

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Lucy Cavallini Bajjani Ghor

Os libri carolini: um estudo das relações entre Bizâncio, Roma e reino Franco a partir dos debates sobre as imagens

V. 1
2015

LUCY CAVALLINI BAJJANI GHOR

Os Libri Carolini: um estudo das relações entre Bizâncio, Roma e reino franco a partir dos debates sobre as imagens

v. 1

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof. Dra Ana Paula Tavares M. Tacconi

São Paulo

2015

Agradecimentos

Mais uma vez inicio agradecendo aos meus pais por seu apoio incondicional e por terem me oferecido, em todos os sentidos, a base que me conduziu até este momento. Estendo a gratidão à minha família, aos que estão me assistindo e me oferecendo seu suporte, minhas irmãs, e àqueles já não mais estão conosco mas que estariam torcendo por mim nesta jornada.

Agradeço também ao meu marido Mike Ghor por seu companheirismo e paciência e por sempre me impulsionar a continuar durante os longos anos de desenvolvimento desta pesquisa, e à sua família pelo apoio.

Sou extremamente grata à minha querida orientadora Ana Paula T. Magalhães por sua atenção, obstinação, em esperando que o trabalho que vimos desenvolvendo desde o mestrado tenha sido apenas o início de nossa parceria e amizade. Agradeço aos professores Luiz Marques Filho e Maria Cristina Pereira por suas valorosas críticas na qualificação desta tese, ao amigo José Luiz Pereira por sua presença ao longo da elaboração desta tese e por sua amizade inestimável.

Por fim, dedico esta tese aos meus sobrinhos que já chegaram, Sophie e Enzo, e àqueles que poderão vir, e aos filhos que queremos ter, esperando que um dia eles venham a se interessar por esta tese.

RESUMO

A querela iconoclasta bizantina do século VIII já foi considerada a maior crise deste período e teve por consequência a legitimação dos ícones enquanto parte da tradição da Igreja. O fenômeno não esteve, no entanto, restrito ao mundo Oriental, tendo desencadeado reações tanto do papado, que se opôs ao iconoclasmo imperial desde seu início, quanto dos carolíngios, que se afirmavam enquanto um novo elemento entre os poderes cristãos. A reunião do concílio de Nicéia II, em 787, quando o culto aos ícones foi definido pela primeira vez como parte da tradição da Igreja, não foi bem recebida pela corte franca, que discordou tanto dos procedimentos quanto das decisões da assembléia, o que deu origem a um tratado, conhecido por *libri carolini*. Esta obra é sem dúvida um dos mais importantes trabalhos de teologia do governo de Carlos Magno, mas além disso, ele é uma tomada de posição do rei – o tratado foi escrito em nome de Carlos Magno – que não apenas reivindica a participação na resolução dos assuntos da fé, como se apresenta superior aos gregos, acusados no tratado de arrogância e entendidos como inaptos a interpretar de maneira correta as Escrituras, bem como os testemunhos dos Pais. Os LC são portanto não apenas uma demonstração da teologia de imagens carolíngia, mas um registro do posicionamento do futuro imperador do Ocidente.

ABSTRACT

The Byzantine Iconoclastic struggle of the eight century has been considered the greatest crisis of this period and had as a consequence the legitimation of icons as part of the church's traditions. The phenomenon was not restricted to the Oriental world, and unleashed reactions from the papacy, who was opposed to the imperial Iconoclasm from its beginning, as much as from the Carolingians, a new element between the Christian powers. The reunion of the second council of Nicaea, in 787, where the cult of icons was established for the first as a Tradition of the church, was not well received by the Frankish court, which disagreed with the procedures and the decisions of the assembly. The Carolingian opposition to the reunion originated a treatise known as *libri carolini*. This work is with no doubt one of the most important theological writings composed under Charlemagne's rule, but also a stand taking of the king – who not only revindicates the participation on church matters as presents himself as superior to the Greeks, who are pictured as arrogant and bad interpreters of the Gospels and the Fathers. The LC are, therefore, not only a testimony of the Carolingian theology of images, but a register of the position of the future emperor of the Occident.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CC	= <i>Codex Carolinus</i>
HC	= <i>Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux</i>
LC	= <i>Libri Carolini ou opus caroli regis contra synodum</i>
MGH	= <i>Monumenta Germaniae Historica</i>
NA	= <i>Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde</i>

SUMÁRIO

1. Introdução -----	07
2. Capítulo I: A construção das imagens cristãs -----	11
I.1. Sobre os conceitos de imagem e ícone e termos relacionados -----	18
I.2. Discursos sobre as imagens e a construção da noção de imagens cristãs: entre a imaterialidade do divino e os testemunhos sobre o Deus-homem no pensamento dos primeiros séculos-----	28
I.3. Considerações finais-----	43
3. Capítulo II: Contexto histórico do século VIII: iconoclasmo, Nicéia II e a produção dos Libri Carolini -----	45
II.1. A primeira fase da querela de imagens no Oriente: Leão III e Constantino V, Hieria (754) e o concílio de Nicéia II-----	47
II.2. O aspecto cristológico da querela-----	61
II.3. A restauração das imagens com o VII concílio ecumênico ou o II concílio de Nicéia-----	69
II.4. Disputas territoriais: os francos enquanto um novo elemento nas relações Oriente-Occidente-----	76
4. Capítulo III: Produção, cópias e edições dos <i>Libri Carolini</i> -----	85
III.1. Manuscrito original, cópias e edições dos LC-----	91
III.2. A publicação de Jean du Tillet e a polémica sobre a autenticidade dos LC---	97
III.3. Sobre a autoria do tratado: Teodulfo ou Alcuíno?-----	99
III.4. Os LC e a <i>capitulare adversus synodum</i> -----	101
5. Capítulo IV: análise dos LC-----	97

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo observar as relações entre os três principais poderes do século VIII – papado, bizantinos e francos – a partir da disputa sobre as imagens religiosas promovida por imperadores orientais ao longo do século. O documento através do qual esta observação será feita são os *libri carolini*, tratado franco escrito em nome do rei contra o concílio iconodúlio que aconteceu em Nicéia em 787. Nossa hipótese é a de que Carlos Magno apresenta claras ambições políticas em um tratado que em princípio tratou de questões teológicas e doutrinas. Os LC mostram um rei cujas pretensões são imperiais.

O século VIII foi um momento de conturbações e reorganização política e de fronteiras tanto no Oriente quanto no Ocidente. No que diz respeito ao império, ele vivia um atrofiamento territorial que havia tido início ainda no século VI, causado principalmente pelo assentamento de povos bárbaros nas Penínsulas Balcânica e Itálica e a leste por investidas árabes, que em menos de um século lhe haviam subtraído importantes localidades. Quanto ao Ocidente, o papado, instalado no ducado de Roma, até este século parte do Império Romano do Oriente, buscava assegurar sua independência de Constantinopla, anseio que foi favorecido pela expansão lombarda que isolou o ducado dos outros territórios imperiais na Península, além do fato de que reis lombardos por vezes colaboraram com ele contra o imperador, protegendo-o ou cedendo-lhe antigos exarcados bizantinos que haviam sido tomados pelos lombardos e que foram devolvidos não a Constantinopla mas a Roma. Ao mesmo tempo em que o império lutava para se manter, que os lombardos aumentavam seu reino e que Roma buscava sua autonomia e reconhecimento como um território independente, os carolíngios, recém instalados no comando do reino franco, aumentavam os limites de suas fronteiras e tendiam ao alinhamento com Roma de forma a fortalecer seu poder, que havia sido resultado de uma usurpação.

No início do século VIII, em meio a todas as mudanças políticas que vinham acontecendo, teve início no Oriente, provavelmente durante as primeiras décadas deste século, o que parece ter sido uma dentre diversas reformas promovidas por imperadores, e que ficou conhecida como iconoclasmo bizantino ou querela iconoclasta. Os acontecimentos exatos, datas, recepção e outras informações sobre este momento, que havia sido por muito tempo considerada a mais importante crise deste século, vem sofrendo uma revisão historiográfica cujo objetivo é o de reabilitar os governos de imperadores ligados à querela, que foram apresentados de forma bastante negativa na

tradição iconodúlia inaugurada logo após o estabelecimento dos ícones enquanto parte da doutrina da Igreja, ou seja, após os dois concílios a favor das imagens que tiveram lugar em 787 e 843.

As críticas à representação material do divino e ao uso de objetos enquanto meio de acesso ao Além foram anteriores ao cristianismo e nunca deixaram de existir mesmo nesta religião. Os apologistas dos primeiros séculos criticaram os ídolos pagãos e estabeleceram um abismo entre o Deus espiritual e o mundo. Se a partir do século IV, quando os cristãos obtiveram liberdade para professar sua fé, alguns Pais admitem as imagens religiosas enquanto instrumento para a instrução de iletrados e para a memória dos santos e de seus feitos, a desconfiança contra os objetos materiais e o receio do retorno à idolatria não deixaram de existir entre pensadores e religiosos cristãos que por vezes se pronunciavam contra as imagens, mas outras vezes passavam à ação promovendo sua destruição. Nas primeiras décadas do século VIII, as mudanças pelas quais passava o império somadas a desastres naturais que parecem ter sido interpretados como sinais da ira divina contra os homens, teriam incentivado o imperador Leão III e posteriormente Constantino V, seu filho e sucessor, a por em prática uma série de reformas civis e religiosas visando a purificação do cristianismo, dentre as quais a proibição da produção e culto de imagens religiosas. Se os atos de Leão III contra as imagens são incertos, Constantino V, além de ter elaborado uma obra contra a iconodulia, convocou um concílio que teve lugar no palácio de Hieria em 754, a partir do qual a proibição das imagens sagradas e de seu culto se transformou em política de Estado, submetendo assim aqueles que desobedecessem aos decretos a punições seculares, além de anátemas.

Tanto as possíveis atitudes de Leão III quanto a iconomaquia de Constantino V parecem ter sido condenadas por Roma – principalmente para Leão III as fontes são obscuras – em assembléias que haviam sido reunidas por bispos e reis para discutir outras questões, mas nas quais o iconoclasmo foi evocado. No Oriente, a política anti-ícones esperou 33 anos para ser mudada, e mesmo assim não de forma definitiva, uma vez que no século IX o imperador Leão V voltou a proibir os ícones e seu culto, que foram finalmente admitidos em um concílio reunido em 843. Em 787, no entanto, havia sido convocado em nome da regente Irene e do imperador Constantino VI, e sob o patriarcado de Tarásio, um concílio, que se pretendeu ecumênico e que foi incluído entre os concílios universais, no qual as imagens de Cristo, da Virgem e dos santos foram não apenas admitidas mas afirmadas enquanto parte da tradição da Igreja, que não foi passada aos cristãos apenas de forma escrita mas também oral e prática, conforme o *horos* da assembléia. Aos ícones devem ser oferecidas formas de veneração – e não de adoração, devida apenas a Deus e, por consequência, ao Cristo – como a ajoelhar-se diante deles e beijá-los; eles podem também receber oferendas como velas e incensos, e a honra que lhes é oferecida, de acordo com uma noção

apresentada por São Basílio ainda no século IV, remonta ao protótipo.

As atas do concílio que ficou conhecido por II concílio de Nicéia ou VII concílio ecumênico e que contou com a presença de dois legados do papa Adriano I, que havia confirmado seu apoio à reunião cujo um dos objetivos era o de voltar à comunhão com a Igreja romana, foram enviadas a Roma e foram ali traduzidas em um trabalho de qualidade ao menos duvidosa. Elas foram, não se pode afirmar com certeza através de qual meio, recebidas pela corte franca, que imediatamente se opôs aos procedimentos e decisões de Nicéia II, principalmente por causa da imposição do culto às imagens, do que foi entendido como desorganização dos gregos e dos equívocos que os orientais teriam cometido ao interpretar as Escrituras e os testemunhos dos Pais. Dois documentos foram então escritos, o primeiro uma capitulária, cujo registro original foi perdido, mas cujo conteúdo se pode conhecer através da resposta do papa Adriano I, e o segundo um tratado, escrito em nome do rei e que se constitui em uma resposta oficial do reino franco contra os erros gregos. Este tratado é conhecido por *Libri carolini*, e é o documento principal de nossa tese.

Como afirmamos, nosso objetivo é o de estudar este tratado atentando para o que ele mostra sobre as relações entre os carolíngios, Roma e Bizâncio. O rei, nesta obra, se coloca em igualdade com os imperadores do Oriente, senão superior, e reivindica o reconhecimento de sua posição e participação em assuntos da Igreja; Carlos Magno, assim como era costume entre os governantes bizantinos, se apresenta como o defensor da verdadeira fé e da doutrina correta.

Nossa análise se divide em três capítulos. O primeiro foi dedicado ao estudo da posição de alguns pensadores cristãos anteriores ao século VIII sobre as imagens. Desde os primeiros séculos do cristianismo a representação da divindade esteve em debate. Os primeiros teólogos viram tais representações com desconfiança não apenas por causa da proibição veterotestamentária mas também por sua proximidade com o paganismo. Com a edificação da nova religião, no entanto, as imagens puderam ser entendidas como uma ferramenta para o conhecimento das histórias sagradas para aqueles que não podiam acessá-las por meio da escrita. Este capítulo se justifica por entendermos que a compreensão das imagens no século aqui tratado é resultado da construção da noção de imagens sagradas ao longo dos séculos.

O segundo capítulo tem por finalidade contextualizar historicamente a composição do tratado. O conhecimento das mudanças ocorridas entre os séculos VI e VIII tanto no Oriente quanto no Ocidente e informações sobre o debate oriental são fundamentais para entender o que levou letrados carolíngios a elaborarem um documento em nome e com a aprovação do rei Carlos Magno contra decisões conciliares. O capítulo apresenta de maneira breve o mundo bizantino entre a época da eclosão do iconoclasmo e o concílio de Nicéia II, além de expor as definições dogmáticas dos

primeiros concílios ecumênicos que definiram a doutrina cristológica de maneira que se possa compreender as críticas iconoclastas e a possibilidade de representação do Cristo na hipóstase do Verbo encarnado.

O capítulo contém também um resumo das sessões e decisões de Nicéia II e das disputas territoriais que levaram à aliança entre Roma e *Francia*, disputas estas que, a nosso entender, são fundamentais para a compreensão da ascensão política carolíngia.

O capítulo final exhibe alguns aspectos dos LC como os problemas de sua autenticidade e autoria, características dos manuscritos, edições e uma tabela comparativa entre a capitulária recebida pelo papa e os LC. As informações sobre o tratado, com exceção da tabela, são baseadas no que foi elaborado para nossa dissertação de mestrado. Por fim, são expostos os capítulos francos que para nós lidam diretamente com a função de Carlos Magno enquanto o novo líder e protetor da cristandade. A compreensão do rei franco de que fazia parte de suas funções defender a fé e as transformações do mundo cristão, principalmente com a busca do papado por independência, realizaram uma mudança definitiva na configuração política do mundo cristão medieval. Esta tese é sobre esta mudança.

Capítulo I

As imagens sagradas fazem atualmente parte das práticas de Igrejas cristãs como a católica e ortodoxa. O *horos* do VII concílio ecumênico ou II concílio de Nicéia (787) define que “faz parte das tradições prescritas ou não da Igreja a reprodução através de imagens pintadas, desde que concorde com as histórias [*historiae*] das pregações evangélicas e que sirva à confirmação da Encarnação...”¹. Tais obras, no entanto, não se impuseram ao cristianismo facilmente: entre os séculos VIII e IX elas estiveram no centro de um debate que envolveu imperadores e religiosos, tendo passado a existir oficialmente – ou seja, por definições canônicas – na Igreja a partir da primeira metade do século IX. Os escritos em que as representações materiais do sagrado são discutidas, no entanto, são anteriores à época mencionada – a crítica ao emprego das artes plásticas para representar o mundo além do sensível remonta à filosofia grega – e não cessam, nem mesmo após sua legitimação através do concílio reunido pela imperatriz Teodora no ano de 843, que finalmente define os ícones como parte da Tradição da Igreja. A justificativa teológica dos ícones, a começar pelo de Cristo, foi construída entre o primeiro concílio de Nicéia (325) e o segundo, simultaneamente à elaboração cristológica e graças a seus opositores²; ela encontrou seu expoente, no entanto, no século IX, com Teodoro Stoudita, que desenvolveu a reflexão sobre o paradoxo da visibilidade do invisível que a Encarnação proporciona e com Nicéforo, que definiu que a imagem representa a hipóstase da segunda Pessoa encarnada. De acordo com a afirmação do historiador G. von Grunebaum, a Igreja “foi o campo de batalha de um conflito contínuo entre tendências pró e

1 Mansi, J.D. **Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio**. Florença, Veneza: 1759, t. XIII, página 378: “...*omnes ecclesiasticas sive scripto, sive sine scripto sanctas nobis traditiones illibate servamus: quarum una est etiam imaginalis picturae formatio, quae historiae evangelicae predicationes concint, ad certitudinem verae & non fecundum phantasiam Dei Verbi inhumanationes effectae...*”. Marie-France Auzépy, no livro **L'iconoclasme**; Paris: PUF, 2006 (Col. Que sais-je?), ao traduzir, na página 123, o *horos* do concílio, usa o vocábulo *lettre* (letra) em lugar de história. Optamos por manter o vocábulo da tradução para o latim, *historiae*, que tem como uma das traduções possíveis no **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**. Fascículo 1. Leiden: Brill, 1976 de J.F. Niermeyer “relato histórico da escritura em oposição à interpretação alegórica” e que se refere, de acordo com Jean-Claude Schmitt em **Le corps des images**. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. Paris: Gallimard, 2002 (página 22) à História santa, bem como às imagens narrativas que a figuram.

2 Lacoste, J.Y. **Dictionnaire Critique de Théologie**, Paris: PUF, 1998. (Verbete “Images”). A cristologia foi, ao longo dos debates, se misturando à questão dos ícones. O autor afirma que o ícone de Cristo foi recusado pelos iconoclastas pois, por um lado, representar Deus na imagem de Cristo é impossível, por outro, figurar apenas o homem significa renegar a fé. A justificativa elaborada pelos iconodúlios, como será apresentado adiante, é a de que o ícone de Cristo apresenta, em Sua hipóstase teândrica, Suas naturezas humana e divina sem mistura ou confusão, e não as naturezas divina ou humana (teândrico, do grego, *theo*, Deus e *andros*, homem, significa o ato ao mesmo tempo divino e humano; todas as ações humanas de Cristo são teândricas quando servem para assegurar a Salvação: Le Tourneau, D. **Les mots du Christianisme**. Catholicisme, Protestantisme, Orthodoxie. Fayard, 2005). Lacoste segue escrevendo que a doutrina iconodúlia fez dos ícones uma consequência do cristocentrismo da revelação; o ícone é entendido como uma tradição que remonta aos apóstolos, não como uma inovação, como haviam acusado os iconoclastas, e a imagem confirma, à sua maneira, a Encarnação.

anti-icônicas, e os debates que tiveram lugar entre 730-843 devem ser vistos como o clímax de um movimento cujas raízes se encontram na espiritualidade do conceito cristão da divindade”³.

Este capítulo é dedicado a apresentar as reflexões de pensadores cristãos cuja autoridade foi importante para as discussões do período que ficou conhecido como querela iconoclasta, ou cujos escritos colaboraram para o desenvolvimento da argumentação sobre a possibilidade de representar a divindade. Nos documentos aqui estudados, por exemplo, recorre-se à Tradição de Pais como Atanásio de Alexandria, Basílio de Cesarea, Gregório de Nissa, Gregório Magno, Eusébio de Cesarea, entre outros, de forma a que as posições, iconoclastas ou iconodúlias, sejam fundamentadas. Ressaltamos, no entanto, que nosso objetivo não é o de apresentar uma pesquisa exaustiva ou conclusões sobre o tema, ou mesmo de procurar nestes escritos a origem do que foi elaborado durante a querela, mas o de fazer um retorno à compreensão cristã das imagens sagradas nos séculos anteriores aos que aqui priorizamos com o propósito de dar suporte à análise dos documentos⁴. Parte do capítulo tem também por objeto a conceitualização de noções importantes para esta pesquisa, como imagem, ícone, iconoclasmo, etc.

A história do debate sobre as imagens será retomada no segundo capítulo; faz-se contudo necessário que alguns fatos sejam aqui expostos para que os eventos do século VIII sejam compreensíveis: entre os anos de 726 e 730 o imperador Leão III (717-741) teria ordenado a destruição de uma imagem que se encontrava na porta do palácio de Constantinopla e promulgado um edito contra os ícones. Em 754 seu filho e sucessor Constantino V (741-775) presidiu um concílio em Hieria no qual a representação de figuras sagradas através de pinturas e o culto de tais obras foram proibidos, tendo existido um intervalo na política iconoclasta entre 787, quando a regente Irene convocou em seu nome e em nome de seu filho Constantino VI o concílio de Nicéia II, e 815, quando ela é retomada por Leão V (813-820), para ser finalmente recusada em 843, ano que teria marcado o firme estabelecimento do uso dos ícones nas práticas rituais e devocionais da Igreja⁵. Quanto ao Ocidente parece ter havido, nos primeiros anos de iconoclasmo, disputas entre

3 Grunebaum, G.E. “Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment”, in: **History of Religions**, vol. 2, nº 1, 1962, página 5.

4 Existem pesquisas nas quais os estudiosos buscam as influências dos escritos dos séculos VIII e IX no que se refere às imagens sagradas ou aos problemas que os debates revelam ou ainda, mais especificamente, as fontes e influências para a composição dos LC. Dentre eles podemos citar Bastgen, H. “Das Bilderkapitular Karls d. Gr. (*Libri Carolini*) und das sogennante *Decretum Gelasianum*.” In: **Neues Archiv**, vol. 41, 1919; o trabalho de A. Freeman e P. Meyvaert, “*Opus Caroli regis contra synodum*: An Introduction.” In: **Theodulf of Orléans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea**. Ashgate, 2003; páginas 74-97, Knop, F. **Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus**. Greifswald, 1914; de Bruyne, D. “La Composition des Libri carolini”, in: *Révue Bénédictine* 44, 1932.

5 Cormack, R. **Icons**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007; página 9. O autor escreve sobre a Igreja ortodoxa e afirma que a partir deste momento os ícones se transformam em um elemento chave de sua identidade e se tornam presentes em todos os lugares (igrejas, ruas, casas) nos mundos bizantino e eslavo. Por não haver separação entre as duas Igrejas – católica e ortodoxa – à época aqui tratada, optamos por distingui-las a partir da noção espacial, posto que algumas práticas bizantinas não se impuseram ao Ocidente.

papado e império enquanto uma aliança se formava entre o primeiro e os reis francos. À época da reunião de Nicéia II, no entanto, o papa Adriano I (772-795) apoiou a decisão imperial de convocar o concílio cujas decisões, por sua vez, foram criticadas e corrigidas pelos carolíngios em dois documentos: o primeiro é um ato endereçado ao papa conhecido por *capitulare*⁶ *adversus synodum*, que foi conservado apenas através da refutação de Adriano I, e o segundo, que é o documento principal de nossa pesquisa, se constitui em um tratado que ficou conhecido por *Libri carolini*, composto em nome do rei Carlos Magno († 814).

Se o questionamento sobre a representação imagética do mundo além do sensível e de sua legitimidade é anterior ao cristianismo, ele também não é restrito a esta religião. D. Apostolos-Cappadona escreveu que todas as religiões têm uma percepção abrangente das imagens, que pode ser caracterizada como icônica, anicônica ou iconoclasta, e estas atitudes podem ser coordenadas entre si em uma mesma religião. Simultaneamente todas as religiões, de acordo com a autora, têm uma atitude identificável no que tange à veneração de imagens; esta atitude pode ser positiva, negativa ou neutra e, novamente, atitudes variadas podem se apresentar em uma mesma religião. Cappadona identifica ainda diferentes tipos de reações humanas às imagens no que se refere aos fiéis; ela categoriza estas reações em seis grupos: o cultuador de imagens (*image-worshiper*), para quem a imagem incorpora o Deus vivo, o venerador de imagens, subdividido em dois tipos: o que acredita que Deus as habita temporariamente, e aquele que as venera pois elas são uma lembrança de Sua presença e um auxílio para a devoção religiosa, o místico (*mystically minded*), que usa as imagens para transcendê-las, o fiel que advoga em favor da imagem por suas funções educativa e contemplativa mas não devocional, e o iconoclasta⁷. No cristianismo estas percepções se completaram ou confrontaram, e a existência e culto de imagens religiosas encontraram justificativa em mais de uma delas. M-F. Auzépy, por sua vez, escreveu que nenhuma religião escapou à questão da representação; para todas, em algum momento, a imagem da divindade ou de seu fundador – que por vezes se confundem – esteve no centro de discussões, além do fato de que uma religião que se inicia como anicônica pode adotar imagens, e vice-versa. Ela afirma ainda que gregos e em seguida romanos optaram por colocar as imagens dos deuses no centro de sua religião, enquanto os

6 Fédou, R. **Lexique historique du Moyen Âge**. Paris: Librairie Armand Colin, 1980: capitulária (*capitulare*) é um ato real ou imperial da época carolíngia, dividido em artigos (*capitula*) e de alcance legislativo ou regulamentar. Em Gauvard, C.; Libera, A.; Zink, M. **Dictionnaire du Moyen Âge**, Paris: PUF, 2002; M. Parisse, responsável pelo verbete *Capitulare* afirma que os soberanos carolíngios coletavam as decisões que eram tomadas nas assembleias gerais, que aconteciam em março e em maio, e se esforçavam por difundir seu conteúdo através do reino. Os textos eram organizados em artigos ou *capitula*, donde *capitulare*, que designa o conjunto destes textos. A política de Carlos Magno foi definida por meio de aproximadamente 20 capitulárias fundamentais que serviram ao lançamento de inovações, proposição de reformas, ou supervisão das ações das autoridades locais. Os textos são frequentemente compostos e tratam de diversos assuntos, e seus últimos exemplares datam do reino de Carloman († 884).

7 Apostolos-Cappadona, D. “Breaking codes: iconoclasm in Christianity and Islam from traditional questions to the new directions of inquiry”. In: **Christianisme Oriental**. Kérygme et Histoire. Mélanges Oufferts au Père Michel Hayek. Paris, Geuthner, 2007; página 274.

monoteístas se dividiram⁸.

Na interseção das culturas judaica e helênica, os cristãos herdaram tanto a proibição do Antigo Testamento – “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra” (Ex: 20, 4) – quanto as reservas do pensamento grego no que se refere ao mundo material e ao caráter enganoso das representações. Martine Joly escreveu que a imagem, presente na origem da escrita, da religião, da arte e do culto aos mortos, é um ponto central da reflexão filosófica desde a Antiguidade. Ela foi, segundo esta autora, em particular, combatida ou defendida por Platão e Aristóteles: para o primeiro ela é imitativa e portanto enganosa, desvia da verdade, seduz as partes mais frágeis da alma, enquanto para Aristóteles ela é educativa e conduz ao conhecimento⁹. Já T. Noble afirmou que apesar de uma arte de grande qualidade e beleza ter sido produzida entre gregos e romanos, estas sociedades sempre apresentaram uma apreciação negativa da representação visual; os pensadores gregos valorizavam o intelecto em detrimento dos sentidos, ou seja, o que era perceptível pelo poder da contemplação era superior a qualquer coisa apreendida através da experiência sensorial. Em outros termos, os gregos instruídos priorizaram o espiritual, abstrato e mental em lugar do material, particular e visual¹⁰. Muito do que é apresentado pelos autores cristãos em seus escritos, principalmente nos primeiros séculos, pode ser encontrado já nas sociedades que os antecedem; a polêmica contra os ídolos era tradicional no judaísmo e no próprio paganismo, e a apologética cristã teria seguido uma via que fora traçada muito antes dela, apenas reforçando os argumentos¹¹. Algumas das críticas sobre as quais escrevemos são, além da desconfiança contra o objeto material e noção de que a imagem – que em essência se refere a um objeto primeiro – não tem o mesmo valor do protótipo, as críticas pagãs contra o comportamento dos deuses, retomadas por apologistas cristãos como Clemente de Alexandria e, principalmente, Atanásio de Alexandria (c.295-373).

Os cristãos, apesar do que foi acima apontado, desde cedo recorreram a símbolos, à figuração e à representação de passagens bíblicas para “enunciar uma verdade moral e exprimir ensinamentos dogmáticos”¹². Suas primeiras manifestações iconográficas, de acordo com

8 Auzépy, M-F. *Op. cit.* (2006), páginas 3 e 4.

9 Joly, Marine **Introduction à l'analyse de l'image**. Paris: Éditions Nathan, 1993; página 13. De acordo com a autora a única imagem aceita por Platão é a imagem 'natural' – reflexo ou sombra –, que pode ser uma ferramenta filosófica.

10 Noble, T. **Images, Iconoclasm and the Carolingians**. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009; página 11.

11 Atanásio de Alexandria. **Contre les Païens**. Paris: CERF, 1977. Tradução P. T. Camelot; página 9. Apesar de nos parecer importante apontar para o fato de que a filosofia grega foi fundamental para o pensamento cristão, esta tese não tem como uma de suas preocupações voltar ao período anterior ao cristianismo nem buscar as raízes do conhecimento cristão, nosso objetivo aqui, ressaltamos, é o de observar o desenvolvimento da noção de imagem a partir de alguns autores do cristianismo.

12 Leclercq, H. **Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie**. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1926. (Verbete “Iconographie”).

A. Baruffa, se situam entre o fim do século II e o início do III e elas são, neste período, exclusivamente funerárias¹³ – elas se encontram principalmente nos túmulos dos mártires, nos cubículos funerários, em suma, nas catacumbas que, antes da transferência dos cemitérios para o perímetro dos muros aurelianos, processo que foi concluído no século VI, tinham por principal função a inumação dos corpos, função com a qual esteve relacionada a decoração ali encontrada; a partir da metade do século mencionado as catacumbas deixaram de ser usadas para o sepultamento de corpos e o que havia configurado uma prática secundária, a peregrinação e veneração das relíquias dos santos e mártires, passa a se constituir no único uso destes lugares¹⁴. Em um primeiro momento, quando a pintura e escultura começam a aparecer nos ambientes cristãos, elas não teriam sido percebidas ou foram ignoradas por possíveis opositores ou pelos apologistas, apesar do engajamento destes nas disputas contra os ídolos e a idolatria¹⁵.

Quanto à iconografia em formação nos primeiros séculos, ao conjunto de novos símbolos se misturam personagens e noções da Antiguidade, que adquirem um novo sentido. E. Sandler afirmou que a arte dos primeiros cristãos é testemunho de um novo espírito, que resulta dos contatos do cristianismo com as culturas das regiões do mundo antigo – judaísmo, helenismo e suas variantes orientais, e o espírito romano – através das quais ele traça seu próprio caminho¹⁶. Os símbolos propriamente cristãos teriam surgido apenas no fim do século II, dentre os quais podemos destacar a multiplicação dos pães, que evoca o banquete eucarístico, a vinha e o peixe, que é um acrônimo do Cristo: a palavra grega que designa peixe, *i.kh.th.u.s*, forma a expressão “Jesus Cristo filho do Deus Salvador”¹⁷. De acordo com L. Ouspensky, o conteúdo temático da primeira arte cristã refletia uma atitude, religião, e compreensão da realidade essencialmente novas, o que fez com que o estilo das imagens procurasse exprimir da melhor forma possível os ideais espirituais do cristianismo. Desde

13 BARUFFA, A. **Les Catacombes de Callixte – histoire, archeologie, foi**. Cidade do Vaticano: Éditions LEV, 1992; página 36.

14 OSBORNE, J. “Early Mediaeval Wall-Painting in the Roman Catacombs: Patronage and Function”. In: **RACAR**, *Révue d'Art Canadienne*, vol. 12, nº 2, 1985, páginas 197-8. No artigo “L'image et son lieu”. In: **L'image médiévale: Fonction dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel**. Turnhout, Belgium: Brepols, 2011; página 181, Jérôme Baschet escreveu que os cemitérios, desde a Antiguidade romana, se situavam longe dos espaços habitados pois os mortos eram considerados impuros, costume que, em um primeiro momento, os cristãos mantiveram, com exceção dos corpos dos santos que desde cedo foram enterrados em igrejas urbanas. Ao longo da Alta Idade Média as sepulturas em casas ou terrenos privados foram numerosas, tendo a Igreja se preocupado pouco com os costumes funerários. As primeiras sepulturas coletivas em contato com as zonas habitadas aparecem na época carolíngia mas não são uma regra, e as sepulturas isoladas continuam a existir. Apenas no século XI o cemitério anexo às igrejas se generaliza e se transforma no único lugar lícito de enterramento dos corpos, a partir de quando os vivos passam a se agrupar ao redor dos mortos.

15 Kitzinger, E. “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”. In: **Dumbarton Oaks Papers**, vol. 8, 1954; página 86. O autor escreveu que não há evidências literárias anteriores ao início do século IV que nos permitam assegurar a existência de imagens cristãs além dos símbolos antes do século mencionado. Quando as imagens começam a ser objeto de comentários mais articulados, a partir do século citado, estes comentários são restritivos ou hostis; somente a partir da metade deste século autores cristãos passaram a falar das figuras religiosas em termos positivos.

16 Sandler, E. **L'icône. Image de l'invisible**. Éléments de théologie, esthétique et technique. Paris: Desclée de Brower, 1981. (Col. Christus); página 13.

seus primórdios, as pinturas das catacumbas tiveram como tema alegorias, símbolos e imagens retiradas do Antigo e do Novo Testamento; elas correspondem aos textos sagrados, bíblicos, litúrgicos e patrísticos, e seu princípio fundamental é o de exprimir de maneira pictórica a doutrina da nova religião, representando eventos da história santa e indicando o seu sentido. Seu objetivo é o de responder aos problemas da vida, sendo elas dessa forma um meio para a pregação evangélica¹⁸.

Esta iconografia em vias de construção pode ser observada, por exemplo, nas Catacumbas de Calisto¹⁹, localizadas em Roma, que serviram de cemitério para membros da comunidade cristã primitiva – a Cripta dos Papas abrigou possivelmente os corpos de nove pontífices que foram ali sepultados no século III²⁰; a denominação do local se deve ao diácono Calisto, que antes de ser eleito papa (217-222) se ocupou dos cuidados e administração do local por quase vinte anos²¹.

Neste sítio arqueológico existem inscrições e *graffitis* que contêm a assinatura de seus visitantes ao longo dos séculos, entre outras produções humanas. São ali também encontrados diferentes exemplos de representações, produzidas em momentos distintos, de Cristo, do Espírito Santo, de personagens bíblicas e de fiéis, apresentados em figuras antropomórficas ou através de símbolos. Como exemplos podemos citar um afresco localizado nas Criptas de *Lucine* realizado no século II, que encena o batismo de Cristo do qual participa o Espírito Santo, representado como uma pomba (fig. 1). Uma outra obra, esta produzida no século III, a “Pedra de Irene”, exhibe a falecida Irene, cujo nome em grego significa “paz”, em um dos motivos mais frequentes entre as primeiras imagens cristãs: Irene é exibida em orante, ou seja, de braços abertos, figura que representa a alma no estado de beatitude após a morte, não uma pessoa particular ou alguém que reza pelos falecidos²², e que foi, junto com a iconografia do Bom Pastor, motivo predominante entre as cenas que são encontradas nas catacumbas. Contígua à figura da defunta está uma pomba que tem em seu bico um ramo de oliveira, símbolos que também representam a paz (fig. 2). Existem,

17 Besançon, A. (*apud* Sendler) **L'image interdite**. Paris: Gallimard, 1994; página 207, afirma ainda que tais signos, que não são imagens cultuais, podem ser encontrados sem diferença de estilo ou tema tanto no Ocidente quanto no Oriente (da Espanha à Ásia Menor, da África ao Reno), apesar de não haver um programa imposto pela Igreja. Elas servem de lembretes do Cristo ou da Virgem, e não são seus retratos.

18 Ouspensky, L.; Lossky, V. **Le sens des icônes**. Paris: Éditions du Cerf, 2003; página 25.

19 BARUFFA. *Op.cit.* Todas as informações sobre as Catacumbas de Calisto, salvo indicação contrária, se baseiam nesta obra.

20 A cripta teve origem como um cubículo privado. Quando a área onde se encontra – denominada pelos arqueólogos *Area Prima* – passa à jurisdição direta da Igreja de Roma, o cubículo é transformado em sepulcro dos papas. Nele seis pontífices foram com certeza sepultados: Pôncio (230-235), Anteros (235-236), *Fabian* (236-250), Lucio I (253-254), Sexto II (257-258) e *Eutychien* (275-283). As inscrições apresentam o título de *bispo* (ἐπίσκοπος, que significa protetor, vigilante ou chefe eclesiástico), uma vez que *papa* se aplicará exclusivamente ao sucessor de São Pedro apenas a partir do século IV; elas foram elaboradas em grego, de acordo com o costume da época; Baruffa, páginas 54 a 61.

21 A partir deste século o local passa a depender da Igreja, e uma inscrição da época de Diocleciano evidencia que o cemitério estava, entre o fim do século III e início do IV, sob a jurisdição direta do papa Marcelino (296-304); Baruffa, página 107.

22 Baruffa, A. (*apud* L. De Bruyne), *Op.cit.*, página 37.



Fig. 1: Afresco “O batismo de Cristo”



Fig. 2: Pedra de Irene com a pomba (século III)

apenas neste local, diversos outros exemplos de imagens que datam dos primeiros séculos do cristianismo. Foi afirmado que a quantidade de artefatos preservados anteriores ao século V aponta para uma produção contínua de obras cristãs de todos os suportes, inclusive esculturas²³. Se é admissível que já no século III artificios decorativos e simbólicos e imagens narrativas e didáticas tenham parecido relativamente inócuas e foram permitidas nos ambientes cristãos e em cemitérios²⁴, as evidências arqueológicas, como o sítio romano, demonstram que tais artificios foram aceitos antes mesmo do século mencionado.

Se os indícios materiais evidenciam que o uso de imagens no cristianismo existiu desde seu início, documentos escritos também apontam para a sua presença e discussões sobre elas desde os primeiros tempos. No século II, o *abba*²⁵ Sopatrus, cujo testemunho está presente nos *Escritos dos Pais do Deserto*, ordenou: “Não permita que uma mulher entre em sua cela e não leia literatura apócrifa. Não se envolva em discussões sobre a imagem. Apesar de não ser uma heresia, há muita ignorância e gosto por disputa entre as duas partes nesta questão. É impossível para uma criatura entender a verdade dela”²⁶. O testemunho de Sopatrus é um dos textos cristãos mais antigos dos quais temos conhecimento no qual as imagens são mencionadas. É importante ressaltar que não há menção a nenhum tipo de culto ou honra oferecido à imagem; o que aparentemente está sendo criticado é a discussão sobre ela, e não a imagem em si. Entre o fim do mesmo século e o início do seguinte dois apologistas se manifestam contra as representações materiais: Atenágoras (c.133-c.190), em sua *Súplica* aos imperadores Marco-Aurélio e Lucio Comodo, criticou os ídolos e a materialidade presentes no paganismo em detrimento do Deus imaterial, enquanto o apologista Clemente de Alexandria (c.150-215) dedicou parte de sua obra *Protreptikos* à crítica dos ídolos pagãos e ao uso de recursos materiais visando o conhecimento de Deus. Seus escritos serão retomados adiante neste capítulo.

23 Brubaker, L.; Haldon, J. **Byzantium in the Iconoclastic Era c.680-850: A History**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011; página 42. Os autores afirmam que esta produção acontece apesar da literatura, que é geralmente oposta às imagens, e que as preocupações dos homens da Igreja com relação às imagens religiosas não eram compartilhadas por todos, talvez porque o maior problema teológico não era sobre a representação visual mas sobre a epistemologia do divino ou como conhecer e como descrever Deus. Os autores, no entanto, nesta obra, não apresentam os escritos de Paulino de Nola, Basílio o Grande ou outros teólogos que viveram os séculos anteriores ao V e que mencionaram as imagens em seus escritos de forma positiva, como será apresentado adiante neste capítulo.

24 Grunebaum, G. *Op.cit.*, página 5.

25 O vocábulo *abba*, conforme o **Dictionnaire du Moyen Âge** da Encyclopædia Universalis, é o termo que em siríaco significa pai e que era usado para traduzir o respeito devido a um dignatário da sociedade civil ou religiosa. Do siríaco a palavra passa, por volta do século III, para a língua do monaquismo do Oriente cristão. A palavra deu origem aos termos francês *abbé*, e português, *abade*.

26 Ward, Benedicta (trad.) **Sayings of the Desert Fathers**. Cistercian Publications, 1984; página 225.

I.1. Sobre os conceitos de imagem e ícone e termos relacionados

Antes da reflexão sobre o desencadeamento da argumentação cristã referente às imagens nos séculos anteriores à querela iconoclasta é importante definir alguns dos conceitos apresentados nesta tese. Certas noções – como imagem, ícone, iconoclasmo, culto, etc – aparecerão repetidamente ao longo de nosso texto sendo necessário, portanto, expor o modo como os termos são entendidos e aplicados.

Existe um consenso entre os estudiosos quanto ao fato de que palavra imagem, do latim *imago*, *ginis*, é rica semanticamente, possuindo significações variadas. Apesar de o termo ser preferido pelos historiadores em detrimento do vocábulo *arte*, que nos remete primordialmente à relação estética do espectador com a obra, noção que não condiz com a realidade das sociedades medievais nas quais as imagens têm um alto grau de funcionalidade²⁷ – o que não significa dizer, é importante sublinhar, que não exista uma preocupação com o belo durante o período – o termo *imagem* apresenta uma imprecisão terminológica, conforme o que foi escrito por J. Wirth, que afirmou não existir consonância no mundo universitário sobre ele. De acordo com o autor, por imagens qualifica-se frequentemente as representações visuais bidimensionais, o que engloba diferentes técnicas que vão desde pintura e desenho até, atualmente, os produtos áudio-visuais. O vocábulo pode também designar os efeitos produzidos por um acontecimento ou comportamento, ou imagens mentais e de objetos que não representam algo em particular²⁸. J.-C. Schmitt explica o termo como designando toda representação visível de algo real ou imaginário²⁹, e Platão, em uma das conceitualizações mais antigas da palavra afirmou que a imagem é um objeto secundário em relação a um outro objeto: são as sombras, os reflexos e toda representação do gênero³⁰.

De acordo com dicionários o significado do vocábulo latino é “representação, imitação, retrato”; do que, “cópia de alguém, fantasma, sombra (de um morto)”³¹, ou ainda, “forma, aspecto, aparência, sonho”³² e, por fim, “selo”³³. O *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* apresenta, além das traduções expostas do sentido concreto da palavra (representação, retrato, etc),

27 Baschet, J. “Introduction: L'image objet”. In: **L'image**. Fonctions et usages des images dans L'Occident médiéval. Paris: Le Léopard d'Or, 1996; página 9. Para o historiador, por causa da importância da funcionalidade da arte nas sociedades medievais, característica de toda arte inserida em um universo essencialmente religioso, não existem nelas imagens que sejam pura representação.

28 Wirth, J. **Qu'est-ce qu'une image?** Genebra: Librairie DROZ, 2013; página 9.

29 Schmitt, J.-C. *Op.cit.*, página 22.

30 Joly, M. *Op.cit.*, página 8.

31 Gaffiot, F. **Dictionnaire Latin-Français**. Paris: Hachette, 2001.

32 Faria, E. **Dicionário Latino-português**. Livraria Garnier, 2003.

33 Niermeyer, J.F. *Op.cit.*, (verbete “Imago”).

“ideia” e, principalmente a partir dos escritos de Mario Vitorino sobre a relação Pai-Filho na Trindade, “imagem, manifestação”: à diferença da imagem sensível, que não é nada por ela mesma, Deus é o modelo, Cristo é Sua imagem³⁴. O autor do verbete afirmou também que alguns autores (por exemplo são Jerônimo) não fazem distinção entre os vocábulos imagem e semelhança, ao passo em que para outros, como santo Irineu, *imago* representa a natureza, os dons naturais, enquanto *similitudo* se refere à graça, à elevação além da natureza. O dicionário também traduz a palavra, na qualidade de vocábulo cristão, como “alegoria, símbolo, prefiguração e representação sacramental”³⁵.

Na tradição judaico-cristã a noção de imagem é a base da relação entre os homens e Deus, que fez os primeiros à sua imagem, à imagem de Seu Verbo, conforme o Gênesis 1, 26: “Deus disse: façamos o homem à nossa imagem como nossa semelhança...”. Isto teve consequências para o cristianismo e pensamento medievais. A semelhança do homem com Deus – que não é uma semelhança corpórea, mas se encontra no intelecto (*mens*) – está na perfeição, na ausência de pecado que existe em sua alma antes da Queda; mesmo após ela, conforme Atanásio de Alexandria, o homem, em se voltando para as realidades espirituais e se purificando dos pecados, pode contemplar Deus nele mesmo como em um espelho. Nesse sentido a imagem é o fundamento da antropologia cristã, e ela está inscrita no drama da história humana pontuada pela Queda – pela perda da *similitudo* entre o homem e Deus – pela Encarnação, pelo sacrifício de Cristo, e futuramente pela ressurreição dos mortos e pelo Julgamento Final; a semelhança perdida, no entanto, permanece enquanto vestígio³⁶. O termo possui também um sentido teológico/cristológico, sendo o Verbo à imagem do Pai, e literário – metáforas, símbolos da Bíblia³⁷. Em nosso estudo, no entanto, e de acordo com o que é debatido nos documentos que serão aqui analisados, a imagem em

34 Blaise, A. **Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens**. Turhout: Brepols, 1954. O texto ao qual o autor se refere, **Adversus Arium**, foi escrito por Mario Vitorino, orador convertido ao cristianismo no início do século IV, que no 19º capítulo do primeiro livro escreve: “Se o Cristo é a imagem de Deus, Ele procede de Deus. Pois a imagem é uma imagem do que é manifesto; mas Deus é manifesto, o Cristo é, por conseguinte, a imagem. Mas a imagem é uma imagem daquilo que é manifesto, e aquilo que é manifesto é o original, mas a imagem secundária é diferente em substância daquilo que é manifesto. Mas nós não concebemos aqui a imagem como substância”.

Além do conceito de imagem, foram ainda propostas na obra as traduções de *similitudo*, *-inis* e *simulacrum*, *-i*: alguns sentidos possíveis do primeiro vocábulo são semelhança(s) – e não identidade(s); representação, imagem semelhante. Com relação à Eucaristia: símbolo, sacramento (imagem e semelhança do corpo de do sangue de Cristo); estátua, imagem, figura (Ex. 20, 4: *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem...*); exemplo, provérbio, comparação, parábola. Para simulacro: estátua, aparência, imagem de Deus, quando se fala do homem criado que ainda não é animado; fantasma.

35 Um dos autores que abandonam a distinção feita por Irineu e Orígenes entre imagem (*εἰκόν*), entendida como a natureza do homem que decorre da criação, e semelhança (*ressemblance* – ὁμοίωσις), ou a participação no Espírito e assimilação a Deus é Atanásio de Alexandria, conforme afirmação de seu tradutor (**Contre les païens**, página 19). Ainda de acordo com Camelot, considera o homem em sua realidade concreta, tal como ele existe desde sua origem, a “graça”, para ele, não é adicionada à “natureza” na qual o homem foi criado.

36 Schmitt, J.-C. *Op.cit.*; página 23.

37 Lacoste, J.Y. *Op.cit.*; página 666. O autor afirma também que os termos que designam a imagem, tanto em latim quanto em hebreu e grego, são mais numerosos do que nas línguas européias atuais, o que testemunha a riqueza dos usos religiosos de imagens na Antiguidade. *Imago* e *eikon*, porém, são os termos mais comumente usados.

questão é a imagem plástica, a representação em diferentes suportes – pintura, mosaico, afresco, escultura, etc – de pessoas sagradas: Cristo, Virgem, anjos e santos. Ao longo dos debates com os quais nos preocupamos, o que esteve em questão foi a possibilidade de representar o que não possui forma, o que existe espiritualmente. As questões referentes à relação entre os homens e Deus e entre as Pessoas da Trindade, especialmente entre Pai e Filho, que à época aqui estudada (século VIII) já haviam sido debatidas e definidas ao longo dos seis primeiros concílios, foram determinantes e estiveram enredadas nas disputas sobre as imagens. Sendo assim, as noções teológica ou antropológica de imagem podem também ser evocadas ao longo do texto. Insistimos, no entanto, que o que está sendo aqui estudado é a representação material de pessoas sagradas.

