surtout Georges Pachymère rendent compte des différentes activités de Théolepte, tout comme l'éloge de Nicéphore Choumnos à sa mort.

vie contemplative. Sa renommée de père spirituel semble rapidement parvenue jusqu'à la capitale : à la mort de Michel VIII, Théolepte regagne Constantinople pour devenir le conseiller du jeune empereur Andronic II. Alors que ce dernier rompt l'Union avec les Latins, le nouveau patriarche, Grégoire de Chypre, dépose les évêques qui y avaient adhéré et les remplace par des orthodoxes éprouvés : Théolepte reçoit ainsi le siège de Philadelphie à seulement 33 ans[139]. Tout en participant activement aux grandes controverses qui agitent l'Empire, il devient le directeur spirituel de la princesse Irène Choumaina Paléologina. Selon son père, c'est en effet Théolepte qui la pousse à quitter le monde alors qu'elle vient de perdre son époux, Jean Paléologue, fils aîné d'Andronic II et de Yolande de Montferrat[140] : tonsuré des mains même de son directeur spirituel, elle devient l'abbesse du monastère qu'elle a restauré, le Christ Philanthrope, sous le nom d'Eulogie. Théolepte dispense alors ses conseils depuis Philadelphie où il vit, dans les lettres qu'il adresse à la princesse. Cependant, les actes du Synode permanent montrent que le métropolite de Philadelphie revint à Constantinople puisqu'il fut présent aux sessions du Synode de Septembre 1317 jusqu'au mois de février 1319 au plus tard. C'est durant cette période qu'il délivre toute une série d'homélies au monastère du Christ Philanthrope. À sa mort, à l'été 1322, il laisse Irène-Eulogie sans directeur spirituel.

Vu son implication dans les affaires politiques et spirituelles de son temps, Théolepte a eu d'éminents correspondants. Mais les seules lettres conservées écrites de sa main sont celles destinées à sa protégée. C'est cette dernière qui les garde, avec les homélies qu'il adresse aux moniales de son monastère, et qui les fait copier dans un manuscrit présent à la bibliothèque vaticane[141]. Propriété de l'abbesse, il fut copié à partir de ses propres registres. La même main a par ailleurs copié les notes marginales écrites par Irène-Eulogie lors de la

139. Théolepte doit remplir ses fonctions dans un contexte particulièrement troublé en Asie Mineure à la fin du XIII^{e} siècle : outre les dissensions au sein de l'Église nées du schisme arsénite, l'évêque doit faire face aux conséquences des agissements des Turcs et de l'armée impériale. Sur la situation de Philadelphie à cette époque, voir AHRWEILER, *Région*, et SCHREINER, *Geschichte*.

140. Sur les réticences de Nicéphore Choumnos, cf. I. SEVCENKO, « Le sens et la date du traité "anépigraphos" de Nicéphore Choumnos », *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5e séries 35, 1949, p. 472-488.

141. Il s'agit du *codex Vaticanus Ottobonianus gr. 405* daté du XIV^{e} s. Les lettres 1 à 5 se trouvent aux fols. 6r-7v et 218r-47r.

lecture de ces lettres. Les deux autres manuscrits[142] dont on dispose ne seraient que des copies de celui que possèdait la princesse[143].

De la correspondance qu'ont entretenue Théolepte de Philadelphie et sa protégée, nous ne disposons que de cinq lettres, écrites des mains du directeur spirituel. La première de ces lettres fut écrite à Constantinople en 1307 lorsque la jeune veuve se prépare à quitter le siècle : Théolepte lui rappelle ses « devoirs de veuve », et non de moniale, comme par la suite[144]. Les quatre autres datent en revanche de la fin de la longue association entre la princesse et le métropolite. Elles furent écrites à Philadelphie entre décembre 1321 et novembre 1322, en réponse aux quatre lettres de la princesse qui n'ont pas été conservées : dans la deuxième lettre, il est question du voyage de Théolepte de Constantinople à Philadelphie qu'il entreprend juste avant de mourir.

Par leur ton personnel les lettres de Théolepte constituent des documents particulièrement précieux. Outre leur contenu spirituel, elles contiennent des informations prosopographiques concrètes et d'importants aperçus sur la vie quotidienne et l'administration d'un monastère. Par ailleurs, malgré l'absence des lettres de la princesse, cette correspondance permet d'observer les rapports que peut entretenir une moniale aristocrate avec son directeur spirituel. Le simple fait qu'ils se bornent nécessairement à un échange de lettres indique déjà la réalité des limites imposées aux moniales à la fréquentation de tout homme, y compris les moines. Ce problème se pose avec une acuité accrue dans la correspondance qu'entretient la princesse avec son second directeur spirituel.

2.4.1.b La correspondance d'Irène-Eulogie avec son second directeur spirituel, anonyme

Parmi les différentes éditions de la correspondance d'Irène-Eulogie avec son second directeur spirituel, la dernière en date proposée par A. C. Hero s'impose comme la meilleure[145] : outre les derniers éclaircissements et corrections que l'éditrice ajoute aux

142. Le manuscrit n°131 (126 R.P.D) datant du XIV^{e} s. est conservé à la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie. On y trouve la deuxième moitié de la lettre 1 (fol. 1), et les lettres 2-5 (fols. 314-59). On dispose aussi d'un manuscrit conservé à Rome, à la bibliothèque Vallicelliana, le ms Allacci CXXXIX datant du XVII^{e} s. Les lettres 2-5 y sont conservées dans la section 33, fols, 1r-11r.
143. Aux mêmes fautes de copies s'ajoutent d'autres erreurs. Dans le manuscrit conservé à Rome, le copiste a totalement éliminé les notes marginales.
144. « τὰ τῆς χηρείας τελεῖς », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, l. 8, p. 34.
145. V. Laurent a publié en 1956 de petits extraits et étudié leur intérêt prosopographique, ainsi que leur importance pour l'étude de la direction spirituelle à Byzance dans LAURENT, *Direction*. D. Mosconas, publie les *incipit* des lettres, et reproduit également les *folia* qui contiennent les 5 premières lettres : MOSCONAS,

précédents travaux, partant de la figure de la princesse cloîtrée, elle s'est intéressée à la nature du monachisme féminin au XIV^e^ siècle et à ses évolutions. La correspondance est conservée dans les derniers *folii* d'un missel du XIV^e^ siècle[146]. Des indications présentes dans les autres documents compris dans le même manuscrit indiquent qu'ils appartenaient tous à la princesse[147]. La teneur des propos et l'étude du genre de certains adjectifs présents dans ces vingt-deux lettres anonymes - elles portent le simple titre d'ἀπολογητική et d'ἐπιστολή - permettent d'attribuer huit lettres à la princesse[148], et quatorze à son directeur spirituel[149] : seule la lettre 19 est absente du manuscrit. D'autres éléments indiquent le caractère incomplet de la correspondance : elle débute par la réponse d'Irène-Eulogie à son directeur[150], et nous ne disposons pas de ses six dernières réponses aux lettres de ce dernier. D'après V. Laurent ces manques seraient dus au copiste, qui s'est attaché à copier les lettres de la princesse, mais en prenant soin au préalable de les sélectionner : l'absence de certaines s'expliquerait par le peu d'importance que ce copiste y attachait[151].

La date de leur rédaction n'étant pas indiquée, A. C. Hero s'est appuyée, pour tenter de la fixer, sur la référence faite au cours de la correspondance à certains événements et personnages connus. Dans la lettre 5, Irène-Eulogie évoque le souvenir de son beau-père disparu[152]. Cet élément permet de dater le début de cette correspondance après la mort d'Andronic II, vers 1332. Un indice chronologique livré dans l'avant-dernière lettre indique la date à laquelle elle s'achève : Irène fait allusion à sa rencontre avec un homme qui pourrait

---

Correspondance. S. Kourousès, dans sa monographie sur le métropolite Matthieu d'Ephèse, a publié un petit extrait de la lettre 16 : op. cit, p. 334, n. 1. Enfin A. C. Hero a réalisé d'abord un premier article sur la correspondance de la princesse « Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople », *Byzantinische Forschungen* 9, 1985, p. 119-147 avant de la publier dans son intégralité : HERO, *A Woman's Quest*. Enfin en 2007, A. Rigo propose une traduction en italien, Théolepte de Philadelphie, *Lettere e discorsi*, éd. et trad. A. RIGO, Magnano, 2007 (Padri Orientali).

146. *Codex scorialensis Gr.* F. III-11, fols. 235r-254v. G. de Andrés livre aussi une description du manuscrit : *Catalogo de los Codices Griegos de la Real Biblioteca de el Escorial,* Madrid, 1965, 2, p. 60-64. On peut également consulter V. LAURENT, *Direction*, p. 49-50, Grégoire Akindynos, *Lettres,* p. xxxvii-xl et NADAL CANELLAS, *Akindynos*, p. 32.

147. Il s'agit de quatre lettres de Grégoire Akyndinos, situées aux fols. 230r-234v, et d'une lettre d'un ami proche de Jean Kyparissiotes située aux fols. 213r-214v.

148. Les lettres sont numérotées de 1 à 22. Celles qui ont été écrites par Irène-Eulogie portent les numéros 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13 et 15.

149. Ce sont les lettres 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16 et 22.

150. Outre le fait que la lettre soit présentée dans le manuscrit comme une réponse, « ἀπολογητικὴ πρὸς τὴν πρώτην », Irène fait référence à une lettre qu'elle a reçu du moine : « Ἅγιε πάτερ, τὴν λογιωτάτην καὶ σοφωτάτην γραφήν σου », Irène-Eulogie*, Lettres,* 1, l. 2-3, p. 26.

151. LAURENT, *Direction*, p. 52.

152. Irène-Eulogie déplore que son père et beau-père ne soient plus en vie alors que son directeur spirituel se révèle être le moine qu'ils ont tant cherché : « Ποῦ τὸ πνεῦμα σου (…) κράτιστε καὶ ἅγιε βασιλεῦ, αὐθέντη καὶ πενθερέ ; καὶ συ σοφώτατε πάτερ ὁ ἐμὲ γεγεννηκώς ; (…) ὦ πόσον ἐζημιώθητε, σύ τε ὁ ἐμὸς γεννήτωρ καὶ ἡ σὴ ἁγιωσύνη, πάτερ ἅγιε, ὁ ταῦτα συγγραψάμενος », Irène-Eulogie*, Lettres,* 5, l. 39-50, p. 36.

vraisemblablement être Jean Choumnos, son frère[153]. Ce dernier étant mort en 1338[154], cette correspondance aurait été écrite entre 1332 et cette dernière date. Ces limites chronologiques assez larges peuvent être affinées par d'autres indices : dans la lettre 9, Irène-Eulogie évoque la fête de la Transfiguration qui doit avoir lieu quelques jours après la rédaction de cette lettre[155]. Or cette célébration est fixée au 6 août par les Byzantins[156]. De même, la lettre 20 est écrite un peu avant la célébration de l'anniversaire de la mort du père de la princesse[157] : Nicéphore Choumnos étant disparu le 16 janvier 1327, le directeur a dû écrire peu après le 16 Janvier. À partir de ces nouveaux éléments, nous sommes fondée à supposer que cette correspondance se concentre sur une période courte : entre le mois d'août et le mois de janvier. Cette correspondance indique également le temps qu'a attendu Irène-Eulogie pour trouver un nouveau directeur spirituel : elle dirige seule son monastère durant une dizaine d'années.

Alors que tous ceux qui ont étudié cette correspondance ont renoncé à nommer le second directeur spirituel de la princesse, J. Nadal Canellas est le premier à affirmer qu'il s'agit de Grégoire Akindynos. Confrontant les informations qu'il a recueillies sur ce dernier[158] avec le portrait que V. Laurent a brossé du directeur[159], il propose une démonstration fort convaincante[160]. En l'absence de preuve décisive et dans la mesure où l'on n'a pas eu accès au manuscrit[161], on se contentera cependant de voir dans cette identification l'hypothèse la plus plausible.

---

153. Irène-Eulogie*, Lettres,* 21, l. 3-6, p. 98. A.C. Hero reprend l'hypothèse énoncée par V. Laurent dans son commentaire, p. 150 : c'est le terme de παρακοιμώμενος qui permet d'identifier son frère. On sait en effet qu'il portait le titre de παρακοιμώμενος τὴς μεγάλης σφενδόνης, littéralement « porteur du Grand Sceau ».

154. Concernant la famille Choumnos, on peut consulter les travaux prosopographiques effectués par J. VERPEAUX, « Notes prosopographiques sur la famille Choumnos », *Byzantinoslavica* 20, 1959, p. 252-266.

155. Irène-Eulogie*, Lettres,* 9, l. 84-85, p. 52 : ὁ περισπασμὸς τὴς ἑορτῆς τοῦ Σωτῆρος.

156. Le monastère d'Irène-Eulogie étant dédié au Sauveur Philanthrope, la fête y prend une dimension encore plus importante. Cf. *infra,* c. III, n. 165, p. 142.

157. Le directeur spirituel reproche à sa protégée de le presser de participer aux célébrations en la mémoire de son père disparu et dit préférer célébrer seul sa mémoire : « εἰ δὲ διὰ τὴν τοῦμακαρίτου σου πατρὸς τοῦτο κελεύοις μνήμην, παρ'ἐμαυτῷ βέλτιον ἐγὼ τελέσω τὴν τούτου μνήμην », Irène-Eulogie*, Lettres,* 20, l. 5-6, p. 96. La lettre 21 est composée un peu après cet événement, le directeur spirituel reprochant à sa protégée d'y avoir pleuré, attitude qui ne sied guère à un esprit qui vit en paix auprès de Dieu : « τὸν ἐπὶ τῶν μνημοσύνων ἐκπεφωνημένον κλαυθμὸν περιττὸν ἡγησάμην καὶ ἡσυχαζούσῃ ψυχῇ πρὸς τὸν Θεὸν οὐ προσήκοντα », Irène-Eulogie*, Lettres*, 21, l. 1-3, p. 98.

158. NADAL CANELLAS, *Akindynos*. La traduction des quatre traités de la « Réfutation du Dialogue entre un Orthodoxe et un Barlaamite » de Grégoire Palamas amène J. Nadal Canellas s'efforce de reconstituer la vie du moine pour le situer dans la mosaïque des évènements qui précèdent l'éclatement de la querelle palamite.

159. LAURENT, *Direction*, p. 54-64. Au terme de ce portrait, V. Laurent propose de voir dans le second directeur d'Irène-Eulogie Ignace l'hésychaste. Cette hypothèse est infirmée par A. C. Hero dans son édition : Irène-Eulogie*, Lettres,* p. 18-19.

160. NADAL CANELLAS, *Akindynos*, p. 28-83.

161. Une grande partie de la démonstration repose sur des détails relevés dans le ms de l'Escorial. Cf. NADAL CANELLAS, *Akindynos*, p. 67-70.

Cette source se révèle plus précieuse encore que la première correspondance dans la mesure où elle constitue l'un des très rares documents[162], émanant d'une moniale. D'une expression plus intime sur le monachisme que ne peut l'être la forme réglementaire des *typika*, elle fournit des données plus concrètes. La forme de la correspondance aurait pu faire craindre que celles-ci ne soient diluées dans la multiplicité des sujets abordés. Mais les fonctions respectives des correspondants limitent fortement l'étendue des sujets traités pour se concentrer sur les points qui touchent à nos recherches : l'évocation de certains faits précis constitue un témoignage vivant de ce que pouvait être la vie au sein de ces institutions ; au-delà de la vie propre des sœurs, en confiant les problèmes qu'elle rencontre quant à la direction de son monastère, l'abbesse exprime la conception qu'elle a de cette fonction et plus largement de la condition de la moniale. Irène-Eulogie expose le fruit de ses réflexions sur la clôture et sur ses aspirations spirituelles, témoignage unique d'une actrice du monachisme féminin.

Parce qu'elles impliquent la fondatrice du monastère du Christ Philanthrope dont le *typikon* a été conservé, parce qu'elles se distinguent par leur forme des documents réglementaires, ces deux correspondances sont d'une importance majeure pour notre étude : elles font prendre vie aux typika auxquels elles peuvent apporter d'utiles corrections à condition d'en user avec précaution. Car ces témoignages vivants risquent de pécher par leur subjectivité. À cela s'ajoute l'obéissance aux conventions d'un certain genre littéraire qui ont pour effet de brouiller la réalité : Irène-Eulogie et ses directeurs n'y expriment pas nécessairement tout ce qu'ils pensent ou ressentent, mais aussi ce qu'il convient d'exprimer. Dans le cours de la correspondance se tisse une relation particulière entre deux êtres : elle transforme la nature des lettres qui, loin d'être de simples comptes rendus, prennent la forme d'exercices de style destinées à éveiller toute un éventail de sentiments chez le lecteur. Ainsi faut-il accueillir avec réserve toutes les données fournies par les correspondances : leur exploitation nécessite de faire la part entre l'imaginaire et la vérité, d'y déceler les mensonges et les fausses vérités exigées par les conventions ou voulues par les auteurs pour toucher, émouvoir et même séduire.

162. Hormis les *typika*, nous disposons également de testaments ou donations, mais également d'œuvres littéraires. Sur ce dernier point, on peut consulter l'article d'A. TOPPING, « Women Hymnographers in Byzantium », *Δίπτυκα* 3, 1981/82, p. 98-120.

2.4.2 Les *Vies* de saintes moniales

Parmi les sources littéraires se distinguent enfin les *Vies* des saintes moniales Irène-Xénè[163] et Théodora d'Arta[164]. Documents précieux dans la mesure où ils suivent l'itinéraire de ces femmes de leur naissance à leur mort, les informations qu'ils délivrent doivent cependant faire l'objet d'une critique serrée. Le récit hagiographique a en effet pour vocation de relater l'existence d'une femme exceptionnelle qui finit par être reconnue comme sainte pour ses innombrables qualités. Les conventions du genre veulent qu'elle soit idéalisée, elle, comme son entourage et toutes les étapes de sa vie, tous ces éléments ayant concouru à la faire accéder à cette distinction. Les fonctions dévolues aux *Vies* expliquent donc que la réalité sociale y soit déformée[165]. Utilisées à l'occasion de la fête d'un saint ou lues dans les monastères au moment des repas, elles ne sont pas pour autant exclusivement destinées à une audience religieuse : les laïcs s'efforcent également de les parcourir. Car ces récits ont aussi pour vocation d'entretenir la foi des croyants : la lecture de la vie d'un élu de Dieu peut permettre au fidèle d'élever son esprit. De plus, l'exemplarité de l'existence du saint incite les Chrétiens à la prendre pour modèle. Dès lors, en relatant une vie exceptionnelle, l'hagiographie n'offre qu'une représentation déformée de la réalité. Conscients de la nature particulière de cette source, ceux qui ont mené des études portant sur les femmes dans l'Empire n'ont cependant pas manqué de signaler par ailleurs ses avantages. Parmi eux, L. Garland va jusqu'à considérer l'hagiographie comme la source historique la plus riche, dans la mesure où elle donne accès à deux types d'informations[166] : d'une part, à condition de rectifier les données qu'elle contient, sur la femme elle-même ; d'autre part, sur les mentalités de la société de l'époque. Car le modèle féminin présenté dans les *Vies*, ses traits de caractère, ses attitudes et ses fonctions sont le produit de la société dans laquelle la femme évolue. S'inscrivant dans ce mouvement de pensée, C. S. Galatariotou démontre, quant à elle, le rôle primordial de la source hagiographique pour la promotion des *Gender Studies* dans les études byzantines[167]. Tout riche qu'il soit, le matériel hagiographique n'est pas également disponible

---

163. *Vie* d'Irène-Xénè (BHG 2206). Outre l'édition proposée par H. Delehaye dans le synaxaire de Constantinople, on trouve également le texte après un long résumé en allemand, dans MORAVCSIK, *Die Tochter*, p. 65-84, texte p. 48-51.
164. Vie de Théodora d'Arta (BHG 1736). A.M. Talbot propose une traduction anglaise de cette *Vie* dans TALBOT, *Holy Women*, p. 323-333.
165. C. RAPP, « Figures of femal sanctity : byzantine edifying manuscripts and their audience », *DOP* 50, 1996, p. 314-316.
166. GARLAND, *Life*, p. 361-364.
167. GALATARIOTOU, *Gender*, p. 56-59. Concernant l'utilisation du genre appliqué aux études byzantines, cf. G. SIDÉRIS, « Approches sur l'historiographie du genre à Byzance », *Genre et Histoire*, Article n°3,

durant les onze siècles d'existence de l'Empire. Quasi absentes à partir de la seconde moitié du X^e^ siècle, les *Vies* réapparaissent progressivement sous le règne des Paléologues pour exalter un nouveau type de sainteté comme en témoignent les figures d'Irène et de Théodora, toutes deux impératrices : non seulement les figures célébrées sont désormais issues de la hiérarchie civile et ecclésiastique[168], mais elles appartiennent de surcroît le plus souvent à la dynastie régnante[169]. Surtout, très peu de femmes accèdent alors à l'idéal de sainteté : Irène-Xénè et Théodora d'Arta font figures d'exception[170].

2.4.2.a La *Vie* d'Irène-Xénè

La Vie d'Irène-Xénè est conservée dans le synaxaire de Chifflet daté du XIV^e^ s[171]. Si l'identité de l'auteur nous est inconnue, certains éléments du texte permettent d'avancer quelques hypothèses. L'éloge de la « reine des villes » placé en tête de la *Vie* de sainte Irène, comme dans celles de saint Triphyllios et de sainte Horéozèle conservées dans le même synaxaire, semble être le fait d'un homme qui connaît bien la capitale et pourrait y vivre. Par ailleurs, la commémoraison de la dédicace de l'église du Pantokratôr prévue le 4 août laisse penser que l'auteur serait l'un des moines qui l'habitent, et que cette célébration intéresse en premier lieu. Une telle hypothèse semble renforcée par l'important développement de la notice consacrée à sainte Irène, présentée comme la fondatrice du monastère, ainsi que par l'existence d'un feuillet inséré à la fin du volume, qui contient précisément un fragment de l'éloge de Sainte Irène. Il apparaît donc vraisemblable que le synaxaire de Chifflet ait été destiné aux desservants du Pantokratôr, et que son auteur soit l'un de ses moines qui connut l'impératrice.

Dans la *Vie* de cette dernière, c'est l'image de l'épouse et de la mère idéale qui est exaltée. Née Pyroska, elle est la fille de Ladislav, roi de Hongrie (1077-1095), et d'Adélaïde de Souabe. Orpheline très tôt, c'est le successeur et neveu de Ladislav, Coloman de Hongrie, qui devient le tuteur de sa cousine[172]. Très jeune déjà, elle se distingue non seulement par sa

---

Automne 2008, et C. JEANNE, D. PASQUIER-CHAMBOLLE, « L'histoire médiévale à l'aune du genre : les débuts d'une enquête », *Sociétés & Représentations* 24, 2007, p. 29-42.

168. R. MACRIDES, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », *The Byzantine Saint*, dir. S. HACKEL, Londres, 1981, p. 68.

169. ANGOLD, *Church*, p. 435.

170. Avec sainte Marina (XI^e^ s.) et Matrona de Chios (XII^e^ s.), on dénombre seulement quatre femmes élevées au rang de sainte en l'espace de cinq siècles. Ces deux saintes n'ont pas été intégrées au corpus pour des raisons chronologiques pour la première, et pour des raisons sociales pour la seconde, Matrona de Chios n'appartenant pas à l'aristocratie.

171. Ms 1204. Ce synaxaire ne contient que le semestre d'été, du 1^er^ mars au 31 août.

172. Sa mère meurt en 1090 et son père en 1095. Cf. MORAVCSIK, *Die Tochter,* p. 67.

beauté, mais surtout par ses nombreuses vertus parmi lesquelles l'humilité, la douceur, et l'absence de colère. Elle apporte également son aide aux pauvres, aux veuves et aux orphelins. Envoyée à Constantinople à l'âge de dix-huit ans, elle est choisie pour épouse par l'un des fils de l'empereur Alexis I[er] Comnène et d'Irène Doukaina, Jean II[173], à qui elle donne huit enfants[174]. Convertie à la foi orthodoxe et rebaptisée Irène, elle mène au palais une vie de jeûnes et de prières une fois devenue impératrice. Loin de s'adonner à des démonstrations de puissance, elle a pour principal souci de venir en aide aux nécessiteux. C'est à cet effet qu'est fondé le monastère du Christ Pantokratôr qui accueille non seulement des moines, mais également, dans l'hôpital qui lui est associé, des malades. Irène y conduit un jour son époux afin de l'inciter à en faire achever les travaux et de pourvoir à son entretien : elle reçoit ainsi de lui l'assurance qu'il veillera à fournir à l'établissement tout ce qui est nécessaire pour en faire le plus glorieux monastère de Constantinople. De fait, Jean II le dote de grandes propriétés situées aux alentours de la capitale. Les travaux ne sont pas encore achevés quand l'impératrice meurt, juste après avoir pris le voile sous le nom de Xénè[175]. Son corps est déposé dans la chapelle funéraire du Pantokratôr.

2.4.2.b La *Vie* de Théodora d'Arta

La *Vie* de Théodora d'Arta renoue avec la figure de l'épouse torturée par son époux et qui parvient par son martyr à la sainteté[176]. Conservée dans un manuscrit du XV[e] ou XVI[e] siècle[177], elle aurait été composée selon S. Pétridès dans la seconde moitié du XIII[e] siècle Ce dernier identifie en effet l'auteur de la *Vie*, le moine Job, comme étant Job Iasitès, l'un des conseillers du patriarche Joseph I[er][178]. A. M. Talbot rejette cette hypothèse affirmant qu'un témoin quasi contemporain des faits n'aurait pu commettre autant d'erreurs de chronologie et de généalogie. Il apparaît plus vraisemblable d'imaginer qu'un autre moine du nom de Job ait écrit cette *Vie* à une date plus tardive[179].

---

173. Cette union est également évoquée par Jean Kinnamos, *Chronique*, trad. J. ROSENBLUM, Paris, 1972 (Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Nice 10), I, p. 21.
174. Alexis Comnène ; Marie Comnène, épouse de Jean Dalassène ; Andronic Comnène ; Anne Comène, épouse de Stéphane Kontostephanos ; Isaac Comnène ; Theodora Comnène, épouse de Manuel Anèmas ; Eudocie Comnène, épouse de Theodore Vatatzès ; Manuel I[er] Comnène.
175. Cf. GAUTIER, *Obituaire*, p. 247. Selon lui, la mort de l'impératrice serait survenue le 13 août 1134.
176. Cf. la *Vie* de Marie la jeune et la *Vie* de Thomaïs de Lesbos.
177. Cf. la note 5 de l'introduction de la traduction proposée par A. M. Talbot, TALBOT, *Holy Women*, p. 324.
178. S. PÉTRIDÈS, « Le moine Job », *ÉO* 15, 1912, p. 40-48. C'est également l'avis de L. VRANOUSES, *Χρονικὰ τῆς μεσαιωνικῆς καὶ τουρκοκρατουμένης Ηπείρου*, Ioannina, 1962, p. 49-54.
179. Cf. LOENERTZ, *Despotat*, p. 367. Selon l'auteur, Job aurait vécu au moins cinquante ans après les évènements qu'il relate.

La présentation des glorieuses origines de Théodora permet à l'auteur de revenir assez longuement sur l'histoire du despotat d'Épire. C'est l'Empereur lui-même qui marie les parents de Théodora, Jean Pétraliphas et Hélène, membres tous deux d'illustres familles. Recevant la dignité de sebastokrator, le père de la sainte est désigné pour gouverner la Macédoine et la Thessalie jusqu'à la prise de Constantinople par les Latins. Théodora naît à l'époque où Théodore Comnène Doukas est proclamé empereur après avoir libéré Thessalonique. Devenu Empereur à la suite de son père prisonnier des Bulgares, Michel tombe immédiatement sous le charme de la sainte et, avec l'accord des frères de cette dernière, il l'épouse. Devenue impératrice, Théodora ne cherche pas à tirer profit de sa situation, mais choisit au contraire de se dévouer toute entière à Dieu, cultivant toutes les vertus possibles. Son martyr commence lorsque son époux, ensorcelé par une femme dénommée Gangrène, l'exile alors même qu'elle est enceinte. N'ayant aucun lieu où se réfugier, elle doit, dans ses errances, subir les froids les plus intenses et les chaleurs les plus torrides, la soif et la faim. Elle est même contrainte de travailler dans les champs, son enfant dans les bras. Tout le temps de son exil, elle n'exprimera aucun ressentiment à l'égard de son époux et continuera à prier le Seigneur. Au bout de cinq ans, l'entourage de Michel parvient à chasser Gangrène, et Michel, redevenu lui-même, ordonne immédiatement le retour de son épouse. À nouveau réunis, les despotes vivent dans la plus grande piété. À l'exemple de son époux qui fonde les monastères de la Panagia et de la Pantanassa, Théodora décide d'en établir un autre destiné aux seules femmes et dédié au martyr Georges. À la disparition de son mari, elle y prononce ses vœux et l'embellit encore en offrant vaisselles sacrées et vêtements. Là, elle progresse à nouveau sur le chemin de la vertu, par des nuits de veilles et de prières, conversant avec Dieu par des psaumes et des hymnes. Astreignant son corps à des jeûnes très stricts, elle se met au service de toutes les moniales. Elle aide aussi les pauvres, les veuves et les orphelins. Entrevoyant sa mort, elle demande à Dieu de lui laisser encore six mois afin de terminer l'église. Enterrée dans le monastère qu'elle a fondé, elle accomplit après sa mort divers grands miracles, guérissant les maladies et les infections de ceux qui approchent sa tombe.

Situées dans des contextes chronologique et géographique différents, les *Vies* ne fournissent pas seulement des indications sur les moniales aristocrates à Constantinople et en Épire, sous le règne des Comnènes et des Paléologues, mais sur les figures de femmes idéales existant à l'époque. On relève en outre l'importance que revêt le fait d'être moniale pour accéder à la sainteté.

2.5 Les sources archéologiques

Enfin, certains vestiges permettent d'envisager plus concrètement le vécu des moniales grâce à l'étude de leur espace. Parmi les soixante-deux monastères féminins existant entre les XII^e^ et XV^e^ siècles, seuls six sont parvenus jusqu'à nous, dans un état de conservation plus ou moins bonne[180]. Encore en activité aujourd'hui, la Théotokos Panagiotissa constitue une exception[181]. Les monastères de Lips et de Saint-André en Krisis doivent leur survie à leur transformation en mosquée[182]. De la Théotokos Kécharitômènè, il ne reste qu'un pan de mur, identifié grâce au bâtiment d'à côté comme étant le monastère du Christ Philanthrope, aujourd'hui Kasim Aga[183]. L'idée que Saint-andré en Krisis soit l'actuelle mosquée Koça Mustafa Paça n'est qu'une simple supposition[184]. Les autres monastères féminins ont aujourd'hui disparu. Les sources écrites ne donnant pas toujours assez de détails, certaines localisations restent incertaines[185]. Malgré leur petit nombre, l'organisation spatiale de ces bâtiments ainsi que leur décor, quand il est encore visible, renseignent sur la vie quotidienne des moniales dans leurs institutions.

2.6 L'absence ou la rareté des sources

L'absence ou la rareté des sources est enfin significative. C'est le cas des sources sigillographiques. Selon J.-Cl. Cheynet, la quantité de sceaux frappés par des femmes serait bien inférieure à celle des sceaux frappés par des hommes : sur 60 à 70 000 plombs, seulement une centaine sont frappés par des femmes, et seulement huit par des moniales. Ce phénomène n'a rien d'anormal dans la mesure où les sceaux sont émis pour ceux qui disposent de charges ou de fonctions. En étudiant les deux grandes exceptions féminines que sont l'impératrice et la patricienne à ceinture, J.-Cl. Cheynet souligne que les sceaux ne constituent pas l'instrument le plus affiné pour apprécier la place des femmes dans la société byzantine. Il permet en revanche de mesurer la position sociale qu'elles ont occupées. En

180. On en relève cinq à Istanbul, les monastères de Saint-André en Krisis, de Lips, de la Pammakaristos, de la Panagiotissa et de la Kécharitômènè dont il ne reste qu'un pan de mur. En Crête se trouve celui de la Pantanassa. Sur ce point, voir KOUBENA, *Aristocratic* et *infra* Annexe 4.
181. Voir KOUBENA, *Aristocratic*, p. 29-30.
182. Le monastère de Lips est aujourd'hui la mosquée Fenari Isa, celui de Saint-André en Krisis, Koça Mustafa Paça. Voir KOUBENA, *Aristocratic*, p. 28-29 et Annexe 4.
183. Voir *Ibid*., p. 27-28.
184. Voir *Ibid*., p. 30.
185. Voir Annexes 2, 3 et 4.

définitive, la faiblesse numérique des sceaux émanant de moniales nous a conduite à ne pas les intégrer à notre corpus[186].

Diverses sources écrites sont encore à notre disposition : d'autres correspondances[187], des éloges funèbres[188], et surtout des récits historiques[189]. Si les moniales, dans le cours de ces derniers ne font que de brèves apparitions, leurs mentions peuvent permettre parfois de glaner quelques informations, comme les circonstances ou les motifs de l'entrée au monastère. Elles peuvent, quoi qu'il en soit permettre d'évaluer de l'importance du phénomène dans l'Empire. Si certaines périodes ou certains lieux sont mieux renseignés que d'autres, le croisement de toutes ces sources rend possible une étude de la situation des moniales aristocrates entre les XII^{e} et XV^{e} siècle.

186. Voir G. ZACOS, J. NESBITT éd., *Byzantine Lead Seals*, Berne, 1984 ; V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, 2 vol., Paris, 1965-1981 ; J.-Cl. CHEYNET, C. MORRISSON, W. SEIBT éd., *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig, Catalogue raisonné*, Paris, 1991 ; G. ZACOS, A. VEGLERY, *Byzantine Lead Seals*, 3 vol., Bâle, 1972.

187. Notamment celle que Nicéphore Choumnos entretient avec sa fille Irène-Eulogie : voir Nicéphore Choumnos, *Lettres*.

188. Tout en se pliant aux règles du genre en glorifiant la défunte et en pleurant sa disparition, cette source livre quelques informations concrètes, notamment sur la fondation de monastère, le moment de l'entrée au monastère. Celui de Théodora Paléologina composé par Théodore Métochite se révèle précieux pour la connaissance de l'impératrice : SIDERAS, *Théodora*, p. 249-267, tout comme celui d'Anne Comnène par Georges Tornikès : voir Georges Tornikès, *Éloge d'Anne Comnène*.

189. Ils sont nombreux pour la période Paléologue : voir *supra*, bibliographie.

I. LA MONIALE PERÇUE

La perception de la moniale par la société byzantine reflète la condition qui lui est réservée, une condition qu'elle a contribué à façonner. Or, l'image favorable qui est dépeinte de celles qui ont choisi cette carrière singulière peut apparaître surprenante, si l'on songe à la façon dont la femme est par ailleurs perçue dans l'Empire. Si l'on suit les analyses de P. Brown sur la formation de la morale sexuelle aux débuts du christianisme, la société byzantine peut être qualifiée de patriarcale[1]. Présentées dans les textes comme des individus auxquels on ne saurait se fier, les femmes disposent, comme les enfants, les déficients mentaux et les esclaves, d'une condition juridique inférieure à celle des hommes. Perpétuelles tentatrices à la sexualité incontrôlable, elles apparaissent comme une menace permanente pour les hommes : seule la claustration dans leur demeure permet de lutter efficacement contre le danger qu'elles représentent[2]. Les hommes et leurs attitudes représentent ainsi la norme : eux seuls ont le pouvoir d'attribuer aux femmes leurs différentes fonctions. Cette idéologie s'appuie sur les enseignements de l'Église : responsables avec Ève de la Chute de l'Homme, les femmes sont décrites dans les écrits des Pères comme inférieures et faibles, comme de perpétuelles sources de tentations et comme des instruments du mal[3]. Cependant, parce qu'elle a été créée par Dieu, la femme est aussi perçue par l'Église comme spirituellement égale aux hommes. La meilleure des femmes, la Vierge, fait ainsi l'objet d'un culte particulièrement important dans l'Empire[4].

C'est ainsi que les femmes, objets de méfiance dans le siècle, jouissent paradoxalement d'un pouvoir important dans l'univers monastique : celui de fonder et de diriger des monastères. L'étude de l'image de la moniale dans les textes aussi bien que dans l'iconographie révèle néanmoins que cette bienveillance s'achète parfois au prix d'une certaine négation de la féminité : on érige en modèle une femme qui dépasse les faiblesses de son sexe, voire qui le nie. Force est de constater que les aristocrates qui se font représenter en

1. P. BROWN, *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londres-NY, 1998.

2. Sur la situation juridique de la femme, cf. BEAUCAMP, *Statut*, I.

3. Sur ce point, voir L. ANGLIVIEIL DE LA BEAUMELLE, « Ève à l'épreuve des Pères », *Ève et Pandora, la création de la première femme*, Paris, 2001, p. 69. Voir aussi la réutilisation de ces textes dans la *Vie* de l'un saint du XII^{e} siècle, Néophyte le Reclus : GALATARIOTOU, *Gender*, p. 59-62.

4. Sur ce point cf. B. V. PENTCHEVA, « The Virgin of Constantinople : Power and Belief », *Byzantine Women and Their World*, p. 112-137 et MORRIS, *Idéaux et préjugés*, p. 136-137.

moniales cherchent plus à exalter leurs origines illustres qu'à se féliciter de leur nouveau statut. Dès lors, ces images invite à s'interroger sur les raisons de l'entrée de ces femmes dans la carrière monastique.

1. L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES TEXTES

Les textes littéraires qui mettent en scène des personnages imaginaires ne sont pas les seuls à proposer des représentations de la femme. Les sources juridiques qui rendent compte d'affaires auxquelles elles sont mêlées en offrent également des images. Ces documents émanant des tribunaux apparaissent d'autant plus intéressants que les femmes participent à l'élaboration de la sentence finale, voire la justifient, et reflètent ainsi les mentalités à une époque donnée. Toutefois, quelle que soit la diversité des sources dont elles sont issues, les représentations de la femme ne semblent pas très différentes de celles des Écritures, et traduisent toujours sa condition d'être inférieur.

1.1 L'ÉVOLUTION DE LA PLACE DE LA FEMME DANS L'ARISTOCRATIE DU XII^E SIÈCLE

Le statut juridique de la femme établi dans les *Basiliques* n'évolue qu'assez peu jusqu'au XV^e siècle : les recueils privés qui se substituent peu à peu à une législation impériale ne traitant que plus rarement de droit privé, ils ne rendent pas compte de changements fondamentaux en ce domaine[5]. Quand bien même l'étude de ce droit figé doit tenir compte de son application, elle permet de tracer les grandes lignes de la condition des femmes dans l'Empire. La principale caractéristique de celle-ci réside dans la dépendance à l'égard des hommes : de la soumission à leur père, les femmes passent rapidement à celle qu'elles doivent à leur époux, le mariage constituant avec l'entrée au monastère les deux seuls avenirs qui s'offrent à elle. Leur présence risquant d'attiser les passions, le droit vise en effet par tous les moyens à leur interdire toute participation à la vie publique et les empêche d'accéder à nombre de fonctions[6]. Un espace leur est cependant réservé : celui du foyer. Si toutes les femmes partagent les principales qualités de ce statut juridique, des différences se font jour selon l'origine sociale de chacune. Ainsi, lorsqu'elles appartiennent à l'aristocratie, les femmes vivent dans les appartements qui leur sont réservés, parfois surveillés par des

5. Les novelles impériales traitant d'affaires privées sont rares à partir du règne de Léon VI (886-912). Sur ce point, voir BEAUCAMP, *Situation juridique*, p. 146.
6. Concernant les différentes incapacités de la femme dans la vie publique, voir BEAUCAMP, *Statut*, I, p. 29-35.

eunuques[7]. Leurs vêtements dissimulent les formes de leur corps, et le voile dont elle sont coiffées doit cacher une partie de leur visage. Différentes sources révèlent cependant que la réalité peut s'éloigner grandement de la théorie et montrent que les femmes sont plus libres de leurs mouvements que le droit ne l'exige. Ainsi, pour les femmes d'origine plus modestes, la nécessité de subvenir à leurs besoins les conduisent à cotoyer le monde[8], tandis que les femmes de haut rang sortent régulièrement de chez elles et apparaissent dans les rues, au moins pour se rendre à l'église afin d'y remplir leurs devoirs religieux[9]. Et si le voile reste de mise, leur costume semble varier selon le degré de piété de chacune[10]. Par ailleurs, avec l'accroissement du pouvoir aristocratique lors de l'avènement des Comnènes, l'influence de la femme augmente. Elle se voit alors offrir un rôle fondamental dans la constitution des lignages : lorsqu'il s'agit d'une Comnène, s'unir à une fille d'empereur introduit l'époux dans la famille impériale et lui confère, de ce fait, la dignité de sébaste[11]. L'étude des noms de famille qui apparaissent dès le IX^{e} siècle témoigne ainsi de l'importance nouvelle accordée à la lignée maternelle[12]. Déjà, le choix d'Anne Dalassènè de porter le nom de sa mère plutôt que celui de son père, moins prestigieux, puis celui des enfants d'Anne Comnène[13] de préférer les noms de Comnène ou Doukas à celui de Bryennios, pourtant fameux, montrent que l'héritage maternel revêt au moins autant d'importance que celui du père[14]. Pour les femmes

7. Voir SIDÉRIS, « Les eunuques de Byzance (IV^{e}-XII^{e} siècles) : de la société de la cour à la société urbaine », *Dynamiques sociales au Moyen âge en Occident et en Orient*, dir. E. MALAMUT, Aix-en-Provence, 2010, p. 101-102.

8. C'est notamment le cas des femmes qui travaillent aux champs avec leur mari, ou des commerçantes. Sur ce point, cf. LAIOU, *Role*, p. 248 et *ead.*, *Marketplace,* p. 3.

9. On peut citer ici Bertrandon de la Broquière qui, au début du XV^{e} siècle, ayant aperçu dans la rue l'épouse de Jean VIII, Marie de Trébizonde, qui se rendait tête nue à l'église, s'émerveille de sa beauté. Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer*, éd. C. SCHEFER, Paris, 1892, p. 156. L'impératrice n'était pas la seule à pouvoir se rendre ainsi à l'église : les femmes bien nées bénéficient également de cette relative liberté de mouvement.

10. Cf. DAWSON, *Women's Dress*, p. 60-63 : l'auteur nuance la thèse selon laquelle toutes les femmes aristocrates portent un voile dissimulant leur visage en analysant différents passages de l'*Alexiade*. Selon lui, le vêtement est d'autant plus couvrant que la femme interprète avec rigueur les prescriptions de l'Église.

11. Sur l'évolution du rôle des femmes entre l'époque iconoclaste et le siècle des Comnènes, cf. CHEYNET, *Rôle des femmes*. E. Malamut pense au contraire que la nouvelle hiérarchie nobiliaire instaurée par les Comnènes va « à l'encontre du pouvoir des femmes dans la société ». En effet, ce sont les hommes de la famille qui bénéficient en premier lieu des nouveaux titres créés par Alexis : les frères et les fils sont *sébastocrators* et leurs épouses *sébastocratorissa*, alors que les titres les plus élevés des filles et des sœurs sont de degré inférieur, ceux de *césarissai* ou de *panhypersebastai*. Sur ce point, voir MALAMUT, *Alexis I^{er}*, p. 148-149.

12. Sur le problème de la définition de l'aristocratie à Byzance qui se manifeste notamment par l'apparition de noms de famille stables, cf. CHEYNET, *Aristocratie,* p. 4. Sur les noms de famille voir aussi E. PATLAGEAN, « Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie : système des noms et liens de parenté aux IX^{e}-X^{e} siècles », *Byzantine Aristocracy*, p. 23-43.

13. Anne Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 32).

14. J.-Cl. Cheynet analyse l'évolution du rôle des femmes entre l'époque iconoclaste et le siècle des Comnènes à partir de l'étude des sceaux émis par des femmes pour conclure à leur importance grandissante : CHEYNET, *Rôle des femmes*, p. 49.

de haut rang, l'évolution du statut de la femme se manifeste par une plus grande autonomie. Elle se traduit en premier lieu par une plus grande liberté de mouvement. Ainsi dans l'*Alexiade*, les femmes appartenant à la famille impériale apparaissent libres de se rendre à l'église : Anne Dalassènè « a l'habitude de visiter fréquemment les sanctuaires »[15]. Et bien que les plus jeunes filles s'entourent d'un voile pour leur couvrir le visage à l'image d'Irène, épouse d'Isaac Comnène et belle-fille d'Anne Dalassènè, elles peuvent converser avec les portiers des églises ou les messagers envoyés par l'Empereur[16]. Par ailleurs, si les proches de l'Empereur, de l'aveu même d'Anne Comnène[17], vivent bien dans un gynécée, ce dernier n'est séparé du palais principal que par un rideau, d'un côté au moins[18]. Si le cas de la famille est certes exceptionnel, les aristocrates ont du être les premières à bénéficier les premières de cette mobilité et de cette visibilité accrues[19].

Cette importance grandissante des femmes dans la famille aristocratique se traduit dans le domaine religieux par la multiplication de fondations de monastères féminins, au point qu'elles se révèlent plus nombreuses encore que celles d'institutions masculines[20]. L'intérêt porté aux monastères de femmes apparaît d'autant plus récent que le patriarche Jean d'Antioche condamnait à la fin du XI^{e} siècle la crise qui les touchait, conséquence du développement du charisticariat[21]. Jean fustige ainsi les deux conséquences néfastes qui découlent de ce phénomène. En premier lieu vient l'enrichissement des laïcs auxquels ont été

---

15. « ἦν γὰρ αὐτῇ σύνηθες εἰς τὰ ἱερὰ τεμένη φοιτᾶν », Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 75.
16. « Ἡ δὲ ἐπὶ τῷ Ἰσαακίῳ νύμφη αὐτῆς (…) τὴν ἐπικαλύπτουσαν ὀθόνην τὸ πρόσωπον περιελοῦσά φησι πρὸς αὐτούς », Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 78.
17. Anne Comnène explique qu'elle n'est en mesure d'écrire la vie de son père que parce qu'elle a été elle-même actrice des évènements, suivant son père et sa mère, et qu'elle ne fut en rien cloîtrée au Palais : « Τὰ μὲν γὰρ πλείω καὶ ἡμεῖς συνῆμεν τῳ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ συνειπόμεθα. Οὐ γὰρ ἦν τὸ ἡμέτερον τοιοῦτον οἷον οἰκουρικὸν καὶ ὑπὸ σκιὰν καὶ τρυφὴν στρεφόμενον ». Néanmoins, elle évoque par la suite son caractère et dit que c'est à celles qui vécurent dans le gynécée de le décrire : « Τὰ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ὁποδαπῶς εἶχον, οὐκ ἂν εἴποιμι, λεγέτωσαν δὲ ταῦτα οἱ περὶ τὴν γυναικωνῖτιν καὶ καταλεγέτωσαν », Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 174. Ceci indique clairement que si Anne a la possibilité de sortir du Palais, au sein de ce dernier, des appartements sont réservées aux femmes de la famille impériale.
18. C'est grâce à ce rideau que l'Empereur parvient à confondre les hérétiques bogomiles : caché dans le gynécée, il entend l'un d'entre eux expliquer librement sa doctrine d'hérétique, sans crainte d'être condamné. Les représentants du Sénat et de l'armée, présents aux côtés de l'Empereur, prennent acte et ce dernier peut faire condamner point par point les dogmes soutenus par les Bogomiles : « Παραπέτασμα γὰρ μεταξὺ τὴν τε γυναικωνῖτιν ἀπετείχιζε καὶ τοὺς βασιλεῖς μετὰ τοῦ βδελυροῦ τούτου πάνθ', ὅως εἶχεν ἐν τῇ ψυχῇ , ἐξερευγομένου καὶ ἀναφανδὸν λέγοντος », Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 221.
19. À la fin du Xe siècle, l'auteur de la *Vie* d'Irène de Chrysobalanton présentait encore comme exceptionnelle la présence de filles de sénateurs se recueillant sur la dépouille de la sainte : « Ἀλλ' οὐδὲ τὰς τῶν συγκλητιξῶν γυναῖκας ἅμα καὶ θυγατέρας ἀπολιμπανομένας ἦν ὁρᾶν τῆς συνελεύσεως. Καὶ αὗται γὰρ πᾶσαν αἰδὼ παρωσάμεναι πρὸς τὸ τῆς ὁσίας ἔθεον λείψανον », *Vie* d'Irène de Chrysobalanton (BHG 952), l. 26-27, p. 108 et l. 1-4, p. 110.
20. Sur ce point, cf. ANGOLD, *Church*, p. 295.
21. Indigné par les abus auxquels donnaient lieu la donation de monastères et leurs biens à des laïcs, le patriarche compose, sans doute entre 1088 et 1092, un traité condamnant sévèrement le charisticariat. Pour justifier ses propos, le patriarche dresse un état des lieux de la situation des monastères à cette époque pour démontrer qu'ils connaissent une crise sans précédent. Voir GAUTIER, *Réquisitoire*.

confiées ces institutions au détriment des moniales : ils peuvent aliéner les propriétés des monastères de façon illégale et s'accaparer leurs revenus[22]. Par ailleurs, ce phénomène implique la cohabitation des moniales avec des laïcs, les charisticaires s'installant dans les monastères, au mépris de la règle de claustration, au motif qu'ils ont été désignés pour restaurer ou embellir l'institution[23]. La discipline monastique est alors d'autant plus menacée que Jean affirme que dans certain cas, la communauté laïque introduite dans le monastère pouvait dépasser celle des moines[24]. Autre constatation importante concernant l'attrait pour les monastères féminins : ils ne sont pas tous fondés comme la Théotokos Kécharitômènè par des membres de la famille impériale. La fondation vers 1160 du monastère de Saint Basile prévue pour douze moniales par le père de Grégoire d'Antioche, d'origine apparemment modeste, en témoigne[25]. Les quatre discours que lui consacre son fils révèlent qu'il a établi toute sa fortune autour de cette institution destinée à accueillir des femmes dépourvues de dot, et ainsi trop pauvres pour espérer se marier un jour, mais qui ont reçu assez d'éducation pour pouvoir méditer sur les Écritures[26]. La singularité du choix de la fondation d'une institution féminine conduit à s'interroger sur les raisons d'un tel acte. S'il revendique seulement des motifs spirituels, le souhait qu'exprime le fondateur d'y être enterré et d'en assurer ainsi le salut éternel par les prières perpétuelles des moniales tient une place essentielle dans sa décision[27]. Néanmoins, des moines peuvent eux aussi remplir cette fonction. Sa demande auprès du patriarche de rendre son monastère indépendant révèle davantage ses intentions en affichant sa volonté de bénéficier et de faire bénéficier ses héritiers des revenus du monastère. En outre, on peut penser qu'en restreignant l'accueil des moniales aux seules filles pauvres, le père de Grégoire d'Antioche qui ne possède pas de fortune, pense avant tout à ses filles qu'il

22. Les charisticaires n'enregistraient pas leurs dotations dans les inventaires des propriétés correspondantes. Ils se comportent ainsi comme les réels propriétaires des fondations.

23. GAUTIER, *Réquisitoire*, l. 513-526, p. 125. Le patriarche Jean évoque ici le cas des charisticaires de moindre fortune. Les plus riches, eux, délaissent les monastères dont ils sont charisticaires au profit de la cour à Constantinople. Ils se reposent alors sur des *pronoètai*, chargés de veiller au bon fonctionnement de l'institution. Sur le charisticariat, voir *supra*, prologue, n. 86, p. 29.

24. Ces frères séculiers appelés ἐσωμονῖται ou ἐξωμονῖται perturbent la vie des monastères : ils égorgent des bêtes, mangent de la viande, font du théâtre et exercent en totale liberté toutes les activités profanes. « ἰσαρίθμοι γάρ εἰσι σχεδὸν τοῖς μοναχοῖς οἱ ἐνταττόμενοι παρὰ τῶν βασιλέων καὶ χαριστικαρίων κοσμικοὶ ἀδελφοί, ἐσωμονῖται καὶ ἐξωμονῖται, καὶ ἔσωθεν τῆς ἁγίας μάνδρας, ὢ τῆς ἀτοπίας, οἱ κοσμικοὶ σφάζουσι, κρεωφαγοῦσι, τραγῳδουσι καὶ πάντα τά κοσμικὰ ἐπιτηδεύματα δρῶσι μετὰ πάσης ἐξουσίας », GAUTIER, *Réquisitoire*, l. 472-476, p. 123.

25. Grégoire d'Antioche est mieux connu que son père. Se revendiquant d'origine modeste, il parvient au faîte de sa carrière à la fin du XII^{e} siècle lorsqu'il devient grand drongaire : sur la carrière de Grégoire d'Antioche et sur sa famille, cf. DARROUZÈS, *Grégoire d'Antioche*, p. 76-83.

26. Cette fondation n'est connue que par ces quatre discours de Grégoire en l'honneur de son père défunt : trois d'entre eux sont conservés dans le *Scorialensis* U II 10, le dernier dans le *Marcianus* XI 22 : cf. DARROUZÈS, *Grégoire d'Antioche*, p. 62-63 et p. 74-75. Ils n'ont pas encore donné lieu à une édition.

27. C'est la première raison qui explique la fondation d'un monastère. Sur ce point voir KAPLAN, *Monastère XI^{e}/XII^{e} s*, p. 536-542.

ne saurait doter. La fondation d'un monastère féminin profite donc à tous ceux qui l'ont voulue, sans distinction sociale, puisqu'il assure non seulement au fondateur le salut éternel, mais également des revenus pour leurs héritiers. Ce dernier avantage est particulièrement précieux pour des femmes qui ne disposent pas toujours de dot, ou qui jouissent d'une certaine fortune mais sans pouvoir la gérer elles-mêmes, car dépendantes de leur père, de leur mari ou de toute autre autorité masculine[28]. Quelles que soient les raisons qui expliquent cette multiplication des fondations de monastères féminins sous le règne des Comnènes, l'engouement qu'ils suscitent traduit une évolution du regard porté sur la femme : la représentation de cette dernière relevée dans différentes sources témoigne d'une réévaluation de sa spiritualité.

1.2 La vision de la femme par l'une d'entre elles : le cas de l'*Alexiade*

Les œuvres littéraires étant presque exclusivement composées par des hommes, l'image de la femme qui y apparaît révèle essentiellement la conception qu'ils se font d'elle[29]. Ici, les représentations n'échappent pas aux stéréotypes : l'idéal féminin prend les traits de la mère nourricière, tant du point de vue matériel que spirituel[30]. La patience, le silence, la modestie et la fidélité sont autant de qualités dont seules les femmes doivent faire preuve[31]. La beauté revêt également une importance capitale pour celles-ci, non seulement parce qu'elle traduit physiquement sa vertu, mais parce que c'est elle qui lui permet d'accéder à la condition respectée et convoitée d'épouse et de mère[32]. Mais cette beauté signifie aussi qu'elle reste un objet de suspicion : la littérature est peuplée de femmes faibles et tentatrices contre lesquelles les hommes doivent sans cesse se protéger. Dans la *Vie* de Théodora d'Arta, on retrouve ainsi la figure de la femme diabolique sous les traits de la bien nommée

28. Sur ce point, voir *infra*, c. V, p. 211-212.
29. Sur le peu de sources littéraires émanant de femmes, voir *supra*, prologue, p. 24.
30. Les mères ne se limitent pas à nourrir leurs enfants : elles les initient à la lecture de la Bible et des psaumes comme en témoigne la mère de Michel Psellos. Sur ce point, cf. *Mothers and Sons, Fathers and Daughters : The byzantine Family of Michael Psellos*, éd. et trad. A. KALDELLIS, Notre Dame (Indiana), 2006 ; REINSCH, *Women's Literature*, p. 84. Concernant l'enseignement maternel, cf. J. HERRIN, « l'enseignement maternel à Byzance », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 91-102.
31. GARLAND*, Byzantine Women,* p. xiv.
32. Les concours de beauté organisés pour trouver une épouse à l'Empereur témoignent de l'importance de cette qualité pour les femmes. Sur ce point, voir L. RYDEN, *Byzantium : Identity, Image, Influence. Major Papers*, Copenhague, 1996, p. 506-507. Sur les concours de beauté en général, voir I. SORLIN, « La plus belle ou la meilleure ? : note sur les concours de beauté à Byzance et dans la Russie moscovite des XVI^{e}-XVII^{e} siècles », *ΕΥΨΥΧΙΑ : mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, p. 635-650 et M. VINSON, « The Life of Theodora and the rhetoric of the Byzantine bride show », *JÖB* 49, 1999, p. 31-60.

Gangrène[33] qui séduit par ses charmes l'Empereur Michel II Comnène Doukas[34]. Aussi, les romans exaltent-ils la virginité des héroïnes, autre moyen, avec la claustration, de neutraliser la menace féminine[35].

Les documents hagiographiques et historiques se distinguent des autres sources littéraires en offrant à la femme une place plus grande[36]. Parmi ces derniers, l'*Alexiade* apparaît singulière à double titre : non seulement les femmes de la famille Comnène y tiennent un rôle primordial, mais l'auteur de l'œuvre n'est autre qu'une femme aristocrate. Ainsi, outre l'évolution de la condition de cette dernière sous le règne des Comnènes, ce récit permet d'analyser également le regard qu'une femme porte sur ses semblables. À lire les remarques qu'elle émet à plusieurs reprises sur ces dernières, Anne Comnène semble en avoir une piètre opinion. Elle fustige ainsi à plusieurs reprises leur propension à manifester sans retenue leurs émotions : les femmes sont « promptes à se désoler »[37], se complaisent en lamentations[38], et lorsqu'elles apprennent une mauvaise nouvelle, « leur teint même accuse la frayeur de leur âme, et souvent elles poussent des cris lamentables, comme si le danger les menaçait de près »[39]. La constatation de l'imperfection de la nature féminine fait ainsi craindre à Anne qu'on reproche à son père d'avoir laissé gouverner l'Empire par sa mère[40]. Tout au long de son récit, elle entreprend donc de justifier ce choix en énumérant les multiples qualités de sa grand-mère, démontrant par là qu'elle n'est pas une femme comme les autres[41]. Apparaît également une autre exception : sa mère, Irène Doukaina. Néanmoins, si Anne s'efforce de démontrer que toutes deux se distinguent de leurs semblables dans la mesure où elles dépassent les faiblesses inhérentes à leur sexe, les portraits élogieux qu'elle

---

33. Dans sa traduction anglaise de la *Vie*, A.-M. Talbot s'interroge sur l'origine de ce nom qui n'est guère attesté dans le PLP. Elle propose ainsi d'y voir, soit un nom de famille rappelant l'origine géographique, la ville de Grangres, soit un mot dérivé de γάγγραινα, la gangrène. Cf. TALBOT, *Holy Women*, n. 40, p. 331.

34. *Vie* de Théodora d'Arta, col. 906. Concernant le XII^e^ siècle, on peut également citer la *Vie* de Néophyte le Reclus. C. Galatariotou qui étudie l'image de la femme à partir de cette exemple ne peut que constater l'omniprésence de figures féminines diaboliques, les femmes ne trouvant que rarement grâce aux yeux de l'hagiographe. Cf. GALATARIOTOU, *Gender*, p. 71-77

35. Concernant le roman, cf. F. MEUNIER, *Roman et société à Byzance au XII^e^ siècle*, Thèse soutenue à Toulouse le Mirail, Toulouse, 2001.

36. Sur la place des femmes dans les sources byzantines, cf. *supra*, prologue, p. 8-10.

37. « τῶν γυναικῶν φιλοπενθὲς », Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 151.

38. « ὀλολυγμὸς γυναικῶν », Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 52.

39. « Καὶ αὐτὸ τὸ χρῶμα κατηγορεῖ τῆς ψυχῆς τὴν δειλίαν, καὶ συχνάκις ἀνακωκύουσι γοερὸν ὥσπερ ἐκ τοῦ σχεδὸν αὐταῖς τῶν δεινῶν ἐφεστηκότων », Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 191.

40. En août 1081, Alexis est contraint de quitter Constantinople pour combattre les Normands qui viennent de traverser l'Adriatique. Il choisit alors de confier le gouvernement impérial dans toute sa plénitude à sa mère et rend publique cette délégation par chrysobulle. E. Malamut fait de ce dernier une analyse détaillée dans MALAMUT, *Anne Dalassène*.

41. La liste est longue, mais on peut évoquer sa grande vertu, son intelligence et son énergie, citées à multiples reprises, « ὅση τις ἦν τὴν ἀρετὴν καὶ τὸν νοῦν καὶ ὅπως εἶχε δραστηρίοτητος », Anne Comnène, *Alexiade*, I, l. 17-20, p. 123.

brosse de ces deux femmes d'exception reprennent les stéréotypes utilisés par les auteurs masculins pour qualifier les femmes[42]. Anne exalte ainsi en premier lieu leur rôle de mère : au-delà de l'abondante utilisation qu'elle fait du terme μήτηρ au cours de son récit[43], on remarque qu'Anne présente avec faveur la nombreuse descendance de ses parents[44] et rend hommage à l'affection et au dévouement dont sa mère et sa grand-mère font preuve à l'égard de leurs enfants[45]. Leur grande piété est également soulignée : outre ses fréquentes visites à l'église qu'on a déjà évoquées, Anne Dalassènè transforme le Palais qui était devenu un lieu de perdition sous le règne de Constantin Monomaque en un lieu de réflexion monastique[46]. Cette vertu semble l'emporter sur toutes les autres au point qu'Anne Comnène préfère insister sur la charité de sa grand-mère et sur son abstinence plutôt que de la décrire physiquement, comme elle le fait longuement pour sa mère[47]. Cette dernière n'est néanmoins pas seulement louée pour sa beauté : répugnant à se manifester en public, Irène mène une existence exemplaire, partagée entre la lecture des Écritures, la méditation et les œuvres de bienfaisance[48]. Comme dans les œuvres composées par des hommes, la femme idéale qui apparaît dans ce texte, prenant la Vierge pour modèle, se trouve partagée entre l'amour qu'elle porte à ses enfants et son désir de prendre le voile[49].

---

42. Ainsi lors de l'une des dernières campagnes d'Alexis I^er^ contre les Turcs, Irène Doukaina adopte une attitude exemplaire en ne se manifestant « rien de féminin », οὐ γυναικῶδές. Alors que les Turcs menacent les armées byzantines, l'impératrice, bien qu'épouvantée, enfouit ses ce sentiment au fond de son cœur et parvient à n'en rien laissé paraître : « Ἡ δὲ πτοηθεῖσα ἐν μυχοῖς καρδίας ὅμως εἶχε τὸν φόβον καὶ οὔτε λόγοις οὔτε σχήμασι τοῦτον ἐνέφαινεν », Anne Comnène, *Alexiade*, III, l. l. 8-10, p. 191.
43. Le terme μήτηρ apparaît soixante-quatre fois dans tout le récit. Parmi ces citations, vingt-huit sont utilisées pour désigner Anne Dalassènè, vingt-trois Irène Doukaina. Il convient cependant de noter que pour la première, l'emploi de ce terme dépasse la simple exaltation de la figure maternelle : il s'agit en effet de souligner par là son lien avec l'Empereur.
44. Elle eut en effet avec Alexis I^er^ au moins sept enfants : quatre filles - Anne née en 1083, Marie en 1085, Eudocie en 1089 et Théodora en 1096 – et trois fils - Jean né en 1087, Andronic en 1091 et Isaac en 1093. P. Gautier indique deux autres enfants sont attestés – Manuel né en 1097 et Zoé en 1098 -, mais dans un seul document, la liste du Mosquansis gr. 147. Voir P. SCHREINER, « Die Geburtsdaten der Kinder des Kaisers Alexios I », *DOP* 25, 1971, p. 247-248. Voir Annexe 7.
45. D. R. Reinsch démontre, lui, qu'Anne Dalassènè est moins perçue comme une mère que comme une femme qui entreprend tout pour s'assurer le pouvoir : REINSCH, *Women's Literature*, p. 89. Il n'en reste pas moins que son rôle de mère est à maintes reprises célébré par Anne Comnène.
46. Imposant différentes règles – heures fixes pour chanter les hymnes sacrés, temps spécifiques dédiés aux repas et aux choix des fonctionnaires -, elle transforme le parlais en un saint monastère : « καὶ γὰρ ὅρους τε τῶν θείων ὕμνων ἔταξε καὶ καιροὺς ἀρίστου τε καὶ ἀρχαιρεσίας ἐπήξατο στάθμη καὶ κανὼν τοῖς πᾶσιν αὐτὴ γεγονυῖα, ὡς τὰ βασίλεια μᾶλλον ἱερὰ φροντιστήρια εἶναι δοκεῖν », Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 125.
47. Anne loue la beauté de son apparence et de sa voix : « Καὶ ἐπέραστος μὲν ἰδεῖν, ἐπέραστος δὲ ἀκοῦσαι », avant de décrire longuement chaque élément du visage de sa mère en les magnifiant : Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 111-112.
48. « Ὁ γὰρ τρόπος ἐκείνης τοιοῦτός τις ἦν. Οὐ πάνυ τι δημοσιεύεσθαι ἤθελεν, ἀλλὰ τὰ πολλὰ μὲν οἰκουροῦσα ἦν καὶ τὰ ἐκείνης ἔργα ἐποίει, λέγω δὲ βίβλων τε ἀνελίξεις τῶν μακαρίων ἀνδρῶν καὶ τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν καὶ εὐποιίας καὶ χάριτας εἰς ἀνθρώπους », Anne Comnène, *Alexiade*, III, l. 5-9, p. 60
49. Sur ce point voir MALAMUT, *Alexis I^er^*, p. 324 : elle observe également cette tension chez Marie d'Alanie, maîtresse d'Alexis I^er^.

Ainsi, ce ne sont guère les qualités de ces deux femmes ainsi décrites qui font d'elles des exceptions mais l'espace qu'elles occupent et l'extension de leur champ d'action. Si on a pu constater qu'Anne Comnène loue sa mère pour sa retenue et son refus de se montrer en public, elle relate par ailleurs ses nombreux déplacements pour retrouver son époux et montre qu'elle joue un rôle déterminant dans le gouvernement de l'Empire : ainsi, alors qu'Alexis I[er] mène l'un de ses derniers combats contre les Normands, elle va jusqu'à se rendre sur le champ de bataille non seulement pour soigner son époux souffrant, mais également pour veiller sur lui et déjouer toute tentative de complot qui le menaçait[50]. De son côté, Anne Dalassènè a beau faire du palais un monastère, en tant que régente, elle est amenée à intervenir officiellement dans la vie publique. Ainsi, alors qu'Anne Comnène condamne les multiples défauts de la nature féminine, elle affirme pour sa grand-mère et sa mère la légitimité de leur pouvoir, et le revendique pour elle-même lorsqu'elle tente d'imposer son époux sur le trône[51]. Cette constatation conduit B. Hill à rendre compte du regard ambigu que la princesse porte sur les femmes[52] : si l'énergie qu'elle déploie à affirmer les droits de ses parentes à exercer le pouvoir donne envie de la présenter comme « féministe », les critiques qu'elle émet à l'égard des femmes en général conduisent finalement à voir en elle une aristocrate qui cherche plutôt à exalter ses origines familiales[53]. Dans le même temps, son désir de liberté, exprimé notamment alors qu'elle se trouve cloîtrée à la Kécharitômènè, traduit aussi son refus de la condition réservée aux femmes. Elle y fut exilée définitivement par Jean II, lorsqu'il devint empereur, pour avoir comploté contre lui et tenté de le faire assassiner afin de faire monter sur le trône son époux, Nicéphore Bryennios[54]. Alors qu'elle explique, à la fin de son récit, la façon dont elle a pu le composer, elle se félicite de l'existence qu'elle a menée : accompagnant ses parents, elle ne fut pas « confinée à la

---

50. Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 61-62. Sur les déplacements de l'Empereur et sa suite, voir E. MALAMUT, « La tente impériale à Byzance : une cour ambulante (IV[e]-XII[e] siècles) », *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, dir. E. MALAMUT, Aix-en-Provence, 2010, p. 65-88.

51. À la mort de son père, elle revendique le pouvoir pour son mari, Nicéphore Bryennios, et s'oppose ouvertement à son frère, le futur Jean II. Sur ce point, voir BUCKLER, *Anna Comnena*, p. 27-31et HILL, *Anna Komnene*, p. 47-49.

52. Elle présente ainsi la conclusion de son article sous la forme d'une question : Anne Comnène était-elle féministe ? Cf. B. HILL, « Actions Speak Louder Than Words : Anna Komnene's Attempted Usurpation », *Anna Komnene*, p. 56-58.

53. On peut discuter l'utilisation d'un tel terme par B. Hill pour qualifier l'attitude d'Anne. En effet, cette dernière ne milite pas pour l'extension de ses droits en vue d'égaliser son statut avec celui de l'homme ou pour l'émancipation de la femme. Ses réflexions révèlent plutôt une quête personnelle pour assurer le pouvoir.

54. Nicéphore ne faisant rien pour s'emparer du trône, cette tentative échoua, et Jean II décida de punir sa sœur en la chassant définitivement du Palais. Aucun document n'indiquant si elle embrassa un jour la carrière monastique, les lamentations qui apparaissent dans son ouvrage indiquent plutôt qu'elle fut contrainte de se retirer dans les appartements privés réservés aux proches de la fondatrice. Sur la tentative d'usurpation, voir MALAMUT, *Alexis I[er]*, p. 445-448.

maison », et sous-entend par là que c'est le sort des femmes aristocrates[55]. Elle se lamente par la suite de vivre à l'heure où elle écrit, « le plus souvent à l'écart » et s'occupant « avec des livres et Dieu », et de ne plus voir les amis de son père qui lui ont permis de raconter son histoire. En effet, « il n'est pas permis, même au plus obscur des hommes, d'approcher » d'elle[56]. Loin de refléter l'idéologie dominante, l'*Alexiade* laisse donc apparaître une image singulière de la femme, tandis que les autres sources révèlent des représentations moins originales.

1.3 DANS LES *TYPIKA*, DES FEMMES PLUS FAIBLES QUE DIABOLIQUES

La femme est rarement présente dans les *typika*, et toujours dans des cas bien précis. Néanmoins, l'étude comparée des règlements fait apparaître des images différentes selon que les règlements sont destinés à des moines ou à des moniales. Le vocabulaire utilisé pour désigner la femme ne révèle pourtant rien de la conception que les auteurs se font d'elle : qu'importent l'identité de l'auteur, les destinataires ou la date de rédaction, la femme est invariablement désignée par le terme de γυνή. Un autre point commun unit les règlements destinés aux moines ou aux moniales : l'omniprésence de l'image de la Vierge**.** Outre le fait que nombre de monastères lui sont dédiés, elle s'impose comme le modèle de perfection célébré par tous[57]. À l'ombre de ce personnage exceptionnel, les autres figures féminines qui peuplent ces textes sont plus significatives.

Dans les *typika* destinés aux monastères féminins, la représentation de la femme comme un être faible prévaut, comme si les fondatrices s'étaient, telle Anne Comnène, approprié le discours masculin. Théodora Paléologina[58] et Théodora Synadènè[59] affirment ainsi dans l'article consacré à la désignation d'un éphore pour leur monastère la nécessité d'une puissante protection pour des femmes qui sont d'une nature faible et fragile[60]. Indiquant que la condition de moniale n'est guère différente de celle de l'aristocrate, l'épouse de

---

55. « Οὐ γὰρ ἦν τὸ ἡμέτερον τοιοῦτον οἷον οἰκουρικὸν », Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 174.
56. « Ἐγὼ μὲν γὰρ τὰς ἐμαυτῆς συμφορὰς ἀποδυρομενὴ, (…) ἐγγωνιάζω τὰ πολλὰ καὶ βιβλίοις καὶ Θεῷ προσανάκειμαι. Καὶ οὐδὲ τοῖς ἀφανεστέροις ἐξέσται τῶν ἀνθρώπων παρ' ἡμᾶς φοιτᾶν », Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 175.
57. Durant les onze siècles d'existence de l'Empire, R. Janin dénombre à Constantinople cent vingt trois monastères dédiés à la Théotokos, et soixante dix huit en province . Ainsi, entre les XII^e^ et XV^e^ siècles, sur les soixante monastères féminins en activité, treize d'entre eux portent le nom de la Vierge : cf. JANIN, *Églises et monastères*, p. 164-253 et *idem*, *Grands centres*, p. 92-95, p. 113-114, p. 154-156, p. 202-205, p. 210-211, p. 225-227, p. 271-279, p. 310-321, p. 375-385. Sur l'importance nouvelle de l'image de la Vierge après le départ des Latins de Constantinople, cf. TETERIATNIKOV, *Dedication*, p. 200-206 et *infra*, c. I, n. 57, p. 64.
58. Théodora Paléologina (*PLP*, 21380).
59. Théodora Synadènè (*PLP*, 21381).
60. « γυναικῶν τῆς ἁπαλῆς καὶ ἀσθενοῦς φύσεως », Lips, *Typikon*, 3, l. 5-6, p. 108 ; « ἡ ἀσθενὴς φύσις (…) γυναικεία », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 18, l. 30-31, p. 29.

Michel VIII va jusqu'à reprendre à son compte le *topos* selon lequel le silence sied mieux aux femmes[61]. Dans les autres *typika*, il n'est nullement question de faiblesse féminine[62]. Le *typikon* de la Pantanassa se distingue cependant des autres en proposant un long développement sur la virginité[63]. La proximité de ce monastère avec une institution masculine explique peut-être en partie l'importance accordée par le fondateur à ce principe. Néanmoins, le fait que ce dernier apparaisse sous la plume du seul homme rédigeant un règlement pour des femmes n'est guère anodin.

Dans les *typika* destinés aux institutions masculines, tous rédigés par des hommes, la perception de la femme apparaît plus variée que dans les documents réservés à un personnel féminin. L'évocation de cette dernière n'est pas systématique. Sur les vingt-neuf règlements retenus pour la période[64], quinze seulement traitent du problème féminin, les quatorze restant n'en faisant même pas mention[65]. Hormis les règlements de la Théotokos à Areia et de la Théotokos Hodégètria, ces *typika* font une place aux femmes dans le seul but de réglementer leur présence. Si elles sont partout, comme c'est attendu, présentées comme source potentielle de désordre dans une institution où les membres ont fait vœu de chasteté, de célibat et de rupture avec le monde, le ton employé pour régler ce problème diffère d'un texte à l'autre. Ainsi, deux catégories de *typika* se distinguent : dans la première, les règlements du Christ Sauveur à Messine, du Pantokratôr, de Saint Mamas, d'Élegmoi en Bithynie et de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée se contentent de rappeler les règles de l'Évergétis touchant aux femmes : la première les exclut de la distribution quotidienne de nourriture aux portes du monastère[66] ; la seconde leur interdit l'accès au monastère, sauf si elles sont de bonne naissance[67]. Ainsi, s'ils essaient de limiter le plus possible la présence féminine, ils prévoient différentes exceptions. Les parentes d'un défunt enterré ou commémoré dans l'un de ces monastères sont autorisées à assister aux funérailles de leur proche ou à l'office de

61. « τῇ ταῖς γυναιξὶ πρεπωδεστάτῃ σιγῇ », Lips, *Typikon*, 3, l. 6-7, p. 108.
62. Irène Doukaina dit prendre en compte la faiblesse humaine, τὴν ἀνθρωπίνὴν ἀσθένειαν, lorsqu'elle autorise des visites à la Kécharitômènè : Kécharitômènè, *Typikon*, 17, l. 730-731, p. 61.
63. Pantanassa, *Typikon*, 3, p. 97-99.
64. Concernant la liste des *typika* masculins retenus, cf. Annexe 6.
65. Il s'agit des *typika* des monastères de Sabas à Jérusalem (1100), du Christ-Sauveur à Messine (1131-1132), du Pantokratôr (1136), de la Théotokos à Areia (1143), de la Kosmosôteira à Bèra (1152), de Saint-Mamas (1158), de l'Élegmoi à Boursa en Bithynie (1162), de la Théotokos Machairas à Chypre (1210), de la Sainte-Croix à Chypre (1214), de l'Archange-Michel sur le mont Auxence (1261-1280), de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée (1332), de la Théotokos Hodègètria à Géroméri (1337), de la Transfiguration dans les Météores (1350-1383), des monastères de l'Athos (1406), de la Théotokos Néa Péribleptos (1407). Sur ces monastères voir le tableau récapitulatif dans l'Annexe 6.
66. Elles sont néanmoins autorisées à participer aux distributions exceptionnelles qui ont lieu lors de fêtes ou de commémoraisons, car elles se révèlent rares : Évergétis, *Typikon*, 38, l. 1184-1191, p. 83.
67. Évergétis, *Typikon*, 39, l. 1192-1200, p. 83. Christ-Sauveur de Messine, *Typikon*, 3, p. 123. Saint-Jean-Prodrome, *Typikon*, 14, l. 27-34, p. 170.

commémoraison qui est célébrée chaque année en leur honneur, à la condition de se retirer immédiatement après la célébration[68] ; de même, les femmes de la famille impériale ou de haute extraction ont la possibilité de rentrer dans ces monastères quand elles le souhaitent[69] ; enfin, quelques règlements prévoient même que toutes les femmes qui le désirent soient accueillies lors de certaines fêtes[70]. Les règlements des monastères de Sabas, de la Théotokos Machairas, de la Sainte Croix, de l'archange Michel, de la Transfiguration, de la Théotokos Néa Péribleptos et des monastères de l'Athos se révèlent plus sévères en imposant l'exclusion totale des femmes de ces monastères[71], y compris leurs dépouilles[72]. Si Néophyte se contente de reprendre les arguments avancés dans le *typikon* de l'Évergétis pour interdire tout don à des femmes aux portes de la Théotokos Machairas[73], d'autres sont plus sévères encore en proscrivant la présence de tout être féminin. Conformément aux prescriptions énoncées par Théodore Stoudite pour le monastère de Saint-Jean-Baptiste du Stoudios, les *typika* des monastères de la Sainte Croix, de la Néa Péribleptos et de l'Athos excluent tout animal femelle, qui peut être, au même titre que les femmes, source de tentation pour des moines vivant de l'isolement le plus total[74]. L'application la plus extrême de la règle d'exclusion des femmes revient au monastère de la Transfiguration dans les Météores : au nom de cette prescription, les moines y sont autorisés à laisser mourir de faim toutes celles qui oseraient se présenter devant les portes du monastère[75]. La sévérité de ce dernier exemple paraît néanmoins exceptionnelle : ailleurs, les rédacteurs des *typika* masculins n'énumèrent pas les multiples défauts qu'on attribue généralement aux femmes. Seuls les règlements des monastères de la Théotokos d'Areia et de la Théotokos Hodégètria rappellent la faiblesse inhérente à ce sexe, et pour des raisons bien précises. Dans le premier, comme il s'agit de justifier la conversion du monastère, c'est la vulnérabilité physique des femmes qui est mise en avant, celles-ci étant menacées par de possibles assauts de pirates sur les côtes où se

68. Pantokratôr, *Typikon*, 18, l. 532-534, p. 61 ; Saint Mamas, *Typikon*, 27, l. 34-35, p. 282 et l. 1-2, p. 283 ; Élegmoi, *Typikon*, 27, l. 24-28, p. 743 et l. 1-2, p. 744.
69. Saint Mamas, *Typikon*, 27, l. 2-5, p. 283 ; Saint Jean Prodrome sur le Mont Ménécée, *Typikon*, 14, l. 28-30, p. 170. Seul le *typikon* du Pantokatôr interdit l'accès à ces femmes, tout en prévoyant de pouvoir les faire entrer lors des funérailles ou des commémoraisons de leurs parents : Pantokratôr, *Typikon*, 18, l. 530-532, p. 61.
70. À la Kosmosôteira, elles sont autorisées à venir trois fois par an, pour les fêtes de la Dormition, de l'Annonciation et de la Nativité : Kosmosôteira, *Typikon*, 84, l. 2-7, p. 61. Dans le monastère d'Élegmoi, elles sont accueillies lors de la fête de la Dormition de la Vierge : Élegmoi, *Typikon*, 48, l. 11-14, p. 767.
71. Sabas, *Typikon*, 1, l. 5-6, p. 168 ; Théotokos Machairas, *Typikon*, 115, l. 4-6, p. 50 ; Sainte Croix, *Typikon*, 19, l. 5-6, p. 89 ; Archange Michel, *Typikon*, 12, l. 11-16, p. 787.
72. Archange Michel, *Typikon*, 13, l. 19-21, p. 788 ; Néa Péribleptos, *Typikon*, 2, l. 920-923, p. 497.
73. Théotokos Machairas, *Typikon*, 118, l. 5-8, p. 51.
74. Sainte Croix, *Typikon*, 19, l. 15-19, p. 89 ; Théotokos Néa Péribleptos, *Typikon*, 2, l. 920-923, p. 497 ; Athos, *Typikon*, 14, l. 27-31, p. 260. Ces règlements reprennent un article du *typikon* de Saint Jean du Stoudios : Saint Jean du Stoudios, *Typikon*, 5, col. 1820.
75. Transfiguration, *Typikon*, 7, l. 17-18, p. 251.

trouvent situé le monastère[76]. Le second se contente d'évoquer l'épisode de la Chute, sans même la commenter[77]. Les femmes ne sont d'ailleurs pas les seules sources de danger. L'exclusion dans quatre *typika* des jeunes garçons, voire des eunuques, témoigne d'une crainte au moins égale de l'homosexualité : si Sabas et Isaac Comnène restent flous, se contentant de refuser dans leur monastère les eunuques et les garçons imberbes[78], les prescriptions de Mathieu I[er] et du métropolite de Zichna, Joachim, révèlent l'importance accordée à cette menace. Le premier fixe ainsi l'âge minimal de seize ans pour entrer à la Théotokos Néa Péribleptos, tandis que le second l'élève jusqu'à vingt ans pour le monastère de Saint Jean Prodrome sur le Mont Ménécée[79]. Néophyte s'efforce d'interdire ce qui pourrait tenter les moines de l'hermitage de la Sainte Croix en interdisant tout enseignement aux jeunes laïcs venus de l'extérieur[80] ou les pratiques ambiguës entre jeunes moines comme les baisers[81]. Seul Manuel II, au début du XV[e] siècle, parvient à retourner cette crainte de l'homosexualité contre la femme : il interdit en effet la présence de jeunes imberbes sous prétexte d'éviter qu'une femme ne puisse se déguiser de la sorte pour s'introduire dans l'un des monastères de l'Athos[82]. On voit donc que l'image traditionnelle de la femme comme vecteur privilégié de la tentation diabolique n'est guère répandue dans les *typika*. Quant à sa capacité de nuisance, elle diffère selon les textes : largement atténuée dans ceux qui sont destinés aux moniales, elle apparaît plus présente dans les documents réservés aux moines.

1.4 Dans les sources juridiques, une vision moins indulgente

Les sources juridiques se révèlent moins indulgentes à l'égard des femmes. Dans les affaires soumises aux différents tribunaux, apparaissent des représentations qui rendent compte d'une vision différente de celle observée dans les archives monastiques. Contrairement aux règlements qui envisagent l'existence idéale des moniales et proposent des modèles et contre-modèles féminins, les actes de la pratique rendent compte d'événements précis auxquels des femmes et des moniales ont pu prendre part. Certains se résument à une

---

76. Le fondateur justifie cette conversion par la peur que lui inspire les agissements des pirates envers les moniales « φόβος οὐκ ἀγενὴς ἡμᾶς ἐπέθραττε, μήποτε τὸ τοιοῦτον σεμνεῖον εὐάλωτον ὂν τοῖς τοιούτοις λῃσταῖς οἷα τῆς θαλάσσης οὐ πόρρω ἀφεστηκός, ὑπὸ τούτων ἀπόληται καὶ πρὸς ταῖς ἀφαιρέσει τῶν ἐνόντων τῇ μονῇ καὶ φθορὰ τῶν μοναζουσῶν ἐπιγίνοιτο, ἢ χαίρουσιν εἰς τὰ μάλιστα (οἱ) καθάπαξ τὸν θεῖον ἀπωσάμενοι φόβον καὶ τὸν λῃστρικὸν μετιόντες βίον », Areia, *Testament et typikon*, p. 179.
77. Hodégètria, *Typikon*, 1, p. 163.
78. Sabas, *Typikon*, 1, l. 1-2, p. 168. Kosmosôteira, *Typikon*, 3, l. 6-9, p. 21, et 55, l. 19-20, p. 47
79. Théotokos Néa Péribleptos, *Typikon*, 2, l. 925-929, p. 497 ; Saint Jean Prodrome sur le mont Ménécée, 14, l. 30-34, p. 170.
80. Sainte Croix, *Typikon*, l. 5-8, p. 80.
81. *Ibid.*, l. 15-17, p. 95.
82. Athos, *Typikon*, 13, l. 26-27, p. 260.

simple description factuelle : mais d'autres laissent la place à des commentaires sur les acteurs de ces affaires, notamment pour justifier les sentences rendues. En outre, ces appréciations laissent transparaître une certaine conception de la femme.

Celle-ci se retrouve ainsi impliquée dans des affaires dont on peut établir une typologie qui renseigne déjà sur les rôles qui lui sont dévolus dans la société. Les affaires familiales sont les plus nombreuses : sur les trois cent cinquante actes du patriarcat évoquant une participation féminine, quatre-vingt-neuf statuent sur des cas de fiançailles, de mariages ou de divorces. Tandis que sur les vingt-neuf décisions synodales émises par Jean Apokaukos qui ont été conservées, on relève seize affaires de ce type, sur les cent quarante neuf décisions prises par Dèmètrios Chômatianos devant le tribunal d'Épire, cent dix se rapportent au droit familial[83]. Lorsqu'elles posent le problème de la détention de la dot, certains de ces procès touchent aussi au domaine économique, autre grande catégorie d'affaires dans lesquelles des femmes se trouvent impliquées. Sur les cinquante-deux cas présentés devant le tribunal patriarcal qui concernent des transactions, des ventes, des achats ou des donations de biens, trente-neuf traitent du problème de la possession d'une dot. Dèmètrios Chômatianos traite lui de cinquante-quatre affaires de type économique, dont quatorze concernent spécifiquement des dots[84]. Enfin, dans la mesure où les sources évoquées émanent de tribunaux ecclésiastiques, un dernier groupe d'actes concerne des affaires de nature religieuse dans lesquelles des femmes, et plus souvent encore des moniales, se trouvent engagées : le tribunal patriarcal traite soixante-dix neuf affaires de ce type ; celui d'Épire sous la direction de l'archevêque Chômatianos, trente-neuf[85].

Quelle que soit la catégorie à laquelle appartient l'affaire traitée, le plus souvent, c'est la faiblesse de la nature féminine qui est mise en avant. En effet, celle-ci explique et justifie tout à la fois la situation dans laquelle la femme se trouve, ainsi que la sentence prononcée. C'est notamment le cas quand une dot est âprement disputée. Dépouillée de ses biens, la femme doit bénéficier de la protection prévue par le droit[86]. Par ailleurs, certains dossiers font apparaître des figures de femme affaiblies par leur situation, telles les veuves[87]. Au-delà du lieu commun de la faiblesse, apparaît dans les documents juridiques une image quasiment

83. Sur ce point, cf. LAIOU, *Épire*, p. 277-278. Concernant les différents documents émis par Jean Apokaukos qui ont été conservés, cf. LAMPROPOULOS, *Apokaukos*, p. 49-59.
84. Sur ce point, cf. LAIOU, *Role*, p. 234.
85. Voir LAIOU, *Épire*, p. 277.
86. Cf. MM I, 56, p. 101-102, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2109, p. 81-82 ; MM I, 57II, p. 104-106, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2111, p. 83 ; MM I, 57v, p. 109-110, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2115, p. 85-86 ; MM I, 63II, p. 133-135, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2123, p. 92-93 ; MM II, 569, p. 3821-3838, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3069, p. 332.
87. EPh, V, 1910, p. 351-352, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1504, p. 298-299.

absente des sources monastiques. À maintes reprises, les femmes sont clairement désignées comme un instrument privilégié de la tentation. En témoignent en premier lieu les procès dans lesquels les femmes sont accusées d'adultère[88]. En d'autres circonstances, la citation de cette image ne s'explique guère par une disposition particulière : la simple description de la nature de la femme est l'occasion de rappeler sa faiblesse, mais aussi son caractère éminemment tentateur[89]. Sa proximité avec le démon explique la malice dont elle peut faire preuve dans certaines circonstances : elle est condamnée à plusieurs reprises dans des actes du patriarcat[90]. Une lettre adressée aux hiéromoines de Crète au début du XV^e^ siècle pour mettre fin aux relations illicites que ces derniers entretiennent avec des femmes reprend différents lieux communs. Une première métaphore les présente comme le feu auquel les moines pourraient se brûler. Puis le patriarche affirme clairement qu'elles sont des créatures démoniaques[91]. Au-delà de ces images, des femmes donneraient chair à ce phénomène : l'une est accusée de pratiquer des avortements[92], l'autre la magie[93]. Ainsi, les images positives de la femme célébrant la mère ou l'épouse modèle, prête à tout sacrifier pour leur famille, ne sont pas si fréquentes dans ce type de source[94].

---

88. EPh, V, 1910, p. 339-341 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1496, p. 291-292 et DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2193, p. 148-149.

89. *Xeropotamou*, p. 278-279, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1640, p. 434-435 ; MM I, 141, p. 323-325, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2339, p. 280-281 ; MM I, 187, p. 442-443, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2385, p. 318-319 ; MM I, 292, p. 54815-54915, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2574, p. 485 ; MM II, 362, p. 60-61, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2765, p. 74 ; MM II, 373I, p. 76, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2816, p. 113-114. V. Laurent cite également des inédits dans les régestes : Vatic. gr. 2219, f. 30 v, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1655, p. 449-450 ; Vatic. gr. 2219, f. 268 r-269 r, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1658, p. 454 ; Vatic. gr. 2219, f. 228 r-230 r, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1778, p. 555-557.

