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

**ESTUDO DOS *LIBRI CAROLINI*: UMA CONTRIBUIÇÃO
PARA O ESTATUTO DA IMAGEM NA IDADE MÉDIA**

v.1

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**ESTUDO DOS *LIBRI CAROLINI*: UMA CONTRIBUIÇÃO
PARA O ESTATUTO DA IMAGEM NA IDADE MÉDIA**

Lucy Cavallini Bajjani

Dissertação apresentada no Programa de
Pós-Graduação em História Social do
Departamento de História da Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção de título de mestre em História.

Orientador: Profa Dra Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

v. 1

SÃO PAULO
2009

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	I
RESUMO.....	II
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.	
A imagem medieval: um paradoxo.....	4
1.1. Arte ou Imagem? Breve considerações sobre os problemas de nomenclatura no estudo da Idade Média.....	6
1.2 A representação do sagrado entre Oriente e Ocidente.....	14
CAPÍTULO II	
O iconoclasmo oriental e sua repercussão no Ocidente.....	33
2.1 Breve contextualização da Querela Iconoclasta e de sua relação com o Ocidente.....	34
CAPÍTULO III	
Revisão bibliográfica dos <i>Libri Carolini</i>	56
3.1. Manuscrito Original e suas cópias.	
A. O manuscrito Original: <i>Vat. Lat. 7207 (V)</i>	59
B. Primeira cópia de <i>Vat. Lat. 7207: Arsenal 663 (A)</i>	62
C. Outras Edições, Fragmentos e Vestígios dos LC.....	65
3.2. Os Problemas dos LC.	
A. Autenticidade e autoria.....	70
B. LC: Resposta ao Concílio de Nicéia ou Testemunho da Atitude Carolíngia para com as Imagens?.....	78
3.3. Leituras.....	85

CONCLUSÕES.....	96
-----------------	----

BIBLIOGRAFIA.....	98
-------------------	----

APÊNDICE

Tradução dos capítulos dos <i>Libri Carolini</i>	110
--	-----

3.3. Leituras.....	84
--------------------	----

CONCLUSÕES.....	100
-----------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	102
-------------------	-----

APÊNDICE

Tradução dos capítulos dos <i>Libri Carolini</i>	114
--	-----

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais que, em não me negando os caprichos, tornaram possível minha preparação para este momento. Estendo os agradecimentos aos outros membros de minha família, irmãs, avó e tia-madrinha, que sempre me apoiaram em minhas decisões e nos meus desafios, bem como ao meu noivo e futuro companheiro de jornada, Mike, que resistiu bravamente ao processo da pesquisa.

Devo mencionar ainda as pessoas que colaboraram com este trabalho, como o meu amigo José Luiz, por suas repetidas leituras críticas, o professor Didier Méhu, por sua colaboração quando demos início à pesquisa, sugerindo temas que ainda careciam de estudo, a professora Kristina Mitalaité, por sua disposição em ler e colaborar com o texto, meu professor de latim, Renato Ambrósio, que colaborou para a tradução dos capítulos dos *Libri Carolini*, e o professor Celso Taveira e Marcus Baccega, que se dispuseram a me ajudar quando precisei. Agradeço também aos membros que compuseram a banca de qualificação desta dissertação, os professores Luiz Marques e Francisco Alambert, que com suas críticas e sugestões indispensáveis, contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa.

Também o apoio da FAPESP foi fundamental para a realização deste trabalho.

Propositamente por último, por sua importância, posto que, sem sua participação este trabalho sem dúvida não teria sido realizado, agradeço à minha orientadora, Ana Paula Tavares Magalhães.

RESUMO

Esta dissertação se constitui em uma revisão bibliográfica dos *Libri Carolini*, tratado escrito no século VIII em nome de Carlos Magno, em resposta ao concílio de Nicéia II, que restabeleceu no Oriente o culto de imagens no ano 787. Os *Libri Carolini* são um tratado no qual os francos se colocam contra o culto de imagens oriental, este apoiado pelo papa Adriano I. O estudo deste tratado demanda o conhecimento das questões que cercaram as imagens nos mundos latino e bizantino ao longo dos séculos VIII e IX, bem como das relações entre os três principais poderes envolvidos nesta questão, carolíngios, império bizantino e Roma. A pesquisa buscou observar, a partir de estudos anteriores, como as imagens foram entendidas entre Oriente e Ocidente, e como estiveram no centro de questões teológicas e políticas.

ABSTRACT

This research is a bibliographic review of the *Libri Carolini*, treatise written during the VIIIth century under Charlemagne's name as an answer to the II council of Nicaea, 787, where the image-worship was reestablished in the East. The *Libri Carolini* are a work in which the Carolingians deny the decision taken on the Eastern council, that had the support of the pope, Hadrian I. This study can only be done if we consider the question about images that took place between the Latin world and Byzantium during the VII and IXth centuries, as well as the relations between the three main powers involved in this matter, Carolingians, the Eastern empire and Rome. This research had the will to observe, after the reading of other studies, how images were understood between East and West, and how they were in the center of theological and political matters.

Palavras – Chave:

Libri carolini - Idade Média – Período carolíngio – Imagem – Querela Oriental

INTRODUÇÃO

Entre os séculos VIII e IX, o Oriente se encontrou em meio a oscilações entre iconoclastia e iconodulia. Desencadeado pelo imperador Leão III em 730, o movimento iconoclasta, que se realizou com diferentes intensidades, tendo sido, em um primeiro momento, uma rejeição total das imagens religiosas, frequentemente destruídas, que visava sua produção e culto, teve fim de forma definitiva no ano 843 em um concílio reunido por Teodora, regente em nome de seu filho, o imperador Michel III. Entre estas datas aconteceram ao menos outros três concílios, os concílios de 754 e 815, convocados por imperadores iconoclastas, e o de 787, onde o culto de imagens foi restabelecido de forma não conclusiva.

O problema das imagens no Oriente, que tem cunho religioso e político, ecoou no Ocidente, ali gerando discussões. Em um primeiro momento, ou na chamada primeira fase do movimento iconoclasta, que vai de seu início ao ano 787, quando foi convocado o concílio de Nicéia II, os francos deram seu apoio a Roma, condenando a iconoclastia. Após este concílio, no entanto, os carolíngios parecem ter mudado sua posição, ao condenar as decisões de Nicéia II, onde a produção e culto das imagens religiosas ou ícones foram estabelecidos como a ortodoxia da Igreja oriental. Contra o restabelecimento do culto foi escrito um tratado, atualmente conhecido por *Libri Carolini*, no qual, em nome do rei Carlos Magno, os francos se posicionam reafirmando uma antiga noção presente no Ocidente, que encontrou seu expoente em uma carta do papa Gregório Magno, onde se afirma que as imagens não devem ser adoradas nem destruídas.

As discussões sobre as imagens opuseram, portanto, os imperadores orientais e francos, mas também, em momentos alternados, os dois poderes e Roma, que não deu seu apoio ao documento carolíngio contra o culto oriental. Após ter conhecimento da reação dos francos, através de uma carta que lhe foi entregue em uma mesma viagem que tinha por objetivo levar a Roma o bispo adocionista Felix de Urgel, o papa Adriano I escreveu uma epístola, na qual refutou um por um os argumentos carolíngios contra o concílio de Nicéia II.

A produção dos *Libri Carolini*, documento estudado nesta pesquisa por meio de uma revisão bibliográfica, envolveu, desta forma, questões políticas, pois se coloca no centro das relações entre os três poderes citados, e teológicas, porque o

iconoclasmo oriental teve como base a questão da possibilidade de representar ou circunscrever a divindade do Cristo, enquanto que a iconodulia admitia a possibilidade de que a honra à imagem se transferisse ao protótipo, e o posicionamento carolíngio não pode ser abordado sem que se faça um estudo do contexto em que aconteceu. Após uma breve apresentação das discussões contemporâneas do estudo das imagens medievais, são apresentadas no capítulo I as discussões que se deram ao longo do século VIII, durante a primeira fase da querela, sobre as imagens e seu culto. No Oriente, as disputas teológicas foram densas, envolvendo conceitos que não tiveram par na discussão ocidental. Ao abordar o problema dos ícones, desde o início foi também abordado o problema da Trindade, da visibilidade e circunscrição do Cristo, da hipóstase das Três pessoas. Um problema que teve equivalente no Ocidente foi o da idéia de imagem viva e imagem morta. Um dos argumentos iconoclastas, que pode ser encontrado colocado de forma semelhante nos *Libri*, é o de que as imagens que pretendem representar um ser vivo não compartilham com ele das características que o definem enquanto algo vivo; elas não respiram, não falam, não podendo ser, assim, consideradas imagens. Constantino V, imperador bizantino, afirmou que, para que uma imagem possa ser assim chamada, ela deve ser consubstancial ao seu protótipo, o que torna as imagens materiais impossíveis.

A noção de imagem entre Oriente e Ocidente do século VIII e como sua impossibilidade proposta por Constantino V foi resolvida são o tema da segunda parte do primeiro capítulo. O capítulo II foi dedicado a apresentar as relações entre os três poderes que se opuseram ao longo da querela, e os documentos que dão indícios destas relações. O objetivo deste capítulo é o de contextualizar as questões políticas envolvidas, refletir sobre as razões pelas quais o iconoclasmo teve início, a partir de escritos de pesquisadores do tema. Os dois documentos produzidos na corte carolíngia, a carta ao papa e os *Libri Carolini* são também apresentados, com ênfase para o primeiro, uma vez que os *Libri* são estudados no terceiro capítulo; além destes dois documentos, é abordada a carta resposta do papa a Carlos Magno, e é citada uma carta enviada pelos imperadores orientais a Adriano I, onde se apresenta a intenção de convocar um concílio para o restabelecimento do culto das imagens. Adriano também respondeu a esta carta, dando seu apoio ao concílio que estava sendo planejado. Também é citada a tradução das atas de Nicéia II, produzida a pedido do papa, e enviada a Carlos Magno, documento a partir do qual os francos puderam se

posicionar na questão, e no qual alguns autores vêem o motivo pelo qual o documento carolíngio tenha sido elaborado.

No capítulo III é feita a revisão bibliográfica dos *Libri Carolini*. Nesta parte da dissertação são expostos os aspectos formais do manuscrito, cópias produzidas durante a Idade Média e edições posteriores, seus problemas, como as dúvidas sobre sua autenticidade quando da primeira publicação do tratado no século XVI e questões sobre o autor; uma vez que o documento foi produzido em nome de Carlos Magno, ainda rei à época de sua elaboração, os pesquisadores debateram em torno de qual dos letrados da corte carolíngia, notável pelo trânsito de pensadores, teria sido o responsável por sua redação. É discutida também a relação do tratado com as questões orientais, posto que alguns autores alegam não ter havido compreensão dos francos dos debates bizantinos, afirmando que sua importância se dá enquanto documento que expõe a forma como os próprios francos entendiam as imagens mais do que se constitui em resposta à Nicéia II. Em sua última parte, este capítulo é dedicado a apresentar o que chamamos por leituras do tratado, como os principais pesquisadores abordam suas problemáticas, como as fontes usadas por seu autor, e como foi entendido o seu suposto desaparecimento nos anos seguintes à sua produção.

Esta pesquisa teve como fio condutor a revisão bibliográfica dos *Libri Carolini*, seu objetivo principal, mas teve como proposta secundária a observação do estatuto da imagem nos anos da primeira fase da querela iconoclasta, o que nos levou à tentativa de abarcar as principais questões que se apresentaram ao longo do trabalho, que dão indícios sobre o problema das imagens entre Oriente e Ocidente do século VIII.

CAPÍTULO I

A IMAGEM MEDIEVAL: UM PARADOXO¹.

A presente dissertação tem por objetivo principal um balanço historiográfico dos *Libri Carolini*, considerando o que foi escrito sobre este documento nas línguas francesa, inglesa, alemã e portuguesa ao longo do século XX, e os últimos trabalhos publicados a partir de 2000.

Os *Libri Carolini*, doravante LC, constituem-se em um tratado escrito em fins do século VIII, organizado em quatro livros, sendo o Livro I dividido em 30 capítulos, os Livros II e III respectivamente em 31 capítulos, e o Livro IIII em 28 capítulos, cujas apresentações estão traduzidas como apêndice desta pesquisa. Em resposta às decisões tomadas no II Concílio de Nicéia, onde fora restabelecido por uma primeira e não definitiva vez o culto de imagens, proibido no Oriente desde 730, os letrados carolíngios elaboraram este tratado, provavelmente entre os anos 791-794, a pedido e em nome de Carlos Magno († 814), o que configura, para Walther Schmandt, seu caráter oficial². O prefácio apresenta o documento e o rei da seguinte forma: *início da obra do ilustríssimo e notabilíssimo ou seja respeitável 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*³.

O manuscrito original teria sido arquivado em consequência da desaprovação do papa Adriano I (772-795) a uma carta, a *capitulare adversus synodum*, enviada a ele em 792 pela corte carolíngia⁴. A cópia através da qual o acesso aos LC foi possibilitado nos séculos posteriores, foi feita no século IX no *scriptorium* de Reims,

¹ O termo paradoxo é usado por autores como Daniel Russo, *De l'icône à l'image du Christ, entre Orient et Occident (IXe-XIIIe siècles): une image "paradoxale"* e Herbert Kessler; G. Wolf, *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Villa Spelman Studies, Vol. 6 Bologna, Nova Alfa, 1998.

² *Studien zu den Libri Carolini*, página 1.

³ *Incipit opus inlustrissimi et excellentissimi 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 stolidè sive arroganter gesta est. Opus caroli Regis*, página 97 MGH.

⁴ Ann Freeman é a autora que dá maior ênfase à desaprovação do papa e suas consequências para o destino dos LC, como o próprio título de seu artigo *Carolingian Orthodoxy and the fate of the Libri Carolini* deixa explícito. O arquivamento dos *libri* será tratado no capítulo III.

sob o bispo Hincmar (845-882). Este documento, atualmente na Biblioteca de l'Arsenal em Paris, arquivado como manuscrito *MS 663*, é a única cópia que sobreviveu completa; tendo ela sido feita diretamente a partir do manuscrito original, com o qual Hincmar teve contato nos arquivos do palácio franco. O manuscrito produzido na corte carolíngia, ao qual faltam o prefácio e o Livro IV, é hoje conhecido por *Vat. Lat. 7207*. Ele entrou para o acervo da Biblioteca Apostólica Vaticana em 1784, como um presente do cardeal Francesco Saverio Zelada⁵.

Entendemos que, para que o objetivo desta dissertação possa ser atingido, algumas considerações devam ser feitas. Elas se referem, em um primeiro ponto, às discussões que são realizadas atualmente, principalmente por historiadores como Jean-Claude Schmitt, Jean-Claude Bonne e Jérôme Baschet. Entre eles, este último dá especial ênfase à questão da terminologia que envolve a produção artística medieval. Mesmo que esta pesquisa não tenha por objetivo apresentar soluções para as problemáticas levantadas por estes autores ou fazer uma discussão aprofundada sobre elas, parece-nos importante apresentá-las, de forma a evitar lacunas teóricas quanto aos termos utilizados, e a deixar explícito o contato com estudos contemporâneos. Deixamos claro desde já, no entanto, que o termo utilizado na pesquisa no que se refere às obras feitas pelos homens é *imagem*, pela coerência com os documentos aqui tratados; *Imago* configura uma escolha feita pelo autor dos LC, em oposição à palavra *icona*, termo usado pelos orientais e que não aparece em nenhum momento do texto; Teodulfo de Orléans, a quem se atribui a autoria dos LC, optou por usar *imago*, de forma a rebaixar os ícones à condição de uma imagem como qualquer outra⁶.

Um segundo ponto a ser apresentado neste capítulo, visto que os LC são produto dos diferentes usos e concepções das imagens entre Oriente e Ocidente, diz respeito às objeções que a própria teologia medieval fez a elas, isto é, à possibilidade de representação daquilo que não é visível. Se as imagens diferenciaram os cristãos tanto de judeus quanto de muçulmanos, que não as tinham⁷, por outro lado, foi necessário ao cristianismo, principalmente dos primeiros séculos, afastar-se das

⁵ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. Über die Bilder II*, página 29 e A. FREEMAN, *op. cit.*, página 96 (nota 125). Sobre todas as cópias conhecidas dos LC, ver a introdução de Freeman à edição de 1994 do documento nos MGH, páginas 67 a 84 e o artigo de Hubert Bastgen, *Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder das sogenannte Libri Carolini II* páginas 16 a 29.

⁶ K. MITALAITÉ *Philosophie et Théologie de l'Image dans les Libri Carolini*, página 78.

⁷ F. BOESPFLUG *Images*, página 703.

práticas pagãs⁸. Qual é, portanto, a solução para um mundo entre a idolatria pagã e o iconoclasmo judaico e posteriormente muçulmano? O papa Gregório magno (590-604), no início do século VII, em uma carta ao bispo iconoclasta de Marselha, Serenus, propôs o que foi interpretado pela cristandade ocidental anos mais tarde como uma *via media* entre idolatria e iconoclastia, e que parece ter resolvido o problema de representação no Ocidente, enquanto que os cristãos do Oriente se viram em meio a disputas teológicas envolvendo as imagens sagradas. Estes problemas são tema da segunda parte deste capítulo.

1. 1. ARTE OU IMAGEM? BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PROBLEMAS DE NOMENCLATURA NO ESTUDO DA IDADE MÉDIA.

Um dos aspectos principais que atualmente podem trazer problemas ao pesquisador da chamada arte medieval se refere à questão da pertinência dos termos por ele utilizados. Dessa forma, qual palavra corresponde melhor à produção imagética deste período? Sabemos que *arte* não é adequada à sua especificidade, e nos arrisca a uma aproximação com uma idéia contemporânea que ignora os usos e funções, que não podem ser separados das imagens medievais, já que no período não existe finalidade estética autônoma. Por outro lado, o uso do termo *imagem* para alguns autores, não resolve a questão posto que, sozinha, a palavra pode não deixar explícita a dimensão estética e artística (*arte* enquanto conhecimento e valores formais) das obras medievais⁹. Este item é dedicado a uma breve apresentação destas questões e de como alguns historiadores tentam resolvê-las.

Tendo esta pesquisa por objeto a revisão historiográfica de um documento sobre os usos das imagens no século VIII, parece-nos fundamental que alguns apontamentos quanto às mudanças metodológicas que vêm acontecendo no estudo da produção imagética medieval sejam feitos, mesmo que os *LC* não se constituam em uma obra iconográfica.

⁸ J. BASCHET *A civilização feudal – do ano mil à colonização da América*, página 482. A idéia de ruptura entre as praticas pagãs e aquelas do cristianismo é passível de revisão, se considerada a proximidade desta religião com a tradição greco-romana da qual é herdeira mas, ao mesmo tempo, teria pretendido se afastar.

⁹ *Idem*, páginas 481 e 482.

Desde princípios do último século, a percepção e a escrita da história sofreram transformações significativas, tanto na forma como o historiador aborda seu objeto, quanto nos objetos em si. A busca pela compreensão do passado não perde de vista a importância que este deve ter para o presente, mas traz também a preocupação em entendê-lo a partir da sua própria realidade histórica, e em respeitar a historicidade dos objetos e dos conceitos estudados¹⁰.

Entre as principais mudanças sofridas pela história está o estabelecimento de um diálogo com outras disciplinas, importante, principalmente, para a ampliação da noção de fonte. Marc Bloch afirmou ser necessário ao historiador “substituir a multiplicidade de competências em um mesmo homem por uma aliança de técnicas praticadas por eruditos diferentes”¹¹. A colaboração entre história e antropologia tem se mostrado bastante fecunda; Herbert Kessler escreveu que os estudiosos atuais começaram a escrever uma antropologia da arte medieval¹². Além disso houve também, de acordo com Jean-Claude Schmitt, um aumento, nos últimos anos, do interesse do historiador pelas imagens e pela arte, domínio considerado até então dos historiadores da arte. Este interesse alargou o “território dos historiadores” e teve consequências para as duas disciplinas¹³. A colaboração entre história, teologia e história da arte é defendida por Hans Belting, que afirma que as competências de cada uma delas isolada é insuficiente para cobrir o campo da imagem, que não pertence exclusivamente a nenhuma destas disciplinas. Se as imagens sagradas são um problema da teologia, elas se relacionam, ao mesmo tempo, com a sociedade, que durante a Idade Média se expressa *na e através* da religião¹⁴: a arte está inscrita na história, e participa da produção da mesma, ela tem um papel ativo no complexo jogo das interações sociais¹⁵.

¹⁰ Jean-Claude Schmitt, na página 46 da obra *Le corps des Images*, afirma que a análise de uma imagem deve ter em conta as relações que constituem sua estrutura e caracterizam os modos de figuração próprios de uma cultura e de uma época dadas, ao mesmo tempo em que considera os motivos iconográficos.

¹¹ *Apologia da Historia ou o ofício do historiador*, página 81.

¹² *On the Statement of Medieval Art History*, página 186.

¹³ J-C. SCHMITT *ibid.*, página 35.

¹⁴ H. BELTING *Likeness and presence: a history of the image before the era of art*, página 3. Grifos nossos.

¹⁵ J. BASCHET *Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie* página 94. Neste artigo, Baschet propõe uma aproximação serial das imagens, considerando que elas raramente se apresentam de maneira isolada e que se inscrevem em um lugar ou um objeto que formam um complexo de imagens (página 112). A abordagem metodológica do autor, apesar de interessante, não será aprofundada aqui.

A ampliação da noção de fonte, que acontece em grande parte como consequência do alargamento dos limites entre as disciplinas, incluiu outros tipos de vestígios do passado para além dos testemunhos escritos; aqueles vestígios que Marc Bloch chamou por testemunhos não voluntários¹⁶, os “indícios que, sem premeditação, o passado deixa cair ao longo de sua estrada”¹⁷. Para Bloch, tudo o que o homem diz ou escreve, toca ou fabrica, informa sobre ele, o que faz com que a diversidade dos testemunhos históricos seja quase infinita¹⁸. Esta noção ampliada de vestígio, fonte, ou testemunho histórico, é fundamental para estudos como o nosso. De acordo com Jean-Claude Schmitt, as imagens, como os testemunhos escritos, são hoje consideradas objetos relevantes na observação das ciências sociais e do discurso do historiador; elas participam plenamente do funcionamento e da reprodução das sociedades presentes e passadas¹⁹. Jérôme Baschet vai mais longe e afirma que, no que diz respeito ao Ocidente medieval, visto que as imagens têm um papel importante nas suas práticas sociais e mentais, não é possível compreendê-lo sem uma análise de suas experiências com a imagem e com o campo visual²⁰; a imagem é hoje pensada como apta a pôr em prática, ou nos fazer refletir sobre aspectos importantes do pensamento daquele período²¹. Para Herbert Kessler, o reconhecimento crescente do papel central da visualidade na cultura medieval atraiu historiadores e outros estudiosos para o material artístico²².

Se a imagem é um tipo de testemunho importante para a compreensão das sociedades do passado, em particular da sociedade medieval, onde tiveram um papel importante, multiforme e complexo, tanto nas práticas religiosas quanto na definição da relação entre os homens²³, a concepção de uma arte do período estereotipada, dogmática e ligada principalmente à expressão “bíblia dos iletrados”²⁴, teve que ser

¹⁶ *Apologia da História*, página 76.

¹⁷ *Idem*, página 77.

¹⁸ *Idem*, página, 79.

¹⁹ *Le corps des images*, página 21.

²⁰ *Inventivité et sérialité*, página 94.

²¹ *Idem*, página 104.

²² *Seeing medieval art*, página 14. Além dos historiadores, Kessler cita o interesse dos historiadores da literatura e dos teólogos pelo objeto em questão.

²³ J. BASCHET *L'image : Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, página 5.

²⁴ A expressão tem origem na argumentação de Gregório Magno na carta que será citada adiante neste capítulo, mas não foi forjada pelo papa. Michael Camille, no artigo *The Gregorian definition revisited*, página 93, afirma que ela surge no século XIII, escrita por Alberto, o Grande. A confusão teria acontecido na incompreensão daquilo que Gregório

repensada, e novas questões foram colocadas aos objetos²⁵. As pesquisas atuais, cujos eixos em que se concentram os debates são o estatuto das imagens e as práticas relativas a elas e suas funções, colocaram em questão tanto esta visão que acabamos de citar, quanto a separação entre forma e sentido que, segundo Baschet, era realizada pela iconografia tradicional²⁶.

Para que novas problemáticas sejam colocadas a este estudo, é preciso entender a função das imagens – ou as funções, já que, como afirma Jean-Claude Schmitt, é necessário evitar identificá-las de maneira unívoca²⁷ – termo que pareceu estabelecer um ponto de convergência e de encontro entre historiadores e historiadores da arte, de forma alargada²⁸. Além de fazer uma distinção conforme as épocas e lugares, as funções devem ser entendidas em sentidos múltiplos, e na articulação com outras problemáticas da imagem, devem ser integradas ao estudo global da sociedade²⁹.

Nesta renovação dos estudos da produção imagética medieval, questionar os termos até então utilizados para se referir a ela foi, e está sendo, um passo importante para as pesquisas. Em primeiro lugar, foi necessário dissociá-la da nossa noção contemporânea de *Arte*, que privilegia a relação estética com a obra. Jean Wirth escreveu que a maior parte dos trabalhos feitos sob o nome de história da arte se refere a obras que não foram concebidas como arte – mesmo que algumas tenham sido imediatamente consideradas preciosas – mas que eram utilizadas de forma radicalmente diferente e eram designadas conforme suas funções, do que resulta que a noção de arte não existiu na Idade Média³⁰.

chamou de *litteras*, que, ao contrário do que se crê, não se refere à palavra escrita, mas ao que Isidoro de Sevilha chamou por “formas indicando vozes”, e, portanto, à palavra dita.

²⁵ J. BASCHET *Inventivité et sérialité*, página 108. O autor afirma que esta visão corresponde àquela transmitida por Emile Mâle. Jean-Claude Schmitt, no verbete *Imagens*, página 591, escreveu, sobre a obra criticada por Baschet que, mesmo que a abordagem não seja mais satisfatória, Mâle sensibilizou historiadores como Marc Bloch para os problemas estéticos.

²⁶ *Idem*, páginas 94 e 96.

²⁷ *Imagens*, página 600. As imagens podiam condensar múltiplas funções. O autor dá o exemplo de comanditários privados que podiam exprimir sua devoção pessoal e o cuidado com o preparo para a morte e, ao mesmo tempo, deixar uma lembrança de seu poder.

²⁸ J. BASCHET *L'image-objet*, página 9.

²⁹ *Idem*, página 23.

³⁰ *L'image médiévale: naissance et développements (VIe-XVe siècle)*, páginas 10 e 11. Segundo Wirth, as imagens eram integradas às práticas litúrgicas ou de devoção.

Para a Idade Média arte (*ars*) significa, sobretudo, técnica. Três dicionários consultados apresentam os significados do termo. No dicionário Gaffiot latim-francês, o verbete *ars*, enquanto conhecimento (*savoir-faire*), entre outros significados³¹, é traduzido por procedimento (*procédé*) ou método (*méthode*). Os resultados deste conhecimento (*effets du savoir-faire*) são a pintura, arquitetura e todas as outras artes (*pictura et fabrica ceteraque artes*), as artes liberais (*artes liberales*) ou ainda arte da palavra (*ars dicendi*); já no dicionário de latim medieval de Niermeyer, a palavra *ars* é traduzida por máquina.

O terceiro dicionário pesquisado, o *Dictionnaire du Moyen Age*, não apresenta o termo sozinho, mas como dois outros verbetes: *artes liberales* e *artes mecânicas*. O primeiro, cuja definição, segundo o autor do verbete, Laurence Mathey-Maille, apresenta questões com as quais os autores medievais tiveram que lidar, é explicado como as sete matérias que constituíram a base do sistema educativo antigo e depois medieval, o *trivium* e o *quadrivium*. Uma das questões citadas pelo autor é se arte é sinônimo de disciplina ou técnica. As artes liberais foram assunto do documento estudado nesta dissertação em dos capítulos do segundo livro dos LC, onde existe uma passagem na qual o autor do tratado, baseando-se em Isidoro de Sevilha e Cassiodoro, mostra como as artes da gramática, oratória e poesia (“arte métrica”) estavam potencialmente presentes na Bíblia³².

Já as artes mecânicas, de acordo com Ruedi Imbach, foram criadas pelos clérigos medievais, e, por analogia às artes liberais, também são sete³³. A produção das obras de arte – esculpir, entalhar, pintar, o trabalho com pedras e metais – fizeram parte desta segunda, menos valorizada em relação às artes liberais³⁴; Imbach afirma que são Tomás de Aquino designou as artes mecânicas como servis, enquanto que outros autores, como Roger Bacon, têm delas e dos trabalhos manuais uma apreciação menos negativa.

O distanciamento entre a idéia contemporânea de arte e noção de imagem da Idade Média é enfatizado no livro de Hans Belting *Bild und Kult – eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. Para Belting, nós estamos tão influenciados pela

³¹ Sempre ligado a outras palavras.

³² A. FREEMAN *Scripture and Image in the Libri Carolini*, página 169.

³³ Hugo de São Victor apresentou-as, no século XII como *lanificium*, *armatura*, *navigatio*, *venatio*, *theatrica*, além da agricultura e da medicina.

³⁴ H. KESSLER *Seeing medieval art*, página 57.

“era da arte”, que começa a se desenvolver no século XVI, que para nós é difícil imaginar a “era das imagens”³⁵. Schmitt discorda da separação entre arte e culto sugerida por este autor, argumentando que não se deve opô-los, mas observar como os dois se assumem e se realizam plenamente um graças ao outro. Além disso, Schmitt entende que as obras modernas não escapam necessariamente a formas de “culto”, religioso ou profano (por exemplo, a visita de museus). Ele afirma, por outro lado, que Hans Belting teve boas razões para caracterizar parte das obras medievais a partir de sua função de culto, em oposição às obras produzidas a partir da Idade Moderna, mas que teria negado às obras medievais o valor de “arte”³⁶ – se o conceito independente de arte não existiu no período, ao menos houve uma noção do belo, parte integrante da concepção e práticas da imagem³⁷.

De acordo com Belting, as imagens, durante a Reforma Protestante, perderam seu poder na Igreja (*lack of power*), ao menos em relação à palavra e à interpretação dos pregadores, e ganharam um novo papel³⁸. A arte enquanto a esfera do artista começa a se desenvolver neste momento, o que significa dizer que a crise da imagem e a emergência do conceito de arte são interdependentes³⁹. Sendo assim, é difícil para o estudioso da imagem nas culturas européias entender seu significado. Tentar entendê-la fora do milênio em que foi produzida faz com que nos deparemos com o nosso significado de arte, uma nova função, que transformou fundamentalmente a imagem antiga⁴⁰.

Não houve, na Idade Média, obra que tenha sido pura representação; as imagens do período tiveram um forte grau de funcionalidade, assim como toda arte inserida em um universo essencialmente religioso⁴¹. Por esta razão, alguns autores entenderam que o vocábulo *imagem* seria mais adequado àquela produção do que *arte*. É o exemplo de Hans Belting, que, de acordo com Jean-Claude Schmitt, assim como

³⁵ H. BELTING *op. cit.*, página 9.

³⁶ *Le corps des images*, páginas 51 e 53.

³⁷ J-C. BONNE *À la recherche des images médiévales*, página 354.

³⁸ H. BELTING *op. cit.*, página 14. Para o autor os reformadores foram “filhos de seu tempo”, (página 16), não criaram as mudanças da imagem, mas foram, tanto quanto Lutero, mais testemunhas do que causadores das mudanças no espírito da religião (página 458).

³⁹ *Idem*, página 458.

⁴⁰ *Idem*, página 9.

⁴¹ J. BASCHET *L'image-objet*, página 9.

David Freedberg, entende esta palavra como mais ampla do que arte, além de não estar associada unicamente a valores estéticos⁴².

A palavra imagem, cuja forte legitimidade nestes estudos é oriunda das possibilidades de sentido que *imago* oferece na cultura medieval⁴³, também aparece nos dicionários acima citados e no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. No já citado dicionário Gaffiot latim-francês, *imago* (*ginis*) sozinho significa representação, imitação, retrato, e no também anteriormente mencionado dicionário Niermeyer, é traduzida por selo, efígie de uma moeda e estandarte ou bandeira⁴⁴.

François Boespflug é o autor do verbete *Images* do *Dictionnaire du Moyen Âge* – no qual também é apresentado o verbete *culto de imagens*⁴⁵ – e define o vocábulo *imago*, quando usado de forma absoluta, como toda a figuração de suporte material; é antropomorfa – em oposição ao *signum*, que é anicônico. As imagens são uma marca do cristianismo, que diferencia os cristãos de judeus e muçulmanos. No sentido relativo, *imago* designa as imagens de retratos, em oposição às *historiae*, que figuram cenas; as imagens medievais foram, na maioria, religiosas, em razão de sua destinação e conteúdo, primazia que só teve fim no Renascimento. O autor afirmou que aquilo que ele designa por *iconocosmo* medieval é cristocêntrico. Assim como Baschet escreveu sobre a liberdade dos artistas⁴⁶, Boespflug afirma que a imagem medieval foi pouco codificada, e que o conceito de imagem era refletido em vários outros⁴⁷.

A abordagem de Jean-Claude Schmitt, responsável pelo verbete no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, considera, para além das imagens de suporte material, as “imagens mentais” e da linguagem, metáforas, alegorias, e outras⁴⁸. Para ele, as imagens são parte da antropologia medieval. O termo *Imago* consagra, na tradição

⁴² *Imagens*, página 592.

⁴³ J. BASCHET *Ibid.*, página 10.

⁴⁴ Sobre o selo, consultar B.M. Bedos-Rezak, *Signes d'Identité et Principes d'Altérité au XIIe siècle* in *L'individu au Moyen Age*. Éditions Flammarion, 2005.

⁴⁵ O verbete *Culto de Imagens* foi escrito por Marie-France Auzépy, para quem o culto deve ser compreendido como aquele dedicado às imagens religiosas, de diferentes naturezas e funções, do Cristo, da Virgem e dos anjos e santos. Ele apareceu no Oriente no século VII, e foi integrado ao dogma oriental no IX, após a querela, assunto que será tratado no capítulo II. Tem formas precisas, herdeiras do culto aos imperadores. A autora cita também concílios e cartas sobre o culto, dos quais alguns serão citados ao longo desta dissertação.

⁴⁶ *Inventivité et sérialité*, páginas 110 e 111, ou ainda, *A civilização feudal*, páginas 491 a 495. O tema será abordado no próximo item, quando da discussão das diferenças entre Oriente e Ocidente.

⁴⁷ *Images*, páginas 703 e 704.

⁴⁸ *Imagens*, página 593.

judaico-cristã, a relação essencial entre o homem e Deus, o primeiro *imagier*⁴⁹, a partir do qual o homem é definido nestas duas religiões⁵⁰, e serve de fundamento para a antropologia cristã. A questão da imagem está inscrita no drama da humanidade; existe uma região de “dessemelhança” (*dissemblance*) em que o homem está inserido desde a Queda, que é o lugar da produção de todas as obras humanas, dentre as quais, as imagens materiais⁵¹.

A questão dos termos tem, portanto, grande importância para os estudos sobre a produção imagética medieval. Podemos afirmar que está acontecendo, neste domínio, um momento de redefinição, que tem como uma de suas evidências a dificuldade em nomear o objeto abordado. Quer dizer, se o termo *arte* vem sendo evitado pelos historiadores, pelas razões acima explicitadas, *imagem*, *obra de arte*, *ídolo*, ou *representação*, para Jérôme Baschet, para quem um dos principais riscos do uso da palavra imagem é o de não deixar claro o caráter de objeto das obras ou sua dimensão ornamental, também não dão conta de forma completa dos objetos estudados⁵².

Entre as opções apresentadas pelo autor, que sugeriu em certo momento uma oscilação controlada entre os vocábulos arte e imagem⁵³, a principal é a de fazer referência às obras como “imagem-objeto”. Para ele, a expressão cobre dois casos: no primeiro, a imagem é um objeto que dá lugar a usos; no segundo, ela adere a um objeto ou arquitetura que tenham funções. “Imagem-objeto” acentua a materialidade da obra e a potência que se prende a ela⁵⁴.

Se Baschet forjou o termo imagem-objeto para enfatizar a materialidade das obras e o fato de que as imagens, mesmo quando não se constituíam em objeto, aderiam a algo, ou a um lugar, com funções próprias, Jean-Claude Schmitt, por sua

⁴⁹ Por não encontrarmos um termo em português que nos tenha parecido adequado àquilo que o autor quis dizer, optamos por manter a palavra em francês. O primeiro *imagier*: aquele de quem se origina a imagem.

⁵⁰ *La Culture de L'Imago*, página 4. O autor justifica no texto a opção pelo termo em latim, dizendo que é para escapar à banalidade da palavra imagem atualmente.

⁵¹ *Imago: de l'image à l'imaginaire*, página 31.

⁵² *L'image-objet*, página 11. Sobre a dimensão ornamental das obras, que não será tratada nesta pesquisa, ver Jean-Claude Bonne *Formes et fonctions de l'ornemental dans l'art médiéval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire e Les ornements de l'histoire (à propos de l'ivoire carolingien de saint Remi)*.

⁵³ *Inventivité et sérialité*, página 95, nota 7. O autor também privilegia os vocábulos *artes visuais* e *obra*.

⁵⁴ *L'image-objet*, páginas 11 e 12.

vez, propôs a expressão imagem-corpo, que se refere àquelas imagens consideradas como “pessoas”, e que pareciam responder aos fiéis através de olhares, choro ou até sangue. Mesmo que uma imagem não tivesse corporeidade, ela podia se tornar uma imagem-corpo, dependendo das expectativas que era capaz de satisfazer. Além destas duas propostas, podemos citar a de Jean-Claude Bonne, sobre a qual Schmitt escreve no verbete *Imagens*, que criou o termo “imagem-coisa” para designar a “primazia dos valores simbólicos sobre os conteúdos semânticos no ornamental”. A expressão se refere aos materiais que não representam mas evocam, às imagens não (inteiramente) figurativas⁵⁵.

Os esforços destes autores, desde Hans Belting até Jérôme Baschet, vão no sentido de deixar explícita a especificidade da produção imagética medieval, ou da produção imagética anterior à sociedade moderna, quando estas obras começam a ser retiradas de suas funções primeiras para adquirir funções que terminaram por se tornar primordialmente estéticas. As imagens medievais podiam ter a função de ornamento, mas vinham, em geral, ligadas a uma outra função de caráter prático ou litúrgico, e o lugar que tiveram nas sociedades durante a Idade Média, as colocou no centro de disputas religiosas e políticas, fez com que fossem destruídas para depois serem alçadas ao papel de intermediárias entre os homens e Deus. Elas podem, portanto, quando tidas como produto de um meio, nos dar indícios importantes de como pensavam e como viviam os homens daquelas sociedades.

1.2. A REPRESENTAÇÃO DO SAGRADO ENTRE ORIENTE E OCIDENTE.

“Christians embraced icons, not despite the biblical injunction, then, but because of it”

Kessler, 2000:52

⁵⁵J-C. SCHMITT *Imagens*, páginas 598 e 599.