Sinônimo de imagem, o vocábulo de origem grega ícone ou *eikon* (εἰκών, ὄνομα) pode ser traduzido, assim como a palavra latina, por “retrato, simulacro, fantasma”, ou ainda “imagem do espírito e semelhança, similitude”³⁸. Em Bizâncio, no período de formação da imagem cristã, a palavra designava toda representação sagrada ou de um acontecimento da história santa, independente do suporte ou técnica³⁹. Para a Idade Média, um ícone sagrado teria se referido às imagens usadas com propósitos cristãos, por exemplo, ao retrato de um santo que providenciava um lugar central para a veneração e reverência daqueles que ofereceram modelos da vida cristã⁴⁰. I.-H. Dalmais escreveu que é necessário distinguir quando o termo é aplicado no sentido de imagem (precisamente similitude), ou no sentido específico que ele recebeu na cultura bizantina de imagem santa e santificadora⁴¹.

Eikon também faz referência à relação entre o homem e Deus e entre as três pessoas da Trindade, igualmente a *imago*: para Atanásio de Alexandria, o homem foi feito não “à” mas “de acordo” com a imagem de Deus; ele é εἰκὼν εἰκόνοϋ, ou seja, ícone do ícone, pois o ícone ou a imagem do Pai é o Verbo, o Cristo que faz ver o Pai pela Encarnação, ao mesmo tempo em que é o Cristo pré-existente por quem tudo foi criado⁴². Um outro significado da palavra é o que apresenta P. Brown, que afirmou que a partir do século IV o homem santo é um ícone vivo; para os teólogos, ele é o homem em sua plenitude, como no princípio, feito “à imagem de Deus”. O homem santo era um *locus* claro do sagrado na terra, e a “presença do Senhor” o ofuscava⁴³. O historiador M. Anastos

38 Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

39 Ouspensky, L. *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*. Paris: CERF, 1982; página 11.

40 Cormack, R. *Op.cit.*, página 7.

41 Dalmais, I.-H. “Un «aniconisme nestorien?» Une légende et son interprétation”. In: **Nicée II**; página 64.

42 Atanásio de Alexandria. *Op. cit.*, páginas 19-20. Alain Besançon *op.cit.*, página 158 explica que os Pais leram a Bíblia na versão de *Septante*, na qual o texto sagrado é posto em contato com o helenismo. Em consequência, as palavras hebraicas *selem*, que significa imagem e *demut*, semelhança, são traduzidos por *eikon*, *homoiôsis* e *idea*, palavras carregadas de uma história filosófica exterior à Bíblia. Além disso, as preposições *à* e *conforme* (em hebreu *b'e k'*) são traduzidas por *kata*, que sugere aos filósofos uma imagem intermediária, um modelo que está fora de Deus ou nele, ou perto dele, mas que não é ele, e ao qual o homem se assemelha, sendo a imagem desta imagem.

43 Brown, P. “A Dark-Age Crisis. Aspects of the Iconoclastic Controversy”. In: **The English Historical Review**, vol. 88, n° 346, 1973; página 12.

afirmou que entre os iconoclastas era aprovada uma concepção de imagens que descrevia as virtudes dos santos como imagens vivas a serem imitadas, ou seja, os fiéis deveriam se voltar para as Escrituras e as biografias dos santos como modelos para a vida cristã⁴⁴. Enquanto objeto plástico, o termo designa uma imagem de motivo religioso, representada sobre um painel de madeira eventualmente móvel (*chamella*), um muro, em mosaico, ou ainda esculpido em mármore ou pedra⁴⁵.

Nesta tese a palavra ícone, assim como imagem, designa as obras materiais de diferentes suportes nas quais são representados o Cristo, a Virgem, anjos e santos. Este tipo de representação, no entanto, agrega à imagem uma outra dimensão: a da transcendência, ela depassa as formas do mundo para fazer presente o mundo de Deus⁴⁶. Além disso, ela adquiriu ao longo dos séculos algumas características às quais os iconógrafos procuram se ater no que diz respeito às técnicas e materiais, que apresentamos brevemente aqui a partir do livro *Le sens des icônes*⁴⁷. Algumas de suas marcas clássicas são a pintura em têmpera de ovo, visto que a pintura a óleo é entendida como incapaz de traduzir a ascese própria da obra por causa de seu caráter sensual (*sensuel*). Com relação ao suporte, o mais comum é uma tábua de madeira; quanto às cores que o compõem, elas são naturais orgânicas em tons terrosos ou minerais, sendo as cores artificiais normalmente empregadas apenas como acessório. As cores são compostas por pós finos misturados com água e gema de ovo diluída, o que produz um material com secagem rápida, mas que não se extingue facilmente e que tem grande resistência contra a decomposição química e a ação do sol. Apesar do surgimento de novos materiais, que são cuidadosamente estudados e adaptados, os procedimentos tradicionais constituem a base da técnica dos iconógrafos. Os materiais utilizados são tomados em seu estado natural e apenas purificados, e sua escolha representa um máximo de participação do mundo visível na criação do ícone. A pintura de um ícone obedece a etapas de acordo com procedimentos definidos que podem ser passados de uma geração a outra ou conhecidos através de manuais, e o iconógrafo, atualmente tanto quanto na Antiguidade, participa da criação da obra do início ao fim e tem profundo conhecimento dos materiais com os quais trabalha. Esta “rigidez” técnica faz com que o ícone seja visto como imutável. M.-F. Auzépy atribui à relação da obra com o protótipo, que faz dela um tipo de “foto de identidade” ou uma “tradução imagética das palavras da Bíblia”, no caso de a representação ser de uma cena, a inalterabilidade dos ícones através dos séculos: visto que

44 Anastos, M. “The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts em 754 and 815” In: **Dumbarton Oaks Papers**, vol. 8, 1954, página 153.

45 Touati, F.-O. **Vocabulaire historique du Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam)**. Paris: La Boutique de l'Histoire, 2000. (verbete *Ícone*).

46 Sendler, E. *Op.cit.*; página 7.

47 Ouspensky, L; Lossky, V. *Op.cit.* No capítulo assinado por L. Ouspensky, intitulado “Les techniques de l'icône” (páginas 51 a 54), são expostos os procedimentos para a realização de um ícone: materiais, motivos iconográficos, etapas da produção. Todas as informações deste parágrafo foram retiradas destas páginas.

ele deve ser um reflexo fiel do modelo, não pode variar, é como as palavras de uma oração⁴⁸.

A produção de um ícone é concluída com a inscrição indispensável do nome da pessoa representada: a obra permite a participação do espectador com aquele que é figurado por sua relação de ordem intencional com o protótipo, ela deve ser reconhecida como a representação de uma determinada pessoa e portar seu nome⁴⁹. O segundo concílio de Nicéia insistiu no fato de que a presença do nome no ícone é a defesa última contra a idolatria: caso a pessoa representada não esteja claramente identificada, corre-se o risco de oferecer culto a um simples ser humano, ou mesmo a uma criação do demônio, razão pela qual o concílio fez obrigatória a inscrição do nome em todas as imagens religiosas do Oriente; ele autentica o representado e evita a idolatria⁵⁰. Estas inscrições são debatidas pelos escolásticos contemporâneos que questionam o por quê de elas serem parte integral dos ícones, especialmente nas sociedades medievais que contavam com um grande número de analfabetos⁵¹.

Em última instância, portanto, existe uma diferença conceitual entre as noções de ícone e de imagem: o ícone parece ser “mais sagrado” do que a imagem, ou um canal especial entre os homens e o Além. E. Sandler afirmou que em um primeiro nível as imagens, dentre as quais a imagem sagrada, que é recoberta de uma dimensão transcendente, podem ser definidas como portadoras de informação; elas descrevem um personagem ou um evento, fazem lembrar aquele que é representado, o que faz delas um lugar entre a pessoa figurada e a que a observa. O ícone, por sua vez, depassa a ordem inteligível que define a imagem, o aspecto inteligível é apenas exterior⁵². Nesta tese, ambos os vocábulos designam a mesma realidade, ou seja, as figurações das pessoas e histórias santas, e consideramos que a única diferença aplicável entre eles é linguística: apesar de não ser uma regra, o termo ícone é mais comum nos documentos gregos enquanto imagem aparece frequentemente nos escritos latinos.

48 Auzépy, M.-F. *Op. cit.* (2006), página 90. A autora escreve também que a relação ícone/protótipo paralisou a imagem religiosa não permitindo a gênese de uma arte religiosa propriamente dita, e sobre ícones que se encontram em museus, cuja relação com o protótipo é ignorada por conservadores destes lugares que vêem as obras como pinturas, e a reação dos fiéis, que pedem para que tais objetos sejam devolvidos a lugares onde possam ser cultuados. De acordo com C. Barber, em “From transformation do desire: Art and worship after Byzantine Iconoclasm”. In: **The Art Bulletin**, vol. 75, nº 1, 1993, página 7, esta é uma das percepções comuns sobre Bizâncio, a de que sua arte é rígida e hierática e se distancia dos cânones do naturalismo que constitui a base de muitas concepções da obra de arte. A proposição de que a rigidez dos ícones não permite que a arte religiosa se desenvolva nos parece radical: L. Ouspensky e N. Lossky (*op.cit.*, página 26), por exemplo, escreveram que a Igreja não rejeita as particularidades, que não rompem sua unidade, mas trazem novas formas de expressão, o que significa, na linguagem pictórica, a ausência de uniformidade e estereótipos. É possível distinguir ícones de povos e épocas diferentes graças à variedade das formas e apesar de sua unidade de sentido. Para uma discussão mais profunda sobre o problema seria necessário discutir o próprio conceito de arte, de forma a possibilitar a reflexão sobre se o ícone é um tipo de arte religiosa ou se se atém à função cultural, o que, apesar de relevante, não é um dos temas aqui tratados.

49 Sandler, E. *Op. cit.*, página 47.

50 Auzépy, M.-F. *Op.cit.* (2006), páginas 88-89.

51 Cormack, R. *Op., cit.*, página 10.

52 *Idem*, página 41.

Finalmente, é importante mencionar uma categoria de imagens/icones que se diferencia das outras pela crença em sua origem miraculosa. As *acheiropoietai* (ἀχειροποίητος), palavra que significa “não feita pelas mãos dos homens”, remontam ao paganismo⁵³ e foram importantes para a aceitação e difusão das imagens cristãs. Elas foram divididas por E. Kitzinger em duas categorias: as imagens que se acreditava terem sido feitas por outros que não os mortais comuns, ou as impressões mecânicas do original. Como exemplo da primeira categoria podemos citar o *velum* pintado representando um milagre realizado pelas relíquias de santo Estevão na cidade de Uzala; a imagem teria sido entregue por um estranho, que a tradição apresenta como tendo sido possivelmente um anjo, ao subdiácono de uma cidade vizinha a Uzala no dia seguinte à efetuação do milagre. Quanto à segunda categoria, participam dela imagens como a Coluna da Flagelação, que teria sido estampada com os braços e rosto de Cristo⁵⁴ ou as impressões do rosto de Cristo em tecido. Os exemplos de imagens acheiropitas são numerosos; alguns dos mais conhecidos são o retrato da Virgem que teria sido pintado por São Lucas e a imagem que o próprio Cristo teria feito entregar ao rei Abgar, conforme narra a *Doutrina de Addai*, além dos sudários nos quais Jesus teria deixado a marca de seu rosto⁵⁵. Tais obras, que por causa da crença em sua natureza especial se encontram entre os conceitos de imagem e de relíquia, atuaram como paládio em diferentes momentos, como, por exemplo, no ataque conjunto de persas e ávaros contra Constantinopla, no ano 626, quando o imperador Heráclio, que estava em campanha fora da capital, deixara o patriarca Sergio e o patricio Bonos responsáveis pela defesa da cidade. Sergio organizou uma procissão na cidade, tendo ele próprio conduzido uma imagem acheiropita; ele havia feito suspender imagens da Virgem com o menino em cada uma das portas da muralha ocidental da capital. A defesa foi bem-sucedida e a vitória bizantina foi atribuída pela população constantinopolitana à proteção da Virgem⁵⁶.

Uma outra noção que será frequente em nosso texto é a de culto. A preocupação dos cristãos não se limitou à existência de imagens sagradas, mas se estendeu à honra a elas rendida, que foi alvo de ataques por parte de cristãos e não-cristãos. M.-F. Auzépy escreveu que o iconoclasmo bizantino tem um aspecto duplo (*double face*) visto que nele não apenas foram atacadas as imagens da divindade como também as práticas de devoção que eram endereçadas a elas⁵⁷; tais práticas

53 Esta informação é fornecida por E. Sandler, *op.cit.*, página 15, que afirmou que entre os gregos as imagens guardavam algo de misterioso e mágico e que algumas estátuas (cita as de Atenas e Artêmis) eram ditas “não feitas pelas mãos dos homens” e caídas do céu. As imagens de procedência supranatural são também mencionadas por Clemente de Alexandria, Cf. infra nota 74.

54 Kitzinger, *Op.cit.*, página 113.

55 Cormack, R. *Op.cit.*, página 26 vê o surgimento de uma destas imagens (o sudário de Turim) durante a Baixa Idade Média como uma indicação de que os cristãos ainda precisavam justificar os retratos de Jesus.

56 Brubaker, L. **Inventing Byzantine Iconoclasm**. Londres: Bloomsberry Publishing, 2012; página 15.

57 Auzépy. M-F. *Op. cit* (2006), página 36.

teriam, aos olhos dos iconoclastas, um caráter idolátrico.

O vocábulo *culto* deriva do termo latino *colo,-īs, ěre, cōlūī, cultum*, que pode significar honrar, respeitar, venerar. O termo grego *latreia*, desde os autores profanos antigos até os Pais, designa o serviço rendido a um deus – a palavra exprime a homenagem cultural rendida tanto aos ídolos quanto a Deus⁵⁸. Para a obra *Les Mots du Christianisme*, 'culto' designa o ato através do qual o homem rende homenagem a Deus ou a seus anjos e santos⁵⁹. De acordo com o *Dictionnaire critique de théologie*, os termos 'culto' e 'cultural' denominariam atos e práticas diversas para os quais não existia, entre as primeiras comunidades cristãs, um termo comum capaz de abarcá-los. Estes primeiros cristãos teriam sido herdeiros de uma visão de culto largamente introvertida e moralizada, fundado nas Escrituras (nos profetas, na Sabedoria, nos salmos ou ainda na pregação de Jesus); eles teriam conhecido os termos que designavam as práticas rituais e cerimoniais do Templo, centro da vida religiosa de Israel, cujo sentido desviaram visando, em termos culturais, a vida de Cristo, *opus salutis* de Deus⁶⁰.

De serviço rendido a Deus e a seus anjos e santos, o termo veio designar o respeito oferecido às imagens sagradas. O momento exato desta passagem e a forma como ela aconteceu são elementos difíceis de determinar. Uma das possibilidades é a de que ela tenha sido introduzida ao mundo cristão através do culto ao retrato dos imperadores que pertenceu, no mundo romano, às ordens religiosa e jurídica, podendo substituir o governante em sua ausência física. E. Sandler considera a possibilidade de que esta eficácia da imagem imperial tenha se transformado para adquirir uma nova sacralização, que foi aplicada às imagens cristãs⁶¹. Já E. Kitzinger afirma ser importante, quando se considera o avanço da idolatria nas práticas cristãs, lembrar que as honras e respeito tradicionalmente oferecidos ao retrato do basileu eram admitidas pelos Pais do século IV, ou seja, desde que o imperador se converte ao cristianismo, e que não se pode afirmar que tais práticas tenham sido interrompidas com o triunfo da nova religião. O autor também associa o culto de imagens ao culto da cruz e das relíquias, objetos que não estavam sujeitos a proibições específicas e cujo culto se encontrava em plena atividade ao tempo dos Pais capadóciolos, e evoca um testemunho do século V no qual foi escrito que uma imagem de Constantino que se encontrava no Fórum recebia orações, velas, incenso, súplicas e sacrifícios⁶². A. Grabar, que define os ícones

58 Besançon, A. *Op.cit.*, página 127. O autor afirmou que a palavra composta *idolatria*, que não faz sentido para a cultura greco-romana, é encontrada no Novo Testamento e a partir dele.

59 Le Tourneau, D. *Op. cit.* (Verbete *Culte*).

60 Lacoste, J.-Y. *Op.cit.*, (Verbetes *Culte* e *Temple*). Novos termos foram forjados: para designar a “ceia do Senhor”, cria-se a palavra *eucaristia*, e para os serviços e funções, são empregados termos de sentido geral tais como *leitourgia*.

61 Sandler, E. *Op.cit.*, página 16.

62 Kitzinger, *Op.cit.*, páginas 90-91; Belting, H. **Likeness and Presence**. Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1994; página. 8. M-F. Auzépy, *op.cit* (2006), página 36 afirma que apesar do retrato do imperador receber culto desde pelo menos o século IV, sua passagem para as imagens religiosas é sujeita a discussões.

enquanto imagens móveis, também chamou a atenção para a relação entre o culto de relíquias e o de imagens, afirmando que o primeiro contribuiu para existência do segundo. O autor menciona os relicários que eram decorados com imagens religiosas, às quais se estendia a qualidade de sagrado que os objetos que elas guardavam continham⁶³. As evidências de veneração, práticas e crenças mágicas envolvendo imagens religiosas antes do século VI são, no entanto, difusas e descontínuas tanto para o Oriente grego quanto para o Ocidente latino; em geral, acredita-se que o culto de imagens tenha se intensificado e difundido a partir da segunda metade deste século⁶⁴.

Existe uma diferença formal entre os tipos de culto no cristianismo, que são basicamente três: o de *dulia*, do grego *douleia* (δουλεία), que significa escravidão ou submissão e nomeia a homenagem destinada aos anjos e santos, sendo um culto de veneração; *latria*, ou *latreia* (λατρεία) define a adoração, reservada a Deus apenas – por causa da união das naturezas humana e divina no Verbo, o culto de *latria* caracteriza o sacramento da Eucaristia e é endereçada, além de a Deus, à humanidade de Cristo, ao Sagrado Coração e à cruz. O terceiro tipo de culto, que se constitui em uma homenagem particular à Virgem, é o culto de *protodulia*⁶⁵.

As práticas culturais são importantes para definir um ícone, que é um lugar particular de comunicação entre o fiel e a pessoa representada. Estas práticas são compostas, no Oriente, por dois aspectos: em primeiro lugar as marcas materiais que são as velas e os incensos; em seguida a devoção pessoal rendida pelo fiel, que é codificada, feita de gestos obrigatórios. Estes gestos são a *proskynesis*, o ato de se ajoelhar diante do ícone com a fronte contra o solo, e o beijo (ἄσπασμὸς). Durante a primeira sessão de Nicéia II, alguns bispos iconoclastas se retrataram publicamente e confirmaram as relíquias dos santos, diante das quais se comprometeram a se ajoelhar e às quais deveriam oferecer o *laspamos* por sua participação no processo de santidade; eles confirmaram também as marcas de respeito devidas aos ícones de Cristo, da Virgem, dos santos, dos apóstolos e profetas, dos mártires e dos anjos. Por último foram anatematizados aqueles que não beijassem as imagens⁶⁶.

Composta pelos vocábulos gregos ícone (*eikon*) e *klaô*, que significar quebrar, a palavra iconoclasmo pode ser traduzida literalmente como destruir imagens, o que pode se referir a atos isolados de um indivíduo ou a um movimento religioso hostil às representações da divindade, de personagens e de símbolos sagrados. Na tradição historiográfica dos acontecimentos que tiveram lugar entre a primeira metade do século VIII e 843, o vocábulo é empregado para designar os debates, que são comumente denominados “querela iconoclasta” ou “iconoclasmo bizantino”. O

63 Grabar, A. *L'iconoclasme byzantin*. Le dossier Archéologique. Flammarion, 1998; página 13.

64 Belting, H. *op.cit.*, página 95.

65 Le Tourneau, D. *op.cit.*, (verbete *Culto*).

66 Auzépy, M.F. *Op.cit.* (1987); página 159.

emprego do termo para denominar o período dos debates vem sendo contestado pelas seguintes razões: em primeiro lugar, ele não é apenas anacrônico, como carregado de um sentido pejorativo; além disso a destruição de imagens sagradas não foi uma prática de todos os governos que se opuseram a elas, assim como não o foram as perseguições; por fim, o termo não é aplicado nos documentos, nos quais se fala em *iconomaquia*, ou *iconômacos* que significa “debate/briga ou debatedores/combatedores dos ícones”. Os chamados iconoclastas foram também denominados no concílio de Nicéia II *christianokatègoroi*, que significa “acusadores de cristãos”, ou aqueles que acusam os cristãos de não o serem⁶⁷. Apesar dos apontamentos, “iconoclastas” e “iconoclasmo” continuam sendo empregados e os próprios autores que criticam os vocábulos admitem seu emprego; sendo assim, nesta tese, qualquer um dos termos apresentados pode ser usado para denominar o período em que as imagens foram centro de discussões nos séculos VIII e IX, ou ainda os governantes que promoveram tais discussões.

Por fim, dois conceitos que também poderão ser aqui aplicados sem distinção são os de sínodo e concílio, que são empregados simultaneamente nos documentos. Suas definições variam de acordo com alguns dicionários. Sínodo, do grego (σύνδοος), ou *synodus* em latim, significa reunião (política, religiosa, literária, etc), assembléia, conselho e, com relação à Igreja, pode ser aplicado para designar uma assembléia de eclesiásticos convocada por um bispo ou arcebispo para o exame de assuntos de sua diocese – regulamentação da disciplina ou questões pastorais. Na Igreja bizantina ele define toda forma de reunião clerical, e as decisões são qualificadas como *synodika*⁶⁸. De acordo com o *Dictionnaire Critique de Théologie*, a palavra tem a mesma etimologia de concílio, e nomeia a assembléia de representantes legítimos e competentes da Igreja, cujo objetivo é o de realizar a unidade eclesiástica no que concerne à teologia, disciplina e assuntos jurídicos. Ele é a concretização institucional do princípio da *communio*, que estende a responsabilidade das comunidades locais ao nível da Igreja universal, graças à noção de igualdade entre todos os membros da Igreja, adquirido através do batismo. A instituição se formou ao longo das crises locais e regionais do século II sob o modelo do “concílio dos apóstolos”⁶⁹, e tem por critérios a legitimidade dos participantes (que pode incluir padres, diáconos e laicos), sua fidelidade à tradição – este critério será fundamental para as disputas sobre os ícones – a liberdade de palavra, a

67 Ver principalmente os trabalhos de Brubaker, L; Haldon, J., *op.cit*, página 2 e Auzépy, M.-F., *ibdem*, páginas 3 e 96. Esta última autora afirma ser também necessário distinguir os termos apresentados do vocábulo “anicônico”, ou “recusa ou inexistência da representação de seres vivos”. A violência seria própria do iconoclasmo, não deste último.

68 Touati, F.-O. *Op. cit.* (verbete *Synode*).

69 Ou seja, conforme At, 15: 6-29, que narra a controvérsia em Antióquia, quando Paulo e Barnabé vão a Jerusalém para tratar da questão com apóstolos e anciãos, e quando é produzida a “carta apostólica”: *Então pareceu bem aos apóstolos e anciãos, de acordo com toda a assembléia, escolher alguns dentre os seus e enviá-los a Antióquia com Paulo e Barnabé.(...) De fato, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias...* (grifos nossos).

participação popular e sua recepção pela Igreja. Com a ascensão do Império (*synodos oikumenikè*) o sínodo passa a ser chamado tradicionalmente por concílio ecumênico⁷⁰.

O vocábulo concílio, do latim *concilium* (ou a variante *consilium*, a palavra deriva de *concalare*, que significa “convocar” e é sinônimo do grego *synodus*, *conventus*, *coetus*; no sentido cristão, ela aparece pela primeira vez em Tertuliano⁷¹) foi definido na obra *Les mots du Christianisme* como “assembléia ou reunião de bispos sucessores dos apóstolos no governo da Igreja ou de superiores de ordens religiosas para tratar de questões referentes à fé, disciplina eclesiástica e à organização da Igreja”. Para esta obra, define-se por concílio ecumênico a reunião do conjunto dos bispos da Igreja – a não participação de todas as Igrejas em 787 foi criticada nos LC – na presença do papa ou de seu legado, que é o modo solene de exercício do poder pelo colégio episcopal, sucessor dos apóstolos. Suas decisões e decretos só têm valor se aprovadas pelo papa. No primeiro tomo da obra *Histoire des conciles*, C.J. Hefele apresentou oito classes de concílios, que são comumente divididas em quatro categorias. As classes que o autor apresenta são: 1. concílios universais ou ecumênicos, para os quais são convocados os bispos e pessoas (ou aqueles que têm direito, “*les ayants-droit*”) de todas as províncias eclesiásticas (*oikumene*) sob a presidência do papa ou de seus legados, cujos decretos, reconhecidos por toda a Igreja, se tornam regra para todos os fiéis. Uma reunião convocada com o propósito de ser universal pode não o ser, caso ela não seja concluída, não cumpra sua missão ou se existe fragmentação entre seus membros. 2. concílios gerais latinos ou gregos, dos quais participam bispos e outros cristãos de toda a Igreja latina ou greco-oriental. Eles representam apenas a metade da Igreja universal. 3. concílio nacional, patriarcal ou primacial: quando se reúnem apenas os bispos de um patriarcado, de uma diocese ou de um reino, sob a presidência do patriarca. Pode ser também chamado universal (não em sentido absoluto) ou *plenier*. 4. concílio provincial; convocado por um metropolitano de uma província eclesiástica, é um concílio “menos importante”, e reúne os bispos sufragâneos e outros membros do clero autorizados a participar. 5. os concílios reunidos por bispos de diversas províncias vizinhas para discutir os interesses comuns podem ser associados com as duas classes anteriores (4ª e 5ª). 6. concílio diocesano: reuniões que os bispos realizam diante do clero de sua diocese, presidido pelo vigário geral. 7. concílios que eram frequentemente reunidos pelos patriarcas de Constantinopla, que reuniam os bispos das províncias eclesiásticas ou de diferentes patriarcados para a consulta de assuntos importantes – o autor categoriza enquanto concílios anormais e particulares. 8. finalmente, *concilia mixta*, ou seja, assembléias das principais figuras eclesiásticas ou civis de um reino que se

70 Lacoste, Y. *op.cit.*, (verbete Synode).

71 *Idem*, (verbete Concile).

reúnem para deliberar sobre assuntos da Igreja ou de Estado⁷².

Tendo sido expostos os termos por nós empregados e como eles são aplicados nesta tese, retomamos a apresentação da construção das imagens cristãs a partir de discursos dos Pais.

I.2. Discursos sobre as imagens e a construção da noção de imagens cristãs: entre a imaterialidade do divino e os testemunhos sobre o Deus-homem no pensamento dos primeiros séculos do cristianismo

Conforme exposto anteriormente, há evidências de que as primeiras manifestações imagéticas do cristianismo remontem aos primeiros séculos. Assim também o é para os escritos sobre estas representações, cujo mais antigo conhecido é o citado testemunho do abade Sopatrus. Ainda no século II temos ao menos dois apologistas que dedicaram partes de suas obras ao problema da representação da divindade ao criticar os ídolos pagãos; o primeiro é Atenágoras (c.133-c.190 d.C.) e o segundo Clemente de Alexandria. A censura aos ídolos foi comum entre os primeiros cristãos, que também reprovaram os sacrifícios oferecidos aos deuses, o comportamento dos mesmos, a diversidade de deuses e o desacordo entre os povos, entre outros aspectos das religiões pagãs. Apesar do fato de que esta crítica é endereçada aos ídolos pagãos e de que as menções a obras produzidas por cristãos são raras, muito do que foi escrito por estes autores foi retomado posteriormente nas disputas e reflexões sobre as imagens materiais, principalmente no que disse respeito à espiritualidade e invisibilidade divinas.

Atenágoras, que se apresentou em sua *Súplica pelos cristãos aos imperadores Marco-Aurélio e Lucio Aurélio Comodo* como um “filósofo cristão”, combateu em diversos capítulos desta obra⁷³ as imagens dos deuses e a matéria, em oposição ao Deus espiritual. Ao responder à acusação de ateísmo dirigida aos cristãos, o pensador escreve que estes distinguem Deus da matéria: a matéria é uma coisa e Deus é outra, e existe um abismo entre eles, visto que a divindade não foi criada, é eterna, impenetrável (*impassible*) e ilimitada, compreensível e acessível apenas à inteligência e à razão, envolta em luz, beleza, espírito e potência indescritíveis, enquanto a matéria é

⁷² Hefele, C.J. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t.1. Paris: Letouzey et Ané, 1907 ; páginas 4-8.

⁷³ Atenágoras. *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*. Paris: CERF, 1992. Tradução Bernard Pouderon. Pouderon, na introdução à *Súplica*, entre as páginas 27 e 29, questiona sobre o destino da obra, se ela teria sido entregue aos imperadores. Ele afirma que sem dúvida, independente da recepção imperial, ela foi escrita como uma 'carta aberta', visando publicação, de forma a atingir um público maior. Os capítulos em que o apologista ataca diretamente as representações são cinco e são os de número 15, 17, 18, 23 e 27.

criada e corruptível⁷⁴. Quanto ao culto e aos sacrifícios oferecidos aos deuses, Atenágoras afirma que o Artesão do universo não precisa nem da fumaça, nem dos sacrifícios, ou mesmo do perfume ou de incenso; Ele não tem necessidade e é suficiente a Si próprio; a humanidade deve ofertar-Lhe um sacrifício sem sangue e um culto racional⁷⁵. Os homens, para o apologista, são atraídos em volta dos ídolos pelos demônios, também responsáveis pelos movimentos atribuídos às representações.

À mesma época, entre o fim do século II e o início do III, Clemente de Alexandria dedicou o capítulo IV de sua obra *Protreptikos*, intitulado “Os ídolos denunciam a estupidez, falsidade e a falta de pudor dos deuses gregos”, à censura do culto de ídolos pagãos. Nesta parte da apologia, Clemente propõe ao leitor a análise das estátuas dos deuses para mostrar que a súplica a objetos insensíveis e feitos pelas mãos dos homens é uma tolice. O filósofo faz um recuo histórico⁷⁶ aos primórdios do costume de rogar a objetos inanimados – pedras, rio, madeira – até o momento em que estes adquirem características humanas. Quanto ao caráter das estátuas, afirma:

“A bem da verdade, tudo é indiferente a uma pedra insensível, a um pedaço de madeira, ao ouro precioso; seja o odor das vítimas, seja o sangue vivo a escorrer nos altares, ou a fumaça que os deixam enegrecidos, nem mesmo a honra ou a desonra. Essas estátuas são menos dignas de veneração do que qualquer animal. (...) alguns animais não têm todos os sentidos, assim como o verme e as lagartas (...) contudo, valem mais do que essas *xoanas* e essas estátuas destituídas de sensibilidade (...). Há vários animais que não possuem nem visão, nem audição, nem voz, como é o caso da espécie das ostras; entretanto elas vivem, crescem e sofrem as influências da lua; por outro lado, as estátuas rudes são inúteis, inertes, insensíveis, são fixadas, cravadas, fundidas, lixadas, polidas, esculpidas. Os fabricantes de estátuas “aviltam a argila”, constringendo a própria natureza da terra e persuadindo seus semelhantes à idolatria por meio da arte (...). Uma estátua nada mais é que matéria morta plasmada pelas mãos de um artista; para nós, ao contrário, a imagem da divindade é uma concepção do espírito, não um objeto sensível, feito de matéria sensível. Espiritual e não-sensível é o único e verdadeiro Deus.”⁷⁷

Ao longo de sua apologia o autor apresenta diferentes temas que concernem às representações visuais e que foram evocados ao longo da Idade Média e, principalmente, durante a

74 *Idem*, páginas 83 e 101.

75 *Idem*, páginas 111 e 113.

76 Clemente de Alexandria. **Le Protreptique**. Tradução Claude Mondésert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. Clemente recorre a testemunhos, cita artesãos gregos e vestígios materiais – templos, cemitérios, etc – para mostrar que o culto dos ídolos é profano, mesmo quando se pretende diferentemente. Ele cita o exemplo de um *Palladion* que se acreditava caído dos céus mas cuja procedência – humana – podia ser traçada.

77 Santos, R., *Exortação aos gregos. A Helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – UFMG, Belo Horizonte, MG, 2006; página 115. A tradutora, no entanto, empregou a o termo “estátua da divindade”, o que alteramos para “imagem da divindade”, já que o vocábulo ἄγαλμά pode ser traduzido tanto por *imagem* quanto *estátua* de alguém, parecendo-nos o primeiro ser mais adequado.

querela dos séculos VIII e IX. Clemente questiona a relação dos homens com o mundo material, afirma que eles honram a terra em lugar dos céus, a obra em lugar do Criador não criado. Ele insiste no caráter enganoso e na falta de ação das imagens, tal como fizeram os imperadores Leão e Constantino posteriormente, quando, ao fazerem representar uma cruz no palácio de Constantinopla, acrescentaram a ela uma inscrição, sobre a qual temos conhecimento através da refutação de Teodoro Stoudita, na qual foi afirmado que:

“O imperador não pode permitir uma imagem do Cristo sem voz, sem ar (*souffle*), e as Escrituras, de sua parte, se opõem à figuração do Cristo em sua [única] natureza humana; daí porque Leão e [seu filho] o ‘novo Constantino’ traçam sobre a porta do palácio o símbolo (*signe*) três vezes vitorioso (*heureux*) da cruz, glória dos fieis.”⁷⁸

Nas páginas que concluem a obra o apologista escreveu que não lhe é permitido confiar as esperanças de sua alma a coisas inanimadas, e que é proibido aos cristãos, conforme o Decálogo, praticar uma arte enganosa.

Quase um século mais tarde um outro Pai da Igreja, Atanásio de Alexandria, retomou a crítica à idolatria em sua apologia *Contra os pagãos*. Muitos dos elementos presentes na obra de Clemente de Alexandria são retomados por Atanásio como, por exemplo, a insistência no caráter inanimado das imagens; o autor questiona que esperança e perdão podem obter aqueles que depositam sua confiança e honram seres privados de razão e movimentos em lugar do verdadeiro Deus⁷⁹. De acordo com o pensador cristão, os adoradores de imagens não adoram deuses, mas a obra do escultor que é talhada na matéria, em elementos que, quando não têm a forma dada pelos artistas, são pisados e queimados pelos homens. Tais obras não têm poder ou potência (*puissance*), mas permanecem como o artista as fez, não têm nada que indique sua divindade, mas são absolutamente inanimadas⁸⁰; daí Atanásio afirma ser necessário reconhecer a habilidade do artista em lugar de honrar os objetos por ele produzidos. O autor recorre ao testemunho bíblico do Salmo 115, 12-16:

“Os ídolos deles são prata e ouro, obra de mãos humanas: têm boca, mas não falam; têm olhos mas não vêem; têm ouvidos mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram; têm mãos, mas não tocam; têm pés, mas não andam; não há um murmúrio em sua garganta. Os que os fazem ficam como eles, todos aqueles que neles confiam.”

78 Grabar, A. *L'iconoclasme Byzantin – le dossier archéologique*. Paris: Flammarion, 1984, página 186. A inscrição foi durante muito tempo atribuída a Leão III e a Constantino V. De acordo com Leslie Brubaker e John Haldon, (2011:131), existe atualmente concordância entre os pesquisadores de que ela foi elaborada à época de Leão V.

79 Atanásio de Alexandria. *Op. Cit.*, página 99.

80 *Idem*, página 101.

Antes de refutar o culto aos ídolos, o apologista procura explicar seu princípio, com o objetivo de mostrar que ele nasce do mal e não do bem, “o mal é causa e chefe da idolatria”, que tem origem na paixão daqueles que a imaginam. O mal, por sua vez, não provém de Deus, ele não existe no bem nem através dele, visto que este, o bem, não o seria caso possuísse uma natureza misturada com o mal ou fosse sua causa. Ele cita os ensinamentos da Igreja, para a qual o mal não vem de Deus, não está Nele, não existe desde o princípio e não tem substância⁸¹ e afirma que “...o ser é o bem, o nada é o mal. Eu denomino o ser o bem pois ele tem como seu exemplar Deus, que é o Ser. E eu denomino o mal o nada pois, em não existindo, ele não passa de uma ficção da imaginação humana.”⁸². São os homens, cuja natureza da alma é móvel e que podem fazer escolhas que, em se recusando a pensar no bem, passam a imaginar e conceber o que não existe, descobrindo e inventando, dessa forma, o mal⁸³.

À diferença de Clemente, Atanásio não busca “historicizar” o culto dos ídolos: ele é entendido a partir da invenção do mal. Nos primeiros capítulos de seus escritos, o autor afirma que o Criador fez o gênero humano segundo sua própria imagem por Seu Verbo. Ele deu ao homem, através da semelhança, o conhecimento de sua própria eternidade para que este, conservando o poder que tem origem no Verbo, viva em intimidade com Deus, pois:

“não havendo nada que lhe impeça de conhecer a divindade, sua pureza permite-lhe contemplar perenemente a imagem do Pai, o Verbo de Deus, à imagem de quem ele [o homem] foi feito. (...) Ele se eleva sobre as coisas sensíveis e sobre toda a representação corpórea, e se une, através da potência de seu espírito, às realidades divinas e inteligíveis que estão nos céus”⁸⁴.

Para Atanásio, a pureza da alma torna o homem apto a contemplar Deus nela mesma, como em um espelho⁸⁵. Os homens, no entanto, buscam as realidades que se encontram mais próximas a eles, ou seja, o corpo e os sentidos, afastando assim seu espírito do Um⁸⁶ e do Ser – Deus – e voltando-se para a diversidade e multiplicidade dos desejos corporais. A alma coloca seu prazer na

81 *Idem*, página 69.

82 Atanásio de Alexandria, *Op.cit.*, página 61. Na mesma página em nota, o tradutor afirma que as ideias de que o mal é o não-ser e de que o bem tem seu exemplar em Deus podem ser encontradas ao menos desde Orígene e Plotino.

83 *Idem*, páginas 69-71.

84 *Idem*, página 55.

85 *Idem*, página 57.

86 Uma das bases do pensamento cristão primitivo, à qual Atanásio não escapa, é a filosofia grega. O ser Uno e os seres fragmentados são uma preocupação já entre os pensadores helênicos, e o próprio tradutor do apologista (nota 2, página 92) afirma que a polêmica contra os ídolos apresentada pelo autor é tradicional no judaísmo e mesmo no paganismo, com autores como Sêneca, Zênon e Plutarco; da mesma forma, as noções de que o mal é o não-ser e de que o bem tem seu exemplar em Deus também já estavam presentes em Orígene e Plotino, ainda conforme Camelot. Nosso objetivo nesta tese, como já foi exaustivamente afirmado, não é o de buscar as fontes do pensamento cristão, razão pela qual não retornaremos à argumentação grega.

contemplação do corpo e se afasta dos inteligíveis.

Para conhecer o caminho que leva a Deus, o homem não precisa de nada além dele mesmo; se Deus está acima de tudo, o caminho que leva a Ele não está longe nem fora do homem, que é o seu próprio ponto de partida: a via ao conhecimento do divino é a alma, que difere completamente das sensações corporais, sendo a primeira a que julga o que esta última percebe, discernindo, com a inteligência que existe nela, o que as sensações apreendem⁸⁷. A contemplação do mundo também pode levar ao conhecimento do Criador; é possível, através das coisas visíveis, apreendê-Lo pois “a criação, em sua ordem e harmonia, faz reconhecer e proclama seu mestre e autor”. Este mestre é, por sua vez, como demonstra a ordem do Universo, único e não múltiplo, visto que a multiplicidade de chefes leva à anarquia e à desordem⁸⁸.

Para Atanásio de Alexandria portanto os homens, da mesma maneira que imaginaram o mal, que não existe, fizeram deuses, que também não existem, dentre eles seres que não podem nem mesmo ser encontrados na natureza. Estas invenções humanas não convêm a Deus, que, à diferença dos ídolos é incorpóreo, incorruptível e imortal, e que não necessita de absolutamente nada⁸⁹. Sendo assim, Atanásio pergunta:

“Se é verdade que Deus é por natureza incorpóreo, invisível, impalpável, como imaginá-Lo com um corpo e render culto e honra divina a seres que se mostram aos olhos e aos quais podemos tocar com as mãos? E ainda, se se deve crer que Deus é todo-poderoso, que Ele não é dominado por nada, mas que domina todas as coisas e as governa enquanto mestre, como aqueles que divinizam a criação não vêem que ela não responde a esta definição de Deus?⁹⁰”

Finalmente, Atanásio de Alexandria nega a possibilidade de que as imagens evoquem ou comuniquem com o sagrado, como defenderam alguns “filósofos e sábios” a quem os ídolos não teriam convencido como deuses, e insiste que tais obras são enganosas.

As críticas elaboradas pelos apologistas dos primeiros séculos são entendidas, do ponto de vista teológico, como endereçadas apenas aos ídolos pagãos, uma vez que para esta ciência os ícones cristãos têm fundamento na Encarnação, como será exposto adiante; eles são, para a Igreja ortodoxa, a expressão da própria ortodoxia. Na introdução de seu livro, S. Bigham escreve que seu interesse principal é de afirmar e defender, “a partir do estudo de autores dos primeiros séculos, a

87 Atanásio de Alexandria, *Op.cit.*, páginas 151-153.

88 *Idem*, página 179.

89 *Idem*, páginas 121-123.

90 *Idem*, página 145.

proposição segundo a qual a tradição cristã, desde a época apostólica é, de um ponto de vista teológico, plenamente iconófila e que os primeiros cristãos se serviam – de uma maneira ou de outra – das imagens para exprimir sua fé⁹¹. Já Leonid Ouspensky escreveu, sobre Clemente de Alexandria – a quem o autor atribui uma atitude sábia e vigilante no que concerne às imagens – que o apologista teria investido apenas contra os ídolos e o uso profano das obras – os ícones fariam parte dos planos de Deus, prefigurados no Antigo Testamento⁹². Para um historiador, no entanto, cujas noções de tempo e história diferem daquelas da teologia, é possível afirmar que Clemente, assim como os apologistas que o anteciparam ou seguiram previamente à definição das imagens como parte da doutrina da Igreja, se referiu a qualquer obra material representando a divindade – como é possível observar a partir dos trechos citados de sua obra, que não visam apenas os ídolos mas a própria matéria, igualmente às críticas de Atenágoras e Atanásio de Alexandria – mesmo tendo admitido os símbolos⁹³, uma vez que teria sido impossível para o pensador conhecer os desdobramentos e a evolução da argumentação a favor dos ícones nos séculos posteriores ao seu que culminam com as decisões de Nicéia II e, em última instância, com o Triunfo da Ortodoxia. Se para os primeiros pensadores cristãos os artistas eram impostores, com os desdobramentos da reflexão sobre os ícones e a partir de modelos neoplatônicos foi possível para a cristandade ver seu trabalho como uma extensão do ato divino da criação⁹⁴. Entre os apologistas dos primeiros séculos, no entanto, não se pode afirmar que esta consciência tenha existido, uma vez que são os debates sobre as imagens sagradas que acontecem nos séculos posteriores que permitem tais conclusões, o que, em seu tempo, não era nem mesmo uma preocupação.

A partir do século IV a reflexão sobre as imagens vai adquirido outras formas e tem como objeto os próprios cristãos. É importante mencionar que ao longo deste século as perseguições cessaram e os cristãos adquiriram, com o edito de Milão (313), o direito ao culto. Ainda na mesma época foram reunidos os dois primeiros concílios ecumênicos, cujo objetivo foi debater e definir a relação entre as Pessoas da Trindade: o primeiro concílio teve lugar em Nicéia em 325, reunido pelo imperador Constantino (306-337) para refutar o arianismo, doutrina para a qual Pai e Filho teriam

91 Bigham, S. **Les images chrétiennes**. Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à la période posticonoclaste (313-900). Montréal, Paris: Médiaspaul, 2010; página 8.

92 Ouspensky, L. *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*. Paris: CERF, 1982; página 15.

93 Referimo-nos aqui ao que foi escrito por Clemente de Alexandria em **Le Pédagogue**. Tradução Henri-Irénée Marrou. Paris: Cerf, 1960. A obra consiste em um manual de comportamento para os cristãos contendo temas variados. No primeiro parágrafo do capítulo 19, intitulado “Exposição sucinta de uma melhor forma de vida”, ele escreve: “E se nós temos um sinal (*sceau*), que seja uma pomba ou um peixe, ou um navio (...), ou uma lira (...), ou uma âncora de navio (...) e caso se trate de um pescador, ele se lembrará do apóstolo e das criancinhas salvas das águas. Que não se represente figuras de ídolos, a quem nós renunciamos nos vincular...”. L. Ouspensky (*idem, ibidem*) menciona este trecho para mostrar que o apologista não foi contra toda representação figurativa, uma vez que admitiu os símbolos; de acordo com este autor, Clemente separou as imagens úteis aos cristãos daquelas falsas e inadmissíveis.

94 Grünebaum, *Op.cit.*, página 6.

naturezas diferentes⁹⁵, e o segundo, o concílio de Constantinopla, foi convocado pelo imperador Teodósio (379-395) em 381, e definiu como heresia as doutrinas que negavam a divindade do Espírito Santo (macedonistas ou pneumáticos). Neste mesmo século foi feita a primeira menção sobre a qual temos conhecimento às imagens sagradas em uma reunião da Igreja. Um dos cânones de um sínodo que teve lugar em Elvira, no sul da Espanha, por volta do ano 306⁹⁶, e que teve como objeto principal a discussão do problema dos *lapsi* – cristãos que apostasiaram durante as perseguições e que sacrificaram aos deuses – e de questões disciplinares relacionadas ao batismo, adultério, do comportamento do clero, etc, determinou que não devem existir imagens nas igrejas, e o que deve ser adorado e reverenciado não deve ser pintado nas paredes. O cânone 36 do concílio, *Ne picturae in ecclesia fiant* define que: “*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parentibus depignatur*”⁹⁷. A interpretação desta regra é objeto de discussão entre historiadores; o significado de “o que deve ser venerado e adorado não deve ser pintado nas paredes” dividiu os pesquisadores entre aqueles que entenderam a proibição como dirigida a toda a representação e aqueles que a viram como direcionada apenas às imagens da divindade, dentre estes últimos estão aqueles para quem ela teve por objetivo a proteção das imagens em tempos de perseguição. O que é relevante para esta tese, no entanto, é o fato de que por uma primeira vez, conforme os documentos aos quais temos acesso, existe uma tentativa de regulamentação da representação de Deus e de Cristo – o que deve ser adorado – e que a audiência da reunião é cristã, uma vez que até então os interlocutores dos apologistas eram comumente pagãos⁹⁸. A decisão, no entanto, foi tomada no âmbito da Igreja local espanhola, e não de toda a Igreja.

Foi também no início deste século que Eusébio de Cesarea (260-340) protagonizou um dos episódios mais conhecidos e mencionados pelos pesquisadores do estatuto da representação material no cristianismo. Em uma carta à irmã de Constanino, Constância, em resposta a um pedido que esta lhe havia feito por uma imagem do Cristo, o bispo de Cesarea elaborou a argumentação teológica contra os ícones que se transformou em “argumento chefe de todo o pensamento iconoclasta” e que veio a ser uma das poucas referências patrísticas do concílio iconoclasta de 754⁹⁹. Na carta o bispo expressa não entender o por que do pedido de Constância, por qual razão ela gostaria de ter uma imagem do Cristo, e pergunta a qual imagem ela se refere, se à da divindade,

95 A relação Pai-Filho já havia sido discutida no concílio de Antióquia (268), que condenou como heresia a doutrina adocionista, para a qual Cristo não é filho de Deus por natureza, mas foi adotado por Ele.

96 A data do concílio foi objeto de discussão entre os pesquisadores. Para uma síntese dos debates, bem como análise dos cânones ver Hefele, C. J. **Histoire des conciles d'après les documents originaux**. Paris: Letouzey et Ané éditeurs, 1907, tomo 1, 1ª parte.

