

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**CAROLINE COELHO FERNANDES**

**Teodoro Estudita e a iconofilia:  
afirmação política e defesa da aristocracia monacal em Bizâncio**

**MARIANA**

**2021**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**CAROLINE COELHO FERNANDES**

**Teodoro Estudita e a iconofilia:  
afirmação política e defesa da aristocracia monacal em Bizâncio**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em História.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Duarte Joly.

**MARIANA**

**2021**

## SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

F363t Fernandes, Caroline Coelho.  
Teodoro Estudita e a iconofilia [manuscrito]: afirmação política e defesa da aristocracia monacal em Bizâncio.. / Caroline Coelho Fernandes. - 2021.  
150 f.: il.: mapa.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Duarte Joly.  
Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.  
Área de Concentração: História.

1. Aristocracia. 2. Império Bizantino. 3. Mosteiros. I. Joly, Fábio Duarte. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 93/94

Bibliotecário(a) Responsável: Luciana De Oliveira - SIAPE: 1.937.800



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
REITORIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Caroline Coelho Fernandes**

**Teodoro Estudita e a iconofilia:  
afirmação política e defesa da aristocracia monacal em Bizâncio**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Doutora

Aprovada em 02 de julho de 2021

### Membros da banca

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Orientador (Universidade Federal de Ouro Preto)  
Prof. Dr. Celso Taveira (Universidade Federal de Ouro Preto)  
Prof. Dr. Bruno Tadeu Salles (Universidade Federal de Ouro Preto)  
Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lyvia Vasconcelos Baptista (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)  
Prof. Dr. Renato Viana Boy (Universidade Federal da Fronteira Sul)

Fábio Duarte Joly, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 27/07/2021



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Duarte Joly, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 27/07/2021, às 15:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0189589** e o código CRC **41463765**.

À minha mãe, Maria Aparecida Corrêa Coelho e à  
minha avó, Ana Corrêa Coelho (*In Memoriam*).  
Às vítimas da Covid-19.

## Agradecimentos

Agradecer nunca é uma tarefa fácil. Assim como a escrita em geral, corre-se o risco de deixar algo ou alguém passar. No entanto, aqui tento fazer essa árdua missão, uma vez que jamais teria conseguido finalizar este trabalho sozinha. Um curso, uma *Tese* de Doutorado, exige muito não só daquele que se propôs a fazê-los, mas também daqueles que estão à sua volta.

Por isso, agradeço à educação pública que me proporcionou não somente a produção dessa *Tese* em um programa de doutorado de excelência, mas também o curso que me tornou Mestre em 2016 e a graduação, início de tudo e de um sonho, que me rendeu os títulos de Licenciada em 2012 e Bacharela em 2014, todos em História. Obrigada, Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) por todos esses títulos que são mais que meros diplomas, são a realização de uma vida, um privilégio que deveria ser direito de todos. Agradeço imensamente em nome daqueles que ainda lutam para chegar aqui, por aqueles que lutam pela universidade pública e de qualidade, realizadora desse sonho e que tem sido imprescindível na batalha a favor da ciência.

No âmbito da querida UFOP, agradeço ainda ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS), minha segunda casa ao longo desses últimos treze anos, ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS), ao Departamento de História (DEHIS), ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR) e aos colegas que ali fiz. Sou grata também a cada funcionário dessa instituição por seu trabalho árduo e dedicação para que cada estudante pudesse ser acolhido nessa jornada pela busca do conhecimento. Em especial ao seu Toninho, patrimônio do ICHS, o olho que tudo vê, aquele que conhece cada detalhe desse instituto encantador, com suas particularidades que nem um outro possui.

No âmbito institucional, agradeço ainda à Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo fomento no último ano desta pesquisa. Sem esse apoio, com certeza não teria conseguido finalizar minha formação.

Aos mestres que foram o alicerce de todo aprendizado adquirido no seio universitário, só posso também agradecer por todo empenho para que pudéssemos ser o espelho de vocês nesse amor pelo ensino e ciência.

Em especial ao meu orientador Fábio Duarte Joly, pelo apoio incondicional nesse anseio de aprendizagem nos últimos quase sete anos, por toda paciência, empenho para

que essa empreitada chamada "Bizâncio" nos rendesse dois trabalhos que me fizeram chegar até aqui. Obrigada por cada conselho, por cada reunião de orientação, por cada palavra de amparo em todas as vezes que o percurso se tornou espinhoso demais para que eu conseguisse seguir sozinha.

Agradeço ainda aos professores Fábio Faversani, pela acolhida, pelos ensinamentos e participação em todas as etapas que me fizeram chegar até aqui. Ao querido mestre, amigo, entusiasta, Celso Taveira, precursor de todos esses trabalhos, aquele que plantou a primeira sementinha ainda em 2011 durante a graduação e me fez apaixonar pelo mundo Bizantino, obrigada por tudo. Obrigada por ter acreditado em mim, por ter me apresentado esse novo mundo, pela dedicação, pela amizade, pela assistência nos momentos difíceis, por me acompanhar até aqui e torcer como ninguém para que eu conquistasse os frutos desse empreendimento. Você é uma fonte de sabedoria que eu gostaria que todos pudessem mergulhar.

Ao querido colega de estudos bizantinos, Renato Viana Boy, agradeço imensamente por ter aceitado mais uma vez estar presente nessa banca de defesa e conclusão dessa trajetória acadêmica. Obrigada por cada apontamento, parecer e recomendação. Ao Bruno Tadeu Salles pela confiança, pela oportunidade de estágio de excelência, pelo otimismo, pela inspiração e pela presença e sugestões na banca de qualificação e por aceitar fazer parte da defesa. Agradeço ainda a professora Lyvia Vasconcelos Baptista por aceitar fazer parte dessa banca e contribuir para minha formação e finalização do presente trabalho.

Ao memorável José Arnaldo Coêlho de Aguiar Lima pelo exemplo de amor, devoção, pela busca por excelência na profissão de educador, pela experiência. Agradeço ainda aos queridos professores Marco Antônio Silveira e Álvaro Antunes por todo conhecimento transmitido.

A toda minha família, em especial à minha mãe Maria Aparecida Corrêa Coelho, a quem dedico esta pesquisa. Se não fosse o seu suporte emocional, financeiro, por cada luta travada para que eu pudesse realizar esse sonho, eu não teria conseguido. Peço desculpas pelos momentos de ausência e impaciência. Só você sabe o que passamos para percorrer esse caminho. Obrigada por TUDO, cada palavra aqui ainda é pouca. Amo você incondicionalmente.

Sou grata também pelo apoio do meu irmão Caio José Coelho Fernandes, das minhas tias Maria Pompéia Coelho Rosado, Ana Maria Coelho Martins, Graça Coelho Rosado e Francisca Coelho; aos meus primos e primas, amigos e amigas de toda vida, em

especial a Camila Rosado, Luciano Rosado, Leonardo Corrêa, Stella Cardoso, Carla Corrêa e Milena Fernandes.

Aos amigos de vida e jornada: Luzia Izidoro, Deisiane Pereira, Andréa Sannazzaro, Letícia Roberto dos Santos, Felipe Alves, Helena Paulo de Almeida, Renata Diório, Ana Paula Scarpa, Bárbara Padula Cotta e Denise Lessa.

A dona Rita Crispim, Diogo Thadeu e Diego Crispim por todo auxílio, força, entusiasmo, torcida e por ser uma segunda família com a qual sempre pude contar.

Ao Douglas Thadeu pelo companheirismo, pela paciência, por cada ausência minha, por ser calma em plena tempestade, por ser bússola quando eu me perdia, por cada vez que caí e você me levantou, por cada dificuldade que enfrentamos juntos, por ser você.

Aos meus filhos felinos Simba e Nala, obrigada por cada momento de alegria que fez com que essa trajetória fosse menos estressante e dolorosa, principalmente durante a quarentena.

Por fim, agradeço pela vida em um momento tão doloroso para o nosso país e à minha fé e espiritualidade que foram esteio e abrigo nos obstáculos e nas aflições.

Salve Jorge!



*“Eu já estou com o pé nessa estrada  
Qualquer dia a gente se vê  
Sei que nada será como antes, amanhã*

*Que notícias me dão dos amigos?  
Que notícias me dão de você?  
Sei que nada será como está, amanhã ou depois de amanhã  
Resistindo na boca da noite um gosto de sol*

*Num domingo qualquer, qualquer hora  
Ventania em qualquer direção  
Sei que nada será como antes, amanhã*

*Que notícias me dão dos amigos?  
Que notícias me dão de você?  
Sei que nada será como está, amanhã ou depois de amanhã  
Resistindo na boca da noite um gosto de sol.”*

(Milton Nascimento e Ronaldo Bastos, 1972)

## RESUMO

Teodoro Estudita foi um monge e abade do mosteiro de Estúdio que, no final do século VIII e início do IX, atuou em dois significativos acontecimentos no Império Bizantino relacionados às convicções cristãs e aos propósitos e políticas imperiais, isto é, a controvérsia moechiana e a segunda iconoclastia. Além disso, produziu tratados iconófilos e um *Testamento*, no qual pontuou seus principais receios quanto à coerção imperial sobre os mosteiros. O objetivo do presente trabalho consiste em uma análise dessas obras, inseridas em um debate não apenas teológico, mas também político, uma vez que famílias de origem aristocrática como a de Teodoro, dispunham de relevantes funções dentro dos mosteiros, se beneficiando dessas. A segunda iconoclastia seria uma consequência da primeira e da controvérsia moechiana como um meio de controle de grupos do setor monacal e de mosteiros como o de Estúdio. Portanto, a iconofilia de Teodoro seria uma forma de afirmação política e defesa de uma aristocracia monacal.

**Palavras-chave:** Teodoro Estudita – Controvérsia Moechiana – Iconoclastia – Iconofilia – Poder Imperial – Aristocracia.

## ABSTRACT

Theodore the Studite was a monk and abbot of the monastery of Stoudios, who, in the late 8th and early 9th centuries, acted in two significant events in the Byzantine Empire related to Christian beliefs and imperial purposes and policies, that is, the moechian controversy and the second iconoclasm. He then produced iconophile treatises and a *Testament*, in which he pointed out his main fears about imperial coercion over monasteries. The objective of the present thesis consists of an analysis of these works, framing them in a debate that is not only theological, but also a political one, since families of aristocratic origin like Theodore's, had relevant functions within the monasteries, benefiting from those. The second iconoclasm would thus be a consequence of the first and the moechian controversy as an imperial means of controlling groups in the monastic sector and monasteries such as that of Stoudios. Therefore, Theodore's iconophilia should be taken as a form of political affirmation and defense of a monastic aristocracy.

**Keywords:** Theodore the Studite- Moechian Controversy - Iconoclasm - Iconophilia - Imperial Power - Aristocracy.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	12
<b>Capítulo 1. Monasticismo e Poder Imperial: Teodoro Estudita e o Mosteiro de Estúdio (780-826)</b> .....	25
1.1. O monacato e o poder imperial nos séculos VIII e IX .....	26
1.2. O Iconoclasmo como rearticulação das relações entre monges, aristocratas e imperadores .....	37
1.3. Teodoro Estudita e o mosteiro de Estúdio .....	45
<b>Capítulo 2. Teodoro Estudita e o mosteiro de Estúdio durante o segundo iconoclasmo (780-826)</b> .....	56
2.1. O primeiro iconoclasmo (717-787) e a defesa das imagens de João Damasceno .....	57
2.2. Breve conciliação com Niceia II (787) e a ocorrência da controversa moechiana (794-795) .....	68
2.3. O estabelecimento de Teodoro na liderança do mosteiro de Estúdio (799) e o segundo iconoclasmo (815-843) .....	74
<b>Capítulo 3. Teodoro Estudita e a iconofilia como instrumento de afirmação política</b> .....	82
3.1. Escritos sobre a temática iconoclasta por Teodoro Estudita: uma síntese .....	87
3.2. A ideia de Circunscrição e a de Hipóstase .....	102
3.3. O conceito de Protótipo e a questão relacional: Imagem Natural x Imagem Artificial .....	107
3.4. O Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio .....	111
<b>Capítulo 4. O debate em torno dos ícones: tensões entre imperadores, aristocratas e monges nos séculos VIII e IX</b> .....	115
4.1. Teodoro Estudita e o poder imperial .....	116
4.2. Retórica dos ícones e dinâmica política .....	126
4.3. O mosteiro de Estúdio à morte de Teodoro .....	135
<b>Considerações finais</b> .....	141
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	145

## **Lista de Ilustrações**

Figura 1: Mapa dos Temas da Ásia Menor no século VII.....	27
---	----

## Introdução

O iconoclasmo bizantino foi uma batalha travada em torno dos ícones entre os séculos VIII e IX, na qual imperadores proibiram sua produção e culto dentro de um Império Cristão. As causas desse fenômeno são ainda objeto de intensos debates historiográficos.

Alguns autores sobre a temática como Alain Besançon (1997) acreditam que sua finalidade se encontrava em pretextos meramente religiosos, como a questão da fé desses imperadores, enquanto que outros como Marie-France Auzépy (2008), Renato Viana Boy (2007) e Timothy Gregory (2005) consideram razões políticas para a eclosão da iconoclastia, uma vez que o Império passava por dificuldades administrativas e governamentais, que levaram a uma crise no trono imperial e perda de importantes territórios, além da força e influência monástica crescente.

Já a controvérsia moechiana foi uma série de ações que um grupo de monges entre os anos de 794 e 795 executaram contra o divórcio e o segundo casamento do imperador Constantino VI (776-797), causando muitos embates entre os mesmos e o imperador, em um cisma que perdurou até 811.

O presente trabalho abordará o período de iniciação de Teodoro Estudita na vida monástica bizantina em 780 até sua morte em 826, intervalo de tempo no qual testemunhou o fim da primeira fase iconoclasta (717-787) e participou e atuou na denominada controvérsia moechiana (794/795-811) e na segunda fase iconoclasta (815-843), por meio de sua influência e posição sobre esses temas, além da escrita de tratados em defesa dos ícones contra os argumentos iconoclastas.

Tais ações o colocaram no epicentro desses episódios que serão tratados nesta pesquisa que propõe uma análise de suas obras sobre os ícones pelo prisma da tensão existente entre aristocracia, poder imperial e o monacato, neste caso, o mosteiro de Estúdio, buscando entender a dinâmica do conflito social e político em torno da controvérsia moechiana e da iconoclastia.

Há de se destacar a relevância de Estudita para os pesquisadores do século IX bizantino, devido não somente aos importantes relatos fornecidos pelo monge sobre os eventos ocorridos no período, mas também por sua vivência e ação nos mesmos (CHOLIJ,

2009, pp. 11-16). O presente trabalho vai de encontro a essa necessidade de mais pesquisas sobre a temática, em decorrência da escassez de estudos mais amplos acerca da biografia de Teodoro Estudita e sobre suas obras, além de suas ações nos eventos estudados aqui, principalmente em relação ao acesso a tais documentos por pesquisadores brasileiros.

Sabe-se que estudos sobre Teodoro e seus escritos só foram se tornando mais populares em virtude dos avanços em pesquisas que se direcionavam a críticas de textos atribuídos ao monge e à arquitetura bizantina (CHOLIJ, 2009, p. 11-16), como posteriormente ocorrerá acerca também de informações sobre o mosteiro de Estúdio.

Até o fim do século XIX e início do XX haviam ainda poucas informações sobre Teodoro e seus escritos fora do ambiente monástico, o que só se modificou a partir do surgimento de biografias do monge, como a escrita por Alice Gardner (1905), utilizada no presente trabalho, e de monografias e edições críticas de parte dos escritos de Teodoro a partir de 1960, como os trabalhos dos bizantinistas alemães George Fatouros (1992), que fez uma edição crítica de suas cartas, e Thomas Pratsch (1998) que fez também um estudo biográfico (CHOLIJ, 2009, pp. 11-16).

As dificuldades em produzir biografias completas e mais abrangentes sobre Teodoro Estudita derivam das fontes e seu difícil acesso, como no caso das “catequeses”, além também da falta de interesse de historiadores nas mesmas, devido ao seu caráter de “pregação” (CHOLIJ, 2009, pp. 11-16).

Desse modo, apesar da análise da vida e obra de Estudita do ponto de vista religioso, o livro de Roman Cholij, *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness*, de 2009, mas que teve primeira publicação como uma tese de doutorado em Teologia, em Oxford, datada de 1996, é um dos trabalhos mais completos e recentes que temos acesso, devido à facilidade da língua, por ter sido produzido em inglês. Por isso, o mesmo será aqui utilizado e aproveitado para o maior entendimento dos ideais monásticos e cristãos do monge, além de suas obras ao longo do presente trabalho.

Cholij, em seis capítulos, fez o que ele chama de um estudo do pensamento de Teodoro Estudita a partir de temas como o rigor do abade para com a questão da obediência e da autoridade, o que teria feito com que Teodoro entrasse em conflito com o poder imperial por mais de uma vez. Isso seria em decorrência do valor que o monge

dava à hierarquia, já que enquanto um representante de Deus na Terra, o imperador deveria ser obediente às leis da Igreja por não se encontrar acima das mesmas. A crítica de Teodoro, segundo o autor, estaria justamente no fato de que por duas vezes imperadores foram contrários aos desígnios cristãos – durante a controvérsia moechiana e a iconoclastia.

A análise de Cholij destaca-se ainda pela importância de determinados ritos para o pensamento de Teodoro, tais como a santificação, o batismo, a eucaristia e as heresias, baseando-se em suas obras e cartas. Para o autor, faltam pesquisas que abarquem a biografia do monge em conjunto com estudos de Teologia, sendo o seu livro, uma forma de preencher essa lacuna.

Destaca ainda a importância na ênfase na reforma monástica e regras instituídas por Teodoro que deveriam ser melhores analisadas por historiadores, por se tratarem de materiais imprescindíveis para o entendimento do envolvimento do monge nos acontecimentos dos séculos VIII e IX referentes à Igreja. De acordo com o autor, a luta de Teodoro foi em razão dos valores cristãos, sendo seu legado o de um homem de fé que contribuiu como líder para a organização da vida na Igreja e que teve como missão a defesa e o fortalecimento do monasticismo.

Além dessa obra mais completa sobre a vida e trabalhos de Teodoro, temos também o livro de Torstein Tollefsen, *St Theodore the Studite's Defence of the Icons: Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*, de 2018, no qual procurou abordar não somente a biografia de Teodoro Estudita, mas também uma análise de seus *Antirréticos* a partir do ponto de vista filosófico, discutindo os principais argumentos dessas obras através dos argumentos aristotélicos que foram utilizados pelo monge.

Baseando-se nos três *Antirréticos*, o autor escreveu quatro capítulos, divididos de acordo com temáticas recorrentes nos primeiros, iniciando com uma discussão acerca do método e lógica utilizados por Teodoro, para discorrer nos demais sobre “Circunscrição”, “Relação” e “Imagem Verdadeira/Ídolo Enganoso”, conceitos utilizados e explorados pelo monge para sua defesa da iconofilia.

Tollefsen denomina a defesa dos ícones de Teodoro como filosófica, sendo o seu propósito demonstrar que Cristo era um ser humano e que por isso poderia ser representado e que essa representação poderia ser venerada, pois seria o mesmo que



venerar o próprio Cristo. Para o autor, a doutrina icônica de Teodoro era inovadora na história da doutrina cristã, sendo então este o seu legado.

Do nosso ponto de vista, ambos os estudos são relevantes para a nossa pesquisa, no entanto, analisam os escritos de Teodoro a partir de uma perspectiva teológico-filosófica, deixando escapar outras questões que abarcam o campo político. Antes de ser um monge e depois hegúmeno<sup>1</sup>, Teodoro era parte de uma família de aristocratas e transferiu sua influência para suas novas funções dentro do mosteiro.

Recentemente, Óscar Prieto Domínguez (2020) em *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*, fez uma análise das obras escritas durante e após o período iconoclasta, não do ponto de vista teológico, mas de uma perspectiva social, política e religiosa em conjunto, assim como pretendemos, apontando que mesmo clandestinamente esses textos circulavam entre grupos da alta posição hierárquica dentro do setor monacal, com as finalidades ideológica e de propaganda.

Para o autor, a escrita era utilizada como forma de poder para os iconófilos que se apoderaram da narrativa iconoclasta como forma de produzir e difundir seus ideais, tornando-se referência na temática, conduzindo a narrativa da mesma em prol de seus interesses entre grupos de círculos literários.

Logo, não podemos afirmar que Teodoro agia simplesmente como um defensor dos valores e morais cristãs, ainda mais quando se analisam as suas relações com determinados imperadores, como no caso da imperatriz Irene - exploradas posteriormente - quando procedeu de acordo com os seus interesses pessoais, abandonando seus preceitos cristãos e monásticos.

É preciso deixar claro também que não estamos afirmando que ele não se importava com os princípios pelos quais assegurava batalhar, mas que é necessário examinar também o período turbulento no qual iniciou sua vida monástica e em que protagonizou dois importantes acontecimentos que envolviam não somente questões religiosas como também políticas que influenciavam ativamente em suas funções e modo de sobrevivência como monge, hegúmeno e aristocrata.

---

<sup>1</sup> Superior, líder do mosteiro. Similar ao termo “abade” utilizado no Ocidente. Para mais informações: KAZHDAN, 1991, pp. 907-908, verbete “Hegoumenos”.

Nossa tese se concentra, assim, no debate acerca da iconofilia enquanto um debate político, uma vez que as famílias aristocráticas bizantinas detinham importantes funções dentro dos mosteiros, já que muitos monges e hegúmenos faziam parte das mesmas, além do suporte material e financeiro que elas concediam também a esses espaços e o fato de os mesmos abrigarem relíquias e ícones que traziam grandes peregrinações de fiéis.

Destaca-se nesse período o aumento do número de monges e mosteiros a partir da segunda metade do século VIII, reorganizados em redes de amizade como as construídas pelos monges Estuditas em uma espécie de “modelo dinástico”, no qual a liderança do mosteiro passou de Platão para o seu sobrinho Teodoro, isto é, entre membros de uma mesma família, além da relação de dependência que pelo menos oito mosteiros - entre eles o de Sacúdio, fundado por tio e sobrinho - mantinham com Estúdio, já que seguiam suas regras e as de seu hegúmeno (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 16-19).