A produção e usos das imagens foram tema de debates em diferentes momentos ao longo da Idade Média⁵⁶. Os cristãos são herdeiros da noção de invisibilidade divina e da proibição de imagens contida no segundo mandamento das Tábuas da Lei de Moisés: *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). A Encarnação, no entanto, é a manifestação do Verbo através da carne; ela faz com que a possibilidade de representação seja positiva – o ícone circunscreve o Verbo divino, mas, antes dele, o próprio Filho de Deus se circunscreveu ao se tornar homem⁵⁷, tendo ele sido tido, muito antes das disputas travadas durante a querela de imagens, como o ícone (*eikon*) de Deus⁵⁸. A partir da Encarnação, a imagem pintada ou o retrato de Cristo é a Sua presença ou semelhança física na forma humana⁵⁹; os defensores das imagens no Oriente entenderam que a arte cristã só era possível, porque em Jesus fora revelada aos homens a plenitude do mistério de Deus. Com a Encarnação, Sua relação com os homens não se realiza mais quase exclusivamente através da audição, como nos tempos da Lei; a fé se imprime, então, também pela visão⁶⁰, e as imagens passam a marcar a diferença entre a revelação de Deus aos judeus por palavras e Sua comunhão com os cristãos através do Cristo encarnado, visto em pessoa⁶¹. A mudança na concepção de imagem ou da visão entre antes e após a vinda de Cristo, pode ser percebida na compreensão da própria palavra *imago* para os Pais da Igreja, como, por exemplo, santo Agostinho, para quem o vocábulo tinha uma conotação negativa no que se tratava do Antigo Testamento (assim como *simulacrum* e *idolum*), mas adquiriu um sentido mais positivo quando se

⁵⁶ As imagens às quais nos referimos nesta dissertação são as imagens sagradas, que podem também se dividir entre retratos e imagens narrativas. No *Dicionário do Ocidente Medieval*, Jean-Claude Schmitt dedica uma página às imagens profanas, e Herbert Kessler, na página 174 do artigo *On the state of medieval art history*, escreve sobre a interpenetração da arte de cerimônias cívicas e imperiais antigas na arte medieval, e da arte sagrada nas cortes. Apesar de afirmar no livro *Seeing Medieval Art*, página 131 que uma separação entre as categorias sagrado e mundano (*physical world*) seja difícil, o autor também dedicou o sexto capítulo de seu outro livro, *Spiritual seeing*, ao tema. François Boespflug, no verbete *Images*, também dedica um curto parágrafo ao tema, onde afirma que as imagens profanas existiram, mas não se constituíram em um gênero totalmente à parte até a Renascença.

⁵⁷ C. SCHÖNBORN *L'icône du Christ*, página 222.

⁵⁸ H. KESSLER *On the Statement of Medieval Art History*, página 184.

⁵⁹ H. BELTING *op. cit.*, página 42. O termo usado na tradução inglesa é *physical likeness*.

⁶⁰ C. SCHÖNBORN *Ibid.*, páginas 25 e 183; ver também A. BESANÇON, *L'image interdite*, página 137.

⁶¹ H. KESSLER *Spiritual Seeing*, página 5.

referia ao Novo Testamento, à Encarnação e ao homem enquanto *Imago Dei*⁶². A problemática da possibilidade de representação do sagrado esteve, dessa forma, em relação direta com a verdade da Encarnação e com a identidade cristã, e a recusa em aceitá-la foi muitas vezes entendida como uma recusa em aceitar que Deus se fez homem.

A formulação da natureza dual de Cristo – divina e humana – deu portanto aos cristãos uma possibilidade de resposta às objeções contra a representação do Deus invisível em uma imagem visível, nas quais alegava-se que apenas Seu aspecto humano pudesse ser representado⁶³. Aceitar a figuração do Verbo encarnado, por sua vez, não significou o encerramento dos problemas relacionados à imagem; um destes problemas foi uma indecisão que existiu quanto ao conteúdo que deveria ser privilegiado na representação de Cristo, o divino ou o humano, dilema que foi integrado à iconografia cristã. Os artistas medievais representaram muitas vezes ambas as naturezas de forma a evidenciar o paradoxo da junção que o Cristo representa: mostrá-Lo em sua natureza dupla era uma tentativa de fazer transparecer esta indecisão e limitar melhor a passagem entre aqui e Além, acentuando Sua dimensão histórica⁶⁴.

Um exemplo desta indecisão no mundo carolíngio é apresentado por Célia Chazelle, em um artigo sobre um manuscrito produzido no monastério de Wearmouth-Jarrow, na Nortúmbria, entre fins do século VIII e início do IX. Neste estudo, a autora mostra as preocupações com a representação de Cristo e da Trindade ou de Deus, evidenciadas nas imagens do manuscrito, cujo foco é o Cristo e a revelação do divino no campo terreno, que tinha, como uma das razões, provavelmente, evitar sugerir que o Deus-Pai tivesse traços antropomorfos. Para Bede, que pertenceu ao monastério, o conhecimento de Deus era atingido através do Cristo, a única pessoa da Trindade a possuir forma humana⁶⁵.

O problema da relação e da representação das duas naturezas de Cristo foi particularmente relevante no Oriente, onde os debates acerca da possibilidade de

⁶² M. CAMILLE *Word, Text, Image and the Early Church Fathers in the Engino Codex*, página 69.

⁶³ H. BELTING *op. cit.*, página 7.

⁶⁴ D. RUSSO *op. cit.*, página 58. A indecisão, segundo Russo, residia no fato de que, fosse o pólo divino acentuado, corria-se o risco de rejeição da inserção do Cristo na história, e afirmar que Jesus era Deus, por outro lado, significava dizer que o inesgotável mistério divino havia participado com ele da história humana.

⁶⁵ *Christ and the vision of God: The Biblical Diagrams of the Codex Amiatinus* páginas 95 a 97.

representá-Lo em seu aspecto visível foram intensos e a questão da junção de divino e humano originou diversas heresias, dentre as quais o nestorianismo e o monofisismo, que tiveram um papel importante nas discussões ao longo da querela de 730-843.

A heresia ou controvérsia nestoriana teve início quando o recém-nomeado patriarca de Constantinopla Nestor (381-452), em um sermão no Natal de 428, pregou contra o título de Mãe de Deus ou *Theotokos* atribuído à Virgem. O patriarca entendia que Cristo tinha duas naturezas distintas (*duo physeis*) unidas de maneira involuntária; daí não ser possível chamar Maria por Mãe de Deus, posto que ela havia dado à luz um homem, a quem a divindade se uniu. As afirmações do patriarca foram entendidas como a afirmação de que Cristo era apenas homem. Seu maior opositor foi o também patriarca Cirilo de Alexandria (412-444), que afirmou em sua obra *Adversus Nolentes* que *o Logos não habitou um homem, Ele se fez homem*⁶⁶. As investidas contra a *Theotokos* e as afirmações sobre as duas naturezas de Cristo foram condenadas no concílio de Éfeso, em 431, onde foram colocados sobre Nestor, que se recusou a comparecer, doze anátemas e onde foi estabelecido que as diferenças entre as duas naturezas – divina e humana – não deixaram de existir no momento em que o Verbo se fez carne, mas estavam juntas em uma verdadeira união, produzindo o Cristo único. Existiu um cisma da Igreja nestoriana, e seus adeptos se multiplicaram. Algumas destas Igrejas retornaram à comunhão com Roma no século XV, e outras não deixaram de existir até hoje⁶⁷.

O monofisismo, como o monoenergismo e o monotelitismo, apresenta uma tendência a entender a Encarnação como uma preponderância natural do divino sobre o humano em Cristo⁶⁸. A heresia insiste em que os aspectos humano e divino teriam se unido hipostaticamente no Cristo de tal forma, que as duas naturezas abstratas se tornaram uma única natureza. A partir da resposta de Cirilo de Alexandria a Nestor, e de uma má compreensão da noção de natureza, o *archimandrite* Euthyches, também no século V, ensinou que a natureza humana de Cristo estava tão intimamente ligada à sua divindade, que a primeira havia sido absorvida pela última – ou foi assim que seus oponentes entenderam seus ensinamentos. O papa Leão (440-461) escreveu uma obra,

⁶⁶ C. SCHÖNBORN *op. cit.* página 87. Schönborn afirmou em nota que a autenticidade desta obra foi posta em dúvida por P. de Durand (nota 5).

⁶⁷ D. W. JOHNSON verbete *Nestorius* e A.R. VINE verbete *Nestoriana, Controvérsia*. Nestor, juntamente com Ário, entre outros heréticos, foi anatematizado no concílio de Nicéia II.

⁶⁸ A. BESANÇON *L'image interdite* página 226.

na qual enfatizou a tradição ocidental das duas naturezas distintas unidas de forma hipostática do Cristo, mas os seus sucessores não se comprometeram com os escritos deste papa ou com as decisões do concílio da Calcedônia (553), um dos concílios onde a doutrina foi debatida. Apesar de Euthyches ter sofrido anátema no primeiro concílio de Nicéia, o monofisismo não deixou de existir nas fronteiras do império, e teve grande difusão no Egito⁶⁹.

Foi a partir de heresias como estas que a ortodoxia se definiu; podemos citar, por exemplo, o I concílio de Nicéia, que aconteceu em 325, onde, em resposta às afirmações de Ário, bispo de Alexandria, de que Pai e Filho não eram consubstanciais, o dogma da unidade de substância entre as Pessoas Trindade foi postulado. Foi também no combate à doutrina iconoclasta que os ortodoxos precisaram sua posição⁷⁰: o concílio convocado pelo imperador iconoclasta Constantino V (741-775) em 754, inaugurou uma série de decisões oficiais da Igreja, que até então não havia definido uma doutrina sobre as imagens cristãs por não ter, segundo André Grabar, julgado útil fazê-lo, visto que antes daquela data eram as questões de alta teologia, como a cristologia, que mais provavelmente retinham as atenções intelectuais⁷¹.

Jean-Claude Schmitt entende que a maior parte das imagens materiais tem por objeto a figuração do drama da história cristã. A pintura (afrescos e quadros) evoca o drama da humanidade desde a Queda, quando a semelhança do homem com Deus foi perdida, e uma Promessa: ela é a expressão de uma tensão que visa o céu e a Salvação⁷². A Encarnação, para os cristãos, é uma passagem deste drama; ela se insere no tempo entre a Queda e o Julgamento Final, ela é parte da história dos homens. Deus se fez homem, esteve entre os homens, tendo sido visto por eles na imagem de Jesus. É a esta aparência através da qual o Verbo se mostrou aos homens, que o culto é rendido⁷³. Porque Cristo esteve entre os homens e foi visto por eles, Sua representação se justifica, Sua imagem alcança a experiência de Deus no passado (anterior à Queda)

⁶⁹ D. W. JOHNSON verbete *Monophysitism* e W.H.C. FRENCH, verbete *Monofisismo*.

⁷⁰ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 180.

⁷¹ *L'iconoclasme Byzantin*, páginas 112 e 113.

⁷² *Imago: de l'image à l'imaginaire*, páginas 32 e 33. Por ser a expressão do drama da humanidade, a imagem medieval é "indicial" e não mimética, como a arte clássica, é mais da ordem do visual e do indício do que da representação (*Imagens*, página 598). O problema do significado do homem feito à "imagem e semelhança de Deus", ou da palavra *imagem* para o cristianismo, tem um contexto filosófico denso e herdeiro do pensamento grego; para um contato inicial com o tema, consultar Alain Besançon, *L'image interdite*.

⁷³ A. NICHOLS *The horos of Nicaea II: a theological re-appropriation*, página 177.

e no tempo futuro, e, ao mesmo tempo, representa algo que só podia ser representado de forma indireta no presente⁷⁴.

A relação entre Oriente e Ocidente e imagens se realizou de formas diferentes. Uma das diferenças entre os dois mundos é o fato de que para os gregos a visibilidade é resgatada pela carne, que é icônica, enquanto que para os latinos, o visível do Cristo é um fato histórico, mesmo que excepcional⁷⁵. No Ocidente, o problema parece ter sido resolvido a partir do estatuto das imagens definido em uma carta – que é originalmente um documento pessoal, mas que adquiriu estatuto canônico – que foi constantemente reapropriada ao longo da Idade Média e que, de acordo com Jean-Claude Schmitt, foi a grande autoridade sobre a qual se apoiaram tanto os francos quanto o papado durante as discussões referentes ao culto de imagens no século VIII⁷⁶.

A carta à qual nos referimos foi enviada no ano 600 pelo papa Gregório Magno a Serenus, bispo iconoclasta de Marselha, por causa da destruição de imagens promovida por este último, para quem as imagens não deviam ser objeto de adoração⁷⁷. Neste documento, o papa explica a Serenus que as imagens não deveriam ser destruídas, por serem para os iletrados aquilo que as palavras são para os que lêem, ao mesmo tempo em que, sendo *manufacta*⁷⁸, também não deveriam ser adoradas:

Uma coisa é adorar uma pintura, outra é, pela história [que conta a] da pintura, aprender [acrescentar] algo a mais que deve ser adorado. Pois o que a escrita fornece aos que lêem, é o que dá a pintura aos ignorantes⁷⁹ 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 leitura⁸⁰

⁷⁴ H. BELTING *op.cit.* página 11.

⁷⁵ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 207.

⁷⁶ *Le corps des images*, página 67.

⁷⁷ *Perlatum siquidem ad nos fuerat quod inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres.* Gregório Magno Epistola XI, 10, *Registrum Epistolarum*, página 38

⁷⁸ Na nota 8 do artigo *Pictorial Narrative*, Kessler afirma que o termo *manufacta* designa as coisas materiais, em oposição às espirituais.

⁷⁹ O termo utilizado na carta em latim é *idiotis*. Kessler, na página 85 do mesmo artigo acima citado, afirma que, na Gália do século VI, a expressão *hominess illiterati* e *idiotae* se refere não apenas aos analfabetos, mas a variados graus de educação, acima de tudo àqueles sem conhecimento literário e da retórica, ou às pessoas simples que formavam a base da Igreja.

⁸⁰ *Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in*

Gregório foi considerado pela elite que circundava Carlos Magno como a autoridade principal no problema de imagens. Esta carta também foi fundamental no discurso contra o escândalo nos LC, um dos termos que, juntamente com *scisma*, definem a dilaceração da sociedade cristã. O escândalo deveria ser evitado de forma a proteger os mais simples, e a Igreja, entre os carolíngios, não deveria sucumbir a ele ou ao cisma, mas professar apenas uma fé. A carta foi importante no tratado, na medida em que acentua a percepção moral e sacerdotal do amor fraterno⁸¹.

Herbert Kessler escreveu no início de seu livro *Spiritual seeing*, que os escritores medievais distinguem entre as *historiae*, pinturas narrativas que constroem um acontecimento real ou mitológico, e o retrato (*icona, effigie, imago*). É ao primeiro tipo de imagens que Gregório estaria se referindo em sua epístola. Esta distinção aparece nos LC: as *historiae* podem designar as imagens que figuram cenas do passado ou da Bíblia, e elas fazem presente ao espectador eventos do passado⁸².

No *horos* do concílio de Nicéia II, foram definidas as imagens sobre as quais se discutia e que o concílio se propunha a defender, que eram três: representações que concordam com a história dos Evangelhos, aquelas que confirmam a verdade da Encarnação e as que têm validade prática para os crentes. O termo *historia*, que aparece no primeiro item, de acordo com Aidan Nichols, que escreveu sobre esta pausa nas definições do concílio, causou dificuldades para seus tradutores. Nichols sugere que o termo, na definição de Nicéia II, tem três conotações; o sentido exato ou literal da Escritura, que se opõe ao espiritual, um escrito que é frequentemente uma história bíblica ou narrativa, e a narrativa pictórica propriamente dita⁸³.

A carta de Gregório foi citada pelo papa Adriano I em uma epístola enviada aos imperadores orientais pouco antes do concílio de Nicéia II, que foi lida durante o concílio. A referência à instrução dos iletrados, no entanto, parece não ter sido feita

ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legund qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est. Gregório Magno *idem*, tradução nossa. A carta fora constantemente invocada nos anos posteriores como uma autoridade, segundo Alain Besançon, *L'image interdite* página 279. Apesar de indicar o estatuto das imagens neste documento, o uso de imagens para fins de aprendizado não é uma idéia de Gregório, mas que está presente em autores anteriores a ele.

⁸¹ K. MITALAITÉ *op. cit.*, páginas 32 e 287 a 289.

⁸² *Idem*, página 79. Hans Belting escreveu sobre a relação entre imagens e narrativa (Escrituras) na página 10 de seu livro *Likeness and presence*, e afirma que as pessoas veneram o que se coloca aos seus olhos, a imagem, não a narrativa; a imagem, por sua vez, contém momentos da narrativa e só pode ser reconhecida através das Escrituras.

⁸³ *The horos of Nicaea II*, páginas 175 a 177.

neste sínodo a partir da epístola do papa; sobre o tema, em lugar de recorrer a Gregório, os bizantinos optaram por citar a autoridade oriental Nilus de Sinaita, a partir também de uma carta, escrita a Olympiodorus⁸⁴.

De acordo com Karl Morrison, o ocidente carolíngio conheceu, através da Regra de São Bento, um antigo axioma, ali adotado como *leitmotiv*: nada em excesso⁸⁵. Este axioma teria se manifestado, para o autor, na atitude para com as imagens dos carolíngios, que interpretaram os escritos do papa Gregório como uma *via media*⁸⁶ entre iconoclastia e idolatria. Esta *via media* foi entendida pelos letrados carolíngios, para quem ambas as atitudes configuravam extremos, como a sua própria atitude. Para a corte franca, tanto em 754, quanto em Nicéia II, a Igreja foi maculada pelos bizantinos por orgulho e vaidade; uma vez quando da depredação de seus ornamentos, outra ao levá-los à condição de veneráveis⁸⁷. Alguns autores afirmam ainda a importância da carta nos LC, porque através dela teria sido reconhecido o valor pedagógico das imagens *manufactae*, enquanto que a associação a retratos sagrados lhes teria sido negada⁸⁸. O autor do tratado nega à pintura a capacidade de representar a dimensão incorpórea de Deus e de elevar o homem ao invisível, movimento possível apenas pela contemplação, esta facilitada pela leitura da Bíblia, não pela imagem⁸⁹; imagens materiais ou pinturas não consagradas, na compreensão de Teodulfo, provocavam apenas pensamentos ligados à esfera material, a possibilidade de

⁸⁴ L. WALLACH *The Testimonia of Image-Worship*, página 413.

⁸⁵ *Anthropology and the use of Religious Images in the Opus Caroli Regis (Libri Carolini)*, página 32. Morrison atribui o contato com o axioma a Teodulfo, para ele o autor dos LC.

⁸⁶ Parece-nos importante sublinhar que o termo aparece no livro *Le corps des images*, de Jean-Claude Schmitt, na página 64, mas Herbert Kessler na página 75 do artigo *Pictorial Narrative* apresenta a expressão *via regia* para designar o curso médio ou intermediário (*middle course*) tomado pela Igreja ocidental, bem como Walther Schmandt, na página 72 de seu livro *Studien zu den Libri Carolini*. Sobre a *via regia* enquanto ideal carolíngio nas obras de Alcuíno ver K. Mitalaité, *op.cit.*, páginas 345 e 346. O termo *via regia* é o que aparece nos LC, ver *praefatio*, p. 102 e II, 31, p. 327.

⁸⁷ H. BASTGEN *Das Capitulare Karl d. Gr. Über die Bilder oder das sogenannte Libri Carolini I*, página 648 (texto original em nota 1 na página 649).

⁸⁸ M. E. RIBEIRO *Evangelhos Carolíngios Iluminados: entre a História e a História da Arte*, página 400. Célia Chazelle, na página 46 do livro *The Crucified God* e na página 179 do artigo *Matter, Spirit and Image in the LC*, afirma que a função pedagógica das imagens não foi confirmada nos LC, onde a carta teria sido citada dando ênfase ao fato de que as imagens não deviam ser destruídas nem adoradas; este último artigo foi citado por K. Mitalaité, na página 18 de seu livro, que considera o texto de Chazelle pioneiro por pensar os LC fora do quadro restrito do estatuto gregoriano sobre as imagens.

⁸⁹ M. SOT *La première renaissance carolingienne*, página 33.

meditação ou contato com o espiritual realizado diretamente após a visão de uma imagem acontecia, para o autor dos LC, independente da percepção corporal⁹⁰.

As imagens tratadas nos LC são aquelas que Célia Chazelle chama por imagens ordinárias ou não consagradas. Se os iconoclastas orientais não admitiam nenhuma representação do sagrado, a Igreja franca entendia que dois tipos de imagens eram possíveis: as consagradas e as de origem divina. Sobre estas últimas, algumas imagens foram tidas, a partir do século VI, como sagradas desde sua origem. Elas são conhecidas como *aqueropita*, termo que, como escreveu H. Kessler, é derivado de *acheiropieton*, ou objetos não feitos pelas mãos dos homens. As *aqueropitas* eram imagens-relicário, cujas origens sobrenaturais as colocavam acima de qualquer outra imagem⁹¹; elas eram tidas como uma renovação da Encarnação. Dentre estas imagens, pelo menos duas representavam a face de Cristo, a Verônica, ou *vera icona* (verdadeira imagem), a impressão da face de Cristo em tecido, que demonstrava Suas duas naturezas, por ser uma relíquia de sua vida terrena e evidência de sua divindade⁹², e uma imagem que teria sido enviada pelo próprio Cristo ao rei Abgar. Estas imagens passaram a fazer parte da história bizantina na guerra de Cem Anos contra a Pérsia, quando os imperadores confiaram seu destino às imagens do Cristo e da Virgem⁹³.

Kessler afirmou também, em outra de suas obras, referindo-se ao estatuto definido na carta de Gregório, que a consideração sobre a arte no mundo latino era simples e quase casual, e contrabalançara as polêmicas sobre imagem que tiveram lugar Oriente, onde os debates foram intensos e pesados⁹⁴. Esta afirmação se fundamenta no fato de que no Oriente a questão teve um caráter teológico mais profundo, as discussões giraram principalmente em torno de questões cristológicas. Alain Besançon chega a afirmar não ter existido no Ocidente, em nenhum momento, um debate sobre a imagem divina comparável em profundidade, amplitude, precisão ou em violência, ao debate oriental⁹⁵.

⁹⁰ C. CHAZELLE *Matter, Spirit and the Libri Carolini*, página 177.

⁹¹ A. GRABAR *op. cit.*, páginas 40 e 43.

⁹² H. KESSLER *Seeing medieval art*, página 73.

⁹³ A. BESANÇON *op. cit.* páginas 209 a 211. O autor afirma que durante a guerra contra os persas, as imagens *aqueropitas* foram o que o *labarum* foi ao tempo de Constantino. Ele lembra também que a celebração da translação destas imagens é até hoje celebrada pela Igreja oriental no dia 16 de agosto.

⁹⁴ *Pictorial Narrative*, página 75.

⁹⁵ A. BESANÇON *op. cit.*, página 278.

Além das intensas discussões travadas no Oriente, uma outra característica própria de seu contexto é a participação dos imperadores, que se posicionaram no problema dos ícones, iniciando as disputas entre iconoclastas e iconodúlios. Os ataques contra imagens sagradas partiram de governantes, que tiveram apoio de parte do clero e da população cristã, entre a qual existiram iconofóbicos e perseguidores de imagens⁹⁶, diferente do Ocidente, onde se afirma que o iconoclasmo teve origem em um puritanismo simples e pragmático, sem a conotação mística e filosófica que acompanhou a discussão oriental⁹⁷, e onde as imagens foram colocadas em causa por indivíduos ou grupos restritos sem que tenha sido elaborado um dogma da veneração das imagens, ou se desenvolvido uma teologia das imagens⁹⁸. No Ocidente, não existiram atos iconoclastas que tenham tido o apoio de governantes ou que tenham merecido concílios para apoiá-los.

As discussões orientais sobre a representação do sagrado podem ser traçadas desde pelo menos 692, data do concílio Quinisexto, que foi uma etapa importante na difusão do culto das imagens⁹⁹. O Quinisexto, que teve lugar em Trullo, foi convocado por Justiniano II e teria sido um complemento disciplinar aos concílios V e VI, estes de caráter dogmático¹⁰⁰, tendo sido posteriormente, inclusive, anexado às decisões do VI concílio, de 680 – 681 e, quando do início da querela, a regra de número 82 seria o único texto canônico que definia a atitude da Igreja com relação aos ícones¹⁰¹. Uma das decisões tomadas em Trullo foi a de figurar o próprio Cristo, em lugar de representá-lo através do cordeiro: *“nós definimos [statuons] que no futuro aquilo que é perfeito seja também desenhado aos olhos de todos, mesmo com a ajuda da pintura, e que se represente portanto, doravante, em lugar do antigo cordeiro, o caráter humano*

⁹⁶ A. GRABAR *op. cit.*, página 134.

⁹⁷ A. FREEMAN *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, página 664. Freeman se refere à iconoclastia de Serenus de Marselha e Cláudio de Turim.

⁹⁸ F. BOESPFLUG, *Images*, página 703. Quanto ao desenvolvimento de uma teologia das imagens, podemos considerar que os LC tenham sido uma primeira tentativa. Também podemos ver no século XII, com Suger, a contrução de uma teologia das imagens. O autor provavelmente se refere ao fato de que, mesmo sendo, neste último caso, obra de uma figura importante da Igreja, as discussões não tiveram a mesma dimensão que tiveram no Oriente dos séculos VIII e IX, onde foi necessária a intervenção do papado e de toda uma parte da Igreja oriental, representada por patriarcas, para resolver o problema.

⁹⁹ M-F AUZEPY *Images (Culte des)*, página 705.

¹⁰⁰ A. BESANÇON *op. cit.*, página 229. Outras duas decisões de 692 citadas pelo autor são a regra 73, que concerne ao uso da cruz, e a regra 100, de caráter moralizador.

¹⁰¹ A. GRABAR *op. cit.*, página 190.

de Cristo, nosso Deus, o cordeiro que tira o pecado do mundo”¹⁰². A legislação do concílio foi aparentemente desaprovada por Roma, por ter sido entendida como uma afronta à autoridade papal e porque algumas práticas de devoção ali impostas conflitavam com as tradições latinas. C. Chazelle escreveu que o papa Sergio I (687-701), que teria promovido o canto do *Agnus Dei* na missa e encomendado imagens do cordeiro, se opôs ao cânone¹⁰³. A oposição entre o símbolo – o cordeiro – e o ícone, ou a representação do próprio Cristo, se colocará novamente alguns anos adiante, quando os imperadores iconoclastas fazem substituir a figuração de Cristo pela cruz, que desde cedo entre os bizantinos foi tida como instrumento dos triunfos cristãos; ela representava a vitória sobre os bárbaros¹⁰⁴.

Quando, em 726, o imperador Leão III o Isáurico mandou destruir a imagem do Cristo que existia na fachada do palácio imperial em Constantinopla, ele ordenou que em seu lugar se colocasse uma cruz – considerada entre os iconoclastas um dos três únicos objetos sagrados, além do prédio da igreja e da Eucaristia, esta última, para Constantino V, a única imagem verdadeira do Cristo, já que nela existe presença de substância¹⁰⁵ – junto da qual foi colocada a inscrição:

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 fieis¹⁰⁶.

¹⁰² Cânone 82, citado em SCHÖNBORN, *op. cit.*, página 185.

¹⁰³ *Christ and the vision of God*, página 99.

¹⁰⁴ A. GRABAR *op. cit.*, página 29. Grabar afirma, na página 44, que o concílio Quinisexto é cronologicamente o testemunho de uma primeira tomada de posição da Igreja com relação às imagens.

¹⁰⁵ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 163. O autor afirma que, ao considerar o corpo eucarístico como a imagem perfeita do Cristo, Constantino abandonou completamente a razão formal da imagem, a semelhança (*ressemblance*). Quem cita os objetos considerados sagrados para os iconoclastas é Peter Brown, na página 5 do artigo *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*. Alain Besançon, na página 245 de seu livro, escreveu que os iconodúlios respondiam a esta noção, afirmando que a Eucaristia não podia ser o ícone do Cristo por ser o próprio Cristo.

¹⁰⁶ Citado em A. Grabar, *op. cit.*, página 186.

Esta inscrição nos dá indícios do que foi a querela: os debates se deram em torno da possibilidade de circunscrever a inapreensível divindade do Cristo. Além disso, os iconoclastas acreditavam estar recuperando a pureza das origens do cristianismo, e o culto do ícone, para aqueles que se opunham a ele, era não apenas idolátrico, mas se constituía em uma heresia cristológica, ou mesmo na soma de todas as heresias cristológicas¹⁰⁷.

Mesmo que as raízes do problema da circunscrição da divindade sejam anteriores ao cristianismo, o primeiro documento a ser aqui considerado é uma carta enviada por Eusébio de Cesaréia à irmã de Constantino o Grande, tida pelos iconoclastas como um importante testemunho patrístico¹⁰⁸. A carta é uma resposta ao pedido de uma imagem do Cristo feito por Constancia, ao qual Eusébio responde perguntando-lhe qual imagem ela gostaria de ter, aquela verdadeira e imutável, possuidora, por natureza, de características (*caracteres*) próprias, ou a forma que o Cristo assumiu para os homens, a forma da carne, de escravo, que se misturou à glória da divindade e foi absorvida pela vida¹⁰⁹.

Os iconoclastas estabeleciam diferença entre imagem verdadeira e ídolo a partir da noção de imagem viva e imagem morta. A imagem verdadeira deve reproduzir o protótipo sem nenhuma diferença, ela deve ser o reflexo exato do original, o que faz com que a imagem inanimada de um ser animado não possa ser considerada verdadeiramente uma imagem. Sendo assim, o ícone, do Cristo ou de santos, era apenas um reflexo material e morto, não podendo ser a verdadeira representação de qualquer ser vivo, especialmente se esse ser tem uma dignidade tão absoluta quanto a do Cristo. Aos olhos dos iconoclastas, a figuração destruída não podia ser a imagem do Cristo, posto que lhe faltavam algumas faculdades essenciais, como a de respirar e de falar, que a distinguiam do ser vivo que ela pretendia representar¹¹⁰. Ela representava sim alguém, mas alguém feito apenas pela matéria, como aquela matéria da qual Adão foi formado, e que não era mais do que poeira antes

¹⁰⁷ C. SCHÖNBORN *op. cit.* página 169.

¹⁰⁸ A. BESANÇON *op. cit.*, página 224.

¹⁰⁹ C. SCHÖNBORN *op. cit.* página 56.

¹¹⁰ A. GRABAR *op. cit.*, páginas 194 e 195.

que Deus lhe inspirasse Seu sopro¹¹¹, e o culto da matéria morta e inanimada se opõe àquele em espírito e em verdade¹¹².

O Ocidente, por sua vez, se não compartilhou com os orientais sua noção de imagem, conheceu nos LC uma rejeição à possibilidade de que imagens produzidas pelos homens tivessem lugar na devoção; quando não tinham origem divina ou não eram consagradas, elas eram apenas matéria que, diferente das pessoas que pretendiam figurar, desproviam de razão, sentido (*sense*) ou vida¹¹³. Teodulfo, na mesma direção apontada pelos escritos do pseudo-Salomão, onde a fabricação de uma imagem é um ato ridículo, posto que quem cria a imagem, à diferença de Deus, não pode criar a vida, indica que, quando os ícones são tratados como algo vivo, existe uma falta de diferenciação entre o homem e sua imagem e entre a criatura e o Criador¹¹⁴. Existiram também nos LC as noções de imagem natural e imagem artificial, que podem ser relacionadas às imagens vivas e mortas da concepção oriental, sendo esta última não merecedora de nenhum tipo de sacralização. A noção de artificialidade da imagem era importante para o autor dos LC, visto que o termo *manufact*a foi repetidamente aplicado, principalmente nos dois primeiros livros¹¹⁵.

A base teológica do iconoclasmo bizantino foi elaborada por Constantino V, que elevou o debate sobre as imagens ao nível explicitamente cristológico, e levou anos para que os teólogos que admitiam as imagens pudessem formular uma refutação aos escritos deste imperador. Antes de expor as idéias de Constantino, porém, parece-nos importante apresentar a noção de hipóstase tendo como obra principal, o estudo de Christoph Schönborn da *carta 38 de são Basílio a seu irmão Gregório*, atribuída a Gregório de Nissa. As próximas páginas são baseadas no livro de Schönborn, salvo indicação contrária. A recorrência a este conceito teológico se justifica no fato de que a teologia de Constantino V se funda sobre as noções de hipóstase ou *prósopon*. Gostaríamos, no entanto, de deixar claro que nossa intenção não é de fazer um estudo teológico aprofundado, mas tão somente de apresentar um conceito que, como afirmou Kristina Mitalaité, é um elemento constitutivo da doutrina dos ícones¹¹⁶. Daí porque

¹¹¹ C. SCHONBORN *op. cit.* página 159.

¹¹² A. BESANÇON *op. cit.*, página 235.

¹¹³ C. CHAZELLE *Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini*, página 165.

¹¹⁴ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página. 74

¹¹⁵ *Idem*, página 70.

¹¹⁶ *Idem*, página 265.

muitos autores cujos escritos foram fundamentais para as questões cristológicas não são citados nesta dissertação.

Em resposta às afirmações de Ário de que Deus é único e não consubstancial com o Filho, este não engendrado, mas criado e hierarquicamente inferior ao Pai, santo Atanásio, no século IV, enfatizou a unidade de substância entre as pessoas divinas. Gregório de Nissa, no mesmo século, em contrapartida, desenvolveu o que cada Pessoa divina tem de próprio em relação às outras. Para ele, o primeiro passo para entender como uma pessoa, naquilo que ela tem de próprio, pode ser a imagem perfeita de outra pessoa é o de esclarecer o sentido das palavras natureza (*ousia*) e hipóstase.

A natureza, explica Gregório, é o que há de comum entre estas pessoas. Como exemplo ele cita a palavra homem, que designa uma comunidade de mesma natureza humana, onde todos os homens são consubstanciais entre eles. A delimitação desta natureza comum é a hipóstase; partindo da noção geral de homem, encontra-se o homem particular. A hipóstase, portanto, designa aquilo que é próprio de cada homem, além da sua natureza comum; ela se distingue da natureza comum pelos traços característicos de cada homem em particular, de forma que uma pessoa não possa ser confundida com outra. Ela desenha o contorno (*perigraphê*) daquela realidade que a noção comum de substância deixa indefinida (*aperigraphon*)¹¹⁷.

Máximo confessor (580-662) também se dedicou a desfazer a confusão entre natureza e hipóstase. A partir de seus escritos podemos dizer que, em primeiro lugar, nada é consubstancial consigo mesmo, mas somente um ser com outro. De uma parte, natureza e essência são idênticas, de outra, pessoa e hipóstase são idênticas: seres de mesma natureza e consubstanciais, possuem hipóstases diferentes:

Mesmo na causa primeira (Deus), sem origem e criadora de tudo, vemos que a natureza e a hipóstase não são idênticas: pois nós conhecemos uma só essência e natureza da divindade, existindo em três hipóstases distintas umas das outras por suas propriedades¹¹⁸.

¹¹⁷ A. BESANÇON *op.cit.* páginas 219 e 220.

¹¹⁸ Citado em C. Schönborn *op. cit.*, página 108.

Dois seres podem, portanto, ser consubstanciais em sua natureza, que lhes é comum, mas se distinguem naquilo que lhes é próprio. Por outro lado, duas coisas unidas sob a mesma hipóstase – como, por exemplo, alma e corpo – não podem ser de mesma natureza. Duas naturezas diferentes só podem se unir se sob uma hipóstase comum.

A união entre o Verbo e a carne configura uma união que ultrapassa infinitamente a realidade da natureza composta – isto é, a união entre corpo e alma do homem. O Cristo existe de forma independente da natureza composta, Sua união hipostática se faz livremente, e não de forma involuntária como nos homens, onde corpo e alma são criados de maneira sincrônica, por uma predisposição natural. Deus se fez carne voluntariamente, e o Cristo é a Sua imagem não pela carne, mas porque Ele se fez carne para a salvação dos homens. O Verbo é perfeito em essência e natureza, na qual Ele é idêntico ao Pai; há entre eles uma comunhão do ser, mas Ele guarda, ao mesmo tempo, a diferença em relação ao Pai e ao Espírito, conforme sua hipóstase.

Na Trindade, a hipóstase do Filho é a imagem do Pai – uma outra hipóstase – porque o próprio das hipóstases divinas é que uma manifesta a outra. As três pessoas da Trindade são contempladas juntas. Deus só pode ser conhecido como Pai, Filho e Espírito Santo, e cada Pessoa divina é Deus de acordo com o seu modo próprio de existir; o Pai enquanto inacessível, o Filho enquanto engendrado, e o Espírito enquanto procedente, e cada uma delas se caracteriza na relação com as outras, não na oposição; as três Pessoas são conhecidas em Deus, mas o conhecimento se dá de acordo com a ordem de sua manifestação.

Constantino V insistiu na unidade da hipóstase em Cristo. Ele escreveu que *com as duas naturezas Ele é um só, e seu prósopon, ou sua hipóstase é inseparável das duas naturezas*¹¹⁹. Sendo uma destas naturezas, a natureza divina, não circunscritível, é impossível representar o prósopon do Cristo. A partir daí, o imperador acusa os adoradores de imagens de uma das seguintes heresias: em caso de confusão entre as duas naturezas, admitindo que o Verbo pudesse ser circunscrito com a carne, caía-se no monofisismo. Caso admitissem que apenas a natureza humana do

¹¹⁹ Citado em C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 172.

Cristo pudesse ser representada, esta tendo uma hipóstase própria, caía-se no nestorianismo¹²⁰.

O imperador escreveu também que toda imagem é a cópia do protótipo, e, para que ela seja a cópia exata deste protótipo, é necessário que ela seja consubstancial a ele, de forma que ele esteja inteiramente presente nela. Em caso contrário, ela não é uma imagem, mas um ídolo. A concepção de imagem definida por Constantino faz com que todo o ícone seja impossível, posto que nenhuma imagem feita pelo homem pode ser consubstancial ao modelo. A partir daí, qualquer imagem só pode ser considerada um ídolo¹²¹. C. Schönborn escreveu que Constantino estava certo ao definir uma imagem como a imagem do *prósopon*, palavra que, de acordo com o autor, o imperador preferia à hipóstase, pois tem um sentido menos abstrato; *prósopon*, para Constantino V, tinha o sentido concreto de face visível. O autor afirma que, por outro lado, o governante vai muito longe ao exigir que a imagem manifeste o protótipo como ele é.

Para a corte carolíngia, que entende os sentidos das palavras *imagem* e *semelhança* a partir da definição de santo Agostinho, estas só se aplicam àquilo que repete propriedades do protótipo. Se a concepção de imagem como consubstancial ao protótipo não existe entre os francos, ela precisa, no entanto, derivar daquilo que ela é a imagem, ela deve ter algum contato com o protótipo ou se expressar (se manifestar) a partir dele¹²².

A refutação aos escritos de Constantino V só foi elaborada na segunda fase da querela iconoclasta, que teve início sob o imperador Leão V (813-820), e foram os escritos do patriarca Nicéforo (806-829) e de Teodoro Studita († 826) que deram à teologia iconoclasta uma resposta satisfatória. Os teólogos orientais, a partir de Máximo confessor, chegaram à afirmação de que o ícone circunscreve a hipóstase, mais precisamente a hipóstase composta.

Nicéforo, representante imperial no II concílio de Nicéia, refutou cada um dos documentos principais do iconoclasmo, desde a carta de Eusébio de Cesaréia, até os

¹²⁰ A. BESANÇON *op. cit.*, página 237.

¹²¹ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 161.

¹²² C. CHAZELLE *Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini*, página 171.

decretos do sínodo de 754¹²³. Parte da sua obra *Antirrhetique II*¹²⁴ foi consagrada à noção de *perigraphê*; ele esclarece que desenhar não significa circunscrever. O patriarca desmistificou a concepção iconoclasta da imagem, desfazendo a confusão entre *graphê* e *perigraphê* e a idéia de que a pintura deve, além de representar o protótipo exteriormente, circunscrevê-lo naquilo que ele é. A pintura ou ícone, imagem artificial, se reporta à semelhança (*ressemblance*), que é uma relação intermediária. A imagem é a pintura do arquétipo, mas é separada dele. Ela existe inseparavelmente, e unida àquilo que ela contém, sendo sempre presente nele (no que ela contém).

Nicéforo introduziu também a distinção entre imagem natural e imagem artificial, dentre as quais apenas a primeira era conhecida pelos iconoclastas. O ícone é uma imagem artificial que imita a natureza, ele não é da mesma natureza que o protótipo. A imagem é relacional ao protótipo, a identidade entre o ícone e seu modelo reside na semelhança do primeiro com a realidade visível. Imagem e protótipo se unem pelo aspecto visível, mas diferem quanto à natureza; mesmo sendo duas coisas diferentes pela natureza, porém, elas são a mesma coisa, pois pela representação, pode-se ver a hipóstase daquilo que é desenhado¹²⁵. Quanto ao problema de haver um aspecto visível do Cristo que pudesse ser representado, posto que, desde Eusébio de Cesaréia os iconoclastas entendiam que o Cristo transfigurado escapava às categorias humanas da carne, o patriarca, partindo de fatos evangélicos, responde que o corpo ressuscitado do Cristo continua sendo circunscrito, mesmo que não seja mais corruptível.