97 Hefele, C. J. *Op. cit.*, página 240.

98 Grigg, R. “Worship and the Apologetic Tradition: A Note on Canon 36 of the Council of Elvira”. In: **Church History**, vol. 45, Nº 4 (Dez. 1976), página 429; o autor apresenta alguns dos debates e implicações do cânone, principalmente na página 428 do artigo. Para a historiografia do debate consultar Ubiña, J.-F. “Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme”. In: **Dialogues d'histoire ancienne**, Vol. 19, Nº 1, 1993.

a verdadeira e imutável, ou se àquela da forma de escravo:

“Quanto à imagem de Cristo que você me pediu – a qual você se refere e como seria o que você chama por imagem de Cristo? (...) Por qual imagem de Cristo você procura? Seria a verdadeira e imutável, aquela que possui por natureza suas características próprias, ou seria aquela que Ele assumiu por nós quando vestiu a figura da forma de escravo? (...) Pois Ele possui duas formas, mas eu não posso pensar que você peça uma imagem da forma divina; com efeito, o próprio Cristo te ensinou que ninguém conhece o Pai a não ser o Filho, e ninguém é digno de conhecer o Filho, a não ser o Pai que o engendrou; eu devo pensar, portanto, que você pede a (imagem) da forma de escravo e da carne da qual ele se revestiu por nós. Ora, desta nós aprendemos que ela foi misturada à glória da divindade e que o que é mortal foi amalgamado pela vida.”¹⁰⁰

Ao longo da sexta sessão do concílio de Nicéia II, a autoridade de Eusébio de Cesarea enquanto testemunho patrístico evocado pelos iconoclastas foi trazida à discussão e foi desacreditada a partir da alegação de que o bispo teria sido ariano¹⁰¹. No quinto tomo da sexta sessão da reunião foi registrada a leitura da carta e sua refutação, feita por um diácono Epifânio que perguntou: “Quem, com efeito, entre os fiéis da igreja e entre aqueles que aceitaram a ciência dos verdadeiros dogmas, ignora que Eusébio Pamphilius, induzido ao erro, fora da mesma opinião e do

99 Florovsky, G. “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”. In: **Church History**, vol. 19, nº 2, 1950; página 84. O autor afirmou ainda que a carta não foi preservada em sua integridade: alguns trechos foram citados e discutidos no sétimo concílio ecumênico e em seguida por Nicéforo em um *Antirrheticus* especial que o patriarca foi compelido a escrever contra os escritos do bispo. No século XVIII os excertos disponíveis foram reunidos por Boivin e publicados pela primeira vez em sua edição da *História* de Nicéforo Gregoram. Ele escreveu também, sobre as referências patrísticas evocadas pelos bispos de Hieria, que elas são, em sua maioria, irrelevantes e pálidas, sendo frases retiradas de seu contexto original, com exceção da carta escrita por Eusébio de Cesarea e de citações de Epifânio. De acordo com o autor, à diferença deste último, cujas evidências foram pesquisadas, Eusébio foi frequentemente citado sem ter sido analisado. Também diferentemente de Epifânio, não houve razão para que a autoridade de sua carta fosse contestada. O conteúdo da carta está resumido na página 85 do artigo de Florovsky.

100 Schönborn, C. **L'icône du Christ**. Fondements théologiques. Paris: CERF, 2003.; página 56.

101 Mansi, J.D., *Op.cit.*, página 314: “*Similiter autem et Pamphili Eusebius ad Constantiam Augustam petentem Christi imaginem mitti sibi ab eu, talia fatur: Quia vero de quadam imaginem quasi Christi scripsisti, hanc volens tibi a nobis mitti, quam dicis et qualem hanc, quam perhibes, Christi imaginem? Utrum veram et incommutabilem, et natura charactes suos portantem? an istam quam propter nos suscepit, servi forma schemate circumammictus? Sed de forma quidem Dei nec ipse arbitrator te quarere, semel ab ipso edoctam, quoniam neque Patrem quis novit nisi Filius, neque ipsum Filium novit quis aliquando digne, nisi solus Pater qui eum genuit, Et post aliqua: Sed utique servi forma imaginem quaris, et corpusculi quo amictus est propter nos. Sed et id gloria divinitatis temperatum didicimus, et absorptum esse mortale vita. Et post pauca: Quis ergo hujusmodi dignitatus et gloria vibrantes et praefulgente splendores exarare potuisset mortuis et inanimatis coloribus et scripturis umbraticis? quandoquidem nec aspicere in eum in monte egregii sustinere discipuli, qui etiam cecidere in faciem, importabile quod sibi visum fuerat confitentes. Ergo si tunc incarnata eius forma tantam virtutem sortita est ab inhabitante in se divinitate mutata, quid oportet dicere, cum mortalitate exutus, et corruptione ablutus, speciem servilis forma in Domine et Dei gloria commutavit, post victoriam videlicet contra mortem, post regressum ad caelos, post locationem in regio solio circa dexteram Patris post quietem in inenarrabilibus et ineffabilibus finibus Patris, in quam ascendentem et restitutum caelestes virtutes collaudabant, discentes: Tollite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae”.*

mesmo sentimento daqueles que seguiram as superstições de Ário?¹⁰².

Contemporâneo de Eusébio de Cesarea, o bispo Epifânio de Salamis (315-403), outra referência patristica apresentada no concílio convocado por Constantino V e refutada pelos defensores das imagens em 787, teria legado três escritos nos quais o problema da representação foi tratado: seu testamento e duas cartas, uma ao imperador Teodósio e a segunda a João, bispo de Aelia. Epifânio teria sido o primeiro clérigo a tratar as imagens cristãs como um assunto maior¹⁰³. De acordo com os escritos atribuídos a ele, o bispo considerava as imagens de Cristo idolátricas e blasfemas, e insistiu no fato de que Deus é incircunscritível e incompreensível, o que torna sua representação impossível¹⁰⁴. Ele teria sido o primeiro a propor uma distinção sistemática entre ídolo (εἰδωλα) e ícone (εἰκόνες), tendo, em seu Testamento, aceito as imagens dos santos para sua memória mas recusando os retratos dos apóstolos, afirmando que, em lugar de honrá-los, os fiéis os estariam desonrando. Os pintores, para Epifânio, retratavam as pessoas santas de acordo com suas fantasias, produzindo imagens que diferiam entre si notavelmente¹⁰⁵. Apesar de os escritos de Epifânio terem sido citados no concílio de 754, sua autoridade foi contestada. De acordo com E. Kitzinger, a extensão exata da campanha do bispo contra as imagens depende de quais escritos atribuídos a ele pelos iconoclastas do século VIII são aceitos como autênticos¹⁰⁶.

Em contrapartida às censuras de Eusébio de Cesarea e Epifânio de Salamis, as imagens foram mencionadas de forma positiva por outros Pais da mesma época. A partir do momento em que o cristianismo deixa de ser perseguido e que os cristãos podem se organizar e definir suas doutrinas e dogmas abertamente, as imagens entram no repertório dos pensadores da Igreja. Em um espaço de aproximadamente cinquenta anos é possível observar a ascensão de uma construção teológica que permanecerá sendo a glória da Igreja, que pode ser exemplificada com são Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, santo Ambrósio, são Jerônimo e santo

102 Mansi, J.D. *op.cit.*, página 314: “*Quis enim fidelium ecclesiae, et eorum qui verorum dogmatum scientiam perceperunt, ignorat, quod Eusebius Pamphili in reprobum sensum traditus, unius opinionis et sensus fuerit eum his qui Aarii superstitionem secuti sunt?*”. G. Florovsky (1950:86) afirmou que o bispo, que é acusado de arianismo foi, na verdade, um origenista e sua carta é composta nesta linguagem.

103 Kitzinger, E. *Op.cit.*, página 92. Kitzinger afirmou, assim como Florovsky (cf. infra nota 99) que, além de Eusébio de Cesarea, Epifânio foi o único testemunho importante evocado pelo concílio de Hieria.

104 Brubaker, L.; Haldon, J. *Op.cit.*, página 44. Epifânio teria pedido para que o imperador destruísse tais imagens, substituindo-as por cruzeiros.

105 Noble, Thomas. *Op.cit.*, páginas 17-18.

106 Os autores diferem em suas opiniões sobre o tema. Mesmo assumindo que Epifânio fosse contrário às imagens, as referências ao culto, conforme afirmou Kitzinger (1954:92), ocorre em passagens cuja autoria foi contestada. Thomas Noble parece aceitar os fragmentos atribuídos ao bispo, uma vez que ele cita seus escritos sem mencionar o problema, a não ser por uma passagem de seu livro (2009:101) no qual o autor escreve que Nicéia II adotou como estratégia, especialmente para Epifânio, cuja ortodoxia não podia ser atacada, a negação da autenticidade dos escritos iconofóbicos. L. Brubaker e J. Haldon escreveram (2011:47) que não há razão para questionar a oposição de Epifânio às imagens religiosas, precisamente porque o bispo temia que os fiéis fossem contaminados pela tradição pagã; existem, no entanto, de acordo com os autores, evidências colhidas por Ostrogorsky e Paul Speck suficientes para levantar sérias dúvidas sobre a genuinidade dos fragmentos nos quais as práticas de devoção são censuradas.

Agostinho. Este florescimento doutrinal dera ao dogma e à arte cristã, que será como a interpretação em uma linguagem figurada daquele primeiro, sua expressão definitiva.

O primeiro dos autores citados, Basílio de Cesarea (c.330-c.379)¹⁰⁷, que se dedicou às questões da Trindade – a divindade do Filho e do Espírito Santo e a relação das três Pessoas – e por questões políticas da Igreja e do império e da vida religiosa cristã, empregou as imagens como meio para explicar sua argumentação. Em uma carta escrita a “seu amigo Gregório”, em um parágrafo dedicado a apresentar modelos de vida cristã que são para os fiéis “como os remédios que se encontram em casas de saúde” e que podem ser encontrados nas Escrituras (José, Jó, Moisés, etc), Basílio escreveu:

“...da mesma forma como os pintores, quando pintam uma imagem a partir de outra, observam frequentemente o modelo e se esforçam por transpor os traços em sua própria obra, assim o homem que se aplica em se fazer perfeito em todas as partes da virtude deve observar a vida dos santos como sobre estátuas que se movem e que agem, e por imitação, fazer seu o bem que era deles.”¹⁰⁸

Dentre os escritos de Basílio o mais importante, que se tornou indispensável para os defensores das imagens, é um capítulo do *Tratado do Espírito Santo* - “Três hipóstases, uma Monarquia” – onde o exegeta recorre à imagem do imperador, sem se referir ao culto que lhe era rendido, para explicar a Trindade:

“Quando nós adoramos um Deus de Deus, nós confessamos o caráter próprio das hipóstases, mantendo-nos fiéis à doutrina da Monarquia divina sem dispersar em partes o mistério de Deus, pois em Deus o Pai e em Deus o Filho Único, quer dizer uma mesma forma que contemplamos, refletindo-se como em um espelho da natureza divina que não comporta diferença. (...) Mas então, se é verdade que há um e um [Pai e Filho], como é que não há dois Deuses? Porque a imagem do imperador nós também chamamos por imperador,

107 Basílio de Cesarea ou o Grande foi, conforme o **Dictionnaire critique de théologie** (verbete *Basile de Cesarée*), o primogênito de uma família da Capadócia de origem patricia e de tradição cristã. Sua educação se fez no encontro da fé cristã e da tradição helênica. Basílio se converteu ao cristianismo, abandonando a profissão de orador e, em princípio, entrou para a vida monástica, que ele abandonou para se responsabilizar por assuntos da Igreja de Cesarea, tendo sido eleito bispo da cidade em 370. Suas intervenções se deram sobre vários domínios como a teologia, a vida monástica, a pregação, a ação social, a política e a liturgia. Basílio combateu a segunda geração ariana, representada por Eunômio e Aécio.

108 Basílio o Grande. **Letres**. Tomo I. Courtonne, Y. (trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1957; página 9. Além destes dois escritos tivemos contato com uma passagem da *Homelia 17* do dia de são Barlaão atribuída a são Basílio. Este contato foi feito apenas através de trechos traduzidos (há uma diferença marcante entre as traduções encontradas) mas não tivemos acesso ao próprio documento. Os trabalhos que mencionam partes da obra são Ouspensky, L., Lossky, N. *Op.cit.*, (nota 2, página 24); Sandler, E. *Op.cit.*, página 23. O teólogo, na passagem mencionada, teria escrito: “Levantem-se diante de mim, vós, os pintores dos feitos dos santos. (...) Façam resplandecer pelas cores da pintura o martírio vitorioso que eu descrevi com pouco brilho...”

e nós não dizemos “dois imperadores”. Pois a potência e a glória imperiais não são divididas nem repartidas. Como o poder e a autoridade que reinam sobre nós são um, assim a glorificação que nós oferecemos a Deus é uma e não múltipla, pois *a honra rendida à imagem remonta ao protótipo*. Portanto, aquilo que é a imagem [executada pelo homem], em um caso, por imitação, o Filho é, em outro caso, por natureza. No que concerne aos objetos de arte, a semelhança [com a pessoa ou as coisas pintadas] se funda sobre a forma, assim, no que concerne à natureza divina, não composta e simples, a unidade da divindade se funda sobre o fato de que a divindade é comum [ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo].”¹⁰⁹

A noção de que a honra rendida à imagem remonta ao modelo, ou seja, de que o culto é oferecido não à matéria, mas através dela ao protótipo, foi fundamental para a aceitação das imagens sagradas. Ela foi reafirmada pelos bispos de Nicéia II a partir dos escritos de Basílio e em suas definições:

“[a adoração do ícone de Cristo é confirmada] E honramos e adoramos também a imagem daquela mulher pura, a santa geradora de Deus e nossa senhora imaculada, que o gerou de maneira inexprimível. Honramos também as imagens dos santos apóstolos, dos profetas, felizes vencedores do martírio, dos confessores e dos justos, ou seja, dos amigos de Deus: não oferecendo culto à matéria ou às cores mas conduzidos, através destas aparências compreensíveis nós dispensamos honras ao original: sabendo, conforme Basílio Magno, que o respeito às imagens se transpõe ao modelo.”¹¹⁰

Também o papa Adriano I, ao responder, no oitavo capítulo de sua carta, à reprovação carolíngia da ideia de que a honra às imagens possa ser transferida ao protótipo, evoca a autoridade de Basílio:

“Aquele que ambicionar contradizer isto, contradirá o que foi dito, de acordo com a exposição de são Basílio [que] julgamos, nenhum dos fiéis [que seguem seus ensinamentos] pode ser atacado, conforme sua ortodoxa fé. Pois que em sua sacralíssima carta que enviou a Anfíloquio, *infra cetera*, esclareceu este capítulo”¹¹¹

Os escritos dos Pais da Igreja do século IV não foram produzidos com o objetivo de

109 Nossa tradução é baseada em duas traduções francesas do **Tratado do Espírito-Santo**; a primeira é um trecho citado em Bigam, S. *op.cit.*, página 19, e a segunda a tradução de Maignan, A. da obra (Paris: Desclée de Brouwer, 1987); páginas 102-103. Grifos nossos.

110 Mansi, J.D. *Op.cit.*, página 1145. “*Honoramus autem et adoramus etiam intemeratae eius imaginem sanctae Dei Genetricis et immaculatae dominae nostrae quae illum ineffabiliter genuit. Honoramus quoque sanctorum apostolorum, prophetarum bene Vincentium martyrum, confessorum et iustorum tanquam Dei amicorum imagines: non materiae vel coloribus cultum afferentes, sed per haec intelligibilibus visibus ad principalem addicti, honorem illi debitum impendimus: scientes secundum Basilium magnum quod imagines honor ad principalem transeat.*”

defender as imagens, da mesma maneira como a representação figurativa não caracterizou uma de suas inquietações. Elas são parte de seus discursos enquanto uma realidade; por exemplo, em Basílio o Grande, as imagens são evocadas como instrumento explicativo de seu pensamento, o que faz supor não apenas que elas tenham feito parte de seu universo como que sua audiência compreendia do que se falava e não viam nas obras um conflito com sua fé¹¹². As preocupações dos Pais deste século dizem respeito aos dogmas e ao combate às heresias relativas à segunda pessoa da Trindade, como indicam os dois concílios reunidos no período: o concílio de Éfeso (431) condena o nestorianismo e afirma que a Virgem é *theotokos*, ou seja, mãe de Deus. A doutrina ensinada pelo patriarca de Constantinopla Nestor (381-452) apresenta uma dualidade entre o Verbo e Cristo, que teriam duas naturezas distintas (*duo physeis* – Φύσεις) que se uniram de maneira involuntária, ou seja, a divindade se uniu ao homem, o que faz de Maria a mãe de um homem a quem a divindade é agregada e não do Deus que se faz homem – a doutrina nestoriana é importante pois no concílio de Hieria os defensores de imagens foram acusados desta heresia, como será apresentado no segundo capítulo. O concílio de Calcedônia (451), por sua vez, afirma que Cristo tem duas naturezas (*homoiosious*) na mesma Pessoa. Com o avanço dos dogmas relativos ao Cristo, foram também desenvolvidas as ferramentas para os defensores de imagens que viriam nos séculos posteriores e para o estabelecimento da doutrina dos ícones.

Duas noções foram fundamentais para a justificativa e legitimação das imagens sagradas no Oriente. Elas são a ideia de que a Encarnação do Verbo faz possível a representação da divindade na hipóstase, quer dizer, naquilo que ela tem de particular, da segunda Pessoa encarnada e de que o respeito pago a estas representações não é endereçado à matéria ou às cores que imitam o modelo mas a este último. No Ocidente, por sua vez, a percepção das imagens enquanto ferramenta para o ensino dos iletrados foi importante para sua aceitação; isso não significa afirmar que elas tenham estado restritas a esta função, ao contrário, a existência de obras fora do alcance de fiéis e de iluminuras, por exemplo, mostram que elas tiveram um lugar importante nas sociedades cristãs do Ocidente medieval e que se sobrepuseram ao “argumento didático”. Este argumento foi sistematizado no século VI pelo papa Gregório Magno (590-604) no decorrer da polêmica iniciada por Serenus, bispo de Marselha, que, conforme o próprio papa, promoveu a destruição de imagens em igrejas, gerando escândalo entre a população, afastando-a da comunhão com ele (o bispo). Em resposta à atitude intemperada de Serenus o papa escreveu duas cartas; uma datada de julho de 599,

111 Dümmler, E. “Epistolae Merovingici et Karolin aevi” In: MGH. *Epistolarum* T. III, página 17: “*Qui hoc contradicere voluerit, sancti Basilii contradicet expositione, quem nullum ex fidelibus credimus adversus eius orthodoxam fidem expugnari. Quia ipse in sacratissimam epistolam suam quam emisit ad Amphylichium, infra cetera istum explanavit capitulum.*”. Adriano I se refere ao capítulo que lhe fora enviado pelos francos: “*Contra aqueles que dizem que a veneração da imagem se transpõe ao protótipo*”.

112 Bigham, S. *Op.cit.*, página 21.

que se constitui em um documento breve no qual Gregório expõe ter tido conhecimento da destruição de imagens e afirma que o bispo acerta em buscar evitar que os fiéis adorem as imagens sagradas mas lembra que elas também não devem ser destruídas¹¹³. A segunda carta, datada de outubro de 600, é a mais importante pois nela o papa desenvolve a reflexão apresentada na primeira missiva. Os escritos de Gregório a Serenus, apesar de se constituírem em documentos pessoais, adquiriram estatuto canônico por trazer consigo a autoridade de um dos *doctores ecclesiae* e o peso do senso comum, que o papa transformou em uma diretriz para a arte missionária e que teriam compensado as polêmicas orientais sobre as imagens na primeira Idade Média¹¹⁴. A carta que data de 600, que foi constantemente evocada pelos cristãos ocidentais, chegou a ser interpretada como um “texto fundador” que deu à Igreja latina o acento sobre a questão¹¹⁵.

A função educativa das representações, no entanto, não aparece pela primeira vez em Gregório Magno; ela havia sido registrada anteriormente por Gregório de Nissa¹¹⁶, além de estar presente em obras de Paulino de Nola (355-431)¹¹⁷. Paulino deixou uma obra extensa, em meio à qual cartas e poemas. Um de seus principais interlocutores foi Sulpício Severo (c.360-c.420), autor da *Vita Sancti Martini*, obra sobre o bispo de Tours, Martinho. Em cartas trocadas com Sulpício e nos poemas que compôs, Paulino descreveu obras pictóricas que se encontravam em dois edifícios, na igreja que ele próprio fez construir em Nola, dedicada a São Felix e em outra igreja, esta dedicada a São Martinho, para a qual Sulpício encomendou imagens deste santo. Na carta de número 32, endereçada a seu amigo, Paulino, ao escrever sobre as imagens que Sulpício havia feito produzir, faz referência a dois tipos de imagens de São Félix; uma é a imagem de Cristo que o santo porta em si, do homem perfeito, e a segunda é a imagem material, seu retrato:

“Com efeito, de maneira conveniente, está pintado, no lugar da reparação humana [no batistério], Martinho, que portou a imagem do homem celeste com a perfeita imitação de Cristo, para que a efigie da alma celeste, que deve ser imitada, apresente-se aos que

113 S. Gregorii Magni. **Registrum Epistolarum Libri VIII-XIV, Appendix**. Norberg, D. (ed.). Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1982. Reg. IX, 209.

114 Kessler, H. “Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul”. In: **Studies in the History of Art**, vol. 16, Symposium Papers IV: Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages, 1985; páginas 75 e 76.

115 Besançon, A. *Op.cit.*, página 279.

116 *Idem*. Nas páginas 281 (*apud* Aidan Nichols, **Le Christ et l'Art divin**. Paris: Téqui, 1988, pg. 67) Besançon aponta para a noção de que a “imagem é um livro portador de linguagem”, que estaria em Gregório de Nissa, e a de que “Aquilo que a narrativa dá aos ouvidos, o quadro revela silenciosamente por imitação”, o que teria sido escrito por Basílio de Cesarea.

117 Bigham, S. *op.cit.*, página 38. Paulino de Nola foi um poeta latino e patrício romano nascido em Bordeaux, Gália, de uma família senatorial. Ele se transferiu para Nola, Itália, em 395 onde obteve uma posição a serviço do Império. À ocasião de seu batismo (389), ele renunciou aos bens de sua família, o que lhe teria rendido a admiração por parte de seus contemporâneos. Após assumir o bispado da cidade, Paulino fez construir igrejas em honra de São Félix de Nola. Ele descreveu em seus escritos três categorias de imagens: retratos do próprio Paulino e de mártires, imagens compósitas que simbolizavam a Trindade e o Julgamento Final e figurações de histórias bíblicas Cf. Caroline White, na obra **Early Christian Latin Poets**. The Early Church Fathers. Paperback, 2000.

abandonam a antiguidade da imagem terrena na fonte batismal¹¹⁸

Este é apenas um dos trechos em que o bispo de Nola faz referência a imagens. Em um de seus poemas, ele explica a razão pela qual ele fez pintar retratos em lugares sagrados:

“Ninguém ignora que a glória de são Félix reúne aqui numerosos povos. Mas nesta imensa multidão muitos são ignorantes: ainda que eles não tenham perdido a fé, eles não sabem ler. Eles, que estão habituados há tempos a festas profanas, a fazer um deus de seus ventres, se tornam enfim discípulos de Jesus Cristo admirando os grandes feitos que os santos operaram através de Sua potência.”¹¹⁹

Quando, quase dois séculos mais tarde, o papa Gregório escreve a Serenus de Marselha, ele demonstra inquietude com os fiéis não instruídos em uma argumentação que se aproxima à do bispo de Nola. Gregório parabeniza Serenus por seu zelo em evitar que os fiéis adorem os objetos produzidos pelos homens, mas o bispo é repreendido por ter destruído as imagens, através das quais os iletrados podem compreender o que eles não podem ler nos livros:

“Pois nos tinha sido anunciado que inflamado de um zelo imponderado destruías imagens de santos sob esta quase escusa de que não deveriam ser adoradas (...). Uma coisa é adorar uma pintura, outra coisa é, pela história que conta a pintura, aprender algo a mais daquilo que deve ser adorado. Pois o que a escrita fornece aos que lêem é o que dá a pintura aos ignorantes que a vêem; porque nela os ignorantes devem ver o que devem seguir, nela lêem os que não conhecem as letras; daí, sobretudo para os gentios, ser a pintura como uma leitura.”¹²⁰

As cartas de Gregório Magno evidenciam que sua principal preocupação é pastoral, seu interesse estando voltado para a comunhão com os fiéis – o papa reprova o bispo marselhês repetidamente por seu zelo imprudente e lembra que ele vive entre os gentios, aos quais suas atitudes causaram escândalo. O pontificado deste papa ficou conhecido pelas conversões por ele promovidas e, de acordo com o que escreveu H. Kessler, as pinturas, para os pagãos e iletrados, assim como os milagres, eram como primeiros passos para o processo de conversão, atraindo

118 Hartel, G., *CSEL*, vol. 29, 1894; página 276: “*recte enim in loco refectiois humanae Martinus pingitur, qui caelestis hominis imaginem perfecta Christi imitatione portavit, ut deponentibus in lavacro terrena imaginis vestutatem imitanda caelestis animae occurrat effigies.*”

119 Migne, J.-P. *P.L.* T. 61. Paulinus Nolanus. Paris, 1861, página 666; traduzido em Bigham, S. *op. cit.*, página 46.

120 S. Gregorii Magni, *Op.cit.* Registrum XI, 10, páginas 873-874: “*Perlatum siquidem ad nos fuerat quod inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres. (...) Alius est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.*”

pessoas para as igrejas e demonstrado o poder de Deus, além de oferecerem aos convertidos as primeiras lições sobre a nova fé¹²¹. A posição de Gregório foi entendida como uma *via média* entre a iconoclastia e a iconodulia e foi defendida pelos teólogos carolíngios, que no capítulo 23 do segundo livro dos LC afirmam que é contra o que foi instituído pelo papa adorar ou destruir imagens.

Entre 691-692 o imperador Justiniano II (1º reinado 685-695) convocou um concílio que teve lugar em Constantinopla, e que ficou conhecido por Quinisexto ou segundo concílio *in Trullo*, denominado a partir do lugar em que ele se realizou – *troullos* designava a sala do conselho do palácio imperial da capital onde haviam estado reunidos os bispos do III concílio de Constantinopla ou VI concílio ecumênico (680-681) que condenou o monotelitismo – ou a partir das atividades ali realizadas, que completaram os dois concílios ecumênicos diretamente anteriores (V e VI concílios), nos quais apenas decisões dogmáticas foram tomadas. No início das atas foi escrito que “Como os dois últimos concílios gerais (...) não ofereceram prescrições disciplinares (...) o imperador convocou este santo e ecumênico concílio, escolhido por Deus, para elevar a vida cristã e para acabar com os resquícios do judaísmo e do paganismo”¹²². As decisões da assembléia dizem respeito ao comportamento do clero, ao casamento de religiosos, à hierarquia da Igreja, à idade para o exercício das funções e determinações sobre as atividades clericais, à vida monástica, etc. Dentre os 102 cânones, três legislam sobre as imagens ou símbolos: a regra de número 73 define que por respeito à cruz, ela não deve ser representada no chão para que não seja pisada; a de número 100 proíbe as imagens indecorosas ou imorais sob pena de deposição para os que desrespeitassem esta especificação¹²³. A regra mais conhecida e citada é, no entanto, a de número 82:

“Sobre certas pinturas dos veneráveis ícones nós vemos desenhado (entalhado-*ἐγχαραττεται*) o Cordeiro designado pelo dedo do Precursor. Esta representação é admissível enquanto símbolo da graça, prefigurando sob a Lei o verdadeiro Cordeiro, o Cristo, nosso Deus. Seguramente, nós aceitamos as antigas figuras e as sombras que foram para a Igreja os símbolos e as prefigurações (*προχαράγματα*) da verdade; mas agora nós preferimos a graça e a verdade elas próprias, e nós as acolhemos como a plenitude da Lei. Por isso nós definimos que no futuro aquilo que é perfeito seja também desenhado (registrado-*ὑπογράφεται*) aos olhos de todos, mesmo com a ajuda da pintura (*χρωματουργίας*), e que se represente, doravante, no lugar do antigo Cordeiro, o caráter humano do Cristo, nosso Deus, o Cordeiro que tira o pecado do mundo. Pois por esta marca

121 Kessler, H. *Op. cit.*, página 85.

122 Hefele, C. J. **Histoire des Conciles**. Tomo III, parte 1. Paris: Letouzey et Ané, 1909, página 562. Le Tourneau, D. *Op.cit.*, no verbete “Concile” afirmou que a reunião é considerada pelas Igrejas ortodoxas como parte integrante do VI concílio, enquanto a Igreja católica não o reconheceu – o papa não foi informado sobre a convocação da assembléia e algumas das decisões ali tomadas se opunham à disciplina romana.

123 Hefele, C.J. *Idem*, páginas 572 e 575.

nós compreendemos a profundidade da degradação do Verbo de Deus, e nós somos levados à memória de sua vida na carne, de seu sofrimento e de sua morte salutar, bem como da redenção do mundo que é o fruto.”¹²⁴

O significado desta reunião é diferente segundo os autores. Para L. Brubaker e J. Haldon, os cânones do concílio *in Trullo* sugerem que a Igreja do fim do século VII esteve preocupada com os canais de acesso ao divino tendo, desta forma, legislado sobre como ele deveria ser realizado e por quem seria controlado¹²⁵. As análises das imagens como algo imposto à Igreja a partir das práticas dos fiéis, fazendo com que esta tenha sido obrigada a estabelecer um controle sobre tais práticas são bastante comuns; como exemplo podemos citar o artigo de P. Brown, cuja hipótese é a de que a controvérsia das imagens foi um debate sobre a posição do sagrado na sociedade bizantina, que para os iconoclastas era configurado pela unção solene de um religioso. O autor afirma que os ícones recebiam uma consagração ilegítima, sendo percebidos pelo mesmo grupo como tendo atravessado a fronteira entre o sagrado e o profano¹²⁶. Do ponto de vista da Igreja, no entanto, é possível afirmar que os cânones do concílio foram necessários, uma vez que os símbolos pertenciam a uma etapa que havia sido suplantada pelo fortalecimento da Igreja através dos dogmas conciliares¹²⁷. Assim, os ícones confirmam a realização das prefigurações veterotestamentárias; os sujeitos simbólicos são substituídos pela humanidade de Cristo, o que havia sido revelado se faz acessível aos sentidos. L. Ouspensky e V. Lossky afirmaram que a decisão conciliar é um início do fundamento teológico dos ícones, ele indica no que consiste seu sentido simbólico que não está no que é representado, mas em como se representa¹²⁸.

A importância do concílio Quinisexto para este capítulo independe da interpretação de seus cânones ou da razão pela qual foi entendida como necessária uma legislação sobre as imagens naquele momento específico. O que é relevante para nós é o fato de que pela primeira vez as imagens são objeto de discussão em uma reunião que se pretendia universal, realizada na presença de representantes de todas as Igrejas orientais – a Igreja romana não reconhece o sínodo – e que elas são objeto de regras específicas, o que parece indicar uma mudança em seu estatuto que deve ter acompanhado uma mudança em suas práticas. Uma outra indicação desta mudança é o iconoclasmo, que teria tido início menos de meio século após a reunião em Trullo, como será apresentado no capítulo II.

124 Citado em Schönborn, C. *Op.cit.*, página 185.

125 Brubaker, L.; Haldon, J. *Op. cit.*, página 30.

126 Brown, P. *Op. cit.*; página 5.

127 Sendler, E. *Op.cit.*, página 25. O autor afirma ainda que o cânone, além de expressar pela primeira vez o ensinamento da Igreja sobre o ícone, indica a possibilidade de fazer visível, através da arte e com a ajuda do simbolismo, o reflexo da glória divina.

128 Ouspensky, L.; Lossky, V. *Op.cit.*, página 28.

I. 3. Considerações finais

As imagens sagradas percorreram um longo caminho na cristandade antes de serem aceitas e adotadas oficialmente pela Igreja. O objetivo deste capítulo foi o de observar a construção das representações cristãs nos séculos anteriores à querela a partir de alguns discursos sobre elas. Tal exposição nos pareceu relevante pelas seguintes razões: em primeiro lugar, um número significativo de obras sobre a querela apresenta um estudo do que foi escrito sobre as imagens cristãs nos primeiros séculos nem sempre, no entanto, esclarecendo as fontes. A ausência de uma explanação sobre e de um retorno aos Pais dificulta o trabalho e a compreensão dos documentos a serem aqui trabalhados. Note-se, porém, que os autores aqui evocados são o resultado de uma escolha, e que muitos outros pensadores cristãos, a exemplo de Hypatios de Éfeso, São Simeão, Irineu, Leôncio de Nápoles¹²⁹, entre outros, poderiam ter sido aqui mencionados. Esta escolha foi feita a partir da facilidade de acesso aos textos, visto que muitos não foram traduzidos do grego e que este capítulo não trata diretamente de nossa fonte. Outros autores foram omitidos, ou para evitar discussões extensas que tirariam o foco de nosso objeto principal, ou porque eles serão evocados nos capítulos posteriores por sua relação com as fontes.

Apesar do capítulo não ser conclusivo, podemos apresentar algumas reflexões a partir do que foi apresentado. Uma das discussões sobre a querela de imagens diz respeito ao fato de que o segundo concílio de Nicéia teria restabelecido o culto de imagens no Oriente, que havia sido proibido por Leão III e Constantino V. As fontes aqui evocadas mostram que o concílio não pode ter restabelecido o que não havia sido anteriormente consolidado de maneira formal: as únicas ocasiões do período pré-iconoclasta sobre as quais temos ciência nas quais as imagens foram discutidas foram o sínodo de Elvira e o concílio Quinisexto, e este último propõe o banimento de um tipo de representação, mas não uma legislação específica sobre sua existência e usos; é importante observar ainda que ambos os concílios tiveram caráter disciplinar e não doutrinal: os problemas que se apresentavam à existência de imagens na Igreja antes do concílio de Hieria eram, portanto, relativos a seus usos, mas não se constituíam em assunto dogmático. Não se pode negar, no entanto, que as imagens fizeram parte de práticas de fiéis e de membros da Igreja; sua presença desde muito cedo na vida cristã também é demonstrada pelos documentos – escritos ou arqueológicos. A principal hipótese de alguns autores é a de que as práticas relativas às imagens eram em geral oriundas das

129 Leôncio de Nápoles (c.585-c.650) em sua obra *Contra os Judeus* teria escrito: “*Se então vocês me condenam por causa das imagens, condenem Deus por ter encomendado a produção destes objetos como memorial dele para nós*” (Barber, 1997:1025). O autor teria se esforçado por distinguir cristãos de pagãos, especialmente no que disse respeito ao uso de imagens.

camadas populares e o papel da Igreja foi o de controlar tais práticas. Esta tradição “prática” foi fundamental para a reunião de Nicéia II, que a introduz em concílios com o mesmo peso da tradição escrita.

A querela de imagens não aconteceu por causa da existência das imagens ou em razão do culto a elas oferecido; as duas realidades são interdependentes: o culto, obviamente, não pode se realizar sem os objetos, e a honra oferecida aos objetos os transforma em ícones. Não há, portanto, um sujeito que se sobreponha ao outro na discussão.

Tendo sido realizada uma reflexão sobre a construção da noção de imagens sagradas ou ícones através dos discursos da Igreja, é possível observar como estes discursos são postos em debate, como os testemunhos foram apropriados pelos defensores ou opositores ao longo da querela, durante a qual a tradição dos Pais foi fundamental, e como, finalmente, este debate que existiu no seio da Igreja cristã, especialmente no Oriente, desde seu início, foi avivado ao ponto de promover uma rejeição imperial dos ícones.

CAPÍTULO II. CONTEXTO HISTÓRICO DO SÉCULO VIII: ICONOCLASMO, NICÉIA II E A PRODUÇÃO DOS LIBRI CAROLINI.

As imagens religiosas fizeram portanto parte da vida da Igreja desde muito cedo. Também desde muito cedo elas foram objeto de censuras ou entendidas como parte das práticas da Igreja, como procuramos expor no primeiro capítulo. Suas funções, no entanto, e sua própria existência na vida dos cristãos, não haviam, antes dos debates no centro do qual elas estiveram entre os anos 726-743, sido definidas oficialmente; as críticas contra elas eram feitas por indivíduos isolados, bem como sua eventual destruição. Assim, antes do século VIII não se pode falar em “partidários” das imagens¹.

No início do século VIII, o patriarca de Constantinopla Germano (c.631-733)² escreveu três cartas a religiosos da Ásia Menor que de alguma forma estiveram envolvidos em episódios de iconomaquia. A primeira carta foi escrita por Germano em resposta a uma outra missiva por ele recebida do metropolitano de Sinada³, João, que o teria comunicado das opiniões iconofóbicas do bispo de Nacoleia, Constantino. S. Bigham resume o documento da seguinte forma: Germano confirma o recebimento da carta de João sobre os rumores envolvendo Constantino de Nacoleia que, em entrevista com ele, havia reconhecido sua posição contra as imagens sagradas evocando como argumento o Segundo Mandamento. O patriarca, em resposta às objeções do bispo, afirmou que os cristãos oferecem adoração apenas a Deus, opôs as imagens-ídolos às imagens-ícones, e justificou os retratos do Cristo a partir da encarnação do Logos, enquanto as representações da Virgem e dos santos se justificam pela plena humanidade destas pessoas. Ele também apresentou a diferença entre os cultos de honra e de adoração, e afirmou que as imagens dos santos são feitas para

¹ André Grabar, *L'iconoclasme byzantin*. Le dossier Archéologique. Flammarion, 1998; página 15 afirmou que “Até então [o autor se refere ao século VI, quando os imperadores incorporam as imagens sagradas ao repertório oficial e as põem a seu serviço], como entre os pagãos do fim da Antiguidade, amigos e inimigos dos ícones viviam uns ao lado dos outros e não se afrontavam, ambas as atitudes sendo tradicionalmente aceitáveis. Mas tudo mudou quando o poder imperial em Constantinopla decidiu tomar partido neste desacordo e fez do problema dos ícones e de seu culto um assunto de Estado.”

² Germano foi incorporado ao clero de Santa Sofia após o decesso de seu pai, um patrício condenado à morte por Constantino IV (668-685). Ele teve um papel ativo no restabelecimento do monotelitismo sob o governo de *Philliptikus-Bardanès* (711-713), tendo retornado à ortodoxia definida pelo III concílio de Constantinopla ao ser nomeado patriarca da capital do império em 17 de janeiro de 715. As cartas escritas por ele mencionam pela primeira vez o problema das imagens durante o governo de Leão III; o clérigo, no entanto, não envolve o imperador, tendo, longe disso, afirmado que os pios co-imperadores Leão III e Constantino V fizeram erigir uma imagem dos apóstolos, dos profetas e da cruz em frente a seu palácio.

³ A carta do patriarca a João de Sinada foi lida durante a quarta sessão do concílio de Nicéia II; ver Mansi, J.D. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. T. XII.; página 99. No glossário da obra *Histoire du Christianisme*, tomo IV, foi escrito que *metropolitano* se refere ao bispo de uma capital provincial dependente diretamente do patriarca e que tem autoridade sobre os bispos sufragâneos das províncias. Quanto a Nacoleia, Gero, S. *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III: with particular attention to the Oriental sources*. Louvain, 1973, em nota na página 85 afirma que a atual cidade Seytgazi, na região central da Anatólia, Turquia, (antiga *Νακώλεια*), era um bispado dependente de um outro bispado, o de Sinada, que foi temporariamente capturado pelos muçulmanos no fim do século VII, mas não esteve sob seu controle contínuo.

sua memória e honra. Por fim, Germano pediu para que João se acalmasse, pois Constantino teria aceito seus argumentos e se comprometido em não perturbar a paz da Igreja, não oferecendo, dessa forma, motivo para preocupações. A segunda carta do patriarca foi dirigida ao próprio Constantino, que não entregou a primeira missiva a João de Sinada e não cessou de exprimir suas opiniões anti-ícones; ao fim do documento, o patriarca proibiu o bispo de participar da liturgia sacerdotal⁴.

A terceira carta escrita por Germano foi direcionada ao bispo Thomas de Claudiópolis, com quem o patriarca conviveu por um tempo em Constantinopla. Thomas, ao longo do período em que esteve com o patriarca, não expôs sua posição contra as imagens, mas, uma vez tendo retornado à sua diocese, iniciou uma campanha aberta contra os ícones.

Na primeira metade do mesmo século as imagens se tornaram assunto de Estado. As informações sobre este período são escassas, e o que era comumente aceito sobre o início dos debates de imagens no Oriente está atualmente sendo revisto por historiadores bizantinistas⁵. Sendo assim, é difícil precisar as razões pelas quais o imperador iniciou uma campanha contra as representações sagradas, como e quando isto aconteceu. Um dos fatores que tornam a iconomaquia dos anos 726-787 um objeto mais complexo é a raridade das fontes: além da destruição dos escritos iconoclastas após o Triunfo da Ortodoxia em 843, os registros, principalmente referentes aos primeiros anos da querela – ou seja, do governo de Leão III – sofreram interpolações ou foram elaborados em um ambiente de propaganda iconodúlia. P. Alexander atribuiu ainda às invasões ocorridas entre 650-750 e a levantes internos, que foram desfavoráveis à produção literária, a carência de fontes para os anos de 717-741, o que faz com que os historiadores dependam de crônicas tardias. A partir da metade deste século, de acordo com o autor, a atividade das letras se desenvolveu, resultando em uma variedade de escritos extensos e detalhados para o século seguinte⁶. Desconsiderar a proveniência das fontes cria problemas ao estudo do iconoclasmo, que por muito tempo foi analisado a partir das explicações dos iconodúlios que o entenderam como uma ruptura com a tradição e uma doutrina estrangeira. O estudo do período a partir deste prisma ignora que, no contexto do século VIII, é difícil dizer quem são os inovadores, iconodúlios ou iconoclastas⁷. O que podemos afirmar com certeza é que os debates sobre as imagens foram um dos problemas impostos ao Império Romano do Oriente naquele momento, tendo envolvido não apenas os basileus mas também o papado e os francos, um novo componente na situação política do mundo cristão medieval.

Este capítulo propõe a apresentação de alguns elementos do iconoclasmo bizantino de forma a contextualizar as discussões e a produção documental com a qual trabalhamos. O objetivo é o de

⁴ Bigham, S. *Les images chrétiennes. Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à l'époque posticonoclaste (313-900)*. Médiapaul, 2010; página 146.

⁵ Os principais pesquisadores desta revisão são M-F. Auzépy, Thomas Noble, Leslie Brubaker e John Haldon. Suas obras serão citadas ao longo do capítulo.

⁶ Alexander, P. "Religious Persecutions and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justifications". In: *Speculum*, Vol. 52, N°2, 1977; 241.

⁷ Mayeur, J-M.; Pietri, C. e L.; Vauchez, A.; Venard, M. (orgs). *L'Histoire du Christianisme*. T. IV. Desclée, 1993; página 130.

expor as principais informações sobre este momento histórico, contemplando os estudos atuais e as críticas que eles fazem à historiografia tradicional. Serão também abordados conflitos nos quais estiveram envolvidos Roma e Bizâncio – e posteriormente francos – em razão de territórios na Itália. Não é nossa finalidade, ressaltamos, desenhar conclusões sobre a historiografia da querela por diversos motivos: o primeiro é que a iconomaquia se constituiu para nós no período no qual foi produzida nossa fonte e não em nosso objeto de estudo em si; em segundo lugar, por nosso desconhecimento do grego, idioma no qual grande parte dos documentos relativos à querela foi produzida; por fim, uma análise que intentasse para o delineamento de conclusões sobre o chamado iconoclasmo bizantino seria tema para uma outra pesquisa, visto que as discussões são extensas e a revisão é recente. Tendo sido feitos estes apontamentos, este capítulo é importante para situar nosso estudo nas produções contemporâneas e para explicar algumas informações que serão fornecidas, além do fato de que uma compreensão mínima dos debates do século VIII e dos conflitos que eles impõem aos poderes citados é necessária para a análise de nossa fonte.

II.1. A PRIMEIRA FASE DA QUERELA DE IMAGENS NO ORIENTE: LEÃO III E CONSTANTINO V, HIERIA (754) E O CONCÍLIO DE NICÉIA II.

O debate sobre as imagens em Bizâncio é dividido em duas fases: a primeira corresponde ao intervalo entre o governo de Leão III e a realização do concílio de Nicéia II, ou sétimo concílio ecumênico, e a segunda fase coincide com o período que se estende do governo de Leão V (813-820), que reuniu, em 815, o segundo concílio iconoclasta, quando a política anti-ícones foi restabelecida, ao concílio que estabeleceu definitivamente as imagens como parte da doutrina da Igreja, realizado em 843, logo após o que teve início a construção da tradição historiográfica dos debates⁸. O período que aqui nos interessa é o do primeiro iconoclasmo, em particular seu fim e o concílio de Nicéia II. O início desta fase foi registrado no século IX pelo cronista Teofanes, que documentou para os anos 724-726 os seguintes acontecimentos:

[AM 6217, AD 724/725] “Neste ano, o ímpio imperador Leão começou a fazer pronunciamentos sobre a remoção dos santos e veneráveis ícones. Quando Gregório, papa de Roma, foi informado, ele reteve os impostos da Itália e de Roma e escreveu a Leão uma carta doutrinal para o efeito de que um imperador não deve fazer pronunciamentos sobre a fê, nem alterar as antigas doutrinas da Igreja, que foram definidas pelos santos Pais. No

⁸ Esta divisão entre os dois períodos foi imposta pelos pesquisadores, e sobre ela M-F. Auzépy. *L'iconoclasme*. Paris: PUF, 2006; página 15, afirmou ser um recorte moderno que impõe uma leitura religiosa a um período caracterizado principalmente pela luta pela sobrevivência do império, e não por um conflito interno à cristandade oriental entre partidários e adversários da imagem. Para fins de organização, trabalhamos com as noções de “primeiro” ou “segundo” iconoclasmo.

mesmo ano houve uma enorme enchente na cidade de Edessa que matou muitas pessoas”

[AM 6218, AD 725/6] “Acreditando que a ira divina estivesse a seu favor em lugar de dirigida contra ele, ele [Leão III] incita uma guerra ainda mais implacável contra os santos e veneráveis ícones, tendo como seu aliado o renegado Beser, que rivalizava com seu próprio disparate, pois ambos eram repletos de grosseria e completa ignorância, a causa da maior parte dos males. A população da cidade imperial ficou muito descontente (*distressed*) com as novas doutrinas, e refletiu sobre um ataque contra ele. Eles também mataram alguns dos homens do imperador que tinham retirado a imagem do Senhor que existia sobre o portão de bronze, resultando em que muitos deles foram punidos pela causa da verdadeira fé, por mutilações, banimentos e multas, especialmente aqueles que eram proeminentes por nascimento e cultura. Isto levou à extinção de escolas e da pia educação que havia existido desde são Constantino o Grande até os nossos dias, mas foi destruída, juntamente a muitas outras boas coisas, por este sarraceno (*Sarracen minded*) Leão.”⁹

Com o governo de Leão III, portanto, teria existido uma mudança no estatuto das imagens em Bizâncio, cujos debates teriam saído do nível teórico e sido incorporados à política imperial. Se a Igreja se construiu sobre a heterodoxia, que obrigou o alto clero a se reunir e definir os dogmas da cristandade – como foi feito nos seis primeiros concílios ecumênicos – os debates orientais fizeram com que as imagens se tornassem objeto de legislação. O porquê desta passagem para a iconomaquia envolve diversos fatores e não existe uma única resposta satisfatória para a questão. Podemos afirmar, no entanto, que a crítica às imagens e a seu culto não deixaram de existir ao longo dos primeiros séculos do cristianismo, como foi apontado anteriormente, e que havia mesmo uma hostilidade latente em algumas regiões do império e entre determinadas camadas da sociedade bizantina, que pode ter recrudescido com a difusão do culto aos ícones nos séculos VI e VII. O engajamento de Leão III com uma política iconoclasta teria acontecido de maneira gradual, e seu envolvimento com o problema das imagens teria sido executado a partir da destruição do Cristo da Chalcé¹⁰, narrada por Teofanes, e, quatro anos depois, com a promulgação de um edito proibindo o

⁹ Mango, C.; Scott, R. (trad.) **Chronicles of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813**. Oxford University Press, 1997; página 558-560. Teofanes atribuiu as atitudes de Leão III contra as imagens a uma erupção vulcânica que aconteceu entre as ilhas de Thera e Tharasia, que o imperador teria interpretado como um sinal da ira divina.