90. MM I, 6, p. 14-16, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2039, p. 29 ; MM I, 35 II, p. 62-64 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2073, p. 52 ; MM I, 30318-24, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2316, p. 257-258 ; MM I, 134, p. 301-306, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2318, p. 260-261 ; MM I, 137, p. 317-318, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2331, p. 276 ; MM I, 153, p. 342-344, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2334, p. 277-278 ; MM II, 463 I, p. 210-211, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2960, p. 233-234 ; MM II, 463 II, p. 211, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2961, p. 234.

91. « καὶ ὥσπερ τὸ πῦρ φρυγάνων δραξάμενον μεγάλην ἐξάπτει τὴν φλόγα, οὕτως μοναχὸς γυναικὶ πλησιάζων μεγάλην μὲν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ τὴν τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῶν παθῶν ἐξάπτει πυρκαϊὰν, καὶ παιγνιον γίνεται τῶν δαιμόνων », MM II, 634, p. 477-481 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3196, p. 421-422.

92. Vatic. gr. 2219, f. 193 v-204 r, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1762, p. 540-542 ; Vatic. gr. 2219, f. 223 r-225 r, LAURENT, *Régestes*, 1776, p. 552-553 ; Vatic. gr. 2219, f. 232 r-235 r, LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1779, p. 557-558. Une moniale est même condamnée pour avortement en 1370 : MM I, 292, p. 548-549 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2572-2575, p. 480-486. Sur ce point voir *infra*, c. IV, p. 180-181.

93. MM I, 30318-24, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2316, p. 257-258 ; MM I, 134, p. 301-306, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2318, p. 260-261 ; MM I, 137, p. 317-318, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2331, p. 276 ; MM I, 153, p. 342-344, DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2334, p. 277-278.

94. Concernant les mères cf. EPh, V, 1910, p. 351-352 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1504, p. 298-299. Un texte mentionné par Pachymère cité par V. Laurent dans les régestes : Pachymère, *Histoire*, II, p. 201 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1564, p. 351-352. MM I, 57 v, p. 109-110 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2115, p. 85-86. Concernant les épouses se sacrifiant pour leur époux cf. MM II, 536, p. 326-3274 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3071, p. 333-334. MM II, 523, p. 299-300 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3084, p. 342. MM II, 536, p. 326-328 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3089, p. 345-346.

Néanmoins, l'image traditionnelle de la femme qui se caractérise par sa dualité n'a pas disparu : si Théodore Balsamon la présente au XII^e^ siècle comme un danger potentiel[95], l'acte de Jean Apokaukos autorisant la conversion d'un monastère masculin abandonné en institution féminine, la Théotokos des Blachernes à Arta en témoigne. Pour justifier cette mesure, le métropolite de Naupacte s'appuie sur la Genèse qui exalte avant tout l'égalité originelle des sexes. Lors de la création du monde, Dieu créé l'homme à son image, et par homme, il entend l'humanité toute entière, hommes et femmes confondus[96]. Mais lorsque Jean Apokaukos commente l'épisode de la Création, il confirme en même temps la nécessaire soumission de la femme à l'homme : si tous deux sont faits de glaise, ce dernier ayant été créé avant la femme, elle lui doit obéissance. La suite de la démonstration d'Apokaukos ne fait que confirmer cette distribution des rôles. En indiquant que Constantinople accueille des monastères masculins et féminins, le métropolite insiste sur le fait que toute personne pieuse est digne d'embrasser la vie monastique, quels que soient son âge et son sexe. Il fustige alors la faiblesse numérique des monastères féminins en province qui révèle une conception des rapports entre hommes et femmes niant leur égalité : son geste contribue à corriger cette erreur. Le rappel du contexte dans lequel le monastère des Blachernes a été converti est surtout l'occasion d'exalter à nouveau la femme, cette fois-ci sous les traits de la mère nourricière. Depuis la prise de la capitale par les Latins, les moniales sont contraintes de vivre dans des ruines ou dans les cours des églises. Apokaukos condamne ainsi l'ingratitude des Chrétiens qui est à l'origine de cette situation qui s'apparente à une disgrâce : ils n'ont rien fait en faveur de celles qui leur ont donné la vie et les ont nourris. Cette représentation flatteuse est néanmoins suivie de près par celle de la femme tentatrice : lorsque le métropolite évoque la présence de monastères féminins dans la capitale, il met en garde les hommes qui seraient à proximité contre les chants ensorcelants des moniales[97].

Ces jugements contradictoires émis à l'égard de la femme sont à l'origine de la construction de rôles paradoxaux dans la société byzantine[98]. Selon M. Angold, c'est le propre d'une société patriarcale, qui assujettit les femmes, tout en leur offrant une place

---

95. Cf. *infra*, c. III, p. 123.
96. « Dieu créa l'homme à son image/ à l'image de Dieu il le créa,/ homme et femme il les créa » : Gen., 1:26.
97. « Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ γυναῖκες ἠμέλουν τοῦ ἐν τῇ ψαλμῳδίᾳ ῥυθμοῦ, ἀλλὰ τὸν μὲν νοῦν τῷ Θεῷ, γλῶσσαν δὲ καὶ φωνὴν τῇ ἁρμονίᾳ τῆς ψαλμῳδιας ῥυθμίζουσαι, Σειρῆνες ἄντικρυς ἦσαν, οὐκ ἐμμελὲς ἀλλ'οὐδὲ δύσηχον ἀναψάλλουσαι, ἀλλ'ὡς ἐκεῖναι τοὺς παραπλέοντας,ὅυτω καὶ αὗται τοὺς εἰσιόντας καὶ συνεκκλησιάζοντας τῷ ἐναρμονίῳ τοῦ μέλους κατακηλοῦσαι καὶ καταθέλγουσαι καὶ οἷον ἐνέχουσαι πρὸς τὸ ἀνέκβατον τῶν ναῶν τοῖς μέλεσιν ἐκείνων τῶν ψαλλουσῶν καὶ τῷ μετὰ κάλλους διάρματι τῶν σηκῶν ἐνδεσμουμένους ὥσπερ πρὸς τὸ ἀκίνητον », A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, « Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου », *Βυζαντίς* 1, 1920, p. 16-17. Voir également l'analyse qui est faite de cet acte par A.-M. Talbot dans TALBOT, *Apokaukos*, p. 399-402.
98. Sur ce point, cf. GALATARIOTOU, *Gender*, p. 56-57.

indispensable à son fonctionnement. L'évolution du statut et de la représentation des femmes indique qu'elles parviennent à user de ce système à leur avantage[99].

2. L'IMAGE DE LA MONIALE

Entre les XII^e^ et XV^e^ siècles, alors que l'image de la femme faible s'impose, les moniales font figure d'exception en apparaissant comme des femmes dignes d'éloge pour la carrière qu'elles ont choisie. Ainsi on reconnaît aux femmes la possibilité de diriger des monastères. Dès lors qu'elles prennent le voile, leur image se modifie dans un sens plus favorable, comme si la carrière monastique les rendait nécessairement meilleures.

2.1 DANS LES SOURCES MONASTIQUES

2.1.1 Un danger neutralisé par l'engagement monastique

Les règlements ayant pour vocation de guider ceux qui ont choisi de mener l'existence monastique, c'est principalement dans les documents destinés aux moniales qu'apparaissent leurs images. Dans les *typika* masculins, l'évocation des moniales est ainsi fort rare. Mais le ton qui est alors employé se révèle neutre[100]. C'est au nom du principe de claustration et de séparation avec le monde que les règlements des monastères de Sabas et du Christ Sauveur à Messine en font mention[101]. Seul le *typikon* de la Théotokos à Areia décrit les moniales comme des êtres faibles, susceptibles d'être victimes des violences des pirates[102]. C'est dans l'énumération que contiennent les *typika* féminins des différentes aptitudes exigées pour embrasser la carrière monastique que se dégagent des représentations de la moniale modèle. Dans ces portraits brossés à grands traits, trois qualités s'imposent : le respect de la clôture imposée[103], l'obéissance à l'égard des règles rappelées et appliquées par la supérieure et la virginité[104]. L'âge peut également être un gage de vertu. Les moniales qui ont atteint un certain âge bénéficient en effet d'un traitement de faveur : dotées de plus de responsabilité

99. ANGOLD, *Church*, p. 426.
100. Seuls quatre *typika* masculins évoquent ces femmes : celui de Sabas, du Christ-Sauveur de Messine, et de l'Archange-Michel. On peut en effet exclure le règlement de la Théotokos Machairas qui ne fait que citer la fondation d'un monastère féminin par Nil, évêque de Tamasie : Théotokos Machairas, *Typikon*, 169, l. 6, p. 64.
101. Sabas, *Typikon*, 1, l. 1-6, p. 268 ; Christ-Sauveur de Messine, *Typikon*, 3, p. 123.
102. Voir *supra*, c. I, n. 76, p. 67. Sur le problème que pose la localisation de ce monastère, voir *infra*, c. II, p. 110-111.
103. Concernant les mesures concernant la clôture des moniales, cf. *infra*, c. III, p. 125-130.
104. Sur ce point, cf. *infra*, c. III, p. 125-130.

que les autres sœurs, on leur confie les missions les plus délicates dans la mesure où elles requièrent une grande vertu[105]. Toutes les qualités exaltées ont en commun de neutraliser la menace que constitue la femme. On comprend ainsi la faveur avec laquelle les moniales sont perçues : leur dangerosité se voit en effet atténuée par leur obligation de rester vierges et cloîtrées.

2.1.2 La négation de la féminité

Autre figure louée : celle de la moniale qui surmonte les faiblesses de son sexe. Certains fondateurs exhortent ainsi les femmes qui prennent le voile à vaincre les défauts inhérents à ces prétendues faiblesse : leur faibless donc, mais aussi leur propension à bavarder inutilement[106]. Déjà, dès leur entrée au monastère, les moniales se voient contraintes de nier leur féminité en faisant disparaître corps et chevelure, attributs de la féminité, sous un vêtement ample et un voile[107]. Ces mesures ont pour but d'étouffer la menace que fait planer la femme derrière la moniale : à l'abri des regards extérieurs, recluse derrière les murs du monastère et ainsi vêtue, celle-ci n'a plus le pouvoir de tenter, ou d'être tentée. Malgré les nombreux privilèges dont elles bénéficient, les aristocrates doivent également se plier à cette règle, en abandonnant au moins le luxe de leur mise. L'ultime étape vers la perfection consiste en la virilisation de la moniale. Ainsi, Irène Doukaina demande à la Vierge de l'aider à transformer la féminité des moniales de la Kécharitôménè en vertu virile[108]. Prenant pour modèle le *typikon* de l'impératrice, Théodora Synadènè exhorte l'abbesse à oublier sa faiblesse féminine et à se comporter tel un homme[109]. Cette image de la femme qui doit s'appliquer à ressembler à un homme indique combien sa nature est jugée imparfait : on ne l'estime digne d'être une bonne moniale que lorsqu'elle sort des bornes de cette nature. On lit d'ailleurs, dans la correspondance d'Irène-Eulogie[110] avec son second directeur spirituel, que lorsqu'une moniale s'exprime sagement, on croit entendre un homme[111].

---

105. Concernant les qualités attribuées à un âge avancé, cf. *infra*, c. III, n. 45, p. 127.
106. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 85, l. 14-18, p. 67.
107. Seul le *typikon* de la Kécharitôménè indique ce changement de vêtement : Kécharitôménè, *Typikon*, 30, l. 1042-1043, l. 1056-1057, p. 77. Concernant la distinction entre petit et grand habit, voir *infra*, c. II, p. 118-119.
108. « Σὺ δέ μοι (…) τὴν Κεχαριτωμένην παρὰ Θεῷ (…) ἀλλὰ τῷ δεξιῷ τῆς ἀρχῆς πρόσθες καὶ τὸ τοῦ πέρατος αἴσιον, (…) μεγαλειότητι συντηροῦσα καθάπαξ ἀνεπιβούλευτον καὶ τὸ θῆλυ πρὸς ἀρετὴν ἀρρενοῦσα τῇ ἀδελφότητι », Kécharitôménè, *Typikon*, l. 117-118, p. 25.
109. « καὶ τῆς τοῦ θήλεος ἐνταῦθα καὶ ἡμετέρας ἀσθενείας ἐπιλαθομένη τῷ πλείονι μέρει ζῶσαι τὴν ὀσφύν σου, εἰ καὶ μὴ ὡς ἀνὴρ ἀλλ᾽ ἀνδρείως », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 27, l. 23-25, p. 34.
110. Irène Paléologina Laskarina Choumnaina (*PLP*, 30936).
111. « φωνὴν ἀνδρὶ σοφῷ τε καὶ γενναίῳ προσήκουσαν ἐκ γυναικείου τοῦ στόματος », Irène-Eulogie, *Lettres*, 2, l. 2-4, p. 28.

2.2 DANS LES SOURCES JURIDIQUES

Bien qu'elles soient beaucoup moins nombreuses de par le genre des sources envisagées, les représentations de la moniale relevées dans les archives monastiques trouvent un écho dans les sources juridiques. Une moniale nommée Thiniatissa[112] qui est jugée pour avoir fait de sa demeure une maison de rendez-vous fait ressurgir l'image de la femme, auxiliaire privilégié de la tentation[113]. Le sort d'Amarantina[114] qui expie son passé de devineresse[115] en se faisant moniale[116], et de Maroulina[117], accusée d'adhérer aux erreurs de Barlaam et d'Akindynos[118], celle de la femme diabolique ; enfin, la disparition du monastère double d'Athanase, celle de la femme futile, l'institution périclitant du fait de la négligence des moines et de l'oisiveté des moniales[119]. Néanmoins, ces sources se distinguent par l'absence de représentation de la femme faible qui doit bénéficier d'une protection particulière. Au contraire, à en juger par le nombre d'affaires présentées devant les tribunaux à leur instigation, et par leur rôle qui consiste non seulement à défendre leurs droits mais également ceux d'un tiers, elles font preuve d'une connaissance du droit assez solide pour

112. Thiniatissa (*PLP*, 7738).
113. Avant même de prendre le voile, cette femme était déjà connue pour sa mauvaise vie. Une fois prononcé ses vœux, elle continue à vivre dans sa maison qu'elle transforme en maison de rendez-vous : « (Θινιατίσσα) πρὸ τοῦ ἀμφιάσασθαι τὰ μοναχικὰ διατεθρυλλημένη ἦν, ὡς ἀσώτως βιοῦσα καὶ οὐ μόνον ἐπ᾽ ὀλέθρῳ τῆς οἰκείας ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ λύμῃ πολλῶν ὑπ᾽ αὐτῆς μαστροπευομένων, μετὰ δὲ καὶ τὸ περιβαλέσθαι ἐν τῷ οἰκῷ αὐτῆς τὰ μοναχικὰ καὶ ἐν αὐτῷ καταμένειν ἐπὶ τὸ χεῖρον προέκοψε μάλιστα, τὸν τοιοῦτον ἑαυτῆς οἶκον χαμαιτυπεῖον ἀπεργασαμένη καὶ ταῖς νεωτέραις μοναχαῖς μάστροπον ἑαυτὴν καταστήσασα, ὡς μὴ ὄφελεν », *DRPK* III, 205, l. 19-25, p. 178. MM I, 141, p. 323-325 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2339, p. 280-281.
114. Amarantina (*PLP*, 748).
115. Amarantina pratique la magie « τὴν γυναῖκα τὴν Ἀμαραντίναν μαγείας πρότερον προσκειμένην », *DRPK* III, 180, l. 70, p. 38.
116. « Βλέπετε ἰδοὺ καὶ τὴν δηλωθεῖσαν Ἀμαραντίναν γνησ΄θως καὶ ὁλοψύχως μετανοήσασαν καὶ διὰ τῆς καλῆς ἐξομολογήσεως προσελθοῦσαν Χριστῷ καὶ τὸ μοναχικὸν σχῆμα μεταμφιασαμένη », *DRPK* III, 180, l. 164-167, p. 44. MM I, 134, p. 301-306 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2318, p. 257-258.
117. Maroulina (*PLP*, 17161).
118. Alors que le patriarche lui avait confié la direction et l'administration du monastère de la Théotokos Varangiotissa, la moniale Maroulina se voit retirer ces responsabilités et exclue du monastère pour adhérer aux idées de Barlaam et Akyndinos : Voir *infra*, c. V, n. 239, p. 226. Barlaam, moine calabrais, et Akyndinos manifestent leur opposition à la mystique hésychaste qui consiste en une ascèse rigoureuse. La vision de la lumière divine n'est possible que par la recherche de la solitude et par la prière éternelle. Ils s'opposent par là au moine Grégoire Palamas. Sur ce point voir *infra*, c. V, p. 222-225.
119. Le décret patriarcal de mars 1383 notifiant au monastère double d'Athanase la séparation de biens et de corps décrétée en synode revient sur les problèmes engendrés par ce type d'institution. Le dommage s'étend à la vie spirituelle et matérielle : oisiveté des femmes, négligence des hommes, dissensions, conduite indigne non seulement des moines mais des Chrétiens : « οὐ μόνον γὰρ οὐδεμία ὠφέλεια ἦν πνευματικὴ, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ πολλὴ ἡ ζημία καὶ εἰς αὐτὰ τὰ καιριώτατα τὸν ψυχικὸν φέρουσα κίνδυνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς σωματικοῖς οὐκ ὀλίγην φθορὰν προεξένησε, τῶν μὲν γυναικῶν οὐδαμῶς ἐργαζομένων, τῶν δὲ ἀνδρῶν ἀμελούντων παντάπασι τῶν κτημάτων, ὡς οὐχ ὑπὲρ ἑαυτῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἐκείνων ἐργαζομένων. (…) καὶ ἔργα πράττουσι μὴ τοι γε μοναχῶν, ἀλλ᾽ οὐδὲ χριστιανῶν ἁπλῶς ἄξια », MM II, 375, p. 81 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2754, p. 65-66.

revendiquer sa bonne application[120]. Par conséquent, si on retrouve les images traditionnelles, le fait que ces sources rendent compte de cas concrets, souvent de manière très factuelle, explique que les représentations soient moins fréquentes.

3. LA MONIALE DANS L'ICONOGRAPHIE

À qui veut connaître quelle condition était celle des femmes dans l'Empire, le répertoire iconographique à côté des sources écrites, apporte une aide fort précieuse. Outre la traduction matérielle sur différents supports du regard que l'artiste porte sur ces dernières, plus concrètement, certains éléments de ces images, tels le vêtement ou la coiffure, renseignent sur les réalités de la vie quotidienne des moniales.

3.1 DES REPRÉSENTATIONS RARES ET STÉRÉOTYPÉES

Les images des femmes sont abondantes durant toute la période d'existence de l'Empire, mais seules certaines d'entre elles sont jugées dignes d'être représentées. Avant le XI^{e} siècle, les artistes ne cherchent pas à offrir des représentations fidèles des femmes de l'époque : outre les figures bibliques, seules celles qui participent à l'Histoire, telles les impératrices et les aristocrates, retiennent l'intérêt des artistes. Ainsi, les portraits de la femme du commun n'apparaît qu'accidentellement et de préférence dans un cadre religieux, dans des manuscrits illustrés ou sur des fresques ornant les murs des églises[121]. Par la suite, l'iconographie des objets du quotidien laisse apparaître un nouveau langage visuel : aux images de femmes exceptionnelles ou désincarnées se substituent celles de femmes en pleine activité, même si les références aux Écritures n'ont pas complètement disparu[122]. Ces images traduisent ainsi les différentes fonctions que les femmes sont autorisées à remplir, les gestes qu'elles accomplissent dans le cadre de ces dernières et les vêtements qu'elles portent. Néanmoins, les images des femmes exceptionnelles subsistent : elles font écho aux sources écrites. Représentées sous leurs plus beaux atours dans une attitude hiératique, les impératrices incarnent beauté et retenue qu'exige leur fonction. Les images des moniales se

120. Dix-sept affaires sont présentées devant le tribunal patriarcal à la demande de moniale. Parmi eux, on relève le cas de la moniale qui revendique les biens dotaux de sa sœur au nom de ses neveux : MM I, 126, p. 283-284 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2304.
121. *Byzantine Women*, p. 14.
122. *Ibid.*, p. 17. Sur les représentations des femmes dans l'art byzantin, voir aussi I. HUTTER, « Das bild der Frau in der byzantinischen kunst », *BUZANTIOS, Festschrift für Herbert Hunger zum 70 Geburstag*, dir. W. HÖRANDNER, J. KODER, O. KRESTEN et E. TRAPP, Vienne, 1984, p. 163-170.

révèlent beaucoup moins nombreuses, les artistes leur préférant la Vierge. Les rares représentations qui apparaissent sont le plus souvent celles de fondatrices de monastère ou de donatrices. Bien qu'en faible nombre, elles traduisent la singularité de l'engagement de ces femmes et livrent divers détails sur leur vie quotidienne.

Durant la période envisagée, nous limiterons notre étude à quelques représentations choisies à la fois pour leur bon état de conservation, la nature du support sur lesquelles elles sont conservées et l'identité de la femme qui y est représentée. Ainsi, ce sont les inscriptions qui figurent sur le fragment de la tombe de la moniale Marie Paléologue qui livrent des informations sur cette dernière plutôt que la représentation qui y figure, trop mutilée[123]. Nous l'excluons ainsi de notre étude. On dispose de deux représentations de moniales aristocrates sur des mosaïques situées dans l'église de Chôra. Sur la première située sur le mur ouest du narthex interne, figure la fille illégitime de Michel VIII, Marie Paléologue, agenouillée à la gauche du Christ, les mains jointes, devenue moniale Mélanè[124]. Sur l'autre sont représentés les époux Tornikès en habits monastiques. Localisée dans le *parekklèsion*, la mosaïque, très mutilée, est située au-dessus de la tombe de Michel Tornikès[125]. Par ailleurs, le manuscrit dans lequel est conservé le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance s'ouvre sur douze enluminures en pleine page représentant la fondatrice et son époux[126] ainsi que sa famille : ses parents, Irène Brainana et Constantin Paléologue[127] ; ses deux fils et leurs épouses, Théodore Synadènos et Eudocie[128], Jean Synadène et Irène[129] ; ses quatre petites-filles et leurs époux, Anne Doukas et Manuel Asan[130], Euphrosyne Doukas et Constantin Paléologue[131], Anne

123. On trouve une reproduction de ce fragment de tombe dans BROOKS, *Faith and Power*, p. 104. Celui-ci date de la fin du XIII^{e} ou du début du XIV^{e} s. De la représentation de cette parente de Théodora Paléologina enterrée à Lips comme nous l'indiquent l'inscription conservée, il ne reste que le bas de la tunique. T. Papamastorakès a proposé une reconstitution de cette tombe sur laquelle figurait peut-être, à côté de Marie, la Vierge.

124. On trouve une reproduction de cette mosaïque dans UNDERWOOD, *Kariye Djami*, II, p. 36-37. L'identification de la moniale Mélanè comme étant Marie Paléologue, l'une des filles illégitimes de Michel VIII et demi-sœur d'Andronic II n'a été affirmée que récemment. En 1966, P. Underwood affirmait que Mélanè était la fille illégitime d'Andronic II, envoyé en Mongolie pour épouser le Khan Tokhtu en 1297 : cf. UNDERWOOD, *Kariye Djami*, I, p. 46-47. Cette hypothèse est battue en brèche en 1996 par N. Teteriatnikov : cf. TETERIATNIKOV, *Dedication*, p. 197-198. Concernant Marie Paléologue, la fille illégitime d'Andronic II, cf. NICOL, *Byzance*, p. 210.

125. On trouve une reproduction de cette fresque dans UNDERWOOD, *Kariye Djami*, III, p. 539. Le *parekklèsion*, chapelle secondaire, est situé dans le mur sud de l'aile ouest. Sur la définition de *parekklèsion*, cf. *ODB*, III, p. 1587-1588. Selon P. Underwood, la tombe des époux Tornikès s'explique par l'amitié qui lie Michel à Théodore Métochite. Sur ce point, cf. UNDERWOOD, *Kariye Djami*, I, p. 278. Voir Annexe 9.

126. f. 2 r.

127. f. I v.

128. f. 8 r.

129. f. 3 r.

130. f. 5 r.

131. f. 6 r.

Cantacuzènè et Michel Philanthropenos[132], Irène Cantacuzènè et Michel Asan[133]. Outre ces portraits, trois enluminures sont particulièrement précieuses pour notre étude[134] : celle qui représente la fondatrice, son époux et leur fille en habit monastique[135] ; celle de Théodora Synadènè avec Euphrosyne, toutes deux habillées en moniale[136] ; et enfin celle rassemblant toutes les moniales de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[137]. Un autre manuscrit, issu celui-là du monastère de Sainte Catherine du Mont Sinaï, propose une enluminure représentant une moniale désignée sous le nom de Théotimè[138]. Elle se prosterne devant la Vierge qui tient le Christ enfant tandis que ce dernier se tourne vers elle pour la bénir. Cette représentation laissant penser que le psautier lui appartenait, la moniale devait être issue d'une famille aristocrate[139]. Les quelques sceaux appartenant à des moniales ne fournissent pas les mêmes informations, celles-ci n'y étant pas représentées. Les images qui s'y trouvent nous renseignent néanmoins sur la piété de ces femmes, et les inscriptions, sur leur statut.

Quelque précieuses que soient les indications que nous fournissent les représentations des moniales, celles-ci n'en restent pas moins des stéréotypes. Ainsi, les portraits présents dans les enluminures du manuscrit du Lincoln College sont tous construits selon un même modèle. Ces visages y sont peints d'une manière conventionnelle : ils se composent de sourcils arqués, d'une bouche charnue, d'un nez aquilin, et de pupilles bien soulignées. La peau des femmes est plus blanche que celles de leurs époux, légèrement plus foncée. Seuls les portraits divins se distinguent de ceux des humains : les visages de la Vierge et de l'Enfant ont une teinte brune et verte. De même, on retrouve les mêmes attitudes sur les mosaïques où les moniales sont représentées en prière. Néanmoins, certains détails de ces images ajoutent à notre connaissance des moniales.

---

132. f. 4 r.
133. f. 9 r. I. Spatharakis démontre que l'ordre dans lequel les enluminures sont présentées qui n'apparaît guère logique serait le fruit d'un mélange des différents cahiers lors de l'élaboration de la nouvelle reliure du manuscrit. Il propose ainsi un autre classement des portraits : cf. SPATHARAKIS, *Portrait*, p. 191-192.
134. Des reproductions des enluminures du manuscrit du Lincoln College sont présentes dans différents ouvrages. Les *folii* 1 v, 4 r, 6 r, 8 r, 9 v, 10 v, 11 r et 12 r sont reproduits dans O. PÄCHT, *Byzantine Illumination*, Oxford, 1952 ; D. TALBOT-RICE, *The Art of Byzantium*, Londres, 1959, p. 191-192 ; A. GRABAR, « Une pixyde en ivoire à Dumbarton Oaks », *DOP* 14, 1960, pl. 9-11 ; NICOL, *Kantakouzenos*, pl. 2-4 ; H. BELTING, *Das illuminierte Buch in des spätbyzantinische Gesellshaft*, Heildelberg, 1970, pl. 17, 21, 22, 44. On trouve une reproduction en couleur du f. 12 r représentant les moniales de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance dans E. COCHE DE LA FERTÉ, *L'art de Byzance*, Paris, 1981 (L'art et les grandes civilisations), p. 306. A. Cutler et P. Magdalino reproduisent dans leur article sur ce manuscrit les planches qui ne l'ont pas été : cf. CUTLER-MAGDALINO, *Lincoln College Typikon*, p. 185-187. Voir Annexe 9.
135. f. 7 r.
136. f. 11 r.
137. f. 12 r.
138. Sinait. gr. 61, f. 256 v. Sur ce manuscrit, voir SPATHARAKIS, *Portrait*, p. 48-49.
139. *Faith and Power*, p. 343-344.

3.2 LE VÊTEMENT

Ces dernières sont d'abord identifiables par leur vêtement : sur toutes les représentations envisagées, elles sont vêtues d'une robe sombre et ample, qui dissimule complètement les formes de leur corps[140]. Les mosaïques sur lesquelles figurent Théotimè et l'épouse de Michel Tornikès montrent que le costume se compose en fait de trois éléments : sur une longue tunique, l'*himation* repose un manteau de forme circulaire, le *mandyas*[141]. Le plus souvent en laine, cet habit est toujours de couleur sombre, mais très fréquemment marron : au XIII^{e} siècle, une teinture noire est en effet difficile et coûteuse[142]. Enfin, les cheveux des moniales sont cachés sous un voile, le *skèpè*[143].

Au-delà de cette apparence générale des nuances apparaissent. Ainsi, les moniales figurant au premier plan du portrait de groupe des sœurs de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance se distinguent par leur vêture. La première et la troisième en partant de la gauche portent des robes de couleur marron qui semblent se boutonner devant ; la quatrième enveloppée dans une tunique noire ; enfin, la cinquième est vêtue d'une tunique marron. Seule la seconde est habillée comme les moniales figurant à l'arrière plan, en robe noire. Autre différence notable entre les moniales du premier plan et les autres : le voile qu'elles portent. La première et la troisième portent un voile blanc, la seconde et la cinquième, un noir. Il semble reposer directement sur leur tête alors que celui des sœurs au second plan - ainsi que celui de l'épouse de Tornikès et de Mélanè - présente une forme rectangulaire. Outre la couleur, cette différence de forme distingue ce qui apparaît comme deux catégories de moniales.

Étant donné la place et la taille de ces moniales dans cette image, on peut légitimement penser qu'il s'agit là de novices. En effet, à chaque étape du parcours qui, dans la carrière monastique doit aboutir à la tonsure, correspond un vêtement spécifique[144]. Deux éléments permettent de supposer ce statut. D'abord, la représentation d'Euphrosyne, alors novice, avec ses parents. Celle-ci est représentée vêtue d'une robe marron semblable à celle des trois jeunes moniales du premier plan. Par ailleurs, sur ce portrait, elle ne porte pas encore le voile, comme la quatrième moniale du premier plan. Cette dernière doit être la plus jeune, sans doute dédiée au monastère encore enfant, comme la fille de Théodora Synadènè. Le geste de

---

140. Le costume des moniales n'a fait l'objet d'aucune étude jusqu'à présent. Seuls les vêtements féminins, notamment ceux portés par les aristocrates, ont suscité l'intérêt : cf. l'étude général de M. G. HOUSTON, *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, Londres, 1966, p. 134-154 et plus récemment DAWSON, *Women's Dress* qui étudie le vêtement féminin des IX^{e} au XIII^{e} s.
141. Pour les définitions de l'*himation* et du *mandyas*, voir *ODB*, II, p. 932 et p. 1282
142. *Faith and Power*, p. 343.
143. Concernant la définition du *skepe*, il faut se reporter à celle de « moniale » dans l'*ODB*, II, p. 1504.
144. Sur ce point voir *infra*, c. II, p. 116-119.

l'une des moniales figurée au second plan semble par ailleurs confirmer l'hypothèse d'une représentation des novices au premier rang. Sur la droite, elle se penche vers les moniales de petite taille placées devant elle, comme pour indiquer qu'elles constituent une charge particulière[145]. La représentation de la moniale Théotimè indique néanmoins que les nuances du vêtement ne s'expliquent pas seulement par l'âge ou la situation de la moniale : elles traduisent aussi l'évolution de la mode. Elle ne porte pas un voile, mais un turban. Or, le port de ce dernier devient courant pour les laïcs et les moines à partir du XII^{e} siècle[146]. De même, on peut supposer que la forme des voiles portés par les moniales confirmées s'explique par le fait qu'ils recouvrent un chapeau rectangulaire. Apparu au cours du XII^{e} siècle, sans doute sous l'influence de l'Occident, ce chapeau se décline en différentes nuances et reste porté par les seules aristocrates[147]. Peut-être peut-on voir ici la volonté des moniales bien nées de conserver au moins un élément de leur ancien vêtement. Quelle que soit la coiffe, son port a le même objectif que le vêtement : cacher la féminité et conserver l'égalité entre homme et femme dans un espace où l'égalité des sexes doit régner.

3.3 LE VISAGE

Au-delà des données pratiques, les représentations des moniales révèlent indirectement certains aspects de leur vie quotidienne. Si les corps camouflés ne laissent rien paraître de leurs activités au sein du monastère, leurs visages en revanche témoignent de la rigueur de la vie qu'elles y mènent. Ainsi, le visage de Théodora Synadènè n'est plus le même lorsqu'elle devient moniale. Aux joues roses et pleines, aux lèvres rouges du portrait de la princesse aux côtés de son mari se substitue sur le portrait où elle est représentée avec sa fille en moniale un visage pâle et plus allongé, des joues creuses, des lèvres minces et ternes. Les traits émaciés de son visage rappellent ceux des femmes ascètes représentées aux siècles précédents[148]. Ce

145. Cf. CONNOR, *Women*, p. 284-285.
146. *Faith and Power*, p. 343.
147. On retrouve cette forme de chapeau portée par les aristocrates à la cour. Sur ce point voir PARANI, *Reality of Images*, p. 77-80.
148. C'est notamment le cas de Marie l'Egyptienne, pécheresse repentie qui devint sainte au V^{e} siècle. Il existe différentes versions de cette vie. Mais toutes s'accordent pour relater qu'elle vécut longuement dans le désert avec pour seule nourriture un panier de fruits et de légumes. Son corps présente ainsi les marques de cette rigoureuse ascèse. Elle est alors représentée en haillons ou dépourvues de vêtement, la peau sur les eaux, dénuée de poitrine, les cheveux gris et les joues creusées. C'est notamment le cas dans l'église de la Panagia Phorbiotissa d'Asinou, à Chypre. Cf. la *Vie* de Marie l'Egyptienne (BHG 1042), PG 87 :3697-726. Concernant les représentations de Marie l'Egyptienne dans l'art byzantin, cf. A. STYLIANOU, « The Communion of St. Mary of Egypt and her Death in the Painted Churches of Cyprus », *14ème Congrès international des Études Byzantines*, vol. 3, Bucarest, 1976, p. 435-41 et A. et J. STYLIANOU, *The painted Churches of Cyprus. Treasures of byzantine Art*, Nicosie, 1985 (rééd. 1997), p. 120. Concernant la vie de Marie l'Egyptienne, voir F. DELMAS, « Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Egyptienne », *ÉO* 4, 1900-1901, p. 35-42 ; *idem*,

sont les années passées au monastère qui ont marqué son visage comme le montre la comparaison avec celui de sa fille, plus plein, avec des lèvres roses. De tels détails confirment ainsi la diversité de la communauté monastique, les femmes d'âge mûr côtoyant les plus jeunes. On le voit en comparant Théodora et sa fille, mais également en observant toutes les moniales de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance. Si leur teint n'est guère fleuri, elles apparaissent plus jeunes, avec les traits du visage moins tirés que ceux des moniales figurés à l'arrière-plan.

La représentation de ces moniales témoigne de leur rang dans le paysage ascétique byzantin et de leur crédit. Les aristocrates, potentielles donatrices, le sont ainsi plus fréquemment représentées que les autres. C'est pour cette raison, selon N. Teteriatnikov, que la moniale Mélanè tient une place plus importante qu'Isaac Comnène dans la *déesis*. Non seulement elle est située à côté du Christ qui semble porter son regard sur elle, mais le programme iconographique de la chapelle toute entière semble comme un hommage à cette femme. L'auteur conclut ainsi que ce lieu lui serait réservé, elle qui se dévoue à la Vierge[149].

Les Byzantins reprennent les images de la femme présentes dans les Écritures : à côté de la femme tentatrice et faible – et donc susceptible d'être tentée -, incarnée sous les traits d'Ève, responsable de la Chute, la première de toutes les femmes, la Vierge s'impose comme l'une des figures les plus célébrées de l'Empire. La femme idéale est belle et prise entre son désir d'être mère, bonne épouse, et celui de se consacrer entièrement à Dieu. Cette conception duale entraîne une singulière distribution des rôles, les femmes tenant, dans l'univers religieux, une place plus importante que le caractère patriarcal de la société byzantine ne l'aurait laissé présager. Ainsi, les moniales sont considérées comme dignes d'éloge pour avoir fait le choix de se consacrer entièrement à Dieu et de s'occuper des démunis. Néanmoins, on constate qu'elles sont toujours encouragées à dépasser la faiblesse de leur sexe pour s'assimiler aux hommes, la virilité constituant en définitive l'une des vertus capitales d'une moniale. Les représentations témoignent de cette volonté de faire disparaître chez les moniales toute féminité : cachées sous d'amples tuniques, elles ont les traits creusés par une ascèse rigoureuse. Ces représentations reflètent fidèlement la place qui est laissée à la femme dans le domaine religieux, ainsi que les fonctions qu'elle y exerce.

« Encore Sainte Marie l'Egyptienne », *ÉO* 5, 1901-02, p. 15–17 ; E. M. WALSH, « The Ascetic Mother Mary of Egypt », *GOTR* 34, 1989, p. 59-69.
149. TETERIATNIKOV, *Place*, p. 165. Voir également Annexe 9.

II. DEVENIR MONIALE

La sévérité de la carrière monastique organisée par des règles[1] strictes ne semble pas décourager les aristocrates : à en juger par les nombreuses entrées au monastère relevées dans la documentation disponible entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, ce phénomène s'érige en une pratique courante. Les motifs qui sous-tendent ce choix n'étant presque jamais exprimés, la singularité de cette décision invite à examiner les modalités de l'entrée de cette catégorie de femmes au monastère : l'assouplissement des règles pour toutes celles qui sont d'origine illustre pourrait en partie expliquer pourquoi elles font ce choix de vie, plutôt que de demeurer dans le siècle.

1. LES ARISTOCRATES ET LES AUTRES

Seules capables de fonder ou de restaurer des monastères grâce à leur fortune et leur influence, alors que d'autres se contentent simplement d'y entrer, les femmes d'un haut rang sont omniprésentes dans les sources. Car aux fondatrices s'ajoutent également leurs parentes et leurs proches, comme le prévoient les règlements.

1.1 LES FONDATRICES

Ainsi, cinq des six *typika* consacrés à des monastères féminins ont été commandités par des impératrices et des princesses, afin de réglementer leur fondation[2] : la Kécharitômènè est créée en 1110 à l'instigation de l'épouse d'Alexis I^er^ Comnène[3], Irène Doukaina[4]. Entre 1294 et 1301, les monastères de Lips et des Saints-Côme-et-Damien sont restaurés par

1. Concernant l'élaboration des règles de fonctionnement des monastères ou la définition d'un *typikon*, voir *supra*, prologue, p. 25-33.
2. Seul le *typikon* de la Kécharitômènè comporte la signature de la fondatrice. Pour ceux des monastères de Lips, des Saints-Côme-et-Damien et du Christ Philanthrope, cette absence s'explique sans doute par le caractère très fragmentaire des manuscrits, de nombreux feuillets manquant. Les additions portées au *typikon* du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance laissent, elles, penser qu'il ne s'agirait guère d'un original, mais plutôt d'une copie qui circulait dans le monastère et qui n'était donc pas signé. Sur ce dernier point, voir Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, p. 141-142.
3. Alexis I^er^ (BARZOS, *Comnène*, 15).
4. Irène Doukaina (POLEMIS, *Doukai*, 26). Les nom et titre de l'épouse d'Alexis Comnène sont tracés au cinabre dans le *typikon* de la Kécharitômènè -« Εἰρήνη ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὴ βασίλισσα Ῥωμαίων ἡ Δούκαινα » : cf. Kécharitômènè, *Typikon*, l. 2087, p. 137. Concernant la datation de la fondation, cf. la démonstration de P. Gautier, Kécharitômènè, *Typikon*, p. 12-13. Cf. Annexe 4, n°1.

Théodora Paléologina[5], veuve de Michel VIII[6]. La nièce de ce dernier, Théodora Synadènè[7], fonde à la même époque le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[8]. Le *typikon* de ce dernier fait mention d'un monastère fondé par Marie Tarchaneiôtissa[9], épouse d'un neveu de Michel VIII, le protostrator Michel Tarchaneiôtès[10]. Irène Paléologina Choumnaina[11], veuve du despote Jean[12], fils d'Andronic II[13], restaure le monastère du Christ Philanthrope[14]. Outre les règlements, d'autres sources évoquent également des fondatrices aristocrates. Il en est ainsi des sources juridiques : en octobre 1351, saisi par les moniales de la Théotokos Panagiotissa[15] à Constantinople qui accusent l'éphore de ce monastère, le panhypersébaste Isaac Paléologue Asanès[16], de ne pas remplir ses fonctions et de les ruiner, Kallistos I[er] rappelle que Marie Comnène Paléologina[17], sœur du défunt Empereur Andronic II, a donné naissance à cette institution[18]. En revanche, l'ambiguïté du terme de « xénôn » présent dans une lettre de Matthieu I[er] datant de 1400 désignant la fondation de Théodora Cantacuzène Comnène[19], l'épouse d'Alexis III de Trébizonde[20], ne permet pas d'identifier avec certitude

5. Théodora Doukaina Comnène Paléologina (*PLP*, 21380).
6. Michel VIII (*PLP*, 21528). L'évocation de l'époux défunt de la fondatrice et de son fils ne laisse guère de doute sur son identité : cf. Lips, *Typikon*, 3, l. 14-18, p. 108. Concernant la datation de la fondation, cf. TALBOT, *Theodora Palaiologina*, p. 299. Cf. Annexe 4, n° 28 et 29.
7. Théodora Synadènè (*PLP*, 21381).
8. A.-M. Talbot situe l'apparition de cette institution autour de 1300 : cf. TALBOT, *Building Activity*, p. 338-339. Voir également KIDONOPOULOS, *Bauten*, p. 69-74. Cf. Annexe 4, n° 44.
9. Marie Doukaina Comnène Branaina Palaiologina Tarchaneiôtissa (*PLP*, 27511). Le terme de sœur, ἀδελφῆς, utilisé dans le texte est à prendre tant dans un sens biologique que spirituel : « ἀπὸ τῆς μονῆς τῆς κυρίας καὶ ἀδελφῆς μου τῆς πρωτοστρατορίσσης Γλαβαίνης », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 145, l. 17-18, p. 95. Le monastère qu'elle fondit fut confondu avec celui de Kyra Martha fondé par la sœur de Michel VIII, Marie-Marthe. Sur ce point voir LAURENT, *Kyra Martha*. Cf Annexe 4, n° 37.
10. Michel Tarchaneiôtès (*PLP*, 27505).
11. Irène Paléologina Laskarina Choumnaina (*PLP*, 30936).
12. Jean Paléologue (*PLP*, 21475).
13. Andronic II (*PLP*, 21436).
14. La princesse restaure le monastère juste après la mort de son époux survenue en 1307. Concernant la datation de la restauration, cf. également HERO, *Irène-Eulogia*, p. 122. Cf. Annexe 4, n° 39.
15. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 30.
16. Isaac Paléologue Asanès (*PLP*, 1494)
17. Marie Comnène Paléologina (*PLP*, 21395). Épouse d'Abaga, le fils du Khan des Mongols Hulagu, elle est aussi appelée « δέσποινα τῶν Μουγουλίων », « princesse des Mongols ».
18. MM I, 136, p. 312-317 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2330, p. 274-275 ; *DRPK* III, 184, p. 62-77. Dans un premier temps, Marie Paléologue a acheté des terres et des biens. Un acte dressé par un notaire témoigne de son intention d'user de ces biens pour fonder un monastère : « Φθάνει ἡ ὑψηλοτάτη δέσποινα τῶν Μουγουλλίων, (…) κυρὰ Μαρία ἡ Παλαιολογίνα ἐκείνη, (…) προβάντος καὶπαλαιγενοῦς ’γγράφου πρατηρίου φέροντος καὶ τὰς δὶα σταυρικοῦ τύπου οἰκειοχείρους προταγὰγας καὶ σιγνογραφίας αὐτῶν καὶ ταβελλίωνι πεπιστωμένου, ὥσπερ εἴθισται καὶ νενόμισται, ἐπὶ τιμήματι ὑπερπύρων εὐστάθμων τετρακισχιλίων, ἐφ’ ᾧ κατὰ τὸν θεοφιλῆ σκοπὸν ἐκείνης τῆςὑψηλοτάτης δεσποίνης τῶν Μουγουλίων μεταποιῆσαι ταῦτα καὶ ἱερὰν Θεῷ μονὴν ἀναδείμασθαι καὶ λιμένα ψυχῶν κατὰ Θεὸν προθεμένων βιοῦν παρασκευάσαι τὲ καὶ συστήσασθαι », *DRPK* III, 184, l.1- 23, p. 67. Celui-ci voit le jour quelque temps plus tard : « καὶ πρὸ παντὸς ἥδρασε καὶ ἐστήριξε περιποιησαμένη τὸν ἐκεῖ θεῖον ναὸν τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης καὶ Θεομήτορος τῆς Παναγιωτίσσης κελλία τὲ ἐκ βάθρων ἀνέκτισεν, ὡς ὁρᾶται, καὶ οὕτω δὴ μοναστήριον συνεστήσατο καὶ καταγώγιον μοναχῶν ἀνατεθειμένων καὶ ἀφιερωμένων Θεῷ ἐκ βρεφικῆς τῆς ἡλικίας » : *ibid.*, l. 31-35, p. 69.
19. Théodora Cantacuzène Comnène (*PLP*, 12068).

un monastère[21]. Deux autres documents émanant d'autorités religieuses font état de l'existence de monastères fondées par des femmes bien nées : une lettre de l'évêque d'Arta datée de 1225, Jean Apokaukos, révèle qu'en 1182, la sœur d'Alexis III Ange a obtenu du patriarche Georges II Xiphilin l'autorisation de restaurer le monastère des Dalmates[22], laissé à l'abandon, avant de le convertir en institution féminine[23] ; et un acte issu du monastère du Pantokratôr sur le mont Athos indique qu'un livre a été donné par la protovestiarissa Anne Comnène Raoulaina Stratégopoulina[24] au monastère du Christ Sauveur Krataios[25] qu'elle a elle-même fondé[26]. Un acte de l'empereur Andronic II confirme les possessions du monastère de Sainte-Marie Éléousa[27] fondé par Hypomonè Comnène Doukaina[28], épouse de Jean I^{er} Doukas Comnène[29]. Des sources littéraires mentionnent également des fondations d'institutions par des femmes bien nées : au XII^{e} siècle, un anonyme évoque le cas de la Théotokos Pantanassa[30] fondée par Marie d'Antioche, épouse de Manuel I^{er} Comnène[31] : si elle fut arrêtée par Andronic I^{er}[32] avant que le monastère ne soit terminé, elle n'en est pas moins sa première fondatrice[33] ; Nicéphore Grégoras évoque la restauration du monastère de

---

20. Alexis III Ange Doukas Comnène (*PLP*, 21083).

21. MM II, 578, p. 394-395 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3137, p. 378-379. Le terme ξενών désignant la fondation de Théodora dans cette lettre du patriarche Matthieu I^{er} garantissant la donation d'un jardin est de nature ambiguë : en l'absence de mot spécifique pour désigner l'hôpital, il désigne autant ce dernier qu'un hospice pour indigent. De ce fait, il est le plus souvent associé à un monastère. Concernant les hôpitaux associés à des monastères, cf. *infra*, c. III, p. 183-186.

22. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 6.

23. « ἀλλὰ καὶ ταύτην ὁ χρόνος τῆς ἀρχαίας εὐκληρίας εἰς δυσκληρίαν μετακινήσας μικροῦ ἂν ἔθετο καὶ ἀνώνυμον, εἰ μὴ κατὰ κρίσιν τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης ἁγιωτάτου πατριάρχου κῦρι Γεωργίου τοῦ Ξιφιλίνου καὶ τῆς ἱερᾶς τῷ τότε συνόδου, αἰτησαμένης τῆς αὐταδέλφης τοῦ ωεβασιλευκότος κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Ἀγγέλου (γυνὴ ἦν ἡ τοῦ μαρκεσίου), εἰς γυναικείαν μετέπεσε καὶ (ὡς ἐνῆν τῇ αἰτησαμένῃ) κειρὸς ἀπ᾽αὐτῆς περιποιητικῆς ηὐμοίρησε καὶ προθέσεως », Jean Apokaukos, *Lettres*, p. 19.

24. Anne Comnène Raoulaina Stratégopoulina (*PLP*, 26893).

25. Cf Annexe 4, n° 31.

26. Dans le manuscrit, on apprend qu'elle pris pour nom de moniale Antonia : « Ἐφιλοπονήθη δὲ αὕτη [ἡ βίβλος] καὶ ἐσπουδάσθη συντεθῆναι τὲ καὶ γραφῆναι οὕτως καθὼς ὁρᾶται ἔχουσα παρὰ τῆς πανευγενεστάτης καὶ σεβασμιωτάτης καὶ αϊδήμου κτητορίσσης κυρᾶς Ἄννας Κομνηνῆς Ῥαουλαίνης τῆς Στρατηγοπουλίνας καὶ πρωτοστρατορίσης τῆς διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθείσης Ἀντωνίας μοναχῆς. Προσετέθη δὲ καὶ ἀφιερώθη μετὰ τῶν λοιπῶν ὧν κατὰ καιροὺς πεποίηκε βίβλων τὲ καὶ παντοδαπῶν σκευῶν καὶ ἱερῶν κοιμηλίων ἐν τῇ αὐτῇ σεβασμίᾳ καὶ εὐαγεστάτῃ μονῇ τοῦ κραταιοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ψυχικῆς ἕνεκα σωτηρίας αὐτῆς », Cod. Ath. Pantokr. 6, fol. 3v, dans S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, I, p. 94. Ce monastère est également évoqué par Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, p. 259-260.

27. Cf. Annexe 4, n° 36.

28. Hypomonè Comnène Doukaina (*PLP*, 5667).

29. Jean Doukas Comnène (*PLP*, 208). MM V, p. 253-256 : « ἔστι μὲν οὖν ἡ οἰκοδομηθεῖσα αὕτη καὶ συστᾶσα παρὰ ταύτης μονὴ πλησίον που διακειμένη τοῦ ἄστεος, ὃ Φανάριον ὀνομάζεται, τιμᾶται δὲ ἐπ᾽ ὀνόματιτῆς πανυπεράγνου μου δεσποίνης καὶ θεομήτορος τῆς Ἐλεούσης, καὶ ἐπικέκληται οὕτω πως τῆς Λυκουσάδος », p. 255.

30. Cf. Annexe 4, n° 9.

31. Manuel I^{er} Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 81).

32. Andronic I^{er} Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 76).

33. Il précise que Marie transforme en monastère une maison qui appartenait à un certain Michaelitzès : « οἶκος δὲ αὕτη τοῦ Μιχαηλίτζη ἐλέγετο, καὶ ἡ βασιλὶς Ξένη ἡ τοῦ κῦρ Μανουὴλ εἰς μονὴν μετὰ θάνατον τοῦ

Saint-André en Krisis en 1284 par Théodora Raoulaina[34], nièce de Michel VIII[35] ; Manuel Philès cite le monastère fondé par la Domestikissa Eugenia Comnène Paléologina[36].

La soudaine apparition au XII^e^ siècle des *typika* dont elles dotent parfois leurs fondations constitue l'une des manifestations de la nouvelle participation des femmes aristocrates à la fondation des monastères : cela s'intensifie, notamment après la reprise de Constantinople aux Latins[37]. L'autorisation que Jean Apokaukos accorde à la conversion du monastère masculin en monastère féminin dans la ville d'Arta est l'occasion de dénoncer l'infériorité numérique des institutions féminines qui existait alors[38]. À partir du XIII^e^ siècle, les fondations féminines se multiplient et tandis que leur apparition, jusque là, était plutôt rare et le plus souvent associée à celle de leurs époux, les femmes aristocrates semblent alors plus nombreuses à prendre personnellement la décision de fonder ou de restaurer de telles institutions.

1.2 Les aristocrates

Cette initiative reste pourtant réservée au cercle restreint des aristocrates les plus fortunées. Ainsi, c'est en simples moniales que la plupart des femmes bien nées apparaissent dans les sources. Le sort des femmes liées de près ou de loin à la famille impériale est mieux connu que celui des autres[39]. Grâce aux informations relevées dans des documents de nature très diverses, on peut dresser une liste de 59 femmes de rang impérial devenues moniales entre les XII^e^ et XV^e^ siècles.

- Quatorze impératrices et femmes de despote :
- Irène de Hongrie, épouse de Jean II Comnène[40], devenue la moniale Xénè[41]

συννεύνου καὶ βασιλέως ἐπεβάλετο μετασκευάσαι, ἐκωλύθη δὲ εἰς τέλος τὴν πρόθεσιν ἀγαγεῖν, τὸ ζῆν ἀποτίσασα », K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, VII, Venise-Paris, 1894, p. 398. À la mort de Manuel I^er^ en 1180, devenue régente, elle est accusée de mener une politique trop favorable aux Latins. Elle est arrêtée puis mise à mort par l'usurpateur Andronic I^er^ le 27 août 1182. Isaac II Ange fit achever les travaux.

34. Théodora Raoulaina Palaiologina Comnène Cantacuzène (*PLP*, 10943).

35. « ὃν μετὰ χρόνον ζητήσασα ἤγαγεν εἰς ἓν ἀνεκαίνισε τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου μονὴν Θεοδώρα, ἣ θυγάτηρ μὲν ἦν τῆς τοῦ βασιλέως Μιχαὴλ ἀδελφῆς Εὐλογίας, γυνὴ δὲ πρότερον τοῦ Μουζάλωνος τοῦ πρωτοβεστιαρίου, ὕστερον δὲ τοῦ Ῥαοὺλ, πρωτοβεστιαρίου καὶ αὐτοῦ γενομένου », Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, l. 17-21, p. 167. Cf. Annexe 4, n° 27.

36. Eugénie Comnène Palaiologina (*PLP*, 21368). « Ἡ τοῦ μεγάλου σύζυγος Δομεστίκου Κομνηνοφυὴς ἡ Παλαιολογίνα Ταῦτα κρατοῦντος ἐξαδέλφη καλλίπαις », Manuel Philès, *Carmina* I, p. 82. Cf. Annexe 4, n° 34.

37. Cf. *infra*, c. II, p. 109-110.

38. « Τὸ δὲ θῆλυ, ὅσον εἰς κτίσιν γυναικείων μονῶν, ὅσον εἰς ἔνειρξιν τούτων ἐν τοῖς τοιούτοις καταγωγίοις », A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, « Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου », *Βυζαντὶς* 1, 1909, p. 17. Voir *supra*, c. I, p. 70.

39. Reprenant les catégories utilisées par R. Guilland et N. Papadimitriou, nous apportons quelques ajouts et corrections aux listes établies par ces deux auteurs : cf. GUILLAND, *Οἱ βυζαντινοὶ*, p. 222-231 et PAPADIMITRIOU, *Femmes de rang impérial*, p. 67-75.

40. Jean II Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 34).

- Marie d'Antioche, seconde épouse de Manuel I[er], devenue la moniale Xénè[42]
- Irène, première épouse de Jean III Vatatzès, devenue la moniale Eugénie[43]
- Théodora, épouse de Michel II d'Épire[44]
- Théodora, épouse de Michel VIII, devenue la moniale Eugénie[45]
- Marie ou Rita, épouse de Michel IX[46], devenue la moniale Xénè[47]
- Anne de Savoie, seconde épouse d'Andronic III[48], devenue la moniale Anastasie[49]
- Hélène, épouse de Jean V Paléologue[50], devenue la moniale Hypomonè[51]
- Irène, épouse de Jean VI Cantacuzène[52] devenue la moniale Eugénie à Kyra Martha[53]
- Théodora, épouse de Jean Alexis III de Trébizonde, devenue la moniale Théodosia[54]
- Irène, l'épouse de Jean VII Paléologue[55] devenue la moniale Eugénie[56]
- Hélène Dragas, épouse de Manuel II Paléologue[57], devenue la moniale Hypomonè[58]
- Sophie de Montferrat, seconde épouse de Jean VIII Paléologue[59]
- Marie, troisième épouse de Jean VIII, devenue la moniale Makaria[60]

---

41. *Vie* d'Irène-Xénè (BHG 2206), p. 179.
42. Pseudo-Kodinos, p. 160.
43. L'épitaphe que Georges Akropolite a composé en l'honneur de l'impératrice nous renseigne sur son cas : cf. Georges Akropolite, l. 104-108, p. 6.
44. Théodora Doukaina (*PLP*, 5664). *Vie* de Théodora d'Arta (BHG 1736), p. 908 c.
45. GOUILLARD, *Synodikon*, l. 864, p. 101.
46. Michel IX (*PLP*, 21529).
47. Marie Doukaina Paléologina (*PLP,* 21394). Jean Cantacuzène, *Histoire*, I, l. 6-11, p. 260.
48. Andronic III (*PLP*, 21437).
49. Anne Paléologina (*PLP,* 21347). GOUILLARD, *Synodikon*, l. 869-873, p. 101-103.
50. Jean V Paléologue (PLP, 21485).
51. Hélène Paléologina (*PLP*, 21365). L'impératrice est évoquée dans une des chroniques brèves, relatant le règne des Empereurs byzantins de 1341 à 1453 contenue dans le Vat. gr. 162 : cf. LOENERTZ, *Chronicon Breve*, 15, l. 62-67, p. 209 ; SCHREINER, *Kleinenchroniken*, I, 22, p. 183.
52. Jean VI Paléologue (*PLP,* 10973).
53. Irène Cantacuzène (*PLP,* 10935). Jean Cantacuzène, *Histoire*, III, l. 7-9, p. 307. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, p. 243.
54. C'est la lettre de Matthieu I[er] qui garantit la donation d'un jardin au supposé monastère fondé par la princesse qui nous indique que cette dernière s'est faite moniale : MM II, 578, p. 394-395 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3137, p. 378-379. Et voir *supra*, c. II, n. 18, p. 81.
55. Jean VII Paléologue (*PLP,* 21480).
56. Irène Paléologina (*PLP*, 21358). Pseudo-Sphrantzès, l. 10-12, p. 62. Envoyé au concile de Florence, le grand Ecclésiarque Sylvestre Syropoulos évoque le moment où, à son retour à Constaninople, on lui apprit la mort de l'impératrice Marie et de l'impératrice Eugénie : Ἀκούσαντες δὲ τὸν θάνατον τῆς δεσποίνης, εἶτα καὶ τῆς δεσποίνης κυρᾶς Εὐγενίας ». Si la première ne peut être que la troisième épouse de Jean VIII, la désignation d'Eugénie comme étant impératrice, δεσποίνης, pose le problème de son identité. V. Laurent montre par la chronologie qu'elle ne peut être que l'épouse de Jean VII et que c'est par son nom de moniale qu'elle est ici désignée : V. LAURENT, *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence 1438-1439*, Paris, 1971 (Publications de l'Institut français d'études byzantines).
57. Manuel II Paléologue (*PLP,* 21513).
58. Hélène Paléologina (*PLP*, 21366). SCHREINER, *Kleinenchroniken*, I, 22, p. 183.
59. Sophie (*PLP*, 26389). Jean VIII (*PLP*, 21481). SCHREINER, *Kleinenchroniken*, I, p. 98 ; II, p. 617.
60. Marie Comnène Cantacuzène Paléologina (*PLP*, 21397). GOUILLARD, *Synodikon*, l. 879-880, p. 103.

- Au moins dix princesses61 :

- Eudocie, fille d'Alexis I[er62]
- Théodora Anémas, fille de Jean II Comnène[63]
- Une fille d'Isaac II Ange et de sa première femme Irène Comnène, peut-être Euphrosyne[64]
- Irène Angelina Comnène, fille d'Alexis III Ange, devenue la moniale Eugénie[65]
- Marie, fille naturelle de Michel VIII, devenue la moniale Melanè[66]
- Hypomonè, épouse de Jean I[er] Doukas, sébastokrator de Thessalie[67]
- Simônis, fille d'Andronic II, à Saint-André en Krisis[68]
- Théodora, fille de Michel IX et de Rita, devenue la moniale Théodosia[69]
- Marie Paléologina, fille d'Andronic III, qui devient la moniale Mattheia ou Matthaia[70]
- Marie, fille de Jean VI, devenue la moniale Marthe à Kyra Martha[71]

- Une mère d'Empereur :

  Théodora, mère de Michel VIII, devenue la moniale Théodosia[72]

---

61. Dans la mesure où aucun document n'indique qu'elle se fit moniale à la Kécharitôménè, Anne Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 32), fille d'Alexis I[er], ne saurait être intégrée dans cette liste. Un passage de l'éloge d'Anne composé par Georges Tornikès peut laisser supposer sa présence à la Kécharitôménè, mais sans indiquer clairement qu'elle s'y est faite moniale : Georges Tornikès, *Éloge d'Anne Comnène*, p. 267 et p. 305. Voir MALAMUT, *Alexis I[er]*, p. 9, et *supra*, c. I, p. 55-71.
62. Eudocie Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 37). Kécharitôménè, *Typikon*, 3, l. 257-258, p. 33.
63. Théodora Anémas (BARZOS, *Comnène*, I, 79). Théodore Prodrome, l. 129-130, p. 453.
64. Isaac II Ange (BARZOS, *Comnène*, II, 183). Nicétas Chôniatès, p. 419.
65. Alexis III Ange (BARZOS, *Comnène*, I, 180). Archange Michel sur le mont saint Auxence, *Typikon*, 13, l. 20-21, p. 787.
66. Voir *supra*, c. II, n. 17, p. 80. Outre la restauration de la Panagiotissa, cette fille de Michel VIII aurait sans doute contribué à la restauration du monastère de Chôra : P. Underwood identifie en effet la moniale Mélanè représentée dans la *Déesis* du monastère de Chôra comme étant la fille de Michel VIII : cf. UNDERWOOD, *Kariye Djami*, I, p. 46-47 (avec reproduction vol. II, p. 36-37). Voir reproduction dans l'Annexe 9.
67. Voir *supra*, n. 29, p. 82 : MM V, p. 254.
68. Simônis Paléologina (*PLP*, 21398). Ayant épousé le Kral de Serbie Stefan Uros Milutin, elle est désignée par le terme de Κράλαινα : Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, p. 533.
69. Théodora Paléologina (*PLP*, 21379). Jean Cantacuzène, *Histoire*, II, p. 222.
70. Marie Paléologina (*PLP*, 16883). Dans le *PLP*, il n'est pas précisé que la princesse devient moniale, deux sources discordantes empêchant une identification certaine : selon Jean Cantacuzène, Marie serait la fille d'Andronic III qui aurait épousé Michel Asên : Jean Cantacuzène, *Histoire*, I, l. 2-7, p. 509. Nicéphore Grégoras avance lui que c'est sa sœur Irène (*PLP*, 91851) qui se maria au fils du tsar de Bulgarie : Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, l. 19-23, p. 557. Selon E. Lappa-Zizicas, la notice présente dans la manuscrit Bénaki 46 pourrait donner raison au premier : cf. LAPPA-ZIZICAS, *Le voyage de Jean VII*, p. 142. Dans une lettre d'un certain Constantin du Sinaï édité par S. Lambros, il semble que la Marie Paléologina évoquée est bien la fille de l'empereur Andronic III. Son nom de moniale est cité : Matthéia ou Matthaia. LAMBROS, *NE* 15, 1921, p. 134.
71. Marie (*PLP*, 16885). Jean Cantacuzène, *Histoire*, III, l. 15-20, p. 319.
72. Théodora Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 33). Archange Michel sur le mont saint Auxence, *Typikon,* 13, l. 25-27, p. 787.

- Dix sœurs, belles-sœurs et belles-filles d'Empereur :

- Théodora, sœur d'Alexis I[er][73]
- Théodora, sœur d'Irène Doukaina, devenue la moniale Irène[74]
- Irène d'Alanie, belle-sœur d'Alexis I[er], devenue la moniale Xénè[75]
- Irène, sœur de Michel VIII, devenue la moniale Eulogie[76]
- Marie Paléologina, sœur de Michel VIII, devenue la moniale Marthe[77]
- Irène Branaina, belle-soeur de Michel VIII, devenue la moniale Marie[78]
- Irène Raoulaina, belle-soeur d'Andronic II Paléologue, devenue la moniale Athanasia[79]
- Irène Choumnaina, belle-fille d'Andronic II, devenue la moniale Eulogie[80]
- La sœur d'Irène Choumnaina[81]
- Simônis Asanina, belle-sœur de Dèmètrios Paléologue[82], despote de Mistra, devenue la moniale Sophrosynè[83]

- Quatorze nièces d'Empereur :

Trois nièces d'Alexis I[er] :

- Eudocie, devenue la moniale Xénè[84]
- Sophie, sœur d'Eudocie, devenue la moniale Sosanna[85]

---

73. Anne Comnène, *Alexiade,* II, l. 8-14, p. 191. BARZOS, *Comnène*, 14, p. 85-86.
74. Théodora Doukaina (POLEMIS, *Doukai*, 28). Théodora est l'une de ces enfants dédiée à Dieu par leurs parents dès leur plus jeune âge. Kécharitômènè, *Typikon*, l. 1862-1865, p. 125. Voir aussi POLEMIS, *Doukai*, 28, p. 75.
75. Irène d'Alanie (BARZOS, *Comnène*, I, 12). L'épouse du frère d'Alexis I[er], Isaac Comnène, est citée dans une notice qui suit la liste des archevêques de Bulgarie conservée dans le Par. Gr. 880 : L. STIERNON, « Notes de titulature et de prosopographie byzantines », *REB* 21, 1963, p. 180.
76. Irène Comnène Paléologina (*PLP*, 21360). Georges Akropolite, I, l. 12-15, p. 184.
77. Marie Paléologina (*PLP*, 21389). Georges Pachymère, *Histoire*, II, p. 385.
78. Irène Comnène Laskarina Cantacuzène Paléologina Branaina (*PLP*, 3149). Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 139, l. 20-22, p. 92.
79. Irène Paléologina Raoulaina (*PLP*, 24142). Une inscription de Chôra accompagne le portrait d'une moniale nommée Athanasia. P. A. Underwood identifie cette dernière comme étant Irène Raoulaina Paléologina : cf. P. A. UNDERWOOD, « Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul : 1957 », *DOP* 13, 1959, p. 220-222.
80. Voir *supra*, n. 14, p. 81. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, l. 1-6, p. 34.
81. Nicéphore Choumnos, *Testament*, p. 335.
82. Dèmètrios Paléologue (*PLP*, 21454).
83. Asanina Maria Paléologina Tzanplakonissa (*PLP*, 1534). Gennade Scholarios, IV, p. 234-235 et p. 502-503.
84. Eudocie Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 30). La fille du sébastokrator Isaac et d'Irène d'Alanie est mentionnée dans l'hypotyposis du *typikon* du monastère du Prodrome tou Phoberou à Constantinople : cf. Prodrome *tou Phoberou*, *Typikon*, l. 15, 28-30, p. 62.
85. Sophie Comnène (BARZOS, Comnène, I, 29). Elle est connue par le même poème du XII[e] siècle composé par un anonyme qui évoque la sœur d'Irène Doukaina, Marie : cf. LAMBROS, *NE* 8, 1911, l. 1-5, p. 47.

- Irène Doukaina Camatérè[86]

Deux nièces de Jean II :

- Théodora, nièce de Jean II Comnène, devenue la moniale Catherine[87]
- Une dernière nièce anonyme de Jean II[88]

Sept nièces de Michel VIII :

- Nostongonissa Tarchaneiôtissa, fille de Michel Tarchaneiôtès[89]
- Théodora Tarchaneiôtissa, devenue moniale Théodosia[90]
- Marie, devenue la moniale Mariamnè[91]
- Eugénie, devenue la moniale Eulogie[92]
- Théodora Raoulaina, sœur d'Eugénie Paléologina, devenue la moniale Kyriakè[93]
- Théodora Synadènè, devenue la moniale Théodoulè[94]
- Anne Maliasènè Philanthropeinè, devenue la moniale Anthousa[95]

- Eulogie, nièce d'Andronic II[96]

- Hélène Paléologina, nièce de Jean VIII, devenue la moniale Hypomonè[97]

- Une petite-fille d'Empereur :

  Eudocie Angélina Comnène, petite fille d'Alexis I[er][98]

---

86. Irène Doukaina Camatérè (POLEMIS, *Doukai*, 32). Elle est évoquée dans un poème que Nicolas Calliclès a composé en l'honneur du défunt Grégoire Camatèros : Nicolas Calliclès, *Carmi*, 21, l. 7-9, p. 96.
87. Théodore Prodrome la désigne dans une épitaphe comme étant l'épouse du neveu de Jean II, Jean Doukas, fils d'Anne Comnène et de Nicéphore Bryennios : Théodoros Prodrome, l. 173-176, p. 387. Voir Jean Doukas (BARZOS, *Comnène*, I, 66).
88. Une lettre de l'higoumène d'Oxia, Grégoire, à Alexis Comnène, le neveu de Jean II, évoque son mariage, mais sans indiquer le nom de l'épouse : P. GAUTIER, « Les lettres de Grégoire, higoumène d'Oxia », *REB* 31, l. 39-40, p. 212-214.
89. Nostongonissa Tarchaneiôtissa (*PLP*, 27512). Georges Pachymère, *Histoire*, II, l. 16-18, p. 385. Selon Pachymère, Nicéphore Tarchaneiôtès eut une fille d'un premier mariage avant d'épouser Marie Paléologue.
90. Théodora Tarchaneiôtissa (*PLP*, 27510). Georges Pachymère, *Histoire*, II, p. 385.
91. Marie Comnène Branaina Laskarina Doukaina Tornikina Paléologina (*PLP*, 21396). Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 139, l. 19-22, p. 92.
92. Eugénie Comnène Paléologina (*PLP*, 21368). Jean Cantacuzène, *Histoire*, I, l. 7-9, p. 109.
93. Théodora Raoulaina Paléologina Comnène Cantacuzène (*PLP*, 10943). Son nom et sa situation apparaissent dans la notice d'un manuscrit étudiée par S. KUGEAS, « Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F. », *BZ* 16, 1907, p. 590.
94. Théodora Comnène Paléologina (*PLP*, 21381). Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 10, l. 21-23, p. 25.
95. Anne Comnène Angélina Doukaina Philanthropeinè Maliasènè Paléologina (*PLP*, 21351). Un chrysobulle de Michel VIII datant de 1274 indique qu'elle et son époux sont entrés au monastère sous le nom de Joasaph et d'Anthusa : MM IV, p. 336-338. Voir également Annexe 9.
96. Eulogie Comnène Paléologina (*PLP*, 21370). Manuel Philès, I, 168, p. 77-78.
97. Hélène Palélogina (*PLP*, 21364). Georges Sphrantzès indique dans sa chronique la disparition de la fille du despote du Péloponnèse, Thomas : Georges Sphrantzès, l. 15-17, p. 192.

- Une cousine d'Empereur :
  Irène Synadénè, cousine de Manuel I[er], devenue la moniale Marie[99]

- Huit aristocrates dont le lien de parenté avec l'Empereur est plus lointain :

- Marie Pakourianè, petite nièce d'Alexis I[er] , devenue la moniale Marthe[100]
- Anne Botaneiataina, nièce éloignée d'Alexis I[er], devenue la moniale Arétè[101]
- Euphrosyne Comnène Doukaina Paléologina, fille de Théodora Synadènè[102]
- Thomaïs, belle fille de Théodora Synadènè, devenue la moniale Xénè[103]
- Théodora, petite fille de Théodora Synadènè devenue la moniale Théodosia[104]
- Théodosia Glabaina, belle-mère de Michel Tarchaneiôtès, neveu de Michel VIII[105]
- Marie Tarchaneiôtissa, épouse de Michel Tarchaneiôtès, neveu de Michel VIII[106]
- Marie, petite fille de Constantin Paléologue, frère d'Andronic II, devenue la moniale Marthe[107]

Cette liste permet d'observer deux phénomènes importants. C'est d'abord l'entrée croissante des femmes aristocrates au monastère à partir du règne des Paléologues : 43

98. Eudocie Angelina Comnène (BARZOS, *Comnène*, I, 94). LAMBROS, *NE* 8, 1911, l. 26-28, p. 124 et l. 43-46, p. 125.
99. Comme Eudocie Angelina, elle apparaît dans le poème du XII[e] siècle : cf. LAMBROS, *NE* 8, 1911, l. 25-29, p. 41.
100. Elle est évoquée dans la notice d'un manuscrit d'un certain Pacôme le Sinaïte selon BARZOS, *Comnène*, I, p. 271.
101. Anne Botaneiataina (BARZOS, *Comnène*, I, 99). K. Barzos l'identifie comme étant la petite fille de la nièce de l'Empereur.
102. Euphrosyne Comnène Doukaina Paléologina (*PLP*, 21373). Théodora Synadènè dit être entrée avec elle dans le monastère qu'elle a fondé, et prévoit sa commémoraison : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 118, l. 28-31, p. 81 et l. 1, p. 82.
103. Thomaïs Comnène Doukaina Laskarina Paléologina Cantacuzène (*PLP*, 10944). Elle fait l'objet d'une commémoraison à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 122, l. 18-20, p. 84.
104. Théodora Comnène Doukaina Raoulaina Paléologina (*PLP*, 21382). Elle fait elle aussi l'objet d'une commémoraison particulière à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 136, l. 25-26, p. 91.
105. Théodosia Glabaina (*PLP*, 4206). À l'aide de différentes sources P. Schreiner démontre qu'elle est la fondatrice du monastère de la Pammakaristos : cf. P. SCHREINER, « Eine Unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii), und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels », *DOP* 25, 1971, p. 222. Cf. Annexe 4, n° 58.
106. Voir *supra*, n. 9, p. 81. Désignée comme protostratorissa dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, elle est l'épouse du protostrator Michel Doukas Glabas Tarchaneiôtès, non de Isaac Tornikès comme l'avance H. Delehaye : « τῆς πρωτοσρατιρίσσης Γλαβαίνης », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 145, l. 17-18, p. 95 et p. 148. Concernant le mariage de Michel Tarchaneiôtès avec Marie Paléologue, voir CHEYNET-VANNIER, *Études prosopographiques*, p. 178.
107. Marie Paléologina (*PLP*, 21391). Nicéphore Grégoras indique que l'épouse de Stefan III Uros s'est faite moniale à Skopje : Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, p. 373. F. DÖLGER, « compte rendu de Michailo Laskaris, *Vizantiske princese u srednjevekovnoj Srbiji. Prilog istoriji vizantiskosrpskich odnosa od kraja XII do sredine XV veka*, Belgrade, 1926 », *BZ* 27, 1927, p. 133

femmes sur 59 sont devenues moniales après 1261[108]. Par ailleurs, des familles entières s'engagent dans la carrière monastique, comme les nièces d'Alexis I[er] et de Michel VIII ou les sœurs de ce dernier. Lorsque l'on connaît le lieu de retraite qu'elles ont choisi, on constate même qu'elles peuvent avoir prononcé leurs vœux dans le même monastère, telle Marie-Rita et sa fille Théodora, ou Théodora Synadènè et sa fille Euphrosyne.

En outre, le contenu des règlements de la Kécharitômènè, de Lips, des Saints-Côme-et-Damien et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance révèle à sa manière la fréquentation des monastères par les aristocrates : le soin avec lequel les fondatrices traitent des conditions de vie de celles qui partagent la catégorie sociale dont elle sont issues, leur accordant nombre de privilèges, pourrait laisser penser que les institutions qu'elles ont fondées sont réservées aux seules femmes bien nées[109]. Avares de détails, les actes du patriarcat ne livrent que peu de renseignements sur les moniales impliquées dans les affaires traitées. Néanmoins, quelques indices, au premier rang desquels les biens qu'elles possèdent, suggèrent l'origine aristocratique de certaines d'entre elles. Ainsi en est-il de cette affaire traitée entre 1355 et 1360 où le patriarche confère à la moniale Maroulina[110] la direction et l'administration de la Théotokos Varangiotissa. Celle-ci a en effet non seulement promis de pourvoir avec ses propres ressources au maintien et à l'amélioration du monastère, mais également de léguer à ce dernier des ateliers qui lui appartiennent[111]. De même, en janvier 1364, la moniale Marthe-Syriana[112] est reconnue par le patriarche Philothéos I[er] Kokkinos abbesse et *ktètôr* de la Théotokos Pausolypè grâce à ses moyens : ces derniers lui permettront d'entretenir et

108. Le phénomène est d'autant plus important qu'E. Malamut avait déjà noté que le nombre des moniales de rang impérial était déjà supérieur sous les Comnènes à celui de toutes les époques antérieures. Voir MALAMUT, *Alexis I[er]*, p. 253.
109. Irène Doukaina les désigne comme des femmes « illustres et de noble condition » : « τῶν ἐκ περιφανεστέρου βίου καὶ καταστάσεως σεμνῆς », Kécharitômènè, *Typikon,* 4, l. 340-341, p. 39. Théodora Paléologina fait de même : « τῶν (…) περιφανῶν (…) γυναικῶν », Lips, *Typikon,* 41, p. 129. Théodora Synadènè évoque des femmes de noble condition habituées à un certain train de vie : « τινές ποτε τῶν ἔξωθεν περιφανῶν καὶ ἁβροτέρῳ βίῳ χρησαμένων », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 93, p. 71. Cf. *infra*, c. III, p. 152-154.
110. Maroulina (*PLP*, 17161).
111. Maroulina est choisi par le patriarche pour assurer la direction du monastère : « εἵληφε τὸ τοιοῦτον μονύδριον μοναχὴ κυρᾶ (…) ἡ Μαρουλίνα, ὥστε τὸ δέον αὕτη ἀναπληρῶσαικαὶ ὡς ἐφικτὸν βελτιῶσαι καὶ συστῆσαι αὐτὸ ἐξ οἰκείων αὐτῆς πραγμάτων, τοῦτο ἐπὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος πολυτρόπως ὑποσχεθεῖσα », *DRPK* III, 258, l. 10-14, p. 516. Elle a promis d'en assurer l'entretien : « ἐδόθη ἡ τούτου ἐφορεία καὶ διοίκησις καὶ διεξαγωγὴ πρὸς τήνδε τὴν Μαρουλίναν διὰ γράμματος τῆς ἡμῶν μετριότητος, ὑποσχεθεῖσαν, ὡς διείληπται, φροντίζειν ὡς εἰκὸς τῆς τούτου ἐπιμελείας καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον βελτιώσεως καὶ ἐπαυξήσεως, πρὸς δὲ προσκυρῶσαι καὶ ἀφιερῶσαι καὶ τὰ προσόντα αὐτῇ ἐργαστήρια πρὸς τόδε τὸ μονύδριον ». Voir aussi DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2386, p. 319. Maroulina sera destituée par la suite de ses fonctions pour adhérer aux idées fausses de Barlaam et Akindynos dans le contexte de la querelle palamite. Sur ce point, cf. *infra*, c. V, p. 226. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 42.
112. Syriana (*PLP*, 27170).

d'embellir le monastère[113]. Enfin, Jean Apokaukos évoque le cas de celui des Blachernes à Arta dont il autorise la conversion en monastère féminin. Le métropolite de Naupacte précise que ce sont des femmes bien nées qui l'occupent[114].

1.3 La suite

Toutefois, certains articles des règlements témoignent de l'ouverture du monastère à d'autres catégories sociales. C'est le cas de ceux qui traitent des conditions de vie des proches des fondateurs : Nil Damilas excepté, toutes les fondatrices prévoient d'attacher un personnel spécifique au service des femmes biens nées[115]. Certaines ne prendront jamais le voile : c'est le cas de celles qui sont désignées comme les « femmes libres ou esclaves » accompagnant les petites-filles d'Irène Doukaina entrées à la Kécharitôménè[116], ou quelques-unes des six servantes au service de toute la communauté[117]. Mais d'autres peuvent devenir effectivement moniales : Théodora Paléologina indique ainsi que les trois domestiques mises au service de ses filles pourront prononcer leurs voeux au monastère de Lips, comme celle qui servira chaque aristocrate accueillie dans cette institution[118]. De même, la suite de ses petites-filles et des aristocrates qui se sont retirées dans son monastère peut être composée de laïques et de moniales[119]. La présence de femmes qui ne sont pas aristocrates apparaît plus clairement dans l'article que Théodora Paléologina consacre au noviciat : elle évoque alors le cas de celles entrées au monastère dès l'enfance, quelle que soit leur origine, noble ou modeste[120].

---

113. « προσηκαμένη τὴν αὐτῆς δέησιν ἀπολύει τὸ παρὸν γράμμα, δι' οὗ καὶ παρακελεύεται ἔχειν τὴν τοιαύτην μοναχὴν Μάρθαν τὴν ἐφορίαν καὶ διοίκησιν τῆς τοιαύτης μονῆς καὶ τὰ ἐν αὐτῇ κτητορικὰ δίκαια ἐφ'ὅρῳ τῆς ἑαυτῆς ζωῆς », MM I, 200, p. 555 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2476, p. 398. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 43.

114. « ὅσαι καὶ μᾶλλον τῶν κατὰ πόλιν οἰκείων ἀπαναστάσαι πνευματικῶν φωλεῶν, τά τε γένη καὶ τοὺς τρόπους ἐπίσημοι, διὰ τὴν κατα σχοῦσαν τὴν καθ'ἡμᾶς βασιλεύουσαν θείαν εἴποι τις καὶ φλόγα καὶ μάστιγα, ἕως καὶ ταύτης τῆς ἑτέρας σωστικῆς ὡς ἂν εἴπῃ τις κιβωτῳ εἰσηχθησάντε τε καὶ ἐνετέθησαν », Jean Apokaukos, *Lettres*, p. 18. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 15.

115. Il fustige au contraire la présence des servantes au monastère au nom du respect de la loi canonique : « Προσέχετε ἀκριβῶς, ἵνα μὴ δέξηθε δούλην τινὸς εἰς τὸ μοναστήριον ὑμῶν ἐπὶ τὸ μονάσαι. (…) οὐ μόνον διὰ τὴν ἐπακολουθοῦσαν ὄχλησιν παρὰ τῆς αὐθεντίας, ἀλλ' ὅτι καὶ οἱ θεῖοι κανόνες τοῦτο κελεύουσιν », Pantanassa, *Typikon*, 5, p. 99-100. L'évocation de cette pratique révèle la présence d'aristocrates à la Pantanassa.

116. Chaque parente de l'impératrice a l'autorisation d'entrer au monastère avec deux femmes, libres ou esclaves : « δύο γυναῖκας τὰς ἐκδουλευούσας αὐτῇ ἐλευθέρας εἴτε καὶ δούλας », Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 321-323, p. 37-39.

117. Si rien n'est dit de leur statut dans l'article 5 où elles apparaissent, l'article 70 qui traite de la sépulture des moniales distingue les servantes des moniales de celles qui ont prononcé leurs vœux et sont estimées pour leurs vertus : « Ἀφορισθήσεταί γε μὴν μία σταταραία χάριν ταφῆς τῶν ὑπουργισσῶν τῶν τοιούτων μοναζουσῶν, (…) ἑτέρα λόγῳ (…) τῶν ὑπουργισσῶν ὅσαι εἰσὶ μοναχαὶ καὶ ἐνάρετοι », Kécharitôménè, *Typikon*, 70, l. 1730, p. 117.

118. Lips, *Typikon*, 40, l. 11-12, p. 129.

119. Aux yeux de la fondatrice, c'est le nombre de servantes qui semblent compter le plus : deux pour ses petites filles, une pour les aristocrates : Lips, *Typikon*, 41, l. 25-28, p. 129 ; l. 29-32, p. 129.

120. À l'adjectif περιφανής déjà relevé plus haut s'ajoute celui d'ἰδιώτης : Lips, *Typikon*, 18, l. 20-21, p. 116.

Les deux groupes que distinguent les fondatrices au sein de la communauté rendent ainsi compte de la coexistence de moniales appartenant à différentes catégories sociales : les sœurs de chœur, qui savent lire et écrire, consacrent leur temps à prier et chanter lors des offices quand les autres se chargent des travaux domestiques[121]. Alors que Théodora Synadènè ne fait qu'évoquer l'existence de ces deux catégories de moniales[122], Théodora Paléologina va jusqu'à fixer leurs effectifs : parmi les cinquante moniales de Lips, on compte trente sœurs de chœur[123] ; aux Saints-Côme-et-Damien qui accueille trente moniales, dix-huit[124]. Une hiérarchie se construit ainsi autour de la possibilité d'accéder à une certaine éducation, privilège des seules aristocrates[125].

1.4 Des cas indéterminés

Cependant, même dans les *typika* il n'est pas toujours aisé - voire possible - de déterminer l'origine des moniales évoquées. Ainsi Irène Doukaina ne dit rien des deux petites filles accueillies dans son monastère afin de les nourrir, de les élever, de les éduquer et de les former[126]. S'il peut s'agir de jeunes aristocrates, la fondatrice peut également chercher ainsi à venir en aide à des jeunes filles déshéritées[127]. Il en est de même pour les orphelines que Théodora Synadènè dit accueillir dans son monastère[128]. Dans les autres documents révélant l'existence d'un monastère féminin, l'origine sociale du fondateur, lorsqu'elle est connue, peut constituer un indice, celui-ci exprimant souvent son souhait d'accueillir ses proches et des femmes de sa condition : ainsi, Phokas Maroulès[129] a restauré le monastère des saintes Mènodora, Nymphodora et Mètrodora afin d'y accueillir son épouse et ses filles[130]. De même,

---

121. Cf. *infra*, c. III, p. 138-139.
122. Les sœurs de chœur désignées par le terme d'ἐκκλησιαστικαί sont évoquées dans l'article 56 ; les sœurs qui se chargent des travaux, dans l'article 58 : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 56, p. 49-50 ; 58, p. 50-51.
123. Dans ce *typikon*, il n'y a pas de terme spécifique pour désigner les sœurs de chœur : Lips, *Typikon*, 4, l. 7-8, p. 109.
124. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 6, l. 24-25, p. 139.
125. Cet enseignement est plus ou moins poussé selon la volonté des parents ou, plus rarement, de la femme elle-même. Sur l'éducation des moniales, cf. *infra*, c. II, p. 116-117.
126. « ἀνατρέφεσθαι γὰρ καὶ δύο παιδία ἐν τῇ μονῇ διοριζόμεθα καὶ ἀνάγεσθαι καὶ παιδεύεσθαι καὶ καταρτίζεσθαι καὶ ἀποκείρεσθαι ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι », Kécharitômènè, *Typikon*, 5, l. 369-371, p. 41.
127. Cette pratique est également observée dans les monastères masculins.
128. Théodora indique entrer au monastère avec sa fille et de jeunes filles, ὀλίγαις παρθένοις. Celles-ci peuvent être identifier comme les orphelines dont la fondatrice dit se soucier par la suite : « ἐμπεριέκλεισα, πάντας λογισμούς, πάσας ἐλπίδας ὅλην τε τὴν φροντίδα, ὅλην τὴν μέριμναν ἡμῶν καὶ τῶν ἀπωρφανισμένων μου τέκνων ἐπιρρίψασα ἐπὶ Κύριον, τῶν ὀρφανῶν τὸν πατέρα », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 10, l. 22-23, p. 35.
129. Phocas Maroulès (*PLP*, 17157).
130. Un diacre protonotaire dénommé Michel Kaballaropoulos témoigne de la volonté du fondateur alors qu'elle est remise en question : « ἐφ' ᾧ δὴ βάρει καὶ ἐμαρτυρήθη παρά τε τοῦ θεοφιλεστάτου πρωτονοταρίου διακόνου

la localisation du monastère permet de supposer avec vraisemblance l'origine des membres qui l'habitent : les aristocrates vivant principalement dans la capitale ou les grandes villes de l'Empire, les institutions qui s'y trouvent doivent accueillir les dames qui en sont issues[131]. Souvent, le caractère lacunaire des sources interdit d'aller au-delà de ces hypothèses, mais les moniales les mieux connues sont le plus souvent d'origine aristocratique.

Ces femmes qui apparaissent dans la documentation se trouvent réunies au monastère pour des raisons très diverses.

2. DU CHOIX PERSONNEL À LA CONTRAINTE

Les raisons d'une entrée au monastère se révèlent souvent difficiles à identifier. En premier lieu, peu de cas paraissent vraiment clairs : les témoignages des moniales portant sur les motifs du choix de leur carrière sont fort rares et souvent difficiles d'interprétation. Celle-ci doit prendre en compte la nature de la source où ils sont consignés pour distinguer ce qui est réalité de ce qui n'est que respect des conventions du genre. Ensuite, hormis ce matériel exceptionnel, les informations contenues dans la documentation se résument souvent à la désignation d'une femme moniale ou devenue moniale sans plus de précision. Il arrive cependant que les circonstances de l'entrée sont dévoilées et permettent ainsi de distinguer les entrées souhaitées des entrées contraintes.

2.1 UN CHOIX PERSONNEL

Selon J. Beaucamp, outre l'initiative du divorce, l'entrée en religion constitue la seule « autonomie de décision » reconnue à la femme[132]. Une constitution de Justinien contenue dans le Code interdit en effet aux parents, quand un fils ou une fille – qu'il soit en puissance ou émancipé - choisit la vie monastique ou cléricale, de l'arracher à cette existence ou de le déshériter à cause d'elle. Dans le domaine religieux, la femme obtient donc, en théorie, un

---

κῦρ Μιχαὴλ τοῦ Καβαλλαροπούλου καὶ παρ᾽ἑτέρων διαφόρων προσώπων, ὡς αὐτήκοοι ἐγένοντο τοῦ δομεστίκου καὶ ἔχουσι μαθόντες παρ᾽ ἐκείνου τὴν ἐπὶ τῇ τοιαυτῇ μονῇ θέλησιν καὶ τὸν σκοπὸν αὐτοῦ, γυναικεῖαν δηλονότι καὶ ἐπιχειρίσαι καὶ ἀπαρτίσαι αὐτήν, ὡς εἰς κατάντημα εἶναι καὶ ἀνάπαυσιν καὶ τῆς αὐτοῦ γυναικὸς καὶ των θυγατέρων αὐτῶν », *DRPK* II, 135, l. 60-66, p. 278. MM I, 98, p. 221-226 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2207, p. 160-162. Cf. Annexe 4, n° 38.