A iconologia de Teodoro Studita, por sua vez, está centrada no paradoxo *o invisível se faz ver*. Ele esclareceu a questão central para o problema do ícone, a da união hipostática. Com a Encarnação, a própria pessoa do Filho, ou a hipóstase do Verbo, se fez ver, e Teodoro enfatiza que o ícone não representa a natureza do protótipo, mas sua hipóstase, ou as propriedades que distinguem o que é representado de outros indivíduos da mesma espécie – no caso, as propriedades de Jesus de Nazaré, nas características de quem a segunda Pessoa da Trindade se circunscreveu. O ícone de Cristo ou de santos, ao desenhar o contorno da figura e de seus aspectos corporais, mostra os traços que não são próprios de nenhuma outra pessoa, não a natureza

¹²³ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 203. Nicéforo, que chegou a patriarca de Constantinopla, era laico à ocasião do concílio de 787.

¹²⁴ Citada em C. Schönborn *idem*, página 205.

¹²⁵ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 209.

humana. A relação entre o ícone e a hipóstase é de participação relativa. Ele faz com que o fiel participe intencionalmente da hipóstase da pessoa representada, pela relação de semelhança, não substancialmente.

Ao tempo de Nicéforo e Teodoro, a partir das *Categorias* de Aristóteles, foi desenvolvida no Oriente a noção de semelhança homônima, que não está ligada à consubstancialidade, mas ao modo imitativo da imagem para com o protótipo¹²⁶.

Com o fim da querela em 843 e com uma doutrina cristológica e do ícone mais sólida, a acusação de heresia recaiu sobre os iconoclastas e, na disputa travada entre aqueles que eram favoráveis aos ícones e os que se opunham a eles, estes últimos perderam. No concílio que restabeleceu definitivamente o culto no Oriente, momento em que o problema principal não era mais o da idolatria, mas da relação entre o ícone de Cristo e a doutrina cristológica da Igreja, o patriarca Methode lançou a acusação de que afirmar que a imagem do Cristo é irrealizável significa negar a Encarnação, e portanto a morte e a Ressurreição de Cristo¹²⁷. Esta era a convicção dos iconodúlios desde o início da querela: rejeitar o ícone, era rejeitar a própria Encarnação¹²⁸.

No período estudado nesta dissertação, portanto, podemos notar diferenças na concepção e usos das imagens entre Oriente e Ocidente, mesmo que, por vezes, o pensamento carolíngio não se afaste completamente do pensamento grego, como é o caso de algumas passagens dos LC, que chegaram a ser tidos como um documento iconoclasta, graças à sua doutrina fortemente oposta à possibilidade de adoração, veneração de imagens ou à possibilidade de que estas imagens pudessem participar na realização do *transitus*. No entanto, se os francos se posicionaram contra a veneração de imagens em mais de um documento oficial, eles, por outro lado, não colocaram em questão a existência das imagens religiosas, não proibiram sua fabricação, não deixaram de usá-las como ornamento nem nas Igrejas nem em seus manuscritos, diferente dos imperadores iconoclastas que se opuseram radicalmente contra a sua existência e elaboraram e tornaram públicos os escritos contra o culto e a produção de imagens religiosas.

As relações no próprio Ocidente, por sua vez, entre francos e papado ao tempo da querela foram conturbadas. Por vezes, como no caso de Pepino, Roma e francos se

¹²⁶ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 167.

¹²⁷ A. GRABAR *op. cit.*, página 191.

¹²⁸ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 181.

uniram contra o que se afastava da tradição da Igreja, mas que era considerado como ortodoxia por alguns imperadores orientais, em outros momentos, como na oposição de Carlos Magno ao concílio de Nicéia II, este último apoiado pelo papa, a política oriental, mais do que a dos francos, estava alinhada com o papado.

As representações do sagrado foram reconhecidas desde muito cedo no cristianismo, principalmente no Ocidente, como instrumento de conversão dos pagãos e de ensino daqueles que não tinham acesso direto à Palavra. Elas estiveram no centro de disputas que envolveram questões teológicas e políticas, foram censuradas e proibidas no Oriente, para serem incluídas de forma definitiva no dogma desta Igreja no século IX, e sofreram críticas no Ocidente, onde nunca houve uma proibição oficial à sua existência. As imagens foram parte fundamental da dinâmica da sociedade medieval, participando de quase todos os âmbitos da vida dos homens desta época.

CAPÍTULO II

O ICONOCLASMO ORIENTAL E SUA REPERCUSSÃO NO OCIDENTE.

O movimento iconoclasta oriental pode ser definido como um movimento imperial, que se manifestou na proibição e destruição das imagens de culto. Ele se divide em duas fases; uma primeira entre os anos 730-787 e a segunda entre 813-843. Seu início se deu no ano 726¹²⁹ quando, por ordem do imperador Leão III o Isáurico (717-741), foi destruída uma imagem do Cristo, de origem incerta¹³⁰, que existia na fachada do palácio imperial de Constantinopla. Quatro anos depois, ainda pelo mesmo imperador, foi decretado um edito interditando os ícones.

Em 754, sob o governo de Constantino V, filho e sucessor de Leão III, foi convocado um concílio em Hiera, onde se decidiu não apenas pela manutenção da interdição do culto de imagens, mas também pela proibição da fabricação de imagens para tal fim, entendidas como idolátricas¹³¹.

A primeira fase do iconoclasmo bizantino terminou com o VII concílio ecumênico e II concílio de Nicéia, convocado em 787 pela imperatriz Irene a Ateniense (797-802)¹³², e Constantino VI (780-797), seu filho. Os iconodúlios tiveram na ocasião uma vitória momentânea, efetivada apenas em 843 por Teodora, viúva do imperador Teófilo (829-842), durante o governo de seu filho, Michel III (842-867); foi ela quem, por uma segunda vez, rompeu com o iconoclasmo, que havia sido retomado em 813 por Leão V (813-820).

¹²⁹ A não coincidência das datas citadas se deve ao fato de considerarmos o início oficial da querela a partir da execução do edito de Leão III, mas o primeiro ato iconoclasta foi a destruição da imagem do Cristo.

¹³⁰ A. GRABAR *L'iconoclasme byzantin*, na página 185, escreve que é preferível, dada sua incerteza histórica, começar a história da imagem do Cristo da Chalcé – a porta de bronze – assinalando que ela ali se encontrava há bastante tempo quando foi destruída. Apesar de A. Besançon ter escrito nas páginas 216, 217, 233 do livro *L'image interdite* que a imagem da Chalcé foi destruída em 730, e que os primeiros decretos de Leão III, com o apoio de alguns bispos foram publicados em 725, seguimos considerando as datas anteriormente citadas; no verbete *Images (culte des)*, M-F. Auzépy também afirma que a proibição oficial do culto de imagens aconteceu em 730.

¹³¹ M-F. AUZÉPY *Images (Culte des)*, página 705.

¹³² Irene, com a morte de seu marido, o imperador Leão IV (775-780), tornou-se regente de Constantino VI. Ela veio a ser imperatriz de Bizâncio após planejar um golpe contra seu filho, em 797, tendo sido deposta e exilada pelo patriarca Nicéforo em 802. À ocasião do concílio, portanto, Irene governava em nome de Constantino VI.

Jean-Claude Schmitt escreveu que a imagem foi, durante o período carolíngio, um jogo de rivalidades teológico-políticas que opôs, não ao mesmo tempo, a realeza e o episcopado franco, o papado, e o imperador bizantino¹³³. O tratado estudado nesta dissertação está inserido nestes conflitos. Posto que parte dos textos dedicados ao seu estudo supõe que o leitor tenha um conhecimento *a priori* destes problemas e da relação entre os três poderes citados por Schmitt, propusemos este capítulo com o objetivo de apresentar de maneira breve e geral a querela iconoclasta e os documentos que nos dão indícios dos diálogos entre o papado, Bizâncio e francos, isto é, documentos relevantes para a escrita dos LC, de forma a melhor desenvolver, no último capítulo, a revisão historiográfica do tratado, objetivo principal desta pesquisa.

2.1. BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA QUERELA ICONOCLASTA E DE SUA RELAÇÃO COM O OCIDENTE.

As imagens de adoração ou ícones nasceram entre os séculos IV e VI¹³⁴, e tiveram uma grande e rápida difusão no Oriente dos séculos VI e fins do VII. Segundo André Grabar, estas imagens tiveram prestígio entre os próprios soberanos de Constantinopla no período que abrange os séculos IV e VII, tendo, estes governantes, em um primeiro momento, provavelmente não definido uma posição com relação a elas ou até tolerado sua multiplicação e se servido delas para a devoção pessoal¹³⁵. No século VIII, no entanto, sua atitude para com as imagens passou a ser outra: no dia em que Leão III inaugurou uma política hostil às imagens religiosas teve início o iconoclasmo bizantino. Quanto à posição da Igreja, por sua vez, foi necessário que o valor religioso das imagens de culto fosse reconhecido pelos imperadores para que ela percebesse sua importância, transformando-as em tema de discussão, uma primeira vez em 692 e de forma mais aprofundada em 754¹³⁶. Durante a querela iconoclasta, no entanto, a Igreja oriental se adaptou às mudanças de doutrina de acordo com o que era considerado ortodoxo pelos governos, aceitando e

¹³³ *Le corps des images* páginas 64 e 94.

¹³⁴ J-C BONNE *À la Recherche des Images Médiévales*, página 353.

¹³⁵ *L'iconoclasme byzantin*, páginas 27 e 66.

¹³⁶ *Idem*. página 26. Grabar escreve na página 112 que a Igreja só reconheceu a importância dos ícones e se decidiu por um concílio no fim do século VII, e cita a data de 698. Esta data foi aqui alterada, pois o autor não deixa explícito o que aconteceu neste ano, fazendo com que acreditemos, desta forma, que a referência seja ao concílio Quinisexto, portanto, 692.

propagando a iconografia da ortodoxia criada por eles¹³⁷. Cristoph Schönborn dá a impressão de acusar os bispos da Igreja oriental de cumplicidade com os poderes instituídos ao longo da querela. Parecendo ignorar o fato de que, conforme o poder, os patriarcas eram destituídos de seus postos e imediatamente substituídos por patriarcas que concordassem com a política dos imperadores, como foi o caso de Tarásio (784-806), mencionado em um dos capítulos dos LC porque de laico passou a patriarca de Constantinopla, Schönborn questiona como se poderia explicar, a não ser pela atitude cesaropapista dos religiosos, o fato de que todos os bispos presentes em 754 tenham assinado os decretos de Constantino V e, trinta anos depois, quando do concílio de Nicéia II, cujas decisões se opõem às de Hiera, novamente os decretos contaram com o apoio unânime do bispado. O autor afirma também que a principal acusação daqueles que apoiavam a iconoclastia contra os iconodúlios era a de resistir ao imperador¹³⁸.

A nossa dissertação prioriza em certos aspectos a linha de análise de André Grabar, que pensa o iconoclasmo oriental a partir dos atos de imperadores e do uso oficial que foi feito das imagens religiosas, em primeiro lugar porque, se o autor afirma ter existido entre os cristãos do império uma oposição às praticas religiosas das imagens, e uma iconofilia latente que, antes da intervenção dos imperadores, não repercutia e não tinha adesão das massas ou do poder público, ele escreve também que as práticas populares em relação aos ícones entre os séculos IV e VIII não nos são conhecidas¹³⁹; em seguida, porque os documentos que privilegiamos têm suas origens ou se relacionam com imperadores – atas de concílios, tratados e cartas trocadas entre eles e o papa.

Consideramos, portanto, a querela iconoclasta como um movimento imperial, que adquiriu uma dimensão geográfica e social ampla, o que aconteceu, segundo Grabar, graças aos mesmos soberanos que o iniciaram e a seus sucessores, que exerciam um poder quase ilimitado em um império imenso¹⁴⁰. As razões pelas quais os

¹³⁷ *Idem*, página 73.

¹³⁸ C. SCHÖNBORN *op.cit.*, página 188.

¹³⁹ A. GRABAR *op. cit.*, páginas 139 e 26.

¹⁴⁰ *Idem*, página 25. Apesar da importância inegável do livro de Grabar, o autor parece colocar toda a responsabilidade e sucesso do movimento iconoclasta na incontestável figura do imperador bizantino. Na mesma página, no próximo parágrafo, retomando a idéia de poder imenso exercido por aqueles, Grabar escreve que o iconoclasmo bizantino, à diferença do iconoclasmo em sociedades greco-latinas, teve um lugar marcado na história porque *fut*

imperadores se colocaram contra as imagens religiosas não podem ser claramente identificadas. Grabar entende o contato de Leão III com o mundo islâmico, que por sua vez se preocupava com a iconografia político-religiosa como instrumento de afirmação do império bizantino, como uma das principais causas do iconoclasmo e como responsável pelo conceito de imagem que este imperador tinha. Os imperadores isáuricos eram oriundos de uma província periférica do Império, e, tanto Leão III como Constantino V, conduziram exércitos por estas regiões. Para este pesquisador, portanto, as idéias do imperador e de seu filho reúnem-se (*rejoignent*) às noções do meio ao qual pertenciam através de suas origens e do qual fizeram parte através do exército¹⁴¹.

Grabar introduz também a noção de uma “guerra fria” pelas imagens entre Bizâncio e o califado e entre o mesmo império e Roma; esta idéia de guerra pela imagem teria sido importante por dar conotação política a uma certa excitação entre os comanditários das obras mesmo antes do início do combate aos ícones. Entre os anos 712-713, em resposta à supressão de uma imagem do VI concílio ecumênico em Constantinopla, o papa Constantino I (708-715) fez representar todos os seis concílios na basílica de São Pedro, o que teria sido resultado de uma rede de vasos comunicantes entre o Oriente e Roma. A mesma “guerra-fria” se repetiu nos anos da primeira fase da iconoclastia, quando às praticas tradicionais – romanas – da imagem opõe-se sua proibição. Esta proibição, para o autor, não é uma reação à generalização do culto, mas sim a expressão de uma desconfiança das imagens em lugares onde esta mesma desconfiança já estava enraizada e o culto não havia conseguido se fixar¹⁴².

Peter Brown analisa o iconoclasmo com mais cautela no que se refere a afirmar que tenha sido resultado de influências exteriores ao cristianismo. Para ele, mesmo que tivesse existido uma “propaganda islâmica” contra os ícones, os muçulmanos provavelmente não teriam sido escutados, além de ser esta propaganda desnecessária frente à influência crescente do Antigo Testamento em Bizâncio. Na análise de Brown, foi a rápida ascensão dos ícones ao domínio do sagrado a questão central da querela, oriunda, portanto, do problema da posição do sagrado na sociedade

déclanche et dirigé, pendant plus de cent ans, du haut du trône des monarques chrétiens les plus puissants de leur temps, monarcas estes cuja hostilidade às imagens tinha origem divina.

¹⁴¹ *Idem*, páginas 196 e 197.

¹⁴² *Idem.*, páginas 77 e 139.

bizantina¹⁴³. O autor percebe a gênese do iconoclasmo dentro desta mesma sociedade; é uma crise endogênica, que tem suas origens na própria cristandade oriental; as raízes da iconodulia, não da iconoclastia, eram segundo ele regionais, e a devoção aos ícones, ou seu uso público, assim como a relação dos homens com os homens santos, estava diretamente ligada aos patriotismos regionais. Estes sentimentos, como coloca Brown, se tornavam perigosamente centrífugos no século VII.¹⁴⁴

Brown afirmou que no século VI o cristianismo se estabeleceu como o foco do sentimento coletivo, e que o culto de santos dava aos novos patriotismos que efervesciam símbolos comuns de lealdade e proteção. Os ícones eram então “um novo dialeto para uma linguagem antiga”, cumprindo seu papel nas identidades dos vários territórios reunidos no Império Romano¹⁴⁵. As atitudes que os imperadores tomaram contra os ícones, assim como contra os homens santos, podem ser pensadas na perspectiva de centralização ou reestruturação do poder.

O papel dos monges durante a querela também é ressaltado pelo autor. Era necessário acabar com o poder dos homens santos – monges – contra quem bispos e imperadores se uniam, e com a relação que estes homens mantinham com sua clientela. Eles tinham um lugar mais importante no que se refere à disciplina e orientação dos leigos do que os bispos¹⁴⁶. Suas funções se desenvolveram concomitantemente às dos ícones, e ambos se constituíam em poderes não investidos, não sacralizados por nenhum outro poder; ícones e santos estiveram no centro de um universo de necessidades e relações que não se incluíam na estrutura da Igreja ou de seus ritos¹⁴⁷. Nas palavras de Brown, *iconomaquia* era, na verdade, *monacomaquia*¹⁴⁸. Mas os monges, que teriam contribuído com o culto de imagens, tiveram também uma outra função durante a querela, a de resistência à iconoclastia e de defesa e, muitas vezes, preservação dos ícones. É o caso, por exemplo, de Jorge de Chipre, que durante a primeira fase do iconoclasmo atacou abertamente o imperador, opondo-o ao Cristo: quem, no que concerne ao iconoclasmo, obedecesse ao imperador, deixava de

¹⁴³ *A Dark-Age Crisis*, página 10. Apesar de seu texto apresentar pontos com os quais não concordamos, por exemplo, o fato de o autor se referir ao período por Dark-Age, ou pensar muito nas causas psicológicas do iconoclasmo, sua análise foi importante para o desenvolvimento desta pesquisa.

¹⁴⁴ *Ibid.*, página 21.

¹⁴⁵ *Ibid.*, páginas 17 e 18.

¹⁴⁶ *Ibid.*, página 20.

¹⁴⁷ *Ibid.*, página 31.

¹⁴⁸ *Ibid.*, página 30.

obedecer ao Cristo, cujos símbolos eram destruídos pelo primeiro¹⁴⁹. Outro exemplo é o dos monges do monastério de Studita, que durante o segundo período iconoclasta emigraram com relíquias para o Oeste¹⁵⁰.

Em uma análise que se aproxima da de P. Brown, Hans Belting entende que foi a partir do momento em que as imagens se tornaram mais populares do que as instituições da Igreja e a agir diretamente em nome de Deus que elas se tornaram indesejáveis. As imagens configuravam uma experiência profunda com o sagrado, o que tornava seu controle por palavras difícil; elas possuíam um poder carismático que, em mantendo-nas fora das instituições da Igreja, poderia se voltar contra esta última. Os clérigos, de acordo com Belting, só aceitavam as imagens, quando podiam explicá-las¹⁵¹.

Além das que foram apresentadas, podemos citar outras duas possibilidades de análise da querela; uma é aquela de Christoph Schönborn, que enfatiza as questões teológicas e cristológicas em jogo naquele momento, e que afirma que a causa das disputas foi um erro na compreensão da hipóstase. Este autor também apresentou a explicação de A. Grabar sobre as origens de Leão III para esclarecer o porquê da concepção da imagem de Constantino V se afastar da noção grega, na qual a imagem tem uma relação de participação deficiente com o protótipo¹⁵². A outra linha de análise é a que atribui aos confrontos com os muçulmanos em fins do século VII a causa do iconoclasmo. Os imperadores iconoclastas, que resistiram com maior êxito à pressão muçulmana, afirmavam que as imagens eram a causa da cólera de Deus contra seu povo, contra os pecados de seu povo, cuja raiz é a idolatria¹⁵³; eles recomendavam que fossem admitidos entre os cristãos apenas símbolos, como a cruz, o que fez com que tenha passado a existir uma associação entre este poder imperial forte e a ausência de imagens. A iconodulia teria voltado a se instalar em Bizâncio, apenas quando este mesmo império voltou à sua estabilidade¹⁵⁴.

O movimento iconoclasta bizantino teve início, como escrito anteriormente, com a destruição, a mando do imperador, de uma imagem considerada até então como

¹⁴⁹ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, páginas 186 e 187.

¹⁵⁰ C. BERTELLI *Pour une évaluation positive de l'iconoclasme byzantin*, página 13.

¹⁵¹ *Likeness and presence*, páginas 1 e 6.

¹⁵² C. SCHÖNBORN, *op. cit.*, páginas 161 e 179.

¹⁵³ P. BROWN, *op. cit.* página 24. O autor afirmou ainda no mesmo artigo que as incursões muçulmanas geraram em Bizâncio desmoralização e falta de confiança.

¹⁵⁴ J. BASCHET *A civilização feudal*, página 483.

testemunho de fé. A destruição da imagem do Cristo na Chalcé foi, conforme a afirmação de Grabar, o primeiro ato iconoclasta de um imperador que se conhece¹⁵⁵, e seu impacto foi de tal amplitude, que Alain Besançon chega a compará-lo ao impacto causado pela publicação das 95 teses de Lutero no século XVI, referindo-se ao valor de reforma que ambas as atitudes tiveram¹⁵⁶. Para Hans Belting, com o banimento das imagens de Cristo em nome da religião, os imperadores reverteram a tendência da substituição da sua imagem, nas moedas do século VII, pela imagem do Cristo. Não teria sido coincidência o fato de a querela ter tido início no portão do palácio, onde o imperador se apresentava ao povo; uma imagem faz a pessoa visível, e implica em aparência e presença, e “onde Deus está presente o imperador não pode representá-lo”¹⁵⁷.

O segundo imperador iconoclasta, Constantino V, não apenas seguiu e intensificou a política contra as imagens sagradas iniciadas por seu pai e promoveu uma atroz perseguição aos defensores de imagens¹⁵⁸, como escreveu um tratado onde fez apologia ao iconoclasmo e no qual desenvolveu a noção de imagem consubstancial. Este documento é conhecido apenas através de fragmentos citados na refutação do patriarca Nicéforo no *Antirreticus I*¹⁵⁹. O mesmo imperador ordenou que fossem apagadas imagens que existiam no *Milion*, coração da cidade de Constantinopla, onde eram representados, provavelmente sem que fossem figurados o Cristo ou santos, os seis concílios ecumênicos. A representação foi substituída por pinturas de corridas de cavalo no hipódromo¹⁶⁰ – à diferença de outras proibições da imagem, durante a querela não foram interditadas todas as imagens de seres vivos. Constantino V convocou ainda, em 754, o concílio de Hiera, onde o iconoclasmo foi definido como a ortodoxia da igreja, e a produção e culto de imagens foram proibidos.

¹⁵⁵ A. GRABAR *op. cit.*, páginas 184 e 185.

¹⁵⁶ A. BESANÇON *op. Cit.*, página 233. Tal percepção é passível de revisão, e não compartilhamos completamente dela porque acreditamos problemáticas comparações como esta, entre dois períodos não tão próximos temporalmente ou nas idéias.

¹⁵⁷ H. BELTING *op. cit.*, páginas 8 e 9.

¹⁵⁸ C. SHÖNBORN *op. cit.*, página 200. À afirmação de Schönborn parece se opor a de Peter Brown, que escreveu na página 28 de seu artigo anteriormente citado, que as perseguições de iconodúlios por iconoclastas foram poucas.

¹⁵⁹ A. GRABAR *idem*, página 195 (também nota 63).

¹⁶⁰ *Idem* página 75. C. Schönborn afirmou, na página 157 de seu livro que os iconoclastas geralmente substituíam as imagens sagradas por uma iconografia a seu gosto.

O concílio também anatematizou autores iconodúlios a exemplo de João Damasceno, do patriarca Germano de Constantinopla e do citado monge Jorge de Chipre¹⁶¹.

A destruição e proibição de imagens iniciada por Leão III durou até o ano 787, quando do concílio de Nicéia, onde foi restabelecido o culto. É provável que também tenha sido restituída a figura do Cristo da porta do palácio que havia sido destruída por ordem do imperador. Em 813 teve início a segunda fase da querela, sob Leão V o Armênio, que mandou novamente retirar a imagem do Cristo da Porta de Bronze do palácio e, em 815, foi convocado o segundo concílio iconoclasta, em Constantinopla. Em 824 o imperador franco Luis o Piedoso (814-840) recebeu do imperador bizantino Michel II (820-829) uma carta, onde foi escrito que:

muitos, tanto laicos quanto eclesiásticos, se afastaram das tradições apostólicas e não observaram os decretos dos pais (...) eles eliminaram dos santos templos as cruzes vivificadoras e dignas de honra; eles as substituíram por imagens diante das quais eles colocam velas (*lampes*) e fazem queimar perfume, rendendo a elas a mesma honra que à madeira vivificante sobre a qual Cristo, nosso verdadeiro Deus, foi crucificado pela nossa salvação¹⁶².

O imperador segue escrevendo que cantava-se salmos para as imagens e esperava-se delas socorro, alguns as vestiam e outros as faziam padrinhos ou madrinhas de suas crianças, além de outras práticas referentes a elas que, segundo Michel II, não estavam de acordo com as tradições da Igreja.

Em março de 843, o iconoclasmo teve fim, assim como havia começado, como escreve Grabar, por um ato de imperadores. Foi Teodora, imperatriz regente de 842 a 856, ao tempo em que se filho Michel III ainda estava inapto a governar, que, primeiro depôs o patriarca João, a quem Methodo veio substituir, e depois convocou o concílio que pôs definitivamente fim às oscilações entre iconofilia e iconofobia causadas pelos governantes. Teodora restaurou por uma última vez o Cristo da

¹⁶¹ C. SCHÖNBORN, *op. cit.*, páginas 180 e 181.

¹⁶² G. D MANSI *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, (Paris-Leipzig 1901-27); citado em A. Freeman, *Carolingian Orthodoxy*, página 100.

Chalcé¹⁶³. Com o restabelecimento concludente do culto, as diferentes teologias do ícone, de João Damasceno, Teodoro Studita, Nicéforo e outros se justapuseram, sem que tenha sido necessário decidir entre uma ou outra¹⁶⁴.

O culto oriental dos ícones, imagens móveis pintadas que representavam o Cristo, a Virgem, anjos e santos, foi transmitido aos cristãos através dos cultos pagãos, ou pelas formas de veneração dos retratos dos imperadores, que adquiriu partes especificamente cristãs¹⁶⁵. O culto dos retratos dos soberanos orientais, por sua vez, não deixou de existir ao longo da querela iconoclasta; no século VIII, de acordo com Grabar, nem o culto ao imperador, tampouco as formas pré-cristãs de veneração haviam cessado¹⁶⁶. Além disso, a imagem do imperador fazia presente o seu poder, e é provável que eles tenham procurado afirmá-lo por intermédio destas imagens, espalhadas por todo o império¹⁶⁷, mesmo durante os conflitos sobre as imagens religiosas.

Alain Besançon afirmou que o culto das imagens era mais inadmissível para os iconoclastas do que o próprio ícone¹⁶⁸. O culto consistia na *proskynesis*, que não é, para os iconodúlios, equivalente à adoração – *latreia* ou *dulia* – devida apenas a Deus. O uso de forma sistematizada destes dois conceitos é feito por uma primeira vez por João Damasceno¹⁶⁹. A *proskynesis* ou veneração, que se refere portanto ao culto dos ícones propriamente dito, é uma forma inferior de reverência, rendida às criaturas sagradas, que tem por objetivo final resultar em honra à Divina Majestade¹⁷⁰; sua razão formal se funda na dignidade da pessoa representada no ícone. Ela é o início da saudação do ícone: uma tripla reverência onde se toca o solo com a mão direita antes que seja feito o sinal da cruz; após o sinal, a imagem é tocada e beijada, rito do

¹⁶³ Daniel Russo, no artigo *De l'icône à l'image du Christ, entre Orient et Occident*, página 60 afirma que a imagem foi restaurada pelo imperador Michel III (842-867) primeiro na porta de bronze, depois na sala do trono. Grabar, na página 266 de seu livro escreve que a imagem foi recolocada pela imperatriz Teodora e seus filhos, de acordo com os escritos de Methode.

¹⁶⁴ A. BESANÇON *op. cit.*, página 249.

¹⁶⁵ A. GRABAR *op. cit.*, página 117.

¹⁶⁶ *op. cit.*, página 117.

¹⁶⁷ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 163.

¹⁶⁸ A. BESANÇON *op.cit.* página 233.

¹⁶⁹ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 147 (e página 199, nota 3).

¹⁷⁰ C. CHAZELLE *Matter, Spirit and Images in the Libri Carolini*, página 165.

laspasmos, para que, por fim, se possa falar com o santo, dirigir-lhe as orações, oferecendo-lhe eventualmente uma vela¹⁷¹.

O iconoclasmo, para aqueles que concordavam com ele, era uma ruptura purificadora com uma tradição entendida como falsa em relação à Tradição, os iconoclastas acreditavam estar libertando os homens da idolatria¹⁷². Para os defensores dos ícones, no entanto, desde seu início e tanto no Oriente quanto no Ocidente, foi o iconoclasmo o rompimento com a tradição da Igreja, não a iconodulia. No Ocidente, ele foi condenado de forma unânime em concílios, dentre os quais aqueles reunidos pelos papas Gregório II, em Roma no ano 726, Gregório III em 731 e 732, também em Roma, e Estevão III em Latrão, 769, onde foi lida uma das cartas atribuídas a Gregório Magno, endereçada a Secundinos. Os francos participaram deste concílio, dando a ele seu apoio; quando da oposição entre Carlos Magno e o papa Adriano I sobre as decisões de Nicéia II, este último lembrará o rei deste fato. Também aconteceu o concílio de Gentilly, “onde um tipo de debate formal foi realizado entre os rivais iconofílicos (Roma) e iconoclastas (Bizâncio)” na presença do rei Pepino, em 767¹⁷³.

Os ícones eram tidos como consagrados no Oriente, por serem dados aos homens por Deus ou pelo passado; eles eram, para os iconodúlios, contemporâneos das Escrituras. Os concílios de 787 e 843 declararam que os ícones haviam sido preservados na igreja desde o tempo dos apóstolos, e que sua retirada fora uma ruptura no *continuum* do cristianismo¹⁷⁴. No concílio de Nicéia II foi também declarado por João, legado oriental, que o iconoclasmo se constituía na pior das heresias, o maior dos males, pois subverte a Encarnação do Senhor¹⁷⁵.

¹⁷¹ D. RUSSO *op. cit.*, página 71. O período sobre o qual Russo escreve é pós iconoclasmo, entre os séculos XII e XIII, mas, dados os documentos, acreditamos que o culto não tenha sofrido uma grande mudança, como se pode pensar pela carta de Michel II.

¹⁷² C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 145. Alain Besançon escreveu, entre as páginas 126 e 128 de sua obra, que a noção de idolatria não tem sentido algum na tradição greco-romana; a palavra grega que une dois conceitos, o de *eidolon* e o de *latreia*, se refere ao culto ou serviço rendido ao deus. A palavra *latreia* designa a homenagem rendida aos soberanos, aos ídolos e ao único e verdadeiro Deus; a palavra composta idolatria passa a existir apenas a partir do Novo Testamento, posto que entre os chamados teólogos do paganismo, o ídolo é apenas a imagem ou representação da divindade, para a qual se rende o culto, de forma que ele alcance a verdadeira divindade que está representada, argumento que, como afirma Besançon, foi retomado pelos iconodúlios cristãos.

¹⁷³ G. BROWN *The Carolingian Renaissance* página 15.

¹⁷⁴ P. BROWN *op. cit.*, páginas 8 e 1. Brown escreve *church* no singular e com letra minúscula, o que respeitamos na citação.

¹⁷⁵ H. KESSLER *Spiritual Seeing*, página 35.

Apesar da posição de Roma contra o iconoclasmo, foi apenas 61 anos após a primeira destruição pública de uma imagem sagrada que os iconodúlios viram uma breve pausa na hostilidade contra as imagens. O papa Adriano I recebeu uma carta dos imperadores Constantino VI e Irene, a *Divalia Sacra*, citada – e criticada – nos quatro primeiros capítulos do primeiro livro dos LC, convidando-o a participar do concílio que estava sendo planejado. A esta carta o papa respondeu com uma outra, datada de 26 de outubro de 785, editada na *Patrologia Latina* como *Epistola ad Constantinum et Irenem* ou *Synodica*, onde pediu para que os imperadores renunciassem às posições iconoclastas de seus antecessores e retornassem à tradição da Igreja, restabelecendo o culto de imagens¹⁷⁶. Além desta epístola, também conhecida por JE 2448, o papa enviou uma segunda carta, provavelmente contemporânea àquela citada, a Tarásio, patriarca de Constantinopla, respondendo a uma outra carta, esta enviada a ele pelo recém nomeado patriarca. Em sua resposta, que Wallach cita por JE 2449, o papa concorda com o concílio que estava sendo organizado no Oriente. As duas cartas foram citadas ao longo das discussões de 787; esta última teria sido lida durante a segunda reunião, em 26 de setembro¹⁷⁷, e JE 2448 foi anexada aos protocolos do sínodo em sua versão original latina e em uma outra versão em grego. A carta do papa Adriano chega a ser considerada a base das discussões deste concílio¹⁷⁸.

Irene tentou reunir o concílio uma vez em 31 de julho de 786, mas a tentativa foi frustrada por iconoclastas¹⁷⁹. Em 787, finalmente, foi reunido, entre 24 de setembro e 13 de outubro, o concílio de Nicéia. Em 20 de outubro, depois de sete sessões em Nicéia, o concílio foi transferido para Constantinopla, onde foram apresentadas as decisões tomadas durante as reuniões¹⁸⁰.

¹⁷⁶ J-C. SCHMITT *op. cit.*, página 65.

¹⁷⁷ H. OHME *Das Quinisextum auf dem VII, Ökumenischen Konzil*, página 325.

¹⁷⁸ L. WALLACH *The Testimonia of Image-Worship*, página 409 e *Diplomatic Studies*, página 1, onde o autor afirma também que os francos e Carlos Magno basearam a rejeição do culto de imagens em algumas partes da carta.

¹⁷⁹ F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae*, página 29 e H. OHME *ibid.*, página 333.

¹⁸⁰ A. FREEMAN *An Introduction*, página 1. W. Hartmann, na página 308 de seu artigo escreveu que houve um erro nos LC sobre o local de realização do concílio. Apesar de as reuniões terem acontecido em Nicéia, os LC teriam afirmado que aconteceram em Constantinopla. O autor levanta a hipótese de que os carolíngios não quisessem associar o concílio iconodúlio com o primeiro concílio realizado no mesmo local, citado nesta dissertação no capítulo I. Hartmann afirma ser improvável que os francos estivessem tão bem

No *horos* ou regra do concílio foi escrito:

Como que provocados pelo inimigo capcioso [*trompeur*], alguns se perderam longe da razão para se opor a tradição da Igreja católica, pois eles rejeitaram o ornamento (*eukosmie*) que convém aos templos sagrados de Deus (...) eles não distinguem mais entre o sagrado e o profano e chamam pelo mesmo nome (de ídolo) o ícone do Senhor e de seus santos e as estátuas em madeira dos ídolos satânicos¹⁸¹.

Sobre imagens e seu culto, as atas definem que uma das tradições eclesiásticas guardadas pelo concílio é a produção de imagens santas, que *estão de acordo com os preceitos (recits) da pregação evangélica, elas são úteis para fazer mais crível a Encarnação, real e não fictícia do Verbo de Deus*. Em outro parágrafo foi escrito:

Quanto maior a frequência com que se olha para estas representações imagéticas, mais aqueles que as contemplarem serão levados a se lembrar dos modelos originais, a se conduzir em sua direção [*porter vers eux*], a testemunhá-los, em beijando-os, uma veneração respeitosa, sem que seja uma adoração verdadeira que, de acordo com nossa fé não convém que a Deus apenas. Mas como se faz para a imagem da Cruz, preciosa e vivificante, para os santos Evangelhos e para todas as outras coisas sagradas, ofereceremos incenso e velas em sua honra, em acordo com o piedoso costume dos antigos. Porque *a honra rendida a uma imagem remonta ao original*. Daí que quem venera uma imagem, venera nela a hipóstase daquele que ela representa¹⁸².

O problema da circunscrição do Cristo, base da teologia iconoclasta, não foi discutido em Nicéia II, cujo tema principal foi a utilidade das imagens¹⁸³, e onde houve, como aponta Aidan Nichols uma certa “castidade intelectual” em tocar no assunto da *perigraphê*, introduzido nas discussões por Constantino V¹⁸⁴.

O sínodo se pretendia na linha dos seis concílios ecumênicos que definiram a ortodoxia da Igreja, mas as discussões não acrescentaram aos debates de imagens ou

informados a ponto de ter ciência de que a última reunião aconteceu no palácio imperial de Constantinopla.

¹⁸¹ Citado em A. Besançon, *op. cit.*, página 230.

¹⁸² Citado em C. Schönborn, *op. cit.*, páginas 143 e 144, grifos nossos.

¹⁸³ *Idem* páginas 148 e 149.

¹⁸⁴ *The horos of Nicaea II*, página 172.

aos dogmas da Igreja. Os seis primeiros concílios haviam confessado as verdades da fé que estão na base da teologia do ícone, e o concílio feito em Nicéia não faz mais do que confirmá-las; do ponto de vista histórico, as decisões de Nicéia II nada mais são do que um compêndio; elas selecionam entre as teologias iconodúlias anteriores, que não se apresentaram de forma homogênea, confirmando as verdades de fé proferidas nos concílios que o precederam¹⁸⁵.

Estiveram presentes às sessões de Nicéia II dois representantes de Adriano I: Pedro, abade de um mosteiro romano, e o arcebispo (*Archipresbyter*) Pedro¹⁸⁶. Uma vez concluído o sínodo, as atas foram levadas ao papa, que as fez traduzir do grego para o latim. Esta tradução das atas, conhecida por *Latin Niceanum*, foi, de acordo com Hubert Bastgen, não apenas sem sucesso, como infeliz (*unglücklich*) e equivocada. Ela foi revista apenas em 873 pelo bibliotecário Anastácio, que, em uma carta ao papa João VIII, quem lhe entregou a cópia para a nova tradução, escreveu que o primeiro tradutor, que não tinha completo domínio de ambos os idiomas, teria traduzido textualmente o tratado, de forma que pouco ou quase nada se podia compreender do texto¹⁸⁷. Ainda que a primeira tradução não tenha realmente sido bem sucedida, podemos pensar que existiu uma tendência a desacreditar os documentos que se relacionavam à iconoclastia, quando do triunfo da ortodoxia. A hipótese de que os LC tenham sido escritos por causa deste erro participaria desta forma de abordagem, como será tratado no capítulo que se segue. Um dos principais erros presentes na tradução do século VIII e corrigido por Anastácio no século seguinte, é a tradução de *proskyneses* e *dulia* pela mesma palavra em latim, *adoratio*.

Uma cópia desta tradução chegou à corte de Carlos Magno. Nos LC não há referência ao meio através do qual o rei teve acesso a esta tradução, e existem duas tradições historiográficas que se opõem sobre o assunto. Nos Anais da Nortúmbria indica-se a procedência das atas de Constantinopla, o que deu lugar a especulações como a de Hauck, que imaginou um contato entre Carlos Magno e iconoclastas, que teriam enviado ao rei uma tradução distorcida das atas¹⁸⁸. Hincmar de Reims, no

¹⁸⁵ A. NICHOLS *op. cit.*, página 171 e C. SCHÖNBORN, *op. cit.*, páginas 140 e 142.

¹⁸⁶ H. OHME *op. cit.*, página 331.

¹⁸⁷ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. Über die Bilder I*, página 632.