¹⁰ A imagem de Cristo na fachada da Grande Porta de Bronze do palácio de Constantinopla teria ali existido por muito tempo antes de sua destruição a mando de Leão III. De acordo com Grabar, A. *op.cit.*, páginas 184-185, o rumor a partir do século IX era de que o próprio Constantino o Grande havia encomendado a imagem, além da possibilidade de que o imperador Maurício (582-602) tivesse feito fixá-la, bem como estátuas de sua esposa e filhos. Auzépy, M-F., *op.cit.*, página 21, no entanto, afirmou que o silêncio de Nicéforo, que escreveu por volta de 40 anos antes de Teofanes, e as contradições das fontes fazem com que seja difícil definir se a destruição da imagem pertence à realidade ou à lenda. Brubaker, L. e Haldon, J., **Byzantium in the Iconoclastic Era c.680-850. A History**. Cambridge University Press, 2011; páginas 128-134, por sua vez, tendem a atribuir a história à invenção, lembrando que o único relato contemporâneo a Leão III sobre as imagens é o do patriarca Germano, que afirma que os imperadores fizeram construir uma imagem, e não destruir; os autores também apontam para as disparidades entre os dois relatos que fazem conhecer o episódio, que são o citado Teofanes e a *Vita* de santo Estevão o Jovem, onde os revoltosos são mulheres piás. Brubaker e Haldon concluem que não existem evidências textuais ou materiais que confirmem a destruição da imagem, e que não há uma conclusão para o problema.

culto às imagens sagradas. Sua política iconofóbica foi seguida por seu filho, Constantino V¹¹, que convocou, em 754, um concílio em Hieria e oficializou a proibição das imagens religiosas na Igreja e o culto a elas oferecido, submentendo assim os cultuadores de imagens a punições legais. É relevante o fato de que em ambos os episódios – ao longo do primeiro e do segundo iconoclasmo – os governantes se opuseram às imagens sagradas e não a toda representação; as representações profanas não deixam de existir podendo inclusive substituir as primeiras¹².

Leão III inaugurou a dinastia Isáurica, que deixou o poder com o fim do governo solo de Irene, a Atenense, em 802. O futuro basileu foi responsável militar e civil (*stratège*) de um dos temas bizantinos, o da Anatólia, que, juntamente com tema Armênio, era o mais poderoso do Império. Ele e o general Artabados, que veio a ser seu genro, se opuseram ao imperador Teodósio III (715-717) e, com o fim do governo deste último, Leão foi proclamado imperador por suas tropas em 716 fora de Constantinopla, tendo feito a entrada tradicional na capital em 25 de março de 717, após uma eleição formal. O imperador pôde consolidar sua autoridade somente após 718, quando do sucesso de suas campanhas na Bitínia e depois que o conquistador árabe Maslama foi obrigado a se retirar dos arredores de Constantinopla, que havia sido sitiada por terra e por mar durante meses. G. Dagron afirmou que, mais do que qualquer um de seus predecessores, Leão III deve seu poder, alcançado na tormenta da guerra, à sua espada¹³.

Entre o legado do basileu, além dos êxitos militares, está a elaboração de um código de leis revisado, o primeiro desde o Código de Justiniano (529), que se baseia nas mudanças da sociedade desde este último. O documento é conhecido por *Ekloge ton nomon*. Sua data de publicação é “uma

¹¹ Brubaker, L.; Haldon, J., *op. cit.*, na página 176 de sua obra, afirmam que por não existirem evidências convincentes de que Leão III promulgou um edito para reforçar uma política oficial contra as imagens ou de que elas tenham sido destruídas a mando do imperador – ele poderia, no máximo, ter sido responsável por restrições referentes aos lugares nos quais as imagens poderiam ser expostas e pela proibição de algumas categorias de imagens – deve-se perguntar se Constantino V continuou ou se ele introduziu tal política ao império. M. McCormick, “Textes, images et iconoclisme dans les cadres des relations entre Byzance et l'Occident carolingien.” In: **Testo e immagine nell'alto medioevo**, XLI^a Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 1994; páginas 111-112, apontou para dois testemunhos ocidentais das discussões sobre as imagens da primeira metade do século VIII. Não há, no entanto, menção ao imperador.

¹² C. Schönborn. **L'icône du Christ**. Fondements Théologiques. Paris: Cerf, 2003, escreveu, na página 157, que ao se referirem à Lei veterotestamentária, os iconoclastas recusam as imagens dos homens (santos e Cristo), mas não todas as imagens de seres vivos. Além disso, ao suprimirem imagens, eles (os iconoclastas) não deixavam em seu lugar um vazio, mas frequentemente elas eram substituídas por uma iconografia a seu gosto. A. Grabar, *op.cit.*, entre as páginas 73 e 75 de sua obra, evocou o episódio da substituição da representação dos seis concílios ecumênicos que existiu em um edifício de Constantinopla denominado *Million*, ponto de partida das estradas imperiais que levavam às províncias. A pintura dos concílios teria sido apagada e em seu lugar foi representada uma corrida de cavalos. A narrativa pode ser encontrada na *Vida* de Santo Estevão, e sobre ela L. Brubaker, **Inventing Byzantine Iconoclasm**. Bristol Classical Press, 2011; páginas 38-39, afirmou que o registro apresenta dois problemas: em primeiro lugar ele foi influenciado pelo relato da retirada da representação do VI concílio pelo imperador *Philippikos-Bardanes*, que não professava a fé ali definida; além disso, o sínodo iconoclasta de 754 se identifica com as doutrinas estabelecidas pelos seis primeiros concílios, fazendo com que, portanto, a retirada da representação a mando de Constantino V não faça sentido, já que o ato teria sido interpretado como uma tentativa herética de subverter os cânones destas assembléias.

¹³ Dagron, G. **Empereur et prêtre**. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Éditions Gallimard, 1996; página 169. O autor afirmou ainda, na página 93 da mesma obra, que Leão III transmitiu o poder a seus descendentes, formando o embrião de uma dinastia, definida por ele como de imperadores-soldados.

das questões que mais embaraçaram os historiadores bizantinos”¹⁴, e as duas datas que aparecem na historiografia são 726 e 741. O código regulamenta questões sobre o casamento – inclusive com membros da Igreja (monjas) – crimes como rapto de pessoas livres, profanação de cemitérios ou roubo de igrejas, entre outros; os crimes são categorizados e cada categoria tem uma indicação de castigo corporal (tonsura, mutilação, etc.)¹⁵. O documento não faz referência, no entanto, às imagens sagradas nem a seu culto.

Alguns elementos sobre o Império Romano do Oriente¹⁶, que nos documentos bizantinos é denominado a “Nova Roma”, à época em que Leão III subiu ao poder são importantes. A sociedade bizantina estava em plena mutação desde fins do século VI nos âmbitos político, econômico e ideológico. L. Brubaker afirmou que as formas ainda enraizadas nos antecedentes romanos foram transformadas naquilo que descrevemos atualmente por estruturas medievais bizantinas de crença, representação e organização política; todos os aspectos da vida do império foram afetados¹⁷. Um dos principais causadores desta transformação foi uma considerável redução territorial que vinha acontecendo desde os séculos VI e VII, quando a região dos Bálcãs se transformou em palco de assentamento de povos eslavos em migração, o que desarraigou a sociedade bizantina no norte e no centro da Península¹⁸; no leste, ataques persas e posteriormente árabes causaram grandes perdas para Bizâncio; em 634 os novos antagonistas do império já haviam tomado a Palestina e ocupado Belém, e eles foram responsáveis pelas perdas de outros importantes territórios como Egito e Síria (mapas 1 e 2).

Além do atrofiamento territorial, o início do século VIII testemunhou usurpações e uma sucessão de basileus não relacionados a uma mesma família e cujos governos foram breves. Os problemas sucessórios de Bizâncio foram interpretados como um sinal de enfraquecimento do regime¹⁹. A transformação da família reinante em uma linhagem dinástica, que aconteceu entre o império de Heráclio (610-641) e o início do século VIII, teria sido um problema tão grave no interior do império quanto os debates sobre a(s) vontade(s) de Cristo, que concluiu o fracionamento da cristandade oriental ou, no exterior, as guerras persas e árabes²⁰. Antes da tomada do poder por

Mapa 1: O Império Romano à época da morte de Justiniano (565).

¹⁴ Grumel, V. “La date de la promulgation de l'Éloge de Léon III”. In: *Échos d'Orient*, Vol. 34, 1935; , página 327. O pesquisador dedicou ao menos dois artigos ao tema, sendo que no segundo, *La date de l'Éloge des Isauriens: l'année et le jour*, na página 18, ele afirma com certeza que o documento foi promulgado em 31 de março de 726. De acordo com Brubaker, L. e Haldon, J., *op.cit.*, página 78 (nota 3), no entanto, atualmente admite-se que o código seja de 741.

¹⁵ Patlagean, E. “Byzance et le blason pénal du corps: Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique.” Publications de l'École Française de Rome, 1984; página 406.

¹⁶ Auzépy, M-F. *Op.cit.*, página 13, afirma que o Império Romano do Oriente era a parte oriental do Império Romano, que ocupou um imenso território de língua grega ao longo do Mediterrâneo, e que esteve protegido das invasões que fizeram desaparecer a parte ocidental do Império. A parte oriental manteve as estruturas estatais, principalmente o exército e o fisco, bem como as redes de cidades, do antigo Império Romano.

¹⁷ Brubaker, L.; Haldon, J. *Op. cit.*, páginas 2 e 3.

¹⁸ Vryonis Jr., S. “The Evolution of Slavic Society and the Slavic Invasion in Greece. The first major Slavic attack on Thessaloniki, A.D. 597” In: *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 50, 1981; página 378.

¹⁹ Auzépy, M-F. *Op.cit.*, página 14.

parte de Leão, cujo governo durou 25 anos e foi herdado por seu filho, o tempo máximo de um basileu no poder, nos seis governos anteriores, foi de sete anos: Leôncio (695-698), Tibério III (698-705), Justiniano II (segundo reino, 705-711), *Philippikos-Bardanes* (711-713), Anastácio II (713-715) e finalmente Teodósio (715-717). Três anos após sua coroação, Leão III fez coroar co-imperador Constantino V, que contava então dois anos de idade, na tentativa de consolidar uma sucessão vertical²¹. Outros problemas vividos pela sociedade bizantina eram uma redução demográfica e econômica pela qual era afetada no século VIII, surtos de peste e desastres naturais, como, por exemplo a enchente ocorrida em Edessa registrada por Nicéforo, e a erupção vulcânica das ilhas de Thera e Tharasia acima mencionadas (cf. supra página 47).

Quando, em 717, Leão III foi coroado imperador pelo patriarca Germano em Santa Sofia, portanto, o império, reduzido em área e em homens, procurava se adaptar às suas novas condições. Entre sua coroação e a primeira notícia de que o basileu havia se comprometido com uma política iconoclasta há um hiato de 10 anos. O governo deste imperador foi marcado por guerras constantes que asseguraram uma certa estabilidade territorial para o império – os governantes iconoclastas eram, geralmente, bem sucedidos no âmbito militar, ou, como afirma A. Grabar, eram “imperadores de talento”, grandes capitães e perspicazes legisladores²² – pela atualização do código de leis e por reformas, dentre as quais se encontraria o debate sobre as imagens religiosas. Foi relacionado a este último, no entanto, que Leão III ficou marcado na historiografia. Os estudos atuais buscam reabilitar seu governo e colocar em questão o impacto do iconoclasto, que teria sido um elemento entre outros, e não o mais importante acontecimento de Bizâncio no século VIII, como quis a tradição iconodúlia.

Como afirmamos anteriormente, a escassez de fontes não nos permite compreender com precisão quais foram as atitudes de Leão III contra as imagens, quando elas aconteceram e, principalmente, qual era o fundamento de sua rejeição às representações²³, se existiu uma base teológica e cristológica, ou se ela foi fundamentada apenas na interpretação do Segundo Mandamento. Com base em registros tardios, principalmente nas *Crônicas* de Teofanes, no *Breviarium* de Nicéforo, e na *Vida de Santo Estevão o Jovem*²⁴, foi estabelecido que o imperador executou sua política iconoclasta com a retirada da imagem do Cristo do portão do palácio imperial

²⁰ Dagron, G. *Op.cit.* (1996), página 48. Para um estudo aprofundado da continuidade do poder em Bizâncio consultar a obra, principalmente o capítulo 1. Na página 34 o autor afirma que a história bizantina pode ser descrita como uma sequência de dinastias que buscam se desenvolver mas que se interrompem rapidamente, se estendendo por vezes por algumas gerações, mas raramente sobrevivendo a um século, até o século XII quando finalmente o império se identifica com uma família (Comenos) e a legitimidade com o direito de sangue. Dagron afirmou ainda, na página 39, que não é o poder que é legítimo – note-se a ausência de textos jurídicos que o definam – mas aquele que se apropria dele ao decidir respeitar as leis. Por fim, na página 44, o autor escreveu que, para o Oriente cristão, as noções de família e império são heterogêneas, se não inconciliáveis.

²¹ Dagron, G. *Idem*, página 51. Constantino V foi coroado em 31 de março de 720. Dagron afirmou, entre as páginas 57 e 66, que a legitimidade baseada exclusivamente nos direitos naturais de sangue e a sucessão hereditária, mesmo com a unção pré-natal, não satisfaziam mais do que o surgimento brutal de um sucessor sem parentesco com a família imperial. O costume de escolher o primogênito para a sucessão nunca foi oficializado em Bizâncio, e podia ser transgredido. Na tentativa de garantir a continuidade, os imperadores multiplicavam os parentescos simbólicos buscando fazer do porfirógeneta (que significa nascido no palácio imperial) filho adotivo de Deus.

²² Grabar, A. *Op.cit.*, página 5.

e, em 730, com a promulgação de um edito proibindo as imagens religiosas e seu culto. O caráter deste documento e se ele realmente existiu não são claros. Uma reunião convocada por Leão III pode ter sido associada à alegada promulgação de um edito: em 7 de janeiro do ano citado, ele convocou um *silentium*, ou seja, uma reunião de oficiais imperiais e eclesiásticos, que teve lugar no Tribunal dos 19 Leitos no palácio imperial, e na qual os presentes teriam assinado uma declaração sobre as imagens de culto; o ato teria sido privado e permanecido entre os oficiais do palácio²⁵. A esta reunião foi atribuída a abdicação do patriarca Germano:

“Em 7 de janeiro da 13ª indição, uma terça-feira, o ímpio imperador Leão convocou um *silentium* contra os santos e veneráveis ícones no Tribunal dos 19 Leitos, para o qual ele havia também convidado o mais santo patriarca Germano, a quem ele acreditou poder persuadir para assinar a condenação dos ícones. Mas o corajoso servo de Cristo não foi persuadido de maneira alguma pelo erro abominável de Leão: após expor corretamente a verdadeira doutrina, ele resignou do episcopado e entregou seu *pallium*. Após muitas palavras de instrução, ele disse: 'Se eu sou Jonas, lance-me ao mar. Pois sem um concílio ecumênico é impossível para mim, ó imperador, inovar em matéria de fé.'”²⁶

O patriarca teria, após a reunião, se retirado para uma propriedade familiar, onde permaneceu até sua morte, tendo sido substituído pelo patriarca Anastácio (730-754), que parece ter publicado uma declaração de fé confirmando a cruz como símbolo da paixão de Cristo e da

²³ A tradição iconodúlia imputou um lugar determinate para o desencadeamento do iconoclasmo aos judeus e árabes. Quanto a estes últimos, sua influência teria se imposto de várias formas, desde a origem do imperador e sua proximidade com o mundo islâmico, até uma troca de correspondências entre Leão III e o califa Omar ou o édito iconoclasta do califa Yazid II, que teria servido de inspiração para Leão III. No que se refere à influência judaica, o relato mais antigo está em *Adversum Constantinum Caballinum* e, apesar de suas várias versões, ele tem como base um encontro hipotético entre o basileu e um judeu, que prometeu ao primeiro um longo reinado caso ele mudasse seu nome e destruísse as imagens cristãs – posteriormente Leão III é substituído pelo califa Yazid II na narrativa. Esta teria sido, no entanto, uma forma de desqualificar os iconoclastas, e não existem indícios concretos de que Leão III tenha sido influenciado por fatores externos ao cristianismo. Para um estudo detalhado sobre o imperador, sua origem e como ele foi apresentado pela historiografia iconodúlia, consultar Gero, S., *Op.cit.*

²⁴ O pesquisador Louis Bréhier, no artigo “Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste”. In: *Échos d'Orient*. T. 37, 1938, escreveu que a hagiografia foi composta no século IX, aproximadamente na mesma época em que Teofanes compunha sua obra, por Estevão, diácono de Santa Sofia e discípulo do santo. Ele existe nas versões grega e latina, e esta última, mais detalhada, reproduz e amplifica a primeira. A *Vida* do mártir, que foi morto a mando de Constantino V – o que foi atribuído a seu engajamento na defesa das imagens religiosas – narra o mesmo episódio relatado por Teofanes da destruição do Cristo da Chalcé, e especifica que as obras em questão são os ícones, ou seja, quadros ao alcance dos fiéis que podiam ser objeto de culto, e não as pinturas murais. Bréhier afirma ainda ser um abuso tirar da narrativa a informação da promulgação de um edito, além do fato de que o texto não faz nenhuma alusão à execução de um programa iconoclasta, e de que as três principais fontes mencionadas registraram que as medidas iconoclastas de Leão III foram precedidas por uma extensa campanha de propaganda.

²⁵ Alguns pesquisadores que escreveram sobre o *silentium* são Gero, S., *Op.cit.*, que afirmou que a reunião não se constituiu em um sínodo mas em um encontro do gabinete imperial; Giakalis, A. **Images of the Divine. The theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council**. E.J. Brill, 1994; página 7; Auzépy, M-F., *Op.cit.*, afirmou, na página 22, que é nesta reunião que o iconoclasmo começa oficialmente no Império, sob a forma de uma interdição a todos os que tinham uma posição de autoridade por delegação imperial de render culto às imagens de Cristo, da Virgem e dos santos. Para T. Noble. **Images, Iconoclasm and the Carolingians**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009; páginas 58-59, o decreto atribuído ao imperador não existiu, uma vez que ele nunca foi anulado por outro governante, ou anatematizado em concílios, não aparece em nenhuma fonte árabe, além do fato de que o *silentium* não foi uma assembléia legislativa.

²⁶ Mango, C.; Scott, R. *Op.cit.*, página 565.

salvação da humanidade²⁷. O registro do comprometimento de Leão III com uma política iconoclasta e da reprovação de Roma foi feito no *Liber Pontificalis*. Os últimos parágrafos do papado de Gregório II (715-721) narram:

“Então após poucos dias se fez evidente a ardileza do imperador, por meio da qual perseguia o pontífice de tal modo que obrigava todos os habitantes de Constantinopla, tanto por força quanto por adulação, e destruía, onde quer que houvesse, as imagens do Salvador, de sua santa geradora e também de todos os santos, queimava-as no meio da cidade, o que é cruel dizer. E porque a maior parte do povo desta mesma cidade impedia que tal crime ocorresse, um grande número foi decapitado e outros foram castigados.

Nessa mesma época o patriarca Germano foi expulso de sua própria sede por maldade do imperador e foi colocado em seu lugar o presbítero Anastácio, seu cúmplice [de Leão III]. Este, depois de enviar a *synodika*, até que o homem apostólico o descobrisse consciente de tal erro [do iconoclasmo], não o designou irmão ou co-sacerdote, a não ser que ele declarasse a fé católica, prescreveu ainda que fosse banido do ofício sacerdotal.”²⁸

Apesar do registro dos eventos bizantinos nos documentos romanos, existem dúvidas quanto à autenticidade destes documentos e à reação papal ao iconoclasmo. No que diz respeito a este excerto do *LP*, L. Brubaker e J. Haldon afirmaram que ele pode ter sido uma interpolação tardia ou mesmo uma inserção errônea. Os autores entendem que, mesmo que o relato seja legítimo, não teria sido surpreendente que o imperador tivesse enviado ao papa uma *iussiones*, ou seja, uma ordem específica para uma entidade específica, com algum tipo de instrução relacionada às imagens²⁹. É importante lembrar que o ducado de Roma, o papa e seus oficiais, estavam subordinados ao governo do império, ao qual assistiam no governo da cidade em nome do exarca e, em última instância, do imperador (mapa 3). Roma, de acordo com o que foi escrito por J. Hallenbeck, era uma cidade imperial em um distrito imperial, e o papado era um dos componentes institucionais de Bizâncio; o papa estava subordinado ao imperador, entendido como o regente terrestre de Deus, que governava a cristandade pelo bem comum³⁰.

No século XVI foram encontradas pelo jesuíta Fronton le Duc, na versão grega, duas cartas

²⁷ Brubaker, L.; Haldon, J. *Op. cit.*, página 80.

²⁸ Duchesne, L. *LP*, t.1. Paris: Ernest Thorin, Éditeur, 1886; páginas 409-410: *Nam post paucos dies claruit malitia imperatoris pro qua persequebatur pontificem, ita ut compelleret omnes Constantinopolim habitantes, tam virtute quamque blandimentis, et deponeret ubicumque haberentur imagines tam Salvatoris quamque eius sanctae genetricis vel omnium sanctorum, eas in medio civitatis, quod dicere crudele est, incenderet. Et quia plerique ex eiusdem civitatis populo tale scelus fieri praepedibant, aliquanti capite truncati, alii partem corporis poenam pertulerunt.*

Eodem tempore Germanus patriarcha a propria expulsus est sede imperatoris nequitia, sibique complicem Anastasium presbiterum in eius loco constituit. Qui missa sinodica dum talius erroris eum consentientem apostolicus repperiret vit, non censuit fratrem aut consacerdotem, sed scriptis commonotoriis, nisi ad catholicam convinceret fidem, etiam extorrem a sacerdotato officio esse mandavit. Imperatori quoque suadens salutaria ut a tali execrabili declinaret scriptis commonuit.

²⁹ Brubaker, L.; Haldon, J. *Idem*, página 82.

³⁰ Hallenbeck, J. **Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century**. American Philosophical Society, 1982; página 16. O autor afirma ainda que cada papa recém-eleito requisitava ao imperador a aprovação de sua eleição, e sua consagração pelos bispos sufragâneos de Roma não acontecia antes desta aprovação.

de um papa Gregório a Leão o isáurico, que foram por ele copiadas e enviadas, com uma tradução latina, a Baronius que as inseriu em seus *Anais*³¹. Na primeira carta o papa, que se admitiu ser Gregório II, enumera as epístolas que ele havia recebido do ainda ortodoxo Leão III, nos 10 primeiros anos de seu governo, que foram depositadas na Confissão de São Pedro. Em seguida o pontífice teria escrito:

“Abandone o orgulho, escreva a todos os que você escandalizou e cegou (...) percorra as escolas e diga: Eu sou o destruidor e perseguidor de imagens (...) Você sabe, imperador, que os dogmas da santa Igreja não dependem dos imperadores, mas dos pontífices, e eles devem ser formulados com toda a segurança; da mesma forma os pontífices (...) se abstêm dos assuntos da política, assim os imperadores se abstêm dos assuntos eclesiásticos (...) você é o perseguidor, quem ultraja e destrói as imagens, acalme-se e dê-nos a graça de se calar (...) apenas uma coisa nos aflige, que, enquanto os bárbaros se abrandam, você se torna grosseiro e bárbaro.”³²

Em sua correspondência com os imperadores e o patriarca orientais o papa Adriano mencionou uma carta enviada por seu predecessor ao Oriente contra o iconoclasmo. Por ter sido citada pelo papa Adriano I ainda no século VIII, e mencionada por Teofanes no século seguinte (cf. supra página 47), é viável supor que Gregório II tenha realmente escrito uma carta a Leão III na qual o problema das imagens foi abordado. As cartas encontradas no século XVI, no entanto, apresentam claras evidências de não serem autênticas, sendo muito provavelmente fruto de interpolações. Sua autoridade foi questionada por diversos fatores como a presença de inexactidões, violência de linguagem, ausência de fórmulas comuns na correspondência entre papas e imperadores, entre outros. Atualmente admite-se que as cartas não são originais³³.

Leão III morreu em 18 de junho de 741, tendo sido sucedido por seu filho Constantino V, cujo governo ficou tradicionalmente associado a uma atroz perseguição a iconodúlios e monges. Durante o primeiro ano de governo deste imperador, o trono lhe foi usurpado por seu cunhado Artabasdos, que reinou por 16 meses antes que Constantino recuperasse sua posição. Um dos

³¹ Guérard, L. “Les lettres de Gregoire II à Léon l'Isaurien”, In: **Mélanges d'archéologie et d'histoire**, t. 10, 1890; página 44.

³² Guérard, L. *Op.cit.*, páginas 50-52. Apesar da forte suspeita de que a carta atribuída Gregório II tenha sido, no mínimo, interpolada, o documento apresentado pelo autor já circulava no século IX. Guérard defende a inautenticidade do texto, que não teria sido escrito durante o pontificado de Gregório II. O autor descarta também a possibilidade de que ele tenha sido elaborado ao tempo de Gregório III (731-741), e argumenta que a violência de linguagem está em desacordo com todas as regras observadas pelos papas no trato com Bizâncio.

³³ Hefele, C.J., *op.cit.* T.3. Entre as páginas 676-678, Hefele afirmou que o papa Gregório II, conforme registros, respondeu ao edito imperial após uma prudente deliberação. Há também indícios de um concílio que teria sido reunido em Roma, citado na carta de Adriano I a Carlos Magno. O papa Gregório II teria, no concílio, demonstrado a legitimidade da veneração das imagens a partir de argumentos bíblicos, assim como havia sido feito na carta ao imperador. Seu sucessor, Gregório III, teria enviado a Constantinopla um religioso com a missão de entregar ao imperador uma carta na tentativa de dissuadi-lo da guerra contra as imagens; a carta não chegou ao basileu (em uma primeira viagem o religioso, também de nome Gregório, teria desistido de entregar a missiva a Leão III, e, na segunda viagem, ele teria sido preso na Sicília por ordem do governante bizantino. Indignado, o papa teria reunido um outro concílio em defesa das imagens. À resistência de Gregório III às ordens imperiais no que disse respeito à oposição aos ícones foi atribuído um ataque a Roma em 732 por ordem de Leão III.

principais êxitos da administração de Constanino foi o controle das fronteiras do império através de guerras e da ocupação – com o deslocamento de emigrantes – de zonas fronteiriças com os árabes e que estavam desabitadas. Ele fez alianças importantes para o império, e foi com ele que a dinastia iniciada por Leão III se consolidou; entre suas heranças está a ênfase na sucessão dinástica e hereditária, possivelmente na tentativa de evitar as sublevações que caracterizaram o império quando seu pai e ele próprio sobem ao poder³⁴. Sua atuação contra as imagens teria tido início apenas em 752, quando a situação estava estabilizada no interior e no exterior do império; a partir deste momento, Constantino teria dado início a uma campanha para persuadir os cristãos da necessidade da condenação do culto de imagens³⁵. Da mesma maneira como para Leão III, e de forma amplificada, o governo deste imperador ficou marcado, através da tradição iconodúlia, por sua oposição às imagens religiosas e ele é identificado como o imperador mais ativo da primeira fase do iconoclasmo, tendo sido acusado de uma perseguição direcionada principalmente contra os monges, que foram associados à defesa das imagens. Estes fatos estão sendo igualmente revistos³⁶.

O vínculo de Constantino V com a iconomaquia é inegável, mesmo que a perseguição aos iconodúlios atribuída a seu governo seja incerta. Ele foi responsável por uma obra no estilo perguntas e respostas conhecida por *Questões* ou *Peuseis*, na qual a discussão sobre a representabilidade do sagrado foi vinculada aos dogmas definidos pelos concílios ecumênicos. A obra foi destruída, mas ela pode ser conhecida através da refutação do patriarca Nicéforo (806-815), que dedicou a ela dois de seus *Antirreticus*. O imperador apresenta três principais objeções às imagens, que se referem à impossibilidade do ícone de Cristo, cujas naturezas divina e humana não podem ser separadas, à Eucaristia enquanto o único ícone possível da segunda Pessoa e, por fim, Constantino recorre aos argumentos iconoclastas tradicionais como a idolatria, a proibição bíblica, etc. Além da redação das *Questões*, Constantino V reuniu o primeiro concílio iconoclasta em 754, transformando a proibição das imagens religiosas em regra da Igreja, e sujeitando os desobedientes

³⁴ Brubaker, L. *Op.cit.*, página 56. De acordo com a autora, esta herança teve consequências a longo prazo para o Estado Bizantino.

³⁵ Dagron, G. *Op. cit.* (1993), página 105. O basileu teria promovido reuniões populares comandadas por emissários imperiais de forma a ganhar adeptos à causa iconoclasta.

³⁶ As perseguições contra monges ao longo do governo de Constantino, ou as razões pelas quais ele se voltou contra eles, também vêm sendo reavaliados. O imperador ficou marcado pela historiografia iconodúlia por sua ferocidade contra estes religiosos, apontados como os principais defensores e protetores das imagens. Um dos episódios mais conhecidos de seu governo é o martírio de santo Estevão o Jovem, cuja hagiografia colaborou para a construção da tradição historiográfica da querela, como mencionamos anteriormente. O monge de Saint-Auxerre, monastério localizado na Bitínia, teria sido perseguido, preso e morto a mando do imperador por ter se recusado a aceitar as decisões do concílio de Hieria. Alguns críticos de sua *Vida* apresentaram hipóteses interessantes; C. Diehl, na comunicação “Une vie de saint à l'époque des empereurs iconoclastes.” In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, ano 59, N° 2, 1915, afirmou que Constantino V foi extremamente paciente com o monge, que desde o dia seguinte ao concílio se manifestou contra suas decisões e a favor das imagens e que, mesmo preso, teria continuado a defender e pregar a verdade dos ícones. O autor, em sua análise da narrativa, isenta o imperador de responsabilidade no destino de Estevão, que teria sido definido pelo povo de Constantinopla, e afirma que o basileu foi de uma mansuetude, paciência e indulgência incomuns para um imperador bizantino. Brubaker, L. E Haldon, J., *Op.cit.*, página 48, afirmaram que em tempos de guerra, o imperador teria facilmente abonado a entrada de jovens para a vida monástica. Além disso, Estevão pode ter estado envolvido em uma conspiração contra Constantino. A hagiografia do santo foi editada e analisada por M-F. Auzépy nas obras **La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le diacre**. Ashgate, 1997 e **L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la vie d'Etienne le Jeune**. Ashgate, 1999.

às leis imperiais. De acordo com C. Schönborn, foi este imperador quem elevou o debates sobre as imagens ao nível cristológico³⁷.

Com a morte do patriarca Anastácio no mesmo ano, que deixou vazia a sede patriarcal, estiveram reunidos 388 bispos em Hieria entre 10 de fevereiro e 8 de agosto de 754, sob a presidência do arcebispo de Éfeso, Teodósio³⁸. A assembléia foi reunida para definir o estatuto das imagens religiosas; a pretensão dos bispos ali presentes era de que fosse um sínodo universal, mas o concílio foi condenado por Roma. Pela primeira vez as imagens foram discutidas enquanto assunto principal de um encontro de eclesiásticos. Na sexta sessão do segundo concílio de Nicéia o bispo de Neocesarea, Gregório, leu trechos dos debates de 754, que foram imediatamente refutados. Esta leitura fornece alguns dados sobre a reunião, como o número de religiosos que estiveram presentes e o local onde ela aconteceu: o palácio imperial de Hieria, no templo da Virgem conhecido por Blancherne. As atas de Nicéia II também possibilitam conhecer as decisões desta assembléia, cujos documentos foram destruídos.

O concílio foi reunido em nome dos imperadores Constantino e de Leão³⁹. Estes, servos de Deus, são equiparados aos apóstolos em sua luta contra a idolatria. Por obra do Espírito Santo, eles instituíram um sínodo para o exame do que foi escrito sobre as pinturas, que blasfemam contra a doutrina da Salvação, ou seja, a Encarnação, e que contradizem os seis primeiros concílios ecumênicos. As críticas principais às imagens, para aqueles reunidos em Hieria, dizem respeito às duas naturezas de Cristo, divina e humana, que se unem sem confusão ou distinção:

“...ninguém pode imaginar nenhum tipo de separação ou combinação em oposição à imperscrutável, indizível e incompreensível união das duas naturezas na única hipóstase ou pessoa [do Cristo]. (...) [o pintor] faz tal imagem e a denomina Cristo: o nome de Cristo significa Deus e homem; o que resulta em que ele, de maneira insensata, representa a divindade, que não pode ser representada, e mistura em seu desenho a divindade e a carne criada, mistura esta que nunca deve ser feita. Ele é culpado, portanto, de uma dupla blasfêmia: a primeira pois quis representar a divindade, que nunca deve ser representada, a segunda, pois confunde divindade e humanidade.”⁴⁰

O concílio afirma que blasfemam da mesma forma os veneradores de imagens, que erram tal qual os heréticos ao separarem Cristo e o Verbo. Quanto à possibilidade de representar Cristo

³⁷ Schönborn, C. *Op.cit.*, página 170 e nota 1, página 171.

³⁸ Brubaker, L. *op.cit.* (2011), página 33. O costume era de que os sínodos fossem presididos pelos patriarcas, mas a posição não foi ocupada antes do mês de agosto do mesmo ano. Dagron, *op.cit.* (1993), página 106, escreveu que aparentemente o concílio foi presidido por uma 'tríade' de bispos, que contam, além daquele citado no texto, com Sisínios de Perge e Basílio de Pisidie. Hefele, C.J., *op.cit.*, T.3, página 696, escreveu que os três bispos presidiram o concílio, de acordo com o testemunho das *Crônicas* de Teofanes – Nicéforo, no entanto, omite a informação. O autor, baseado na narrativa de Teofanes, afirma que os patriarcas de Roma, Alexandria, Antíquia e Jerusalém, estes três últimos sob domínio árabe, estiveram ausentes da assembléia.

³⁹ Leão IV, filho de Constantino, futuro basileu que foi casado com Irene e que contava à época da reunião quatro anos de idade. O conteúdo do concílio de Hieria é apresentado a partir de Percival, H. **The Seven Ecumenical Councils of the undivided Church.** ; páginas 543-548.

⁴⁰ Percival, H. *Idem.*, página 543.

encarnado, que foi visto pelos homens, esta levaria ao nestorianismo, uma vez que o homem era também Deus, sem separação, em quem a natureza divina foi plenamente assumida. Divindade e humanidade, portanto, não podem ser separadas e representadas independentemente:

“Se, portanto, em sua paixão, a divindade permaneceu unida tanto ao corpo quanto à alma de Cristo, como se faz que os tolos ousem separar o homem da divindade e representar a imagem de um mero homem? Eles caem no abismo da impiedade uma vez que eles separam a carne da divindade, atribuem a ela uma existência por si própria, uma personalidade própria que eles representam introduzindo, assim, uma quarta pessoa na Trindade”⁴¹

Para o concílio iconoclasta o único ícone possível de Cristo, que Ele próprio deu aos homens para representar a Encarnação, é o Pão eucarístico consagrado pelo sacerdote que, ao separar a oblação do que é comum, o santifica.

Quanto às imagens da Virgem, anjos, santos e profetas, o sínodo afirma que o culto de imagens foi rejeitado com o paganismo e que os santos vivem eternamente junto a Deus; sendo assim, evocá-los através de uma arte morta e da matéria comum consiste em blasfêmia e em um insulto a seu resplendor. Enfim, Deus é espírito, e seu culto deve ser em espírito. O sínodo conclui que:

“Amparados pelas santas Escrituras e pelos Pais⁴², nós declaramos unanimemente, em nome da santa Trindade, que toda representação feita de matéria e cores pelos ímpios pintores deve ser rejeitada, removida e abominada da Igreja cristã. [quem fizer tais imagens, seja clérigo ou laico] seja anatematizado e que esteja sujeito a ser julgado pela lei secular como adversário de Deus e inimigo das doutrinas que foram entregues pelos Pais.”⁴³

Foram também proibidas a destruição ou alteração de objetos pertencentes às igrejas que contivessem imagens sob pretexto de destruição das representações; caso o responsável por uma igreja pretendesse modificar os objetos que nela se encontravam, ele deveria ter a permissão do patriarca e a ordem do imperador. O fato de esta proibição ter sido incluída nos procedimentos do concílio de Hieria parece indicar que o debate sobre as imagens não esteve restrito aos corredores do palácio – como também indicam a iconoclastia dos bispos da Ásia Menor do tempo de Leão III. A preocupação com a preservação de objetos religiosos aponta para a possibilidade de que sua destruição tenha sido uma prática mais difundida do que quiseram os iconodúlios ao escreverem

⁴¹ Percival, H. *Op. cit.*, página 544.

⁴² Na preparação para a reunião foi elaborado um florilégio que M. Anastos, no artigo “The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815”. In: **Dumbarton Oak Papers**, vol. 8, 1954; páginas 153-154, afirmou ter sido composto por uma breve introdução e conclusão, e os testemunhos dos Pais (oito trechos, de acordo com o autor). Entre as autoridades evocadas pelos iconoclastas estão santo Atanásio, Eusébio de Cesarea, Epifânio de Chipre, João Crisóstomo, Basílio de Cesarea.

⁴³ Percival, H., *idem*, página 545.

sobre a querela, em um momento em que desastres naturais e ataques constantes ao império levavam à crença de que os cristãos estavam sendo punidos por Deus⁴⁴.

A leitura do concílio de Hieria feita em Nicéia II apresenta 19 cânones ali estabelecidos, que enfatizam os dogmas definidos nos seis primeiros concílios – que são confirmados nas oito primeiras regras – anatematizando aqueles que tentassem representar a união hipostática do Cristo ou separar suas duas naturezas. Os bispos confessam ainda a crença na Virgem e nos santos.

A teologia do concílio de 754, que acentua um culto de Deus e de seus servidores em espírito, foi denominada por M. Anastos por “teoria ética das imagens”, ou interpretação espiritual e ética das imagens, que teria sido parte da campanha iconoclasta para purificar o cristianismo de práticas consideradas supersticiosas e idolátricas. O autor chama a atenção para o fato de que os bispos reunidos em Hieria não denunciaram todas as representações de Cristo, mas sim aquelas que buscavam simular Sua forma exterior ou aparência através da matéria e que eles, no lugar destas, endossaram a Eucaristia como a imagem de Cristo. Uma outra imagem possível, e na qual residiria o que o autor chamou por “doutrina ética”, é a imitação das virtudes dos santos; de acordo com a definição do sínodo, a esperança dos homens deve se voltar para as Escrituras e hagiografias, e não para as imagens materiais⁴⁵.

Com o governo de Constantino V, portanto, os debates que teriam sido iniciados durante o governo de Leão III culminam na proibição das imagens de culto enquanto política de Estado, e o que parece ter sido uma proibição restrita aos funcionários imperiais se estendeu a toda a cristandade, que passou a estar sujeita às leis seculares e punições legais em caso de desobediência às decisões conciliares. A resposta ao concílio de Hieria levou mais de dez anos para acontecer, e ela se realizou na forma de dois sínodos, um em 767 e o outro em 769. O longo intervalo entre Hieria e a reação ocidental pode ter sido em consequência de conflitos territoriais e da luta do papado por independência que tiveram lugar neste momento, como será apresentado adiante. Este hiato não significa necessariamente o desinteresse do Ocidente pelo problema da iconomaquia oriental; note-se que em momento algum o papado aderiu à política imperial.

O sínodo de 767 teve lugar em Gentilly, na França, na presença do rei Pepino. As atas da reunião desapareceram, mas a correspondência entre francos e papado e o registro de uma *Crônica* carolíngia informam sobre uma assembléia de ocidentais e gregos sobre a Trindade e as imagens dos santos⁴⁶. A carência de documentação não nos permite conhecer os detalhes da reunião ou o posicionamento do rei franco, mas os escritos do papa Adriano I indicam um alinhamento de Pepino com Roma, ou seja, a condenação do iconoclasmo. A segunda reunião, que aconteceu em

⁴⁴ Grabar, A., *op.cit*, página 24, afirmou ser verossímil que entre os séculos VIII e IX, durante os reinos de imperadores que promoveram a iconomaquia, uma parte considerável dos súditos dos basileus tenha aderido às ideias iconoclastas, o que teria incluído desde os religiosos até as camadas da sociedade bizantina que ofereciam soldados e as mais populares.

⁴⁵ Anastos, M. *Op.cit*, páginas 153-155.

⁴⁶ MGH, *Scriptoris 2 (Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini)*, página 319: *Facta est tunc temporis synodus...et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate...et de sanctorum imaginibus, utrumne fingendae, an pingendae essent in ecclesiis...*

769, teve lugar em Latrão, e contou com a presença de representantes gregos, francos e de várias partes da Itália. O objetivo da assembléia era o de discutir a usurpação da sede patriarcal por Constantino II (767-768), irmão do duque de Nêpi, cidade próxima a Roma, que foi imposto por este último após a morte de Paulo I (757-767). O “antipapa” foi deposto e substituído por Estevão III (768-772). Sobre os dois sínodos M. McCormack afirmou:

“...o círculo permanente de Pepino pôde examinar a questão ao longo de todo um inverno, com resultados incertos; a assembléia de Gentilly foi bastante breve e tratou possivelmente tanto de um matrimônio principesco quanto de imagens; e vários bispos prestigiosos haviam feito a viagem da Itália, haviam discutido com seus pares em Roma, e haviam validado a concepção papal das imagens. Nas duas reuniões as imagens foram um capítulo entre outros. As coisas se manteriam dessa forma por muitos anos.”⁴⁷

II. 2. O ASPECTO CRISTOLÓGICO DA QUERELA

H. Bastgen iniciou o primeiro de seus três artigos sobre os *Libri carolini* afirmando que mal haviam tido fim os debates cristológicos com o sexto concílio ecumênico em 680, antes que uma nova disputa fosse lançada, desta vez entre defensores e opositores das imagens de culto⁴⁸. Os seis primeiros concílios foram dedicados a fixar os dogmas concernentes à natureza de Cristo e à relação entre as pessoas da Trindade e definiram como heresia todas as doutrinas que se afastassem de suas regras. O estabelecimento dos dogmas, no entanto, não significou o fim das disputas; a terminologia empregada na definição da Trindade frequentemente provocou novos debates, além do fato de que ao longo dos séculos os imperadores se identificaram com doutrinas heterodoxas⁴⁹, e preceitos que se desviavam dos cânones ortodoxos não deixaram de unir pessoas e ser a base de uma série de Igrejas que existem até os dias atuais no Oriente. Com o iconoclasmo, a cristologia que havia sido objeto de debates nos séculos anteriores foi incorporada à questão das imagens, como pode ser observado a partir das discussões de Hieria. Para o esclarecimento deste aspecto da querela de imagens, apresentamos brevemente os dogmas estabelecidos nos primeiros concílios de forma que seja compreensível como a representação do divino se tornou possível na hipóstase da segunda Pessoa da Trindade.

O primeiro concílio ecumênico, convocado por Constantino o Grande (306-337), foi reunido em Nicéia no ano 325 para debater a doutrina difundida por Ário, religioso de Alexandria, que

⁴⁷ McCormick, M. *Op.cit.*, páginas 132-133.

⁴⁸ Bastgen, H. “Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini.” In: *Neues Archiv* n° 36, 1911; página 631.

⁴⁹ Como, por exemplo, o já mencionado imperador *Philippikos-Bardanes*, adepto da doutrina monotelitista (cf. supra, nota 12).

negou a igualdade de substância entre Pai e Filho, tendo o primeiro primazia sobre o segundo – doutrina da subordinação. O bispo teria afirmado:

“Há apenas um Deus, o Pai, e nada pode se elevar a Ele, que permanece aquele que não se pode definir, Ele é absolutamente e essencialmente separado de todos os outros seres (...) tudo fora dele existe apenas por Sua vontade e seu filho é Sua obra imediata; todas as outras coisas foram criadas pelo Pai por meio do Filho”⁵⁰

De acordo com a doutrina que ficou conhecida por ariana, portanto, Deus é Um, único, e nada pode ameaçar sua unidade. Tanto quanto Ele é mônade e princípio de tudo, Ele é antes de tudo, ou seja, antes do Filho, que em consequência foi engendrado, ou criado, não tendo *sido* desde o princípio⁵¹. Dessa forma, Cristo é criatura. Ário teria situado a qualidade (o nome) de imagem do Filho entre os dons que Ele recebeu do Pai ao ser criado; o Filho não pode fazer o Pai visível ou ser Sua imagem perfeita.

Os ensinamentos do bispo tiveram como principal opositor Atanásio de Alexandria, que afirmou que Deus engendra em Deus e que o Filho é no Pai, pois:

“...*todo o ser* do Filho é o *próprio da substância* do Pai (...). Aquele, portanto, que vê o Filho vê o *próprio* do Pai e compreende que o ser do Filho é também *no* Pai como é *do* Pai. Por outro lado, o Pai é também no Filho, pois o Filho é aquele que vem do Pai e que lhe é próprio (...). Aquele, portanto, que vê o Filho vê o *próprio da substância* do Pai e compreende que o Pai é no Filho.”⁵²

O primeiro concílio de Nicéia adotou o seguinte símbolo de fé, que confirma a consubstancialidade das pessoas da Trindade:

“Nós cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador das coisas visíveis e invisíveis, e em um Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, único engendrado do Pai, ou seja, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro do Deus verdadeiro, engendrado, não criado, da mesma substância do Pai, por quem tudo foi criado no céu e na terra, que desceu dos céus por nós e por nossa salvação, encarnou, se fez homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu aos céus e voltará para julgar os vivos e os mortos. E no Espírito Santo.

⁵⁰ Hefele, C.J. *op.cit.* T. 1, página 355. Para Ário, consultar páginas 349-362. A doutrina que tendia a subordinar o Filho teria sido transplantada pelo religioso de Antioquia para Alexandria, onde existiu, de acordo com Hefele, uma hostilidade contra a teologia da igualdade das Pessoas na Trindade. O autor segue afirmado que a Igreja de Alexandria foi a mais *filosofante* entre as Igrejas cristãs, acolhendo todas as controversas filosófico-teológicas. Quanto a Ário, assim como Filon, ele teria exagerado na distinção entre o mundo e Deus, considerado muito sublime para entrar em contato com o mundo material. O religioso admitiu um ser intermediário por quem tudo foi criado, mas inferior a Deus e que não podia ser igual em substância ou eternidade ao Pai, único verdadeiro. A consubstancialidade impunha também, para Ário, o problema de dividir a substância divina, que é indivisível, ameaçando portanto a unidade de Deus.

⁵¹ A observação das questões trinitárias aqui desenvolvida é baseada principalmente no estudo de C. Schönborn, *op.cit.*, cuja obra foi dedicada a apresentar os fundamentos dogmáticos dos ícones. Para a doutrina ariana, páginas 22-24.

⁵² *Ibidem*, página 27.

Aqueles que dizem: houve um tempo em que Ele não era, e Ele não era antes de ser engendrado, Ele nasceu do nada (foi criado), ou que sustentam que Ele é de uma outra *hipóstase*, ou de outra *substância* (que o Pai) ou que o Filho de Deus é criado, que Ele não é imutável mas submetido às mudanças, a Igreja católica os anatematiza.”⁵³

O segundo concílio ecumênico aconteceu em Constantinopla em 381, e confessou a divindade do Espírito Santo. No início do século seguinte, o recém-nomeado patriarca de Constantinopla, Nestório (428-431), reprovou o título de *Theotokos* (Θεοτόκος) atribuído à Virgem, afirmando que Cristo tinha duas naturezas distintas (*duo physeis*) que se uniram de maneira involutária, o que faria de Maria a mãe de um homem comum a quem a divindade se uniu. Em um de seus discursos o patriarca afirmou:

“Os arianos situam o Logos abaixo do Pai; ora, aqueles que pregam o Θεοτόκος e falam de um nascimento de Deus vão mais longe e o situam abaixo de Maria, a quem ele é posterior, e dão como geradora uma mãe mortal à divindade por quem tudo foi criado. Se seu fruto não tivesse sido um homem, mas o Logos divino, ela não teria sido a mãe daquele que nasceu. Como poderia ela ter sido mãe daquele que é de uma natureza diferente da sua? Se ela é sua mãe, seu filho não é de uma natureza divina, mas humana, pois uma mãe não pode dar à luz um ser de substância diferente da sua. O Deus Logos portanto não nasceu de Maria, mas Ele habitou naquele que nasceu de Maria.”⁵⁴

Em um outro sermão, Nestório anunciou que Pilatos não matou a divindade, mas seu invólucro; a divindade não sofreu com a carne. Deus não mudou a humanidade, mas Ele mudou a natureza humana, elevando-a. Cristo é Deus e homem, mas ele foi escolhido como morada de Deus, não sendo, assim, o próprio Deus que se fez homem. Entre junho e julho de 431 foi reunido, em Éfeso, o terceiro concílio ecumênico contra as afirmações do bispo. O concílio adiciona à confissão de fé de Nicéia:

“Nós confessamos que Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho único de Deus, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, formado por uma alma racional e um corpo; no que concerne à divindade ele nasceu (quer dizer, foi engendrado) do Pai antes de todos os tempos; no que concerne à humanidade, Ele nasceu de uma Virgem no fim dos dias, por nós e por nossa salvação; Ele é da mesma substância que o Pai quanto à divindade e da mesma substância que nós quanto à humanidade: pois as duas naturezas se encontram unidas uma à outra, e é por isso que nós confessamos um só Cristo, um só Senhor e um só Filho. Por causa desta união, isenta de toda mistura, nós confessamos que a Virgem é a mãe de Deus, pois Deus o Verbo se fez carne, e, ao se fazer homem, ele esteve unido desde o momento da concepção no templo (à humanidade), que ele tomou dela (da Virgem).”⁵⁵

⁵³ Hefele, C.J., *op.cit* T.1, páginas 445-446.