131. Concernant la localisation des monastères, cf. *infra*, p. 110-111.

132. CJ 1,3,54§5. Sur ce point, cf. BEAUCAMP, *Statut I*, p. 260.

pouvoir de décision aussi grand que celui de l'homme par rapport à ses parents. On relève ainsi dans les sources l'expression d'un choix personnel.

2.1.1 Des vocations ?

Parmi les entrées souhaitées, on relève le cas des aristocrates qui ont préféré la carrière monastique à toute autre, par vocation : dans le *typikon* de Lips, Théodora Paléologina prend soin de les distinguer en indiquant qu'elles sont entrées au monastère « par amour pour Dieu »[133]. S'il n'existe aucun témoignage direct de l'expression de cette vocation, on reconnaît cette catégorie de femmes dans la documentation par la précocité de leur choix et les obstacles auxquels elles ont pu se heurter pour parvenir à leurs fins. Ainsi, c'est à 16 ans seulement qu'Irène-Eulogie impose à son père réticent sa décision d'abandonner le siècle[134]. Le testament de ce dernier indique par ailleurs que sa seconde fille a suivi l'exemple de sa sœur tout aussi jeune[135]. Enfin les deux lettres que Gennade Scholarios adresse à Simônis Asanina Paléologina indiquent que cette dernière a également pris tôt la décision de quitter le siècle pour devenir la moniale Sophrosynè[136].

Si les moniales sont amenées à s'exprimer dans le cadre des affaires où elles se trouvent impliquées, on ne relève qu'un seul cas parmi les sources juridiques où l'une d'entre elles déclare être entrée volontairement au monastère et vouloir y rester[137]. En janvier 1383, le patriarche Nil Kérameus doit juger du sort d'un prêtre, Machètarès[138], accusé d'avoir célébré un mariage illicite, la promise, fille de Georges Boutzas[139], étant moniale[140]. Il est convaincu de la culpabilité du prêtre lorsqu'il reçoit le témoignage de la jeune fille qui affirme vouloir rester à vie dans le monastère où elle se trouve depuis un an déjà, apparemment contre la

133. « διὰ πόθον ἄλλως τὸν πρὸς Θεόν », Lips, *typikon*, 18, l. 22-23, p. 116.
134. Cette information apparaît dans l'éloge funèbre que fit Théodore Hyrtakénos de Nicéphore Choumnos : « ἡ δ'… νυμφεύεται μὲν εὐθύς, θνητὸν ἀποβαλοῦσα δεσπότην, τῷ τοῦ παντὸς δεσπότῃ Θεῷ », Théodore Hyrtakénos, l. 2-5, p. 287. Selon I. Sevcenko, la réticence de son père apparaît dans le traité *Anépigraphos* qu'il écrivit vers 1308 : il tient Théolepte de Philadelphie pour responsable de l'engagement d'Irène dans la carrière monastique qu'il juge trop précoce. Sur ce point, voir SEVCENKO, *Anépigraphos*, p. 477 et LAURENT, *Princesse*, p. 42-45.
135. Nicéphore Choumnos, *Testament*, p. 335.
136. Le patriarche ne précise guère l'âge de la belle-sœur du despote de Morée Dèmètrios Paléologue lorsqu'elle prononce ses vœux : Gennade Scholarios, IV, p. 234-235 et 502-503.
137. Sur le rôle des moniales dans le cadre des affaires traitées par les tribunaux, voir *infra*, c. V, p. 195-200.
138. Machètarès (*PLP*, 17531).
139. Georges Boutzas (*PLP*, 3120).
140. Au petit matin, Machètarès est allé chercher la fille d'un certain Georges Boutzas afin de la marier avec le fils d'un maçon dénommé Michel. Or, la jeune fille est devenue moniale depuis qu'elle est séparée de son fiancé qui a émis le souhait quitter le monde : « λαβὼν δὲ αὐτὸς τὴν βούλλαν καὶ ἀπελθὼν ἀωρὶ τῶν νυκτῶν συνέζευξε τὸν τοῦ Μιχαὴλ υἱὸν τῇ θυγατρὶ τοῦ παπᾶ Γεωργίου τοῦ Βουτζᾶ τῇ καλογραίᾳ, ἥτις διὰ τὸ χωρισθῆναι τὸν ἔλαβε διὰ σταυρικῶν δεσξῶν ἄνδρα μέλλοντα ἀναχθῆναι εἰς ἱερωσύνην ἐνεδύσατο τὸ μοναχικὸν σχῆμα, καὶ ἦλθεν ὡς μοναχὴ ἔμπροσθεν τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου », MM II, 360, p. 50. DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2750, p. 62-63.

volonté de son père qui a autorisé son mariage forcé. Le doute demeure cependant quant à la sincérité de cette déclaration, l'enquête précisant par ailleurs que la fille de Boutzas est devenue moniale après avoir été fiancée, son promis ayant rompu son engagement pour entrer au monastère. Second choix de la jeune fille, cet engagement a aussi bien pu être conclu par dépit[141].

À côté des vocations s'imposent les entrées au monastère voulues comme des actes de piété par des femmes soucieuses de leur salut.

2.1.2 Des pénitentes ou la recherche du salut

C'est ainsi que Théolepte de Philadelphie[142] présente l'engagement monastique à sa protégée afin de l'encourager à entrer au Christ Philanthrope[143]. La précocité de son choix laisse néanmoins supposer que ce n'est pas le seul souci de son salut qui l'a amenée à suivre les conseils de son directeur. C'est en revanche plus plausible pour les autres fondatrices, plus âgées qu'Irène-Eulogie et donc plus soucieuses de leur disparition prochaine[144] : dans leurs règlements, elles décrivent ainsi leur geste comme un moyen de remercier Dieu pour ses bienfaits passés, présents et à venir. Théodora Synadènè explique son choix de fonder le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance en présentant les différentes manières de manifester à Dieu sa reconnaissance. Parmi ces dernières, la princesse dit avoir préféré celle qui consiste à édifier pour lui des sanctuaires ou des institutions religieuses[145]. Elle considère son geste comme bien modeste au vu de sa dette envers Dieu qui lui a offert protection et bénédiction tout au long de sa vie[146]. Irène Doukaina rend également grâce à la Mère de Dieu qui l'a inondée de ses bienfaits. Elle se déclare ainsi redevable envers elle de sa naissance dans une « famille pieuse et naturellement portée à la vertu »[147], de l'éducation dont elle a bénéficié[148], de son accession à la majesté impériale[149], de sa « très grande fécondité à la

141. « καὶ ὑπεσχέθη εἶναι διὰ βίου παντὸς μοναχὴ, εἰσῆλθε δὲ καὶ εἰς μοναστήριον, καὶ ἦν ἐκεῖσε συναριθμουμένη ταῖς λοιπαῖς τῶν μοναχῶν ἐπέκεινα χρόνου ἑνός », *ibid.*, p. 50.
142. Théolepte de Philadelphie (*PLP*, 7509).
143. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, l. 10-14, p. 34. Voir *infra*, c. II, n. 177, p. 97.
144. Irène Doukaina et Théodora Synadènè ont plus de 40 ans lorsqu'elles fondent leurs monastères ; Théodora Paléologina plus de 50 ans. Cf. Kécharitômènè, *Typikon*, p. 6 ; TALBOT, *Theodora Paleologina*, p. 295 et 299 ; PAPADOPOULOS, *Palaiologen*, p. 9.
145. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 1, l. 1-10, p. 20.
146. *Ibid.*, 5, l. 26-29, p. 22.
147. « Τά τε γάρ μοι πρὸς γένεσιν, (…) ἐξ εὐσεβοῦς τε γένους καὶ πρὸς ἀρετὴν εὐφυοῦς εὐμενείᾳ Θεοῦ καὶ ταῖς σαῖς ἐπιστασίαις καὶ ἀντιλήψεσι τὴν ἀρχὴν ἐκληρώσατο », Kécharitômènè, *Typikon*, l. 39-44, p. 21.
148. Kécharitômènè, *Typikon*, l. 44-47, p. 21.
149. *Ibid.*, l. 51-55, p. 21.

Porphyra »[150], de la longévité du règne de son époux[151] et de ses nombreuses victoires contre les barbares[152], de la guérison de sa fille Eudocie une fois entrée au monastère[153]. Tous ces dons la conduisent à rendre hommage à la Vierge en lui dédiant la Kécharitômènè[154]. L'impératrice se contente cependant de fonder cette dernière sans y entrer. P. Gautier émet l'hypothèse qu'elle se serait retirée dans les appartements privés de la Kécharitômènè après la mort de son époux et l'accession au pouvoir de son fils Jean II. Mais comme pour sa fille, rien n'indique qu'elle se soit faite moniale[155].

D'autres ne se limitent pas à l'édification d'un monastère pour plaire à Dieu : elles s'engagent dans la carrière monastique. Théodora Synadènè indique ainsi dans son règlement être entrée à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[156]. Théodora Paléologina est, quant à elle, citée dans Synodikon de l'orthodoxie comme moniale Eugénie[157]. Par son caractère unique, cette occurrence laisse penser que l'impératrice prit le voile juste avant de mourir, une pratique courante qui confirme le désir de racheter son Salut peu avant de disparaître.

On retrouve ce cas de figure avec la devineresse Amarantina[158], dont le procès se tient à l'automne 1350 devant le tribunal patriarcal. À l'occasion de la condamnation de cette dernière pour avoir pratiqué la magie, le patriarche rappelle qu'elle s'est rachetée en avouant ses fautes et en décidant de prendre l'habit monastique[159]. L'entrée au monastère prend alors l'allure d'une pénitence choisie[160].

Ce dernier exemple indique que l'engagement monastique peut aussi être le fruit de circonstances bien précises.

---

150. « Τούτοις τὸ ἐν πορφύρᾳ τέθεικας γονιμώτατον », Kécharitômènè, *Typikon*, l. 55-57, p. 21-23. Irène Doukaina se dit mère, mais également grand-mère. On a vu précédemment qu'Irène et Alexis eurent neuf enfants : cf. *supra*, c. I, n. 44, p. 62. En 1118, elle est également grand-mère : sa fille Anne a déjà donné naissance à une fille, et l'épouse de Jean II, Irène, à des jumeaux.

151. Kécharitômènè, *Typikon*, l. 57-58, p. 23.

152. *Ibid*., l. 58-60, p. 23.

153. *Ibid*., l. 60-62, p. 23.

154. Kécharitômènè, *Typikon*, l. 102sq, p. 25. Sur la fondation de la Théotokos Kécharitômènè par Irène Doukaina, voir MALAMUT, *Alexis I^er^*, p. 250-254.

155. Malgré la démonstration que P. Gautier construit autour de deux passages de l'éloge funèbre d'Anne Comnène par Georges Tornikès qui indiquent que la princesse a veillé sur sa mère lorsqu'elle était âgée : cf. Kécharitômènè, *Typikon*, p. 8.

156. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 10, l. 21-22, p. 25 : voir *infra*, c. II, n. 187, p. 98.

157. GOUILLARD, *Synodikon*, l. 864, p. 101.

158. Amarantina (*PLP*, 748).

159. « Βλέπετε ἰδοὺ καὶ τὴν δηλωθεῖσαν Ἀμαραντίναν γνησίως καὶ ὁλοψύχως μετανοήσασαν καὶ διὰ τῆς καλῆς ἐξομολογήσεως προσελθοῦσαν Χριστῷ καὶ τὸ μοναχικὸν σχῆμα μεταμφιασαμένην », *DRPK* III, 180, l. 164-166, p. 44 ; MM I, 134, p. 301-306 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2318, p. 260-261.

160. Comme pour les motifs d'entrée de certaines femmes, on peut douter de la sincérité d'Amarantina, car elle semble apparaître plus loin dans une affaire soumise au tribunal. Une certaine Amarantina est mariée et mère d'un certain Jacques : MM I, 292, p. 549-550.

2.1.3 Des circonstances précises

Sans remettre en cause la piété des futures moniales, certains événements, en se révélant des épreuves, peuvent parfois les conduire à entrer au monastère.

2.1.3.a Le veuvage

La mort d'un époux vient en premier lieu. Tandis que les plus modestes, qui ont perdu avec leur mari tout revenu, sont contraintes de se réfugier dans une institution qui leur offre le gîte et le couvert[161], les aristocrates semblent profiter de la disparition de leurs devoirs conjugaux pour entrer au monastère. Une fois encore, nous sommes mieux informés sur le sort des femmes appartenant à la famille impériale : parmi les 59 aristocrates connues devenues moniales appartenant à cette catégorie entre les XII^{e} et XV^{e} siècles, 18 ont pris cette décision une fois veuve[162]. Parfois, il est impossible de déterminer si l'entrée au monastère coïncide avec la disparition d'un mari, les sources se limitant le plus souvent à mentionner brièvement la situation familiale de ces femmes. C'est le cas des deux nièces d'Alexis I^{er}, Sophie, épouse de Théodore Doukas[163], Eudocie Comnène, mariée à Nicéphore Botaneiatès[164], ainsi que de la petite-nièce de l'Empereur, Marie Pakourianè, femme de Nicéphore Pakourianos[165]; de la petite fille d'Alexis I^{er}, Eudocie Angelina Comnène, mariée à Basile Goudélès Tzykandèlès[166] ; de Marie d'Antioche, épouse de Manuel I^{er}[167]; de la mégalè domestikissa Eugénie Paléologina, nièce de Michel VIII[168] ; de Marie Tarchaneiôtissa, épouse de Michel Tarchaneiôtès[169] ; de Marie Paléologina, épouse de Stefan Uros III de Serbie[170] ; de

161. Sur la fonction d'accueil des monastères, voir *infra*, c. IV, p. 183-186.

162. C'est l'expression « ἀνδρὸς χήρα » qui apparaît le plus souvent dans les textes.

163. LAMBROS, *NE* 8, 1911, l. 1-5, p. 47. Selon K. Barzos, la disparition de Théodore se situerait autour de 1125 : cf. BARZOS, *Comnène*, 29, p. 169-172.

164. L'hypotyposis du *typikon* du monastère du Prodrome *tou Phoberou* prescrivant des prières, on y apprend juste qu'elle devient moniale une fois son époux disparu, et qu'elle prit le nom de Xénè. Cf. Prodrome *tou Phoberou*, *Typikon*, l. 15, p. 62, et R. JANIN, « L'église byzantine sur les rives du Bosphore », *REB* 12, 1954, p. 71. Selon les indications de K. Barzos, cet événement surviendrait en 1144 : BARZOS, *Comnène*, 30, p. 172-174.

165. De cette dernière, on sait juste qu'elle est entrée au monastère à la mort de son époux et qu'elle prit alors le nom de Marthe, selon K. Barzos dans le deuxième quart du XII^{e} siècle : cf. BARZOS, *Comnène*, p. 271 et 680.

166. La fille de Constantin Ange et de Théodora est évoquée dans un poème du XII^{e} siècle composé par un anonyme : on y apprend qu'elle devient moniale après la mort de son époux, Basile Goudélès. Cf. LAMBROS, *NE* 8, 1911, l. 26-28, l. 43-46, p. 125.

167. Cf *supra,* n. 33, p. 82.

168. On suppose que son mari était Sutzigan qui pris le nom de Syrgianès (PLP, 27233). Elle est la mère du grand domestique Jean Syrgyanès (PLP, 27167). Jean Cantacuzène, *Histoire*, I, l. 7-9, p. 109,

169. Son nom apparaît non seulement dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance dans le passage consacré à la délimitation du monastère (voir *supra*, n. 8, p. 81), mais également dans plusieurs pièces de Manuel Philès qui se rapportent des fondateurs du monastère de la Pammakaristos. La mort de Michel Glabas

Marie, mariée à Nicéphore Doukas[171] ; enfin de l'épouse d'Alexis III de Trébizonde, Théodora[172].

Parfois, on dispose de quelques indications supplémentaires, mais encore trop peu nombreuses pour espérer reconstituer ne serait-ce qu'une partie de l'existence de ces femmes, qu'on ne connaît que par bribes. Anne Comnène nous apprend ainsi de la sœur d'Alexis I[er], Théodora, qu'elle est devenue moniale depuis la perte de son époux et qu'elle pratique une « ascèse rigoureuse »[173]. Une lettre d'un certain Constantin du Sinaï indique que Marie Paléologina, fille d'Andronic III, est entrée au monastère à la mort de son époux Michel Asên[174], fils du tsar de Bulgarie, et qu'elle est enterrée dans l'église de Mésembria[175].

Sans faire l'objet de développements particuliers, le rôle des femmes aristocrates étant toujours présenté comme secondaire, le cas de certaines d'entre elles est tout de même mieux connu dans les sources historiques ou littéraires. Ainsi, sainte Théodora d'Arta entre dans le monastère de Saint-Georges, dont elle est la fondatrice, immédiatement après la mort de son époux Michel II d'Epire[176]. Devenue veuve bien plus jeune, Irène Choumnaina Paléologina semble davantage se laisser guider par les conseils de Théolepte qui lui présente le deuil comme une première étape vers la renonciation au monde[177]. Une partie de l'existence de Théodora Tarchaneiotissa est révélée dans la relation que Georges Pachymère fait du règne de Michel VIII, dans le passage consacré à la querelle qui l'oppose au patriarche Arsène : ce

---

survenant en 1304, elle serait devenue moniale à cette date. Manuel Philès, I, 223, p. 117 ; 219, p. 115 ; 98, p. 280.

170. Selon Nicéphore Grégoras, elle serait restée en Serbie après la mort de son époux en 1331 et se serait faite moniale à Skopje : cf. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, II, p. 373 et p. 393-394. F. Dölger précise quelques aspects de l'existence de la princesse dans le compte rendu qu'il fait de l'ouvrage de Michailo Laskaris portant sur le royaume de Serbie : cf. F. DÖLGER, *op. cit.*, *BZ* 27, 1927, p. 133.

171. Jean Cantacuzène indique que la fille de Jean VI se retire au monastère de Kyra Martha en 1358 : Jean Cantacuzène, *Histoire*, III, l. 15-20, p. 319 ; JANIN, *Églises et monastères*, p. 324.

172. La lettre de Matthieu I[er] indique qu'elle a pris le voile à la mort de son époux. Cette dernière survenant après 1392, elle serait devenue moniale à cette date : cf. MM II, 578, p. 394-395.

173. « Ἐπὶ τῇ σφαγῇ γὰρ τἀνδρὸς τὸν μονήρη βίον ἠλλάξατο τὸν ἀσκητικὸν ἀκριβέστατα μετελληλυθυῖα βίον καὶ Θεῷ μόνῳ προσανέχουσα », Anne Comnène, *Alexiade*, II, l. 11-14, p. 191. Anne Comnène ne fait que l'évoquer dans le chapitre où elle traite de la première croisade, en indiquant qu'elle avait embrassé la vie monastique depuis la mort de son époux Constantin Diogène à la guerre.

174. Michel Asên (*PLP*,).

175. La lettre de Constantin du Sinaï indique qu'elle aurait pris le voile à la mort de son époux dans un monastère de Mésembria : « μετὰ δὲ τὸν θάνατον τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ὑποδῦσα τὸ μοναστικὸν σχῆμα μετωνομάσθη Ματθαία, καὶ ἀπεβίωσε τῷ 1390 ἔτει ἰνδικτιῶνος ἑνὸς ἐν τῇ μονῇ τῆς Μεσημβριανῶν πόλεως », S. LAMBROS, *NE* 15, 1921, p. 134.

176. « Τοῦ συνεύνου δὲ καὶ δεσπότου Μιχαὴλ καλῶς καὶ θεοφιλῶς βιώσαντος, καὶ προς μονὰς μεταστάντος τὰς οὐρανίους, τὸ τῶν μοναχῶν καὶ αὐτὴ εὐθὺς περιβάλλεται σχῆμα », *Vie* de Théodora d'Arta, l. 130-133, p. 908.

177. Puisque le deuil maintient dans le calme sa pensée, lui a fait perdre le plaisir du corps, Théolepte lui conseille de se rapprocher de Dieu : « ἐπεὶ οὖν τὴν τοῦ σώματος ἀπόλαυσιν ἀπώλεσας καὶ ἐν τῇ τῶν πενθούντων βαδίζεις χώρᾳ, σπούδασον τὴν λογικὴν ψυχὴν οἰκειῶσαι τῷ Θεῷ Λογῳ καὶ σεαυτὴν συνάψαι τῳ Χριστῳ καὶ τὸ κατὰ πνεῦμα συστήσασθαι συνοικέσιον », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, l. 1-15, p. 34.

dernier l'ayant excommunié pour avoir aveuglé l'héritier du trône, l'Empereur le dépose[178]. Indiquant le rôle de chacun, il livre par bribes le parcours de la princesse qui s'est engagée auprès des partisans du patriarche Arsène. Après avoir épousé successivement Basile Kaballarios[179] et Baladiniôtès[180], « déjà veuve » de ce dernier après 1266, « elle penche vers l'état monastique ». Devenue la moniale Théodosia, elle soutient activement le moine Hyakinthos, fidèle soutien du patriarche Arsène[181]. Nicéphore Grégoras, lui, traite du sort de Simônis, fille d'Andronic II mariée à 5 ans au Kral de Serbie, Stefan Milutin[182]. À la disparition de son époux survenue le 29 octobre 1321, elle revient dans la capitale pour se faire moniale à Saint-André en Krisis[183]. La fille de Michel IX, Théodora Paléologina fait de même. Selon Jean Cantacuzène, après la disparition du tsar de Bulgarie Michel le 28 juillet 1330, elle rentre à Constantinople pour se faire moniale sous le nom de Théodosia[184].

Les sources normatives peuvent également rendre compte de la situation de certaines aristocrates. Ainsi, un acte d'Andronic II datant de 1289, qui vise à confirmer les propriétés du monastère de Sainte-Marie Éléousa dit Lycousada, près de Phanari, sur l'île d'Ios, renseigne sur le sort d'Hypomonè Doukaina Comnène, épouse du sébastokratôr de Thessalie, Jean I[er] Doukas Comnène. Après la mort de son époux, l'empereur rappelle que la princesse est la fondatrice de ce monastère, et qu'elle s'y est faite moniale à la mort de son époux[185]. Le *typikon* du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance constitue un document particulièrement précieux, Théodora Synadènè témoignant de sa propre situation dans un long préambule. Elle y présente la perte de son époux, le grand stratopédarque

178. La vie religieuse de l'Empire va s'en trouver longtemps perturbée : Arsène et son successeur s'étant mutuellement excommunié, les partisans d'Arsène et ceux des patriarches suivant s'accusent par la suite d'illégitimité. Ainsi, toutes les ordinations des prêtres et les consécrations d'évêques après 1264 sont considérées comme invalides par l'un ou l'autre camp. Sur ce point voir HC *VI*, p. 299-319 et *infra*, c. V, p. 219-222.

179. Georges Pachymère, *Histoire*, I, l. 21, p. 55.

180. Ce remariage est conclu à l'instigation de Michel VIII : Georges Pachymère, Histoire, II, l. 8-10, p. 155.

181. « Σὺν ἐκείνῳ ἦν καὶ ἡ ἀδελφὴ Θεοδοσία, τοῖς αὐτοῖς προσέχουσα, ἤδη κεχηρωμένη τοῦ ἀνδρὸς Βαλανιδιώτου καὶ πρὸς τὸ μοναχικὸν ἀποκλίνουσα », Georges Pachymère, *Histoire*, II, l. 15-16, p. 385. Concernant la querelle arsénite, voir *infra*, c. V, n. 201, p. 221.

182. Après avoir subi de lourdes défaites face aux Serbes, Andronic II cherche à conclure la paix avec ces derniers en proposant une alliance matrimoniale au Kral de Serbie. Sa sœur Eudocie, veuve de Jean II de Trébizonde, refusant de se remarier, l'Empereur est contraint de reporter son choix sur sa fille, malgré son trop jeune âge. Cf. MALAMUT, *Reines*, p. 500-505 ; A. E. LAIOU, *Constantinople and the Latins : the foreign policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge, 1972 (harvard historical Studies 88), p. 94-99, et p. 229-231 ; L. MAVROMATIS, *La fondation de l'empire serbe : le Kralj Milutin*, Thessalonique, 1978 (Byzantina keimena kai meletai 16), p. 89-119.

183. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, , l. 19-20, p. 287, et l. 1-3, p. 288.

184. Jean Cantacuzène, *Histoire*, II, p. 222.

185. La princesse serait devenue moniale après 1289 : MM V, III, p. 254-255. Cf. Annexe 4, n° 36.

Jean Ange Doukas Synadènos, comme l'événement qui l'a poussée à choisir la carrière monastique[186] : restée seule en vie, elle décide de quitter le monde[187].

D'autres aristocrates, connues grâce aux sources juridiques, semblent aussi avoir profité de leur veuvage pour choisir la carrière monastique. C'est le cas de cette moniale qui voit sa dot lui être restituée en mai 1325 alors qu'elle était injustement retenue par son beau-père. L'acte précise en effet que ce dernier a accaparé les biens de sa belle-fille à la mort de l'époux de celle-ci, alors qu'elle entrait au monastère[188]. L'un des articles du *typikon* de Lips témoigne aussi de la présence au monastère de celles qui ont éprouvé la perte d'un être cher : Théodora Paléologina fait en effet bénéficier d'un traitement de faveur toutes les femmes qui ont connu le deuil d'un enfant ou d'un époux. Endurcies par cette épreuve, elles pourront être tonsurées plus vite que les autres[189]. Néanmoins, pour les mères de famille, la perte d'un époux ne constitue pas une raison suffisante pour entrer dans la carrière monastique comme en témoigne une lettre du patriarche Germain II à une veuve. Alors que cette dernière lui demande quelle conduite tenir maintenant qu'elle a perdu son époux, le patriarche lui interdit d'entrer au monastère compte tenu du trop jeune âge de ses enfants et lui conseille plutôt de venir en aide aux pauvres et aux prisonniers[190]. L'entrée au monastère ne doit pas être une affaire de circonstance mais l'expression d'une réelle vocation.

2.1.3.b L'imminence de la mort

Les mères étant contraintes d'attendre que leurs enfants ne soient plus à leur charge pour prendre le voile, les monastères accueillent ainsi nombre de femmes d'âge mûr. Dans cette catégorie se distinguent celles qui ont décidé de finir leur existence dans le siècle. Soucieuses de leur salut, sentant leur fin proche, elles se font moniales juste avant de mourir[191]. Le nom de moniale cité pour certaines impératrices dans le *Synodikon* de l'orthodoxie et l'absence d'informations dans d'autres sources concernant leur engagement

186. Sur la date de leur union, voir HANNICK-SCHMALZBAUER, *Die Synadenoi*, p. 134-135.
187. « Πλὴν ἀλλ'ὡς καὶ τὸν ἐμὸν ὁμόζυγον τοῦτον θανάτου νόμῳ ἀπεβαλόμην ἐγώ, (…) καὶ μόνη κατελείφθην τῷ βιῷ (…) οὐκ ἔγνων δεῖν ἐπὶ πλέον παραμένειν τῷ κοσμῷ (…) τὸν μονάδα τε τοῦτον ζυγὸν ἐπελθεῖν », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 8, l. 18-28, p. 24.
188. L'indication apparaît dans la sentence, lorsque le patriarche décide restituer la dot ainsi que la pension de la veuve devenue moniale : « ἐπεὶ καὶ τὸν κρείττονα καὶ μοναχικὸν εἵλετο βίον, μὴ ἀνεχομένη ἐπιπλέον διάγειν κατὰ κόσμον, χηρείαν τοῦ ἀνδρὸς δυστυχήσασα », MM I, 63 II, p. 134; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2123, p. 92-93.
189. « Εἰ δὲ πλήρης ἡμερῶν τυγχάνοι ἢ καὶ πεῖραν οὕτω τυχὸν εἰληφυῖα τῶν δυσχερῶν, χηρείας φημὶ ἢ παίδων ἀποβολῆς ἢ καί τινος ἄλλου τῶν ἐν κόσμῳ δεινῶν, ἓξ μόνους μῆρας προσκαρτερήσασαν τῷ θείῳ καὶ ἀγγελικῷ τελειοῦν σχήματι », Lips, *Typikon*, 18, l. 15-19, p. 116.
190. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *AIS* I, p. 465-466.
191. Ce phénomène n'est pas exclusivement féminin : les hommes font de même.

laissent supposer que celles-ci se sont faites moniales sur leur lit de mort[192]. Irène, l'épouse de Jean III Vatatzès, Théodora Paléologina, épouse de Michel VIII[193], Irène de Bulgarie, épouse de Jean VI, y sont appelées l'une et l'autre moniale Eugénie ; le nom de moniale de l'épouse de Michel IX, Xénè, est consigné ; Anne, mariée à Andronic III, serait morte en moniale sous le nom d'Anastasie[194] ; Hélène, épouse de Jean V, est désignée aussi par son nom de moniale, Hypomonè ; Marie, épouse de Jean VIII, par le prénom Makaria. Si la *Vie* d'Irène de Hongrie, très brève, ne permet guère de connaître les circonstances de l'engagement de l'impératrice, on comprend qu'elle serait devenue moniale juste avant de mourir[195]. On sait par la plainte que dépose Dèmètrios Boulotès[196] devant le tribunal patriarcal qu'Irène Apokauchissa fit de même en juin 1401. À cette date, il revendique en tant qu'héritier les biens de sa cousine par alliance que les moniales de Saint-Cyprien se seraient injustement attribués à sa mort. Ces dernières parviennent cependant à prouver qu'Irène avait modifié son testament au détriment de son cousin pour donner tous ses biens au monastère de Saint-Cyprien où elle est entrée, juste avant de mourir[197]. Si le souci de son salut explique sans doute la soudaineté de ce choix, on peut également supposer qu'Irène, mourante, espérait s'y faire soigner[198]. Georges Sphrantzès n'évoque la condition de moniale d'Hélène Paléologina, nièce de Jean VIII et épouse de Lazare de Serbie[199] et son nouveau nom, Hypomonè, qu'au moment où il indique sa mort, survenue en 1473[200].

2.1.3.c Des circonstances exceptionnelles

Si le veuvage et la mort prochaine constituent des causes courantes d'entrée au monastère, on relève également des circonstances plus exceptionnelles, que Théodora

192. GOUILLARD, *Synodikon*, p. 100-102.
193. L'éloge funèbre que fit Théodore Métochite de l'impératrice le confirme : voir SIDÉRAS, *Épitaphes*, l. 19-27, p. 259.
194. Selon J. Gouillard, le *Synodykon* infirme ce qui est indiqué dans d'autres sources.
195. « τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῆς ἀοιδίμου καὶ μακαρίας βασιλίσσης καὶ κτητορίσσης τῆς τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Παντοκράτορος Εἰρήνης,ντῆς δὶα τοῦ θείου σχήματος μετονομασθείσης Ξένης μοναχῆς », *Vie* d'Irène-Xénè (BHG 2206), 889-890.
196. Dèmètrios Boulotès (*PLP*, 3084).
197. La moniale Marthe témoigne du fait qu'Irène Apokauchissa avait décidé d'entrer au monastère de Saint-Cyprien à la fin de sa vie et d'y consacrer ses biens : « εἶπει ἡ καθηγουμένη αὐτῶν, κυρὰ Μάρθα μοναχὴ, ὡς διαμηνυθεῖσα ὑπ' ἐκείνης καὶ παραγενομένη, ἐπεὶ εὗρεν αὐτὴν τὰ λοίσθια πνέουσαν καὶ ἀξιοῦσαν αὐτὴν, ἵνα δέξηται αὐτήν τε καὶ τὰ αὐτῆς, καὶ ἀποκείρῃ καὶ πρὸς τὴν μονὴν αὐτῆς ἀπαγάγῃ », MM II, 655, p. 508. DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3216, p. 438-439.
198. Sur la fonction des monastères comme lieu d'accueil des malades, cf. *infra* c. IV, p. 183-186.
199. Georges Sphrantzès, l. 15-17, p. 192.
200. Dans sa chronique, Georges Sphrantzès indique sa mort le 7 novembre 1473 en précisant qu'elle s'est faite moniale à la fin de sa vie, une fois de retour en Serbie après la mort de son époux. Georges Sphrantzès, l. 9-10, p. 148.

Paléologina désigne comme des revers de fortune dans le *typikon* de Lips[201]. Outre la rupture de fiançailles déjà évoquée précédemment qui pourrait être à l'origine de l'entrée de la fille de Boutzas au monastère[202], on relève également un cas de violence conjugale : la moniale Hypomonè Kalothétina[203] demande l'aide du patriarche pour faire valoir ses droits sur une partie des biens de son époux défunt en mai 1395. L'enquête du synode qui lui donne raison révèle que son époux l'a non seulement accusée à tort d'adultère, mais qu'il a également tué la mère de son épouse[204]. Si son entrée au monastère apparaît comme un choix personnel, on peut supposer que ce sont ces circonstances pour le moins exceptionnelles qui ont poussé cette femme à entrer, voire à se réfugier au monastère. Enfin, l'une des lettres de Théolepte de Philadelphie à sa protégée laisse penser qu'Irène-Eulogie a accueilli une prisonnière dans son monastère. Alors que la princesse est justement en conflit avec elle, afin de mettre fin à cette querelle, Théolepte lui rappelle qu'elle l'a accueillie alors même qu'elle était déjà séparée de sa famille et éloignée de ses compatriotes[205]. Le fait que le directeur spirituel présente par la suite Irène comme celle qui l'a tirée du « milieu des impies » permet de suggérer qu'elle faisait partie de ces Byzantins faits prisonniers à la suite des attaques menées par les Turcs contre la ville de Philadelphie[206]. Cette hypothèse semble renforcée par le fait que Théolepte avait justement conseillé à sa protégée, alors qu'elle avait exprimé le souhait de devenir moniale, de se séparer de toute sa fortune en la distribuant aux pauvres et en payant la rançon de ses concitoyens captifs. Celle qui devient la moniale Agathonikè[207] au Christ Philanthrope est sans doute l'un d'eux.

Ce dernier exemple montre que le monastère peut avoir été rejoint comme un lieu de refuge, mais il peut aussi se faire lieu de réclusion imposé aux femmes.

---

201. « πεῖραν οὕτω τυχὸν εἰληφυῖα τῶν δυσχερῶν », Lips, *Typikon*, 18, l. 20-21, p. 116.
202. Cf. *supra*, p. 93.
203. Hypomonè Kalothétina (*PLP*, 10588).
204. MM II, 485, p. 238-239. DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2988, p. 255-256. L'acte indique ce qui revient à la femme lorsqu'elle a été accusée à tort d'adultère : « ἐπεὶ δὲ νόμιμόν ἐστιν, εἴπερ τις μοιχείαν κατηγορήσει τῆς αὐτοῦ γυναικὸς, καὶ μὴ δυνηθείη τὴν κατηγορίαν συστῆσαι ». Pour rendre son jugement, le tribunal prend non seulement en compte cette fausse accusation qui lui a fait du tort, mais également le fait que Kalothétos a tué de la mère de son épouse : « ἔτι ἐπεὶ καὶ διὰ τὴν κατηγορίαν, ἣν οὐκ ἐδυνήθη ὁ Καλόθετος ἀποδεῖξαι, ἠδίκηται ἡ γυνὴ καὶ διὰ τὸν φόνον τῆς μητρὸς αὐτῆς », p. 255.
205. « κατανόει τὴν τελείαν ταύτης ἀκτημοσύνην, τὸ ἄσχετον πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ τὸν μακρυσμὸν τῶν προσηκόντων αὐτῇ κατὰ γένος », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 121-123, p. 44.
206. « τὴν ἄνθρωπον ἥν ἀπέστησας ἀπὸ τῶν ἀσεβῶν », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 317-320, p. 56-57.
207. Agathonikè (*PLP*, 75).

2.2 UNE CONTRAINTE

2.2.1 Une contrainte familiale

Cette contrainte peut d'abord être imposée par la famille : de nombreux exemples montrent que le droit laissé aux femmes de décider de leur entrée au monastère peut n'être que théorique. En pratique, les veuves exceptées, toutes les femmes aristocrates, bien que d'origine illustre, restent de condition inférieure et doivent obéir à l'autorité masculine, y compris dans ce domaine.

C'est le cas des femmes entrées dans leur enfance au monastère, selon les vœux de leurs parents, telles les deux petites filles accueillies dans le monastère de la Kécharitômènè[208]. Théodora Synadènè fait part de sa propre expérience en indiquant être entrée au monastère avec sa toute jeune fille[209] qu'elle dit à plusieurs reprises avoir dédiée à la Vierge avant même qu'elle ne soit née[210].

Une fois adultes, les femmes restent soumises à l'autorité masculine[211]. Certaines doivent ainsi rejoindre le monastère sous la contrainte de leur mari, comme les épouses d'évêques consacrés[212]. Même lorsqu'elles sont divorcées, leur condition ne se modifie guère. Ainsi, en octobre 1316, le tribunal patriarcal examine le cas d'une femme dont l'ex-mari réclame la dot et les propriétés qui y sont jointes, prises de force par le père de son ex-épouse. Ce dernier explique qu'il les garde pour les donner au monastère où sa fille veut entrer[213]. Le comportement du père laisse planer le doute sur la sincérité de l'engagement de sa fille.

Les contraintes des aristocrates peuvent se révéler d'un autre ordre.

---

208. Kécharitômènè, *Typikon*, 5, l. 369-371, p. 41.
209. « Οὐ μόνον δὲ οὕτω Θεῷ ἀνατέθεικα φέρουσα ἐμαυτήν, φέρουσα καὶ τὴν ἐμοὶ ἐπιπόθητον θυγατέρα », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 10, l. 21-22, p. 25.
210. « …ἐμοὶ θυγατρός, ἣν καὶ ἀφιέρωσα μόνον οὐκ ἐκ σπαργάνων, ἣν καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς σχεδὸν τῆς γεννήσεως τῇ παναγίᾳ, παρθένῳ καὶ Θεοτόκῳ μου ἀνατέθεικα καὶ δι᾽ αὐτῆς αὐτῷ γε τῷ ὅλων Θεῷ », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 4, l. 13-16, p. 22 ; « αὐτῇ τῇ θεομήτορι χαιρούσῃ καὶ σκιρτώσῃ ψυχῇ ἀνατέθεικα καὶ δι᾽ αὐτῆς αὐτῷ τῷ Χριστῷ », *ibid.*, 9, l. 5-7, p. 25.
211. Cf. BEAUCAMP, *Statut*, p. 261-279.
212. Si l'évêque est seulement élu et que la femme refuse la séparation, l'évêque est destitué et remplacé par un autre. Sur les femmes d'évêques, voir G. NEDNUNGATT, J. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Rome, 1995 (*Kanonika* 6).
213. « καὶ δοθῆναι ὑπὲρ τῆς γυναικὸς, εἰς ἣν αὕτη μονὴν ἀποκαρῆναι συνέθετο », MM I, 36 II, p. 65-66 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2075, p. 53-54.

2.2.2 Une contrainte politique

Appartenant au milieu du pouvoir et participant plus ou moins directement au gouvernement de l'Empire, elles se trouvent parfois obligées d'entrer au monastère pour des raisons politiques. L'exigence de réclusion fait en effet du monastère un lieu d'exil idéal. Sans prendre le nom de prison, il permet, grâce à une structure architecturale qui s'en rapproche, de mettre à l'écart celles qui se révèlent trop gênantes pour la famille régnante. Ainsi, Anne Comnène n'ayant pas réussi à imposer son époux Nicéphore Bryennios sur le trône pour qu'il y succède à Alexis I[er], elle doit rejoindre sa mère à la Kécharitôménè après l'avènement de Jean II[214]. Un acte émanant du synode datant de la fin de l'année 1185 interdit à Anne Comnène, fille de Jean II, de quitter le monastère où l'a jetée Andronic I[er], suite à la conspiration de son époux, Stéphanos Kontostéphanos[215], en août ou septembre 1182[216]. Alors qu'on crève les yeux de ce dernier, l'empereur use du monastère pour neutraliser l'opposition possible de Théodora[217].

2.2.3 Une contrainte juridique

La fonction carcérale du monastère est d'ailleurs très officiellement reconnue. Les femmes coupables de certains délits sexuels ou d'infractions aux règles matrimoniales, tel l'adultère ou le divorce, peuvent être condamnées à entrer au monastère et à y être tonsurées[218]. Le tribunal archiépiscopal d'Épire présidé par Dèmètrios Chômatianos traite ce type d'affaire à deux reprises. Une femme qui a essayé sans succès d'empoisonner son mari avant de tenter de se suicider est condamnée par l'archevêque à subir les peines ecclésiastiques pour meurtre – τοῖς τῶν φονέων ἐπιτιμίοις καθυποβληθεῖσα -, à savoir être

214. Elle ira même jusqu'à tenter de faire assassiner son frère Jean. Pour B. Hill, cette participation active à la succession d'Alexis I[er] révèle la volonté d'Anne Comnène de voir les femmes exercer le pouvoir dans l'Empire : cf. B. HILL, « A Vindication of the Rights of Women to Power by Anna Komnene », *ByzF* 23, 1996, p. 45-52 et *eadem*, « Actions Speak Louder Than Words : Anna Komnene's Attempted Usurpation », *Anna Komnene and her Times*, p. 45-62. Sur l'exil contraint d'Anne à la Kécharitôménè, voir MALAMUT, *Alexis I[er]*, p. 447.

215. Stéphanos Kontostéphanos (BARZOS, *Comnène*, I, 77).

216. Le texte original étant perdu, on le connaît par les mentions présentes chez Balsamon, *can. 3 Ancyr*. Théodora demande au patriarche l'autorisation de sortir de l'état de moniale afin de pouvoir épouser le kral de Hongrie, Béla III, qui la demande en mariage. Sur ce point, voir V. LAURENT, « Légendes sigillographiques et familles byzantines », *ÉO* 31, 1932, p. 342 ; G. MORAVCSIK, « Pour une alliance byzantino-hongroise », *Byz*. 8, 1933, p. 566.

217. Andronic I[er] prend connaissance de cette conspiration que Kontostephanos a fomenté avec Andronic Ange, et tandis que ce dernier parvient à fuir avec sa famille en Syrie, de nombreux conspirateurs, parmi lesquels l'époux de Théodora, sont arrêtés et aveuglés. Andronic Ier cherche ainsi à museler l'opposition aristocratique qui grandit peu de temps après son accession au trône. ANGOLD, *Byzantine Empire*, p. 299.

218. Sur ce point, voir P. KOUKOULES, « Voleurs et prisons à Byzance », *Revue des Études Grecques* 61, p. 119-136.

enfermée dans le monastère des Saints-Apôtres[219]. Dans une autre affaire, une dénommée Krasna connaît également ce sort, mais cette fois-ci pour avoir commis un adultère[220]. Certains monastères sont d'ailleurs reconnus pour cette seule fonction comme celui situé dans l'île de Principo, lieu privilégié de réclusion pour les princesses : Manuel I[er] y envoya Irène après qu'elle eut trahi son époux Andronic Comnène[221].

Les recluses ne sont cependant pas toutes contraintes de prononcer leurs vœux. Si elles ne le font pas, le monastère peut devenir alors un lieu de détention temporaire : ainsi Marie, l'épouse de Manuel I[er], accusée de comploter avec les Latins, est enfermée dans un monastère par Andronic I[er]. Si, afin de régler définitivement le problème de la succession de Manuel I[er], elle sera secrètement noyée non loin du monastère, celui-ci constitue un bon lieu de réclusion de par son architecture[222]. Nicétas Choniatès raconte également que des proches d'Alexis III Ange, jaloux de la puissance de son épouse Euphrosyne, l'accusèrent de trahir ce dernier. Le basileus la fit ainsi enfermer six mois dans le monastère *tès Nèmataréas* situé au Nord du Bosphore[223].

Entrées au monastère par vocation ou sous la contrainte, les futures moniales s'engagent dans la carrière à tout âge.

3. LE TEMPS DE L'ENTRÉE

Loin de la théorie qui présente les moniales comme de jeunes vierges mues par une foi sincère, la documentation révèle l'existence d'une population monastique bien plus hétéroclite.

219. Aucune date ne figure sur le document : Dèmètrios Chômatianos, *Ponemata Diaphora,* 121, l. 23-26, p. 389.
220. On ne connaît pas non plus la date à laquelle cette affaire fut soumise à l'archevêque : Dèmètrios Chômatianos, *Ponemata Diaphora,* 137, l. 21-22, p. 410.
221. JANIN, *Grands centres*, p. 69.
222. Cette sanction permet ainsi de régler le problème de la succession de Manuel I[er], opposant le partie de l'impératrice à celui d'Andronic : cf. ANGOLD, *Byzantine Empire*, p. 297.
223. JANIN, *Grands centres*, p. 366. et Nicétas Chôniatès, p. 489.

3.1 DES LIMITES IMPOSÉES…

Tout en respectant l'âge minimal d'entrée au monastère à 10 ans fixé par le concile in Trullo en 692, les règlements vont limiter son accès aux jeunes filles dont la vocation est éprouvée[224].

Encore incapables de formuler un choix en connaissance de cause, les enfants sont en principe exclus du monastère. Néanmoins, il n'y a que Nil Damilas qui fixe un âge minimum d'entrée dans son institution : seules celles qui ont dépassé l'âge de 10 ans et émis le souhait de recevoir l'éducation élémentaire en vue de devenir moniales peuvent entrer à la Pantanassa[225]. Cette mesure est cependant présentée comme exceptionnelle puisqu'elle ne concerne que celles qui accompagnent leurs mères, cas particulier que le fondateur cherche visiblement à décourager. En l'absence d'informations sur les situations plus ordinaires, il est donc concevable d'imaginer en général un âge minimum plus élevé.

Un siècle plus tôt, Théodora Paléologina s'intéresse plus précisément à l'âge minimum exigé pour devenir moniale à Lips et aux Saints-Côme-et-Damien[226]. Les femmes qui n'ont pas encore vingt ans sont considérées comme trop jeunes pour prendre cette décision fondamentale et doivent en conséquence attendre trois ans à partir du moment où elles sont entrées au monastère avant que leur cas ne soit examiné[227]. L'âge minimum d'entrée n'est certes jamais stipulé, mais la fondatrice semble préférer celui de vingt ans correspondant selon elle à une certaine maturité. Si l'on considère que le seuil de nubilité des jeunes filles fixé à douze ans par le droit romain est réaffirmé par le droit byzantin[228], on peut alors qualifier cet âge de relativement avancé[229].

---

224. Concile in trullo, canon 40, *CQ*, p. 232-234. Ce canon rappelle qu'il faut être vigilant avant d'accepter un jeune homme ou une jeune fille à prendre l'habit monastique : « Ἔστω τοίνυν ὁ μέλλων τὸν μοναχικὸν ὑπέρχεσθαι ζυγὸν οὐχ ἧττον ἢ δεκαετής, ἐν τῷ προέδρῳ κειμένης καὶ τῆς ἐπὶ τούτῳ δοκιμασίας, εἰ τὸν χρόνον αὐτῷ αὐξηθῆναι λυσιτελέστερον ἡγεῖται πρὸς τὴν ἐν τῷ μονήρει βίῳ εἰσαγωγὴν καὶ κατάστασιν », l. 12-14, p 232.

225. « Ἔχουσαν δὲ μικρὸν παιδίον θῆλυ κατώτερον τῶν δέκα χρόνων μηδόλως δέξησθε. Ἀλλὰ καὶ τότε, ἐὰν βούληται μαθεῖν γράμματα καὶμονάσαι », Pantanassa, *Typikon*, 5, p. 100.

226. On distingue en effet différents types d'entrée dans les monastères : l'accueil dans l'institution que l'on peut qualifier de matériel, n'est pas indissociable de l'engagement effectif, la tonsure n'étant prévue que pour celles qui en ont émis le souhait. D'où l'importance d'un noviciat, dont la durée varie selon les *typika*, mais qui n'est jamais remis en cause.

227. Lips, *Typikon*, 17, l. 29-30, p. 115-116.

228. *Codex Justinianus*, éd. P. KRUEGER, Berlin, 1877, V, IV, 24, a. 530. Concernant la situation juridique de la femme dans l'Empire, on peut se reporter aux travaux de Joëlle Beaucamp qui y a consacré de nombreux articles. Nous nous limitons ici à citer son indispensable ouvrage portant sur cette vaste question jusqu'au VII[e] siècle : BEAUCAMP, *Statut.*

229. La nubilité des garçons est fixée, elle, à quatorze ans. En ce qui concerne le sort des enfants, garçons comme filles, et les choix familiaux concernant leurs carrières, on peut se reporter à l'article d'E. PATLAGEAN, « L'enfant et son avenir dans la famille byzantine », *Annales de démographie historique*, 1973, p. 85-95, repris dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, X.

Les exceptions prévues viennent confirmer la règle. Les deux petites filles accueillies à la Kécharitômènè[230], celles qui sont autorisées à entrer en nombre limité à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[231], et celles qui vivent dans les monastères de Lips depuis leur plus tendre enfance[232] sont présentées comme des cas particuliers : les trois fondatrices ne les acceptent qu'à certaines conditions, la première étant de prononcer leur vœu le moment venu[233]. À l'exception de celles que les fondateurs disent vouées par leurs parents à la vie monastique[234], on ne sait rien de ces enfants et des raisons qui les ont amenées à entrer dans de telles institutions. Eudocie[235] et Nil Damilas[236] lèvent en partie le voile qui pèse sur cette inconnue en évoquant le cas apparemment courant des laïcs venus au monastère dans le seul but d'y recevoir une instruction élémentaire. Mais si cette pratique est rappelée, ce n'est que pour mieux la fustiger[237], ces enfants étant désignés comme des éléments potentiellement perturbateurs[238]. Il faut donc chercher ailleurs pour déterminer qui sont ces jeunes recrues. Une catégorie se distingue : celle des orphelines contraintes de trouver refuge au monastère pour des motifs plus matériels que spirituels. Théodora Synadènè déclare en effet qu'elle a été suivie lors de son entrée à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance par de jeunes vierges

---

230. Voir *supra*, n. 126, p. 91.

231. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 148, l. 1-6, p. 98. Cette disposition est prise par la fille de Théodora Synadènè, Eudocie. Le *typikon* se compose en effet de deux parties : à la mort de Théodora, Eudocie devient abbesse du monastère et ajoute à cette occasion un simple complément au règlement existant. Sur ce point, voir Notre-Dame-de-Bonne-Espérance*, Typikon*, p. 141-142.

232. « παιδόθεν τῇ μονῇ προσενεχθείη τῶν περιφανῶν », Lips, *Typikon*, 18, l. 19-25, p. 116.

233. La comparaison des *typika* avec des sources réglementaires de même type en Occident confirme cette impression : alors que les premiers les limitent strictement, la présence d'enfants donnés au monastère par leurs parents, les oblats, est le plus souvent autorisée au moins jusqu'au XII^e^ siècle dans des institutions occidentales similaires. Concernant les règles en vigueur dans les monastères occidentaux on se reportera à l'ouvrage d'A. DE VOGÜE, *Les règles monastiques anciennes (400-700*), Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 46).

234. « ἐκ βρεφικῆς ἀνετέθησαν », Lips, *Typikon*, 18, l. 27-28, p. 116. D'autres sources, notamment hagiographiques, témoignent de l'existence de ce phénomène et offrent quelques explications : pour les couples qui souffrent de stérilité, ou pour la guérison miraculeuse d'un enfant, le don de ce dernier au monastère comme gage d'éternelle reconnaissance des parents n'est pas rare. Sur ce point voir TALBOT, *Family*, p. 122-123.

235. « Κοσμικῶν δὲ παίδων ἐπιφοίτησιν εἰς τὸ ἐκπαιδεύεσθαι καὶ μανθάνειν γράμματα ἤ τιἄλλο παντάπασιν ἀπαγορεύω », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 148, l. 19-20, p. 97.

236. Nil Damilas n'évoque qu'indirectement ce cas lorsqu'il aborde le problème de l'éducation des futures moniales. Le fait qu'il limite strictement celle-ci à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture indique cependant clairement que la Pantanassa ne saurait accueillir des laïques entrées au monastère dans le but d'y recevoir quelque enseignement : « ἄλλην γὰρ τέχνην μαθεῖν οὐ συγχωρῶ, πρὶν ἂν ἐνδύσηται τὸ ῥάσον μετὰ τὸν τρισκαιδέκατον χρόνον τῆς ἡλικίας αὐτοῦ », Pantanassa, *Typikon,* 5, l. 9-10, p. 100.

237. Eudocie se révèle plus catégorique que tous les autres fondateurs sur ce point.

238. De fait, si l'on peut à juste titre se demander où et comment certaines femmes à la culture reconnue ont pu acquérir de tels savoirs, il faut bien admettre que les règlements ne laissent planer aucun doute : dès qu'ils le peuvent, ils interdisent l'introduction de laïcs à ces fins, refusant par là que le monastère soit réduit à un lieu où l'on ne dispense qu'un enseignement élémentaire. Cette remarque est également valable pour les *typika* destinés à des monastères masculins. Concernant le problème de l'éducation féminine, on peut consulter l'article de J. HERRIN, « L'enseignement maternel à Byzance », *Femmes et pouvoirs des femmes*, p. 91-102. Le cas de l'éducation des aristocrates dans les monastères est soulevé par TALBOT, *Bluestocking Nuns*, p. 604-618.

orphelines[239]. Et si la fondatrice présente ce choix comme un irrésistible appel de Dieu, la nécessité de trouver un lieu où se réfugier l'emporte sans doute sur tout autre motif. Fidèles à leur fonction d'accueil des plus démunis, les monastères, pour les enfants qui n'ont plus personne pour subvenir à leurs besoins, ignorent donc l'âge minimum d'entrée[240].

Hormis ces cas exceptionnels, les fondateurs, soucieux de la sincérité de l'engagement, insistent sur l'essentielle maturité des moniales au moment d'accomplir un tel choix, qui suppose un âge nécessairement avancé, quand bien même il n'est pas spécifié[241]. Mais l'expression d'une telle volonté ne saurait avoir d'âge, comme en témoigne la pratique en partie révélée par les articles concernant le noviciat.

3.2 … À LA RÉALITÉ

La durée de la période d'essai prévue pour juger de la conviction des futures moniales varie selon les qualités des candidates, au nombre desquelles se trouve leur âge. Si l'âge des femmes ayant connu une expérience mondaine s'avère impossible à préciser, les sources rendent compte de différents cas qui permettent de dessiner les contours de ces figures trop floues.

3.2.1 Pour celles qui ont vécu dans le monde

Outre celles qui ont souffert de la perte d'un mari ou d'un enfant[242], les règlements évoquent d'autres femmes qui ont vécu dans le siècle. Irène Doukaina évoque le cas de ces femmes pieuses, vraisemblablement déçues par le monde, qui pratiquent déjà la vie ascétique alors même qu'elles vivent dans le siècle. Tandis que d'autres restent novices pendant trois ans, celles-ci, rompues aux pratiques monastiques et mues par une vocation authentique, ne conservent ce statut que six mois[243]. Elles ont suffisamment connu le monde pour vouloir le rejeter et lui préférer le monastère. Si l'on ne peut que supposer qu'il s'agit là de femmes restées trop longtemps célibataires ou qui souffrent au contraire de la conclusion d'un

239. Voir *supra*, n. 128, p. 91. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 10, l. 24-29, p. 25.
240. A.-M. Talbot évoque le cas d'une jeune fille soignée et guérie par Grégoire Palamas qui a été élevée par l'une des moniales du monastère Sainte-Théodora à Thessalonique : TALBOT, *Late Byzantine Nuns*, p. 105.
241. Sur la présence des enfants, présentée comme exceptionnelle et soumise à conditions, les monastères byzantins semblent se distinguer des institutions situées en Occident qui acceptent, elles, plus volontiers des candidats plus jeunes. La nécessité de choisir en connaissance de cause, mais aussi le refus de remplir des fonctions d'enseignement et surtout la prévention contre toute relation sexuelle expliquent cette divergence notable entre les institutions monastiques de Byzance et d'Occident.
242. Voir *supra*, n. 189, p. 99.
243. Kécharitômènè*, Typikon,* 30, l. 1046-1052, p. 77.

mauvais mariage, héroïnes récurrentes des récits hagiographiques[244], il est évident qu'elles ont atteint depuis longtemps l'âge adulte.

Nil Damilas confirme cette hypothèse en soulevant le cas plus précis des épouses et des mères de famille. Il accepte en effet d'accueillir les premières, mais à condition qu'elles obtiennent d'abord l'accord de leur mari[245]. Pour celles qui sont de surcroît mères de famille, il fixe un noviciat obligatoire d'un an, période jugée nécessaire pour juger de leur capacité à supporter la séparation d'avec leur enfant[246].

On dispose de quelques exemples d'aristocrates entrées au monastère après avoir vécu un temps dans le siècle : l'une des nièces de Michel VIII, Théodora Paléologina, prononce ses voeux après son second mariage[247]. Par ailleurs, une affaire soumise au tribunal patriarcal en juin ou juillet 1400 rend compte de la situation de deux époux qui se disputent leurs biens. Si la date de leur entrée au monastère n'est guère précisée, l'acte indique qu'ils ont pris cette décision ensemble, après des années de mariage[248].

3.2.2 Pour celles qui vont quitter ce monde

Enfin, nous avons vu que certaines sont venues y vivre leurs derniers instants. Si leur âge reste incertain, on peut penser que la plupart d'entre elles sont au moins proches de la vieillesse. Théodora n'envisage-t-elle pas l'entrée de ses parentes avant qu'elles ne soient parvenues à un âge avancé[249] ? Mais il faut également compter parmi les mourantes ces femmes de tout âge qu'Irène dit atteintes d'une grave maladie[250].

---

244. Les sources hagiographiques offrent divers exemples de ce type mais en une période antérieure à notre enquête, trois *Vies* de saintes seulement étant connues entre les XII^e^ et XV^e^ siècles. Mais si le genre s'essouffle, les modèles et stéréotypes, eux, survivent : composées au XI^e^ siècle, les *Vies* de Thomaïs de Lesbos, mariée tardivement à vingt-quatre ans, et de Marie la jeune, épouse martyre, devenues saintes toutes deux malgré leur situation conjugale fournissent de bons exemples. Voir TALBOT, *Women in Byzantium*, p. 234–42 et p. 692–705.

245. Nil Damilas se contente d'indiquer que les épouses n'ont pas le droit d'entrer au monastère sans l'accord de leur mari. Mais cette interdiction révèle que celles qui l'obtiennent peuvent se faire moniale à la Pantanassa : « Ὁμοίως μηδὲ ὕπανδρον γυναῖκα χωρὶς θέλημα τοῦ ταύτης ἀνδρός », Pantanassa, *Typikon,* 5, l. 4-5, p. 100.

246. Pantanassa, *Typikon*, 5, l. 5-7, p. 100.

247. La notice présente dans le codex Monacensis Graecus 430 mentionne seulement la mort de Théodora, épouse de Raoul, en 1301. Cf. S. KUGEAS, *BZ* 16, 1907, p. 590-591.

248. « Ἔφθασαν πρὸ χρόνων ἤδη πολλῶν ἐκ κοινῆς βουλῆς καὶ ἀρεσκείας καὶ ᾐρετήσαντο ὅ τε μοναχὸς κῦρ Ἰγνάτιος ὁ Θεολογίτης καὶ ἡ ποτὲ τούτου σύνευνος, μοναχὴ κυρὰ Μακρίνα, γενέσθαι κατὰ μοναχοὺς, τὴν ἐν κόσμῳ διαγωγὴν τύρβην ματαίαν καὶ κόλασιν ἀληθῶς οὖσαν ἡγησάμενοι », MM II, 585, p. 407-410 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3144, p. 384-385.

249. Lips, *Typikon*, 40, l. 6-9, p. 129.

250. Irène Doukaina évoque ces femmes lorsqu'elle fixe la durée d'un noviciat obligatoire pour toutes, sauf pour celles qui sont gravement malades : « βαρεῖα προσπεσοῦσα νόσος », Kécharitômènè, *Typikon*, 30, l. 1059-1061, p. 77.

D'autres sources témoignent de l'importance croissante de ces femmes venues finir leurs jours au monastère au point de constituer l'essentiel de sa population[251]. Le fait qu'elles n'apparaissent qu'indirectement dans les sources pourrait signifier la désapprobation des fondatrices qui préfèrent insister sur l'âge minimum plutôt que d'encourager des pratiques courantes contredisant les principes monastiques auxquels doivent se plier ses membres. Néanmoins, la durée du noviciat indique que les monastères byzantins privilégient celles qui ont eu une expérience du monde, contrairement à leurs voisins occidentaux : plus dure fut la vie dans le siècle, plus courte sera l'attente avant de prendre le voile. À l'indispensable instruction, les Byzantins ajoutent donc la réalité vécue, garantie supplémentaire d'un choix raisonné.

Du motif de l'entrée dépend alors le choix du monastère.

4. LE CHOIX DU MONASTÈRE

Ce dernier s'élargit entre les XII^e^ et XV^e^ siècles à la faveur de nombreuses restaurations et fondations.

4.1 LES MONASTÈRES FÉMININS DES XII^E^ AU XV^E^ SIÈCLES

Si la documentation, lacunaire, interdit d'établir avec exactitude le nombre de monastères féminins en activité, elle rend au moins compte de l'existence de 60 institutions accueillant des moniales pendant la période étudiée[252]. Les fondations et restaurations se révèlent par ailleurs plus nombreuses aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles : 41 monastères voient alors le jour. Alors qu'au XIII^e^ siècle, la localisation dans la capitale d'un grand nombre d'entre eux indique que cette activité correspond à la reprise de Constantinople aux Latins en 1261[253], au siècle suivant, le rôle que les femmes aristocrates attribuent aux monastères explique le prolongement de ce phénomène.

---

251. Cf. TALBOT, *Late Byzantin Nuns*, p. 116-117.
252. Cf. Annexe 4. Notons que les monastères féminins restent toujours moins nombreux que leurs homologues masculins. Cf. TALBOT, *Comparison*, p. 18 : à partir des travaux de R. Janin sur la géographie ecclésiastique de l'Empire, elle relève l'existence de 469 monastères masculins contre 93 féminins dans tout l'Empire entre les IV^e^ et XV^e^ siècles. Pour la seule époque Paléologue, elle dénombre 33 fondations, ou restaurations féminines, contre 55 masculines. Les fondations consistent alors souvent en la reconstruction et en la restauration des monastères laissés à l'abandon pendant la période d'occupation latine.
253. Cf. TALBOT, *Building*, p. 329-330.

Soucieux de redonner à la ville son ancienne splendeur, Michel VIII et Andronic II contribuent à restaurer des églises, à fonder des monastères et à construire des palais et des grands bâtiments[254]. Mais, par ailleurs, les particuliers, membres de l'aristocratie impériale ou fonctionnaires importants ont davantage de moyens[255]. En fait, pendant le règne d'Andronic II, ce furent surtout des particuliers et non l'État qui investit dans la construction de grands édifices. En effet, l'Empereur appauvri consacre l'essentiel de ses ressources à la défense du territoire et ne peut investir autant dans la fondation d'institutions religieuses, alors que l'aristocratie, elle, en a les moyens.

Les femmes aristocrates qui possèdent des fortunes privées conséquentes fondent de nouvelles institutions ou se limitent parfois à restaurer celles qui ont été ruinées pendant la période d'occupation latine. On a vu que la recherche du Salut, premier motif de fondation d'un monastère, peut expliquer cette multiplication : l'argent donné aux pauvres, aux moines et aux clercs contribuent dans l'au-delà au rachat des fautes commises ici-bas[256].

Les *typika* dont elles dotent parfois leurs fondations révèlent cette motivation et en dévoile une autre : celle d'accueillir leurs proches lorsque ces dernières en manifesteront le désir. Quand Théodora Paléologina se contente de prévoir un traitement particulier pour ses filles et petites-filles[257], Théodora Synadènè est plus explicite encore en déclarant avoir fondé Notre-Dame-de-Bonne-Espérance dans l'intention d'y entrer avec sa fille[258]. Les effectifs de cette dernière fondation témoignent de son succès et de son activité grandissante : regroupant à l'origine trente moniales, le monastère en accueille vingt de plus lorsque Euphrosyne devenue moniale Eudocie en devient l'abbesse[259]. Selon Nicéphore Grégoras, le Christ Philanthrope s'imposait comme une institution plus grande encore en regroupant une centaine de moniales[260]. Mais outre ces deux exemples, la méconnaissance des effectifs des autres fondations interdit d'affirmer l'augmentation des entrées dans les monastères féminins au XIV^{e} siècle.

---

254. Ces efforts furent vains, la population ayant diminué ainsi que l'espace habité : des champs cultivés occupent une partie de l'espace urbain.
255. C'est surtout le cas sous le règne d'Andronic II. Voir TALBOT, *Building Activity*, p. 329-331.
256. Cf. *supra*, c. I, p. 55-59.
257. Lips, *Typikon*, 40 et 41, p. 128-129.
258. « σκοπὸν κατ᾽ ἐμαυτὴν ἐθέμην ἐκ πλείονος οἶκον ἱερὸν τῇ πανάγνῳ μου δεσποίνῃ καὶ θεομήτορι ἀνεγεῖραι (…) τοῦτο δὲ κἀμὲ μεθ᾽ ἅμα τῆς ἐμοὶ φιλτάτης καὶ γνησιωτάτης ἐμοὶ θυγατρός Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 4, l. 11-13, p. 23.
259. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 23, l. 11-12, p. 32 ; 147, l. 8-9, p. 97.
260. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, p. 238.

Lorsque la localisation des institutions féminines est possible, des caractéristiques géographiques communes se dégagent.

4.2 UN CADRE URBAIN

4.2.1 De la localisation des monastères féminins connus

Les monastères féminins connus sont généralement situés en ville : sur les 62 relevés, seuls quatre font exception à cette règle[261]. La ville présente l'avantage de garantir une certaine sécurité aux moniales plus menacées que leurs homologues masculins par certains dangers. Ainsi, l'évêque de Nauplie, Léon, convertit le monastère d'Areia en institution masculine, sa situation, trop proche des côtes, lui faisant craindre que les moniales ne soient victimes de viols ou d'enlèvements, des pirates effectuant de nombreux raids. Pour ces dernières, il fonde une autre institution située plus loin dans les terres, à Bouzè[262]. On constate par ailleurs l'importance de Constantinople : on y dénombre 37 monastères parmi les 55 institutions urbaines. Outre le hasard de la conservation de sources pour de telles institutions, la sécurité que procure l'enceinte de la capitale ne saurait à elle seule expliquer ce phénomène. Il faut également prendre en compte dans le désir qu'expriment les aristocrates de fonder une institution religieuse, la volonté d'accomplir leur souhait dans un cadre à la hauteur de leurs ambitions : la « reine des villes » répond à ces exigences. La proximité de leurs parents et alliés ainsi que la volonté de ne pas s'en éloigner conduit souvent les fondateurs à porter leur choix sur Constantinople[263].

Cette volonté de conserver des liens avec la famille explique plus largement la localisation dans les villes[264]. Car malgré l'exigence monastique de rupture avec la famille, les moniales aristocrates continuent d'entretenir des rapports avec elle. Outre les règlements qui autorisent les rencontres avec les proches[265], la réaction de Théolepte de Philadelphie face au comportement de sa protégée en témoigne : dans l'une de ses lettres, il déplore en effet que

---

261. Il s'agit du monastère de l'île de Principo, du Prodrome de Néa Pétra, de la Théotokos Makrinitissa et de la Néa Monè de Ganos. Cf Annexe 4, n° 14, 25, 26 et 33.
262. Pour éviter que des pirates ne profitent de la situation avec l'aide de Satan et que la pieuse initiative de l'évêque de Nauplie de fonder un monastère ne soit alors réduite alors à néant, Léon prend la décision de faire construire un monastère non loin de Bouzè : « ἵν'οὖν μὴ τοιοῦτόν τι συμβῇ συνεργίᾳ τοῦ μισοκάλου σατάν καὶ τὸ δόξαν ἡμῖν εὐσεβὲς σπούδασμα εἰς τοὐναντίον ἀντιπεριστῇ, πρὸς δευτέρους πόνους ἀπεδυσάμεθα καὶ σεμνεῖον ἕτερον ἐξ αὐτῶν κρηπίδων δομησάμενοι, πόρρω διακείμενον τῆς θαλάσσης περὶ τὴν τοποθεσίαν τοῦ Βούζη », Areia, *Hypomnèma* et *Typikon*, p. 179. Sur les problèmes de sécurité que pose la localisation des monastères féminins dans les zones rurales, voir TALBOT, *Founders*, p. 56-57.
263. On relève ainsi 37 monastères féminins dans la capitale. Cf Annexe 4.
264. Sur ce point voir TALBOT, *Founders*, p. 45.
265. Cf. *infra*, c. IV, p. 178-180.

la princesse vive encore au milieu des siens et qu'elle « s'enivre du parfum des éloges » auxquels ils se livrent et l'enjoint de rompre avec eux, conformément aux vœux qu'elle a prononcé[266]. Au-delà de la proximité de la famille, la réticence du directeur spirituel à se rendre au Christ Philanthrope s'explique par sa situation : la ville n'est guère propice à l'isolement et au recueillement auxquels il aspire. Lorsqu'il autorise la conversion du monastère des Blachernes à Arta, Jean Apokaukos montre ainsi que sa localisation constitue un bon compromis : les moniales sont suffisamment proches de la ville pour y trouver tout ce qui est nécessaire à la vie quotidienne. Elles profitent également de la solitude de la campagne toute proche. Si une sœur décide de s'adonner à de sévères exercices ascétiques, la forêt dense de la montagne est toute proche.

Ainsi, contrairement aux moines qui cherchent des lieux isolés, les moniales aristocrates entrent dans des institutions situées au cœur des villes.

4.3 Le choix du monastère

Si les témoignages - directs ou indirects - concernant le choix du monastère se révèlent fort rares, différents indices permettent néanmoins de comprendre ce qui pousse une moniale à préférer telle institution plutôt qu'une autre.

4.3.1 Le monastère familial

En premier lieu, du motif de l'entrée dépendent le choix du monastère et sa localisation. Ainsi, dans le cas des entrées contraintes, les femmes peuvent être envoyées dans des institutions éloignées[267]. Dans le cas des entrées choisies, pour des raisons pratiques, le choix devait se porter sur le monastère voisin. La documentation révèle également que les aristocrates préfèrent entrer dans des institutions fondées par un parent ou ayant accueilli déjà l'un de leurs proches.

La présence, dans les règlements, de mesures spéciales prises à l'égard des parentes des fondateurs témoigne de ce phénomène[268], tout comme les correspondances de la fondatrice Irène-Eulogie. Ainsi, après avoir déploré la présence de ses proches au Christ Philanthrope, Théolepte, dans sa dernière lettre, évoque également la présence du père et de la

266. « ἀπὸ τῆς παρακλήσεως ἐσθίεις τῶν γεννητόρων, τῶν ἀδελφῶν, τῶν συγγενῶν, τῶν φίλων καὶ πάντων τῶν συνήυων. Τῆς ἐκ τῶν ἐπαίνων ὀδμῆς ἀπολαύεις », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 21-26, p. 70.
267. Cf. le cas d'Irène enfermée dans le monastère de l'île de Principo, *infra*, c. II, n. 221, p. 103.
268. Kécharitôménè, *Typikon*, 4, p. 37-39 ; Lips, *Typikon*, 40, 41 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 76 et 77, p. 62-64.

mère de la princesse[269]. Quelques années plus tard, cette dernière révèle indirectement la présence de ses proches au monastère en affirmant à son second directeur spirituel ne pas rester au monastère pour vivre avec ces derniers, mais pour le bénéfice de ses ouailles[270]. Les sources juridiques rendent également compte de l'intérêt porté aux institutions familiales. Outre le monastère fondé par Phokas Maroulès[271], on relève également le cas traité par le tribunal patriarcal en avril 1330, d'une mère et sa fille reconnues propriétaires du monastère où elles ont prononcé ensemble leurs vœux, la Théotokos Krionéritissa, elle-même fondée par le frère de la première[272].

D'autres institutions permettent de rester en contact avec toute la famille.

4.3.2 Les monastères mitoyens

Certains monastères se situent non loin les uns des autres. Ainsi, la Kécharitômènè partage une conduite d'eau avec un monastère voisin, qu'on identifie plus tard comme étant le Christ Philanthrope, lorsqu'Irène autorise celles qui lui succéderont à modifier l'organisation de l'espace[273]. Seul le mur qui sépare les deux monastères, celui du Philanthrope et de la Théotokos Kécharitômènè, doit rester en place afin d'éviter tout contact entre les deux communautés qui y sont accueillies[274]. Ces seules précautions suggèrent que de tels contacts n'étaient pas sans exemple. La délimitation du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance présente dans le *typikon* témoigne également de sa proximité avec d'autres institutions : située non loin du monastère de Gorgoépèkoos[275], il est voisin de celui de la Kyriotissa[276] où se trouve Marie Tarchaneiôtissa[277].

---

269. Voir *infra*, n. 266, p. 111 : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 5, l. 42-46, p. 94.
270. Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 81-83, p. 76.
271. Voir *supra*, p. 91.
272. Dans son testament, Théodose affirme sa volonté de laisser son monastère à sa sœur et sa nièce, toutes deux moniales : « εἰπόντος καὶ περὶ τοῦ μονυδρίου, ὅσον ἦν αὐτῷ πρὸς βουλήσεως, καὶ παραπέμποντος τὴν κατοχὴν τούτου πρὸς αὐτὰς δὴ τὰς μοναχάς », *DRPK* I, 103, p. 586. MM I, 70, p. 156-158 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2157, p. 116-117. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 40.
273. Irène le désigne comme le monastère d'hommes : « ἀπὸ τῆς ἑτέρας τὸ ἀνδρῷον (μοναστήριον) », Kécharitômènè, *Typikon*, 69, p. 115. Du Philanthrope, on ne sait rien, sauf qu'il fut fondé par Alexis I^er^ avant celui de la Kécharitômènè par Irène Doukaina. Certains l'ont identifié à tort comme étant celui qu'Irène-Eulogia restaura plus tard.
274. Kécharitômènè, *Typikon*, 79, p. 137-143.
275. Ce monastère fut fondé par Nicéphore Choumnos : cf. V. LAURENT, « Une fondation de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoépikoos », *REB* 12, 1954, p. 32-44.
276. JANIN, *Églises et monastères*, p. 14-15.
277. Voir *supra*, n. 9, p. 81.

4.3.3 Le monastère double

Les contacts sont plus encore favorisés dans un monastère double qui accueille une communauté de moines et une communauté de moniales, habitant des bâtiments voisins et ayant même supérieur, même clergé et des offices liturgiques communs[278]. L'attitude de l'Église byzantine[279] à leur égard oscille entre l'interdiction totale, toute théorique[280], et la plus grande prudence lorsqu'elle se contente d'exiger la stricte séparation des bâtiments[281]. Ces institutions semblent pourtant tolérées jusqu'au XIV^{e} siècle puisque le patriarche Nil Kérameus essaie encore de les interdire : en mars 1383, ce dernier demande la séparation de biens et de corps du monastère double de Xérolophos fondé par Athanase, alors même que celui-ci s'était déclaré opposé à ce principe[282], les rapports entre moines et moniales ayant amené à des conduites indignes[283]. L'insistance avec laquelle Nil Damilas se défend dans son *typikon* et dans son testament d'avoir fondé une institution double alors que les règles l'interdisent laisse penser que le patriarche n'est pas parvenu à les faire totalement disparaître[284].

De fait, le monastère du Christ Philanthrope fondé et dirigé par Irène-Eulogie semble double quand Théolepte indique que les parents de la fondatrice se sont retirés ensemble au monastère : il demande pardon pour eux au Seigneur en les incitant à se séparer pour entrer

---

278. Sur les monastères doubles, cf. PARGOIRE, *Monastères doubles* ; JANIN, *Monachisme byzantin* ; TRONE, *Double Monastery* ; TALBOT, *Comparison*. Ce type d'institution existe également en Occident, notamment dans le monde germanique : voir S. HILPISCH, *Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation*, Munster, 1928; I. BÜHLER, « Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern », *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 3, 1928, p. 197-207 ; 4, 1929, p. 1-13 et 199-220 ; 5, 1930, p. 17-33 et 229-251; U. BERLIÈRE, *Les monastères doubles aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*, Bruxelles, 1924 (Mémoires de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique 18).

279. On n'observe pas une telle opposition envers ces institutions en Occident à la même époque, au point que trois ordres autorisant la coexistence entre moines et moniales apparaissent entre le XI^{e} et la fin du XIII^{e} siècle : celui de Fontevrault, fondé par Robert d'Arbrissel en France en 1099 ; celui de Saint Gilbert de Sempringham fondé en Angleterre en 1147 ; enfin celui fondé par Brigitte de Suède vers 1350. Cf. TRONE, *Double Monastery*, p. 82.

280. La novelle 123 de Justinien interdit ce type d'institution : cf. *Novel* 123, cp 36, éd. SCHOELL-KROLL, *Corpus Iuris Civilis*, III, p. 619-620. Le patriarche Nicéphore va plus loin en ordonnant la fermeture de tous les monastères doubles en 810 : cf. *Vie* du patriarche Nicéphore, p. 159-160.

281. L'interdiction émise par la novelle de Justinien n'est guère respectée puisqu'elle doit être rappelée lors du concile de Nicée II en 787 : cf. Concile de Nicée II, Canon 20, *CO*, p. 338-340 ; Concile in Trullo, Canon 47, *CQ*, p. 243.

282. Cod. Vatic. Gr. 2219, f. 132v-143r. Sur ce monastère, voir Annexe 4, n° 32.

283. Voir *supra*, c. I, n. 119, p. 73 ; MM II, 375, p. 81 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2754, p. 65-66.

284. Dans une longue démonstration révélant les efforts du fondateur pour éviter tout rapport entre moines et moniales, Nil Damilas s'appuie sur tous les canons visant à les interdire ainsi que les monastères doubles : les canons 20 et 22 du concile de Nicée II et le canon 42 du concile in trullo : Pantanassa, *Typikon*, p. 101-103. La confusion vient de la proximité des deux institutions et du fait que moines et moniales échangent leurs vêtements.

dans des institutions distinctes[285]. La présence du père d'Irène est confirmée par sa présence les samedi et dimanche au Christ Philanthrope[286]. Un passage d'un des discours que Théolepte a adressés à la communauté de ce dernier en qualité de directeur spirituel, a conduit certains à penser qu'il s'agirait d'un monastère mixte, institution ou moines et moniales ne seraient pas séparés. En effet, dans son sermon de Pâques, il évoque la mort d'un moine, un certain Léon[287], et rappelle aux moniales les vertus de ce compagnon de route[288]. Mais cette hypothèse, à nos yeux, n'est qu'une extrapolation abusive à partir d'une simple expression[289] ; de surcroît, lorsque le directeur s'exprime devant toute la communauté, il le fait lors d'un office liturgique, événement au cours duquel moines et moniales sont normalement réunis dans un monastère double. Bien que très fragmentaire, le *typikon* du Christ Philanthrope ne suggère pas l'existence d'une institution mixte. S'il ne s'adresse qu'aux femmes, il indique que les repas et les travaux constituent des activités communes, sans évoquer les différentes célébrations[290]. Par ailleurs, on ne peut imaginer que ce dernier ait pu être toléré si longtemps en permettant une mixité, même ponctuelle, de la communauté monastique. Au reste, si le *typikon* du Christ Philanthrope insiste sur le caractère commun des repas, des travaux et des devoirs religieux, le plus souvent Théolepte de Philadelphie s'adresse aux moines et aux moniales d'une manière distincte[291] : H. R. Trone analyse notamment le cas du sermon de Noël[292]. L'affaire traitée par le tribunal patriarcal concernant le couple entré simultanément au monastère évoqué précédemment révèle également l'existence d'une autre institution double[293] : plusieurs éléments témoignent d'un contact permanent entre eux. D'abord lorsque

---

285. « τῷ πατρί σου καὶ τῇ μητρί σου ὁ Θεὸς συγχωρήσαι. (…) τοὺς δὲ γεννήτορας αὐτῶν ἀξιῶ ἀπὸ τοῦ νῦν διαστῆναι πρὸς ἀπ' ἀλλήλων καὶ προσμεῖναι ἐν τοῖς μοναστηρίοις καὶ μοναδικῶς διατελέσαι τὰς ὑπολοίπους ἡμέρας αὐτῶν », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 5, l. 43-46, p. 94.

286. V. LAURENT, « Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoepikoos », *REB* 12, 1954, p. 43 et J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin*, Paris, 1959, p. 62.

287. Le dimanche de pâques, c'est la mort de Léon qui incite Théolepte de Philadelphie à entretenir moines et moniales de l'exode de l'âme : « ἡ δὲ ἐκδημία καὶ ἀπὸ τοῦ βίου τούτου αἰφνίδιος καὶ ἀνέτοιμος μετάστασις τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Λέοντος, (…) ἀναγκάζει με λαλῆσαι πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην περὶ ἐξόδου τῆς ψυχῆς », Théolepte de Philadelphie, *Discours,* 17, l. 1-7, p. 303.

288. « Οἴδατε, ἀδελφαί μου, ὅτι ὀφθαλμοῖς ἰδίοις ἑωράκατε αὐτὸν καὶ συνεστιάτορα καὶ συνοδοιπόρον εἴχετε αὐτόν, καὶ ἅμα διεπλέετε τὴν θαλασσαν τοῦ βίου τούτου », *ibid.*, l. 13-15, p. 303.

289. R. Trone bat également en brèche cette hypothèse : Cf. TRONE, *Double Monastery*, p. 85-86.

290. « καὶ μὴ μόνον κοινὴν ἔχειν τράπεζαν, ἀλλὰ καὶ κοινὸν μαγειρεῖον καὶ κοινὸν ἐργόχειρον ἁπάσας, οὕτω γὰρ ἂν τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν δύναιτο ἔχειν τὸ τῆς μέσης ἐργόχειρον », Christ Philanthrope, *Typikon*, 2, l. 30-35, p. 48. Irène-Eulogie reprend ici les mesures prises par Irène Doukaina imposant le cénobitisme dans son monastère : Kécharitôménè, *Typikon*, 2, l. 226-229, p. 31.

291. Malgré l'absence de précision sur ce point, il semble que les vingt et un discours conservés ne furent pas tous lus en public. Adressées aux « Sœurs et Mères » - ἀδελφαὶ καὶ μητέρες - du Christ Philanthrope, on sait avec certitude que les discours 5, 7, 8, 9, 10 et 17 ont été prononcés devant elles. Voir également TRONE, *Double Monastery*, p. 85.

292. TRONE, *Double Monastery*, p. 85.

293. Cf. *supra*, n. 248, p. 108.

l'acte avance que l'arrangement qu'ils ont passé ensemble leur permet de vivre plusieurs années en s'aidant l'un l'autre de leur bien commun, il suggère l'existence d'un tel contact. Par ailleurs, alors que la moniale se désintéresse peu à peu de son ancien époux et accapare les biens communs pour elle seule, et que le moine en appelle au patriarche, ce dernier estime préférable de prononcer la séparation des deux établissements et de partager équitablement les biens entre les deux. Cette sentence confirme le caractère double de cette institution.

Cette sentence prononcée en juillet 1400, ainsi que, un siècle auparavant, les fondations des monastères du Christ Philanthrope, de Xérolophos à Constantinople et de la Néa Monè à Ganos par le patriarche Athanase, conduisent A.-M. Talbot à parler de « résurgence » des monastères doubles à l'époque Paléologue[294]. Cette renaissance s'explique par la principale fonction que les aristocrates attribuent aux monastères, à savoir accueillir les membres de leur famille. Les institutions doubles offrent l'avantage de répondre à ce désir sans imposer de séparation entre les sexes.

Une fois l'institution choisie, l'entrée dans la carrière est sanctionnée par une série d'étapes qui ont une conséquence toute particulière dans le cas des moniales : la disparition progressive des attributs de la féminité.

5. PRENDRE LE VOILE

Le cas des servantes a montré que toutes les femmes entrées au monastère ne deviendront pas moniales[295]. Prenant en compte les différentes contraintes auxquelles doivent se plier les candidates à la vie monastique, ainsi que leur âge, certains monastères préfèrent s'assurer de la réalité de leur engagement avant de leur faire prononcer leur voeu.

5.1 AVANT L'ENTRÉE, LE NOVICIAT

Mis à part le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, les règlements fixent comme on l'a vu précédemment, une période de noviciat pour les futures moniales, sa durée fluctuant selon les qualités des candidates, parmi lesquelles compte leur âge. C'est durant le

294. Le monastère d'Athanase situé dans le quartier du Xérolophos à Constantinople est évoqué par Georges Pachymère et Nicéphore Grégoras ; celui du mont Ganos, au sud ouest de Constantinople, dans la *Vie* d'Athanase, p. 17. Voir Annexe 4, n° 33.
295. Cf. *supra*, n. 248, p. 109.

noviciat que les jeunes filles reçoivent un enseignement suffisant pour lire les Écritures et chanter. À en juger par la stricte limitation de cet enseignement aux seules futures moniales, on comprend que certaines laïques cherchent à en bénéficier. Les fondateurs des monastères s'appliquent ainsi à décourager ce type de pratique. Ainsi, à la Kécharitômènè, les deux petites filles qu'Irène Doukaina prévoit d'accueillir dans son monastère sont éduquées et formées au monastère. Ce monastère féminin se distingue là de ses homologues masculins qui accueillent les futurs postulants à la vie religieuse dans des écoles sises obligatoirement en dehors du monastère[296]. Eudocie complète le *typikon* de sa mère sur ce point en interdisant d'accepter au monastère des jeunes filles laïques, de mauvaise influence. Seules celles qui souhaitent par la suite devenir moniales ont le droit de recevoir cet enseignement à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[297]. Nil Damilas fait de même. Dans le monastère qu'il a fondé, l'enseignement se limite à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, le fondateur interdisant que l'aspirante à la vie monastique n'en apprenne davantage avant qu'elle n'abandonne son habit de novice pour prononcer ses vœux à l'âge de 13 ans[298]. Mais de si jeunes novices devaient être rares à la Pantanassa, le fondateur cherchant à décourager, on l'a vu, l'entrée de si jeunes filles avec leurs mères [299]. Comme on l'a observé précédemment, les femmes entrant au monastère ayant un âge plus avancé, leur période de noviciat - qui varie selon leur situation personnelle – est surtout l'occasion de s'assurer qu'elles ont pris la bonne décision : seule l'expérience de la vie au monastère leur permettra de savoir si elles pourront respecter leurs vœux.

Aux différents niveaux de noviciat correspond un vêtement spécifique. On en trouve des représentations dans les portraits figurant dans le manuscrit du *typikon* du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[300]. Sur celui représentant la fondatrice, son époux et leur fille qu'ils ont dédiée avant même sa naissance au monastère, la jeune Euphrosyne porte un habit différent de celui de ses parents : vêtue d'une robe marron boutonnée devant, elle ne

296. Kécharitômènè, *Typikon*, 5, l. 369-371, p. 41. C'est notamment le cas au Stoudios (PG 105, 869c), à Petritzos (P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 152).

297. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance*, Typikon*, 148, l. 19-20, p. 97.

298. Pantanassa, *Typikon*, 5, p. 100. Voir *supra*, p. 104-105.

299. Cf. *supra*, p. 105.

300. Précédé d'une série de portraits et de miniatures légendées, le manuscrit dans lequel est consigné le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance ne permet pas seulement de prendre connaissance de la fondatrice : présentant ses proches et parents, il offre des informations de premier ordre sur les familles princières de la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Sur le Lincoln College gr. 35 et ses représentations, cf. SPATHARAKIS, *Portrait*, p. 191-207, avec une sélection de portraits reproduits p. 141-155 ; I. HUTTER, « Die Geschichte des Lincoln College Typikons », *JÖB* 45, Vienne, 1995, p. 79-114.

porte pas encore le voile au contraire de ses parents qui sont habillés d'une longue robe noire[301]. On en déduit qu'elle est ici représentée en jeune novice. Cette hypothèse semble confirmée par la présence de jeunes filles vêtues de la même manière dans la représentation de toute la communauté vivant au monastère. Au premier rang, cinq moniales se distinguent : outre les deux sœurs qui portent la même robe qu'Euphrosyne, elles se révèlent plus petites que les autres. Cette différence de taille suggère qu'il doit s'agir des plus jeunes, encore novices, d'autant que l'une d'entre elles ne porte pas encore le voile[302].

5.2 La tonsure

Après le noviciat, celles qui ont décidé de devenir moniales et qui sont jugées dignes par l'abbesse de le devenir reçoivent la tonsure du prêtre attaché au monastère dans lequel elles sont entrées. Lors de cette profession solennelle, elles reçoivent le vêtement monastique, la tonsure, et changent de nom. Ces différentes étapes constituent, comme le baptême, les éléments d'un rituel de mort et de renaissance qui efface les péchés antérieurs. La tonsure consiste sans doute à couper symboliquement une mèche, les cheveux étant cachés par le vêtement[303]. Dans le cas des moniales, le geste est chargé de sens puisqu'il fait disparaître l'un des principaux attributs de la féminité.

Le déroulement de la cérémonie toute entière n'est jamais précisé pour les moniales[304]. Mais une lettre-règlement adressée par le patriarche Athanase à tous les monastères de l'Église byzantine indique que sous son patriarcat, les principales règles de la vie monastique sont lues le jour de la tonsure et des vœux et engagements[305].