Portanto, postulamos que o segundo iconoclasmo ocorreu como uma forma de controle dos mosteiros independentes como Estúdio e que a controvérsia moechiana foi um gatilho para a ocorrência do mesmo, visto que monges e mosteiros se beneficiavam e cresciam em decorrência da aristocracia, além de se envolverem e intervirem em assuntos imperiais, mas também como uma forma de fortalecimento do poder imperial, já que passava por este a questão da dependência e/ou independência desses mosteiros e dessa aristocracia que também almejava ver-se emancipada do soberano.

Julgamos a relevância de tal pesquisa em decorrência de inquietações ainda existentes acerca da temática iconoclasta, particularmente em relação a estudos que tratam da mesma do ponto de vista do poder e dos conflitos sociais e políticos, uma vez que nossa fonte principal é normalmente analisada da perspectiva religiosa por tratar-se de um documento teológico, isto é, os escritos do monge Teodoro Estudita em defesa dos ícones também conhecidos como *Antirréticos*, além de seu *Testamento* para o mosteiro de Estúdio, que nos deixa mais clara essa posição de Teodoro temerosa em relação à sua independência. Visamos, assim, uma inserção no debate nacional e internacional sobre a temática, de modo a contribuir para a elucidação e melhor compreensão do período.

Em relação às fontes aqui analisadas, além das principais, que se referem à Estudita e seus argumentos contra os iconoclastas, serão utilizadas também versões das

mesmas traduzidas para a língua inglesa, já que as originais encontram-se em grego<sup>2</sup>, de autoria e traduzidas por Thomas Cattoi (2015)<sup>3</sup>. É preciso destacar que as passagens que serão analisadas dessa fonte e das demais, além de excertos e citações diretas ao longo do texto, se apresentarão traduzidas por nós para a língua portuguesa. No caso das fontes também colocamos, nas notas, as versões inglesas das edições utilizadas.

Nosso método de leitura se baseará na interpretação das mesmas como um debate político, a partir da análise de conceitos utilizados pelo monge para explicitar sua iconofilia, mas, ao mesmo tempo, inserí-las na dinâmica política de Bizâncio.

Nesse compilado podemos encontrar uma introdução do autor na qual discorre sobre a vida do monge Estudita e um pouco sobre os seus escritos. Sobre o material traduzido, foi reunido por Cattoi as *Três Refutações Iconoclastas* separadas, ou *Antirréticos*, os *Sete Capítulos contra os Iconoclastas*, *Algumas Questões colocadas aos Iconoclastas* e a *Carta de Teodoro para o seu tio Platão sobre a Veneração das Imagens Sagradas*, os quais nos deteremos aqui, além ainda da *Refutação e Subversão (pelo mesmo Teodoro) dos Poemas Ímpios* e as *Odes*. Além disso será também utilizada a versão inglesa do *Testamento de Teodoro para o mosteiro de Estúdio*, traduzido e analisado por Timothy Miller (2000)<sup>4</sup>.

Referindo-se às demais fontes, contaremos ainda com os *Três Tratados em Defesa das Imagens Divinas*, escritas pelo monge e santo João Damasceno<sup>5</sup> na primeira fase iconoclasta, reunidos e traduzidos por Andrew Louth (2003)<sup>6</sup>, em conjunto com as *Atas*

---

<sup>2</sup> Os escritos originais em grego podem ser acessados através do seguinte endereço eletrônico: <http://patristica.net/greeca/>. No compilado referente a Teodoro Estudita é possível ter acesso não somente aos escritos contra os iconoclastas, mas também ao seu *Testamento* entre outras obras.

<sup>3</sup> STUDITE, Theodore The. In: CATTOI, Thomas (Translated and Introduced). *Ancient Christian Writers: Writings on Iconoclasm*. New York: The Newman Press, 2015.

<sup>4</sup> MILLER, Timothy. *Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*. In: THOMAS, John; HERO, Angela Constantinides (edited by). *Byzantine Monastic Foundation Documents: A complete translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000. pp. 67-83.

<sup>5</sup> As obras de João Damasceno originais também podem ser encontradas em <http://patristica.net/greeca/>.

<sup>6</sup> DAMASCUS, ST John of. In: LOUTH, Andrew. (Translation and Introduction). *Three Treatises on the Divine Images. St. John of Damascus*. First Edition. New York: ST Vladimir's Seminary Press, 2003.

do Patriarcado de Constantinopla, reunidas por Venance Grumel<sup>7</sup> (1989); a *Ata do Concílio Iconoclasta de 754 em Hieria*<sup>8</sup> e a *Ata do Concílio de Nicéia de 787*<sup>9</sup>.

Outra questão que precisa ser delimitada nesta introdução se refere ao fato de que não lidamos com o monacato bizantino de forma geral, uma vez que estamos tratando de um setor social vasto e que dispõe de suas próprias leis e regras de acordo com os princípios do seu hegúmeno de cada mosteiro. Desse modo, a investigação centra-se nas relações estabelecidas pelo mosteiro de Estúdio, seu hegúmeno e seus membros com o poder imperial e, de modo geral, com os mosteiros independentes.

É preciso salientar ainda que nossas inquietações sobre o tema não surgiram no decorrer do curso de doutoramento com início em 2017, no Programa de Pós Graduação em História, da Universidade Federal de Ouro Preto, mas já desde o Trabalho de Conclusão de Curso<sup>10</sup> no decorrer da Graduação em História/Bacharelado em 2014, e também durante o curso de Mestrado com dissertação<sup>11</sup> defendida em 2016, ambos pela mesma instituição.

Se, durante a graduação, a preocupação encontrava-se em torno da motivação que movimentou o início do iconoclasmo e o entendimento da imagem enquanto um mecanismo de poder que atendia a diversos interesses, concebendo-o enquanto uma ação política, no mestrado nossa atenção voltou-se para a eclosão da iconoclastia, com ênfase em seu primeiro período (717-787), a partir da análise das obras do monge e, posteriormente santo, João Damasceno, também em defesa das imagens sagradas, situando tais obras em um debate que analisasse essas imagens dentro da natureza do poder, com a finalidade de compreender a representação imperial através da perspectiva de Damasceno, uma vez que o mesmo encontrava-se em um mosteiro fora dos domínios

---

<sup>7</sup> GRUMEL, Venance. *Le patriarcat byzantine. Série I, les registes des actes du patriarcat de Constantinople. V. I, Les actes patriarches, fasc. II et III. Les registes de 715 à 1206*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1989. Deuxième édition revue et corrigée par Jean Darrouzès, 1989.

<sup>8</sup> *Epítome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754*. Disponível in: Medieval Sourcebook, website <www.fordham.edu> acesso em: 21/01/2020.

<sup>9</sup> *Decree of Secound Concil of Nicea, 787*. The decree of the Holy, Great, Ecumenical Synod, the Second of Nicea. Disponível in: Medieval Sourcebook, website <www.fordham.edu> acesso em: 21/01/2020.

<sup>10</sup> FERNANDES, Caroline Coelho. *Cristianismo e imagem no Império Bizantino, séculos VIII e IX*. Monografia de Bacharelado. UFOP. DEHIS, 2014.

<sup>11</sup> FERNANDES, Caroline Coelho. *A crise iconoclasta no Império Bizantino e a defesa das imagens de São João Damasceno: um debate sobre autoridade política*. Dissertação de Mestrado, UFOP, PPGHIS, 2016.

bizantinos, e como o monge utilizava-se dos mesmos argumentos em defesa das imagens para também uma defesa de um ideal de imperador.

Posto isto, não será realizada na presente pesquisa uma simples continuação do entendimento desse conflito por ser trabalhado o segundo iconoclasmo, mas uma análise mais detalhada dos agentes envolvidos nesses embates - imperadores, monges e aristocratas - de modo a construir uma nova perspectiva do imbróglio, no que concerne o debate sobre os ícones tratado como um debate referente às questões que envolviam problemáticas do setor aristocrático/monacal.

De grande relevância para a sociedade bizantina, o setor monacal foi fundamental enquanto componente dessa estrutura, uma vez que mantinha influência desde o âmbito social ao econômico, político, religioso, educacional e cultural do Império (KAZHDAN, 1991, pp. 1392-1394). Seguindo os modelos orientais, sua origem está no crescimento e difusão do cristianismo no Império Romano pouco antes da conversão do imperador Constantino (306-337) quando as perseguições aos cristãos já então diminuam (TALBOT, 1985, pp. 229-241).

Como em Bizâncio predominou o modelo monacal de Basílio de Cesareia, que se diferenciava do ocidental, destacam-se algumas semelhanças como o fato de possuírem riquezas e privilégios fiscais (KNOWLES, 1969). Em relação à forma de organização, como os mosteiros bizantinos não se dividiam em ordens como as beneditinas e franciscanas, mas sim através de uma única ordem, na qual seguiam os ensinamentos de São Basílio, cada convento se responsabilizava e dispunha de suas próprias regras elaboradas pelo seu fundador (TALBOT, 1985, pp. 229-241):

O convento era dirigido por um superior, eleito pelos membros da comunidade monástica. Ela era responsável pelo bem-estar espiritual e material das freiras a seu cargo e tinha que combinar os talentos de empresária, psicóloga e líder espiritual. A abadessa ocupava essa posição por toda a vida e só podia ser deposta por causa grave. (TALBOT, 1985, p. 235)

Sobre suas atribuições, os mosteiros funcionavam ainda como lar de idosos, hospitais e também abrigavam grandes bibliotecas, ícones e relíquias, além de possuírem bens e propriedades, com os quais se mantinham e realizavam atividades filantrópicas. Esses bens e propriedades ficavam sob domínio dos mosteiros de acordo com a constituição do Império, isentos de impostos, pois provinham de doações, já que para a

população bizantina fazer doações aos conventos era visto como um dever piedoso, tendo como recompensa a comemoração após a sua morte através de orações para sua salvação, como pode ser percebido nas leituras das *typikas* (TALBOT, 1985, pp. 229-241). Para Kazhdan,

Em geral, cada mosteiro tem seu superior (*hegoumenos*), mordomo (*oikonomos*), sacristão (*ekklesiarches*) e outros oficiais encarregados da supervisão do refeitório, do tesouro e dos arquivos. A maioria dos mosteiros possuía terras agrícolas e outras propriedades que forneciam alimentos para os monges e receitas para manter os edifícios e as operações do mosteiro. (KAZHDAN, 1991, pp. 1391-1392).

No que se refere aos indivíduos que entravam e se dedicavam à vida monástica, sabe-se que as razões poderiam ser vocacionais ou relacionadas a demandas de sobrevivência e momentos de crise, dado que muitos jovens bizantinos tentavam escapar do pagamento de impostos e dos serviços militares evitando, assim, deveres públicos que muitas vezes os colocavam em perigo, principalmente em tempos de conflitos, sejam eles externos e internos (TALBOT, 1985, pp. 229-241).

Como já mencionado, os mosteiros tinham também função de caridade, sendo importantes lugares de ajuda aos mais necessitados, onde

monges e freiras prestavam uma variedade de serviços comunitários. Já mencionamos que a comida gratuita era geralmente disponibilizada para os pobres; distribuições eram feitas no portão do mosteiro em uma programação regular. Em festas especiais, podia até haver distribuições de moedas de baixo valor (TALBOT, 1985, p. 237)

No entanto, há de se destacar que nem todos os mosteiros podiam fazer esses trabalhos, uma vez que enquanto alguns conseguiram acumular riqueza através das doações sobrevivendo por muitos séculos, outros encontravam dificuldades para se manter (TALBOT, 1985, pp. 229-241).

Dentro dos mosteiros, os mesmos se estruturavam e funcionavam a partir do comando dos hegúmenos que eram vistos como pais e mães dos monges e monjas, ao passo que estes eram considerados seus filhos espirituais. Os mosteiros femininos encontravam-se nas cidades e não nas áreas rurais para maior segurança das mulheres que ali se encontravam (TALBOT, 2009, pp. 257-276).

Estabelecidos, os internos(as) eram dividido(a)s em dois grupos, nos quais os mais educados e letrados ocupavam funções administrativas, enquanto que os que tiveram

pouco acesso à educação ou não eram alfabetizados destinavam-se a trabalhos braçais, de modo que o nível social e função de cada membro fosse refletido no seu grau ou não de instrução (TALBOT, 2009, pp. 257-276).

Além disso, os nobres e aristocratas podiam aspirar à vida monástica e possuíam alguns privilégios, como o fato de terem seus próprios funcionários e nutrição, pois considerava-se difícil que os mesmos conseguissem mudar radicalmente o seu estilo de vida. Como possuíam muitos bens, uma grande parcela desses nobres e aristocratas fazia ainda doações generosas aos mosteiros como forma de renúncia à vida secular. Assim, essas instituições foram aos poucos se tornando grandes proprietárias de terras e outros bens, apesar das restrições que foram impostas ao longo dos anos por alguns imperadores para a aquisição de bens pelos monges (TALBOT, 2009, pp. 257-276).

No que tange à existência de escravos nesses espaços, a presença dos mesmos era proibida de acordo com as regras estipuladas por Basílio de Cesaréia no quarto século e por Teodoro Estudita no nono século, devido a posse dos mesmos ser permitida somente aos que estivessem fora da vida monástica (TALBOT, 2009, pp. 257-276).

Em relação aos princípios que regiam as estruturas monásticas, como todas as instituições dentro do Império, os mosteiros também deveriam seguir normas que somente no século V foram estipuladas, relativas à disciplina, respeito à hierarquia eclesiástica e maior atenção do clero para com o setor, o que levou à inserção oficial dos mosteiros na estrutura eclesiástica durante o Concílio da Calcedônia em 451 (ALBERIGO, 1995), onde ainda se proibiu a construção de mosteiros sem a autorização do bispo local e

obriga também os monges da cidade e do campo a permanecerem submissos ao próprio bispo, a não descurarem da *stabilitas loci* para dedicar-se às atividades mundanas, e a não deixar o mosteiro sem permissão do ordinário. Reforça-se a proibição tradicional de admitir o escravo na vida monástica, a não se fazer com o consentimento de seu senhor, e recomenda-se também que o bispo zele pelos mosteiros da cidade. O c.3 – que proíbe o bispo de assumir a administração de bens seculares – também remonta a uma proposta do imperador. Ele parece visar sobretudo aos eclesiásticos, mas inclui na proibição também os monges. O c. 23 também faz referência ao contexto urbano, e às suas implicações práticas, formulando para clérigos e monges a proibição de ficarem em Constantinopla sem terem sido autorizados pelo próprio bispo. Outro indício das preocupações a esse respeito temos no c.18, que proíbe as associações secretas de clérigos e monges voltadas contra o bispo ou outros clérigos. Enfim, o c. 24 – que veda a secularização do mosteiro – significa o controle do bispo sobre a manutenção dos mosteiros e seus

bens, mas ao mesmo tempo oferece proteção ao mosteiro. Esse conjunto de normas constituía, pois, uma tentativa orgânica de disciplinar o fenômeno monástico, embora considerando sobretudo sua forma cenobítica. Elas serão retomadas depois pela legislação justiniana, que estenderá o controle inclusive sobre as fundações de tipo anacorético. (ALBERIGO, 1995, p. 104-105)

Entretanto, foi no decorrer do governo de Justiniano (527-565) que Constantinopla passou a ter um importante centro monástico, já que para o imperador o Estado deveria estar a par da situação dos mosteiros, com a elaboração de uma legislação que compensaria a falta de regras monásticas como as de São Bento no Ocidente, como pode ser observado em suas *Novellae* (BRÉHIER, 1969, pp. 346-461).

O então imperador, no prefácio de suas leis, expressou sua admiração pelos monges e mosteiros, devido à relevância dos mesmos para a intercessão de Deus para com a salvação do Império, reafirmando, assim o interesse do Estado no desenvolvimento dos mosteiros, conquanto se possa exigir destes disciplina e obediência ao seu governo (BRÉHIER, 1969, pp. 346-461). Percebe-se aqui como a condição de existência e coexistência desses espaços no Império se devia à sua boa relação para com o imperador e seus ideais, o que foi um desafio para os monges Estuditas e seu mentor, Teodoro.

Ainda sobre essas leis, Justiniano aplicou também condições para a fundação de novos mosteiros e as obrigações para os mesmos, tais como a proibição de construir novas fundações sem que um bispo local abençoasse e cravasse uma cruz no ponto onde essas seriam erguidas, reforçando o poder do bispo, tal como definido no Concílio da Calcedônia, estabelecendo, dessa forma, que o comando dos mosteiros fossem realizados por um superior escolhido em assembleia de monges por meio de votação, mas que seria instituído apenas com a aprovação do bispo (BRÉHIER, 1969, pp. 346-461). Justiniano também

(...) conferiu aos mosteiros privilégios econômicos particulares como o direito de herdar de cidadãos privados, a proibição de confisco de suas propriedades, formas benéficas de alugar suas terras, mas, mesmo assim, até o século IX, os mosteiros continuaram sendo proprietários predominantemente modestos, mais frequentemente recompensados pela solenidade das doações reais de terras; É plausível supor que, durante a iconoclastia, muitos mosteiros perderam seus edifícios e seus ativos líquidos. No século X, os mosteiros começaram a adquirir quantidades substanciais de bens imóveis. (KAZHDAN, 1991, pp. 1392-1393)



É preciso ressaltar também que a legislação civil de Justiniano não se referia à vida interior dos mosteiros, uma vez que cada um mantinha suas próprias regras disciplinares e punições para quem ferisse as mesmas, de modo que tal legislação fosse ainda retomada e concluída somente durante o Concílio Quinissexto (692), que teria, ademais, definido as deliberações acerca da defesa da integridade dessas instituições, referente às diversas tentativas de secularização das mesmas (BRÉHIER, 1969, pp. 346-461).

John McGuckin (2008) e Alice-Mary Talbot (2009) consideram a atividade monástica como um dos setores mais controversos da sociedade bizantina, pelos mesmos terem sido estabelecidos inicialmente para que os indivíduos cristãos pudessem abdicar de seus bens e valores familiares. Porém, o que se viu foi, aos poucos, os mosteiros tornando-se parte da estrutura social do Império, principalmente no que dizia respeito à participação dos monges em sínodos, peregrinações e até mesmo negócios.

Essas liberdades teriam conduzido os monges para o centro de tensões sociais e políticas dentro do Império (McGUCKIN, 1993, pp. 39-58) que podiam terminar mal ou bem para os mesmos, como nas vezes em que tiveram apoio na corte imperial, fazendo com que a escolha do novo Patriarca fosse do meio monástico:

na maior parte do tempo, porém, o partido monástico manifestou oposição não apenas a qualquer controle imperial sobre a Igreja, mas também à hierarquia eclesiástica mais elevada, considerando esta demasiado mundana. Sua força consistia na proximidade que mantinha com a opinião pública. (RUNCIMAN, 1978, p. 93)

Esses conflitos podem ser observados no decorrer de toda a história bizantina, sendo por isso nossa escolha de analisar duas delas que ocorreram entre os séculos VIII e IX, de modo a compreender essa complexa relação entre monges, aristocracia e Estado.

O presente trabalho se dividirá em quatro capítulos. No primeiro será tratado acerca do monacato bizantino no decorrer dos séculos VIII e IX e sua relação com o poder imperial, além da rearticulação promovida pela iconoclastia nas relações existentes entre monges, aristocracia e imperadores, com ênfase no mosteiro de Estúdio e em seu hegúmeno Teodoro Estudita.

O segundo será composto pela exposição da conjuntura na qual viveu Teodoro e também daquela que o antecedeu, visto que para o entendimento da controvérsia

moechiana e do segundo iconoclasmo, é necessário compreender o primeiro e o que levou à sua eclosão no início do século VIII.

Por isso, será apresentada a primeira fase iconoclasta e seu principal opositor, o também monge João Damasceno e sua defesa das imagens sagradas, o período de hiato entre as duas fases que se inicia em 787 com o concílio de Nicéia II e 815 com o retorno da política imperial contrária aos ícones e, por último, o estabelecimento de Teodoro Estudita enquanto hegúmeno de Estúdio e o retorno da iconoclastia.

O terceiro capítulo será composto por uma análise detalhada das obras de Teodoro em conjunto com um debate acerca das semelhanças e diferenças entre seus trabalhos e os de João Damasceno, seu antecessor em defesa dos ícones, para maior entendimento de seus ideais.

No quarto e último capítulo será analisado o debate em torno dos ícones de Teodoro e sua dinâmica política, em conjunto com suas relações com o poder imperial, finalizando com uma exposição da situação do mosteiro de Estúdio após seu falecimento e o fim definitivo da iconoclastia.

## Capítulo 1

### Monasticismo e Poder Imperial: Teodoro Estudita e o Mosteiro de Estúdio (780-826)

Em estudos como o presente acerca da temática monacal no decorrer da crise iconoclasta bizantina, que se refere às relações e tensões entre monges e poder imperial, faz-se necessário atentar-se para o fato de que não seria possível fazê-lo sem mencionar o mosteiro de Estúdio e Teodoro Estudita, precursor e hegúmeno do mesmo. Neste caso é primordial, já que estamos lidando com um período turbulento, no qual Estúdio foi de suma importância para os acontecimentos anteriores e no decorrer da segunda fase da querela das imagens.

Inaugurado no século V, em 453<sup>12</sup>, na antiga região de Psamácia e dedicado a São João Batista, o mosteiro de Estúdio tornou-se mais conhecido apenas no século VIII durante o iconoclasmo, uma vez que já sob a liderança de Teodoro Estudita (759-826), desempenhou importante posição contrária ao imperador em defesa dos ícones (KAZHDAN, 1991, pp. 1960-1961).

Alcançou maior relevância também devido à reestruturação monacal promovida por Teodoro, quando em fins do século oitavo, incorporou a tradição do mosteiro enquanto uma comunidade de trabalho, deixando de ser apenas um ambiente religioso (KAZHDAN, 1991, pp. 1392-1394).