⁵⁴ Hefele, C.J. *op. cit.* T. 2, página 242.

⁵⁵ *Ibidem*, páginas 357-358.

O concílio de Éfeso confirma portanto a encarnação do próprio Verbo, Deus desde o momento da concepção, e não um homem comum que recebeu a divindade. De acordo com as definições conciliares até aqui, Cristo é da mesma substância e hipóstase do Pai, e não há confusão entre suas duas naturezas.

C.J. Hefele afirmou que foi necessário aguardar o IV concílio geral para que o problema da união das duas naturezas e de como ela acontece fosse imposto e resolvido pela doutrina da união hipostática, a partir da qual as duas naturezas do Cristo são unidas de forma inseparável e sem confusão: no Homem-Deus não existem uma pessoa divina e uma humana, bem como Ele não é uma fusão destas duas pessoas, mas seu princípio é a própria pessoa do Logos que se une à natureza – e não à pessoa – humana⁵⁶. O IV concílio ecumênico, que aconteceu em Calcedônia entre outubro e novembro de 451, condenou o monofisismo, que, contrariamente à separação das duas naturezas de Cristo proposta pelo nestorianismo, entende a Encarnação como uma preponderância da natureza divina sobre a humana na segunda Pessoa, em quem ambas naturezas teriam se unido de tal forma, que se tornaram uma apenas. A heresia é oriunda da interpretação da resposta de Cirilo de Alexandria ao nestorianismo⁵⁷; o pensador afirmou que a humanidade de Cristo esteve tão intimamente ligada à sua divindade, que foi absorvida por ela. A assembléia confirmou a fórmula “O Cristo é (formado) de *duas naturezas*” e seu *horos* definiu:

“...de comum acordo nós condenamos a doutrina do erro, renovamos a fé ortodoxa dos Pais, anunciada a todos (...). Ele (o concílio) se opõe àqueles que buscam dividir o mistério da Encarnação em uma dualidade do Filho, exclui da participação aos mistérios sagrados aqueles que ousam declarar passível (*passible*) a divindade do Filho único e contradiz aqueles que imaginam uma mistura ou confusão das duas naturezas no Cristo (...). De acordo com os santos Pais, nós professamos de maneira unânime um só e mesmo Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, completo no que se refere à sua divindade, completo também no que se refere à sua humanidade, Deus verdadeiro e ao mesmo tempo verdadeiro homem, composto de uma alma racional e de um corpo consubstancial a nós por sua humanidade, igual a nós em tudo a não ser pelo pecado; engendrado do Pai antes de todos os séculos, quanto à sua divindade: quanto à sua humanidade, nasceu por nós nos últimos tempos de Maria, a Virgem e Mãe de Deus; nós confessamos um só e mesmo Cristo Jesus, filho único, que nós reconhecemos ser em duas naturezas, sem que haja nem confusão, nem transformação, nem divisão, nem separação entre elas: pois a diferença das suas naturezas não é absolutamente suprimida por sua união; ao contrário, os atributos de cada natureza são preservados e subsistem em uma só pessoa e em uma só hipóstase; e nós confessamos

⁵⁶ Hefele, C.J., *op.cit.* T.2, página 220.

⁵⁷ *Ibidem*, página 649. O autor afirmou na mesma página que a teologia da união hipostática é definida com o concílio de Calcedônia, e que o III concílio ecumênico havia provocado, por causa do descontentamento da Igreja com relação às suas decisões, uma nova controvérsia teológica. Para Hefele, a função da reunião de Calcedônia foi dupla: o concílio teve que manter a união real e pessoal do Cristo como havia sido afirmado em Éfeso, e, por outro lado, definir a distinção das duas naturezas no Cristo que, Filho de Deus encarnado, era uma pessoa em duas naturezas distintas.

não apenas (um filho) separado ou dividido em diversas pessoas, mas um só e mesmo filho, filho único e Deus Verbo, Nosso Senhor Jesus Cristo (...) assim como Ele próprio se revelou a nós e assim como o símbolo dos Pais nos faz conhecer⁵⁸.

A partir deste concílio, a elaboração de um florilégio contendo textos das Escrituras ou dos Pais que fundamentam as decisões teológicas teria se tornado tradicional⁵⁹. A última assembléia ecumênica realizada antes dos concílios sobre as imagens – ou seja, Hieria e Nicéia II – teve lugar em Constantinopla no ano 681 e condenou o monotelitismo ou monoenergismo⁶⁰. Hefele afirmou que os nestorianos, para conservar a integridade das duas naturezas de Cristo, comprometeram a unidade da pessoa Nele. Os monofisistas, por sua vez, ao buscar sublinhar a unidade da pessoa, depreciaram o dogma das duas naturezas ao afirmarem que Cristo havia sido originado com duas naturezas, mas elas passam a ser apenas uma após a Encarnação. Teria sido necessário, portanto, confirmar os dogmas da unidade e das duas naturezas, sem sacrificar um ou outro⁶¹. Foram adicionados às questões cristológicas os problemas da *vontade*, *ação* e *energia* das naturezas do Cristo.

A exposição da doutrina ortodoxa nos permite compreender as acusações feitas pelo concílio de Hieria aos iconodúlios, e como estes últimos puderam definir a possibilidade do ícone de Cristo. Constantino V e os bispos iconoclastas haviam afirmado que a representação da segunda Pessoa resultaria na tentativa de separar Suas duas naturezas, como haviam feito os seguidores de Nestório, ou em sua confusão, na preponderância de uma natureza sobre a outra, assim como definiram os monofisistas para quem as duas naturezas abstratas do Cristo se tornaram apenas uma. Os bispos reunidos em 754, que confessaram cada um dos concílios anteriores, se apresentam inteiramente ortodoxos e mantenedores da tradição católica, à qual as imagens haviam sido impostas, em desacordo com as Escrituras e os Pais. Foi necessário, portanto, aos defensores dos ícones, responder às acusações de heresia que lhes foram imputadas. O argumento cristológico dos ícones tomará forma apenas no século IX, baseado no que havia sido escrito sobre a hipótese da segunda Pessoa nos séculos anteriores ao longo dos debates; no concílio de Nicéia II os problemas da cristologia foram ignorados, e o acento foi dado à tradição, da qual, em oposição ao entendimento iconoclasta, as imagens teriam feito parte desde o tempo dos apóstolos.

A confissão dos ícones foi possível através de duas fases: a primeira é a definição da

⁵⁸ *Ibidem*, páginas 722-725.

⁵⁹ Dagron, G. *Op.cit* (1993), página 147. O autor afirma que no III concílio de Constantinopla a crítica aos dossiês elaborados a partir dos testemunhos se transformou em uma “caça às interpolações e falsificações”, como foi feito na refutação de Hieria durante o concílio de Nicéia II.

⁶⁰ Entre o concílio de Calcedônia e o II concílio de Constantinopla aconteceu o V concílio ecumênico, também em Constantinopla, em 553, convocado pelo imperador Justiniano (527-565), no qual foram condenados os *Três capítulos*, isto é, os escritos de *Theodoreto* contra Cirilo, de Teodoro de Mopsuestia e de Ibas de Edessa a Maris o Persa. O concílio confessou a unidade de natureza da Trindade e Sua consubstancialidade, as duas naturezas de Cristo e sua inseparabilidade; ou seja, as definições conciliares anteriores foram reafirmadas, e as heresias anatematizadas.

⁶¹ Hefele, C.J. *op.cit*, T. 3, página 320.

hipóstase da segunda Pessoa ao longo das querelas cristológicas, enquanto que em um segundo momento, ao longo dos debates do século IX, o esclarecimento das noções de *graphê* (γραφή – arte da escrita, descrição, pintura), e *perigraphê* (περιγραφή – delinear, contornar), de imagem natural e imagem artificial, e do paradoxo da Encarnação, a partir da qual o Deus invisível se fez ver, permitiu a aplicação das definições teológicas à possibilidade da representação de Cristo. No que diz respeito à cristologia, cujo principal problema se referiu à terminologia das discussões – *ousia*, *hipóstase*, *prôsopon* – dois pensadores foram fundamentais para a compreensão do paradoxo do mistério de Deus, quer dizer, como pode existir uma imagem consubstancial ao Pai sem confusão das Pessoas divinas, como uma Pessoa pode ser, no que ela tem de próprio, a imagem perfeita de outra, e como ela pode ser a imagem perfeita se ela possui algo que lhe é próprio e a distingue das outras⁶². Para que estas perguntas fossem respondidas, os escritos de Gregório de Nissa e Máximo Confessor foram primordiais. O primeiro, ainda durante os debates cristológicos do século IV, constatou em uma de suas cartas a confusão entre *ousia* (substância) e *hipóstase*.

O primeiro concílio de Nicéia havia afirmado uma igualdade de substância e de hipóstase entre Pai e Filho, mas Gregório de Nissa apontou para uma distinção clara entre as hipóstases de Pai e Filho (e do Espírito Santo), e explicou que o termo denomina aquilo que é particular – por exemplo, a palavra “homem” manifesta a natureza (ou substância) de algo, mas não aquilo que é próprio da coisa significada. A hipóstase “desenha o contorno” (περιγραφεῖ) da realidade que a noção comum de substância deixa imprecisa. Gregório afirmou que não se pode delinear a natureza, nem humana nem divina, pois ela é incircunscritível; a hipóstase, por sua vez, pode ser delineada. Gregório então explica as propriedades de cada uma das pessoas da Trindade:

“[o Espírito Santo] tem como signo para dar a conhecer sua propriedade de acordo com a hipóstase, que Ele é conhecido depois do Filho e com ele, e que ele subsiste vindo do Pai. (...) [o próprio do Filho] é fazer conhecer por Ele e com Ele o Espírito que procede do Pai e, único engendrado, de surgir da luz engendradora. Quanto ao Deus supremo, ele tem, sozinho, como marca distintiva e como privilégio de sua hipóstase, de ser o Pai e de não subsistir pelo efeito de nenhuma outra coisa.”

As propriedades das três Pessoas são absolutamente irreduzíveis e cada uma é apreendida por suas marcas distintivas particulares; se distinguí-las leva à sua separação, isto é resultado da tentativa de projetar em Deus as concepções humanas: as propriedades divinas são incomunicáveis e únicas, mas são ao mesmo tempo a expressão da indizível comunhão que é Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, a nova e paradoxal separação unida, e união separada.

O aspecto cristológico da querela, especialmente no que diz respeito à *circunscrição* do Cristo, não foi, como anteriormente afirmado, resolvido antes da segunda fase dos debates com os

⁶² Toda a exposição sobre a hipóstase das Pessoas da Trindade foi baseada na obra de Schönborn, *op.cit.*, páginas 30 a 45.

escritos de Nicéforo e Teodoro Stoudita. Para os debates do século VIII, porém, um pensador foi fundamental e sua obra apresenta e sistematiza noções importantes que circulavam à sua época. Os escritos de J. Damasceno foram cruciais neste primeiro momento. O monge, que vivia isolado de Constantinopla em um monastério na Palestina dominada pelos árabes – o que lhe ofereceu certa liberdade para se exprimir – combateu as ideias iconoclastas principalmente através da valorização da carne e da matéria após a Encarnação, da definição das noções de adoração e veneração, da interpretação das Escrituras, e da confissão da Encarnação do Verbo. Entre suas obras se encontram apologias contra aqueles que atacam as imagens, e Damasceno foi um importante testemunho para o concílio de Nicéia.

Em seus tratados⁶³ o monge faz uma clara diferença entre o tempo da Lei e o tempo da Graça, no qual vivem os cristãos, e afirma que Deus falou aos homens no passado através dos profetas mas, após a Encarnação, Ele falou através de Seu Filho; se no primeiro momento as imagens eram proibidas para evitar a idolatria e porque eram impossíveis devido à invisibilidade, incomensurabilidade e incircunscritibilidade divinas, uma vez que Ele se faz carne é possível representá-Lo em suas vestes humanas. Damasceno escreveu que, desde a criação do mundo, as coisas invisíveis de Deus são claramente percebidas através das imagens, que originam uma percepção racional provocada pelos sentidos corporais, sendo posteriormente transmitidas para as faculdades de discernimento e adicionando ao ser um conhecimento que não existia antes deste processo. Quanto à matéria, se Deus não podia ser representado no passado, tendo Ele assumido um corpo é possível que se faça uma imagem daquele que foi visto; a matéria não é cultuada, mas seu Criador que se fez matéria pela salvação da humanidade. A partir da Encarnação Ele é como os homens, assume sua natureza sem confusão, exceto pelo pecado. Ele deificou a carne e santificou a humanidade ao entregar a ela sua divindade. O autor afirmou: “jamais cessarei de honrar a matéria que realizou a minha salvação! Eu a honro, mas não como Deus. (...) eu reverencio toda a matéria, porque Deus a irradiou com Sua graça e poder.”⁶⁴ As imagens dos santos são uma consequência da possibilidade da representação de Deus, pois admitir esta última e proibir os retratos dos santos significa negá-los, colocar-se contra eles.

Além da relação entre a imagem e a Encarnação, Damasceno evocou a noção de que as representações edificam. Para ele o sentido mais nobre é a visão, e o que as palavras são para a audição assim o são as imagens, que estimulam os olhos: da mesma forma como as palavras falam aos ouvidos, a imagem comunica aos olhos; elas são para os iletrados aquilo que são os livros para os que podem lê-los. O monge também afirmou que a tradição da Igreja não foi passada apenas através de escritos, mas também de maneira não escrita.

João Damasceno estipulou uma diferença entre os cultos – formas de demonstrar reverência

⁶³ João Damasceno. **On the divine images. Three apologies against those who attack the divine images.** Nova Iorque: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. Tradução David Anderson.

⁶⁴ *Ibidem*, página 23.

– de adoração e veneração e estabeleceu que as imagens são de caráter semelhante ao protótipo, mas com uma certa diferença: “O Filho é a imagem viva, essencial e precisamente similar do Deus invisível, carregando em si todo o Pai, igual a Ele em todas as coisas, a não ser porque o Filho é engendrado e o Pai quem engendra. É da natureza do Pai causar, o Filho é o efeito”⁶⁵. Existem ainda imagens e modelos de Seus atos ainda por vir; Ele preparou todas as coisas ainda por acontecer fazendo-as inalteráveis.

As questões referentes à cristologia não foram tratadas nas apologias de J. Damasceno, nem mesmo em Nicéia II. Somente na segunda fase da querela a noção iconoclasta de consubstancialidade entre a imagem e o modelo enquanto elemento necessário para que a primeira seja verdadeira foi refutada pelo patriarca de Constantinopla Nicéforo (806-815). Ele apresentou uma dessemelhança entre as noções de imagem natural e imagem artificial, sendo que esta última não é da mesma natureza do protótipo mas imita esta natureza: ela é uma relação intermediária e se reporta à semelhança, ela é relacional ao modelo. Além das imagens natural e artificial, Nicéforo também esclareceu os termos *circumscrever* e *desenhar*: este último, *graphê*, pode significar escrever, desenhar ou pintar, e diz respeito às atividades do escritor ou historiador e do pintor – é importante notar a ênfase que os iconodúlios dão à presença, existência de Deus na História, no tempo – enquanto *circumscrever* tem um significado completamente diferente:

“uma coisa pode ser circunscrita de acordo com o lugar, tempo, início ou a compreensão. De acordo com o lugar, como o corpo; (...) circunscrito de acordo com o tempo e o início é aquilo que anteriormente não era e que, no tempo, passou a ser (conforme o que se diz que os anjos e as almas são circunscritas) (...). Circunscrito de acordo com a compreensão é aquilo que é compreendido pela inteligência e o conhecimento... Só é incircunscrito aquilo que não pertence a nenhuma destas [possibilidades]”⁶⁶

Nicéforo, em oposição ao pensamento iconoclasta para o qual a natureza humana havia sido absorvida pela divindade após a morte de Cristo, se esforçou por demonstrar que o corpo ressuscitado continuou a ser circunscrito. O corpo, bem como suas características – visibilidade, tangibilidade e circunscrição – constitui desde a origem a natureza humana, ele não foi adicionado a ela após a Queda. Com o Cristo, a natureza humana é renovada, e mesmo que o corpo assumido por Deus seja inteiramente divinizado, ele não deixa de ser um corpo e permanece circunscrito, o que é inerente a ele (ao corpo)⁶⁷.

À mesma época em que Nicéforo desenvolvia sua refutação do iconoclasmo, o monge Teodoro Stoudita, que foi uma personalidade de influência e um obstinado defensor das imagens, escrevia sobre o paradoxo da Encarnação, através da qual “o invisível se faz ver”. De acordo com

⁶⁵ *Ibidem*, página 19.

⁶⁶ Schönborn, C. *Op.cit.*, página 206.

⁶⁷ *Ibidem*, página 211.

este pensador, com o Cristo foi possível ver a hipóstase do Verbo. Ele afirmou ainda que o ícone de alguém não representa sua natureza mas sua hipóstase, e explicou:

“Com efeito, como poderíamos desenhar a imagem de uma natureza que não seria vista em uma hipóstase? Pedro, por exemplo, não é representado enquanto ser racional, mortal, dotado de inteligência e de compreensão: pois isto não define apenas Pedro, mas também Paulo, e João e todos os que tombam sob a mesma espécie. Mas nós o pintamos de acordo com o que ele possui, além da definição comum, certas propriedades tais como o nariz adunco, os cabelos frisados, a compleição agradável, a beleza dos olhos ou outra coisa característica de seu próprio aspecto que o distingue dos outros indivíduos da mesma espécie.”⁶⁸

Teodoro, a partir da confissão de que o Verbo se fez carne, participando assim da natureza humana, responde à noção iconoclasta de que o Cristo não teria assumido uma humanidade individual não sendo, portanto, circunscritível. Ora, de acordo com o monge, isto significa que a Encarnação se fez de forma fictícia: como poderia o Verbo ter abraçado a humanidade sem ter tido um corpo particular? Ao contrário, em Jesus de Nazaré é possível ver a natureza humana da divindade com os traços hipostáticos que o diferenciam dos outros homens, da espécie. C. Schönborn, com fundamento na definição de hipóstase composta de Máximo Confessor e de sua aplicação por Teodoro Stoudita ao problema do ícone, escreveu que o mistério da Encarnação “consiste em naquilo que a hipóstase divina do Verbo se fez homem (...) o paradoxo da Encarnação reside em que a hipóstase divina se tornou circunscrita nos traços pessoais, individuais do rosto humano de Jesus”⁶⁹.

A partir do desenvolvimento do argumento cristológico, portanto, negar que o Verbo havia assumido um corpo circunscritível e adquirido traços individuais, significaria negar a própria Encarnação. Os iconodúlios farão desta afirmação seu argumento fundamental e a principal acusação contra aqueles que negassem as imagens.

II.2. A RESTAURAÇÃO DAS IMAGENS COM O VII CONCÍLIO ECUMÊNICO OU II CONCÍLIO DE NICÉIA

Com o falecimento de Leão IV, filho de Constantino V, sua esposa Irene a Ateniense assumiu em 780 o império enquanto regente de seu filho Constantino VI, que contava 10 anos quando da morte de seu pai. O primeiro ano de governo destes imperadores foi registrado por

⁶⁸ Schönborn, C. *Op. cit.*, páginas 218-219.

⁶⁹ *Ibidem*, página 221.

Teofanes:

“Neste ano, em 8 de setembro da 4ª indicação, a mais pia Irene juntamente a seu filho Constantino foram miraculosamente confiados por Deus com o Império, pois dessa maneira Deus seria glorificado através de uma viúva e seu filho órfão assim como Ele estava prestes a derrotar a enorme impiedade direcionada contra Ele e Seus servidores e a opressão de todas as Igrejas pelo adversário de Deus Constantino, da mesma forma como outrora, Ele havia derrotado o Demônio através das fracas mãos de pescadores e do povo iletrado.”⁷⁰

Irene é apresentada pela historiografia iconodúlia como a pia e ortodoxa promotora do (re)estabelecimento do culto de imagens, que reaproximou a Igreja bizantina de Roma. As reais intenções e razões para que a regente reavivasse os debates são desconhecidas, mas foi por sua iniciativa, juntamente com o patriarca de Constantinopla, que, em 787, o II concílio de Nicéia foi reunido. Nos primeiros sete anos do governo de Constantino, a regente estabeleceu seu poder contendo uma conspiração, buscando alianças que incluiu um projeto de casamento do imperador com a filha de Carlos Magno, e mantendo as fronteiras do império. Com o afastamento do patriarca Paulo IV (780-784), o laico Tarásio foi nomeado para a sede de Constantinopla. No ano seguinte à sua eleição, ambos patriarca e imperadores escreveram ao papa Adriano I comunicando-o da nomeação e convidando-o a participar de um concílio que estava sendo planejado para a discussão das imagens sagradas, como indica o registro do *Liber pontificalis*:

*“Hic elegantissimus praesul atque fortissimus rectae fidei praedicator direxit missus suos, videlicet Petrum venerabilem virum, archipresbiterum sanctae Romanae ecclesiae, et Petrum religiosum abbatem venerabilis monasterii sancti Sabae qui appellatur Cella nova, apud imperatorem Constantinum et matrem eius Herenem, adhortans eos atque fideliter praedicans per suas apostolicas syllabas pro sacris imaginibus erectione, qualiter per testimonia Scripturam seu traditionum probabiliū Patrum a priscis temporibus usque actenus orthodoxe venerantur in sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam. Qui praefati imperatores eandem venerantes atque amplectentes apostolicam epistolam, concilium in Nicea congregari fecerunt, iuxta trecentorum quinquaginta episcoporum qui secundum doctrinam prelatæ apostolicæ epistolæ nimirum crediderunt ac promulgantes censuerunt, et synodum universalem definierunt mire assertiones pro venerandis imaginibus erectione. Quam synodum iamdicti missi in greco sermones secum deferentes una cum imperialibus sacris manibus propriis subscriptis, praedictus egregius antistes in latino eam translatare iussit, et in sacra bibliotheca pariter recondi, dignam sibi orthodoxe fidei memoriam aeternam faciens.”*⁷¹

A resposta de Adriano I, que não esteve presente na assembléia mas foi representado por

⁷⁰ Mango, C.; Scott, R., *op.cit.*, página 626.

⁷¹ Duchesne, L. *LP*, páginas 511-512

dois legados, chegou à Constantinopla através de duas cartas, que foram lidas em uma das sessões do concílio. No mês de setembro de 786, os bispos se reuniram para o sínodo, mas no primeiro dia de atividades eles foram interrompidos por partidários do iconoclasmo, que teriam sido em sua maioria soldados. Entre setembro e outubro de 787, após o envio da guarda imperial em campanha por ordem da regente, e com a mudança do local do concílio de Constantinopla para Nicéia, aqueles que haviam sido convocados para a assembléia, dentre os quais monges, que normalmente não tomavam parte em discussões conciliares, se reuniram com o objetivo de deliberar sobre as imagens sagradas e condenar o iconoclasmo. O concílio foi realizado em sete sessões que aconteceram da seguinte maneira:

Cada uma das sessões de Nicéia foi aberta com a mesma fórmula: “Em nome do Senhor [Deus] e do Senhor Jesus Cristo, nosso verdadeiro Deus, da autoridade (*imperio piissimorum*) dos muito pios e amigos de Cristo, nossos imperadores Constantino e sua mãe Irene”, à qual se segue a indicação da data de cada reunião. Após esta introdução, eram apresentados os participantes, sempre na mesma ordem: os dois legados papais, ou seja, Pedro, arcebispo da igreja de São Pedro em Roma – que foi apresentado pelas atas de Nicéia II como presbítero, se tratando, na verdade, de um *archiprêtre*, que é, em Roma, a pessoa mais importante depois do papa na ordem espiritual, o que mostraria o peso de sua missão – e Pedro, hígumeno do mosteiro de São Sabá, uma das casas gregas de Roma, e o mais importante monastério da cidade à época⁷², o patriarca Tarásio, os representantes dos patriarcados orientais, e em seguida os outros religiosos. A posição dos dois representantes e o nome dos escolhidos pode indicar que Adriano I insistiu simbolicamente na supremacia de Roma em assuntos da fé. Os presentes foram denominados um a um no primeiro dia de assembléia, mas a partir da segunda sessão apenas alguns são nomeados. De acordo com J. Darrouzès, as listas conciliares de presença e assinatura seguiram uma lógica hierárquica fundada na dignidade da sede (metrópoles, arcebispados, bispados sufragâneos)⁷³.

A primeira sessão aconteceu em 24 de setembro; em um breve discurso para a abertura do concílio, Tarásio anunciou que os imperadores objetivavam retornar à ortodoxia e restaurar a unidade da Igreja⁷⁴. Em seguida, foram apresentados três religiosos iconoclastas que fizeram uma retratação formal e confessaram a crença e o respeito aos ícones: Basílio, bispo de Ancira, Teodoro, bispo de Myrorum e Teodósio, bispo de Ammori⁷⁵. Após as retratações dos bispos, sete outros religiosos que haviam interrompido a reunião no ano anterior se justificaram diante da assembléia e

⁷² Lanne, E. “Rome et Nicée II.” In: **Nicée II. 787-1987**. Douze siècles d'images religieuses. Paris, Cerf, 1987, página 224.

⁷³ Darrouzès, J. “Listes épiscopales du concile de Nicée (787).” In: **Révue d'études byzantines**. T. 33, 1975; página 7.

⁷⁴ Migne, **Sacrorum Conciliorum** T.12, páginas 1000 e 1002: “*Sed mitissimi imperatores nostri divinitus acti, cum essent orthodoxiae propugnatores, et sinistrae opinionis oblectatores, non dederunt somnum oculis suis, et palpebris suis dormitationem, donec tabernaculum Dei, id est, Ecclesiam eius in unum restituerent, et pacificum hanc habitaculum redderent.*”

⁷⁵ Mansi, J.D. *Op. cit.*, T.12, página 1002. M-F. Auzépy dedicou o artigo “L'iconodulie: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?” In: **Nicée II. 787-1987**, às retratações dos bispos iconoclastas. De acordo com Darrouzès, *idem*, página 1, os nomes dos três bispos foram omitidos no protocolo de abertura do concílio. A partir da segunda sessão, tendo sido reabilitados, estes religiosos passam a ter direito a voto.

uma discussão sobre sua reabilitação foi realizada. Uma vez decidida a situação destes últimos, o concílio deliberou sobre a questão de clérigos que haviam sido ordenados por hereges. Entre os testemunhos evocados ao fim da assembléia relacionados aos sacerdotes ordenados por hereges estão as *Histórias eclesiásticas* de Sócrates Escolástico e do presbítero de Roma Rufino e trechos do 5º concílio ecumênico.

A segunda sessão foi reunida em 26 de setembro e à ocasião, além da realização da leitura das cartas do papa para os imperadores e o patriarca⁷⁶, o bispo Gregório de Neocesarea, acusado de ter sido um dos organizadores de Hieria, foi apresentado e um breve debate foi travado entre ele e o patriarca. No dia 28 de setembro teve lugar a terceira sessão da assembléia, quando a situação do bispo de Neocesarea, a quem havia sido pedida uma declaração escrita de arrependimento por seu engajamento com o iconoclasmo, voltou à discussão. As cartas enviadas por Tarásio aos patriarcas de Antioquia e Alexandria contendo uma confissão de fé que afirma os dogmas dos seis primeiros concílios, bem como as respostas dos mesmos justificando sua ausência e nomeando legados, e uma *synodika* do patriarca Teodoro de Jerusalém foram lidas. Ao fim da leitura da missiva que havia sido enviada aos patriarcas orientais, os legados papais afirmaram que o papa esteve ciente da carta: “Deste modo, o santíssimo papa recebeu a carta, e por isso nos enviou com a resposta de que já foi lida.”⁷⁷. O bispo iconoclasta Gregório confessou os ícones pouco antes do fim da sessão.

As duas sessões subsequentes, realizadas em 1º e 4 de outubro, foram dedicadas à apresentação e interpretação dos testemunhos bíblicos e patrísticos. Ao longo da 4ª sessão foram evocados trechos das Escrituras entendidos como favoráveis às imagens sagradas, dentre os quais Ex. 25, 17-22⁷⁸, Hb. 9, 1-5⁷⁹; em seguida foram expostos os testemunhos dos Pais: João Crisóstomo, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo, do mártir persa Anastácio, são Nil, entre outros. Realizou-se ainda a leitura do cânone 82 do concílio Quinisexto. À ocasião, o bispo Euthyme de Sardes propôs, para que fosse aprovado pelos participantes de Nicéia II, um 'decreto dogmático' referente aos gestos de veneração⁸⁰. A leitura dos testemunhos patrístico teve

⁷⁶ Mansi, J.D. *op.cit.* T. 12, páginas 1052-1112. Dagron, G. *Op.cit.* (1993), na página 124, afirmou que, ainda que as cartas de Adriano I fossem de um nível teológico bastante sucinto, havendo uma insistência no valor instrutivo das imagens, na tradição através da qual elas foram consagradas, e na 'relatividade' de seu culto, as cartas foram aceitas como expressão da doutrina da Igreja. O concílio omitiu as críticas que haviam sido feitas pelo papa à eleição de um laico ao patriarcado de Constantinopla.

⁷⁷ *Ibidem*: “*Huiusmodi litteras sanctissimus papa recepit, et idcirco direxit nos cum rescriptis quae iam lecta sunt*”.

⁷⁸ “*Farás também um propiciatório de ouro puro, com dois covados e meio de comprimento e um covado e meio de largura. Farás dois querubins de ouro, de ouro batido os farás, nas duas extremidades do propiciatório; faze-me um dos querubins numa extremidade e outro na outra: farás os querubins formando um só corpo com o propiciatório, nas duas extremidades. Os querubins terão as asas estendidas para cima e protegerão o propiciatório com suas asas, um voltado para o outro. As faces dos querubins estarão voltadas para o propiciatório. Porás o propiciatório em cima da arca; e dentro dela porás o testemunho que te darei. Ali virei a ti, e, de cima do propiciatório, do meio dos dois querubins que estão sobre a Arca do Testemunho, falarei contigo acerca de tudo o que eu te ordenar para os israelitas.*”

⁷⁹ “*Pois instalou-se uma tenda – a primeira tenda – chamada Santo, onde se encontravam o candelabro, a mesa e os pães da proposição. Por detrás do segundo véu havia outra tenda chamada Santo dos Santos, com o altar de ouro para os perfumes, a arca da aliança toda recoberta de ouro e, nesta, o vaso de ouro com o maná, o bastão de Aarão que florescera as tábuas da aliança; por cima da arca, os querubins da glória cobriam com sua sombra o propiciatório.*”

⁸⁰ Dagron, G, *Idem*, página 126; Mansi, J.D., *Idem*, T. 13, páginas 3-156.

continuidade no 5º dia da assembléia quando foram citados, por exemplo, são Cirilo, são Simeão, além de um texto contendo uma disputa entre um judeu e um cristão sobre as imagens. Nesta sessão decidiu-se pela queima dos escritos iconoclastas⁸¹.

A sexta sessão, a mais longa de todas, aconteceu em 6 de outubro, e as atividades que então tiveram lugar foram divididas em seis tomos. Nela, como afirmado anteriormente, o *horos* do concílio de Hieria foi lido e refutado. O bispo recém reabilitado de Neocesarea foi o responsável pela leitura da regra, e os diáconos João e Epifânio por sua refutação. A acusação de nestorianismo ou monofisismo aos iconodúlios foi então criticada e debatida; os bispos justificaram os ícones a partir da tradição presente nas Escrituras e os testemunhos apresentados no concílio de 754 foram recusados por se constituírem em apócrifos, falsificações ou pela ortodoxia de seu autor (cf. CAPITULO 1).

No 7º dia de reunião, em 13 de outubro, foi lido pelo bispo Teodoro de Tauriano o *horos* definido pelo segundo concílio de Nicéia, cujo autor é desconhecido⁸². Reproduzimos a tradução feita por M-F. Auzépy:

“O santo concílio ecumênico, que foi reunido com a graça de Deus e a prescrição de nossos imperadores piedosos e amigos de Cristo Constantino e Irene, sua mãe, o segundo reunido em Nicéia, brilhante metrópole da província da Bitínia, na santa igreja de Deus chamada Sabedoria (*Sophia*), de acordo com a tradição da Igreja universal (*katholikos*), definiu o que se segue:

(...) em suma, todas as tradições da Igreja que nos foram prescritas de forma escrita ou não, nós as guardamos sem novidade: faz também parte destas tradições a reprodução por meio de imagens pintadas, desde que esteja de acordo com as histórias da proclamação evangélica, que ela sirva à confirmação da Encarnação verdadeira e não ilusória do Verbo de Deus, e que ela nos forneça um benefício igual, pois elas enviam aquilo que elas manifestam assim como aquilo que elas, sem ambiguidade, significam.

Sendo assim, como se marchássemos em nossa via régia, seguindo o ensinamento inspirado por Deus dos nossos santos Pais e a tradição da Igreja universal – pois nós sabemos que ela é a Igreja do Espírito Santo, quem habita nela – nós decidimos com um rigor e uma precisão totais:

que, como o signo da cruz honorável e vivificador, as santas e veneráveis imagens sejam novamente elevadas: aquelas feitas em cores, em mosaicos e de toda matéria apropriada nas santas igrejas de Deus, sobre os vasos e as vestimentas consagradas, sobre os muros e pranchas, nas casas e nas ruas, tanto as imagens do nosso senhor Deus e salvador Jesus Cristo, quanto a de nossa senhora imaculada, a santa Teotocos, e aquelas dos anjos honoráveis e de todos os santos homens e de todos os santos. Pois cada vez que eles são vistos graças à sua reprodução imagética, aqueles que olham para as imagens se elevam à

⁸¹ Mansi, J.D. *Idem*, páginas 158-202.

⁸² Hefele, C.J. *Op.cit.*, T.3, página 772, afirmou ser possível que Tarásio tenha sido o inspirador do texto, que foi discutido cuidadosamente antes de sua promulgação. As atas do concílio silenciam sobre a composição do *horos*.

lembrança e ao desejo dos protótipos.

De atribuir às imagens beijo (*aspasmos*) e prostração de honra (*timètike proskynesis*): evidentemente não a verdadeira adoração (*latreia*), que de acordo com nossa fé convém apenas à natureza divina, mas da mesma maneira como para a cruz honorável e vivificadora, para os santos Evangelhos e para outros objetos de culto consagrado; de oferecer-lhes incenso e velas, de acordo com o piedoso costume dos antigos. Pois a honra rendida à imagem remete ao protótipo, e aquele que se prosterna diante da imagem se prosterna diante da substância daquele que está nela inscrito.

Assim, e afirmado o ensinamento de nossos santos Pais, ou seja, a tradição da Igreja universal, que recebeu os Evangelhos de confins a confins. Assim nós seguimos Paulo, que fala no Cristo, da divina assembléia apostólica e dos santos Pais, mantendo as tradições que nós recebemos. Assim nós cantamos os hinos da vitória à Igreja, à maneira do profeta: “Rejubila, filha de Sião, solta gritos de alegria, Israel! Alegra-te e exulta de todo o coração, filha de Jerusalém! Iaweh revogou a tua sentença, eliminou o teu inimigo. Iaweh, o rei de Israel, está no meio de ti, não verás mais desgraça.” (Sf. 3, 14-16).

Portanto, aqueles que ousarem pensar ou ensinar de outra maneira, ou, seguindo os malditos hereges, violar as tradições da Igreja e imaginar uma novidade, ou rejeitar uma das coisas consagradas à igreja, evangelho, sinal da cruz, reprodução imagética ou santa relíquia de mártires, ou que ouse pensar de maneira tortuosa e ardilosa, a inverter qualquer uma das tradições legais da Igreja universal, ou ainda que ouse aplicar ao uso comum os vasos sagrados e os piedosos monastérios, se eles forem bispos ou clérigos, que sejam depostos, se forem monges ou laicos, que sejam excomunicados.”⁸³

O último dia de assembléia, que teve lugar em 23 de outubro, foi reunido em Constantinopla, na presença do imperador e da regente, que não haviam participado das discussões em Nicéia mas foram representados por dois alto funcionários da corte: Petrônio, antigo cônsul e patricio, e João, capelão imperial e logoteta. A regra definida pelos religiosos foi lida diante dos imperadores, que perguntaram se ela teve o consentimento de todos. Constantino V e Irene então assinaram o texto, após o que foram relidos os testemunhos patrísticos a favor do culto de imagens e, por fim, a reunião foi concluída.

O concílio de Nicéia II deu origem a 22 cânones nos quais a adesão aos seis concílios e os anátemas por eles promulgados foram reafirmados, e que legislam sobre a ordenação e disciplina de religiosos, sobre a frequência da reunião de sínodos provinciais, que desde o concílio Quiniseixo deveriam ser realizados anualmente, e a participação nestas assembléias, sobre judeus convertidos, e um cânone é dirigido aos laicos. Do total das regras, apenas quatro concernem às imagens ou mencionam o iconoclasmo:

Can. 7: “Assim como um erro leva a outros erros, assim também a heresia dos caluniadores de cristãos [iconoclastas] levou a outras impiedades. Não apenas as santas imagens foram

⁸³ Auzépy, M.-F., *op.cit.* (2006), páginas 123-125.

retiradas, como foram suprimidas diversas práticas eclesiais, as quais devem ser retomadas. Nós ordenamos, portanto, que em todos os templos que foram consagrados sem possuírem relíquias, deve-se fazer as orações de costume. Se no futuro um bispo consagrar uma igreja que não tem relíquias, ele deverá ser deposto.”

Can. 9: “Todos os escritos contra as veneráveis imagens devem ser depositados na casa episcopal de Constantinopla para ali serem esquecidos com os outros livros heréticos. Aquele que os guardar em segredo, sendo bispo, padre ou diácono, será deposto, sendo monge ou laico, será anatematizado.”

Can. 13: “Durante tempos nefastos que vêm de acontecer (os tempos da guerra contra as imagens), muitas igrejas, casas episcopais e monastérios foram transformados em habitações profanas e se tornaram casas privadas. Se os atuais possuidores destes bem os restituírem de boa vontade, eles agirão de maneira justa e honesta, se eles não o fizerem, eles serão depostos, sendo clérigos, ou excomunicados, sendo monges ou laicos.”

Can. 16: “Os bispos e clérigos não devem se servir de vestimentas de luxo. Se eles o fizerem, eles devem ser punidos. Assim como aqueles que fazem uso de perfumes. Da mesma forma como os caluniadores dos cristãos não se contentaram em condenar as imagens mas também perseguiram com seu ódio aqueles que viviam de forma ascética, deve ser punido qualquer um que zombe de um homem vestido de maneira pobre e venerável; antigamente, na verdade, um clérigo portava apenas uma vestimenta pobre e que convida ao respeito, eles não se serviam de roupas de seda e de diversas cores nem de ornamentos adereçados nas bordas de seus mantos.”

A observação dos procedimentos e regras de Nicéia II nos permite apresentar algumas conclusões. Em primeiro lugar, a assembléia teve como principais objetivos a reunificação da Igreja, que havia sido dividida pelo iconoclasmo, e a manutenção do que foi entendido por tradição, ou seja, a presença de imagens de culto na vida dos cristãos desde os primeiros tempos. As questões cristológicas que marcaram a reunião de 754 não foram evocadas ao longo das discussões; teria existido uma diferença de intensidade teológica entre esta assembléia e os seis concílios ecumênicos que a precederam, na linha dos quais o a reunião de Nicéia II se colocou, mesmo que não tenha insistido em uma formulação teológica⁸⁴. Esta quase ausência das questões trinitárias levaram a afirmações como a de que os debates foram de “nível medíocre” e a insistência foi sobre os aspectos concretos do culto⁸⁵. O concílio de Nicéia II reafirmou cada um dos seis concílios que o precederam, bem como suas confissões de fé; o debate ali promovido não disse respeito à natureza

⁸⁴ Dumeige, G. “L’image du Christ Verbe de Dieu. Recherche sur l’Horus du IIe concile de Nicée et la tradition théologique” In: *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol. 20, nº 1-2, 1988, página 258. De acordo com este autor, apesar da abundância de testemunhos patrísticos e hagiográficos, os argumentos cristológicos evocados em Nicéia II foram poucos. Na página 259 o autor afirmou que mesmo tendo se deparado com a questão cristológica, ou seja, das naturezas divina e humana na única pessoa do Verbo encarnado, ao longo de sua sexta sessão, Nicéia não explicitou sua compreensão do problema.

⁸⁵ Dagron, G. *Op.cit.* (1993), página 142.

de Cristo ou à relação das pessoas da Trindade, cujos dogmas já haviam sido definidos, mas à possibilidade de representar o Verbo encarnado que havia sido visto entre os homens. Também foi confirmada a noção de que a honra dedicada às representações remete ao original. Os bispos não tiveram a intenção de inovar em matéria de fé mas, ao contrário, reabilitar o que julgaram como a tradição. Além disso, a busca por preservar a memória dos dois imperadores aos quais a responsabilidade pelo iconoclasmo foi imputada – é importante lembrar que Constantino IV foi sogro e avô dos imperadores – é um aspecto da assembléia observado por quase todos os pesquisadores.

Outra informação sobre concílio é significativa: as regras de Nicéia II mencionam o concílio Quinisexto, que legislou sobre as imagens nas igrejas, mas esta menção não diz respeito às representações, e sim, como foi visto, à convocação dos sínodos locais⁸⁶. O que nos parece importante é o fato de que Nicéia II não apresenta um programa iconográfico, nem regras para a representação do sagrado, não legisla sobre a localização apropriada dos ícones; o que esteve em pauta entre os bispos reunidos em 787, foi a legitimidade das imagens religiosas e o culto que deveria ser a elas atribuído.

O concílio não concluiu, no entanto, as disputas em torno da imagem. Como afirmamos, elas voltaram a opor clérigos e laicos no século IX, mas também geraram contestações ainda no século VIII. A tentativa de comunhão com Roma com o estabelecimento do culto aos ícones, teria custado aos bizantinos o acordo que era vislumbrado através do matrimônio de Constantino com a filha de Carlos Magno. A reunião teria sido de alto risco, e o estabelecimento da iconodulia após 30 anos de iconoclastia – que havia, por sua vez, de acordo com as fontes, sido implantado de maneira gradual – teria sido brutal, além de ter acontecido sem uma preparação⁸⁷.

II. 3. DISPUTAS TERRITORIAIS: OS FRANCOS ENQUANTO NOVO ELEMENTO NAS RELAÇÕES ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE.

O iconoclasmo bizantino foi um dos elementos de disputas entre os três principais poderes do século VIII – Roma, Bizâncio e reino franco – que em momentos alternados se opuseram. Ele não foi, no entanto, o único problema apresentado aos chefes políticos e religiosos do período, e pode-se afirmar que não foi o mais imediato. Foi estabelecido que a questão fundamental da vida política da Itália do século VIII se constituiu na busca por estabilidade política, enquanto resultado da entrada lombarda na Península dois séculos mais cedo. Os líderes enfrentaram revoltas e

⁸⁶ O cânone 82 foi citado trazido aos debates enquanto testemunho a favor das imagens, mas uma outra definição disciplinar foi evocada na regra de Nicéia II.

⁸⁷ Auzépy, M.-F., *op.cit.* (2006), páginas 81-82.

conflitos entre os lombardos e o império⁸⁸. Ao longo deste século, cada um destes polos buscava se afirmar ou se consolidar frente aos outros, e entre o fim do século VII e ao longo de todo o século VIII pode-se observar uma alteração do eixo Roma-Bizâncio para Roma-*Francia* e uma busca por independência da parte dos pontífices com relação ao império. A presença lombarda na Itália ofereceu ao papado oportunidade e escusa para o rompimento com o Oriente. Aqui, com base na obra já citada de J. Hallenbeck, tratamos de maneira breve estas transformações políticas, cuja relevância para esta tese reside no fato de que as questões territoriais definiram e redesenharam as relações entre os três principais poderes do século VIII, especialmente no que disse respeito à atuação franca. Considerar a aliança que se forma entre Carlos Magno e Adriano I pode ser primordial para a análise do tratado, cuja elaboração – e esquecimento – parece ter sido influenciada pela posição que o rei franco passou a ocupar a partir do domínio do reino lombardo.

Oriundos da Escandinávia, os lombardos se transferiram para a Itália na segunda metade do século VI, concomitantemente ao estabelecimento dos povos eslavos na Península balcânica. Após uma breve associação com Constantinopla, quando lutaram para o imperador Justiniano nos Bálcãs, eles se dirigiram à Itália na condição de inimigos do império, posto que ameaçavam os territórios deste último na região. Em 568 eles se instalaram nas planícies venezianas, e em quatro anos seu líder Alboíno (c.560-572) havia tomado parte da Península da posse de Bizâncio; em 571 o líder e seu exército haviam cruzado os Apeninos e ocupado grande parte da Toscana. Após a morte de Alboíno, um vazio na liderança lombarda encorajou duques e bandos autônomos à conquista de terras e ao estabelecimento de ducados sem relações políticas com o reino que havia sido estabelecido por aquele chefe e que chegaram, ainda no século VI, a pressionar os francos. Neste momento foram organizados os ducados de Benevento e Spoleto, que os reis lombardos se esforçaram posteriormente por incorporar ao seu território.

Ao longo de todo o século VII os lombardos, divididos portanto em duas porções territoriais – a coroa ao norte e os ducados no sul – com o propósito de anexar aos seus territórios aqueles que o Império possuía na Península itálica, impuseram forte pressão contra as terras bizantinas e, de acordo com J. Hallenbeck, no século VIII “[sic] existia um reino dos lombardos cujo monarca presidia a partir de uma lei nacional, possuía um centro nacional e conduzia uma administração nacional tanto em Pávia quanto nos ducados”⁸⁹. Sobre o processo de expansão lombarda, C. Diehl escreveu que, no momento da conquista da Itália, uma lenta e considerável transformação acontecia na organização administrativa de Bizâncio e, por causa das circunstâncias, as antigas circunscrições civis se transformavam, principalmente nas províncias fronteiriças, progressivamente em governos militares, o que deu início aos *temas* e à criação do exarcado de Ravena⁹⁰.

⁸⁸ Sefton, D. “Pope Hadrian I and the Fall of the Kingdom of the Lombards.” In: **The Catholic Historical Review**, Vol. 65, Nº 2, 1979; página 175.

⁸⁹ Hallenbeck, J. *Op. cit.*, página 12. As informações e análises sobre a relação entre Pávia e Roma são aqui apresentadas a partir desta obra, salvo indicação contrária.

⁹⁰ Diehl, C. *Études sur l'administration Byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568-571)*. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1888; página II.

Em um primeiro momento, os lombardos aderiram ao cristianismo ariano, e sua conversão ao catolicismo foi um processo que durou desde o fim do século VI até o início da primeira metade do VII, sob a iniciativa dos reis. Sua relação com Roma ao longo do primeiro século não apresentou grandes perturbações e os lombardos, hostis ao império, tenderam a ver no papado um líder preferencial. Quando do episódio da retenção dos impostos da Itália pelo papa, que Teofanes apresentou como uma reação ao iconoclasmo de Leão III (cf. supra, página 47), mas que parece ter sido uma resposta ao aumento de impostos instituído pelo imperador para financiar as reformas realizadas em Constantinopla – o que onerou o papado, importante possuidor de terras na Península – o papa Gregório II apelou ao rei Liutprando (712-744), que agiu em sua defesa.

Liutprando seguiu com o avanço sobre territórios imperiais, tendo contado com a neutralidade de Gregório II que, tecnicamente um oficial imperial, não se manifestou ao longo das conquistas lombardas nem a favor dos exarcados, nem a favor do rei. Nesta tese destacamos, sobre este primeiro momento de relações papal-lombardas, o fato de que, após o avanço, em 727, sobre uma fortaleza localizada nas proximidades de Roma – Sutri – que fora tomada ao império, o episódio foi concluído com a doação da localidade ao papado e não a Constantinopla. O que havia sido uma possessão imperial agora passa a pertencer a Roma, o que foi interpretado como a compreensão do ducado de Roma como território papal e não mais imperial. Hallenbeck afirmou que: “para o papa, a autoridade imperial no ducado estava no fim. Tal noção era talvez um corolário natural da extensa posição proprietária do papado no ducado (...). O papa estava aparentemente emergindo como o chefe de uma entidade política italiana independente...”⁹¹. É importante notar ainda, sobre o distanciamento entre Roma e Bizâncio, que os papas Gregório II e Gregório III, quando de suas eleições, não notificaram Leão III, como havia sido o costume de dos pontífices. Além disso, por volta do fim da década de 730, as fontes papais passam a designar o antigo ducado de Roma por *sancta republica*.