¹⁸⁸ W. VON DEN STEINEN *Entstehungsgechichte der Libri Carolini*, páginas 12 e 13. O documento foi conservado através de excertos de Simeon von Durham (em 1110), e pela revisão de Rogers von Wendover (século XIII).

entanto, afirmou que as atas foram enviadas aos carolíngios por Adriano I¹⁸⁹. Ann Freeman, em um de seus artigos, escreveu que ao enviarem ao papa a *capitulare*, cinco anos após Nicéia II, os francos ignoravam o apoio de Adriano ao concílio; isto, seguido da não existência de nenhuma carta que pareça ter acompanhado a tradução das atas – a primeira epístola que se conhece enviada pelo papa aos francos na qual o pontífice trata da questão das imagens é a resposta à *capitulare adversus synodum* – fez com que a autora tenha visto com ceticismo a afirmação de Hincmar, e concluído que as atas só poderiam ter chegado à corte carolíngia por outros meios; Freeman levanta a hipótese de que possa ter sido através da corte de Pepino, filho de Carlos Magno, consagrado rei da Itália em 781, aos quatro anos de idade. As atas teriam tido alguma circulação naquela região, o que poderia indicar o acesso franco às decisões de Nicéia II¹⁹⁰. Sua hipótese pode ser considerada à luz das afirmações de um artigo de Giles Brown, cuja problemática é o Renascimento Carolíngio, no qual o autor escreve sobre a evidência de grande atividade nos *scriptoria* carolíngios, sobre a possibilidade de que livros tenham feito parte dos espólios de Carlos Magno, além de intelectuais e poetas, sobre a preponderância dos estudos religiosos sobre o secular, e, mais importante, sobre uma rede – especialmente à época de Rábano Mauro, ou seja, entre fins do século VIII e início do IX – de amizade e comunicação entre as igrejas carolíngias, além de encontros freqüentes entre bispos e abades na corte ou em concílios. Brown escreveu que foi sobretudo a partir da troca, tanto de pontos de vista quanto de manuscritos, que o Renascimento teve lugar¹⁹¹.

A hipótese de que as atas tenham sido enviadas ao rei pelo papa, por sua vez, não pode ser descartada. A própria A. Freeman confirmou em outras ocasiões o envio da tradução por Roma. Na *Introdução* dos LC, por exemplo, texto posterior àquele citado no parágrafo acima, Freeman afirmou que, não imaginando a reação dos francos às definições do concílio, visto que no Ocidente não existiam problemas com as imagens desde o tempo de Gregório Magno, Adriano teria lhes mandado as atas¹⁹². Em segundo lugar, Hubert Bastgen já havia escrito em 1912 que Anastácio Bibliotecário e o autor dos LC tiveram acesso à mesma tradução das atas; assim como fez o tradutor do século IX, há nos quatro livros do tratado uma crítica ao texto

¹⁸⁹ Ver MIGNE *Patrologia Latina* 126-360.

¹⁹⁰ *Carolingian Orthodoxy*, páginas 75 a 77

¹⁹¹ *Introduction: the Carolingian Renaissance*, página 43.

¹⁹² *An Introduction*, página 3.

incompreensível, confuso e gramaticalmente ofensivo. Anastácio recebera a cópia do papa João VIII, o que faz com que Bastgen conclua que cópia de Carlos Magno provinha de Roma, ou do mesmo *scriptorium* onde foi realizada a cópia com a qual trabalhou Anastácio. Para Bastgen Adriano I, ao enviar a tradução das decisões de Nicéia II ao rei franco, quis provavelmente que ele as tomasse como *fait accompli*¹⁹³. D. De Bruyne escreveu que é quase certo que a tradução latina das atas recebida por Carlos Magno seja precisamente aquela que foi feita em Roma¹⁹⁴, e W. von den Steinen afirmou ser esta a hipótese mais provável, ou mais próxima de como as atas chegaram aos carolíngios¹⁹⁵. Luitpold Wallach, que se dedicou ao estudo das cartas-tratado e documentos diplomáticos do período carolíngio, escreveu, citando Hincmar de Reims, que as atas foram enviadas por Adriano I, tendo sido esta cópia guardada e usada como fonte tanto para os LC quanto para o *Libellus synodalis* do concílio de 825¹⁹⁶.

Mesmo que as atas tenham vindo de Roma, os francos não parecem ter imaginado que fossem produto de um tradutor incompetente, ou ainda, podem ter acreditado que a tradução tivesse tido origem em Constantinopla, e a indignação contra o restabelecimento do culto de imagens, o mal uso de testemunhos bíblicos e patrísticos, os anátemas e o que eles entenderam por soberba por parte dos orientais, teria se voltado também para o mal latim usado, para eles, pelos gregos.

Um primeiro motivo para a reprovação carolíngia das decisões de Nicéia II foi o restabelecimento do culto com o qual eles não concordavam. Como escrito no capítulo anterior, os letrados que cercavam Carlos Magno, assim como o próprio rei, não se opunham à existência de imagens, mas à sua adoração e à idéia de que elas pudessem fazer parte da economia do *transitus*, como se lê no capítulo 16 do terceiro livro dos LC, dedicado a expor o erro daqueles que dizem que a veneração da imagem se transpõe ao protótipo¹⁹⁷. A possibilidade de passagem entre forma ou imagem ao protótipo divino, de natureza absolutamente diferente, não era uma questão que se colocava entre os francos, que por isso não teriam visto razão para entrar nas sutilezas da teologia oriental¹⁹⁸.

¹⁹³ *Das capitulare Karl d. Gr. I*, página 634.

¹⁹⁴ *La composition des Libri Carolini*, página 228.

¹⁹⁵ *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, página 12.

¹⁹⁶ L. WALLACH *Diplomatic Studies*.

¹⁹⁷ LC III. 16, *Contra eos, qui dicunt, quod imagineis honor in primam forma transit*.

¹⁹⁸ J-C. SCHMITT *op. cit.*, página 66.

Os erros cometidos na interpretação bizantina dos testemunhos bíblicos e patrísticos mereceram quase dois livros completos dos LC, os Livros I e II; para Carlos Magno e sua corte, a atribuição aos escritos da Bíblia e dos Pais de um sentido que eles não têm de forma a tentar justificar seus ensinamentos sobre as imagens são uma mácula a tais escritos¹⁹⁹. No tratado também se respondeu aos anátemas colocados sobre a Igreja ou aqueles que não adoram as imagens, anátemas contra os quais houve um especial ressentimento por parte dos carolíngios, segundo A. Freeman²⁰⁰.

As pretensões de sínodo universal de Nicéia II também foram negadas pelos LC. Em primeiro lugar, não poderia ser universal um concílio onde não estiveram presentes nem a Igreja franca, tampouco a Igreja espanhola, ou africana, armênia ou da Inglaterra²⁰¹, ou seja, um concílio não pode ser universal, quando não são examinadas cada uma das partes da Igreja. Fritz Knop escreveu que, pouco antes da realização do concílio, estiveram em Constantinopla dois emissários do rei, e, mesmo assim, Carlos Magno não fora chamado a participar de Nicéia II²⁰². De acordo com Wilfried Hartmann, esta foi uma das razões para que este concílio tenha sido mencionado em um outro concílio, o de Frankfurt. Nicéia II aconteceu sem a participação franca, e o papa não fez nenhum esforço para que tivesse sido diferente²⁰³. Além disso, um concílio, em não estando de acordo com a crença de toda a Igreja, não pode se declarar universal; se poucos bispos se reúnem para discutir, não devem ser introduzidas novidades na Igreja, ela não são católicas, portanto, não são universais. Existem, dessa forma, duas condições para que o concílio seja universal: estar sob a autoridade de toda a Igreja, ou sob os seus preceitos²⁰⁴. Como será apresentado no capítulo III, alguns autores entenderam este capítulo dos LC como parte das ambições de Carlos Magno ao título de imperador.

Os anátemas, tanto do concílio iconoclasta de 754 quanto daquele organizado pelos iconodúlios, foram entendidos entre os carolíngios como uma volta contra os

¹⁹⁹ H. BASTGEN *Das Capitulare Karl d. Gr. I*, página 650.

²⁰⁰ *Carolingian Orthodoxy*, página 65 (nota 4).

²⁰¹ G. HAENDLER *Die Libri Carolini, ein Dokument der fränkischen Frömmigkeitsgeschichte*, página 20. Respeitamos, na citação, os termos usados pelo autor para se referir às diferentes Igrejas.

²⁰² F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus*, página 19.

²⁰³ W. HARTMANN *Das Konzil von Frankfurt und Nizäa 787*, página 316.

²⁰⁴ G. HAENDLER *idem*, página 21.

Pais cometida pelos bizantinos, e como algo que ia contra a ordem de Deus²⁰⁵. Apesar de, conforme afirmou C. Schönborn, ter existido uma tendência a que fossem mantidas intactas as memórias de Leão III e de seu filho – Irene era nora de Constantino V – em Nicéia II²⁰⁶, foi anatematizada a Igreja que não venerava as imagens, o que foi criticado nos LC III, 11: *Quão inútil e imprudentemente os gregos tentaram em seu sínodo anatematizar a Igreja católica, porque não adora as imagens(...)*²⁰⁷. Se os iconodúlios qualificam seus antepassados que tiveram, em 754, uma outra posição sobre a veneração de imagens, como heréticos, a eles se segue a acusação, eles são filhos de heréticos, e não podem definir os ensinamentos corretos, nem realizar um sínodo universal²⁰⁸. A reação franca à condenação dos antecessores ou pais dos participantes do concílio proferida por seu sucessores, presentes em Nicéia II também pode ser relacionada às diferenças nas estruturas familiares entre francos e bizantinos. Entre os primeiros, as ligações familiares ainda estariam mais fortalecidas do que em Bizâncio²⁰⁹.

Teodulfo, buscando demonstrar que a adoração de imagens traz consequências nefastas, teria enfatizado que a sociedade bizantina cultivava o ódio em lugar do amor, este último sendo um preceito fundamental para a sociedade carolíngia, ao qual o ódio, que rompe os laços cristãos, se opõe radicalmente. O autor dos LC estaria fazendo referência aos anátemas que os gregos lançaram uns contra os outros e contra seus Pais²¹⁰. O afastamento da Tradição e a introdução de novas definições sobre a adoração da imagem – de iconoclastas ou de iconodúlios – causam o cisma, maculam a Igreja. O cisma, assim como o escândalo, define a dilaceração da Igreja pela heterodoxia ou pela heresia²¹¹.

Quanto à presença de Irene, ela é questionada no capítulo 13 do terceiro Livro dos LC, onde foi escrito: *Por qual razão a mulher no sínodo não deve instruir, assism*

²⁰⁵ K. MITALAITÉ *op. cit.* página 59.

²⁰⁶ C. SCHÖNBORN *op. cit.*, página 150 (nota 2). André Grabar, na página 172 de seu livro afirma que ambas as imperatrizes, Irene e Teodora, se esforçaram para que seus maridos, Leão IV e Teófilo, não figurassem entre os nomes anatematizados nos concílios de 787 e 843, o que originou uma situação paradoxal, na opinião do autor, posto que os imperadores, principais “artesãos da heresia iconoclasta”, não foram condenados.

²⁰⁷ Também os capítulos LC III, 17 e II, 31 discorrem sobre o tema.

²⁰⁸ H. BASTGEN *Das Capitulare Karl d. Gr I*, página 643.

²⁰⁹ W. HARTMANN *op. cit.*, página 313.

²¹⁰ K. MITALAITÉ, *op.cit.*, páginas 277 e 278.

²¹¹ *Idem.*, página 287.

como se lê que Irene fez no sínodo deles²¹². O autor dos LC citou diferentes testemunhos bíblicos e patrísticos para mostrar que a mulher não deve participar de concílios ou assuntos da Igreja; aqui, o testemunho é bíblico: as mulheres deveriam calar nas assembléias, *pois não lhes é permitido tomar a palavra* (Cor. 14, 34)²¹³. Adriano I havia mencionado, antes da elaboração dos LC, na carta através da qual respondeu à *capitulare*, o comparecimento da imperatriz Helena em uma *disputatio* entre o papa Silvestre (314-335) e judeus como um precedente para justificar a participação de Irene em Nicéia II²¹⁴.

Vistas as críticas que os carolíngios tinham contra as decisões do concílio convocado por Irene e Constantino VI, foi elaborado um primeiro documento a partir do qual eles se posicionaram. Ele se constituiu em uma carta, conhecida atualmente apenas através da resposta de Adriano I e pelo nome que o próprio papa lhe atribuiu, a *capitulare adversus synodum*. De acordo com Luitpold Wallach, a *capitulare* teria sido enviada a Adriano I por volta de 789-790; Freeman, por sua vez, que elaborou uma nova cronologia dos documentos, afirma que Adriano recebeu o documento em 792²¹⁵, em uma visita do abade Angilberto a Roma, que tinha por objetivo levar ao papa o bispo adocionista Felix de Urgel; sendo assim, a entrega da carta foi um motivo secundário da visita de Angilberto.

O envio da *capitulare* ao papa teria tido por objetivo saber a opinião do pontífice, a corte carolíngia teria esperado contar com seu apoio na reação contra Bizâncio. A resposta de Adriano I à carta carolíngia veio em uma outra carta, a *Epistola Hadriani Papae ad Carolum Regem de Imaginibus*²¹⁶, conhecida também por JE2483 ou *Hadrianum*, que foi editada por Karl Hampe em 1895. A carta editada, que pode ser atualmente acessada através do site do MGH, é composta por 52 páginas, onde Adriano citou e respondeu aos capítulos escritos pelos francos.

Adriano I, antes de responder à carta, citou cada um dos capítulos (*capitula*) que a compunham, que totalizavam 82; os LC têm um total de 120 capítulos, sendo alguns idênticos àqueles elaborados na carta ao papa. Na *capitulare* elaborada pelos francos, as críticas às cartas que o papa enviara ao Oriente foram omitidas ou feitas de

²¹² *Quia mulier in synodo docere non debet, sicut Helena in eorum synodo fecisse legitur?*

²¹³ H. BASTGEN *Das Capitulare Karl d. Gr I*, página 651.

²¹⁴ L. WALLACH *The Testimonia of Image-Worship* página 430. Apesar de Adriano I fazer referência à presença de uma mulher em disputas da Igreja anteriores à de Irene, o capítulo dos LC citado não tem correspondente na carta-resposta do papa à *capitulare*.

²¹⁵ A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy*, página 105.

²¹⁶ F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus*, página 43.

forma indireta; elas se dirigiam a idéias gerais ou citações de Adriano I que haviam sido retomadas no concílio de Nicéia II. A primeira parte da carta carolíngia critica os erros das diversas confissões de fé proferidas em Nicéia e da interpretação de textos bíblicos e patrísticos; em seguida, são formuladas acusações de ordem geral²¹⁷.

Posto que o contato com a própria epístola não é possível, não se pode determinar exatamente o que foi este documento; existem três correntes principais sobre a questão: a *capitulare* teria sido um fragmento dos LC, hipótese introduzida por Petavius no século XVII e defendida por Hauck; ambos os documentos seriam idênticos, um mesmo documento apenas apresentado por nomes diferentes, o que foi defendido por H. Bastgen, e, por fim, a *capitulare* teria sido um esboço dos LC, uma coletânea ainda desordenada de objeções contra Nicéia II, que pode ter sido um tipo de preparo para o tratado ou que foi consolidada nos LC por causa da resistência enérgica e inesperada de Adriano I, tese proposta por K. Hampe, com a qual W. von den Steinen parece concordar ao escrever que os capítulos enviados ao papa são um estágio anterior ao tratado²¹⁸. James Payton também parece concordar com esta hipótese ao afirmar que a carta foi uma lista de objeções que se transformaram nos capítulos que iniciam os LC, uma preparação para um trabalho maior²¹⁹. Ann Freeman apresentou uma outra hipótese que não se afasta muito desta última: uma vez que Carlos Magno teria interesse em que Felix fosse levado a Roma tão rápido quanto possível, Teodulfo teria tido pouco tempo para compilar ou preparar o documento, que acabou sendo uma lista simples de capítulos, sem nenhum comentário. A *capitulare* teria sido, portanto, uma ocasião para se chamar a atenção do papa para o problema das imagens a fim de conseguir seu apoio para denunciar os erros cometidos no concílio²²⁰.

Freeman escreveu ainda que muitos dos capítulos desta carta foram completamente mal-entendidos pela Cúria que preparou a resposta de Adriano I, tendo resultado em acusações de erros ou pecados dos quais os carolíngios não poderiam ter se imaginado culpados, como desrespeito por relíquias e pela Cruz. Ela também afirma que, dado todo o esforço que o papa fez para acabar com a fissura

²¹⁷ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 23.

²¹⁸ W. VON DEN STEINEN *op. cit.*, páginas 9 e 10.

²¹⁹ J. PAYTON *Calvin and the Libri Carolini*, página 468. Sobre as hipóteses acerca da carta, ver W. VON DEN STEINEN *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, páginas 3 e 4 e F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus* e páginas 45 e 46.

²²⁰ A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy*, entre as páginas 73 e 75.

entre as cristandades do Oriente e do Ocidente, Adriano I dificilmente poderia ter recebido de forma positiva um protesto inesperado e veemente, vindo de seus próprios aliados, contra o concílio que havia confirmado a reconciliação entre as duas Igrejas²²¹. O papa evocou na sua carta-resposta o concílio de Latrão de 769, onde a veneração das santas imagens do Cristo e da Virgem foi definida (*eingeschärft*)²²², de forma a lembrar à corte carolíngia a presença franca naquela ocasião, quando havia um acordo perfeito entre o papado e a igreja franca no que se referia à condenação do iconoclasmo,²²³ e fazer notar a mudança radical na posição carolíngia que indignou Adriano I, para quem houve um esquecimento intencional de Carlos Magno da posição de Roma²²⁴.

Um segundo documento que conhecemos que tem origem na corte franca e se constitui em um posicionamento contra Nicéia II são os LC. Neles, o rei toma posição oficial contra os erros dos bizantinos, posição esta que, para os francos, segundo H. Bastgen, não é a opinião de alguém contra a veneração de imagens, mas uma ação monárquica (*Staasaktion*) de natureza não apenas religiosa²²⁵. A estrutura do documento será apresentada em detalhe no capítulo III, mas, neste tratado escrito em nome do rei, foram refutadas as decisões e afirmações do concílio oriental no que concernia às imagens, às profissões de fé, aos testemunhos citados naquela reunião, entre outros pontos com os quais os francos não concordavam do concílio pró iconodulia.

A elaboração dos LC, de acordo com a nova cronologia proposta por Freeman, aconteceu entre a entrega da *capitulare* ao papa e o recebimento de JE2483. Simultaneamente ao seu desenvolvimento, estava sendo preparado um concílio, para o qual o tratado era escrito, que foi convocado em 794 em Frankfurt por Carlos Magno. As duas questões que se apresentavam como tema de discussão eram a heresia

²²¹ *An Introduction*, página 7.

²²² W. HARTMANN *op. cit.*, página 315.

²²³ J-C. SCHMITT, *Le corps des images*, página 64. Para Schmitt existem três gerações no Ocidente no problema de imagens: a de alinhamento da Igreja franca e papado, que condenam o iconoclasmo a favor da *via media*, a segunda dominada pela oposição da corte e bispado franco a Adriano I, e a terceira, entre 800 e 840, é marcada pela coroação de Carlos Magno que solidifica, mesmo que com altos e baixos, a aliança entre o novo imperador e o papado; nesta geração pode-se perceber ainda uma incerteza entre os bizantinos no que se refere ao retorno ao culto de imagens, além da influência do adocionismo no Ocidente, onde um discípulo dos bispos adocionistas, Claudio de Turim, inicia uma nova crise em torno das imagens - ver entre as páginas 64 e 70.

²²⁴ K. MITALAITÉ *Philosophie et Théologie des images dans les Libri Carolini*, página 24.

²²⁵ *Das Capitulares Karl d. Gr I*, página 660.

adocionista e o problema do culto de imagens, ambas previstas para serem discutidas durante organização de Frankfurt.

As atas do concílio de Frankfurt, no qual estiveram presentes os legados do papa Theophylakt, bispo de Todi e Estevão de Nápoles²²⁶, estão editadas nos MGH, *Concilia*, 2,1 19 entre as páginas 110 a 171. Na ocasião, a discussão se realizou em torno principalmente do adocionismo, e o problema do culto de imagens foi apresentado brevemente, o que se justifica, para alguns autores, na reprovação de Adriano I à *capitulare* e em seu apoio ao concílio oriental, que parece ter feito com que os carolíngios abortassem os planos de discutir o culto de imagens – estas afirmações, feitas principalmente por Ann Freeman, serão discutidas no capítulo III. A única menção ao problema de imagens que teria sido feita em Frankfurt se relacionaria com o problema na tradução: o bispo de Chipre, Constantino, negou a possibilidade de se oferecer às imagens a mesma adoração e culto devidos a Deus; sua sentença, no entanto, teria sido traduzida em *Latin Nicaenum* com sentido oposto: às imagens deve-se oferecer a mesma adoração e culto que se deve oferecer a Deus. O erro na tradução, no qual Bastgen tem certeza de que este concílio se baseou, não teria sido percebido por quem elaborou a resposta à *capitulare adversus synodum*, e a reprovação ao erro grego não poderia ter sido condenada por Adriano I²²⁷.

O concílio foi mais uma vez condenado, mas apenas sob o governo de Luis o Pio, que se reuniu com bispos para discutir o problema em 825 em Paris. Na ocasião, as referências às imagens teriam sido feitas não com a consulta dos LC, mas através da memória. O interesse de Luis o Pio por esta questão teria sido despertado pela carta anteriormente citada do imperador bizantino Michel II, recebida por ele. Com o objetivo de oferecer seu apoio ao imperador, cuja atitude para com as imagens sagradas era mais razoável do que a de seus predecessores, Luis enviou, antes da realização do concílio, dois emissários ao papa Eugênio II (824-827), de quem os francos receberam *licentia quarendi*, ou permissão para investigar, e foram autorizados a trazer de volta em uma discussão oficial o tema da iconodulia bizantina²²⁸.

As atas dos concílios iconoclastas de 754 e 815 foram destruídas após o triunfo da ortodoxia em 843. O fato de o culto ter sido declarado parte da ortodoxia da

²²⁶ W. HARTMANN *op. cit.*, página 316. Para Hartmann, a resposta de Adriano I chegou à corte carolíngia trazida por estes bispos.

²²⁷ A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy*, página 93.

²²⁸ A. FREEMAN *Idem* páginas 101 a 103.

Igreja oriental após esta data não significa o desaparecimento da iconoclastia no Oriente; ainda existiam ali tendências iconoclastas que se manifestaram a partir de 858 com o cisma do novo patriarca de Constantinopla, Photius. Além de uma abundante troca de cartas entre o papa Nicolau I (858-867) e o Oriente, foi convocado um outro concílio em 863 em Roma, onde se reafirmou a legitimidade das imagens em nome da tradição da Igreja e das decisões papais, sem que se tenha evocado as decisões de Nicéia II²²⁹.

Após o fim da querela também foi encontrado um termo para o problema da oposição entre o ícone e o símbolo de Cristo, que em uma solução conciliar foram colocados lado a lado na porta de Bronze da entrada do palácio de Constantinopla, acompanhados de um epigrama escrito pelo patriarca Methode o que pode ter sido também uma confissão de fé.

André Grabar escreve sobre uma atitude mais prudente do poder imperial, à ocasião do restabelecimento desta imagem, no século IX, que se difere daquela de seus antecessores²³⁰. Esta prudência é citada também por Jean-Claude Schmitt que escreveu sobre uma certa hesitação do imperador Michel II com relação ao culto dos ícones, quando enviou a carta a Luis o Pio. Nas igrejas, os ícones foram separados das imagens individuais dos santos, estas representadas na parte inferior do muro na nave, e eram colocados na arquitrave do *templon* ou expostos em um suporte²³¹.

Para Jean-Claude Schmitt, após provocar reações de rejeição bastante vivas, o concílio de Nicéia II caiu, aos poucos, no esquecimento, enquanto que o Ocidente latino encontrou uma via original²³², tendo a imagem religiosa encontrado ali sua plena justificativa teológica com a escolástica, após séculos de debates. O Ocidente acabou por desenvolver, ao longo da Idade Media, concepções das imagens que não parecem dever nada àquela oriental. A importância das relíquias, a preocupação com os materiais utilizados, que muitas vezes eram escolhidos por se acreditar que realizavam o trânsito entre os mundos da matéria e o Além, o lugar do ornamento nas obras, a importância do belo, são elementos das imagens que retiveram as atenções ao longo dos anos seguintes aos tratados nesta dissertação. As imagens continuaram sendo colocadas no centro de discussões quanto à sua riqueza, ou quanto aos temas

²²⁹ J-C. SCHMITT *op. cit.*, páginas 73 e 74.

²³⁰ A. GRABAR *op. cit.*, página 187.

²³¹ D. RUSSO *op. cit.* Página 70.

²³² *Ibid.*, página 64.

iconográficos, mas a sua existência e uso só foram novamente questionadas de forma que elas tenham voltado a ser destruídas no século XVI.

Alguns autores afirmam que o Ocidente se caracterizou por uma fraca intervenção normativa dos clérigos no domínio das imagens e, raras exceções, os artistas teriam tido grande liberdade de criação, a não ser por algumas tendências limitantes. Este teria sido o caso especialmente após a querela e seria ainda um fato que diferenciaria o Ocidente de Bizâncio²³³. Com o fim da querela, a veneração dos ícones se tornou um dogma da Igreja oriental e, de acordo com François Boespflug, a produção dos ícones, esteve sob o controle dos bispos, sendo sua pintura como uma oração, realizada por quase-ministros da Igreja; as imagens religiosas no Oriente se desenvolveram de acordo com a visão do ícone que triunfou com a ortodoxia, e seus cânones se fixaram progressivamente. Por outro lado, Boespflug afirma que existiu grande liberdade na produção das imagens, pouco codificadas. Carlo Bertelli, porém, em seu artigo anteriormente citado, apesar de afirmar a importância da relação entre o ícone e seu protótipo, questiona até que ponto a realização das obras esteve sob o poder da definição da ortodoxia, no que diz respeito ao estilo.

Quanto aos LC, por causa da reação de Adriano I à recusa carolíngia em aceitar as decisões do concílio de Nicéia II, e porque por vezes ele não foi tido como relevante para a história do iconoclasmo, sua importância ficou muitas vezes restrita ao âmbito da teologia carolíngia das imagens. O porquê da elaboração da obra e de seu aparente arquivamento, sua relação com o contexto em que fora escrita e com as obras nas quais buscou sua argumentação, a importância política da tomada de posição de Carlos Magno e da igreja franca em um assunto em princípio teológico e religioso, foram estudados por diferentes autores desde que os LC foram “redescobertos”, uma vez por Hincmar de Reims e novamente no século XVI quando se colocou em questão sua legitimidade e autoria. Estas discussões são o tema do capítulo III.

²³³ J. BASCHET *Inventivité et sérialité*, páginas 110 e 111. O período em que essa liberdade se realiza é balizado entre os anos após o fim da querela das imagens e o século XVI. Neste intervalo, teriam acontecido poucas intervenções, que visavam corrigir alguns modos de representação.

CAPÍTULO III

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA DOS *LIBRI CAROLINI*

Na conclusão do artigo *La composition des Libri Carolini*, D. de Bruyne escreveu que este tratado é uma obra que se destinava ao papa, “feita sob o nome do grande rei, redigida com um cuidado particular por algum dos teólogos do círculo real e que foi, por fim, revisada em uma reunião de doutores sob a presidência e a intervenção ativa de Carlos Magno”²³⁴. É a partir destas afirmações que iniciamos a revisão historiográfica dos *LC*.

A importância do tratado aqui estudado foi confirmada por diferentes autores, a exemplo de Luitpold Wallach: “certamente o mais importante e complexo produto literário e diplomático da época carolíngia”²³⁵; Ann Freeman aponta para a relevância do documento, o mais ambicioso de sua época em implicação teológica e política, e para a possibilidade de que tenha sido veículo de expressão de uma convicção comum aos intelectuais da corte de Carlos Magno, o que faria dele uma *Summa* ou compêndio do pensamento carolíngio²³⁶; Célia Chazelle, para quem os *LC*, documento cujo objetivo é mostrar a superioridade em todos os níveis do rei franco com relação aos governantes bizantinos, escreveu deles que são o mais ambicioso trabalho da corte de Carlos Magno²³⁷; e mesmo Stephen Gero, que, ainda que negando a relação do tratado com as problemáticas bizantinas referentes às imagens, afirma ter esta importância enquanto testemunho da atitude ocidental, refletindo a posição tomada por Carlos Magno e seus teólogos quando do problema da arte visual em cultos religiosos²³⁸.

Se a importância do tratado foi frequentemente afirmada, pelos autores citados e por outros, por outro lado muitas discussões foram travadas sobre ele. Elas giraram em torno de sua autenticidade, autoria, do fim para o qual foram escritos e se este fim foi atingido, data de sua elaboração, e qual foi a participação do rei na correção do texto original.

²³⁴ *La composition des Libri Carolini*, página 234.

²³⁵ *The Testimonia of Image-Worship in Hadrian I's Synodica of 785 (JE2448)*, página 410.

²³⁶ *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, página 665.

²³⁷ *The crucified God in the Carolingian Era*, página 40.

²³⁸ *The Libri Carolini and the image controversy*, página 7.

Os *Libri Carolini* foram publicados duas vezes no século XX. A primeira aconteceu em 1924, quando o documento foi editado por Hubert Bastgen (1876-1946), clérigo de Trier, doutor em teologia e em filosofia; Bastgen elaborou como *Habilitationsschrift*, orientada por M. Tangl, uma tese sobre este documento, que foi publicada em três artigos no *Neues Archiv*²³⁹ sob o título *Das Bilderkapitular Karls d. Gr. Über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini*, sendo o primeiro artigo de 1911, e os outros dois de 1912. A segunda edição e publicação do tratado aconteceu em 1994, tendo sido elaborada por Ann Freeman, com a colaboração de Paul Meyvaert. Ambas as edições foram publicadas nos *Monumenta Germaniae Historica*, sendo a última, bem como o texto que Freeman escreveu para a introdução do documento, acessível através do site deste instituto²⁴⁰. Antes destas publicações, ele foi também editado em 1862 na *Patrologia Latina*, tomo 98; esta é uma das edições citadas por Bastgen e por Fritz Knop, tendo este último desenvolvido sua tese de doutorado sobre os LC em 1914²⁴¹, portanto, antes da primeira edição dos MGH.

Quanto à sua estrutura, os LC são compostos por quatro livros, organização que, segundo C. Chazelle, simboliza a importância das Escrituras no tratado, em analogia aos quatro Evangelhos. Cada livro contém um prefácio – o do Livro I é um prefácio geral – e os quatro prefácios podem ter sido escrito ao mesmo tempo, quando do fim da composição do tratado, e talvez após a correção da obra²⁴². Os prefácios são seguidos pela apresentação dos capítulos, ao fim da qual os mesmos capítulos são retomados e explicados. O total de capítulos dos quatro livros é de 120, tendo eles sido divididos da seguinte maneira: são 30 no primeiro livro, 31 nos livros II e III, e 28 no último livro, como já havíamos mencionado no capítulo I desta dissertação. Chazelle afirmou também que a concepção original da ordem dos livros foi pensada de forma a se opor ao que foi entendido como desorganização nas atas de Nicéia II²⁴³. A crítica à desorganização bizantina aparece ainda em um capítulo que critica os erros cometidos no sínodo convocado por Irene e Constantino VI, onde foi escrito: *a ordem*

²³⁹ *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften deutscher Geschichten des Mittelalters*, volumes 36 (1911) e 37 (1912).

²⁴⁰ A Introdução que Freeman elaborou para os LC está publicada no site dos MGH em alemão. Nesta dissertação, no entanto, utilizamos o mesmo texto, publicado no livro *Theodulf of Orleans: Charlemagne's spokesman against the Libri Carolini*, onde alguns de seus artigos foram reeditados, e no qual a Introdução foi publicada em inglês.

²⁴¹ F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae de Imaginibus*.

²⁴² P. MEYVAERT *The authorship of the «Libri Carolini»*, página 41.

²⁴³ *The Crucified God in the Carolingian Era*, página 47.

*dos testemunhos, que pelas Santas Escrituras ou pelos tratados dos santos Pais foram distribuídos desordenadamente, ou não apropriadamente usurpados por aqueles que se reuniram no citado sínodo. [Nós] tendo usado da disposição justa com a ajuda do Senhor executamos (...)*²⁴⁴.

A respeito da ordem interna do tratado, ela é disposta da seguinte maneira: o Livro I se inicia com quatro capítulos, onde o autor escreveu sobre a carta que Constantino VI e Irene enviaram ao papa Adriano I, seguidos por um capítulo que apresenta o sínodo errôneo que se realizou no Oriente, portanto capítulo 5. A partir deste capítulo, Teodulfo se dedica a apresentar e corrigir os erros cometidos pelos bizantinos na interpretação da Bíblia; para o autor o sínodo é errôneo porque nele as Escrituras foram interpretadas com sentidos que elas não têm, o que Teodulfo entende como um sacrilégio. A ordem a partir da qual são apresentados os erros cometidos no sínodo não concorda com aquela que aparecia nas atas de Nicéia II, mas com a ordem da própria Bíblia²⁴⁵. O segundo livro foi dedicado a corrigir os erros cometidos no concílio de 787 na leitura de Salmos e dos testemunhos patrísticos. Foi a partir do capítulo 23 deste livro, de acordo com Walther Schmandt, que os francos começaram a se posicionar, ou teorizar sua posição, que se baseia em Gregório Magno: não adorar e não destruir as imagens. Nos LC, iconoclasmo e iconodulia se opõem aos escritos deste papa, e a *via media* que se entende a partir da carta a Serenus não foi afirmada por nenhum dos dois lados que se opuseram na querela no Oriente, tendo assim sido introduzida à questão uma discussão que não foi levantada pelos bizantinos²⁴⁶. O livro III se inicia com uma confissão de fé; o credo é ponto de partida de tratados teológicos por ser a promessa de defesa da *fides* cristã, e houve uma busca da Igreja franca, que se percebia como depositária de um credo cuja pureza seria sua responsabilidade, por se apoiar em um credo único, que se estrutura no credo Niceno-Constantinopolitano. As confissões de fé são armas eficazes na refutação de heresias, como foram os erros gregos e o adocionismo²⁴⁷. A partir do capítulo II do terceiro livro, são comentadas as declarações feitas pelos participantes do concílio oriental, bem como as decisões desta reunião, e são questionados os anátemas contra

²⁴⁴ LC I. 5: (...) *nunc testimoniorum ordinem, qui a sanctis Scripturis sive a sanctorum partum tractatibus digestus est et inordinate sive non propri[] Je ab his, qui in praefata synodo sedisse noscuntur usurpatus ordine competenti Domino favente(...)*. H. BASTGEN. *Das Capitulare Karl d. Gr. I*, página 635 (nota 8).

²⁴⁵ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. I*, páginas 637 e 638.

²⁴⁶ W. SCHMANDT *Studien zu den Libri Carolini*, página 72.

²⁴⁷ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 194.

aqueles que não rendiam às imagens o culto que os bizantinos ali reunidos consideravam ortodoxo. O quarto livro questiona tanto a comparação entre os dois sínodos de Nicéia, quanto a pretendida universalidade de Nicéia II, além de citar e responder a afirmações dos participantes deste último.

A argumentação dos LC busca um caminho na direção da lógica de Cícero, de introdução do tema da discussão, expô-lo de forma clara, estabelecer sua tese e demolir a do adversário. Teodulfo elabora a obra sobre princípios determinados, e cada um dos capítulos do tratado refuta uma tese precisa ou uma idéia mais geral do concílio²⁴⁸. Há evidências de que a ordem original do tratado, cuja disposição já estaria estabelecida antes mesmo da obra começar a ser escrita, tenha sido alterada. Em primeiro lugar, podemos citar o capítulo 6 do primeiro livro, que, como diferentes autores afirmam, foi uma inserção posterior à elaboração do documento, que quebra sua lógica original²⁴⁹. Também o capítulo 13 do livro III, no qual se afirma que o II concílio de Nicéia não pode ser igualado ao concílio realizado no mesmo lugar no século IV, havia sido escrito para ser o último. Em seu lugar, no capítulo 28 do quarto livro, que conclui o tratado, foi posta em questão a universalidade pretendida pelo sínodo oriental, porque não foi realizado na presença de toda a Igreja. Neste capítulo foram estabelecidos os princípios que determinaram as ações que Carlos Magno pretendia tomar em seguida, com a convocação do concílio de Frankfurt, que, como já foi mencionado, foi preparado simultaneamente à resposta ao problema das imagens, e onde seria também discutida a heresia adocionista²⁵⁰.

3.1. MANUSCRITO ORIGINAL E SUAS CÓPIAS

A. O MANUSCRITO ORIGINAL: *VAT. LAT. 7207* (V).

O manuscrito original dos LC pertence desde o século XVIII à Biblioteca Apostólica Vaticana, arquivado pouco após ter sido ali recebido como *Vat. Lat. 7207*. H. Bastgen designou este manuscrito por *V* (Biblioteca Vaticana), bem como

²⁴⁸ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 29.

²⁴⁹ *Idem*, página 30. Para a autora, o capítulo é uma inserção posterior, que pode ter sido realizada por outra pessoa que não Teodulfo, porque perturba o plano original criando uma interrupção lógica entre os capítulos anterior e posterior; H. BASTGEN, *Das Capitulare Karls d. Gr. I*, página 636.

²⁵⁰ A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy*, páginas 87 e 88,

designou sua principal cópia por *A* (Biblioteca de l'Arsenal)²⁵¹, o que seguimos nesta dissertação, de acordo também com a maior parte dos estudos sobre o tratado.

A este exemplar da Biblioteca Vaticana faltam o prefácio geral e todo o livro IV. Ele é composto por 193 folia, sendo que os fólhos 1-2 e 192-193 não pertencem ao documento original, como afirma Ann Freeman, que escreveu que a primeira página do manuscrito foi completamente apagada e reescrita “por alguma mão germânica” do século XIV, processo também sofrido pela última página, folio 191v. Após apagar esta última página, o escriba parece não ter conseguido reescrever o conteúdo original dentro do mesmo espaço, tendo sido a ela adicionada mais uma folha. Duas possibilidades foram levantadas para a inclusão desta folha: ou o texto original estava condensado na página, ou foi acrescida uma das notas marginais que haviam sido feitas no tratado ainda na corte carolíngia, demandado mais espaço. Freeman afirmou também que as partes que faltam ao manuscrito já haviam desaparecido antes desta interpolação germânica, tendo o escriba que realizou o trabalho agido com grande cuidado²⁵².

A autora descreve *V* da seguinte forma: “As dimensões das páginas são de 317mm X 220mm, com o espaço escrito ocupando 237mm X 140mm. (...) Os cadernos (*quires*²⁵³) estão marcados com números romanos, um pouco à esquerda do centro na margem de baixo da última página; a seqüência numérica não é comum (...)”²⁵⁴. Outra característica do manuscrito é o fato de ele ser repleto de correções, que W. Schmandt afirmou serem mais de 3400 que frequentemente se sobrepõem²⁵⁵, e que foram feitas muitas vezes por meio de rasuras, tornando o texto original irrecuperável, salvo poucas exceções. Estas modificações são em grande parte contemporâneas à produção do documento.

²⁵¹ W. SCHMANDT *op. cit.*, página 5.

²⁵² A. FREEMAN *An Introduction*, página 99.

²⁵³ A tradução de *quire* nos dicionários de inglês comuns é maço de papel de 24 folhas. Por não termos maior conhecimento das técnicas de estudo de manuscrito, traduzimos aqui por cadernos.

²⁵⁴ A. FREEMAN *idem*, página 98. Na página 57 da mesma obra, Freeman apresenta um esquema da estrutura dos cadernos (*quires*) de *V*, que são formados por 4 folhas dobradas, ou oito fólhos. Nas duas páginas seguintes, ela escreveu que O primeiro numeral (II) aparece apenas no folio 10v, posto que o primeiro caderno está perdido. A numeração é não usual e incompreensível para nós, e a autora acredita que tenha sido uma maneira não sistemática de numerar o manuscrito, que ainda seria copiado por escribas para uma publicação oficial, o que não aconteceu.

²⁵⁵ W. SCHMANDT *op. cit.*, página 6.

Além das correções, o manuscrito apresenta “pequenos sinais em notação tironica”, que não foram estudados por H. Bastgen, mas para as quais seu estudo chamou a atenção de M. Tangl, que no artigo *Die Tironischen Noten der Vatikanischen Handschrift der Libri Carolini*, de 1911, apresentou-as como julgamento e aprovação do texto²⁵⁶. As notas foram também estudadas por W. Von den Steinen, que escreveu um extenso artigo sobre elas, onde apresenta estes julgamentos de valor conforme os temas abordados nos LC²⁵⁷. Este autor escreveu que, mesmo tendo omitido as notas tironicas, Bastgen descobriu e provou que *V* era o códice original que foi, após 790, lido, corrigido e aprovado na corte de Carlos Magno²⁵⁸.