Além disso, há o fato de estarmos lidando com um período (726-850) – que vai da eclosão do primeiro iconoclasmo e um pouco depois do fim do segundo – no qual monges e mosteiros também passavam por mudanças institucionais com o início de sua expansão, obtendo maior poder e influência na Igreja e na corte, marcando maior presença, do mesmo modo, tanto na sociedade como um todo quanto na economia (HATLIE, 2007, p. 257).

---

<sup>12</sup> Embora Kazhdan cite o ano de 454 como aquele de fundação do Mosteiro de Estúdio, como será observado posteriormente, tal data foi amplamente discutida, devido às fontes da época, sendo considerado que a Igreja de São João Batista tenha sido erigida somente em 463, de acordo com a “Crônica de Téofanes”, enquanto que o texto epigrama da “Antologia Palatina” considera como data provável a de 453, ou seja, antes de 454 (PETRATOS, 2014, p. 6). No presente trabalho consideramos 453 como a mais provável, como nos estudos promovidos por Mango (GİRİTLİOĞLU, 2019, p. 61).

É a partir de então que pode-se observar um aumento significativo na fundação de mosteiros e de indivíduos que entravam para a vida monástica, muitos advindos de famílias mais abastadas, como o caso de Teodoro, que promoviam blocos de alianças que se referiam a interesses em comuns com uma forte ligação de amizades e fraternidades que uniam monges e suas famílias (HATLIE, 2007, p. 264).

Sendo assim, a presente seção será composta por uma análise mais aprofundada do mosteiro de Estúdio e seu hegúmeno Teodoro, seus componentes e ideais, em conjunto com a sua relação com o poder imperial entre os séculos VIII e IX, de modo a compreender melhor como o início da iconoclastia rearticulou as relações entre monges, aristocratas e imperadores.

A relevância de tal análise encontra-se no fato de que muitos foram os conflitos existentes entre essas esferas de poder, uma vez que cada uma agia conforme os seus interesses, em prol de sua sobrevivência, influência e autoridade dentro do Império.

É preciso deixar claro que o recorte no qual se baseia a presente pesquisa compreende o início da carreira de Teodoro Estudita em 780 quando o mesmo se tornou monge, até sua morte em 826 como hegúmeno de Estúdio, uma vez que nosso interesse insere-se notadamente na sua figura e nas suas ações.

No entanto, isso não nos impede de tratar de períodos anteriores e posteriores por estarmos lidando com contextos complexos que não se iniciaram concomitantemente à carreira monástica de Teodoro, sendo necessário explanar sobre essas fases.

### **1.1. O monacato e o poder imperial nos séculos VIII e IX**

O século VIII se iniciou no Império Bizantino em um emaranhado de tensões e conflitos em razão da crise do século VII ocasionada externamente pela expansão islâmica e internamente por uma crise no trono com a perda de importantes territórios em um período marcado por usurpações e anarquia.

Tal crise só foi solucionada a partir de importantes transformações exercidas pelo governo imperial (GREGORY, 2005, p. 185), que se referiam a uma reorganização político-administrativa com a adoção de *themata* que funcionavam como uma subdivisão

militar das Províncias comandadas por um *strategos*, isto é, um comandante, unindo poder civil e militar subordinados ao poder imperial (KAZHDAN, 1991, p. 2034).

Mudanças significativas ocorreram ainda no âmbito religioso, uma vez que, com a perda de Províncias Orientais, perdeu-se também opositores monofisistas<sup>13</sup>, fazendo com que a Ortodoxia Oriental fosse agrupada em torno do patriarca de Constantinopla. (LEMERLE, 1991, pp. 59-67).

Apesar dos *themata* terem surgido durante o reinado do então imperador Justiniano (527-565), todas essas mudanças ocorreram e foram instituídas somente durante o século VII sob o governo da Dinastia de Heráclio (610-711) (MAIER, 1986, pp. 38-81), que se findou com a deposição e morte do imperador Justiniano II em 711, passando por um período de usurpações e anarquia com o trono ocupado pela última vez pelo imperador Teodósio III (711-717), abdicando do poder em prol do comandante do *thema* da Anatólia, Leão III, em 717, que havia conseguido derrotar uma investida islâmica em Constantinopla, trazendo ao Império no próximo século a estabilidade que outrora tivera (HALDON, 2008, pp. 249-263).

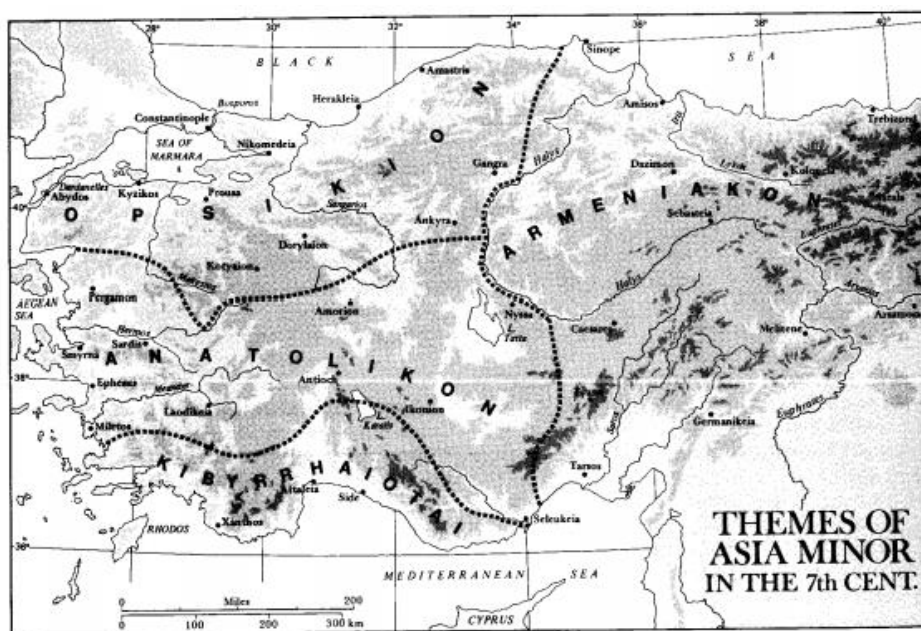


Figura 1: Mapa dos Temas da Ásia Menor no século VII (KAZHDAN, 1991, pp. 2034).

<sup>13</sup> Profissão de fé na qual se admite a existência apenas da natureza divina de Cristo, o que, para Renato Viana Boy (2007), aproxima a iconoclastia desse ideal, uma vez que no Concílio Iconoclasta de Hieria (754) constatou-se “a impossibilidade de circunscrever a divindade de Cristo numa imagem” (BOY, 2007, p. 144).

A partir de então, além de se iniciar o reinado da Dinastia Isáurica, inicia-se também pouco tempo depois de sua subida ao trono, a iconoclastia, um dos contextos pelos quais perpassará a presente pesquisa e será de fundamental apoio para o entendimento das relações de poder existentes no período dos séculos VIII e IX, principalmente entre monacato e poder imperial, conteúdo desta seção. Será apontado não somente o convívio harmônico e muitas vezes de retribuições por partilharem de mesmos interesses, mas também de conflitos por questões divergentes.

É preciso ressaltar que o conhecimento acerca dessa relação é ainda limitado, mas sabe-se o quanto necessário eram para os monges, os imperadores e sua autoridade, uma vez que cabia ao poder imperial a concessão de privilégios fiscais aos mosteiros, além de protegê-los das interferências dos bispos locais e das invasões promovidas por importantes latifundiários vizinhos desses mosteiros (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 7). Desse modo,

A amizade do imperador pelos monges e sua benevolência constante com respeito às fundações monásticas sugerem que o *basileus* obedeceu interesses superiores àqueles dos órgãos fiscais e que a proteção dos monges respondeu a preocupações espirituais, ideológicas e políticas. (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 8)

Essa relação era recíproca e podia ser demonstrada pela presença do imperador nos mosteiros não só pela sua autoridade, mas também simbolizada por meio de orações à sua pessoa ou menção do seu nome, pelas doações oferecidas como as de relíquias e outros objetos, além da presença dos retratos imperiais (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 281-282).

O acesso dos monges aos imperadores se dava a partir de suas redes de amizade compostas pelos membros da aristocracia bizantina, da qual muitos deles faziam parte por causa de suas famílias, o que lhes dava intimidade e influência na corte imperial, principalmente após o fim definitivo do iconoclasmo em 843 (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 22), que resultou no aumento de fortuna e influência do setor monacal nesse período, mas já também anteriormente com o fim da primeira fase iconoclasta entre 787-815 (HATLIE, 2007, p. 273).

Os monges participavam ativamente não somente dentro do Império como parentes e confidentes espirituais, no consolo nos momentos de doença ou até mesmo falecimento, mas também nos campos de batalhas nos quais acompanhavam o imperador,

o que demonstra a existência de relações privilegiadas que faziam com que se atrevessem até mesmo a se oporem ao poder imperial (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 21).

Além disso dispunham também de ajuda espiritual na forma de profecias, como pode ser observado em *Hagiografias*<sup>14</sup> do século IX, que muitas vezes se tornaram realidade, como no caso de um monge que previu a perseguição iniciada pelo então imperador Leão V (813-820) aos monges durante o segundo iconoclasmo (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 137):

as ocorrências de monges-profetas aumentaram entre o nono e o décimo segundo século, provavelmente por causa das fontes mais numerosas. O contexto político e militar é favorável a este tipo de narrativa: o período vê o advento de duas novas dinastias, a promoção de muitos homens fortes e uma série de sucessos militares, especialmente no início de reinado dos Macedônios, que os cronistas justificam recorrendo às profecias dos monges. (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 137)

Essa relação intrínseca podia ser percebida principalmente no fato de a maior concentração de mosteiros estar na capital Constantinopla, isto é, encontrarem-se predominantemente nos centros urbanos, assumindo, assim, relevantes papéis frente a tópicos não só de sua alçada, como em temáticas teológicas, mas também em questões políticas que envolviam demandas imperiais relacionadas a temas estatais ou até mesmo dilemas pessoais (KNOWLES, 1969):

Problemas como a moralidade do casamento de um imperador ou seu segundo casamento, e problemas mais profundos como a veneração da imagem, foram debatidos e às vezes decididos pelos monges da capital, enquanto em certos momentos eram conhecidos por sua tendência à luta e ação violenta. Às vezes, eles se reuniam em grupos e literalmente agiam como "grupos de pressão". (KNOWLES, 1969, p. 126)

É preciso salientar que esse revival do setor monástico, com a nova geração de monges e sua concentração nas cidades, teve início em 770 especialmente na Bitínia, com seus recrutamentos em diversas Províncias, passando para Constantinopla apenas a partir de 800 com a ajuda de Teodoro e seu tio Platão (HATLIE, 2007, pp. 313-314).

No entanto, a compreensão dessas relações perpassa também pela ideia da importância política e do papel da aristocracia nos mosteiros, sendo necessário que se

---

<sup>14</sup> Conceito moderno para um gênero literário bizantino referente às biografias de santos que ilustravam o ideal de vida e comportamentos cristãos. Para maiores informações: KAZHDAN, 1991, pp. 897-899, verbete "Hagiography".

faça um panorama geral de sua definição dentro dessa sociedade e de como a mesma exercia as suas funções, de modo que posteriormente se possa compreender sua relação com as fundações monásticas.

É preciso salientar que na maioria dos textos e autores citados na presente seção é comum que a temática aristocrática seja trabalhada do período que vai do século VIII ao XIII, devido a falta de fontes e documentos que tratam do assunto anteriormente:

“*Aristocracia*”, em sua raiz grega, significa o “*poder dos melhores*” e melhores são aqueles que estão no poder ou o influenciam diretamente. Geralmente, criam uma identidade sócio-política de superioridade para afirmarem seu *status quo*. Apesar do conceito ter origem grega, os bizantinos raramente usavam esse termo para falar de suas elites, o termo normalmente utilizado era *dynastos*, que quer dizer “poderosos”, ou *archontes*, que significa “senhor”. Muito menos havia, em Bizâncio, uma aristocracia institucionalizada, como se observou na Europa Feudal. (DIAS, João Vicente de Medeiros Publio, 2010, p. 23)

Sendo assim, o conceito de aristocracia é uma construção historiográfica moderna (ANGOLD, 1984, pp. 1-9), um conceito fluido que se refere à “classe dominante”, mas também àqueles que exerciam liderança não somente política, como também cultural e moral (KAZHDAN, 1991, pp. 169-170).

Mais do que “classe dominante”, relacionada à hereditariedade, aristocracia em Bizâncio correspondia a dispor de valores morais, espirituais, além de boa educação, isto é, o que definia um indivíduo como aristocrata não era o seu lugar de nascimento, mas sim o lugar que o mesmo ocupava na administração imperial, assim como no conceito moderno de “meritocracia” (ANGOLD, 1984, pp. 1-9).

Sobre a questão da definição, os bizantinos evitavam as palavras “aristoi” e “aristokratia” e usavam “eugenos”, que pode ser compreendida como “bem nascidos”. Seu significado é ambíguo, o que bem se observa no debate acadêmico, no qual de um lado argumenta-se a não existência de uma aristocracia de origem nobre em Bizâncio, como defende P. Bezobrazov, e, de outro, a existência de uma clara distinção entre a antiga nobreza hereditária e aquela por títulos e posição social, defendida por R. Guiland (KAZHDAN, 1991, pp. 169-170).

A aristocracia nos moldes romanos que se caracterizava por uma antiga nobreza latifundiária teria desaparecido na parte Oriental do Império com a crise do século VII,



com a ascensão de famílias aristocratas latifundiárias e militares somente a partir de meados do século IX (KAZHDAN, 1991, pp. 169-170).

Seu estudo pode ainda ser dividido entre “aristocracia Constantinopolitana”, na qual um grupo de notáveis, parte dos altos escalões da sociedade dominava o poder econômico dentro e ao redor de Constantinopla e entre “aristocracia provincial”, na qual habitantes de diversas regiões imperiais, inclusive da capital, mas que investiram nas Províncias de forma a elevar sua posição social, detinham os poderes político e financeiro nas demais cidades e áreas rurais (ÖZTÜRK, 2013, pp. 1-40).

Assim como Michael Angold (1984), Jean-Claude Cheynet (2000) também afirma que a concepção de “elite” não definia a natureza da aristocracia bizantina, o que faz com que os historiadores a interpretem de diversas formas, uma vez que não havia qualquer lei que distinguisse um determinado grupo, mesmo entre os senadores que seguiam o modelo romano numa composição que se submetia à vontade imperial, destacando que poucas famílias permaneceram no nível mais alto por mais de três gerações. Mesmo durante a crise do século VII, os imperadores mantiveram o controle sobre a composição senatorial, pautada na proximidade com o imperador (CHEYNET, 2000, pp. 281-322).

Essa valorização do nascimento enquanto critério para fazer parte de uma “aristocracia” somente vai ter força a partir do século VIII com os imperadores iconoclastas que formaram suas próprias dinastias e indicavam seus familiares para ocupar altos cargos na administração do Império fundando as futuras linhagens, além de também apoiarem a estabilização da aristocracia militar (CHEYNET, 2000, pp. 281-322).

Essas perdas territoriais no século VII fizeram com que surgisse o esquema de *themata*, como já mencionado, que levou ao ressurgimento de uma “aristocracia provincial”, auxiliando na proteção do Império de novas invasões islâmicas (DIAS, 2010, pp. 12-32):

o sistema de *Themata* abrangeu desde o redesenho das províncias, organização e mobilização militar, até os métodos de captação de impostos. O sistema de *Themata* se originou, segundo John Haldon, das antigas forças orientais do tardio Império Romano, ou já Bizantino, que em aproximadamente 630, com a conquista muçulmana, refugiaram-se na Ásia Menor. Segundo, o imperador e também historiador Constantino VII Porfirogênito (913-959), a origem dos *themata* podem ser levada para períodos ainda mais anteriores, como das legiões do início do Império. Dessa forma, a região em que cada exército estava acampado se tornou um distrito, mas com uma denominação grega ao

invés de latina. Assim, as tropas do *Magister Militum per Orientem* originaram o *Thema* dos *Anatolikon*. O *Magister Militum per Armeniam* se tornou o *Thema* dos *Armeniakon*. A única exceção ocidental foi o *Magister Militum per Thracias*, que se tornou o *Thema* de *Thrakesion*. Sua administração se inspirou nos *exarcados* criados pelos imperadores Maurício (582-602) e Heráclio I (610-641), que combinavam o poder militar e o civil nas mãos de uma autoridade: o Exarca. No caso dos *themata*, quem exercia esse poder civil e militar associado era o *Strategos*, “general” em grego. Cada *thema* devia sustentar um exército próprio, formado por um sistema chamado *strateia* que lembra os antigos *limitanei* tardo-romanos: pequenos proprietários rurais que, em troca de isenções fiscais e soldo anual, deviam fornecer pelo menos um soldado a esses exércitos provinciais. (DIAS, João Vicente de Medeiros Publio, 2010, p. 28)

Assim, essa aristocracia com base na liderança dos *themata* a partir do século VII foi pautada tanto pela posição social quanto pela riqueza, sendo o “poderoso” homem bizantino ao mesmo tempo um funcionário da administração do Império e um latifundiário que poderia ser caracterizado ainda como um dignitário imperial que portava títulos de honra, conhecedor refinado do grego e de cultura, dedicado à fé ortodoxa e à Igreja (OSTROGORSKY, 1971, pp. 1-32).

No que se refere ao seu papel dentro dos mosteiros, o principal estava na importância da vida monástica na tradição teológica bizantina que levou muitos membros de famílias aristocráticas a viverem uma vida de reclusão, caridade e fé na superioridade desse estilo de vida, mas também percebendo os mosteiros como forma de controlar essas forças espirituais (MORRIS, 1984, pp. 112-137):

Qualquer que fosse a lógica de sua vocação para a vida religiosa, a mera presença de tantos aristocratas nas fileiras monásticas representava uma notável virada de eventos em uma cidade onde o monaquismo havia estagnado nos últimos tempos. Em pouco tempo, muitos se viram à frente das comunidades, onde exerceram enorme influência sobre os homens e mulheres que vieram até eles. Outros escolheram desempenhar papéis menos proeminentes, mas ainda assim trouxeram consigo uma ampla gama de recursos e perspectivas pessoais, incluindo riqueza, propriedade, aprendizado, um conhecimento ou habilidade profissional específica, talvez, e um conhecimento mais informado do que as pessoas comuns do mundo e seu funcionamento. Além disso, esses aristocratas monásticos também carregavam uma riqueza de hábitos sociais e apegos pessoais nas vidas dos mosteiros. Mesmo que o princípio do chamado monástico exigisse que eles dessem a seus amigos, família, cidade os cuidados do mundo, nunca houve uma ruptura para a maioria dos membros da ordem. Os relacionamentos pessoais cuja história era anterior à sua entrada no mosteiro frequentemente sobreviviam à transição de uma vida para outra. Isso era verdade como regra geral, mas reforçado por circunstâncias específicas. A perseguição de monges por imperadores Iconoclastas foi

um dos fatores que levaram os monges a recorrer a laços mais antigos, em busca de ajuda e encorajamento. Como resultado, muitos deles se tornaram mais dependentes do mundo ao seu redor. Outras crises e dificuldades que visitaram comunidades monásticas ou pessoas que têm afinidades com elas - uma doença, um acidente ou morte, por exemplo - também atuaram como um mecanismo de gatilho para o despertar e o fortalecimento de laços duradouros ou o aprofundamento e ampliação de relacionamentos existentes. Desenvolvimentos positivos, como o entusiasmo em torno de uma nova vocação ou comunidade monástica recém-fundada, tiveram um efeito semelhante. Em suma, havia uma rede de apegos, nos bons e nos maus tempos, entre os próprios monges, bem como entre os monges e os que viviam no mundo. Isso incluía laços familiares, relacionamentos espirituais, acordos de adoção, amizades e meras alianças com motivação política. Alguns deles foram vistos como mais controversos do que outros, à luz dos apelos tradicionais pelo desligamento do monge do mundo. Todos esses apegos floresceram na época, sejam os relacionamentos afetivos e instrumentais que passaram a ser considerados espirituais, ou os relacionamentos espirituais primordiais que acumularam uma gama mais ampla de obrigações e deveres com o passar do tempo. (HATLIE, 2007, pp. 288-289)

As fundações monásticas imperiais e aristocráticas encontravam-se no centro da vida dessa “elite”, desempenhando o papel de santuário familiar, pois eram utilizadas para a preservação da história de determinadas famílias através da comemoração de seus membros e também como forma de proteger a riqueza das mesmas (ANGOLD, 2009, p. 244-245), já que essas fortunas, provenientes de propriedades patrimoniais, concessões de renda e doações de terras pelos imperadores, eram importantes como donativos para os mosteiros manterem seus status, além das isenções fiscais por serem grandes latifundiários (CHEYNET, 2000, pp. 281-322). Logo, a maioria dos mosteiros não era fundações comuns, mas empreendimentos familiares (DOMÍNGUEZ, 2020, p. 19).

Platão, tio de Teodoro Estudita, foi um dos primeiros nobres a fazer parte dessa geração de monges que fundou mosteiros, no caso o de Sacúdio dentro de uma propriedade familiar, e tornou-se um grande nome na esfera monacal bizantina assim como Teófanos, o Confessor, que fundou o mosteiro de Megas Agros, Nicéforo de Medikion e Metódio que viria a se tornar patriarca tempos depois (HATLIE, 2007, pp. 280-284).

Os bens monásticos advinham de heranças aristocráticas e o fato de quase todos os santos iconódulos pertencerem a boas famílias influentes na administração imperial e com grandes fortunas (CHEYNET, 2000, pp. 281-322), como os casos de São João Damasceno e São Teodoro Estudita, é um dado significativo para a presente pesquisa.

Por isso a ira do imperador Constantino V (741-775) contra os mosteiros, perseguindo-os e confiscando os seus bens durante a primeira fase da querela das imagens (CHEYNET, 2000, pp. 281-322).

Além disso, é preciso ainda destacar o lugar crescente dos monges no séquito e política imperial, uma vez que os mesmos se encontravam não somente no seio familiar do imperador, como também nos campos de batalhas, na administração do Império, ou seja, em todos os setores relevantes da sociedade, devido a sua influência espiritual e posição social (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 21).