En signe d'abandon du siècle, les nouvelles moniales prennent un nouveau nom commençant le plus souvent par la 1ère lettre de leur ancien nom[306] : Théodora Synadènè prend le nom de Théodoulè ; sa fille Eudocie, celui d'Euphrosyne[307]. Dans un acte du patriarcat daté de 1274, l'une des nièces de Michel VIII, Anne Comnène Doukaina

301. Il s'agit du quatrième portrait. Cf. SPATHARAKIS, *Portrait*, fig. 145 et Annexe 9.
302. Cf. SPATHARAKIS, *Portrait*, fig. 154 et Annexe 9. Voir également *supra*, c. I, p. 77-78.
303. Cf. *supra*, c. I, p. 77-78.
304. Pour les moines du XIIe s., voir les euchologues : *Euchologion sive rituale graecorum*, éd. J. GOAR, Graz, 1960 (éd. or. Venise, 1730). Voir aussi les cathéchèses de Néophyte le reclus : A. C. HERO, « Two cathecheses on the office of monastic tonsure », *Metaphrastes, or, Gained in translation : essays and translations in honour of Robert H. Jordan*, éd. M. MULLETT, Belfast, 2004 (Belfast Byzantine Texts and Translations 9), p. 249-266.
305. Vatic. gr. 2219, f. 171 r-174 r.
306. Sous le règne des Paléologues qu'elles étudient grâce au *PLP*, A.-M. Talbot et S. Mac Grath constetnt qu'environ 90 % des individus qui ont choisi la vie monastique prennent un nom qui commence par la même lettre que celui de leur baptême : voir TALBOT-Mc GRATH, *Onomastic*, p. 96 et *eadem*, « A late Byzantine list of Monastic Names », Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburstag, Vienne/Cologne/Weimar, p. 641-645.
307. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, l. 28-30, p. 81.

Paléologina[308] devenue moniale en même temps que son mari Nicolas Comnène Doukas Maliasènos[309] prend le nom d'Anthousa[310].

5.3 Le grand et le petit habit

Dernière étape possible dans certains monastères aristocratiques : la réception du grand ou du petit habit qui marque une hiérarchie entre les moniales[311]. Irène Doukaina prévoit la durée de noviciat d'une part pour celles qui veulent seulement revêtir la robe de l'obéissance, et de l'autre pour celles qui veulent être revêtues du saint habit. Les premières reçoivent le petit *schèma*, les secondes, le grand. Cette distinction correspond à la différence d'activité des sœurs, les premières se chargeant des travaux manuels, tandis que les secondes s'occupent, elles, de l'office canonial et de l'exercice des charges de confiance[312]. Si Théodora ne livre aucune précision quant au vêtement, on observe ces deux mêmes groupes de moniales dans son monastère[313]. La même observation vaut pour Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[314].

Le profil des postulantes à la vie monastique révèle déjà la distance prise par les aristocrates à l'égard des règles. Ce phénomène se confirme lorsqu'elles ont prononcé leurs vœux pour devenir effectivement moniales.

Tout aussi soucieuses de leur salut que les hommes, les femmes aristocrates fondent des monastères afin de racheter dans l'au-delà les fautes commises ici-bas. À partir du XII^{e} siècle, les témoignages de leur participation à ce phénomène sont plus nombreux. Si ces derniers renseignent essentiellement sur les plus illustres, celles-ci côtoient dans des institutions fraîchement fondées ou restaurées des femmes d'origine plus modestes : le monachisme féminin s'impose dans le paysage ascétique byzantin. Les motifs de l'entrée au monastère n'étant que très rarement connus, ce sont les circonstances qui les ont conduites à

---

308. Voir *supra*, n. 95, p. 87.
309. Nicolas Comnène Doukas Maliasènos (*PLP*, 16523).
310. MM IV, p. 361-362 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. III, 1411, p. 204-205. Nicolas Maliasènos et son épouse Anne ont pris les noms monastiques de Joasaph et Anthousa. Voir également Annexe 9.
311. Cf. *infra*, c. III, p. 155.
312. Le petit habit que reçoivent les moniales reçoivent au bout de six mois au monastère est désigné ici sous le terme de « robe de l'obéissance », τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον, et mandyas, τὸν μανδύαν. Le grand habit, revêtu par certaines au bout de trois est désigné sous le terme de « grand et angélique habit », μέγαλος καὶ ἀγγέλικος σχῆμα. Kécharitôménè, *Typikon*, 30, l. 1042 et l. 1056-1057, p. 77.
313. Lips, *Typikon*, 4, p. 109.
314. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance**,** *Typikon*, 56, l. 18-22, p. 49-50. Voir *supra*, c. I, p. 77-78.

faire ce choix qui permettent de les expliquer. Or, si l'on ne saurait exclure les vocations, les documents disponibles révèlent que ce sont surtout des modifications survenues dans leur vie familiale, telle la rupture de fiançailles ou la perte d'un époux, qui conduisent les aristocrates à se retirer d'un monde dans lequel elles ont longtemps vécu. Ainsi, alors que les *typika* fixent nombre de règles pour de jeunes vierges mues par la foi, les monastères semblent peuplés en pratique de femmes à la vie passée bien remplie venues finir leur existence entre ses murs. La localisation urbaine de ces institutions due à des raisons de sécurité facilite sans doute le choix des aristocrates : à l'abri derrière les murs de leurs institutions protégées par les enceintes de la ville, elles peuvent prononcer leurs vœux et promettre de quitter le siècle à proximité de leurs parents et alliés.

III. ÊTRE MONIALE

Une fois tonsurées, les moniales acquièrent un nouveau statut qu'on ne peut dessiner qu'à grands traits, aucune source n'en fournissant une description détaillée : il est rare que les prescriptions monastiques comme le droit canon s'adressent spécifiquement aux moniales, à moins qu'elles ne côtoient des moines dans un monastère double, institution que l'Église tente justement de faire disparaître[1]. Mais d'autres témoignages permettent de compléter ces informations lacunaires : tandis que les *typika* se limitent à préciser leurs devoirs et leurs fonctions, des sources juridiques rendent compte de certains de leurs droits. Ces quelques éléments permettent de constater, d'une part, que moines et moniales, derrière une apparente similitude, ne partagent pas exactement la même condition, et que, d'autre part, le traitement qu'on réserve aux moniales diffère selon leur origine sociale. En effet, si toutes celles-ci – à l'exception des saintes, au-dessus les lois - sont tenues d'obéir aux mêmes règles, la documentation révèle l'existence d'une hiérarchie au sein des monastères, reflet de celle du siècle, au sein de laquelle les femmes bien nées tiennent une place privilégiée. Contraintes comme les autres de respecter les vœux qu'elles ont prononcés, ces dernières devraient pourtant voir leur mode de vie profondément modifié : aux fastes de leur existence passée devrait se substituer le dépouillement imposé à celles qui sont entrées au monastère. Toutefois, différents documents, parmi lesquels les correspondances d'Irène-Eulogie[2] avec ses directeurs spirituels, rendent compte d'une réalité fort éloignée des règles en vigueur. Outre les diverses entorses faites à ces dernières relevées dans les actes de la pratique, les *typika* eux-mêmes révèlent les aménagements que les aristocrates se permettent d'élaborer au nom de leurs illustres origines. Cette libre interprétation des règles ne faisant que s'accroître après le XII^{e} siècle, la vie des moniales semble alors se rapprocher de plus en plus de celle que les aristocrates ont menée dans le monde.

1. L'interdiction répétée de ces institutions, et ce jusqu'à la fin du XIV^{e} siècle, indique que l'Église n'est jamais parvenu à les faire disparaître totalement. Cf. *infra*, c. IV, p. 176-177.
2. Irène Laskarina Paléologina Choumnaina (*PLP*, 30936).

1. UN STATUT

En quittant le siècle, les femmes qui deviennent moniales ont de nouveaux devoirs correspondant à leurs nouvelles fonctions, mais également des droits identiques pour toutes, quelle que soit leur origine sociale[3]. La définition qui en est donnée dès les premiers conciles et dans le droit justinien n'évolue que peu jusqu'au XII^{e} siècle : droits et devoirs sont juste réinterprétés dans les *typika*.

1.1 DES DEVOIRS…

1.1.1 Principes généraux…

Conscientes du nombre et de l'influence toujours croissants des moines et des moniales, l'Église et les autorités impériales se sont progressivement dotées de textes normatifs par lesquels elles tentent de contrôler un mouvement qui constitue à leurs yeux une concurrence de plus en plus dangereuse[4]. Si le cas des moines est plus fréquemment évoqué que celui des moniales lors du concile de Chalcédoine, les canons du concile de Nicée II concernent tous ceux qui se consacrent à la vie monastique, les hommes comme les femmes. Le statut des moniales y apparaît au premier abord identique à celui des moines. Comme ces derniers, elles entrent dans la carrière en renonçant à leurs biens[5], promettent de rompre avec le monde[6], de demeurer chastes[7] et de rester à jamais dans le monastère dans lequel elles ont prononcé leurs vœux[8]. Même l'âge minimal d'entrée au monastère est le même pour les deux

3. Sur le statut des moniales, cf. DE MEESTER, *De monachico statu*, p. 57-58.
4. Le concile de Chalcédoine puis la législation justinienne cherchent en outre à imposer la soumission des moines à l'évêque. Le canon 4 du concile ordonne qu'aucun monastère ne soit fondé sans l'avis de ce dernier, que les moines lui obéissent et que ces derniers restent dans leurs institutions sans se mêler des affaires de l'Église ou du monde. Justinien reprend et complète ces mesures, imposant que chaque monastère soit doté d'un higoumène responsable devant l'évêque ordinaire. Il détaille par ailleurs la fonction de ce dernier : il intervient dans la nomination des supérieurs des monastères, veille aux nouvelles fondations et plante une croix à l'endroit choisi. Cf. Concile de Chalcédoine, canon 4, *CO*, p. 204.
5. Dans le canon 19 du concile de Nicée II il est indiqué que l'admission d'un moine ou d'une moniale doit se faire sans cadeaux. Si c'est une abbesse qui ne respecte pas cette règle, il est prévu qu'elle soit chassée de son monastère et envoyée dans un autre pour y tenir un rang inférieur. Cf. Concile de Nicée II, canon 19, *CO*, p. 336-338.
6. Si le canon 7 du concile de Chalcédoine indiquant que les moines ne doivent pas se comporter en séculiers ne concerne que ces derniers, le canon 20 du concile de Nicée II interdisant les monastères doubles rappelle l'obligation de rupture avec les siens : « si certains font avec des parents le choix de renoncer au monde et d'embrasser la vie monastique, les hommes doivent aller dans un monastère d'hommes, et les femmes entrer dans un monastère de femmes ; c'est là ce qui plait à Dieu ». Concile de Nicée II, canon 20, *CO*, p. 338-340.
7. Le canon 16 du concile de Chalcédoine précise qu'il « n'est pas permis à une vierge qui s'est consacrée à Dieu son Seigneur, de même qu'à un moine, de contracter mariage ». Concile de Chalcédoine, canon 7, *CO*, p. 206.
8. Le canon 4 du concile de Chalcédoine qui impose cette règle ne concerne que les moines. Le canon 21 du concile de Nicée II intitulé « les moines et moniales ne doivent pas abandonner leurs monastères propres et

sexes[9]. Au-delà de cette apparente égalité, l'Église réserve tout de même un traitement spécifique aux moniales. Ainsi, s'il privilégie le traitement de la condition des moines, le concile de Chalcédoine consacre un canon entier aux moniales[10]. Ce dernier interdit le mariage à toute vierge ou veuve consacrée et prévoit de punir celles qui ont désobéi à cette règle en les excluant de la communion[11]. Les justifications de ce canon puisent leur origine dans les écrits de Jean Chrysostome et de Basile de Césarée : tandis que le premier met en avant le caractère indissoluble de l'engagement pris par la vierge ou la veuve consacrée[12], le second présente la fornication de celles-ci comme plus grave qu'un adultère, puisque le contrat rompu a été passé avec Dieu et non avec un homme[13]. Enfin, suivant les réflexions de Basile de Césarée qui se préoccupe à plusieurs reprises de la séparation des sexes dans les communautés religieuses et des conditions dans lesquelles hommes et femmes peuvent se rencontrer, quand c'est inévitable comme lors de la confession[14], le concile de Chalcédoine cherche à interdire les monastères doubles[15].

Le statut des moniales ne se construit pas seulement autour des canons : il est aussi progressivement modelé par le droit civil qui le révèle, comme le droit canonique, par bribes. La législation impériale apparue sous Justinien reprend ce dernier concernant le problème du manquement à la chasteté[16]. Mais, comme on l'a vu, elle se distingue en cherchant à s'assurer de la sincérité de l'engagement par l'interdiction signifiée aux parents de déshériter ou d'empêcher leur fille majeure ou émancipée de devenir moniale si elle le souhaite[17]. Par ailleurs, conscient de la vulnérabilité physique et surtout de la nature soit disant tentatrice de

---

passer à d'autres » élargit cette mesure aux deux sexes : « il ne faut pas qu'un moine ou une moniale abandonne sa demeure propre et s'en aille dans une autre » : cf. Concile de Chalcédoine, canon 15, *CO*, p. 214.

9. Voir *supra*, c. II, p. 104-107.

10. C'est également le cas des diaconesses : cf. Concile de Chalcédoine, canon 15, *CO*, p. 214. Si elles disparaissent progressivement dès la fin du XI^e^ siècle selon les vœux de l'Église, les reproches de Théodore Balsamon à leur égard témoignent de leur existence au début du XII^e^ siècle : cf. TAFT, *Women at Church*, p. 50-55.

11. Concile de Chalcédoine, canon 15 et 16, *CO*, p. 214. Cette interdiction apparaît dès le concile d'Ancyre qui se tient vers 314 : Cf. Canon 19 d'Ancyre : MANSI, II, col. 520 ; RHALLÈS-POTLÈS, III, p. 60 ; JOANNOU, I, 2, p. 70. Concernant les peines encourues par celles qui ne respectent pas cette règle, semblables à celles de la femme adultère, cf. BEAUCAMP, *Statut*, II, p. 353-354.

12. Jean Chrysostome, *La virginité*, éd. H. MUSURILLO, B. GRILLET, Paris, 1966, 38 et 39, p. 224-230 (Sources Chrétiennes 125).

13. Saint Basile, *Lettres*, éd. Y. COURTONNE, I, Paris, 1957, p. 115-117 et 119-121 (lettre 46, 1 et 3). Cette idée est également soutenue par Jean Chrysostome, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, éd. G. H. ETTLINGER, B. GRILLET, Paris, 1968, 3, p. 174-178 (Sources chrétiennes 138).

14 Sur ce point, cf. *infra*, c. IV, p. 165.

15. Le canon 20 du concile de Nicée II constitue la première interdiction : « il ne doit plus y avoir désormais de monastère double ». Mais la répétition de cette interdiction par la suite indique que l'Église n'atteint guère son objectif. Cf. Concile de Nicée II, canon 20, *CO*, p. 338-340.

16. CJ 1,3,53, pr. = CJ 9,13,1, pr. Le rapt d'une vierge consacrée ou d'une diaconesse qui est ici envisagé dans le code Justinien est considéré comme une faute grave envers Dieu et non seulement envers les hommes.

17. Cf. *supra*, c. II, p. 92.

la femme, Justinien impose que les moniales soient toujours accompagnées lorsqu'elles quittent leur monastère : comme toutes les femmes, les jeunes moniales ont tendance à verser dans le péché. Aussi doit-on limiter le plus possible leur déplacement sur permission de l'abbesse, et elles devront être accompagnées des plus vieilles et des plus vertueuses, l'âge avancé étant associé au progrès des vertus et au déclin des passions[18]. Ainsi dessiné à grands traits, le statut des moniales n'est guère modifié après le VIII^e^ siècle : tandis qu'après Nicée II, les conciles se contentent de rappeler les règles déjà édictées, la situation juridique des femmes exposée dans le droit civil se fige jusqu'à l'apparition des recueils de droit privés[19].

Au XII^e^ siècle, les commentaires de Théodore Balsamon sur les prescriptions canoniques rendent compte du devenir de ces règles, tout en révélant d'autres aspects du statut des moniales[20]. L'analyse qu'il fait en particulier de la lettre d'un évêque du III^e^ siècle, Denys d'Alexandrie[21], qui porte sur la place de la femme dans l'église, dévoile les règles qui sont toujours en vigueur en ce domaine et justifie leur utilité par l'inclination de la femme à tomber dans le péché[22]. Après avoir rappelé l'obligation imposée par Justinien d'accompagner les moniales lors de leurs sorties, il prolonge la réflexion portant sur leurs contacts avec l'extérieur en envisageant les diverses occasions de rencontre. Il met ainsi en garde sur la façon dont les funérailles doivent se dérouler au sein du monastère : seule la présence de la portière et de l'abbesse est autorisée lors de l'érection de la tombe ; ceux qui creusent cette dernière doivent travailler aussi rapidement que possible, et quitter le lieu sans voir ou être vus par aucune des moniales[23]. Enfin, il réaffirme la nécessaire exclusion des moniales hors de l'Église lors de leurs périodes menstruelles, déplorant la pratique apparemment courante consistant à se contenter de rester à l'entrée de l'église alors qu'il s'agit encore d'un espace

18. On relève ici une preuve supplémentaire de la similitude de traitement des moniales par le droit canonique et la législation impériale. Car cette mesure est réaffirmée dans le canon 46 du concile in Trullo qui se tient en 691/692 : concile in Trullo, canon 46, *CQ*, p. 240. Les moines, eux, ne sont pas soumis aux mêmes restrictions
19. Sur ce point, cf. BEAUCAMP, *Situation juridique*, p. 146-147 : J. Beaucamp s'appuie sur le grand traité de jurisprudence byzantine rassemblant des sentences du juge du XI^e^ s. Eustathe Rhomaios, la *Peira* pour déterminer si le droit institué par les Basiliques concernant les femmes est encore appliqué au XI^e^ s.
20. Concernant Théodore Balsamon, cf. *supra*, prologue, p. 35.
21. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée reste la principale source de connaissance de cet évêque par ailleurs mal connu. Cf. *The Letters and Other Remains of Dyonisius of Alexandria*, C.L. FELTOE éd., Cambridge, 1904 (Cambridge Patriastic Texts).
22. Théodore Balsamon justifie les mesures visant à protéger la réputation et la moralité de la moniale dans son commentaire du canon 46 du concile in Trullo : malgré son engagement, la moniale reste une femme et se révèle tout aussi faible. Sur ce point, cf. VISCUSO, *Balsamon*, p. 320.
23. Concile in Trullo, canon 47, *CQ*, p. 242.

consacré[24]. Mis bout à bout, ces commentaires de Théodore Balsamon indiquent que les principales préoccupations de l'église à l'égard des moniales restent les mêmes : protéger leur réputation et leur moralité. Ils leur proposent également un modèle d'existence : totalement coupées du monde, elles sont éloignées des faiblesses de la chair.

Au début du XIV[e] siècle, le relâchement des mœurs observé dans les monastères contraint le patriarche Athanase à rappeler les principales règles monastiques. Alors que moines et moniales manifestent des préoccupations plus matérielles que spirituelles, le patriarche impose une nouvelle fois à ceux qui ont prononcé leurs vœux le détachement du monde, le dépouillement total et le respect des canons et des lois. Particulièrement soucieux de rétablir l'ordre dans les monastères, il prévoit des punitions pour ceux qui ne respecteraient pas ces règles[25].

1.1.2 …Rappelés dans les *typika* et les correspondances

Les règlements et les correspondances d'Irène-Eulogie reflètent un tel idéal. Deux lettres de Théolepte de Philadelphie[26] adressées à sa protégée indiquent que les règles édictées par les conciles, le droit impérial et les préceptes des Pères du monachisme sont toujours en vigueur au début du XIV[e] siècle. Dans la première, il évoque les différentes étapes de l'entrée au monastère de sa protégée et rappelle qu'elle « a vendu tous [ses] biens et [s'est] détachée de [ses] parents, [ses] frères, de [sa] parentèle, de [ses] amis, de [ses] relations, de [ses] possessions en argent, maisons, domaines et même de [son] propre corps »[27]. Dans la seconde, alors qu'il tente de réconcilier la princesse avec Agathonikè[28], il rend compte de tous les sacrifices que cette dernière a consentis pour entrer au Christ Philanthrope qui sont autant de preuves de sa vocation et de son attachement à la princesse. Même si elle fut peut-être ancienne captive rachetée par Irène-Eulogie, une fois revenue chez elle, elle doit abandonner tous ses biens et rompre définitivement avec sa famille pour n'obéir qu'à l'abbesse[29]. À côté de ces exemples concrets, les règlements montrent que le vœu de séparation d'avec le monde

---

24. RHALLÈS-POTLÈS, IV, p. 8-9. Sur ce point, Cf. TAFT, *Women at Church*, p. 50-51 et VISCUSO, *Menstruation*.
25. V. Laurent fait l'analyse de ce document inédit conservé dans le Vatic. gr. 2219, f. 171r-174r : cf. LAURENT, *Régestes*, 1595, p. 377-378.
26. Théolepte de Philadelphie (*PLP*, 7509).
27. « Ἐπώλησας πάντα σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀπέλυσας γονεῖς, ἀδελφούς, συγγενεῖς, φίλους, συνήθεις, χρήματα, οἰκήματα, κτήματα, καὶ αὐτό σου τὸ σῶμα », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 81-86, p. 74.
28. Agathonikè (*PLP*, 75).
29. Afin d'apaiser la colère d'Irène-Eulogie contre la moniale, Théolepte de Philadelphie lui demande de se remémorer ses premiers pas au monastère : voir *supra*, c. II, n. 205, p. 101 : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 121-124, p 44.

et celui de pauvreté continuent de s'imposer aux femmes qui ont émis le souhait d'entrer au monastère. Ils dénotent également une différence de traitement entre moines et moniales.

1.1.2.a La séparation d'avec le monde

Le vœu de séparation d'avec le monde n'est pas imposé aux moines et aux moniales d'une manière égale : l'examen minutieux de ce sujet par les fondatrices ne trouve guère d'équivalent dans les *typika* masculins. Si ces derniers abordent ce sujet, c'est avant tout dans le but de faire respecter le principe de *stabilitas loci* à des moines qui sont par ailleurs encouragés à partir en pèlerinage ou à se rendre dans les montagnes sacrées. Le problème est plus complexe pour les fondatrices : outre la dépendance spirituelle et matérielle dans laquelle les moniales se trouvent vis-à-vis des hommes[30], elles doivent prendre en compte le penchant supposé de la femme à commettre le péché. Un tel penchant justifie le traitement spécifique du cas de la moniale, autant pour se prémunir du danger qu'elle représente que pour la protéger, dont le caractère principal est la vulnérabilité. Ainsi, alors que les règlements destinés aux monastères masculins se limitent à encourager les moines à les quitter le moins possible et à en interdire l'accès aux femmes, ceux qui s'appliquent aux moniales imposent des contraintes plus fortes[31].

Dans le but de faire que les monastères soient des espaces clos réservés aux seules femmes, les règlements passent en revue les moindres occasions pour ses membres de rentrer en contact avec le monde extérieur afin de limiter ces échanges le plus strictement possible. Des circonstances exceptionnelles interdisant de les proscrire tout à fait, les visites au monastère sont strictement contingentées et étroitement surveillées. Le *typikon* de la Kécharitôménè est celui qui envisage avec le plus de soin tous les cas de figure. En premier lieu, aucun homme appartenant à la famille de l'une des moniales n'est autorisé à pénétrer dans le monastère[32], sauf pour s'y recueillir devant l'icône de la Théotokos[33]. Les moniales qui y ont prononcé leurs vœux ne peuvent s'entretenir avec une parente que dans des

30. Cf. *infra*, c. IV, p. 165-170.
31. L'*abaton* - terme signifiant littéralement inaccessible -, principe selon lequel un monastère masculin est interdit aux femmes ou l'interdiction de visite dans ce lieu s'impose. Cette règle est codifiée par le droit civil et canon : apparue en 539, la Novelle 133 de Justinien interdit l'entrée au monastère de membres du sexe opposé, même des défunts. Seuls les fossoyeurs font exception : voir *infra*, c. IV, p. 170. Justinien interdit également aux hommes de visiter les monastères féminins ou aux femmes les monastères masculins pendant les services de commémoraison. Par la suite, le canon 47 du Concile in trullo interdit à une femme de passer la nuit dans un monastère masculin et vice versa. Enfin, le canon 18 du concile de Nicée II interdit toute visite dans les monastères aux femmes en toute circonstance : cf. concile Nicée II, canon 18, *CO*, p. 336.
32. Kécharitôménè, *Typikon*, 17, l. 741-744, p. 61.
33. Kécharitôménè, *Typikon*, 80, l. 2271-2281, p. 144-146. Cet hommage est rendu le plus souvent lors de la fête du saint patron.

situations particulières. Soulevé un peu plus loin, le cas des moniales malades semble répondre à ce critère : seules les mères des moniales sont autorisées à pénétrer dans le monastère dans le cas où leur fille serait malade, le temps d'une journée seulement[34]. Mais, consciente de la difficulté de rompre avec les siens, l'impératrice prévoit également qu'une ou deux fois par an les femmes bien nées soient autorisées à entrer à la Kécharitômènè pour rendre hommage à la Mère de Dieu ou pour s'entretenir avec l'une de leurs proches, entrée au monastère[35]. Une fois encore, elles ne pourront rester que le temps d'une journée seulement. Pour éviter que les moniales ne sortent de l'enceinte du monastère, la fondatrice prévoit que tous ces entretiens aient lieu dans le passage qui mène au portail[36]. Les hommes ne sont eux, jamais admis[37]. Le rappel de ces règles dans les articles consacrés à l'officière chargée de recevoir et de distribuer la nourriture et à la visite de la patronne du monastère révèle assez l'importance que revêt le principe de clôture aux yeux de la fondatrice[38]. Le *typikon* de Lips annonce plutôt un assouplissement de ce principe dans les institutions féminines : Théodora Paléologina[39] traite ce problème avec moins de rigueur qu' Irène Doukaina en n'envisageant que le cas des moniales souffrantes. Comme à la Kécharitômènè, leur mère ou leur sœur pourront venir à leur chevet le temps d'une journée[40]. Le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance suit cette évolution : sur le sujet, Théodora Synadènè[41] se fait tout aussi évasive que l'épouse de Michel VIII, se contentant d'encourager les parents des femmes entrées dans son monastère à limiter le plus possible leurs visites. Soumises à l'autorisation préalable de l'abbesse, comme à la Kécharitômènè, ces dernières sont interdites dans l'enceinte du monastère pour se tenir dans l'espace situé entre les deux portes du bâtiment[42]. Dernière preuve d'une évolution vers une clôture plus lâche des moniales : au début du XV^{e} siècle, le *typikon* de la Pantanassa indique que ses moniales continuaient à entretenir, entre leurs murs, des relations avec le monde extérieur. Nil Damilas interdit en effet à ses ouailles d'offrir de la nourriture non seulement à leurs proches, mais également à des étrangers sans l'autorisation

34. Kécharitômènè, *Typikon*, 17, l. 736-741, p. 61.
35. Kécharitômènè, *Typikon*, 17, l. 729-735, p. 61.
36. « εἰς τὸ πρὸς τὸν πυλῶνα ἐξάγον διαβατικόν », Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 327-329, p. 39.
37. Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 324, p. 39 ; 75, l. 1961, p. 131 ; 80, l. 2269, p. 145.
38. Kécharitômènè, *Typikon*, 17, l. 743-744, p. 61 ; 21**,** l. 867-872, p. 67 ; 80, l. 2263-2281, p. 147.
39. Théodora Paléologina (*PLP*, 21380).
40. Lips, *Typikon*, 16, l. 16-19, p. 115.
41. Théodora Synadènè (*PLP*, 21381).
42. Cette indication laisse supposer l'existence d'une première porte située au niveau du mur d'enceinte du monastère, et d'une seconde dans le bâtiment même. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 76, l. 29-31, p. 62 et l. 1-2, p. 63.

de l'abbesse[43]. S'il exige que ces rencontres aient lieu en présence de l'abbesse, il n'est nullement question de les limiter.

Lorsque les circonstances empêchent toute visite aux moniales, les règlements prévoient de restreindre plus strictement les sorties de ces dernières, en principe totalement interdites. Irène Doukaina[44] est plus restrictive encore sur cette question qu'elle ne l'est sur les visites : seule l'agonie d'un proche peut justifier la brève absence d'une moniale à la Kécharitôménè, et suivant les prescriptions impériales, elle sera alors accompagnée de « deux moniales âgées et respectables »[45]. En ce domaine, le *typikon* de Lips paraît plus souple. Théodora Paléologina n'est pas plus explicite que sur celui des visites : tout juste se limite-t-elle à autoriser les moniales de vertu éprouvée à sortir dans des cas dits exceptionnels, mais sans plus de précision. Elle exige cependant que ces sorties soient toujours soumises à l'accord de l'abbesse[46], et que les moniales soient, comme il convient, accompagnées d'une sœur plus âgée avec laquelle elles seront tenues de rentrer avant le coucher du soleil[47]. Cet assouplissement de la clôture se confirme dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance : Théodora Synadènè se contente seulement d'y conseiller maintes fois à ses ouailles de rompre tout contact avec le monde afin de respecter leurs engagements, expliquant avec force détails la valeur et la fonction de la clôture, sauvegarde de la chasteté et du recueillement[48]. Elle va même jusqu'à autoriser les moniales à quitter le monastère lorsqu'elles en ressentiront le besoin, à condition qu'elles soient accompagnées de deux sœurs d'âge mûr et qu'elles fassent le compte-rendu de cette sortie à l'abbesse une fois de retour. Si de telles sorties sont présentées comme rares, la situation du monastère implique qu'elles se font en pleine ville, indice évident non seulement d'une clôture plus lâche, mais également d'une ouverture d'esprit plus grande des fondateurs qui tolèrent les contacts des moniales avec le monde extérieur[49]. Cette évolution explique peut-être l'insistance avec laquelle le second directeur spirituel d'Irène-Eulogie lui enjoint de ne jamais quitter son monastère[50].

---

43. « πλὴν τραπέζης γὰρ οὐ συγχωροῦμεν διδόναι τοῖς ἰδίοις. Εἰ δέ τι ἐκ τῶν ὀπωρῶν τοῦ τόπου βουληθείη τις δοῦναί τινι τῶν αὐτῆς, μετὰ βουλῆς τῆς καθηγουμένης τοῦτο ποιείτω εἰ δ' οὐκ ἐπιτρέπει ἐκείνη, μὴ διδότω », Pantanassa, *Typikon*, l. 3-5, p. 101.
44. Irène Doukaina (POLEMIS, *Doukai*, 26).
45. « δύο τινὰς τῶν γηραλεωτέρων καὶ σεμνοτέρων μοναζουσῶν », Kécharitôménè, *Typikon*, 17, l. 761-767, p. 61. Le *typikon* reprend là la législation de Justinien : l'âge avancé est gage de vertu. Voir *supra*, n. 45, p. 127.
46. « μηδὲν δὲ πράττειν αὐθέκαστον, μὴ προϊέναι (…), τῆς μονῆς ἄνευ ἐπιτροπῆς », Lips, *Typikon*, 9, l. 25-26, p. 111.
47. Lips, *Typikon*, 15, l. 25-27, p. 115.
48. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 75, p. 61-62.
49. *Ibid*., 77, p. 63-64.
50. « καλῶς ποιοῦσα οὐδαμῶς ἐξέρχῃ τῆς θεσπεσίας μονῆς », Irène-Eulogie, *Lettres*, 14, l. 35-36, p. 70 ; « καὶ εἰ μὴ ἐκεῖνα ἦν ἃ προβάλλῃ τὰ ἐν αὐτῇ σε κατέχοντα καὶ μὴ προβαίνειν ἐῶντα, εἰ ἐπιμελῶς εἶχες τῆς ἑαυτῆς σωτηρίας (…) οὐκ ἂν προήρχου », 16, l. 43-45, p. 80.

Seul le *typikon* de la Pantanassa rappelle la rigueur de celui de la Kécharitôménè. Nil Damilas prévoit en effet de punir sévèrement toutes celles qui auront quitté le monastère sans l'autorisation de l'abbesse : elles seront privées de communion autant d'années que de nuits passées hors du monastère[51]. Cette sévérité ne saurait pourtant infirmer l'évolution des règlements vers un assouplissement de la clôture, puisqu'elle résulte plutôt d'un contexte particulier : le monastère est en effet situé à proximité d'une institution masculine avec laquelle la Pantanassa développe déjà des échanges[52]. Nil Damilas se défend même d'avoir fondé un monastère double, institution prohibée à plusieurs reprises par le droit canonique[53].

Cet assouplissement progressif de la clôture n'empêche pas les fondateurs de marquer leur attachement à ce principe, notamment dans l'article consacré à la moniale chargée de surveiller les entrées et les sorties du monastère. Quand Théodora Paléologina indique que cette fonction consiste ni plus ni moins à s'assurer de la sécurité du monastère[54], Théodora Synadènè, comme Irène Doukaina et Nil Damilas, lui consacrent un article entier dans leurs règlements, décrivant en détail toutes les tâches qu'elle doit accomplir. À la Kécharitôménè, la portière est chargée de surveiller les entrées et sorties du monastère, et reçoit tous les matins les clefs du portail des mains de l'abbesse[55]. Sans l'accord de cette dernière, personne ne peut franchir le seuil de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[56]. Enfin, à la Pantanassa, ses fonctions sont identiques à ceci près que la portière reçoit ses ordres de l'abbesse elle-même[57]. Tous convaincus de l'importance de cette fonction, les fondateurs dessinent à peu de différences près le même portrait de la portière idéale : d'âge mûr, elle doit se distinguer par sa grande piété[58].

---

51. Pantanassa, *Typikon*, l. 29-31, p. 108.
52. Les moniales confectionnent des vêtements pour les moines en échange de chaussures et de vêtements réalisés par les moines : « παρὰ μοναχῶν δὲ οὐδεμίαν δουλείαν συγχωροῦμεν γίνεσθαι ἐντὸς τῆς μονῆς, εἰ μὴ ὅσα δύνανται ποιῆσαι ὑμῖν ἐν τοῖς κελλίοις αὐτῶν, ἤγουν ῥάσον, πατήματα καὶ λοιπὰ ἐργόχειρα. Ὁμοίως καὶ ὑμεῖς μηδὲν ἄλλο ποιεῖτε μοναχοῖς ἐν τῇ μονῇ ὑμῶν εἰ μὴ αὐτοῖς ῥάσα », Pantanassa, *Typikon*, l. 33-35, p. 102 et 1, p. 103.
53. *Ibid*., l. 14-15, p. 102. Concernant l'interdiction des monastères doubles, cf. *supra*, c. II, n. 281, p. 114 et *infra*, c. IV, p. 176-177.
54. Classant la fonction de portière parmi les plus importantes, Théodora souligne l'importance de la désigner rapidement afin de préverser la sécurité du monastère : « τὰς μὲν δὴ τὰς πρώτας πιστευομένας τῶν διακονιῶν (…) τὴν τῶν πυλῶν προσθήσω συντήρησιν, ἀξιόλογον γὰρ καὶ τὴν θυρωρὸν οἶομαι δεῖν ἐπιλέγεσθαι, ἐν ἀσφαλεῖ τηρεῖσθαι τὴν μονὴν θέλουσα », Lips, *Typikon*, 21, l. 24-26, p. 117.
55. Kécharitôménè, *Typikon*, 29, l. 1029-1030, p. 75.
56. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 72, l. 5-11, p. 61.
57. Pantanassa, *Typikon*, l. 10-11, p. 108.
58. Kécharitôménè, *Typikon*, 29, l. 1025-1028, p. 75 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 72, l. 15-17 et l. 20-21, p. 59 ; Pantanassa, *Typikon*, l. 8-10, p. 108 : au moment où le *typikon* est rédigé, la fonction est remplie par une certaine Makaria dont on ne sait rien. Nil Damilas prévoit de la remplacer par deux moniales d'âge mûr à la vertu éprouvée.

Suivant les préceptes de Basile de Césarée, la rupture avec le monde s'étend théoriquement à la famille, l'attachement à cette dernière ainsi qu'aux biens matériels risquant de distraire ceux qui ont fait le choix de se consacrer entièrement au Christ[59]. A.-M. Talbot voit même dans chaque vœu monastique une séparation d'avec ses proches : le célibat implique la renonciation au mariage et à toute descendance, la pauvreté le refus de tout héritage, tandis que l'obéissance à l'abbesse ou l'higoumène remplace celle due aux parents ou à son époux[60]. Les *typika* des monastères de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance et de la Pantanassa insistent sur la nécessaire séparation d'avec les siens : alors que le premier enjoint aux moniales d'abandonner tout sentiment d'affection pour leur famille[61], le second prévoit de punir celles qui sont trop attachées à leurs enfants ou à leurs proches[62]. L'encouragement à abandonner toute relation avec ses parents est plus manifeste dans la correspondance qu'Irène-Eulogie entretient avec ses deux directeurs spirituels successifs. Théolepte condamne son trop fort attachement à des proches – dont son père et sa mère[63] - qu'elle continue à fréquenter au mépris de son vœu de séparation d'avec le monde[64]. Plus de quinze ans plus tard, la princesse ne semble guère avoir retenu la leçon : son second directeur spirituel lui reproche à nouveau de ne pas se conformer aux règles monastiques en entretenant des liens avec ses parentes[65].

Si cette règle est présentée comme un sacrifice auquel il est difficile de consentir, les fondateurs l'adoucissent implicitement en présentant les membres du monastère comme une nouvelle famille, non plus biologique mais spirituelle. Ainsi, dans l'article qui concerne la désignation de l'abbesse de la Kécharitôménè, Irène Doukaina désigne cette dernière comme la mère de toutes les moniales[66]. En retour, elle demande que celle qui a été choisie pour diriger le monastère traite les femmes qui y sont entrées comme ses filles[67]. Dans le *typikon*

---

59. Basile de Césarée, *PG* 31, cols. 1389C-1393C.
60. TALBOT, *Family*, p. 119.
61. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 75, l. 26-29, p. 61 et l. 1-3, p. 62.
62. Nil Damilas évoque ici un attachement qui se manifeste par le don d'argent d'une moniale à ses proches : « Ὁποία δὲ εὑρεθῇ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἔμπροσθεν ἔχουσα προσπάθειαν εἰς συγγενεῖς ἢ τέκνα καὶ βούληται κατὰ προλαβοῦσαν συνήθειαν, ἢν κακῶς ἐκρατεῖτε, μεταδιδόναι αὐτοῖς ἐκ τῶν οἰκείων κόπων τιἄχρι γρώσου ἑνός, ἔστω ἀκοινώνητος χρόνον ἕνα », Pantanassa, *Typikon*, 7, l. 26-28, p. 100 : Nil Damilas prévoit de punir les moniales ainsi attachées à leur famille à un an d'excommunication.
63. On a vu précédemment que ses parents se sont apparemment retirés au Christ Philanthrope et que son père s'entretient avec Irène les samedi et dimanche. Voir *supra*, c. II, n. 285, p. 114.
64. Voir *supra*, c. II, n. 266, p. 111 : Théolepte de Philadelphie, *Lettres,* 3, l. 21-26, p. 70.
65. « Αἱ μὲν ἄλλαι ἀμέλειαι γινώσκεις ὁπόθεν συμβαίνουσί σοι καὶ ῥᾳθυμίαι, ὅτι ἀπὸ τῆς πρὸς τοὺς συγγενεῖς, σου προσπαθοῦς ὁμιλίας », Irène-Eulogie, *Lettres*, 19, l. 1-3, p. 94.
66. Irène demande aux moniales de vénérer la supérieure qu'elles ont désignée comme une mère : « ἦν καὶ ὡς μητέρα σεβάσεσθε », Kécharitôménè, *Typikon*, 11, l. 549-551, p. 51.
67. Irène exhorte la supérieure à faire profiter les moniales de sa bienveillance maternelle : « τὸ ὅλον μητρικὴν αὐταῖς ἀποσῳζουσα τὴν εὔνοιαν », Kécharitôménè, *Typikon*, 12, l. 600-602, p. 53.

de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, Théodora Synadènè ordonne à l'abbesse de prendre soin de ses moniales comme une mère le ferait avec ses propres filles, comme si elles étaient sa chair et son sang[68]. À cette mère spirituelle revient donc la fonction de célébrer le mariage entre ses filles et le Christ. La fondatrice évoque en outre celui de sa propre fille, entrée au monastère avec elle[69]. Le monastère peut de fait se substituer à la famille biologique lorsqu'elle se révèle défaillante, voire néfaste, ou si elle a simplement disparu. Si le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance est le seul à indiquer explicitement qu'il accueille des orphelines, on a également constaté la forte proportion de veuves ou de femmes âgées dans ces institutions, et la vocation de ces dernières à abriter les femmes maltraitées par leur époux[70]. Fût-il celui d'une prisonnière ou simplement d'une exilée, le cas d'Agathonikè évoqué dans la correspondance de Théolepte de Philadelphie avec Irène-Eulogie témoigne également de la fonction de refuge du monastère pour celles qui n'ont plus de famille. La façon dont le directeur spirituel décrit l'attitude de la princesse à l'égard de cette nouvelle moniale ressemble à celle d'une mère prenant soin de son enfant[71].

1.1.2.b Le vœu de pauvreté

Également rappelé dans les *typika*, le principe de pauvreté revêt une importance toute particulière pour des aristocrates fortunées qui deviennent moniales. Ce vœu signifie d'abord l'abandon de ses biens. Exhortant les moniales de la Kécharitômènè au dépouillement total, Irène Doukaina va jusqu'à autoriser l'abbesse à fouiller ces dernières[72]. Sans aller aussi loin, Théodora Synadènè ordonne que les moniales de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance ne possèdent rien en propre et ne puissent disposer de rien : elles devront en outre se contenter des vêtements grossiers fournis par le monastère[73]. Il est plus difficile de déterminer la pratique en vigueur dans les monastères de Lips et des Saints-Côme-et-Damien, la fondatrice se limitant à dispenser les nouvelles recrues de toute donation – comme le prescrit le droit canonique[74] - sans préciser si elle leur interdit de posséder quoi que ce soit[75]. L'expérience d'Irène-Eulogie illustre le cas de l'aristocrate qui a tout abandonné une fois devenue moniale.

---

68. « τοῦ θεωρήματος ὡς μήτηρ γνησία θυγατέρων ἐπιμελουμένη γνησίων », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 35, l. 7-8, p. 39.
69. En entrant au monastère, elle est devenue l'épouse du Christ : voir *supra*, c. II, n. 210, p. 102.
70. Voir s*upra*, c. II, n. 128, p. 91.
71. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 113-115, p. 44.
72. Kécharitômènè, *Typikon*, 50, l. 1460-1463, p. 101. Irène Doukaina reprend cette pratique ancienne dans l'un des articles du *typikon* de l'Évergétis. Cf. Évergétis, *Typikon*, 27, p. 69.
73. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 103, p. 74 et 104, p. 75.
74. Concile de Nicée II, canon 19, *CO*, p. 336.
75. Lips, *Typikon*, 14, l. 3-4 et 9-10, p. 72.

Théolepte de Philadelphie rappelle cette étape lors de l'entrée au monastère de la princesse[76] ; puis elle l'affirme elle-même dans l'une des lettres qu'elle envoie à son second directeur spirituel : Dieu lui ayant offert de posséder et de gérer des biens, elle prétend ainsi avoir essayé d'en faire le meilleur usage[77]. Comme l'encourageait Théolepte de Philadelphie à le faire, on sait qu'elle a distribué la totalité de sa fortune à la mort de son époux : une partie est allée aux pauvres, une autre à la libération des prisonniers, tandis que le reste a servi à restaurer le Christ Philanthrope[78]. Ce geste explique son incapacité à entretenir des serviteurs, situation dont elle se plaint auprès de l'empereur Andronic II[79] au printemps 1307 : le patriarche Athanase I[er] lui demande de venir en aide aux serviteurs d'Irène qui ne peut plus subvenir à leurs besoins[80].

Si les grands principes édictés par le droit et les prescriptions monastiques se retrouvent dans les *typika*, diverses exceptions à la règle énoncées par les fondateurs permettent de les contourner ; voire de ne pas les respecter comme le révèlent les actes de la pratique.

1.2 … RÉINTERPRÉTÉS PAR LES ARISTOCRATES

1.2.1 Une clôture théorique

La clôture imposée aux moniales plus strictement qu'aux moines a pour principale conséquence l'élaboration dans les *typika* de nombreuses exceptions visant à l'assouplir le plus possible, les fondatrices arguant du fait que des aristocrates ne sauraient supporter de telles contraintes.

Les assouplissements à la règle concernent d'abord les visites des proches. Théodora Paléologina rappelle certes la loi monastique imposant de rompre avec les siens, mais pour

76. Voir *supra*, n. 205, p. 101.
77. « Ἐπεὶ δὲ κἀμοὶ ἐνεπίστευσεν ὁ δεσπότης καὶ κατέστησεν οἰκονόμον πραγμάτων, ἅτινα καὶ οἰκονομήθησαν ὡς οἶδεν ἐκεῖνος », Irène-Eulogie, *Lettres*, 7, l. 42-44, p. 42.
78. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, p. 238-239. Différentes sources indiquent que l'engagement d'Irène-Eulogie ne l'a pas privée de sa fortune comme elle le prétend. Sur ce point, voir *infra*, c. V, n. 217, p. 223 : le fait qu'elle utilise sa fortune pour protéger Akindynos témoigne du fait qu'elle dispose encore de biens.
79. Andronic II (*PLP*, 21436)
80. V. Laurent propose une analyse de ce document inédit conservé dans le Vatic. gr. 2219, f. 76v-f. 77v et le Paris. Suppl. 516, f. 222v-223v : LAURENT, *Régestes*, fasc. III, 1664, p. 459-460. Puisque cette demande ne saurait s'expliquer par la ruine soudaine de la princesse une fois devenue veuve, il faut comprendre que l'impossibilité d'Irène à entretenir ses serviteurs s'explique par son entrée au monastère et sa renonciation à tous ses biens, respect envers des vœux qu'il convient de fortement nuancer.

mieux l'enfreindre plus tard en autorisant les moniales à s'entretenir avec leurs proches au motif justement, qu'elle est trop difficile à respecter[81]. Même si elles doivent être accompagnées d'eunuques ou de femmes d'âge mûr, les filles et petites-filles de l'impératrice ainsi que les femmes bien nées sont autorisées à pénétrer dans le monastère de Lips[82]. Cette autorisation s'étend jusqu'à l'empereur lui-même et à ses proches[83]. Si le *typikon* du monastère du Christ Philanthrope est trop lacunaire pour qu'on puisse y constater le même élargissement, les correspondances d'Irène-Eulogie avec ses deux directeurs spirituels témoignent d'une interprétation aussi large du principe de stricte clôture. Par ailleurs, on a vu précédemment qu'une lettre de Nicéphore Choumnos[84] atteste la tenue d'entretiens réguliers avec sa fille dans son monastère[85]. Ces passages au monastère peuvent s'expliquer autrement que par la seule envie de passer un moment avec l'une de ses proches. En outre, les fondateurs font de leurs institutions des mausolées accueillant les dépouilles de leurs parents : la présence de tombes et de reliques dans les églises entraîne des intrusions ponctuelles dans les monastères.

Au mépris des règles, on observe que les proches ne se contentent pas toujours de simples visites. À l'encontre du vœu de rupture avec les siens, ils sont bien présents dans les monastères. Certains *typika* consacrent ainsi des articles particuliers aux parentes des fondatrices qui accompagnent leur proche au monastère. Irène Doukaina ordonne ainsi que ses filles soient autorisées à devenir moniales à la Kécharitômènè si jamais elles en émettent un jour le souhait[86], tout comme Théodora Paléologina qui envisage l'entrée de ses petites filles et autres parentes à Lips[87]. Enfin, on a vu précédemment que Théodora Synadènè avoue elle-même dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance s'être retirée au monastère avec sa fille[88]. Au-delà des règles, l'éloge funèbre composé par Jean Tornikès en hommage à Anne Comnène, révèle qu'Irène Doukaina aurait rejoint sa fille alors qu'elle s'était retirée à la Kécharitômènè, sans pour autant se faire moniale. L'auteur loue en effet le dévouement dont la défunte fit preuve à l'égard de sa mère qu'elle a soignée dans ce monastère[89]. Enfin, le refus du second directeur spirituel d'Irène-Eulogie de s'entretenir avec les parentes de sa

81. Lips, *Typikon*, 15, l. 1-2, p. 115.
82. *Ibid*., 16, l. 13-16, p. 115.
83. *Ibid*., 16, l. 9-12, p. 115.
84. Nicéphore Choumnos (*PLP*, 30961).
85. Nicéphore Choumnos, *Lettres*, 163, p. 182. Voir *supra*, c. II, p. 112.
86. Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 299-300 et l. 303-306, p. 37.
87. Lips, *Typikon*, 41, l. 25-27, p. 129.
88. Voir *supra*, c. II, n. 209, p. 102.
89. Cf. *supra*, c. II, n. 61, p. 85.

protégée semble suggérer leur présence au Christ Philanthrope, à moins qu'elles ne soient que de simples visiteuses[90].

L'assouplissement des règles atteint son paroxysme avec la possibilité pour les moniales de quitter le monastère. Outre l'autorisation offerte par Théodora Synadènè aux moniales de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, la correspondance d'Irène-Eulogie avec son second directeur spirituel rend compte de la relative liberté de l'abbesse. Alors qu'il l'accuse d'égoïsme parce qu'elle le presse de venir au Christ Philanthrope, elle expose les raisons pour lesquelles elle n'est pas venue le voir elle-même : or, parmi ces raisons, elle n'invoque que l'absence de fortune qui l'empêche de tenir son rang et le souci de s'occuper de ses ouailles, mais nullement l'interdiction de quitter le monastère[91]. Ce qui revient implicitement à dire que les sorties de l'abbesse étaient non seulement possibles mais courantes. La sédentarité revendiquée par la princesse est d'ailleurs rompue très peu de temps après, la dernière lettre du directeur spirituel rendant compte de la présence de la princesse aux funérailles de l'une de ses parentes[92]. La perméabilité du principe de stricte clôture est également perceptible dans un acte issu du tribunal patriarcal daté du 21 juin 1391. Par ce document, le moine Mènas[93] s'engage à cesser d'entretenir toute relation avec l'une des membres du monastère des Saints-Anagyres[94]. Si l'absence de l'acte de condamnation du moine par le tribunal patriarcal ne nous permet pas d'identifier avec certitude le monastère comme étant celui restauré par Théodora Paléologina, la sévérité de la punition - le moine est menacé d'être chassé de la ville, voire d'être mis à mort - laisse supposer que Ménas entretenait des rapports illicites avec une femme, donc sans doute une moniale des Saints-Côme-et-Damien[95].

90. Irène-Eulogie, *Lettres*, 20, l. 7-9, p. 96 et 21, l. 27-28, p. 98. Hero traduisant les termes ἀνεψιῶν σου par nièces, elle propose quelques identifications possibles. La fille du frère aîné de la princesse, Jean, est la seule connue. Mais il pourrait aussi s'agir des filles de ses trois autres jeunes frères. Enfin, on peut évoquer les nièces par alliance : à cette époque, Théodora, la fille de Michel IX et veuve de Michel de Bulgarie qui est devenue la moniale Théodosia à Kyra Martha, et la jeune princesse Irène, fille du despote Démétrios et future femme de Matthieu Cantacuzène, sont en effet encore vivantes. Cependant, ce terme peut être utilisé de manière plus général pour désigner un parent.
91. Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 59-62, p. 74-76.
92. « ἄπελθε εἰς τὸν νεκρὸν τῆς θείας σου », Irène-Eulogie, *Lettres*, 22, l. 1, p. 100.
93. Mènas (*PLP*, 18031).
94. « Ἐγὼ ὁ μοναχὸς Μηνὰς, ἐπεὶ εὗρον συμπάθειαν παρα τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου, τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, εἰς ἅπερ ἔπταισα, ὑπόσχομαι, ἐὰν εὑρεθῶ παρ᾽ ὅλην μου τὴν ζωὴν, ἵνα εἰσέλθω εἰς τὴν σεβασμίαν μονὴν τῶν ἁγίων Ἀναργύρων ἢ φανερῶς ἢ κεκρυμμένως, ἵνα ἐξορίζωμαι ἀπὸ τῆς πόλεως ἀνιλεῶς, καὶ ὑπάρχῃ καὶ ὁ βίος μου, εἴ τι ἔχω, εἰς τὴν ἐξουσίαν κατὰ τὸ θέλημα τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου, ἵνα ποιῇ, εἴ τι ἔχει υέλημα, εἰς αὐτόν », MM II, 423 II, p. 154 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2887, p. 177.
95. Jean Darrouzès propose une autre possibilité, indiquant qu'il pourrait s'agir d'une affaire relative au monastère du Kosmidion. Cf. DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, p. 117.

1.2.2 Des moniales propriétaires

Le vœu de pauvreté n'est guère mieux respecté que celui de clôture. Certains indices prouvent que des moniales restent propriétaires d'un patrimoine important. Ainsi, alors même qu'Irène-Eulogie déplore son dénuement qui l'empêche de faire bonne figure lors des cérémonies rassemblant sa famille - indice supplémentaire de sa relative liberté de mouvement[96] -, elle semble disposer d'une fortune assez conséquente pour proposer à plusieurs reprises de l'argent à son second directeur spirituel, d'abord, pour réaliser la copie de ses œuvres[97], puis pour assurer son confort. Alors qu'elle émet cette deuxième proposition - dont le coût est bien supérieur à celui de simples copies -, elle confirme le fait qu'elle dispose de quelque fortune, en précisant qu'elle est propriétaire de biens et qu'elle les gère elle-même[98]. Un acte de donation issu des archives de l'Athos tend à le prouver : en 1355, la princesse possède le village de Tholos, près de Zichna, puisqu'elle le vend et le donne en partie aux moines du monastère Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée[99].

L'analyse des actes issus du tribunal patriarcal de Constantinople où les exemples de moniales propriétaires abondent révèle que le cas d'Irène-Eulogie n'est guère exceptionnel. Le plus souvent, elles y apparaissent en tant que donatrices ou comme propriétaires proposant un bien à la vente. On a évoqué précédemment le cas de la moniale Maroulina[100] qui se voit offrir par le patriarche la direction et l'administration du monastère de la Théotokos Varangiotissa[101] à Constantinople contre sa promesse de pourvoir, avec ses propres ressources, au maintien et à l'amélioration de l'établissement[102]. Une autre affaire, soumise au tribunal un peu avant le mois de janvier 1359, a pour objet la contestation que soulève la propriété d'une vigne. Afin d'instruire le procès, le patriarche demande au métropolite de Brysis, au grand sacellaire, au grand *skévophylax* et au *dikaiophylax* de recueillir la déposition du propriétaire originel de ce bien, qui n'est autre qu'une moniale nommée Aspiétina[103]. Cette dernière est donc non seulement propriétaire, mais elle gère elle-même son bien, puisqu'elle

96. Irène explique la nécessité pour une femme de son rang de faire montre d'une certaine aisance lorsqu'elle participe à une manifestation donnée par son parent l'Empereur. Elle se demande ainsi comment elle pourrait répondre à ces exigences vu l'état de sa fortune : « καὶ ποῦ ἔμελλε διαρκεῖν ὁ βίος μου βασιλικὸν λαὸν καὶ οἶκον ; », Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 70-71, p. 76.
97. Irène-Eulogie, *Lettres*, 3, l. 19-22, p. 30.
98. Voir *supra*, c. III, n. 77, p. 131. Concernant la fortune d'Irène-Eulogie, cf. aussi *infra*, c. V, n. 217, p. 223.
99. A. GUILLOU, *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée*, Paris, 1955, 46, p. 142-144.
100. Maroulina (*PLP*, 17161).
101. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 42.
102. Voir *supra*, c. II, n. 111, p. 89.
103. Aspiétina (*PLP*, 1575).

l'a vendu à Manuel Pazykès[104] qui a saisi le tribunal pour en revendiquer par la suite la propriété[105]. En janvier 1359, dans une affaire de bien dotal contesté, il est question de la moniale Marina[106], propriétaire d'une maison[107]. Enfin, en septembre 1392, la moniale Phéronikè Aspiétissa[108] se déclare propriétaire d'un bien que Georges Goudélès[109] souhaite acheter[110]. Un acte révèle même que les moniales peuvent disposer de leurs biens dotaux, même après être entrées au monastère. En mai 1325, une décision synodale garantit la dot d'une veuve entrée au monastère, alors qu'elle avait été captée par son beau-père à la mort du fils et de la petite-fille de la moniale. Cette dernière récupère donc argent et biens[111]. Nil Damilas confirme dans le *typikon* de la Pantanassa que ce phénomène est loin d'être une exception, puisqu'il encourage les moniales à faire commerce avec des moines et des laïcs[112].

À côté des devoirs, les moniales remplissent des fonctions spécifiques qui peuvent se distinguer de celles réservées aux moines.

2. DES FONCTIONS

L'influence toujours croissante des monastères byzantins réside en partie dans les fonctions que remplissent ses membres. En ce domaine, des aménagements sont prévus pour

104. Manuel Pazykès (*PLP*, 21305).
105. « Μετὰ μέντοι τὸ συναφθῆναι τὸν Παζύκην τῇ νομίμῳ αὐτοῦ γαμετῇ χρόνου ἑνὸς παραρρυέντος ἐξωνήσατο οὗτος τὸ περὶ τὴν τοποθεσίαν τοῦ Βλέπου διακείμενον ἀμπέλιον πλησίον τοῦ Ῥοδιάτου ἀπὸ τῆς μοναχῆς τῆς ἐπονομαζομένης Ἀσπιετίνης », *DRPK* III, 217, l. 11-14, p. 234. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2410, p. 337-338.
106. Marina (*PLP*, 16929).
107. Une échange d'une vigne inscrite dans la dot de son épouse, Nicolas Chalkeus échange avec la moniale Marina sa maison d' Éphoros : « ἔφθασε μέντοι ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ, καὶ ὡς τοῦ ἀμπελίου μὴ ἀποδιδομένου κατὰ τὸ πρῶτον, ἔλαβεν οἴκημά τι ἀντὶ τούτου παρὰ γνώμην καὶ εἴδησιν τῆς γυναικὸς ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τοῦ Ἐφόρουμ ὅπερ κατέσχε δή λόγῳ τῆς γυναικαδέλφης αὐτοῦ, τῆς μοναχῆς Μαρίνης », MM I, 170, p. 382. Voir aussi DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2409, p. 337.
108. Phéronikè Aspiétissa (*PLP*, 1579).
109. Georges Goudélès (*PLP*, 91696). Sur cet homme d'affaire et cet homme d'état, voir T. GANCHOU, « L'ultime testament de Géôrgios Goudélès, hommes d'affaires, *mézasôn* de Jean V et Ktètôr (Constantinople, 4 mars 1421) », *Travaux et Mémoires 16*, Paris, 2010, p. 277-358.
110. « ἐν τούτῳ δέ τινων ἡμερῶν παρελθουσῶν ἦλθε πρός με ἡ τιμιωτάτη ἐν μοναχαῖς, κυρὰ Φερονίκη ἡ Ἀσπιέτισα, ἀξιοῦσα μηδεμίαν συμβίβασιν ποιῆσαι μετὰ τοῦ Παλαιολόγου, ὡς τοῦ ἀμπελίου αὐτῆς τυγχάνοντος, ὅπερ εὐθέως ἔδειξα τῷ τιμιωτάτῳ μεγαλῳ σακελλαρίῳ, καὶ ἠξίωσα αὐτὸν μηδὲν ὅλως ἐπιχειρῆσαι ποιῆσαι, ἅτε καὶ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ὀχλήσεως ἐπιφυομένης. », MM II, 557, p. 363. Voir aussi DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2910, p. 192-193.
111. « οὕτος οὖν ἐχούσης τῆς ὑποθέσεως διέγνωσται τῇ ἡμῶν μετριότητι καὶ τοῖς περὶ αὐτὴν ἱερωτάτοις ἀρχιερεῦσι, προηγουμένως μὲν ἱκανωθῆναι τῇ ῥηθείσῃ γυναικὶ πᾶσαν τὴν προῖκα ταύτης ἀνελλιπῆ, ἔτι δὲ καὶ τὸ κατὰ νόμους θεωρετροϋπόβολον, (…) ἐπεὶ καὶ τὸν κρειττονα καὶ μοναχικὸν εἵλετο βίον, μὴ ἀνεχομένη ἐπιπλέον διάγειν κατὰ κόσμον, χηρείαν τοῦ ἀνδρὸς δυστυχήσασα. », MM I, 63, p. 134. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2123, p. 92-93.
112. Pantanassa, *Typikon*, l. 1, p. 103. Voir *supra*, n. 52, p. 128.

les moniales, compte tenu de la faiblesse supposée de la nature féminine. Les distinctions sociales conduisent également à définir des missions spécifiques pour les femmes bien nées et les autres.

2.1 Les principales fonctions monastiques

Le succès des monastères s'explique en partie par le rôle qu'ils jouent dans la résolution du principal problème occupant l'esprit de tous les Byzantins : le salut éternel. Les images de l'autre monde rendent compte et expliquent tout à la fois cette angoisse permanente : anges gardiens et démons s'y disputent les vivants, les réprouvés étant conduits en bas pour y subir des punitions en proportion de leurs fautes, tandis que les élus s'élèvent au ciel, franchissant dans leur ascension les guichets de douane placés sur la route. Outre la Théotokos qui exerce une médiation entre ces deux mondes, deux usages lient ces derniers l'un à l'autre : la commémoration des défunts accompagnée d'aumônes[113] et la confession. Or, les moines peuvent avoir la responsabilité de ces deux pratiques. En effet, depuis le milieu du XI^{e} siècle et l'apparition du *typikon* de l'Évergétis, un nouveau modèle monastique de commémoration annuelle apparaît, avec des jours fixés pour la lecture liturgique de l'obituaire, l'indication de la mesure du luminaire, du nombre des pains bénits et des distributions aux pauvres à la porte : les moines y sont désignés comme seuls médiateurs des commémoraisons et des prières laïques[114]. Par ailleurs, alors que dès la fin du IX^{e} siècle la confession s'impose à tous - clercs comme laïcs -, la figure du père spirituel qui apparaît le plus couramment est celle du moine. Ainsi, moines et moniales ont pour mission de combattre les démons, de prier pour autrui - principalement pour l'Empereur et le salut du peuple chrétien -, mais aussi de venir en aide aux plus démunis. Tous ceux qui ne peuvent survivre que par la charité, qu'ils soient pauvres, orphelins, étrangers ou malades, apparaissent comme des médiateurs du salut pour celui qui imite le Christ et lui vient en aide. Cette perception explique la multiplicité des fondations d'institutions charitables dans l'Empire, certaines atteignant un haut degré de spécialisation[115]. Outre une distribution régulière de nourriture,

113. On retrouve ici le pouvoir d'intercession et le rôle attribuée aux pleureuses dans le monde antique.
114. Évergétis, *Typikon*, 36, p. 77-79. La littérature est foisonnante concernant ce monastère dont le *typikon* fut utilisé pour des fondations posterieures comme modèle. Nous nous limiterons ainsi à renvoyer aux travaux de M. Mullet et A. Kirby qui ont consacré une partie de leur recherche à l'étude du *typikon* de l' Évergétis : MULLETT-KIRBY, *Theotokos Évergétis*.
115. Les sources font mention d'hospices pour les pauvres, pour les vieillards, évoquent des orphelinats, des asiles pour étrangers et des hôpitaux proprement dit. Concernant ces derniers à Constantinople, voir JANIN, *Églises et monastères*, p. 550-569. Concernant les orphelinats, le plus célèbre et le mieux connu est celui de Saint-Paul, fondé autour du VI^{e} s., et restauré par Alexis I^{er} pour accueillir des orphelins, des vieillards et des invalides : Anne Comnène, *Alexiade*, III, p. 210 et JANIN, *Églises et monastères*, p. 567-568

certains monastères prévoient des bâtiments où seront accueillis des étrangers qui n'ont plus d'autre refuge. Quelques-uns ouvrent même, en marge d'une infirmerie de quelques lits pour les moines malades, un hôpital pouvant accueillir des malades venus s'y faire soigner[116].

2.2 Prier pour les siens

Comme elles le font pour les devoirs, les aristocrates réinterprètent les fonctions qui sont assignées aux moniales, les distinctions de classe nécessitant là encore quelques aménagements.

La fonction d'assistance reste présente dans les monastères féminins[117]. Du pain et le reste des repas des moniales sont donnés chaque jour aux pauvres aux portes de la Kécharitôménè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[118]. Les dons sont plus conséquents encore à l'occasion des fêtes[119]. Néanmoins, le fait que Théodora Paléologina ne prévoie ces distributions que dans ce dernier contexte révèle les difficultés que soulève cet événement qui met en relation les moniales avec l'extérieur[120]. Ainsi les *typika* féminins donnent clairement aux prières et aux commémorations des défunts le pas sur la distribution charitable qui constitue pour les femmes, comme on le verra, un véritable problème[121]. Nil Damilas encourage les moniales de la Pantanassa à accomplir cet acte jour et nuit[122]. Cette pratique atteint une dimension plus personnelle dans le *typikon* de Lips, puisque Théodora Paléologina précise que les prières des moniales ne sont pas seulement destinées à Dieu en vue du salut des Chrétiens, mais également au salut de la fondatrice[123]. Elle recommande ainsi aux moniales de Lips de ne pas l'oublier dans ses prières[124]. La liste des commémoraisons présente dans les *typika* de la Kécharitôménè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance rend compte du même phénomène : le fait que seuls les parents des fondatrices y figurent indique que les aristocrates peuvent interpréter cette mission à leur profit et prier essentiellement pour

---

116. Sur ce point, après CONSTANTELOS, *Poverty, society and philanthropy*, la question a été renouvelée par MILLER, *The birth of the hospital,* HORDERN, *Hospitals and Healing*, et CRISLIP, *From monastery to hospital*. Voir également *infra*, c. IV, p. 183-186.

117. Les fonctions charitables étaient auparavant remplies par les diaconesses. Cf. sur ce point TALBOT, *Welfare*, p. 112.

118. Kécharitôménè, *Typikon*, 64, l. 1640-1644, p. 111 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 89.

119. Kécharitôménè, *Typikon*, 61, l. 1619-1621, p. 111 ; 63, l. 1629-1630, p. 111. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 115, l. 6-10, p. 81 ; 142, l. 19-20, p. 93 ; 149, l. 26, p. 98 et 1-2, p. 99 ; 150, l. 20-21, p. 99.

120. Lips, *Typikon*, 38, l. 19-22, p. 127.

121. Sur ce point, cf. *infra*, c. IV, p. 183-186.

122. Pantanassa, *Typikon*, l. 24-25, p. 104.

123. « ἃς ὑπέρ τε ἑαυτῶν ὑπέρ τε τοῦ χριστιανικοῦ πληρώματος καὶ ὑπέρ αὐτῶν δὴ τῶν τῆς ὑμετέρας ταύτης κτητόρων μονῆς ἀναπέμπειν τέταχθε τῷ Θεῷ », Lips, *Typikon*, 27, l. 9-13, p. 121.

124. « ἡμῶν διηνεκῶς μεμνημέναι ἐν ταῖς πρὸς Θεὸν κοιναῖς τε ὑμῶν καὶ ἰδίαις ἐντευξεσιν », Lips, *Typikon*, 52, l. 9-12, p. 135.

leurs proches[125]. Théodora Synadènè le confirme en avouant que les commémoraisons en son honneur[126], en celui de ses parents[127], de son époux[128] et de ses enfants[129] constituent la raison d'être de la fondation de son monastère. Elle reste néanmoins assez consciente du problème que pose ce type de prières intéressées pour contrôler celles que les moniales destinent à leurs proches : elle les accepte, à la condition que les moniales ne s'y impliquent pas trop[130].

Si la prière et l'assistance constituent les principales occupations des moniales, ces dernières s'adonnent quotidiennement à d'autres activités participant du fonctionnement du monastère. Selon les vœux des fondateurs, toutes ne s'acquittent pas également des mêmes fonctions, et une hiérarchie se fait jour dans la communauté monastique.

3. LA COMMUNAUTÉ MONASTIQUE

Outre les servantes, les *typika* différencient les sœurs de chœur, qui assistent à la célébration de l'office divin, de celles qui s'occupent des travaux domestiques.

3.1 LE REFLET DE LA HIÉRARCHIE DU SIÈCLE

Un article du *typikon* consacré aux fonctions attribuées à certaines moniales laisse penser que cette hiérarchie existait à la Kécharitômènè : celles qui sont occupées par divers travaux domestiques sont autorisées à manquer l'office divin[131]. Théodora Paléologina est, elle, plus explicite : parmi les cinquante moniales qui pourront entrer au monastère de Lips, elle distingue trente sœurs de chœur et vingt sœurs attachées aux travaux domestiques[132] ; aux Saints-Côme-et-Damien qui peuvent accueillir au maximum trente moniales, dix-huit sœurs de chœur contre douze moniales chargées des tâches domestiques[133]. Dans le *typikon* destiné au monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, Théodora Synadènè présente elle aussi

125. Kécharitômènè, *Typikon*, 71, l. 1788-1877, p. 121 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 113-119, p. 80-82.
126. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 117, p. 81.
127. *Ibid*., 113, p. 80.
128. *Ibid*., 116, p. 81.
129. *Ibid*., 119, p. 82.
130. *Ibid*., 75, p. 61-62.
131. Irène les incite à remplir au mieux leur fonction et à ne pas se décourager en pensant qu'elles ne peuvent assister aux offices : « Καὶ παρακαλῶ ὁλοψύχως τῶν διακονιῶν ἔχεσται καὶ μὴ ὀλιγωρεῖν ἢ ἀπογινώσκειν ὡς τὴν ἑαυτῶν ἀπολωλεκυίας ὠφέλειαν ἀπολιμπανομένας τῶν θείων συνάξεων ἐκ τῆς εἰς τὰς διακονίας ἀσχολίας », Kécharitômènè, *Typikon*, 25, l. 943-945, p. 71.
132. Lips, *Typikon*, 4, l. 7-12, p. 109. Voir *supra*, p. 136.
133. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 60, l. 24-26, p. 139.

ces deux catégories de moniales en désignant par un terme spécifique les sœurs de chœur : seules les ἐκκλησιαστικαί ont pour occupation principale la célébration de l'office divin[134] ; les autres[135] peuvent assister aux offices lorsqu'elles en auront le loisir[136]. L'un des discours de Théolepte de Philadelphie destiné aux moniales du Christ Philanthrope semble témoigner également de l'existence de cette hiérarchie dans ce monastère : les « sœurs et mères » - Ἀδελφαὶ καὶ μητέρες - du Christ Philanthrope auxquelles il s'adresse désignent sans doute les sœurs attachées aux travaux domestiques et les sœurs de choeur[137].

En encourageant ces dernières à approfondir leur méditation par des lectures répétées, Nil Damilas indique bien que c'est la maîtrise de la lecture qui les distingue des autres femmes[138]. L'éducation reçue par les sœurs de chœur n'est pas celle qu'on retrouve parfois dans les monastères, destinée à un public plus modeste[139]. Compte tenu de l'origine de ces femmes, elle devait être plus poussée, sans pour autant atteindre le raffinement de l'éducation classique qu'Anne Comnène se vante d'avoir reçue[140]. Mais Irène-Eulogie, malgré cela, ne manque pas de se plaindre de son éducation incomplète, dès le début de sa correspondance avec son second directeur spirituel[141]. Divers éléments mettent pourtant en évidence la culture de la princesse. En premier lieu, les commentaires qu'elle est capable de faire sur les travaux de son directeur : ils témoignent non seulement de sa capacité à comprendre des démonstrations complexes sur des sujets difficiles[142], de surcroît écrits sous une forme poétique[143], mais également de son érudition, la princesse se référant à maintes reprises aux Écritures[144]. Son goût avoué pour l'éloquence de son directeur confirme qu'elle a reçu, quoi qu'elle en dise, une éducation assez poussée, laquelle est d'ailleurs perceptible dans son écriture. Alors qu'elle demande à son directeur spirituel d'excuser ses fautes de grammaire et d'accentuation, Irène-Eulogie multiplie par ailleurs les figures de style[145].

---

134. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 56, l. 14 et l. 18, p. 49.
135. Ces moniales sont désignés ici par une périphrase : « αἱ ἐν ταῖς σωματικωτέραις πάλιν οὖσαι διακονίαις », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 60, l. 25-26, p. 51.
136. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 61, l. 19-22, p. 52.
137. Théolepte de Philadelphie, *Discours*, 7, l. 3, p. 200.
138. Pantanassa, *Typikon*, l. 11-15, p. 107.
139. Cf. *supra*, c. II.
140. Anne Comnène, *Alexiade*, I, p. 3-4 ; III, p. 218.
141. Irène-Eulogie, *Lettres,* 1, l. 4 et l. 10-12, p. 26 ; 3, l. 9-10, p. 30.
142. *Ibid.,* 5, p. 34-36 : Irène-Eulogie disserte ici sur la miséricorde divine.
143. *Ibid.,* 12, l. 3, p. 62 : la princesse est capable de comprendre les discours du directeur qui contiennent des iambes et des hexamètres.
144. *Ibid.,* 9, l. 6-10, p. 48 ; 7, l. 7-9, 40 ; 13, l. 29-33, p. 66.
145. Elle file la métaphore, comparant l'une des lettres de son directeur à un vin dont elle goûte toute la subtilité et qu'elle ne voudrait partager avec personne : « ἐπειδὴ ἐν τῇ πρώτῃ γραφῇ ἐδήλωσέ μοι ἡ ἀγιωσύνη σου ὅτι ὡς γεῦμα πίθου ἀπέστειλας ἡμᾶς τὴν γραφὴν ἐκείνεν, εἴπερ μὴ ἀηδισθῶμεν, καὶ τὸν πόθον ἀντλήσομεν, ἡμεῖς δὲ καί λίαν ἡδυσθέντες οὐδὲ ὑδρίας μετέσχομεν, οἶμαι τὸ ἀμαθὲς ἡμῶν καὶ δυσαίσθητον τὸν πίθον

3.2 Au sommet de la hiérarchie, l'abbesse

Dans les monastères où les effectifs sont suffisamment importants, le fondateur peut affiner encore la distribution des rôles en attribuant à certaines moniales des fonctions spécifiques, sans cesser de respecter la distinction entre sœurs de chœur et sœurs chargées des tâches domestiques.

Au sommet de la hiérarchie s'impose l'abbesse ou ἡγουμένη. Sa mission ne consiste pas seulement à faire respecter les grands principes monastiques, mais également à organiser le fonctionnement du monastère, c'est-à-dire, lorsqu'il dispose d'un *typikon*, de mettre en pratique toutes les prescriptions qui s'y trouvent. La sentence synodale issue du tribunal patriarcal de Constantinople datant de mai 1341 qui rend à sa destination première de monastère féminin celui des saintes Ménodora, Nymphodora et Métrodora[146] distingue par ailleurs nettement les fonctions de l'abbesse de celles de la fondatrice : cette dernière jouira, avec ses filles, du droit des fondateurs en veillant aux biens du monastère, mais sans intervenir dans le gouvernement des moniales qui revient à l'abbesse[147].

L'un des articles du *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance résume clairement le rôle de l'abbesse : les moniales ne peuvent rien faire sans l'approbation de celle-ci[148]. Ce qui nécessite d'abord de contrôler l'accès au monastère : tous les *typika* stipulent que toute entrée ou sortie n'est possible qu'avec l'accord de l'abbesse[149]. Celle de la Kécharitôménè peut même se déplacer si elle le juge nécessaire, pour accompagner jusqu'au portail la moniale autorisée à sortir[150] et fermer elle-même de l'intérieur ses portes[151] : prévenue de toutes les

---

συνέκλεισεν », Irène-Eulogie, *Lettres*, 3, l. 29-39, p. 32 ; Plus loin, elle brode autour des armes de la vertu : 7, l. 1-14, p. 40 ; enfin, au désespoir de ne pas avoir reçu de lettre de son directeur, elle explique la nécessité pour elle de lire ses missives comme la terre a besoin de la pluie : « ὥσπερ γὰρ γῆ διψῶσα προσδεχομένη τὸν ὑετόν, οὕτος καὶ ἡμεῖς ἐκδεχόμεθα τὴν σὴν λαλίαν, ἐπεὶ ἐν συναισθήσει ἔγνωμεν τὴν ἀπὸ ταύτης ὠφέλειαν », 11, l. 2-5, p. 60.

146. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 38.

147. « ἡ μέντοι δομεστίκισσα καὶ ὅσαι τῶν θυγατέρων καὶ τοῦ γένους αὐτῶν καταντήσουσιν ἐν αὐτῇ προνοήσονται παντοιοτρόπως αὐτῇ τὰ εἰς σύστασιν καὶ ἐπὶ τὰ βελτίω προχώρησιν », *DRPK* II, 135, l. 115-120, p. 272-287. Voir aussi DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2207, p. 160-162.

148. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 44, l. 19-22, p. 43.

149. À la Kécharitôménè, c'est elle qui autorise les moniales à sortir dans le passage qui mène au portail si la situation l'impose : Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 326-327, p. 39 ; celles qui doivent impérativement sortir hors du monastère pour des raisons exceptionnelles doivent obtenir son accord : Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 329-334, p. 39 et 17, l. 761-764, p. 61. Les parentes venues visiter une moniale malade dans le monastère de Lips doivent obtenir l'aval de la supérieure : Lips, *Typikon*, 16, l. 16-19, p. 115. Les proches des moniales du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance ne peuvent être reçus qu'avec la permission de l'abbesse : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 76, l. 29-31, p. 62 et l. 1-2, p. 63 : la portière ne peut faire entrer ou sortir quelqu'un qu'avec l'autorisation de la supérieure.

150. Kécharitôménè, *Typikon*, 17, l. 746, p. 61.

151. *Ibid*., 80, l. 2287-2288, p. 147.

allées et venues au sein du monastère, c'est elle qui en détient les clefs[152]. Quand les déplacements des moniales sont autorisés, c'est à elle seule que revient le pouvoir de désigner celles qui doivent accompagner les moniales ou les femmes qui pénètrent dans le bâtiment[153]. À Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, les moniales qui ont reçu la permission de quitter un temps l'institution doivent rendre compte à l'abbesse de leur sortie dès leur retour[154]. Les relations avec l'extérieur sont également très contrôlées à la Pantanassa : les moniales ne sont autorisées à donner des fruits et de la nourriture à leurs enfants restés à l'extérieur qu'avec l'assentiment de l'abbesse[155].

La querelle opposant Irène-Eulogie à Agathonikè est l'occasion pour Théolepte de Philadelphie de rappeler que l'autorité de l'abbesse ne se limite pas seulement à contrôler les allées et venues des futures moniales : elle doit aussi veiller à faire respecter la discipline interne[156]. À la Kécharitômènè, l'abbesse est assistée dans cette tâche par l'*épistèmonarchissa*[157]. Mais c'est l'abbesse elle-même qui écarte de la table celles qui troublent le repas, notamment par leurs bavardages[158]. Ces derniers ne sont pas davantage tolérés à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, les moniales ne pouvant discuter entre elles qu'après avoir obtenu l'autorisation de l'abbesse[159].

L'abbesse se doit également d'organiser la vie du monastère. Cette fonction passe d'abord par la nomination d'un personnel attaché à des tâches spécifiques[160]. Si la supérieure veille à ce que chaque officière accomplisse correctement son travail[161], c'est elle qui prend toutes les décisions : elle établit la composition des repas - tant en terme de qualité que de quantité -[162], s'occupe également de la distribution des effets indispensables aux moniales

152. Kécharitômènè, *Typikon*, 29, l. 1028-1029, p. 75.
153. *Ibid*., 4, l. 329-334, p. 39.
154. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 77, l. 21-23, p. 63.
155. Pantanassa, *Typikon*, l. 3-5, p. 101.
156. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 257-261, p. 52-54.
157. « Ἡ καθηγουμένη μέντοι καὶ ἐπιστημονάρχισσαν προβαλεῖται », Kécharitômènè, *Typikon*, 26, l. 972-978, p. 73.
158. Irène évoque le cas d'une moniale qui perturberait par des propos inopportuns la lecture faite au cours du repas et qui mettrait ainsi fin au calme et au silence de mise au réfectoire : « Ἐὰν δέ τις ἐν τῷ ἑστιᾶσθαι ὑμᾶς ταράσσουσα φαίνοιτο (…) καὶ σθυγχέουσα τὴν ἀνάγνωσιν ἀκαίροις καὶ ἀπρεπέσι ῥήμασι καὶ τὴν γαληνιαίαν τε καὶ ἠρεμαίαν κατάστσιν ἀφανίζουσα », Kécharitômènè, *Typikon*, 41, l. 81-84, p. 91.
159. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 65, l. 12-16, p. 55.
160. Kécharitômènè, *Typikon*, 18, l. 793-795, p. 63 ;19, p. 65-29, p. 77. Lips, *Typikon*, 21-26, p. 117-120. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 61, p. 140. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 23, p. 32 ; 67-70, p. 56-58 ; 72, p. 59-60.
161. Kécharitômènè, *Typikon*, 6, l. 388-389, p. 41.
162. *Ibid*., 22, l. 874-877, p. 67 : la sommelière ne distribue le vin qu'à la demande de la supérieure ; 46, l. 1322-1324, p. 93 : le repas distribué aux moniales les jours ordinaires peut être composé de poissons et de fromage si l'abbesse l'autorise. Lips, *Typikon*, 32, l. 4-6, p. 124 : les jours ordinaires, le repas sera constitué de deux ou trois plats selon le vœu de la supérieure. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, 83, l. 4-5, p. 66.

pour leur vie quotidienne, vêtements comme couvertures[163] ; enfin, elle organise les fêtes qui ont lieu au monastère[164]. L'une des lettres d'Irène-Eulogie rend compte de l'importance de cette fonction : la princesse y exprime sa crainte de n'avoir pas le loisir d'écrire à son directeur alors que la fête de la Transfiguration va avoir lieu[165]. Outre cette responsabilité dont elle a seule la charge, la princesse dit s'investir dans la vie quotidienne du monastère[166].

Tandis que, comme Irène-Eulogie, Irène Doukaina insiste sur la dimension pratique de cette fonction[167], Théodora Synadènè, elle, préfère mettre en avant son aspect spirituel[168]. Sans remplacer le directeur de conscience, elle dispense en effet ses conseils aux moniales afin d'améliorer leur comportement en les incitant à se conformer aux règles monastiques. La relation du conflit opposant Irène-Eulogie à Agathonikè témoigne concrètement de cet aspect de la fonction d'abbesse et des relations qu'elle entretient avec ses ouailles. Théolepte suggère que la princesse est à l'origine de l'engagement de la moniale avec laquelle elle se querelle : elle l'aurait encouragée à embrasser la carrière monastique. Par la suite, outre les prières qu'elle a accomplies pour le salut de sa protégée, le directeur indique qu'elle lui a prodigué divers conseils[169]. Les raisons de la querelle opposant la princesse à sa protégée ne sont guère connues, mais on peut supposer que la désobéissance de la moniale aux prescriptions de l'abbesse n'y est pas étrangère. L'évocation par le second directeur de la princesse d'une nouvelle dispute impliquant encore Irène-Eulogie rend compte de la difficulté de cette dernière à s'acquitter d'une fonction exigeante. La princesse est alors accusée d'avoir manqué à sa mission en exprimant ses critiques à la moniale Marthe avec un ton trop véhément, et plus généralement, d'être souvent trop sévère à l'égard des moniales[170]. Le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance confirme les dires du second directeur d'Irène-Eulogie : l'abbesse

163. Kécharitômènè, *Typikon*, 28, p. 75. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 97, l. 13-18, p. 73.
164. Kécharitômènè, *Typikon*, 33, p. 81-83 ; 37, p. 85-87 ; 59, p. 109.
165. Irène-Eulogie, *Lettres*, 9, l. 83-86, p. 52. Irène doit être d'autant plus occupée que cette fête revêt une importance fondamentale au Christ Philanthrope.
166. Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 50-51, p. 74. Nicéphore Grégoras confirme les propos d'Irène en la présentant comme un modèle de vertu qui accomplit, comme les autres, les tâches domestiques les plus communes comme la cuisine : « ἀλλ᾽ αὐταῖς καὶ αὐτὴ συνδιηκονεῖτό τε καὶ ἀμφεπονεῖτο, χορηγοῦσα μὲν ἀφθόνῳ τὰ κατὰ χρείαν διηνεκῶς ὡς κυρία, συναιρομένη δ᾽ ἐξ ἐφημερείας καὶ αὐτὴ τὸν πάσαις ἐκείναις ἀνάλογον τρόπον ὥσπερ ὁμόδουλος, ἄχρι τῶν ὀπτανείων καὶ εἴ τι τῶν χυδαιοτέρων ἐτύγχανεν ὂν καὶ συλλήβδην εἰπεῖν, ἀρχέτυπον ἀρετῆς ἁπάσαις ἑαυτὴν προτιθεῖσσα καὶ βίου σεμνοῦ μέχρι καὶ δεῦρο διήρκεσεν, ἑβδομηκοστὸν ἐγγύς που τῆς ἡλικίας ἄγουσα χρόνον. », Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, p. 238-239.
167. Le monastère « est gouverné et dirigé » - κυβερνᾶσθαι τε καὶ διεξάγεσται -, « administré et gouverné » - διοικεῖσθαι καὶ διακυβερνᾶσθαι - par l'abbesse : Kécharitômènè, *Typikon*, 1, l. 189-191 et l. 198-200, p. 29.
168. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 24 et 25, p. 32-33.
169. « Ἐνθυμοῦ τὸν ὑπὲρ αὐτῆς θεοφιλῆ σου σκοπόν », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 147, p. 46 ; « διανοοῦ (…) τὴν πολυειδῆ κυβέρνησιν ἣν ἐνεδείξω καὶ ἔτι δεικνύεις πρὸς αὐτήν », *ibid.*, l. 119-120, p. 44.
170. Irène-Eulogie, *Lettres*, 19, l. 3-10, p. 94.

doit corriger les fautes des moniales, mais sans y mettre de la passion[171]. La fondatrice dresse d'ailleurs une longue liste des qualités requises pour devenir supérieure du monastère, qui s'impose comme un modèle irréprochable pour ses ouailles[172]. Car cette fonction implique aussi de prendre soin de celles dont elle a la charge comme le souligne Irène Doukaina dans son *typikon*, lorsqu'elle évoque le cas des moniales malades[173]. Ce devoir peut expliquer la naissance d'un fort attachement entre l'abbesse et certaines de ses ouailles comme le prouve celui d'Irène-Eulogie pour Agathonikè. Théolepte rappelle d'ailleurs toute la sollicitude que cette dernière avait manifestée à l'égard de la princesse lorsqu'elle était malade, et tout le zèle qu'elle avait déployé afin de lui plaire[174].

Vu l'importance et la multiplicité de ses fonctions, une abbesse ne saurait être désignée par hasard. Si l'abbesse est choisie en principe pour ses qualités spirituelles et sa capacité à diriger des moniales, on ne peut exclure, dans le choix de celle-ci, quelque intérêt participant d'une stratégie familiale. À la Kécharitômènè, elle est ainsi choisie par la fondatrice tant qu'elle sera vivante[175]. Le fait qu'elle soit impérativement désignée parmi les sœurs de chœur dans le monastère de Lips indique clairement la volonté de Théodora Paléologina de conserver cette fonction pour les aristocrates[176]. Dans tous les autres monastères, ce sont les moniales qui choisissent ensemble celle qui va les diriger[177]. La sentence synodale concernant la conversion du monastère de Ménodora, Nymphodora et Métrodora indique cependant qu'il existe d'autres modes de désignation. L'acte revient en effet sur l'histoire de l'institution, et notamment sur la bénédiction de la première abbesse. Interrogé par les métropolites responsables, le prêtre desservant de la Théotokos de Pègè, Georges Tzacheilès, déclare qu'il a lui-même désigné la future abbesse[178]. Une fois le chois établi, cette dernière est consacrée lors d'une cérémonie. Celle-ci semble publique, puisqu'un certain Georges Sygèros, *épiskopeianos* du patriarche, déclare y avoir assisté[179] et que le

171. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 32, l. 22-28, p. 36.
172. *Ibid*., 25, l. 13-15, p. 33.
173. Kécharitômènè, *Typikon*, 44, l. 1310-1312, p. 93 ; 57, l. 1574-1577, p. 107.
174. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 148-150, p. 46.
175. Kécharitômènè, *Typikon*, 11, l. 485-487, p. 47.
176. Lips, *Typikon*, 5, l. 21-24, p. 109.
177. Kécharitômènè, *Typikon*, 11, l. 490-496, p. 47 et 49 ; Lips, *Typikon*, 5, l. 21-24, p. 109 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 26, l. 23-25, p. 33.
178. « εἶπε καὶ διεβεβαιώσατο περὶ τῆς ἐν τῇ μονῇ ταυτῇ σφραγισθείσης μοναχῆς, ὡς αὐτὸς οὗτος προεξένησε ταύτην τῷ δομεστίκῳ ζητοῦντι καθηγουμένην τῇ μονῇ ἐγκαταστῆναι », *DRPK* II, 135, l. 80-83, p. 280. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2207, p. 160-162.
179. C'est le patriarche Gérasimos qui a consacré l'abbesse : « οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπὸ τῶν εὐλαβῶν ἐπισκοπειανῶν καὶ θυρωρῶν τοῦ κελλιοῦ τῆς ἡμῶν μετριότητος Γεώργιος ὁ Σιγηρός, καὶ αὐτὸς εἶπε καὶ ἐμαρτύρησε παρεῖναι τῇ σφαγῖδι τῆς ἡγουμένης, ὅτε παρὰ τοῦ ἀοιδίμου πατριάρχου κῦρ Γερασίμου πρώτως ἤδηἐσφράγισται, δεικνύων ἅμα καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐτελέσθη τὰ τῆς σφραγῖδος αὐτῆς. », *ibid*., l. 83-87, p. 280.

prêtre Constantin Tzybistianos affirme avoir vu l'abbesse nouvellement bénie ramenée en procession par les moniales[180]. Cette cérémonie est décrite en détail dans le *typikon* de la Kécharitômènè[181]. Malgré ces indications, une zone d'ombre subsiste : aucun acte garantissant à une femme son titre d'abbesse n'a été retrouvé. Néanmoins, on peut supposer que, comme pour une ordination, un écrit devait confirmer la collation de la charge.