No artigo citado no início deste capítulo, D. de Bruyne escreveu que este manuscrito é um palimpsesto, e só poderá ser plenamente utilizado se tratado como tal²⁵⁹. O autor manifestou uma esperança de que fossem aplicadas a ele as técnicas que vinham sendo desenvolvidas para o estudo destes documentos; o manuscrito deveria ser inteiramente fotografado de acordo com o processo usado para os palimpsestos²⁶⁰, única forma através da qual poderia ser acessada a primeira redação integral do tratado. Mais de 60 anos depois, no entanto, Freeman respondeu às esperanças de D. de Bruyne, escrevendo sobre tentativas que foram feitas em 1986, que foram acompanhadas pelo *Instituto de Roma per la Patologia del Libro*, de aplicar a tecnologia moderna ao estudo do documento em busca de passagens apagadas que pudessem interessar aos pesquisadores; a técnica teve um sucesso limitado²⁶¹. Walther Schmandt escreveu sobre esta tentativa citada por A. Freeman, e sobre a sua própria tentativa, também não muito bem sucedida; o autor não conseguiu obter contrastes significativos com a luz ultravioleta, e o único resultado obtido foi o conhecimento de que as rasuras têm um desgaste (*ausfielen*) mais escuro do que a

²⁵⁶ A. FREEMAN *An Introduction*, página 70.

²⁵⁷ W. VON DEN STEINEN, *Karl der Grosse und die Libri Carolini. Die Tironischen Randnoten zum Codex Authenticus*.

²⁵⁸ *Ibid.*, *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, página 1.

²⁵⁹ D. DE BRUYNE *op. cit.*, página 233.

²⁶⁰ No livro de S. SPINA, *Introdução à Edótica – crítica textual*, entre as páginas 31 e 33, foi escrito que o palimpsesto consistia em lavar ou raspar o que havia sido escrito em um pergaminho para nele reescrever. Ele afirma que este processo pode ser observado desde o século VII por causa da proibição imposta pelos árabes de que o papiro fosse exportado do Egito, que haviam acabado de conquistar. Para contornar a falta do material, passou-se a raspar obras consideradas sem valor.

²⁶¹ A. FREEMAN *Idem*, páginas 97 a 99.

superfície do pergaminho. Schmandt afirma que o texto original não pode mais ser lido²⁶².

Quanto à sua data de produção, existem divergências entre os autores. Para L. Wallach, o papa pode ter recebido a *capitulare* entre os anos 789-790 tendo os LC sido escritos em 791, quando os francos teriam recebido a resposta do papa; o tratado teria sido suplementado entre o mesmo ano e 794²⁶³. Já Gert Haendler apresentou a seguinte cronologia: em 788 chegou à corte carolíngia *Latinum Nicaenum*, em 789 seria entregue ao papa *capitulare adversus synodum*, composta por 82 capítulos, e no ano seguinte os francos receberam a resposta aos mesmos 82 capítulos na JE 2483. No ano de 791 os LC teriam sido enviados ao papa²⁶⁴.

Ann Freeman, no entanto, que afirmou ter a produção do tratado se realizado entre a chegada de *Latinum Nicaenum* e as preparações para o concílio de Frankfurt²⁶⁵, elaborou uma nova cronologia que aparece ao fim do artigo *Carolingian Orthodoxy*, e que tem sido aceita pelos estudiosos do documento. De acordo com esta nova cronologia, no ano 790, chegou à corte franca a tradução das atas do concílio de Nicéia II, considerada ali uma versão em latim, oficial de Constantinopla, conforme os Anais de York; no mesmo ano foi escrito o prefácio do tratado, que data o concílio *ferme ante trienium*. Dois anos depois, a *capitulare adversus synodum* foi compilada e entregue a Adriano I, concomitantemente ao envio das atas em latim à Inglaterra. O tratado só foi completado em 793, ano em que retornou à corte de Carlos Magno Alcuíno, que havia estado na Inglaterra desde 790, e que trouxe consigo na volta uma carta dos bispos e príncipes britânicos contra o culto de imagens. Em 794 foi realizado o concílio de Frankfurt.

B. PRIMEIRA CÓPIA DE *VAT. LAT. 7207: ARSENAL 663 (A)*.

Existe um segundo manuscrito, que faz parte atualmente do acervo da Biblioteca de l'Arsenal de Paris, conhecido por *Arsenal ms. 663* ou *A*. Ele é a única cópia completa de *V* que se conhece, contendo as partes que faltam a este último, e foi produzido em Reims por mais de vinte escribas, a pedido do bispo Hincmar (845-882)

²⁶² W. SCHMANDT *Studien zu den Libri Carolini*, página 11.

²⁶³ *The Testimonia of Image-Worship*, páginas 409 e 410.

²⁶⁴ G. HAENDLER *Die Libri Carolini, ein Dokument der Fränkischen Frömmigkeitsgeschichte*, página 4.

²⁶⁵ A. FREEMAN *An Introduction*, página 53.

entre os anos de 869 e 870. Além da existência de *A*, deve-se também a Hincmar a primeira tentativa de contextualizar a produção de *V*, e de pensar sua função nas relações franco-papais²⁶⁶. B. Bischoff comprovou, na década de 1960, que a cópia foi feita a pedido deste bispo em fins do século IX, contrariando as afirmações de Bastgen, para quem a data limite da produção de *A* teria sido a primeira metade do mesmo século²⁶⁷.

A razão pela qual Hincmar fez copiar os LC não é certa. Acreditando que este manuscrito fosse anterior à data apontada por Bischoff, Bastgen afirmou que ele foi produzido para as discussões de Paris de 825, última ocasião em que os francos se posicionaram oficialmente sobre a questão da imagens, e que os LC teriam desaparecido (*verschollen*) após a elaboração desta cópia, até a edição de Jean du Tillet, no século XVI²⁶⁸. A razão da elaboração da cópia, no entanto, não pode ter sido o sínodo, posto que ela foi produzida posteriormente a ele. Sobre o problema, Freeman afirma não ser fácil identificar o motivo da existência de *A*. Foi registrado em um dos escritos de Hincmar, o *Opusculum LV capitulorum*, onde o bispo cita uma das passagens dos LC, seu contato com o manuscrito original, que teria acontecido quando Hincmar era ainda monge de Saint Denis, durante um período que passou na corte carolíngia, por volta de 820. A leitura do tratado teria acontecido nesta ocasião²⁶⁹.

Se Hincmar tinha acesso ao manuscrito *V* quando este foi copiado em seu *scriptorium* também não se sabe. Em um de seus textos, Freeman escreveu que talvez uma outra cópia, produzida em Corbie, tenha sido a via através da qual o bispo teve acesso ao manuscrito quando da realização de *A*²⁷⁰. Em outra ocasião, a mesma autora afirma que é sabido que ele teve posse do manuscrito pelo menos ao longo do tempo em que ele fora copiado, mesmo que tenha tentado fazer parecer, quando citou os LC no *Opusculum*, que evocava o documento pela memória. Freeman levanta a hipótese de que os LC tenham sido retirados sorrateiramente dos arquivos reais, visto que

²⁶⁶ A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy and the fate of the Libri Carolini*, página 68.

²⁶⁷ A. FREEMAN *An Introduction*, página 17. A autora escreveu em nota sobre uma carta datada de 1965 que recebeu de Bischoff, onde foi escrito sobre a descoberta de um fragmento do manuscrito, de 850 ou posterior, produzido em Corbie, e sobre uma obra do mesmo autor, *Karl der Große*, Aachen Catalogue, de 1965, obra com a qual não tivemos contato, onde é afirmado que a *A* é oriunda de Reims, aproximadamente da metade do século IX.

²⁶⁸ H. BASTGEN *Das Capitulare II*, páginas 15 e 16.

²⁶⁹ A. FREEMAN *An Introduction*, página 16.

²⁷⁰ *Idem* página 17.

Hincmar não tinha boa reputação no que se tratava de empréstimo de livros entre seus amigos. O bispo teria desmembrado o manuscrito, distribuindo-o a diferentes copistas – sua produção se deu por mais de vinte mãos diferentes; a partir daí, Freeman apresenta também a possibilidade de ter sido ele o responsável pela perda das partes que até hoje lhe faltam, bem como de sua capa²⁷¹.

O manuscrito *A* é composto por 244 fôlios divididos em 35 cadernos, e tem por dimensões 295mm X 205mm²⁷². Jean du Tillet afirmou tê-la encontrado *in templo quodam maiore augustissimo ac totius Galliae antiquissimo*. Para Bastgen, ‘templo maior’, como ‘ecclesia maior’, é um termo técnico para catedral; ‘antiquissimo totius Galliae’ faz com que se pense em Tours, e o fato de os escribas que compuseram a obra estarem em apenas um *scriptorium* colabora com a tese de que tivesse sido produzido nesta catedral, mas, para o autor, o que seria definitivo é a palavra ‘antiquissimo’, que se referiria à mais antiga igreja da França, Tours²⁷³. A cópia, porém, apresenta vestígios de ter pertencido à catedral de Laon; existe uma marca feita por um bibliotecário dali do século XV, e ela foi vista na biblioteca desta catedral em 1428 por Nicolau de Cusa. Ela pode ter estado no local desde o século X²⁷⁴ ou antes, caso tenha sido doada por Hincmar a seu sobrinho, Hincmar de Laon, bispo nesta catedral de 858 a 876²⁷⁵, antes de um rompimento entre os dois, razão pela qual Hincmar de Reims escreveu seu *Opusculum*. Antes de chegar à biblioteca parisiense, *A* pertenceu a Joseph-Louis Baron no século XVIII, Antoine-René d’Argenson, e ao marquês de Paumy, em 1781²⁷⁶.

Hubert Bastgen escreveu que é possível perceber que este manuscrito é uma cópia – imediata – de *V* ao primeiro contato, e foi sua pesquisa que apontou para este fato²⁷⁷. Há uma coincidência entre os cadernos de um manuscrito e de outro, entre as palavras que os iniciam e finalizam, que concorda também com a mudança de copista. A. Freeman escreveu que a impressão geral que se tem de *A* é a de que é produto de

²⁷¹ *Ibid.*, *Carolingian Orthodoxy*, página 98 (e nota 135). Bastgen escreveu sobre as diferentes mãos que compuseram o manuscrito, mas não sobre o contato com o original no momento da cópia. Ambos os autores apresentaram em seus textos tabelas referentes aos escribas que trabalharam nesta cópia.

²⁷² M-P. LAFITTE; C. DENOËL (orgs). *Trésors carolingiens – Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, página 186 e A. FREEMAN *An Introduction*, página 102.

²⁷³ *Das Capitulare II*, página 37.

²⁷⁴ J. PAYTON *Calvin and the Libri Carolini*, página 470.

²⁷⁵ A. FREEMAN *An Introduction*, página 105.

²⁷⁶ M-P. LAFITTE; C. DENOËL (orgs), *idem*.

²⁷⁷ G. HAENDLER *op. cit.*, página 2.

um *scriptorium* carente de disciplina e onde se trabalhou com grande pressa, sem que se tenha tentado manter uma uniformidade, nem respeitando as minúsculas do manuscrito original. *Ms A* também apresenta evidências de uma intervenção mais recente, que pode ter sido a do próprio Jean du Tillet; ela se constitui em pontuação, correções que visavam modernizar a ortografia ou melhorias em erros da escrita. As palavras gregas escritas em caracteres latinos foram sublinhadas; as mesmas palavras foram escritas com caracteres gregos na edição de Tillet²⁷⁸.

Bastgen atribui valor a esta cópia não apenas porque ela foi fonte para a edição de Tillet, como será apresentado adiante, mas porque foi copiada do manuscrito original e, principalmente, por ser o único manuscrito que contém os LC completos²⁷⁹.

C. OUTRAS EDIÇÕES, FRAGMENTOS E VESTÍGIOS DOS LC.

Além do manuscrito original e da cópia pertencente à biblioteca de l'Arsenal, foi comprovada por G. Mercati a existência de um terceiro manuscrito, que também esteve na Biblioteca Vaticana, atualmente perdido. W. von den Steinen e W. Schmandt²⁸⁰, baseados no testemunho de Hincmar de Reims, escreveram que esta cópia poderia ser aquela à qual o bispo se referiu, que teria sido enviada a Adriano I. Este manuscrito foi tema do apêndice *Per la storia del codice Vaticano dei Libri Carolini*, da obra de Mercati de 1912, "Scritti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana"²⁸¹, e é provável que ele tenha sido perdido durante a Reforma, quando os LC estiveram na lista de *libri prohibiti*.

Agostino Steuchus, bibliotecário do Vaticano, citou em seu escrito de 1547, *De donatione Constantini*, uma cópia dos LC, que se referiria a esta citada, escrita em *litteris langobardicis*, o que se alude provavelmente a algum escriba de Benevento. Porque aparentemente ela foi realizada por algum copista Lombardo, James Payton

²⁷⁸ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. II*, página 29 e A. FREEMAN, *Introduction*, página 103. Bastgen apresenta alguns exemplos da correção entre as páginas 29 e 30 de seu artigo. Há apenas uma exceção na coincidência dos dois documentos.

²⁷⁹ H. BASTGEN *idem*, página 32.

²⁸⁰ W. VON DEN STEINEN *Entstehungsgeschichte zu den Libri Carolini*, página 88 e W. SCHMANDT, *op. cit.* página 5. J. Payton também citou esta cópia a partir do texto de A. Freeman abaixo citado, *Calvin and the Libri Carolini*, página 470.

²⁸¹ W. SCHMANDT *op. cit.*, página 5. Sobre Freeman ver nota 35. A autora afirma que com certeza o manuscrito de Corbie não foi copiado de *A*.

citou-a por *MS L. Ann Freeman*, opondo-se à possibilidade de que Adriano I tenha recebido este manuscrito ou qualquer outro exemplar dos LC, afirmou que ele foi copiado posteriormente ao governo de Carlos Magno, não podendo ser oriundo de sua corte. Freeman escreveu que, mesmo que o envio dos LC ao papa tenha sido relatado por Hincmar, não há evidências de que isto tenha realmente acontecido²⁸².

Sobre o destino desta cópia, não há informações. É sabido que, estando entre os livros proibidos, ela foi levada em um dos cinco sacos de livros enviados por ordem do papa Paulo IV em 2 de junho de 1559 ao prédio do Santo Ofício. O prédio foi atacado um dia depois da morte deste papa (18 de agosto do mesmo ano) por uma multidão de romanos que o saqueou e ateou fogo nele; a cópia pode ter perecido no incêndio²⁸³.

Para Bastgen, no entanto, o destino do manuscrito pode ter sido outro. Em um de seus artigos, ele afirma que o volume levado ao prédio da Inquisição seria o mesmo que se encontra atualmente na Biblioteca Vaticana. O autor cita a menção ao documento feita por Steuchus em um dos catálogos da biblioteca, que também desapareceu um ano antes da morte de Paulo III, em 1548. De acordo com Bastgen, o mesmo volume citado neste catálogo esteve no prédio do Santo Ofício, tendo retornado posteriormente à Biblioteca. A diferença entre os números sob os quais os LC foram arquivados, que é grande, se justificaria por uma nova numeração realizada na Biblioteca. Bastgen esclarece que esta não é a opinião de Reifferschied, que encontrou o manuscrito nesta biblioteca, para quem os LC só poderiam ter ali chegado após a época de Steuchus²⁸⁴.

O último manuscrito dos LC produzido durante a Idade Média que se conhece é o que foi mencionado por Ann Freeman e também por Walther Schmandt, um fragmento de um quarto livro, encontrado por B. Bischoff em Paris. Ele foi produzido em Corbie, monastério perto de Amiens, e o momento de sua produção coincide com a cópia de Reims, sendo impossível afirmar com certeza qual das duas cópias foi produzida antes. Como foi escrito anteriormente, existe a possibilidade de que este monastério tenha sido o canal através do qual Hincmar teve acesso a *V*. O que se tem atualmente desta cópia é apenas uma folha, que tem por medidas 325mm X 240mm, com espaço escrito de 210mm X 170mm, tendo por conteúdo o fim do Livro I, 12 e

²⁸² A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy*, páginas 96 e 97.

²⁸³ A. FREEMAN *An Introduction*, página 108.

²⁸⁴ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. II*, páginas 40 a 42.

início do capítulo 13 do mesmo livro, escritos em linhas que alternam entre as cores preta e vermelha. A qualidade do material sugere que tenha sido uma cópia bem feita dos LC. Ela pode ter sido catalogada como *codex Karoli magni* no catalogo produzido no ano 1200 de Corbie, mas não aparece mais no catálogo de 1621, o que pode indicar que o códice já havia sido desmembrado à ocasião. Em 1638 foram levados a Saint Germain-des-Près manuscritos deste monastério, dentre os quais o códice *De principiis*, de Origene, do qual o fragmento fazia parte. O códice entrou para o acervo da Biblioteca Nacional da França por ocasião da Revolução Francesa²⁸⁵.

Ann Freeman afirma que não existem evidências de que o tratado tenha sido publicado na época em que foi escrito, fato que a autora atribui à reprovação de Adriano I à *capitulare adversus synodum*²⁸⁶. Sendo assim, os planos de que o tratado fosse difundido, bem como o seu possível objetivo inicial, de servirem como documento para o concílio de Frankfurt em 794, não foram concretizados. Esta afirmação é feita também por Karl Morrison, que escreveu que, quando da realização do sínodo, o debate sobre as imagens sagradas havia sido interrompido, e o tratado, que o autor afirmou ser uma polêmica contra o concílio bizantino e que fora, em sua opinião, evidentemente escrito para o sínodo de 794, havia sido arquivado²⁸⁷.

As afirmações de Freeman e de Morrison sobre o destino do tratado serão discutidas adiante. Por ora nos ateremos às edições dos LC. Hubert Bastgen apresentou todas aquelas com que teve contato ao longo de sua pesquisa na segunda parte de seus artigos. Foi em seu texto que Freeman se baseou para escrever na introdução ao documento o item *Transmissão do Opus Caroli*, onde também são, portanto, apresentadas as cópias citadas por Bastgen e aquelas com as quais a autora teve contato²⁸⁸.

A primeira publicação dos LC, portanto, aconteceu em 1549, quando o tratado apareceu sob o título *Opus illustrissimi (...) arroganter gesta est*²⁸⁹. *Item Paulinni Aquileiensis episcopi adversus Felicem Urgelitanum et Elipandum Toletanum episcopos libellus. Quae nunc primum in lucem restituuntur Anno salutis 1549*. O cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621) escreveu que a edição não tinha pai, mãe ou

²⁸⁵ A. FREEMAN *An Introduction*, páginas 106 e 107.

²⁸⁶ *Ibid.*, *Carolingian Orthodoxy*, páginas 87 a 92.

²⁸⁷ K. MORRISON *Anthropology and the use of Religious Images in the Opus Caroli Regis (Libri Carolini)*, página 32.

²⁸⁸ A. FREEMAN *An Introduction* item 6 páginas 97 a 123.

²⁸⁹ A primeira parte do título desta edição repete a apresentação do tratado, traduzida na página 1 desta dissertação.

genealogia; isto porque ela apareceu sem informações sobre o lugar de impressão ou editor, que se colocou sob o pseudônimo Eli. Phili. Christiano Lectori S(alutem). Em 1562 Teodoro Beza escreveu a Catarina de Medicis, afirmando que o tratado fora impresso em Paris por Jean du Tillet, neste momento bispo de Bryeu, mas a identidade do responsável pela edição só foi publicamente confirmada em 1613, quando Tillet já estava morto²⁹⁰. O pseudônimo usado por Tillet para a publicação do documento fazia referência a Eli para João Batista, o novo Eli, e Phili, tília, em grego *Philyra*, Tillet em francês²⁹¹.

H. J. Floss, na obra de 1860 *Commentario de suspecta librorum Carolinorum*, fez uma comparação entre o códice da Biblioteca de l'Arsenal e a edição de 1549, e apresentou pela primeira vez a possibilidade de que *A* tenha sido o manuscrito a partir do qual Tillet fez sua cópia. H. Bastgen mostrou que a edição foi feita com certeza a partir de *ms A*, sendo uma cópia literal do manuscrito de Reims. Em um de seus artigos, ele expõe que tudo o que faltava a *A*, faltava também na edição de Tillet, todas as alterações que o manuscrito sofreu aparecem em sua edição; em uma nota, Tillet escreve que não sabe qual é o significado de um sinal que aparece em *A*, e é reproduzido em seu trabalho, as letras 'S.R'. A comparação entre as duas obras levou Bastgen a afirmar que Tillet teve em suas mãos o manuscrito *A*²⁹².

Em 26 de maio de 1522, foi emprestada a obra *Codex Caroli Magni multa sacre scripture* ao futuro bispo de Viena, Johann Heigerlin, conhecido por Giovanni Fabri, que teve papel ativo contra o luteranismo. Este empréstimo foi registrado pela Biblioteca Vaticana. O livro foi devolvido à Biblioteca algum tempo depois, e, em um de seus escritos, *Malleus in haeresim Lutheranam*, publicado em 1524, o códice é frequentemente citado. A cópia que provavelmente foi feita para Fabri é citada por J. Payton como MS F, e o seu destino é desconhecido²⁹³.

Em 1608 os LC foram novamente editados por Melchior Goldast na *Imperialia decreta de cultu imaginum*, a partir da edição de Tillet, este último tendo

²⁹⁰ J. PAYTON *op. cit.*, página 471. Segundo o autor, dada a reação à publicação do tratado, o anonimato foi indubitavelmente bom para a carreira eclesiástica de João de Tillet, que chegou a bispo de Meaux e de Bryeu,

²⁹¹ H. BASTGEN *Das Capitulare II*, páginas 17 e A. FREEMAN, *An Introduction* páginas 118 e 119. Bastgen apresenta em seu texto, na mesma página e na seguinte, outras hipóteses levantadas por outros autores para o pseudônimo usado por Tillet, mas esta é a afirmada pelos dois autores aqui citados.

²⁹² H. BASTGEN *Das Capitulare II* páginas 29 a 31.

²⁹³ A. FREEMAN *An Introduction*, páginas 108 e 109; J. PAYTON, *Calvin and the Libri Carolini*, página 470.

sido o único a editar o tratado a partir do manuscrito da Biblioteca de l'Arsenal – as edições posteriores à de 1549 são todas nela baseadas, e não são mais do que sua repetição e ‘aperfeiçoamento’²⁹⁴.

O texto de Goldast foi reproduzido em 1628 por Phillippus Pareus sem nenhuma mudança, razão pela qual Bastgen questionou em seu artigo se a palavra editar seria aplicável a este exemplar²⁹⁵. Entre os anos 1730 e 1731, os *libri* foram novamente editados, agora por Christoph A. Heumann, que, baseando-se na obra de Tillet, procurou esclarecer “as obscuras passagens *ex latino medii aevi*”. Heumann também teria abordado o problema da autoria do tratado, que atribuiu a Alcuíno. Em 1892, finalmente, os LC foram impressos por Jean-Paul Migne na *Patrologia Latina*, também a partir da edição de du Tillet.

Hubert Bastgen citou outros dois vestígios do tratado, um não citado por Freeman em sua introdução à publicação de 1994, talvez por se tratar apenas de uma impressão parcial, que aparece na *Bibliotheca rerum Germanicarum* de P. Jaffé²⁹⁶, onde são citados alguns de seus capítulos entre as obras de Alcuíno. Uma última referência, que a autora também cita em nota na *Introdução* é uma impressão que Bastgen encontrou na Biblioteca do Cardeal Angelo Mai, denominada por ele “edição anônima”, posto que o editor, o lugar de impressão e a data são desconhecidos. O documento é agora parte do acervo da Biblioteca Vaticana, e pode-se dizer sobre ele que é posterior ao ano de 1608, já que cita a edição de Tillet e manteve as observações de Goldast²⁹⁷.

Também João Calvino citou capítulos dos LC em duas de suas obras; a *Institutio Christianae Religionis*, que data de 1550, um ano após a edição de Tillet, e *Antidotum*. Quanto à primeira obra, Calvino incluiu passagens que alegou terem sido

²⁹⁴ H. BASTGEN *idem*, página 24. O título sob o qual o tratado foi editado em 1608 é *Caroli M. Regis Francorum et Longobardorum et Patricii Romanorum, Filli et defensoris sanctae dei ecclesiae. Capitulare de no adorandis imaginibus contra Constantini VII. Imperatoris Constantinopolitani et Hirenæ Matris Decretum et Synodum Nic. II Pseudoseptiman Oecumenicam seu Universalem, compositum et publicatum in Concilio Frankofordensi et Hadriano Papae missum a. d. DCCXCIV. Editum ex bibliotheca et studio Ioannis Tilli Meldensis Episcopi*. Ver também A. FREEMAN *An Introduction*, página 119.

²⁹⁵ O título atribuído ao tratado por Pareus foi *De imaginibus sacris veterum christianorum principium: imprimis Karoli M. Imperatoris et Ludovici Pii F(illi) aliorum statuta. Nunc denuo recensita et in usum catholicae ecclesiae edita studio Philippi Parei*.

²⁹⁶ Freeman não citou a edição na Introdução aos LC, mas escreveu sobre ela em outro artigo, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, página 670, por causa da inclusão dos LC entre as obras de Alcuíno no trabalho de Jaffé.

²⁹⁷ H. BASTGEN *Das Capitulare II*, página 28; A. FREEMAN, *An Introduction*, página 119 (nota 540).

usadas de forma errônea no concílio de Nicéia II, tendo tido como fonte um livro escrito em nome de Carlos Magno para refutar este concílio, e que apresentava evidências de ter sido escrito ao tempo do mencionado rei²⁹⁸.

A segunda obra citada, *Antidotum*, foi escrita em 1547, dois anos antes da publicação de Jean du Tillet. James Payton discorre sobre algumas possibilidades do contato de Calvino com o manuscrito *A* antes de sua publicação. Calvino foi amigo de membros da família du Tillet, tendo, inclusive, um dos irmãos de Jean se “identificado com a fé Protestante que Calvino havia abraçado”. A identificação de Luis du Tillet com a doutrina protestante não durou muito tempo; ele retornou à obediência a Roma em 1538 e abjurou publicamente o protestantismo. A hipótese levantada pelo autor é a de que, em uma breve passagem por Paris em 1536, Calvino tenha tido um contato limitado e rápido com o manuscrito, com o qual J. du Tillet estava provavelmente trabalhando na época. Apesar de afirmar ser apenas uma hipótese, o autor acredita ser a mais plausível, posto que Calvino não poderia ter tido este contato por meio da *capitulare adversus synodum*, que havia desaparecido desde sua recepção por Adriano I, nem mesmo através da reposta deste papa, pois três dos capítulos que Calvino citou não aparecem em JE2483. O contato com o manuscrito *V*, que se encontrava na Itália desde o início do século XVI, também não poderia ter acontecido.²⁹⁹

Os trabalhos de Freeman e de Bastgen são os que dão maior ênfase às edições e publicações do tratado, provavelmente por se tratarem de estudos elaborados para acompanhar suas novas edições. Referências ao que existe dos LC são feitas por outros autores, a exemplo de W. von den Steinen, W. Schmandt e J. Payton, que invariavelmente se reportam aos dois autores citados ao escreverem sobre o tema.

OS PROBLEMAS DOS LC

A. AUTENTICIDADE E AUTORIA

Desde sua publicação no século XVI, os LC foram colocados em debate; tanto sua autoria quanto autenticidade foram questionadas. O fato de ter aparecido sob um pseudônimo colaborou para que se acreditasse que o tratado não havia sido realmente escrito ao tempo de Carlos Magno e, por ter sido escrito em nome do rei, não se sabia

²⁹⁸ J. PAYTON *op. cit.*, página 467.

²⁹⁹ *Idem*, páginas 476 a 479.

se a obra era produto do trabalho de um grupo de autores ou de apenas um autor; sendo este último o caso, qual dos intelectuais carolíngios poderia ser o responsável pelo tratado? Esta última parece ter sido a discussão que gerou maiores debates entre os pesquisadores do documento.

Entre os séculos XVI e XIX a autenticidade dos LC foi debatida, sendo algumas das hipóteses levantadas sobre o documento a de que pudesse ter sido forjado por iconoclastas do século VIII ou por reformadores. Pouco após sua publicação, já no ano de 1566, Sexto de Siena escreveu acreditar que o tratado fosse do período carolíngio, embora grande parte de seus capítulos não concordasse com o pensamento de Carlos Magno e de seus intelectuais. O cardeal Roberto Bellarmino, em contrapartida, analisou extensivamente o documento, desacreditando-o em sua obra *De disputationes de Controversiis Fidei*, em 1586³⁰⁰. O cardeal teria considerado haver uma amizade entre Carlos Magno e o papa Adriano I, a quem o primeiro era devoto, além do fato de que o rei reprovava a destruição de imagens³⁰¹; para ele, os LC não poderiam ter sido elaborados na corte carolíngia, posto que o concílio de Nicéia II, contra o qual o tratado fora escrito, havia sido aprovado pelo papa. Bellarmino teria ainda argumentado contra a autenticidade do tratado, baseado no fato de que fora escrito em nome do rei, Carlos Magno, que teria sido versado em latim e grego – Eginhardo escreveu na *Vita* de Carlos Magno que o rei entendia grego³⁰² – enquanto que a obra era produto de um bárbaro pouco versado nas letras clássicas. Outra forma de desacreditar o tratado foi afirmando que, mesmo que tivesse sido escrito por Carlos Magno, ele não teria nenhuma autoridade, o que teria sido justificado pelo cardeal a partir de João Damasceno, para quem a Igreja foi confiada por Cristo aos pastores e bispos e não aos laicos, como era o governante³⁰³.

De acordo com Jean Wirth, os LC e as atas do sínodo de Paris foram editados com pouco tempo de diferença, este segundo documento tem uma edição que data de 1596, e ambos foram redescobertos ou postos em evidência por reformistas, tendo sido documentos importantes para os protestantes por sua posição teológica. O cardeal Roberto Bellarmino teria se esforçado por demonstrar que tanto o tratado atribuído a Carlos Magno, quanto as decisões do ‘pseudo-sínodo’ de 825 eram falsos

³⁰⁰ A, FREEMAN *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, página 668.

³⁰¹ G. HAENDLER *op. cit.*, página 2 (nota 2).

³⁰² W. VON DEN STEINEN *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, página 12.

³⁰³ K. MORRISON *Anthropology and the Use of Religious Images*, página 33.

e que, caso fossem verdadeiras as atas, os francos eram culpados por sua posição. Quanto ao concílio de Frankfurt, onde foi reprovada uma afirmação feita pelo bispo Constantino de Chipre, Bellarmino afirmou que a condenação de Nicéia II na ocasião aconteceu porque os francos ignoravam o apoio que Adriano I havia dado aos bizantinos³⁰⁴. A discussão em torno da autenticidade do tratado foi grande, e os autores que o pesquisaram se posicionavam sobre o tema, como fizeram Heumman, que escreveu contra Bellarmino no prefácio de sua edição, e Floss, que fez uma análise paleográfica do documento de forma a por um fim na questão sobre a qual ele discutia com o teólogo protestante F. C. Baur³⁰⁵.

Um dos fatores, portanto, que contribuíram para as dúvidas sobre a autenticidade do tratado, além de sua posição única entre as obras do período carolíngio, visto que ele não tem nem protótipo, nem paralelo, nas palavras de Ann Freeman³⁰⁶, é o fato de ter servido às idéias dos reformadores, e mesmo seu uso por Calvino como foi acima apresentado. O tratado teria sido tão rejeitado entre os católicos, quanto ele foi aceito entre os protestantes³⁰⁷, o que é indicado por sua inclusão no *Index* de livros proibidos pela Igreja.

O problema da autenticidade do tratado só foi resolvido em fins do século XIX. Entre os anos de 1885 e 1886, Reifferscheidt redescobriu o manuscrito *V*; a partir da volta em cena do documento da Biblioteca Vaticana, e das pesquisas de Hubert Bastgen do documento e de W. von den Steinen e M. Tangl sobre as notas do tratado, a autenticidade dos LC deixou de ser questionada, mesmo que eles tenham permanecido entre os *libri prohibiti* até a revisão deste último, em 1900³⁰⁸.

No que tange à sua autoria, desde as pesquisas de Ann Freeman é aceito que o documento tenha sido elaborado por Teodulfo, teólogo visigótico oriundo da região de Zaragoza, cuja família, após o estabelecimento dos árabes na Península Ibérica, se refugiou na Septimânia. Teodulfo foi promovido a bispo de Orléans em 798, e conquistou o lugar de conselheiro teológico de Carlos Magno após a morte de Alcuíno. Ele se tornou abade do monastério de Fleury, também conhecido por Saint-Benoît-sur-Loire, em 801, ano em que recebeu do papa, Leão III (795-816) a dignidade pessoal de arcebispo, e foi ele quem redigiu o epitáfio da rainha Fastrada,

³⁰⁴ J. WIRTH, *L'image médiévale*, página 114.

³⁰⁵ G. HAENDLER, *op. cit.*, página 2 (nota 2).

³⁰⁶ A. FREEMAN, *Theodulf and the Libri Carolini* página 664.

³⁰⁷ *Ibid.*, página 668.

³⁰⁸ A. FREEMAN, *idem*, e G. Haendler, *op. cit.* páginas 2 e 3.

esposa de Carlos Magno, morta em 794, pouco antes do concílio de Frankfurt. Os LC teriam sido sua principal contribuição teológica.

Após a morte de Carlos Magno, porém, Teodulfo caiu em desgraça com Luis o Pio. Em 818 ele foi acusado de participação na revolta de Bernardo da Itália, filho de Pepino contra o imperador, tendo sido afastado de seu bispado e exilado em Saint-Aubin d'Angers. Luis concedeu-lhe anistia em 821, quando Teodulfo já havia falecido³⁰⁹. Para Kristina Mitalaité, é provável que o destino de Teodulfo tenha sido feito com que os LC ficassem nas sombras, e determinado o fato de que tenham sido pouco citados no concílio de Paris³¹⁰.

As questões que cercaram a autoria do tratado emergiram ainda no século XVI, simultaneamente às dúvidas quanto à sua autenticidade, e foi necessário tempo até que se chegasse a uma conclusão satisfatória sobre o tema. De todo modo, ela não foi atribuída a Teodulfo sem discussões ardorosas, dentre as quais podemos citar, por exemplo, a que se deu entre Ann Freeman e Luitpold Wallach, que teve a intervenção de Paul Meyvaert.

Os LC apresentam fortes evidências de terem sido redigidos por apenas um autor, não sendo produto de uma colaboração; eles têm uniformidade de estilo e uma lógica de argumentação que se apresenta nos quatro livros, onde as mesmas fontes são frequentemente usadas³¹¹. O autor do tratado teria se isolado para compor a obra, que foi apresentada à corte já em um estágio avançado; note-se, no entanto, que parece ter havido, após a conclusão dos livros, uma correção no trabalho, que pode não ter sido realizada pelo autor principal, além de uma possível leitura diante do rei, que teria apresentado suas impressões sobre a obra, como apontam as notas de *ms V*. Com os argumentos a favor de apenas um autor bem fundamentados, a questão principal que se colocou aos pesquisadores dos LC foi a de quem teria sido o responsável pela elaboração do documento. Tradicionalmente, a obra foi atribuída a Alcuíno.

Froben Foster, abade do monastério de St. Emmeram em Regensburgo, no século XVIII, teve contato com o tratado enquanto preparava uma edição das obras completas de Alcuíno. O abade relutou em atribuir a este intelectual da corte de

³⁰⁹ M. SOT *La Première Renaissance Carolingienne*, páginas 30 a 33 e L. BAUNARD, verbete *Théodulfe d'Orléans*, página 1381 in *Dictionnaire du Moyen Âge*.

³¹⁰ K. MITALAITÉ *op. cit.*, páginas 40 e 41.

³¹¹ P. MEYVAERT *The Authorship of the 'Libri Carolini'* página 40, *apud* L. Wallach. Estes dois autores, bem como A. Freeman, concordam que o trabalho tenha sido produzido por apenas um autor.

Carlos Magno a autoria dos LC, expondo, em um de seus escritos, suas considerações: há um contraste entre o estilo severo do tratado com o de Alcuíno, mais brando, além de sua ausência da corte franca entre os anos em que a obra teria sido composta, quando esteve na Inglaterra, como narram os anais de York; um dos seus argumentos principais, no entanto, é a ausência de referência a qualquer trabalho sobre o culto de imagens entre as obras de Alcuíno, ou dos LC na lista de suas obras, que foi compilada por um biógrafo contemporâneo seu³¹².

A estada de Alcuíno na Inglaterra como indício de que os LC não foram elaborados por ele foi retomada por outros autores, como K. Hampe e W. Levinson. A resposta de Bastgen a este problema foi que esta ausência, que aconteceu entre os anos de 791 e 792, não o teria impossibilitado de redigir o documento, posto que as atas de Nicéia II lhe foram enviadas por Carlos Magno, como foi registrado nos Anais da Nortúmbria³¹³.

Contra a possibilidade de que o tratado tivesse sido elaborado por Alcuíno escreveram Walter Delius e Gert Haendler, que retomam o argumento de que não havia entre as obras deste autor escritos contra o culto de imagens³¹⁴. A possibilidade de que o tratado tivesse sido escrito por Teodulfo foi levantada por uma primeira vez em 1917 por H. Von Schubert, que escreveu que Teodulfo parecia ter estado à frente do tratado por sua maneira de escrever (*gefürchtete Feder*), por sua origem hispânica, por não ser afeito às imagens e por seus conhecimentos teológicos. Haendler, considerando as afirmações de Schubert, associou à origem visigótica de Teodulfo as influências judaica e muçulmana, particularmente desvantajosas para a veneração de imagens³¹⁵.

Coube a Ann Freeman realizar uma extensiva pesquisa que parece ter finalmente definido o problema da autoria. Em uma discussão que aconteceu entre os anos 1926 e 1932, pautada na busca pelas fontes dos LC, D. De Bruyne e Arthur Allgeier apresentaram duas possibilidades de fontes para os testemunhos bíblicos e patrísticos do tratado; o primeiro encontrou coincidências entre os LC e o *liber de divinis scripturis*, e o segundo, que desenvolvia pesquisas sobre livros de Salmos, encontrou conformidades com os livros de Salmos hispânicos ou moçárabes.

³¹² A. FREEMAN *An Introduction*, página 19.

³¹³ G. HAENDLER, *Die Libri Carolini – ein Dokument der fränkischen Frömmigkeitsgeschichte*, página 6.

³¹⁴ *Idem* página 6 (nota 3).

³¹⁵ *Idem* página 7.

De Bruyne, após um encontro com Bastgen sobre o qual escreveu em seu artigo, onde lhe fora apresentado o problema das fontes do tratado, não completamente solucionado visto que as citações bíblicas haviam sido retiradas de algum Livro que não havia ainda sido encontrado, apresentou a Bastgen o *Liber de divinis scripturis*, de onde se podia reconhecer que parte dos LC havia sido elaborada. Anos após o encontro, ele foi procurado por Allgeier, como ele mesmo conta, que afirmava ter encontrado o livro de Salmos usado pelo autor dos LC, e que a fonte daria o argumento definitivo para que não mais se atribuisse a autoria a Alcuíno. Allgeier pesquisava livros de Salmos antigos, e examinou a conexão destes livros com os salmos citados nos LC, encontrando aparentes semelhanças entre as frases dos LC e um livro de Salmos hispânico ou moçárabe.

Ao texto de Allgeier, D. De Bruyne respondeu com um artigo sobre a composição dos LC. Ele escreveu que Allgeier citou desordenadamente textos do livro de Salmos que teriam sido citados nas atas latinas de Nicéia II e nos LC. A comparação seria também insuficiente; além de colocar os *libri* lado a lado com os tipos antigos de livros de Salmos, seria necessário também analisá-los à luz dos textos que circulavam na França do século VIII – uma indicação importante que o autor faz é de qual foi o manuscrito dos *Liber divinis scripturis* usado na composição dos LC; este “florilégio” se apresentava em duas famílias de manuscrito, uma constituída por um manuscrito que o autor cita por S e por um fragmento, e outra, a que foi consultada pelo autor dos LC, é um texto de origem francesa. Tendo em vista três questões: qual teria sido o teólogo responsável pela redação do tratado, quais foram as suas fontes e porque o documento foi corrigido – questões que para ele não podem ser separadas – de Bruyne afirmou que os textos bíblicos usados nas citações poderiam das importantes indicações para as respostas a estas perguntas³¹⁶.