Pode-se perceber ainda que essa proximidade entre imperadores e monges cresceu a partir das duas fases iconoclastas, levando à ascensão do monasticismo aristocrático, já que a maioria dos monges existentes no seio imperial faziam parte dessa camada social (BENOIT-MEGGENIS, 2010, 57-99), o que também conduziu à formação do tipo de aristocracia a partir do século X pautada na hereditariedade no decorrer da dinastia Macedônia (867-1056) (DIAS, 2010, pp. 12-32).

É possível perceber a importância das famílias aristocráticas para os mosteiros, já que as mesmas forneciam os instrumentos para a sobrevivência e manutenção desses espaços, uma vez que muitos de seus membros familiares entravam para a vida monástica, o que tornava mais fácil a proximidade e amizade com o seio familiar imperial.

Os mosteiros eram também centros culturais e espirituais nos quais grande parte da população comum e imperadores, os procuravam como forma de buscar ajuda nos mais diversos assuntos e também faziam dos monges os seus confessores em busca de conselhos e até mesmo em momentos de dificuldades, além de abrigarem relíquias de santos que levavam inúmeros peregrinos ao seu contato (TALBOT, 1985, pp. 229-241):

ao lado do patriarca, o desenvolvimento do monaquismo havia criado na Igreja uma outra força, com a qual também se devia contar. Toda a sociedade bizantina prodigalizava aos monges uma admiração sem igual, e a esses homens piedosos, que haviam renunciado ao mundo para se tornarem “cidadãos do céu”, os imperadores eram os primeiros a testemunhar o maior respeito. (DIEHL, 1961, pp. 95-96)

Muitos desses conventos recebiam por parte do poder imperial bens e benefícios como imunidade tributária, já que muitos imperadores se deparavam, no fim de suas vidas, abrigoando-se nesses locais tanto por crença quanto contra sua vontade por terem sofrido um golpe de usurpação, sendo depostos do trono, forçando-os a viverem isolados

e/ou exilados, assim como aqueles que também fossem contrários a determinados governos (TALBOT, 1985, pp. 229-241).

Entretanto, nem tudo era harmonia nessa relação, pois estamos lidando com dois poderes dentro do Império que muitas vezes precisavam se opor para atingir os seus interesses. No caso dos monges, estes por diversas vezes encontraram-se no centro de conflitos frente ao poder imperial, em decorrência da intervenção deste último em assuntos religiosos como no caso da iconoclastia nos séculos VIII e IX e da controvérsia moechiana.

Justamente esse jogo de relações pode ter influenciado na política iconoclasta de Leão III (717-741), devido ao crescimento dos mosteiros, de suas riquezas e poder (DOOM, 2005, pp. 26-27), que se iniciou no decorrer de seu reinado e tornou-se mais forte após o primeiro iconoclasmo. O setor monacal precisou, dessa maneira, desenvolver os seus próprios meios de ação, com base em sua influência na população, uma vez que

alguns desses conventos conservavam relíquias ilustres ou sagrados ícones, aos quais os peregrinos, em determinados dias vinham testemunhar sua veneração, à espera de milagres; e essa era outra causa da influência dos monges. Outros conventos, como o de Studion, eram centros de atividades intelectual ou artística, o que também servia para aumentar-lhes o prestígio e os meios de ação. Muito mais que o clero secular, os monges tinham nas mãos a direção das consciências, e assim muitas vezes orientavam como queriam a alma bizantina. Enfim, os mosteiros eram muito ricos, e suas riquezas aumentavam constantemente mediante novas doações. Em resumo, tudo isso fazia do monaquismo uma força, que muitas vezes interveio nos grandes negócios do estado. Por mais de uma vez os monges se formaram em longos cortejos, a fim de levar ao palácio imperial suas queixas ou sua opinião, e por mais de uma vez essas manifestações tumultuosas, que faziam grande efeito sobre o povo da capital, forçaram a vontade do imperador. Conhecemos o grande papel que os monges representaram na querela das imagens, e a resistência que opuseram aos imperadores iconoclastas. Foram mais longe, no início do século IX, e, sob a influência dos Estuditas, tentaram então libertar a Igreja da autoridade imperial, luta que, sob certos aspectos, lembra o que foi no Ocidente a querela das investiduras. (...) Mas a tentativa feita pelos monges de Studion, com inflexível coragem, é o bastante para mostrar que os monges, como o patriarca, eram um poder que não se podia desprezar. (DIEHL, 1961, pp. 96-97)

Como consequência dessas ações contrárias à autoridade imperial, apesar dos monges continuarem sendo uma grande força no Império que deveria ser observada de perto, mosteiros foram fechados e/ou confiscados os seus bens, como no caso do período da iconoclastia (DIEHL, 1961, p. 98). Durante este período, a influência do setor monacal

levou o imperador Constantino V (741-775) a ações que denegrissem e diminuíssem o prestígio dos monges, de modo que os mesmos perdessem sua influência nas altas camadas sociais bizantinas e na população (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 149).

Alguns monges, apesar dessas perseguições, tentaram reafirmar a sua autoridade dentro do Império recusando decisões doutrinárias vindas do imperador (DOOM, 2005, p. 26), como no caso de João Damasceno no primeiro período e Teodoro Estudita no segundo. Porém, Damasceno foi o único a fazer isso em segurança, através de seus escritos em defesa das imagens, por se encontrar fora dos domínios bizantinos, como já exposto, enquanto que Estudita sofreu retaliações por suas obras e ações, como o exílio.

Entretanto, a partir do século IX, amplia-se o carisma dos monges e sua resistência ao iconoclasmo através de sua influência na aristocracia, uma vez que muitos de seus membros eram de famílias aristocráticas e viviam no entorno de integrantes da corte imperial e do próprio imperador, cessando a perseguição aos mesmos após o fim definitivo da iconoclastia em 843, o que acarretou no aumento e crescimento dos mosteiros (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 9). No fim, quase nada mudou, visto que os monges acabaram por receber de volta os seus privilégios e prestígio (DOOM, 2005, pp. 26-27).

É possível perceber como os monges participavam de praticamente todos os problemas da corte imperial, sejam eles relacionados à vida pessoal do imperador ou do próprio governo, o que nem sempre poderia acabar de forma pacífica, devido aos diferentes interesses existentes nesses relacionamentos, como será examinado neste trabalho nos próximos capítulos, acerca das ações do monge e hoje santo Teodoro Estudita, tanto na denominada controvérsia moechiana quanto no segundo período iconoclasta, de modo a demonstrar os meios de ação monástica em oposição ao Palácio Imperial.

Sua relevância para o monacato bizantino está não somente nos seus escritos e regras que durante anos foram seguidos e respeitados, como também no fato de que por muito tempo os monges Estuditas foram considerados como uma “elite” da estrutura monástica e gozavam de influência sobre os imperadores (KNOWLES, 1969).

## 1.2. O Iconoclasmo como rearticulação das relações entre monges, aristocratas e imperadores

É imprescindível para estudo das relações entre monges, aristocratas e imperadores no decorrer dos séculos VIII e IX a compreensão do que foi a Iconoclastia e as consequências da mesma para com essas conexões. Por isso, torna-se necessário refletir acerca das teorias segundo as quais a historiografia compreende a eclosão do iconoclasmo em 726 e o seu retorno em 815, além do breve período de hiato entre a primeira e segunda fase (787-815), no qual ainda ocorreu a controvérsia moechiana. A partir de então será possível alcançar o entendimento de como esses acontecimentos rearticularam as relações entre monges, aristocratas e poder imperial.

Tais teorias se dividem em religiosas, políticas ou em ambas para alguns estudiosos do período, sendo necessário também abordar a questão das fontes devido à escassez das mesmas, uma vez que nenhum registro propriamente iconoclasta restou após os dois restabelecimentos do culto das imagens (787 e 843) (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

Tanto Averil Cameron (1998) quanto Marie-France Auzépy (2008) intitulam o período iconoclasta bizantino de “Idade das Trevas”, não somente pela falta de documentação, mas também pela dificuldade de interpretar as fontes existentes, uma vez que foram produzidas por iconófilos, aqueles que cultuavam os ícones. A última ainda destaca a característica tendenciosa desses documentos pelo fato de que o período não ficou conhecido pelo nome das dinastias então governantes, ou seja, a Isaúrica e a Amórica, mas sim pela doutrina religiosa imperial.

Sobre as fontes existentes, as mais importantes são a *Cronografia* do monge Teófanos (810-814), a *Breve História* do patriarca Nicéforo (780), ambos iconófilos e testemunhas dos acontecimentos; as *Hagiografias*, as *Atas dos Concílios Ecumênicos* tanto do período quanto anteriores; além das *Atas do Patriarcado de Constantinopla*, os *Libri Carolini*, que compõem a posição do Ocidente sobre a questão, e os escritos teológicos de João Damasceno e Teodoro Estudita (BRYER; HALDON, 2001, pp. 166-258).

A partir de então foi possível que pesquisadores da História Bizantina desenvolvessem teorias que justificassem a decisão do imperador Leão III (717-741) em

dar início à iconoclastia como política de Estado e Religião, como as que serão exploradas na presente seção.

Em relação a autores que escreveram anteriormente aos anos 2000, Charles Diehl (1961) entendia o iconoclasmo enquanto um movimento antimonástico, no qual havia uma tentativa dos monges de libertar a Igreja do poder imperial. Da mesma forma, Steven Runciman (1978) que via o monacato como um perigoso adversário do imperador.

Hélène Ahrweiler (1975) percebia a iconoclastia como uma mudança radical devido à necessidade de enfrentar as ameaças externas com a expansão do islamismo e como uma forma de Bizâncio romper definitivamente com a tradição greco-romana, com a renúncia de pretensões universalistas, uma vez que o que era importante no momento era a sua própria defesa frente aos mais recentes inimigos. Para a autora, isso fez com que o imperador mobilizasse as forças armadas militarizando o Império através dos *themata*, formando uma unidade nacional bizantina, na qual a salvação de uma ideia de nação se daria com a salvação do cristianismo, já que se viam como o povo escolhido.

Para Georg Ostrogorsky (1984), Leão III, por ser originário da parte oriental do Império sofria influências do Islã e judaicas, e que a fé em uma espiritualidade pura teria levado o mesmo a instituir a iconoclastia. Porém, não descarta ainda questões antimonásticas, devido à crescente riqueza e prestígio do setor monacal e também uma forma de o imperador submeter a Igreja aos seus interesses.

Franz Maier (1986) via as decisões de Leão III como uma forma de salvar o Império, dado que uma das consequências do iconoclasmo foi uma forte consolidação do controle estatal com grandes progressos econômicos, além de também não descartar influências islâmicas e judaicas sofridas pelo imperador. Já Paul Lemerle (1991) acreditava que a política religiosa do imperador estava associada a uma necessidade de purificação do cristianismo, devido à idolatria praticada por alguns fiéis e também no ponto antimonástico.

Por último, Alain Besançon (1997) ao fazer uma análise do estatuto das imagens religiosas no decorrer da História e se ater à iconoclastia bizantina, defendia a ideia de que os imperadores iconoclastas queriam exterminar a idolatria se apoiando no *Antigo Testamento*, no qual há a proibição de produção e culto de ícones, em busca da “tradição verdadeira” nas origens cristãs.



Em relação a autores contemporâneos, que trabalham com o período a partir dos anos 2000, para Michael Angold (2002), Leão III concebia o Império Bizantino enquanto uma “nova Israel” que precisava retomar as raízes cristãs do *Antigo Testamento* para poder se equiparar à força do Islã, de modo que a iconoclastia seria um reconhecimento do sucesso da expansão islâmica.

Timothy Gregory (2005) considera a percepção de que tudo não passava de uma tendência autocrática do imperador Leão III como um representante de Deus na Terra, que acreditava que tinha uma responsabilidade para com os seus súditos em relação ao ensino das práticas cristãs corretas impondo, dessa forma, suas crenças pessoais para salvar seu povo da idolatria.

Já Renato Viana Boy (2007) argumenta em favor da questão antimonástica, devido ao alto teor de violência com os monges iconódulos, enquanto Marie-France Auzépy (2008) acreditava que tudo não passava de uma forma garantir a sobrevivência do Império em decorrência do sucesso da expansão islâmica. De acordo com a autora, a iconoclastia pode ser entendida como o uso de um componente religioso como auxílio para a manutenção e salvação do Império.

Robin Cormack (2008) também frisa a ideia da idolatria como fator, mas alerta para o fato de que a situação política da época seria o estopim para a querela das imagens, devido às invasões e perdas territoriais sofridas pelos bizantinos, assim como Clara María Suspichiatti Bacarreza (2010) que aponta ainda as reminiscências de heresias combatidas nos primeiros séculos como possíveis causas.

Jorge Barbé Paiva (2010) percebe a iconoclastia como um movimento contra a idolatria dos cristãos, mas também como um componente antimonástico, devido aos indivíduos que entravam para os mosteiros como modo de ascensão social e de riqueza e privilégios, o que corromperia o monacato. Por fim, John Haldon (2010) acusa pouca relevância na oposição monástica por não se tratar do setor como um todo, sendo o iconoclasmo um movimento totalmente de cunho imperial e de legitimação deste poder.

O problema da compreensão da maioria dos autores está em tratar o setor monástico como um todo, sem pensar suas especificidades e regras próprias estipuladas por cada mosteiro e seu hegúmeno.

Em relação à segunda fase (815-843), os autores mencionados e que trataram especificamente da mesma reforçaram algumas dessas teorias, com destaque para Ostrogorsky com a afirmação de uma tentativa do imperador Leão V submeter a Igreja aos seus domínios, o que não teria conseguido devido à baixa adesão desse segundo período; Maier que defendia que o imperador acreditava que os governos vitoriosos de Leão III e seu filho Constantino V se deram em decorrência da política contrária aos ícones; e Boy e Gregory com a concepção de que o imperador tinha a crença de que as derrotas militares que sofrera estariam ligadas a uma punição divina pelo retorno do culto das imagens.

À vista disso, não poderíamos negligenciar o que aqui defendemos como motivações para a eclosão da iconoclastia em 726 e seu retorno em 815. Em nossa dissertação de Mestrado em 2016, consideramos e concordamos com as hipóteses levantadas por Maier, Auzépy e Cormack que compreenderam a querela das imagens como um modo de defesa do Império frente à expansão islâmica e, assim como Haldon, atemo-nos também na ideia de uma forma de legitimação do poder imperial que havia passado por uma crise e que esta só cessou com a chegada de Leão III ao poder.

Já no que se refere ao seu retorno em 815, assim como Ostrogorsky, acreditamos numa tentativa do poder imperial de se sobrepor à Igreja, porém, também consideramos a oposição de setores monásticos como a de Teodoro e os Estuditas que antes mesmo desse retorno se envolveram em situações contrárias aos ideais e vontades do imperador, como no caso moechiano, além do rápido crescimento dos mosteiros com seu prestígio e riqueza advindos de uma aristocracia monacal nesse hiato de 787-815, inclusive com apoio imperial da imperatriz Irene e de Nicéforo.

Assim, julgamos o segundo iconoclasmo como um movimento antimonástico, uma vez que o imperador buscava submeter os monges Estuditas e outros mosteiros independentes ao seu domínio, pois como já mencionado na seção anterior, a aristocracia bizantina nesse período tinha papel primordial na fundação, organização e administração de mosteiros.

É preciso ressaltar que o início do século oitavo e da dinastia isauriana com Leão III (717-741) foi considerado como um período de transformações e estabilização referentes à composição da aristocracia bizantina embasada no modelo senatorial latifundiário romano (GLYNIAS, 2017, p. 65).

Como já mencionado anteriormente, deixa-se para trás uma aristocracia pautada na nobreza latifundiária para uma nova organizada em torno de “classes dominantes” de acordo com a posição ocupada na administração imperial (GLYNIAS, 2017, p. 65), que além de próxima ao imperador, ainda se submetia à sua vontade (CHEYNET, 2000, p. 282). Entram em cena indivíduos cujo poder encontrava-se em títulos imperiais, patrocínio e serviços, como militares (GLYNIAS, 2017, p. 65).

Com essa mudança e a ascensão de Leão III e sua política-religiosa iconoclasta, subentende-se que alguns grupos da aristocracia monacal podem ter se sentido prejudicados, uma vez que outras lideranças dessa elite emergiram e tornaram-se parte importante do séquito imperial. Esses novos aristocratas, escolhidos a partir de títulos e doações de terras, passaram a ter a função de defensores do poder imperial e do Império, validando as ações e políticas do imperador, como forma de legitimação do mesmo num momento de crise.

Além disso, monges aristocratas e iconófilos seriam uma espécie de traidores por não compartilharem dos interesses imperiais e por retirarem jovens da vida militar em um período marcado pela necessidade de defesa territorial. Teodoro, seu tio Platão e seus monges seriam uma má influência para outras famílias aristocráticas monacais, o que poderia levar à perda de autoridade do poder imperial.

Como exemplo, a partir de um trabalho sigilográfico, Joe Glynnias (2017) discorre sobre essa mudança, ressaltando a carência de fontes para compreendê-la. Por isso se utiliza de selos para demonstrar como os mesmos fizeram parte da apresentação de funcionários reais em Constantinopla, já que não eram somente objetos pessoais, mas também públicos.

Sua análise ocorre a partir dos selos de três funcionários imperiais, Yazid, Beser ou Bashir e Azdras, com foco nos dois primeiros. O autor aponta que os selos de tais indivíduos que os apresentavam como parte dessa “classe dominante”, possuíam salmos e não imagens, o que demonstraria a simpatia dos mesmos com a iconoclastia e os interesses imperiais pelo fato da existência de palavras e não de imagens.

Dessa forma, esses selos eram utilizados como forma de propaganda por serem vistos como ideológicos, isto é, expressões de poder e da iconoclastia (GLYNIAS, 2017,

pp. 79-81), o que para o setor aristocrático era um problema, já que eram os portadores e protetores de ícones e relíquias.

Houve ainda o concílio de Nicéia II (787) que marcava não somente o retorno das boas relações entre monges e a Igreja oficial, como também o crescimento da aristocracia monacal, no qual esse setor adquiriu prestígio e grandes posições, como o fato de monges terem se tornado patriarcas (HATLIE, 2007, p. 357) e o acesso dos mesmos ao imperador e sua família através de suas influências construídas por redes de amizade na aristocracia bizantina como um todo (MEGGENIS-BENOIT, 2010, p. 22).

Além disso, foi no mesmo Nicéia II que, apesar da promulgação do retorno do culto aos ícones, não se viu maiores esforços para punição dos demais iconoclastas - patriarca, bispos, monges - pelo patriarca Tarásio e pela imperatriz Irene (BOY, 2007, p. 118-119), o que, a nosso ver, subentende-se uma brecha para que o iconoclasmo reflorescesse em 815.

Neste sentido, tanto a iconoclastia quanto a controvérsia moechiana se desencadearam enquanto formas de rearticulação das relações entre alguns setores monásticos, aristocráticos e poder imperial. Isso pode ser percebido tendo início ainda no decorrer do primeiro iconoclasmo, onde se encontram relatos de perseguições a monges e mosteiros pelo imperador Constantino V, mas não sendo a causa de sua eclosão.

Como já mencionado, não há uma ação de todo o setor monástico, mas de alguns, no caso, os iconódulos, principalmente os Estuditas pelas suas ações contrárias às demandas imperiais e sua influência na sociedade bizantina durante o segundo iconoclasmo (815-843) e de Damasceno e seus tratados no primeiro.

Apesar dos relatos acerca das perseguições de Constantino V no primeiro iconoclasmo (726-787), fazia parte de sua equipe monges que não se opunham aos seus interesses, uma vez que poucos foram os que na primeira fase conseguiram chamar a atenção das autoridades. Nas palavras de Hatlie:

A melhor explicação parece ser que principalmente Constantino V se preocupava com 'maus monges', monges que, mesmo em pequenos aspectos, perturbavam o equilíbrio e a estabilidade de seu reinado no momento em que ele era extremamente sensível às ameaças de fora. André e Estevão estavam entre esses maus monges em virtude de suas críticas ao estilo de vida geral de Constantino, e Estevão certamente era ainda pior se suas associações com conspiradores políticos fossem, de fato, íntimas. Outros monges foram considerados ruins porque se

alinham com os Iconódulos, violando as políticas religiosas de Constantino. Outros ainda eram detestáveis para Constantino apenas por motivos pessoais durante esses anos, convencidos de que era loucura ele viver a vida dessa maneira. Além dessa consideração, e intimamente relacionado, o imperador pode ter se preocupado com o fato de muitos membros da aristocracia - pessoas como Platão de Sacúdio, por exemplo - se tornarem repentinamente apaixonados pela vida monástica, e talvez ele também estivesse preocupado com o fato de os mosteiros estarem se tornando refúgios para aqueles que procuravam escapar do serviço militar. No final, o único ponto absolutamente claro é que essas perseguições devem ter sido uma completa surpresa para os monges, uma vez que eles não adotaram fortes linhas públicas e políticas contra as autoridades durante todo o período que antecedeu e inclusive o reinado de Constantino e, portanto, eles não estavam preparados para se defender ou contra-atacar quando os problemas começaram. Para colocar as coisas em perspectiva, vale lembrar que a Constantinopla do século oito não era de modo algum a do quinto e início do sexto século, onde homens santos proeminentes exerciam considerável poder político e influência ao lado de multidões de monges profundamente politizados. Não foi nesse tipo de barril de pólvora que Constantino V lançou uma chama nas décadas de 760 e 770, mas sim numa pilha dispersa de cinzas fumegantes. (HATLIE, 2007, pp. 364-365)

O alto teor de violência de Constantino V diante do setor monástico defendido por alguns autores como Boy (2007) como fator para a eclosão da iconoclastia, não se aplicaria, já que tais ações teriam se iniciado somente após a política iconoclasta de seu pai Leão III ter sido instituída. Essas perseguições seriam, assim, uma resposta do imperador às ações de monges e mosteiros isolados como referenciado acima e não uma prática contrária ao monasticismo bizantino desde o início:

Havia apenas dois monges locais cujo envolvimento nos assuntos mundanos foi ousado o suficiente para chamar a atenção das autoridades. O primeiro foi um certo monge chamado André Kalybites, que, de sua ermida no distrito periférico de Blaquerna, reprovou a impiedade do imperador e o chamou de segundo Valente e segundo Juliano. O segundo foi o eremita Estêvão, o Jovem do Monte Auxentios, que "havia aconselhado muitas pessoas a entrar na vida monástica e as havia convencido a desprezar as dignidades e dinheiros imperiais". Datado da década de 760, ambos envolviam monges cujos ensinamentos haviam retornado à corte imperial, provocando as reações mais fortes do imperador reinante Constantino V: uma morte por açoitamento para André, e por esquartejamento e arraste para Estêvão. Testemunhas ficaram de pé enquanto esses espetáculos públicos se desenrolavam, seus testemunhos formaram a base de relatos escritos mais tarde, talvez. Mas o que exatamente eles estavam testemunhando não está totalmente claro. Pelo menos um, e talvez ambos, homens eram certamente Iconódulos. No entanto, seus crimes eram menos uma questão de criticar o imperador Constantino V por questões estreitas de fé do que uma crítica aberta ao estilo de vida - seus próprios hábitos pessoais extravagantes, bem como o espírito festivo e secular que

reinava dentro de sua corte e entre seu círculo de simpatizantes. Além disso, no caso de Estevão, seu próprio círculo de admiradores e seguidores parece ter sido extenso o suficiente para preocupar Constantino V sobre quais motivos e forças das trevas estavam por trás das declarações relatadas pelo eremita, especificamente se ele se ligava a um círculo mais amplo de conspiradores. Mesmo que Estevão não fosse ele próprio parte de uma conspiração contra o imperador, ele ainda pode ter sido considerado culpado de tal conspiração por associação. (HATLIE, 2007, pp. 362-363)

Por outro lado, fica claro também que muitos desses mosteiros que seguiram apoiando as ações imperiais o faziam também de acordo com os seus interesses, isto é, manter-se em seus postos, privilégios fiscais e proteção imperial. No entanto, o cenário começa a mudar após as intervenções imperiais contra determinados grupos monásticos, o que fez com que parte do monasticismo se desenvolvesse e avançasse frente ao passado, no qual havia maior envolvimento social e político, como o fez o mosteiro de Estúdio que gerou uma grande comunidade monástica, servindo de exemplo para outros mosteiros e monges, que descobriram, assim, como transformar o seu status e funções na comunidade (HATLIE, 2007, p. 262).