As primeiras cinco décadas do século VIII testemunharam uma certa calma nas relações entre Roma e Pavia, centro político do reino lombardo, pelo menos até a eleição do papa Gregório III⁹², que se alinhou com os opositores do reino – como o exarca oriental *Euthychius* ou o duque de Spoleto Transamundo – o que levou Liutprando a pressionar a república avançando sobre áreas sob sua jurisdição. O sucessor de Gregório III, o papa Zacarias (741-752), desde sua eleição ao trono de São Pedro, buscou se reaproximar de Pávia e restaurar cidades que haviam sido tomadas de Roma. Liutprando devolveu ao ducado de Roma, como estabelecem os documentos, as cidades que lhe haviam sido requisitadas, e prometeu manter a paz entre este último e Pávia por 20 anos⁹³.

Em 743, durante um cerco a Ravena realizado por Liutprando, o exarca *Eutyichius* recorreu ao papa,

⁹¹ Hallenbeck, J. *Op. cit.*, página 27.

⁹² Por razões desconhecidas, Gregório III se associou aos duques de Benevento e Spoleto, opositores do rei, e ao exarca *Euthychius* contra Liutprando. Na ocasião, entre 730 ou 740, o pontífice pediu auxílio a Carlos Martel, com quem o rei lombardo lutava contra os árabes na Setimânia. Liutprando e Carlos Martel, além de desfrutarem de uma relação de afinidade, eram ligados por relação de parentesco, já que ambos eram casados com filhas do duque da Bavária. O papa Gregório III não obteve a resposta esperada do líder franco.

o que mais uma vez causou atrito entre Roma e os lombardos.

Liutprando morreu em 744, tendo sido sucedido pelo rei Ratchis, que governou por cinco anos antes de entrar para a vida monástica em Monte Casino. Por sua política voltada para Roma – Ratchis evitou qualquer conflito e cedeu às solicitações papais como doações patrimoniais, suspensão de uma campanha contra Ravena, além de ter novamente comprometido o reino a 20 anos de paz com Roma – o rei atraiu forte oposição de nobres e bispos lombardos. Após o afastamento de Ratchis subiu ao trono seu irmão, que havia liderado os opositores do antigo rei. Astolfo (749-756), desde o momento em que subiu ao poder, pôs em prática o projeto de conquista dos territórios ainda pertencentes a Bizâncio e da restauração do reino lombardo da Itália; a formação deste reino, com a tomada de territórios imperiais, concluiu o isolamento físico de Roma, que em consequência ficou ainda mais distante de Constantinopla.

Para esta tese, o período relevante das relações entre Roma e Pávia tem início com o pontificado de Estevão II quando, por causa de um aparente plano de expansão do reino lombardo, o papa se aliou aos carolíngios para evitar que Roma e o papado fossem incorporados àquele. Hallenbeck afirmou, no que diz respeito ao pontificado deste papa que: “[sic] Estevão II conduziu as relações internacionais de Roma em favor de Roma apenas, ou seja, à maneira de Gregório II, Gregório III e Zacarias. Estevão também não enviou notificação de sua eleição ao império. Roma e o papa caminhavam ambos em direção separada daquela do império.”⁹⁴.

Tendo alcançado o poder como resultado de sua oposição à política pró-Roma de seu irmão, Astolfo buscou incorporar o ducado ao reino e colocar o papa, Roma e os territórios a eles pertencentes sob a dependência de Pavia. Em 752, o rei enviou tropas à república romana e tomou algumas de suas cidades e fortalezas, o que fez com que Estevão II recorresse a Constantino V, que afirmou intencionalmente voltar a coletar os impostos de Roma e levá-la a aceitar a jurisdição imperial. O papa também enviou representantes – dois abades lombardos – ao encontro de Astolfo para tentar persuadí-lo a retornar à paz que havia sido prometida ao papado meses antes da eclosão dos ataques, mas sem sucesso. A crise entre o papado e os lombardos continuou ao longo dos anos 752-753, enquanto Constantino V buscava retomar os territórios perdidos na Itália – ele havia pedido ao papa sua intercessão para que o exarcado de Ravena fosse restituído ao império. Hallenbeck afirmou que, ao longo destes dois anos, Estevão II insistiu nos pedidos de ajuda à Bizâncio até que, ao perceber que o império estava inapto a investir em uma campanha na Itália, o papa finalmente se voltou para os carolíngios, socilitando socorro ao rei Pepino, antigo mordomo do paço que depôs o rei merovíngio Childerico III, e que foi confirmado rei dos francos pelo papa Zacarias em 751. Para Hallenbeck, o apoio que o papado havia dispensado aos carolíngios quando da usurpação do trono

⁹³ Apesar do apoio do papa aos avanços lombardos, Zacarias ofereceu seu suporte em 743 ao exarca de Ravena, que havia sido sitiada pelas tropas de Liutprando. O episódio não levou a uma guerra ou ao ataque a Roma nem a seus territórios, mas causou indisposição entre o papado e os lombardos. As razões pelas quais Zacarias, que não fez nenhum movimento de reaproximação com o Império, apoiou o exarcado são discutidas por Hallenbeck, J., *op.cit.*, páginas 45-51.

⁹⁴ Hallenbeck, J. *Op. cit.*, página 59.

havia deixado os últimos em dívida com Roma, engajando a monarquia franca em uma relação única com a santa sé:

“Além disso, ele havia sido também contemplado com ambos a coroa franca e a unção sagrada do procurador de Zacarias na Francia, o grande Bispo Bonifácio. Com efeito, a família carolíngia havia se tornado a dinastia governante legitimada e sagrada através do reconhecimento e unção a ela outorgada pelo vigário de são Pedro.”⁹⁵

Em outubro de 753, o papa Estevão II deixou Roma em direção a Pávia para tentar dialogar com o rei Astolfo, mas já havendo recebido a resposta de Pepino com um convite para viajar à corte deste rei. Em janeiro de 754 o papa foi recebido em *Ponthion* pelo próprio Pepino e por seu filho Carlos, que viria a ser Carlos Magno, e entre a primavera e o verão do mesmo ano Estevão II ungiu reis dos francos tanto o rei quanto seus dois filhos Carlos e Carlomano, e lhes concedeu o título de *patricius Romanorum*, um dos termos empregados por Adriano I para se referir a Carlos Magno em sua carta-resposta à capitulária carolíngia. Após tentativas inférteis de negociar com o rei lombardo, Pepino conduziu seu exército em direção à Itália e, pouco depois de ter atravessado os Alpes, o rei franco recebeu de Astolfo uma proposta para que um acordo fosse alcançado; este último, bem como nobres lombardos, se comprometeram em manter a paz com francos e Roma e restauraram Ravena e outras cidades, provavelmente para a república romana – não há indicações de quem recebeu as terras nos documentos. Pepino deixou a batalha levando consigo reféns lombardos para a finalidade de que Astolfo mantivesse o compromisso de paz. J. Hallenbeck conclui a análise dos episódios afirmando que houve uma mudança fundamental entre os anos de 752 e 755, quando a relação entre a monarquia lombarda e o papado, que havia sido pacífica ao longo do século anterior, se transformou em uma intensa hostilidade. A monarquia franca por sua vez, que não havia se envolvido em assuntos da Itália desde o estabelecimento do reino lombardo, se comprometeu então em proteger militarmente o papado, e se transformou em um oficial do Estado papal. O autor afirma que: “[sic] o estado papal (...) parece ter sido a novidade mais notável, vinculado, como estava, ao complexo projeto de Estevão II de desengajamento ideológico do papado com o império bizantino, a associação com os carolíngios e a formação de uma aliança franco-papal.”⁹⁶

A paz que havia sido estabelecida por Pepino não durou; tão logo o rei retornou à França, os ataques lombardos foram resumidos. As ameaças de Astolfo contra Roma continuaram a existir ao longo dos próximos anos, e a relação entre os dois poderes tendeu à hostilidade, mesmo após a coroação do rei Desidério (757-774), que sucedeu Astolfo, e que subiu ao trono com o apoio franco e de Roma. Em 760, através da diplomacia, Pepino conseguiu um acordo entre Roma e Pávia. Com o fim das disputas, o rei lombardo se tornou vassalo do rei franco e Roma recebeu uma parte dos territórios que vinham sendo exigidos, enquanto o reino lombardo conseguiu manter o seu território

⁹⁵ *Ibidem*, página 64.

⁹⁶ Hallenbeck, J. *Op.cit.*, página 80.

mais extenso do que o papa havia desejado. Com a aliança entre Estevão II e Pepino, quando os francos se comprometeram fortemente com o papado, os carolíngios saíram das disputas entre o papado e lombardos com uma nova situação, enquanto os responsáveis pela manutenção e proteção da república de São Pedro. Lembrando que a resposta de Adriano I parece ter sido a razão pela qual os carolíngios se calaram no que disse respeito às discussões sobre as imagens – ou seja, os francos assumem o papel de defensores da fé cristã e de Roma, mas são mantidos sob os desígnios do papa no que diz respeito às questões sobre a fé – a natureza da aliança entre os dois poderes é de fundamental importância. É significativo notar que, cada vez em que o papa se sentia ameaçado ou que o rei lombardo não havia cumprido com suas promessas, ele lembrava Pepino das implicações do título de *patricius Romanorum*.

O rei Pepino morreu em setembro de 768, pouco depois da eleição do papa Estevão III. Após sua morte, o reino franco foi dividido entre seus filhos Carlomano e Carlos. Em 769, o papa solicitou a ambos os reis o envio de bispos francos para o concílio de Latrão, quando foram definidas a “remoção formal e punição de Constantino II, as orientações de procedimento para a conduta apropriada da eleição papal – especialmente a proibição da sucessão laica – a revisão de apontamentos clericais e promoções que haviam sido feitas por Constantino e uma nova rejeição da heresia do iconoclasmo imperial”⁹⁷. As decisões conciliares parecem ter sido aceitas sem restrições pelos bispos francos. À ocasião, os reis também confirmaram o *pactum* que havia sido definido entre seu pai e Roma, tendo ambos demonstrado apoio à aliança franco-papal. Entre os anos de 770 e 771, após rumores envolvendo um projeto de casamento entre as famílias reais carolíngia e lombarda, ao qual o papa se opôs firmemente, Bertrada, viúva de Pepino, através de manobras diplomáticas, conseguiu reabilitar o *modus vivendi* que havia sido instituído em 760, através da doação de terras de lombardos a Roma e de uma aliança entre Carlos Magno e Desidério, que planejavam então o casamento do primeiro com a filha do rei lombardo⁹⁸. Entre 770-771, o Desidério e o papa se uniram contra o ministro romano Cristóvão, que havia tentado impor um monge como papa quando da queda de Constantino II, e que contou com o apoio de Carlomano, que percebeu estar sendo acuado pela política de Bertrada e Carlos. Cristóvão foi preso e morto, e a aliança entre Estevão III e Desidério contra aquele levou ao momento de maior integração e harmonia entre Pávia e Roma de todo o século VIII⁹⁹. Esta harmonia foi de curta duração.

Carlomano faleceu em dezembro de 771, após uma doença que havia tido início em abril do mesmo ano, quando Carlos começou a se preparar para anexar aos seus os territórios de seu irmão.

⁹⁷ Hallenbeck, J. *Op.cit.*, página 115.

⁹⁸ As relações diplomáticas envolviam francos, lombardos e papado, mas também o *primicerius* – primeiro ministro da burocracia papal – romano Cristóvão. O autor trata dos acordos entre as páginas 122-126. Hallenbeck entende que Cristóvão teria tido motivos para não querer um acordo com Pávia, mas Estevão III aceita as condições, mesmo que elas não correspondam ao que Roma vinha pedindo. Nas páginas 127-128, Hallenbeck discorre sobre o porquê das ações de Bertrada e sua argumentação parece consistente no que diz respeito a Bertrada ter agido a favor de Carlos Magno e de maneira a isolar Carlomano.

⁹⁹ Hallenbeck, J. *Op.cit.*, página 133. Na página seguinte o autor discute a possibilidade de que Desidério tenha agido enquanto representante de Carlos na Itália.

Com a morte deste, portanto, Carlos rapidamente ocupou seu reino, tendo assegurado o apoio de nobres e clérigos, e a viúva de Carlomano, juntamente com seus filhos, obtiveram refúgio na corte de Desidério, com quem Carlos romperia a aliança que havia sido vislumbrada. Sobre os movimentos de Carlos e a situação do reino franco em fins de 771, Hallenbeck afirmou ter havido a restauração de algumas das principais condições que haviam prevalecido antes da morte de Pepino: apenas um governante dos francos, um território franco, e um *patricius Romanorum*. A relação entre Roma e Pávia, com o fim da aliança, também voltou a ser como havia sido à época do rei Pepino – à relação de vassalagem e com o rei lombardo limitado pelo poder franco na política da Itália¹⁰⁰.

No início do ano seguinte morreu o papa Estevão III e o trono papal esteve no centro de uma disputa entre o capelão Paulo Afiarta, que teria tentado usurpar o trono papal, e o diácono Adriano. Este último era sobrinho de Teodoto, que havia sido *consul*, *dux* e *primicerius* romano; Teodoto, que assistiu de perto à busca do papado por independência, se ocupou da educação de Adriano após a morte dos pais deste último. É possível que a eleição deste papa tenha sido feita à força; Hallenbeck afirmou que ela tomou a forma de um golpe, no qual um religioso oposto à hegemonia lombarda foi eleito papa em meio a esta hegemonia¹⁰¹. Logo após a eleição deste papa, Desidério enviou dignatários para reafirmar a relação de amizade entre Pávia e Roma, tendo obtido como resposta de Adriano a exigência da devolução dos territórios que haviam sido prometidos à Santa República, mas que não foram entregues – territórios aos quais Estevão III havia renunciado. Desidério, por sua vez, queria que o papa ungesse os filhos de Carlomano reis dos territórios que haviam sido tomados por seu tio. O desacordo entre os dois líderes foi intensificado, o que levou o rei lombardo a ameaçar as terras romanas novamente e, em consequência, obrigou o papa a recorrer ao rei franco Carlos.

Adriano I teria relutado em pedir auxílio aos francos. Apesar de não ter coroado os filhos de Carlomano, o papa também não fez nenhum movimento em direção a Carlos; o primeiro contato entre os dois líderes aconteceu sete meses após o início de seu pontificado, como resultado das ações belicosas de Desidério na Itália, e teria sido feito por pura necessidade; o papa não havia notificado o rei franco de sua eleição – ao contrário de seus antecessores Paulo I, Estevão III e mesmo Constantino II, cuja eleição foi ilegítima, que haviam tido como uma das primeiras ações enquanto papas a comunicação de suas eleições ao rei Pepino – e havia buscado resolver a situação diretamente com o rei lombardo, evitando intervenções exteriores. Assim como foi afirmado por D. Sefton, para quem Adriano, cuja eleição ao papado aconteceu em um momento de extrema

¹⁰⁰ *Ibidem*, página 138.

¹⁰¹ Hallenbeck, J. “The Election of Pope Hadrian I” In: **Church History**, vol. 37, n° 3, 1968; página 261. Na página 267, o autor afirmou que o que aconteceu em 772, com a ascensão de Adriano I ao papado, foi uma revolução, uma mudança ou *volte-face* que só pode ter sido o resultado de uma tomada da santa Sé através de um golpe. Já Sefton, D., em “Pope Hadrian I and the fall of the kingdom of the Lombards” In: **The Catholic Historical Review**, vol. 65, n° 2, 1979, além de ter afirmado, na página 207, que a aristocracia militar romana havia monopolizado os cargos da burocracia papal por anos, processo do qual havia sido parte a família de Adriano, também questionou a análise de Hallenbeck, na página 208 de seu artigo, tendo afirmado que é muito improvável que Adriano tenha alcançado o papado através de um procedimento irregular.

confusão na Itália, tentou guiar o papado em uma nova direção da independência¹⁰², também Hallenbeck escreveu:

“Adriano estava unicamente dedicado ao ideal da independência papal na Itália. Enquanto pontífices precedentes haviam encorajado atividades militares e diplomáticas carolíngias na Itália, e mesmo repreendido os reis sobre a necessidade de tais atividades, Adriano esperava poder evitar a intervenção franca, vendo-a como uma dificuldade em relação a seu projeto de independência.”¹⁰³

No fim de 772, o papa finalmente recorreu ao *patricius Romanorum*, solicitando sua proteção contra as investidas de Desidério, que se aproximava de Roma. Antes de decidir por uma intervenção, Carlos Magno enviou emissários à Itália, de forma a se certificar das acusações que estavam sendo lançadas, e tentou estabelecer um acordo com o rei lombardo, que estava irredutível. Entre o fim de 773 e o ano de 774, tendo algumas cidades voluntariamente se posto sob a suserania do papa, enquanto outras foram tomadas pelo exército franco e entregues à república de São Pedro, e tendo sido capturados a viúva e filhos de Carlomano, cujo destino é desconhecido, o reino lombardo caiu sob o domínio franco. A última cidade a ser tomada foi Pávia, onde se encontrava Astolfo. A cidade passou, em junho de 774, à jurisdição franca, após um cerco de mais de seis meses. Em abril do mesmo ano, Carlos e Adriano I haviam estado juntos ao longo das festividades da Páscoa, ocasião na qual foram decididas as medidas para a transferência de governo – ou seja, deposição e sucessão. A primeira carta trocada entre os dois líderes arquivada no *Codex Carolinus* foi enviada no mesmo ano (774), e, desde o encontro entre eles, Adriano passa a se dirigir a Carlos Magno como *Domino excellentissimo filio, Carolo regni Francorum et Langobardorum atque patricius Romanorum*.

Com a aliança entre Adriano I e Carlos Magno, os francos passam a ocupar um lugar primordial na política do Ocidente, que agora é voltada para o próprio Ocidente, não mais fundamentalmente entrelaçada com a política bizantina. Adriano buscou firmemente não apenas se desvincular de Constantinopla, mas realizar a expansão dos territórios papais, que havia sido almejada por muitos de seus predecessores. Por outro lado, o papa não rompeu definitivamente com o império; alguns criminosos, por exemplo, foram exilados em Constantinopla, o que, de acordo com D. Sefton, pode ser uma indicação de que o papa não havia cortado relações com o Oriente, e esteve interessado em auxílio de onde quer que ele viesse. Este autor afirmou que as ações deste papa demonstram que não se pode afirmar que ele esteve aliado com nenhum dos poderes – francos, bizantinos ou lombardos – de forma consistente, Adriano, por outro lado, não agiu como havia sido a tradição entre os antigos papas, ou seja, reconhecendo a soberania do imperador e agindo

¹⁰² Sefton, D., *Op.cit.*, página 206.

¹⁰³ Hallenbeck, J. *Op.cit.* (1982), página 150.

enquanto um oficial bizantino. Ele age para a república de São Pedro¹⁰⁴.

Neste capítulo procuramos mostrar as condições históricas do mundo cristão à época da elaboração dos LC. Nossa exposição teve por objetivo explicitar as mudanças nos âmbitos territoriais e políticos ao longo do século VIII, que teriam permitido ao rei franco aprovar a elaboração de um tratado para combater a Igreja oriental, e, em última instância, que se opõe ao papado. A razão pela qual os *libri* parecem ter sido esquecidos está relacionada a esta nova situação política; eles podem ter sido arquivados por causa da desaprovação papal, ou mesmo por algum tipo de acordo entre os dois poderes do qual não existem vestígios. Por causa da inexistência de registros que determinem as causas de seu desaparecimento, não nos parece prudente apresentar uma conclusão sobre este objeto.

Quanto às relações entre as três principais autoridades civis e religiosas deste século, há uma evidente mudança no eixo de poder que do Oriente se direciona ao Ocidente. O vínculo entre o papado e Bizâncio foi posto em xeque com as invasões que apartaram o império de suas províncias ocidentais e com os novos poderes em ascensão na Europa. Em meio a estas mudanças a posição dos carolíngios no debate de imagens aparece como um projeto de poder. Sobre os LC, tratado no qual o rei manifesta este projeto, trataremos nos capítulos a seguir.

¹⁰⁴ Sefton, D. *Op.cit.*, páginas 214-215.

CAPÍTULO III – PRODUÇÃO, CÓPIAS E EDIÇÕES DOS LIBRI CAROLINI

Com o fim dos debates realizados no Oriente, as atas do II concílio de Nicéia foram levadas a Roma e traduzidas, em um trabalho que teria sido de péssima qualidade¹. Uma cópia desta tradução – que ficou conhecida por *Latinum Nicaenum* – foi recebida pela corte do rei Carlos Magno, que se opôs tanto aos procedimentos quanto às decisões conciliares, manifestando-se através de dois documentos: uma capitulária, que foi enviada ao papa Adriano I e cujo escrito original foi perdido, fazendo com que o acesso a seu conteúdo seja possível apenas através da resposta do papa, e um tratado, conhecido por *libri carolini* ou por *opus caroli regis contra synodum* (LC).

Este tratado vem sendo nosso objeto de estudo desde nossa pesquisa para a dissertação de mestrado, na qual foi elaborado seu balanço historiográfico². Neste capítulo, algumas informações sobre sua produção e difusão serão retomadas a partir do trabalho mencionado, de maneira a introduzir o documento e possibilitar sua análise.

A história da produção dos LC é repleta de incertezas, que concernem ao meio através do qual os francos receberam *Latinum Nicaenum*, ao destino do tratado, que não parece ter sido difundido no século em que foi composto – ele voltou à cena no século seguinte, quando foi copiado, mas foi publicado apenas no século XVI, durante a Reforma, ao mesmo tempo em que foi incluído no *Códice* de livros proibidos – à sua data de elaboração e relação com a capitulária que foi enviada ao papa. Uma das questões que provocaram discussões, a de sua autoria, parece ter sido resolvida com o estudo de A. Freeman, e atualmente admite-se Teodulfo de Orléans como o principal responsável pela obra.

Quanto a algumas características de sua apresentação, os LC são compostos por quatro livros que contêm um total de 120 capítulos. O tratado conta com quatro prefácios, dentre os quais o primeiro se constitui em um prefácio geral seguido por outros três que iniciam os três livros subsequentes. De acordo com A. Freeman, responsável por sua mais recente edição, o prefácio geral teria sido escrito antes do resto da obra; já Paul Meyvaert, co-autor desta edição, afirmou acreditar que os quatro prefácios foram realizados ao mesmo tempo, ao fim da composição do tratado, e mesmo, provavelmente, após um trabalho de correção³. A divisão dos capítulos nos livros foi feita

¹ As atas foram novamente traduzidas do grego para o latim no século seguinte por Anastácio Bibliotecário a pedido do papa João VIII (872-882). Na introdução do trabalho o tradutor escreveu: “...*non quod ante nos minime fuerit interpretata, sed quod interpres pene per singula relicto utrisque linguae idiomate, adeo fuerit verbum e verbo secutus, ut qui in eadem editione intelligatur; aut vix aut nunquam possit averti, in fastidiumque versa legentium, pene ab omnibus hac pro causa contemnatur. Unde a quibusdam nec ipsa lectione, ut non dicam transcriptione, digna penitus iudicatur...*”. In: Migne, J.P. *PL*. T. XII ; página 981.

² Bajjani, L. C. **Estudo dos *Libri carolini*: uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas USP, 2009.

³ Freeman, A. “*Opus Caroli regis contra synodum*: An Introduction”. In: **Théodulph of Orléans: Charlemagne's**

da seguinte forma: o primeiro livro conta com 30 capítulos, os livros II e III com 31 cada e o último livro com 28 capítulos. O documento é dedicado à reprovação do concílio de Nicéia II, e seus capítulos criticam fórmulas orientais que foram usadas em troca de correspondência entre os imperadores e o papa e ao longo dos debates, a pretensa universalidade da reunião, o emprego equivocado de testemunhos bíblicos e patrísticos, os anátemas colocados sobre aqueles que não venerassem as imagens, a introdução do que foi entendido como novidade na Igreja, entre outros aspectos que foram considerados errôneos ou impróprios pelos carolíngios. Sobre a composição do tratado, H. Bastgen escreveu:

“...é direcionado contra os Gregos, 'disputatio': *praesentis disputationis materia*. Esta matéria é dividida em quatro *libri* ou *volumnia*. Estes, por sua vez, são segmentados em *capitula* cujos títulos se chamam 'Capita'. Um capítulo também é chamado *articulus*. Para denotar um complexo maior de um livro, diz-se *pars*. Note-se aqui que a palavra '*Capitulum*' é empregada frequentemente para indicar uma fala do sínodo de Nicéia.”⁴

A divisão do tratado em quatro livros não foi feita ao acaso, tendo sido assim executada de forma a espelhar os quatro Evangelhos; já no século XVI, na descrição feita por Fabio Vigili de uma cópia dos LC que se acredita ter sido destruída durante a Reforma, foi escrito que o número quatro se relaciona aos Evangelhos, às virtudes principais, às quatro linhas que formam a Arca da Aliança⁵. A organização dos capítulos do tratado foi pensada em oposição à desorganização que os francos imputaram ao concílio oriental; sua disposição não segue as discussões de Nicéia II, mas a sequência bíblica⁶. Quanto à desorganização do concílio grego, que foi repetidamente censurada ao longo do tratado, o autor escreveu, no fim do quinto capítulo do primeiro livro, onde foi afirmado ser um sacrilégio entender e ajustar as Escrituras a um sentido que elas não têm, como fizeram os gregos:

“Como as santas Escrituras não devem ser interpretadas de outro modo ou ainda acomodadas em favor de seu próprio arbítrio, mas devem ser entendidas de acordo com a sensata e sóbria doutrina; nós agora, com uma ordem competente e com o favor do Senhor, seguimos a ordem dos testemunhos, colocando apenas resumidamente o que a opinião dos santos Pais definiu a respeito destas coisas ou como foram transmitidas pelos homens

Spokesman against the Second Council of Nicaea. Ashgate, 2003; página 5. Meyvaert, P. “The authorship of the «*Libri Carolini*». Observations Prompted by a Recent Book”. In: **Révue Bénédictine**, vol. 89, 1979; página 41.

⁴ Bastgen, H. “Das Capitulare Karls d. Gr über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini.” In: **Neues Archiv**, vol. 36, 1911; página 365. De acordo com C.J. Hefele, **Histoires des Conciles** T. 3. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1909; página 6, *capitula* (Κεφάλαια) denomina normalmente proposições redigidas em forma de anátema.

⁵ Mercati, G. “Scriti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana; Appendice B”. In: **Bessarione**, 37, 1921; citado por Freeman, A. *op.cit.*, página 107: “...et per iiii flumina de paradiso manantia: quatuor evangelia: quatuor virtutes principales: quadratis lignis arca fabricata, etc.”

⁶ Chazelle, C. **The Crucified God in the Carolingian Era**. Theology and Art of Christ's Passion. Cambridge University Press, 2001. Na página 47 da obra a autora afirma que a importância das Escrituras é simbolizada pela organização do tratado – que procura demonstrar a superioridade da palavra sobre as imagens – em quatro livros, que, como notado pela autora, “espelha os quatro Evangelhos”.

veneráveis, e [que foram] usurpadas de maneira desordenada ou imprópria, que a loucura daqueles conhecidos por terem participado do sínodo mencionado [acumulou] para provar o seu erro.”⁷

Os detalhes físicos dos manuscritos serão retomados adiante quando forem apresentados seus volumes. No que se refere aos problemas propostos a seu estudo, como anteriormente mencionado, uma primeira questão sobre o processo de elaboração do tratado diz respeito ao recebimento da tradução das atas de Nicéia II. Tanto os LC quanto as fontes a eles relacionadas – *Latinum Nicaenum*, a resposta do papa à capitulária, o concílio de Frankfurt, onde os *libri* teriam provavelmente sido empregados caso não tivessem sido arquivados – silenciam sobre esta informação, e as atas não parecem ter sido acompanhadas de nenhum outro documento⁸. O meio através do qual as atas de Nicéia II foram recebidas pela corte carolíngia é importante pois influenciou a análise dos LC, como, por exemplo, na introdução ao tratado feita por A. Freeman que afirmou que, acreditando terem recebido as atas diretamente de Constantinopla, e ignorando que a tradução era fruto do trabalho de um tradutor “incompetente” e não dos bispos orientais,

“Era inevitável, portanto, que os decretos de Niceia II provocassem uma tempestade de protestos quando a tradução romana chegou à corte de Carlos Magno. Não apenas os prelados do concílio ordenaram todos os cristãos a cultuar imagens, proferindo anátemas contra aqueles que se recusassem, como eles depreciaram e insultaram os cristãos do Ocidente através do latim bárbaro no qual seus decretos foram expostos.”⁹

Se os documentos mencionados não nos informam sobre como os carolíngios receberam os decretos orientais, existem duas fontes que o fazem mas que se contradizem. Na entrada para o ano 792 do *Historiae regum anglorum et dacorum insertis*, escritos por Simeão de Durham (ou Pseudo-Simeão) em 1100 a partir dos *Anais da Nortúmbria*¹⁰ foi registrado:

⁷ LC, MGH, *Concilia* 2, *Suppl.* 1, páginas 131-132: ...*qualiter Scripturae sanctae non aliter intelligende vel interpretaende vel pro suo cuique arbitrio proprio sensui adcommoade sint, sed secundum sanam sobriamque doctrinam intelligi debeant, nunc testimoniorum ordinem, qui a sanctis Scripturis sive a sanctorum patrum tractatibus digestus est et inordinate sive non proprii] Je ab his, qui prefata synodo sedisse noscuntur, usurpatus, ordine competenti Domino favente exsequamur ponentes dumtaxat summatim, quid sanctorum patrum de his definierit sententia vel quomodo a venerabilibus viris prolata sint, que ad suum errorem astruendum illorum [adglomeravit] amentia.*

⁸ Freeman, A.; Meyvaert, P. *Op. cit.* Na página 3 da obra, em nota, os autores afirmam que caso a tradução tivesse sido acompanhada de uma carta, esta última teria sido incluída no *Códice* carolíngio, que foi produzido em 791 para coletar e preservar as cartas recebidas de Roma e Constantinopla. A inexistência de documentos conhecidos que informem sobre os trâmites levam a especulações como a de W. Von den Steinen, que em “Entstehungsgechichte der LC.” In: **Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken**, vol. 21, 1929-1930; página 50, levantou a possibilidade de que a capitulária carolíngia tenha sido acompanhada de uma apresentação e explicação oral do abade Angilberto, responsável pela entrega do documento ao papa.

⁹ Freeman, A.; Meyvaert, P. *Op.cit.*, página 2.

¹⁰ De acordo com W. Von den Steinen, *op.cit.*, página 13, os *Anais* foram preservados através de Simeão von Durham (1100) e da revisão feita por Rogers von Wendover († 1236).

“...Carlos, rei dos francos, enviou à Bretanha o registro sinodal expedido por Constantinopla. No registro, ó, quanta dor! Descobre-se muitas coisas discordantes e contrárias à verdadeira fé, sobretudo isso [que foi] confirmado pela unânime asserção dos bispos, quase todos doutores orientais, não menos do que trezentos ou mesmo mais, a afirmação de que se deve adorar as imagens, o que a Igreja de Deus abomina absolutamente.”¹¹

No século IX o bispo Hincmar de Reims (845-882), na obra *Opusculum LV capitulorum*, escrita contra seu sobrinho Hincmar, bispo de Laon, mencionou o volume encontrado no palácio – o autor não especifica o local – no capítulo 20, onde evoca os seis sínodos ecumênicos e o denominado pseudo-sínodo de Nicéia II, cujas atas, de acordo com seu registro, teriam sido enviadas a Carlos Magno pelo pontífice romano:

“Então o pseudo-sínodo universal, chamado sétimo entre os gregos, a respeito das imagens, que alguns defendiam que deviam ser destruídas outros, porém, que deviam ser adoradas, na verdade nenhuma das duas partes determinando com um discernimento sensato, sem autoridade da sede apostólica, não muito antes do nosso tempo, esse sétimo pseudo-sínodo universal foi levado a Constantinopla por muitíssimos bispos e enviado a Roma que então o papa romano direcionou para a França.”¹²

A recepção das atas de Nicéia II pelos carolíngios é um objeto ainda em aberto. Os pesquisadores tendem a uma ou outra tradição, que eles defendem, mas até o momento nenhum trabalho apresentou evidências suficientes para concluir a questão. K. Hampe afirmou que os iconodúlios enviaram a tradução contendo um erro no significado das palavras veneração e adoração, mas não descarta o registro de Hincmar de Reims¹³. Se para A. Freeman, que afirmou que Alcuíno se encontrava na Nortúmbria quando as atas foram enviadas para a Bretanha, a informação de que elas eram provenientes de Bizâncio teria sido originada em correspondência contemporânea à sua entrega, evidenciando, dessa forma, a opinião que possivelmente prevaleceu na corte franca, para outros autores o registro de Hincmar é o mais verossímil. Entre estes estão H. Bastgen, D. de Bruyne, L. Wallach, W. Von den Steinen e F. Knop. De acordo com o primeiro, o papa teria enviado a tradução a Carlos Magno esperando que o rei aceitasse o concílio e suas decisões como

¹¹ MGH, *Scriptores*, 13: *Supplementa tomorum* I-XII 1º parte, página 155: 792...*Karolus rex Francorum misit sinodalem librum ad Britanniam sibi a Constantinopoli directum. In quo libro, heu pro dolor! multa inconvenientia et verae fidei contraria reperientes, maxime quod pene omnium orientalium doctorum non minus quam trecentorum vel eu amplius episcoporum unanima assertione confirmatum, imagines adorare debere, quod omnio ecclesia Dei execratur.*

¹² MGH; *Concilia* T. IV, Suppl. II, página 219: *Septima autem apud Grecos vocata universalis pseudosynodus de imaginibus, quas quidam confringendas, quidam autem adorandas dicebant, neutra vero pars intellectu sano diffiniens, sine auctoritate apostolice sedis non longe ante nostra tempora Constantinopolim est a quampluribus episcopis habita et Romam missa, quam etiam papa Romanus in Franciam direxit.*

¹³ Hampe, K. “Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicaenischen Synode gegen die Angriffe Karls des Grossen”. In: *Neues Archiv*. 21, 1896, páginas 85-86.

fait accompli. Bastgen afirmou ainda que “Anastácio e o autor dos LC tiveram diante de seus olhos uma mesma tradução”, ou seja, as atas que se encontravam em Roma, que foram entregues pelo papa João VIII a Anastácio Bibliotecário para uma nova tradução e as que foram refutadas pelos carolíngios eram idênticas (c.f. Supra nota 1)¹⁴. De Bruyne, por sua vez, afirmou que as atas chegaram à Roma no texto original em grego e foram ali traduzidas por ordem do papa. De acordo com seu estudo, Carlos Magno recebeu uma tradução latina do documento que com quase toda certeza é precisamente a que foi produzida em Roma.¹⁵ L. Wallach, que se dedicou à pesquisa de documentos diplomáticos do período carolíngio, e para quem a primeira tradução teria sido guardada e empregada tanto na elaboração dos LC quanto do *Libellus synodalis* do concílio de 825, também confirmou o testemunho de Hincmar de Reims¹⁶, assim como W. Von den Steinen, que estabeleceu que a hipótese mais provável do recebimento das atas pelos francos tenha sido através de Roma¹⁷. Esta hipótese é corroborada por F. Knop, para quem o relato de Hincmar é mais verossímil por sua proximidade cronológica com os acontecimentos – os *Anais* bretões foram produzidos muito posteriormente¹⁸. Por fim, a própria A. Freeman não descarta a possibilidade de que as atas tenham sido enviadas por Adriano I, que não teria imaginado uma reação tão enérgica ou o interesse dos francos, em cujos territórios não haviam existido episódios iconoclastas desde a época de Gregório Magno¹⁹. Uma terceira alternativa, para a qual não existem testemunhos mas que não pode ser rejeitada, é a de que as atas tenham chegado por um outro meio, vista a intensa circulação de pensadores e obras ao longo do reinado de Carlos Magno e a presença deste rei na Itália através de representantes.

Da mesma forma, assim como o problema do envio da tradução das atas de Nicéia II aos francos, esteve em debate a data em que os LC foram produzidos. No prefácio geral do tratado foi escrito:

“Além disso, realizou-se também há cerca de três anos um outro sínodo por parte daqueles que realizaram o anterior [o concílio de Hieria], ou pela maior parte daqueles que são narrados terem estado no anterior.”²⁰

¹⁴ Bastgen, H. *Op.cit* (1911), páginas 632-633. O autor se baseia na ininteligibilidade e falta de clareza do texto apontada pelos carolíngios, na desordem e na má qualidade da gramática empregada pelo autor (ou tradutor), que é definida por “*barbarismus*”. Todos os aspectos são apontados por Anastácio e pelo responsável pelos LC.

¹⁵ De Bruyne, D. “La composition des *Libri Carolini*” in: *Révue Bénédictine*, 44, 1932, página 228.

¹⁶ Wallach, L. **Diplomatic studies in Latin and Greek documents from the Carolingian Age**. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1977; página 196.

¹⁷ Von den Steinen, W. *Op. cit*, página 11. O autor afirmou que o registro de Hincmar de Reims é comprometido, e que os *Anais* da Nortúmbria, podem ter sofrido alterações.

¹⁸ Knop, F. **Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus**. Greifswald, 1914, página 42.

¹⁹ Freeman, A.; Meyvaert, P. *Op.cit.*, página 3.

²⁰ LC página 100: “*Gesta praeterea est ferme ante triennium et altera synodus illis in partibus ab eorum, qui priorem gesserant successoribus, vel a plerisque, qui in priore fuisse narrantur.*”

De acordo com a informação, portanto, o tratado teria sido escrito – ou pelo menos iniciado – em 790, três anos após a realização do segundo concílio de Nicéia. Considerando a afirmação anteriormente mencionada de A. Freeman, para quem o prefácio foi elaborado anteriormente ao resto dos LC, que levaram anos para serem concluídos, não é possível fixar a data de elaboração ou término do documento para o ano de 790. As imprecisões na documentação fizeram com que as datas da confecção do tratado fossem objeto de divergência entre os pesquisadores. Entre as análises podemos citar as de G. Haendler, que estabeleceu que a tradução de Nicéia II chegou em 788 à corte franca, um ano antes do recebimento da capitulária carolíngia pelo papa, que enviou sua resposta ao documento em 790. Adriano I teria recebido os LC em 791²¹. L. Wallach escreveu que Adriano I recebeu a capitulária carolíngia entre os anos 789-790; em 791, com a chegada da resposta papal, os francos elaboraram os LC, que teriam sido suplementados entre o mesmo ano e 794²². O apoio do papa ao concílio oriental, na opinião do autor, teria dificilmente encorajado a elaboração de um tratado insistindo na oposição franca à assembléia. F. Knop, por sua vez, citou o prefácio dos LC para situar a produção do tratado entre setembro de 790 e setembro de 791. A capitulária, tendo sido enviada a Roma anteriormente ao tratado, foi concluída antes de 791. Carlos Magno teria enviado o tratado à Inglaterra, onde se encontrava Alcuíno, e condenou, no sínodo de Frankfurt em 794, a reunião de Nicéia²³. Finalmente A. Freeman, pesquisadora com uma extensa obra dedicada aos LC, propôs em um de seus artigos uma nova cronologia que estipula que o tratado foi produzido entre a chegada de *Latinum Nicaenum* à corte franca e os preparativos para o concílio de Frankfurt. Com base no registro do *Liber Pontificalis*, ela afirmou que as atas de Nicéia II foram levadas a Roma em 787, quando foram traduzidas. Em 790, Alcuíno se ausentou da corte de Carlos Magno; neste mesmo ano a tradução foi recebida pelos francos e uma refutação formal do concílio começou a ser planejada. O prefácio geral teria sido composto neste momento. Em 792, em uma viagem com o objetivo de levar a Roma Felix de Urgel, adepto da heresia adocionista, o abade Angilberto deixou a corte de Regensburgo em direção à Itália, conforme indicação dos *Anais reais francos*, levando consigo a *Capitulare adversus synodum* (registrado no *Libellus* de Paris), enquanto os LC começam a ser arquitetados. No ano seguinte, Alcuíno voltou à corte carolíngia para auxiliar na luta contra o adocionismo; o teólogo trouxe consigo um livro sinodal e uma carta contra o culto de imagens assinados por bispos e príncipes bretões. À mesma época os LC foram concluídos e aprovados por Carlos Magno. No outono de 793, legados papais provavelmente entregaram ao rei a resposta de Adriano I à *Capitulare*, quando os planos de publicação do tratado teriam sido abandonados e o manuscrito conservado nos arquivos reais. Em junho de 794 teve lugar o sínodo de Frankfurt, na presença de Alcuíno e de dois legados papais; a reunião condenou o adocionismo, e durante os debates uma declaração a favor do culto de imagens

²¹ Haendler, G. “Die *Libri Carolini*. Ein Dokument der Fränkischen Frömmigkeitsgeschichte”, página 4.

²² Wallach, L. *Op. cit.*, páginas 409-410.

²³ Knop, F. *Op. cit.*, páginas 44 e 45.

foi condenada de maneira unânime²⁴.

Similarmente à questão da recepção das atas gregas pela corte franca, as datas de produção, tanto da capitulária quanto dos LC, não foram estipuladas de maneira definitiva. É possível apenas estabelecer, baseado no testemunho do próprio autor, que na segunda metade do ano de 790 já estava em processo de elaboração um documento cujo objetivo teria sido o de confrontar o concílio de Nicéia II. Quanto deste documento havia sido produzido naquele momento, no entanto, é difícil de determinar.

III.1. MANUSCRITO ORIGINAL, CÓPIAS E EDIÇÕES DOS LIBRI CAROLINI

Os LC sobreviveram através de dois volumes: o manuscrito original e uma cópia encomendada por Hincmar de Reims no século IX. Esta última se constitui no único volume conservado em sua totalidade até a primeira publicação do tratado, no século XVI. Há indícios de outras cópias produzidas durante a Idade Média, mas elas são fragmentárias ou desapareceram. O manuscrito original se encontra atualmente na Biblioteca Vaticana sob o código *Vat.Lat.7207*, enquanto a cópia do século IX faz parte da coleção da Biblioteca do Arsenal, em Paris.

a) *Vat.Lat. 7207* ou manuscrito *V*

V é o manuscrito original produzido na corte de Carlos Magno, que se encontra atualmente na Biblioteca do Vaticano. Ele apresenta as seguintes características: 25 cadernos marcados em números romanos, um pouco à esquerda do centro da margem inferior na última página de cada caderno; 193 fólios, dentre os quais os de número 1-2 e 192-193 não pertencem ao documento original. Cada folha mede 317 X 220mm, nas quais o espaço escrito ocupa 237 X 140mm. Ao volume faltam todo o Prefácio geral e o Livro III; o manuscrito tem início no fólio 3r, que corresponde à 12ª linha do terceiro parágrafo da explicação do primeiro capítulo, e sua primeira frase é “...*mutabilis esse dinoscitur, quae mutabilitas ei plerumque pro morte adscribitur*”²⁵ (figura 3²⁶). Ele apresenta diversas correções contemporâneas à sua produção.

O itinerário do manuscrito até o momento de sua chegada à Biblioteca Vaticana é lacunar. A primeira menção feita a ele aparece no *Opusculum* de Hincmar, onde o bispo escreveu:

²⁴ Freeman, A. “Carolingian Orthodoxy and the Fate of the *Libri Carolini*.” In: *Viator* 16. Berkeley: 1985; página 105.

²⁵ Freeman, A.; Meyvaert, P. *Op.cit.*, página 99.

²⁶ Todas as ilustrações de ms *V* pertencem ao site da Biblioteca Vaticana, que pode ser consultado através do endereço eletrônico <http://www.mss.vatlib.it>.

“De cuja destruição li no palácio de minha adolescência um não pequeno volume, que foi enviado com o mesmo efeito ao imperador de Roma por um certo bispo. Neste volume foram escritos quatro livros...”²⁷

Se é certo que Hincmar teve contato com o tratado na biblioteca do palácio real, que H. Bastgen identificou com o de Aachen, as condições sob as quais ele emprestou e fez copiar o documento, no entanto, são desconhecidas. Há um intervalo entre o registro do bispo e a localização seguinte da obra, cujos fôlios 3r e 191v foram completamente apagados e reescritos por uma “mão germânica” do século XIV, quando o manuscrito pertenceu à abadia cisterciense de Marienfeld, na Westfália. Em uma das folhas que foram anexadas a ele é possível ler uma marca de pertença: *Liber Campi sancti marie servanti benedictio* (figura 4). O volume não consta do antigo catálogo da abadia produzido no século XII; as datas na qual ele foi integrado à biblioteca ou quando saiu dali são desconhecidas. Uma outra página foi acrescentada ao documento, o fôlio 2r, na qual é possível perceber a inscrição *Liber heret. contra vener. imaginum ex Germania in Italiam allatus ab Ill. CCASL (Cardinali C. Apostolicae Sedis Legato)* (figura 5)²⁸.

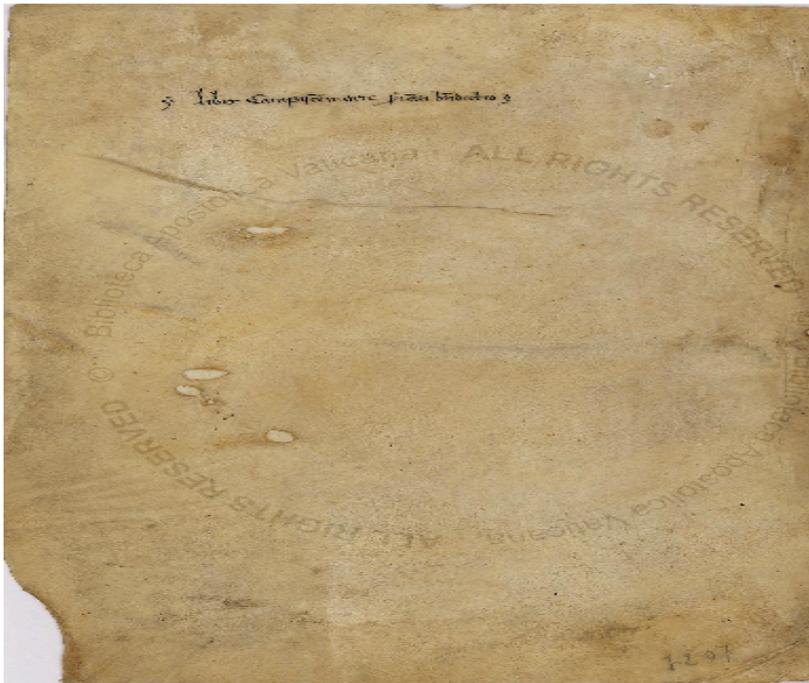


Figura 4. Manuscrito V: *Liber Campi sancti marie servanti Benedicto*, verso da 2ª folha.

²⁷ MGH; *Concilia* T. IV, *Suppl.* II, página 220: *De cuius destructione non modicum volumen, quem in palatio adolescentulus legi ab eodem imperatorem Romam est per quosdam episcopos missum. In cuius voluminis quarto libro hec de universali nomine scripta sunt: ...*

²⁸ Freeman, A.; Meyvaert, P., *op.cit.*, página 101. Os autores escreveram que a única evidência que permite supor a identidade do detentor da obra – é apresentada uma lista de cardeais que atuaram como legados papais na Alemanha no século XVI – é uma nota do cardeal F. S. Zelada, bibliotecário papal entre 1779 e 1801 e possuidor do tratado após o cardeal da nota que se encontra no manuscrito, e que ofereceu livros de presente à biblioteca do Vaticano. Zelada identificou o religioso da nota como C. Campeggio.