La place stratégique de l'abbesse au sein du monastère nécessite de prévoir le cas où elle ne remplirait pas correctement ses fonctions. À la Kécharitômènè, elle peut être déposée en cas de mauvaise conduite, à savoir lorsqu'elle a favorisé sa parenté, s'est approprié les biens du monastère, voire ce dernier lui-même, ou l'a soumis ou remis à une autre personne, a transgressé l'une des prescriptions du *typikon*, ou enfin a recherché la satisfaction de ses propres volontés[182]. À Lips, la supérieure peut être destituée si les moniales jugées les plus vertueuses révèlent au directeur spirituel qu'elle ne se conforme pas au *typikon*[183]. Des actes issus du tribunal patriarcal indiquent que le patriarche lui-même peut dans certains cas décider de sa destitution. L'un d'eux révèle que les moniales peuvent avoir fait appel au patriarche pour parvenir à leurs fins. Ainsi Grégoire de Chypre reçoit-il une lettre anonyme condamnant le comportement de l'abbesse du monastère *tou Gerontiou*[184]. L'enquête conjointe du *chartophylax* de Thessalonique et des higoumènes des monastères d'Akapniou et de Chortaïtès révèle que les auteurs de cette plainte ne sont autres que les moniales de *tou Gerontiou* et que les allégations proférées contre son abbesse sont exactes. Le document ne mentionne en revanche aucune sanction à l'égard de l'abbesse[185]. Les deux autres actes n'indiquent pas clairement comment le patriarche a pris connaissance du comportement de l'abbesse[186], mais montrent que c'est ce dernier qui prend l'initiative de l'évincer. Ainsi, en mars 1354, Philothée Kokkinos demande au métropolite de Philadelphie de prendre en charge le monastère de Kyr David et de chasser son abbesse, Angélina Sénachèrina[187], qui a commis

180. « Ὁ μέντοι πρεσβύτερος Κωνσταντῖνος ὁ Τζυβιστιανὸς διωμολόγησε ἰδεῖν ὀφθαλμοῖς οἰκείοις τὴν νεωστὶ σφραγισθεῖσαν ἡγουμένην ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μονῇ παραπεμπομένην εἰς ταύτην παρὰ τῶν ἐν αὐτῇ μοναχῶν λαμπαδηφορουσῶν, ὡς εἴθισται », *ibid*., l. 83-87, p. 280
181. Kécharitômènè, *Typikon*, 11, l. 523-551, p. 49 et 51.
182. *Ibid*., 13, l. 625-633, p. 55.
183. Lips, *Typikon*, 10, l. 8-12, p. 112.
184. Le texte, perdu, est évoqué dans une lettre de Grégoire de Chypre : EPh, IV, 99 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1530, p. 321. Concernant le monastère, cf. Annexe 4, n° 19.
185. EPh IV, 1909, p. 99-101 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1531, p. 321-322.
186. Le plus souvent, il s'agit de dénonciation.
187. Angélina Sénachèrina (*PLP*, 25156).

des actes inadmissibles[188]. En 1360, Kallistos I[er] destitue la supérieure de la Théotokos Varangiotissa pour avoir adhéré aux erreurs de Barlaam et de Grégoire Akyndinos[189].

L'éviction ne s'impose néanmoins pas toujours, car le pouvoir de l'abbesse est plus ou moins fort, selon son caractère, ou plus souvent, suivant la volonté des fondateurs. Dans tous les *typika* disponibles, on observe ainsi que le recrutement des moniales échappe à la supérieure au profit de la fondatrice. À la Kécharitomenè, seule cette dernière a le pouvoir d'accepter ou de refuser l'entrée des femmes qui ont émis le souhait de prendre le voile[190]. De même, la supérieure ne juge de la durée nécessaire du noviciat que pour toutes celles qui sont rompues à la vie monastique ; pour les autres aspirantes, c'est Irène Doukaina qui fixe la durée de noviciat[191], comme à Lips[192] et à la Pantanassa[193]. Dans ces monastères, la supérieure partage ses responsabilités. À Lips, avec les moniales jugées les plus vertueuses et le directeur spirituel : avec les premières, elle décide de l'organisation de la vie quotidienne au monastère, de l'établissement du régime alimentaire[194] à la célébration des fêtes ordinaires[195], en passant par la distribution des vêtements et autres nécessités[196]. Ensemble, ils choisissent un homme ou un eunuque ainsi que les officières[197] pour administrer les biens du monastère[198]. À la Pantanassa, l'abbesse gouverne avec les économes[199]. Mais partout, le respect du *typikon*, expression de la volonté du fondateur, l'emporte sur le pouvoir de la supérieure. À la Kécharitômènè, à Lips comme à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, si la supérieure remet en cause des points du *typikon* - notamment le cénobitisme, ses membres sont autorisés à la contredire -, le règlement l'emporte sur son autorité[200]. Ainsi, les abbesses

188. MM I, 148, p. 333-334 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2359, p. 295-296 ; *DRPK* III, 191, p. 98-103 . L'acte ne précise pas les fautes commises par l'abbesse. Par ailleurs, ce monastère n'est connu que par cet acte. L'indication selon laquelle il se trouve là où réside normalement le métropolite suggère qu'il se trouve à Philadelphie. Cf. Annexe 4, n° 55.
189. MM I, 4243-24 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2419, p. 347 ; *DRPK* III, 258, 514-521. Concernant Barlaam et Akindynos, cf. *supra*, c. II, n. 111, p. 89.
190. Ainsi, si les petites filles d'Irène décident d'entrer au monastère, elles y seront accueillies : Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 303-306, p. 37. L'impératrice prévoit de même pour les femmes bien nées : « ἑτέρα τῶν ἐκ περιφανεστέρου βίου καὶ καταστάσεως σεμνῆς », l. 340-342, p. 39.
191. Kécharitômènè, *Typikon*, 30, p. 77.
192. Lips, *Typikon*, 18, p. 116.
193. Pantanassa, *Typikon*, l. 5-10, p. 100.
194. Lips, *Typikon*, 32, l. 4-25, p. 124.
195. Lips, *Typikon*, 38, p. 127 et 39, p. 128.
196. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 97, l. 13-18, p. 73.
197. Lips, *Typikon*, 21, p. 117-118.
198. *Ibid*., 25, l. 28-29, p. 119 et 1-2, p. 120.
199. Nil Damilas adresse ses derniers conseil à l'higoumène et aux deux économes : « Περὶ τῆς ἡγουμένης καὶ τῶν δύο ἀδελφῶν τῶν ἐχουσῶν τὴν φροντίδα τῆς οἰκονομίας », Pantanassa, *Typikon*, l. 33-34, p. 108. Concernant le rôle de l'économe, voir aussi *infra*, c. V.
200. Kécharitômènè, *Typikon*, 3, l. 291-293, p. 35 ; Lips, *Typikon*, 10, l. 1-3, p. 112 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 12, l. 17-21, 26.

se contentent-elles d'administrer le monastère selon les vœux des fondateurs et de dire aux moniales ce qu'elles doivent faire[201]. Si elle a connaissance de tous les événements survenus dans l'établissement, notamment grâce aux documents qui le concernent[202], elle se contente de prendre des décisions concernant sa vie quotidienne. Les qualités nécessaires à la supérieure établie dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance révèlent néanmoins que cette fonction est difficile à exercer : pour s'acquitter correctement de sa fonction, elle doit oublier sa féminité et gouverner comme un homme[203].

3.3 LES OFFICIÈRES

Sous les ordres de l'abbesse se trouvent les officières. Nommées par l'abbesse suivant la distinction sœurs de chœur/sœurs attachées aux tâches domestiques, elles ont une fonction spécifique au sein du monastère.

La Kécharitômênè compte le plus grand nombre d'officières. Parmi elles, trois groupes se distinguent. Le premier est constitué de toutes celles qui se chargent de l'organisation de la vie quotidienne au monastère. La portière, πυλωρός, surveille les entrées et sorties du monastère[204], tandis qu'une moniale contrôle celles des provisions[205]. La magasinière, ὡρειαρία, prend livraison de toutes les récoltes et des légumes secs[206], tandis que la sommelière, οἰνοχόη, s'occupe de l'approvisionnement en vin[207]. La réfectorière, τραπεζαρία, se charge de faire régner la discipline lors des repas[208]. Elle est secondée dans cette tâche par l'ἐπιστημονάρκισσα ou *épistèmonarchissa* qui a pour fonction de faire respecter l'ordre dans le monastère[209]. Les préposées aux travaux reçoivent et distribuent la matière nécessaire au travail manuel des moniales[210] ; les caissières du vestiaire, δοχειαρίαι τῷ βεστίῳ, les vêtements des sœurs et tout ce qui est nécessaire à leur vie quotidienne au sein du monastère[211]. Un autre groupe d'officières est chargé de l'organisation de la célébration des offices : l'ἐκκλησιάρχισσα ou *ekklèsiarchissa*, fournit tous les éléments nécessaires aux

201. Lips, *Typikon*, 9, l. 17-18, p. 111 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 13, l. 10-14, p. 27.
202. Kécharitômênè, *Typikon*, 18, l. 795-797, p. 63 ; Lips, *Typikon*, 23, l. 20-25, p. 118.
203. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 27, l. 21-25, p. 34.
204. Kécharitômênè, *Typikon*, 29, p. 75-77.
205. *Ibid*., 21, l. 865-866, p. 67.
206. *Ibid*., 23, l. 879-880, p. 69
207. *Ibid*., 22, p. 67.
208. *Ibid*., 25, p. 71-73.
209. *Ibid*., 26, p. 73.
210. *Ibid*., 27, l. 1000-1003, p. 75.
211. *Ibid*., 28, l. 1009-1011, p. 75.

fêtes et à l'usage quotidien - livres et vaisselles sacrés, pain et vin, cierges[212] -. Elle a également la responsabilité d'assurer la discipline lors de la psalmodie[213]. La σκευοφυλάκισσα ou *skévophylakissa* conserve la vaisselle sacrée et la cire nécessaire à la fabrication de cierges[214]. Enfin, la fondatrice se révélant particulièrement soucieuse de la gestion de son monastère[215], elle prévoit une dernière catégorie d'officière ayant en charge le contrôle des dépenses et revenus : les caissières, δοχειαρίαι**,** surveillent les entrées et sorties des nomismata, et tiennent les comptes[216]. Sur toutes ces officières, seule la supérieure a toute autorité : elle les choisit[217], les investit lors d'une cérémonie identique pour toutes[218], et peut les révoquer si elle considère qu'elles ne remplissent pas correctement leur fonction[219]. Le *typikon* laisse donc peu de place à l'initiative personnelle de ces moniales : elles doivent obéir aux ordres de l'abbesse[220] et lui rendre des comptes[221].

Sa fondatrice s'étant largement inspirée du *typikon* de la Kécharitômènè, le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance est également animé par différentes officières : l'*ekklèsiarchissa*[222], une moniale qui, comme l'*épistèmonarchissa*, est chargée de la discipline dans le monastère[223], une officière s'apparentant à une caissière du vestiaire, puisqu'elle est chargée de conserver les vêtements et autres effets nécessaires aux moniales[224], une portière[225], et une caissière, assistée de plusieurs assistantes[226] et, contrairement à la Kécharitômènè et à Lips où cette fonction est assurée par un homme, un économe[227]. Dans le monastère de Lips, les effectifs sont plus réduits : on ne retrouve guère qu'une caissière, une *skévophylakissa*[228], une *ekklèsiarchissa*[229] et une portière[230].

---

212. Kécharitômènè, *Typikon*, 20, l. 853-857, p. 67. Sur la déclinaison masculine de cette fonction : cf. « ekklesiarches », *ODB*, I, p. 682.
213. Kécharitômènè, *Typikon*, 20, l. 860-861, p. 67.
214. *Ibid*., 19, l. 812-814, p. 65. Cette fonction se décline d'abord au masculin : cf. « skevophylax », *ODB*, III, p. 1909-1910.
215. Sur ce point, cf. *infra*, c. V, p. 201-202.
216. Kécharitômènè, *Typikon*, 24, l. 884, p. 69.
217. *Ibid*., 18, l. 793-794, p. 63 ; 20, l. 851, p. 67 ; 22, l. 874-875, p. 67 ; 23, l. 879, p. 69 ; 25, l. 918-920, p. 71 ; 26, l. 972, p. 73 ; 27, l. 999-1000, p. 75 ; 29, l. 1018, p. 75.
218. *Ibid*., 18, p. 63-65.
219. *Ibid*., 19, l. 828-833, p. 65.
220. *Ibid*., 21, l. 869-870, p. 67 ; 22, l. 874-877, p. 67 ; 23, l. 879-881, p. 69 ; 24, l. 891-892, p. 69 ; 27, l. 1000-1003, p. 75 ; 29, l. 1024-1026.
221. *Ibid*., 19, l. 815-817, p. 65 ; 21, l. 869-870, p. 67 ; 24, l. 893-896, p. 69.
222. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 49, p. 46.
223. *Ibid*., 67, l. 10-13, p. 56.
224. *Ibid*., 68, p. 57.
225. *Ibid*., 72, p. 59.
226. *Ibid*., 69, 70, p. 57-58.
227. *Ibid*., 54, p. 48.
228. Lips, *Typikon*, 22, l. 9-12, p. 118.
229. *Ibid*., 24, l. 30-32, p. 118 et l. 1-9, p. 119.

Plus ou moins nombreux, les membres de ce personnel cohabitent avec les autres sœurs dans le monastère. Différentes sources révèlent que la vie que les moniales y mènent s'éloigne souvent de l'idéal édicté par les règlements.

4. LA VIE AU MONASTÈRE

Les moniales doivent se conformer aux principes monastiques et remplir leur fonction dans un espace clos, délimité et organisé. Mais la liberté que les aristocrates prennent avec les règles transforme la vie monastique en déformant l'idéal qu'elle représente, au point de la faire ressembler à l'existence que menaient dans le siècle les femmes bien nées.

4.1 UN ESPACE

4.1.1 L'organisation d'un espace clos

Malgré sa localisation et l'assouplissement de la clôture - conséquence des multiples aménagements à la règle prévus par les aristocrates -, le monastère se veut un lieu clos où se distinguent espaces publics et privés. Les monastères féminins dont les bâtiments sont parvenus jusqu'à nous rendent possible la reconstitution de l'espace d'une institution féminine[231]. Lorsqu'il n'en reste plus que des vestiges ou qu'ils ont disparu, les éléments que comportent les textes réglementaires nous permettent de dessiner grossièrement la distribution des différentes constructions qui les composent[232].

Localisé de préférence dans les villes[233], le monastère féminin est séparé du monde extérieur par un mur d'enceinte. Si le *typikon* de la Pantanassa ne l'évoque guère, et si celui de Lips se contente seulement de préciser la présence d'un mur autour de l'hôpital attenant[234], Irène Doukaina et Théodora Synadènè indiquent très précisément le tracé de ce mur dans un

---

230. Lips, *Typikon*, 21, l. 24-26, p. 117.
231. Concernant les monastères féminins présents à Constantinople, cf. ce point KOUBENA, *Aristocratic Women Founders*. En province, on connaît également bien le monastère d'Areia, converti en monastère masculin. Sur ce monastère converti en monastère masculin au XII^e^ siècle, cf. aussi *supra*, c. I, p. 70 et c. II, p. 109. On connaît également le monastère de la Blachernitissa à Arta.
232. Les délimitations précises des monastères ne sont pas toujours présentes dans les *typika*. Néanmoins, les moniales devaient connaître l'espace qui leur était réservé. Sur ce point, cf. TALBOT, *Founders*, p. 44.
233. Sur la localisation de préférence urbaine des monastères féminins, cf. *supra*, c. II, p. 109-111.
234. « τοῦ ξενῶνος περιβόλῳ », Lips, *Typikon*, 25, l. 12-13, p. 120. L'hôpital qui peut être associé au monastère se trouve à l'extérieur du mur de clôture : seules quelques moniales désignées sont autorisées à entrer au contact avec son personnel masculin et les patients. Sur ce point, cf. *infra*, c. IV, p. 177.

article entièrement consacré à la délimitation de leur monastère[235]. Ce rempart n'a pas seulement pour but de protéger les moniales de toute agression extérieure, ce que revendique le *typikon* des Saints-Côme-et-Damien[236], mais aussi, comme le souhaite Irène Doukaina, de soustraire les moniales aux regards indiscrets de ceux qui vivent dans le siècle[237]. Derrière ces murailles s'élèvent différents corps de bâtiment où les moniales se côtoient quotidiennement : les *typika* évoquent plus particulièrement le réfectoire[238], les bains[239] et, parfois, le dortoir[240]. Irène Doukaina ordonne en effet que les pensionnaires de la Kécharitôménè dorment ensemble, afin que les moins aguerries prennent exemple sur les plus vertueuses. Irène Doukaina dit l'avoir construit à cet effet, mais prévoit le cas où ce dernier se révélerait trop petit si les effectifs venaient à trop s'accroître. Ce phénomène ne devant pas modifier la structure du monastère, les nouvelles venues trouveront de la place dans ce qu'elle désigne comme étant la maison adjacente au monastère[241]. Selon P. Gautier, cet espace n'est autre que l'ouvroir évoqué plus tard dans le *typikon*[242]. On trouve dans ce même monastère un autre lieu, qu'on ne rencontre pas ailleurs : juste derrière le dortoir, les moniales y disposent d'une cour délimitée par un mur où elles peuvent marcher ou se reposer à l'ombre d'un arbre[243]. La présence de deux cours l'une intérieure, l'autres extérieure, semble attestée dans le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance par l'existence d'un lieu situé entre deux portes[244]. La fonction attribuée à la seconde cour de la Kécharitôménè suggère la volonté de séparer les activités cultuelles des activités économiques ou charitables qui conduisent les moniales à entrer en contact avec l'extérieur. Enfin, certains monastères disposent d'une salle commune où les moniales s'adonnent à leurs travaux quotidiens, le plus souvent des travaux d'aiguille[245] : Irène Doukaina et Nil Damilas l'indiquent clairement dans leur *typikon*[246]. La

---

235. Kécharitôménè, *Typikon*, 70, l. 2293-2326, p. 147-149 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 145, l. 5-31, p. 95 et l. 1-3, p. 96.
236. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 55, l. 25-26, p. 136.
237. « Ἐπειδὴ γὰρ πάντη τε καὶ πανταχόθεν ἀκατόπτευτον τὸ τῶν μοναζουσῶν ἐνδιαίτημα ἅπαν τὸ τῇ ἀσκήσει αὐτῶν παρὰ τῆς βασιλείας μου ἀφωρισμένον διατηρεῖσθαι βούλομαι σὺν Θεῷ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον », Kécharitôménè, *Typikon*, 74, l. 1925-1928, p. 129.
238. Kécharitôménè, *Typikon*, 40, p. 89 et 44, p. 91-93 ; Lips, *Typikon*, 29, p. 122 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 85, p. 67.
239. Kécharitôménè, *Typikon*, 58, l. 1586-1590, p. 107 ; Lips, *Typikon*, 34, l. 7-13, p. 125 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 90, l. 5-7, p. 70 et 101, l. 7-9, p. 74.
240. Kécharitôménè, *Typikon*, 6, p. 41-43.
241. « μέρος τι τοῦ παρακειμένου οἰκίσκου οἰκήσουσιν αἱ μὴ χωρούμεναι ἐν τῷ ἀφορισθέντι κοιτωνίσκῳ », Kécharitôménè, *Typikon*, 6, l. 386-387, p. 41.
242. « τὸν ἐργοδόσιον », Kécharitôménè, *Typikon*, l. 2315, p. 149. Ce terme désigne les travaux effectués par les moniales.
243. Kécharitôménè, *Typikon*, 73, l. 1907-1909, p. 127.
244. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 76, l. 1, p. 63.
245. Seul le *typikon* de la Pantanassa impose aux moniales de travailler sur les terres appartenant au monastère : elles doivent arroser les vignes, et se faire gardienne afin de protéger ces dernières ainsi que les jardins du

description des travaux manuels présente dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance semble indiquer une activité de ce type[247]. À la Kécharitômènè, si une partie du dortoir peut être utilisée à ces fins[248], les moniales travaillent sans doute plutôt dans l'ouvroir évoqué par la fondatrice lorsqu'elle fixe précisément les limites de son monastère[249].

Dans les autres monastères, ces lieux de vie commune côtoient les espaces privés. À la Pantanassa, les moniales dorment[250] et travaillent dans leur cellule[251]. Une lettre du second directeur spirituel demandant à sa protégée de se retirer dans sa cellule afin de méditer suppose l'autre usage que les moniales font de cet espace[252]. Théodora Synadènè encourage en effet ses moniales à y lire, y prier et y méditer pendant leur temps libre[253]. Néanmoins, le régime de vie cénobitique imposé aux femmes conférant plus de valeur aux lieux de vie commune, ces espaces privés sont extrêmement contrôlés : Théodora Paléologina, Irène-Eulogie et Théodora Synadènè interdisent en outre aux moniales d'y manger seules en cachette[254].

Si la clôture se veut plus stricte dans les monastères de femmes que dans ceux réservés aux hommes, l'évocation de diverses conversions d'un usage à l'autre révèle que ce n'est guère l'architecture qui distingue les monastères féminins des masculins. Le cas du monastère de la Théotokos d'Areia près de Nauplie renseigné par son *typikon* n'est guère unique[255]. On a déjà observé qu'en 1224 ou 1225, Jean Apokaukos autorise la conversion du monastère masculin de la Théotokos des Blachernes à Arta en institution féminine[256]. Le métropolite de Naupacte évoque ainsi un cas similaire pour mieux justifier cet événement : en septembre 1186, à la demande de la sœur d'Alexis Ange, le patriarche Georges II Xiphilin convertit le

---

monastère : « Μὴ μέντοι ὑποκείσθωσαν αὗται ἐν ταῖς ὑπηρεσίαις τοῦ ἀμπελιου ἢ περιβολίου ἤγουν δραγατεύειν καὶ ποτίζειν, ἀλλ' εἰς μόνην τὴν ἔξοδον τὴν ἐγγίζουσαν αὐταῖς ὑποκείσθωσαν », Pantanassa, *Typikon*, l. 16-18, p. 108.

246. Le fait que les moniales remettent leur ouvrage à celles qui travaillent dans le local de la lingerie indique qu'elles executent ce type de travaux : « καὶ παραδιδόναι ταῖς εἰς τὸ δοχεῖον τοῦ βεστίου ἐνεργούσαις », Kécharitômènè, *Typikon*, 27, l. 1004-1005, p. 75 ; Pantanassa, *Typikon*, 8, l. 1, p. 103.

247. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 97, l. 12-18, p. 73.

248. Kécharitômènè, *Typikon*, 6, l. 387-389, p. 40-41.

249. Voir *supra*, n. 249, p. 150.

250. « ἐξελθοῦσαι δὲ καὶ ὑποστρέψασαι ἐν τοῖς κελλίοις ὑμῶν κοιμήθητε », Pantanassa, *Typikon*, l. 19-21, p. 104.

251. Pantanassa, *Typikon*, 8, l. 33-35, p. 102.

252. « νῦν δὲ εἰρήνην ἄγε καὶ κατὰ τὴν ἠργμένην σοι συναγωγὴν δίαγε καθεζομένη ἐν τῷ κελλιῷ σου μετὰ φόβου καὶ πόθου τῆς ἁγίας Τριάδος », Irène-Eulogie, *Lettres*, 16, l. 43-45, p. 80.

253. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 66, l. 27-32, p. 55 et l. 1-2, p. 56.

254. Lips, *Typikon*, 29, l. 8-9, p. 122 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 83, l. 24-26, p. 66. Philanthrope, *Typikon*, 3.

255. Sur ce point, cf. *supra*, c. II, p. 110-111.

256. Voir *supra*, c. II, p. 110.

monastère masculin des Dalmates, ruiné, en monastère de femmes[257]. Si cette décision n'est sans doute qu'une reconnaissance *a posteriori*, puisqu'il abritait dès 1182 la veuve de Manuel Comnène, l'impératrice Marie, reléguée au monastère par Andronic I[er], l'organisation de l'espace ne semble pas avoir été un obstacle[258]. Un acte issu du tribunal patriarcal de Constantinople daté d'octobre 1274 accède aux volontés du neveu de l'empereur Michel VIII, Nicolas Comnène Doukas Maliasènos et de sa femme Anne Comnène Doukaina Paléologina. Entrés tous deux dans la vie monastique, ils demandent la conversion du monastère de femmes qu'ils ont fondé trois ans auparavant comme un monastère d'hommes : un chrysobulle impérial confirme cette transformation et le patriarche accède favorablement à cette demande[259]. Deux autres actes entérinent le retour d'un monastère à sa destination première, arguant de l'interdiction des conversions par l'Église. En mai 1340, le patriarche Jean Kalékas garantit, au nom de la loi, le retour du monastère de l'Hodègètria, à Didymotique, vers son statut primitif de monastère masculin. Abandonné par les moines, il a en effet un temps accueilli des moniales, qui ont fini par gagner d'autres institutions et est donc laissé à l'abandon[260]. Par ailleurs, une sentence synodale apparue en mai 1341 confirme le retour des saintes Ménodora, Nymphodora et Métrodora à sa fonction originelle de monastère féminin : à la mort de Phokas Maroulès[261], son fils était parvenu à convaincre sa mère de le convertir en institution masculine[262]. Dans ces deux cas, les patriarches doivent s'appuyer sur la loi générale imposant le maintien des établissements religieux fixé par les actes de fondation, le droit canon n'interdisant pas leurs conversions.

L'architecture des monastères doubles ne devait pas différer non plus beaucoup de ces institutions. L'absence de données matérielles sur le terrain impose, pour la période concernée, de se fonder sur les seules homélies de Théolepte de Philadelphie, destinées aux membres du Christ Philanthrope. Le fait qu'il s'adresse séparément aux moines et aux

257. TALBOT, *Apokaukos,* p. 401.
258. Le fait qu'il ait été en premier lieu un monastère masculin est évoqué dans l'une des lettres d'Apokaukos : voir *supra*, c. II. Sur la présence de l'impératrice Marie au monastère des Dalmates, cf. JANIN, *Églises et monastères*, p. 83. Sur le monastère des Dalmates, cf. Annexe 4, n° 6.
259. MM IV, 361, 362 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1411, p. 204-205. Des documents issus de ce monastère sont présents dans le Codex gr. 237 (B VI $_{17}$) conservé à la bibliothèque nationale de Turin. Parmi eux, on trouve une représentation du couple en ktètor du monastère, tenant dans les mains un modèle de l'église de Saint-Jean Baptiste. Ce portrait est reproduit dans SPATHARAKIS, *Portraits*, fig 141. Voir Annexe 9.
260. MM I, 93, p. 198 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2199, p. 154 ; *DRPK* II, 127, p. 188-191.
261. Ce dernier avait fondé ce monastère pour son épouse et ses filles : voir *supra*, c. II, n. 130, p. 91.
262. Pour ce faire, il produit un testament et une affirmation sous serment de son père affirmant qu'il souhaite convertir le monastère de femmes qu'il a fondé en monastère d'hommes : « οἷς οὕτος ἔλεγε περὶ τῆς μονῆς καὶ οἷς προέτεινε γράμμασι, διαθήκη δηλαδὴ τοῦ πατρὸς δῆθεν καὶ ἐνώμοτον οἰκεῖον αὐτοῦ γράμμα, δι᾽ οὗ κατησφαλίσατο καὶ πεπληροφόρηκεν, ὥστε εἰς ἀνδρῶαν ταύτην μεταποιῆσαι, συμμαρτυροῦσαν εἶχε καὶ αὐτὴν δὴ τὴν οἰκείαν μητέρα », *DRPK* II, 135, l. 17-21, p. 276.

moniales lors de l'office révèle que moines et moniales évoluent dans des espaces distincts. Ainsi donc, moines et moniales disposeraient de bâtiments distincts, comme à la Kécharitôménè où un mur sépare clairement le monastère du Christ Philanthrope, lui aussi fondé par l'impératrice Irène Doukaina[263]. Mais à la différence de ces monastères mitoyens, le monastère double est dirigé par un seul higoumène, et moines et moniales possèdent des biens en commun. Le décret du patriarche Nil Kérameus scindant le monastère double de Xérolophos en deux institutions accueillant moines et moniales atteste de la présence d'espaces consacrés à chacun : alors qu'il sépare en les détaillant les propriétés qu'elles possèdent en commun, il ne fait guère de même pour les bâtiments. Le fait qu'il n'y ait pas nécessité à le faire indique implicitement l'existence de bâtiments distincts pour les moines et les moniales[264].

4.1.2 … aménagé pour des aristocrates

Quelle que soit la nature de l'institution, l'organisation de l'espace est modifiée par les fonctions que les fondateurs assignent à leur monastère. L'une d'elles étant, on l'a vu, d'accueillir parentes et proches, ils prévoient d'aménager l'espace en conséquence. Irène Doukaina juge ces modifications nécessaires pour des femmes habituées à un certain confort dans le siècle, qui se révèleraient incapables de s'astreindre à l'austérité du mode de vie monastique[265]. Elle prévoit ainsi de les accueillir dans des appartements privés[266]. Situés à l'écart des bâtiments du monastère, juste derrière le réfectoire des moniales[267], ils sont qualifiés de somptueux par la fondatrice[268]. Si le *typikon* ne livre guère de détails sur l'aménagement de ces bâtiments, ils semblent se distinguer par leur forme. Selon P. Gautier, l'utilisation du terme de τροπική ou *tropikè* pour les désigner suggère en effet une

263. La fondatrice ordonne à sa fille Anne qui doit devenir propriétaire du monastère après sa mort de ne pas toucher au mur qui sépare les deux institutions que le couple impérial a fondé : « τὸ μήτε βάρος νέον οἱονδήποτε ἐπιθεῖναι τῷ διαιρέτῃ τοίχῳ ἀμφοτέρων τῶν μονῶν, τοῦ τε Φιλανθρώπου δηλαδὴ καὶ τῆς Κεχαριτωμένης, μήτε μὴν κατοπτείαν ἔχειν κατ' αὐτῶν », Kécharitôménè, *Typikon*, 79, l. 2114-2117, p. 139. Pendant masculin de la Kécharitôménè, le Christ Philanthrope doit être distingué de son homonyme situé près de Sainte-Sophie. Sur la localisation de ces deux monastères, cf. JANIN, *Églises et monastères*, p. 525-527 et p. 527-529.
264. MM II, p. 80-83 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2754, p. 65-66. Sur le monastère d'Athanase, voir Annexe 4, n° 32.
265. « Εἰ δ' ἐκ τῆς συνήθους ἴσως ἁβροτέρας διαγωγῆς εἰς τὴν ἄγαν σκληρὰν μεταπεσεῖν μὴ δύναιτο », Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 311-312, p. 37.
266. « Εἰ δ' ἴσως πρὸς τὴν κοινὴν κατοικίαν ἀποκνειοῖ, (…) κατὰ τὸ ἔχειν δηλαδὴ εἰς ἰδίαν κατοικίαν τὴν δηλωθεῖσαν τροπικήν », Kécharitôménè, *Typikon*, l. 345-348, p. 39 et 4, l. 314-321, p. 37.
267. « τῇ ὄπισθεν τοῦ μύακος τῆς τραπέζης τῶν μοναζουσῶν ἐχομένως τοῦ περιβόλου αὐτῶν ἀνεγερθείσῃ μικρᾷ τροπικῇ », Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 315-317, p. 37.
268. L'article 79 est consacré aux « somptueuses résidences bâties par ma Majesté dans le monastère » : « Περὶ τῶν ἐν τῇ μονῇ νεουργηθέντων παρὰ τῆς βασιλείας μου πολυτελεστέρων οἰκημάτων », Kécharitôménè, *Typikon*, 79, l. 2088-2089, p. 137.

architecture particulière, peut-être en forme de kiosque[269]. L'indication selon laquelle les moniales vivront et mangeront dans la *tropikè*, mais disposeront de la cellule attenante[270] indique par ailleurs une reproduction de l'organisation de l'espace du monastère : à l'espace commun de la *tropikè* s'adjoignent les cellules des moniales. C'est dans ces appartements qu'Anne Comnène dut se retirer[271], après l'accession au trône de son frère Jean II : d'abord habités - et détenus - par Eudocie, ils doivent revenir à Anne, selon la volonté de la fondatrice, obligée de modifier ses dispositions du fait de la mort prématurée de sa troisième fille[272]. Ce traitement exceptionnel se retrouve dans les monastères de Lips, des Saints-Côme-et-Damien[273] et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[274]. Mais comme il n'est guère question d'appartements privés, on peut seulement supposer que les cellules des proches et parentes des fondatrices étaient plus riches que les autres. Outre le privilège de vivre à l'écart de la communauté monastique, une autre faveur accordée aux aristocrates se matérialise dans l'espace du monastère : celui de pouvoir y être enterré. Théodora Paléologina indique ainsi dans le *typikon* de Lips l'emplacement de son tombeau, ainsi que celui de l'une de ses filles[275] et de sa mère, et précise que d'autres membres de sa famille pourront y être inhumés[276]. Autre indice de l'origine aristocratique du monastère inscrit dans l'espace : la présence d'une bibliothèque. S'il n'est aucun, parmi les *typika* féminins que l'on connaît, qui fasse référence à un tel lieu, pas même celui rédigé par Théodora Synadènè, qui insiste tant sur l'importance de la lecture[277], sa présence au Christ Philanthrope est clairement suggérée par l'échange d'ouvrages entre Irène-Eulogie et son second directeur spirituel[278].

Certains fondateurs peuvent se permettre de décorer ces espaces grâce à leur fortune. Outre la présence d'icônes, les murs peuvent être richement ornés de peintures ou de

269. Kécharitômènè, *Typikon*, n. 32, p. 37.
270. *Ibid*., 4, l. 317-318, p. 37.
271. Sur l'ambiguïté de la situation d'Anne Comnène au monastère, voir *supra*, c. II, n. 61, p. 85.
272. Kécharitômènè, *Typikon*, 79, l. 2097-2103, p. 137. Avant d'avoir Eudocie, Irène Doukaina donne naissance à Anne et Marie.
273. Lips, *Typikon*, 41, l. 20-22, p. 129.
274. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 94, l. 12-15, p. 71.
275. Théodora a eu trois filles, Irène, Eudocie et Anne. Selon A.-M. Talbot, il s'agirait ici d'Anne, disparue en 1301. Cf. TALBOT, *Théodora Palaiologina*, p. 299.
276. Lips, *Typikon*, 42. Ces dispositions sont rappelées dans Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 57. Douze tombeaux sont présents à Lips : sur ce point voir aussi, MACRIDY, *Lips and the Burials of the Paleologi*, p. 269-272, ainsi que MANGO, *Additional notes.* Des photos et des plans de Lips permettent d'observer l'organisation de l'espace du monastère.
277. Outre un article entier soulignant la nécessité pour les moniales de lire (66), elle enjoint ces dernières à plusieurs reprises de s'adonner assidûment à cette activité (30, 132, 120) : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 30, p. 35-36 ; 66, p. 55-56 ; 120, p. 82-83 ; 132, p. 90.
278. Voir *supra*, c. II.

mosaïques[279]. Ainsi, la sentence synodale ordonnant le retour du monastère des Saintes Ménodora, Nymphodora et Métrodora à sa destination première rappelle que les murs du réfectoire étaient décorés de représentations de saintes. Lors de sa conversion en monastère masculin, le remplacement des saintes par des saints indique qu'on attribue à chaque genre un programme iconographique spécifique[280] : outre le fait que moines et moniales doivent pouvoir se reconnaître sur ces représentations, la figuration du sexe opposé pourrait constituer une distraction trop grande pour ceux et celles qui sont censés rompre avec le monde[281]. Outre ces données textuelles, on dispose de peu d'indications quant à la décoration et à l'aménagement des monastères féminins, peu d'entre eux ayant été conservés. L'église de la Théotokos des Blachernes située près d'Arta et transformée en monastère avant 1231 offre néanmoins l'exemple d'un programme iconographique dans une institution féminine[282]. Sur le mur ouest du narthex est figurée la procession de l'icône de l'Hodégètria à Constantinople. La foule représentée, composée à la fois d'hommes et de femmes, offre une place de choix à ces dernières qui se trouvent à proximité de l'icône[283].

Un acte issu du tribunal patriarcal de Constantinople nous enseigne que le luxe de ces aménagements ainsi que la présence d'appartements privés ne suffisent pas à convaincre certaines aristocrates de vivre dans les monastères : le moine Ioannikios y est condamné pour avoir eu des rapports illicites avec la moniale Thiniatissa[284] qui avait prononcé ses vœux, mais vivait chez elle[285]. Ce phénomène semble néanmoins marginal.

4.2 Le quotidien d'une moniale aristocrate

En croisant différentes informations, on peut donc dessiner les contours du quotidien d'une moniale aristocrate, conforme à ses fonctions et à sa condition sociale.

L'architecture du monastère invite les moniales à vivre en commun, mode de vie qui, selon les fondateurs, convient mieux aux femmes. Seul Jean Apokaukos suggère que les moniales les plus zélées peuvent pratiquer une ascèse plus rigoureuse en s'éloignant du monde lorsqu'il vante la localisation du monastère des Blachernes d'Arta[286]. Tous les *typika*

279. On sait notamment qu'une icône d'Eudocie était présente dans le monastère de Lips. Sur ce point, cf. MACRIDY, *Lips and the Burials of the Paleologi*, p. 272-277 et photo planche 79.
280. « ὡς καὶ ἡ ἐν τῇ τραπέζῃ ἱστορία ὁσίας εἶχε τὴν ἀρχὴν γεγραμμένας γυναῖκας, μετεποίησε δὲ τὴν ἱστορίαν ταύτην ὁ πρωτοϊερακάριος ὕστερον εἰς ὁσίους », *DRPK* II, 135, l. 47-49, p. 278.
281. Sur ce point, cf. GERSTEL, *Painted Sources*, p. 90.
282. Sur ce monastère, cf. Annexe 4, n° 15.
283. Sur ce point, voir GERSTEL, *Painted Sources*, p. 91-92.
284. Thiniatissa (*PLP*, 7738).
285. Voir *supra*, c. I, n. 113, p. 73.
286. Cf. *supra,* c. II, p. 110.

imposent à leur manière le cénobitisme : quand Irène Doukaina, Théodora Paléologina et Irène-Eulogie ordonnent de suivre cette règle[287], Théodora Synadènè et Nil Damilas démontrent sa supériorité sur l'idiorythmie[288]. Ce dernier affirme d'ailleurs modifier le *typikon* de la Pantanassa afin d'interdire aux moniales de travailler pour elles dans les cellules[289]. Ainsi, ce qui n'est que fortement recommandé pour les moines constitue une obligation pour les moniales. Contrairement à leurs homologues masculins, les moniales sont dispensées de toute pratique ascétique, leur sexe étant considéré comme trop faible pour parvenir à cet idéal. Les moniales se rassemblent pour les repas au cours desquels elles nourrissent autant leurs corps que leur esprit, puisqu'une moniale lit les Écritures pendant le repas[290]. C'est également au son de cette lecture que les moniales de la Kécharitômènè se rassemblent pour réaliser leurs travaux quotidiens[291]. Les rencontres au bain sont beaucoup moins fréquentes : seule Irène Doukaina autorise les moniales à se baigner une fois par mois[292]. Dans les autres monastères, la fréquence se réduit à quatre bains par an, excepté pour les malades qui suivront les prescriptions de leur médecin[293]. Obéissant par ailleurs à la hiérarchie imposée par les fondateurs, les moniales sont également séparées selon leur degré d'éducation. Si toutes les moniales assistent aux principales fêtes, notamment celle du saint patron[294], seules les moniales de chœur assistent et participent aux offices, les autres se chargeant des tâches domestiques[295].

Le type d'activité pratiqué n'est pas le seul élément de distinction entre ces deux catégories de moniales. À côté de l'expression d'un fort attachement pour le cénobitisme, certaines fondatrices accordent en effet à leurs parentes et leurs proches non seulement de

287. Kécharitômènè, *Typikon*, 2, l. 226-229, p. 31 ; 5, l. 373-376, p. 41. Philanthrope, *Typikon*, 1, p. 48. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 29-30, p. 138.
288. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 83, p. 66 et 84, p. 66-67 : les moniales doivent se contenter de la nourriture commune ; 96, p. 72-73 et 97, p. 73 : les fruits du travail manuel, réalisé en commun, sont destinés à la communauté.
289. Pantanassa, *Typikon*, 6, l. 16-21, p. 100.
290. Kécharitômènè, *Typikon*, 40, l. 1275, p. 89.
291. *Ibid*., 6, l. 387-393, p. 41-43.
292. *Ibid*., 58, l. 1586-1587, p. 107.
293. Lips, *Typikon*, 34, l. 7-15, p. 125. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 90, l. 14-15, p. 70 et 101, l. 6-9, p. 74.
294. Kécharitômènè, *Typikon,* 59, p. 109 : Irène Doukaina décrit en détail le déroulement de la fête de la Dormition ; Lips, *Typikon*, 37, p. 126-127 et 38, p. 127 : ces articles fixent le déroulement de la fête des saints patrons ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 112, p. 79-80 : comme Irène Doukaina, Théodora Synadènè consacre cet article à la fête de la Dormition. Voir aussi Irène-Eulogie, *Lettres*, 9, l. 83-86, p. 52 : la princesse évoque la préparation de la fête de la Transfiguration.
295. De nombreux articles sont consacrés à l'énumération des différents offices qui rythment la vie des monastères : cf. Kécharitômènè, *Typikon*, 32 à 39, p. 79-89. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, Typikon, 63, p. 53-54 ; 66, p. 55-56 ; 79, p. 64-65 ; 96, p. 72-73.

vivre à l'écart de la communauté monastique, mais d'y être assistées par leurs servantes[296]. Nil Damilas est le seul qui ne prévoit guère de traitement de faveur pour les aristocrates, allant jusqu'à interdire la tonsure des servantes afin d'obéir au canon du concile de Gangres[297]. Aussi, l'existence au monastère ne devait pas être très éloignée de celle que connaissaient les aristocrates dans le siècle : occupant dans leurs demeures des appartements séparés, elles s'y adonnent au tissage, à la couture ou à la lecture, comme les moniales[298].

Malgré tous ces aménagements, Irène Doukaina dit combien est austère la vie monastique[299]. La description que Théodora Synadènè fait de la vie à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, partagée entre prières et travaux manuels, tend à confirmer les propos de l'impératrice[300]. Dans ses correspondances, Irène-Eulogie exprime à plusieurs reprises sa volonté de quitter le Christ Philanthrope. C'est notamment le cas lors de la dispute qui l'oppose à Agathonikè[301]. En affichant par la suite sa volonté de rejoindre son directeur spirituel, elle exprime la difficulté à respecter une autre contrainte de la vie monastique : la rupture avec le monde et ses proches[302]. Pour convaincre sa protégée de respecter ses engagements, le directeur spirituel rappelle à la princesse que toutes les moniales du Christ Philanthrope partagent le même sort sans pour autant s'en plaindre[303]. Cet argument n'est guère retenu par Irène-Eulogie qui ne résiste pas au désir de se rendre aux funérailles de sa tante[304].

4.3 L'AGITATION DU MONASTÈRE

Si Irène-Eulogie souligne la rigueur de la vie monastique, différents éléments montrent que cette dernière pouvait être troublée. En premier lieu, le fait que le patriarche Athanase se

---

296. Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 319-321, p. 37-39 et l. 348-349, p. 39 ; Lips, *Typikon*, 40, l. 10-12, p. 129 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 94, l. 13-14, p. 71.
297. Concile de Gangres, canon 3, RHALLÈS-POTLÈS, III, 102.
298. ABRAHAMSE, *Women's Monasticism* p. 55-56. Certains de ces objets fabriqués par les moniales peuvent se révéler très précieux : sur ce point voir A.-M. TALBOT, « Byzantine Monasticism and the Liturgical Arts », *Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843-1261)*, New York, 2000, p. 22-27.
299. Irène Doukaina emploie l'adjectif σκληρός pour définir la vie au monastère : Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 311-312, p. 37.
300. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 95, p. 71-72.
301. « Ὡς ἔμαθον ὅτι ὀχλεῖ καὶ σε λογισμὸς ἀπολιπεῖν τὸ κελλίον καὶ τὸ σεμνεῖον καὶ ἀλλαχοῦ ἀπελθεῖν ἢ τὰ ὧδε καταλαβεῖν », Théolepte de Phildelphie, *Lettres*, 2, l. 445-447, p. 64. « ἀλλαχοῦ ἀπελθεῖν ἢ τὰ ὧδε καταλαβεῖν παῦσον », *ibid.*, 3, l. 237, p. 84.
302. Voir *supra*, c. II, n. 266, p. 111 : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 235-237, p. 84.
303. Il prend pour exemple les saintes femmes qui ne reçoivent que quelques enseignements de leur père spirituel et vivent une existence paisible loin du monde : « ἐννόησον γὰρ τὰς ἱερὰς γυναῖκας ἐκείνας αἵτινες ὑπὸ θείων πατέρων ἐγκαθειρχθεῖσαι σπηλαίοις καὶ οἰκιδίοις τισίν (…) καὶ οὕτως ὀλίγοις μέν, τελείως δὲ τοῖς τῶν ἁγίων λόγοις », Irène-Eulogie, *Lettres*, 16, l. 5-8, p. 78.
304. Voir *infra*, c. III, n. 92, p. 133.

trouve contraint, au début du XIV[e] siècle, de rappeler les principaux engagements des moines et des moniales montre la difficulté à faire respecter la règle. Plus concrètement, les correspondances d'Irène-Eulogie rendent compte de différents incidents qui sèment le désordre au Christ Philanthrope. La dispute révélée par Théolepte de Philadelphie entre la princesse et Agathonikè apparaît assez sérieuse pour troubler le calme de l'institution et remettre en question l'engagement des deux moniales. Les conseils que Théolepte lui prodigue à l'occasion de cet événement indiquent par ailleurs qu'il ne s'agit guère d'un cas isolé et que les incidents peuvent même prendre des formes plus sévères : Théolepte prépare ainsi sa protégée à adopter la bonne attitude lorsque les moniales profèrent des insultes ou en viennent aux mains[305]. Quelques années plus tard, Irène-Eulogie n'hésite pourtant pas à hausser le ton face à la moniale Marthe, ce qui lui vaut de vives critiques de la part de son second directeur[306]. Les sources juridiques rendent également compte de l'agitation qui peut survenir au monastère. Des tensions entre l'abbesse et ses ouailles peuvent atteindre une telle gravité qu'elles aboutissent à une plainte de ces dernières comme dans le monastère de *tou Gerontiou*[307]. Ces sources indiquent également que la vie du monastère peut être troublée par les contacts que les moniales continuent d'entretenir avec le sexe opposé.

4.4 Un cas à part : les saintes moniales

Enfin, des moniales s'affranchissent des règles pour d'autres raisons : les sources hagiographiques rendent compte de la singularité du mode de vie des saintes moniales. Certes ces dernières doivent se plier aux mêmes règles que celles imposées aux autres femmes, mais leurs dons exceptionnels les conduisent à mener une existence particulière au sein du monastère. Si Irène-Xénè n'a pris le voile que sur son lit de mort, Théodora d'Arta vécut un temps dans l'institution qu'elle fonda dédiée au martyr Georges[308]. Malgré sa brièveté, sa *Vie* révèle les principales caractéristiques de cette existence. Non seulement elle s'épuise dans l'accomplissement de travaux manuels dont l'auteur ne nous précise guère la nature, mais elle pratique, au mépris du respect de la vie cénobitique imposée à toute femme, une ascèse particulièrement rigoureuse : restant debout toutes les nuits, elle chante des hymnes et récite

305. « Εἴ που θεάσῃ τινὰ τῶν μοναχῶν χεῖρας ἀτάκτους ἐκχέουσαν καὶ πλήττουσαν τὴν πλησίον, κώλυε τοῦτο σοφῶς καὶ κόλαζε σφοδρῶς », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 277-280, p. 54. « ἡ γὰρ θρασυνομένη κατὰ τῆς πλησίον καὶ πυγμαῖς βάλλουσα ταύτην », *ibid.*, l. 287-289, p. 54.
306. Il lui reproche de ne pas lutter contre sa colère et d'entretenir leur conflit : Irène-Eulogie, *Lettres*, 19, l. 6-10, p. 94.
307. Voir *supra*, n. 184, p. 144.
308. Irène-Xénè mène cependant une vie exemplaire avant même de rentrer au monastère. Voir *infra*, prologue, p. 50-51.

les psaumes. Par ailleurs, elle continue à entretenir des liens avec le monde en venant en aide aux orphelins, aux veuves et aux pauvres. Ainsi, par leur zèle et leurs multiples vertus, les saintes, tout en constituant un modèle pour leurs compagnes, adoptent un rythme de vie et des pratiques différentes des autres membres du monastère.

5. MONIALE : ET APRÈS ?

Même si l'on a vu que les aristocrates, soucieuses de leur confort, pouvaient modifier les règles, l'exigence de la vie monastique invite à s'interroger sur la capacité de celles qui ont prononcé leurs vœux à les respecter jusqu'au bout. En théorie, seule la mort met fin à cet engagement. Néanmoins, la documentation rend compte de différents cas où des aristocrates sont sorties de l'état de moniales : certaines volontairement, d'autres parce qu'elles y ont été contraintes.

5.1 La tentation de rompre ses vœux

Bien que le témoignage d'Irène-Eulogie soit le seul connu en la matière, il rend bien compte de la difficulté pour une aristocrate de supporter la condition de moniale au point d'exprimer sa volonté d'y renoncer[309]. Si elle ne met jamais ses menaces à exécution, le désir exprimé par la princesse à plusieurs reprises de rompre ses vœux conduit à évoquer la possibilité de sortir de l'état de moniale. Dans certaines institutions, la fixation d'une période de noviciat permet de se prémunir contre toute velléité d'abandon des vœux monastiques après qu'ils ont été prononcés. Temps d'attente prévu avant l'engagement définitif dans la carrière monastique, dans les monastères de la Kécharitômènè et de Lips il est destiné à faire prendre connaissance aux futures moniales de leur nouvelle vie : fortes de la première expérience qu'elles auront vécue au monastère, les femmes qui aspirent à prendre le voile pourront confirmer leur choix au terme de cette période en connaissance de cause[310]. Fixé par les canons des saints Pères de l'Église, le temps de la réflexion, lorsqu'il est évoqué, est partout le même à quelques nuances près. Ainsi les novices qui deviendront sœurs de chœur à la Kécharitômènè attendent trois ans avant de revêtir le grand habit[311], tandis que les futures sœurs attachées aux tâches domestiques n'attendront que six mois pour endosser le petit

309. Cf. *supra*, c. III, n. 301, p. 156.
310. Sur le noviciat, cf. *supra*, c. II.
311. « τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος », Kécharitoménè, *Typikon*, 30, l. 1049-1050, p. 77 ; Concernant la distinction entre petit et grand habit, cf. *supra*, c. II, p. 118-119.

habit[312]. Théodora Paléologina, elle, prend non seulement en compte l'origine sociale des candidates à la vie monastique, mais également leur âge : celles qui ont moins de vingt ans patientent trois ans[313] ; avant de quitter leurs habits de novices, celles qui ont dépassé cet âge une année entière, à moins que l'existence qu'elles ont menée ne les ait fait mûrir prématurément : elle ne resteront alors novices que six mois[314]. Les autres attendent également trois ans.

Au-delà du noviciat qui permet d'écarter de la carrière monastique les indécises, rien n'est prévu, et il semble ensuite difficile de rompre ses vœux. Seul le *typikon* de Lips évoque le cas des femmes qui quittent le monastère, sans plus de précisions. Ce départ est logiquement sanctionné par le fait qu'elles ne pourront récupérer leurs biens une fois revenues dans le siècle. Les actes de la pratique ne rapportent qu'un seul cas autorisant la renonciation aux vœux monastiques : celui des aristocrates faites moniales de force avec la fille de Jean II, Théodora Comnène[315]. Deux arguments sont avancés par le synode pour justifier la décision qui les autorise à réintégrer le siècle : avant tout, toutes ces femmes n'ont jamais cessé de manifester leur opposition à la condition qu'on leur avait imposée ; de surcroît, les époux de certaines étant encore vivants, elles se doivent de recouvrer leur condition antérieure. Selon la même logique, le synode interdit à Théodora Comnène de rompre ses vœux en rappelant qu'elle a, elle, accepté librement sa condition de moniale[316]. Nicétas Choniatès révèle que cette décision vaut à Basile Kamatèros d'être déposé. Si cette décision suggère qu'Isaac Ange l'utilise comme prétexte pour se débarrasser d'un patriarche qui ne lui était plus favorable, ce choix n'est pas innocent : il montre également l'importance accordée au respect des vœux prononcés[317].

5.2 Être exclue

Comme l'entrée au monastère, qui peut être contrainte, la sortie de la condition de moniale est parfois subie : certaines se retrouvent ainsi chassées du monastère sans nécessairement l'avoir voulu. On a déjà étudié le cas des deux abbesses évincée du monastère pour avoir enfreint les règles[318]. Les règlements prennent plus généralement des dispositions

312. « τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν », Kécharitoménè, *Typikon*, 30, l. 1040-1043, p. 77.
313. Lips, *Typikon*, 17, l. 29-30, p. 115 et l. 1-5, p. 116.
314. Théodora Paléologina cite ainsi la perte d'un époux ou d'un enfant comme circonstance ayant pour conséquence d'endurcir les candidates à la vie monastique. Voir *supra*, c. II, n. 189, p. 99.
315. Concernant cet acte et le sort de Théodora Comnène, cf. *supra*, c. II.
316. *PG*, t. CXIX, 821 AB ; GRUMEL-DARROUZÈS, *Régestes*, 1166, fasc. III, p. 580.
317. Nicétas Chôniatès, *Histoire*, II, p. 405.
318. Il s'agit de l'abbesse de *tou Gerontiou* et d'Angélina Sénachèrina : cf. *supra*, p. 144.

pour toutes les moniales : à la Kécharitôménè, toutes celles qui nuiront à la communauté, notamment en la divisant, ou qui provoqueront un scandale seront renvoyées par la patronne du monastère, même contre leur gré[319]. Irène Doukaina prévoit également d'exclure de son monastère toutes celles qui ne respectent pas les règles, afin qu'elles n'exercent pas une mauvaise influence sur les autres soeurs[320]. Celles qui ont été chassées du monastère de Lips pour des raisons qualifiées de justes par Théodora Paléologina ont sans doute manifesté le même dédain à l'égard des règles[321]. Néanmoins, la querelle d'Irène-Eulogie avec Agathonikè indique que toutes les entorses qui leur sont faites ne se soldent pas systématiquement par une éviction. En outre, Théolepte de Philadelphie qui tente de résoudre les différends opposant les deux moniales n'envisage jamais la solution d'un quelconque renvoi.

5.3 Mourir

Si l'on ne parvient pas à sortir de la condition de moniale, ou si l'on n'est pas contrainte de la quitter, c'est la mort qui met fin à l'engagement monastique. On meurt cependant en moniale et l'on est célébrée à cette occasion en tant que telle. Conformément au respect du mode de vie cénobitique et au souhait que la communauté monastique constitue une nouvelle famille pour la moniale, celle-ci reçoit les derniers hommages dans son monastère de la part de celles qui ont partagé sa vie. Le *typikon* de la Kécharitôménè est le seul qui aborde ce point, mais il indique clairement qu'un hommage collectif est rendu aux défuntes moniales. Après avoir prononcé la psalmodie et habillé la disparue, ses anciennes compagnes ou des servantes conduisent la défunte sur une civière au monastère de la Théotokos de *ta Kellaraias* où elle sera enterrée[322]. Par la suite, on honore le souvenir des moniales disparues : Irène Doukaina et Théodora Synadènè les inscrit dans la liste des commémoraisons qui sont célébrées à la Kécharitôménè et à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[323].

319. Kécharitôménè, *Typikon*, 4, l. 353-358, p. 39.
320. Kécharitôménè, *Typikon*, 41, 1279-1284, p. 91.
321. Lips, *Typikon*, 18, l. 29-32, p. 116.
322. Kécharitôménè, *Typikon*, 70, l. 1713-1720, p. 117. On ignore la localisation de ce monastère : cf. JANIN, *Églises et monastères*, p. 188.
323. Kécharitôménè, *Typikon*, 34, l. 1180-1184, p. 85 et Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 150, l. 7-12, p. 99.

5.4 Rester à mi-chemin

La documentation révèle enfin une catégorie de femmes restées à la frontière de l'engagement monastique pour diverses raisons.

5.4.1 Renoncer

Au premier rang de ces femmes se distinguent les novices qui jamais ne prononceront leurs vœux. Les *typika* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance et de la Pantanassa permettent d'identifier une partie de ces dernières comme étant des laïques venues recevoir au monastère un enseignement qu'elles ne peuvent trouver ailleurs. Ces règlements s'efforçant justement d'interdire cette pratique, elles ne doivent constituer qu'une infime fraction de cette catégorie[324]. Ainsi, les femmes qui ont été contraintes d'entrer au monastère semblent former l'essentiel de ce groupe. Théodora Paléologina évoque leur cas dans le *typikon* de Lips : celles qui ont été cloîtrées enfants doivent attendre seize ans pour exprimer leur volonté de rester ou de quitter le monastère ; quand des femmes, plus âgées, connaissent le même sort, elles doivent attendre la fin de leur période de noviciat, à savoir trois ans[325]. L'impératrice prévoit ainsi le retour dans le siècle de celles qui ont choisi de quitter le monastère : une fois sorties de ce dernier, elles ne pourront récupérer leurs propriétés, non plus que l'argent dont elles s'étaient séparées lors de leur entrée au monastère[326]. Enfin, parmi les femmes qui restent à mi-chemin de l'engagement, il y a celles qui projettent d'entrer au monastère, pour finalement abandonner cette idée. Dèmètrios Chômatianos traite ainsi du cas de ce couple qui renonce à prononcer ses vœux. Georges Comnène, se croyant malade à mort, avait en effet promis avec son épouse d'entrer au monastère huit ans après la découverte de son mal. Recouvrant la santé durant ce laps de temps, il demande à rompre sa promesse afin de rester uni à son épouse[327].

L'évocation de toutes ces femmes à la destinée différente ne fait que confirmer la diversité des communautés présentes dans les monastères féminins.

5.4.2 Vivre en moniale dans le siècle

À côté des novices et des laïques, il existe enfin celles qui ont décidé de vivre en moniales, mais sans entrer au monastère. Dernier aménagement possible des aristocrates avec

---

324. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 148, l. 3-6, p. 98 ; Pantanassa, *Typikon*, 5, l. 9-10, p. 100.
325. Lips, *Typikon*, 18, l. 5-8, p. 116.
326. Lips, *Typikon*, 18, l. 8-12, p. 116.
327. Chômatianos, *Ponemata Diaphora,* 138, p. 411-413. Voir aussi LAIOU, *Mariage*, p. 128 et *eadem*, *Épire*, p. 278.

les règles, cet engagement singulier qui n'obéit pas à l'exigence de séparation d'avec le monde, voire de clôture, ne saurait faire de ces femmes des moniales bien qu'elles se présentent comme telles. Dans l'article portant sur le noviciat, Irène Doukaina évoque ainsi ces femmes pieuses qui mènent la vie monastique sous l'habit séculier : leur mode de vie les autorise à revêtir le saint habit au bout de six mois de noviciat seulement[328]. Selon la *Vie* d'Irène-Xénè, l'épouse de Jean II appartient à cette catégorie de femmes adoptant la vie monastique dans ses appartements au Palais : délaissant le pouvoir, guidée par les Écritures, elle ne se préoccupe que de Dieu[329]. Si dans ce cas la vocation est présentée comme réelle, on note par ailleurs celui de Thiniatissa qui profite de ce statut imprécis. Les visites ponctuelles des moines Joannice et Isaïe attestent qu'elle use d'une piété affichée mais feinte pour faire de sa demeure une maison de rendez-vous[330].

5.4.3 Fonder sans entrer

Enfin, pour celles qui en ont les moyens, il existe une dernière possibilité de profiter de la situation de moniale sans l'être : fonder un monastère et y vivre sans pour autant prononcer ses vœux. Différents passages de l'éloge funèbre de Georges Tornikès en l'honneur d'Anne Comnène évoquant les soins apportés par cette dernière à l'impératrice suggèrent qu'Irène Doukaina vivait à la Kécharitôménè[331]. De même, on a vu qu'Anne dit vivre cloîtrée, sans doute dans le monastère fondé par sa mère. Mais rien n'indique par ailleurs qu'elle ait prononcé ses vœux[332]. Anne bénéficie des privilèges accordés aux femmes de la famille. Rien n'indique qu'elle se soit faite moniale. Conformément à la règle établie par sa mère, elle peut vivre dans les appartements privés construits par sa mère, sans vivre avec la communauté.

Déjà difficiles à appliquer dans les institutions masculines, les règles représentent un idéal impossible à appliquer dans celui des institutions féminines. Ainsi, les monastères féminins ne sont guère des espaces clos totalement coupés du monde. Au contraire, l'intrusion du monde y semble fréquente : contrainte de se mettre à l'écart, Anne Comnène épaissit sans

---

328. Kécharitôménè, *Typikon*, 30, l. 1046-1053, p. 77.
329. « Τὰ τοῦ βίου δὲ τερπνὰ ὡς οὐδὲν ἡγησαμένη καὶ αὐτὴν δὴ τὴν βασιλείαν (…) οὐκ ἔληγε τὸν Θεὸν θεραπεύουσα, ἐν ταῖς πρὸς τὴν βασίλειον ἀρχὴν τῶν ὑπηκόων ἀναγωγαῖς ἀγαθὴ μεσίτης εὑρισκομένη καὶ τῶν ἐπιδεομένων ἀντιλαμβανομένη καὶ χεῖρα διὰ πάντων τούτοις ὀρέγουσα, ἐλεημοσύναις χαίρουσα καὶ προστασίαις ὀρφανῶν καὶ χηρῶν, ταῖς πρὸς τὰ τῶν μοναστῶν καταγώγια δαπάναις καὶ χορηγίαις, τοῖς ἄλλοις ἁπλῶς οἷς οὐ μετὰ τὸ στέφος μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸ τούτου πλείστην ἐπεδείκνυτο τὴν σπουδὴν », *Vie* d'Irène-Xénè, l. 39-41, 887-888.
330. Voir *supra*, c. I, n. 113, p. 73.
331. Voir *supra*, c. II, p. 132.
332. Sur ce point, cf. *supra*, c. II, n. 61, p. 85.

doute le trait lorsqu'elle se plaint qu'aucun homme ne peut approcher le monastère. De plus, les actes de la pratique révèlent que les aristocrates qui entrent au monastère ne sont pas prêtes à abandonner leur mode de vie : non seulement certaines continuent à posséder des biens, au mépris du vœu de pauvreté qu'elles ont prononcé, mais se tiennent à l'écart de la communauté, ne participant que ponctuellement aux événements importants. Par les nombreuses et diverses entorses que les aristocrates font à la règle monastique, la condition de moniale se trouve modifiée, au point de se confondre presque avec l'existence qu'elles menaient dans le siècle. Cette similitude entre ces deux modes de vie constitue un autre indice des raisons de l'entrée des aristocrates au monastère. Pourtant, malgré cet assouplissement des règles, certaines peuvent sortir de l'état de moniale, et pas seulement celles qui ont été contraintes de prononcer leurs vœux : malgré les nombreux privilèges dont peut jouir une aristocrate, la vie monastique n'en demeure pas moins exigeante. Ainsi, quelques-unes se contentent de fonder un monastère afin de garantir leur salut, mais également de s'assurer un lieu de refuge où finir paisiblement leurs jours, dans des appartements privés, à proximité de leurs proches qui ont parfois prononcé leurs vœux.

IV. LA MONIALE ET LES HOMMES

Les libertés que les fondateurs se permettent de prendre à l'égard des règles permettent aux femmes bien nées, une fois devenues moniales de mener une existence proche de celle qu'elles ont connue dans le siècle : ainsi en témoigne la possibilité qu'elles conservent d'entretenir des rapports avec le monde. S'y distingue néanmoins l'épineux problème des relations avec les hommes. En effet, si déjà dans le siècle les contacts que ces femmes, à la nature prétendument faible, ont avec le sexe opposé sont strictement limités, les règles devraient être encore plus sévères pour celles qui ont fait vœu d'être séparées du monde. Pourtant, la documentation qui nous a été transmise rend compte de divers contacts établis entre les moniales et des hommes. Et certains sont d'une nature telle qu'ils conduisent à se demander si les règles prescrites s'appliquent bien à toutes les femmes, et à douter que les aristocrates doivent s'y conformer. Car tandis que les relations avec des clercs sont inévitables, certaines d'entre elles, dont plus d'une source se fait l'écho, outrepassent le cadre autorisé du domaine religieux. À de telles relations s'ajoutent de surcroît celles que les moniales nouent avec des laïcs : elles constituent une entorse encore plus grande aux principes monastiques fondamentaux. Les règlements prévoient pourtant diverses dispositions pour essayer de prévenir tout type de rapport entre les moniales et le monde extérieur. Mais quelques sources révèlent que ces instructions, en pratique, peuvent rester lettre morte : tout au plus se contentent-elles de décourager certains comportements sans vouloir les interdire vraiment. Ceci montre quel pouvoir les aristocrates conservent pour aménager les règles à leur convenance. L'étude de la nature du commerce que continuent d'entretenir les moniales avec les hommes au sein de différents espaces, du plus restreint au plus large, permet d'observer ce phénomène. Dans les limites du monastère d'abord, on constate l'écart existant entre des prescriptions - pourtant de plus en plus souples entre les XII^{e} et XV^{e} siècles - et leur pratique : les documents évoquent maints autres rapports que ceux qu'autorisent les fondateurs. En particulier, les rencontres qui ont lieu aux portes du monastère témoignent, elles, d'une certaine confusion entre la nécessité à laquelle doit obéir une moniale de remplir ses fonctions et le désir qu'éprouvent les aristocrates de ne pas rompre avec leur famille. Enfin, c'est au-delà des portes du monastère, au-dehors des institutions qui les ont accueillies, qu'ont lieu des sorties de moniales : certaines d'entre elles sont autorisées, ou à tout le moins tolérées ; mais quelques unes sont le fait d'aristocrates qui s'engagent dans un comportement illicite, dicté

par leur résistance à adopter dans toute sa rigueur la vie austère qu'imposent les règles monastiques.

1. DANS LE MONASTÈRE : DE LA DÉPENDANCE THÉORIQUE AUX LIBERTÉS ACQUISES

Si elle est maintes fois recommandée, la stricte séparation des sexes n'est finalement pas une réalité dans les monastères féminins. La dépendance des moniales à l'égard des hommes, tant dans le domaine religieux que dans la pratique de certaines tâches manuelles, leur fournit maintes occasions de rencontres avec des clercs, mais aussi avec des laïcs. Quoique strictement contingentés dans les règlements au XII^e^ siècle, ces contacts semblent s'étendre, quelques siècles plus tard, bien au-delà des limites qui avaient été fixées. Ce phénomène révèle un écart important entre la situation des moines et celle des moniales : alors que les premiers peuvent « échapper » aux femmes en se réfugiant dans les montagnes sacrées, strictement interdites à toute créature féminine[1], celles-ci sont contraintes de rester en contact avec des hommes, car elles demeurent dans leur dépendance. Quoi qu'il en soit, à en juger par le nombre de rencontres entre les moniales et les hommes dont les sources se font l'écho, il semble que les aristocrates ne répugnent guère à entretenir des liens avec ces derniers. Des moniales comme Irène-Eulogie[2] ne peuvent à l'évidence envisager de rompre totalement avec le sexe opposé une fois leurs vœux prononcés.

1.1 La dépendance spirituelle

Certes, la principale dépendance des moniales à l'égard des hommes est d'abord spirituelle, justifiée par la faiblesse de la nature féminine[3]. Si ce postulat est nuancé par ailleurs par la reconnaissance de la femme comme une créature de Dieu, le principe de la faiblesse féminine demeure valide : l'accès au sacerdoce leur est interdit. J. Beaucamp voit dans la rareté des textes d'origine ecclésiastique cherchant à justifier cette interdiction la manifestation de l'évidence de l'exclusion de la femme. Seules deux œuvres du troisième quart du IV^e^ siècle, le *Panarion* d'Épiphane, évêque de Salamine, et les Constitutions Apostoliques, analysent les raisons de l'interdit : toutes deux s'appuient sur la tradition, la

1. Femmes et animaux femelles ne sont pas autorisés à entrer sur ces terres afin de préserver la pureté totale des moines. Sur ce point, cf. TALBOT, *Space*, p. 114-118.
2. Irène Paléologina Laskarina Choumnaina (*PLP*, 30936).
3. Sur l'image de la femme et de la moniale, cf. *supra*, c. I.

première en indiquant qu'aucune femme n'a exercé le sacerdoce depuis l'origine, les secondes en avançant que le Christ n'a pas souhaité que les femmes remplissent cette fonction puisqu'il n'a pas été baptisé par sa mère et qu'il n'a confié à aucune femme la mission des apôtres[4].

Ne pouvant devenir « hiéromoniales »[5], les moniales dépendent donc des prêtres pour célébrer la liturgie. Les règlements prévoient ainsi leur présence, leur nombre dépendant d'abord des effectifs des monastères[6] : deux prêtres sont attachés à la Kécharitôménè[7], aux Saints-Côme-et-Damien[8] et à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[9] qui accueillent une trentaine de moniales. Pour le monastère de Lips, qui peut recevoir jusqu'à cinquante moniales, Théodora Paleologina[10] en prévoit cinq, l'un d'entre eux étant exclusivement attaché à l'hôpital[11]. La présence d'un seul prêtre au monastère de la Pantanassa laisse supposer que cette institution est de taille modeste, ou qu'elle accueille moins de moniales que dans les monastères féminins précédemment évoqués[12]. Les règlements sont plus ou moins précis sur les différents offices à célébrer. Alors qu'Irène Doukaina et Théodora Synadènè[13] les énumèrent en détail dans différents articles[14], les autres se contentent d'indiquer la fréquence à laquelle est célébrée la divine liturgie, à savoir quatre fois par semaine[15]. À la Kécharitôménè et à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, les fondateurs fixent également les jours de célébration[16]. En plus des quatre offices hebdomadaires, Théodora Paléologina prévoit une célébration les dimanches et jours de fête pour ses deux fondations[17]. Les fondateurs prévoient de faire appel à d'autres prêtres dans des circonstances exceptionnelles

4. BEAUCAMP, *Statut II*, p. 285-287.
5. Ce moine ordonné prêtre a la charge de célébrer la messe dans l'église du monastère. Cf. « Hieromonachos », *ODB*, II, p. 930.
6. Concernant les effectifs des différents monastères, cf. Annexe 5.
7. Kécharitôménè, *Typikon*, 15, l. 708, p. 59.
8. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 2, p. 139.
9. Du vivant de Théodora Synadènè, il n'est fait mention que d'un seul prêtre : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 79, l. 4-5, p. 65 et 114, l. 26, p. 80. Les effectifs augmentant, la fille de Théodora qui prend sa succession prévoit deux prêtres : *ibid*., 157, l. 10, p. 103.
10. Théodora Paléologina (*PLP*, 21380)
11. Lips, *Typikon*, 6, l. 2-3, p. 110 et 51, l. 22, p. 134.
12. Ainsi Nil Damilas consacre un article au prêtre du monastère, « Περὶ ἱερέως », Pantanassa, *Typikon*, 14, l. 33, p. 106.
13. Théodora Synadènè (*PLP*, 21381).
14. Kécharitôménè, *Typikon*, 32-39, p. 79-89 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 63, p. 53-54 ; 66, p. 55-56 ; 96, p. 72-73.
15. Lips, *Typikon*, 30, l. 22-23, p. 122 ; Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 4-6, p. 139 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 79, l. 4-5, p. 65.
16. À la Kécharitôménè, la liturgie doit être célébrée chaque mercredi, vendredi, samedi et dimanche et aux fêtes : Kécharitôménè, *Typikon*, 33, l. 1143-1144, p. 83. À Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, le prêtre célèbre la messe les mardi, jeudi, samedi et dimanche : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 79, l. 5-7, p. 65.
17. Lips, *Typikon*, 30, l. 26-29, p. 122.

comme lors de la fête des saints patrons - excepté à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance où seules les moniales se chargent de célébrer la fête de la Dormition[18] - ou à l'occasion des commémoraisons. Pour célébrer la mémoire de ses parents défunts, Théodora Synadènè prévoit ainsi de faire appel à onze prêtres supplémentaires[19].

L'interdiction de sacerdoce limite également l'abbesse dans sa direction : elle ne peut administrer les sacrements aux moniales, et notamment recevoir leur confession. Quand ces fonctions ne sont pas remplies par les prêtres, les règlements peuvent prévoir la présence d'un directeur spirituel. Lorsqu'elles sont précisées, les activités de ce dernier montrent en creux la restriction des possibilités religieuses des femmes[20] : à la Kécharitômènè, à Lips comme à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, il se doit non seulement de leur prodiguer des conseils pour adopter la meilleure des conduites, mais également de recueillir leurs confessions[21]. Ces *typika* se conforment ainsi au commentaire formulé à la fin du XII^e^ siècle par Théodore Balsamon : les abbesses n'ont pas le droit de recevoir les confessions de leurs moniales, comme cela est interdit aux higoumènes qui n'ont pas été ordonnés prêtres[22]. Seul le directeur de la Pantanassa voit son rôle strictement limité à l'audition des confessions : Nil Damilas tient à se réserver le soin de prodiguer des conseils aux moniales et prend toutes les dispositions pour éviter d'être contredit[23]. Le rôle du directeur spirituel est mieux connu encore grâce aux correspondances qu'a entretenues Irène-Eulogie avec ses deux directeurs spirituels successifs. Dans les lettres qu'ils adressent à leur protégée, on les voit dispenser leurs enseignements sur des sujets très généraux, mais également intervenir dans des circonstances particulières. Trois des cinq lettres conservées de Théolepte de Philadelphie[24] à la princesse se résument ainsi à la résolution du conflit opposant cette dernière à Agathonikè[25]. Dans cette correspondance, l'absence de missive de la princesse ne nous permet guère de connaître ses sentiments à l'égard de son premier directeur spirituel. Néanmoins, les deux lettres dans lesquelles ce dernier s'efforce de la décourager de quitter le

18. « ἡ κατὰ τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου ἑορτὴ », Kécharitômènè, *Typikon*, 59, p. 109 ; Lips, *Typikon*, 37-38, p. 126-127 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 112, p. 79-80.
19. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 113, l. 19-21, p. 80 : onze prêtres viennent lui prêter main-forte pour les commémoraisons des parents de la fondatrice.
20. Ce n'est pas le cas aux Saints-Côme-et-Damien, même si Théodora Paléologina invite les moniales à obéir à ses instructions lors de ses passages au monastère : Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 31-33, p. 138.
21. Kécharitômènè, *Typikon*, 16, l. 722-726, p. 59 ; Lips, *Typikon*, 11, l. 25-27, p. 112 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 111, l. 28-32, p. 78.
22. RHALLÈS-POTLÈS, IV, p. 477. Sur ce point, voir également ABRAHAMSE, *Women's Monasticism*, p. 43, note 22.
23. Pantanassa, *Typikon*, l. 23-27, p. 103.
24. Théolepte de Philadelphie (*PLP*, 7509).
25. Agathonikè (*PLP*, 75). Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, p. 41-68 ; 3, p. 70-86 ; 5, p. 94.

monastère suggèrent combien son intervention lui est alors nécessaire[26]. De même, le nombre des lettres composant la seconde correspondance et la fréquence avec laquelle elles sont envoyées témoignent de l'attachement de la princesse à son second directeur : en moins d'un an, ils ont échangé plus de vingt-deux lettres. Ainsi, dans le cas d'Irène-Eulogie, la dépendance à l'égard du directeur spirituel n'apparaît guère subie. Au contraire, dans l'une des lettres qu'elle adresse à son second directeur, elle revendique le fait de l'avoir choisi elle-même, alors même qu'elle s'était passée d'un tel homme pendant quinze ans, trop accablée par la mort de Théolepte[27]. Elle rappelle alors la nécessité de sa présence : en plus d'un prêtre à résidence, l'institution qu'elle a fondée se doit d'avoir un prêtre qui vienne régulièrement entendre les confessions des moniales et les conseiller dans le domaine spirituel[28]. On notera au passage l'absence d'un tel personnage au Christ Philanthrope pendant quinze ans : si dans tous les *typika* conservés qui s'appliquent à des monastères féminins les fondateurs prévoient sa présence, on verra par la suite que cette pratique n'est en aucun cas obligatoire. Lorsque Angélina Sénachèrina[29], abbesse du monastère de Kyr David[30], est chassée de son monastère, le patriarche Philothée Kokkinos demande au métropolite de Philadelphie non seulement de le prendre en charge, mais d'assurer la direction spirituelle de manière à guider les moniales dans leur vie monastique[31].

Dernière conséquence de l'interdiction d'accès des femmes au sacerdoce : seuls les hommes sont habilités à tonsurer les femmes pour consacrer leur entrée au monastère. Irène-Eulogie a ainsi été tonsurée des mains de Théolepte de Philadelphie[32]. Ce geste revêt une forte valeur symbolique, la supériorité du prêtre s'affirmant par la suppression de l'un des principaux attributs de la féminité[33].

---

26. Voir *supra*, c. III, p. 156 : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 445-455, p. 64-65 ; 3, l. 235-237, p. 84.
27. En plus de la perte de son directeur spirituel, Irène-Eulogie évoque sa difficulté à supporter celle de son père : « τούτων τὴν στέρησιν μὴ φέρουσα, καὶ μᾶλλον τοῦ πνευματικοῦ μου πατρός, ὀδυνηρῶς ζῶ. Μὴ εὑρίσκουσα τοίνυν ὁμιλίαν πνευματικὴν ἅμα καὶ λογικὴν ὡς εἶναι ἀρτίαν καὶ τελείαν (…) διὰ τοῦτο κεκίνηκέ με ἔνδον ἡ καρδία μου πρὸς ζήτησιν τῆς σῆς ὁμιλίας », Irène-Eulogie, *Lettres*, 7, l. 26-31, p. 40-42.
28. Irène-Eulogie, *Lettres*, 9, l. 46-47, p. 50.
29. Angélina Sénachérina (*PLP*, 25156).
30. Voir Annexe 4, n° 55.
31. « τοῦ πατριαρχικοῦ μοναστηρίου τοῦ κῦρ Δαυὶδ καὶ ἔχειν τὴν ἐφορείαν τούτου καὶ πνευματικὴν ἐπίσκεψιν καὶ ἀνάκρισιν », *DRPK* III, 191, l. 13-16, p. 100. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2359, p. 295-296 .
32. Le titre des lettres adressées par Théolepte à sa protégée l'indique : « Θεολήπτου Φιλαδελφείας ἐπιστολὴ πρὸς βασίλισσαν Εἰρήνην (…) γνησίαν πνευματικὴν θυγατέρα αὐτοῦ χρηματίσασαν, ἣν καὶ οἰκείας χερσὶν ἀπεκείρατο », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, l. 1-6, p. 34.
33. SARADI-MENDELOVICI, *Infirmitas sexus*, p. 91.

1.2 DES FONCTIONS PLUS VOLONTIERS RÉSERVÉES À DES HOMMES

Mais cette dépendance des moniales à l'égard des hommes dépasse le domaine spirituel. Ainsi, sans être exclusivement masculines, certaines fonctions sont plus volontiers confiées à des hommes qu'à des moniales. En étudiant les *typika*, on constate que c'est le cas de la fonction d'économe : à la Kécharitômènè comme à Lips, les fondatrices prévoient que cette charge reviendra à un homme[34]. Et quand il s'agit d'une femme, elle peut être assistée par un homme. C'est le cas dans le monastère de Bouzè, fondé par l'évêque de Nauplie pour accueillir les moniales qui ont abandonné à des moines l'institution d'Areia. Le fait que l'évêque propose l'aide de l'économe du monastère masculin pourrait suggérer que les compétences de son homologue féminin comportent des limites[35]. Laïc responsable de l'administration économique d'un monastère, l'éphore - aussi appelé *épitropos*, *antileptor* ou *prostatès* - est également le plus souvent un homme[36]. Dans sa *diataxis*, Michel Attaliate affirme ce choix par le rôle de protecteur qu'il est chargé d'exercer. Cette fonction ne reviendra donc à une femme que si la descendance du fondateur fait défaut[37]. Considéré comme propriétaire du monastère et de ses dépendances, il a pour fonction de les protéger, en leur assurant par exemple des exemptions fiscales. Néanmoins, son rôle s'étend jusqu'à l'administration du monastère : il peut en effet jouer un rôle important dans l'élection de la supérieure et peut avoir le pouvoir de la renvoyer[38]. Théodora Paléologina et Théodora Synadènè justifient par la faiblesse de la nature féminine le choix de leur fils aîné pour devenir le protecteur de leur monastère[39]. La première désigne Andronic II[40], en précisant même qu'une femme ne saurait remplir une telle fonction publique, habituée au silence qui sied à son sexe[41]. Cette charge étant héréditaire, si une femme hérite de cette responsabilité, la fonction est en réalité exercée par son mari ou son fils, ou encore par un homme de confiance. Le monastère de la Kécharitômènè constitue la seule exception. À la mort d'Eudocie,

---

34. Kécharitômènè, *Typikon*, 14, l. 647, p. 55. Lips, *Typikon*, 25, l. 23-24, p. 119.
35. « ἐγχωροῦμεν δὲ τὸν καθηγούμενον τῆς αὐτῆς ἀνδρῴας μονῆς ἐπ' ἀδείας ἔχειν ἐπιτηρεῖν τὸν οἰκονομοῦντα τὰ τῆς γυναικείας μονῆς, εἴπερ καὶ ἡ καθηγουμένη καὶ αἱ λοιπαὶ μοναχαὶ τοῦτο βούλοιντο », Areia, *Testament et Typikon*, p. 179.
36. Le terme apparaît dès le XI^e^ siècle : cf. « Epitropos », *ODB*, I, p. 707-708.
37. Attaliate, *Diataxis*, l. 893-920**,** p. 71.
38. Dans les monastères aristocratiques, le plus souvent, il est un parent du *ktètôr*. En fait, c'est un autre terme pour désigner un charisticaire qui reçoit les bénéfices financiers du monastère. À ce titre, il peut ruiner le monastère en abusant de sa position et en jouant avec les biens du monastère. Sur les charisticaires, cf. KAPLAN, *Les monastères et le siècle*.
39. Théodora Paléologina désigne Andronic II : Lips, *Typikon*, 3, l. 14-18, p. 108 ; Théodora Synadènè, Théodore Synadènos : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 18, l. 30-32, p. 29 ; 19, l. 17-18, p. 30.
40. Andronic II (*PLP*, 21436).
41. Voir *supra*, c. I, n. 61, p. 64.

désignée par sa mère comme éphore[42], Irène Doukaina fait tout pour que cette fonction soit à jamais attribuée à une femme : elle ajoute un article au *typikon* qui désigne alors Anne comme patronne, et par la suite, toutes ses descendantes - sa petite fille Irène Doukaina -, ou l'une de ses arrières petites-filles. Le patronage revient aux femmes des descendants de la porphyrogénète[43].

Nil Damilas évoque enfin la nécessité pour certains monastères d'employer des hommes pour réaliser des travaux à l'intérieur et à l'extérieur du monastère, sans plus de précisions[44]. Il peut s'agir entre autres de ceux qui creusent les tombes et contre lesquels Balsamon met les moniales en garde[45]. Tous les travaux manuels ne reviennent cependant pas aux hommes : Nil Damilas précise que les moniales de la Pantanassa ne peuvent se dispenser de travailler dans les jardins et les vignes[46]. À l'inverse, les travaux de couture et de confection n'y sont pas exclusivement féminins, moniales et moines de l'institution voisine se fabriquant réciproquement vêtements et chaussures[47].

1.3 Ces relations qu'on voudrait limiter

De l'infériorité supposée des moniales résulte une situation pour le moins paradoxale où des contacts interdits par les principes monastiques sont rendus nécessaires par l'idéologie dominante. Faute de pouvoir supprimer ces contacts, on s'efforce ainsi de les limiter le plus possible. Divers procédés sont ainsi imaginés, en premier lieu pour limiter les passages du directeur spirituel. Dans la mesure où il n'est amené à passer que brièvement au monastère, il constitue un objet de tentation plus grand que les prêtres qui côtoient les moniales régulièrement. Tandis que les règlements cherchent à contrôler avec plus de rigueur ses relations avec ses protégées, lui-même peut proposer pour le remplacer une direction par correspondance. Dans le cas précis d'Irène-Eulogie et des moniales du Christ Philanthrope, ce type de relation s'explique d'abord par l'éloignement géographique entre le directeur et ses fidèles. Différents détails relevés au cours de la première correspondance indiquent que Théolepte vit à Philadelphie lorsqu'il devient directeur spirituel de la princesse, en particulier

42. Kécharitômènè, *Typikon*, 3, l. 252-265, p. 33.
43. Quand sa fille Anne, désignée comme première patronne du monastère, disparaitra, c'est sa seconde fille Marie et sa petite fille Irène Doukaina qui assumeront cette fonction. À celles-ci succéderont la fille d'Anne Comnène ou à une petite fille ou arrière petite fille de la fondatrice : Kécharitômènè, *Typikon*, 80, l. 2235-2262, p. 145.
44. « Καὶ οὐδεμίαν δουλείαν συγχωρῶ γίνεσθαι παρὰ μοναχοῦ ἐν τῇ μνῇ ἢ ἐκτὸς τῆς μονῆς, ἀλλὰ παρὰ κοσμικῶν », Pantanassa, *Typikon*, l. 10-11, p. 101.
45. Cf. *supra*, c. III, n. 31, p. 125.
46. Pantanassa, *Typikon*, l. 16-18, p. 108. Sur les différentes activités des moniales, cf. *supra* c. III, p. 154-157.
47. *Ibid.*, *Typikon*, l. 33-35, p. 102.

lorsqu'il explique les multiples difficultés qu'il a rencontrées pour rentrer chez lui[48], puis sa propre agonie[49]. Son successeur, lui, aurait vraisemblablement vécu à Thessalonique : alors que la princesse lui demande de lui transmettre l'une de ses oeuvres, il dit être dans l'impossibilité de le faire, celle-ci se trouvant chez lui, à Thessalonique[50]. Si plusieurs indices indiquent la présence des deux directeurs spirituels à Constantinople - le retour de Théolepte à Philadelphie, l'impossibilité de donner des écrits qui se trouvent à Thessalonique -, celle-ci se limite à de courts séjours. Outre le contexte géographique, à en juger par leur volonté permanente de justifier la raison d'être de leur correspondance avec Irène-Eulogie, on comprend que les relations entre un directeur spirituel et sa protégée sont strictement contrôlées. Alors que Théolepte exprime son empressement à écrire et à donner de salutaires conseils[51], son successeur rappelle à sa protégée qui le supplie de venir au Christ Philanthrope qu'il n'a accepté de devenir son directeur spirituel qu'à condition de remplir ses fonctions par correspondance[52].

Le rôle de chaque partie s'écrit alors au fil des lettres. La principale mission des directeurs spirituels consiste à rappeler à leurs protégées les grands principes monastiques. Pour ce faire, ils se nourrissent des événements survenus au sein du monastère. À ce titre, le conflit qui éclate entre Irène-Eulogie et Agathonikè est l'occasion pour Théolepte de revenir non seulement sur les vœux prononcés par les moniales[53], sur les vertus dont elles doivent faire preuve[54], mais également sur le rôle de l'abbesse[55]. L'agonie de Théolepte est également l'occasion de rappeler les principaux engagements monastiques[56]. Dans la seconde correspondance, ce sont les rapports que la princesse continue à entretenir avec le siècle qui constituent la matière d'une réflexion autour du principe de stricte clôture : après avoir

48. Théolepte raconte ses difficultés à rentrer à Philadelphie alors qu'il était à Phocée : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 42-45, p. 40. Cette situation résulte de la politique de la dynastie des Paléologues consistant à reconquérir la partie occidentale de l'Empire. L'Asie Mineure est alors pratiquement abandonnée au pouvoir des Turcs. Sur ce point, cf. AHRWEILER, *Smyrne*, p. 10, *ead.*, *Philadelphie*, p. 55 et *ead.*, « La région de Philadelphie au XIV^e^ siècle (1290-1390), dernier bastion de l'Hellénisme en Asie Mineure », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (janvier-mars 1983)*, p. 186-187.

49. Théolepte annonce à sa protégée sa fin prochaine, lui révèlant que depuis son retour chez lui, il n'a recouvré la santé que cinq mois seulement : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 5, l. 2-6, p. 92.