Freeman teve contato com a discussão sobre a autoria do tratado quando trabalhava na tradução de alguns poemas de Teodulfo. Sua pesquisa, que apresenta fortes evidências de que este autor tenha sido responsável pela obra em questão foi, em princípio, dedicada à busca pelas fontes dos LC, tendo sido posteriormente direcionada para o estudo da ortografia do texto, onde existiriam o que a autora chamou por ‘sintomas hispânicos’, que não eram perceptíveis nas edições do manuscrito. O texto sofrera cuidadosas correções contemporâneas à sua escrita, e sua

³¹⁶ D. DE BRUYNE *La composition des Libri Carolini*, página 229.

ortografia original foi disfarçada. As edições da obra seguiram sua forma correta, e foi apenas o contato com *V* que permitiu que a autora notasse os ‘hipanicismos’ do manuscrito, que não apareciam nem mesmo na edição de Bastgen, onde não há indicações da ortografia original – Freeman as indica em nota em sua edição de 1994³¹⁷. Outra evidência apresentada por Freeman além das fontes, são as correções sofridas pelo manuscrito³¹⁸.

A pesquisa de Allgeier, apesar de ter sido uma contribuição para o estudo, não pôde provar a autoria definitiva de Teodulfo pois o autor se ateve aos livros de Salmos, seu objeto de estudo; Freeman notou que um grande número de citações tem origem em outras partes da Bíblia. Mas foi a partir do estudo de livros da liturgia hispânica que a autora conseguiu estabelecer que Teodulfo foi o responsável pela elaboração dos LC. A autoridade primeira de sua pesquisa foi o *Antifonário de Leão*, manuscrito do século X, ao qual Freeman teve acesso através de uma edição fac-símile. Os elementos da liturgia que teriam sofrido menores alterações por serem menos adaptáveis a elas, são aqueles acompanhados por música. O uso destas passagens parece ter sido feito de maneira independente de uma fonte intermediária; Freeman acredita que Teodulfo tenha memorizado as passagens que cita, que poderiam ser traçadas nas missas matinais das catedrais hispânicas, celebrações da liturgia moçárabe com as quais Teodulfo estaria habituado desde jovem. A autora afirmou que “fica óbvio o porquê de Bastgen e outros procuraram em vão pelas fontes das mais enigmáticas citações dos LC nos trabalhos dos Pais, porque elas provêm, na verdade, não de fontes patrísticas ou outras fontes, mas da memória de um espanhol expatriado”³¹⁹.

Além da relação com a liturgia hispânica e da ortografia presente em *V*, Freeman apresentou como argumento para sua tese uma obra que se encontra na abside central do que foi o oratório particular de Teodulfo na pequena cidade de Germigny-des-Prés, localizada perto da abadia de Fleury, e onde o bispo teve uma propriedade. A obra se constitui em um mosaico, um dos mais antigos da França, e o único elemento da decoração original da igreja a sobreviver às agressões e restauros sofridos pelo local. A autora afirma que os LC são a chave para que se entenda sua iconografia, que é única entre as obras do período; ali foram representados a Arca da

³¹⁷ P. MEYVAERT *op. cit.*, página 30.

³¹⁸ A. FREEMAN *Theodulf of Orléans*, página 690.

³¹⁹ *Idem*, página 689.

Aliança, dois querubins e dois anjos, acompanhados por uma inscrição, que diz: *enquanto você contempla o propiciatório sagrado e o querubim, e vê a luz tremula da Arca da Aliança de Deus, compreendendo estas coisas e preparado para envolver com o ressoo de tuas orações, inclua, eu te rogo, o nome de Teodulfo em suas invocações*³²⁰.

Em dois capítulos do primeiro livro dos LC, Teodulfo responde ao paralelo que os bizantinos fizeram entre o culto de imagens e a produção dos elementos acima citados, realizada por Moisés. No capítulo 15 foi escrito: *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*, e no capítulo 20 é questionada a afirmação do patriarca Tarásio, que teria dito que *Assim como os antigos tiveram um querubim que fazia sombra ao propiciatório, também nós temos as imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo e da santa mãe de Deus, e de seus santos, que sombreiam o altar*. Diferente das imagens manufaturadas pelos homens, a Arca e os querubins foram produzidas por Moisés porque Deus ordenou. A mudança de atitude de Teodulfo para com estes elementos pode ter resultado de sua experiência visual em Roma³²¹.

O intelectual da corte de Carlos Magno, que aceita nos LC as imagens nas igrejas para relembrar fatos do passado e para fins de ornamento, recorreu aos mesmos elementos, simbólicos, em lugar de fazer representar as figuras de Cristo ou da Virgem, de forma a se distinguir dos gregos e daqueles que continuavam a representar Mãe e Filho, tendo sido, desta forma, responsável por um mosaico com uma iconografia original, conforme afirma a autora. O mosaico faria parte de uma mensagem que Teodulfo tentou passar. Freeman apontou para a relação entre o mosaico e os LC, sendo esta representação o único exemplo incontestável da influência do tratado em uma iconografia contemporânea a ele³²².

Após as pesquisas de Freeman, portanto, a autoria passou a ser atribuída a Teodulfo, e não há, atualmente, trabalhos que questionem os resultados de seu estudo. Em 1977, Luitpold Wallach ainda se opôs às afirmações de Freeman em seu livro

³²⁰ *Oraclum scm et cerubin hic aspice spectans et testamenti en micat arca Dei haec cernens precibusque studens pulsare tonantem Theodulfum votes iungito quaeso tuis*, citado em A. Freeman e P. Meyvaert, *The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des Prés*, página 125.

³²¹ A. FREEMAN e P. MEYVAERT *op. cit.*, página 127.

³²² P. MEYVAERT *op. cit.*, página 54.

Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age, onde seguiu afirmando que Alcuíno era o autor do tratado. A resposta à obra veio em um artigo de Paul Meyvaert, que tinha por objetivo provar, de forma incontestável, que o autor do tratado foi Teodulfo, e não Alcuíno. Meyvaert apresentou os argumentos contrários de Wallach às evidências expostas por Freeman, que, tentando manter Alcuíno como principal responsável pela obra, afirmou ter existido, entre os séculos VIII e IX, ao sul do reino franco, escribas visigóticos, que teriam contribuído para a escrita do manuscrito; quanto às fontes, que Wallach não acreditou terem sido citadas de memória, ele afirmou que o religioso carolíngio teve em mãos um Antifonário moçárabe ou visigótico ao escrever o tratado. Para Meyvaert, as evidências que Wallach levantou para comprovar a autoria de Alcuíno, as descrições gerais e o traços apontados, não são conclusivos porque podem indicar a autoria tanto de Alcuíno quanto de Teodulfo³²³.

A composição do tratado, portanto, foi realizada por Teodulfo, como atualmente se admite, sem que a discussão apareça como um tema ainda em aberto, e o intelectual, após uma discussão com Carlos Magno e com seus colegas, teria se isolado para compor o documento, ficando sozinho até que a obra estivesse pronta³²⁴.

B. LC: RESPOSTA AO CONCÍLIO DE NICÉIA OU TESTEMUNHO DA ATITUDE CAROLÍNGIA PARA COM AS IMAGENS?

Os LC se apresentam como um documento elaborado com o objetivo de refutar as decisões tomadas no II concílio de Nicéia: *contra o sínodo que foi feito estupidamente e arrogantemente nas regiões da Grécia a favor da adoração de imagens*. Há uma discussão, no entanto, na qual se questiona a relação deste tratado com os problemas de imagem no Oriente; este debate tem como principal argumento a afirmação de que os francos não tinham familiaridade e não conseguiriam compreender as problemáticas das imagens que se colocaram aos bizantinos. Baseados nisto, alguns autores escreveram que os LC não são verdadeiramente uma resposta a Nicéia II.

Daniel Barbu escreveu que a forma como a Igreja bizantina imaginou a produção das imagens religiosas foi um elemento fundamental na cisão entre esta

³²³ P. MEYVAERT *op. cit.*, página 51.

³²⁴ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 27.

Igreja e a Igreja do Ocidente; foi a partir das imagens que bizantinos e latinos constataram suas diferenças por muito tempo³²⁵. Para Ann Freeman, os francos não entenderam que fosse necessário explorar os detalhes da doutrina grega, fosse iconoclasta, fosse iconodúlia, posto que repudiavam ambas as atitudes, consideradas como extremos, além do fato de que, para os carolíngios, as duas partes que se opuseram no Oriente teriam abandonado a tradição dos Pais da Igreja³²⁶. Freeman afirmou ainda ter existido uma certa inabilidade franca em lidar com as sutilezas do argumento oriental. Esta alegada inabilidade, na sua opinião, não é totalmente lamentável, por ter forçado o autor dos LC a elaborar um estatuto da posição ocidental das imagens³²⁷. Hans Belting também escreveu sobre uma incompreensão das sutilezas dos argumentos de ambos os lados que se opunham no Oriente, que levou os francos a condenar tanto o “culto supersticioso” restabelecido no concílio, quanto a retirada das imagens do acesso dos fiéis³²⁸; e Célia Chazelle afirma que os decretos do concílio de Nicéia II foram mal compreendidos pelos francos e que a estrutura do pensamento de Teodulfo se afasta do pensamento grego e mesmo de Roma, o que faz com que não se possa falar em verdadeiro diálogo entre carolíngios e seus opositores, fossem eles Bizâncio, ou o papa. A obra composta por Teodulfo se encontraria fora da lógica intelectual bizantina e da de Roma de tal forma, que é melhor entendida não como uma resposta a opiniões que se opõem às do autor, mas como uma teologia separada³²⁹; para a autora, independente dos problemas que se apresentam à relação do tratado com o concílio oriental, Teodulfo, assim como o concílio de Frankfurt, apresentaram uma concepção cuidadosa, elaborada e bem argumentada da natureza e função das imagens artísticas³³⁰.

Nenhum destes autores, no entanto, se dedicou a apresentar esta suposta falta de entendimento do pensamento, do culto de imagens, e do contexto da querela do Oriente de forma tão incisiva como o fez Stephen Gero, pesquisador da cristandade oriental e autor de trabalhos que abordam a querela das imagens. Em um de seus artigos, *The Libri Carolini and the image Controversy*, de 1973, ele afirma, logo no início do texto, que os LC devem ser tidos antes como uma produção de cunho político

³²⁵ D. BARBU *L' image byzantine*, página 72.

³²⁶ *An Introduction*, página 36.

³²⁷ *Theodulf of Orléans and the Libri Carolini*, página 664.

³²⁸ *Likeness and presence*, página 6.

³²⁹ *The Crucified God*, páginas 40 e 41.

³³⁰ *Matter, Spirit and Image in the LC*, página 164.

do que como a expressão de um interesse religioso; um dos objetivos de quem elaborou o tratado teria sido o de desacreditar os imperadores orientais atacando sua ortodoxia, e mesmo a posição de *via média* na qual os carolíngios se colocaram, teria a importância política de habilitar o autor do tratado a anatematizar tanto iconoclastas quanto iconodúlios, em nome da tradição ortodoxa.

Os carolíngios desconheciam, de acordo com o artigo de Gero, as questões gregas referentes à imagem e protótipo, assim como os procedimentos e contexto do concílio que se realizou em Nicéia, o que teria dado origem ao primeiro capítulo do Livro I dos LC, que critica a expressão bizantina *Per eum qui conregnat nobis Deus*. O autor escreve que o que era uma expressão estereotipada da etiqueta da corte bizantina rendeu aos imperadores, título que teria sido recusado aos governantes orientais no tratado, a acusação de blasfêmia. A obra afirmaria ou defenderia, de acordo com Gero, a independência e superioridade da cristandade franca latina frente aos gregos corruptos, o que, para o autor, teria implicações óbvias à *translatio imperii*³³¹.

A afirmação de que os francos não compreenderam o pensamento oriental tem como consequência principal a noção de que a importância dos LC se dá enquanto demonstração do pensamento ou da teologia carolíngia no que concerne às imagens. Se Gero negou ao tratado o valor de resposta ao concílio feito em Nicéia, o autor, por outro lado, reconheceu nele coerência e valor, por conta da atitude positiva que tem para com as imagens. A ideia de que a incompreensão da doutrina oriental fez dos LC um testemunho da atitude do Ocidente para com as imagens, fica clara na segunda afirmação acima citada de Ann Freeman.

Em contrapartida aos autores citados, outros pesquisadores não enxergam um hiato cultural tão profundo entre carolíngios e bizantinos, ou não tão determinante para a reação dos francos. K. Mitalaité criticou a visão de incomunicabilidade entre estes dois mundos; ela escreve sobre uma tradição historiográfica dos séculos XIX e XX que produz a história dos vencedores, onde o iconoclasmo é classificado como heresia, e a onde à doutrina da imagem e do ícone é atribuído o título de “*Bildertheosophie*” ou “*methaphisik*”. Os autores que estudam a querela a partir desta linha de análise, dentre os quais ela cita A. Harnack, que entendeu a posição firme do

³³¹ A *translatio imperii* é, de acordo com Marcel Pacaut em *La Théocratie*, a teoria segundo a qual o império foi transferido dos gregos aos francos (800), e dos francos aos alemães (962), cumprida pela autoridade pontifícia. Esta teoria foi amplamente retomada pelo papa Inocêncio III (1198-1216).

tratado como uma incapacidade carolíngia de entrar no círculo mágico da “*Bilder-theosophie*”, e L. Ouspensky, herdeiro de uma corrente de autores russos para quem a filosofia espiritualista se funda na metafísica do ícone, colocam os LC à margem dos estudos da discussão entre iconodúlios e iconoclastas. Para estes autores citados, a alegada incapacidade carolíngia em penetrar o círculo da “*Bilder-theosophie*” é tido como um retardo cultural e eclesiástico dos francos. Mitalaité escreveu também sobre uma vontade histórica de perceber a teologia e o pensamento dos mundos ocidental e oriental como impenetráveis, na qual por vezes se insere os estudos dos ícones e imagens, bem como o do *filioque*³³².

Além do conhecimento e entendimento da doutrina oriental dos ícones, também o problema lingüístico foi inserido na perspectiva de lacuna entre os pensamentos franco e bizantino. Se houve um problema de tradução em *Latin Nicaenum*, que tem implicações teológicas inegáveis, talvez seja exagerado, por sua vez, atribuir à má tradução toda a responsabilidade pelas discussões geradas pelas decisões do concílio de Nicéia II.

No mesmo artigo acima citado, Stephen Gero escreveu que, por vezes, os carolíngios respondiam a coisas que não haviam sido ditas no concílio de Nicéia II, posto que a tradução era em alguns momentos contrária ao seu *horos*; ele afirma que houve uma confiança exclusiva dos francos na tradução errada das atas, o que gerou críticas ao que não havia sido realmente dito na reunião. Mesmo os testemunhos patrísticos aos quais recorreram ocidentais e orientais indicariam uma fenda entre eles; os primeiros, que não estariam familiarizados com os conceitos platônicos e aristotélicos nos quais os bizantinos basearam seus argumentos, de acordo com Gero, tiveram sua obra caracterizada por um “agostinismo” atenuado, mediado por Gregório Magno, além da influência de Ambrósio, os gregos, em contrapartida, recorreram à autoridade de Atanásio, João Crisóstomo e Cirilo.

Um outro autor que, como citam Hubert Bastgen e Gert Haendler, escreveu de forma a apontar para uma incomunicabilidade entre estas duas partes envolvidas nas questões da imagem no momento aqui estudado é Engelbert Mühlbacher, que, em sua obra de 1896, *Deutsche Geschichte unter den Karolingern*, escreveu que a posição carolíngia contra a veneração de imagens foi uma “luta contra um moinho de vento”

³³² K. MITALAITÉ *Philosophie et théologie de l'image dans les LC*, páginas 12 a 15.

(*Windmühlen*), o que se refere à tradução de *proskyneses* e *dulia* por *adoratio*, que já havia sido comentada na obra de Hefele, estudioso da história dos concílios³³³.

Para Michel Sot, a qualidade das trocas culturais entre Oriente e Ocidente encontrava dificuldades no encontro com a prática da língua e do pensamento grego, e a teologia carolíngia foi estimulada pelas trocas com o Oriente, o que inclui uma incompreensão mútua, nesta troca as duas partes afirmam suas identidades e suas diferenças. Na elaboração dos LC, o pensamento teológico ocidental teria se distanciado do oriental, mal compreendido por ele³³⁴.

A leitura de dois artigos de A. Freeman, deixa a impressão de que as discussões sobre imagens que tiveram lugar no Ocidente latino foram um grande mal-entendido permeado pelos problemas lingüísticos; não apenas os carolíngios se basearam na má tradução das atas para escrever seu tratado e condenar o que teriam entendido como a adoração das imagens definida em Nicéia II, reação inesperada pelo papa, como teria havido um problema de comunicação entre o próprio papa, que não entendeu os capítulos que lhe foram entregues por Angilberto, recusando, assim, o apoio que os carolíngios dele esperavam³³⁵.

Outros autores, a exemplo de Jean Wirth, analisam o problema da tradução sem colocar nele a causa dos acontecimentos posteriores. Este autor nega que os carolíngios tenham acusado os bizantinos de transferir ao santo o culto de *latria*; eles, que entediam, conforme escreve o autor, perfeitamente o que os bizantinos queriam dizer, teriam combatido a *dulia* e *proskynese*, que, assim como a *latria*, foram reservadas pelo primeiro mandamento apenas a Deus, excluindo toda servidão a qualquer coisa que não a Deus³³⁶. Wirth retoma os argumentos de Haendler e afirma que aos carolíngios não se aplica a acusação de contra-senso no vocabulário da adoração, mas, ao contrario, por eles foi desenvolvida uma teoria correta dela, através da crítica aos textos aos quais tiveram acesso, crítica esta que aponta para os desvios cometidos na leitura dos textos patrísticos. A habilidade dialética carolíngia teria enfurecido o papa, que os acusou de corromper os fiéis com a ajuda da filosofia e de destruir a fé com o veneno da dialética; para Wirth, a posição moderada de Carlos

³³³ H. BASTGEN *Das Capitulare Karls d. Gr. I*, página 659 e G. HAENDLER, *op. cit.*, página 36.

³³⁴ M. SOT *op. cit.*, página 39.

³³⁵ *An Introduction*, ver item 1 e *Carolingian Orthodoxy*, ver páginas 74 e 75.

³³⁶ J. WIRTH *L'image médiévale*, página 131.

Magno e sua corte é uma resposta à tentativa de forçá-los não somente a aceitar o culto estabelecido em Nicéia II, mas de instituí-lo entre eles³³⁷

Também a menção ao problema das imagens no concílio de Frankfurt foi inserida por alguns autores na perspectiva de erro dos carolíngios. Como escrito anteriormente, o cardeal Bellarmino afirmou que o tema foi abordado em 794 porque os francos ignoravam a posição do papa Adriano I³³⁸. Respondendo a esta afirmação, ainda no século XVI, Baronius (1538-1607) negou, em uma análise que é, na opinião de Wirth, mais sutil do que a do cardeal, que as decisões do concílio de 787 tenham sido condenadas em Frankfurt. Para ele, o documento onde Nicéia II foi condenado não corresponderia às decisões finais do concílio, tampouco teria sido obra de Carlos Magno, a não ser por seu último parágrafo, onde se afirma ser lícito não adorar as imagens – é importante lembrar que Nicéia II anatematizou quem não rendia culto a elas, como aparece nos LC. Baronius teria escrito que não houve reação do papa a Frankfurt para evitar rejeitar os interlocutores ‘frustrados’ no cisma; de acordo com ele, teria havido um certo ‘mau humor’ por parte de Carlos Magno em razão dos planos de casamento de sua filha Rortrude com Constantino VI que foram interrompidos³³⁹.

Em 780 Irene, em busca de uma reaproximação com o Ocidente, enviou uma embaixada à corte franca, onde Carlos teria visto uma oportunidade de ter alguma influência nas relações entre Bizâncio e Roma. A embaixada garantia a Carlos que não havia planos de uma interferência bizantina em Benevento, região sobre a qual o papa reivindicava soberania, enquanto que aos bizantinos foi levada a informação de que não havia planos de guerra do rei contra eles. Na ocasião, foi acertado o casamento da filha de Carlos Magno com o imperador oriental, então com nove anos, em detrimento dos interesses de Adriano I. O noivado foi rompido pela posição de Bizâncio sobre as imagens; ao restabelecer o culto, e portanto, se reaproximar dos dogmas de Roma – mesmo que o culto não seja o dogma da Igreja católica, o iconoclasmo havia aberto uma ruptura mais profunda do que o culto poderia causar – o império pôde se reaproximar da cristandade latina. Irene então faz uma aliança com o duque Arichis de Benevento, conferindo-lhe o título de patrício³⁴⁰.

³³⁷ J. WIRTH *op. cit.*, página 116.

³³⁸ ver página 17.

³³⁹ J. WIRTH *idem*, página 115.

³⁴⁰ J. FAVIER *Carlos Magno*, páginas 189 a 192.

Há rumores de uma nova tentativa de aliança no ano de 801, quando Constantino VI já estava morto, e Irene era imperatriz. Pode ter existido um projeto de casamento entre a viúva Irene e o também viúvo e agora imperador Carlos Magno, que havia usurpado a dignidade imperial de Bizâncio e tomado para si seus atributos, na opinião dos orientais, que por sua vez não fora consultada³⁴¹. Desde que o trono fora assumido por Irene, Roma e os francos consideravam-no vago. F. Knop escreveu ter existido uma disposição de Carlos magno a unir os dois impérios, fosse pelo casamento, fosse através do banimento da imperatriz, que havia conseguido sucesso em sua heresia³⁴².

Outro motivo de frustração franca teria sido o fato de não terem participado ou sido convidados a participar do concílio feito em Nicéia. Pouco antes da realização do sínodo oriental, teriam estado em Bizâncio enviados de Carlos Magno para tratar do noivado de Rortrude, e ainda assim, os francos não foram comunicados dos planos dos imperadores³⁴³.

Refletindo sobre o fato de que os francos viam a *via regia* como a atitude correta em relação às imagens, e que ambos os extremos orientais não eram vistos por eles com bons olhos, além da crítica à possibilidade que Nicéia II apresenta de realizar o *transitus* a partir das imagens – para W. Schmandt, a afirmação do concílio que foi criticada nos LC *imagineis enim honor primitivum transit*³⁴⁴, é a frase central da definição de Nicéia II³⁴⁵ – parece-nos exagerada a ênfase que é dada ao erro de tradução quando se escreve sobre a reação carolíngia ao concílio de Nicéia II. W. Hartmann também não concorda que tenha havido má compreensão dos francos na questão bizantina, mesmo reafirmando que o que foi contestado em Frankfurt não foi dito em Nicéia II, ou seja, a participação de Constantino do Chipre. Para ele, os carolíngios tomaram uma posição moderada na questão das imagens³⁴⁶. Também afirmar que os LC não são uma resposta ao concílio de Nicéia II não nos parece

³⁴¹ *Idem*, páginas 512-517. O projeto de casamento, relatado na *Chronographia* do monge bizantino Teófilo, à primeira vista, na opinião de Favier, faz rir. Não se sabe se realmente existiu alguma proposta de aliança entre os dois imperadores através do casamento; Irene foi, de qualquer forma, deposta por Nicéforo em outubro de 802, vindo a falecer no ano seguinte. Ver também P. RICHÉ *Les carolingiens – une famille qui fit l'Europe*, páginas 144 e 145. Para Riché, a veracidade da idéia de um eventual casamento entre Irene e Carlos Magno é pouco provável.

³⁴² F. KNOP *Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae*, página 21.

³⁴³ *Idem*, página 19.

³⁴⁴ LC III, 16: “Contra eos, qui dicunt, quod imagineis honor in primam forma transit”.

³⁴⁵ W. SCHMANDT *op. cit.* página 107.

³⁴⁶ W. HARTMANN *Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787*, página 314.

prudente, visto que, em primeiro lugar, o próprio tratado se caracteriza enquanto um escrito contra as decisões do concílio, além do fato de que as reflexões realizadas nos LC partem de questões levantadas pelo concílio de Nicéia II.

3.3. LEITURAS

Entre os séculos XX e este início de século XXI, período abarcado por esta dissertação, foram levantadas e, por vezes, resolvidas, diversas problemáticas que cercam os LC. Como escrito anteriormente, sua autoria foi bastante debatida, mas outras questões, que se referem às fontes utilizadas por Teodulfo de Orléans, à teologia dos francos, seu conceito de imagem, o uso deste tratado após sua conclusão, razões por trás da sua escrita, dentre outras, também foram estudadas e postas em discussão.

Alguns autores se dedicaram exclusivamente ao estudo do tratado, outros o citam ao escrever sobre a querela iconoclasta ou a relação carolíngia com as imagens, e a produção destas entre os séculos VIII e IX no Ocidente latino. Entre os primeiros estão além dos já bastante citados Ann Freeman e Hubert Bastgen, Fritz Knop, que apresentou em 1914 uma tese de doutorado para a Universidade de Greifswald, cujo tema eram os LC e a carta de Adriano I, Gert Haendler, autor de uma outra tese de doutorado que trata os LC como produto da devoção carolíngia, Wolfram von den Steinen, que tem mais de um estudo sobre este documento, sendo um deles sobre as notas que aparecem no manuscrito original, Walther Schmandt, e recentemente Kristina Mitalaité. Os LC foram ainda citados em outros inúmeros livros e artigos.

Das pesquisas dedicadas ao tratado, parte foi realizada quase exclusivamente tendo como foco seus aspectos formais; cópias do manuscrito e publicações, relação com outros documentos, autoria. Célia Chazelle, em um artigo sobre os LC, afirmou que pouco foi estudado partindo de seu caráter doutrinal; ela acredita que uma das razões que podem ter feito com que o interesse em realizar estudos mais aprofundados da doutrina dos LC tenha sido pequeno, seja o argumento de que foram baseados na tradução errada. Estes estudos, no entanto, existem e são bastante importantes.

Podemos citar os dois exemplos que a própria Chazelle usou, os trabalhos de G. Haendler e W. Von den Steinen³⁴⁷, mas também o livro de K. Mitalaité.

As problemáticas que citamos acima a partir das quais os LC são abordados normalmente se misturam; é o caso, por exemplo, da questão de suas fontes, que, como expusemos anteriormente, se relaciona diretamente com o problema da autoria. As fontes colocam, no entanto, outros temas em evidência. Fritz Knop, por exemplo, percebe uma noção agostiniana escatológica que permeia os LC; a luta travada contra a adoração das imagens teria sido entendida entre os francos como a luta dos filhos de Deus e os seguidores do demônio, onde Carlos Magno tinha o dever de defender a *sancta catholica et apostolica Ecclesia*. Os francos teriam associado não apenas os imperadores orientais, mas também seus padres, com os seguidores de Satã. As palavras *Gotteskinder* e *Teufelskinder* aparecem repetidamente em seu texto, sendo portanto conceitos importantes em sua análise. Knop entende e enfatiza que os campos político e religioso não podem ser separados para a Idade Média, o que implica em dizer que, se o momento político colaborou com os conflitos acerca da imagem, elas emergiram também por causa do momento religioso³⁴⁸. Também G. Brown afirmou que o chamado Renascimento carolíngio, movimento de reforma ou correção ao qual se uniu um reflorescimento do conhecimento, teve implícita a idéia de responsabilidade pastoral dos clérigos e do governante cristão, o *minister Dei*, papel a ele atribuído desde Constantino. Era necessário corrigir os membros da Igreja, de forma a criar uma sociedade onde a graça divina operasse, já que a vontade humana por si só não o faz³⁴⁹; a análise de Brown reafirma a idéia de que os âmbitos político e religioso estavam intrinsecamente relacionados durante a Idade Média, em particular, no período aqui estudado.

Fazendo uma análise do prefácio geral dos LC, Knop conclui que Carlos Magno entendia seu reino como a realização ou concretização da *civitas Dei* de santo Agostinho, da qual o próprio Carlos era o representante superior. O autor recorre à apresentação do documento enquanto testemunho de como o rei se identifica, o que implica em como percebe seu reino: *Nutu Dei rex Francorum (...) domino opitulante regens*. Carlos Magno era senhor da cristandade ocidental. A análise de Knop pode ser inserida em uma abordagem que inclui os LC em uma política com pretensões

³⁴⁷ C. CHAZELLE *Matter, Spirit, and Image in the Libri Carolini*, página 164.

³⁴⁸ F. KNOP *op. cit.*, páginas 19 a 21.

³⁴⁹ G. BROWN *Carolingian Culture*, página 1.

imperatoriais deste rei. A relação entre o tratado e uma pretensão ao título de imperador por parte de Carlos Magno foi apontada no século XIX por Ignaz von Döllinger, para quem os LC teriam tido uma importante base política³⁵⁰. Bastgen também aponta para esta possibilidade; para ele, o tratado, do qual o problema da veneração de imagens é apenas o motivo aparente, negava aos bizantinos o direito de realizar um concílio pretendido universal, lutando, dessa forma, contra um privilégio com o qual contavam os orientais desde a época de Constantino. O autor vê na reação de Carlos Magno ao concílio de Nicéia II o início de sua política imperial³⁵¹. Ainda Paul Speck escreveu ser um aspecto importante do tratado o fato de que Carlos Magno, enquanto rei, tenha se atribuído a responsabilidade de um imperador ao responder a algo que *in theologicis* não estava de acordo com sua opinião. O rei se posicionou como um imperador, ainda que tal posicionamento não fosse comum, nem mesmo para um imperador³⁵². Em oposição aos autores citados, para Gert Haendler, assim como não foi o problema dos territórios na Itália que deu origem ao tratado, também não há indícios da suposta ambição de Carlos Magno ao título de imperador nas fontes anteriores ou posteriores ao Natal do ano 800, quando o rei foi consagrado pelo papa Leão III (772-795)³⁵³.

Considerando sempre os LC dentro de uma perspectiva agostiniana escatológica, Fritz Knop afirmou que, por causa da heresia da adoração de imagens, para os francos, a dinastia dos imperadores bizantinos caíra da *civitas Dei* para a *civitas terrena*, o que teria tido como consequência um pedido de Carlos Magno ao papa de excomunhão do imperador oriental; Irene, enquanto mulher, e enquanto membro de uma família de heréticos, também não seria autorizada a governar o Império Romano, tomando conta, desta forma, da *civitas Dei*. O autor afirma que Carlos é reconhecido por seus contemporâneos como o senhor do *imperium christianum* – os contemporâneos do rei citados em nota por Knop são Alcuíno e Paulo o Diácono, ambos membros da corte carolíngia³⁵⁴.

A influência agostiniana nos LC, que foi observada pelos pesquisadores em diferentes passagens da obra, fica explícita no capítulo 8 do primeiro livro, onde

³⁵⁰ G. HAENDLER *op. cit.*, página 15.

³⁵¹ H. BASTGEN *Das Capitulare Karl d. Gr.*, página 663.

³⁵² P. SPECK *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, página 29.

³⁵³ G. HAENDLER *op. cit.*, páginas 14 a 17.

³⁵⁴ F. KNOP *op. cit.*, páginas 26 e 27 (nota 1).

Teodulfo introduz a questão da diferença entre imagem, semelhança e igualdade. A obra na qual Teodulfo fundamentou este capítulo foi *De diversis quaestionibus*, de Agostinho. Na discussão destes três conceitos, o que teria, segundo Celia Chazelle, sido fundamental para a doutrina das *res sacratae* nos LC, seria a discussão do que constitui a imagem e a semelhança. Na concepção agostiniana, estes dois termos só se aplicariam àquilo que repete em si propriedades do protótipo. Uma imagem só pode ser considerada enquanto tal, quando deriva ou é expressa daquilo do que ela é a imagem, a semelhança (*likeness*), deve possuir, mesmo que distinta de seu protótipo, qualidades idênticas àquelas deste último. A igualdade, por sua vez, se aplica a coisas que compartilham entre si das mesmas características³⁵⁵.

O objetivo do autor dos LC ao escrever este capítulo teria sido o de demonstrar que, ao adorar as imagens, os orientais se prolongaram em argumentos vãos; Teodulfo pretende esclarecer os três termos para aqueles que não viam diferenças entre eles, de forma que se pudesse reparar os erros dos gregos. O capítulo introduz a dialética do que ele entende por imagem, e é nesta parte de sua obra que o autor interpreta a dialética agostiniana do tema, que ele tenta relacionar com as *Categorias* de Aristóteles, e os comentários do pseudo-Agostinho desta última obra. Nos LC a definição dos três conceitos, que pertencem à categoria da relação, cada um possuindo qualidades próprias, aparece da seguinte forma: a imagem tem por característica ser sempre expressa ou proveniente de outra coisa, semelhança e igualdade se mantêm em sua substância, são comparáveis a outra coisa³⁵⁶, quer dizer, se algo feito à imagem de Deus provém Dele, algo feito à semelhança de Cristo pode ser mais ou menos semelhante a Ele, são suscetíveis, o que a imagem não é.

Um outro caminho de pesquisa através do qual os LC podem ser abordados – a título de esclarecimento, uma abordagem não exclui necessariamente a outra, nosso objetivo é apenas o de organizar a argumentação – é a partir da linha de análise de Peter Brown, que, como escrito no capítulo anterior, pensa o a querela de imagens do Oriente como o problema do lugar do sagrado na sociedade bizantina. O autor incluiu a produção dos LC também nesta perspectiva; ele afirma que o tratado pode ser entendido a partir do problema central do sagrado. Para Brown, os francos foram levados a se posicionar com relação às suas tradições religiosas ao mesmo tempo em

³⁵⁵ C. CHAZELLE *Matter, Spirit, and Images in the Libri Carolini*, páginas 170 e 171.

³⁵⁶ K. MITALAITÉ *Philosophie et Théologie de l'Image dans les Libri Carolini*, páginas 116 a 119.

que os bizantinos; existia, de acordo com este autor, um problema latente para toda a cristandade do século VIII, o de como se ajustar a uma nova realidade, após a fissura entre o mundo antigo e o presente, obscurecido pelos exércitos islâmicos³⁵⁷. Brown escreveu que as incursões árabes haviam marcado o fim do mundo antigo na Ásia Menor, o que teve como uma de suas conseqüências uma perda de suporte do ícones. Pensando o problema da ruptura com o mundo antigo de forma geral para a cristandade, a análise do autor inclui os LC neste contexto. Ele afirma que, porque a crise vivida durante a querela das imagens foi tida como algo que concernia apenas o Império Bizantino, os LC, contribuição carolíngia ao debate, foram tomados como uma intervenção destemperada e irrelevante³⁵⁸.

Brown escreveu também sobre o problema em Bizâncio dos homens santos, que, como os ícones, estariam fora do controle da Igreja. K. Mitalaité afirma que, durante o reino de Carlos Magno, há uma rarefação significativa do aparecimento de novos santos, e mesmo a condenação de falsos santos, o que se opõe ao período merovíngio. A Reforma promovida por este governante cria o seu próprio tipo de santo, fixado em traços atemporais e impessoais. Dentro de uma perspectiva que podemos aproximar da de Brown, Mitalaité escreve que os carolíngios se dirigem a uma centralização do poder do sagrado, afirmando o lugar de Roma enquanto chefe espiritual frente aos bispos, que buscam independência³⁵⁹.

Outra pesquisadora que pensa os LC como produto do problema do sagrado nas sociedades do século VIII Célia Chazelle, que em um de seus artigos, faz diferença entre imagens sagradas e imagens ordinárias ou não consagradas; a estas últimas, cabiam apenas as funções de decorar e trazer à memória. Ela afirma haver nos LC uma doutrina das *res sacrae*, onde são considerados sagrados apenas cinco ‘objetos’: a Eucaristia, os instrumentos litúrgicos (louças), a cruz, as Escrituras e a Arca da Aliança. As imagens artísticas não têm valor enquanto *res sacrae*; a autora as opõe também às relíquias, que têm mérito espiritual por seu contato com criaturas santas, cujas almas se encontram no Paraíso. Os carolíngios, de acordo com as afirmações desta autora, negam a possibilidade de que o céu (as pessoas celestias) seja alcançado através de objetos não consagrados, o que, conseqüentemente, faz com que se oponham ao culto da arte comum, cujo culto não vai além delas, pois não são

³⁵⁷ P. BROWN *op. cit.*, páginas 4 e 5.

³⁵⁸ *Idem*, páginas 24 e 4.

³⁵⁹ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 335.

canais espirituais; as imagens não merecem reverência, apenas Deus é objeto de adoração, assim como seus santos e objetos sagrados são dignos de veneração, enquanto que se deve honrar os objetos dos santos³⁶⁰.

Se a abordagem de Chazelle considera os objetos sagrados, a de W. Schmandt tem por fio condutor a fórmula (*Formel*) *ornamento et memória rerum gestarum*, que o autor afirma ser a fórmula oficial do tratado além de estar presente no prefácio da obra, aparece outras 17 vezes no tratado. *Ornamentum*, *pulchritudo* e *venustas* são três termos usados pelo autor dos LC. O iconoclasmo foi condenado pelos francos, na análise deste autor, porque os adornos, que nasceram como uma necessidade natural, são vistos como neutros, razão pela qual não há motivos para que sejam destruídos. A partir da noção de ornamento, anula-se o conceito de imagem³⁶¹. Schmandt faz uma análise do conceito de memória a partir de uma interpretação do que santo Ambrósio teria escrito sobre a Trindade; ele afirma que a memória, no sentido de capacidade de lembrar, é a terceira potência da alma, depois do intelecto (*Verstand*) e da vontade (*Wille*)³⁶².

A pesquisa de Schmandt considera, além do texto do tratado, suas correções, frequentemente citadas em nota. O autor fundamenta seu trabalho nesta fórmula, das coisas feitas para o ornamento e para a memória, que é conduzida de modo a indicar a posição carolíngia de *via regia* enquanto alternativa entre iconoclastia e iconodulia. A concepção franca de imagem tem sua origem, portanto, para Schmandt, no papa Gregório Magno.

A presença do estatuto das imagens definido por Gregório Magno nos LC é outra fonte do tratado sobre a qual se discute. No primeiro capítulo desta dissertação, escrevemos sobre a *via media*, conceito formulado a partir dos escritos de Gregório Magno, bem sobre as noções de cisma e de escândalo que se opõe ao amor fraterno, virtude exaltada pelos carolíngios. Na carta do papa, são criticados no ato de Serenus, o escândalo e afastamento dos fiéis que o bispo causara. A carta foi mencionada por Teodulfo, que destacou o problema do não amor e do escândalo daqueles que se enganam na compreensão das funções das imagens, como aconteceu com Serenus, e como acontece, à época do autor visigodo, com os participantes de Nicéia II³⁶³. No

³⁶⁰ C. CHAZELLE *Matter, Spirit, and Images in the Libri Carolini*, página 165.

³⁶¹ W. SCHMANDT *Studien zu den Libri Carolini*, páginas 54 a 56.

³⁶² *Idem*, página 57.

³⁶³ K. MITALAITÉ *op. cit.*, páginas 279 e 280.

mesmo capítulo, apresentamos brevemente a questão da chamada função pedagógica das imagens. Se por muito tempo se entendeu as obras medievais dentro desta perspectiva, à qual os LC não puderam escapar, podemos citar diferentes autores que negam que esta tenha sido a noção primeira dos escritos de Gregório sobre a qual os carolíngios se basearam. Uma autora a ser citada que nega que a chamada função pedagógica das imagens apareça nos LC é Célia Chazelle³⁶⁴.

Walther Schmandt, por outro lado, critica a análise de Haendler no que se refere à autoridade do papa nos LC. Para ele, a afirmação de Haendler de que “a tese de Gregório, de que através da pintura pode-se aprender as histórias da Bíblia foi omitida nos LC”. O mesmo autor teria afirmado que Gregório foi citado de forma fragmentaria, e que sua influência nos LC contaria um terço da obra, afirmação respondida por Schmandt, que escreveu que os LC aceitam as pinturas para a instrução, e que as referências a Gregório totalizam quase a metade do tratado³⁶⁵.