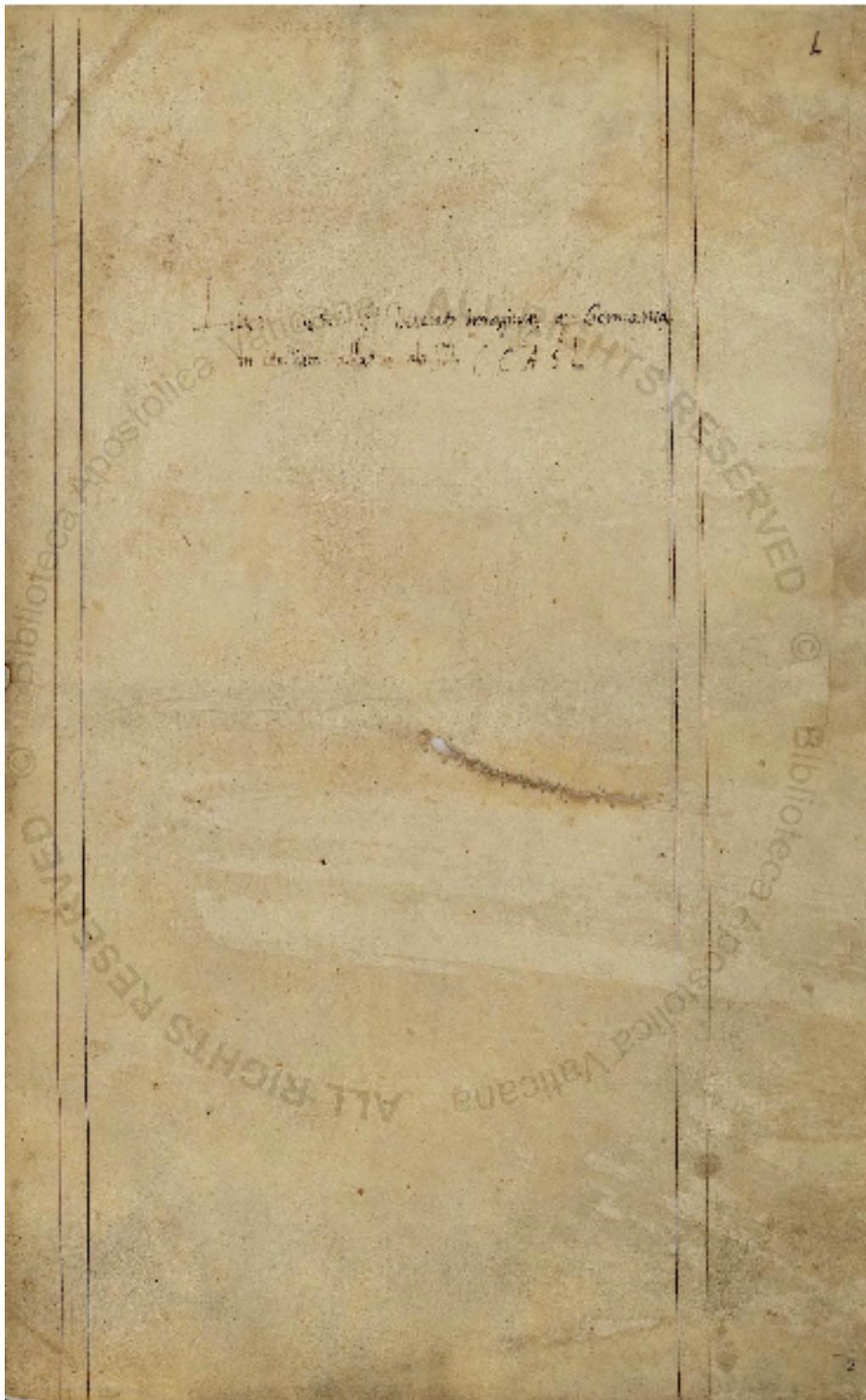


Figura 5. Manuscrito V: *Liber heret. contra vener. imaginum ex Germania in Italiam allatus ab Ill. CASL*, recto da 3^a folha.

b) *Arsenal 663* ou manuscrito *A*.

Entre as informações fornecidas sobre este volume pelo catálogo geral da Biblioteca do Arsenal estão as seguintes: *Ms-663. Traité des images*: “Libri carolini ou Capitulare de imaginibus [tratado de imagens, antigamente atribuído a Carlos Magno]”; cota antiga, 582 A.T.L; cota antiga *Théologie, n° 832 D*. Século IX (869-870); documento redigido em latim. Minúscula carolíngia redonda, escrita ao longo das linhas, 30 linhas por página, por volta de vinte mãos. Pergaminho, 244 f., 295 X 205mm. O baixo do *recto* e o verso inteiro da folha 134 estão em branco²⁹.

Este manuscrito é, portanto, o que foi copiado a pedido de H. de Reims, e o fato de que ele é uma cópia direta de *V*, e que este último é o manuscrito original foi estabelecido por H. Bastgen em um de seus artigos³⁰. É possível que o bispo tenha retirado o manuscrito original dos arquivos reais sem autorização, desmembrado-o e distribuído a diferentes copistas. Entre sua produção e a chegada à Biblioteca do Arsenal há indícios de que o volume tenha pertencido à catedral de Laon – a obra apresenta uma marca feita por um bibliotecário do século XV, e Nicolau de Cusa registrou o contato que teve com ela nesta biblioteca em 1428. A partir deste volume foi realizada a primeira edição do tratado por J. du Tillet, em 1549. Sua localização após o período em que Tillet trabalhou com o documento é desconhecida, até o século XVIII, quando ele passou a pertencer a Joseph-Louis Baron, barão de Heiss, tendo em 1781, por fim, juntamente com a coleção de manuscritos de Baron, sido levado por Antoine René d'Argenson – o marquês de Paulmy – à biblioteca na qual ele se encontra até hoje³¹.

c) Outros manuscritos e edições dos LC

Não existem indícios de que os LC tenham sido difundidos durante a Idade Média, a ponto de ter sido afirmado por Bastgen que “os volumosos escritos polêmicos de Carlos Magno seriam rapidamente esquecidos”, tendo, de acordo com o autor, desaparecido após o sínodo de Paris de 825, a última grande manifestação oficial franca contra a veneração de imagens, quando o tratado teria sido empregado nas discussões³². Com a descoberta do manuscrito que havia sido copiado por iniciativa de Hincmar, no entanto, eles foram repetidamente publicados a partir do século XVI. Além dos manuscritos *V* e *A*, existe ainda uma folha que contém o fim do capítulo 12 e início do 13 do primeiro livro do tratado, que foi encontrada por B. Bischoff em uma cópia da obra *De*

²⁹ O manuscrito pode ser acessado através do site *Gallica*, no endereço eletrônico <http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8455906k/fl.item>. Para o catálogo em linha da biblioteca onde se encontram os dados aqui apresentado consultar: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr>

³⁰ Bastgen, H. *Op.cit.* II (1912); páginas 34-38.

³¹ Freeman, A.; Meyvaert, P. *Op.cit.*, páginas 105-106.

³² Bastgen, H, *Idem*, página 13.

Principiis de Orígenes, cuja qualidade aponta para que o fragmento tenha sido parte de uma cópia bem feita dos LC. A folha indica que esta página foi executada no monastério de Corbie à mesma época em que o volume encomendado por Hincmar de Reims foi produzido. O catálogo da biblioteca deste monastério para o ano de 1200 apresenta o registro de um *codex Karoli magni*, ao qual o fragmento pode ter pertencido; a obra não consta do catálogo do ano 1621, o que pode indicar que o manuscrito havia sido desmembrado. Os volumes pertencentes a Corbie foram levados em 1638 a Saint Germain-des-Près, e o códice de Orígenes foi incorporado ao acervo da Biblioteca Nacional da França à ocasião da Revolução Francesa³³.

Além do fragmento encontrado pertencente à obra de Orígenes, o teólogo alemão mencionou o manuscrito em sua obra de 1524 *Malleus in haeresim Lutheranam*. O contato de Fabri com o tratado aconteceu através do cardeal Lorenzo Pucci, que, de acordo com os registros da Biblioteca Vaticana, emprestou em 26 de maio de 1522 o volume *Codex Caroli Magni multa sacre scripture*, devolvendo-o algum tempo depois; o que é conhecido através do apêndice de uma obra de G. Mercatti que foi dedicada aos escritos de Fabri³⁴. Este manuscrito é provavelmente aquele ao qual se referiu F. Vigili e existe uma grande probabilidade de que ele tenha sido destruído durante a Reforma. Também J. Eck mencionou o tratado na obra *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum* de 1525 e um de seus capítulos foi reproduzido por A. Steuchus em 1548 em *Contra Laurentium Vallam, de false donatione Constantini*³⁵. Por fim, o bibliotecário do Vaticano, que veio a se tornar cardeal, G. Aleander (1480-1542), conheceu os LC, que ele parece ter acreditado ter sido obra de Alcuíno e que pretendeu publicar para o concílio de Trento – o que indicaria pouco conhecimento do conteúdo do tratado. Aleander pode ter encomendado uma cópia do tratado, cujo destino é desconhecido.

Os LC foram ainda mencionados por H. Bullinger, que conheceu o manuscrito provavelmente através de Fabri ou de Eck, tendo afirmado na obra de 1539, *De Origene Erroris Libri Duo*, que Carlos Magno escreveu quatro livros contra os iconoclastas³⁶, por M. Goldast, em *Imperialia decreta de cultu imaginum* de 1608 e por P. Pareus, que em 1628 reproduziu o trabalho de Goldast. De acordo com H. Bastgen, a edição de J. du Tillet foi não apenas a primeira, mas a única feita a partir do manuscrito *A* e todas as outras, até o século XVIII, são apenas cópia ou uma versão melhorada desta. Entre os anos 1730 e 1731, os *libri* foram novamente editados, então por

³³ Freeman, A.; Meyvaert, P., *Idem*, páginas 106 e 107. Os capítulos incluídos entre a obra de Orígenes são os seguintes: L I, 12: *Porque não diz respeito à adoração de imagens, nem se encontra em nossos códigos, que foram transcritos da verdade hebraica, aquilo que eles dizem em seu sínodo: Jacó, amparado por seus filhos, beijou a túnica dilacerada de José e chorou; L I, 13: A respeito daquilo que eles, indouta e desordenadamente dizem: Se me caluniarem, pois que, como Deus, adoro a madeira da cruz, porque não calúnias Jacó, que adorou a extremidade do cajado? Mas está claro que não adorou a madeira mas, pela madeira, José, assim também nós, pela cruz [adoramos] Cristo.*

³⁴ *Ibidem*, páginas 107-108. A menção feita por Mercatti se encontra no apêndice *Per la Storia del Codice Vaticano dei Libri carolini*, da obra anteriormente citada de 1921 (c.f. supra nota 5).

³⁵ Payton, J. *Op.cit.*, páginas 470-471. O autor afirma que estes foram os únicos escritores católicos romanos que se referiram ao tratado neste período.

³⁶ *Ibidem*, página 471.

Christoph A. Heumann, que, baseando-se na obra de Tillet, procurou esclarecer “as obscuras passagens *ex latino medii aevi*”. Este pesquisador também abordou a autoria do tratado, que ele atribuiu a Alcuíno. Em 1892, os LC foram impressos por João-Paul Migne na *Patrologia Latina*, também a partir da edição de du Tillet³⁷.

Finalmente, existem outros dois vestígios do tratado que datam de antes de suas edições no século XX. Alguns de seus capítulos foram incluídos na obra de P. Jaffé *Bibliotheca rerum Germanicarum*, onde o manuscrito foi citado entre as obras de Alcuíno. Por fim, uma impressão do tratado foi encontrada na biblioteca do cardeal Angelo Mai; o volume não possui informações sobre o editor, local de impressão ou data, mas é possível afirmar que sua produção foi posterior a 1608, uma vez que as observações de Goldast à edição de Du Tillet foram mantidas.

III.2. A publicação de Jean du Tillet e a polêmica sobre a autenticidade dos LC

Entre os séculos XVI e XIX os LC estiveram no centro de uma disputa sobre sua autenticidade, que foi agravada pelo fato de que sua publicação de 1549 foi realizada sob um pseudônimo. O tratado apareceu então sob o título *Opus illustrissimi (...) arroganter gesta est. Item Paulinni Aquileiensis episcopi adversus Felicem Urgelitanum et Elipandum Toletanum episcopos libellus. Quae nunc primum in lucem restituntur Anno salutis 1549*, em uma edição que, nas palavras do cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621), não tinha pai, mãe, ou genealogia. As palavras do cardeal se devem ao fato de que a publicação se foi feita sem informações sobre seu lugar de impressão ou editor, que se pôs sob o pseudônimo *Eli. Phili. Christiano Lectori S(alutem)*. A identidade do editor, João du Tillet, só foi confirmada após sua morte³⁸. J. du Tillet afirmou ter encontrado o manuscrito *in templo quodam maiore augustissimo ac totius Galliae antiquissimo*, mas não mencionou o nome do local. Para H. Bastgen, *templo maiore* é um termo técnico para catedral, e *antiquissimo totius Galliae*, fez com que o autor identificasse o local com Tours, a mais antiga igreja da França; outros autores, no entanto, afirmam se tratar da catedral de Laon, onde a obra havia sido vista e onde teria estado desde o século X³⁹. Este manuscrito é uma cópia literal daquele que havia sido produzido a pedido de Hincmar de Reims; a hipótese de que J. Du Tillet tivesse copiado o tratado a partir deste volume foi apresentada pela primeira vez por H.J. Floss em

³⁷ Bastgen, H., *op.cit.* II, páginas 24-27.

³⁸ Freeman, A.; Meyvaert, P., *op.cit.*, página 118 escreveram que há registros de que Teodoro Beza declarou em uma reunião realizada em 1562 na presença de Catarina de Médicis que a responsabilidade pela edição do tratado era de J. du Tillet que era à época bispo de Bryeu; sua identidade só foi confirmada publicamente, no entanto, em 1613, quando o bispo já havia falecido. O pseudônimo escolhido pelo editor faz referência a João Batista (Eli) e a seu sobrenome Tillet (tília, em grego *Philyra*, Phili).

³⁹ Payton, J., *op.cit.*, página 470; Freeman, A.; Meyvaert, P., *op.cit.*, página 114. Na página precedente os autores escreveram que J. du Tillet obteve do rei da França Francisco I (1515-1547), ávido colecionador de manuscritos, autorização para acessar bibliotecas monásticas e das catedrais. Os autores afirmam ainda que as condições sob as quais termos os LC foram retirados da biblioteca de Laon são desconhecidos.

1860 e foi comprovada por H. Bastgen que mostrou que tudo o que faltava ao manuscrito *A* faltava também à edição de 1549⁴⁰.

Em razão, portanto, da anonimidade do editor, do tratado e de seu conteúdo, sua autenticidade foi contestada e levantou-se a hipótese de que, em lugar de terem tido origem na corte de Carlos Magno, os LC tivessem sido forjados, ainda no século VIII, por iconoclastas, ou mesmo pelos reformadores contemporâneos à publicação⁴¹. Somente após a descoberta do manuscrito original, entre 1885 e 1886 por Reifferschiedt, e a partir das pesquisas de M. Tangl, H. Bastgen e W. Von den Steinen, a legitimidade da obra foi comprovada. Além de levantar discussões sobre sua autenticidade, o teor da obra, que acabou servindo aos propósitos reformadores, fez com que o manuscrito fosse incluído no catálogo dos *libri prohibiti*, do qual foi retirado apenas em 1900, quando da revisão do códice. Ainda no século XVI, João Calvino recorreu aos LC em pelo menos duas ocasiões: na resposta ao concílio de Trento, de 1547, e em sua obra *Institutio Christianae Religionis*, de 1550, onde o teólogo incluiu passagens do concílio de Nicéia II, afirmando que sua fonte havia sido um livro escrito em nome de Carlos Magno contra a reunião oriental, obra esta que, segundo Calvino, apresentava evidências de ter sido composta no século VIII, ou seja, de ser autêntica⁴².

Entre 1911 e 1912, Hubert Bastgen (1876-1946), religioso e doutor em teologia e filosofia, publicou três artigos sobre os LC no periódico *Neues Archiv* originados em sua tese de doutorado (*Habilitationsschrift*) para a Universidade de Estrasburgo⁴³. O trabalho com o tratado resultou em sua edição e publicação, em 1924. A edição foi a base para as pesquisas dos LC até a versão mais recente de Ann Freeman, de 1998, realizada com a colaboração de Paul Meyvaert. Esta é a referência para os estudos do tratado atualmente. Ambas edições foram publicadas nos *MGH*, sendo a última, bem como o texto que Freeman escreveu para a introdução do documento, acessível através do site deste instituto⁴⁴. O documento não foi traduzido para nenhum idioma, a não ser de forma fragmentária.

⁴⁰ Bastgen, H. *Op.cit.* II, páginas 34-38.

⁴¹ Freeman, A. “*Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*”. In: *Speculum* 32, 1957; páginas 665-668. O cardeal R. Bellarmino afirmou, em sua obra *De disputationes de Controversiis Fideis*, de 1586, que o tratado não poderia ter sido elaborado na corte carolíngia, vista a amizade que teria existido entre Carlos Magno e Adriano I, que aprovou a reunião do concílio contra a iconoclastia. Sexto de Siena, por sua vez, acreditou que o tratado havia sido produzido pelos francos, mesmo que grande parte dos capítulos não concordasse com o pensamento do rei carolíngio e com os letrados de sua corte.

⁴² Payton, J. *Op.cit.*, página 467. No artigo o autor discorre sobre algumas possibilidades do contato de Calvino com o manuscrito três anos antes de sua publicação. Payton evoca a amizade de Calvino com membros da família Du Tillet; um dos irmãos de J. du Tillet, Luis, teria abraçado a fé protestante por algum tempo e, em uma breve passagem por Paris em 1536, quando João provavelmente trabalhava com o manuscrito, Calvino teria tido um acesso rápido e limitado à obra.

⁴³ *NA* volumes 36 (1911) e 37 (1912).

⁴⁴ O acesso ao documento pode ser feito em linha pelo endereço eletrônica www.dmgh.de.

III.3. SOBRE A AUTORIA DOS LC: TEODULFO OU ALCUÍNO?

Os *libri carolini* são introduzidos da seguinte maneira:

“Início da obra do ilustríssimo e notabilíssimo, ou seja, respeitável [e] venerável Carlos, rei por vontade de Deus, dos francos, Gálias, Germânia e Itália, e mesmo de suas províncias fronteiriças, governante com o auxílio do Senhor; [obra] contra o sínodo que foi feito estupidamente e arrogantemente nas regiões da Grécia a favor da adoração de imagens.”⁴⁵

A obra foi, portanto, escrita em nome do rei Carlos Magno, e ela não nomeia o responsável por sua execução. Ela apresenta, porém, indicações de que tenha sido composta por um autor apenas, o que se manifesta na uniformidade de estilo e na lógica da argumentação – apesar de existirem indícios de que tenham acontecido intervenções, que podem ser notadas em alguns capítulos que divergem de seu conjunto, e de que tenha acontecido uma correção após o fim de sua composição – ou ainda na ortografia, que aponta para Teodulfo como seu autor. O problema da autoria dos LC se impôs concomitantemente àquele de sua autenticidade, e duas figuras principais foram eleitas como os possíveis responsáveis por ela: Alcuíno e Teodulfo de Orléans. Desde o século XVI, diversos pesquisadores se envolveram nesta disputa, dentre os quais os mais recentes são D. De Bruyne, A. Allgeier, H. Bastgen, P. Meyvaert, mas, principalmente, A. Freeman e L. Wallach.

Os três primeiros estudiosos mencionados buscaram identificar o autor do tratado a partir dos testemunhos que se encontram nele. Em um de seus artigos D. de Bruyne narra um encontro que teve com H. Bastgen, quando os dois pesquisadores acreditaram ter encontrado a fonte para as passagens bíblicas do tratado, o *liber divinis scripturis*, que foi citada em um anexo da edição de Bastgen. Posteriormente, A. Allgeier alegou ter encontrado o Livro de Salmos que havia sido empregado pelo autor dos LC em uma obra moçárabe, o que seria um argumento último contra a atribuição da autoria do tratado a Alcuíno.

Alcuíno (c.730-804) foi uma das personalidades mais importantes da corte de Carlos Magno. Oriundo da Nortúmbria de família nobre, o pensador foi incorporado à corte carolíngia em 781, quando se mudou para o reino franco tornando-se o principal promotor do Renascimento Carolíngio e “artesão da unificação política e religiosa do reino” tendo introduzido em seus escritos um ideal político fundado na concepção ministerial da *postestas*, na busca por ressaltar a dignidade imperial no Ocidente⁴⁶. A realização dos LC foi tradicionalmente atribuída a este pensador, e o estabelecimento de Teodulfo enquanto principal compositor do tratado não aconteceu sem extensas

⁴⁵ LC, página 97: *Incipit opus inlustrissimi et excellentissimo seu spectabilis viri caroli, nutu Dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italiamque sive harum finitimas provintias domino opitulante regentis, contra synodum, que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.*

⁴⁶ Gauvard, C.; Libera, A.; Zink, M. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: PUF, 2004; verbete *Alcuin*.

discussões. Já no século XVII, o tratado parece ter estado entre as obras deste pensador, visto que um abade do monastério de santo Emmeram, em Regensburgo, teve contato com ele ao longo da preparação de uma edição das obras completas do religioso bretão. O abade Froben Foster relutou em incluir o tratado entre as obras de Alcuíno por causa do contraste de estilo entre os LC e os escritos daquele, e pela ausência de referência a trabalhos sobre o culto de imagens em uma listagem de suas obras compilada por um de seus contemporâneos. Além disso, Alcuíno estava ausente da corte de Carlos Magno à época em que o tratado foi composto. Ainda assim, pesquisadores como H. Bastgen e L. Wallach insistiram em atribuir a ele a autoria do tratado.

Outros autores, a exemplo de K. Hampe, W. Levinson e G. Haendler, defenderam que o bretão não poderia ter redigido a obra, e, em 1917, H. Von Schubert apresentou pela primeira vez a possibilidade de que Teodulfo tivesse sido o responsável por ela, baseado em seu estilo de escrita, sua origem, conhecimentos teológicos e no fato de que o culto de imagens não teria sido familiar a este religioso. Teodulfo, que foi incorporado à corte carolíngia em 780, e que também foi um dos protagonistas do Renascimento carolíngio, era oriundo da Espanha visigótica. Com a morte de Alcuíno, em 804, ele se tornou conselheiro teológico de Carlos Magno. O religioso foi promovido a bispo de Orléans na década de 790, e entre seus escritos encontram-se uma revisão dos textos bíblicos e tratados sobre o batismo e o *Filioque*, que esteve em disputa no século VIII, além de um grande número de poemas com temas diversos. Por causa de sua origem, acredita-se que o teólogo teria sido particularmente hesitante a respeito do culto de imagens, graças às influências hebraica e islâmica na Península⁴⁷.

Apenas com o estudo de A. Freeman as disputas tiveram fim e a responsabilidade pelo tratado foi definitivamente atribuída ao religioso visigodo. Freeman teve contato com a questão enquanto trabalhava com poemas de Teodulfo, e seu estudo deu origem a um artigo intitulado *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, no qual a pesquisadora apresenta os detalhes de sua investigação. O contato de Freeman com o manuscrito *V*, a partir do qual ela pôde observar a ortografia original e correções ao texto – o que não era possível a partir do manuscrito *A*, que havia sido editado após a correção final da obra – permitiu, através de uma análise cuidadosa das citações, correções e notas presentes no volume, a observação do que a autora chamou por “sintomas hispânicos” na escrita do tratado.

Da mesma maneira como afirmara D. de Bruyne, A. Freeman estabeleceu que o estudo dos livros de Salmos desenvolvido por Allgeier não havia sido suficiente para provar a autoria do tratado, nem para excluir um ou outro pensador. Com o acesso ao manuscrito original, ela pôde mostrar que o autor:

⁴⁷ Haendler, G. *Op.cit*, página 7.

“[tem uma] preferência característica visigótica por *qu* em lugar de *c*, o uso adulterado (*spurious*) de *ae* para *e*, a confusão típica de *b* e *v* e *g* e *c*, juntamente à persistência no uso equivocado do aspirado são evidentes ao longo de todo o texto.”⁴⁸

Todos os traços visigóticos foram escrupulosamente corrigidos por contemporâneos de Teodulfo.

Em um artigo de 1979, Paul Meyvaert, que colaborou com a edição de 1998 dos LC, em resposta ao livro de L. Wallach, *Diplomatic Studies in Latin and Greek documents from the Carolingian Age*, onde este último insistiu em atribuir a autoria a Alcuíno, também expôs argumentos a favor de Teodulfo, observando os métodos dos dois pesquisadores – Wallach e Freeman – e comparando, a partir de palavras e trechos da Bíblia eleitos por cada um e dos trabalhos dos dois religiosos, os possíveis autores da obra com os LC. Em um artigo de 2001 Freeman e Meyvaert apresentaram como argumento definitivo para sua hipótese de que Teodulfo tenha sido responsável pelos LC o estudo de uma obra pictórica que se encontra na abside central do lugar que havia sido oratório particular do visigodo na cidade de Germigny-des-Prés. Os autores argumentam que a iconografia de um mosaico presente no local só pode ser compreendida a partir do tratado carolíngio.

Desde o trabalho desta pesquisadora, portanto, e principalmente após sua edição do tratado, admite-se que Teodulfo tenha redigido os LC.

III.4. OS LC E A *CAPITULARE ADVERSUS SYNODUM*

Um último problema sobre os LC diz respeito à sua relação com a capitulária que foi enviada ao papa. Como afirmado anteriormente, o texto deste último foi perdido e o que conhecemos dele nos foi transmitido através da resposta de Adriano I, que criticou as contestações francas. Isso significa que a natureza deste documento não pode ser determinada, o que levou a especulações que deram origem a três possibilidades: a primeira é a de que a capitulária tenha sido um excerto dos LC, o que foi sustentado por K. Hampe e H. Bastgen; a segunda, de que ambos os trabalhos fossem apenas um que se diferenciaram apenas pela denominação, ou ainda, enquanto terceira possibilidade, de que a capitulária tenha sido uma lista inicial de objeções ao concílio de Nicéia II ou um esboço dos LC, que não estavam prontos à ocasião da viagem de Angilberto a Roma, como argumenta J. Payton. Para que os dois documentos possam ser confrontados, apresentamos ao fim deste capítulo uma tabela com a ordem dos capítulos apresentados pelo papa, a localização de cada um dos capítulos nos LC e seu teor. Ressaltamos, no entanto, que não é nossa

⁴⁸ Freeman, A. *Op. cit* (1957), página 690.

pretensão propor uma conclusão para o problema, mas observar o “diálogo” travado entre Adriano I e Carlos Magno, que pode nos dar indicações da relação política entre os dois.

A resposta de Adriano I tem início com uma introdução que insiste na sede papal enquanto continuadora de são Pedro, fórmula comum nas cartas papais:

EXCELENTÍSSIMO SENHOR NOSSO FILHO E COMPADRE ESPIRITUAL CARLOS,
REI DOS FRANCOS E DOS LOMBARDOS E TAMBÉM PATRÍCIO DE ROMA,
ADRIANO PAPA

“Nosso Senhor e redentor, que pela previdente deliberação é o Criador, se dignou a descer do céu do seio do Pai ... [Portanto] é manifesto a todos que conhecem o Evangelho que pela palavra do Senhor as chaves do reino dos céus e o cuidado de toda a Igreja foram entregues a Pedro, venerável e o primeiro de todos os apóstolos. Certamente é dito ao próprio: *Pedro, tu me amas? Pastora minhas ovelhas*. É dito: *Eis Satanás, [ele] cobiça peneirar-vos assim como trigo, e eu te rogo, Pedro, de toda maneira, não te afaste da tua fé, e tu, uma vez arrependido, conforta teus irmãos*. É dito ao próprio: *Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela, e te darei as chaves do reino dos céus, e tudo aquilo que ligares na terra, será ligado também no céu, e tudo aquilo que desligares na terra será também desligado no céu*. Eis que o cuidado e o primado de toda a Igreja lhe são confiados. E o próprio, em lugar de abandonar as representações de deus pontificado, é reconhecido zeloso gestor da Igreja. Com efeito, certamente, ele aceita as chaves do reino celeste e [seu] poder é dedicado ao que deve ser ligado e aberto. Por onde confiantemente manifestamo-nos que se vossa grandeza real [protege] a Deus, com respeito à [sua] santa, católica e apostólica Igreja romana, e nós, continuamente, em particular em amor e dileção lealmente atestaremos não apenas que toda a mácula que deve ser purificada será tirada...”

Já na introdução de sua epístola Adriano I insiste, portanto, na autoridade da sede papal, lembrando ao rei que a administração da Igreja é tarefa do papa, de acordo com aquilo que foi designado por Deus através de Pedro. Esta insistência não era uma regra em suas cartas, como demonstram os documentos guardados pelo *Códice carolíngio*⁴⁹. O pontífice também reafirma sua amizade com os francos, que havia tido início quando da aliança contra o rei lombardo Astolfo e lembra Carlos Magno de sua situação enquanto *patricius romanorum*, como vinha sendo feito em suas cartas desde 774.

Imediatamente após a introdução, o papa entabulou as respostas aos capítulos carolíngios. A refutação de Adriano I às censuras carolíngias contra o concílio de Nicéia II foi elaborada da mesma maneira como foram os LC: o papa citou os capítulos que lhe foram apresentados e em seguida desenvolveu sua argumentação fundamentada nos Pais e nas decisões da Igreja – Adriano cita o concílio em debate como uma das autoridades.

⁴⁹ MGH *Epistolae*, 2. *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*. T. 1; páginas 567- 636, cartas 49-94.

Abaixo, apresentamos uma tabela com os capítulos refutados pelo papa, que em sua carta apresentou as sessões do concílio nas quais o que está sendo criticado pelos carolíngios foi dito – *actiones* – junto da apresentação do que havia sido escrito por estes últimos. Adriano I objetou contra 85 capítulos, enquanto que o total apresentado nos LC é de 120 capítulos:

Número do capítulo na resposta de Adriano I e localização nas atas de Nicéia II ⁵⁰	Exposição do capítulo
1. <i>In actione tertia</i>	“Acaso Tarásio julga corretamente quando confessa em seu credo que o Espírito Santo não procede do Pai e do Filho, conforme a veríssima santa fé, mas do Pai pelo Filho”
2. <i>In eadem actione</i>	“Acaso Teodoro, bispo de Jerusalém, julgou corretamente quando disse acreditar no Pai completamente sem princípio e eterno, e não se sabe sob qual rodeio de palavras, confessou que o Filho não conhece outro princípio além do Pai, e tem a mesma substância do Pai”
3. <i>In sexta actione</i>	“Porque da mesma forma Tarásio disse incorretamente que o Espírito Santo confunde-se com o Pai e Filho, quando teria sido suficiente dizer <i>co-eterno, consubstancial</i> e da mesma essência e natureza”
4. VI	“A respeito daquilo que Basílio, bispo de Anquirá, em seus escritos, após confessar o Pai, Filho e Espírito Santo, introduziu a adoração e o beijo das imagens, dizendo acreditar participar por estas mesmas coisas na santificação, calou totalmente sobre a remissão dos pecados ou a ressurreição da carne ou a vida futura”
5. <i>In eadem actione</i>	“Sobre aquilo que Teodósio, bispo de Amório, ociosamente calou a respeito da fé da santa e una Trindade, mas disse imprudentemente e extraordinariamente a respeito das imagens: <i>Confesso, prometo, contemplo, beijo e adoro as imagens, e poucas palavras depois: Aqueles que não ensinarem diligentemente todo povo amado de Cristo a adorar e venerar e honrar as imagens de todos os santos, que agradam a Deus há tempos, anátema</i> ”
6. <i>In actione tertia</i>	“Ridiculamente e infantilmente foi dito no credo de Teodoro () bispo: <i>Admirável Deus, em sua santidade, e em seguida: Santos que estão em sua terra, ele glorificou todas as minhas vontades entre eles (os santos), como este verículo segue o precedente</i> ”
7. <i>In actione prima</i>	“Contra aqueles que dizem: <i>nós, colaborando com Deus, dispusemo-los reunidos; ou Deus querendo estabelecer a sua própria decisão congregou-vos no rebanho</i> ”
8. <i>In actione tertia</i>	“Contra aqueles que dizem que a veneração da imagem se transpõe ao protótipo”
9. <i>In eadem actione</i>	“Porque funestamente e precipitadamente, ou insensatamente, Constantino, bispo de Chipre e Constantinopla, disse: <i>acolho e abraço honoravelmente as santas e veneráveis imagens e do mesmo modo, conforme o ofício da adoração, que remeto à substancial e vivificadora Trindade; e quem assim não as julga, nem as glorifica, da santa, católica e apostólica Igreja segrega e submeto a anátema e remeto àquela parte daqueles que negaram a Encarnada e salvífica economia de Cristo nosso verdadeiro Deus</i> ”
10. <i>In actione secunda</i>	“Porque Eutímio, bispo da Sardenha, do citado erro de Constantino não muito diverge, naquilo que afirma: <i>De todo coração acolho as imagens que devem ser veneradas, com a honra condizente e amável adoração. Pois àqueles que diferentemente ou contrariamente pensam ou dogmatizam contra as santas imagens, considerando-os estranhos à Igreja, proclamo e anuncio heréticos</i> ”
11. <i>In actione quarta</i>	“Porque em nenhuma autoridade vigente nem em nenhum dos livros autênticos se encontra aquilo que eles dizem, que pela imagem daquele Polemão alguém teria se afastado da perpetração de adultério, porque na verdade eles se esforçam para igualá-lo ao milagre, que foi realizado na extremidade da vestimenta do Nosso Senhor, a qual a mulher tocando, recuperou a saúde”
12. <i>In actione sexta. Tomo tertio</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens, como eles estupidamente e irracionalmente julgam, aquilo que foi escrito por meio do legislador: <i>Eis que chamei a Besebelel [filho] de Uri, da tribo de Judá e o enchi do espírito da sabedoria e da inteligência para completar a obra em ouro e prata e lhe dei [por companheiro] Ooliab [filho de] Aquisamec</i> ”
13. <i>In actione quarta</i>	“Porque Teodoro, bispo de Mirensa, introduziu ridiculamente e infantilmente, para que fosse somado à adoração das imagens, os sonhos de seu arqui-diácono que ele reproduziu no mesmo sínodo”

⁵⁰ Alguns capítulos não fazem referência às sessões de Nicéia mas são questionamentos ou posicionamento dos francos. Nesta tabela, eles exibem apenas o número do capítulo em algarismos romanos ou árabes.

14. <i>In actione quinta</i>	“É um delírio cheio de erros aquilo que eles disseram a respeito de um certo eremita, que teria jurado ao demônio, e seu próprio juramento, conta-se que teria se tornado nulo, e que seu abade não pouco delirava nota-se, [pois] dizia também ser mais apropriada para ele [o eremita] entrar em todos os bordéis na cidade do que recusar a adoração das imagens do Senhor ou de sua santa mãe”
15. <i>In actione quarta</i>	“Porque não foi escrito por causa daqueles que desprezam adorar imagens, assim como eles que as adoram dizem, o que se lê nos salmos: <i>quantas coisas o inimigo profanou nos teus templos</i> ”
16. <i>In actione quinta</i>	“Porque a epístola que eles dizem de são Simeão Stilita, enviada ao imperador Justiniano está muito afastada das divinas Escrituras ou documentos dos santos Pais naquilo que diz ao supracitado imperador: <i>Pelos quais nós que rememoramos nos referimos aos vossos divinos ouvidos</i> , ou que ele teria proibido usar de misericórdia para com o imperador”
17. <i>In eadem actione</i>	“Sobre aquilo que os samaritanos são piores do que todos os heréticos e pior do que os samaritanos, eles dizem ser aqueles que destroem as imagens, segundo a opinião deles os seus pais, que certamente destruíram as imagens, foram piores do que todos os heréticos”
18. <i>In eadem actione</i>	“Porque nenhuma lição do Evangelho conta que Jesus enviou uma imagem a Abgar, como eles dizem”
19. <i>In eadem actione</i>	“Porque não diz respeito a esta questão, como eles dizem, o que está escrito: <i>pois que não há mais profetas, e nós não sabemos até quando</i> ”
20. <i>In actione sexta</i>	“De que forma deve ser entendido o que está escrito no Cântico dos Cânticos: <i>Deixa-me ver tua face, deixa-me ouvir tua voz, pois tua face é tão formosa e tão doce a tua voz!</i> ; sentença que eles na verdade, imprudentemente, proclamaram a favor da visão das imagens”
21. <i>In actine sexta. In tomo primo</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens o que está escrito: <i>Deus criou o homem à sua imagem e semelhança</i> ”
22. <i>In actione quarta</i>	“De que modo deve ser entendido o que está escrito: <i>Abraão adorou um povo da terra, filhos de Het</i> , ou aquilo que se lê que Moisés teria adorado Jetro, exemplos pelos quais aqueles que fazem sínodos por causa da adoração de imagens, pretendem sustentar o seu erro, e porque não se lê em nenhum lugar que Jacó adorou o faraó nem que Daniel adorou Nabucodonosor, como eles dizem”
23. <i>In eadem actione</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens nem se encontra em nossos códigos, que foram transcritos da verdade hebraica, aquilo que eles dizem em seu sínodo: <i>Jacó, amparado por seus filhos, beijou a túnica dilacerada de José e chorou</i> ”
24. <i>In eadem actione</i>	“A respeito daquilo que eles, indouta e desordenadamente dizem: <i>Se me calunias, pois que, como Deus, adoro a madeira da cruz, como não calunias Jacó, que adorou a extremidade do cajado?</i> Mas está claro que não adorou a madeira mas, pela madeira, José, assim também nós, pela cruz, [adoramos] o Cristo”
25. <i>In eadem actione. Et repertum est in actione septima</i>	“Não diz respeito à adoração da imagem, como eles dizem, o que está escrito: <i>Jacó benzeu o faraó</i> ”
26. <i>In actione quinta</i>	“Porque é vã a esperança daqueles que colocam sua salvação nas imagens, dizendo: <i>Como o povo israelense foi salvo por olhar para a Serpente de Bronze, assim nós seremos salvos ao levar nossos olhos para as imagens dos santos</i> ”
27. <i>In actione quinta. Et repertum est in quarta</i>	“Inoportuno e cheio de delírios é o discurso do bispo Leão Focia, o qual, porque se converteu à adoração de imagens, adapta o versículo do psalmista que diz: <i>Converteste meu pranto em contentamento, tiraste o meu pano grosseiro e me cingiste de alegria</i> ”
28. <i>In actione sexta, In tomo prime fine</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens aqueles que desdenham o que o psalmista cantou: <i>Cada qual falou falsidades a seu próximo, falaram com lábios bajuladores e coração fingido</i> ”
29. <i>In actione secunda</i>	“Como deve ser entendido o que o psalmista cantou: <i>vêm antes misericórdia e verdade, justiça e paz [a elas] se unem</i> , porque sem reflexão e [como adoradores] a João o presbítero e legado oriental na participação do venerável papa Adriano e do patriarca Tarásio, o dito foi completado.
30. <i>In actione quarta</i>	“Porque não pertence à adoração de imagens, como eles dizem, o que está escrito: <i>Exaltai o Senhor nosso Deus e prostrai-vos à frente de seu pedestal: ele é santo!</i> ”
31. <i>In eadem actione</i>	“Porque nem a respeito disso que está escrito pode ser acrescentado à adoração das imagens, como eles consideram: <i>Prostrai-vos perante seu monte sagrado</i> ”
32. <i>In eadem actione</i>	“Porque não foi dito pelo profeta por causa daqueles que desprezam a adoração de imagens, como eles deliram: <i>e os que se desviam por trilhas tortuosas, que Iaweh os expulse com os malfeteiros</i> ”

Número do capítulo na resposta de Adriano I e localização nas atas de Nicéia I	Exposição do capítulo
33. <i>In actione quinta</i>	“Absurdamente e imprudentemente contra eles, que desprezam adorar as imagens, foi citado por aqueles que as adoram, o testemunho do santo Evangelho: <i>Nem se acende uma lâmpada e se coloca debaixo do alqueire</i> ”
34. <i>In actione quarta</i>	“Porque não deve ser entendida como eles consideram a sentença do bem-aventurado Atanásio, bispo da cidade de Alexandria, eles que se esforçam em ligar a ela a adoração de imagens”
35. <i>In actione sexta</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens o testemunho que eles proclamaram a respeito do sexto sínodo”
36. <i>In actione quarta</i>	“Porque em nenhum lugar, em nenhuma ocasião, pelos exemplos ou palavras dos apóstolos, como eles tagarelaram, foi ensinado adorar imagens”
37. <i>In eadem actione</i>	“Porque não diz respeito à adoração de imagens, como eles reivindicam, a sentença do bem-aventurado Cirilo, no seu comentário do Evangelho segundo Mateus”
38. <i>In actione sexta</i>	“Porque é de grande temeridade e de enorme absurdo querer equiparar as referidas imagens ao corpo e ao sangue do Senhor, assim como nesta mesma ideia vã se lêem aquelas coisas que estão escritas a favor das imagens que devem ser adoradas”
39. <i>In eadem actione</i>	“Porque presumidamente e ignorantemente Tarasio, com seus seguidores não temem equipará-las aos objetos sagrados”
40. <i>In actione sexta. In tomo secundo Epiphanius legit</i>	“Porque não tem relação com os padres [ou Pais da Igreja orienta], como eles dizem: <i>Corte o Senhor todos os lábios bajuladores, a língua que fala soberbamente</i> ”
41. <i>In eadem actione</i>	“Porque nos seus autores não está atestado o que foi escrito: <i>Os inimigos esgotaram suas lanças contra as fronteiras, e Tu destruíste (as suas cidades)</i> ”
42. <i>In actione quarta</i>	“Como deve ser entendido: <i>Senhor, em sua cidade farás destruir a tua imagem</i> , porque está certo no capítulo, como de resto eles, de outra forma, entendem o que está dito”
43. <i>In eadem actione</i>	“Porque não foi dito, como eles se vangloriam, por causa daqueles que adoram imagens: <i>Pois o Senhor não abandonará o cetro dos pecadores sobre a parte dos justos, para que os justos não estendam sua mão ao crime</i> ”
44. <i>In actione quarta</i>	“Sobre aquilo que João o presbítero; Teodósio, abade do monastério de santo André, recitando e dizendo as palavras de João Crisóstomo: <i>Eu vi o anjo em uma imagem perseguindo uma multidão de bárbaros</i> , disse: <i>Quem é este anjo senão aquele a respeito do qual está escrito: pois que o anjo do Senhor abateu cento e oitenta e cinco mil dos assírios que acossavam Jerusalém no espaço de uma noite</i> ”
45. <i>In eadem actione</i>	“Dementíssimo e carente de razão o dito de João o presbítero e legado dos orientais no qual afirmou porque <i>não estando presente o imperador [honra-se] sua imagem, pois não se deve desonrá-lo, visto que também agora o Senhor de todos Jesus Cristo não se apresenta visivelmente a nós – pois é invisível aos nossos olhos carnis, pois assim como Deus está em todos os lugares – deve ser honrada a Sua imagem, assim como o Pai julgou que deve ser adorada a imagem do imperador</i> ”
46. <i>In actione quarta</i>	“A respeito do que João o presbítero e emissário dos orientais, imprudentemente teria dito que claramente estabelece a adoração das imagens: <i>Lê-se: erigiu Jacó o título a Deus e o benzeu</i> ”
47. <i>In eadem actione</i>	“Quão absurdamente agem aqueles que citam o exemplo da lei divina para sustentar a adoração de imagens dizendo que Moisés, tendo Deus mandado, teria feito o propiciatório e dois querubins e a Arca da Aliança”
48. <i>Reprehensio. Capitulo XLVIII</i>	“Porque é um grande sacrilégio entender as santas Escrituras de modo diferente do que devem ser entendidas, e ajustá-las a sentidos que elas não têm, assim como no errôneo sínodo que foi feito na Bitínia sob o governo de Constantino mediante sua mãe Irene sendo Tarásio bispo de Constantinopla”
49.	“Qual é a diferença entre imagem, semelhança ou igualdade”
50.	“Porque é contra os ensinamentos do bem-aventurado Gregório, pontífice da cidade de Roma, adorar ou quebrar imagens”
51.	“Porque agem contra a ordem de Deus aqueles que anatematizam seus pais e se, conforme sua opinião, seus predecessores foram hereges, então eles são gerados por heréticos, é sabido e consagrado. Seja: não se deve condenar a geração anterior, ou: quão distante está seu erro daquele dos pais, quando está claro que eles destruíram imagens enquanto se acredita que devem ser adoradas”

Número do capítulo na resposta de Adriano I e localização nas atas de Nicéia I	Exposição do capítulo
52.	“Quão inútil e imprudentemente os gregos tentaram em seu sínodo anatematizar a Igreja católica porque não adora as imagens embora deveriam, em verdade, examinar o que a Igreja de cada uma das partes gostaria de dizer a respeito desta questão”
53.	“Por qual razão a mulher não deve instruir no sínodo, assim como se lê que Irene fez no sínodo deles”
54.	“Porque pelas imagens, como eles dizem, alguns indícios devem ser estimados existentes, quando todavia não todas as coisas nas quais ou pelas quais os milagres aparecem devem ser adoradas, por esta razão as imagens não devem ser adoradas”
55.	“Sobre os apócrifos e todas as futilidades dignas de zomba que eles interpuseram na sua linguagem”
56.	“Sobre aquilo que quanto mais exemplos tiram dos heréticos e daqueles que desdenham e desprezam as imagens, tanto mais censurando e injuriando os seus antepassados, desonram os seus pais, os quais sem dúvida confessavam neste assunto serem seguidores daqueles [heréticos]”
57	“Porque não é contra a religião cristã, como eles dizem, não cultivar e não adorar imagens”
58	“Porque não é de pouco erro tentar equiparar as imagens feitas pelos homens à arca da Aliança do Senhor, como eles tentam fazer no seu sínodo”
59	“Porque as imagens não devem ser comparadas às relíquias dos santos mártires e confessores, como eles em seu errôneo sínodo se esforçam por fazer, de tal modo que relíquias ou são provenientes do corpo daqueles santos, imagens, na verdade, nem no corpo nem em volta dele estariam, ou haveria, de estar, como acreditam aqueles aos quais esta ideia é atribuída”
60	“Porque aquele sínodo nulamente pode se equiparar ao sínodo de Nicéia, ainda que tenha sido realizado no mesmo lugar, assim como se conta que João / o presbítero disse exageradamente, pois que como se sabe, não somente nas outras coisas mas também nos artigos de fé estão em desacordo”
61. <i>Capítulo Iº</i>	“Contra aqueles que dizem: <i>assim como nos livros da divina Escritura, assim nós, que velamos pela pureza da fé, temos a imagem pela memória da veneração</i> ”
62. <i>Capítulo II – in actione secunda</i>	“Inútil e extravagante e digno de riso o dito declarado por Agapio, bispo de Cesarea e Capadócia, repreensível naquilo que ele disse: <i>está escrito em nossas sagradas Escrituras</i> ”
63. <i>Capítulo III – in actione quarta</i>	“Inútil e insensato e cheio de erros o dito daqueles que dizem: <i>Quem teme a Deus, honra inteiramente, adora e venera do mesmo modo o Filho de Deus, Cristo nosso Deus, e o signo de Sua cruz e a figura de Seus santos</i> ”
64. <i>Capítulo IV – in eadem actione</i>	“Sobre aquilo que o mesmo João de maneira incorreta disse: <i>Pela imagem, que se dispõe por cores, Sua força é adorada e glorificada, alcançamos sua memória no mundo presente</i> ”
65. <i>Capítulo V – in actione quinta</i>	“Sobre aquilo que eles dizem: <i>quem despreza as imagens comete o mesmo crime que Nabucodonossor, que levou os ossos dos reis de Judá ao sepulcro e, tendo matados seus filhos, arrancou os olhos do rei de Judá e levou o querubim ao templo</i> ”
66. <i>Capítulo VI – in actione quinta</i>	“Sobre aquilo que conforme o dito do diácono Demétrio os pais dele agiram imprudentemente e desordenadamente ao queimar dois livros de prata porque neles havia algo sobre as imagens e, de um outro livro, arrancaram duas páginas”
67. <i>Capítulo VII – in eadem actione</i>	“Sobre aquilo que, observando as imagens no mesmo livro em capas prateadas, Leoncio Asecrata se vangloriou de ter encontrado um proveito agudíssimo e engenhosíssimo para seu erro”
68. <i>Capítulo VIII – in epistola imperatoris</i>	“A respeito do que Constantino e Irene, na carta dirigida ao venerável Adriano, papa da cidade de Roma, escreveram: <i>Rogamos tua paternidade e sobretudo Deus pede para que não se perca nenhum homem</i> ”
69. <i>Capítulo IX – in actione quarta</i>	“A respeito do que o citado João disse: <i>Em forma de homem [Deus] lutou com ele [Jacó] e chamou-o de Israel, o que é interpretado: o espírito vê Deus</i> ”
70. <i>Capítulo X – in eadem actione</i>	“Porque não julgam corretamente aqueles que dizem: <i>Se conforme a legítima tradição de Moisés se prescreve ao povo que seja colocado nas extremidades das orlas das vestimentas uma linha púrpura, para a memória e a conservação dos preceitos, muito mais se prescreve a nós, por meio de uma pintura que se assemelha aos homens santos, ver como terminaram suas vidas e imitar a fé deles, conforme a tradição apostólica</i> ”

Número do capítulo na resposta de Adriano I e localização nas atas de Nicéia I	Exposição do capítulo
71. <i>Capítulo XI – in actione quarta</i>	“Porque João o presbítero não teria se expressado bem, ele que, para sustentar a adoração das imagens disse: <i>Também Jesus zelosamente erigiu doze pedras em memória de Deus</i> ”
72. <i>Capítulo XII</i>	“Porque não é igual à adoração de imagens, como eles dizem, a adoração do profeta Natã diante de Davi”
73. <i>Capítulo XIII</i>	“Porque a sentença de João, bispo de Constantinopla, a qual eles interpretam como testemunho da adoração de imagens, não se reconhece dizer respeito a isso que eles julgam”
74. <i>Capítulo XIV – in actione quarta</i>	“Porque os juízes que estiveram no citado sínodo com arrogância e inconvenientemente tentaram exaltar as artes pictóricas, dizendo: <i>seguramente a arte pictórica é uma arte pia, e não de forma justa alguns as rebaixam estupidamente; pois o próprio Pai recomenda piamente aqueles que são pintores</i> ”
75. <i>Capítulo XV – in eadem actione</i>	“Inútil e pleno de mentira o dito de João o presbítero e legado oriental que diz: <i>os pintores não se opõem às Escrituras, mas o que quer que as Escrituras digam, elas fazem ver, de maneira que [os pintores] são concordantes com as Escrituras</i> ”
76. <i>Capítulo XVI – in actione quinta. Et inventum est in quarta</i>	“Falsíssimo e digno de riso o dito de João o presbítero que, não menos do que os outros, se nota ter ficado louco na adoração das imagens. Ele afirmou: <i>quem adora as imagens e diz: pois este é o Cristo filho de Deus, não peca</i> ”
77. <i>Capítulo XVII – ex sensu</i>	“Porque aqueles livros de ações dos Pais, dos quais os autores se ignora, não são inteiramente idôneos para os testemunhos que devem ser apresentados e aqueles que dizem respeito à discussão, que devem ser confirmados”
78. <i>Capítulo XVIII – reprehensio</i>	“Porque não têm boa memória aqueles que, para não se esquecerem dos santos e certamente do próprio Senhor, por esta razão, ergueram imagens”
80. <i>Capítulo XX – In actione septima</i>	“Por qual motivo o mistério da cruz do Senhor é diferente das imagens, as quais eles se esforçam para equiparar aquele mistério”
81. <i>Capítulo XXI – In finem libri</i>	“Sobre aquilo que Constantino e Irene dizem em seus escritos: por meio daquele que Deus <i>conregnat</i> conosco”
83. <i>Capítulo XXIII – in eadem actione</i>	“Porque Deus não está em um lugar, eles menos doutamente disseram: <i>Veneramos e adoramos da mesma forma [como adoramos a imagem] o lugar de Deus</i> ”
84. <i>Capítulo XXIV – in eadem actione</i>	“Porque não se pode afirmar a adoração de imagens, como eles que a desejam ardentemente devaneiam, a partir daquilo que se conta, que Salomão teria feito no templo bois e leões”
85. <i>Capítulo XXV</i>	

Esta tabela nos permite concluir que, se a ordem dos capítulos apresentada pelo papa corresponde àquela que ele havia encontrado na capitulária, houve uma significativa reorganização quando da composição do tratado. Os LC têm início com a crítica às fórmulas bizantinas, entendidas pelos francos como demonstração da soberba dos gregos, enquanto este documento é inaugurado com censuras ao uso dos testemunhos em Nicéia II.