50. Irène-Eulogie, *Lettres*, 2, l. 15-18, p. 28. C'est l'un des éléments sur lequel J. Nadal Canellas fonde l'hypothèse selon laquelle ce directeur spirituel serait Grégoire Akindynos : NADAL CANELLAS, *Akindynos*, p. 34-35.

51. « παρέστησας καὶ γὰρ ὡς ἐπιστατικῶς καὶ φιλοπόνως διερχομένη τὰς ἐπιστολὰς ἀναγινώσκεις, διά τοι τοῦτο καὶ προθυμότερον παρεσκεύασάς με περὶ τὸ γράφειν καὶ παραινεῖν σοι τὰ σωτήρια, ἐπειδὴ πέπεισμαί σου τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόπονον », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 4, l. 14-18, p. 88.

52. Irène-Eulogie, *Lettres*, 14, l. 46-48, p. 70.

53. Voir *supra*, c. III, n. 27, p. 124, Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 81-83, p. 74.

54. En premier lieu la patience, ὑπομονη, dont elle doit faire preuve à l'égard de la moniale. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 70-74, p. 42.

55. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 139-146, p. 46.

56. *Ibid.*, 5, l. 15-35, p. 92-94.

critiqué l'attitude de la princesse qui, en recherchant à attirer son directeur, risque de compromettre son vœu de rupture avec le monde[57], il lui conseille de ne jamais quitter son monastère[58], et l'exhorte à ne plus fréquenter ses parents[59]. Dans la seizième lettre, alors qu'il vient d'accepter de venir lui rendre visite après avoir maintes fois refusé, il finit par lui conseiller de méditer, seule, retirée dans sa cellule, et lui expose les multiples vertus de la clôture. Pour l'aider à améliorer sa conduite et à remplir au mieux ses fonctions d'abbesse, il lui explique les différentes pratiques hésychastes, parmi lesquelles la prière continue qui permet d'atteindre la contemplation et la purification[60]. Enfin, la participation de la princesse à la commémoraison en l'honneur de son père et aux funérailles d'une de ses parentes donne lieu à une méditation sur le chagrin et la mort. À la suite de ce premier événement, le directeur reproche à sa protégée d'avoir versé des larmes inutiles[61]. Si le directeur désapprouve la participation de la princesse à l'enterrement, il essaie de présenter les différentes leçons qu'elle pourrait en tirer et médite plus généralement sur la mort[62].

Au-delà d'un enseignement général, le rôle du directeur consiste à aider l'abbesse à régler les incidents survenus dans le monastère. Théolepte, qui joue le rôle de médiateur entre la princesse et Agathonikè, use de la correspondance pour résoudre le différend. Lorsqu'il évoque pour la première fois cette affaire, il fait mention des lettres que les deux moniales lui ont envoyées - qui contiennent sans doute leur version des faits - et de la réponse qu'il leur a adressée[63]. Le conflit ne s'étant guère apaisé, il se dit contraint d'en renvoyer une nouvelle afin de leur faire entendre raison et manifeste son mécontentement de voir les moniales ne pas suivre les conseils qu'il leur a prodigués[64]. En les exhortant à les relire, il souligne le principal avantage de la direction par correspondance : la possibilité de revenir sur ses propos permet de mieux méditer sur ses enseignements. Il engage ainsi la princesse à se souvenir de ceux qu'il a dispensés à toutes les moniales du Christ Philanthrope et à lire la lettre qu'il lui a envoyée comportant des conseils sur la tempérance[65]. Il incite d'ailleurs toutes les moniales

57. Irène-Eulogie, *Lettres*, 8, l. 39-42, p. 46.
58. *Ibid.*, 14, l. 7-10, p. 48.
59. *Ibid*., 19, l. 1-3, p. 94 ; 20, l. 1-5, p. 96 ; 21, l. 27-28, p. 98.
60. Théolepte de Philadelphie a également initié sa protégée aux pratiques hésychastes : dans sa première lettre, il l'incite à ne pas quitter sa cellule et à maintenir son intelligence spirituelle dans son cœur – Εἰ τὸ σῶμα χρονίζει ἐν κελλίῳ καὶ ὁ νοῦς παραμένει ἐν καρδίᾳ -, à invoquer continuellement le nom du Christ – Χριστὸν ἐπιβοωμένη διὰ τῆς συνεχοῦς ἐπικλήσεως. On reconnaît là les pratiques hésychastes : Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, l. 26-39, p. 34-36. Concernant la prière hésychaste, voir *infra*, c. V, p. 222.
61. « Τὸν ἐπὶ τῶν μνημοσύνων ἐκπεφωνημένον κλαυθμὸν περιττὸν ἡγησάμην καὶ ἡσυχαζούσῃ ψυχῇ πρὸς τὸν Θεὸν οὐ προσήκοντα », Irène-Eulogie, *Lettres*, 21, l. 1-24, p. 98.
62. *Ibid.*, 22, l. 1-11, p. 100.
63. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 252-254, p. 52. L3, l. 7-8, p. 70.
64. *Ibid.*, 2, l. 56-59, p. 40.
65. « ἡ ὑπομονή », *Ibid.*, 2, l. 67-69, p. 42 ; 3, l. 239-241, p. 84.

du Christ Philanthrope à faire de même[66]. Irène-Eulogie va au-delà de ses attentes en réclamant de lui qu'il lui fasse parvenir les différents ouvrages dont il est l'auteur[67]. Dans le cas exceptionnel de la princesse qui possède apparemment une bibliothèque bien fournie[68], le directeur peut enfin conseiller d'autres lectures que celle de ses œuvres, choisissant parmi la liste qu'elle lui a dressée[69]. Face à ses directeurs spirituels, la princesse ne se contente pas de recevoir des conseils. Elle fait non seulement part des difficultés qu'elle rencontre dans la direction du monastère, notamment à l'occasion de sa dispute avec Agathonikè, mais également dans l'observance des vœux qu'elle a prononcés, en particulier celui de rupture avec le siècle[70]. Si, en menaçant à plusieurs reprises de quitter le monastère, elle se livre, auprès de ses directeurs, à ce qui se rapproche grandement d'un chantage affectif, elle n'en attend pas moins d'eux des conseils pour supporter l'austérité de la vie monastique.

Lorsqu'il résume l'intérêt d'une telle direction pour les deux parties - elle permet de prodiguer des conseils et d'échanger des réflexions sans imposer de rencontre, source de scandale[71] -, le second directeur oublie un peu vite que ce procédé ne peut guère faire l'économie de tout contact avec le sexe opposé : les lettres doivent être transmises, remises, et sans doute lues par les hommes auxquels elles ont été confiées[72]. C'est d'ailleurs pour cette raison que Théolepte et son successeur insistent tant sur le fait que les intermédiaires qu'ils ont choisi pour transmettre leurs lettres à la princesse sont des hommes de confiance[73]. Le premier en évoque quatre (Karbônès et Kidonatès[74], Niphôn[75] et Krasas[76]) le second trois (Aaron[77], Mènas[78] et Dexios[79]). Si les textes ne donnent pas plus de précision à leur sujet, on peut supposer que ces passeurs sont des moines, comme Niphôn dans la première correspondance, ou Ménas dans la seconde. À la lumière de l'hypothèse selon laquelle le second directeur d'Irène-Eulogie serait Grégoire Akindynos, J. Nadal Canellas propose, lui,

66. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 12-15, p. 70.
67. Irène-Eulogie, *Lettres*, 1, l. 28-29, p. 26.
68. Sur ce point, voir *supra* c. III, p. 153.
69. Irène-Eulogie, *Lettres*, 10, l. 48-50, p. 58.
70. *Ibid.*, *Lettres*, 15, l. 59-83, p. 74-76.
71. *Ibid.*, *Lettres*, 17, l. 39-43, p. 86.
72. Sur ce point, voir M. MULLETT, « The classical tradition in the Byzantine letter », *Byzantium and the Classical Tradition, Papers of the Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, Mars 1979*, dir. M. MULLETT, R. SCOTT, Oxford, 1981 (BAR), p. 75-77.
73. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 3, l. 251-253, p. 86, Théolepte dit qu'il faut trouver un « homme approprié », τοῦ προσήκοντος ἀνθρώπου, Irène-Eulogie, *Lettres*, 17, l. 61-92, p. 86-88.
74. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 52-54, p. 40 ; 3, l. 2-3, p. 70.
75. *Ibid.*, 3, l. 3, p. 70.
76. *Ibid.*, 4, l. 9, p. 88.
77. Aaron (*PLP*, 93003). Irène-Eulogie, *Lettres*, 12, l. 23-25, p. 62 ; L13, 59-61, p. 66 ; 15, l. 88, p. 76.
78. Mènas (*PLP*, 18029). Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 88, p. 76 ; 17, l. 61, p. 86.
79. Dexios (*PLP*, 5194). Irène-Eulogie, *Lettres*, 19, l. 13-14, p. 94.

des identifications précises : tous seraient effectivement moines[80]. Ce mode de direction implique ainsi une organisation particulière qui peut se révéler problématique. Outre la difficulté à trouver un homme digne de foi[81], Théolepte évoque les circonstances exceptionnelles qui peuvent interrompre les échanges : après les attaques turques contre Philadelphie, il déconseille à la princesse d'envoyer moines ou clercs sur la route qui se révèle encore dangereuse[82]. Les limites d'une telle direction ne sont pas seulement matérielles. L'expression répétée de l'insatisfaction d'Irène-Eulogie conduit les directeurs à abandonner la plume pour accepter de lui rendre visite. Théolepte cède lorsque sa protégée dit vouloir le rejoindre, suite à sa dispute avec Agathonikè ; son successeur ne peut que plier face à l'obstination de sa protégée à le faire venir dans son monastère. Les lettres révèlent leurs passages au Christ Philanthrope : Théolepte rappelle les discours qu'il a adressés aux moniales de ce dernier[83] ; La princesse, l'épisode où elle a raconté la vie de Théolepte et de son père à son second directeur spirituel[84].

La correspondance ne suffisant guère à empêcher toute relation avec le sexe opposé, les règlements cherchent à limiter le plus strictement possible les visites des hommes. Si les contacts avec les prêtres ne donnent pas lieu à de longs développements - on ne sait rien de leur lieu de résidence, même dans le monastère de Lips où Théodora Paléologina impose leur présence permanente[85] -, les séjours du directeur spirituel sont, eux, strictement réglementés. Pour son monastère de Lips, Théodora Paléologina fixe la fréquence de ses passages (une fois par mois), leur durée (trois jours) et le lieu où il recevra les confessions des moniales (le narthex). En plus de ces diverses précautions, elle prend soin de l'éloigner le plus loin possible des moniales en l'accueillant dans l'hôpital adjacent au monastère[86]. Dans le *typikon* des Saints-Côme-et-Damien, elle est moins stricte, se limitant à imposer le narthex comme seul espace de rencontre[87], comme à la Pantanassa. Nil Damilas autorise cependant le directeur à entrer dans le monastère pour recevoir la confession des moniales lorsqu'il fait trop froid. Il précise également qu'une cellule est prévue pour lui : il s'y retirera une fois son travail terminé[88]. Une dernière solution est trouvée pour limiter les contacts : la sélection d'un

80. NADAL CANELLAS, *Akindynos*, p. 61-64.
81. « μὴ εὑρίσκεστθαι τὸν ἐπιτέδειον εἰς τὴν τοιαύτην διακονίαν », Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 372-374, p. 60.
82. *Ibid.*, 3, l. 248-251, p. 86.
83. *Ibid.*, 2, l. 445-447, p. 64 ; 3, l. 235-237, p. 84.
84. Irène-Eulogie, *Lettres*, 15, l. 12-16.
85. Lips, *Typikon*, 6, l. 2-3, p. 110.
86. « τοὺς ἐν ξενῶνι ἀποτεταγμέρους οἰκίσκους εἰς καταγωγὴν ἔχειν », Lips, *Typikon*, 11, l. 2-3, p. 113.
87. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 1, p. 139.
88. Pantanassa, *Typikon*, l. 29-31, p. 103.

personnel masculin spécifique qui vaut pour sa neutralité. Irène Doukaina pense éviter toute relation charnelle entre les hommes nécessaires à la vie de la communauté et les moniales de la Kécharitôménè en employant des eunuques. Elle impose en effet que l'économe[89], les deux prêtres[90] et le directeur spirituel[91] soient moines et eunuques. Elle insiste par la suite sur ce choix en indiquant que, s'il n'y a aucun moine, des « non-moines » assureront cette fonction, à l'unique condition qu'ils soient eunuques. Elle ajoute quand même qu'ils doivent « (imposer) le respect par leur conduite »[92], être « doux, réservés, sachant bien lire les saintes paroles de la divine Écriture »[93], tandis que la vertu et la piété des non-moines doivent être garanties. Les eunuques perdant peu à peu de l'influence après cette époque, les règlements suivants insistent sur les seules qualités requises pour remplir ces fonctions[94]. Ainsi, à Lips et aux Saints-Côme-et-Damien, les prêtres, l'économe et le médecin ne sont pas nécessairement eunuques : le choix est laissé à l'abbesse[95]. Dans ce dernier monastère, la fondatrice insiste surtout sur le fait qu'il soit un homme respectable[96]. Théodora Synadènè déploie plus d'efforts pour préserver le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance de tout scandale : comme Irène Doukaina l'avait prévu pour le médecin[97], elle demande que le prêtre soit pieux et âgé, mais ajoute une garantie supplémentaire en imposant qu'ils soient également marié[98]. Eunuque, marié ou âgé : ces trois types d'homme ont pour point commun d'apparaître seulement moins dangereux aux yeux des fondateurs. Car rien ne les empêche malgré tout d'avoir des relations charnelles avec les moniales qu'ils sont amenés à côtoyer. Tout au plus les fondateurs peuvent-ils compter sur l'absence de preuve d'un tel rapport entre moniales et eunuques, ces derniers ne pouvant en général avoir d'enfant.

---

89. Kécharitôménè, *Typikon*, 14, l. 646, p. 55.
90. *Ibid.*, 15, l. 708, p. 59.
91. *Ibid.*, 16, l. 722-723, p. 59.
92. « τὸ αἰδέσιμον ἀπὸ τῆς πολιτείας ἔχοντας », Kécharitôménè, *Typikon*, 15, l. 708, p. 59.
93. « ἐπιεικεῖς, συνεσταλμένους, εἰδότας ὑπαναγινώσκειν καλῶς τὰ ἱερὰ τῆς θείας γραφῆς λόγια », Kécharitôménè, *Typikon*, 15, l. 709-710, p. 59.
94. Déjà les Comnènes privilégient leurs proches. Avec la restauration de l'Empire sous les Paléologues, l'influence de l'Occident se fait plus grande. Les Byzantins adoptent ainsi le préjugé occidental selon lequel l'eunuque est un être faible. Son infériorité physique devient une tare, plutôt qu'un avantage. De plus, l'empereur est mieux assuré sur son trône et n'a plus les mêmes raisons de recourir aux eunuques. Aux XIV^{e} et XV^{e} s., les textes mentionnent rarement des eunuques. Si on ne peut conclure à leur disparition, on peut supposer que leur influence sur la politique et sur le gouvernement est moins importante. La plupart du temps, les eunuques sont attachés au service du palais et surtout au service de l'impératrice. Sur le développement des eunuques et de leur pouvoir à Byzance, cf. G. SIDÉRIS, *Eunuques et pouvoir à Byzance, IV^{e}-VII^{e} siècles*, Thèse de doctorat de l'université Paris I Panthéon Sorbonne, Paris, 2001. Pour la période envisagée, cf. K. M. RINGROSE, *The perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago-Londres, 2003 et S. TOUGHER, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, Londres-New York, 2008.
95. Lips, *Typikon*, 11, l. 27-28, p. 112, et l. 1, p. 113 ; 25, l. 28-29, p. 119.
96. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 59, l. 6-7, p. 139.
97. « ἰατρὸν (…) εὐνοῦχον ἢ γηραιόν », Kécharitôménè, *Typikon*, 57, l. 1572, p. 107.
98. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 79, l. 7-9, p. 65.

1.4 Le problème des monastères mitoyens ou doubles

Aussi subtiles soient-elles, les stratégies développées par les fondateurs ne peuvent lever les obstacles dressés par les monastères doubles. Le cas des monastères mitoyens est déjà une source d'embarras, comme en témoigne le typikon de la Kécharitômènè, voisin du Christ Philanthrope[99]. Irène Doukaina prend en effet toutes les précautions pour éviter que les membres des deux communautés ne se voient en interdisant de modifier le mur qui sépare les deux monastères. L'impératrice renforce sa détermination en s'opposant à toute construction élevée sur ce dernier qui permettrait un point d'observation sur les deux communautés[100]. Par ailleurs, les appartements privés dans lesquels vit Anne Comnène surplombant ce mur et donnant sur les jardins du Christ Philanthrope, l'impératrice ordonne qu'ils soient détruit après la mort de sa fille[101]. Les monastères doubles, de par leur nature, posent des problèmes plus nombreux. Ils comportent en effet une communauté de moines et une communauté de moniales habitant des bâtiments voisins. C'est l'acte du patriarche Nil Kérameus qui vise justement à interdire ces institutions qui nous renseigne le mieux sur leur fonctionnement[102] : malgré l'égalité revendiquée entre tous les membres de la communauté, Athanase recommande que les moniales soient soumises aux moines, et que seuls ces derniers se chargent de l'approvisionnement en nourriture[103]. Cette dernière mesure révèle la subsistance du souci des fondateurs de limiter le plus possible les contacts des moniales avec l'extérieur, ceux qu'elles peuvent avoir avec leurs frères moines étant autorisées.

1.5 De l'idéal à la réalité : la nature des rapports entre les moniales et les hommes au monastère

Qu'ils accueillent exclusivement des femmes, qu'ils soient doubles ou mitoyens d'un monastère masculin, on a pu observer que les monastères féminins se trouvent le plus souvent au cœur de la ville, ce qui favorise les liens avec les hommes[104]. Cette localisation implique même que les moniales peuvent entendre ses derniers. Ainsi, Anne Comnène relate que de derrière les murs de son monastère, l'une des sœurs d'Alexis I[er] devenue moniale, Théodora, entend les insanités proférées par un opposant à l'Empereur alors qu'elle est en pleine

99. Concernant les monastères mitoyens, cf. *supra*, c. II, p. 113.
100. Kécharitômènè, *Typikon*, 79, l. 2114-2117, p. 139.
101. « καταλυθῆναι (…) τῶν ἀπηωρημένων οἰκημάτων ἔξωθεν τοῦ διαιρέτου τοιχου καὶ ἀποβλεπόντων πρὸς τὸν κῆπον τῆς τοῦ Θιλανθρώπου μονῆς », Kécharitômènè, *Typikon*, 79, l. 2122-2126, p. 139.
102. Sur l'attitude adoptée par l'Eglise à l'égard de ces institutions, voir *supra* c. II, p. 113-116.
103. MM II, p. 80-83 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2754, p. 65-66. Cf également *supra*, c. II, p. 114.
104. Concernant la localisation des monastères féminins, voir *supra*, c. II, p. 110-112.

ascèse[105]. Des inévitables rencontres entre hommes et moniales naissent des rapports de diverse nature.

1.5.1 Une relation ambiguë entre Irène-Eulogie et son second directeur spirituel : de la réflexion à la séduction

Dans le cas mieux connu d'Irène-Eulogie, il semble que l'origine aristocratique joue un rôle important : consciente des privilèges qui lui sont dus dans le siècle, la princesse se permet bien des libertés dans ses relations avec son second directeur spirituel. On a vu qu'au cours de leur correspondance, ils échangent d'abord des réflexions tirées de leurs lectures. Mais au fil des lettres, les confidences se substituent aux commentaires érudits et les rapports se font plus familiers, au point que la séduction semble parfois prendre le pas sur la réflexion. Irène-Eulogie ne manque pas de flatter son directeur à tout propos : d'abord charmée par la lecture des ouvrages dont il est l'auteur au point d'en oublier ses devoirs[106], elle dit dans une lettre suivante attendre la lecture des autres missives comme « la terre assoiffée attend la pluie », pour finir par exprimer clairement qu'elle ne se satisfait guère d'une direction à distance[107]. Elle emploie dès lors tous les moyens pour obtenir des visites de son directeur, de la supplication à la menace en passant par l'intimidation. Discrètement évoquée dès la seconde lettre[108], la possibilité d'une rencontre devient rapidement le principal sujet de débat entre la princesse et le directeur. Dans sa quatrième lettre, elle semble essayer de parvenir à ses fins par la flatterie, rappelant à son directeur que ce sont ses qualités spirituelles et littéraires qui l'ont convaincue de le choisir, elle qui s'était passée de directeur spirituel pendant plus de quinze ans[109]. À l'impatience grandissante de sa protégée, ce dernier répond par le respect des principes monastiques de solitude et de séparation d'avec le monde[110]. Elle se dit alors bouleversée de son refus et finit par le supplier de venir la voir[111]. La stratégie de la princesse se révèle efficace puisque le débat porte à partir de là non plus sur la possibilité des visites, mais sur leur fréquence. Une véritable querelle de chiffres s'engage alors entre le

105. Anne Comnène, *Alexiade*, II, p. 190.
106. « τοσοῦτόν με κατέθελξεν ἡ γραφή, ὡς πάντων τῶν ἀνὰ χεῖρας ἀναγκαιοτάτων ὄντων ἀμελήσασαν, εἰ μὴ τὸν πάντα λόγον ἐκπληρώσω, οὐκ ἀνῆκα », Irène-Eulogie, *Lettres*, 5, l. 25-28, p. 34.
107. « ὥσπερ γὰρ γῆ διψῶσα προσδεχομένη τὸν ὑετόν », *ibid*., 11, l. 2-5, p. 60.
108. « ἐπιδημείτω πρὸς ἡμᾶς ἡ ἁγιωσύνη σου », *ibid*., 3, l. 25-27, p. 30.
109. Voir *supra*, n. 27, p. 168.
110. « Περὶ δὲ τῆς ὁμιλίας, εἰ μὲν μὴ πρὸς ἡσυχίας ἐπιστήμονα καὶ τοῦ μοναδικοῦ βίου καὶ ὡς οἷόν τε ἀνακεχωρηκότος ἐποιούμην τὸν λόγον, ἔλεγον ἂν τὰς αἰτίας τῆς δυσχερείας ταύτης καὶ τοῦ σχεδὸν ἀδυνάτου », *ibid*., 8, l. 39-42, p. 46.
111. Irène-Eulogie commente le refus de son directeur de la voir alors qu'elle en avait fait la demande : « ὅτι δὲ τοῦ ζητουμένου ἀποτυγχάνω », *ibid*., 9, l. 29-30 p. 50 et l. 77, p. 52.

directeur et la princesse : préférant dans un premier temps s'en remettre à Dieu pour fixer leurs rencontres[112], le directeur, pressé par sa protégée, finit par proposer trois ou quatre visites mensuelles[113]. En retour, elle en demande six, désignant les deux supplémentaires comme des dons de Dieu, qualifiant au passage sa visite de salutaire et affirmant qu'elle a écrit cette lettre dans le désespoir, avec des larmes plutôt qu'avec de l'encre[114]. Là encore, elle obtient ce qu'elle souhaite[115], même si le directeur continue à essayer de réduire ses passages au Christ Philanthrope à quatre visites, chacune correspondant à une saison[116]. Cette victoire remportée, elle cherche à faire venir son directeur par d'autres moyens, comme en l'invitant à participer à la commémoraison de son père[117]. Elle semble même utiliser une tierce personne : on le comprend quand le directeur décline auprès d'elle l'invitation de venir au Christ Philanthrope alors que c'est une dénommée Ralaina qui lui en aurait fait la demande[118]. Il refuse également de voir l'une des parentes de la princesse qui aurait demandé à le voir au monastère[119]. Surtout, celle-ci le menace de rompre ses vœux, comme elle l'avait déjà fait par deux fois avec Théolepte, prenant pour prétexte la querelle qui l'opposait à Agathonikè[120].

1.5.2 Le privilège des aristocrates

Si Irène-Eulogie semble devoir à tout prix s'expliquer sur la nature de la relation qu'elle entretient avec ses directeurs de conscience, le cas de Théodora Raoulaina montre qu'une princesse ne se donne pas forcément la peine de justifier les contacts qu'elle peut avoir avec des hommes. Cette nièce de Michel VIII se retire dans le monastère de Saint-André en Krisis qu'elle a refondé sous le nom de Kyriake, sans doute après 1289[121]. C'est à cette date

112. « Θεοῦ τοῦ πάντα ὠφλοῦντος καὶ τελειοῦντος καὶ ἀγαθύντος », Irène-Eulogie, *Lettres*, 10, l. 26-35, p. 56.
113. « ὥστε παραβάλλειν εἰς τὸ κελλίον σου μὴ πλέον ἢ τρὶς ἢ τὸ τετράκις τοῦ ἐνιαυσίου », *ibid*., 14, l. 27-29, p. 68.
114. « ταῦτα δάκρυσιν ἐγράφησαν μᾶλλον ἢ μέλανι », *ibid*., 15, l. 57-58, p. 74.
115. « ἀλλ' ἵνα σε μὴ πολλὰ λυπῶμεν οὕτω σφόδρα ἠπατημένην περὶ τὴν ἡμετέραν ἀφέλειαν, ἔσται σοι τὸ ζητούμενον, Θεοῦ συναιρομένου, ὁ ἀριθμὸς τῆς αἰτήσεως », *ibid*., 16, l. 41-43, p. 80.
116. « τὰς τέσσαρας ὥρας τοῦ ἐνιαυσίου κύκλου τέσσαρσιν ὁμιλίαις αὐτοπροσώποις ἡμῶν κατὰ λόγον τιμᾶσθαι, ἑκάστην ἀποδόντων ἑκάστῃ, μηνὶ δὲ ἑκπαστῳ γράμματα », *ibid*., 17, l. 14-20, p. 84.
117. Il estime ainsi que c'est en solitaire qu'il honorera comme il se doit la mémoire du père de sa protégée : « εἰ δὲ διὰ τὴν τοῦ μακαρίτου σου πατρὸς τοῦτο κελεύοις μνήμην, παρ' ἐμαυτῷ βέλτιον ἐγὼ τελέσω τὴν τούτου μνήμην », *ibid*., 20, l. 5-7, p. 96
118. *Ibid*., 19, l. 20-23, p. 94.
119. *Ibid*., *Lettres*, 20, l. 7-9, p. 96. Concernant Ralaina, connue par cette seule correspondance, voir l'analyse de A. Hero, Irène-Eulogie, *Lettres*, p. 143-144.
120. Voir *supra*, c. III, n. 301, p. 156. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 2, l. 445-447, p. 64 ; 3, l. 235-237, p. 84.
121. En tout cas, après 1274, année de la mort de son second époux, Jean Raoul Petraliphas (le premier étant Jean Mouzalôn). Concernant les Raoul, cf. FASSOULAKIS, *Raoul-Ral(l)es*.

qu'elle accueille le patriarche Grégoire de Chypre après sa démission[122]. Pour lui, elle fait construire un petit monastère, le *monydrion* d'Aristinè[123], qui peut également abriter la bibliothèque du patriarche. Vu la proximité de cette institution avec celle de Saint-André en Krisis, il n'est pas déraisonnable de supposer que la princesse a fréquenté le patriarche jusqu'à sa mort en 1290 ; d'autant qu'il était son directeur spirituel. Mécène dans le siècle, il est par ailleurs probable qu'elle continue, même moniale, à fréquenter les auteurs qu'elle protégeait[124]. S'appuyant sur l'analyse rigoureuse d'une série de manuscrits enluminés, H. Buchthal et H. Belting l'identifient comme la princesse qui les aurait commandités[125]. Pour ce faire, elle aurait rassemblé personnellement une équipe composée des meilleurs artisans du moment pour produire quelques livres précieux qui présentent des caractéristiques communes[126]. Selon H. Buchthal et H. Belting elle aurait donc sans doute été amenée à côtoyer copistes et enlumineurs du *scriptorium*. Si la réalité de cette entreprise paraît fort difficile à affirmer en l'absence de preuves solides[127], les correspondances qu'elle entretient avec des intellectuels et qui font mention d'échanges d'ouvrages laissent penser qu'elle pouvait disposer, étant donné ses moyens, d'un *scriptorium*[128]. Selon Vitalien Laurent, Irène-Eulogie entretient également des relations avec le milieu littéraire, alors même qu'elle a prononcé ses voeux : Matthieu d'Éphèse, Manuel Philes et Nicéphore Grégoras, entre autres,

---

122. Les arsénites, évêques conservateurs et pro-unionistes n'acceptent alors plus de lui obéir. Sur ce point, cf. *infra*, c. V.

123. Sur ce monastère voir Annexe 4, n° 4.

124. Parmi eux Maxime Planude qui compose pour elle trois poèmes et Manuel Holobolos qui lui écrit une lettre de consolation à la mort de son second époux. Concernant la protection accordée à Planude par la princesse cf. D. M. NICOL, *Kantakouzenos*, p. 18.

125. En étudiant à la fois le fond et la forme de quinze manuscrits, les deux auteurs concluent à l'homogénéité de l'ensemble : tous les manuscrits analysés reflètent le goût d'un mécène unique qui aurait sélectionné les meilleurs artisans afin de produire un nombre limité de livres précieux répondant à un même programme codicologique. Le monogramme d'une princesse impériale tracé dans les tables des canons des évangiles conservés dans le *Vaticanus Graecus* les conduisent à voir dans ce mécène Théodora Raoulaina, seule femme de la famille impériale à pouvoir réaliser ce type de projet. Cf. BUCHTHAL-BELTING, *Patronage*, p. 100-104.

126. Parmi eux, le *Coislin* 128 (Théophylacte de Bulgarie) : Théodora le lègue à sa mort au monastère de Lavra (cf. les quelques vers en hexamètre composés par le hiéromoine Dosithée sur le f. 345v du manuscrit) ; le *Monacensis gr*. 430 (Thucydide) ; l'*Oxoniensis Misc*. 307 ; le *Vaticanus gr.* 1899 (Aristide) et d'autres encore proposés par H. Buchthal et H. Belting, p. 102-104.

127. Cette hypothèse est battue en brèche quelques années plus tard par A.-M. Talbot dans TALBOT, *Theodora Palaiologina*, p. 301-302 ; par R. S. Nelson et J. Lowden dans R. S. NELSON, J. LOWDEN, « The Paleologina Group : Additionel Manuscripts and New Questions », *DOP* 45, 1991, p. 59-68 ; enfin par J. Lowden dans J. LOWDEN, « Manuscript Illumination », *Byzantium : Faith and Power*, p. 260. Tous trois voient dans le mécène la personne de Théodora Paléologina, épouse de Michel VIII.

128. Le seul indice sérieux qui permet de voir en ce mécène Théodora Raoulaina se résume au seul monogramme. Si le rôle de Raoulaina en tant que mécène n'est guère discutable, la démonstration de ces deux auteurs est trop fragile pour affirmer avec certitude que tous les manuscrits qu'ils envisagent ont été commandités par la princesse. Par ailleurs, si aucune lettre de sa main n'a été conservée, on dispose en revanche des lettres que lui ont adressées Grégoire de Chypre, Nicéphore Choumnos et Maxime Planude : Grégoire de Chypre, *Lettres*, p. 197-200 ; Nicéphore Choumnos, *Lettres*, p. 91 et 93 ; Maxime Planude, *Lettres*, p. 85.

lui dédient certaines de leurs œuvres[129]. Sa participation à la vie littéraire est confirmée par l'une des lettres de son second directeur dans laquelle il loue son érudition, déclarant que sa culture dépasse non seulement celle des femmes, mais également des hommes de son temps[130]. Si on ne dispose d'aucune preuve de rencontre avec ces intellectuels, la lettre de son père évoquant leurs entretiens tous les samedi et dimanche indique qu'au mépris des règles, ce sont les portes du Christ Philanthrope qu'elle ouvrait ces deux jours pour débattre des grandes controverses religieuses du moment[131]. Choumnos évoque sans doute ici la querelle antipalamite, à laquelle la princesse participe activement : prenant partie pour l'adversaire de Palamas, le moine Grégoire Akyndinos, elle l'accueille dans son monastère après sa condamnation en 1347[132]. Loin d'être des lieux clos, les monastères féminins fondés par des aristocrates sont autant de lieux de refuge pour les femmes de haut rang venues y finir leur existence que pour les hommes tombés en disgrâce.

1.5.3 Loin du vœu de célibat…

En marge de ces relations que les aristocrates estiment légitimes au regard de leur rang, et qui restent d'ordre intellectuel, les sources juridiques rendent compte de rapports d'un autre type, condamnables et condamnés. Différentes affaires soumises au patriarche montrent les conséquences possibles de la rencontre effective des moniales avec des moines. En 1352, le patriarche Kallistos I[er] dépose le moine Ioannikios pour les rapports illicites qu'il a entretenus avec la moniale Thiniatissa[133]. On a vu que cette dernière semble avoir transformé sa demeure en un lieu de rendez-vous, car l'enquête a prouvé que le moine Ioannikios y venait accompagné d'un compagnon, le moine Isaïe, pour y rencontrer des amies de la moniale[134]. Autre cas de déposition : celui d'un hiéromoine du monastère de l'Hodègètria, en mai 1370[135]. Le patriarche Philothée Kokkinos condamne Iôasaph pour avoir eu des relations intimes avec l'une des moniales de Saint-André de Krisis[136]. Son cas s'aggrave encore

---

129. LAURENT, *Princesse,* p. 54. Selon J. Verpeaux, son père compose également pour la princesse et ses ouailles : cf. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos*, p. 147.
130. « φωνὴν ἀνδρὶ σοφῷ τε καὶ γενναίῳ προσήκουσαν ἐκ γυναικείου τοῦ στόματος καὶ ψυχῆς αὐτοσόφου προσφυέστατον γέννημα », Irène-Eulogie, *Lettres*, 2**,** l. 3-5, p. 28.
131. Nicéphore Choumnos, *Lettres,* p. 183-184.
132. Sur la querelle palamite, cf. *HC*, VI, p. 560-563 et CONGOURDEAU, *Théolepte de Philadelphie*, p. 26.
133. Thiniatissa (*PLP*, 7738).
134. Voir *supra*, c. I, n. 113, p. 73.
135. M.-H. Congourdeau a étudié cette affaire sous un angle particulier : comment en pratique les autorités byzantines se comportaient en pratique face à un cas d'avortement. Voir M.-H. CONGOURDEAU, « Un procès en avortement au XIV[e] s. », *REB* 40, 1982, p. 103-115.
136. « μοναχὸς τις ἀπὸ τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας, ὁ παπᾶς Ἰωάσαφ, συνεφθείρετο μετά τινος μοναχῆς ἀπὸ τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος

puisqu'il est également reconnu coupable de pratiques magiques : la moniale étant tombée enceinte, il a fait appel à un certain Syropoulos pour qu'il lui fournisse des drogues et autres objets magiques pour avorter[137]. Les actes de la pratique montrent ainsi que les contacts entre les moniales et des hommes peuvent donner naissance à des relations qui dépassent largement le cadre autorisé. Il n'est donc guère étonnant de constater que la rencontre possible avec des hommes aux portes du monastère suscite plus de problèmes encore, puisque les hommes concernés peuvent être des laïcs.

2. AUX PORTES DU MONASTÈRE, LA SUBSISTANCE DU LIEN AVEC LES LAÏCS

Comme on l'a vu, les libertés que les aristocrates, soucieuses du confort des femmes bien nées, prennent à l'égard des règles, aboutissent à un assouplissement de la clôture. Ce phénomène atteint son paroxysme en permettant aux moniales de s'entretenir avec des hommes aux portes du monastère.

2.1 DE LA SUBSISTANCE DES LIENS FAMILIAUX À L'INTRUSION PLUS LARGE DU MONDE

À lire les règlements, le monastère serait inaccessible à tout homme venant de l'extérieur[138]. Les exceptions formulées par les fondateurs apparaissent cependant comme autant de brèches dans cette clôture. Pour justifier cette atteinte au principe de rupture avec le siècle, les fondateurs invoquent en premier lieu la nécessité pour les moniales de s'entretenir avec leurs parents : Irène Doukaina, Théodora Paléologina et Théodora Synadènè avoue faire

---

Ἀδρέου τοῦ ἐν τῇ κρίσει, καὶ ἰδὼν αὐτὴν συλλαβοῦσαν καὶ κατὰ γαστρὸς ἔχουσαν », MM I, 292, p. 548. Sur ce monastère, connu par ailleurs par les *Vies* de Philarète et de saint André, voir M.-F. AUZÉPY, « De Philarète, de sa famille, et de certains monastères de Constantinople », *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, dir. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J.-P. SODINI, Paris, 1993, p. 127-134. La princesse Théodora Raoulaina, nièce de Michel VIII Paléologue, le restaure peu après 1284, Maxime Planude loue cette seconde fondatrice en 3 longues épigrammes. Elle y meurt le 6 décembre 1300. Simônis, fille d'Andronic II, mariée au Kral de Serbie Stefan Uros Milutin, se retira au monastère Saint-André en Krisis à la mort de son époux (1321) et y meurt également. Cf JANIN, *Églises et monastères*, p. 32-34. Voir Annexe 4, n° 27.

137. « ἦλθε γὰρ οὗτος εἰς τὸν Συρόπουλον καὶ δοὺς αὐτῷ σάκτιον ἓν, ὑελοβίκιον Ἀλεξανδρῖνον, καὶ ὑπέρπυρα πέντε, ἔλαβέ τι παρ' αὐτοῦ εἶδος, ὃ καὶ διεκόμισε τῇ μοναχῇ, ἵνα τοῦτο πιοῦσα φθείρῃ τὸ ἔμβρυον. ». La moniale prend le remède de Syropoulos pour avorter en secret : « ἡ δὲ τοῦτο ποιήσασα ἔρριψεν ἐκεῖνο κατὰ γαστρὸς, καὶ οὔτε τὰ τῆς ἁμαρτίας ἐγνώσθη, οὔτε μὴν τοῦτο τὸ τολμηθὲν », MM I, 292, p. 548. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2574, p. 485. M.-H. Congourdeau a consacré un article entier à l'analyse de ce procès afin de relever « comment un tribunal ecclésiastique applique l'arsenal juridique et canonique byzantin sur l'avortement » : M.-H. CONGOURDEAU, « Un procès d'avortement à Constantinople au XIV^e^ siècle », *REB* 40, 1982, p. 103-115.

138. Sur ce point, cf. *supra* c. III, p. 125-131.

cette concession en raison de la faiblesse de la nature humaine[139]. Pour l'épouse de Michel VIII, cette dernière est durement mise à l'épreuve par l'engagement monastique qui exige la séparation d'avec sa famille[140]. Théodora Synadènè pense de même en admettant de surcroît qu'il n'est guère possible d'adopter le mode de vie idéal : tout juste peut-on s'en rapprocher[141]. Néanmoins, conscientes d'enfreindre là les règles fondamentales du monachisme, toutes trois cherchent à encadrer avec rigueur les conditions matérielles de ces entrevues. La sévérité d'Irène Doukaina ne résiste d'ailleurs guère à ce qu'elle présente comme une nécessité naturelle, même si elle n'envisage les visites qu'une à deux fois par an[142], quand il ne s'agit pas de rendre visite à une moniale malade[143]. Elle persiste néanmoins à interdire l'accès de la Kécharitôménè à tout homme et exige en conséquence que ces rencontres n'aient jamais lieu dans le monastère : ceux qui viendront s'entretenir avec l'une de leurs parentes doivent attendre aux portes de l'institution[144], tandis que les moniales malades et incapables de s'y rendre par leurs propres moyens y sont conduites sur une civière[145]. Moins sévère, Théodora Paléologina autorise les entrevues avec la famille sans indiquer de raison particulière ou fixer une quelconque fréquence, mais en exigeant qu'elles se déroulent aux portes du monastère également et que les moniales rentrent immédiatement après[146]. Théodora Synadènè élargit encore la permission en autorisant toute rencontre à condition d'avoir obtenu le consentement de la supérieure[147]. L'entrevue se déroulera alors dans l'espace compris entre la porte du mur d'enceinte et celle du monastère[148].

Si cette localisation stratégique permet d'éviter toute intrusion dans le monastère, elle n'offre guère les moyens de contrôler le contenu des conversations que les moniales ont avec des personnes du sexe opposé. Ainsi, pour s'assurer que les entretiens ne dépassent pas le cadre autorisé, celles-ci doivent se tenir, sinon en présence de l'abbesse, du moins en compagnie de moniales à la moralité éprouvée : à la Kécharitôménè comme à Lips et à Notre-

139. « τὴν ἀνθρωπίνὴν ἀσθένειαν », Kécharitôménè, *Typikon,* 17, l. 730-731, p. 61 ; et voir *supra*, c. I, n. 60, p. 64 : Lips, *Typikon*, 15, l. 1-2, p. 115 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, 76, l. 25, p. 62.
140. Lips, *Typikon*, 15, l. 1-6, p. 115.
141. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, 76, l. 25-31, p. 62.
142. Kécharitôménè, *Typikon,* 17, l. 741-742, p. 61.
143. *Ibid.,* 17, l. 749-750, p. 61.
144. *Ibid.,* 17, l. 744-746 et l. 748-749, p. 61
145. *Ibid.,* 17, l. 752-754, p. 61.
146. Lips, *Typikon*, 15, l. 27-29, p. 114 et 1, p. 115.
147. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 76, l. 29-31, p. 62.
148. *Ibid.*, 76, l. 1-2, p. 63. Concernant l'organisation de l'espace du monastère, cf. *supra*, c. III, p. 148-154.

Dame-de-Bonne-Espérance, cette fonction revient à des moniales d'âge avancé[149], ce dernier garantissant à la fois leur maturité et leur neutralité, puisqu'elles se révèlent alors trop vieilles pour avoir des enfants[150]. Selon Théodora Paléologina, ces mesures permettent d'éviter tout scandale[151]. C'est pourtant sans restriction qu'elle ouvre les portes de Lips à l'empereur et à sa suite[152]. Dans d'autres monastères, les fondateurs semblent essayer de restreindre les contacts avec le sexe opposé en les réservant à la seule abbesse. À la Kécharitôménè, seule cette dernière doit recevoir « les administrateurs des biens du monastère et ceux venus pour d'autres raisons »[153]. Les correspondances de la princesse Irène-Eulogie suggèrent également des entrevues ponctuelles avec ceux qui sont chargés de lui transmettre les lettres de ses directeurs spirituels[154]. Théodora Synadènè se révèle, elle, beaucoup moins restrictive : les portes du monastère sont non seulement ouvertes à ceux qui administrent les terres appartenant au monastère, mais plus généralement à tous ceux qui reçoivent l'autorisation de la supérieure[155]. Ainsi, souvent formulée, l'interdiction d'accès des hommes au monastère n'est plus que rarement appliquée au XV^{e} siècle. La multiplicité des exceptions laisse penser que les monastères aristocratiques sont ouverts aux hommes, et pas seulement à ceux qui appartiennent à la famille. Les fonctions attribuées aux moniales ne font qu'encourager cette intrusion masculine.

2.2 La fonction d'assistance

On a déjà évoqué la vocation du monachisme consistant à venir en aide à tous ceux qui se trouvent dans le besoin et les problèmes qu'elle pose aux institutions féminines[156]. Parce qu'elle constitue l'une des occasions de rencontre avec des hommes, cette fonction d'assistance retient particulièrement l'attention des rédacteurs des règlements.

---

149. « γεραλεώτερα καὶ τιμιώτερα μονάζουσσα » : Kécharitôménè, *Typikon,* 17, l. 747-748, p. 61. « γηραλέαι μοναχαί », Lips, *Typikon*, 15, l. 25-27, p. 114. « τῶν θεοφιλῶν πρεσβυτίδων », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 77, l. 12-13, p. 63.
150. On a vu que la législation de Justinien recommandait la présence de ces femmes lors des sorties éventuelles des moniales : cf. *supra*, c. III, p. 121-124. Voir K. HASTRUP, « The Semantics of Biology : Virginity », *Defining Females*, dir. S. ARDENER, Londres, 1978. L'auteur se propose de définir dans cet article trois étapes de la vie de la femme qui la rend plus ou moins dangereuse. Jeune, sa sexualité est seulement potentielle. Elle présente donc moins de danger que la femme adulte qui est fertile. Devenue vieille, elle retourne à l'indétermination sexuelle, d'autant qu'elle ne peut plus avoir d'enfant.
151. Lips, *Typikon*, 16, l. 22-23, p. 115.
152. *Ibid.*, 16, l. 8-10, p. 115.
153. « Αὐτοὺς μέντοι γε τοὺς προνοουμένους τῶν τῆς μονῆς καὶ τοὺς ἄλλως παραβάλλοντας », Kécharitôménè, *Typikon*, 17, l. 768-769, p. 63. Irène Doukaina évoque ici les hommes désignés par la supérieure et l'économe pour veiller sur les propriétés du monastère : cf. *ibid.*, 31, l. 1062-1063, p. 79. Concernant l'administration du monastère, cf. *supra*, c. V, p. 200-211.
154. Cf. *infra*, n. 171.
155. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 55, l. 27-29, p. 48 ; 72, l. 27-30, p. 59 et l. 1, p. 60.
156. Cf. *supra*, c. III, p. 135-136.

2.2.1 Nourrir les pauvres

Les moniales viennent d'abord en aide aux pauvres. On a ainsi observé précédemment qu'une distribution de nourriture est prévue chaque jour dans les monastères de la Kécharitômènè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance[157]. La description du déroulement des célébrations indique que la nature et la quantité des produits distribués varient en fonction des circonstances : ainsi, dans le monastère de la Kécharitômènè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, les distributions sont plus abondantes lors de la fête de la Dormition[158], tandis que les moniales de Lips n'offrent de la nourriture qu'à l'occasion de la fête de saint Jean Baptiste[159]. Aucun document n'indiquant qui se charge de cette fonction, on comprend qu'elle échoit aux moniales. Dans le cas de la Kécharitômènè où la fondatrice attribue des fonctions précises à quelques-unes d'entre elles, on peut imaginer que cette responsabilité revient à l'officière qui s'occupe du ravitaillement du monastère[160]. Cette absence de précision est cependant surprenante dans la mesure où l'office de la portière, la plus exposée au danger, car en contact avec le monde, fait l'objet de descriptions détaillées pour se prémunir contre tout risque de perversion[161]. L'absence de mise en garde de la part des fondateurs au sujet de ces distributions charitables, alors que toutes les autres rencontres donnent lieu à commentaires, retient également l'attention. Tandis que certains *typika* destinés à des monastères masculins vont jusqu'à interdire à cette occasion tout contact avec le sexe opposé, les fondateurs des monastères féminins se contentent d'indiquer que la distribution aura lieu, comme les entretiens avec tout visiteur, aux portes du monastère[162]. Ainsi, dans son monastère de la Kosmosôteira, Isaac Comnène interdit de donner de la nourriture aux femmes, même à l'entrée de l'institution qu'il a fondée, toute présence féminine étant susceptible de nuire à la communauté, tout comme à la Théotokos de Machairas à Chypre[163]. Si tous les *typika* masculins ne sont pas aussi sévères[164], ces mesures ne sont que le reflet de l'idéologie

157. Cf. *supra*, c. III, n. 118, p. 137.
158. Kécharitômènè, *Typikon*, 59, l. 1604-1606, p. 109.
159. Lips, *Typikon*, 38, l. 19-22, p. 127.
160. Kécharitômènè, *Typikon*, 21, l. 865-866, p. 67. Voir *supra*, c. III, p. 146.
161. *Ibid.*, 29, l. 1018-1037, p. 75-77 ; Lips, *Typikon*, 21, l. 24-26, p. 117 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 72, l. 13-28, p. 59 et 1-14, p. 60. Cf. *supra*, c. III, p. 146.
162. « ἐν τῷ πυλῶνι », Kécharitômènè, *Typikon*, 64**,** l. 1640, p. 111 ; Lips, *Typikon*, 38, l. 19-20, p. 127 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 115, l. 7, p. 81.
163. Kosmosôteira, *Typikon*, 56, l. 21-27, p. 47 : Isaac Comnène interdit la distribution de nourriture aux femmes aux portes du monastère pour prévenir les moines de toute présence féminine qui pourrait nuire à la communauté ; Théotokos Machairas, *Typikon*, 118, l. 7-8, p. 51, par crainte que les femmes ne provoquent le désordre aux portes du monastère.
164. Ainsi le *typikon* de Saint Mamas exalte la fonction d'hospitalité du monastère que le fondateur veut ouvert à tous : Saint Mamas, *Typikon,* 13, l. 31-37, p. 271 et 1-9, p. 272. De même, dans le règlement de la Théotokos tôn Hèliou Bomôn il est stipulé qu'aucun mendiant, homme ou femme, ne doit repartir les mains vides : Hèliou

dominante qui représente la femme comme vecteur perpétuel de la tentation. La nature masculine n'appelle guère de tels commentaires dans les règlements destinés aux monastères féminins.

Le silence fait sur les contacts qui risquent d'avoir lieu au cours des distributions de nourriture peut se comprendre aussi comme la volonté de placer la mission monastique au-dessus des principes. D'autant que la pratique de la charité est l'une des seules interventions publiques possibles pour une femme aristocrate, comme en témoignent les conseils que prodigue le patriarche Germain II à une veuve dans la seconde moitié du XIII^{e} siècle. Il engage celle-ci à multiplier les actes de charité à l'intention de l'âme de son défunt mari, comme à nourrir les pauvres, vêtir ceux qui sont nus, racheter les prisonniers et libérer les captifs[165]. On a vu justement que c'est ce que fit Irène-Eulogie lors de son entrée au monastère[166]. Tout ceci contribue encore à faire voir dans la vie monastique des aristocrates une existence assez similaire à celle qu'elles ont menée dans le siècle[167]. Mais en ce qui concerne la distribution de nourriture, le regard presque bienveillant des fondateurs à l'égard de cette activité s'explique par le caractère ponctuel et la brièveté de la rencontre. Les fondateurs ont plus de difficulté à s'accommoder d'un contact qui s'inscrit dans le temps, comme la fonction d'accueil des malades.

2.2.2 La restriction du soin des malades

Les aristocrates ont en effet les moyens d'élargir la fonction d'assistance des monastères aux malades en leur associant un hôpital, cela malgré la disparition progressive d'un tel service. En effet, selon T. Miller, dès le XIII^{e} siècle, le patronage impérial est en déclin et les médecins étendent considérablement leur pratique privée. Les institutions charitables associées aux monastères deviennent aussi plus modestes. Alors que certains hôpitaux masculins - au premier rang desquels, au début de l'époque envisagée, le Christ Pantokratôr -, sont bien connus, la documentation en la matière fait défaut pour les monastères féminins[168]. Seule une partie du *typikon* de Lips renseigne sur le fonctionnement

---

Bomôn, *Typikon*, 13, p. 730. Enfin, à la Néa Monè de Thessalonique, on ordonne aux moines de recevoir tous ceux qui en ont besoin sans préciser leur sexe : Néa Monè, *Typikon*, 19, l. 257-259, p. 68.

165. PAPADOPOULOS KERAMEUS, AIS, I, p. 465-466 ; LAURENT, *Régestes*, fasc. IV, 1298, p. 103. Sur la participation des femmes aux activités charitables, cf. aussi TALBOT, *Welfare* : l'auteure y analyse le cas des impératrices, des aristocrates et des saintes.

166. Voir *supra*, c. II, p. 118-120.

167. Cf. *supra*, c. III, p. 155-157.

168. Pour la période considérée, l'hôpital le mieux connu grâce à la conservation de son *typikon* est associé au monastère masculin du Christ Pantokratôr fondé en 1136 par Jean II Comnène : cf. Pantokratôr, *Typikon*. Isaac

de l'hôpital fondé par Constantin Lips, puis restauré par Théodora Paléologina. Apparues à plus d'un siècle d'écart, ces deux institutions ne sont guère comparables. Il est néanmoins possible d'observer, outre les évolutions dans la pratique des soins relevées par T. Miller, les différences existant dans l'accueil des patients selon que l'hôpital dépend d'une institution masculine ou féminine. La principale distinction entre le *xenôn* de Lips et celui du Pantokratôr réside dans sa dimension : alors que le premier est doté de douze lits équipés de matelas, de draps et de couvertures pour accueillir autant de patientes[169], le second possède cinquante lits[170]. Seul le ratio patient-personnel médical est, lui, le même, trois médecins[171], quatre ou six assistants (*hypourgoi*[172]) et deux ou trois serviteurs[173] étant prévus pour s'occuper des malades à Lips. Mais une autre différence notable apparaît : la section réservée aux femmes malades ne constitue qu'une partie de l'activité de l'hôpital du Pantokratôr. Jean II prévoit en effet d'y accueillir pas moins de cinquante malades[174]. Pourtant, alors que dans le *typikon* du Pantokratôr, l'Empereur prévoit d'employer une femme médecin chargée de soigner les maladies spécifiquement féminines, l'hôpital de Lips n'en compte pas[175]. Cette absence, qui semble prouver la disparition de l'exercice de cette fonction par les femmes, pose aussi le problème de l'accueil des femmes malades par des hommes[176]. Le caractère beaucoup moins détaillé du *typikon* de Lips comparé à celui du Pantokratôr explique en partie que ce problème n'y soit guère évoqué dans les deux articles consacrés à l'hôpital. On peut par ailleurs supposer que l'autre raison de ce silence réside dans le fait qu'il n'y avait aucun rapport entre les moniales et les malades : rien dans le *typikon* ne l'indique. L'impératrice se prémunit cependant contre tout danger de rencontre entre les deux sexes en n'accueillant que des femmes malades.

Les aménagements prévus pour remplir la fonction d'assistance révèlent les contradictions du monachisme féminin qui doit composer avec la faiblesse féminine supposée. Mais si les aristocrates elles-mêmes ne peuvent faire disparaître un tel postulat[177], il ne les empêche pas d'étendre leur champ d'action au-delà des portes du monastère.

Comnène donne également des indications sur le fonctionnement de l'hôpital attaché au monastère de la Kosmosôteira : cf. Kosmosôteira, *Typikon*, 70, p. 53-56.
169. Lips, *Typikon*, 50, l. 14-16, p. 134 ; Lips, *Typikon*, 50, l. 13-14, p. 134.
170. Pantokratôr, *Typikon*, l. 914-816, p. 85; Pantokratôr, *Typikon*, l. 910, p. 83.
171. Lips, *Typikon*, 51, l. 25, p. 134 ; Pantokratôr, *Typikon*, l. 941-942, p. 85.
172. Lips, *Typikon*, 51, l. 28-29, p. 134 ; Pantokratôr, *Typikon*, l. 943, p. 85.
173. Lips, *Typikon*, 51, l. 30, p. 134 ; Pantokratôr, *Typikon*, l. 943, p. 85.
174. L'hôpital emploie donc pas moins de dix-neuf médecins. Pantokratôr, *Typikon*, l. 904-905, p. 83.
175. Pantokratôr, *Typikon*, l. 942, p. 85.
176. T. Miller explique cette disparition par le fait que les pratiques occidentales se répandent : MILLER, *Birth of the Hospital*, p. 201.
177. Les aristocrates ne veulent pas le faire disparaître : sur ce point, cf. *supra*, c. I, p. 60-64.

3. HORS DU MONASTÈRE

Derrière la rigueur affichée des règles, la documentation laisse découvrir pour les moniales différents cas de sortie du monastère qui les amènent parfois à entrer en contact avec des hommes. Si quelques unes de ces sorties, présentées comme des exceptions, sont prévues par les *typika*, d'autres constituent des infractions à leurs prescriptions, même si elles ne sont pas sanctionnées comme telles. Les règlements évoluent en effet sur ce point vers une tolérance de plus en plus grande : une justification qui s'appuie sur les besoins des fonctions monastiques se substitue peu à peu la simple permission délivrée par le fondateur, parfois au mépris des principes monastiques fondamentaux. Tout se passe comme si, fortes de leurs origines sociales, les moniales aristocrates refusaient de se plier à des principes qui les contraindraient à abandonner leur existence passée pour rester cloîtrées dans leur monastère.

3.1 Les sorties consenties par les règlements

Avant d'être des privilèges consentis aux parents ou proches des fondateurs, certaines sorties s'imposent comme des nécessités.

3.1.1 Les raisons pratiques

Dans les premiers règlements, les fondateurs manifestent leur réticence. Le souci permanent d'éviter toute sortie, même pour des raisons pratiques, se lit notamment dans les modalités de réception des denrées nécessaires à la vie de la communauté : à la Kécharitômènè, Lips et aux Saints-Côme-et-Damien, les moniales chargées de l'approvisionnement reçoivent vin et nourriture dans le monastère[178]. Pourtant, la *Vie* de Théodora de Thessalonique, bien qu'elle relate l'histoire d'une sainte qui vécut au IX^{e} siècle, nous renseigne également sur ce point : c'est un des aspects de l'existence des moniales qui, sans doute, n'ont pas évolué. Or, un passage de l'existence de la sainte nous fait comprendre que la nécessité de réapprovisionner le monastère en différents produits pouvait conduire les moniales à le quitter un temps : on y voit en effet Théodora aller chercher du bois pour la communauté[179]. D'ailleurs, quelques années plus tard, le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-

178. Kécharitômènè, *Typikon*, 21, l. 866-869, p. 67 ; Lips, *Typikon*, l. 9-16, p. 119 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 69, l. 27-20, p. 57.
179. C'était pourtant le cas dans la *Vie* de Théodora de Thessalonique (BHG 1737, 1739), la sainte sortant de son monastère pour se rendre au marché ou aller chercher du bois : « Καὶ οὐ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄλλην διῳκονόμει φροντίδα, ἐπὶ τὴν ἀγορὰν ἐξιοῦσα καὶ ἔξω μακράν που τῆς πόλεως διὰ τὴν τῶν ὠνίων εὐθηνίαν· καὶ μέγα φορτίον ξύλων ἤ τινων ἄλλων ἐπὶ τοῖς ὤμοις φέρουσα διὰ τῆς ἀγορᾶς μέσον ἐβάδιζεν », *Vie* de Théodora de Thessalonique, 23, p. 112.

Espérance est plus flou sur la question du ravitaillement : la fondatrice ne précise pas où la moniale chargée de récupérer les denrées alimentaires les reçoit[180].

3.1.2 Remplir ses fonctions

Une autre nécessité conduit les fondateurs à autoriser les moniales à s'éloigner de leur institution : celle de remplir telle ou telle de leurs fonctions. Parmi celles-ci s'imposent en effet l'obligation qui concerne toutes les moniales et qui consiste à venir en aide à ceux qui sont dans le besoin. Les circonstances politiques entraînent Théolepte de Philadelphie à encourager ses filles spirituelles pour rendre visite aux prisonniers auxquels elles peuvent apporter soin et réconfort[181]. En marge de leurs activités philanthropiques, les moniales sont également invitées à sortir à l'occasion de célébrations exceptionnelles au cours desquelles elles côtoient des hommes. C'est notamment le cas lors des funérailles des moniales de la Kécharitômènè. Le terrain sur lequel se trouve le monastère se révélant trop exigu pour y accueillir les sépultures de ses moniales, le cimetière se situe au-delà de l'enceinte de l'institution : Irène Doukaina prévoit ainsi avec soin le déroulement de l'office qui se tient dans le monastère voisin de *ta Kellaraias*, qui lui a été offert par le patriarche[182]. Le souci de la fondatrice de limiter le plus possible cette sortie non prévue par les règles se lit dans cet article, puisqu'elle précise qu'une fois les funérailles terminées, les moniales qui sont sorties accompagner la défunte n'iront plus là-bas pour participer aux autres offices destinés à célébrer sa mémoire[183]. Dans le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, certaines sœurs sont amenées à sortir pour participer aux célébrations marquant l'installation d'une nouvelle abbesse : celles qui ont été désignées se rendent auprès du patriarche afin qu'il consacre leur choix. Si l'article reste vague sur le lieu où se déroule la cérémonie, il indique clairement une sortie des moniales de l'institution puisqu'il prévoit que leur retour se fasse le plus rapidement possible[184]. Enfin, certaines moniales sont autorisées à sortir de l'institution qui les accueille afin d'accomplir la mission qu'on leur a confiée. C'est notamment le cas de l'économat, fonction, on l'a vu, assumée par une moniale au monastère de Notre-Dame-de-

180. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 69, l. 27-30, p. 57 et 1-7, p. 58.
181. Concernant le contexte politique dans lequel s'inscrit la correspondance d'Irène-Eulogie avec Théolepte de Philadelphie, cf. *supra*, prologue, n. 139, p. 44.
182. C'est le patriarche Nicolas III Grammatikos qui offre ce terrain à l'impératrice : Kécharitômènè, *Typikon*, 70, l. 1695-1700, p. 115. Concernant la localisation, inconnue, du monastère, voir *supra*, c. III, p. 159-163 et Annexe 4, n° 2.
183. Kécharitômènè, *Typikon*, 70, l. 1732-1736, p. 117.
184. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 26, l. 33, p. 33.

Bonne-Espérance[185]. Son rôle conduit la moniale économe à se déplacer sur les différentes propriétés du monastère, non seulement pour juger de leur état, mais également pour y percevoir personnellement les loyers auprès des locataires des terrains. Mais à en juger par les qualités nécessaires exigées par la fondatrice pour remplir cette tâche, la mobilité de cette moniale n'est pas sans poser certains problèmes : Théodora Synadènè impose en effet qu'elle ait non seulement atteint un âge avancé, mais qu'elle ait fait preuve d'une moralité à toute épreuve[186]. Enfin, Nil Damilas évoque la possibilité pour les moniales de la Pantanassa d'entrer en contact à l'extérieur du monastère avec des moines, mais également avec des laïcs, dans le but de leur vendre ou d'acheter des produits, sans plus de précision[187]. Les vêtements confectionnés par les moniales, ainsi que les produits des terres possédées par le monastère constituent sans doute les biens vendus par les moniales. Ces dernières doivent en retour s'approvisionner en biens de première nécessité, comme la nourriture, mais également le bois.

À ces sorties inévitables s'ajoutent enfin celles que les fondateurs consentent à leurs proches pour leur rendre la vie monastique moins austère.

3.1.3 De la visite aux proches aux sorties libres : les privilèges accordés aux aristocrates

Les fondateurs prévoient un traitement particulier pour leurs parents et toutes les femmes d'origine illustre. Parmi les nombreux avantages dont elles disposent - des appartements privés qui leur sont réservés à la possibilité de manger dans leur cellule en passant par la mise à disposition de servantes à leur service[188] -, la possibilité de sortir s'impose comme le privilège le plus important. Tous les *typika*, excepté celui de la Pantanassa, autorisent ainsi toutes les moniales, quelle que soit leur fonction, à rendre visite à leur famille, avec de moins en moins de restrictions. En n'acceptant ces rencontres qu'en cas de maladie d'un des parents, sans distinction de sexe, Irène Doukaina se révèle la plus sévère[189]. Théodora Paléologina est aussi limitative et prend les mêmes précautions, mais sans être aussi précise, puisqu'elle n'envisage ces sorties qu'en cas d'extrême nécessité[190]. Quelques années plus tard, Théodora Synadènè est plus généreuse, présentant les échappées hors du monastère comme autant de moments de détente parfois nécessaires à celles qui ont

185. Cf. *supra*, c. III.
186. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, 54, 8-10, p. 48 et l. 17-19, p. 48.
187. « Εἰ δέ τις ἐκ τῶν οἰκείων ἢ ξένων ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι τι βουληθείη, (…) ἐάν τε κοσμικοὶ ὦσιν ἢ μοναχοί », Pantanassa, *Typikon*, 7, l. 5-8, p. 101.
188. Cf. *supra*, c. III, p. 154-156.
189. Kécharitômènè, *Typikon*, 17, l. 761-767, p. 61.
190. Lips, *Typikon*, 15, l. 24-25, p. 114.

vécu dans le siècle et ont du mal à s'en séparer[191]. Ces exceptions aux règles de clôture et de séparation d'avec les siens révèlent l'hostilité des fondatrices pour imposer une rupture avec la famille, alors qu'elles ont justement fondé leur monastère dans le but d'y accueillir leurs proches[192]. Théodora Synadènè va plus loin encore en autorisant ses moniales à quitter Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, sans indiquer ni motif, ni fréquence[193]. Terme ultime de l'évolution des règlements vers un élargissement des sorties hors du monastère, cette mesure invite à redéfinir ce dernier comme un lieu de retraite où des femmes fortunées ont décidé de se retirer pour y finir paisiblement leur existence, après s'être affranchies des règles qu'elles ont acceptées en prononçant leurs voeux.

3.2 Les sorties tolérées

En marge de ces sorties consenties, la documentation rend compte de sorties tolérées. Dans certains cas en effet, on invite les moniales à quitter leur monastère. C'est le cas de Théodora Raoulaina en janvier 1296. Son cousin Andronic II la choisit alors pour aller négocier avec un général entré en rébellion, Alexis Philanthrôpènos[194]. Outre la confiance que semble vouer l'Empereur à Théodora, cette mission révèle aussi l'estime dont elle devait jouir à la cour, laquelle n'est compréhensible que si elle continue à entretenir des liens avec elle. Ce que l'on suggérait précédemment en évoquant ses activités littéraires semble confirmé ici : bien que moniale, Théodora continue manifestement à fréquenter le monde. Marie Paléologina, fille illégitime de Michel VIII et demi-sœur d'Andronic II, quitte aussi son monastère à la demande de ce dernier. Mariée à Abaga, fils du Khan des Mongols Hulagu, elle rentre à Constantinople après la mort de son époux en 1282 et fonde le monastère de la Panagiotissa[195]. On ne sait cependant pas si Marie y entra immédiatement. Elle réapparaît dans les sources en 1307 quand elle est envoyée en ambassade par son demi-frère Andronic II à Nicée afin de fomenter une attaque des Ilkhanides contre les Turcs ottomans[196].

---

191. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 77, l. 13-21, p. 63.
192. Sur ce point, cf. *supra* c. III, p. 152-154.
193. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 77, les moniales sont autorisées à sortir du monastère, et donc à faire toutes sortes de rencontres dehors, quand bien même, une fois rentrées, elles doivent faire un compte-rendu détaillé du déroulement de la journée à l'abbesse.
194. Il se soulève en 1295, pour des raisons obscures, qui s'ajoutent apparemment au mécontentement de la population contre l'augmentation des taxes. Selon Pachymère, il est soutenu par la population. Flatté par le titre de césar offert à l'issue de cette négociation avec Théodora Raoulaina, Andronic parvient peu après à se débarrasser du général et le fait aveugler. La révolte de Philanthrôpènos est longuement décrite par Pachymère : Georges Pachymère, *Histoire*, III, p. 237-253. Sur ce point, cf. ARHWEILER, *Smyrne*, p. 10.
195. Pour ce faire, elle achète des biens, dont une église fondée par Georges Akropolite, oncle de Michel VIII. Cf. Annexe 4, n° 30.
196. Georges Pachymère, IV, p. 683 et 701. Sur ce point, cf. TALBOT, *Building Activity*, p. 334-335.

Autres sorties tolérées, mais guère évoquées par les règlements, alors même qu'elles sont manifestement nécessaires : celles des moniales qui se rendent au tribunal afin d'accomplir leur devoir juridique ou simplement d'assister à des séances qui les concernent. Bien que les sources demeurent souvent imprécises sur les modalités de cette intervention, il semble que dans le cadre de procédures judiciaires les moniales puissent être amenées à rencontrer des hommes, notamment lors des interrogatoires, quand bien même elles ne quittent pas toujours leur monastère. Dans le cas de l'affaire de la conversion du monastère des saintes Ménodora, Nymphodora et Métrodora, le patriarche Jean Kalèkas revient sur l'histoire de l'institution. Il fait ainsi interroger une moniale dont seule une partie du nom est connu, Angélina. L'acte précise par ailleurs que le prêtre Georges Tzacheilès était présent lors de son audition[197]. En janvier 1359, le patriarche Kallistos I[er] doit renoncer à interroger la moniale Aspiétina[198] dans le cadre de l'affaire de la possession de la vigne revendiquée par Manuel Pazykès[199]. La condition du témoin le conduit à envoyer des hommes dans le monastère où elle vit pour recueillir son témoignage. Mais dans le cas présent, c'est une maladie qui empêche le témoin de se déplacer[200].

D'autres actes témoignent cependant du fait que leur contribution au bon déroulement de la justice peut obliger les moniales à sortir de leur monastère. Ainsi, dans l'affaire du mariage illicite d'une moniale forcée à cette union par son père, cette dernière comparaît dans son habit monastique : elle confirme au synode la culpabilité du prêtre, mais également celle de son père qui a organisé ses noces, en déclarant avoir promis de rester à vie dans le monastère où elle se trouve depuis un an, après que son fiancé a rompu son engagement pour entrer dans les ordres sacrés[201]. En juin 1400, le patriarche Matthieu I[er] juge du partage des biens entre deux époux entrés au monastère. Le moine Ignace témoigne alors devant le patriarche et en présence de la moniale[202]. En octobre 1400, les moniales du monastère de l'Évergetis de la Sébastokratôrissa sont présentes à l'audience de Dèmètrios Paléologue qui a déposé plainte contre elles. Alors que ce dernier cherche à récupérer un *adelphaton* que sa mère aurait injustement vendu au monastère, puisqu'elle n'en était pas l'héritière, les

197. Voir *supra*, c. III, n. 178, p. 143.
198. Aspiétina (*PLP*, 1575).
199. Manuel Pazykès (*PLP*, 21305).
200. « Ἐπεὶ δὲ ἦν αὕτη ὑπ' ἀσθενείας ἐμποδιζομένη…», *DRPK* III, 217, l. 54-62, p. 232-242. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2410**,** p. 337-338.
201. « καὶ ἦλθεν ὡς μοναχὴ ἔμπροσθεν τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου, τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, συνοδικῶς προκαθημένου », MM II, 360, p. 50. Voir aussi *supra*, c. II, n. 140, p. 93.
202. « οὐ γενομένου ἔμπροσθεν τῆς ἡμῶν μετριότητος, παρούσης καὶ τῆς μοναχῆς », MM II, 585, p. 409. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3144, p. 384-385.

moniales parviennent, par leur témoignage, à montrer qu'il n'a aucun droit sur cette rente[203]. Enfin, en juin 1401, l'abbesse Marthe[204] est présente à l'audience pour expliquer les raisons pour lesquelles les moniales de Saint-Cyprien[205] ont conservé les biens d'Irène Apokauchissa, devenue moniale sur son lit de mort[206].

3.3 Les libertés volées (et critiquées)

À côté des ces sorties tolérées, parce que répondant à un devoir, la documentation rend compte d'escapades illicites au cours desquelles il se peut que les moniales rencontrent des hommes, même quand elles n'ont pas ce seul but. Dans leur refus de rompre avec leur existence antérieure, certaines moniales, en effet, participent à différentes manifestations impliquant leur famille. Si les fondateurs ont l'esprit large, certaines échappées belles suscitent les critiques dans la mesure où elles conduisent les moniales à rétablit leur contact avec le monde. Le second directeur d'Irène-Eulogie déplore ainsi la participation de sa protégée aux funérailles de sa tante, alors qu'il lui avait interdit de s'y rendre. Il regrette que la princesse, à cette occasion, rencontre non seulement une famille dont elle n'arrive pas à se séparer, mais encore de tous ceux qui participent à cet événement, hommes comme femmes[207]. La princesse n'en est pas à sa première infraction à la règle, puisqu'elle s'est déjà rendue auprès de son premier directeur spirituel en Chalcédoine[208].

La mobilité des moniales reste cependant toujours moins importante que celle de leurs homologues masculins. Les sources présentent souvent les moines hors de leurs monastères, travaillant aux champs, portant des messages, conseillant l'Empereur, apparaissant devant le synode, se rendant à des pèlerinages sur les traces des saints ou dans les montagnes sacrées. Leurs déplacements se révèlent si nombreux qu'au début du XIV[e] siècle, le patriarche Athanase doit les exhorter à la plus stricte clôture[209]. Malgré les exceptions qu'on a pu relever précédemment, la moniale, elle, reste dans son monastère, ou à proximité : la nature faible qu'on lui suppose lui interdit par principe les voyages.

---

203. MM II, 601, p. 430-431 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3161, p. 395-396.
204. Marthe (*PLP*, 16866).
205. Cf. Annexe 4, n° 49.
206. Sur son lit de mort, Irène Apokauchissa a demandé d'être admise au monastère et d'y être tonsurée afin d'y finir sa vie en pénitente : « παροῦσαι δὲ καὶ αἱ μοναχαὶ καὶ ἀπολογήσασθαι προτραπεῖσαι, εἶπεν ἡ καθηγουμένη αὐτῶν, κυρὰ Μάρθα μοναχὴ, ὡς διαμηνυθεῖσα ὑπ᾽ ἐκείνης καὶ παραγενομένη, ἐπεὶ εὗρεν αὐτὴν τὰ λοίσθια πνέουσαν καὶ ἀξιοῦσαν αὐτὴν, ἵνα δέξηται αὐτήν τε καὶ τὰ αὐτῆς, καὶ ἀποκείρῃ καὶ πρὸς τὴν μονὴν αὐτῆς ἀπαγάγῃ », MM II, 655, p. 509. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3216, p. 438-439.
207. Irène Eulogie, *Lettres*, 21, l. 1-3, p. 98.
208. Cf. LAURENT, *Direction*, p. 63-84. Laurent remarque la liberté de mouvement de la princesse puisqu'elle peut aller rendre visite à son directeur à Chalcédoine.
209. Voir *supra*, c. III, p. 123-124.

En conclusion, l'étude du rapport des moniales aristocrates avec les hommes fournit autant d'informations sur le monachisme féminin que sur la conception que cette catégorie de femmes se fait de cette institution. Il permet de constater d'abord l'important fossé qui entre sépare la théorie qui prône une stricte clôture et la rupture avec le siècle de la pratique observée dans les monastères féminins fondés par des aristocrates. Et c'est au nom de leur origine sociale qu'elles refusent de se plier à des principes qui fondent l'austérité de la vie monastique. Plutôt que de modifier leur style de vie pour obéir aux règles de leur nouvelle existence, de par leur rang, elles se sentent autorisées à les aménager à leur convenance. Mais toutes n'interprètent pas les règles de manière aussi large : de telles entorses n'autorisent pas à toujours douter de la piété des femmes qui prennent le voile. Ces relations avec les hommes permettent plutôt d'évaluer le rôle que les aristocrates attribuent au monastère : un lieu de retraite paisible, où elles peuvent vivre librement, mais aussi s'assurer leur salut. Et l'étude des relations montre bien, derrière la prétendue égalité entre moine et moniale, quelle différence de traitement leur est réservée. Hormis quelques exceptions, comme pour les monastères situés sur le mont Athos, on ne retrouve pas, dans les institutions pour hommes, les mises en garde contre le sexe opposé qui apparaissent dans les *typika* féminins. Dans l'imaginaire collectif, la femme reste objet de tentation permanente et se voit donc traitée en tant que tel.

V. LA MONIALE ARISTOCRATE ET LE SIÈCLE

Si elles vivent en principe en dehors du siècle, les moniales y tiennent cependant un rôle important : leurs prières assurent le salut des hommes ; leur charité, la survie des déshérités ; leurs soins, la vie des malades. En marge des règles qui visent à la limiter, la proximité de la moniale aristocrate avec le siècle rétablit ainsi des relations de différentes natures avec le monde. Souvent favorisées par la localisation des monastères féminins, la nature et la fréquence de ces interventions hors de leurs institutions s'expliquent surtout, on l'a vu, par l'origine sociale de ces femmes[1]. Détenant seules, parmi les moniales, le pouvoir et les moyens de modifier les règles à leur avantage, elles témoignent par leur attitude de leur volonté d'embrasser la carrière monastique sans pour autant renoncer à tout ce qui a fait leur vie antérieure, du confort dont elles y jouissaient, aux profits qu'elles pouvaient y faire. Tant et si bien que la persistance de leur intrusion dans le siècle conduit à réévaluer la situation de la moniale et à relever les avantages que présente un tel statut pour les aristocrates. Outre la faveur avec laquelle la moniale est perçue dans la société byzantine entre les XII^{e} et XV^{e} siècles[2], les différents avantages que les femmes aristocrates tirent de ce choix pourraient les encourager à embrasser cette carrière : le moment bien précis où la plupart d'entre elles prennent le voile trahit le caractère intéressé de cette décision. Tout se passe comme si leur entrée au monastère entraînait une modification de leur condition, laquelle, dans tous les cas, leur procure une liberté qui, bien que toujours mesurée, apparaît plus grande que celle dont jouissent les femmes dans le siècle. Cette liberté acquise paradoxalement dans la clôture se manifeste dans différents domaines : au tribunal, lorsque les moniales remplissent leurs devoirs juridiques ; dans le domaine économique, lorsqu'elles gèrent leurs biens ; et même dans le domaine politique, lorsque les aristocrates continuent derrière les murs de leur monastère à suivre les grands événements qui rythment la vie de l'Empire.

1. Sur ce point, voir *supra*, c. III, p. 152-154.
2. Le monastère s'impose comme le seul espace où hommes et femmes sont considérés comme égaux. Sur ce point, voir *supra*, c. I, p. 55-56.

1. LA MONIALE DANS LA CITÉ : LE CAS DE L'INTERVENTION DANS LES TRIBUNAUX

L'étude des sources juridiques permet de constater une dernière exception à la rupture avec le monde : les moniales peuvent y intervenir pour faire valoir leurs droits ou pour remplir leur devoir juridique. Devant le tribunal d'Épire ou de Constantinople, elles apparaissent tour à tour témoins ou plaignantes, sans transgresser gravement les règles auxquelles elles ont promis d'obéir, mais en prenant quelques libertés avec le droit qui cherche à limiter l'intervention des femmes dans la vie publique. En rendant compte de l'écart existant entre la théorie et la pratique, ces actes mettent ainsi au jour l'évolution de la condition de la moniale aristocrate.

1.1 PROFIL DES INTERVENANTS

Concernant l'intervention des femmes en justice, les Basiliques et les nombreux écrits qui en dérivent reprennent les normes juridiques des compilations du VI^{e} siècle : elle doit se limiter à la défense de leurs propres intérêts[3]. Le témoignage est par ailleurs le seul domaine où le législateur introduit un changement qui lui fait abandonner le droit établi par Justinien. La novelle 48 de Léon VI restreint ce droit à la fin du IX^{e} siècle : jugeant indécente la présence des femmes dans les tribunaux, l'empereur décide de circonscrire le témoignage des femmes aux affaires qui les concernent exclusivement[4]. Cette novelle impose de fait une ségrégation et un effacement physique des femmes dans l'espace public[5].

L'analyse des actes du patriarcat impliquant des moniales permet de vérifier l'application de ce droit. Quelque flou qu'il demeure s'y dessine le profil de ceux qui le sollicitent[6]. La proximité du tribunal explique qu'ils viennent en premier lieu essentiellement de la capitale. Si les actes sont avares de détails, certains éléments de l'affaire telle la fortune des différents acteurs ou la nature du procès, dénoncent la condition sociale de ces derniers : toutes les origines y semblent représentées[7]. Maintes femmes interviennent dans ce cadre : sur 2215 cas connus présentés devant le tribunal, 350 les concernent de près ou de loin. Parmi elles, les veuves sont nombreuses, se distinguant par le fait qu'elles prennent l'initiative de

3. Sur ce point, voir BEAUCAMP, *Espace*, p. 134-135.
4. P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, p. 186-191.
5. Sur ce point voir BEAUCAMP, *Espace*, p. 135-136.
6. Concernant les critères retenus pour élaborer la sélection des actes, voir *supra*, prologue, p. 41-42.
7. MACRIDÈS, *Dowry*, p. 90.

solliciter le tribunal[8]. Leur surreprésentation peut s'expliquer sans doute par la liberté dont elles jouissent à la mort de leur époux, mais aussi de par la conscience qu'elles ont de la vulnérabilité face à des proches qui cherchent à profiter de leur veuvage pour s'accaparer leurs biens. Le droit confère à l'époux le pouvoir de gérer la propriété familiale ainsi que la dot de sa femme. Cette dernière n'est autorisée à prendre sa place que dans deux cas de figure : lorsque le mari remplit si mal sa mission que la famille toute entière risque d'en pâtir, ou lorsque l'épouse perd son mari[9]. Or les affaires soumises au tribunal patriarcal impliquant des veuves montrent que celles-ci ne sont pas préparées à assumer ces responsabilités : il y est le plus souvent question de biens accaparés par des hommes de l'entourage. Dans une dizaine de cas, les veuves font appel au patriarche pour recouvrer leurs biens spoliés par leurs beaux-pères[10], beaux-frères[11] et autres hommes de leur entourage[12], et l'image qui se dessine à la lecture de ces actes est celle d'une femme faible qu'il convient de protéger plus que le droit ne le fait déjà. Mariées ou divorcées, célibataires ou veuves, les femmes se trouvent le plus souvent impliquées dans des affaires de même nature : celles qui touchent à la famille - conclusion ou empêchement d'un mariage, divorce, condition des enfants -[13] et celles qui ont une dimension économique – transactions diverses, parmi lesquelles les biens dotaux sont souvent en jeu -[14]. C'est dans ce dernier groupe que les moniales interviennent le plus souvent, pour recouvrer, conserver ou accroître leurs biens comme nous l'analyserons plus en détail ci-dessous[15].

---

8. MACRIDÈS, *Dowry*, p. 89.
9. Aucune étude générale sur la situation juridique de la femme dans l'Empire byzantin de cette époque n'a été menée. Néanmoins, certains actes de la pratique livrent quelques éclairages en ce domaine. Ainsi, dans son étude portant sur la société paysanne à l'époque Paléologue, A. E. Laiou analyse la composition des familles taxées par le fisc. Elle relève dans les documents émanant de ce dernier la présence de veuves et leur pouvoir dans le cadre familial : A. E. LAIOU, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire. A Social and Demographic Study*, Princeton, 1997, p. 90-94. Par ailleurs, divers actes issus du tribunal patriarcal de Constantinople révèlent que ce sont les veuves qui disposent du patrimoine de leurs enfants mineurs et qu'elles ont pour devoir de protéger leurs enfants après le décès de leur époux : voir MM II, 431, p. 159-160 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2906, p. 189. Voir également MM II, 566, p. 377-378 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3046, p. 311-312.
10. MM I, 63 II, p. 133-135 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2123, p. 92-93.
11. MM I, 24, p. 44 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2056, p. 41.
12. Dans une affaire jugée par Matthieu I^{er} en 1400, une veuve porte plainte devant le patriarche contre les exécuteurs testamentaires de son mari défunt, les ἐπιτρόπων : MM II, 544, p. 342-343 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3100, p. 353. Quelque temps plus tard, le même patriarche traite une autre affaire qui voit s'opposer une veuve à l'un des créanciers de son défunt époux : MM II, 547, p. 344-345 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3104, p. 355.
13. 89 cas de ce type sont présentés devant le tribunal. Sur ce point voir LAIOU, *Épire*, p. 276-277.
14. Le tribunal doit juger de 52 affaires portant sur ce point. La dot étant protégée par le droit, elle constitue un moyen de pression des femmes sur les autres acteurs. S'il semble le seul possible pour les femmes, elles savent apparemment en user fort bien. Sur ce point, voir MACRIDÈS, *Dowry*, p. 90.
15. Voir *infra*, p. 211-214.

1.2 Circonstances et modes d'intervention

La documentation judiciaire révèle une implication plus ou moins importante des moniales : elles peuvent, dans les affaires où elles se trouvent impliquées, soit tenir un rôle secondaire, soit en être des actrices actives, soit enfin être à leur origine.

Dans le premier cas, les moniales peuvent être juste mentionnées. Outre les procès de Thiniatissa[16] et d'une moniale dont le nom est inconnu, qui ont en commun d'avoir entretenu des relations illicites avec des moines[17], appartient à cette catégorie le cas de Marina[18] présenté devant le tribunal en 1359. La maison qu'elle possède fait l'objet d'un conflit, un certain Nicolas qui prétend en être propriétaire cherchant à l'échanger contre une vigne. Si la moniale n'apparaît ici qu'en pointillé, c'est que ses intérêts sont représentés par un homme, Georges Phostèr[19]. Ce dernier se charge de faire valoir ses droits devant le tribunal[20].

Néanmoins, dans les actes sélectionnés, le plus souvent les moniales participent activement aux affaires. Elles y apparaissent en premier lieu comme témoin. Dans le cas de la conversion du monastère des Saintes Ménodora, Nymphodora et Métrodora[21], le patriarche entend le témoignage de la moniale Kyra Angélina[22] afin de s'assurer que cette institution était bien à l'origine un monastère féminin[23]. En 1392, une moniale - Phéronikè Aspiétissa[24] - tente d'empêcher la vente d'une vigne en prétendant qu'elle en est la propriétaire. Le *mésazôn* de Jean V, Georges Goudélès[25], qui s'est vu proposer ce bien par son beau-frère et souhaite en faire l'acquisition, fait ainsi appel au tribunal afin de mener une enquête pour déterminer l'identité du propriétaire de ce bien. Phéronikè Aspiétissa intervient alors en qualité de témoin[26]. La jeune fille mariée de force par le prêtre Machétarès[27], accusé pour cela d'avoir célébré un mariage illicite, est sollicitée par le tribunal pour apporter son témoignage[28]. Enfin, l'abbesse Marthe[29], qui représente les moniales de Saint-Cyprien[30] dans le procès qui les

16. Thiniatissa (*PLP*, 7738).
17. Ce sont les moines qui font l'objet de l'accusation, non les moniales. Voir *supra*, c. I, n. 113, p. 73.
18. Marina (*PLP*, 7738).
19. Georges Phostèr (*PLP*, 30247).
20. « Γεωργίῳ, τῷ Φώστηρι ἐπονομαζομένῳ, γαμβρῷ ἐπ᾽ ἀδελφῇ ταύτης τυγχάνοντι καὶ τῶν δικαίων τῆς μοναχῆς Μαρίνης ἀντιποουμένῳ. », MM I, 170, p. 382. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2409, p. 337
21. Concernant la conversion de ce monastère, voir *supra*, c. III, p. 151.
22. Angélina (*PLP*, 147).
23. « τοῦ εἰρημένου βάρους ἀκούσας ἐρωτωμένης τῆς τιμιωτάτης ἐν μοναχαῖς κυρᾶς … τῆς Ἀγγελίνης », DRPK 135, l. 73-74, p. 279-281. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2207, p. 160-162.
24. Phéronikè Aspiétissa (*PLP*, 1579).
25. Georges Goudélès (*PLP*, 91696).
26. Voir *supra*, c. III, n. 110, p. 135.
27. Machètarès (*PLP*, 17531).
28. Voir *supra*, c. IV, n. 201, p. 191.
29. Marthe (*PLP*, 16866).

oppose à Dèmètrios Boulotès[31], est appelée à témoigner devant le tribunal pour rendre compte des derniers gestes de celle qui a offert sa fortune au monastère[32].

Enfin, elles peuvent aussi prendre l'initiative de solliciter le tribunal. Dans ce cas, c'est le plus souvent la volonté de recouvrer un bien qui motive cette démarche. En 1316, Euphrosynè Marinia[33] revendique la possession d'une icône de l'Hodègètria pour laquelle la moniale se dispute successivement avec l'évêque de Kernitza puis, à la mort de ce dernier, à son successeur. Elle en appelle au tribunal patriarcal pour récupérer son bien[34]. C'est également ce que fait la moniale Agathonikè[35] en 1330[36] : sur son lit de mort, le moine Théodose, oncle de la moniale, avait affirmé devant témoin sa volonté de lui laisser son monastère ainsi qu'à la mère d'Agathonikè, également moniale. Un certain Georges Kounalès[37] a pourtant empêché la rédaction de ce testament et en a fait rédiger un autre. Au passage, on constate que le témoignage d'une moniale peut se révéler décisif : car c'est grâce à celui de la mère de la plaignante et à une lettre de l'évêque qui a entendu la dernière confession de Théodose que Georges Kounalès est confondu. Les deux moniales sont ainsi reconnues propriétaires légitimes du monastère de Théodose[38]. Les moniales peuvent également agir collectivement comme en témoigne l'affaire touchant au monastère de la Panagiotissa[39] : en 1351, ses moniales déposent ensemble une plainte contre l'éphore, le panhypersébaste Isaac Paléologue Asanès[40], époux de la fille de la fondatrice Marie Paléologina[41], qui pille leurs biens et les impose injustement[42]. Elles cherchent ainsi à recouvrer leurs biens et à faire condamner l'éphore. Autre cas de figure : une affaire datant de 1348 montre également qu'une moniale peut solliciter le tribunal en défendant le droit d'un

30. Sur le monastère de Saint-Cyprien, voir Annexe 4, n° 49.
31. Dèmètrios Boulotès (*PLP*, 3084).
32. Voir *supra*, c. IV, n. 206, p. 192.
33. Euphrosynè Marinia (*PLP*, 16939).
34. « Παρέστη τῇ ἡμῶν μετριότητι τροκαθημένη συνοδικῶς ἡ ἀπὸ τῆς Λακεδαιμονίας μοναχὴ Εὐφροσύνη ἡ Μαρινία καὶ ἀνέφερεν …», *DRPK* I, 35, l. 1-2, p. 274. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2064, p. 45-46.
35. Agathonikè (*PLP*, 74).
36. « Παρέστη τῇ καθ' ἡμᾶς ἱερᾷ καὶ θείᾳ συνόδῳ ἡ μοναχὴ Ἀγαθονίκη καὶ ἀνέφερεν », *DRPK* I, 103, p. 586. MM I, 70 III, p. 157 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2157, p. 116-117.
37. Georges Kounalès (*PLP*, 13474).
38. Concernant la localisation de ce monastère, on sait juste grâce à l'acte conservé par le tribunal patriarcal qu'il fut fondé à Héraclée, sans plus de précision.
39. Concernant ce monastère, cf Annexe 4, n° 30.
40. Isaac Paléologue Asanès (*PLP*, 1494).
41. Marie Comnène Paléologina (*PLP*, 21395).
42. Les moniales ayant déposé une plainte à l'Empereur, en vertu du droit en vigueur, ce dernier renvoie l'affaire à l'Église ; le tribunal patriarcal en a la charge : « Ἔνθεν τοι καὶ μὴ ἐνεγκοῦσαι τὰ περὶ τούτου αἱ μοναχαὶ ἀναδραμοῦσαι εἰς τὸν κράτιστον καὶ ἅγιόν μου αὐτοκράτορα καθικέτευσαν καὶ ἐζήτησαν μετὰ κρίσεως τὴν τοῦ μοναστηρίου προτέραν ἐλευθερίαν τὲ καὶ κατάστασιν. Παρεπέμφθη τοιγαροῦν ἐκεῖθεν ἡ ὑπόθεσις ὡς ἀνακειμένη τῇ ἐκκλησίᾳ κατὰ τὴν τῶν ἱερῶν κανόνων παρακέλευσιν εἰς τὴν ἡμῶν μετριότητα. », *DRPK* III, 184, l. 97-102, p. 72. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2330, p. 274-275.

tiers. La moniale Eléodora Sarantènè[43] cherche à récupérer les biens dotaux qui devaient revenir à ses neveux alors que leur père les a usurpés[44]. Enfin, les moniales peuvent aussi chercher à faire revendiquer leurs droits de propriétaire : en 1365, Marthe Syriana[45], qui a consacré une partie de sa fortune à améliorer le monastère de la Théotokos Pausolypè[46] dans lequel elle a prononcé ses vœux, sollicite auprès du patriarche une lettre prouvant qu'elle en est la fondatrice[47].