No intervalo entre o fim do primeiro iconoclasmo em 787 e início do segundo em 815, houve um crescimento no recrutamento de monges e freiras, o que levou ao renascimento do monasticismo e sua reestruturação, ocorrendo o mesmo após o fim definitivo da iconoclastia em 843 (HATLIE, 2007, p. 320).

Essa pode ter sido uma das motivações para a ocorrência do segundo iconoclasmo que resultou em exílios a monges e hegúmenos, levando-os à clandestinidade e perda de sua autonomia e de seus mosteiros, enquanto aqueles que deram apoio à iconoclastia prosperaram e mantiveram suas propriedades monásticas frente ao Estado (HATLIE, 2007, pp. 320-321).

Pode-se afirmar, assim, que a iconoclastia conduziu alguns setores monásticos a um maior engajamento social na busca por alianças em tempos de perseguições e programas de reformas no interior dos mosteiros, além da proeminência de uma aristocracia monacal com a concentração de indivíduos influentes e poderosos em redes de clientela e amizade nunca antes vistas, como as formadas por Estevão do Monte Auxênios, Platão de Sacúdio e Teodoro Estudita (HATLIE, 2007, pp. 309-310).

Desde o primeiro conflito pós Nicéia II em 795, isto é, a controvérsia moechiana, ficou claro que Teodoro, seu tio Platão e os Estuditas eram uma força complexa dentro

do Império, que mesmo com punições e exílios fizeram sua resistência com a ampliação de seus círculos de amizade, o que demonstrava as suas ambições políticas (HATLIE, 2007, p. 370), devendo, dessa forma, ser combatida.

Nesse sentido, podemos concluir que a iconoclastia rearticulou as relações entre monges, aristocratas e imperadores de forma que indivíduos de cada setor se comportavam de acordo com seus ideais e ambições e não enquanto um bloco unido e fechado em si. Se de um lado, haviam monges que lutavam contra os desígnios imperiais, haviam outros que os apoiavam e também imperadores que mais tarde romperam com as políticas de seus antecessores.

A aristocracia encontrava-se do mesmo modo nesse emaranhado de conexões, dividindo-se igualmente, especialmente a aristocracia monacal, eixo central dessas disputas de poder, que batalhava não somente por sua posição e privilégios, mas também por sua autonomia frente a sociedade, a Igreja e a autoridade imperial.

Por fim, destaca-se nossa hipótese de que a questão antimonástica só valida a eclosão do segundo iconoclasmo, em conjunto com outras problemáticas como a não punição dos iconoclastas após Niceia II e a controvérsia moechiana e suas consequências.

### **1.3. Teodoro Estudita e o mosteiro de Estúdio**

Teodoro Estudita foi um monge, precursor, administrador e abade do mosteiro de Estúdio, um mosteiro pequeno e composto por indivíduos de diferentes classes sociais, juntamente com seu tio Platão e seu irmão José no decorrer do século IX (HATLIE, 2007, p. 338).

Cerne da presente pesquisa, ambos serão analisados na presente seção, de forma a compreender ainda o lugar ocupado pelos mosteiros no Império, devido às funções que os mesmos exerciam e as que passaram a exercer em razão de seus próprios interesses, além de discorrer acerca da influência e importância religiosa e política do mosteiro de Estúdio para com a sociedade bizantina e de Teodoro Estudita.

Assim sendo, é preciso abordar a trajetória Teodoro que foi ainda teólogo e reformador monástico, tendo nascido em 759 em Constantinopla, vindo a falecer na Bitínia em 826 (KAZHDAN, 1991, pp. 2044-2045).

É comemorado todos os anos tanto no Oriente quanto no Ocidente pela sua santificação e como líder monástico, sendo comparado a São Basílio, o Grande, devido à reforma monástica no decorrer do século IX da qual foi o realizador, também conhecido e aclamado por sua liderança pela integridade da fé e moral cristãs, através de seus escritos em benefício das mesmas e seus protestos contrários aqueles que se portavam em oposição aos ensinamentos cristãos (CHOLIJ, 2009, p.3).

Seu nascimento insere-se no contexto do reinado do imperador Constantino V (741-775), na capital de um Império que se tornou inseguro devido às inúmeras batalhas e territórios perdidos para os árabes muçumanos como as comunidades cristãs dos antigos patriarcados – Antioquia, Alexandria e Jerusalém – que fez com que seus líderes tivessem dificuldades para desenvolver suas funções (CHOLIJ, 2009, p. 10).

Com o advento do primeiro iconoclasmo (726-787), as relações entre as Igrejas Ocidental (Roma) e Oriental (Constantinopla) que já não eram das melhores, se estremeceram de vez, levando à ruptura política e religiosa firmada em 800 com a coroação de Carlos Magno (CHOLIJ, 2009, p. 11).

Foi o primeiro filho de uma família de altos funcionários civis do Império, composta ainda por mais dois irmãos e uma irmã. Seu pai, Fotino, trabalhou na tesouraria imperial, enquanto sua mãe, Teoctista, distinguia-se pela sua notável família e era religiosa. Seu tio materno, Platão, fez parte também da administração imperial tornando-se monge em 759, ano em que seu sobrinho nasceu (GARDNER, 1905, pp. 1-39).

Sua mãe foi uma de suas primeiras influências religiosas, sendo parte de uma família senatorial. Mais velho de quatro filhos, um de seus irmãos, José (762-832), foi um hinógrafo e arcebispo da Tessalônica (806), também considerado santo pela Igreja Oriental; sobre sua irmã, pouco se sabe, nem mesmo o seu nome, mas que faleceu ainda jovem, assim como seu irmão Eutímio (769-774) (CHOLIJ, 2009, pp. 15-19).

Além de sua mãe, outra grande influência em sua vida e educação religiosa, sendo inclusive seu mentor, foi seu tio materno Platão (735-814), um notário, que trabalhava assim como seu pai para o tesouro imperial e que no ano de nascimento de seu sobrinho Teodoro, abandonou seu ofício, doando seus bens para as suas irmãs, entre elas a mãe de Teodoro, para tornar-se monge (CHOLIJ, 2009, pp. 18-19).



De família abastada e com boas relações sociais, uma sobrinha de sua mãe foi coroada Augusta em 795 ao tornar-se a segunda esposa do imperador Constantino VI (780-797) (CHOLIJ, 2009, p. 15), uma vez que tal casamento se insere em uma das polêmicas envolvidas por Teodoro, isto é, a controvérsia moechiana.

Teodoro cresceu como membro da aristocracia constantinopolitana tendo posição privilegiada frente aos debates políticos e religiosos do período. Envolveu-se em alguns desses debates, como o citado anteriormente e a crise iconoclasta em sua segunda fase (815-843).

Divergências como essas envolvendo setores eclesiásticos e imperiais não eram exclusivamente teológicas, mas eram amplamente discutidas por envolver os ideais cristãos, o que para os monges era um assunto delicado por se tratar da forma correta de praticar o cristianismo. Assim, Estudita ganhou protagonismo em ambos episódios, devido à sua organização e articulação contrárias àqueles que se moviam contra os preceitos cristãos, sendo desafiado de forma severa com perseguições e exílios por essa busca por um cristianismo autêntico, uma forma cristã de perfeição (MEYENDORFF, 1979, pp. 54-78).

É preciso ressaltar ainda que Teodoro não foi o único Estudita a sofrer com coerções imperiais por suas posições políticas e religiosas. Seus companheiros que também mantinham um posicionamento independente do imperador tanto na controvérsia moechiana quanto na questão iconoclasta, como Naucrácio, seu pupilo, também foram condenados. A boa relação entre poder imperial e o mosteiro de Estúdio somente fora restabelecida no século X, após vários conflitos (KAZHDAN, 1991, pp. 1960-1961).

Sobre sua educação, a mesma fora ministrada por um tutor privado, sendo preparado para ocupar cargos na administração imperial, envolvendo a aprendizagem de composição, retórica e filosofia (CATTOI, 2015, pp. 1-44). Sua educação primária, a partir dos sete anos, baseou-se no aprendizado da leitura, cálculos e gramática, enquanto sua educação secundária foi composta de ciclo de estudos literários, gramática, dialética, retórica e estudos científicos (aritmética, geometria, música e astronomia); já adolescente, concentrou-se nos estudos sobre a vida dos santos, em prol de crescimento espiritual (CHOLIJ, 2009, p. 19).

Em 780 entrou para o mosteiro de Sacúdio, na Bitínia, o mesmo no qual seu tio era hegúmeno. Também se tornou hegúmeno do mesmo mosteiro em 794 (KAZHDAN, 1991, pp. 2044-2045). É preciso salientar que o mosteiro citado acima foi fundado por sua família em uma propriedade da mesma (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 50-51) durante a regência da imperatriz Irene, ou seja, com a mudança da política do Império que deixa de ser iconoclasta e torna-se novamente iconófila, cessam-se às perseguições aos monges e há a fundação de novos mosteiros (CHOLIJ, 2009, p. 25).

Tal mosteiro foi o centro educacional dos “monges Estuditas” antes da mudança para a capital em 799, tendo prosperado bem durante o período citado, já que deve ter sido beneficiado por privilégios imperiais, (CHOLIJ, 2009, p. 28) dado que a imperatriz foi uma grande defensora dos ícones, assim como Teodoro e seus companheiros. Acreditamos, inclusive, que esses privilégios podem estar relacionados com o segundo iconoclasmo, uma vez que, como mencionado, o setor monástico foi favorecido.

Em relação às suas obras, estas seguem a tradição patrística e monástica, acompanhando a vocação de seu tio (CATTOI, 2015, pp. 1-44). Ao entrar para o mosteiro e tornar-se monge, deu início aos estudos sobre as Escrituras e os escritos dos Santos Padres da Igreja, em particular, São Basílio (CHOLIJ, 2009, pp. 24-25). Sua vocação espiritual para a vida monástica resultou da conversão de quase todos os homens de sua família, motivadas talvez por razões políticas (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 50-51).

É possível notar em seus escritos que Teodoro foi um indivíduo prático e de ação, não um teólogo especulativo, uma vez que o que caracteriza suas obras é o fato de que sempre recorre à autoridade dos textos eclesiásticos que lhe são anteriores (CHOLIJ, 2009, pp. 25-26).

Cholij (2009) denomina o método utilizado pelo monge em seus *Antirréticos* de “preguiçoso”, já que se utiliza dos textos elaborados pelos Santos Padres e das Escrituras e iconófilos desde Nicéia II como argumentos, apesar da capacidade de argumentação sofisticada quando sentia necessidade. Foi considerado um teólogo excepcional, mas não há evidências acerca de obras originais suas (CATTOI, 2015, pp. 1-44).

Por isso, adiante, ao tratarmos das obras de João Damasceno, será possível observar as diferenças e similitudes entre o último e Teodoro, uma vez que ambos se utilizam dos mesmos argumentos não originais para a defesa dos ícones e ataque e defesa

da figura do imperador, já que Damasceno foi utilizado como inspiração por Teodoro no desenvolvimento de sua teoria dos ícones (KAZHDAN, 1991, pp. 2044-2045).

Em relação à reforma monástica atribuída a Teodoro, a denominada “regra estudita” foi tão importante para a Igreja quanto a defesa dos ícones, sendo creditada pelo mesmo a Platão, seu tio, mas o reconhecimento é de que Teodoro foi o reformador (CHOLIJ, 2009, p. 29).

Durante o início do século IX várias foram as formas de monasticismo no Império com o surgimento de novas fundações cenobíticas, em decorrência das condições políticas e econômicas favoráveis, o que para Teodoro se converteu em um modo de os novos mosteiros e hegúmenos investirem e aumentarem suas próprias propriedades, levando o monaquismo à decadência, necessitando, assim, que o mesmo retornasse às origens, sendo este o seu ideal (CHOLIJ, 2009, p. 30).

Dessa forma, o sistema monástico de Teodoro baseava-se na hierarquia, isto é, depois do hegúmeno haviam os oficiais responsáveis pela disciplina dos mosteiros e cada monge deveria ter a sua função dentro dos mesmos (CHOLIJ, 2009, p. 32). Foi tomado no período como um modelo a ser seguido, uma vez que se assemelhava à hierarquia militar (HATLIE, 2007, p. 339):

O experimento de Estúdio com o que foi chamado aqui de "monasticismo público" também deu frutos consideráveis. Encorajada por Teodoro, essa iniciativa se baseou no princípio de que todas as pessoas de todas as origens eram bem-vindas em Estúdio, desde que estivessem dispostas a cumprir regras e desempenhar um papel ativo na promoção de seus interesses. Votos fortes de obediência a um abade com considerável autoridade executiva garantiram boa ordem, como vimos, e quando essa abordagem falhou, uma ampla gama de penitências foi usada. Mas a vida em Estúdio não era apenas uma submissão cega à autoridade. Em vez disso, cada monge recebeu um serviço especial (diaconia) e teve a oportunidade de melhorar sua fortuna, executando bem seus serviços. (HATLIE, 2007, p. 351)

A vida monástica possibilitava não somente a ascensão desses indivíduos de camadas mais inferiores da população por proporcionar boas posições dentro dos mosteiros, mas também os mais abastados, já que era um meio de aumentar sua influência e fortunas (HATLIE, 2007, pp. 273-279).

Em relação às divisões de tarefas e de hierarquia havia, inicialmente, o abade, depois o vice-abade, seguidos pelos assistentes que incluía o despenseiro, chefe de

cozinha, padeiro, chefe do refeitório, alfaiates, tutores, preceptor de coral, diretor de liturgia, guardiões de objetos sagrados, sacristãos, porteiro e os chefes de enfermaria e biblioteca, entre outros (HATLIE, 2007, pp. 340-341).

Para Teodoro, o trabalho intelectual não deveria ser feito por orgulho, ou seja, para sentir-se mais importante ou inteligente que os demais, já que este deveria ser concentrado na aprendizagem das Escrituras, teologia dos ícones e vida litúrgica, sendo assim, um importante ponto de sua reforma, o fornecimento do ensino da catequese semanal para toda a comunidade, antigo costume que não estaria mais sendo praticado (CHOLIJ, 2009, pp. 33-34).

Sobre suas obras, não se sabe ao certo a data em que foram escritas, a não ser que foram produzidas ao longo dos exílios aos quais foi submetido tanto em 795 quanto em 814. É preciso salientar que

Teodoro foi o pensador mais importante nas décadas que se seguiram ao Segundo Concílio de Nicéia e, enquanto seus escritos provaram serem muito influentes na direção do debate iconoclasta em direção à sua resolução final, eles receberam muito menos atenção do que as obras de João Damasceno (676 -749), seu grande antecessor na luta contra a iconoclastia. (CATTOI, 2015, p. 2)

Neste sentido, apesar dos constantes elogios à pessoa e ações de Teodoro frente ao seu comprometimento com os ideais cristãos, como os que partiram de seu biógrafo, Michel, do seu discípulo e monge, Naucrácio, muitos também foram os seus críticos, como os pesquisadores modernos Karlin-Hayter, que via Teodoro inserido em um contexto sociopolítico, podendo, assim, ter agido por motivos pessoais, além de Peter Hatlie, Thomas Fratsch, que caracterizam Teodoro enquanto um homem com suas controvérsias (CHOLIJ, 2009, p. 5).

Posto isso, é necessário salientar que a presente pesquisa se compromete com os últimos autores citados, uma vez que, não obstante, consideramos Teodoro Estudita como um indivíduo parte de uma estrutura na qual ele acreditava e defendia, isto é, o setor monástico, mas que também se originou de uma outra estrutura, a aristocrática, parte imprescindível para a manutenção da primeira. Desse modo, acreditamos que seus esforços compreenderam, além de sua fé cristã, a preservação dos privilégios de sua classe social frente ao poder imperial, uma vez que o mosteiro de Estúdio não se encontrava em poder deste último, por ser um mosteiro independente. Estudita foi ainda importante na

tentativa de manter o mosteiro o qual era hegúmeno fora de alcance do controle imperial, o que nos demonstra sua relevância enquanto parte de uma importante estrutura social bizantina que buscava sua emancipação.

Para tanto, é relevante ainda que seja demonstrada a influência e funcionamento da dinâmica de monges e mosteiros na sociedade bizantina, além de como Estúdio se destacou nesse contexto e se tornou modelo a ser seguido, com a administração de Teodoro e sua família.

É considerado mosteiro um conjunto de prédios nos quais residem monges e monjas, articulado para exercer funções também defensivas, composto por dormitórios, estábulos, dispensa, oficinas, refeitório, casa de banho, enfermaria e uma igreja principal em seu centro (KAZHDAN, 1991, pp. 1391-1392).

Cada mosteiro podia ter no mínimo três habitantes e no máximo cem, sendo localizados tanto nas cidades quanto nas zonas rurais, sendo a sua grande maioria presente na capital Constantinopla. Em cada mosteiro era possível observar a existência de um superior, um sacristão, mordomo, além de outros funcionários responsáveis pelo refeitório, arquivos e tesouro, uma vez que como possuíam propriedades e terras, eram também responsáveis pela sua própria subsistência advinda desses bens (KAZHDAN, 1991, pp. 1391-1392).

O primeiro mosteiro construído em Constantinopla foi o de Dalmatou no século IV. Logo após, outros foram surgindo rapidamente e estima-se que em 536 já existiam por volta de setenta mosteiros na capital bizantina (KAZHDAN, 1991, pp. 1392-1394).

Esses mosteiros poderiam ser privados ou independentes, episcopais ou imperiais (KAZHDAN, 1991, pp. 1391-1392). Os privados ou independentes, como o próprio nome já diz, eram aqueles que conseguiam conservar-se com seu próprio patrimônio e posses, além de doações da população, enquanto os episcopais ou imperiais dependiam tanto da Igreja quanto do imperador para se manter, tendo que se submeter aos interesses imperiais, e “participarem da legitimidade e durabilidade do poder imperial” (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 9).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> É preciso salientar que apesar de o trabalho de BENOIT-MEGGENIS (2010) tratar do setor monacal no período do século IX ao XIII, pode-se observar essas ocorrências no decorrer de toda História Bizantina, inclusive no período do qual estamos tratando (séculos VIII e IX).

Dessa forma, a existência dos mosteiros imperiais foi atestada a partir dos séculos IV ao IX, especialmente sob o reinado de Justiniano (527-565) e observa-se a partir do século IX ao XI, pós-iconoclasmo, uma multiplicação de fundações construídas ou patrocinadas pelo poder imperial, já que era importante para o imperador o fortalecimento da prosperidade dos mosteiros, uma vez que o mesmo esperava que os monges contribuíssem para o bom funcionamento do Império, pois os monges eram considerados importantes figuras nos assuntos espirituais e políticos (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 313-315).

Essas contribuições poderiam ser através de orações pela salvação do Império ou outros recursos para a defesa dos interesses bizantinos, tais como serviços diplomáticos, missões de evangelização de províncias conquistadas ou reconquistadas, contra heresias. Além disso, poderiam também contribuir no auxílio da promoção da autoridade imperial junto à população e no aproveitamento do isolamento de algumas fundações monásticas como lugar de exílio ou rebaixamento político para os adversários imperiais ou usurpadores (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 463-464).

Os mosteiros eram utilizados ainda como prisões para monges e leigos desde o século VI, sendo os lugares mais conhecidos os que se encontravam no famoso Arquipélago dos Príncipes em Constantinopla, que floresceu no decorrer da iconoclastia (BENOIT-MEGGENIS, 2010, 463-464).

Platão de Sacúdio, tio de Teodoro Estudita, foi um desses monges isolados em 797, no mosteiro de São Sérgio e São Baco pelo então imperador Constantino VI (780-797), este fundado pelo imperador Justiniano e que se encontrava perto do Palácio Imperial. Em 809 durante a controvérsia moechiana, Teodoro também foi exilado no mosteiro de São Mamas, perto do mosteiro de Estúdio e, segundo fontes iconódulas, atestava sobre as más condições de detenção e confinamento (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 257-258).