As respostas do papa são todas fundamentadas nas Escrituras e nos Pais, dentre os quais o mais recorrente é santo Agostinho. Um dado importante é o fato de que Adriano I apresenta o próprio concílio de Nicéia II como um testemunho da tradição da Igreja, o que parece confirmar seu apoio à reunião. A insistência na sede papal, que, como afirmamos, é recorrente, se faz nesta carta de forma mais categórica. A carta de Adriano I é mais uma evidência de nosso problema da afirmação dos poderes. Parece verossímil supor que, diferente da harmonia que pode ter existido entre Adriano I e Carlos Magno com relação aos assuntos da Itália, neste momento o papa tenha temido que a autonomia da Igreja estivesse ameaçada pelo rei franco.

Uma vez introduzidos os documentos relacionados ao tratado e o contexto no qual ele foi composto, é possível observarmos os capítulos que evidenciam a posição política de Carlos Magno, que se coloca como protetor da Igreja e da verdadeira doutrina. Os LC são uma importante exposição da teologia franca, mas também expressam uma tomada de posição política do rei franco. Desde o prefácio, ele se expressa enquanto protetor da fé católica em oposição aos bizantinos, soberbos, hereges e usurpadores; os francos afirmam terem sido compelidos, obrigados, a escrever contra os erros cometidos na assembléia oriental. Se o autor do tratado refuta fervorosamente os testemunhos bíblicos e patrísticos, ele também não se abstém de questionar de maneira enérgica o modo como os imperadores orientais se apresentam, e é neste questionamento que, para nós, reside o projeto imperial de Carlos Magno: as críticas aos imperadores oferecem neste rei um governante mais apto para dirigir a cristandade.

Como foi exposto no segundo capítulo, Carlos Magno herdou parte do reino franco de seu pai, o rei Pepino, e, após a morte de seu irmão, reunificou os francos

“Quod opus adgressi sumus cum cohibentia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum, non arrogantiae supercilio, sed zelo Dei in veritatis studio, quoniam sicut iustis et honestis rebus inhaerere sanctum, ita nimirum pessimis et inordinatis rebus animum accommodare peccare est”⁵¹

C. Chazelle afirmou que os LC são o mais ambicioso trabalho dos letrados da corte deste rei, e um documento que teve por intuito mostrar sua superioridade em relação aos governantes bizantinos em todos os níveis possíveis⁵².

Desde o prefácio geral do tratado, Carlos Magno é claramente identificado com o protetor da Igreja que, esta, resiste aos perigos internos e externos, às rebeliões e aos hereges:

“Nossa mãe Igreja, redimida pelo preciosíssimo sangue do esposo Cristo, banhada pela regeneração de um oceano salutar, saciada pelo alimento salvador do corpo e por beber o sangue, ungida pela benção de um líquido aromático, difundida por toda órbita do globo terrestre em paz, sofre guerras por vezes externas e por vezes internas, às vezes atingida por ataques externos e às vezes é abalada por agitações dos seus sujeitos. Ocasionalmente é atingida por distúrbios dos incrédulos ou dos hereges.

⁵¹ LC *Praefatio*, página 101.

⁵² Chazelle, C. **The Crucified God in the Carolingian Era**. Theology and Art of Christ's Passion. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001; página 40.

Com efeito existe a arca que contém dentro de si as almas que devem ser salvas, cujo tipo daquele antigo Pai produzia, que atravessa as tempestades do dilúvio, as mais cruéis deste tempo, sem perigo do naufrágio, e é incapaz de ceder às mortíferas inundações do século presente, ou de separar-se pelo cerco dos poderes adversários que a atacam muitas vezes. Mas, por aquele que está em favor dela, e sobretudo luta por ela, foi colocado nela um muro, como diz o profeta:

Naquele dia, cantar-se-a este cântico na terra de Judá: Temos uma cidade forte.

Sobre teus muros, ó Jerusalém, posteis guardas; em perpétuo eles não se calarão nem de dia nem de noite.

Que resiste aos adversários e tolera as inquietudes que causam tumulto, e persevera naqueles que correm à confissão da verdadeira fé, recebidos em seu colo e com um espírito obstinado, lutam nessa mesma confissão contra os afastados, e não cessam de cantar com Davi:

Quanto me oprimiram, desde a juventude – Israel que o diga! - quanto me oprimiram desde a juventude, mas nunca puderam comigo.

Esta arca expõe incessantemente o mistério da Santa Trindade pelas partes do discurso trino, enquanto suplica suas palavras que devem ser percebidas pela divina majestade, i.e., a melodia do salmodiar, que ela exhibe inexoravelmente e o clamor do que deve ser compreendido não pelos ouvidos, mas pelas infáveis percepções da divina majestade.

(...) De fato a Mãe é santa, imaculada, gloriosa, incorrupta e fecunda que não só não pode renunciar à virgindade, mas também não deixa de gerar os filhos; que quanto mais é perturbada pelas adversidades do mundo, tanto mais é elevada seja pelo que promove, seja pelas excepcionais virtudes, e quanto mais é pressionada, tanto mais é exaltada. Como o profeta, pela representação de Deus, assim introduz aquele que fala:

Quando te invoco, responde-me, meu justo Deus! Na angústia tu me aliviaste... ⁵³

⁵³ LC Praefatio, páginas 98-99: “*Ecclesia mater* nostra, pretiosissimo sponsi Christi sanguine redempta et regeneratione salutaris gurgitis lota et salutifero edulio corporis et haurtu sanguinis satiata/et nectarei liquoris unguine delibuta et per universum orbem terrarum in pace diffusa, aliquando externa, a liquando intestina perpetitur bella, aliquando exterorum concutitur incursibus, aliquando civium pulsatur tumultibus. Nonnumquam videlicet incredulorum vel hereseorum inpellitur infestationibus, nonnumquam vero scismaticorum vel arrogantium turbatur similitatibus.

Est enim *arca* salvandas intra se continens animas, cuius typum antiqui illius patris arca gerebat, quae in huius saeculi *sevissimas diluvii* absque *nafragii periculo* transigit *procellas* et nescit mortiferis praesentis saeculi alluvionibus cedere nex infestantium adversarum potestatum obsidione fatescere, sed illo pro ea et maxime in ea pugnante, qui positus est in ea murus dicente propheta: *Urbs fortitudines nostrae salvator, ponetur in ea murus et antemurale*, et qui *super eius muros constituit custodes*, qui *tota die et tota nocte in perpetuum non tacebunt*, adversariis resistens et tumultiferas inquietudines tolerat et ad vere fidei confessionem convolatibus in gremio susceptis et eidem confessioni obstinata mente reluctantibus abdicatis inconvulsa et / intemerata perseverat et cum David canere non cessat: *Saepe expugnaverunt me a iuventute mea, dicat nunc Israhel, saepe expugnaverunt me a iuventute mea, etenim non potuerunt mihi*. Quae incessanter *per partes trinae orationis* mysterium sanctae *Trinitatis exponit*, dum et verba sua auribus divinae maiestatis percipienda, id est psallendi melodiam, quam sine intermissione / exhibet, deprecatur et clamorem intelligendum, id est *cordis affectum*, qui non auribus carnalibus, sed ineffabilibus divinae maiestatis auditibus mirabiliter excipitur, devota mente exorat et orationis suae vocem intendendam exposcit, ut scilicet declaret hanc esse orationem perfectam quam *mentis affectus ardentis inflammat*. Et quamquam metaforicos *mutatis verbis sensus nostros inmiscet*, divinam tamen naturam credit *non partibus membrorum discernenda discernere, sed una virtute cuncta peragere*, qui ea, *quae a nobis videntur, audit et, quae cogitavimus* sive cogitaturi sumus, *intro inspicit* nec quicquam eius ineffabili lumini potest abscondi. *Auribus etenim verba percipere, clamorem intellegere*, voci orationis intendere quamquam iterate sub varietate verborum per id locutionis genus, quod a rethoribus *metabole* dicitur, proferantur, *trina* tamen *repetitio unum idemque significat*. Quae etiam in invocatione regis et Dei sive Domini, dum dicit: *Rex meus et Deus meus, quoniam ad te orabo*,

A Igreja, que guarda as almas que devem ser salvas atravessa os dilúvios e resiste sem se fender, nem mesmo com a opressão de seus adversários, que frequentemente a atacam. Ela “suporta as inquietudes (...) e persevera naqueles que correm à confissão da verdadeira fé”, que lutam obstinadamente contra os que se afastam dela. Quanto mais a santa, imaculada e incorrupta Igreja é perturbada pelas adversidades do mundo, mais suas virtudes se expandem, e os bons servos devem lutar por ela.

O autor não tarda em apresentar os adversários que se distanciaram da Igreja: aqueles que audaciosa e imprudentemente se reuniram na Bitínia para destruir as imagens, “*Gesta sane est ante hos annos in Bithiniae (...) ut imagines in ornamentis ecclesiae et memoria gestorum ab antiquis positas incauta abolerent abdicacione...*”. Eles (os iconoclastas), não apenas os governantes, como também os sacerdotes, confundiram gênero – a imagem – e espécie – os ídolos – sobre o que o tratado estipula que “*Nam cum pene omne idolum imago sit, non omnis imago idolum*”⁵⁴. O autor diferencia os ídolos das imagens que ornamentam as igrejas ou fazem ver as coisas que foram feitas, o que os iconoclastas foram incapazes de fazer.

Mas, pior do que os iconoclastas, os iconodúlios tentaram impor a toda a Igreja a veneração dos ícones e anatematizaram seus próprios pais no concílio de Nicéia. Eles erram da mesma maneira como haviam feito seus predecessores, “*et si dispar est negotio, est tamen compar flagitio, et cum sit posterior tempore, non tamen posterior crimine*”⁵⁵.

A confissão de fé carolíngia não se apresenta no início do tratado, como era costume dos orientais nos procedimentos sinodais, mas no primeiro capítulo do terceiro livro no qual foi escrito “Confessamos a fé católica, que recebemos dos santos pais, que nós mantemos e na qual, com o coração puro, acreditamos”. Em lugar da confissão de fé o tratado tem início com a crítica ao que foi escrito pelos imperadores em sua missiva ao papa, que seria uma expressão convencional e estereotipada, mas que foram entendidas como blasfemas: “Sobre aquilo que Constantino e Irene dizem em seus escritos: *Por aquilo, que Deus conregnat conosco*”. O verbo *conregnat*, reinar junto, soa absurdo aos carolíngios; como podem reinar junto com Deus aqueles que não compartilham com Ele da existência desde o princípio, da eternidade e cuja essência é incomparável à Sua? Sua existência e seu governo distinguem fundamentalmente da existência e governo dos homens. O autor se apoia nas Escrituras – como, por exemplo, nos Salmos, ou em Ex. 3, 14⁵⁶ – para mostrar a blasfêmia cometida pelos imperadores, que se equiparam a Ele.

Domine, tres personas et unam substantiam in divinitate se credere et fateri demonstrat, cum trium nominum invocationi non pluralia, sed singularia verba interserit.

Est enim sancta mater, est immaculata, est praeclara, est incorrupta, est et fecunda, quae et virginitatem amittere nescit et filios generare non desinit, quae, quanto amplius mundi adversitatibus feritur, tanto auctoribus sive excellentioribus / virtutibus dilatatur, et quanto plus premitur, tanto amplius exaltatur. Quam propheta per ethiopeian Dei sic introducit loquentem: Cum invocarem te, exaudisti me, Deus iustitiae meae: in tribulatione dilatasti me.

⁵⁴ LC Praefatio, página 99.

⁵⁵ *Ibidem*, página 100.

⁵⁶ *Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é”. Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós’”*

Os três capítulos subsequentes seguem com as críticas aos termos usados pelos gregos. O segundo capítulo expõe aquilo que “Constantino e Irene, na carta dirigida ao venerável papa da sede apostólica, Adriano, escreveram: *Elege-nos Deus, que, na verdade, buscamos a sua glória*. A explicação do capítulo tem início com um trecho de João 7, 18: “Quem fala por si mesmo procura sua própria glória”. Se os bizantinos buscassem realmente a Sua glória, eles teriam seguido o bom exemplo que Ele ofereceu com a Encarnação, em lugar de tentar impor o que não serve à glória de Deus; ou seja, as falsas imagens que não têm razão ou sentido. As representações em cores não são reais, e nem servem a Deus – elas podem servir aos homens enquanto auxílio para o conhecimento daquilo que Deus e seus servidores ensinaram, mas elas não podem agradá-Lo. Elas não são santas, elas não são um exemplo. Se for observado que neste capítulo o autor se aproxima da concepção dos primeiros Pais que pregaram o culto em espírito e que defenderam que Deus é suficiente a Ele próprio, a afirmação de que os caraolíngios desconhecaram as questões orientais e por isso escreveram seu tratado perde seu sentido. O autor compartilha da noção de que a matéria não pode ser considerada santa. Ele escreve:

*“Quae dum ita se habeant, quisquis eas veritatem dicit et in eis se gloriam Dei quaerere asserit, longe a veritate discessit. Non autem in imaginibus manufactis gloriam Dei David senserat...”*⁵⁷

O terceiro capítulo expõe “A respeito do que Constantino e Irene declaram na sua *divalia* terem feito ou escrito”. Novamente, a crítica se dirige à palavra *divalia*, ou *divalia sacra*, que denomina a carta enviada pelos imperadores ao papa. Para o autor dos LC, os gregos chamaram *divalia* escritos fraudulentos que buscam introduzir novidades à Igreja; como podem estes escritos serem divinos, de deus (*divo*)? Mais uma vez a expressão é entendida como um sinal de soberba, assim como havia sido *conregnare*; mais uma vez os imperadores blasfemam ao tentarem se equiparar a Deus, assim como eles tentaram equiparar as imagens às coisas sagradas como a cruz e as relíquias. O testemunho dos Salmo 137,6 é evocado: “Ele vê o humilde e conhece o soberbo de longe”. O autor insiste ao longo de todo o tratado na falta de humildade dos bizantinos e afirma que seus escritos não merecem o nome de divinos:

*“Mendax nomen 'divale' non inmerito est, quod peccatpres pro suis meritis aeternis suppliciis mancipatos divinitatem astruere nituntur esse adeptos.”*⁵⁸

No quarto capítulo do primeiro livro há mais uma vez uma crítica ao que foi escrito na missiva enviada ao papa pelos imperadores: “A respeito do que Constantino e Irene na carta dirigida ao venerável Adriano, papa da cidade de Roma, escreveram: *Rogamos pela tua paternidade, e,*

⁵⁷ LC, página 119.

⁵⁸ LC, página 122.

sobretudo, *Deus roga para que não se perca nenhum homem*". O autor escreve:

*"Qui Deum sibi 'conregnare' procaciter et sua gesta 'divalia' superbe et gentiliter dicere audet, indubitanter et Deum, cuius est regnum et imperium, quemquam 'rogare' dicere audebit, ut dum sibi temerariam celsitudinem prorogat, divine maiestatis imperio quiddam derogare contendat."*⁵⁹

Da mesma maneira como Deus não precisa das cores para Sua glória, Ele não roga aos homens. O autor lembra que Ele é onipotente:

*"Nam cum in Deo indigentia nulla sit, et 'rogare' obsecrantis sit et 'obsecrare' indigentis, quisquis igitur Deum rogare quid dicit, ei procul dubio indigentiam adscribit. Cui si indigentia inest, et necessitas. Si necessitas inest, omnipotentia deest. Omnipotentia [autem] illi est, igitur indigentia deest."*⁶⁰

Ao que Adriano I respondeu:

De Proverbiis (Prov. 8, 14-17) Salomonis, infra cetera (?): "Meu est consilium et equitas, mea prudentia, mea est fortitudo. "Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Per me principes imperant et potentes devertunt iustitiam. Ergo diligentes me diligo". Et post plurima: "Misericordia et veritas custodiunt regem, et roboratur clementia thronus eius etc."

Se Deus roga aos homens, falta a Ele onipotência, afirmação que também se constitui em blasfêmia. Toda a exposição grega aponta para sua inaptidão para governar os homens, em decorrência de sua arrogância. F. Knop escreveu que o estudo do prefácio dos LC mostra que Carlos Magno entendeu seu governo como a realização da *civitas Dei*, do que o tratado é um testemunho⁶¹. Ora, a *civitas Dei* não pode ser governada por líderes inábeis aos quais faltam as principais virtudes, a começar pela humildade, uma vez que eles se equiparam a Deus e chegam ao absurdo de afirmar que Ele roga aos homens, e não o contrário.

Os capítulos 7-9 do primeiro livro tratam da supremacia da Igreja em questões da fé e das noções de imagem e similitude. Retornaremos a eles no final deste capítulo. A exposição de número 18 afirma que a esperança dos que põem sua salvação nas imagens é vã, assim como havia feito Atanásio de Alexandria nos primeiros séculos do cristianismo. A esperança de salvação deve ser depositada no acordo com a Igreja, nos exemplos dos santos, na vida virtuosa, e não em doutrinas cismáticas que visam o mal.

O segundo livro foi dedicado, quase em sua totalidade, à análise dos testemunhos bíblicos e

⁵⁹ LC, página 125.

⁶⁰ *Ibidem, idem.*

⁶¹ Knop, F. *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus*. Greifswald, 1914, página 19.

patrísticos – um de seus capítulos questiona a autoridade de Gregório de Nissa. No capítulo 21 os francos refutam a afirmação de que é contra a religião cristão não adorar e venerar as imagens. De acordo com os LC, não foi escrito em nenhum dos antigos documentos nem nas Escrituras que as imagens devem ser veneradas ou adoradas: “*Solum namque Deum colere, ipsum adorare, ipsum glorificare debere totius divinae Scripturae tuba terribilis intonat*”⁶². A mesma afirmação é refutada posteriormente, quando se estabelece que não foi ensinado em nenhum lugar ou ocasião, nem pelos exemplos, nem pelas palavras dos apóstolos, que se deve adorar as imagens.⁶³ A religião cristã instrui que somente Deus deve ser cultuado e adorado, e não fazê-lo é contra a religião; deixar de cultuar imagens não o é. Posteriormente, no capítulo XXIII, foi afirmado ser contra os ensinamentos de Gregório Magno quebrar ou adorar as imagens. Se em muitas passagens do tratado os francos parecem mais próximos do pensamento iconoclasta do que da aceitação das imagens, aqui sua compreensão sobre o tema fica clara: as imagens não devem ser adoradas, posto que a adoração é reservada a Deus, elas não merecem honras nem podem ser responsáveis pela salvação da alma. Mas elas não devem, por outro lado, ser destruídas, visto que podem ter uma função na cristandade:

*“Et istis hinc adorantibus, illis inde frangentibus spretis, nostrae partis sibi ecclesiam adsiscit, quae mediocritatis callem recti itineris carpens et in ornamentos ob memoriam habere concedit et istos hinc adorantes, illos frangentes dispiciendo postponit”*⁶⁴

A exposição introduz aos debates o testemunho de Gregório, que determinou a atitude carolíngia para com as imagens. C. Chazelle, que entende haver dificuldades no diálogo entre francos e bizantinos, afirmou que, apesar de existirem problemas na relação entre os LC e as atas de Nicéia II, o tratado apresenta uma concepção consistente e cuidadosamente trabalhada da natureza e das funções das imagens artísticas⁶⁵. A ideia de que não há um diálogo, ou de que há uma incompreensão carolíngia das sutilezas do pensamento oriental foi afirmada por mais de um pesquisador. Esta tese, no entanto, não concorda com esta análise; para nós o que parece ser um hiato entre os dois mundos – Oriente e Ocidente – pode ser interpretado como o posicionamento do rei que entende o que foi dito pelos bizantinos, mas recusa veementemente.

Um dos capítulos que nos parecem mais importantes para a nossa hipótese é o que conclui o livro II:

“Porque agem contra a ordem de Deus aqueles que anatematizam seus pais e se, conforme sua opinião, seus predecessores foram hereges, então eles são engendrados por heréticos, é sabido e consagrado. Seja: não se deve condenar a geração anterior, ou quão distante está seu erro daquele dos pais quando está claro que eles destruíram imagens, enquanto se

⁶² LC, página 274.

⁶³ LC II, 25, página 284.

⁶⁴ LC, página 278.

⁶⁵ Chazelle, C. “Matter, Spirit and the Libri carolini.” In: **Recherches Augustiniennes**, Vol. 21, 1986.

acredita que devem ser adoradas”

As Escrituras determinam: *Honre teu pai e tua mãe. Bendito aquele que honra seu pai e sua mãe, e maldito aquele que não honra seu pai e sua mãe.* O anátema aos antecessores significa sua desonra, e aqueles que o fazem são arrogantes. A santa, católica e universal Igreja afirma que não apenas os pais devem ser honrados, mas os amigos fiéis, que devem ser entregues à piedade de Deus.

Além deste capítulo, a crítica à elevação de Tarásio, elaborada na segunda exposição do terceiro livro, que de laico passou a patriarca, também é importante para a demonstração franca de que o império oriental não mais servia para o governo, a gerência da cristandade. Foi escrito:

“Porque Tarasio tentou esconder um erro com outro erro e, de indisposição em indisposição, esvaiu-se, pois que, tendo sido convertido repentinamente de laico e impelido ao episcopado no seu esforço para retificar a adoração da imagem...”

Os outros capítulos que expõe a superioridade política de Carlos Magno são:

“Quão inútil e imprudentemente os gregos tentaram anatematizar a Igreja católica porque não adora as imagens, embora deveriam, em verdade, examinar o que a Igreja de cada uma das partes gostaria de dizer sobre a questão”⁶⁶

“Por qual razão a mulher no sínodo não deve instruir, assim como se lê que Irene fez no sínodo deles”⁶⁷

“Porque inutilmente eles chamam seu sínodo de universal, apesar de, como consta, não ter sido uma reunião de toda a Igreja”⁶⁸

Os capítulos apresentados demonstram claramente que Carlos Magno toma uma posição de líder civil e espiritual da Igreja, o que pode ter sido uma consequência de sua expansão territorial e de poder. Em primeiro lugar, o rei critica insistentemente a ausência da Igreja franca – ou “das Igrejas de todas as partes” - no concílio. Até este momento, era comum que os concílios ecumênicos fossem convocados pelos imperadores e se realizassem na presença da pentarquia oriental, ou seja, dos patriarcados de Roma, Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria; a representação desta pentarquia foi modificada com os avanços árabes, mas não havia sido cogitada a inclusão de patriarcados do Ocidente para que uma reunião fosse validada. A anuência papal era imprescindível para a confirmação das decisões conciliares, mas a composição dos participantes das assembléias

⁶⁶ LC II, 11.

⁶⁷ LC II, 13.

⁶⁸ LC III, 28.

não mudou. Alguns autores afirmaram que Carlos Magno teria ficado descontente por não ter sido convidado para Nicéia II, já que, em razão do projeto de aliança entre o reino e o Império, legados francos estiveram em Constantinopla não muito antes da reunião. Foi afirmado também que o ditreito do rei franco na questão das imagens teria sido usurpado por Irene e Constantino, o que teria dado o tom do tratado.

O sexto capítulo do segundo livro confirma a primazia da Igreja de Roma em assuntos da fé: “Porque a santa, católica e apostólica Igreja Romana é superior às outras Igrejas nas causas da fé, toda vez que surgir uma questão, ela deve ser inteiramente consultada”. Este capítulo foi entendido como a causa para o arquivamento dos LC; quando da resposta do papa Adriano, a submissão às decisões de Roma, que os carolíngios confessam, teria determinado o destino do tratado. Esta possibilidade, no entanto, nos parece obscura: os carolíngios tinham conhecimento desde antes do início da composição dos LC do apoio do papa ao concílio de Nicéia, uma vez que as cartas de Adriano I foram anexadas às atas, e eles podem mesmo ter ocultado críticas ao próprio papa no corpo de se tratado. Elaborar uma capitulária, que, lembramos, tinha um caráter legislativo, e, posteriormente, um extenso tratado censurando um concílio ao qual o papa havia oferecido apoio nos parece mais desafiador do que podem ter pretendido os carolíngios. Além disso, se a rigidez do papa determinou o esquecimento dos LC, porque, com a eleição de seu sucessor Leão III, pontífice com quem Carlos Magno teve uma relação muito mais amena e que coroou este último imperador, a questão não foi trazida de volta à superfície?

A confissão de fé elaborada no primeiro capítulo do terceiro livro demonstra a percepção da Igreja franca como responsável pela pureza e o cuidado da Igreja. O credo é, normalmente, o ponto de partida de tratados teológicos, por ser a promessa de defesa da fides cristã⁶⁹.

No tratado foram empregados termos desqualificadores para denominar os bizantinos como *ridiculosissimi*, digno de riso, imprudentemente, estupidamente, irracionalmente, inoportuno e cheio de delírios, soberbamente e arrogantemente: “*Absurdissime et incaute contra eos, qui imagine adorare contempnunt...*” (LC II, 12); “*De eu, quos incaute et inordinate dicunt...*” (LC I, 13); “*Quod non pertineat ad imaginum adorationem, ut illi stultissime et irrationabiliter putant...*” (LC I, 16); “*Inoportuna et deliramento plena dictio Leonis Fociae...*” (LC I, 25); entre outros termos depreciativos e mesmo ultrajantes.

A partir do que foi exposto, é legítimo pensar que o rei franco, diante do qual o tratado foi lido e por quem ele foi aprovado, se coloca com o novo imperador da cristandade, que não pode seguir guiada por governantes inábeis. D. De Bruyne afirmou que os LC são:

“Uma obra destinada ao papa, elaborada sob o nome do grande rei, redigida com um cuidado particular por algum teólogo do círculo real, e que foi, finalmente, revisada em

⁶⁹ Mitalaité, K. *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*. Institut d'études augustiniennes, 2007.

Os bizantinos comprometeram a unidade da Igreja, tanto com o iconoclasmo, quanto com a iconodulia, e, de maneira indouta, usurparam o pensamento dos Pais, com o intuito de introduzir novidades à fé católica. Eles introduziram noções estrangeiras à vida da Igreja, na visão franca, como a de que a honra oferecida às imagens é transferido ao protótipo.

A maior parte dos testemunhos evocados no tratado é de passagens bíblicas, o autor se baseia na interpretação das Escrituras para mostrar que o posicionamento do concílio de Nicéia II, repetidamente denominado “o sínodo que foi feito em partes da Bitínia”, era errôneo e se afastava do que foi ensinado pela Bíblia.

A participação ativa na vida da Igreja teria sido apenas o corolário da posição de Carlos Magno na nova conformação do mundo cristão. A Reforma carolíngia, que busca a pureza e uniformização da Igreja, é uma clara demonstração do lugar que o rei se atribui nesta nova cristandade, que se afasta cada vez mais das Igrejas orientais. A Igreja franca, alinhada com o papado, é apresentada como a mais apta a cuidar da *civitas Dei*, e as absurdidades atribuídas aos bizantinos vêm comprovar situação. O documento não apresenta uma exposição da cristologia, nem propõe um programa das imagens, seu objetivo é claro: contestar o concílio grego, e com ele a capacidade dos imperadores em guiar os fiéis.

Como afirmamos, a expansão territorial do reino franco parece ter encorajado o rei. O início do tratado enfatiza a extensão do domínio de Carlos Magno e o título de *patricius romanorum* lhe atribui o poder para atuar na defesa da Igreja. A análise dos LC, considerando o que foi exposto nos capítulos anteriores desta tese, levam à conclusão de que Carlos Magno, com a questão das imagens, tomou definitivamente uma posição enquanto o novo chefe secular da cristandade, vendo o seu reino como a verdadeira “Nova Roma”, em oposição a um império dominado pela soberba, decadente no que dizia respeito à manutenção da fé e da Igreja, comandado por uma mulher e um laico – a quem o autor recusa o título de patriarca – que amaldiçoaram seus pais, e por bispos cuja fé flutua e incompetentes mesmo na compreensão dos Pais e das Escrituras. Como poderiam comandar os cristãos aqueles que, em lugar de servir a Deus com a doutrina correta, acreditavam que Ele os servia? A própria carta de Adriano denuncia que o papa percebeu os movimentos de Carlos Magno, vista a maneira como ele insiste em seu poder como sucessor de São Pedro, e o cuidado de sua resposta em se afirmar superior aos poderes terrestres.

Se os LC são um importante tratado da teologia franca e de sua compreensão da noção de imagem, eles são também, e talvez principalmente, um manifesto de um rei que se pretende – e que se tornará – imperador.

⁷⁰ De Bruyne, D. “La composition des Libri carolini”, página 234.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Epistolae Hadriani I. Papae, K. Hampe (ed.). MGH, 5: *Ep. Karolini Aevi I*. Páginas 5-58.

Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus, ed. H. Bastgen, MGH, *Concil. II, Supplem. I*, Hanover, Leipzig, 1924. Reedição por A. Freeman colaboração de P. Meyavert, *Opus Caroli Magni contra synodum (Libri Carolini)*, MGH, *Concil. II, Supplem. I*, Hanover, Leipzig, 1998.

Theophanes. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Trad. Cyril Mango e Roger Scott. Oxford, 1997.

Obras de Referência

LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1926.

Bibliografia Geral.

ALEXANDER, PAUL J. Letters and Speeches of the Emperor Hadrian. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 49, 1938.

_____The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos). *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 7, 1953.

_____Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815). *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958.

_____ Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justifications. *Speculum*. Vol. 52, No 2, April 1977.

ALLGEIER, ARTHUR Psalmenzitate und die Frage nach der Herkunft der Libri Carolini . *Historisches Jahrbuch* No 46, 1926.

ANASTOS, MILTON V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 8, 1954.

APOSTOLOS-CAPPADONA, DIANE. *Breaking codes: Iconoclasm in Christianity and Islam from traditional Questions to new directions Inquiry*. In: Christianisme Oriental. Kérygme et Histoire. Mélanges Offerts au Père Michel Hayek. Paris: Geuthner, 2007.

AUZÉPY, MARIE-FRANCE *L'iconoclasm*. Col. "Que sais-je?". Paris, PUF. 2006.

BARBER, CHARLES. The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art. *Speculum* No 72, 1997.

BARUFFA, ANTONIO. *Les catacombes de Callixte: histoire, archéologie, foi*. Roma: Cidade do Vaticano, 1992.

BASTGEN, HUBERT. Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten *Libri Carolini*. *Neues Archiv* No 37, 1912.

_____ Alkuin und Karl der Große in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen. *Historisches Jahrbuch*, München, No 32, 1911.

BAUTIER ROBERT-HENRI. La chancellerie et les actes royaux dans les royaumes carolingiens. *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 142, 1984.

BELTING, HANS. Die Einharsbogen. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* No 36, 1973.

_____ *Likeness and Presence*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1994.

BERTELLI, CARLO. Pour une évaluation positive de la crise iconoclaste byzantine. *Revue de l'Art*, n°80, 1988.

BIGHAM, STÉPHANE *Les images chrétiennes. Textes historiques sur les images chrétiennes de Constantin le Grand jusqu'à la périodos posticonoclaste (313-900)*. Médiaspaul, 2010.

BOESPFLUG, FRANÇOIS; LOSSKY, NICOLAS(orgs.) *Nicée II 787-1987*. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

BRÉHIER, LOUIS. Sur un Texte Relatif ao Début de la Querelle Iconoclaste. *Échos d'Orient*, tomo 37, no 189-190, 1938.

BOOR, C. Zur Chronographie des Theophanes. *Hermes*, 25. Bd., H. 2, 1890.

BROWN, PETER. A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy. *The English Historical Review*, Vol. 88, No. 346, 1973.

BRUBAKER, LESLIE. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. Londres: Bloomsbery Publishing, 2012.

BRYCE, VISCOUNT. Religion as a Factor in the History of Empires. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 5,1915.

CHARANIS, PETER. Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 13, 1959. Dumbarton Oaks.

CHAZELLE, CELIA. Matter, Spirit and Image in the *Libri Carolini*. *Recherches Augustiniennes* No 21, 1986.

_____ Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseille in Word and Image. *Word and Image* Vol. 6 No 2, 1990.

_____ The *Crucified God in the Carolingian Era: Theology and Art of Christ's Passion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DARROUZÈS, JEAN. Éditions de Textes Byzantins depuis 1939. *Revue des Études Byzantines*, tomo 6, 1948.

_____ Listes épiscopales du concile de Nicée (787). *Revue des Études Byzantines*, tomo 33, 1975.

DELYIANNIS, DEBORAH M. Agnellus of Ravenna and Iconoclasm: Theology and Politics in a Ninth-Century Historical Text. *Speculum* No 71, 1996.

DÉROCHE VINCENT. Note sur la Vie d'Etienne le Jeune et sa chronologie interne. *Revue des études byzantines*, tome 60, 2002.

DESPINESCU, P. ANTON Un peuple solidaire dans la vénération des images et dans le culte des saints. *Annuaire Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

DIEHL, CHARLES. Une Vie de Saint de l'époque des Empereurs Iconoclastes. *Comptes-rendues des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, ano 59 no 2, 1915.

DRAGON, GILBERT. Holy Images and Likeness. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 45, 1991.

_____ *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*. 1996: Éditions

Gallimard.

DUMEIGE, GERVAIS L image du Christ Verbe de Dieu. Recherche sur L Horos du Ile concile de Nicée et la tradition théologique. *Annuarium Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

DVORNIK, FRANCIS. Emperors, Popes and General Councils *Dumbarton Oak Papers*, vol. 6, 1951. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.

FAVIER, JEAN. *Carlos Magno* São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FREEMAN, ANN. Theodulf of Orleans and the *Libri Carolini*. *Speculum* No 32, 1957.

_____ Further Studies in The *Libri Carolini* III. The Marginal Notes in *Vaticanus Latinus 7207*. *Speculum* No 46, 1971.

_____ Scripture and images in the *Libri Carolini*. *Testo e immagine nell'alto Medioevo. At delle Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto, No 41, 1994.

_____ *Theodulf of Orleans: Charlemagne's spokesman against the Second Council of Nicaea*. Aldershot e Burlington: Ashgate Publishing, 2003.

FREEMAN, ANN; MEYVAERT, PAUL. The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des-Prés. *Gesta* Vol. 40, No 2, 2001.

GANSHOF, FRANÇOIS L. Charlemagne. *Speculum*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1949)

GARSOÏAN, NINA. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. *Dumbarton Oak Papers*, Vol. 25, 1971. Leiden. New York. Köln, E.J. Brill, 1994.

GAY JULES. L'Etat Pontifical, les Byzantins et les Lombards sur le littoral campanien (d'Hadrien Ier à Jean VIII). *Mélanges d'archéologie et d'histoire* T. 21, 1901.

GEANAKOPOLOS DENO J. Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism. *Church History*, Vol. 34, No. 4, 1965.

GERO, STEPHEN. The *Libri Carolini* and the Image Controversy. *The Greek Orthodox Theological Review*. Brooklyn, Massachusetts Vol. XVIII, Nos 1 e 2, 1973.

GIAKALIS, AMBROSIOS *Images of the divine*. The Theology of Icons in the Seventh Ecumenical Council.

GOUILLARD, JEAN. Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien. *Revue des études byzantines*, tome 24, 1966.

_____ Contemplation et imagerie sacrée dans le christianisme byzantin. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 86, 1977-1978.

GRABAR, ANDRÉ. *L'iconoclasme Byzantin – le dossier archéologique*. Paris: Flammarion, 1984.

GRUMEL, VENANCE. Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine. *Échos d'Orient*, 34e année, N°164, 1931.

_____ La Date de Promulgation de l'Eclogue de Léon III. *Échos d'Orient*, ano 38, no 179, 1935.

_____ Notes d'Histoire et de Philologie Byzantines. *Échos d'Orient*, ano 39, no 182, 1936.

_____ Jean Grammaticos et saint Théodore Studite. *Échos d'Orient*, 40e année, N°186, 1937

_____ La Date de l'Éclogue des Isauriens: l'année et le jour. *Revue des Études Byzantines*. Tomo 21, 1963.

GRUNEBAUM, G. E. "Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment". In: *History of Religions*, Vol. 2, N°1, 1962.

GUÉRARD, LOUIS. Les Lettres de Grégoire II à Léon L'Isaurien. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* T. 10, 1890.

HAENDLER, GERT. *Die Libri Carolini, ein Dokument der fränkischen Frömmigkeitsgeschichte*. Tese de Doutoramento. Hohen Theologischen Fakultät der Greifswald Universität, 1950.

HALLENBECK, JAN. T. The Election of Pope Hadrian I. *Church History*, vol. 37 no 3 (Setembro, 1968). Cambridge University Press.

_____ Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century. *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 72, No. 4, 1982

Haller, J. Die Karolinger und das Papsttum. *Historische Zeitschrift*, Bd. 108, H. 1, 1912.

HARTMANN, WILFRIED. Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787. *Annuario Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

HAUCK, KARL. Formes de parenté artificielle dans le Haut Moyen-Age. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974). Rome : École Française de Rome, 1977: Publications de l'École française de Rome, 30.

HELMUT, FELD. Der Ikonoklasmus des Westens. *Studies in the History of Christian Thought*, Vol. 41. Leiden: E.J. Brill, 1990.

INNES, MATTHEW. Charlemagne's Will: Piety, Politics and the Imperial Succession. *The English Historical Review*, Vol. 112, No. 448, 1997.

JAMES, LIZ. Seeing is believing but words tell no lies: captions versus images in the Libri Carolini and Byzantine Iconoclasm. *Negating the image: case studies in iconoclasm*. Aldershot: Ashgate, 2005.

JEVTIC, ATHANASIJE. L Icône et L Incarnation. *Annuaire Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

KAEGI JR., WALTER E. Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest. *Church History*, Vol. 38, No. 2 (Jun., 1969)

KEHR, PAUL. Die sogenannte Karolingische Schenkung von 774. *Historische Zeitschrift*, Bd. 70, H. 3 (1893)

KESSLER, HERBERT L. *Spiritual seeing: picturing God's invisibility in medieval art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

_____ *Seeing Medieval Art*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2004.

KITZINGER, ERNST. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8, 1954.

KNOP, FRITZ. *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus als Quellen für das Verhältnis Karls des Großen zum griechischen Kaiser und römischen Papst*

auf Grund der augustinisch-eschatologischen Anschauungen. Tese de Doutoramento. Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Greifswald, 1914.

LADNER, GERHART. "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy". *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 7. 1953.

LAURENT, V. "Le Titre de Patriarche Œcuménique et la Signature Patriarcale. Recherches de Diplomatique et de Sillographie Byzantines". *Revue des Études Byzantines*, tomo 6, 1948.

_____ L'œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale. *Revue des études byzantines*, tome 23, 1965.

LEVILLAIN, LÉON. L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'État pontifical (749-757). Essai sur la chronologie et l'interprétation des événements Bibliothèque de l'école des chartes. 1933, tome 94.

LLEWELLYN, PETER. The Popes and the Constitution in the Eighth Century. *The English Historical Review*, Vol. 101, No. 398, 1986.

MAYEUR, J-M., PIETRI, C. PIETRI, L, VAUCHEZ, A., VENARD, M. (orgs). *Histoire du Christianisme – des origines à nos jours*. Tomo IV, *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*. Desclée, 1993.

MCKITTERICK, ROSAMOND. *Charlemagne. The Formation of a European Identity*. Cambridge University Press, 2008.

MEYVAERT, PAUL The Authorship of the «Libri Carolini». Observations Prompted by a Recent Book. *Revue Bénédictine* No 89, 1979.

MILLER, DAVID HARRY. Papal-Lombard relations during the pontificate of Pope Paul I: the attainment of an Equilibrium of power in Italy, 756-767. *The Catholic Historical Review*, vol.55, No 3. Catholic University of America Press, 1969.

MITALAITÉ, KRISTINA. La double controverse des *Libri Carolini* avec Rome et les Grecs. *L'image dans la pensée et l'art au Moyen Age*: actes du colloque organisé à l'Institut de France le vendredi 2 décembre 2005. Turnhout : Brepols, 2006.

_____ *La philosophie et la théologie de l'image artificielle dans les Libri Carolini*. Paris : Institut d'études augustiniennes, 2007.

MORRISON, KARL F. Anthropology and the use of Religious Images in the Opus Caroli Regis (Libri Carolini). *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Princeton: Princeton, 2006.

NICHOLS, AIDAN The Horos of Nicaea II: a theological re-appropriation. *Annuario Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

NOBLE, Thomas F. X. **Images, Iconoclasm and the Carolingians**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

OHME, HEINZ. Das Quinisextum auf dem VII. Ökumenischen Konzil. *Annuario Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

OSTROGORSKY, GEORGE. The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 13, 1959.

OUSTERHOUT, Robert; BRUBAKER, Leslie (Org.). **The Sacred Image East and West**. 1995: University of Illinois Press.

PACAUT, M. **L'iconographie Chrétienne**. Paris: PUF, 1952. (Coleção *Que sais-je?*).

PATLAGEAN, . Bizance et le Blason Pénal du Corps. *Du châtement dans la cité*.

Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982). 1984: Publications de l'École Française de Rome.

_____ Byzance et la question du roi-prêtre. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55e Année, No. 4, 2000.

PELIKAN, JAROSLAV. *L'Esprit du Christianisme Orientale II. 600-1700*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

RIBEIRO, MARIA EURYDICE. Evangelhos Carolíngios Iluminados: entre a História e a História da Arte. *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro I CIEAM – VII CEAM*. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005.

RICHÉ, PIERRE. *Les Carolingiens – une famille qui fit l'Europe*. Paris: Hachette Littératures, 1997.

RUSSO, DANIEL. De l'icône à l'image du Christ, entre Orient et Occident (IXe-XIIIe siècles): une image "paradoxale". *Domínios da Imagem, Revista do LEDI*. Ano 1, No 1, Novembro de 2007.

SANSTERRE JEAN-MARIE. Attitudes occidentales à l'égard des miracles d'images dans le haut Moyen Âge. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 53e année, N. 6, 1998

SANTOS, RITA DE CÁSSIA CODÁ DOS. *Προτρεπτικός προς ελληνας (Exortação aos Gregos). A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. Tese e doutoramento. Faculdade de Letras da UFMG, 2006.

SCHADE, HERBERT. Die *Libri Carolini* und ihre Stellung zum Bild. *Zeitschrift für Katholische Theologie* No 79, 1957.

SCHEDLER, UTA. Die "Libri Carolini" und ihre Position im byzantinischen Bilderstreit – Ein Frühmittelalterlicher Versuch zur Befreiung der Kunst aus kirchlicher Vereinnahmung. *Kunst und Kirche: Beiträge der Tagung Kunst und Kirche 20.-22. September 2000 in Osnabrück*. Kulturregion Osnabrück Vol. 19. Osnabrück: Rasch, 2002.

SCHMANDT, WALTHER. *Studien zu den Libri Carolini*. Tese de Doutoramento. Philosophoschen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz, 1966.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE. *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*. Paris: Gallimard, 2002.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH. *L'icône du Christ: Fondements théologiques*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

SENDER, Egon. **L'icône. Image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique**. Paris: Desclée de Brouwer, 1981. (Coleção Christus).

SOT, MICHEL. La première Renaissance Carolingienne: échanges d'hommes, d'ouvrages et de savoirs. *Les Échanges Culturels au Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2001.

SPECK, PAUL. *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*. Bonn: Habelt, 1998.

TANGL, M. Die Tironischen Noten der Vatikanischen Handschrift der Libri Carolini. *Neues Archiv* 36, 1911.

VON DEN STEINEN, WOLFRAM. Entstehungsgeschichte der Libri Carolini. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. Roma, 1929 - 30.

_____ Karl der Grosse und die *Libri Carolini*: die tironischen Randnoten zum Codex authenticus. *Neues Archiv* 49, 1932.

VRYONIS JR, SPEROS. The Evolution of Slavic Society and the Slavic Invasions in Greece. The first major Slavic attack on Tesseloniki A.D. 597. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 50 no 4. The American School of Classical Studies at Athens, 1981.

WALLACH, LUITPOLD. The *Libri Carolini* and patristics, Latin and Greek: prolegomena to a critical edition. *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca 1966.

_____ Ambrosii verba retro versa e translatione graeca (libri *carolini* II, 15). *Harvard Theological Review* No 65, 1972.

_____ The Testimonia of Image-Worship in Hadrian I's Synodica of 785 (JE 2448). *Geschichte in der Gesellschaft. Festschrift für Karl Bosl zum 65. Geburtstag Friedrich PRINZ.* Stuttgart, 1974.

_____ *Diplomatic studies in Latin and Greek documents from the Carolingian Age* Nova York: Cornell University Press, 1977.

WEISSHAAR, FRANZ. Liturgie und Bilder Streit um missverstandene Positionen. *Kunst und Kirche*: Beitrage der Tagung Kunst und Kirche 20.-22. September 2000 in Osnabrück. Kulturregion Osnabrück Vol. 19. Osnabrück: Rasch, 2002.

WIRTH, Jean. **Qu'est ce qu'une Image?**. Genebra: Librairie Droz, 2013.

WOODS, JOSEPH. The Rise of the Papal States up to Charlemagne's Coronation. *The Catholic Historical Review*, Vol. 7, No. 1, 1921.

ZUCKERMAN, CONSTANTIN. The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (BHG 1764). *Revue des études byzantines*, tome 46, 1988.