Além de santo Agostinho e Gregório Magno, também uma carta do papa Gelasio I (492-496) ao imperador Anastácio, é apontada como uma das autoridades sobre as quais se apóiam os carolíngios em sua refutação do concílio de Nicéia II. A referência a este documento é tida como uma ruptura na lógica primeira do tratado, e sua motivação não parece ter sido *Latin Nicaenum*. O chamado “decreto gelasiano” teria sido a base para a elaboração do capítulo 6 do primeiro livro, onde foi escrito: *Porque a santa, católica e apostólica Igreja Romana é superior às outras igrejas nas causas da fé, toda vez que surgir uma questão, deve ser inteiramente consultada*. Gostaríamos de dar ênfase a este problema nesta pesquisa, porque alguns autores vêem neste capítulo a razão pela qual os LC não teriam tido grande difusão à época de sua escrita.

No decreto gelasiano, foi afirmada a autoridade dos dois poderes, real papal, sendo que este último tem poder mais alto³⁶⁶, e teria sido enumerada a *sedes Petri*, sendo a primeira Roma, que não tem mácula (*rugam*), seguida por Alexandria e Antióquia. A obra foi explicitamente citada nos LC quatro vezes, de acordo com Hubert Bastgen, que dedicou um artigo às citações do decreto nos LC, tendo sido o capítulo I, 6 a primeira menção ao decreto, seguido dos capítulos II. 13 (...) *actum*

³⁶⁴ ver nota 91, capítulo I.

³⁶⁵ W. SCHMANDT *op. cit.*, páginas 73 a 76.

³⁶⁶ *Duo sunt (...) quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum quando etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem*. P.L., t. LIX, col. 42.

*Silvestri (...) quamquam a pluribus catholicis legatur(...) 'Decretalis de recipiende sive de non recipiendis codicibus'; IV, 10, sobre a suposta carta de Cristo ao rei Abgar; o objetivo do autor teria sido o de fortalecer a sociedade (*societas*) dos dois apóstolos, Pedro e Paulo, sobrepondo o primeiro ao segundo*³⁶⁷.

Como escrito anteriormente, o capítulo I, 6 teria sido um acréscimo ao plano original do tratado, uma perturbação que interrompe a lógica entre os capítulos precedente e o que se segue; ele pode ter sido uma inserção posterior, e mesmo sua elaboração por Teodulfo é questionada³⁶⁸. Sua importância para esta pesquisa se justifica no fato de que é neste capítulo que se baseia Ann Freeman para afirmar que os LC não foram publicados ou divulgados em consequência da reação negativa de Adriano I. Esta idéia é recorrente nos textos da autora, que acredita em uma obediência absoluta do rei Carlos Magno ao papa Adriano I. Ao incluir este capítulo no tratado, os francos ignorariam a posição do papa; após afirmarem a primazia de Roma nos assuntos de fé, os carolíngios teriam consultado o papa, e, para sua decepção, tomaram conhecimento do apoio de Adriano ao restabelecimento do culto de imagens em Bizâncio: “ao se tornar ciente da verdadeira situação, Carlos Magno decidiu não permitir que o manifesto circulasse, mas, em lugar disso, relegou-o aos arquivos reais”³⁶⁹. Para esta autora, portanto, o arquivamento ou desaparecimento do tratado logo após sua elaboração é um dado certo. A análise do mesmo capítulo por Fritz Knop levanta uma hipótese diferente. Para o autor, o capítulo é solucionado à luz do entendimento que tem Carlos Magno de Agostinho. A Igreja deve ser consultada *cum questio surgit*, o que não é o caso aqui, não se trata de uma contestação, os francos se amparam na Tradição, os seus ensinamentos sobre as imagens são os mesmos que os Pais, como Gregório Magno, deixaram³⁷⁰.

Freeman defendeu, portanto, a idéia de uma total submissão de Carlos Magno ao papa, e um de seus artigos, *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, de 1985, foi dedicado a apresentar a relação entre a resposta de Adriano I à *capitulare adversus synodum* e o destino do tratado. Em uma das páginas deste texto, a autora afirma que a desconfiança expressa nos LC são direcionadas a Constantino VI e Irene, enquanto que a atitude de Carlos Magno para com o papa é

³⁶⁷ H. BASTGEN *Das Bilderkapitular Karls d. Gr. (libri Carolini) und das sogenannte Decretum Gelasianum*, páginas 683 a 685.

³⁶⁸ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 30.

³⁶⁹ A. FREEMAN *The meaning of Theodulf's apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, página 126.

³⁷⁰ F. KNOP *op. cit.*, páginas 34 e 35.

invariavelmente a de humildade e reverência³⁷¹. Ao enviarem ao papa o primeiro documento contra o sínodo de Nicéia II, a expectativa carolingia teria sido a de que a autoridade papal fosse sua aliada contra as decisões de Niceia II; para Freeman, certamente o papa foi abordado com todo o respeito que lhe era devido, havendo um cuidado em não ofendê-lo, que estaria expresso nos próprios documentos. A possibilidade de que Adriano pudesse se opor aos seus argumentos e apoiar os erros cometidos pelos orientais, não teria sido vislumbrada por Carlos Magno e seus teólogos. Qualquer que fosse a resposta do papa, no entanto, os carolíngios estariam comprometidos a aceitá-la inquestionavelmente.

De acordo com a autora, existem dois indícios que fazem crer na invariável submissão carolingia a Adriano. O primeiro é o silêncio do tratado e sobre o tratado; não apenas os LC não foram publicados e parecem ter sido arquivados, como não são mencionados nos documentos contemporâneos a eles. O documento não foi citado nem em uma carta escrita após uma assembléia de bispos em Paris na qual foi discutido o tema das imagens em Bizâncio, onde as práticas de culto se restabeleciam – a carta foi enviada a Luis o Pio, e sobrevive no *Libellus synodalis* de 825 – nem mesmo no sínodo reunido pelo mesmo Luis e por Lotário. Freeman escreveu que, dada a rejeição de Adriano I aos argumentos carolíngios, os LC devem ter se tornado um grande embaraço para ser mencionado, mesmo passados 30 anos³⁷². Walther Schmandt também escreveu sobre o desaparecimento do tratado, afirmando não saber quando ele aconteceu, mas que, surpreendentemente, a função que lhe teria sido designada quando de sua realização, não se cumpriu. Para o autor, até o fim do século IX não teria havido interesse pelos LC, que não foi mencionado em Frankfurt, ou no sínodo de Paris³⁷³.

Sobre a retomada do tema das imagens no século IX, Freeman aponta para o fato de que, quando a questão foi retomada no sínodo de Paris de 825, após o recebimento da carta do imperador Michel II por Luis o Pio, a maneira como a corte franca abordou o papa, agora Eugênio II (824-827) foi diferente da de Carlos Magno quando se dirigiu a Adriano I. Luis e Lotário escreveram uma carta a Eugênio II, onde se nota uma “quase exagerada humildade”. Os reis teriam sido orientados por dois

³⁷¹ *Ibid.*, *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, página 71.

³⁷² A. FREEMAN *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, páginas 101 e 102.

³⁷³ W. SCHMANDT *Studien zu den Libri Carolini*, página 3.

bispos, Jeremias de Sens e Jonas de Orléans, que recomendaram que os governantes usassem de certa deferência para com o papa, de forma a torná-lo mais receptivo à sua causa. Os francos receberam licença para retomar o tema do culto de imagens do Oriente, reunindo, assim, o sínodo de Paris³⁷⁴.

A hipótese de que Carlos Magno tenha acatado sem questionar a decisão de Adriano I, pode ser debatida à luz de outros autores, mas começemos pela própria Freeman. Em primeiro lugar, ela afirma que Luis o Pio viu na carta de Michel II uma oportunidade providencial para finalmente satisfazer as ambições frustradas de seus antecessores. Além disso, ela entende que o arquivamento dos LC significou que havia uma esperança entre os carolíngios de que o tratado pudesse ser utilizado de forma apropriada no futuro, caso contrário teria desaparecido³⁷⁵.

Se Freeman defende uma submissão quase total dos carolíngios ao papa, Kristina Mitalaité, por sua vez, explicita um fato que, em sua opinião, parece não ter sido valorizado: o tratado pode ser considerado como uma crítica franca à política de Adriano I quanto à sua posição frente as imagens. Ele marca uma ruptura audaciosa com a preocupação com Roma, e a posição carolíngia a partir de então nunca mais voltará a ser como antes dos LC. Mitalaité afirma ainda que a carta de Adriano I aos imperadores do Oriente foi mencionada nos LC em 18 capítulos³⁷⁶. Um outro dado levantado por ela são as cópias dos LC produzidas ao longo da Idade Média, que foram pelo menos três, aquela feita a pedido de Hincmar de Reims, a cópia de Corbie, e uma terceira que Mitalaité afirma ter sido a fonte para os exemplares de G. Fabri e G. Alexander no século XVI; estas cópias fazem com que seja impossível pensar em um completo silêncio do tratado. Apontado este fato, a autora coloca uma questão: como entender, então, a ausência visível dos LC no momento em que a questão das imagens foi retomada sob Luis o Pio, quando eles apareceram apenas através de citações ou idéias indiretas ou reformuladas? O motivo da “ausência” dos LC na reunião de 825 teria sido, para Mitalaité, o destino de Teodulfo que, como já havíamos mencionado, caiu em desgraça frente ao sucessor de Carlos Magno³⁷⁷.

A hipótese de Freeman se baseia no estudo de W. Von den Steinen, que conclui seu estudo com a afirmação de que Carlos magno evitou um conflito maior

³⁷⁴ K. MITALAITÉ *op. cit.*, página 103.

³⁷⁵ *Idem* página 99.

³⁷⁶ *Idem.*, página 25.

³⁷⁷ *Idem*, páginas 39 e 40.

com Roma e deixou de ir adiante com os LC, que em vista dos acontecimentos, ficou muito tempo sem ter as atenções voltadas para si. A própria Freeman escreveu que von den Steinen viu no fato de que o tratado nunca fora publicado oficialmente o sinal de um compromisso entre os dois poderes. A idéia de que o o livro I, 6 tenha sido decisivo para o destino dos LC também está neste autor. Ele afirma que já em 790 o documento havia sido concluído, e os carolíngios esperaram pela resposta de Adriano I para utilizá-lo. A resposta do papa, inesperadamente negativa, e a preferência por evitar um confronto com ele, que deveria ser exaltado em lugar de cotrariado, não permitiu que Carlos Magno seguisse com seus planos. Von den Steinen acredita ter havido entre os dois poderes entre dois e três anos de oposição, que foi concluído com o acordo³⁷⁸.

W. Hartmann, entendeu que a ausência da discussão das imagens no concílio de Frankfurt, cujos 56 capítulos apresentam apenas um onde o tema é abordado, esteja em relação com a heresia adocionista, tema privilegiado do encontro, que seria mais importante se constituindo em uma heresia mais verdadeira concernente à fé, do que aquela dos gregos, que teriam substituído uma tolice por outra tolice³⁷⁹. Apesar de a hipótese de Hartmann se mostrar interessante, não parece razoável a idéia de que a detruição ou culto de imagens tenham sido consideradas tolices entre os carolíngios, dado o esforço de Teodulfo em combater os erros cometidos em Bizâncio, e, principalmente, visto o fato de que as imagens envolvem questões teológicas e trinitárias importantes no Ocidente.

A hipótese de que Carlos Magno tenha se submetido às decisões de Adriano I sem questionar em nenhum momento sua autoridade, também não nos parece consistente, sendo a possibilidade de ter existido um acordo entre os dois poderes mais provável, em nossa opinião. O contato com o documento aqui estudado deve ter em conta os vários aspectos através dos quais ele pode ser entendido, e sua importância política não pode ser negligenciada.

³⁷⁸ W. VON DEN STEINEN *Entstehungsgeschichte die Libri Carolini* páginas 92 e 93.

³⁷⁹ W. HARTMANN *op. cit.*, páginas 309 a 311.

CONCLUSÕES

A revisão bibliográfica dos LC aponta para a complexidade deste documento, cuja produção está inserida nas relações entre os principais poderes do séculos VIII, e para as questões que sua existência levanta, desde o momento de sua produção, quando pode ter sido um elemento de discordância ou de frustração, até as pesquisas atuais, incluindo a época em que o tratado foi redescoberto, no século XVI. Estudar este tratado implica na necessidade de abordar diferentes âmbitos das sociedades do século VIII, latina ou bizantina, buscando entender as relações políticas entre elas, além de Roma, bem como as concepções de imagens das duas culturas, cuidando, ao mesmo tempo, para não abordá-las como culturas opostas ou entre as quais não há possibilidade de comunicação.

Se a aproximação do tratado possibilita ao seu pesquisador observar diferentes questões, como a relação entre imagem e teologia na Idade Média, o uso político das imagens religiosas, as funções destas mesmas imagens, entre outros temas relevantes para o estudo do mundo carolíngio, nesta pesquisa, procuramos dar ênfase a duas delas, pois entendemos que estão no centro das relações com as quais procuramos trabalhar. O problema da tradução das atas de Nicéia II e sua recepção pela corte carolíngia, põe em evidência as relações entre Bizâncio e carolíngios, bem como os dois poderes e Roma. É possível pensar em uma falta de diálogo entre os dois primeiros universos culturais tão latente quanto querem alguns autores? Refletindo sobre o intercâmbio que se afirma ter existido no período carolíngio, principalmente à época de Carlos Magno, quando a corte real era o local de encontro de pensadores de diferentes territórios sob o jugo deste governante, ou mesmo sobre a existência de circulação de documentos e tentativas de aproximação por meio de acordos entre os dois poderes, a hipótese de que tenha havido um hiato cultural tão profundo entre Oriente e Ocidente pode ser repensada.

Nosso estudo considera que tenha existido um problema na tradução das atas de Nicéia II, onde, possivelmente, um tradutor com pouca habilidade não foi sensível às implicações que a confusão entre adoração e veneração teria. O que não parece plausível, no entanto, é que a responsabilidade pelas discussões que o culto de imagens gerou entre os francos, que foram de grande importância, visto que o tema foi retomado em diferentes momentos ao longo de pelo menos um século, seja

atribuída a este erro. Atribuir a *Latin Nicaenum* a razão pela qual Carlos Magno se posicionou no problema do culto de imagens é inserir o tratado em uma análise que tende a desconsiderar ou a colocar em segundo plano o contexto político no qual estiveram envolvidos francos, bizantinos e Roma, bem como a entender que houve um distanciamento cultural definitivo para as relações entre Oriente e Ocidente. Se, como afirmamos no primeiro capítulo, as discussões sobre as imagens no século VIII abordavam aspectos diferentes nas duas culturas, não entendemos, por outro lado, que estas abordagens excluíssem qualquer tipo de comunicação entre elas. Considerando que o *horos* de Nicéia II explicitamente diferenciou as duas formas de reverência, ao afirmar que aos ícones eram oferecidas velas, incenso e orações, mas que a veneração rendida a eles não se constituía em adoração, posto que esta era reservada apenas a Deus, a confusão entre os dois termos não pode ter sido a causa primeira da reação carolíngia.

Assim como afirmar que o posicionamento da corte carolíngia na questão das imagens teve origem em um erro, e que as discussões travadas entre os três poderes do século VIII foi permeada por desentendimentos de base lingüística, também apontar para uma atitude de humildade absoluta dos francos ao poder papal não parece indicar para a realidade daquelas relações. Mesmo com a reprovação de Adriano I, o problema do culto de imagens foi discutido no concílio convocado por Carlos Magno em 794, bem como em outras reuniões da igreja franca; também o fato de o próprio rei se colocar como o responsável pela obra é significativo. O porquê do aparente desaparecimento dos LC após sua conclusão é uma questão que não pretendemos responder aqui, mas discordamos da possibilidade de que o rei franco tenha se submetido às decisões de Adriano I, e consideramos a análise de Wolfram von den Steinen, que levantou a hipótese de um acordo entre os dois poderes, bastante oportuna.

Este estudo buscou considerar a mencionada complexidade do documento aqui pesquisado por meio de uma revisão bibliográfica, apresentando algumas possibilidades de análise através das quais seus estudiosos se aproximam dele, de forma a evidenciar tanto quanto possível as relações entre os poderes do século VIII, e a maneira através da qual estes poderes lidavam com o problema da representação do sagrado e seus usos; a necessidade de recorrer a temas como a querela do Oriente e as concepções de imagens ali desenvolvidas, bem como a conceitos teológicos, foi apresentada pelo próprio objeto desta pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

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

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

BASCHET, JERÔME. *A civilização feudal – Do ano mil à colonização da América*. São
Paulo: Editora Globo, 2006.

_____ Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche
iconographique élargie. *Annales HSS*, Volume 51, No 1, jan./fev. 1996.

_____ Introduction: L'image-objet. *L'image. Fonctions et usages des images
dans l'Occident médiéval*. Paris: Cahiers du Léopard d'Or No 5, 1996 .

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.

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

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

BETHE, ERICH. *Buch und Bild in Altertum*. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1964.

BLOCH, MARC. *Apologia da Historia ou o Oficio de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOESPFLUG, FRANÇOIS. Images. *Dictionnaire du Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

BONNE, JEAN-CLAUDE. À la recherche des images médiévales. *Annales E.S.C.*, vol. 2, 1991.

BYNUM, CAROLINE WALKER. Seeing and Seeing beyond: The Mass Of St. Gregory in the Fifteenth Century. *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Publications of the Department of Art and Archaeology, Princeton: Princeton University 2006.

CAMILLE, MICHAEL. The Gregorian definition revisited: Writing and the medieval image. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Cahiers du Léopard d'Or No 5, 1996 .

_____ Word, Text, Image and the Early Church Fathers in the Engino Codex. *Testo e immagine nell'alto Medioevo. Atti delle Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto, No 41, 1994.

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.

_____. Christ and the Vision of God: The Biblical Diagrams of the Codex Amiatinus. *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Princeton: Princeton, 2006.

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

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

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

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

ECO, UMBERTO. *Art et Beauté dans l'Esthétique Médiévale*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1997.

FAURE, ELIE. *A Arte Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1990

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. Atti 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.

GAEDHE, JOACHIM E. A Iluminura Carolíngia. *História Artística da Europa*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GICHIA, LÉON. *Les arts primitifs français: art mérovingien, art carolingien, art roman*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1953.

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

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

_____ *Les origines de l'esthétique médiévale*. Paris: Macula, 1992.

_____ *Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen age*. Paris: Flammarion, 1999.

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

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

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

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. *Annuario Historiae Conciliorum* No 20, 1988.

KELLEY, DONALD R. Jean du Tillet, Archivist and Antiquary. *The Journal of Modern History*, Vol. 38 No 4. The University of Chicago Press, 1966.

KESSLER, HERBERT L. Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul. *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages. Studies in the History of Art* No 16, 1985.

_____ On the state of medieval art history. *Art Bulletin* Vol. 70, 1988.

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

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

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.

LAFITTE, MARIE-PIERRE; DENOËL, CHARLOTTE (orgs). *Trésors carolingiens – Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*. Bibliothèque Nationale de France, 2007.

LEONI, G. D. *Arte cristã: das catacumbas à renascença*. São Paulo: Sonora, 1943.

LICHTENSTEIN, JACQUELINE. *A Pintura, Textos essenciais, vol. 2: A Teologia da Imagem e o estatuto da pintura*. São Paulo, Editora 34, 2004.

MARKUS, ROBERT A. *Gregory the Great and his World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MÉHU, DIDIER. *Gratia Dei: A Journey Through the Middle Ages*. Quebec: Éditions Fides, 2004.

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

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.

NEES, LAWRENCE. The Plan of St. Gall and the Theory of the Program of Carolingian Art. *Gesta*, Vol 25, No 1, 1986.

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

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

PACAUT, MARCEL. *La théocratie: l'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. Paris: Desclée, 1989.

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.

RUSO, 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.

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 Doutorado. Philosophoschen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz, 1966.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE. La culture de l'imgo. *Annales Histoire, Sciences Sociales* Vol. 1, 1996.

_____. *Imago: de l'image à l'imaginaire. L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Cahiers du Léopard d'Or No 5, 1996.

_____. *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Imagens. Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006.

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

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.

S. SPINA, *Introdução à Edótica – crítica textual*, São Paulo, EDUSP e Ars Poética

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.

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, I5).
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: Beiträge der Tagung Kunst und Kirche 20.-22. September 2000 in Osnabrück. Kulturregion Osnabrück Vol. 19.* Osnabrück: Rasch, 2002.

WIRTH, JEAN. *L'image médiévale: naissance et développements, VIe-XVe siècle.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

_____ Structure et fonctions de l'image chez saint Thomas d'Aquin. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval.* Paris: Cahiers du Léopard d'Or n 5, 1996.

OBRAS DE REFERÊNCIA

FREND W.H.C. verbete *Monofisismo* in Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-Français* edição de bolso. Paris, Hachette, 2001.

GAUVARD C.; LIBERA A.; ZINK, M. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

JOHNSON D. W. verbete *Nestorius* in Dictionary of Middle Ages vol. 9. New York: Charles Scribner's Son, 1987.

_____ verbete *Monophysitism* in Dictionary of Middle Ages vol. 9. New York: Charles Scribner's Son, 1987.

NIERMEYER, J. F. (composuit) *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, New York e Koln: Brill, 1997.

VINE A.R. verbete *Nestoriana, Controvérsia* in Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FONTES

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.

Gregório Magno Epistola XI, 10, *Registrum Epistolarum*, ed. Città Nuova Editrice, 1999.

ANEXOS

INCIPIUNT CAPITULA LIBRI PRIMI.

I. De eo, quod Constantinus et Haerena in suis scriptis dicunt: *Per eum qui conregnat nobis Deus.*

II. De eo, quod Constantinus et Haerena in epistola ad venerabilem papam apostolicae sedis Adrianum directa scripserunt: *Elegit nos Deus, qui in veritate querimus gloriam eius.*

III. De eo, quod Constantinus et Haerena gesta vel scripta sua divalia nuncupant.

IIII. De eo, quod Constantinus et Haerena in epistola sua venerabili papae Adriano urbis Romae scrpsirunt: *Rogamos tuam paternitatem et maxime Deus rogat, qui nullum hominem vult perire.*

V. Quod non parvi sit piaculi Scripturas sanctas aliter intellegere quam intelligendae sunt, et ad hos sensus usurpatas adcommodare, quos ille non continent, sicut in erronea synodo, quae in Bithinia, regnante Constantino mediante Haerena matre eius residente Tharasio Constantinopolitano episcopo gesta est.

VI. Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis praelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda.

VII. Quod non ad adorandas imagines pertineat, quod scriptum est: Creavit Deus ad imaginem hominem et similitudinem suam.

VIII. Quae sit differentia imaginis et similitudinis sive aequalitatis.

VIIII. Quomodo intellegendum sit quod scriptum est: *Abraham adoravit populum terrae, filios Eth*, sive quod Moyses Ietro legitur adorasse, quibus exemplis hi, qui propter adorandas imagines synodos faciunt, suum errorem fulcire affectant, et quia

nec Iacob Pharaonem nec Danihel Nabuchodonosor regem, it illi dicunt, ipsam legantur adorasse.

X. De eo, quod Iohannes presbiter et legatus Orientalium incaute imaginum adorationem stabilire nitens dixisse legitur: *Erexit Iacob titulum Deo, quatenus et benedixit eum.*

XI. De eo, quod praefatus Iohannes dixit: *In hominis forma luctatus est eum ipso et vocavit cum Israel, quod est interpretatum: Mens videns Deum.*

XII. Quod non ad adorationem imaginum pertineat nec in nostris codicibus, qui ex Hebraica veritate translati sunt, inveniatur, quos illi in sua synodo dicunt: *Iacob suscipiens a filiis suis vestem talarem tabefactam Ioseph osculatus est cum lacrimis et propriis oculis inposuit.*

XIII. De eo, quod indocte et inordinate dicunt: *Si calumniaris me, quoniam ut Deum adoro lignum crucis, quid non calumniaris Iacob adorantem summitatem virge Ioseph?* Sed manifestum est, quoniam non lignum videns adoravit, sed per lignum Ioseph, sicut et nos per crucem Christum.

XIII. Non pertinere ad imaginum adorationem, ut illi dicunt, quod scriptum est: *Iacob Pharaonen benedixit.*

XV. Quam absurde agant, qui ad confirmandas imagines exemplum divinae legis proferunt dicentes propitiatorium et duos cherubim aureos et arcam testimonii precipiente Domino Moysen fecisse.

XVI. Quod non pertineat ad imaginum adorationem, ut illi stultissime (?) et inrationabiliter putant, quod per legislatorem scriptum est: *Ecce vocavi ex nomine Beselebel de Uri, filii Hor, de tribu Iudá et replevi eum spiritu sapientiae et intelligentiae ad perficendum opus ex auro et argento et dedi ei Aaeliab de Achisama et cetera.*

XVII. Quod non recte sentiant qui dicunt: *Si secundum Moysi legitimam traditionem precipitur populo púrpora iacintictina/in fimbriis in extremis vestimentis poni ad memoriam et custodiam praeceptorum, multo magis nobis est per assimilatam picturam sanctorum virorum videre exitum conversationis eorum et horum imitari fidem secundum apostolicam traditionem.*

XVIII. Quod vana sit spes eorum qui salutem suam in imaginibus ponunt dicentes: *Sicut Israeheliticus populis serpentis aenei inspectione servatus est, sic nos sanctorum effigies aspicientes salvabimur.*

XVIII. Quod magnae sit temeritatis dicere: *Sicut Iudaeis tabulae et duo cherubim, sic nobis christianis donata est crux et sanctorum imagines ad scribendum et adorandum.*

XX. Quod non minus omnibus, sed pene cunctis plus Tharasios delerasse dinoscitur dicens: *Sicut veteres habuerunt cherubim obumbrantem propitiatorium, et nos imagines Domini nostri Jesu Christi et sanctae Dei genericis et sanctorum eius habeamus obumbrantes altare.*

XXI. Quod non bene Iohannes praesbiter senserit, qui, ut imaginum adorationem adstrueret, dixit: *Et Jesus nave duodecim lapides statuit in Dei memoria.*

XXII. Quod non sit aequalis adoratio, ut illi dicunt, Nathan prophete erga David regem adorationi imaginum.

XXIII. Quod in eo, quod scriptum est: *Signatum super nos lúmen vultus tui, Domine, sive vultum tuum, Domine, requiram*, nihil manufactae imaginis intellegendum est, ut illi dicunt.

XXIII. Quod non ad ulla, manufactam imaginem pertineat, quod scriptum est: *Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis*, sicut illi autumant.

XXV. Inoportuna et deliramento plena dictio Leonis Fociae episcopi, qui in eo, quod ad imaginum adorationem conversus est, sibi versiculum psalmistae accomodat / dicentis: / *Convertisti planctum meum in gaudium mihi, conscidisti saccum meum et circumdediti me laetitia.*

XXVI. Quod non pertineat ad imaginum adorationem contemnentes illud, quod psalmographus cecinit: *Vana loquuti sunt unusquisque ad proximum suum, labia dolosa, in ore et corde loquuti sunt mala.*

XXVII. Quod non ad eorum parentes pertineat, sicut illi dicunt: *Disperdat Dominus universa labia dolosa et linguam magniloquam.*

XXVIII. Quod non in eorum parentibus, ut illi dicunt, implentum sit, quod scriptum est: *Inimici defecerunt framea in finem, et civitates eorum destruxisti.*

XXVIII. Quomodo intelligendum sit, quod scriptum est: *Domine, dilexi decorem domus tuae;* quem decorem isti imagines intellegunt.

XXX. Quod non pro manufactis imaginibus per psalmistam, ut illi aiunt, dictum est: *Sicut audivimus, ita et vidimus.*

INÍCIO DOS CAPÍTULOS DO LIVRO PRIMEIRO³⁸⁰

I. A respeito do que Constantino e Irene dizem em seus escritos: *Per eum qui conregnat nobis Deus*³⁸¹.

II. A respeito do que Constantino e Irene na carta dirigida ao venerável papa da sede apostólica Adriano escreveram: *Elege-nos*³⁸² *Deus, [nós] que, na verdade, buscamos a sua glória*³⁸³.

III. A respeito do que Constantino e Irene declaram na sua *divalia* terem feito ou escrito.

III. A respeito do que Constantino e Irene na carta dirigida ao venerável Adriano, papa da cidade de Roma, escreveram: *Rogamos pela tua paternidade e, sobretudo, Deus pede para que não se perca nenhum homem.*

V. 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

³⁸⁰ Todas as indicações das passagens bíblicas foram retiradas do documento publicado nos *MGH*. Algumas notas apresentam duas indicações por haver uma diferença entre aquela do documento (a primeira) e a da bíblia usada como referência (a indicação que se segue à citação).

³⁸¹ A expressão *conregnat* é, como exposto na dissertação, uma fórmula bizantina; sua tradução para o português seria *Por meio dele que Deus reina junto conosco*. K. Mitalaité, nas páginas 269 e 270 de seu livro *Philosophie et theologie de l'image*, (apud Udo Jeck), escreve que Teodulfo se serviu do conceito agostiniano do tempo exposto no livro XI das *Confissões*, como instrumento político, e mostra que a temporalidade e as mudanças dos seres humanos ou das coisas criadas não podem ser consideradas como iguais à eternidade divina e à sua imutabilidade, o que nega a pretensão de Irene de reinar junto com Deus: o “reino” divino se inscreve na metafísica do ser e na eternidade divina, esta última sendo o que exprime o próprio ser de Deus, enquanto que o reino dos homens se inscreve no tempo (página 171), LC I, 1, pg.109.

³⁸² A forma do verbo *eligo* no presente do indicativo (elege) e no pretérito perfeito (escolheu) são iguais. Optamos pelo primeiro tempo verbal.

³⁸³ A carta sobre a qual escrevem os intelectuais carolíngios é a *divalia sacra*, citada no próximo item, endereçada a Adriano I em 784 por Irene e Constantino VI. A *divalia* foi citada pelo papa na carta de 785 mencionada anteriormente nesta pesquisa, Wallach, (1974:411). Segundo Paul Speck, *Die Libri Carolini*, página 32, os itens 2 a 4 tratam da *divalia*.

errôneo sínodo que foi feito em Bitínia sob o governo de Constantino mediante sua mãe Irene sendo Tarasio bispo³⁸⁴ de Constantinopla.

VI. Porque a santa, católica e apostólica Igreja Romana é superior às outras igrejas nas causas da fé, toda vez que surgir uma questão, deve ser inteiramente consultada.

VII. Porque não diz respeito à adoração de imagens o que está escrito: *Deus criou o homem à sua imagem e semelhança*³⁸⁵.

VIII. Qual é a diferença entre imagem, semelhança ou igualdade³⁸⁶.

VIII. De que modo deve ser entendido o que está escrito: *Abraão adorou um povo da terra, os filhos de Het*³⁸⁷, ou aquilo que se lê que, Moisés teria adorado Jetro³⁸⁸, 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 Nabucodonossor, como eles dizem.

X. A respeito do que João, presbítero e emissário dos orientais, imprudentemente teria dito que claramente estabelece a adoração das imagens. Lê-se: *erigiu Jacó título a Deus e o benzeu*³⁸⁹.

XI. A respeito do que o citado João disse: *Em forma de homem [Deus] lutou com ele [Jacó] e chamou-o Israel*³⁹⁰, o que é interpretado: *O espírito*³⁹¹ [que] vê Deus.

³⁸⁴ Apesar de Tarasio ser patriarca (ver Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, páginas, 5, 279 e 369), o documento se refere a ele como *episcopo*, o que não parece ser uma confusão com o título oriental, posto que na página 156 da publicação dos *LC* nos *MGH* o termo *patriarche* é usado.

³⁸⁵ Gn. 1, 26: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança.’”

³⁸⁶ J. WIRTH *L'image médiévale*, página 41: “De acordo com Agostinho, a imagem implica a similitude, a igualdade também implica, mas a similitude não implica a imagem e a imagem não implica a igualdade. A igualdade do modelo é própria à Imagem divina.”

³⁸⁷ Gn. 23, 7: “Abraão levantou-se e se inclinou diante dos homens da terra, os filhos de Het”.

³⁸⁸ Ex. 18, 6: “Moisés saiu ao encontro do sogro, inclinou-se diante dele, abraçou-o, e indagando pela saúde um do outro, entraram na tenda”. Ex. 18, 7

³⁸⁹ A citação (Gn. 35, 15) aparece na resposta de Adriano I ao concílio, *MGH Epistolae* 5 página 36: “Jacó erigiu uma estela no lugar onde ele lhe falara, uma estela de pedra, sobre a qual fez uma libação e derramou óleo. E Jacó deu o nome de Betel ao lugar onde Deus lhe falou”. Gn. 35, 14 – 15.

XII. 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*³⁹².

XIII. A respeito daquilo que eles, indouta e desordenadamente dizem: *Se me calunias, pois que, como Deus, adoro a madeira da cruz, porque não calunias Jacó, que adorou a extremidade do cajado?*³⁹³ Mas está claro que não adorou a madeira, mas, pela madeira, José, assim também nós, pela cruz, [adoramos] Cristo.

XIII. Não diz respeito à adoração da imagem, como eles dizem, o que está escrito: *Jacó benzeu o faraó*³⁹⁴.

XV. 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.

XVI. Porque não diz respeito à adoração de imagens, como eles estupidamente e irracionalmente julgam, aquilo que foi escrito por meio do legislador: *Eis que chamei a Besebelel [filho] de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá e o enchi do espírito da*

³⁹⁰ Gn. 32, 24 – 28: “E Jacó ficou só. E alguém lutou com ele até surgir a aurora. Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. Ele disse: “Deixa-me ir pois já rompeu o dia.” Mas Jacó respondeu: “Eu não te deixarei ir se não me abençoares,” Ele lhe perguntou: “Qual é o teu nome?” – “Jacó”, respondeu ele. Ele retomou: “Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste”. Gn. 32, 25-29.

³⁹¹ *Mens* pode ser traduzido tanto por inteligência, espírito quanto por coragem.

³⁹² Gn. 37, 33: “Jacó rasgou as suas vestes, cingiu os seus rins com um pano de saco e fez luto por seu filho durante muito tempo.” Gn. 37, 34.

³⁹³ Gn. 47, 31: “Mas seu pai insistiu: ‘Jura-me.’ E ele jurou, enquanto Israel se inclinava sobre a cabeceira de seu leito.” Em nota, na Bíblia de Jerusalém, foi colocado que, por causa de uma confusão entre as palavras *mitah*, leito, e *matteh*, cajado, as versão grega apresenta Jacó que se prostra diante do cajado.

³⁹⁴ Gn. 47, 10 “Jacó saudou o faraó e despediu-se dele”. Kristina Mitalaite (2006:16), afirma que os gregos foram acusados pelos francos, no capítulo 25 da capitularia, de não fazerem distinção entre adoração (*adorare*) e bênção (*benedicere*). O papa fez uma interpretação teológica da aproximação entre os dois termos, afirmando que Deus abençoou os homens pela carne, enfatizando, dessa forma, a portee cristológica do gesto.

*sabedoria e da inteligência para completar a obra em ouro e prata e lhe dei [por companheiro] Ooliab [filho de] Aquisamec*³⁹⁵.

XVII. Porque não julgam corretamente aqueles que dizem: *Se conforme a legítima tradição de Moises 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.*

XVIII. Porque é vã a esperança daqueles que colocam sua salvação nas imagens, dizendo: *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.*

XVIII. Porque é característico de uma grande irreflexão dizer: *assim como foram dados aos judeus as tábuas das leis e os dois querubins, para nós cristãos foram dados a cruz e as imagens dos santos, para que fossem descritas e adoradas*³⁹⁶.

XX. Porque se reconhece que não menos do que todos, mas quase mais do que todos juntos, Tarasio delirava ao dizer: *Assim como os antigos tiveram um querubim que fazia sombra ao propiciatório, também nós temos as imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo e da santa mãe de Deus, e de seus santos, que sombreiam o altar.*

³⁹⁵ Ex. 31, 2-6. “Eis que chamei pelo nome a Beseleel, filho de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá. Eu o enchi com o espírito de Deus em sabedoria, entendimento e conhecimento para toda espécie de trabalho, para elaborar desenhos, para trabalhar em ouro, prata e bronze, para lapidação de pedras de engaste, para entalho de madeira, e para a realizar toda espécie de trabalhos. Eis que lhe dou por companheiro Ooliab, filho de Aquisamec, da tribo de Dã; coloquei a sabedoria no coração de todos os homens de coração sábio, para que façam tudo o que te ordenei”.

³⁹⁶ De acordo com Célia Chazelle, *Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini*, página 167, este é o capítulo com a principal referência à cruz, que colocava um problema a Teodulfo, devido às diferentes formas a partir das quais eram conhecidas no cristianismo medieval, como no sinal da cruz feito com as mãos, nas relíquias da Cruz verdadeira, relicários cruciformes, entre outros, as passagens dos LC onde a cruz é citada se concentram em um ou outro tipo, de acordo com a autora.

XXI. Porque João o presbítero não teria se expressado bem, ele que, para sustentar a adoração das imagens, disse: *Também Jesus zelosamente erigiu doze pedras em memória de Deus*³⁹⁷.

XXII. Porque não é igual à adoração de imagens, como eles dizem, a adoração do profeta Natã diante de David.

XXIII. Porque, aquilo que está escrito: *brilhou sobre nós, Senhor, a luz da Tua face*³⁹⁸, *procurarei a Tua face, ó senhor*³⁹⁹ não deve ser entendido, como eles dizem, como algo que diz respeito às imagens produzidas pelos homens.

XXIII. Porque em nada diz respeito à imagem produzida pelo homem o que está escrito: *Todos os povos ricos rogarão à Tua face*⁴⁰⁰, como eles afirmam.

XXV. Inoportuno e cheio de delírios é o discurso do bispo Leão Fociae, o qual, porque se converteu à adoração de imagens, adapta o versículo do salmista que diz: *Converteste meu pranto em contentamento, tiraste o meu pano grosseiro e me cingiste de alegria*⁴⁰¹.

XXVI. Porque não diz respeito à adoração de imagens aqueles que desdenham o que o salmista cantou: *Cada qual falou falsidades aos seu próximo, falaram com lábios bajuladores e coração fingido*⁴⁰².

XXVII. Porque não tem relação com os padres [ou os pais da Igreja oriental], como eles dizem: *Corte o senhor todos os lábios bajuladores, a língua que fala soberbamente*⁴⁰³.

³⁹⁷ A passagem se refere a Josué, 4.

³⁹⁸ Sl. 4, 7: “Iahweh, levanta sobre nós a luz da tua face”.

³⁹⁹ Sl 27 (26), 8: “Meu coração diz a teu respeito: ‘Procura sua face!’”.

⁴⁰⁰ Sl. 44, 13 “A filha de Tiro alegrará teu rosto com os seus presentes e os povos mais ricos com muitas jóias cravejadas de ouro”

⁴⁰¹ Sl 30 (29), 12: “Transformaste o meu luto em dança, tiraste meu pano grosseiro e me cingiste de alegria”.

⁴⁰² Sl 12 (11), 3: “Cada qual mente ao seu próximo, falando com lábios fluentes e duplo coração”.

⁴⁰³ Sl 11, 4: “Corte Iahweh todos os lábios fluentes e a língua que profere grandezas”.

XXVIII. Porque nos seus autores não está atestado o que foi escrito: *Os inimigos esgotaram suas lanças contra as fronteiras, e Tu destruístes (as suas cidades)*⁴⁰⁴.

XXVIII. Como deve ser entendido o que está escrito: *Senhor, eu amo a beleza de Tua casa*⁴⁰⁵, e, por beleza, esses entendem imagens.

XXX. Porque não foi dito pelo autor dos salmos em favor das imagens produzidas pelos homens, como eles afirmam: *assim como ouvimos, assim também vimos*⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ “O inimigo acabou, para sempre em ruínas, arrasaste as cidades, sua lembrança sumiu.” Sl 9-10, 7.

⁴⁰⁵ Sl. 26 (25), 8: “Iahweh, eu amo a beleza de tua casa e o lugar onde a tua glória habita”. Na Bíblia que é referenciada nesta dissertação, afirma-se que aconteceu uma troca de consoantes do hebraico (moradia) para o grego (beleza).

⁴⁰⁶ Sl. 47 (48), 9: “Conforme ouvimos, assim vimos também na cidade de Iahweh dos Exércitos, na cidade do nosso Deus.”.