Após 843 com o fim da iconoclastia, monges considerados iconoclastas foram também exilados, mas desta vez no mosteiro de Estúdio que, pela sua fama e luta em defesa dos ícones, passou a ser um lugar privilegiado para prisões políticas entre os séculos IX e XI (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 462-463).

Sendo assim, há o relato de dois mosteiros de Constantinopla que não eram fundações imperiais, mas que com o passar dos anos se beneficiaram de seu apoio: o mosteiro de São Salvador de Chora e o de Estúdio, que se tornariam futuramente imperiais devido à promessa de proteção (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 349-350).

Fundado no século V, o mosteiro de Estúdio originou-se a partir da antiga igreja de São João Batista conhecida também como “Ionnes Prodromos”, o mais antigo edifício da Igreja, localizado na região da Psamácia, na qual residiam famílias aristocráticas (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Esse período foi justamente marcado por uma intensa ambição em relação à religiosidade, com uma corrida para reunir relíquias milagrosas de santos relevantes, uma vez que houve inúmeras construções de igrejas para abrigar tais artefatos, com o intuito de elevar posições sociais dentro do Império (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

De forma gradual, esses “pequenos santuários” foram se transformando em mosteiros, como o caso de Estúdio, marcado, no decorrer da história bizantina, pela sua relevância e liderança social, espiritual e política no Império, além de seu prestígio enquanto protetor de relíquias, manuscritos, entre outros artigos religiosos (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

É preciso salientar que durante a pesquisa poucos foram os estudos encontrados que abrangessem o mosteiro de Estúdio pela sua história em profundidade, sendo a maioria, como os por nós utilizados, concentrados em sua arquitetura ou no período que compreende nosso trabalho, mas de forma superficial. Por isso a dificuldade de maiores informações e análises sobre o mesmo.

Igualmente pode-se afirmar sobre as fontes, uma vez que antes do século XIX, haviam apenas informações breves da história e arquitetura da igreja de São João Batista (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Desse modo, a fonte mais antiga acerca de Estúdio data do século XVI, onde Petrus Gyllius, em 1561, escreveu sobre a topografia de Constantinopla, mencionando sua igreja e cisterna, seguida de pesquisas de viajantes ocidentais promovidas no século XVII por Stephan Gerlach e Charles Du Fresne (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Há estudos acadêmicos apenas após o século XIX, sendo aqueles de maior profundidade somente no século seguinte com o Instituto Arqueológico da Rússia, com Pancenko, onde este encontrou criptas, restos mortais, moedas, mas que foram interrompidos com o advento da Primeira Guerra Mundial e nunca concluídos (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Em 1971, Mathews teria reunido todos os dados existentes sobre Estúdio, no entanto, como já fora apontado, tais dados referem-se sobretudo às suas características arquitetônicas (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Sobre a fundação do mosteiro de Estúdio, é notória que se encontra em uma época marcada por movimentos religiosos que dominavam círculos da corte constantinopolitana durante o século V, nos quais importantes membros da família imperial e dignitários pleiteavam entre si pela aquisição de importantes relíquias de mártires, além da construção de mosteiros em suas propriedades (PETRATOS, 2014, p. 6).

Tal informação torna-se relevante para a presente pesquisa por demonstrar a influência que essas famílias aristocráticas detinham sobre muitos mosteiros, corroborando, desse modo, com a nossa tese de que o poder imperial, aristocracia e monacato estavam intrinsecamente ligados e que as relações estabelecidas entre os mesmos são de primordial importância para a eclosão do segundo iconoclasmo e a postura de Teodoro Estudita frente ao mesmo.

Neste sentido, sabe-se que um benfeitor privado, Flavius Studius, que serviu o Império como cônsul, construiu uma igreja em suas terras, dedicando-a a São João Batista, com o intuito de abrigar relíquias sagradas do santo, que mais tarde se transformaria em parte do complexo do mosteiro de Estúdio (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Como um mosteiro privado, Estúdio detinha suas próprias regras e financiamento, independente da Igreja e dos recursos imperiais. Somente em 870 tornou-se imperial, se beneficiando de seu novo status (BENOIT-MEGGENIS, 2010, 350-351).

Fato este que já era uma preocupação do hegúmeno Teodoro Estudita, que tentou a todo custo mantê-lo como privado, já que foi pioneiro ao operar a reforma na qual queria fazer de Estúdio um mosteiro independente da coerção imperial (MILLER, 2000, pp. 67-83).



Essa reviravolta teve início no século VIII com o advento da iconoclastia, onde Estúdio e outras fundações monásticas foram perseguidas pelo imperador Constantino V (740-775) e seus sucessores Leão IV (775-779) e Constantino VI (779-797). Ainda assim, o mosteiro conseguiu sobreviver e Teodoro e seus monges que se encontravam no mosteiro de Sacúdio, na Bitínia, retornaram a Constantinopla após o segundo concílio de Nicéia sob orientação da imperatriz Irene, em 787 (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Em 799, Teodoro e seus monges desenvolveram o mosteiro que viveu sua idade de ouro, transformando-o em um centro de atividade intelectual, fazendo com que suas produções atingissem lugares distantes do Império, aumentando sua fama, reputação e influência ao intervir em assuntos doutrinários e conflitos religiosos e imperiais (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138), como nos casos moechiano e iconoclasta.

Dessa forma, o conflito entre o mosteiro de Estúdio e o poder imperial teve retorno e perdurou até o fim do segundo iconoclasmo com a vitória dos iconódulos, fazendo com que sua influência permanecesse mesmo após a morte de Estudita em 826, o que levou três de seus abades a se tornarem patriarcas de Constantinopla posteriormente (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Após o décimo século, Estúdio tornou-se santuário e local de exílio durante conflitos imperiais, atingindo seu auge, no mesmo século, com a chegada das relíquias de São João Batista que levaram não somente a visitas anuais de imperadores ao mosteiro, como também a de inúmeros peregrinos como um russo chamado Antônio de Novgorod que, por volta de 1200, inventariou as relíquias do mosteiro (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

Porém, no século XIII durante a ocupação latina, Estúdio e outros mosteiros foram saqueados e abandonados o que, mesmo com a recuperação de Constantinopla e do mosteiro, não permitiu que as relíquias valiosas ali abrigadas fossem recuperadas (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138). O mosteiro de Estúdio sobreviveu e manteve sua influência e fama até a tomada de Constantinopla em 1453 pelos turcos otomanos, conservando-se atualmente somente ruínas da igreja principal e a cisterna (GİRİTLİOĞLU, 2019, pp. 58-138).

## Capítulo 2

### **Teodoro Estudita e o mosteiro de Estúdio durante o segundo iconoclasmo (780-826)**

Contexto de nosso estudo, a iconoclastia teve início ainda no século VIII sob o governo do imperador Leão III (717-741), quando o mesmo proibiu a produção e o culto aos ícones de Cristo, da Virgem e dos santos. Como já elucidado, as razões que levaram à sua origem são até o momento desconhecidas, uma vez que faltam fontes para determinar as causas definitivas que levaram o imperador a instituir tal política religiosa.

Por isso, optamos no capítulo anterior em explicitar as principais teorias sobre e as que mais contribuem para fundamentar as ações de Leão III e seus sucessores, já que a querela das imagens não se ateve apenas ao século VIII, tendo uma segunda fase também no início do nono século.

Esta segunda fase e os anos que a antecederam serão a chave para o entendimento dos ideais iconófilos do monge e hegúmeno Teodoro Estudita e suas ações contrárias aos desígnios imperiais, tanto em relação ao iconoclasmo quanto à vida pessoal do imperador Constantino VI (780-797), um dos pretextos que julgamos ser uma explicação para o retorno da proibição dos ícones.

De forma geral, todo o histórico iconoclasta poder ser dividido em três fases:

a primeira, sob os grandes isaurianos Leão III e Constantino V, de violência quando o império foi salvo da destruição; a segunda, sob Irene e seus sucessores, uma época em que os ganhos do período anterior diminuíram e a guerra se alastrou; e finalmente, no início do século IX, uma era de retorno à prosperidade, quando o espectro da guerra recuou. (AUZÉPY, 2008, p. 254)

Para tanto, será feita uma reconstituição de como se iniciou e foi o primeiro período iconoclasta (726-787), de modo a apresentar o monge João Damasceno e seus tratados, uma vez que ambos serviram de inspiração para Teodoro e seus escritos, já que estamos lidando com o mesmo gênero textual e objetivos, isto é, a defesa dos ícones.

Tais textos se referiam a argumentos desenvolvidos a partir de compilados das coleções de escritos dos Santos Padres em defesa dos ícones e dos princípios cristãos, posto que a tradição bizantina rechaçava o novo, caracterizando ambos os monges por não serem “originais” e se utilizarem desses escritos como forma de apelo a uma autoridade e comprovação de suas reflexões (LOUTH, 2002, pp. 14-20). São obras cujo

propósito era expressar não apenas os seus sentimentos e opiniões (CHOLIJ, 2009, p. 65), como também alertar e refutar a posição herética adotada pelas autoridades bizantinas (TOLLEFSEN, 2018, p. 25).

É preciso ressaltar que o mosteiro de Estúdio era formado por membros que faziam parte de uma comunidade intelectual regida por Teodoro, integrantes também de grupos com interesses em comuns que utilizavam de seus escritos como forma de oposição àqueles contrários aos dogmas cristãos (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 19-20) e defesa de seus objetivos pessoais e sociais.

Em um segundo momento será demonstrado como se findou essa primeira fase com o sínodo de Nicéia II (787) e a ocorrência da controvérsia moechiana nesse hiato até a eclosão da segunda iconoclastia em 815.

Por fim, será apresentado como foi o estabelecimento de Teodoro Estudita enquanto hegúmeno do mosteiro de Estúdio em 799 e como foi o retorno do iconoclasmo até o seu fim definitivo em 843.

## **2.1. O primeiro iconoclasmo (717-787) e a defesa das imagens de João Damasceno**

O ponto de partida nas fontes para a eclosão da iconoclastia está nos textos de Teófanos, o Confessor (760-817), numa passagem na qual descreve sobre a retirada da imagem monumental de Cristo da porta do Palácio Imperial, a *Chalké*, em 726, por ordem do imperador Leão III (717-741), o que teria gerado grande revolta por parte da população bizantina:

A população da Cidade Imperial, estando muito angustiada com as novas doutrinas, planejou atacá-lo (Leão III), e matou alguns dos homens do Imperador que haviam retirado a imagem de Nosso Senhor que estava sobre o grande Portão de Bronze. Como resultado, muitos deles foram punidos por causa da verdadeira religião, ou seja, mutilação, açoite, banimento e multas. (Teófanos, *Cronologia*. In: MANGO, 1993, pp. 151-152)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> “The populace of the Imperial City, being greatly distressed by the new doctrines, planned to attack him (Leo III), and they killed some of the Emperor’s men who had taken down the image of our Lord tha was over the great Bronze Gate. As a result, many of them underwent punishment for the sake of true religion, namely mutilation, scourging, banishment and fines” (Teófanos, *Cronologia*. In: MANGO, 1993, pp. 151-152).

Tal passagem, ainda que considerada pelos estudiosos do período como questionável, devido a sua tendência iconófila (BRYER; HALDON, 2001, p. 166), é importante para situar a data provável de quando a política imperial contrária aos ícones teria se iniciado, já que em outras fontes oficiais como as *Atas do Patriarcado de Constantinopla*, reunidas por Venance Grumel (1989) têm-se outros documentos que assinalam para datas próximas a essa.

É preciso destacar que os documentos citados referentes às *Atas* são, em sua maioria, apenas menções ou referências a fontes do período, uma vez que os textos completos se perderam. Foram separados de acordo com cada patriarcado que passou pelo Império e contém ainda documentos considerados duvidosos. Vamos aqui nos ater somente aos registros considerados autênticos.

Documentos encontrados no Patriarcado de Germano (715-730), que ocupou o cargo durante o governo de Leão, como o *N. 326 (datado entre 717-729<sup>17</sup>)*, *N. 328 (723/725)<sup>18</sup>*, *N. 329 (723/725)<sup>19</sup>* e *N. 330 (725)<sup>20</sup>*, já demonstravam uma certa hostilidade com os ícones no período, uma vez que o primeiro aqui citado disserta sobre o nestorianismo, crença na qual dividia-se as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina, demonstrando que não era considerado o ensino correto da fé cristã segundo sínodos anteriores, já que as naturezas de Cristo são unas e indivisíveis<sup>21</sup>.

Os demais advertiam sobre a característica não idólatra das imagens cristãs, isto é, de Cristo, da Virgem e dos santos. Como pode ser observado, tais evidências aqui apresentadas, datam próximo do ano de 726, expresso por Teófanos como data inicial da iconoclastia.

Foi próximo a esse período que o imperador Leão III também promulgou a *Ekloga* (726), uma obra jurídica, na qual se intitulou “rei e sacerdote”<sup>22</sup> em seu prefácio, que também continha citações bíblicas que destacavam a sua condição de escolhido por Deus

---

<sup>17</sup> GRUMEL, 1989, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>21</sup> Tal ideia será utilizada pelos iconoclastas para acusar os iconófilos de *nestorianos*, já que um dos argumentos em defesa dos ícones se encontra na possibilidade de desenhar a natureza humana de Cristo.

<sup>22</sup> Para melhor compreensão do caráter autocrático do poder imperial bizantino, ver: TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia Bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de doutorado, USP, 2002.

(DAGRON, 2007, p. 219), substituindo os códigos de Justiniano I (527-565) (OSTROGORSKY, 1984. pp. 157-216).

Tal conjunto de leis cotidianas e normas legais, se constituiu enquanto um marco do renascimento administrativo (KAZHDAN, 1991, pp. 672-673), demonstrando, mais uma vez, nossa teoria de que o que interessava ao imperador nesse momento, mesmo com a instituição da política iconoclasta, era o fortalecimento e legitimação do poder imperial, após um período de incertezas.

Entre as mudanças promulgadas estavam as leis de casamento, família e punições, com o acréscimo à possibilidade de mutilações corporais baseadas no *Antigo Testamento*, o que demonstra essa forte influência religiosa nas leis (BRUBAKER, 2012, pp. 25-27).

Logo em seguida encontramos o documento *N. 331 (17 janeiro de 730)*<sup>23</sup>, o primeiro a citar o imperador, advertindo-o sobre a heresia que representava a não legitimidade dos ícones e a não concordância do patriarca Germano sobre a mesma:

Alerta ao Imperador Leão III sobre a legitimidade do culto às imagens. A idolatria foi abolida por Cristo. As imagens surgiram imediatamente após sua ascensão, testemunhando a estátua de Cristo devido a sua dupla natureza, guardada em Edessa e a imagem da Virgem pintada por São Lucas e enviada de Jerusalém a Teófilo. Os seis conselhos sancionaram o culto às imagens. Germano está pronto para morrer por esta causa. A imagem de Cristo leva seu nome, e é bonito morrer pelo nome de Cristo; mas quem ultraja a imagem, ultraja aquele que ela representa. (GRUMEL, 1989, p. 6)<sup>24</sup>

O seu patriarcado foi marcado pela presença de 21 documentos, sendo seis considerados duvidosos e três não autênticos. Em decorrência de sua posição contrária à do imperador, Germano foi destituído de seu cargo, sendo substituído pelo patriarca Anastácio (730-754), considerado um iconoclasta (BOY, 2007, p. 69).

No entanto, foi nesse período que também surgiu um monge que se opôs aos ideais imperiais e à iconoclastia através de seus tratados em defesas das imagens divinas. João Damasceno nasceu em Damasco em 675, membro de uma importante e influente família

---

<sup>23</sup> GRUMEL, 1989, p. 6

<sup>24</sup> “Avertissement l'empereur Léon III sur la légitimité du culte des images. L'idolâtrie a été abolie par le Christ. Les images ont paru aussitôt après son ascension, témoin la statue du Christ due à l'hémorroïse et conservée à Édesse et l'image de la Vierge peinte par saint Luc et envoyée de Jérusalem à Théophile. Les six conciles ont sanctionné le culte des images. Germain est prêt à mourir pour cette cause. L'image du Christ porte son nom, et il est beau de mourir pour le nom du Christ; mais qui outrage l'image, outrage celui qu'elle représente” (GRUMEL, 1989, p. 6).

árabe-cristã, a Mansur, que fazia parte da administração do califado, tendo falecido por volta de 749 (KAZHDAN, 1991, 1063-1064). De educação tradicionalmente cristã, tornou-se monge pelo mosteiro de São Sabas. Foi considerado um importante defensor dos dogmas cristãos, sendo suas principais obras a *Exposição da Fé Ortodoxa* e seus *Três Tratados em defesa das imagens*.

Por se encontrar numa Palestina conquistada pelos árabes desde o século VII, não se sabe com certeza se esses seus três últimos trabalhos, teriam ou não chegado ao conhecimento dos imperadores Leão III e seu filho Constantino V. Talvez seja o caso uma vez que o nome de Damasceno pode ser encontrado na ata do concílio de Hieria em 754, contrário à veneração dos ícones, numa lista de anátemas em oposição a importantes nomes da vida eclesiástica bizantina, como do Patriarca Germano e do arcebispo de Chipre, sendo Damasceno o único anematizado em quatro linhas, não pelo seu nome monástico e sim pelo seu nome árabe, Mansur (LOUTH, 2002, pp. 124-131). Assim, alega-se que o monge somente conseguiu escrever os seus tratados por se encontrar fora do Império (BACARREZA, 2010, p. 104).

Sobre seus escritos, o principal argumento de Damasceno que será debatido em concílio pelo imperador Constantino V, refere-se à questão da *Encarnação de Cristo*, na qual o que seria representado nos ícones não era a divindade Dele e sim o que ficou visível através da carne (DAMASCENO, I, 4).

Esses teriam sido produzidos pelo monge de acordo com as ações imperiais contra os ícones e a quem os defendia, sendo o primeiro escrito posteriormente a 720, logo após o início da iconoclastia, mas antes da deposição do Patriarca Germano; o segundo pouco depois de 730, após a deposição do Patriarca, devido ao tom indignado presente em sua escrita; e o terceiro antes de 741 (LOUTH, 2002, p. 131).

Foi nesse período também do patriarcado de Germano, que temos acesso a um documento provavelmente de depois de 730, ou seja, após a eclosão da iconoclastia, porém, não datado, o *N. 334 (?)*<sup>25</sup>, que informa acerca de uma doação de fundos para um abade, Santo Estêvão de Chênolaccon, para a construção de um mosteiro de mesmo nome, demonstrando, assim, que o reinado de Leão não era antimonástico. Os fatos que se

---

<sup>25</sup> GRUMEL, 1989, p. 7

sucederam ao surgimento de Damasceno posteriormente no governo de Constantino V parecem ter relação com outros fatores além da iconoclastia.

Já em relação à gestão de Anastácio, temos acesso a três documentos, sendo apenas um não autêntico, e menção à iconoclastia em dois, o *N. 343 (fim de janeiro de 730)*<sup>26</sup>, contra as imagens a pedido do imperador e o *N. 344 (fim de janeiro de fevereiro de 730)*<sup>27</sup>, que diz respeito a uma carta sinodal endereçada ao papa Gregório II também contra as imagens. É preciso destacar que:

A argumentação que embasava as atitudes iconoclastas de Leão III era embasada em textos do Antigo Testamento, em trechos como o do Êxodo 20: 4, onde Deus proíbe ao povo eleito a fabricação e culto de imagens. Diz a passagem em questão: “Não farás para ti escultura nem figura alguma do que está em cima, nos céus, ou embaixo sobre a terra, ou nas águas embaixo da terra”. (LOWDEN, *apud* BOY, 2007, p. 80)

Como consequência dessas ações e da carta enviada ao papa, as relações entre Roma e Constantinopla se estremeceram e o sucessor de Gregório II, o papa Gregório III, condenou a iconoclastia durante um concílio, o que levou a uma forte reação de Leão III, que mandou aprisionar os enviados do papa (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

Leão III interveio assim em um momento muito delicado quando o Império foi invadido e quase tomado pelos árabes e que, a partir de suas políticas, incluindo a iconoclasta, o imperador conseguiu estabelecer um Estado sólido tanto militar quanto politicamente (GREGORY, 2005, p. 189). Inclusive, foi a partir de então que

a situação geopolítica do império mudou completamente. Enquanto no final do século VII o império ainda podia, embora com dificuldade, reivindicar sua universalidade, em meados do século IX ele havia se tornado um estado balcânico-mediterrâneo. Mesmo que durante todo esse período aqueles a quem chamamos de Bizantinos continuassem a se chamar Romanos, outros começaram a chamá-los de Gregos. (AUZÉPY, 2008, p. 254)

Após sua morte, seu filho e sucessor, Constantino V (741-775) deu continuidade ao seu governo em relação não somente à iconoclastia, mas também à segurança territorial, e em 754 convocou um sínodo, conhecido como Hieria, o qual ocorreu a partir de escritos do próprio imperador contra os ícones, uma vez que o mesmo, além de excelente militar, foi também um teólogo (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

---

<sup>26</sup> GRUMEL, 1989, p. 12.