Ces cas indiquent qu'en accord avec le droit en vigueur, les moniales sollicitent le tribunal patriarcal pour défendre leurs propres intérêts, ceux de leurs monastères, plus exceptionnellement ceux de leurs proches. Mais, toutes légales qu'elles soient, leurs interventions n'en posent pas moins le problème de leur présence effective lors des procès. Les actes livrent malheureusement peu d'éléments concrets sur leur déroulement et la présence des différents acteurs n'est pas systématiquement mentionnée. Dans le cas du monastère des Saintes Ménodora, Nymphodora et Mètrodora, il est impossible de déterminer si la moniale Angélina était présente au tribunal, ou si on est venu recueillir sa déposition[48]. En revanche, dans deux cas, on peut affirmer la présence des moniales au procès. D'une part, lors du procès de Machétarès, la moniale qui a été mariée de force comparaît en habit monastique pour témoigner[49]. D'autre part, la représentante du monastère de Saint-Cyprien, l'abbesse Marthe, est également présente à l'audience[50]. Si leur présence est avérée, les textes ne donnent pas assez de détails pour déterminer ce que font précisément les moniales une fois au tribunal. Les actes suggèrent cependant une prise de parole en public. Une ordonnance de Matthieu I[er] en 1398 qui renseigne sur l'organisation spatiale du tribunal synodal indique que seuls des hommes y étaient présents[51]. La pratique contredit ainsi la norme qui voudrait que la femme soit la moins visible possible pour des raisons de décence[52]. Si ces quelques cas ne sont pas assez nombreux pour parvenir à une généralisation, on peut imaginer que

43. Eléodora Sarantènè (*PLP*, 24879).
44. « Ἡ ἀπὸ τῆς θεοσώστου πόλεως Θεσσαλονίκης. Τιμιωτάτη ἐν μοναχαῖς κυρὰ Ἐλαιοδῶρα ἡ Σαραντηνὴ ἡ Τζυμυπίνισσα ἐκίνησεν ἐπὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος, ὡς ἡ αὐταδέλφη αὐτῆς, δούκαινα κυρὰ Ἄννα Σαραντηνὴ ἡ Ἰντανίνα, συνεζύγη ἀνδρὶ κατὰ νόμους εἰς πρῶτον συνοικέσιον … ἀφ' οὗ καὶ τρία παιδία γεγέννηκε, τὰ μὲν δύο ἄρρενα, τὸ δὲ ἕτερον θῆλυ. », MM I, 126 III, p. 283 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2304, p. 247-248.
45. Marthe Syriana (*PLP*, 27170).
46. Sur ce monastère, voir Annexe 4, n° 43.
47. « ἀνήνεγκε δὲ ἤδη ἡ μοναχὴ Μάρθα τῇ ἡμῶν μετριότητι περὶ τούτου, καὶ ἐδεήθη τυχεῖν γράμματος αὐτῆς εἰς στεριγμὸν καὶ ἀνενοχλησίαν αὐτῆς », MM I, 200, p. 455 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2476, p. 398-399.
48. MM I, 98, p. 223 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2102, p. 74-75.
49. « Τὸ μοναχικὸν σχῆμα » : MM II, 360 I, p. 49 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 2749, p. 61-62.
50. Voir *supra*, c. IV, n. 206, p. 192.
51. OUDOT, *Acta*, 27, p. 134-163 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3066, p. 329-331. J. Beaucamp souligne le caractère intimidant que devaient avoir ces interventions pour une femme : BEAUCAMP, *Espace*, p. 139-140.
52. Sur ce point, voir A. KAZHDAN, « Women at Home », *DOP* 52, 1998, p. 1-17.

l'infléchissement du droit vers cet accroissement de la visibilité des femmes devant le tribunal patriarcal qu'observe J. Beaucamp a peut-être également profité aux moniales aristocrates[53]. Mais l'absence d'évolution juridique en la matière suggère que ce sont les aristocrates qui ont cherché à faire valoir leurs droits. L'absence de condamnation ou de remarques dans ces actes indique par ailleurs que la société est prête à tolérer cette présence jugée indécente quelques siècles plus tôt, d'autant qu'elle sollicite l'intervention des moniales dans certaines affaires. Le statut de ces dernières semble donc évoluer, comme celui de la femme, vers plus de liberté.

La multiplicité des affaires traitant de questions économiques illustre un autre type d'intervention des moniales dans le siècle, moins apparente, mais de plus grande ampleur.

2. LA PARTICIPATION À LA VIE ÉCONOMIQUE

On a vu que différentes circonstances conduisaient les moniales à intervenir dans le siècle, de manière plus ou moins visible selon que leurs sorties hors du monastère sont prévues par les règlements ou simplement tolérées. Or, au-delà de leur intervention acceptée, voire sollicitée, dans les affaires avec l'économe – qui peut être une moniale -, les moniales jouent un rôle non négligeable dans le domaine économique. D'abord, l'abbesse a pour fonction de gérer les biens du monastère[54]. Puis, en marge des *typika* qui déterminent ces responsabilités, les sources juridiques témoignent aussi concrètement de la fortune de celles qui ont choisi la vie monastique, ainsi que leur activité dans le monde des affaires : car d'autres moniales que l'abbesse et l'économe donnent, vendent, échangent ou achètent des biens de toutes sortes. Ces activités ainsi que la qualité et la quantité des biens en jeu suggèrent que l'objectif des moniales ne se confond pas entièrement avec le seul profit du monastère : elles cherchent visiblement à veiller au mieux sur leur patrimoine.

2.1 ADMINISTRER ET GÉRER LES BIENS DES MONASTÈRES

L'activité économique des moniales mise en évidence par les sources concernent en premier lieu le monastère. Gestionnaires de leurs propres domaines, les aristocrates cherchent avant tout à accroître les biens attachés aux institutions qui les accueillent. Pour ce faire, au mépris du vœu de séparation totale avec le siècle, mais pour obéir à la règle qui leur impose

53. BEAUCAMP, *Espace*, p. 143-144.
54. Sur ce point, voir *supra*, c. IV, p. 169.

de conserver intacts les biens du monastère voire à les accroître, elles se font parfois commerçantes.

2.1.1 La richesse de certains monastères fondés par des aristocrates

Les fonctions de gestionnaire de l'abbesse ou de l'économe sont d'autant plus importantes entre les XII^e^ et XV^e^ siècles que les institutions dans lesquelles elles évoluent peuvent posséder de nombreux biens[55]. Parfois, ce sont leurs règlements qui nous le disent, une liste des biens des monastères y étant intégrée. C'est le cas pour le monastère de Lips : Théodora Paléologina[56] attache apparemment une grande importance à la gestion de ses domaines, à l'administration de ses revenus et de ses autres richesses[57]. Pour ceux qui ne sont pas dotés de cet inventaire, s'il est impossible de connaître précisément l'étendue de leurs biens, ces derniers apparaissent au détour de différents articles. C'est notamment le cas pour le *typikon* de la Théotokos Kécharitômènè pour lequel subsiste seul un registre des biens loués par le monastère datant du XV^e^ siècle[58]. À voir l'intérêt marqué que porte Irène Doukaina aux questions économiques, on est en droit de penser que la liste des propriétés du monastère a sans doute été perdue : dans nul autre *typikon* conservé le fondateur ne donne d'instructions aussi nombreuses et aussi détaillées concernant la gestion des biens et des revenus de son monastère[59]. Sans dresser d'inventaire, Théodora Synadènè[60] consacre, elle, cinq articles aux propriétés attachées au monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance et à leur administration[61]. Comme Théodora Paléologina, la princesse précise la finalité de ces biens : l'entretien du monastère et de celles qui l'habitent[62]. Étant donné les effectifs fixés par les fondatrices, les besoins se révèlent importants. Alors que le monastère de la Kécharitômènè

---

55. L'activité économique de certains monastères masculins est mieux connue grâce à la conservation d'actes issus des archives ou des cartulaires monastiques. Sur ce point, voir SMYRLIS, *Fortune*, p. 23-31.
56. Théodora Paléologina (*PLP*, 21380).
57. Une section entière du *typikon* composé de sept articles est consacrée à l'inventaire des propriétés données au monastère, περὶ τῶν ἀνατιθεμένων κτημάτων. Leur origine, leur nature, leur taille ainsi que leur valeur sont précisés avec force détails par la fondatrice : voir « Ἀπαρίθμησις τῶν κτημάτων », Lips, *Typikon*, 43-49, p. 130-134.
58. Kécharitômènè, *Typikon*, Appendice A, p. 148-151.
59. Ces instructions sont si nombreuses dans le *typikon* qu'on ne saurait toutes les indiquer ici. Les principales se trouvent dans les articles portant sur le rôle de l'économe : Kécharitômènè, *Typikon*, 46, l. 646-706, p. 55-59 ; de la *skévophylakissa* : *ibid.*, 19, l. 811-916, p. 65-69 ; de ceux qui sont chargés de veiller sur les propriétés du monastère, *ibid.*, l. 1062-1073, p. 79.
60. Théodora Synadènè (*PLP*, 21381)
61. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 120-124, p. 82-86.
62. Le titre donné à ce groupe de quatre articles en témoigne : « Τίνα εἰσὶν ἅπερ ἀφιεροῦνται τῇ Θεοτόκῳ ὑπὲρ οἰκονομίας καὶ διατροφῆςτῶν θεραπαινίδων αὐτῆς », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* l. 21-23, p. 82. Théodora Paléologina distingue l'entretien du monastère et celui de l'hôpital en leur accordant deux groupes de revenus distincts : « Καὶ ταῦτα μὲν πάντα ἰδίᾳ ἐν τῇ μονῇ. ἅ δὲ καὶχάριν θεραπείας καὶ κυβερνήσεως τῶν ἐν τῷ ῥηθέντ ξενῶνι ἀσθενῶν. », Lips, *Typikon*, 46, l. 3-4, p. 132.

compte trente-sept moniales, petites filles et servantes lors de la rédaction du *typikon*, la fondatrice prévoit que leur nombre puisse atteindre cinquante-cinq au maximum à condition que les revenus du monastère augmentent, grâce notamment aux donations faites par les parents d'Irène ou par d'autres aristocrates[63]. Lips peut accueillir en plus des douze malades et des vingt-et-un employés de l'hôpital cinquante moniales[64], comme à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance lorsque la fille de la fondatrice devient l'abbesse du monastère[65].

Le patrimoine de ces monastères se compose de biens meubles et immeubles. En refusant l'aliénation de ces derniers, Irène Doukaina les présente comme les plus précieux : « le revenu des biens immeubles est habituellement beaucoup plus profitable au monastère ». Par ailleurs « on peut parfois acquérir des biens meubles avec le rapport des biens immeubles, tandis que le contraire est difficile »[66]. Ces biens immeubles sont le plus souvent des terres, cultivées ou non, auxquelles il faut ajouter divers bâtiments, notamment des moulins. Le monastère de Lips semble le mieux doté puisqu'il possède non seulement nombre de vignes comme la Kécharitôménè[67], mais également trois domaines[68], cinq villages[69], des jardins[70], des terres arables[71], des maisons de rapport[72] et des moulins[73]. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance dispose d'un domaine[74], de deux villages[75] et de sept vignes[76].

---

63. Irène prévoit d'accueillir 25 à 41 moniales au maximum, en plus des deux petites filles et six à huit servantes dont certaines pouvaient être des moniales : Kécharitôménè, *Typikon*, 5, l. 359-376, p. 41. Il faut y ajouter les quatre moniales du monastère de *Ta Kellaraias*, attaché à la Kécharitôménè et destiné lui servir de cimetière : *ibid.*, 70, l. 1700-1701, p. 115. Sur les donations, voir *ibid*., 7, l. 397-442, p. 43-45.
64. Lips, *Typikon*, 4, l. 1-12, p. 109 ; 50, l. 13-14 et 22-31, p. 134.
65. Euphrosyne statue sur ce point dans l'un des articles qu'elle ajoute au *typikon* de sa mère en précisant que cette dernière avait accepté cette augmentation des effectifs à la fin de sa vie alors qu'elle indiquait au départ vouloir accueillir 30 moniales : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 23, l. 11-12, p. 32 et *ibid.*, 146, l. 17-22, p. 96.
66. « ὅτι πολλῳ μᾶλλον οἶδεν ὠφελεῖν τὴν μονὴν ἡ τῶν ἀκινήτων πρόσοδος καὶ ὅτι ἐκ μὲν τῆς τῶν ἀκινήτων ὠφελείας δυνατόν ἐστιν ὅτε κινητὰ ἐπικτήσασθαι », Kécharitôménè, *Typikon*, 10, l. 468-473, p. 47.
67. Toutes deux usent du terme d' ἀμπελίων. Lips, *Typikon*, 44, l. 11-12, l. 15 et l. 18-19, p. 131 ; *ibid*., 47, l. 17-18, p. 132. Kécharitôménè, *Typikon*, Appendice A, l. 1-16, p. 148-150 ; *ibid*., l. 38, p. 150 ; *ibid*., l. 63, p. 151.
68. Le terme de κτῆμα qui est utilisé désigne des biens meubles ou immeubles. Il s'agit de Kastellon, d'Achilleion et Barys et de Kythrina : Lips, *Typikon*, 44, l. 2-3 et l. 5-8, p. 131 ; *ibid*., 47, l. 17-18, p. 132.
69. Nymphai et de Skoteinon sont désignés par le terme de χωρίον : Lips, *Typikon*, 46, l. 7-8 et 11-12, p. 132 ; d'Hennakosia, de Plakos et de Kalon Neron : *ibid*., 48, l. 26-30, p. 132.
70. Théodora dit posséder 180 *modioi* de jardin, κηπωρεῖα, hors de la capitale : Lips, *Typikon*, 44, l. 15-16 et l. 19, p. 131; *ibid.*, 49, l. 17-18, p. 133 .
71. Toutes les superficies de ces γῆ ne sont pas indiquées, mais grâce à celles qui sont précisées, on peut affirmer que ces terres excèdent les 8000 *modioi* : Lips, *Typikon*, 44, l. 16, l. 19-20, p. 131 ; *ibid*., 45, l. 22-24, p. 131 ; *ibid*., 47, l. 18, p. 132 ; *ibid*., 48, l. 4-5, l. 8-9, p. 133.
72. « οἰκήματα » : Lips, *Typikon*, 44, l. 20, p. 131 ; *ibid.*, 47, l. 20, p. 132.
73. On dénombre vingt-et-un moulins ou μύλωνες dans le règlement : Lips, *Typikon*, 44, l. 9-10 et l. 16-17, p. 131 ; *ibid*., 46, l. 9 et l. 13, p. 132 ; *ibid*., 47, l. 19-20, p. 132 ; *ibid*., 48, l. 3 et l. 9-10, p. 133 ; *ibid*., 49, l. 18-19, p. 133.
74. Théodora Synadènè désigne ce κτῆμα comme étant celui de Pyrgos : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 121, l. 20-23, p. 83.
75. Il s'agit du χωρίον d'Ainos : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 121, l. 26-32, p. 83 ; et du χωρίον de Morokoumoulou : *ibid.*, 122, l. 15-17, p. 84.

La localisation de ces dernières, à Constantinople même et aux alentours, indique que les biens se situent plus ou moins loin du monastère. Si le domaine et l'un des deux villages attachés au monastère de Théodora Synadènè se trouvent près de la capitale[77], le second est situé à Héraclée de Thrace[78]. Certaines possessions du monastère de Lips sont plus lointaines encore : en plus des biens localisés à Constantinople[79], l'institution en possède en Macédoine occidentale[80], à Pergame[81] et dans la région de Smyrne[82]. En l'absence d'indications précises dans le règlement de la Kécharitômènè, ce sont les articles consacrés à ceux qui se chargent de les administrer qui indiquent l'existence de possessions dans la capitale et en dehors. Les premiers devaient être considérables puisque plusieurs intendants, les *oikologoi*, οἰκολόγοι, étaient spécifiquement chargés de la collecte des rentes[83]. De plus, on sait par le registre des biens loués par le monastère que ce dernier détient au XV^{e} siècle 40 maisons ou ateliers situés dans Constantinople[84]. Les propriétés hors de la capitale étaient gérées par des intendants locaux ou *pronoètai*[85].

Des biens meubles sont également mentionnés dans les règlements. Il s'agit essentiellement d'objets sacrés dont Théodora Paléologina explique l'utilité lors de diverses célébrations[86]. Mais les meubles, icônes, vases sacrés, étoffes, luminaires et livres sont aussi un signe extérieur de richesse pour le monastère. Plus visibles que des possessions foncières, ces biens ont ainsi souvent été donnés au monastère par des particuliers soucieux de manifester leur piété aux yeux du monde. Le *typikon* de la Kécharitômènè règle ce type de donation qui a lieu lors de la tonsure d'une moniale[87], ou pour instituer une commémoraison[88]. Ce dernier type de donation apparaît également dans le *typikon* de Lips[89], tandis que dans celui de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance certains cas concrets sont

76. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 122, l. 1-15, p. 84 et l. 17-20, p. 84 ; *ibid*., 123, l. 21-25, p. 84.
77. C'est le cas de Pyrgos.
78. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon,* 122, l. 15-17, p. 84.
79. Aux villages d'Hennakosia et de Nymphai, il faut ajouter des vignes, des maisons de rapport, des moulins et des jardins.
80. Le village de Skoteinon se situe dans cette région : Lips, *Typikon,* 46, l. 11-12, p. 132.
81. Le village de Kastellon : Lips, *Typikon,* 44, l. 1-5, p. 131.
82. Des terres arables : Lips, *Typikon,* 45, l. 22-32 et l. 1-2, p. 132.
83. L'économe apporte les relevés de compte de ces *oikologoi* au monastère : « τοὺς παρ᾽ αὐτοῦ γινομένους ἐτησίως λογαριασμοὺς (…) τῶν οἰκολόγων εἰσκομίζειν τῇ μονῇ », Kécharitômènè, *Typikon*, 14, l. 690-695, p. 57-59 Selon K. Smyrlis, il s'agissait sans doute de maison de rapport. Cf. SMYRLIS, *Fortune*, p. 49.
84. Kécharitômènè, *Typikon*, Appendice A, p. 148-151
85. Selon K. Smyrlis, ces domaines étaient probablement situés le long des côtes de la mer de Marmara et de l'Égée comme dans le cas du Pantokratôr puisque le transport de leurs revenus était assuré par bateau : cf. SMYRLIS, *Fortune*, p. 49.
86. « ἔπιπλα », Lips, *Typikon*, 19, l. 4-7, p. 117.
87. Kécharitômènè, *Typikon*, 7, l. 408-410, p. 43.
88. *Ibid.*, 8, l. 427-433, p. 45.
89. Il s'agit de propriétés, d'argent, de vaisselle sacrée ou de vêtements liturgiques, κτήματά τε καὶ χρήματα, σκεύη τεκαὶ ἔπιπλα », Lips, *Typikon*, 19, l. 4-7, p. 117.

mentionnés : des icônes, des lampes et autres vaisselles sacrées ont été offerts par les proches de Théodora Synadènè à son monastère[90]. La présence d'une *skévophylakissa* dans les monastères de la Kécharitôménè et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance laisse supposer que ces précieux objets n'ont pas que de simples ustensiles : une partie d'entre eux devait être gardée en lieu sûr dans le *skevophylakeion* du monastère parce qu'il s'agissait d'instruments du culte[91]. Car si ces biens contribuent à la renommée d'un monastère, ils constituent aussi, de l'aveu des fondatrices, une réserve : en cas de nécessité, ils pourront être vendus. Irène Doukaina évoque le cas d'incursions ennemies, d'incendie ou de séisme[92] ; Théodora Paléologina de difficultés économiques ou de dettes à rembourser[93]. De l'argent pouvait être aussi mis de côté pour répondre à ces besoins, mais il n'est pas évoqué dans les règlements étudiés[94].

Les indications fournies par les *typika* de la Kécharitôménè, de Lips et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance aident à juger de leur situation économique. Si l'on accepte le seuil de 5 000 *modioi* de terre possédés, avancé par K. Smyrlis pour dire qu'un monastère est riche, on peut affirmer que celui de Théodora Paléologina l'était assurément[95] : l'impératrice indiquant dans son *typikon* la superficie de la plupart de ces biens, on peut estimer à plus de 13 000 *modioi* de terre les possessions du monastère de Lips, auxquels il faut ajouter les deux domaines et cinq villages. Théodora Paléologina y ayant consacré l'essentiel de ses biens, le monastère des Saints-Côme-et-Damien se montre bien moins riche : pour entretenir ses trente moniales[96] au maximum, il dispose seulement d'un peu plus de 1734 *modioi* de terre seulement[97]. Pour les deux autres monastères, en l'absence de précision sur les superficies, on doit se contenter d'émettre des hypothèses. L'existence d'un important personnel pour administrer les biens intérieurs et extérieurs à la capitale suggère que la Kécharitôménè possédait d'importantes ressources. Si Notre-Dame-de-Bonne-Espérance apparaît bien moins

90. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 137, l. 7-8 ; *Ibid.*, 138, l. 10-15, p. 92 ; *Ibid.*, 140, l. 31-33, p. 92 ; *Ibid.*, 142, l. 22-30 et l. 30-31, p. 93 ; *Ibid.*, 143, l. 9-10, p. 94 ; *Ibid.*, 156, l. 15-18, p. 102
91. Sur la *skévophylakissa*, voir *supra*, c. II, p. 147.
92. Kécharitôménè, *Typikon*, 9, l. 459-483, p. 47.
93. Lips, *Typikon*, 43, l. 22-27, p. 130.
94. Concernant le numéraire des monastères, voir J. LEFORT, K. SMYRLIS, « La gestion du numéraire dans les monastères byzantins », *Revue Numismatique* 153, 1998, p. 187-215 et SMYRLIS, *Fortune*, p. 104-105.
95. K. Smyrlis indique qu'en l'absence d'indications précises sur les biens possédés par les monastères et la richesse dépendant aussi des effectifs, il convient de croiser différentes données afin de définir la richesse d'un monastère : par mi eux les effectifs, la localisation, le statut, la proximité avec l'Empereur ou l'aristocratie. Voir SMYRLIS, *Fortune*, p. 32-34.
96. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 6, l. 23-24, p. 139.
97. Les biens sont tout aussi divers : des terres arables, des vignes, des jardins, mais aussi des oliviers. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 4, l. 9-28, p. 138.

pourvu, les effectifs fixés par Euphrosyne, plus élevés que la moyenne, indiquent que ce monastère n'était pas dépourvu d'une certaine opulence[98].

Nécessaires à la survie des monastères aristocratiques, les biens sont acquis de diverses manières.

2.1.2 Des biens diversement acquis

À l'origine, il y a la dotation de la fondatrice. Afin de pourvoir à leurs besoins, les monastères reçoivent en effet lors de leur fondation une certaine quantité de biens qui varie selon les possibilités de celui ou celle qui les a restaurés ou qui leur a donné naissance. Bien que la correspondance d'Irène-Eulogie[99] avec Théolepte de Philadelphie apprenne que la princesse a consacré à la fondation du Christ Philanthrope une partie de sa fortune, il est impossible de déterminer à quelle hauteur s'élevaient les dépenses : les *typika* donnent souvent plus d'indications. C'est Théodora Paléologina qui apparaît la plus généreuse : toutes les possessions recensées dans le *typikon* de Lips furent données par l'impératrice lors de sa fondation. Quelle que soit l'origine des biens, héréditaires[100], donnés par son fils Andronic II[101] ou achats personnels de l'impératrice[102], cette dotation est considérable par rapport à celle de Notre-Dame-de-bonne-Espérance. Un autre document rend compte de la dotation initiale d'un monastère : celui issu du tribunal patriarcal à la suite de la protestation collective déposée par les moniales de la Panagiotissa. En ordonnant la restitution de tous ses biens l'acte revient sur leurs origines et rend compte de toutes les propriétés qui y furent attachées par sa fondatrice à sa naissance. La sœur d'Andronic II, Marie Paléologina, a dans un premier temps acheté des immeubles avec une église, un bain, des vergers et des vignes, un vaste espace où elle souhaitait faire construire son monastère[103]. Une fois ce dernier

---

98. Les effectifs des monastères n'étant pas toujours connus, il est difficile d'établir une moyenne de ces derniers. Elle se situe à mi-chemin entre deux moines, minimum requis pour qu'une institution soit considérée comme un monastère, et les quatre-vingt moines vivant au Christ Pantokratôr, fondé par Jean II en 1136. Concernant ce monastère, voir GAUTIER, *Pantocrator*.

99. Irène Paléologina Laskarina Choumnaina (*PLP*, 30936).

100. « ἐκ προγόνων κτημάτων », Lips, *Typikon*, 44, l. 5-8 et 9-11, p. 131. Concernant la transmission du patrimoine, et la question de l'égalité du partage entre les enfants, qu'ils soient fille ou garçons, cf. J. BEAUCAMP, « Les filles et la transmission du patrimoine à Byzance : dot et part successorale », *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, éd. J. BEAUCAMP, G. DAGRON, Paris, 1998, p. 11-34.

101. Théodora évoque ces propriétés dont la possession est confirmée par un chrysobulle : « Ἀπὸ τῶν διὰ χρυσοβούλλου δοθέντων μοι κτημάτων παρὰ τοῦ περιποθήτου μου υἱοῦ τοῦ εὐσεβεστάτου », Lips, *Typikon*, l. 1-5, p. 131.

102. « ἐξ ἀγορασίας ἡνῖν περιεκθόν », Lips, *Typikon*, 44, l. 11-13, p. 131 ; « ἐξ ὠνήσεως ἐπικτηθέντα μοι οἰκήματα », 45, l. 22-23, p. 131.

103. « Φθάνει ἡ ὑψηλοτάτη δέσποινα τῶν Μουγουλλίων, (…) κυρὰ Μαρία ἡ Παλαιολογίνα ἐκείνη, ἐξωνησαμένη ἀπὸτῆς κῦρας Μαρίας Δουκαὶνης τῆς Ἀκροπολιτίσσης ἐκείνης, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦ ἐπὶ θυγατρὶ

terminé, elle y a affecté toute sa fortune[104] constituée de biens meubles et immeubles situés dans la capitale – des boulangeries et leurs moulins, des vignes, une église et soixante terrains à ferme[105] -, et en dehors, à Mauropotamos, Rhaidestos et Mèdeia.

Les fondatrices évoquent également une autre source de richesse : le don. Les diverses formes qu'il revêt ne peuvent masquer le bénéfice que souhaite en tirer le donateur. On le voit dans l'*apotagè* qui consiste à faire un don au monastère dans lequel on souhaite prononcer ses vœux. Cette pratique étant controversée, Irène Doukaina et Théodora Paléologina imposent d'abord le principe de gratuité à l'entrée de leur monastère avant d'accepter les dons possibles des futures pensionnaires[106] : conscientes de l'inégalité de traitement qui peut découler de cette contribution[107], ces deux fondatrices l'acceptent seulement dans le cas où cette dernière se révèle « volontaire » et stipulent que ce don ne doit en aucun cas favoriser celle qui le fait.

Le *typikon* du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance évoque une autre variante intéressée du don : l'*adelphaton*. Il nous dit en effet que le neveu de Théodora Synadènè, Jean Paléologue Ange Branas[108], a donné une vigne au monastère comme *adelphaton* au profit de son épouse[109]. S'il est assimilé à un don, ce terme a donné lieu à diverses études qui s'appliquent à rendre compte de ce phénomène complexe[110]. En échange du don d'une somme d'argent ou d'un immeuble réalisé par une personne à un monastère, les membres de ce dernier acceptent de faire des versements annuels, le plus souvent en nature, au donateur ou à un tiers, pour la durée de sa vie. Jouissant du droit de se retirer dans le monastère quand il le souhaite, le bénéficiaire de l'*adelphaton* peut recevoir les versements

---

γαμβροῦ αὐτῆς, κῦρ Δημητρίου τοῦ Κοντοστεφάνου ἐκείνου ἔτι τὲ καὶ τῆς τοιαύτης θυγαρὸς αὐτῆς τὰ προσόντα τούτοις οἰκήματα μετὰ τῶν περικλειομένων αὐτοῖς ἑτέρων μικρῶν ὀσπητίων, ὅσα δῆτα καὶ ἦσαν, πρὸ πολλῶν ἤδη χρόνων περὶ τὴν τοποθεσίαν τοῦ Φαναρίου διακείμενα, τὴν ὄυτω πως τηνικαῦτα ἐπιλεγομένην τὰ Παναγίου, μετὰ πάσης τῆς περιοχῆς καὶ νομῆς αὐτῶν, τῆς τε ἐκκλησίας καὶ τοῦ λουτροῦ, πρὸς δὲ τῶν περιβολίων καὶ ἀμπελώνων καὶ τῶν ἐκτὸς τοῦ περιόρου πάντων δικαίων. : *DRPK* III, 184, l. 1-14, p. 62.

104. « Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πολλάττα ἱερὰ κειμήλια χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεποιημένα καὶ λοιπὰ πολύτιμα σκεύη καὶ βιβλία προσαφιέρωσεν, ἔτι δὲ καὶ κτηματικὰς ὑποστάσεις. », *ibid*., l. 38-40, p. 68.

105. « μαγκιπεῖον τὲ μετὰ μουλαρίων δύο καὶ ἀμπέλια δύο ἐντὸς τῆς θεοδοξάστου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τὸν λεγόμενον Παλαιὸν Φορον, ἐκκλησίαν καὶ ὀσπήτια ἐμφυτευτικὰ ἑξήκοντα καὶ ἕτερον μαγκιπεῖον ἐν αὐτῇ τῇ περιοχῇ τῶν ἀμπελίων μετὰ μουλαρίων καὶ τοῦτο δύο » : *Ibid*., l. 40-45, p. 68.

106. Dans le typikon de la Kécharitômènè c'est le terme de δωρεάν qui est employé pour désigner la gratuité, tandis que dans celui de Lips est fustigé la pratique apparemment répandue du don d'entrée, καλουμένη συνήθως εὐλογία : Kécharitômènè, *Typikon*, 7, l. 399-401, p. 43 ; Lips, *Typikon*, 14, l. 3-11, p. 114.

107. L'*apotagè* n'est pas une vraie donation, mais un moyen pour son auteur d'acquérir certains privilèges ou droits dans le monastère.

108. Jean Paléologue Ange Branas est le fils de l'épouse du Tsar de Bulgarie, Smilec (*PLP*, 21486).

109. « ἕτερον ἀμπέλιον, ὅπερ ὁ αὐτὸς [Ἰώαννος ὁ Παλαιόλογος Ἄγγελος ὁ Βρανᾶς] δέδωκε χάριν ἀδελφάτων τῆς αὐτοῦ γυναικὸς ἐν τῇ τοῦ Κοσμιδίου γῇ », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 122, l. 7-12, p. 84.

110. On citera entre autre les articles de l'*ODB*, I, p. 19 : E. HERMAN, « Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern », *OCP* 7, 1941, p. 444-450 ; F. DÖLGER, *BZ* 41, 1941, p. 568 ; et d'A. E. LAIOU, « Economic Activities of Vatopedi in the Fourteenth Century », *Ιερά Μονή Βατοπεδιού. Ιστορία και Τέχνη*, p. 66-72.

tout en vivant dans le monde. Cette initiative n'est pas nécessairement individuelle : un couple peut faire ce type de don auprès d'un monastère et en tirer les bénéfices. Alors qu'Irène Doukaina accepte l'*apotagè*, cette rente viagère est interdite à la Kécharitômènè[111]. De fait, ce phénomène est observable dans la documentation essentiellement au XIV^e^ siècle alors qu'il existe depuis le XI^e^ siècle. Selon K. Smyrlis, le souci grandissant de la conservation des documents ne saurait seul expliquer la surreprésentation de l'*adelphaton* à cette époque : cette possible augmentation montrerait qu'ils constituent un placement moins risqué, pour ceux qui ont du bien, d'une partie de leur fortune, alors que l'Empire est agité par des troubles économiques liés à l'insécurité politique[112].

Les *typika* font également mention de dons pratiqués par des individus qui ne sont pas entrés au monastère. Tandis qu'à la Kécharitômènè, la fondatrice prévoit la donation de biens meubles et immeubles sans plus de précision[113], à Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, la nature de ceux-ci est connue. Ils se distinguent par leur variété : outre les objets sacrés déjà évoqués[114], apparaissent les biens immeubles (domaines et vignes)[115] et même de l'argent[116]. L'attention particulière que portent Irène Doukaina et Théodora Synadènè à l'égard de ces généreux donateurs explique la raison d'un tel geste : en échange de ces faveurs faites au monastère, leurs commémoraisons sont prévues dans tous leurs détails[117]. Dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, cet échange des prières des moniales contre des dons peut même prendre l'allure d'un contrat. Ainsi, Jean Théophilos et Marie Asanina[118] ont donné de l'argent aux moniales afin qu'elles achètent un jardin dans la capitale. Les revenus de ce dernier doivent servir aux offices prévus en leur mémoire[119]. Eugénie Cantacuzène Philanthropénè[120] a elle aussi donné 100 hyperpères afin de faire planter des vignes sur une

111. Irène Doukaina emploie le terme de σιτηρέσια, synonyme d'*adelphaton* : Kécharitômènè, *Typikon*, 53, l. 1494-1498, p. 103. Sur ce point, voir SMYRLIS, *Fortune*, p. 138-139.
112. Voir SMYRLIS, *Fortune*, p. 140.
113. « κινητὰ ἢ ἀκίνητα », Kécharitômènè, *Typikon*, 9, l. 427-442, p. 45.
114. Voir *supra*, n. 90, p. 204.
115. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 121, l. 30-32, p. 83 ; *Ibid.*, 122, l. 12-15, p. 84 ; 123 ; 135, l. 19-21, p. 91.
116. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 137, l. 9, p. 92 ; *Ibid.,* 138, l. 15, p. 92 ; *Ibid.,* 140, l. 30-31, et l. 33 p. 92 et l. 1, p. 93 ; *Ibid.,* 143, l. 10-11, p. 94 ; *Ibid.,* 158, l. 15-17, p. 104.
117. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 137, l. 1-9, p. 92 ; *Ibid.*, 138, l. 10-18, p. 92 ; *Ibid.,* 140, l. 25-33, p. 92 et l. 1-3, p. 93 ; *Ibid.,* 142, l. 11-31, p. 93 et l. 1-3, p. 94 ; *Ibid.,* 143, l. 4-14, p. 94 ; *Ibid.,* 156, l. 8-21, p. 102 ; Kécharitômènè, *Typikon*, l. 440-442, p. 45.
118. Marie Asanina (*PLP*, 1532).
119. « Ὁ θεόφιλος ἐκεῖνος κῦρ Ἰωάννης ἀποθνήσκων ἀφῆκεν ὑπὲρ μνημοσύνου ψυχικοῦ ἑαυτοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ κυρᾶς Μαρίας τῆς Ἀσανίνης ὑπέρπυρα τριακόσια, ἵνα ἀγορασθῇ κτῆμα καὶ προστεθῇ τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν δεσποίνης καὶ Θεοτόκου, τῇ ἐπικεκλημένῃ τῆς πρωτοβεστιαρίας καὶ ποιῶσι μνημόσυνα δύο κατ᾽ αὐτὰς τὰς ἡμέρας, καθ᾽ ἃς ἀπέθανον », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 157, l. 22-27, p. 102.
120. Eugénie Cantacuzène Philanthropénè (*PLP*, 10936).

terre. Les fruits serviront à payer le monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance pour s'assurer les prières de leurs moniales[121]. Cette femme semble d'ailleurs plus qu'une simple donatrice pour Euphrosyne : pour avoir dépensé toute sa fortune au profit du monastère, elle est qualifiée plus loin de fondatrice ou *ktètorissa*[122]. Mais si Théodora Synadènè réserve un traitement de faveur à ces donateurs, elle prévoit aussi la commémoraison de ceux qui n'ont pas été aussi généreux à l'égard du monastère[123].

Ces donations apparaissent dans d'autres documents. Ainsi deux actes issus des archives de l'Athos documentent des donations faites par des moniales en faveur de ses monastères : entre la fin du XIII^e^ et le début du XIV^e^ siècle, Anysia[124], veuve du grand drongaire Théodore Comnène Cantacuzène, fait une donation au monastère de la Spèlaiôtissa à Melnik afin d'y assurer la commémoraison de son époux défunt[125]. En 1445, la moniale Nymphodora dit donner tous ses biens au monastère de Xèropotamou. En échange, celui-ci devra la nourrir jusqu'à la fin de ses jours, et ses moines prier pour le salut de son âme[126].

Un dernier mode d'acquisition de biens par les monastères apparaît dans le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance : l'achat. Dans la liste dressée par Théodora Synadènè des propriétés de son monastère, un terrain planté de vignes a été autrefois acheté à un certain Kaligas pour 400 hyperpères[127]. S'il s'agit là d'une mention unique, ce phénomène devait être assez fréquent : les diverses donations ayant plus de valeur aux yeux des moines, celles-ci sont sans doute mieux représentées dans les sources[128].

Ainsi, achats et donations sont tous deux à l'origine du développement de la fortune monastique.

2.1.3 Les dangers qui pèsent sur les propriétés

Aussi subtiles soient les stratégies de l'abbesse et de l'économe pour constituer le patrimoine du monastère, et aussi diverse soit la composition de ce dernier, des menaces

---

121. « ἐθέλησε καὶ ἐν τῇ πρὸς Θεὸν αὐτῆς ἐκδημίᾳ καὶ ἐπαφῆκεν ὑπέρπυρα ἑκατόν, ἵνα καταφυτευθῇ τὸ περιβόλιον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου εἰς ἀμπέλιον καὶ ἀνακτισθῇ καὶ ἑνωθῇ τῷ μεγάλῳ ἀμπελίῳ τῆς μονῆς ἡμῶν ὑπὲρ ψυχικῆς αὐτῆς σωτηρίας », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 157, l. 5-9, p. 105.
122. Κτητόρισσα. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 159, l. 1, p. 105. À la suite de sa mère, Xénè Philanthropénè, elle fit faire des réparations importantes au clocher et à l'église : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 158, l. 21-22, p. 104.
123. C'est le cas de Théodora Raoulaina : Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 136, l. 22-32, p. 91.
124. Anysia (*PLP*, 1124).
125. *Vatopédi I*, 20, p. 172-174.
126. *Xeropotamou*, 30, p. 214-218. Concernant ce testament, voir l'analyse qu'en fait A. Laiou dans A.E. LAIOU, *Role*, p. 246.
127. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 122, l. 3-7, p. 84.
128. Voir SMYRLIS, *Fortune*, p. 146-151.

pèsent sur lui. Deux actes issus du tribunal patriarcal évoquent des cas d'usurpation de propriété. On avait déjà évoqué celui des moniales de Saint-Cyprien qui obtiennent en 1401 gain de cause contre Dèmètrios Boulotès qui revendique la possession de leur monastère[129]. On peut ajouter le cas des moniales du monastère de la Panagiotissa qui cherchent en 1351 à recouvrer leurs biens, pillés par l'éphore[130]. Le patriarche ne peut que constater ce qu'affirment les plaignantes : non seulement il les a appauvries en les imposant de 2000 hyperpères, mais pour bâtir ses propres maisons, il a de surcroît utilisé les matériaux d'immeubles appartenant au monastère. Le patriarche ordonne ainsi que tous les biens de Boulotès reviennent à la Panagiotissa, qu'elle soit libérée de toute intervention séculière, et que les immeubles pillés soient remis en état. Si ces deux seuls exemples ne permettent pas d'avancer l'hypothèse selon laquelle les monastères féminins seraient plus menacés que leurs homologues masculins par ce type de manœuvre, ils révèlent en revanche l'attrait que présente pour les laïcs la possession d'un monastère, et le caractère sans pitié du monde dans lequel les moniales interviennent : lorsqu'il est question d'acquérir ou de conserver leurs biens, elles doivent faire entendre leur voix pour faire valoir leur droit.

2.1.4 Une liberté d'initiative et d'action pour les femmes ?

Étant donné l'importance des biens des monastères aristocratiques, avérés ou supposés, la fonction de l'abbesse ou de l'économe apparaît comme essentielle. À la Kécharitôménè, c'est la première qui assume les plus grosses responsabilités dans le domaine économique. Irène s'attache à détailler scrupuleusement ses fonctions : si l'impératrice choisit l'économe, dès sa mort, c'est l'abbesse avec la patronne du monastère qui en désigneront un autre. Elle s'occupe avec lui des problèmes financiers de l'institution ainsi que de l'état des bâtiments : elle touche des sommes d'argent avec la caissière en présence de l'économe, reçoit les relevés des régisseurs et des gérants d'immeubles[131] ; elle accueille les administrateurs des biens du monastère et ceux qui y viennent pour une autre raison[132] ; elle

129. Concernant cette affaire, voir *supra*, c. II, p. 100.
130. Il impose aux 33 moniales de lui payer 2000 hyperpères : « ἔφθασε δὲ καὶ ἀνελάβετο καὶ ὑπὲρ ἀδελφῶν τριακοντατριῶν ἐξωτερικῶν κοσμικῶν μετὰ καὶ μοναχικῶν τινων ὑπέρπυρα δισχίλια », *DRPK* III, 184, l. 78-79, p. 70 ; Il s'empare également de matériaux d'immeubles appartenant au monastère pour bâtir ses propres demeures : « πλὴν καὶ εἰς τοὺς ζῶντας ἔτι τελῶν ὁ εἰρημένος πανυπερσέβαστος κατεχάλασε μὲν καὶ διάφορα ἀνώγεω οἰκήματα τοῦ μοναστηρίου καὶ τὴν τούτων ὕλην εἰσῆξεν εἰς περιποίησιν τῶν ἑαυτοῦ οἰκημάτων, καθὼς διαλαμβάνει καὶ τὸ παρὰ τῶν μοναχῶν προτεινόμενον κατάστιχον λεπτομερές », *ibid.*, l. 86-90, p. 70. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. 2330, p. 274-275.
131. Voir *supra*, n. 83, p. 203. Kécharitôménè, *Typikon*, 14, l. 663-665, p. 57.
132. Kécharitôménè, *Typikon*, 17, l. 768-774, p. 63.

met sous scellés les suppléments du monastère[133] ; enfin elle examine les comptes établis par les caissières, donne l'ordre de retirer des nomismata en cas de besoin, scelle un coffre où tous les nomismata sont mis en réserve[134]. L'une de ses principales missions consiste finalement à veiller à la préservation et à la conservation de l'ensemble du monastère[135]. Si l'économe ne remplit pas correctement sa fonction, elle est libre de le renvoyer. Elle dirige par ailleurs l'économe-adjoint qui assiste l'économe dans son travail[136]. À Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, c'est ce dernier qui se charge de la gestion et de l'administration des biens du monastère. Or, on a constaté que Théodora Synadènè souhaitait voir une femme remplir ces fonctions[137]. La multiplicité de ces dernières conduit la fondatrice à insister sur sa solide expérience des affaires : en plus de tenir des registres dans lesquels sont dénombrés tous les biens appartenant au monastère, elle reçoit les intendants qui lui rendent compte de l'état de ses propriétés. Elle veille à leur bonne gestion et cherche même à en tirer un surplus de revenus[138].

La tâche de l'abbesse de la Kécharitômènè et de l'économe de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance démontre ainsi non seulement l'expérience des femmes aristocrates en matière de gestion des biens, mais également leur volonté de les faire fructifier. Outre les compétences économiques de ces femmes, les multiples activités déployées par l'économe et l'abbesse – donations, achats, ventes – ouvrent un espace de liberté. Donc, alors même que le droit tente de limiter le plus possible leur participation à la vie publique, les femmes sont autorisées, voir incitées par les règlements à se mêler, derrière l'enceinte de leur monastère, du mouvement des affaires. L'intervention de divers intermédiaires pour régler de telles affaires diminue certes la visibilité du rôle des moniales. Néanmoins, ces activités les conduisent inévitablement à entretenir des relations avec le siècle.

Et, comme il a été dit plus haut, cette intervention des moniales dans le domaine de l'économie est d'une portée qui l'augmente du fait qu'elle ne concerne pas le seul profit du monastère.

---

133. C'est notamment le cas pour la cire des cierges nécessaires au service de l'église : Kécharitômènè, *Typikon*, 19, l. 824-826, p. 65.
134. Kécharitômènè, *Typikon*, 24, l. 888-891, p. 69.
135. *Ibid*., 73, l. 1915-1920, p. 129.
136. « παροικονόμος », Kécharitômènè, *Typikon*, 14, l. 705-706, p. 59.
137. Sur le choix de l'économe, voir *supra*, c. IV, p. 166-167.
138. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 55, l. 23-27, p. 48.

2.2 DES INTERVENTIONS INTÉRESSÉES

En effet l'abbesse et l'économe ne sont pas les seules moniales à réaliser des transactions économiques. Si ces deux femmes s'y appliquent dans le cadre de leurs fonctions, la documentation rend compte de l'implication des moniales dans la vie économique de l'Empire, cette fois pour des raisons toutes personnelles : récupérer, voire accroître leurs biens.

2.2.1 Pour recouvrer ses biens

On a vu que les moniales cherchaient à conserver leur monastère et les biens qui y sont attachés. Mais elles peuvent également lutter individuellement pour faire valoir leur droit de propriété sur des biens qu'elles se disputent avec un tiers. Les nombreux cas où elles ont sollicité le tribunal patriarcal afin de régler leur problème sont souvent de nature économique[139]. Affirmant qu'un bien lui a été soustrait, le plus souvent par un homme, la moniale fait alors appel au tribunal patriarcal. Euphrosyne Marinia, qui revendique la possession d'une icône de l'Hodègètria, connaît bien ses droits puisque l'acte mentionne la tenue d'un autre procès ayant eu pour objet le même conflit[140]. Ainsi, pour convaincre le patriarche, elle présente l'écrit du jugement et produit cinq témoins affirmant qu'elle est bien propriétaire de l'icône. Cet acte lui donne gain de cause : le nouveau métropolite de Kernitza qui s'était emparé de l'objet sous prétexte qu'il avait appartenu à son prédécesseur doit lui restituer. Quelques années plus tard, en 1325, se tient le procès d'une veuve devenue moniale dont les biens sont retenus par son beau-père[141]. Là encore, le jugement synodal rendu se fait en faveur de la moniale : la dot est restituée, ainsi qu'une somme de 24 hyperpères pour la pension de la veuve pendant son deuil, même si elle est depuis entrée au monastère. En 1330, la moniale Agathonikè en appelle au patriarche pour recouvrer elle aussi le monastère que son oncle Théodose avait promis de lui léguer[142]. Après avoir confondu Georges Kounalès qui s'était injustement emparé de cette institution en produisant un faux testament indiquant qu'il en était l'héritier, Agathonikè est reconnue, avec sa mère, propriétaire légitime du monastère. En 1359, Georges Phostèr défend les intérêts de la moniale Marinia[143]. L'enquête menée par

139. Voir *supra*, p. 199-200.
140. « εἶτα τῦ αὐτοῦ Μαλωταρᾶ μετὰ χρόνους ἱκανοὺς πειραθέντος ἐπέκεινα τῆς ἡμισείας μερίδος λαμβάνειν ἐξ ἑκατέρων ἀντεκρίθη τούτῳ διαφόρως αὕτη », *DRPK* I, 35, l. 7-9, p. 274. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2064, p. 45-46.
141. Voir *supra*, c. III, n. 111, p. 135.
142. Voir *supra*, c. II.
143. Voir *supra*, n. 20, p. 197.

le tribunal patriarcal ayant confirmé le fait que cette dernière est bien propriétaire de cette maison, celui-ci déclare qu'elle la conservera. On a par ailleurs évoqué le cas de la moniale Hypomonè Kalothétina[144] qui ne peut percevoir ce que lui doit un époux qui l'accuse à tort d'adultère, et qui cherche à divorcer par tous les moyens, y compris par le mensonge[145]. Le fait qu'elle produise des preuves de son innocence conduit le tribunal à reconnaître la culpabilité de Théodore Kalothétos[146] et à rendre à la moniale tous ses biens. L'enquête du tribunal ayant par ailleurs conduit à constater que Théodore était également l'assassin de la mère de la moniale, elle recevra une compensation sur les biens restants de la fortune de son époux, avant tout don fait pour l'âme du défunt et les services célébrés en sa mémoire.

On relève aussi plusieurs procès portant sur le devenir d'une dot. Tous se construisent autour d'un même schéma : à la mort d'une femme, l'un de ses parents revendique, voire s'approprie sa dot. Celles qui se considèrent spoliées se tournent vers le patriarche afin qu'on leur rende justice : parmi elles se trouvent parfois des moniales. En 1330, le tribunal patriarcal est saisi d'une affaire où une moniale défend ses droits face à son gendre. Le dossier est constitué de deux actes : la demande de Théodore Branas[147], puis la contestation de la sentence rendue par le tribunal en faveur de ce dernier par sa belle-mère, Euphrosyne Pétraleiphina[148]. La fille de la moniale est morte sans avoir rédigé de testament, mais a exprimé sur son lit de mort, en présence de sa mère, le souhait de laisser ses biens à son époux. Dans un premier temps, le tribunal a ainsi statué en faveur de ce dernier qui récupère la plus grande partie de sa dot, et ce malgré les arguments avancés par la moniale Euphrosyne Pétraleiphina, à savoir le trop jeune âge de sa fille pour tester, et surtout l'absence de document écrit. Faisant appel de cette sentence, Euphrosyne Pétraleiphina produit une lettre de donation signée de la main de son gendre indiquant qu'il faisait don des biens dotaux, à l'exception de maisons situées à Andrinople, à charge de faire dire les prières pour la défunte[149]. Le caractère indécis du tribunal patriarcal témoigne de l'âpreté du combat que se livrent les deux parties : plutôt que de traiter une nouvelle contestation de la sentence, il préfère laisser le dernier mot aux autorités locales, civiles et ecclésiastiques. À elles de mener leur enquête afin d'établir la vérité. Une affaire traitée en 1348 indique que les moniales

144. Hypomonè Kalothétina (*PLP*, 10588).
145. Elle a été accusée à tort d'adultère : voir *supra*, c. II, n. 204, p. 101.
146. Théodore Kalothétos (*PLP*, 10608).
147. Théodore Branas (*PLP*, 3170).
148. Euphrosyne Pétraleiphina (*PLP*, 23013).
149. L'intégralité de la lettre est insérée dans le document : voir *DRPK* I, 102, l. 29-38, p. 582. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2156, p. 116 .

peuvent même défendre un parent : la moniale Eléodora Sarantènè[150] dépose une plainte devant le tribunal patriarcal pour défendre les intérêts de ses neveux[151]. À la mort de leur mère, leur père s'est emparé des biens dotaux, les laissant dans le besoin. Si les neveux obtiennent gain de cause, le tribunal exige également une enquête qui vise à vérifier la véracité des propos de la moniale, puisque toute l'affaire repose sur son seul témoignage. En 1397, ce sont aussi ses neveux que défend la moniale Hypomonè[152] : elle dépose une plainte au tribunal contre son gendre, Théodore Barzanès[153], qui ne respecte pas le testament de sa fille et a accaparé les biens dotaux[154]. Là encore, les enfants obtiennent gain de cause grâce aux efforts des moniales.

2.2.2 La recherche d'un profit ou d'un revenu

Les moniales peuvent aller au-delà de la simple préservation de leur bien en cherchant manifestement à accroître leur patrimoine. N'est-ce pas ce que cherche Phéronikè Aspiétissa lorsqu'elle tente d'empêcher la vente d'une vigne en prétendant qu'elle en est propriétaire[155] ? Le fait que l'enquête démontre que la moniale a menti dénonce sa tentative d'accroître son patrimoine. On a évoqué également le cas de Georges Kounalès qui sollicite l'aide du tribunal patriarcal afin de recouvrer son bien injustement retenu par son épouse[156]. D'un commun accord, alors qu'ils ont prononcé leurs vœux ensemble dans deux institutions fondées par eux, la moniale avait été désignée pour les administrer, à charge pour elle de subvenir aux besoins de son époux. Le fait qu'elle ne s'acquitte pas de cette dette n'est guère prouvé. Néanmoins, l'attitude de la moniale suggère qu'elle cherchait à conserver pour elle seule les revenus des biens communs.

2.2.3 Le paradoxe du vœu de pauvreté de riches propriétaires

Si le caractère lacunaire de la documentation ne permet pas de généraliser, les diverses affaires où les moniales manifestent à la fois leur connaissance du droit et leur volonté de gérer leur patrimoine posent deux questions. En premier lieu, les raisons d'une telle activité. Au regard de telles démarches, le don apparaît moins désintéressé que les fondatrices ne le

150. Eléodora Saranténè (*PLP*, 24879).
151. Voir *supra*, n. 44, p. 199.
152. Hypomonè (*PLP*, 29504).
153. Théodore Barzanès (*PLP*, 2219).
154. MM II, 549, p. 347-348 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. VI, 3061, p. 324-325.
155. Voir *supra*, c. III, n. 105, p. 134.
156. Voir *supra*, p. 199.

prétendent. En faisant bénéficier les monastères de leurs largesses, les moniales aristocrates pouvaient sans doute, matériellement, améliorer leur quotidien, du confort de leur cellule à la qualité de leur nourriture. Le don ressemble à un investissement qu'elles s'appliquaient à faire fructifier. Outre le problème de la réalité de l'engagement de ces femmes déjà évoquée[157], cette condition privilégiée pose celui du respect du vœu de pauvreté. Si on a vu que celui-ci n'interdit pas de posséder les biens dont on hérite[158], l'activité que déploient les moniales ne va-t-elle pas à l'encontre de l'idéal de dépouillement prôné par les pères du monachisme ? La nature de ces transactions et les biens qui sont en jeu incitent à penser que l'objectif des moniales aristocrates dépasse le seul désir de vivre mieux au monastère : dans un cadre si restreint, leurs dépenses ne pouvaient être que limitées. Dès lors, si cette fortune n'est pas pour elle, elle doit être destinée à leur descendance.

L'attitude des moniales aristocrates à l'égard de leurs biens invite ainsi à réévaluer la fonction des monastères féminins entre les XII^{e} et XV^{e} siècles dans l'Empire.

2.3 Vers un dévoiement de l'engagement monastique ?

Bien qu'acceptée, car moins publique derrière les murs du monastère, la participation des moniales aristocrates à la vie économique est plus qu'une entorse au vœu de pauvreté. C'est l'un des indices qui trahissent l'éloignement progressif du monachisme féminin de ses principes fondateurs pour devenir un outil dans les mains des aristocrates soucieuses de gérer elles-mêmes leur fortune.

2.3.1 Le monastère comme placement ou le dévoiement de l'engagement monastique

Les activités de gestionnaires déployées par les moniales invitent à s'interroger sur l'intérêt financier que peut représenter l'entrée au monastère. Sur ce point, le cas des veuves est éclairant. Le droit laisse en effet au mari la charge d'administrer les biens familiaux : tant qu'elles sont mariées, la plupart des femmes, bien que toujours propriétaires de leurs biens, ne s'occupent pas de leurs affaires. Ce n'est qu'une fois devenues veuves qu'elles se trouvent mises en demeure de les administrer, alors même qu'elles ne s'y sont pas préparées. Nombreux sont ceux qui cherchent alors à profiter de leur inexpérience. La nature des affaires impliquant des veuves jugées devant le tribunal patriarcal incite à penser que ces dernières

157. Voir *supra*, c. III.
158. Voir *supra*, c. III, p. 130-131.

sont davantage menacées d'être dépouillées de leurs biens : dans plus d'une quinzaine de cas, elles s'adressent au patriarche pour récupérer leur dot et autres propriétés injustement saisies par un proche. La première lettre adressée par Théolepte à la toute jeune veuve Irène-Eulogie témoigne à la fois de cette liberté nouvelle accordée à ces femmes et de la pression sociale qui l'accompagne[159]. Le fait qu'il incite sa protégée à multiplier les actes de piété après la mort de son époux indique clairement que les veuves disposent de leur fortune et en usent à leur gré. La princesse est là fortement exhortée à suivre les conseils de son directeur spirituel plutôt que son inclination personnelle. En usant de leur fortune pour la fondation d'un monastère, les veuves peuvent en garder le contrôle, les biens consacrés à une institution pieuse étant inaliénables, dès lors qu'elles le dotent d'un statut d'audespote. Et si en théorie elles doivent se soumettre au vœu de pauvreté, une fois au monastère, elles s'autorisent une libre interprétation des règles. Cette possibilité de conserver ses biens pourrait expliquer la rapidité avec laquelle Théodora Paléologina, Irène-Eulogie et Théodora Synadènè fondent un monastère immédiatement après la mort de leurs époux et pourquoi elles les dotent si richement[160].

La forme des *typika* fait écho à cette évolution de la fonction d'un monastère qui, à la garantie du salut éternel, ajoute l'aubaine d'un bon placement : à partir du XI^{e} siècle figure un article visant à clarifier la situation légale et fiscale du monastère. Mais là où les fondateurs de monastères masculins cherchent seulement à se prémunir contre les prédateurs de biens que sont l'Église, l'État et l'Empereur, les femmes trouvent en plus dans ces articles une liberté dont elle ne jouissent pas dans le siècle[161]. Le premier article des règlements des monastères de la Kécharitôménè, de Lips et de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance est consacré à l'établissement de leur statut[162]. Les trois fondatrices décident qu'il sera libre et autodespote, ἐλευθέραν καὶ αὐτόδεσποτον[163]. Irène Doukaina est la seule à ajouter une nuance à cette règle : ce statut n'entrera en vigueur qu'à la mort de la fondatrice qui l'administrera et le

159. Théolepte de Philadelphie, *Lettres*, 1, p. 34 et 36 et p. 43-45.
160. Voir *supra*, p. 206-207.
161. Sur la prédation des biens, voir J.-C. CHEYNET, « Aristocratie et héritage (XI^{e}-XIII^{e} siècle) », *La transmission du patrimoine : Byzance et l'aire méditerranéenne*, éd. J. BEAUCAMP, G. DAGRON, Paris, 1998, p. 53-80.
162. Si le *typikon* du Christ Philanthrope dont il ne reste qu'un fragment statuait peut-être sur ce point, ce n'est pas le cas de celui de la Pantanassa. Un établissement monastique peut appartenir à une institution ecclésiastique, à l'empereur ou au fisc. Dirigé par sa propre communauté monastique, il peut être aussi indépendant, tout en reconnaissant l'autorité du patriarche ou celle de l'empereur. Sur cette question qui suscite encore des réflexions, on peut se référer à : ANGOLD, *Church*, p. 337-345 ; THOMAS, *Private*, p. 214 et s. ; et dans *BFMD*, toutes les notices de présentations des *typika* des monastères qui essaient d'identifier le statut de chacun.
163. Kécharitôménè, *Typikon*, 1, l. 176-181, p. 29. Lips, *Typikon*, 1, l. 2, p. 106 ; Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, l. 19-20, p. 27.

gouvernera de son vivant[164]. Bien que Théodora Paléologina n'use pas du même vocabulaire pour les Saints-Côme-et-Damien, l'indépendance de ce dernier lui tient à cœur puisqu'elle stipule qu'il sera bien séparé de la fondation de Lips[165]. Ce statut a ceci de particulier qu'il soustrait la gestion matérielle et spirituelle du monastère à toute autorité laïque ou ecclésiastique.

L'inaliénabilité des biens du monastère imposé par le droit achève de faire de la fondation d'un monastère une opération financière intéressante[166] : seules des circonstances exceptionnelles ayant pu causer des dommages ou l'appauvrissement du monastère peuvent légitimer la vente d'un bien meuble[167]. Ainsi, non seulement l'intégrité du patrimoine est garantie, mais cette inaliénabilité permet par ailleurs de ne pas spolier les descendants des fondateurs qui peuvent toucher les revenus de ces biens. L'article qu'Irène Doukaina consacre au devenir des luxueux appartements privés destinés à recevoir les membres de la famille impériale, en particulier les filles et petites-filles de l'impératrice qui souhaiteraient se faire moniales à la Kécharitômènè, traduit ce souci de laisser ses biens à ses descendants[168]. Dans la mesure où ils dépendent de cette fondation pieuse, à la mort de la fondatrice, ils reviendront nécessairement à Anne puis à ses successeurs. Le monastère de la Kécharitômènè apparaît ainsi comme une assurance de biens pour les filles et petites-filles de l'impératrice. L'importance de la dotation initiale du monastère de Lips témoigne de ce même souhait. La fondation du monastère se présente ainsi comme un moyen de transmettre une fortune menacée d'être amputée dans un contexte politique ou économique difficile[169].

La recherche de la satisfaction de la famille du fondateur se manifeste dans les règlements.

---

164. Kécharitômènè, *Typikon*, 1, l. 176-177, p. 29.

165. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 57, l. 31-33, p. 137.

166. « ἀκίνητα μένειν καὶ ἀνεκποίητα παρ᾽ αὐτῇ », Kécharitômènè, *Typikon*, 9, l. 445-447, p. 45 ; Théodora Paléologina affirme sa volonté de rendre inaliénables tous les biens attachés au monastère dont elle va dresser la liste par la suite : « Λοιπὸν τοίνυν ἡμῖν καὶ περὶ τῶν ἀνατιθεμένων κτημάτων ἐρεῖν, ἃ καὶ ἀνεκποίητα διατηρεῖσθαι ταύτῃ θεσπίζω καὶ εὔχομαι, κἂν οἱᾳπερ ἂν περιστάσει ἐγκύρσειεν ἡ μονή », Lips, *Typikon*, l. 20-22, p. 130 ; Théodora Synadènè indique l'inaliénabilité des biens du monastère par la condamnation à la peine capitale de celui qui s'emparerait de ces derniers : « εἰ γὰρ ὁ τῇ κάτω καὶ ἐπικήρῳ ταύτῃ ἀρχῇ τε καὶ βασιλείᾳ θρασείᾳ ψυχῇ καὶ χειρὶ τολμηρᾷ ἐπιθέμενος καί γε τὰ μόνῃ ταύτῃ ἀνατεθειμένα ὡς ἰδίοις ἑαυτοῦ χρήσασθαι, θανάτου παρά τε τοῖς νόμοις καὶ αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ κριταῖς καταλογίζεται ἄνθρωπος, καὶ ὡς δύσνους καὶ ὡς ἐπίβουλος τὴν ἐπὶ θανάτῳ δραμεῖν ἐξ αὐτῆς κατακρίνεται » Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 14, l. 3-9, p. 28.

167. Voir *infra*, n. 92 et 93, p. 204.

168. Voir *supra*, c. IV, n. 43, p. 170. Kécharitômènè, *Typikon*, 4, l. 299-339, p. 37-39 et 79, l. 2088-2226, p. 137-143.

169. K. Smyrlis a consacré un article aux confiscations réalisées par l'Empereur sur les biens monastiques sous le règne des Paléologues, signe de la faiblesse de l'État : voir K. SMYRLIS, « The State, the Land, and Private Property : Confiscating Monastic and Church Properties in the Palaiologan Period », *Church and society in late Byzantium*, dir. D. ANGELOV, Kalamazoo, 2009, p. 58-87.

2.3.2 Fonder un monastère pour servir les intérêts d'une famille

Pour les fondateurs, le monastère est avant tout un lieu où peuvent se réfugier les parents encore en vie : Irène Doukaina présente la vie monastique comme un « havre serein » pour ceux qui ont fui « le siècle plein d'agitation »[170]; Théodora Paléologina voit dans le monastère un havre de paix où se protéger des tempêtes de la vie[171]. Ces images associées à l'étude des conditions d'accueil privilégiées des aristocrates montrent que le monastère constitue un lieu de retraite pour les parentes des fondateurs, quel que soit leur âge[172]. Ces derniers renforcent encore le caractère familial de l'institution par diverses mesures dont les dispositions prises à l'égard de la gestion du monastère ou l'*éphoreia* : Irène Doukaina, Théodora Paléologina et Théodora Synadènè confient cette fonction à leurs aînés[173]. L'institution reste ainsi entre les mains d'un membre de la famille. Si ces femmes insistent sur la fonction de protection de l'éphore, cette initiative est aussi un moyen de réserver une part des revenus à ses héritiers : son rôle est de s'assurer que le monastère reste en possession de la dotation faite par la fondatrice.

La fondation pieuse est également considérée comme un moyen de prendre soin de ses morts[174]. Dans le monastère sont commémorés les membres de la famille du fondateur : Irène Doukaina consacre une très longue section de son *typikon* à ce sujet, détaillant la nature des différentes célébrations[175]. Si Théodora Paléologina se contente, elle, de ne mentionner que les offrandes de pain faites pour les membres de sa famille lors des liturgies[176], l'évocation de la vaisselle et du mobilier de Lips suggère leurs commémoraisons[177]. Dans le règlement dédié aux Saints-Côme-et-Damien, la fondatrice n'est pas plus précise, mais les grandes dépenses évoquées laissent supposer, là aussi, l'organisation de célébration en la mémoire de ses proches[178]. Le *typikon* de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance témoigne du fait que cette fonction du monastère s'est imposée quelques années plus tard : la fondatrice prend le soin de fixer en détail la commémoraison de la fondatrice et de ses parents à l'anniversaire de leur

170. Kécharitômènè, *Typikon*, 2, l. 221-224, p. 31.
171. « τὰς τοῦ κόσμου τρικυμίας καὶ τοὺς τούτου κλύδωνας ὀψέ ποτε φευγουσαν λιμένος τρόπον εὐαγκάλου τινὸς ἐκδεξόμενον », Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 4, 17-19, p. 22.
172. Voir *supra*, c. III, p. 188.
173. Anne Comnène puis ses descendantes ; Andronic II et ses descendants ; le fils aîné de Théodora Synadènè puis son frère cadet : Kécharitômènè, *Typikon*, 3, l. 249-298, p. 33 et 35 ; l. 2227-2262, p. 143 et 145. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 19, l. 17-18, p. 30.
174. Sur ce point, voir KAPLAN, *Monastères XII^e^-XIII^e^ s.,* p. 558-560.
175. Kécharitômènè, *Typikon*, 71, l. 1759-1877, p. 119-125.
176. Lips, *Typikon*, 30, l. 22-32, p. 122 et l. 1-7, p. 123.
177. *Ibid.*, 24, l. 1-4, p. 119.
178. Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, 6, l. 26-29, p. 139.

mort[179]. À l'époque des Paléologues, le monastère devient aussi un mausolée où sont enterrés les proches : Théodora Paléologina prévoit qu'elle-même, sa fille et tous ses descendants qui le souhaiteraient seront enterrés à Lips[180]. C'est d'ailleurs cette fonction qui contraint la fondatrice à autoriser l'Empereur et les membres de sa famille à entrer dans le monastère en principe interdit à tous afin qu'ils puissent se recueillir sur les tombeaux[181].

Avec les soins qu'il promet pour les morts comme pour les vivants, le monastère constitue pour les aristocrates, tout bien pesé, un placement intéressant. La liberté qu'il offre aux femmes aristocrates d'intervenir dans la vie économique constitue manifestement un motif supplémentaire de lui donner naissance ou de le restaurer. D'autant que cette liberté peut s'étendre à d'autres domaines.

3. UNE INTERVENTION PLUS DIFFUSE

Au-delà du traitement de ces affaires personnelles, la vie de certaines moniales aristocrates montre qu'elles ont les moyens d'intervenir dans le siècle à un niveau bien plus élevé. Les cas de Théodora Raoulaina et d'Irène-Eulogie sont les mieux connus. Elles ne se sont pas contentées de tisser des liens avec les intellectuels les plus brillants de leur époque[182] : les sources les concernant établissent également qu'elles se sont activement investies dans deux grands débats religieux qui agitent l'Empire, l'union des Églises pour l'une et la querelle palamite pour l'autre. S'il ne faut pas généraliser à partir de ces deux seuls exemples, ils témoignent du fait que des princesses de la plus haute aristocratie, même lorsqu'elles sont devenues moniales restent non seulement en contact avec le monde, mais y interviennent ponctuellement dans des affaires dont elles sont exclues lorsqu'elles vivent dans le siècle.

3.1 THÉODORA RAOULAINA : UNE INTELLECTUELLE ENGAGÉE CONTRE L'UNION DES ÉGLISES

Le droit interdisant aux femmes toute intervention en public, l'intérêt qu'elles portent aux affaires de l'État ne saurait faire l'objet de longs développements. Quelle que soit la

179. Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon*, 113-119, p. 80-82 et 134-144, p. 91-94.
180. Lips, *Typikon*, 42, l. 1-17, p. 130. Sur la fonction de ce monastère comme mausolée, voir Saints-Côme-et-Damien, *Typikon*, l. 1-7, p. 138, T. MACRIDY, « The Monastery of Lips and the Burials of the Paleologi », *DOP* 18, 1964, p. 269-272 et TALBOT, *Theodora*, p. 299-300.
181. Lips, *Typikon*, 16, l. 7-16, p. 115.
182. Voir *supra*, c. IV, p. 178-179.

nature de la source, elles tiennent le plus souvent un rôle secondaire au point de n'apparaître parfois que furtivement dans le récit, même lorsqu'elles ont été actrices actives des événements relatés. Leur volonté de participer à la vie de l'Empire peut cependant se lire dans leurs amitiés comme en témoigne la liste des correspondants de Théodora Raoulaina. Si aucune lettre écrite de sa main n'a été retrouvée, les nombreuses missives qui lui sont destinées laissent supposer non seulement qu'elle fut une épistolière prolifique, mais surtout qu'elle entretenait les liens les plus étroits avec les principaux hommes d'État de l'époque : elle ne reçut pas moins de vingt-neuf lettres du patriarche Grégoire de Chypre[183], deux du mésazôn d'Andronic II, Nicéphore Choumnos[184], et une des intellectuels Manuel Holobolos[185] et Maxime Planude[186]. L'identité de ces amis ne révèle pas seulement le goût prononcé qu'elle a pour la culture - bien connu par ailleurs[187] - , mais un intérêt évident pour la politique. Le contenu de sa bibliothèque témoigne aussi de son ouverture d'esprit[188] : aux ouvrages religieux indispensables aux méditations d'une moniale cultivée[189] se mêlent des ouvrages historiques[190] ou rhétoriques[191] qui révèlent des centres d'intérêt plus originaux.

De fait, Georges Pachymère évoque l'opposition de Théodora à l'union des Églises avant son entrée au monastère. En 1274, alors que Michel VIII vient de reprendre Constantinople, le soutien du pape se révèle indispensable pour imposer définitivement le pouvoir du nouvel Empereur face à des seigneurs latins toujours menaçants[192] : la proposition de l'union des Églises s'impose comme le seul moyen de calmer leurs appétits[193]. Or, beaucoup de Byzantins s'opposent à cet accord qui impose le point de vue des Latins sur des

---

183. Des extraits de ces lettres sont publiées dans S. KUGEAS, « Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F », *BZ* 16, 1907, p. 595-602. Voir aussi W. LAMEERE, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289)*, Bruxelles-Rome, 1937 et A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium : the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood (NY), 1993. Toutes ces lettres ont été composées avant son entrée au monastère car Théodora n'y est jamais désignée sous le terme de moniale.

184. Nicéphore Choumnos, *Lettres*, 76 et 77, p. 91 et 93.

185. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* I, Saint Petersbourg, 1891, 110, p. 345. Cette lettre fut adressée à Théodora pour la consoler de la perte de son époux.

186. Maxime Planude, *Lettres*, 68, p. 245.

187. Sur ce point voir, c. IV, p. 177-178. Sur les intellectuels à Byzance, voir K.-P. MATSCHKE, F. TINNEFELD, *Die Gesellschaft im späten Byzanz : Gruppen, Strukturen und Lebensformen*, Cologne-Weimar-Vienne, 2001.

188. Concernant le contenu de la bibliothèque de Théodora, voir BUCHTHAL-BELTING, *Atelier*, p. 100-104.

189. On trouve notamment les commentaires de l'archevêque Théophylacte de Bulgarie conservés dans le *Coislin* 128.

190. *Monacensis gr*. 430

191. *Vaticanus gr.* 1899 : cet auteur est apprécié des Byzantins dans la mesure où il exprime la supériorité culturelle et religieuse du peuple grec et proclame une culture panhellénique.

192. C'est surtout le cas de Charles d'Anjou qui est prétendant au titre de l'Empire latin de Constantinople par son mariage avec la petite fille du dernier empereur latin Baudouin II de Courtenay, Catherine de Courtenay.

193. Sur l'Union des Églises et tout ce qui oppose l'église grecque et latine, voir *HC* VI, p. 821-834. Voir aussi *Le monde byzantin III*, p. 223-227.

sujets depuis longtemps débattus[194]. Si Pachymère ne dit pas ce que fit la princesse pour s'opposer à la politique de Michel VIII, il indique en revanche quelle fut sa punition : l'exil avec sa mère Irène[195] loin de la capitale, dans la forteresse de Saint-Grégoire située dans le golfe de Nicomédie[196]. Un document destiné au pape Nicolas III, rédigé par un protonotaire dénommé Ogier et daté de 1278, évoque peut-être également la princesse : mis en difficulté par ses concitoyens et soucieux de montrer sa bonne volonté dans des circonstances si difficiles, Michel VIII fait parvenir au pape un rapport rendant compte des diverses difficultés qu'il rencontre depuis l'annonce de l'union des Églises. Ce document écrit en latin de la main d'un homme qui a pu constater par lui-même la force de l'opposition à Constantinople dresse une liste des opposants que l'Empereur s'est vu contraint de punir, d'emprisonner ou de mutiler. Or il y est question de la fille d'une de ses soeurs – *soror domini mei imperatoris et neptis sua* - présentée comme une agitatrice[197]. Il est possible qu'il s'agisse de Théodora Raoulaina. C'est pendant ce long exil qu'elle aurait composé la *Vie* des frères Graptoi, iconoclastes persécutés au IXe siècle. Leur destinée ressemble à sa propre situation et plus largement à celle de tous les anti-unionistes comme elle[198] : la princesse démontrerait par cet ouvrage que les véritables orthodoxes ont pu être victimes de la tyrannie de l'empereur à différentes époques de l'histoire byzantine[199]. Elle devra attendre la mort de Michel VIII pour revenir à Constantinople et restaurer le monastère de Saint-André de Krisis[200] où elle s'installe. Cette entrée en religion ne signifie pas pour autant la fin de son intervention dans le siècle.

Comme beaucoup d'anti-unionistes, la princesse est également un soutien indéfectible du patriarche Arsène déposé par Michel VIII pour avoir excommunié ce dernier suite à

---

194. Michel VIII accepte le *Filioque*, la primauté romaine entendue comme une souveraineté directe sur toute l'Eglise, le purgatoire, la validité des azymes et d'autres points mineurs.
195. Irène Comnène Paléologina (*PLP*, 21360).
196. Georges Pachymère, *Histoire*, VII, p. 23. Sur l'emplacement de la forteresse de Saint-Grégoire, voir A. FAILLER, « Chronologie et composition dans l'*Histoire* de Georges Pachymère (Livres VII-XIII), *REB* 48, 1990, p. 21-22.
197. « *Multe mulieres baronisse et speciales propinque domini meu sancti imperatoris ad ipsam malitiam inciderunt* » dans R. G. LOENERTZ, « Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto, nonces de Michel VIII Paléologue auprès du Pape Nicholas III. 1278 printemps-été », *OCP* XXXI, 1965, p. 384, p. 392, l. 124-125. Cf. aussi D. M. NICOL, « The Greeks and the Union of the Churches. The Report of Ogerius, Protonotarius of Michael VIII Palaiologos in 1280 », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, LXIII, sec. C, I, 1962, p. 14-15.
198. Le terme de γράπτοι, qui signifie « gravés », rappelle le supplice de ces deux moines paléstiniens : des versets iconoclastes furent gravés sur leurs visages.
199. Sur les frères Graptoi, voir PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Nova* IV, p. 185 et V, p. 397-399 et C. SODE, *Jerusalem-Konstantinopel-Rom : Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart, 2001. Sur la persécution des frères Graptoi, voir la *Vie* de Michel le Syncelle, p. 84-100.
200. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 27.

l'aveuglement de l'héritier légitime du trône impérial[201]. Elle participe ainsi avec sa sœur Anne et sa mère devenue la moniale Irène-Eulogie au synode d'Adramyttion présidé par l'Empereur et le nouveau patriarche, Grégoire de Chypre en 1284[202]. Soucieux de rallier les Arsénites à ce dernier et de pacifier les relations entre les Byzantins déjà divisés par l'union des Églises, l'empereur fait de nombreuses concessions aux partisans d'Arsène, parmi lesquelles le retour de la dépouille de ce dernier à Sainte-Sophie dans la capitale[203]. Devenue moniale, Théodora demande à Andronic II l'autorisation de faire transférer les restes du patriarche dans le monastère où elle a prononcé ses vœux, Saint-André en Krisis. Le fait qu'elle l'obtienne témoigne déjà de son implication dans la vie de l'Empire et de son rôle important au sein des partisans d'Arsène[204]. Mais plus significatif encore est le choix que fait Andronic II de l'envoyer avec son beau-frère, Isaac Raoul, comme ambassadeurs pour négocier un arrangement avec le rebelle Alexis Tarchaneiôtès[205]. Certains ont avancé que ce dernier rassemble autour de sa personne tous ceux qui voient en lui le seul espoir de résistance contre les Turcs, à savoir une grande partie de la population de la région du Méandre, et parmi eux des Arsénites. Si cette présence n'est pas clairement évoquée dans les sources[206], le fait que l'empereur charge la princesse d'une telle responsabilité indique clairement que même moniale, elle continuait à entretenir des liens étroits avec le siècle et intervenait dans le domaine politique. Dernière preuve de son implication dans les débats religieux qui divisent l'Empire : elle fait construire un petit monastère proche du sien, le monydrion d'Aristinè, afin d'accueillir le patriarche Grégoire de Chypre contraint de quitter sa fonction de patriarche car son orthodoxie est alors mise en doute[207].

Quelques années plus tard, Irène-Eulogie apparaît tout aussi active derrière les murs du monastère alors même qu'elle y est entrée bien plus tôt que Théodora Raoulaina.

---

201. Sur la crise arsénite, voir V. LAURENT, « Les grandes crises religieuses à Byzance, la fin du schisme arsénite », Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine,1945 26, 2, p. 225-313 ; *HC* VI, p. 299-319 ; CONGOURDEAU, *Théolepte de Philadelphie*, p. 7-37.
202. Georges Pachymère, *Histoire*, VII, 21, p. 71.
203. Exilé par Michel VIII sur l'île de Proconèse, il y meurt en 1273. Sur le patriarche Arsène (*PLP*, 1694), voir R. MACRIDES, « Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period », *The Byzantine Saint*, éd. S. HACKEL, Londres, 1981, p. 67-87 et M. ANGOLD, *A Byzantine Government in exil : government and society under the Laskarids of Nicaea*, Oxford, 1975, p. 82-93.
204. Arsène Autôreianos (*PLP*, 1694). Georges Pachymère, *Histoire*, III, p. 97-99.
205. Georges Pachymère, *Histoire*, II, p. 230, l. 10-12. Sur ce point, voir *supra*, c. IV, p. 190.
206. Nicéphore Grégoras n'y fait pas référence lorsqu'il relate cette rébellion.
207. Nicéphore Grégoras, *Histoire*, I, p. 178-179. Sur les raisons qui poussent Grégoire de Chypre à la démission, voir *HC* VI, p. 177-178.

3.2 IRÈNE-EULOGIE : ENTRE ANTIPALAMISME ET OPPOSITION À JEAN CANTACUZÈNE

Le nom qu'elle adopte lors de son entrée au monastère semble déjà constituer un avertissement pour tous ceux qui auraient pu croire que son nouvel état lui imposerait le silence : elle choisit de se faire Eulogie comme sa grande-tante, qui paya cher avec sa fille Théodora Raoulaina, son activisme politique. Le fait qu'elle continue d'être désignée par le terme de basilissa indique par ailleurs qu'elle n'a pas renoncé à la titulature et donc à ses fonctions de princesse[208]. De fait, elle poursuit le combat de sa parente en prenant parti dans la querelle qui oppose les deux moines Grégoire Palamas[209] et Grégoire Akindynos[210] entre 1341 et 1347. En exposant leurs sentiments sur le filioque et les pratiques hésychastes qui consistent à privilégier une forme de prière intérieure continuelle, centrée sur la répétition du nom de Jésus[211], tous deux développent deux conceptions des relations entre l'homme et Dieu au sein de l'Église. Or, ces questions qui réapparaissent régulièrement à la faveur d'une possible union des Églises ont toujours divisé la société. Il pourrait donc s'agir d'un énième débat sur ces sujets polémiques si ne s'y ajoutait la guerre civile née de la minorité de Jean V à la mort de son père. La succession n'ayant pas été préparée, deux camps s'affrontent pour exercer la régence, l'un soutenant Jean Cantacuzène, familier de longue date de l'Empereur défunt mais jamais désigné comme successeur, l'autre le patriarche Jean Kalékas. Or, un synode réuni sous la présidence de Jean Cantacuzène en août 1341 condamne Grégoire Akindynos pour avoir présenté les hésychastes comme hérétiques[212]. Le patriarche saisit alors l'occasion de présenter ceux qui adhèrent à la doctrine de Palamas comme « cantacuzénistes » : la controverse religieuse s'invite dans la guerre de succession[213].

Le caractère partisan des sources rendant compte de la controverse palamite ainsi que la virulence des propos qui s'en dégagent révèlent la gravité de la crise qui agite l'Empire. Les violentes critiques lancées par chaque camp sont aussi l'occasion de saisir le rôle de chacun et son degré d'implication dans la querelle. Ainsi, dans l'un des écrits qui l'alimentent, Grégoire Palamas consacre quelques pages à celle qui est présentée comme l'un

---

208. C'est le cas dans les lettres d'Akindynos : Akindynos, *Lettres*, 6, l. 7, p. 18 ; 50, l. 102, p. 214 ; lettre 60, l. 91-92, p. 246.
209. Grégoire Palamas (*PLP*, 21546).
210. Grégoire Akindynos (*PLP*, 495).
211. Ce courant spirituel qui remonte aux Pères du désert renaît dans la seconde moitié du XIII^{e} siècle. Sur l'hésychasme voir J. MEYENDORFF, *Byzantine hesychasm : historical, theological and social problems*, Londres, 1974 (CSS 26).
212. MM I, 96, p. 202-216 ; DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2212, p. 165-166.
213. Concernant cette guerre civile, voir D. M. NICOL, *The Reluctant Emperor : a biography of John Cantacuzene, emperor and monk*, Cambridge, 1996 ; K.-P. MATSCHKE, *Fotschritt und Reaktion in Byzanz im 14. Jahrhundert. Konstantinopel in der Bürgerkriegsperiode von 1341 bis 1354*, Berlin, 1971.

des principaux soutiens d'Akindynos, la princesse Irène-Eulogie[214]. Le moine l'accuse en premier lieu d'avoir accueilli dans son monastère Akindynos après sa condamnation par le synode en 1341[215]. Cette situation ne manque pas en effet de susciter des remarques acerbes dans le camp palamite : Joseph Kalothètos accuse Akindynos de s'être vendu à la princesse pour profiter de sa fortune[216]. Il userait de cette dernière non seulement pour son confort personnel, mais également pour convaincre les Byzantins indécis en leur offrant boissons et nourritures de choix, que lui a procurées la princesse[217]. Mais au-delà de cette aide matérielle, Palamas révèle qu'Irène-Eulogie participe activement aux débats. Ainsi, juste après sa condamnation en juillet 1341, lorsque les palamites sont à la recherche du moine, elle le protège en se présentant elle-même face à eux pour débattre des sujets qui les opposent[218]. Si cet engagement de la princesse constitue une belle occasion pour Palamas de se moquer d'Akindynos, Irène-Eulogie étant présentée comme meilleure polémiste que lui, il souligne surtout la détermination de la princesse à participer à ce débat[219]. Après 1341, elle continue à lutter contre Palamas. Selon ce dernier, elle aurait aidé le patriarche Jean Kalékas à organiser le premier synode antipalamite en mai 1342 en y envoyant ses proches et une importante suite[220] : le but de la réunion, convoquée à la hâte et en secret, aurait été de condamner Palamas et même de l'intimider physiquement. Tous ces agissements conduisent Palamas à accuser la princesse de violer les lois divines en enseignant les dogmes de l'Église. Il suggère qu'elle essaie par là d'imiter l'impératrice Théodora lorsqu'elle rétablit le culte des images et mit fin au second iconoclasme[221] : leur seul point commun résiderait dans leur veuvage qui

---

214. Il s'agit du *septième traité antirrhétique contre les écrits d'Akindynos rejetant la lumière de la grâce et ceux qui, à différentes époques, ont été illuminés par elle*. Palamas y fait, entre autre, une digression historique afin de fustiger l'attitude d'Irène-Eulogie, soutien d'Akindynos. Voir Grégoire Palamas, *Contre Akindynos*, VII, p. 466-469.

215. Grégoire Palamas, *Contre Akindynos*, VII, l. 29-31, p. 467 et l. 7-12, p. 468. Il y serait resté jusqu'en 1344 d'après Meyendorff : voir J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1958, p. 101.

216. « Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀργύριον πυκνῶς ἀναλισκόμενον αὐτῷ ἱκανώτατον ἦν πρὸς ἐπαναγωγὴν καὶ θήραν τῶν πάντα ῥαδίων· ὅπῃ δ' αὐτῷ τὸ ἀργύριον πεπόρισται, οὐδένα οἶμαι τῶν παρόντων ἀγνοεῖν », Joseph Kalothétos, *Discours*, II.

217. « Ἀλλὰ τί ποτ' ἄν σε τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀγάπης καὶ τοῦ δεσμοῦ ἀπαγάγοι ; Μᾶλλον δὲ τίς ἠδυνήθη ἀπαγαγεῖν σε ; Γυνὴ κατὰ γῆν εὐγενής, βάρος ἀργυρίου, λιπαραὶ τράπεζαι, μαγείρων μαγγανεύματα, θρύψις σαρκός, οἶνος ἀνθοσμίας, κατερραστωνευμένος βίος, δι' ὧν καὶ αὐτὸς τοὺς ἀστηρίκτους καὶ ἀπαιδεύτους κατασπᾷς καὶ κατασύρεις εἰς τὸ σαυτοῦ τῆς ἀπωλείας βάραθρον ; », Joseph Kalothétos, *Discours*, III, l. 49-53, p. 143. Joseph Kalothétos, *Discours contre Akindynos*, p. 143.

218. Grégoire Palamas, *Contre Akindynos*, l. 6-23, p. 468.

219. *Ibid.*, l. 23-33, p. 468 et l. 1-15, p. 469.

220. « …τὴν λεγομένην σύνοδον, ἐν ᾗ τῶν μὲν ἑκάστοτε κατ' ἔθος συνεδρευόντων ἀρχιερέων τῷ πατριάρχῃ συγκέκληται τις ἕτερος οὐδαμῶς, τῶν δ' ἀρχόντων οἱ τῆς χουμναίνης συγγενεῖς βασιλίσσης καὶ τούτων οἱ τῶν ἄλλων νεώτεροι παρῆσαν ἐκεῖ δούλων κατάλληλον, ἐσμὸν ἐπαγόμενοι καὶ μεταξύ τούτων δ' Ἀκίνδυνος ἦν… », Grégoire Palamas, *Lettres à Philothée*, l. 13-18, p. 535.

221. Après la mort de l'empereur Théophile, en moins d'un an l'impératrice parvient à mettre fin à l'iconoclasme, sans que sa condamnation ne s'étende à celle de son époux et de la dynastie toute entière. Sur le

leur confère un pouvoir, mais quand l'une l'exerce à juste titre pour une noble cause – la restauration de l'orthodoxie -, l'autre en use pour soutenir des hérétiques alors même qu'elle a perdu toute prérogative impériale avec la mort de son époux[222].