INCIPIUNT CAPITULA LIBRI SECUNDI

I. Quod non propter eos scriptum sit, qui imagines adorare contempnunt, sicut illi dicunt, qui eas adorant, quod in psalmo legitur: *Quanta malignatus est inimicus in sanctis tuis.*

II. Quod nec illud ad hanc rem pertineat, ut illi dicunt, quod scriptum est: *Quoniam non est iam propheta, et nos non cognoscet amplius.*

III. Quomodo intelligendum est: *Domine in civitate tua imaginem illorum ad nihilum rediges*; quod quidem capitulum, sicut et cetera, illi aliter, quam dicitur est, intellegunt.

IIII. Quomodo intelligendum est, quod psalmograhus cecinit: *Misericordia et veritas obviaverunt (?) sibi, iustitia et pax se complexe sunt*; quod temere et adulatori [] e a Johanne presbitero et legato orientali[um] in participatione venerabilis] pape Adriani et T()arasii patriarche dicitur esse completum.

V. Quod non ad adorationem imaginum pertineat, ut illi dicunt, quod scriptum est: *Exaltate Dominum Deum nostrum et adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctus est.*

VI. Quod nec de eo imaginum adoratio adstrui possit, ut illi putant, quod scriptum est: *Adorare in monte sancto eius.*

VII. Quod non, ut illi glorientur, propter illos dictum est, qui imagines adorant: *Quoniam non delerinet Dominus virgam peccatorum super sortem iustorum, ut non extendant iusti ad iniquitatem manus suas.*

VIII. Quod non propter illos, qui imaginum adorationem spernunt, ut illi delerant, per prophetam dicitur: *declinantes ad obligationem adducet Dominus cum operantibus iniquitatem.*

VIII. Quod non ab eo, quod Salomon dicitur in templo fecisse boves et leones, imaginum adoratio firmari possit, ut illi somniant [t], qui in earum adorationem anhelant.

X. Quomodo intellegendum est, quod in Canticis canticorum scribitur: *Ostende mihi faciem tuam et auditam facie mihi/vocem tuam, quoniam vox tua suavis est et facis tua speciosa*; quod quidem capitulum illi impudentissimi ad imaginum visionem protulerunt.

XI. Quomodo intelligendum est, quod per [] Esaiam prophetam scribitur: *Erit altare Domini in medio terre Aegypti*: quod capitulum illi stolidè et minus docte ad imaginum adorationem referre nituntur.

XII. Absurdissime et incaute contra eos, qui imagine adorare contempnunt, ab his, qui eas adorant, prolatum testimonium sancti evangelii: *Nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio*.

XIII. De eo, quod ad suum [errorem confirmandum dicunt beatum] Silvestrem, Romane urbis antestitem, apostolorum imagines Constantino imperatori detulisse, cum tamen eas non legatur adorare iussisse.

XIII. Quod non ita intellegenda sit sententia beati Atanasii, Alexandrini urbis episcopi, ut illi eam intellegendam putant, qui hanc adorationem imaginum [] co [ap-][t]are nituntur.

XV. Quod male ad suum errorem adstruendum sententiam beati Ambrosii, Mediolanensis urbis episcopi, quam ex libro tertio, capitulo nono, esse mentiuntur, usurpent, qui per eam imaginum adorationem firmare cupi[unt].

XVI. Quod non pro materialibus imaginibus, ut illi delerant, beatus Augustinus dixerit: *Quid est imago Dei, nisi vultus Dei, in quo signatus est populus Dei?*

XVII. Quod Gregorii Niseni episcopi, ex quo illi ad suum errorem adstruendum testimonia trahunt, e vita nobis et predicatio sit incognita.

XVIII. Quod non ad adorationem imaginum pertineat testimonium, quod de sexta synoduo protulerunt.

XVIII. Quod sententia Iohannis, Constantinopolitani episcopi, quam illi in testimoni[um] adorandarum imaginum trahunt, non ad id, quod illi putant pertinere dinoscitur.

XX. Quod non adorationem imaginum pertineat, ut illi adserunt, sententia beati Cyrilli in expositione evangelii secundum Matheum.

XXI. Quod non sit contra religionem christianam, ut illi dicunt, non colere et non adorare imagines.

XXII. Quod non bonam habeant memoriam, qui, ut non obliviscantur/sanctorum vel certe ipsius Domini, idcirco imagines erigunt.

XXIII. Quod contra beati Gregorii, Romane urbis antestitis, instituta sit imagines adorare seu frangere (quebrar, despedaçar).

XXIII. Quum praeter Deum solum nihil aliud debeat adorari,]
[aliud est hominem adorare caritatis et salutationis of-]
[ficio, aliud imagines manufactas]

XXV. Quod nusquam ab apostolis exemplis aut verbis, ut illi garriunt, imagines adorare institutum sit.

XXVI. Quod non parvi sit erroris manufactas imagines arce testamenti Domini coequare conari, ut illi in sua synodo facere conati sunt.

XXVII. Quod magne sit temeritatis ingentisque absurditatis saepe memoratas imagines corpori et sanguin[i] Dominico aequiperare velle, sicut in eadem vanitate, que pro illis adorandis scripta est, legitur.

XXVIII. Quanta ratione mysterium Dominice crucis ab imaginibus distet, quaquidem illi eidem equiparare contendunt.

XXVIII. Quod presumptive et indocte eas Tarasius cum [sequa-] []cibus suis sacratis uasi[s] aequiparare non formidet.

XXX. [Con]tra eos, qui dicunt: Sicut divinae Scripturae libros, ita imagines ob memoriam venerationis habemus nostrae fidei puritatem observantes.

XXXI. Quod contra Dominice vocis imperium faciunt hi, qui parentes eorum anathematizant, et, si secundum eorum o[pinio]nem prodecessores eorum heretici fuere, isti ab h[]ereticis geniti, docti et consecrati sunt; sive: De non iudicandis his, qui de saeculo recesserunt; vel: Quantum istorum erros a parentum errore dissentiar, cum videlicet illi imagines frangere, [isti] adorare c[e]nsu[erint].

INÍCIO DOS CAPÍTULOS DO LIVRO SEGUNDO

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: *quantas coisas o inimigo profanou nos teus templos*⁴⁰⁷.

II. Porque não diz respeito a esta questão, como eles dizem, o que está escrito: *pois que não há mais profetas, e nós não sabemos até quando*⁴⁰⁸.

III. Como deve ser entendido: *Senhor, em sua cidade farás destruir a tua imagem*⁴⁰⁹, porque está certo no capítulo, como de resto, eles de outra forma entendem o que está dito.

III. Como deve ser entendido, o que o psalmista cantou: *vêm antes Misericórdia e verdade justiça e paz (a elas) se unem*, porque sem reflexão e (como adoradores) a João presbítero e legado oriental na participação do venerável papa Adriano e do patriarca Tarasio, o dito (a palavra) foi completa (da).

V. Porque não pertence à adoração de imagens, como eles dizem, o que está escrito: *Exaltai o Senhor (Iahweh) nosso Deus e prostrai-vos à frente do seu pedestal: ele é Santo!*

VI. Porque nem a respeito disso que está escrito pode ser acrescentado à adoração das imagens, como eles consideram: *Prostrai-vos perante o seu monte sagrado*⁴¹⁰.

VII. Porque não foi dito, como eles se vangloriam, por causa deles que adoram imagem: *Pois o Senhor não abandonará o cetro dos pecadores sobre a parte dos justos, para que os justos não estendam sua mão ao crime*⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Ps 73, 7 “atearam fogo no teu santuário, profanaram até o chão a morada do teu nome”. Carta de AI 73, 3 Eleva teus passos para estas ruínas sem fim: o inimigo saqueou tudo no santuário.

⁴⁰⁸ Ps. 73, 9: “não existem mais profetas, e dentre nós ninguém sabe até quando” 74, 9.

⁴⁰⁹ Ps 72, 20: *Como um sonho ao despertar, ó Senhor, ao acordar desprezas sua imagem*”.

⁴¹⁰ Ps. 98, 9 *Exaltai Iahweh nosso Deus, prostrai-vos perante o seu monte sagrado, porque Iahweh nosso Deus é Santo*.

⁴¹¹ O cetro do ímpio não permanecerá sobre a parte dos justos, Ps. 124, 3

VIII. Porque não foi dito pelo profeta por causa daqueles que desprezam a adoração de imagens, como eles deliram: *e os que se desviam por trilhas tortuosas, que Iaweh os expulse com os malfeitores*⁴¹².

VIII. 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.

X. De que forma deve ser entendido o que está escrito no Cântico dos Cânticos: *Deixa-me ver tua face, deixa-me ouvir tua voz, pois tua face é tão formosa e tão doce a tua voz!*; sentença que eles na verdade, imprudentemente, proclamaram a favor da visão de imagens.

XI. Como deve ser entendido o que foi escrito pelo profeta Isaías: *haverá um altar dedicado a Iaweh no meio do Egito*⁴¹³: nesta sentença eles estupidamente e pouquíssimo sabiamente se apoiam para restabelecer a adoração de imagens.

XII. Absurdamente e imprudentemente contra eles, que desprezam adorar as imagens foi citado por aqueles que as adoram, o testemunho do santo evangelho: *Nem se acende uma lampada e se coloca debaixo do alqueire*⁴¹⁴.

XIII. A respeito daquilo que, para confirmar o seu próprio erro, eles dizem que o bem-aventurado Silvestre, pontífice da cidade de Roma, teria oferecido as imagens dos apóstolos ao imperador Constantino, ainda que, todavia, não se leia ter ele ordenado adorá-las.

XIII. Porque não dever 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.

⁴¹² Ps 124, 5.

⁴¹³ Is 19, 19: Naquele dia, haverá um altar dedicado a Iahweh no meio do Egito e uma estrela consagrada a Iahweh junto da sua fronteira.

⁴¹⁴ Mt 5, 15.

XV. Porque, para provar o seu erro, usurpam o pensamento de santo Ambrósio, bispo da cidade de Milão, o qual, a partir do livro terceiro, capítulo nono, falsificam, aqueles que, por meio dele, querem restaurar a adoração de imagens.

XVI. Porque não a favor das imagens materiais, como eles deliram, o beato Agostinho teria dito: *O que é a imagem de Deus, a não ser a face de Deus, na qual o Seu povo se distingue.*

XVII. Porque nos são desconhecidas tanto a vida quanto a pregação de Gregório, bispo de Nissa, de quem eles extraem os testemunhos para acrescentar ao seu erro.

XVIII. Porque não diz respeito à adoração de imagens o testemunho que eles proclamaram a respeito do sexto sínodo.

XVIII. 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.

XX. Porque não diz respeito à adoração de imagens, como eles reivindicam, a sentença do bem-aventurado Cirilo, no seu comentário do Evangelho segundo Mateus.

XXI. Porque não é contra a religião cristã, como eles dizem, não venerar e não adorar as imagens.

XXII. Porque não têm boa memória aqueles que, para não se esquecer dos santos e certamente do próprio Senhor, por esta razão, ergueram imagens.

XXIII. Porque é contra os ensinamentos do bem-aventurado Gregório, pontífice da cidade de Roma, adorar ou quebrar imagens.

XXIII. Pois que somente o Deus único deve ser adorado, uma coisa é adorar o homem, pela obrigação moral da caridade e da salvação, outra coisa é adorar as imagens feitas pelos homens.

XXV. Porque em nenhum lugar, em nenhuma ocasião, pelos exemplos ou palavra dos apóstolos, como eles tragarelam, foi ensinado adorar imagens.

XXVI. Porque não é de pouco erro tentar equiparar as imagens feitas pelos homens à arca da Aliança do Senhor, como eles tentaram fazer no seu sínodo.

XXVII. 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 idéia vã se lêem aquelas coisas que estão escritas a favor das imagens que devem ser adoradas.

XXVIII. Por qual motivo o mistério da cruz do Senhor é diferente das imagens, as quais eles se esforçam para equiparar àquele mistério.

XXVIII. Porque presumida e ignorantemente Tarasio, com seus seguidores, não temem equipará-las [as imagens] aos objetos sagrados.

XXX. Contra aqueles que dizem: assim como os livros da divina Escritura, assim nós, que velamos pela pureza da fé, temos a imagem pela memória da veneração.

XXXI. 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 acredita que devem ser adoradas.

INCIPIUNT CAPITULA LIBRI TERTI

I. Cofessio fidei catholice, quam a sanctis patribus accepimus, tenemus et puro corte credimus.

II. Quod Tarasius ab errore errorem linire conatus sit et ab aegritudine ad aegritudinem dilapsus sit, cum videlicet [ex laico conversus repente] ad episcopatum promotus nititur hoc emendare in imaginum adoratione, quos admisit in [repentina] consecrationis susceptione.

III. Ultrum Tarasius recte sentiat, qui Spiritum sanctum non ex Patre et Filio secundum verissimam sanctae fidei () (regulam), sed ex Patre per Filium procedentem in suae credulitatis lectione profiteatur?

III. Utrum Theodorus []episcopus Hierosolymorum, recte sentiat, qui, cum Patrem sine principio penitus et sempiternum se credere dixerit, Filium nescio sub qua ambage verborum non aliud principium quam Patrem agnoscentem et ex ipso subsistentiam habentem professus sit?

V. Quod idem Tarasius non recte Spritum sanctum contribulum Patri et Filio dixerit, cum sufficeret dicere `co[ ]-aeternum, consubstantialem eiusdemque essentiae et naturae`.

VI. De eo, quod Basilius, Anchire episcopous, in suar fidei lectione post confessionem Patris et Filii et Spiritus sancti imaginum et lipsanorum osculationem et adorationem inseruerit, fidem se habere dicens participare ipsis sanctificatione, remissionem vero peccatorum sive carnis resurrectionem ser vita futuram omnio tacuerit.

VII. De eo, quod Theodosius, Armori episcopus, desidiose fidem sanctae et unice Trinitatis tacuerit, de imaginibus vero incaute et extraordinarie dixerit: *Confiteor et promitto et suscipio et osculor et adoro imagines*; et post pauca: *Qui non instruunt diligenter omnem Christo dilectum populum adorari et venerari sacras et honorandas imagines omnium sanctorum, qui a seculo Deo placuerunt, anathema.*

VIII. Quod pene de omnium fide ambigitur, cum

Spiritum sanctum

quidam a Patre tantum, quidam vero neque a Patre
neque a Filio procedentem confessi sunt.

VIII. De eo, quod si forte aliquis error in praefatorum episcoporum sententiis de fide prolatis endiscussus remanserit, propter difficultatem et enormitatem sermonis illorum remanebit, qui plerumque tanta/ignavia obsitus est, ut, quid significare velit quive sensus in eo intellegendus sit, minime pateat.

X. Ridiculose et pueriliter dictum in sententia fidei

Theodori ()episcopi: *Mirabilis Deus in sanctis suis,*
et conti-

nuo: *Sanctis, qui in terra sunt eius, mirificavit omnes*
voluntates meas inter illos, tamquam hic versi-
culus illum priorem subsequatur.

XI. Quod inutiliter et incaute Greci ecclesiam catholica, anathematizare conati sint in eorum synodo, eo quod imagines non adoret, cum utique prius debuerint omnino scrutari, quid uniuscuiusque partis ecclesia de hac causa sentire vellet.

XII. Quod magna ex parte mansuetudinem et patientiam abiecerint in non continendo os suum et inordinate loquendo.

XIII. Quia mulier in synodo docere non debet, sicut Herena in eorum sinodo fecisse legitur?

XIII. Contra eos, qui dicunt: *Dei cooperantes nos direximus congregare vos; sive*
Congregavit vos Deus consilium proprium statuere volens.

XV. Contra eos, qui dicunt: *Si enim imperiales effigies et imagines emisse in civitates et provincias obviabunt populi cum cereis et timiamatibus, non cere perfusam tabulam honorantes, sed imperatorem, quanto magis oportet in ecclesiis Christi depingi imagines Salvatoris nostri Dei et intemerate matris eius et sanctorum omnium!*

XVI. Contra eos, qui dicunt, quod imagineis honor in primam forma transit.

XVII. Quod infauste et praecipitanter sive insipienter Constan/tinus, Constantinae Cypri episcopus dixit: *Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines et quae secundum servitium adorationis, quae substantiali et vivificatrici Trinitati emitto; et qui sic non sentiunt neque glorificant, a sancta, catholica et apostolica ecclesia segrego et anathemati submitto et parti, qui abnegaverunt incarnatam et salvabilem dispensationem Christi, veri Dei nostri, emitto./*

XVIII. Quod Eutimius, Sardensis episcopus, a prefati Constantini errore non multum dissentit in eo, quos ait: *Ex toto corde suscipio venerandas imagines cum condecanti honore et amplectibili adoratione. Illos enim, qui aliter aut contrarie sentiunt aut dogmatizant contra sanctas imagines, alienos catholicae ecclesiae deputans et praedico et hereticos adnuntio.*

XVIII. Inutile et dementia prolatum et risu dignum dictum Agapii, Caesaree Capadociae episcopi, reprehenditur in eo, quo dixit: *Scriptum est in nostris divinis Scripturis.*

XX. De eo, quod Iohannes praesbiter [Theodosio], abbate monasterii sanctae Andreae, recitante verba Iohannis Crisostomi et dicente: *Vidi angelum in imagine persequentem barbarorum multitudinem*, dixit: *Quis est iste angelus, nisi de quo scriptum est: Quoniam angelus Domini percussit centum octuaginta quinque milia Assiriorum in una nocte in circuitu Hierusalem exercitantium?*

XXI. Quod nulla auctoritate vigeat neque in nullo [au-]tenticorum librorum reperiatur, quod illi dicunt per imaginem cuiusdam Polemonis quendam ab adulterii perpetratione [] coercitum fuisse; quod quidem aequare nituntur miraculo, quod fimbria Dominice vestimentis actum est, quam mulier / contingens exoptatam recepit sanitatem.

XXII. Quod iudices, qui in praefata synodo fuerunt, inslenter et incongrue artem pictoriam extollere conati sint dicentes: *Pia enim est ars pictoris, et non recte eam qui[]dam insipienter detrahunt; ipse enim Pater pictorem pie agentem commendat.*

XXIII. Inutile et menda[c]io plenum dictum Iohannis presbiteri et legati Orientalium dicent[i]s. *Non contrateu[nt] pictores Scripturis, sed qui[c]quid Scriptura dicit, haec demonstrant, quatenus concordantes sunt Scripturarum.*

XXIII. Quod non sint coaequande imagines reliquiis sanctorum martyrum et confessorum, ut illi in sua erronea synodo facere nituntur, eo quod reliquie aut de corpore sunt aut de his, quae in corpore, aut de his, quae circa corpus cuiusdam sancti fuerunt, imagines vero nec in corpore nec circa corpus fuisse vel fore creduntur illis, quibus adscribuntur.

XXV. Quod non ideo adorande sunt imagines. Quod per eas, ut illi dicunt, nonnulla signa demonstrata fuisse putentur, cum tamen non omnes res adorentur, per quas vel in quibus miracula apparent.

XXVI. Quod Theodorus, Mirensis apiscopus, ridiculose et pueriliter egerit, qui, ut imaginum adorationem adstrueret, somnia archidiaconi sui in eadem synodo retulit.

XXVII. Quod, cum Deus inlocatis sit, illi minus docte dixerunt: *Veneramur et adoramus sicut locum Dei.*

XXVIII. Inutile et demens et errore plenum dictum, quod dicunt: *Qui Deum timet, honorat omnino, adorat et veneratur sicuti Filium Dei Christum Deum nostrum et signum crucis eius et figuram sanctorum eius.*

XXVIII. Dementissimum et ratione carens dictum Iohannis praesbiteri / Orientalium in eo, quod ait, quod *non adsistente imperatore imago eius [honoratur], non enim inhonoratur; quatenus et nunc Dominatorem omnium Iesum Christum visibiliter nobis non apparentem – invisibilis enim est carnali[bus] nostris oculis, sicut enim Deus ubique inest – honorandam eius imaginem sicuti et imperatorem Pater sensit. /*

XXX. De eo, quod apochrifas et omni deri[si]one dignas nenias suis loquutionibus interposuerunt.

XXXI. Deliramentum errore plenum, quod de retruso quodam dixerunt, qui demoni iurasse et idipsum iuramentum irritum fecisse perhibetur, cuius abbas non mediocriter delerasse dinoscitur dicens et commodius esse omnia in civitate lupanaria ingredi quam abnegare adorationem imaginis Domini aut eius sanctae genetricis.

INÍCIO DOS CAPÍTULOS DO LIVRO TERCEIRO

I. Confissão da fé católica, que recebemos dos dos santos pais, que nós mantemos e na qual, com o coração puro, acreditamos.

II. 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 na adoração da imagem, aquilo que admitiu em um [repentino] apoio da consagração da imagem.

III. Acaso Tarasio julga corretamente, quando confessa em seu credo que o Espírito Santo não procede do Pai e do Filho, conforme a (regra) veríssima santa fé, mas do Pai pelo Filho⁴¹⁵.

III. 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.

V. Porque da mesma forma Tarasio não corretamente disse que o Espírito Santo donfunde-se com Pai e Filho, quando teria sido suficiente dizer ‘co-eterno, consubstancial da sua mesma essência e natureza’.

VI. A respeito daquilo que Basílio, bispo de Anchira, em seus escritos, após confessar o Pai, Filho e Espírito Santo, introduziu a adoração e beijo das imagens (*lipsanorum*), dizendo ter fé (acreditar) participar por estas mesmas coisas na santificação, calou totalmente sobre a remissão dos pecados ou a ressurreição da carne, ou a vida futura.

⁴¹⁵ Kristina Mitalaité citou o credo de Tarasio, que para a autora pode ter sido formulado no concílio de Nicéia – Paul Speck em *Die Interpolationen* afirma ter sido escrito em uma carta aos patriarcas da Anatólia: “*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei et deum nostrum, natum ex Patre per Filium procedentem*”. Mitalaité escreveu que a crítica tem uma clara dimensão político-ecclesiológica, é uma confissão de fé formulada pela maior autoridade espiritual que, no plano de autoridade, se situa simetricamente ao credo de Carlos magno pronunciado em Frankfurt. *Philosophie et théologie des images dans les Libri Carolini*, página 253.

VII. Sobre aquilo que Teodosio, bispo de Armori, ociosamente calou a respeito da fé da santa e una Trindade, mas disse imprudentemente e extraordinariamente a respeito das imagens: *Confesso, prometo, contemplo, beijo e adoro as imagens*, e poucas palavras depois: *aqueles que não ensinarem diligentemente todo o povo amado de Cristo a adorar e venerar e honrar as imagens de todos os santos, que agradaram a Deus há tempos, anátema.*

VIII. Porque se discute (se duvida) a respeito da fé de quase todos, quando alguns confessam que o Espírito Santo procede somente do Pai, e outros na verdade nem do Pai nem do Filho.

VIII. Sobre o fato de que se por acaso algum erro tiver permanecido não examinado a fundo, nas sentenças de fé apresentadas pelos supra-citados bispos, por causa da dificuldade e enormidade das suas discussões, [assim] permanecerá, porque na sua maior parte estão cobertas por tanto descuido, que, de modo algum fica claro o que querem significar ou que sentido deve ser entendido ou discernido nelas.

X. Ridiculamente e infantilmente foi dito no credo de Teodoro ()bispo: *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 versículo segue o precedente.

XI. 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.

XII. Porque eles renunciaram a grande parte da mansidão e paciência em não contendo a sua boca e falando desordenadamente.

XIII. Por qual razão a mulher no sínodo não deve instruir, assim como se lê que Irene fez no sínodo deles.

XIII. Contra aqueles que dizem: nós, *colaborando com Deus nós dispusemo-los reunidos*; ou *Deus querendo estabelecer a sua própria decisão congregou-vos no rebanho*.

XV. Contra aqueles que dizem: *Se seguramente as efigies e imagens imperiais são mandadas às cidades e províncias e a população vai ao encontro delas com velas e incensos, honrando não a cera derramada na madeira, mas o imperador, muito mais convém nas igrejas de Cristo serem pintadas as imagens do Deus nosso Salvador e de sua imaculada mãe e de todos os santos*.

XVI. Contra aqueles que dizem que a veneração da imagem se transpõe ao protótipo.

XVII. Porque funestamente e precipitadamente, ou insensatamente Constantino, bispo de Chipre e Constantinopla, disse: *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*. [Você chegou a cotejar a tradução com as expliações em Alemão?]

XVIII. Porque Eutimius, bispo da Sardenha, do citado erro de Constantino não muito diverge, naquilo que afirma: *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 católica, proclamo e anuncio heréticos*.

XVIII. Inútil e extravagante e digno de riso o dito declarado por Agapio, bispo de Cesareia e Capadocia, repreensível naquilo que ele disse: *Está escrito em nossas sagradas Escrituras*.

XX. Sobre aquilo que João o presbítero [Teodósio], abade do monastério de santo André, recitando e dizendo as palavras de João Crisóstomo: *Eu vi o anjo em uma*

imagem perseguindo uma multidão de bárbaros, disse: 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 apossavam Jerusalem no espaço de uma noite.

XXI. Porque em nenhuma autoridade vigente nem em nenhum dos livros autênticos se encontra aquilo que eles dizem, que pela imagem daquele Polemão alguém teria sido afastado da perpetração do adultério, porque na verdade eles se esforçam para igualá-lo ao milagre, que foi realizado pela extremidade da ventimenta do Nosso Senhor, a qual mulher tocando recuperou a desejada saúde.

XXII. Porque os juízes, que estiveram no citado sínodo com arrogância e inconvenientemente tentaram exaltar as artes pictóricas, dizendo: *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.*

XXIII. Inútil e pleno de mentira o dito de João o presbítero e legado oriental dizendo: *os pintores não se opõem às Escrituras, mas o que quer que a Escrituras digam, elas fazem ver, de maneira que {os pintores} são concordes com as Escrituras.*

XXIII. 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 ou daquelas coisas que estavam no corpo ou daquelas coisas que estavam em volta do corpo daqueles santos, imagens, na verdade, nem no corpo nem em volta dele estariam, ou haveriam de estar, como acreditam aqueles aos quais essa idéia é atribuída.

XXV. Por não por esta razão as imagens devem ser adoradas. Porque por elas, 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.

XXVI. Porque Teodoro, bispo de Mirensis, introduziu ridiculamente e infantilmente, para que fosse somado à adoração das imagens, os sonhos do seu arqui-diácono que ele reproduziu no mesmo sínodo.

XXVII. Porque Deus não está em um lugar, eles menos doutamente disseram: Veneramos e adoramos da mesma forma [como adoramos as imagens] o lugar de Deus.

XXVIII. Inútil e insensato e cheio de erros o dito, daqueles que dizem: *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 dos Seus santos.*

XXVIII. Dementíssimo e carente de razão o dito de João o presbítero / dos orientais no qual afirmou porque *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.*

XXX. Sobre os apócrifos e todos as futilidades dignas de zomba que eles interpuseram na sua linguagem.

XXXI. É um delírio cheio de erros, aquilo que eles disseram a respeito de um certo eremita, que teria jurado ao demonio, e seu próprio juramento, conta-se, 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 da sua santa mãe.

INCIPIUNT CAPITULI LIBRI QUARTI

I. Falsissimum et risu dignum dictum Iohannis presbiteri, qui non minus caeteris in imaginum adoratione insanisse dinoscitur. Ait enim: *Qui adorat imaginem et dicit: quoniam hic est Christus Filius Dei, non peccat.*

II. De eo, quod idem Iohannes non recte dixit: *Per imaginem, quae per colores apparet, adoratur fortitudo eius et glorificatur, et ad memoriam veniemus de eius in terra praesentia.*

III. De eo, quod dicunt non scandalizandum quendam eo, quod, ante imagines sanctorum luminaria fiant et odoris tymiamata.

IIII. De eo, quod dicunt: *Eiusdem criminis est qui imagines spernit, cuius et Nabuchodonosor, qui ossa regum Iuda protulit e sepulchris et Iudaci regis oculos occisis filiis eruit et cherubim de templo abstulit.*

V. Quod epistola, quam illi sancti Symeonis Stilite dicunt, missa ad Iustinianum imperatorem multum distet a divinis Scripturis sive a sanctorum patrum documentis in eo, quod ait / praefato imperatori: *Pro quibus commemorantes referimus divinis vestris auribus*, sive in eo, quod eidem imperatori misericordia uti prohibuerit.

VI. De eo, quos omnibus hereticis Samaritanos deteriores et Samaritanis deteriores eos dicunt, qui imagines destruunt, cum parentes eorum secundum illorum opinionem omnibus haereticis deteriores fuerint, qui utique imagines destruxere.

VII. De eo, quod quanto plura exempla hereticorum et imagines spernentium vel despicientium trahunt, tanto parentes suos maioribus conviciis et iniuriis inhonorant, quos procul dubio eorum sequaces in hac parte fuisse profitentur.

VIII. De eo, quod secundum Demetrii diaconi dictum incaute et inordinate parentes eorum egerunt duos libros inargentatos, eo quod quiddam de imaginibus in his continebatur, comburentes et alterius libri duo folia praeciderunt.

VIII. De eo, quod in eodem libro in tabulis argenteis Leontius asecretæ imagines cernens acutissimum et ingeniosissimum sui erroris emolumentum se invenisse gloriatus est.

X. Quod nulla evangelii lectio Iesum ad Abgarum imaginem misisse, ut illi dicunt.

XI. Quod illi libri Gestorum patrum, quorum auctores ignorantur, non prorsus idonei sint ad testimonia danda et ad hæc, quæ in contentionem veniunt, adfirmanda.

XII. De eo, quod Dionisius, presbiter ecclesiæ Ascakontanar, in eadem synodo retulisse fertur quendam monachum coram imagine sanctæ Mariæ semper virginis lucernam inluminasse et post tertio vel quintum seu etiam sextum mensem redeuntem inextinctam reperisse.

XIII. Quod hæc synodus nullatenus æquiparari possit Nicenæ synodo, quamquam in eodem sit agitata loco, sicut Iohannes / presbiter adolanter dixisse perhibetur, quippe cum ab ea non solum in cæteris, [sed] et in symbolo discrepare noscatur.

XIII. De eo, quod Gregorius, Neocessariæ episcopus, ait: *Laetentur et exultent et præsumentur, qui veram Christi imaginem benigno animo facientes et diligentes et venerantes ad salutem animæ et corporis offerentes, quam ipse sacrificii perfectior et Deus nostram ex nobis ex toto suscipiens massam secundum tempus voluntariæ passionis in signum et in memoriam manifestam suis tradidit discipulis.*

XV. De eo, quod Epiphanius diaconus imaginum adorationem adstruere volens dixit: *Quoniam hic titulum erigens Domini et se ipsa tangens fimbriis tituli, sicuti quidem veniat sanctum evangelium, quoniam salutem adeptæ est inter medium ille et Domini imaginis, herba quædam germinavit, quæ adpropinquans pedem tituli omnes infirmitates curat.*

XVI. Inutile dictum Epiphaniæ diaconi reprehenditur in eo, quod ait: *Multa, quæ in nobis sacrantur orationem, sacrata non suscipiunt; et post pauca: Nec plurimum sicut veneranda et honoramur et amplificamur; ipse enim signum vivifice crucis, sine oratione sacra fatur, a nobis veneranda est; et sufficemur signum eius accipere*

sanctificationem; per quae facta a nobis ad eum adorationem quidam in fronte sanctificatione, et quae in aere per digitum factum signum, affugari demones speramus. Similiter et imaginem per nomen significationis ad primam formam honoris deducimus, et osculantes eam et honorabiliter honorantes accipiemus sanctificationem; nam et sacra diversa vasa habentes has osculantur et amplectimur et sanctificationem quandam speramus.

XVII. Ridiculosissimum dictum Epiphanii reprehenditur in eo, quod ait: *Ex proprio ventre loquutus.*

XVIII. Contra eos, qui dicunt: *Qui imaginem idolorum dixerunt daemoniorum imaginibus similem, accusent Abel et Noe et Abraham et Moysen et Samuelem et David, quod ipsi aliena et pagana sacrificia Deo libaverunt.*

XVIII. Contra eis, qui dicunt: *Si sanctus Epiphanius imaginum destructor fuit et earum abominator, quomodo eius discipuli imagines depingebant in Cypriorum insula, in templo, quos eiusdem patris nomine titulaverunt, cum videlicet multa pigintur quae non adorantur, et plerumque a bonis magistris mali discipuli oriantur.*

XX. Quod adulatoriae imperatorem suum sive matrem eius apostolis coaequare nisi sunt dicentes: *Sicut olim salutis nostrae rector et perfector Iesus proprios suos / apostolos sancti Spiritus induens virtute emisit, sic et nunc suos placabiles et apostolorum similes fideles, nostros imperatores erexit de eodem Spiritu prudentes factos et idoneos existentes virtute ad perfectionem nostram.*

XXI. De eo, quod dixerunt: *Habet enim prophetia: 'Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium'; hanc autem prophetiam in imaginem nos videntes, videlicet virginem in ulnis ferentem quem genuit, quomodo sustinebimus non adorare et osculari? Quis indisciplinatus mente resistere audebit? In tale osculum dignos enim nos ipsos faciamus adorationis, ut non accendentes indigni Oze supplicium subeamus.*

Sobre aquilo, porque disseram:

XXII. De eo, quod nec sibi ipsis parcunt, cum parentibus suis iniuriam inferunt dicentes: *Pro vero tritico zizania ecclesiasticis agris seminaverunt, vinum miscuerunt*

aquae et proximum potaverunt subversionem turbulentam, et lupi Arabici existentes pellem ovium subsannaverunt indueri et veritatem praetereuntes mendacium amplexi sunt, sed ova aspidum / iactaverunt et tela aranei secundum prophetam texuerunt, et qui sperat ova eorum comedere, confringens caudam inveniet et in eo basiliscum venenum et flatum mostiferum repletum.

XXIII. Inutilis et inerudita interpretatio eorum, qui, dum adorare et osculari unum esse adfirmare vellent, dixerunt: *Quique sanctorum principium nostrae doctrinae et eorum successores aegregium patrum nostrorum et has adorari videlicet osculari; idipsum enim utrumque; communem vero Grece antique loquutionis osculari et amplectere designat; et voluntatis extensione aliqua significat amoris, sicutu fero et amicitiae. Quod enim quis diligit et adorat, et quod adorat omnino et diligit.*

XXIII. De eo, quod superciliose et indocte dixerunt: *Similiter et qui ab Oriente venerunt coniunximus in eadem Nicea metropolim et praesidentibus omnibus nobis caput fecimus Christum.*

XXV. Contra eos, qui dicunt, quod Epiphanius octuaginta capitula digessit de heresibus, qui tamen, si imagines adorare heresem sciret, id quoque inter hereses computaret.

XXVI. Contra eos, qui imagines sanctas et sacratas dicunt easque in viis sive in plateis, quae plerumque pollutae sunt, poni iubent.

XXVII. Quod in male pictis imaginibus imaginum cultores falli possunt, sive inquirendum ab eis, qui pene omnem fidei christiane praerogativam in imaginum adoratione sive cultu existimant, quid pauperibus faciendum sit, qui artificibus, per quos imagines fiunt, omnino carent?

XXVIII. Quod frustram suam synodum universalem nominant, quam tamen constat ab universali non fuisse adgregatam ecclesia. /

INÍCIO DOS CAPÍTULOS DO LIVRO QUATRO

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: *quem adora as imagens e diz: pois este é o Cristo filho de Deus, não peca.*

II. Sobre aquilo que o mesmo João de maneira incorreta disse: *Pela imagem, que se dispõe por cores, sua força é adorada e glorificada, alcançamos sua memória no mundo presente.*

III. Sobre aquilo que eles dizem que não deve escandalizar ninguém, que diante das imagens dos santos se acendam velas e queimem incenso.

III. Sobre aquilo que eles dizem: *quem despreza as imagens comete o mesmo crime que Nabucodonossor, que levou os ossos dos reis Judá do sepulcro e, tendo matado seus filhos, arrancou os olhos do rei de Judá elevou o querubim do templo.*

V. Porque a epístola, que eles dizem de são Simão Stilite, enviada ao imperador Justiniano, está muito afastada das divinas Escrituras ou documentos dos santos pais naquilo que diz ao supracitado Imperador imperador: *Pelos quais nós que rememoramos referimos aos vossos divinos ouvidos*, ou que ele teria proibido usar de misericórdia para com o imperador.

VI. 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.

VII. 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].

VIII. Sobre aquilo que conforme o dito do diácono Demétrio os pais deles 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.

VIII. Sobre aquilo que, observando as imagens no mesmo livro em capas prateadas, Leoncio Asecrta se vangloriou de ter encontrado um proveito agudíssimo e engenhosíssimo para seu erro.

X. Porque nenhuma lição do Evangelho conta que Jesus enviou uma imagem a Abgar, como eles dizem.

XI. Porque aqueles livros das 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.

XII. Sobre aquilo que Dionísio o presbítero da igreja de Ascolitânia, no mesmo sínodo conta a respeito de um certo monge que diante da imagem da santa Maria sempre virgem acendeu uma vela e tendo voltado após o terceiro, quinto ou mesmo sexto mês encontrou-a ainda acesa.

XIII. 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.

XIII. Sobre aquilo que Gregorio, bispo de...afirmou: *devem se alegrar e exultar aqueles que produzem com boa vontade a verdadeira imagem de Cristo e diligentes e com veneração oferecem-na a salvação da alma e do corpo, a qual Ele mesmo realizador do sacrifício e Deus que assumiu completamente a nossa forma segundo o tempo da Paixão voluntária, transmitiu-a aos seus discípulos no signo e na sua memória manifesta.*

XV. Sobre aquilo que o diácono Epifânio, querendo acrescentar algo à adoração da imagem, disse: *porque erigindo esse título [estátua] ao Senhor e ele tocando sua*

extremidade, assim como acontece no santo Evangelho, depois que alcançou a Salvação, entre ele e a imagem do Senhor, germinou uma erva, que, se aproximando do pé da imagem, cura todas as enfermidades.

XVII. Ridiculosíssimo o dito de Epifânio, repreensível naquilo que afirmou: *Falou de seu próprio ventre.*

XVIII. Contra aqueles que dizem: *aqueles assemelham as imagens aos ídolos dos demônios, acusam Abel, Noé, Abraão, Moisés, Samuel e Davi, porque eles próprios ofereceram libação com sacrifícios estranhos e pagãos para Deus.*

XVIII. Contra eles que dizem: *Se santo Epifânio foi destruidor de imagem e abominou-as, de que modo seus discípulos pintaram imagens na ilha de Chipre, no templo, o qual nomearam com o nome de seu pai, como é evidente que muitas coisa que estão pintadas, as quais não são adoradas, e geralmente maus discípulos são orientados por bons professores.*

XX. Porque adulatoriamente se esforçaram por igualar seu imperador e sua mãe aos apóstolos, dizendo: *assim como outrora Jesus o guia e o realizador da nossa salvação, cobrindo seus próprios apóstolos da virtude do Espírito Santo deixou-os partir, também agora Ele animou os nossos imperadores, seus pacificadores e fiéis semelhantes aos apóstolos, da virtude do mesmo Espírito Santo, e eles se tornaram prudentes e se mostram idôneos para a nossa perfeição.*

XXIII. Sobre o que, porque arrogantemente e indoutamente disseram: *Da mesma forma, aqueles que vieram do Oriente, nós reunimos na mesma metrópole de Nicéia, e, tendo todos nós o comando, fizemos de Cristo nosso chefe.*

XXV. Contra aqueles que dizem que Epifânio distribuiu oitenta capítulos sobre as heresias, ele que, se soubesse que adorar imagens é heresia, isto também ele computaria entre as heresias.

XXVI. Contra aqueles que nomeiam as imagens santas e sagradas, as mesmas que eles ordenam que sejam colocadas nas ruas e nas praças que são na maior parte *sujas*.

XXVII. Porque os que cultuam imagens pintadas, em imagens mal pintadas podem ter se enganado, ou tendo sido investigado por eles que consideram quase toda prerrogativa da fé cristã na adoração da imagem ou no seu culto, o que deve ser feito pelos pobres, os quais carecem de qualquer artifício pelos quais as imagens são feitas.

XXVIII. Porque inutilmente eles chamam seu sínodo de universal, apesar de, como consta, não ter sido uma reunião de toda a igreja.