<sup>27</sup> *Idem.*

Isso pode ser evidenciado no decorrer do patriarcado de Constantino II (754-766), com três registros, entre eles um duvidoso. Desses destaca-se o *N. 345 (agosto de 754)*<sup>28</sup> por ser um resumo da ata do concílio de 754, no qual o imperador Constantino V (741-775) reiterou a proibição dos ícones e tomou medidas contra os iconófilos:

Definição do conselho iconoclasta de Blaqueria. A idolatria, introduzida por Satanás, foi combatida por Moisés e os Profetas e destruída por Jesus Cristo. A Igreja manteve esta vitória graças aos Padres e aos seis Concílios Ecumênicos. Mas Satanás teve sucesso em reintroduzir a idolatria. Além disso, como Cristo ressuscitou os apóstolos, os piedosos imperadores convocaram a reunião dos bispos. O sínodo, portanto, após ter lembrado as condenações feitas pelos antigos hereges que dividiram Cristo ou confundiram suas duas naturezas, levanta-se contra os criadores e devotos de imagens, que cometem o mesmo crime, ou para misturar a divindade com a carne, se eles querem que a imagem de Cristo represente Deus, ou para dividir Cristo, se eles afirmam representar sua carne à parte da divindade. A única representação autorizada de Cristo é a do pão e do vinho na Última Ceia. As imagens da Teotócos e dos santos também devem ser rejeitadas, porque é uma imitação dos costumes pagãos e, além disso, uma desonra feita aos santos cuja glória é incompatível com um assunto morto e comum. - Seguem os testemunhos extraídos das Escrituras e dos Santos Padres, Teódoto de Ancira, Gregório de Nazianzeno, João Crisóstomo, Basílio, Atanásio, Anfíloco, Eusébio Panfilo. Em seguida, vem a frase: proscrição de qualquer imagem de Cristo e dos santos, acompanhada de sanções: depoimento para bispos, padres e diáconos, anátema para os leigos. Segue-se uma medida disciplinar em relação aos bispos (do dogma oficial): são proibidos de apreender objetos sagrados sob o pretexto de fazer desaparecer as imagens das igrejas, e qualquer alteração nas igrejas deve ser submetida à aprovação do imperador ou patriarca. Os funcionários públicos também estão proibidos de entrar nas igrejas e aí cometer violência. - O horos termina com uma série de anátemas, o primeiro dos quais lembra a doutrina dos seis primeiros concílios ecumênicos, e o último reproduz em oito artigos a doutrina iconoclasta exposta acima. (GRUMEL, 1989, p. 14)<sup>29</sup>

<sup>28</sup> GRUMEL, 1989, p. 14.

<sup>29</sup> “Définition du concile iconoclaste des Blachernes. L'idolâtrie, introduite par Satan, a été combattue par Moïse et les Prophètes et détruite par Jésus-Christ. L'Église a conservé cette victoire grâce aux Pères et aux six conciles oecuméniques. Mais Satan a réussi à réintroduire l'idolâtrie. Aussi, comme le Christ a suscité les apôtres, de même les pieux empereurs ont convoqué la réunion des évêques. Le synode, donc, après avoir rappelé e les condamnations portées les anciens hérétiques qui divisaient le Christ ou confondaient ses deux natures, s'élève contre les faiseurs et les dévots d'images, qui commettent le même crime, ou de mêler la divinité avec la chair, s'ils veulent que l'image du Christ représente Dieu, ou de diviser le Christ, s'ils prétendent représenter sa chair à part de la divinité. La seule représentation autorisée du Christ est celle du pain et du vin dans la Cène. Les images de la Théotocos et des saints sont aussi à rejeter, car c'est une imitation des usages païens, et, de plus, un déshonneur fait aux saints dont la gloire est incompatible avec une matière morte et commune. - Suivent les témoignages tirés de l'Écriture et des saints Pères, Théodote d'Ancyre, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Basile, Athanase, Amphiloque, Eusèbe Pamphile. C'est ensuite la sentence: proscription de toute image du Christ et des saints, accompagnée de sanctions: déposition par les évêques, les prêtres et les diacres, anathème pour les laïques. Suit une mesure disciplinaire concernant les évêques (du dogme officiel): défense leur est faite de s'emparer des objets sacrés sous prétexte de faire disparaître les images des églises, et tout changement dans les églises doit être soumis



Além dessa evidência, há ainda a definição desse sínodo exposta como forma de refutação na ata do Concílio de Nicéia II (BOY, 2007, p. 79). Seus argumentos principais contrários às imagens mencionam a questão da idolatria e da heresia nestoriana, uma vez que, segundo os iconoclastas, ao fazer a separação das naturezas de Cristo, com a afirmação de que Sua representação é legítima em decorrência de Sua natureza humana, os iconófilos estariam cometendo uma heresia, já que as naturezas de Cristo são unas e indivisíveis:

Portanto, pensamos ser correto mostrar com toda a exatidão, em nossa presente definição, o erro de quem as faz e venerar, pois é a doutrina unânime de todos os Santos Padres e dos seis Sínodos Ecumênicos, que ninguém pode imaginar qualquer tipo de separação ou mistura em oposição à união insondável, indizível e incompreensível das duas naturezas em uma hipóstase ou pessoa. O que aproveita, então, a loucura do pintor, que por amor pecaminoso ao ganho retrata aquilo que não deveria ser representado - isto é, com suas mãos poluídas ele tenta modelar aquilo que somente deveria ser acreditado no coração e confessado com a boca? Ele faz uma imagem e a chama de Cristo. O nome Cristo significa Deus e o homem. Consequentemente, é uma imagem de Deus e do homem e, consequentemente, ele tem em sua mente tola, em sua representação da carne criada, a divindade que não pode ser representada, e assim mesclou o que não deveria ser mesclado. Assim, ele é culpado de uma dupla blasfêmia - uma por fazer uma imagem da Divindade e a outra por misturar a Divindade e a humanidade. Os que veneram a imagem caem na mesma blasfêmia, e a mesma desgraça repousa sobre ambos, porque erram com Ário, Dióscoro e Eutiques, e com a heresia dos Acephali. Quando, entretanto, são acusados de representar a natureza divina de Cristo, que não deveria ser retratada, eles se refugiam na desculpa: Representamos apenas a carne de Cristo que vimos e manejamos. Mas isso é um erro nestoriano. Pois deve ser considerado que aquela carne era também a carne de Deus o Verbo, sem qualquer separação, perfeitamente assumida pela natureza divina e tornada totalmente divina. Como poderia agora ser separado e representado separadamente? Assim é com a alma humana de Cristo, que faz a mediação entre a Divindade do Filho e a estupidez da carne. Assim como a carne humana é ao mesmo tempo carne de Deus o Verbo, a alma humana também é alma de Deus o Verbo, e ambos ao mesmo tempo, a alma sendo deificada assim como o corpo, e a Divindade permaneceu indivisa mesmo na separação da alma do corpo em sua paixão voluntária. Pois onde está a alma de Cristo, aí está também sua divindade; e onde está o corpo de Cristo, aí também está sua divindade. Se, então, em sua paixão a divindade permaneceu inseparável dessas, como os tolos se aventuram a separar a carne da divindade, e representá-la por si mesma como a imagem de um mero homem? Eles caem no abismo da impiedade, visto que separam a carne da Divindade,

---

à l'approbation de l'empereur ou du patriarche. Défense aussi est fait aux fonctionnaires d'entrer dans les églises et d'y commettre des violences. - L'horos se termine par une série d'anathèmes dont les premiers rappellent la doctrine des six premiers conciles ecuméniques, et les derniers reproduisent en huit articles la doctrine iconoclaste exposée ci-dessus" (GRUMEL, 1989, p. 14).

atribuem a ela uma subsistência própria, uma personalidade própria, que eles descrevem, e assim introduzem uma quarta pessoa na Trindade. Além disso, eles representam como não sendo divinos, aquilo que foi tornado divino por ser assumido pela Divindade. Quem, então, faz uma imagem de Cristo, ou representa a divindade que não pode ser representada e a mistura com a humanidade (como os monofisitas), ou representa o corpo de Cristo como não divino e separado e como uma pessoa à parte, como os nestorianos. (*Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754*)<sup>30</sup>

Como pode ser observado na citação acima, há também uma acusação aos iconófilos de que os mesmos, ao separar a humanidade de Cristo de Sua divindade, estariam introduzindo uma quarta pessoa na Trindade, sendo assim, os argumentos iconoclastas refinados.

Além disso, é importante destacar que, no decorrer da ata, há ainda a utilização do apelo à verdade e a referência aos Santos Padres como forma de dar autoridade ao discurso, assim como será observado nos tratados de João Damasceno ao fazer a defesa dos ícones.

---

<sup>30</sup> “Wherefore we thought it right, to shew forth with all accuracy, in our present definition the error of such as make and venerate these, for it is the unanimous doctrine of all the holy Fathers and of the six Ecumenical Synods, that no one may imagine any kind of separation or mingling in opposition to the unsearchable, unspeakable, and incomprehensible union of the two natures in the one hypostasis or person. What avails, then, the folly of the painter, who from sinful love of gain depicts that which should not be depicted -- that is, with his polluted hands he tries to fashion that which should only be believed in the heart and confessed with the mouth? He makes an image and calls it Christ. The name Christ signifies God and man. Consequently it is an image of God and man, and consequently he has in his foolish mind, in his representation of the created flesh, depicted the Godhead which cannot be represented, and thus mingled what should not be mingled. Thus he is guilty of a double blasphemy -- the one in making an image of the Godhead, and the other by mingling the Godhead and manhood. Those fall into the same blasphemy who venerate the image, and the same woe rests upon both, because they err with Arius, Dioscorus, and Eutyches, and with the heresy of the Acephali. When, however, they are blamed for undertaking to depict the divine nature of Christ, which should not be depicted, they take refuge in the excuse: We represent only the flesh of Christ which we have seen and handled. But that is a Nestorian error. For it should be considered that that flesh was also the flesh of God the Word, without any separation, perfectly assumed by the divine nature and made wholly divine. How could it now be separated and represented apart? So is it with the human soul of Christ which mediates between the Godhead of the Son and the dulness of the flesh. As the human flesh is at the same time flesh of God the Word, so is the human soul also soul of God the Word, and both at the same time, the soul being deified as well as the body, and the Godhead remained undivided even in the separation of the soul from the body in his voluntary passion. For where the soul of Christ is, there is also his Godhead; and where the body of Christ is, there too is his Godhead. If then in his passion the divinity remained inseparable from these, how do the fools venture to separate the flesh from the Godhead, and represent it by itself as the image of a mere man? They fall into the abyss of impiety, since they separate the flesh from the Godhead, ascribe to it a subsistence of its own, a personality of its own, which they depict, and thus introduce a fourth person into the Trinity. Moreover, they represent as not being made divine, that which has been made divine by being assumed by the Godhead. Whoever, then, makes an image of Christ, either depicts the Godhead which cannot be depicted, and mingles it with the manhood (like the Monophysites), or he represents the body of Christ as not made divine and separate and as a person apart, like the Nestorians” (*Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754*).

Consta no início da definição uma alusão aos imperadores Leão III e Constantino V colocados como piedosos, amados e ortodoxos, a menção sobre a presença de 338 membros, sendo finalizado com dezenove advertências acerca da proibição do culto aos ícones, entre outras referentes à dupla natureza de Cristo e a celebração do sínodo, com uma lista de anátemas contra aqueles que se posicionaram contrários ao concílio e os desígnios imperiais, como o patriarca Germano e Damasceno:

O santo sínodo clamou: Assim todos nós acreditamos, todos temos a mesma opinião. Todos nós temos uma só voz e subscrevemos voluntariamente. Esta é a fé dos apóstolos. Muitos anos aos imperadores! Eles são a luz da ortodoxia! Muitos anos para os imperadores ortodoxos! Deus preserve seu Império! Você agora proclamou mais firmemente a inseparabilidade das duas naturezas de Cristo! Você banuiu toda idolatria! Você destruiu as heresias de Germano [de Constantinopla], George e Mansur [mansour, João Damasceno]. Anátema para Germano, o duvidoso e adorador da madeira! Anátema para George, seu associado, para o falsificador da doutrina dos Padres! Anátema para Mansur, que tem um nome maligno e opiniões sarracenas! Ao traidor de Cristo e inimigo do Império, ao mestre da impiedade, o pervertido da Escritura, Mansur, anátema! A Trindade depôs esses três! (*Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754*)<sup>31</sup>

Damasceno ao ser anematizado sob seu nome árabe, Mansur, demonstra duas questões importantes: a primeira que, provavelmente os imperadores realmente tiveram acesso a seus tratados e a segunda que ao mencioná-lo de tal forma, o expõem como alguém não pertencente ao seio cristão e ao Império, apresentando-o como alguém não confiável, um traidor.

O último patriarcado sob o governo de Constantino V foi o de Nicéas (766-780), no qual já se tem o início do reinado de Leão IV (775-780). Encontra-se nesse intervalo apenas um documento, o *N.347 (de outubro de 767)*<sup>32</sup>, o qual se refere ao anátema contra

---

<sup>31</sup> “The holy synod cried out: Thus we all believe, we all are of the same mind. We have all with one voice and voluntarily subscribed. This is the faith of the Apostles. Many years to the Emperors! They are the light of orthodoxy! Many years to the orthodox Emperors! God preserve your Empire! You have now more firmly proclaimed the inseparability of the two natures of Christ! You have banished all idolatry! You have destroyed the heresies of Germanus [of Constantinople], George and Mansur [mansour, John Damascene]. Anathema to Germanus, the double-minded, and worshipper of wood! Anathema to George, his associate, to the falsifier of the doctrine of the Fathers! Anathema to Mansur, who has an evil name and Saracen opinions! To the betrayer of Christ and the enemy of the Empire, to the teacher of impiety, the perverter of Scripture, Mansur, anathema! The Trinity has deposed these three!” (*Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754*).

<sup>32</sup> GRUMEL, 1989, p. 18.

o ex-patriarca Constantino, acusado de fazer comentários contra o imperador, neste caso, Constantino V.

Foi nesse período também que as ações de Constantino V fizeram com que ele fosse caracterizado como um destruidor das imagens e perseguidor dos iconófilos (BRUBAKER, 2010, p. 323-327), levando à interpretação de que a iconoclastia, nesse primeiro momento, fosse um movimento antimonástico.

A principal fonte que nos remete a esse fato é a “Vida de Estevão”, o Jovem, datada do século IX, porém não há evidências claras de que as perseguições a monges, como o caso de Estevão, que foi executado, tenha sido em decorrência da política iconoclasta (BRUBAKER, 2012, pp 47-48).

O que se sabe sobre o intervalo de 765/6 a 772/3, considerado como o de ações de Constantino V contra monges e mosteiros, se refere a uma complexa conspiração de traição da qual pouco se tem informações, mas que contava com Estevão, o patriarca Constantino e outros dezenove funcionários imperiais, que teriam sido punidos e/ou executados, mas não se pode afirmar se em decorrência da iconoclastia (BRUBAKER, 2012, p. 48), uma vez que não foi uma perseguição contra apenas monges e há, como apresentado acima, um documento punindo o patriarca que não se refere ao crime que o mesmo cometera de forma clara, apenas que se expressou contrariamente ao imperador.

Além disso, muitos mosteiros prosperaram sob o seu reinado, como o de Anthusa e outros construídos sem apoio imperial, como o caso do mosteiro do próprio Estevão, o Jovem (BRUBAKER, 2012, p. 41-42).

A partir de então, até o primeiro restabelecimento do culto aos ícones em 787, há um desgaste da figura de Constantino que aos poucos vai perdendo sua popularidade e ainda teve que enfrentar outro inimigo externo, dessa vez não os árabes, mas os búlgaros, colocando mais uma vez o Império em risco, vindo a falecer em campanha, sendo sucedido por seu filho Leão IV (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216). Assim sendo, pode-se constatar que sua popularidade foi se perdendo não em decorrência das ações aqui expressadas, mas devido a questões externas, isto é, ao medo novamente da guerra.

Portanto, apesar dos grandes feitos militares de Constantino V, do mesmo modo que seu pai, Leão III, não teve boa recepção dos historiadores iconófilos que os caracterizaram como “maus imperadores” e não foram saudados por terem conseguido

parar as conquistas estrangeiras sob o território bizantino e nem por terem restaurado a autoridade imperial que estava em decadência quando Leão assumiu o trono (CHOLIJ, 2009, p. 13), como pode ser observado na citação abaixo feita por Teófanos:

As ações de Constantino foram impiedosamente realizadas a partir da décima indicação - o primeiro ano de seu reinado - até a décima quarta indicação - o ano de seu fim. Pois ele era uma besta selvagem sugadora de sangue totalmente destrutivo que usava seu poder tirânico e ilegalmente. Primeiro, ele se posicionou contra nosso Deus e Salvador Jesus Cristo, Sua Mãe totalmente imaculada, e todos os Santos. Ele era enganado por magia, licenciosidade, sacrifícios de sangue de cavalos, esterco e urina. A efeminação e a invocação de demônios o agradavam, e desde então era um menino que tinha participado de absolutamente todo tipo de destruição prática de almas. Neste ano [741] Constantino, o perseguidor das leis proferidas dos pais, tornou-se imperador por julgamento divino por causa da multidão de nossos pecados. (Teófanos, in CHOLIJ, 2009, p. 13)<sup>33</sup>.

Leão IV (775-780) teve um curto reinado do qual pouco se sabe, além do fato de que deu continuidade às batalhas de seu pai e a sua política iconoclasta como demonstra o documento *N. 348 (fevereiro de 780)*<sup>34</sup>, que contém uma ordem de não veneração dos ícones, encontrado durante o patriarcado de Paulo IV (780-784), que ainda contém mais dois registros, ambos considerados duvidosos. Devido à influência de sua esposa Irene, tratou a questão iconoclasta de forma mais branda, vindo a falecer nas mesmas circunstâncias que seu pai, em guerra (GREGORY, 2005, p. 197).

No entanto, seu sucessor e filho, Constantino VI (780-797) tinha apenas dez anos à época de seu falecimento o que, de acordo com as leis do período, levou Irene, sua mãe, ao cargo de imperatriz regente (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216). A partir de então, como será exposto na próxima seção, há o início da derrocada da iconoclastia e o primeiro restabelecimento do culto aos ícones com o concílio de Nicéia II.

---

<sup>33</sup> “Constantine’s actions were impiously carried out from the tenth indiction— the first year of his reign— to the fourteenth indiction—the year of his end. For he was a totally destructive bloodsucking wild beast who used his power tyrannically and illegally, first, he sided against our God and Saviour Jesus Christ, His altogether immaculate Mother, and all the Saints. He was deceived by wizardry, licentiousness, blood sacrifices of horses, dung and urine. Effeminacy and summoning demons pleased him, and ever since he was a boy he had partaken in absolutely every sort of soul-destroying practice. In this year [741] Constantine. the persecutor of the laws handed down from the fathers, became Emperor by divine judgment because of the multitude of our sins” (CHOLIJ, 2009, p. 13).

<sup>34</sup> GRUMEL, 1989, p. 20.

## 2.2. Breve conciliação com Niceia II (787) e a ocorrência da controvérsia moechiana (794-795)

O reinado compartilhado de Irene e Constantino VI (780-797) se inicia com uma tentativa de golpe arquitetada por Nicéforo que só não se concretizou devido à rápida reação da imperatriz que, já no ano de 784, expõe seu plano de governo que incluía a restauração do culto aos ícones através da renúncia do patriarca Paulo IV e a eleição de Tarásio (780-806), um iconófilo, para o seu lugar, dando início à convocação de um novo concílio para a revogação das definições de 754 (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

Seu patriarcado, do qual se tem trinta e dois documentos, sendo quatro duvidosos, é, até o momento, o que mais possui registros. Já se inicia com uma evidência de doação de um terreno em ruínas, em Constantinopla, para a construção do mosteiro de Abramites, como exposto *no N. 350 (784-787 antes do VII concílio)*<sup>35</sup>. Aqui já observamos o início de privilégios e influência que o monacato vai adquirindo com afrouxamento e fim da primeira fase da política iconoclasta, já que “a primeira atitude de Irene foi permitir o retorno dos iconófilos exilados. Depois, foi substituindo aos poucos os bispos e alguns funcionários iconoclastas por outros favoráveis ao culto dos ícones” (BOY, 2007, p. 116).

Em 785, há o *N. 351*<sup>36</sup>, referente a uma carta sinodal ao papa Adriano I, na qual Tarásio já inicia os preparativos para o retorno do culto aos ícones, através do acolhimento dos seis concílios anteriores e o pedido para que fosse convocado um novo concílio para tal.

Através do *N. 352*<sup>37</sup>, no mesmo ano, faz o mesmo pedido aos bispos de Alexandria, Antioquia e Jerusalém, locais nos quais não houve apoio à iconoclastia, o que levou ao isolamento do cristianismo bizantino (BOY, 2007, p. 117). Nesse documento, lemos:

Carta sinodal de advento e profissão de fé, dirigida aos hierarcas e sacerdotes de Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Tarásio anuncia sua elevação do estado secular ao patriarcado e apresenta uma profissão de fé detalhada sobre a Trindade e a Encarnação, onde ele condena pelo nome os hereges anatematizados pelos seis concílios ecumênicos (Honorius é nomeado entre eles). Lembra o cânone 82 do Concílio em Trullo (na realidade o Concílio Quinisexto), segundo o qual não devemos representar Jesus Cristo na forma de um cordeiro, mas em seu

---

<sup>35</sup> GRUMEL, 1989, p. 22.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 23.

rosto humano. Anuncia que a seu pedido os imperadores decretaram um concílio ecumênico e pede-lhes que enviem até dois representantes por patriarcado, munidos de carta. Ele perguntou a mesma coisa ao bispo da antiga Roma. (GRUMEL, 1989, p. 23)<sup>38</sup>

Dessa forma, em 786, a imperatriz Irene tenta convocar um concílio para o estabelecimento do culto aos ícones no Império, no entanto foi surpreendida pelo exército e por bispos iconoclastas que a impediram (AUZÉPY, 2008, pp. 287-288), como pode ser observado no *N. 355 (786)*<sup>39</sup>, no qual se encontra uma menção a um “relatório aos imperadores sobre o tumulto dos soldados que protestavam contra o conselho que seria inaugurado no dia seguinte” (GRUMEL, 1989, p. 24)<sup>40</sup>.

Isso porque o exército passou anos sendo comandado pelo imperador Constantino V, o que o levou a manter uma posição contrária aos ícones (BOY, 2007, p. 117-118), já que o imperador foi, além de comandante nas campanhas para a salvação do Império frente às ameaças externas, um teólogo como já mencionado anteriormente.

Ainda nesse período, percebe-se por parte de Irene o apoio ao setor monacal a partir de mais um registro, o *N. 355 a*<sup>41</sup>, no qual nomeia dois monges para os episcopados de Síndes e Nicomédia.