Irène-Eulogie est autant critiquée par ses détracteurs qu'encensée par ceux qu'elle soutient. Le portrait qu'Akindynos dresse de la princesse est sans doute le plus flatteur : alors qu'elle était une nouvelle Jézabel pour Joseph Kalothètos[223], le moine la compare pour sa richesse à Crésus et pour sa puissance à Sémiramis[224]. Selon lui, sa piété, sa générosité et sa grande culture, qui se manifeste dans sa connaissance des Écritures, en font une femme digne d'admiration[225] ; ses vertus sont si grandes qu'elle peut même prétendre à être aussi pieuse que les plus nobles des hommes[226]. Nicéphore Grégoras, tout aussi élogieux pour celle qu'il désigne comme une vraie princesse pour l'étendue de sa culture, va jusqu'à la présenter comme victime de persécutions[227]. Selon lui, elle devient sainte après sa mort, des miracles se produisant sur sa tombe[228].

Les sentiments que provoque la princesse chez ses contemporains témoignent assez de son intervention dans le siècle : comme les lettres de ses deux directeurs spirituels le suggéraient, elle ne parvient pas à obéir à la règle de séparation avec le monde et au recueillement. Elle est un bon exemple de la possible participation des moniales à la vie du siècle.

---

second iconoclasme et le rôle de Théodora, voir J. HERRIN, *Women in purple : Rulers of Medieval Byzantium*, Londres, 2001.

222. « Τί γὰρ εἴπερ ὀνόματός τινος ἐπὶ βραχὺ μετέσχε δυναστείας ποτέ ; Ἆρα μετὰ τῶν ἐπειλημμένων τοῦ κράτους τῆς βασιλείας παρὰ τοῦτο τετάξεται καὶ νομοθετήσει δεῆσαν καὶ συναθροίσει κοινὰς συνόδους (…) ; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Καὶ τί λέγω ταύτην, ἢ καὶ μετὰ τὸ ἐν βασιλέως ἐκεῖνο κῆδος, δουλὶς ἦν τῶν ὡς ἀληθῶς βασιλευόντων ἀεί ; », Grégoire Palamas, *Contre Akindynos*, l. 25-31 p. 469.

223. « …ἡ Ἰεζάβελ ὅλαις χερσὶ καταντλοῦσα τὸ ἀργύριον. », Joseph Kalothètos, *Discours contre Akindynos*, l. 260-261, p. 293 et « Οἱ φαγόντες τράπεζαν Ἰεζάβελ παρ' οὐδὲν ἔθεσαν λόγους, νόμους, προφήτας, ἀποστόλους καὶ ὅσους ἄλλους. », l. 321-322, p. 295. L'épouse du roi d'Israël Achab, exemple même de la femme qui exerce une mauvaise influence sur son mari, est également connue pour l'autorité avec laquelle elle exerce le pouvoir. On la retrouve dans le livre des rois : I Rois, XVI-XXI ; II Rois, IX.

224. « ἦν ἴσθι φρονοῦσαν ἐπὶ τοῖς σοῖς οὐχ ἧττον ἢ ὁ Κροῖσος ἐπὶ τοῖς χρήμασιν ἢ Σεμίραμις τῇ Βαβυλῶνι ἡ αὐτή τῇ ἁλουργίδι, … », Grégoire Akindynos, *Lettres*, 60, l. 95-97, p. 246.

225. « οὐδενὶ παραχωροῦσα τοῦ ὑπὲρ εὐσεβείας διτῆς ἐκκλησίας συνέσεως. », Grégoire Akindynos, *Lettres*, 60, l. 97-99, p. 246.

226. « τὴν σοφίαν, τὴν φιλοθεΐαν, τὴν μεγαλόνοιαν, τὴν περὶ πάντα ἀκρίβειαν, καὶ ἡ θεοφιλεστάτη βασίλισσα ἡ ἐπὶ τοῦ κανικλείου θυγάτηρ, (…) γυνὴ τὴν φύσιν, οὐ γυνὴ τὸν τρόπον, τοῖς ἀνδρῶν γενναιοτάτοις ἐφάμιλλος τὰ κάλλιστα καὶ σπουδαιότατα καὶ θεοφιλέστατα. », Grégoire Akindynos, *Lettres*, 60, l. 92-95, p. 246. On retrouve ici l'idéal de la femme qui se fait homme : voir *supra*, c. II, p. 72.

227. « Εὐλογία γὰρ ἡ τῷ ὄντι βασίλισσα, καὶ τὰς ἐπωνυμίας συμφώνους τῷ βίῳ λόγοις ἅμα κτησαμένη καὶ ἔργοις, πολλοὺς ὑπὲρ τῶν θείων δογμάτων τῆς ἐκκλησίας θορύβους καὶ διωγμοὺς καὶ ποικίλας ἐπαγωγὰς συμφορῶν ὑποστᾶσα, καὶ πρὸς οἷς εἶχεν ὁμοῦ τῷ γήρᾳ νοσήμασιν ἄλλοις προτερον καὶ πλείοσιν ἔτι περιπεπτωκυῖα, καὶ τελέως οὕτω καὶ κατὰ βραχὺ τὸ σῶμα δαπανηθεῖσα, πρὸς τὴν ἀΐδιον ἐκείνην τέως μετέστη μακαριότητα. », Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, l. 2-9, p. 238.

228. « νῦν οὖν σε παρακαλοῦσιν οἱ φιλοὶ λόγοις ἐπιταφίοις ἐκείνην κοσμῆσαι, ἐπεὶ καὶ πολλὰ προφανῶς τῶν τῳ ἐκείνης προσιόντων τάφῳ νοσήματα τὴν ταχίστην ἐλαύνονται, τοῦ θεοῦ κἀντεῦθεν ἐλεγχοντος τὴν τῶν διωκότων ἀπόνοιαν καὶ ἀσέβειαν. », Nicéphore Grégoras, *Histoire*, III, l. 37, p. 238.

3.3 DES MONIALES ARISTOCRATES ACTIVES DANS LES DÉBATS PUBLICS

L'intervention des femmes dans les crises agitant l'Empire n'est pas un phénomène nouveau : la crise iconoclaste qui a mobilisé impératrices et autres aristocrates jusqu'à s'opposer à leurs proches, en constitue la preuve la plus manifeste[229]. L'intervention des femmes au XIV^e^ siècle se distingue plutôt par le statut de ces dernières : parmi celles qui font entendre leurs voix lors des débats qu'ont suscités l'Union des Églises, la querelle arsénite et la controverse palamite, nombreuses sont les moniales. D'autres exemples s'ajoutent à ceux de Théodora Raoulaina et d'Irène-Eulogie. Michel VIII doit non seulement faire face à l'opposition de sa sœur Irène, mais aussi à celle de son autre sœur, Marie[230], devenue la moniale Marthe lorsqu'elle entre dans le monastère de Kyra Martha dont elle est la fondatrice[231]. Le soutien qu'elle apporte en 1265 au moine arsénite Hyakinthos montre qu'il y eut un précédent au cas d'Akindynos : Pachymère prétend qu'elle accueillit et nourrit le moine alors qu'il était en disgrâce[232]. L'historien indique que ce dernier est également soutenu par deux autres moniales, fille et belle-fille de Marie-Marthe, Théodora Tarchaneiôtissa[233] et Nostongonissa Tarchaneiôtissa[234]. L'implication de cette dernière dans le conflit aurait d'ailleurs conduit Andronic II à la choisir pour négocier avec les arsénites et tenter une réconciliation[235]. Les actes du patriarcat rendent enfin compte du soutien de la moniale Maroulina[236], fondatrice de la Théotokos Varangiotissa[237], aux arsénites. Alors que le patriarche prend acte de son vœu d'utiliser toute sa fortune pour préserver et faire fonctionner le monastère dans les années 1350[238], dix ans plus tard, elle est excommuniée pour avoir manifesté son adhésion aux idées de Barlaam et d'Akindynos[239].

Toutes ces femmes partagent différents points communs. D'une part, hormis Maroulina, elles appartiennent toutes à la plus haute aristocratie, issues le plus souvent du premier cercle

229. C'est le cas de la fille de Constantin V, Anthusa, d'Irène, la femme de Léon IV, d'Euphrosyne, la femme de Michel II et enfin de Théodora, la femme de Théophile.
230. Marie (*PLP*, 16885).
231. Voir Annexe 4, n° 23.
232. Georges Pachymère, *Histoire*, I, p. 295. Marie-Marthe est la veuve de Nicéphore Tarchaneiôtès. Voir LAURENT, *Kyra Martha*.
233. Théodora Tarchaneiôtissa (PLP, 27510). Georges Pachymère, *Histoire*, II, p. 385.
234. Nostongonissa Tarchaneiôtissa (*PLP*, 27512). Georges Pachymère, *Histoire*, I, p. 292, p. 294 et p. 296. Voir aussi *supra*, c. II.
235. Georges Pachymère, *Histoire*, II, p. 353-354.
236. Maroulina (*PLP*, 17161).
237. Concernant ce monastère, voir Annexe 4, n° 42.
238. Voir *supra*, c. II, n. 111, p. 89.
239. « ἥτις καὶ ἐπιλαβομένη τούτου οὐ μόνον τὶ τῶν ὑπησχημένων δέοντος ἐνεδείξατο, ἀλλὰ καὶ τοῖς κακοῖς δόγμασι τῆς τοῦ Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκινδύνου συνδιαφθαρεῖσα… », *DRPK* III, l. 26-29, p. 516. Voir également DARROUZÈS, *Régestes*, fasc. V, 2419, p. 347.

des proches de l'Empereur. Elles sont par ailleurs très riches. Ceux qu'elles soutiennent ne peuvent se contenter d'une adhésion spirituelle : ils ont besoin d'un soutien matériel, parfois urgent comme le montre le cas des condamnés – Hyakinthos, Akindynos - qui trouvent refuge chez les moniales. Les aristocrates se font alors mécènes et porte parole de leurs idées. Pour ce faire, elles doivent être cultivées. On a relevé dans différentes sources que les moniales qui s'impliquent dans la vie de l'Empire font preuve d'une réelle érudition, en particulier d'une solide maîtrise des ouvrages théologiques. Elles continuent d'ailleurs d'entretenir cette culture : Théodora Raoulaina entre au monastère avec sa bibliothèque et continue à l'alimenter en tant que copiste et mécène, tandis qu'Irène-Eulogie échange des ouvrages avec ses directeurs spirituels. Leur mode de participation constitue un dernier point commun. Si elles participent au débat alors qu'elles n'ont pas forcément quitté le monde, elles sont plus entendues et leurs gestes ont plus d'impact lorsqu'elles sont moniales. Ce paradoxe peut sans doute s'expliquer par le fait qu'il n'existe plus aucun moyen de les faire taire : il serait impopulaire de punir une moniale et tout exil ou tout emprisonnement est impossible, puisqu'elles se sont déjà retirées du monde. Ainsi le monastère leur offre une liberté d'expression dont elles ne sauraient jouir dans le siècle : protégées de toute intervention par leur statut de moniale et les murs des institutions qui les accueillent, elles se sentent plus libres de participer aux débats publics.

L'activité des moniales aristocrates ne se limite pas au seul espace du monastère dans lequel elles sont accueillies et au seul domaine spirituel. La documentation rend compte de diverses interventions dans le siècle.

Dans le domaine juridique, leur participation est sollicitée : les moniales y remplissent leurs devoirs mais défendent aussi leurs intérêts propres. Pour ce faire, elles sont amenées à apparaître devant le tribunal, à l'encontre d'un droit qui cherche à faire disparaître les femmes de la scène publique. Leur action, au reste, est mieux acceptée dans le monde économique, car moins visible. Même devenues moniales, elles restent propriétaires de leur héritage et cherchent à le conserver, à le défendre face aux prédateurs ou même à l'accroître, au risque d'entrer en contradiction avec le principe monastique de dépouillement. Outre la compétence qu'y démontrent les moniales, cette activité met également au jour la dimension économique de la fondation monastique : les aristocrates peuvent garder le contrôle de leur patrimoine en l'affectant au monastère qui les accueille et en devenant abbesse, à moins qu'elles n'en soient fondatrices. Le sort de la fortune de ces monastères repose sur le fait qu'ils peuvent avoir un statut privé et que leurs biens sont légalement inaliénables : ils bénéficient alors de tous les

droits de la propriété privée et de tous les avantages des biens ecclésiastiques. Avec toutes ces garanties, les aristocrates conçoivent ainsi leur fondation comme un lieu de retraite pour leurs proches, et y font provision de bien pour elles. Quant aux fondatrices, elles suivent un objectif moins religieux que celui de la recherche du salut éternel : elles essaient d'augmenter leurs revenus, et, le plus souvent, de les transmettre à leurs descendants. Dans un article consacré à la transmission d'un patrimoine à soi-même, G. Dagron montre l'intérêt que constitue une fondation pieuse. « Elle répond aux contradictions des intentions et des moyens : se donner à soi-même (famille et clercs sont suspects) sous couvert de donner à Dieu, pour le salut de son âme »[240]. Il faut ajouter aussi les biens les biens pour soi-même, mais aussi pour ses héritiers. Il faut bien voir que pour les femmes, la valeur de cette fondation est plus importante encore dans la mesure où elle leur offre une liberté d'en faire profiter leurs parents avec les moyens pour y parvenir. Si les préoccupations spirituelles continuent d'être au cœur de l'initiative des fondatrices, la perspective de réaliser un bon placement n'y est pas non plus étrangère. De sorte qu'on peut légitimement s'interroger sur le dévoiement des principes monastiques prônant la séparation du monde et de ses richesses.

La participation de certaines moniales dans les conflits qui secouent l'Empire au cours du XIV^{e} siècle indique clairement qu'elles n'ont nullement l'intention de se couper du monde une fois entrées au monastère. Au contraire, leur activité semble plus grande encore lorsqu'elles y prononcent leurs vœux : protégées par leur nouveau statut et la règle de claustration, elles se révèlent plus libres de s'exprimer et d'agir.

240. DAGRON, *Hériter*, p. 99.

CONCLUSION

À l'issue de l'enquête que nous avons menée, plusieurs constats peuvent être dressés. La place, la condition sociale et juridique des moniales dont nous cherchions à déterminer les contours entre la fin du XI^e^ et le milieu du XV^e^ siècles restent celles d'un être inférieur, malgré l'image flatteuse dont elles bénéficient dans la société byzantine. Cette inégalité est manifestement le fruit d'une construction sociale. Car le droit émane essentiellement des Écritures, lesquelles ne se révèlent pas radicalement défavorables à la femme : si cette dernière a été créée après l'homme et, née d'une côte d'Adam, à partir de lui[1], elle est avant tout une créature de Dieu et à ce titre reconnue spirituellement comme l'égale de l'homme. C'est donc de l'interprétation masculine de ces textes que naît l'inégalité de la société byzantine. Et quand bien même elle est atténuée dans l'univers monastique, la perception d'une nature féminine supposément dangereuse ne s'y efface pas complètement. D'autant que le droit romain affirme par ailleurs l'infériorité féminine. De la sorte, si le monachisme féminin a vu le jour en même temps que son homologue masculin, si les fonctions qu'on attribue à tous ceux qui ont rejoint le monastère, hommes comme femmes, sont identiques[2], si les prescriptions qui leur sont faites sont presque similaires[3], des différences notoires existent entre la condition des moines et celle des moniales. Les articles portant sur les responsabilités religieuses de ces dernières, plus limitées que celles des moines, lesquels peuvent accéder au sacerdoce, et sur la clôture, plus stricte pour les moniales, en témoignent tout autant que le renom des monastères masculins, bien plus considérable que celui de leurs voisins féminins. Même si plus d'un siècle s'écoule entre leurs deux fondations, la comparaison entre les monastères du Pantokratôr et de Lips peut en rendre compte : s'ils sont tous deux nés de la volonté impériale, richement dotés, associés à un hôpital, l'institution créée par Jean II Comnène s'impose comme l'un des plus grands monastères byzantins alors que la fondation de Théodora Paléologina n'atteint pas une telle célébrité. La restriction de la fonction philanthropique peut expliquer en partie ce phénomène : la rencontre entre les moniales et le

1. « Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme », Genèse 2:21-25.
2. Prier pour le salut des hommes et venir en aide aux nécessiteux et aux malades.
3. On a pu voir que s'il n'existe pas dans l'Empire byzantin comme en Occident d'ordres s'organisant selon des règles édictées par leur fondateur, les fondateurs des monastères s'inspirent de quelques grands textes. Voir *supra*, c. I, p. 29-30.

monde extérieur soulève des problèmes inconnus pour les moines, et nécessite de multiples aménagements. C'est donc avec plus de facilités que les monastères masculins assurent une telle fonction. De même, le rayonnement culturel des monastères féminins est bien moindre, comparé à celui de leurs homologues masculins : les deux carrières imposées aux femmes ne nécessitant pas plus que la maîtrise de la lecture et de l'écriture, elles ne peuvent prétendre concurrencer les moines dans le domaine culturel. Le cas d'Anne Comnène et celui de Théodora Raoulaina, érudites et mécènes, sont exceptionnels. Et pourtant, malgré tous ces désavantages, l'univers monastique se présente comme l'espace où l'inégalité entre les hommes et les femmes est la plus réduite. Les monastères doubles accueillant les deux sexes en sont des témoignages éloquents : les prescriptions et conseils qui y sont prodigués s'adressent indifféremment aux moines et aux moniales.

L'existence de cet espace où les inégalités entre homme et femme sont atténuées ne saurait expliquer à elle toute seule le fait que des aristocrates se font moniales. Ce sont les transformations que connaît l'aristocratie, entre le XI^{e} et le XV^{e} siècle, qui les poussent vers ce choix : la condition de moniale présente pour les femmes aristocrates des intérêts politiques et économiques, aussi bien que spirituels. Lorsqu'ils sont exprimés, les motifs d'entrée avancés par les moniales ne sont guère originaux : si l'on met de côté celles qui sont contraintes de le devenir – le monastère à cette époque continue de jouer le rôle de prison ou de lieu d'exil pour se débarrasser d'un personnage gênant -, le choix des autres se présente avant tout comme l'expression d'une piété. Le cas d'Irène-Eulogie suffit à convaincre que les vocations sincères existent : alors que son père la décourage de prendre si précocement un tel engagement, qu'aucune contrainte ne la pousse à agir en ce sens, elle se fait moniale à seize ans seulement. Cependant, l'âge d'entrée des aristocrates au monastère ainsi que leur profil – mère et épouse à la vie bien remplie -, montrent que la plupart des femmes qui font ce choix cherchent par ce geste à assurer leur Salut au crépuscule de leur existence. Née en même temps que le monachisme byzantin, cette quête du Salut ne se manifeste pas forcément par la prise de voile : les dons faits au monastère, voire la fondation de l'un d'entre eux pour celles qui en ont les moyens, peut suffire. Notre enquête nous a ainsi permis de constater qu'entre les XI^{e} et XV^{e} siècle, les aristocrates commencent par fonder ou restaurer un monastère avant d'éventuellement y rentrer, et pas toujours en tant que moniale, comme le prouve l'exemple d'Irène Doukaina. Le contexte s'y prêtant, sous le règne des Paléologues, les fondations et surtout les restaurations commanditées par des femmes se multiplient : après l'occupation de Constantinople par les Latins, nombre de bâtiments sont laissés à l'abandon, parmi lesquels

les monastères. Ces fondations peuvent alors assurer le salut de toute une famille en se faisant mausolées comme le monastère de Lips : les prières perpétuelles des moniales y veillent. Ainsi, lorsque les aristocrates entrent au monastère, elles le font tardivement, le plus souvent à la mort de leur époux. La coïncidence des passages, l'un au statut de veuve, l'autre à celui de moniale, révèle l'existence de motifs autres que spirituels dans la décision que prennent les aristocrates de s'engager dans une telle carrière.

Les aristocrates ne font certes pas partie de cette catégorie de femmes qui ne peuvent plus subvenir à leurs besoins une fois leur mari disparu, et qui voient dans le monastère le seul lieu de refuge possible. Néanmoins, c'est bien pour des raisons économiques et parce qu'elles sont devenues veuves que les aristocrates font ce choix. Leurs biens étant inaliénables, le monastère constitue pour elles un moyen de conserver une fortune qu'elles ne peuvent gérer qu'une fois leur époux défunt. Ainsi, la possibilité de gérer par elle-même son patrimoine explique peut-être ainsi la précipitation avec laquelle Théodora Synadènè se fait moniale immédiatement après la mort de son époux. Dans le contexte troublé du XIV^{e} siècle, où les biens aristocratiques risquent d'être confisqués par l'Église, l'État ou l'Empereur toujours à la recherche de nouvelles ressources, la fondation monastique s'offre comme une opération financière intéressante, dans la mesure où elle est un moyen de léguer sa fortune à ses descendants sans risque de la voir amputer.

Cette instrumentalisation du monastère par les aristocrates se manifeste sous d'autres formes. Quand dans les règlements apparaissent nombre d'exceptions destinées à rendre plus douce et plus facile la vie des parentes et alliées de la fondatrice, les actes de la pratique montrent quelles entorses on peut faire subir aux principes monastiques, telles les ambassades dirigées par des princesses à la demande de l'Empereur. En trouvant ainsi des accommodements avec les règles, les aristocrates transforment les monastères qu'elles ont fondés en des lieux de retraite dorée pour elles et leurs proches. Si la prière, la méditation et le recueillement ne sauraient y disparaître, ces femmes bien nées voient aussi dans ces institutions un espace où finir paisiblement leurs jours entourées de leurs parentes : Irène Doukaina fut soignée jusqu'à sa mort par sa fille au monastère de la Kécharitômènè qu'elles avaient toutes deux rejoint.

Dans cet espace où l'assouplissement des règles est possible pour les aristocrates, les contraintes apparaissent finalement moins fortes que celles du siècle : ainsi en témoigne le l'activité que certaines y déploient. Est-ce à dire qu'elles exploitent leur condition de femme cloîtrée pour participer à la vie de l'Empire ? On peut le penser en observant les interventions très partisanes de Théodora Raoulaina et d'Irène-Eulogie dans les controverses religieuses qui

agitent les consciences de leur temps. De fait, la situation de ces femmes laisse peu de moyens aux Empereurs pour les réduire au silence : leur engagement suscitant le respect public, le fait de les punir apparaîtrait impopulaire. Par ailleurs, leur présence au monastère rend tout emprisonnement inopérant puisqu'elles sont déjà cloîtrées. C'est donc en s'enfermant dans un monastère que les aristocrates parviennent à conquérir plus de liberté. À ce qu'il apparaît, l'entrée dans cette institution participe d'une stratégie de contournement des contraintes sociales pour s'affirmer dans le domaine sacré, et même au-delà, dans des domaines interdits aux femmes. Dans un contexte qui les y incitait, et alors que les règles auraient dû produire le résultat contraire, les femmes aristocrates ont su tirer profit du statut de la moniale pour y gagner plus de pouvoir, plus de liberté et plus de visibilité.

ANNEXES

ANNEXE 1 : EMPEREURS ET PATRIARCHES AUX XII^{E}/XV^{E} SIÈCLES

Liste des empereurs et des patriarches de Constantinople sous les Comnènes

Empereurs	Patriarches
Alexis I^{er} Comnène (B 15)(1081-1118)	Eustrate Garidas (1081-1084)
	Nicolas III Grammatikos (1084-1111)
	Jean IX Agapètos (1111-1134)
Jean II Comnène (B 34) (1118-1143)	Léon Stypès (1134-1143)
Manuel I^{er} Comnène (B 81) (1143-1180)	Michel II Kourkouas (1143-1146)
	Cosmas II Attikos (1146-1147)
	Nicolas IV Mouzalôn (1147-1151)
	Théodote II (1) (1151-1152)
	Néophyte (1153-1154)
	Théodote II (2) (1153-1154)
	Constantin IV Chliarènos (1154-1157)
	Luc Chrysobergès (1157-1170)
	Michel III d'Anchialos (1170-1178)
	Charitôn Eugéniôtès (1178-1179)
	Théodose Boradiôtès (1179-1183)
Alexis II Comnène (1180-1183)	
Andronic I^{er} (1183-1185)	Basile II Kamatèros (1183-1186)
	Nicétas II Mountanès (1186-1189)
Isaac II Ange (1) (1185-1195)	Dosithée de Jérusalem (1) (1189)
	Léonce le Théotokite (1189)
	Dosithée de Jérusalem (2) (1189-1191)
	Georges II Xiphilin (1191-1198)
	Jean X Kamatèros (1198-1206)
Alexis III Ange (1195-1203)	
Isaac II Ange (2) (1203-1204)	
Alexis IV Ange, coempereur (1203-1204)	
Alexis V Mourtzouphlos (1204)	

Liste des empereurs et des patriarches de Constantinople sous les Paléologues

Empereurs	Patriarches
	Arsène I^er^ Autôreianos (*PLP*, 1694) (1254 –1259)
Michel VIII Paléologue (*PLP,* 21528) (1259 – 1282)	
	Nicéphore II (*PLP,* 21596) (1259 – 1260)
	Arsène I^er^ Autôreianos (2) (1261 – 1265)
	Germain III Gabras (*PLP,* 17091) (1265 – 1266)
	Joseph I^er^ le Galèsiôte (*PLP,* 9072) (1266 – 1275)
	Jean XI Bekkos (*PLP,* 2548) (1275 – 1282)
Andronic II Paléologue (*PLP,* 21436) (1282 – 1328)	
	Joseph I^er^ le Galèsiôte (2) (1282 – 1283)
	Grégoire II de Chypre (*PLP,* 4590) (1283 – 1289)
	Athanase I^er^ (*PLP,* 415) (1289 – 1293)
	Jean XII (*PLP,* 92161) (1294 – 1303)
	Athanase I^er^ (2) (1303 – 1309)
	Niphôn I^er^ (*PLP,* 20679) (1310 – 1314)
	Jean XIII Glykys (*PLP,* 4271) (1315 – 1319)
	Gérasimos I^er^ (*PLP,* 3783) (1320 – 1321)
	Isaïe I^er^ (*PLP,* 6743) (1323 – 1332)
Andronic III Paléologue (*PLP,* 21437) (1328 – 1341)	
	Jean XIV Kalékas (*PLP,* 10288) (1334 – 1347)
Jean V Paléologue (*PLP,* 21485) (1341 – 1347)	
Jean VI Cantacuzène (*PLP,* 10973) (1347 – 1354)	

Jean V Paléologue (2)
(1354 – 1376)

Andronic IV Paléologue (*PLP,* 21438)
(1376 – 1379)

Jean V Paléologue (3)
(1379 – 1390)

Jean VII Paléologue (*PLP,* 21480)
(1390)

Jean V Paléologue (4)
(1390 – 1391)

Manuel II Paléologue (*PLP,* 21513)
(1391 – 1425)

Jean VIII Paléologue (*PLP,* 21481)
(1425 – 1448)

Constantin XI Paléologue (*PLP,* 21500)
(1449 – 1453)

Isidore I[er] (*PLP,* 3140)
(1347 – 1350)

Kallistos I[er] (*PLP,* 10478)
(1350 – 1353)

Philothéos I[er] Kokkinos (*PLP,* 11917)
(1353 – 1354)

Kallistos I[er] (2)
(1355 – 1363)

Philothéos I[er] Kokkinos (2)
(1364 – 1376)

Makarios (*PLP,* 16310)
juin 1377 – juillet 1379

Nil Kérameus (*PLP,* 11648)
(1380 – 1388)

Antoine IV (*PLP,* 1113)
(1389 – 1390)

Makarios (2)
(1390 –1391)

Antoine IV (2)
(1391 – 1397)

Kallistos II Xanthopoulos (*PLP,* 20820)
(1397)

Matthieu I[er] (*PLP,* 17387)
(1397 – 1410)

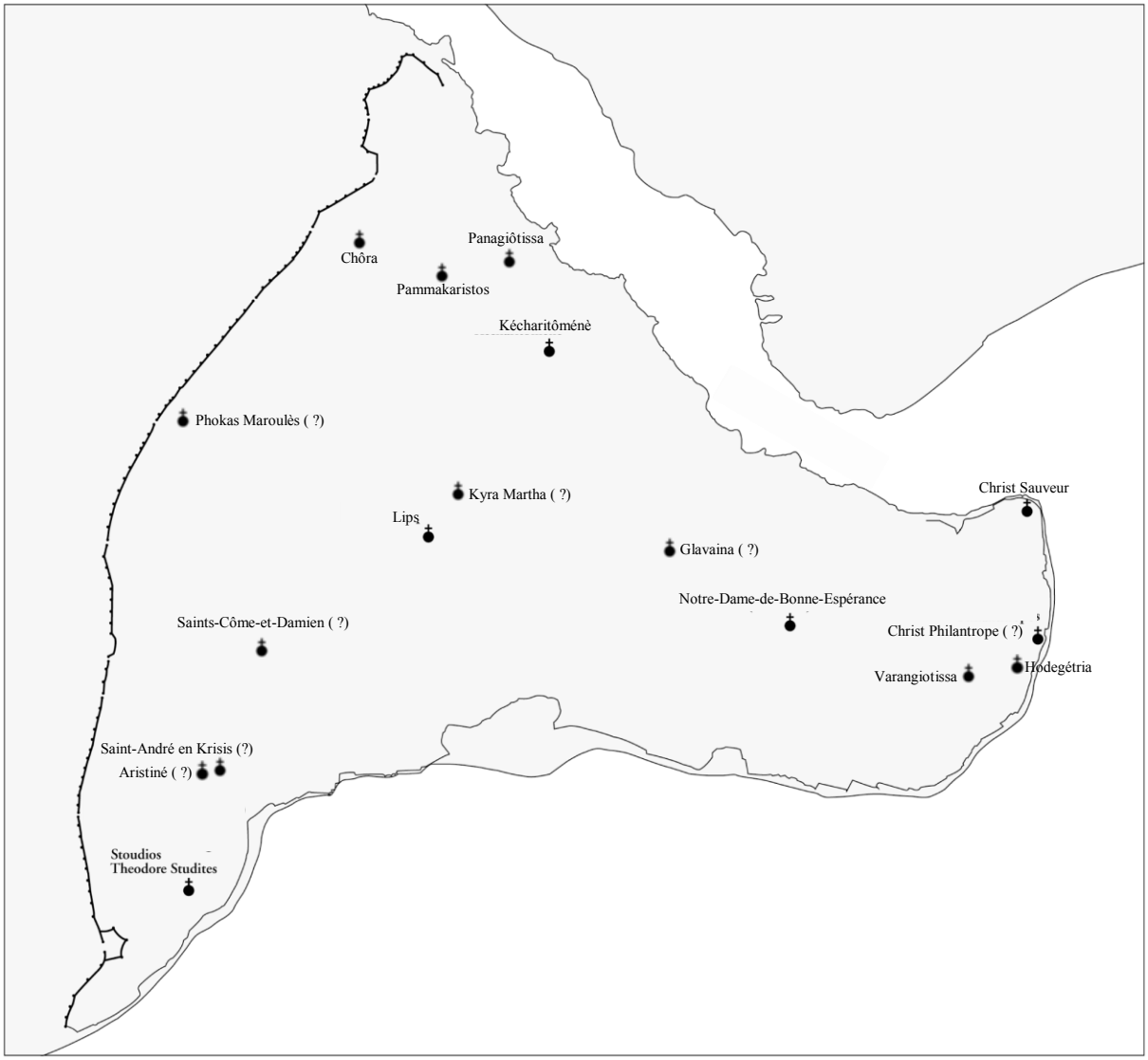
Euthymios II (*PLP,* 6268)
(1410 – 1416)

Joseph II (*PLP,* 9073)
(1416 – 1439)

Mètrophanès II (*PLP,* 18069)
(1440 – 1443)

Grégoire III Mélissènos (*PLP,* 4591)
(1445 – 1451)

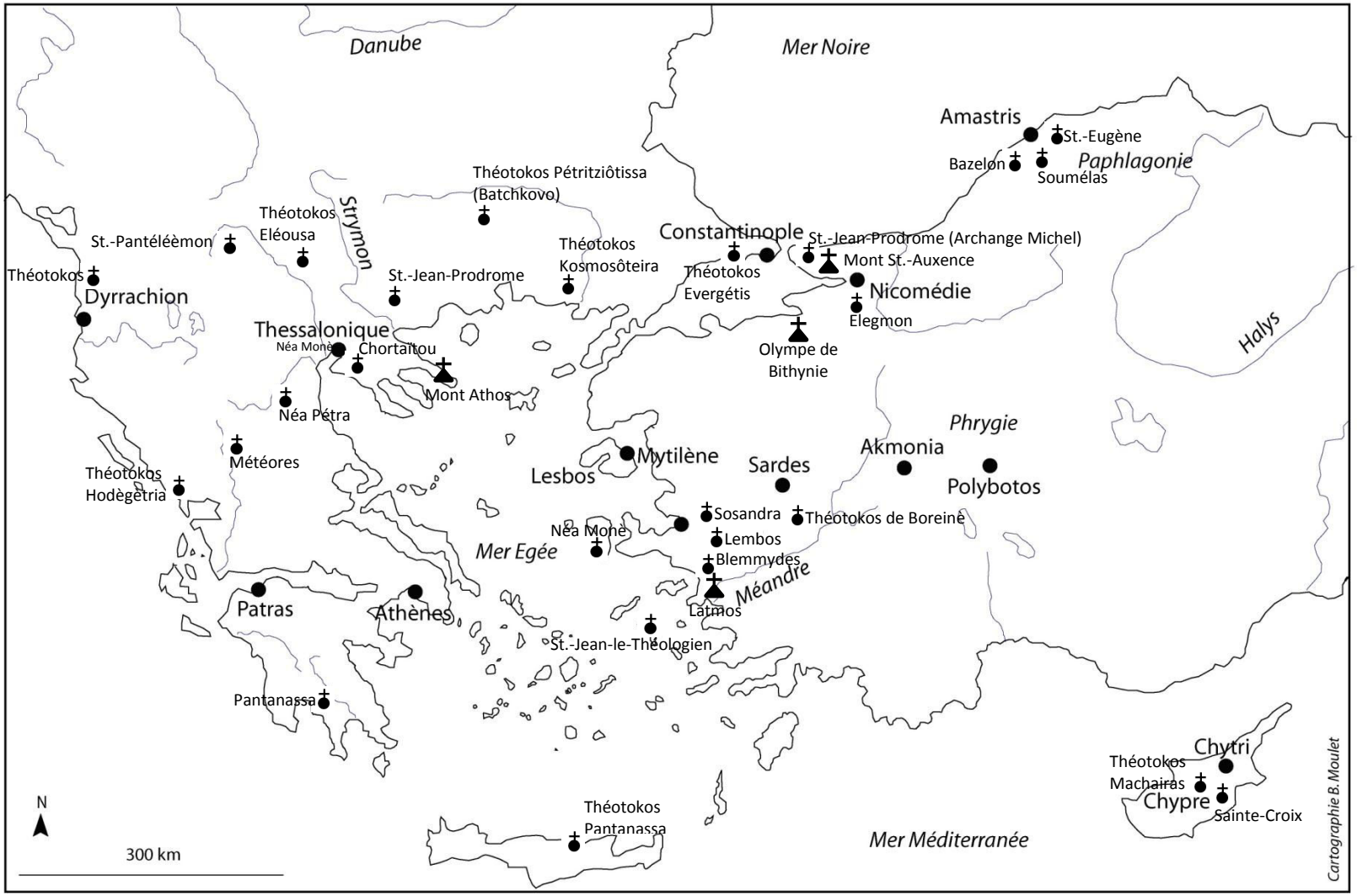
ANNEXE 2 : LES PRINCIPAUX MONASTERES FEMININS DE CONSTANTINOPLE ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIECLES



Monastère

NB : Les localisations imprécises sont figurées par un point d'interrogation

ANNEXE 3 : LES PRINCIPAUX MONASTERES DE L'EMPIRE ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIECLES



Monastère

Concentration de monastères (sainte montagne)

ANNEXE 4 : LES MONASTÈRES FÉMININS CONNUS ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES

Monastères masculins convertis en monastères féminins

Monastères doubles

	Noms	Source	Bibliographie	Fondateurs	Date de fondation	Localisation	Remarques
	XII^{e} siècle : 14 fondations						
1	Théotokos Kécharitômènè	*Typikon*	Janin, *Églises et monastères*, p. 196-199	Irène Doukaina	Au cours du règne d'Alexis I^{er}(1081-1118)	Constantinople	**Existe encore au XV^{e} siècle** En partie visible aujourd'hui
2	*Kellaraias*	*Typikon* de la Kécharitômènè	Janin, *Églises et monastères*, p. 188	? Donné à Irène Doukaina par le patriarche Nicolas III Grammatikos	?	Constantinople (à proximité de la Kécharitômènè ?)	Lieu de sépulture des moniales de la Kécharitômènè
3	Saint-Nicolas	- *Typikon* de la Kécharitômènè - Miracles de saint Nicolas - *Vie* de sainte Euphrosyne la jeune	Janin, *Églises et monastères*, p. 373-374	?	XII^{e} siècle ?	Constantinople (à proximité de la Kécharitômènè ?)	Cité dans l'article indiquant les limites du monastère de la Kécharitômènè. **Existe encore au XV^{e} siècle**
4	Aristinè	- *Typikon* de Saint-Mamas - Georges Pachymère	Janin, *Églises et monastères*, p. 51-52	? Théodora Raoulaina	Attestée en 1159 Avant 1289	Constantinople (à proximité de Saint-Mamas)	Théodora Raoulaina le restaure en 1289 pour accueillir le patriarche Grégoire de Chypre après sa démission.
5	Zaoutzès	- Discours de Léon VI - Lettre de Jean Apokaukos	Janin, *Églises et monastères*, p. 132	Stylianos Zaoutzès ?	Premier quart du XIIIe s.	Constantinople (localisation précise inconnue)	Présentée comme un monastère d'hommes dans le discours d'inauguration de Léon VI, il apparaît dédié aux femmes chez Apokaukos. La date de conversion est inconnue.
6	Des Dalmates	- Vie de saint Isaac - Lettre synodale de Jean Apokaukos	Janin, *Églises et monastères*, p. 82-84	- Saint Isaac - Théodora, sœur d'Alexis III Ange et épouse du marquis Conrad de Montferrat	- 382 - En activité sous le patriarcat de Georges II Xiphilin, entre 1191 et 1198	Constantinople	Monastère masculin à l'origine, il est converti en monastère féminin en 1182.
7	Théotokos de Bouzè	*Typikon* d'Areia		Léon, évêque de Nauplie	Vers 1143	Bouzès (Argolide)	Accueillies à l'origine dans le monastère d'Areia, les moniales doivent s'installer plus loin dans les terres, à Vouzès, Léon redoutant les attaques de pirates
8	Saint-Basile	Donation du patriarche Constantin IV Chliarènos	Janin, *Églises et monastères*, p. 59-60	Grégoire Antiochos, grand drongaire	Sous le patriarcat de Constantin IV Chliarènos	Constantinople	Construit autour d'une église dédiée à saint Basile de Césarée laissée à l'abandon
9	Théotokos Pantanassa	- Anonyme de Sathas - Nicétas Choniatès	Janin, *Églises et monastères*, p. 215-216	- Marie d'Antioche, épouse de Manuel I^{er}Comnène - Isaac II Ange	- 2^{ndc} moitié du XII^{e} siècle - Entre 1185 et 1195	Constantinople (à proximité de l'Hodégètria)	**Existe encore au XV^{e} siècle**
10	Nèmatarea	Nicétas Choniatès	Janin, *Églises et monastères*, p. 366	?	En activité durant le règne d'Alexis III Ange	Constantinople (localisation précise inconnue)	
11	Saint-Constantin	- *Vie* de Théophano, - Pseudo-Kodinos - Pèlerins du XII^{e}siècle	Janin, *Églises et monastères*, p. 296-297	Théophano, épouse de Léon VI	IX^{e} siècle	Constantinople (à proximité des Saints-Apôtres)	**Existe encore au XV^{e} siècle**
12	Decanès	Jean Apokaukos			Premier quart du XII^{e} s	Thèbes	Conversion d'un monastère masculin en monastère féminin
13	Koimètérion	Lettre de Jean Tzetzes à la prophyrogénète Anne		??	Autour de 1110-1180	?	
14	L'île de Principo	- *Vie* de Théophane - Anne Comnène	Janin, *Grands centres*, p. 69	Impératrice Irène ?	VIII^{e} siècle ?	Île des princes (Nord Est de l'île)	

	Noms	Source	Bibliographie	Fondateurs	Date de fondation	Localisation	Remarques
	XIII^e siècle : 22 fondations						
15	Théotokos des Blachernes	Jean Apokaukos			Attesté dans le deuxième quart du XIIIe siècle	Arta	Initialement prévu pour accueillir des moines, l'institution est converti pour accueillir des moniales.
16	Saints-Carpos-et-Papylos	Antoine de Novgorod	Janin, *Églises et monastères*, p. 279	?	Avant le milieu du X^e siècle	Constantinople	
17	Saint-Georges dit Trapéza	- Lettre du pape Innocent IV du 6 juin 1244 - *Typikon* de Lips	Janin, *Grands centres*, p. 26	- ? - Apporté par la moniale Tzakalinè et donné par Théodora Paléologina à Lips	1^ère moitié du XIII^e siècle	Chrysopolis (Bithynie)	
18	Saint-Antoine	Chrysobulle de Michel VIII de 1272	Janin, *Grands centres*, p. 111	Jean III Vatatzès (1221-1254)	Sous le règne de Jean III Vatatzès	Nicée (Bithynie)	
19	*Gerontiou*	Lettre de Grégoire II de Chypre au grand logothète	Janin, *Grands centres*, p. 358	?	Actif entre 1383 et 1389	Thessalonique	
20	Sainte-Trinité de l'Acropole	- Inscriptions - Lettre d'Innocent III	Janin, *Grands centres*, p. 336	?	?	Athènes (Acropole, entre l'Erechteion et le Parthénon)	
21	Taraise	- Pseudo-Kodinos - *Vies* de saint Taraise - Vie de Saint Théophylacte de Nicomédie	Janin, *Églises et monastères*, p. 481	Patriarche Taraise	Entre 784 et 806	Constantinople (à proximité de celui des Ibères)	
22	Saint-Jacob le Perse	Antoine de Novgorod	Janin, *Églises et monastères*, p. 255	?	? Signalé par Antoine de Novgorod en 1200	Constantinople	
23	Kyra Martha	- Georges Pachymère - Jean Cantacuzène	- Janin, *Églises et monastères*, p. 324-326 - Kidonopoulos, Bauten, p. 51-52	Marie-Marthe Paléologina	Après 1261	Constantinople (localisation précise inconnue)	
25	Saint-Jean Prodrome de Néa Pétra	Série d'actes sous le patriarcat de Joseph I^er	Janin, *Grands centres*, p. 393	?	Avant 1271	Mont Dryanoubaina (Thessalie)	Connu de ces seuls actes. Converti en monastère de femmes à la demande des fondateurs 3 ans après sa fondation en monastère d'hommes.
26	Théotokos Makrinitissa	Décret patriarcal de Joseph I^er	Janin, *Grands centres*, p. 393	?	Avant 1271	Mont Drongos (Thessalie)	Connu de ce seul acte, il apparaît comme un monastère patriarcal
27	Saint-André en Krisis	- Nicéphore Grégoras	Janin, *Églises et monastères*, p. 28-31; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 9-10	- Anonyme - Basile I^er - Théodora Raoulaina	- Fin VIII^e siècle - IX^e siècle - Après 1274	Constantinople	**Existe encore au XIV^e siècle** En partie visible aujourd'hui
28	Lips	*Typikon*	Janin, *Églises et monastères*, p. 307-310; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 86-88	- Constantin Lips - Théodora Paléologina	- X^e siècle - Restauration après 1282 (1294-1301)	Constantinople	**Existe encore au XIV^e siècle** Encore visible aujourd'hui
29	Saints-Côme-et-Damien	*Typikon* (fragmentaire)	Janin, *Églises et monastères*, p. 285; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 1-4 ;	- Logothète du drôme anonyme - Théodora Paléologina	- ? - Restauration après 1282 (1294-1301)	Constantinople (localisation précise inconnue)	
30	Théotokos Panagiotissa	Lettre du patriarche Calliste I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 213-214; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 88-90	- Isaac Doukas, beau-père de Georges Akropolite et oncle de Michel VIII - Marie Paléologina, fille naturelle de Michel VIII et épouse d'Abaga, le fils du Khan des Mongols Hulagu	- 1261 - Après 1282	Constantinople	Le monastère accueille 33 moniales au moment où le mari de la fondatrice devient éphore du monastère **Existe encore au XIV^e siècle** En partie visible aujourd'hui
31	Christ Sauveur Krataios	- Nicéphore Grégoras - Acte du Pantokratôr (Mont Athos)	Janin, *Églises et monastères*, p. 510-511, p. 524; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 36-37	Protobestiarissa Anna-Antonia Comnène Raoulaina Stratégopoulina	Vers 1293	Constantinople (localisation précise inconnue)	Avant de devenir patriarche entre 1310 et 1314, Niphon est en charge de deux monastères féminins, dont celui du Krataios. La fondatrice prend le voile avec sa sœur, la moniale Antonia, et fait don de manuscrits, de vaisselles sacrées et autres trésors à sa nouvelle
32	Xerolophos	- Georges Pachymère - Nicéphore Grégoras	Janin, *Églises et monastères*, p. 10-11; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 16-18	- Grand logothète anonyme - Patriarche Athanase	- ? - Entre 1285 et 1289: Athanase s'y retire après sa 1^ère démission en octobre 1293	Constantinople	On ne sait s'il accueillit des moines ou des moniales avant l'intervention d'Athanase qui en fait un monastère double. **Existe encore au XIV^e siècle**
33	Néa Moné			Patriarche Athanase	?	Ganos	
34	Domestikissa Eugenie Comnène Palaiologina	Manuel Philes	Kidonopoulos, *Bauten*, p. 52-53	Domestikissa Eugenia Comnène Palaiologina	Féminin, vers 1296 ?	Inconnue	
35	Pertzè	- cod. Vatic. gr. 633 - Ordonnance du patriarche Calliste I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 396-397	Kyra Eulogia	XIII^e siècle	Constantinople (localisation précise inconnue)	**Existe encore au XIV^e siècle**
36	Sainte-Marie Eléousa dit Lykousada	Acte d'Andronic II confirmant les possession du monastère		Hypomonè Doukaina Comnène, épouse de Jean I^er Doukas Comnène (sébastocrator de Thessalie)	Autour de 1289	Phanari (Ios)	

	Noms	Source	Bibliographie	Fondateurs	Date de fondation	Localisation	Remarques
	XIV^e siècle : 21 fondations						
37	Glavaina	Typikon De Notre-Dame-de-Bonne-Espérance	Janin, *Églises et monastères*, p. 324-326 ; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 41-42	*Protostratorissa* Marie-Marthe Comnène Branaina Paléologina Doukaina Tarchaneiotissa Glabaina	Début XIV^e siècle	Constantinople	
38	Mènodora, Nymphodora et Mètrodora ou Théotokos de Maroulès	- Mention du patriarche Gérasime I^er - Décision et sentence synodales de Jean XIV Kalékas - Sentence du patriarche Mathieu I^er	Janin, *Églises et monastères,* p. 196, p. 336 ; Kidonopoulos, *Bauten*, p. 65-67	- Inconnu - Phokas Maroulès	Vers 1305	Constantinople	À l'origine destiné à recevoir des moniales, il devient masculin après 1341 avant de retrouver sa forme originelle en mai 1341. **Existe encore au XV^e siècle**
39	Christ Philanthrope	*Typikon* (très fragmentaire)	Janin, *Églises et monastères*, p. 527-529	Irène-Eulogia Choumnaina Paléologina	Autour de 1307	Constantinople	**Existe encore au XV^e siècle**
40	Théotokos Krionéritissa	Procès-verbal de décision synodale sous le patriarcat d'Isaïe		Moine Théodose	En activité en avril 1330	Héraclée (localisation précise inconnue)	Le fondateur le bâtit alors qu'il s'est réfugié à Héraclée, Skamandros étant menacé par l'ennemi. Agathonice et sa mère, nièce et sœur du fondateur y sont alors accueillies
41	Théotokos Hodègètria	Lettre du patriarche Jean Kalékas		?	En activité en mai 1340	Didymotique (localisation précise inconnue)	À l'origine masculin, devient un temps féminin, pour finalement revenir à son usage originel selon une décision patriarcale, les moniales ayant presque toutes gagné d'autres institutions.
42	Théotokos Varangiotissa	Lettres du patriarche Calliste I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 158	- Gyraios Mikroképhalos - moniale Maroulina	En activité entre 1355 et 1360	Constantinople (à proximité de Sainte-Sophie)	D'abord confirmée dans ses droits de patronne contestés par les descendants de son prédécesseur à cette fonction, la moniale Maroulina les perd, excommuniée pour adhérer aux erreurs de Barlaam et d'Akindynos.
43	Théotokos Pausolypè	- Lettre du patriarche Philothée Kokkinos - Lettre de Matthieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 217	- Moniale Kallinikè - Moniale Marthe Syriana	- En activité en janvier 1365 - En activité en mai 1401	Constantinople (localisation précise inconnue)	La moniale Marthe Pyriana succède à la moniale Kallinikè pour avoir agrandit et embellit le monastère. **Existe encore au XV^e siècle**
44	Notre-Dame-de-Bonne-Espérance	*Typikon*	Janin, *Églises et monastères*, p. 158-160	Théodora Synadènè	Autour de 1300	Constantinople	
45	Théotokos Euouraniotissa	Sentence et lettre du patriarche Mathieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 184-185	- ? - Georges Kounalès	- ? - En activité sous le patriarcat de Nil (1380-1388)	Constantinople (derrière Sainte-Sophie)	Soucieux de s'assurer son Salut, Georges Kounalès obtient du patriarche Nil de restaurer ce monastère connu de ces deux seuls actes. **Existe encore au XV^e siècle**
46	Théotokos Panachrantos	- Acte concernant les propriétés de Saint-Jean de Patmos - Zosime	Janin, *Églises et monastères*, p. 214-215 ; Kidonopoulos, *Bauten,* p. 103-104	- ?	- 1^ère apparition en 1073 - Converti en monastère féminin dans la 2^nde moitié du XIV^e siècle	Constantinople (à proximité des Manganes)	
47	Saint-Jean-Damascène	Etienne de Novgorod	Janin, *Églises et monastères*, p. 263-264				
48	Klérénas	Pseudo-Sphrantzès	Janin, *Églises et monastères*, p. 281	?	En activité entre 1361 et 1363	Constantinople	Accueille Thomaïs, la fille adoptive de Nil Cabasilas, métropolite de Thessalonique, ainsi que la tante de Georges Sphrantzès
49	Saint-Cyprien	- Pseudo-Sphrantzès - Sentence du patriarche Mathieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 291	Épouse de Kyprianos de Thessalonique	Fin XIV^e siècle	Constantinople (localisation précise inconnue)	**Existe encore au XV^e siècle**
50	Kanikleiou	Lettre anonyme	Janin, *Églises et monastères*, p. 277	?	- En activité au X^e siècle - En activité début XIV^e siècle	Constantinople	Un moine vagabond, neveu de Theolepte de Philadelphie s'introduisit dans le monastère et fut honteusement chassé. Janin se fonde sur cet événement pour avancer que le monastère accueille des moniales
51	Pincerne Théophilopoulos	Jugement et déposition du hiéromoine Théophile sous le patriarcat de Philothée Kokkinos		?	En activité en janvier 1365	Constantinople (localisation précise inconnue)	Connu de ce seul acte où le hiéromoine Théophile est entre autre accusé d'avoir donné la tonsure monastique à une moniale du monastère du pincerne Théophilopoulos
52	Théosképastos	Vestiges	Janin, *Grands centres*, p. 273-274	?	XIV^e siècle	Trébizonde	**Existe encore au XV^e siècle**
53	Saints-Anargyres	- Actes de Xénophon - Acte de Manuel II	Janin, *Grands centres*, p. 350	?	En activité dès 1306	Thessalonique	**Existe encore au XV^e siècle**
54	Sainte-Théodora	- Vie de Théodora de Thessalonique - Georges Sphrantzès	Janin, *Grands centres*, p. 374-375, p. 411	?	- 1^er quart du IX^e siècle - En activité au XIV^e siècle	Thessalonique	Comme Sainte Théodora y est faite moniale et en devient l'abbesse, ce monastère qui porte le nom de Saint-Étienne prend le nom de Saint-Théodora au XIV^e siècle en l'honneur de cette dernière
55	Kyr David	Lettre du patriarche Philothée Kokkinos	MM I, 148, p. 333-334	?	En activité en 1354	Philadelphie ?	Connu de ce seul acte.
56	Cantacuzène	Lavra II		?	En activité en 1302	Thème de Thessalonique	Connu par ce seul praktikon

	Noms	Source	Bibliographie	Fondateurs	Date de fondation	Localisation	Remarques
	XV^e siècle : 6 fondations						
57	Théotokos Evergetis de la Sébastokratorissa	Lettre de Mathieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 184	Un sébastokrator	En activité en octobre 1400	Constantinople (localisation précise inconnue)	Connu par ce seul acte
58	Pammakaristos	Pseudo-Sphrantzès	Janin, *Églises et monastères*, p. 209	Michel Tarchaneiotès Glabas, protostrator	En activité en 1455	Constantinople	Trouvant le monastère trop exposé car au milieu d'une population presque exclusivement turque, le patriarche Gennade Scholarios obtient de Mehmet II de transférer le patriarcat à Pammakaristos. Néanmoins, en 1420, le monastère accueillait encore des moines En partie visible aujourd'hui
59	Saint-Pantéleimôn	- Décision prise par Matthieu I^er - Lettre de Matthieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 386	Ignace Théologitès	En activité en juin/juillet 1400	Constantinople (localisation précise inconnue)	
60	Povasilias	Zosime	Janin, *Églises et monastères*, p. 407-408		En activité vers 1420	Constantinople (localisation précise inconnue)	Connu de ce seul diacre russe, le monastère possède la dépouille de la sainte Calie, inconnue par ailleurs
61	Magistros	Lettre de Matthieu I^er	Janin, *Églises et monastères*, p. 313		En activité en mai 1401	Constantinople (localisation précise inconnue)	Connu de ce seul acte où les moniales se plaignent de Georges Eudokimos qui avait la jouissance d'un jardin (ne paie pas ses redevances et les insulte)
62	Théotokos Pantanassa	*Typikon*		Nil Damilas	Avant 1400	Baionaia (Crète)	En partie visible aujourd'hui

ANNEXE 5 : LES MONASTÈRES FÉMININS DISPOSANT D'UN *TYPIKON* ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES

Noms	Fondateur(s)	Commanditaire ou auteur du *typikon*	Date de composition du *typikon*	Localisation	Effectifs	Remarques
Théotokos Kécharitôménè	Irène Doukaina et Alexis I^{er} Comnène	Irène Doukaina, impératrice, épouse d'Alexis I^{er} Comnène	1110	Constantinople	24 à 30 voire 40 sans compter l'abbesse, les 2 petites filles et les 6 servantes, (5)	Le typikon se compose en deux partie : au *typikon* qui s'achève par la signature de la fondatrice s'ajoute un complément réalisé à la faveur de la disparition prématurée de la 1ère patronne du monastère
Lips	- Constantin Lips (1ère moitié du X^{e} siècle) - Restauré par Théodora Paléologina	Théodora Paléologina, impératrice, épouse de Michel VIII	Entre 1294 et 1301	Constantinople	50 moniales, dont 30 de chœur et 20 attachées aux tâches domestiques, (4)	Connu par la copie du *typikon* du monastère de Lips conservé au Saints-Côme-et-Damien
Saints-Côme-et-Damien	- Un logothète du drôme, avant 1204 - Restauré par Théodora Paléologina	Théodora Paléologina, impératrice, épouse de Michel VIII	Entre 1294 et 1301	Constantinople : localisation exacte inconnue	30 moniales, dont 18 de chœur et 12 attachées aux tâches domestiques, (6)	*Typikon* fragmentaire : appendice au typikon du monastère de Lips
Christ Philanthrope	- ? - Restauré par Irène Choumnaina Paléologina	Irène-Eulogia Choumnaina Paléologina, veuve de Jean, fils d'Andronic II	Vers 1322	Constantinople : localisation exacte inconnue	Selon Nicéphore Grégoras, une centaine	*Typikon* fragmentaire
Notre-Dame-de-Bonne-Espérance	Théodora Synadènè	- Théodora Synadènè, nièce de Michel VIII - Euphrosyne Synadènè, fille de Théodora Synadènè	- Vers 1327 - Après 1342 - 1397-1402	Constantinople : localisation exacte inconnue	Limite d'abord fixée à 30 moniales par Théodora Synadènè, Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, *Typikon* , 28 ; sa fille Euphrosyne, qui lui succède, élève les effectifs à 50 moniales, (146-147)	Le *typikon* se compose de trois parties : à celui commandité par Théodora s'ajoute les mesures prises par sa fille à la mort de sa mère, et plus tard 3 documents se rapportant à des donations et des commémoraisons
Théotokos Pantanassa	Nil Damilas	Nil Damilas	- *Typikon* :1400 - *Hypomnèma* : 1412	Baionaia (actuelle Vainia), Crète	Inconnus	

ANNEXE 6 : LES MONASTÈRES MASCULINS DISPOSANT D'UN *TYPIKON* ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES

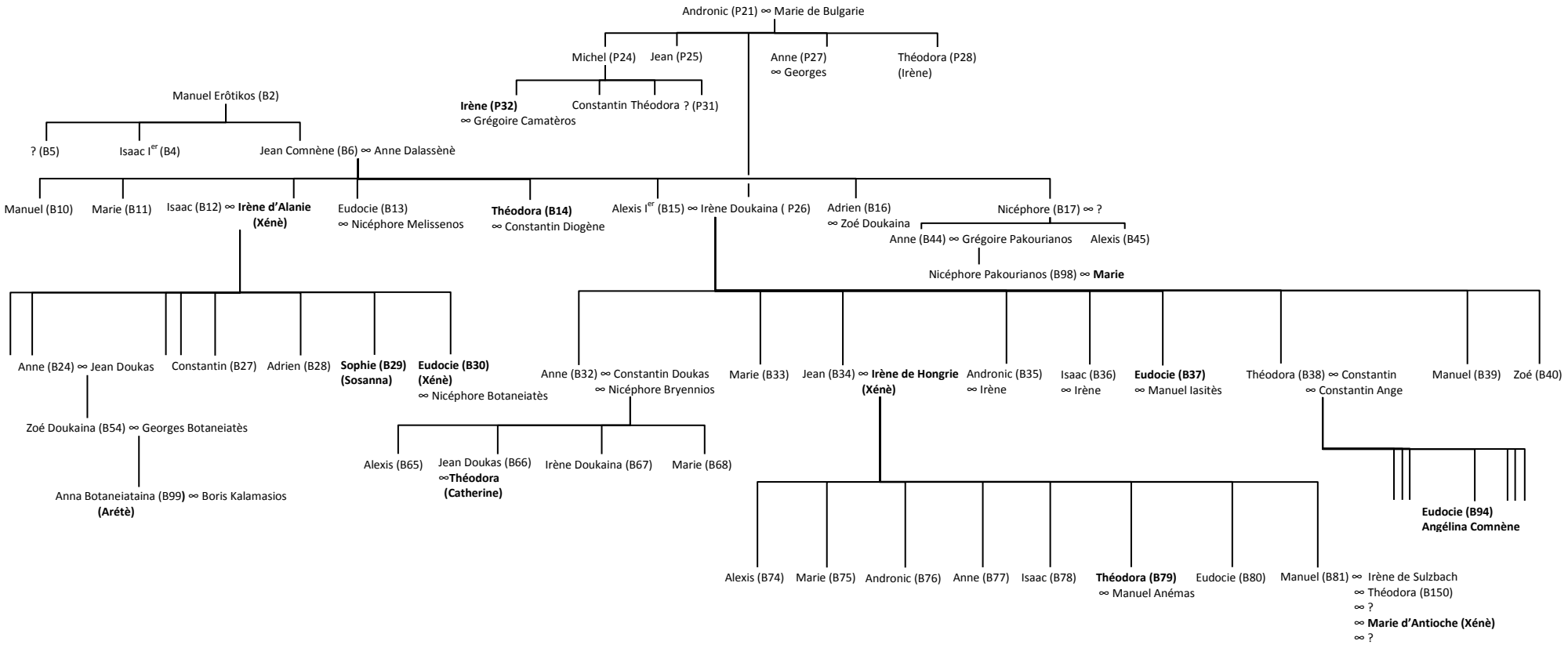
Noms	Fondateur(s)	Commanditaire ou auteur du *typikon*	Date de composition du *typikon*	Localisation	Effectifs	Remarques
Saint-Sabas	Sabas au V^{e} s.	?	Après 1100	Près de Jérusalem, dans la vallée du Cédron	- Au V^{e} s., 150 moines et 70 ascètes - Inconnus par la suite	*Typikon* inspirant la plupart des *typika* rédigés par la suite
Théotokos *tou Rodiou*	Nikon de la montagne noire	?	Début XII^{e} s.	Près d'Antioche ?	Inconnus	Hospice accueillant les pèlerins sur la route de Jérusalem
Archange Saint-Michel de Docheiariou	Inconnu	Néophyte	Vers 1118	Mont Athos	Inconnus	
Christ Sauveur	Roger II	Luc	1131 / 1132	Messine	Inconnus	
Christ Pantokratôr	Jean II Comnène	Jean II Comnène	1136	Constantinople	Pas moins de 80 moines, dont 50 de chœur et 30 affectés aux travaux manuels et domestiques (19)	Au monastère est associé un hôpital
Théotokos d'Areia	Léon, évêque d'Argos et de Nauplie	Léon, évêque d'Argos et de Nauplie	*Hypomnèma* : 1143 *Typikon* : vers 1149	Areia	Pas moins de 36 moines (H4)	Originellement, le monastère accueillait des femmes (H3)
Théotokos Kosmosôteira	Isaac Comnène, sébastocrator	Isaac Comnène	1152	Près de Bèra, en Thrace	50 moines et 24 serviteurs (3). L'augmentation des effectifs est prévue (48 ; 88)	Au monastère est associé un hôpital
Saint-Mamas	Fondateurs supposés : - Pharasmanes , *l'épi tou koitonos* de Justinien - Puis restauré par Gordia, la sœur de Maurice	Athanase Philanthropènos	1158	Constantinople	20 moines et plus, si les moyens le permettent (5). La liste des 28 moines qui apparaît à la fin du *typikon* indique que l'augmentation des effectifs a bien eu lieu	

Noms	Fondateur(s)	Commanditaire ou auteur du *typikon*	Date de composition du *typikon*	Localisation	Effectifs	Remarques
Saint-Nicolas de Casole	Le moine Joseph en 1098-1099 sous la protection de Bohémond, prince de Tarente et d'Antioche	Nicolas, higoumène du monastère	1160	Près d'Otrante, Italie	Inconnus	Le *typikon* ne s'intéresse presque exclusivement qu'au régime alimentaire
Théotokos tôn Hèliou Bomôn ou Élegmon	Famille Lékapène ?	Nicéphore Mystikos	1162	Boursa	- Prévisions d'accroissement des effectifs fixés à 20 moines (5), (16, 30, 44) - Division probable entre moines de chœur (« pères ») et moines affectés aux travaux manuels (« frères ») (19)	- Le double nom suggère probablement une institution double. - Elle est utilisé comme prison dès le X^{e} s.
Saint-Sabbas	Sabbas le Serbe	Sabbas le Serbe	Entre 1197 et 1199	Karyès (mont Athos)	Inconnus, mais sans doute un petit effectif car il est destiné à accueillir les moines envoyés à Chilandar, dont dépend le monastère	Un ex. de relation entre le monastère-mère, et le *kellion*-fille
Théotokos Machairas	- Deux moines, vers 1160 - Nil	Nil, évêque de Tamasie	1210	Mont Machairas, (Chypre)	Inconnus, les articles du *typikon* évoque 25 à 30 moines (84-86 ; 91 ; 93 ; 96 ; 100 ; 102 ; 104 ; 105 ; 109 ; 119)	
Sainte-Croix	Néophyte, moine	Néophyte	1214	Près de Paphos, Chypre	Selon le *typikon*, de faibles effectifs sont préférables : 15 à 18 moines (16)	Règle testamentaire
Théotokos de Boreinè	- Grégoire, père du moine Maxime - Maxime	Maxime	1247	Skoteinè (près de Philadelphie)	20 moines, divisés en moines de chœur et moines attachés aux travaux manuels (5)	Testament
Archange-Michel sur le mont Saint-Auxence	Alexis Paléologue	Michel VIII Paléologue	Entre 1261 et 1280/81	Mont Saint-Auxence (près de Chalcédoine)	Pas plus de 40 moines (6), dont 16 de choeur et 24 les travaux manuels	

Noms	Fondateur(s)	Commanditaire ou auteur du *typikon*	Date de composition du *typikon*	Localisation	Effectifs	Remarques
Blemmydès	Nicéphore Blemmydès	Nicéphore Blemmydès	1267	Ématha (près d'Ephèse)	Inconnus	
Saint-Dèmètrios des Paléologues	Georges Paléologue	Michel VIII Paléologue	1282	Constantinople	36 moines, parmi lesquels 15 sont des moines de chœur, et 21 moines affectés aux travaux domestiques (17)	- Deux monastères sont unis : Saint-Dèmètrios et le monastère de *Kellibara* situé près d'Héraclée, sur le mont Latros - De nombreux détails autobiographiques
Résurrection ou *Anastasis*	- Hélène, mère de Constantin - Restauration par Constantin Akropolitès	Constantin Akropolitès	1295-1324	Constantinople	Inconnus	
Saint-Dèmètrios *Kellibara*	- Georges Paléologue - Michel VIII - Andronic II	Andronic II Paléologue	1315-1328	Constantinople	Inconnus, mais probablement les mêmes effectifs que pour *Kellibara*	Une réorganisation de Saint-Dèmètrios des Paléologues-*Kellibara*
Saint-Jean-Prodrome sur le mont Athos	- Jean, père spirituel de Nil - Nil	Nil	Vers 1330-1331	Mont Athos, dans les bois dépendants de Docheiariou	Inconnus. Le monastère doit accueillir au moins 2 moines (3)	Le *typikon* est aussi un testament
Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée	Iannikios, moine athonite et oncle de Joachim, v. 1275	Joachim, évêque de Zichna	1332	Mont Ménécée, près de Serres	Inconnus	
Théotokos Hodègètria	Nil, moine	Nil	1337	Géromeri (près de l'actuelle Philiatès)	Inconnus	Le *typikon* est aussi un testament
Saint-Euthyme	- Impératrice de Trébizonde Anna ? - Restauré par Gerasimos	Gerasimos	1344	Jérusalem	Inconnus	- Saint-Euthyme est un *Monydrion* - Le *typikon* est aussi un testament

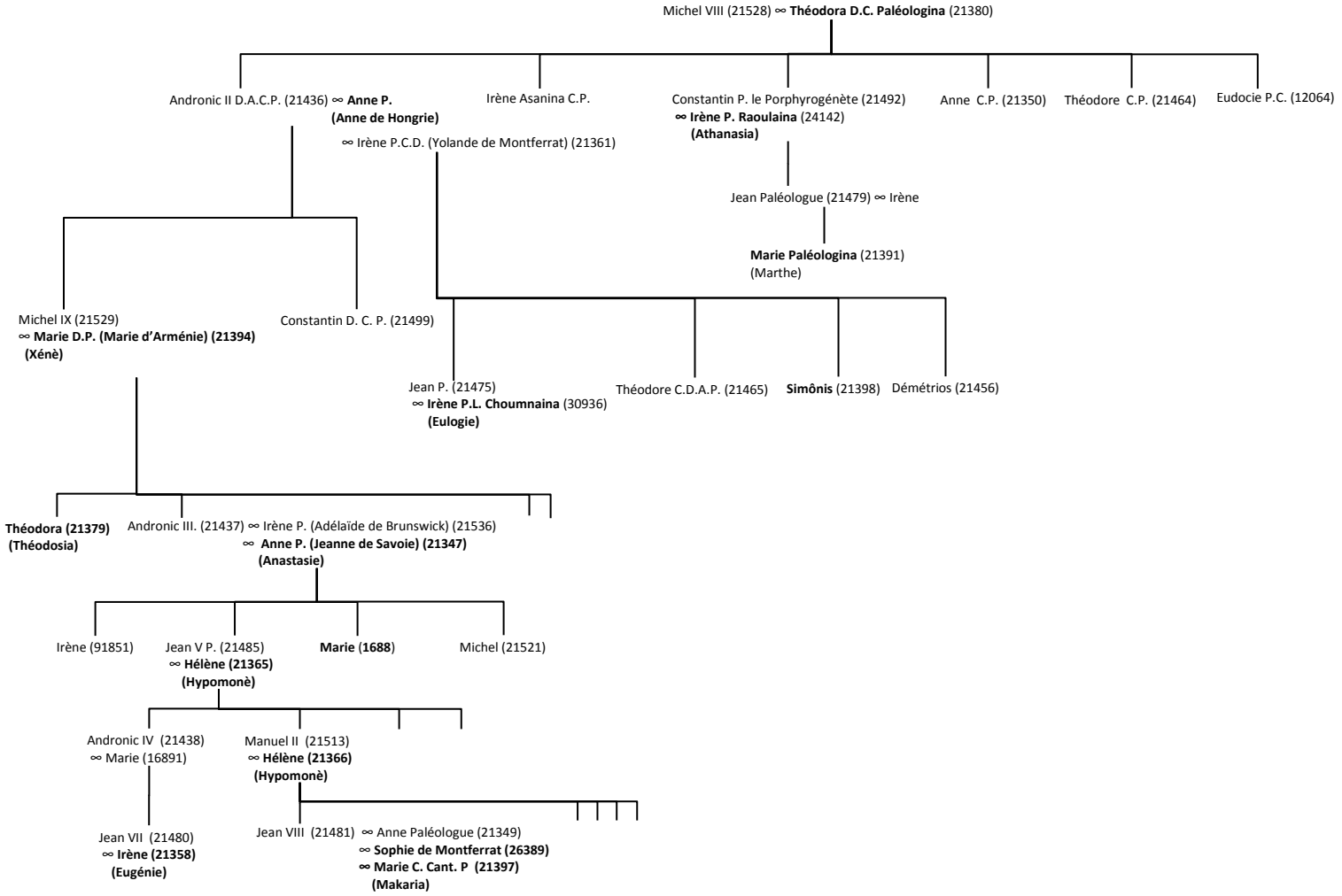
Noms	Fondateur(s)	Commanditaire ou auteur du *typikon*	Date de composition du *typikon*	Localisation	Effectifs	Remarques
Météores	Athanase des Météores	Athanase des Météores	1350 - 1383	Météores	Inconnus	Règle canonique
Christ-Sauveur de Kutlumus	Un descendant de Qutlumush I[er]	Chariton, higoumène de Kutlumus	1370 et 1378	Mont Athos	Inconnus, mais dans un document annexe, indication d'une communauté de 40 moines	Le *typikon* se compose de 3 testaments
***Néa Monè* de Thessalonique**	Macharios Choumnos	Macharios Choumnos	1374	Thessalonique	Inconnus. Macaire s'adresse à 13 moines (14 ;15) S'y ajoutent les moines officiers	
Monastères du Mont Athos		Manuel II Paléologue	1406	Mont Athos	Inconnus	Règle générale pour tous les monastères de l'Athos
Théotokos Néa Péribleptos	Jean Charsianeitès	Matthieu I[er]	1407	Constantinople	Inconnus	
Théotokos Éléousa	Manuel de Stroumitza	Mélétios, higoumène	1449	À Stroumitza, Macédoine	Inconnus 23 moines signent l'inventaire	Un simple inventaire

ANNEXE 7 : LES FEMMES ARISTOCRATES LIEES A LA FAMILLE COMNENE DEVENUES MONIALES



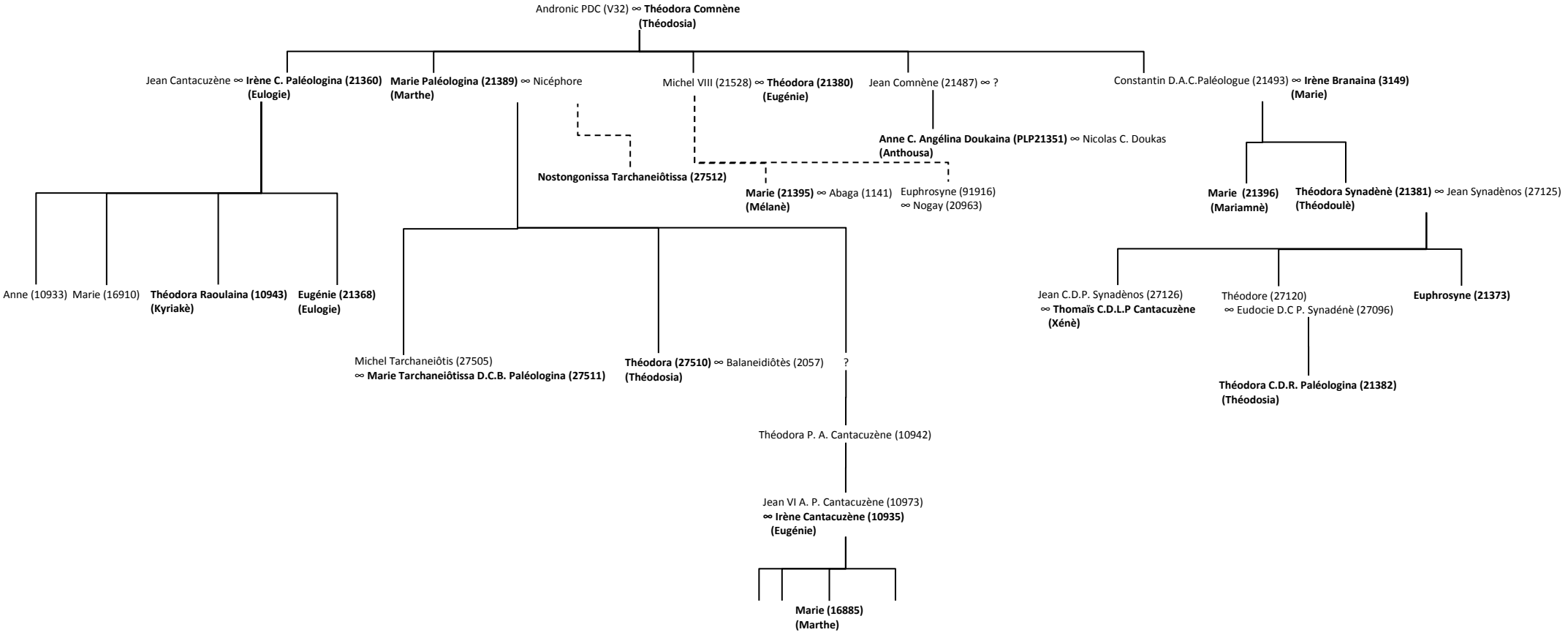
NB : les femmes devenues moniales apparaissent en caractères gras, leur nom de moniale entre parenthèses
Les branches dépourvues de nom signalent la présence d'autres enfants
P = POLEMIS, *Doukai* B = BARZOS, *Comnène*

ANNEXE 8 : LES FEMMES ARISTOCRATES LIEES A LA FAMILLE PALEOLOGUE DEVENUES MONIALES



NB : les femmes devenues moniales apparaissent en caractères gras, leur nom de moniale entre parenthèses
A : Ange C : Comnène Cant : Cantacuzène D : Doukas L : Laskaris P : Paléologue
Les chiffres entre parenthèses font référence au *PLP*

ANNEXE 8 : LES FEMMES ARISTOCRATES LIEES A LA FAMILLE PALEOLOGUE DEVENUES MONIALES



NB : les femmes devenues moniales apparaissent en caractères gras, leur nom de moniale entre parenthèses
en pointillés sont indiqués les enfants illégitimes
A : Ange B : Branas C : Comnène Cant : Cantacuzène D : Doukas L : Laskaris P : Paléologue
Les chiffres entre parenthèses font référence au *PLP*

ANNEXE 9 : REPRÉSENTATIONS DE MONIALES



Joseph Maliasènos et son épouse Anne Paléologina devenus Joasaph et Anthousa, Taur. gr. 237, f. 256r



Jean Tornikès et son épouse au monastère de Chôra



Jean Synadènos, Théodora Synadènè et leur fille Eudocie devenue Joachim, Théodoulè et Euphrosyne, Lincoln College gr. 35, f 7r



Théodoulè et Euphrosyne, Lincoln College gr. 35, f 12r



La *Déesis* du monastère de Chôra où apparaît la moniale Mélanè aux côtés d'Isaac Comnène

TABLES DES MATIERES

BIBLIOGRAPHIE I

SOURCES II
1. SOURCES MONASTIQUES II
1.1 *Typika* et testaments II
1.1.1 *Typika* destinés aux monastères féminins : II
1.1.2 *Typika* destinés aux monastères masculins : II
1.2 Actes de l'Athos IV
2. SOURCES JURIDIQUES IV
2.1 Sources ecclésiastiques et ecclésiologiques IV
2.1.1 Actes et canons des conciles V
2.1.2 Ecclésiologie et liturgie V
2.2 Actes de la pratique V
3. SOURCES ÉPISTOLAIRES VI
4. SOURCES HAGIOGRAPHIQUES VII
5. SOURCES HISTORIQUES VII
6. SOURCES LITTÉRAIRES VIII
TRAVAUX IX
1. INSTRUMENT DE TRAVAIL, DICTIONNAIRES, RÉPERTOIRES IX
2. ARTICLES ET MONOGRAPHIES X
3. CATALOGUES XXV

INTRODUCTION 1

PROLOGUE : L'ÉTUDE DE LA SITUATION DE LA FEMME DANS L'EMPIRE BYZANTIN : LES RAISONS D'UN SUJET LONGTEMPS DÉLAISSÉ 8

1. APERÇU HISTORIOGRAPHIQUE 8
1.1 Des femmes dans l'Empire 8

1.1.1 Une histoire longtemps partiale et partielle 8
1.1.2 Vers un intérêt grandissant : d'une « histoire des femmes » dans l'Empire à la naissance des *Gender Studies* 10
1.2 Un état contrasté des études portant sur les femmes à Byzance 14
1.2.1 Les diverses études entreprises…. 15
1.2.1.a L'étude du statut juridique des femmes pour point de départ 15
1.2.1.b Le monachisme féminin ou l'étude de l'une des carrières possibles des femmes dans l'Empire 17
1.2.2 … Laissant encore de nombreux points dans l'ombre 20
1.2.2.a Des sources encore inexploitées 20
1.2.2.b Des sources parfois mal exploitées 21
1.2.2.c Une étude essentiellement matérielle des monastères féminins 22
1.2.2.d Une perspective comparative délaissée 23
2. DES SOURCES RARES, CHRONOLOGIQUEMENT DISPERSÉES ET DÉFORMANTES _____ 24
2.1 Les sources monastiques 25
2.1.1 Les *typika* 25
2.1.1.a Une définition complexe 25
2.1.1.b Les différents critères de sélection des *typika* 27
2.1.1.c Les différents apports des *typika* 31
2.1.2 Les archives de l'Athos 34
2.2 Les sources ecclésiastiques et ecclésiologiques 34
2.3 Les sources juridiques 35
2.3.1 Le choix des actes de la pratique 35
2.3.1.a Les actes issus du tribunal patriarcal 36
2.3.1.b Les actes issus du tribunal archiépiscopal d'Épire 39
2.3.2 Les sources juridiques sélectionnées 40
2.4 Les sources littéraires 41
2.4.1 Les correspondances 41
2.4.1.a La correspondance de Théolepte de Philadelphie avec la princesse Irène-Eulogie 42
2.4.1.b La correspondance d'Irène-Eulogie avec son second directeur spirituel, anonyme 44
2.4.2 Les *Vies* de saintes moniales 48

2.4.2.a La *Vie* d'Irène-Xénè 49
2.4.2.b La *Vie* de Théodora d'Arta 50
2.5 Les sources archéologiques 52
2.6 L'absence ou la rareté des sources 52
I. LA MONIALE PERÇUE 54
1. L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES TEXTES 55
1.1 L'évolution de la place de la femme dans l'aristocratie du XII^e^ siècle 55
1.2 La vision de la femme par l'une d'entre elles : le cas de l'*Alexiade* 59
1.3 Dans les *typika*, des femmes plus faibles que diaboliques 63
1.4 Dans les sources juridiques, une vision moins indulgente 66
2. L'IMAGE DE LA MONIALE 70
2.1 Dans les sources monastiques 70
2.1.1 Un danger neutralisé par l'engagement monastique 70
2.1.2 La négation de la féminité 71
2.2 Dans les sources juridiques 72
3. LA MONIALE DANS L'ICONOGRAPHIE 73
3.1 Des représentations rares et stéréotypées 73
3.2 Le vêtement 76
3.3 Le visage 77
II. DEVENIR MONIALE 79
1. LES ARISTOCRATES ET LES AUTRES 79
1.1 Les fondatrices 79
1.2 Les aristocrates 82
1.3 La suite 89
1.4 Des cas indéterminés 90
2. DU CHOIX PERSONNEL À LA CONTRAINTE 91
2.1 Un choix personnel 91
2.1.1 Des vocations ? 92
2.1.2 Des pénitentes ou la recherche du salut 93
2.1.3 Des circonstances précises 95
2.1.3.a Le veuvage 95
2.1.3.b L'imminence de la mort 98
2.1.3.c Des circonstances exceptionnelles 99
2.2 Une contrainte 101

2.2.1 Une contrainte familiale....101
2.2.2 Une contrainte politique....102
2.2.3 Une contrainte juridique....102
3. Le temps de l'entrée 103
3.1 Des limites imposées…....104
3.2 … à la réalité....106
3.2.1 Pour celles qui ont vécu dans le monde....106
3.2.2 Pour celles qui vont quitter ce monde....107
4. Le choix du monastère 108
4.1 Les monastères féminins des XII^e^ au XV^e^ siècles....108
4.2 Un cadre urbain....110
4.2.1 De la localisation des monastères féminins connus....110
4.3 Le choix du monastère....111
4.3.1 Le monastère familial....111
4.3.2 Les monastères mitoyens....112
4.3.3 Le monastère double....113
5. Prendre le voile 115
5.1 Avant l'entrée, le noviciat....115
5.2 La tonsure....117
5.3 Le grand et le petit habit....118
III. Être moniale....120
1. Un statut 121
1.1 Des devoirs…....121
1.1.1 Principes généraux….....121
1.1.2 …Rappelés dans les *typika* et les correspondances....124
1.1.2.a La séparation d'avec le monde....125
1.1.2.b Le vœu de pauvreté....130
1.2 … réinterprétés par les aristocrates....131
1.2.1 Une clôture théorique....131
1.2.2 Des moniales propriétaires....134
2. Des fonctions 135
2.1 Les principales fonctions monastiques....136
2.2 Prier pour les siens....137
3. La communauté monastique 138

3.1 Le reflet de la hiérarchie du siècle 138
3.2 Au sommet de la hiérarchie, l'abbesse 140
3.3 Les officières 146
4. La vie au monastère 148
4.1 Un espace 148
4.1.1 L'organisation d'un espace clos 148
4.1.2 … aménagé pour des aristocrates 152
4.2 Le quotidien d'une moniale aristocrate 154
4.3 L'agitation du monastère 156
4.4 Un cas à part : les saintes moniales 157
5. Moniale : et après ? 158
5.1 La tentation de rompre ses vœux 158
5.2 Être exclue 159
5.3 Mourir 160
5.4 Rester à mi-chemin 161
5.4.1 Renoncer 161
5.4.2 Vivre en moniale dans le siècle 161
5.4.3 Fonder sans entrer 162
IV. La moniale et les hommes 164
1. Dans le monastère : de la dépendance théorique aux libertés acquises 165
1.1 La dépendance spirituelle 165
1.2 Des fonctions plus volontiers réservées à des hommes 169
1.3 Ces relations qu'on voudrait limiter 170
1.4 Le problème des monastères mitoyens ou doubles 176
1.5 De l'idéal à la réalité : la nature des rapports entre les moniales et les hommes au monastère 176
1.5.1 Une relation ambiguë entre Irène-Eulogie et son second directeur spirituel : de la réflexion à la séduction 177
1.5.2 Le privilège des aristocrates 178
1.5.3 Loin du vœu de célibat… 180
2. Aux portes du monastère, la subsistance du lien avec les laïcs 181
2.1 De la subsistance des liens familiaux à l'intrusion plus large du monde 181
2.2 La fonction d'assistance 183
2.2.1 Nourrir les pauvres 184

2.2.2 La restriction du soin des malades....185
3. HORS DU MONASTÈRE 187
3.1 Les sorties consenties par les règlements....187
3.1.1 Les raisons pratiques....187
3.1.2 Remplir ses fonctions....188
3.1.3 De la visite aux proches aux sorties libres : les privilèges accordés aux aristocrates....189
3.2 Les sorties tolérées....190
3.3 Les libertés volées (et critiquées)....192
V. LA MONIALE ARISTOCRATE ET LE SIÈCLE....194
1. LA MONIALE DANS LA CITÉ : LE CAS DE L'INTERVENTION DANS LES TRIBUNAUX 195
1.1 Profil des intervenants....195
1.2 Circonstances et modes d'intervention....197
2. LA PARTICIPATION À LA VIE ÉCONOMIQUE 200
2.1 Administrer et gérer les biens des monastères....200
2.1.1 La richesse de certains monastères fondés par des aristocrates....201
2.1.2 Des biens diversement acquis....205
2.1.3 Les dangers qui pèsent sur les propriétés....208
2.1.4 Une liberté d'initiative et d'action pour les femmes ?....209
2.2 Des interventions intéressées....211
2.2.1 Pour recouvrer ses biens....211
2.2.2 La recherche d'un profit ou d'un revenu....213
2.2.3 Le paradoxe du vœu de pauvreté de riches propriétaires....213
2.3 Vers un dévoiement de l'engagement monastique ?....214
2.3.1 Le monastère comme placement ou le dévoiement de l'engagement monastique....214
2.3.2 Fonder un monastère pour servir les intérêts d'une famille....217
3. UNE INTERVENTION PLUS DIFFUSE 218
3.1 Théodora Raoulaina : une intellectuelle engagée contre l'union des Églises....218
3.2 Irène-Eulogie : entre antipalamisme et opposition à Jean Cantacuzène....222
3.3 Des moniales aristocrates actives dans les débats publics....225

CONCLUSION....229

ANNEXES.....233

ANNEXE 1 : EMPEREURS ET PATRIARCHES AUX XII^{E}/XV^{E} SIÈCLES_____ 234
ANNEXE 2 : LES MONASTÈRES FÉMININS DE CONSTANTINOPLE ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES _____ 237
ANNEXE 3 : LES PRINCIPAUX MONASTÈRES DE L'EMPIRE ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES _____ 238
ANNEXE 4 : LES MONASTÈRES FÉMININS CONNUS ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES _____ 239
ANNEXE 5 : LES MONASTÈRES FÉMININS DISPOSANT D'UN *TYPIKON* ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES _____ 243
ANNEXE 6 : LES MONASTÈRES MASCULINS DISPOSANT D'UN *TYPIKON* ENTRE LES XII^{E} ET XV^{E} SIÈCLES _____ 244
ANNEXE 7 : LES ARISTOCRATES LIÉES A LA FAMILLE COMNÈNE DEVENUES MONIALES _____ 248
ANNEXE 8 : LES ARISTOCRATES LIÉES A LA FAMILLE PALÉOLOGUE DEVENUES MONIALES _____ 249
ANNEXE 9 : REPRÉSENTATIONS DE MONIALES_____ 251

Résumé

La femme aristocrate byzantine au miroir de la moniale, XII^{e} – XV^{e} siècle

Cette étude vise à analyser la situation des femmes aristocrates dans l'Empire des XII^{e}/XV^{e} siècles, sous un angle particulier : il s'agit de celles qui sont entrées au monastère, dont le cas est moins exceptionnel qu'il n'y paraît, dans la mesure où la carrière monastique est ouverte à toutes, sans distinction d'âge ou d'origine sociale. Toutefois si l'analyse de la condition des moniales confirme jusque dans l'univers monastique l'infériorité des femmes affirmée dans le siècle, l'examen des motifs de l'entrée des aristocrates au monastère révèle les intérêts que celles-ci peuvent y rechercher : en marge de leurs intentions spirituelles, ce sont des raisons économiques, voire politiques, qui se manifestent. Éloignées de la gestion de leur fortune du vivant de leur époux, et réduites au silence dans le siècle, au moins en théorie, c'est dans le monastère qu'elles trouvent paradoxalement les moyens de s'exprimer et d'agir, comme si de l'enfermement naissait la liberté …

Mots clés : Byzance - monachisme - aristocratie - femmes – *Gender Studies*

Abstract

The female aristocrat in Byzantine monasticism, 12th-15th centuries

This research analyses the situation of female aristocrats in the Byzantine Empire of the 12th/15th centuries from a particular perspective : that of wealthy women who chose to enter the monastery. Their decision to do so was not as unusual as it might appear, since monastic life was open to all, regardless of age or social origin. The study of these nuns' life conditions shows that the inferior status of women in the secular Byzantine world also extended into monastic life. Furthermore, the analysis of the aristocrats' motives for choosing such a life reveals the interests that might have led them to make this choice in the first place. Besides spiritual aspirations, economical or even political motivations played their part. Denied the right to manage their own wealth while their spouses remained alive and deprived of their voice in the outside world, at least in theory, it was in the monastery that they could find ways to express themselves and act. It was as if seclusion gave rise to a form of freedom.

Key words : Byzantium - monasticism - aristocracy - women - *Gender Studies*

Université Paris I Panthéon-Sorbonne
UFR d'histoire
Centre de recherches d'histoire et de civilisation de Byzance et du Proche-Orient médiéval
17 rue de la Sorbonne
75231 Paris cédex 05

Illustration de couverture : les moniales du monastère de Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, Lincoln College gr. 35, f. 12r