Em relação ao concílio, a imperatriz não se deu por vencida e usou como estratégia para o próximo encontro, o envio das tropas para uma suposta expedição contra os árabes na Ásia Menor, enganando-os para que pudesse conseguir se reunir juntamente ao patriarca Tarásio, 365 bispos e 132 monges em Nicéia, em concílio, local de grande simbolismo para a cristandade em geral (AUZÉPY, 2008, pp. 287-288).

Nesse sentido, Irene consegue então reunir o renomado concílio de Nicéia II em 787, o qual é referido nas *Atas* através dos documentos *N. 356 (787)*<sup>42</sup>, *N. 357 (787)*<sup>43</sup>, *N.*

---

<sup>38</sup> “Lettre synodal d'avènement et profession de foi, adressée aux hiérarques et prêtres d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Taraise annonce son élévation de l'état laïque au patriarcat et présente une profession de foi détaillée sur la Trinité et l'Incarnation, où il condamne nommément les hérétiques anathématisés par les six conciles oecuméniques (Honorius est nommé parmi eux). Il rappelle le 82 canon du concile in Trullo (en réalité concile quinisexte), selon lequel on ne doit pas représenter Jésus-Christ sous forme d'agneau, mais sous sa figure d'homme. Il annonce qu'à sa demande les empereurs ont décrété un concile oecuménique, et il les prie d'envoyer jusqu'à deux représentants par patriarcat, munis d'une lettre. Il a demandé la même chose à l'évêque de l'ancienne Rome” (GRUMEL, 1989, p. 23).

<sup>39</sup> GRUMEL, 1989, p. 24.

<sup>40</sup> “Rapport aux empereurs sur le tumulte des soldats protestant contre le concile qui devait s'ouvrir le lendemain” (GRUMEL, 1989, p. 24).

<sup>41</sup> GRUMEL, 1989, p. 24.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>43</sup> *Idem*.

358 (787)<sup>44</sup>, N. 359 (787)<sup>45</sup> e, por último, o N. 360 (787)<sup>46</sup> que disserta sobre as punições para os iconoclastas que foram brandas: “Decreto sinodal. Os bispos culpados de simonia na época da iconoclastia podem ser libertados da deposição perpétua após um ano ou mais de penitência. Este decreto foi executado a pedido da Imperatriz Irene” (GRUMEL, 1989, p. 26)<sup>47</sup>.

A prática de “simonia”, que diz respeito ao hábito de certos bispos de comprar em dinheiro as suas ordenações, nos parece uma estratégia iconoclasta para conseguir apoio. Isso pode ser melhor observado no documento N. 363 (790), no qual há uma reclamação por parte dos monges a respeito, mais uma vez demonstrando que não houve punições duras para os contrários aos ícones, o que abriria brecha, posteriormente, para o retorno do iconoclasmo:

Carta a João, hegúmeno e anacoreta, sobre o tema dos bispos ordenados por simonia. Tarásio relata que depois do Concílio de Nicéia, realizado sobre o tema das imagens, muitos monges reclamaram que um grande número de bispos comprou sua ordenação por um alto preço. Conhecendo sobre este assunto os ensinamentos evangélicos e canônicos, ele os adere de forma consciente e plena e resolveu aplicá-los. Portanto, qualquer bispo, sacerdote ou diácono, convencido de ter conferido ou recebido a imposição das mãos à custa de dinheiro, perde o sacerdócio. O que dizem alguns, que no arrependimento Deus concede o perdão, proclama-o da mesma maneira, e é por isso que admite à penitência os simoníacos como outros pecadores, porque rejeita a heresia novaciana; mas porque, segundo o apóstolo, o bispo deve ser irrepreensível, por isso o simoníaco está excluído do sacerdócio. Segue-se um belo elogio da penitência. Tarásio finalmente pede a João para levar essas explicações aos monges com quem está em contato e termina recomendando-se às suas orações. (GRUMEL, 1989, p. 27)<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> GRUMEL, 1989, p. 25.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> “Décret synodal. Les évêques coupables de simonie au temps de l'iconoclasme pourront être délivrés de la déposition perpétuelle après un an ou plus de pénitence. Ce décret fut porté à la demande de l'impératrice Irene” (GRUMEL, 1989, p. 26).

<sup>48</sup> “Lettre à Jean, higoumène et anachorète, au sujet des évêques ordonnés par simonie. Taraise rapporte qu'après le concile de Nicée, tenu au sujet des images, beaucoup de moines se sont plaints qu'un grand nombre d'évêques avaient acheté leur ordination à prix d'argent. Connaissant à ce sujet les enseignements evangéliques et canoniques, il s'y attache consciencieusement et intégralement et s'est résolu à les appliquer. Donc, tout évêque, prêtre ou diacre, convaincu d'avoir conféré ou reçu l'imposition des mains à prix d'argent, est déchu du sacerdoce. Ce que disent certains, qu'au repentir Dieu accorde pardon, il le proclame pareillement, et c'est pourquoi il admet à la pénitence les simoniaques comme les autres pécheurs, car il recousse l'hérésie novatienne; mais parce que, selon l'Apôtre, l'évêque doit être irrépréhensible, à cause de cela le simoniaque est écarté du sacerdoce. Suit un bel éloge de la pénitence. Taraise demande enfin à Jean de porter ces explications aux moines avec qui il est en relations et termine en se recommandant à ses prières” (GRUMEL, 1989, p. 27).



Além dessas fontes, há ainda o decreto de Nicéia II, que se inicia com uma aclamação aos imperadores Constantino VI e sua mãe, Irene, caracterizados como piedosos - assim como ocorreu no decreto do sínodo iconoclasta de Hieria, em 754 - clamando pela verdade através das resoluções dos seis concílios anteriores:

Detestamos e anatematizamos Ário e todos os participantes de sua opinião absurda; também Macedônio e aqueles que o seguiram são bem denominados "Inimigos do Espírito" (Pneumatomachi). Confessamos que Nossa Senhora, Santa Maria, é adequada e verdadeiramente a Mãe de Deus, porque ela foi a Mãe segundo a carne de Uma Pessoa da Santíssima Trindade, a saber, Cristo nosso Deus, como já definiu o Concílio de Éfeso. Quando expulsou da Igreja o ímpio Nestório com seus colegas, porque ele ensinou que havia duas Pessoas [em Cristo]. Com os Padres deste sínodo confessamos que aquele que encarnou da imaculada Mãe de Deus e da Sempre Virgem Maria tem duas naturezas, reconhecendo-o como Deus perfeito e homem perfeito, como também o Concílio de Calcedônia o promulgou, expulsando do divino Atrium [aulés] como blasfemadores, Eutiques e Dióscoro; e colocando na mesma categoria Severo, Pedro e vários outros, blasfemando em diversas modas. Além disso, com eles anatematizamos as fábulas de Orígenes, Evágrio e (550) Dídimo, de acordo com a decisão do Quinto Concílio realizado em Constantinopla. Afirmamos que em Cristo há duas vontades e duas operações de acordo com a realidade de cada natureza, como também o Sexto Sínodo, realizado em Constantinopla, ensinou, expulsando Sérgio, Honório, Ciro, Pirro, Macário, e aqueles que concordam com eles, e todos aqueles que não desejam ser reverentes. (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*)<sup>49</sup>

Ressalta ainda a importância das tradições patrísticas, sejam elas escritas ou não escritas, como na alusão a Damasceno e seus escritos, apesar do mesmo não ser citado:

Para resumir a nossa confissão, mantemos inalteradas todas as tradições eclesiais que nos foram transmitidas, por escrito ou verbalmente, uma das quais é a realização de representações pictóricas, agradáveis à história da pregação do Evangelho, tradição útil de muitas maneiras, mas especialmente nesta, que assim a encarnação do Verbo de Deus se manifeste como real e não meramente fantasiosa, pois estas têm

---

<sup>49</sup> "We detest and anathematize Arius and all the sharers of his absurd opinion; also Macedonius and those who following him are well styled "Foes of the Spirit" (Pneumatomachi). We confess that our Lady, St. Mary, is properly and truly the Mother of God, because she was the Mother after the flesh of One Person of the Holy Trinity, to wit, Christ our God, as the Council of Ephesus has already defined when it cast out of the Church the impious Nestorius with his colleagues, because he taught that there were two Persons [in Christ]. With the Fathers of this synod we confess that he who was incarnate of the immaculate Mother of God and Ever-Virgin Mary has two natures, recognizing him as perfect God and perfect man, as also the Council of Chalcedon hath promulgated, expelling from the divine Atrium [aulés] as blasphemers, Eutyches and Dioscorus; and placing in the same category Severus, Peter and a number of others, blaspheming in divers fashions. Moreover, with these we anathematize the fables of Origen, Evagrius, and (550) Didymus, in accordance with the decision of the Fifth Council held at Constantinople. We affirm that in Christ there be two wills and two operations according to the reality of each nature, as also the Sixth Synod, held at Constantinople, taught, casting out Sergius, Honorius, Cyrus, Pyrrhus, Macarius, and those who agree with them, and all those who are unwilling to be reverent" (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*).

indicações mútuas e sem dúvida também significados mútuos. (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*)<sup>50</sup>

Finaliza com a declaração de anátemas para aqueles que não seguissem as leis estipuladas no decreto, referentes ao culto aos ícones e àqueles que intitulam os cristãos de idólatras, sem mais nenhum tipo de punição aos iconoclastas:

Igreja. Anatematizamos a novidade introduzida pelos insultadores dos cristãos. Saudamos as imagens veneráveis. Colocamos sob anátema aqueles que não fazem isso. Anátema para aqueles que pretendem aplicar às imagens veneráveis as coisas ditas nas Sagradas Escrituras. Ídolos. Anátema para aqueles que não saúdam as imagens sagradas e veneráveis. Anátema para aqueles que chamam as imagens sagradas de ídolos. Anátema para quem diz que os cristãos recorrem às imagens sagradas como se fossem deuses. Anátema para aqueles que dizem que qualquer outro nos livrou dos ídolos, exceto Cristo nosso Deus. Anátema para aqueles que se atrevem a dizer que a qualquer momento a Igreja Católica recebeu ídolos. (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*)<sup>51</sup>

É preciso salientar que o fim da querela das imagens não significou o retorno das relações amigáveis entre as Igrejas Constantinopolitana e Romana, o que demonstra “que o rompimento do corpo cristão entre Oriente e Ocidente envolvia questões de uma política imperialista, e não somente pensamentos religiosos” (BOY, 2007, p. 131). Isso ficará mais nítido adiante com a coroação de Carlos Magno em 800, fato que trouxe muitos problemas e prejuízos aos interesses bizantinos enquanto ideia de único herdeiro do Império Romano.

Portanto, assim findou a primeira fase da iconoclastia, o que não significou um período de total calmaria, uma vez que foi também durante esse hiato que outro acontecimento envolvendo o imperador e parte do monacato ocorreu. Trata-se da denominada controvérsia moechiana.

---

<sup>50</sup> “To make our confession short, we keep unchanged all the ecclesiastical traditions handed down to us, whether in writing or verbally, one of which is the making of pictorial representations, agreeable to the history of the preaching of the Gospel, a tradition useful in many respects, but especially in this, that so the incarnation of the Word of God is shown forth as real and not merely phantastic, for these have mutual indications and without doubt have also mutual significations” (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*).

<sup>51</sup> “Church. We anathematize the introduced novelty of the revilers of Christians. We salute the venerable images. We place under anathema those who do not do this. Anathema to them who presume to apply to the venerable images the things said in Holy Scripture about idols. Anathema to those who do not salute the holy and venerable images. Anathema to those who call the sacred images idols. Anathema to those who say that Christians resort to the sacred images as to gods. Anathema to those who say that any other delivered us from idols except Christ our God. Anathema to those who dare to say that at any time the Catholic Church received idols” (*Decreto do Segundo Concílio de Nicéia, 787*).

Do grego *moicheía*, que significa “adulterio”, tal episódio se refere à disputa em torno do segundo casamento do imperador Constantino VI em 795, com sua amante, Teódota. O imperador acusou sua esposa Maria de tentativa de envenenamento para conseguir tal feito e ameaçou retornar com o iconoclasmo caso o patriarca não realizasse o casamento. Tarásio então concordou com o mesmo, o que se desdobrará em desentendimentos até 811 quando o imperador Miguel I (811-813) encerrou o caso definitivamente (KAZHDAN, 1991, pp. 1388-1389).

Como registros referentes ao caso moechiano, têm-se nas *Atas* o *N. 368 (797)*<sup>52</sup> sobre o julgamento do padre José excomungando-o e destituindo-o por ter realizado o casamento e o *N. 369 (797)*<sup>53</sup>, que diz respeito à menção de uma carta que teria sido enviada a Platão de Sacúdio, explicando sobre a conduta do padre, o que gerou resistência por parte de Platão e Teodoro, que sofreram sanções, sendo exilados e espancados a mando do imperador (KAZHDAN, 1991, pp. 1388-1389).

Tal acontecimento torna-se de ampla relevância para a presente pesquisa, uma vez que acreditamos que, a partir de então, tem-se um terreno sendo preparado para o surgimento da segunda fase iconoclasta, já que aqui se iniciam as disputas entre os principais personagens que dela fizeram parte – imperadores, o mosteiro de Estúdio, Teodoro, ideologias religiosas e a questão do poder, visto que a “controvérsia moechiana expandiu o prestígio do clero monástico e diferenciou ainda mais os ‘rigoristas’ daqueles que favoreciam *oikonomia* nas disputas teológicas” (KAZHDAN, 1991, pp. 1389).

Suas nuances, consequências, bem como suas convicções, serão tratadas posteriormente no capítulo 4, na análise das relações entre Teodoro Estudita e o poder imperial, sendo a próxima seção uma continuidade desse intervalo entre o primeiro iconoclasmo e o segundo, explicitando como Teodoro chegou à função de hegúmeno de Estúdio, em Constantinopla, e as tensões que levaram ao segundo iconoclasmo até o seu término definitivo em 843.

---

<sup>52</sup> GRUMEL, 1989, p. 30.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 31.

### **2.3. O estabelecimento de Teodoro na liderança do mosteiro de Estúdio (799) e o segundo iconoclasmo (815-843)**

O reinado duplo de Irene e Constantino VI foi marcado ainda por outros dois acontecimentos, o retorno de Irene como imperatriz solo e o restauro do mosteiro de Estúdio, em Constantinopla, no qual Teodoro tornou-se hegúmeno. Após Constantino VI enviar Teodoro ao exílio na Tessalônica com outros monges e prender seu tio Platão em 797, Irene mandou cegar o próprio filho, depondo-o e assumindo o seu lugar como governante do Império, sendo uma de suas primeiras ações o retorno de Teodoro, dos monges e de Platão, com o primeiro deixando Sacúdio e tornando-se abade em Constantinopla (STAMBOLOV, 2015, pp. 141-142).

Essa decisão esteve atrelada também ao fato do crescente prestígio e fama adquiridos por Teodoro e em decorrência do perigo causado pelas incursões árabes próximas ao mosteiro de Sacúdio, fazendo então que a mudança fosse feita para o mosteiro de Estúdio em 798/9 (CHOLIJ, 2009, p. 44).

A partir de então, Teodoro que em sua chegada tinha apenas dez monges junto de si, faz com que o mosteiro cresça substancialmente, tornando-se o principal e maior da capital, dando início à sua reforma monástica (STAMBOLOV, 2015, p. 143). Nota-se que o governo de Irene foi imprescindível para o retorno de Platão, Teodoro e seus monges aos seios imperial e cristão, resultando no crescimento do setor monacal, principalmente o aristocrático, o que acreditamos ter sido uma das causas para o retorno da iconoclastia, uma vez que como pudemos observar, o patriarca Tarásio ao se portar em favor dos monges contra o casamento do imperador, foi ameaçado com a volta do iconoclasmo, o que fez com que o mesmo mudasse de ideia e apoiasse Constantino VI.

No mesmo período, houve ainda problemas externos que não haviam sido resolvidos definitivamente, em relação às guerras e, a partir de 800, referente à coroação de Carlos Magno. Tal evento resultou em um dilema difícil de resolver. De um lado, o Império Bizantino via tal coroação como usurpação, não a reconhecendo, pois se considerava o único herdeiro do Império Romano; do outro, o próprio Carlos Magno também não reconhecia o trono de Constantinopla, ocupado por uma mulher (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

Para tentar resolver esse dilema, em 802, Carlos Magno enviou emissários a Constantinopla, a fim de resolver tal situação através de uma proposta de matrimônio

entre o imperador do Ocidente e a imperatriz do Oriente, de modo a unir novamente o Império em um só (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216). No entanto, antes que a situação pudesse ser resolvida, Irene sofreu um golpe chefiado por Nicéforo (802-811) que a destronou (GREGORY, 2005, pp. 202-216).

Os primeiros anos do imperador Nicéforo I no trono parecem ter sido de tranquilidade em relação aos Estuditas até a morte do patriarca Tarásio em 806 e a escolha do novo patriarca. O imperador consultou Teodoro e Platão a respeito da questão, porém, o primeiro se absteve, enquanto o segundo sugeriu o próprio Teodoro, sendo a escolha final do imperador, um leigo, ex-funcionário imperial, Nicéforo (STAMBOLOV, 2015, pp. 143-144).

A partir de então, iniciam-se novamente os embates entre Estuditas e poder imperial, já que os primeiros foram contrários à eleição, pois para Teodoro apenas um membro a serviço da Igreja poderia ocupar tal cargo cuidando de seus interesses, o que fez com que os mesmos ameaçassem o imperador com um cisma, levando Nicéforo I a reagir com o sequestro de Teodoro e de seu tio Platão, até que o novo patriarca assumisse (STAMBOLOV, 2015, pp. 144-154).

Tal eleição resultou na marginalização dos Estuditas que tiveram que aceitar a nomeação, obtendo, assim, como forma de conciliação, a nomeação do irmão de Teodoro, José, para o cargo de arcebispo da Tessalônica, indicação que partiu do patriarca, além do convite para que Teodoro participasse da eleição do abade do mosteiro de Dalmatou, o qual ele aceitou e seu candidato fora eleito (STAMBOLOV, 2015, pp. 144-145), como exposto no documento *N. 375 (806)*<sup>54</sup>. É preciso salientar ainda que o patriarcado de Nicéforo (806-815) constituiu-se de trinta e oito registros, sendo quatro duvidosos e um não autêntico.

A reconciliação não perdurou por muito tempo em decorrência da segunda fase da controvérsia moechiana, na qual tanto o patriarca quanto o imperador definiram em favor do retorno do padre José que celebrou o casamento do imperador Constantino VI, ao seu antigo cargo, como pode ser observado no *N. 377 (806)*<sup>55</sup>, que trata de um sínodo chamado pelo imperador, onde restabeleceu o padre, como uma retribuição às suas ações

---

<sup>54</sup> GRUMEL, 1989, p. 36.

<sup>55</sup> *Idem.*

no caso “Bardanes Tourkos”, em 803<sup>56</sup>, o que Teodoro e os Estuditas eram obviamente contrários, resultando no confinamento dos Estuditas e na destituição de José, irmão de Teodoro, do cargo de Arcebispo da Tessalônica (STAMBOLOV, 2015, pp. 146-148).

Logo após encontra-se o *N. 378 (809)*<sup>57</sup> com uma condenação sinodal aos que não aceitaram o restabelecimento do padre José; o *N. 379 (809)*<sup>58</sup> no qual há um pedido de anátema contra Teodoro; o *N. 380 (809)*<sup>59</sup> referente à condenação de Platão e outros três não citados ao exílio; e o *N. 381 (809)*<sup>60</sup> que traz a deposição de José da Tessalônica, irmão de Teodoro por ter celebrado a liturgia no mosteiro de Estúdio.

Destaca-se também o documento *N. 385 (811/814)*<sup>61</sup> sobre uma missão confiada a bispos, com o intuito de suprimir mosteiros mistos, os quais facilitavam não somente atos contrários aos ideais monásticos, como também ajudava a fortalecer as redes de amizade e clientelas monásticas, por terem monges de uma mesma família coabitando nesses mosteiros, procurando evitar, assim, seu monopólio, uma vez que os abades eram decididos em eleições (HATLIE, 2007, pp. 293-294). Observa-se, dessa forma, uma maior preocupação com monges e mosteiros nesse período, apontando já para formas de contenção dos mesmos.

O reinado de Nicéforo chegou ao fim em 811, quando o mesmo sucumbiu frente ao exército búlgaro sendo sucedido por Miguel I (811-813), seu genro, já que seu filho Estaurácio não pode assumir, devido a ferimentos de guerra. Miguel trouxe de volta do exílio os Estuditas e depôs definitivamente o padre José, dando fim ao cisma (STOMBOLOV, 2015, pp. 148-149), como explícito no documento *N. 387 (812)*<sup>62</sup>. Há ainda, de acordo com o *N. 388 (812)*<sup>63</sup>, um pedido de desculpas por parte do patriarca

---

<sup>56</sup> De origem armênia, Bardanes Tourkos foi quem, sob ordens e governo do imperador Constantino VI, prendeu Platão, tio de Teodoro durante a controvérsia moechiana e apoiou Irene contra o próprio filho em 797. Após esses eventos, foi nomeado pelo imperador Nicéforo I (802-811) em 803, como estrategista do Tema da Anatólia, devido à apreensão de uma ofensiva árabe. Levantou um motim, tentando, assim, um malsucedido golpe contra o imperador que falhou devido à resistência de suas tropas. Posteriormente, tentou uma negociação com o imperador e usou o padre José de Kathara, expulso por ter realizado o casamento de Constantino VI, como intermediário (KAZHDAN, 1991, pp. 254-255). O imperador concedeu-lhe de volta o seu cargo.

<sup>57</sup> GRUMEL, 1989, p. 38.

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>62</sup> GRUMEL, 1989, p. 42.

<sup>63</sup> *Idem.*

Nicéforo por sua conduta em relação ao caso moechiano, onde declara a culpa por suas ações ao imperador que o havia ameaçado.

Da mesma forma que seu antecessor, Miguel não se segurou por muito tempo no poder, nem sob o exército de Krum, decisivo para que fosse destronado e substituído por um de seus generais, Leão V, o Armênio (813-820) (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216).

A ascensão de Leão V já se inicia com receio em relação à sua política, principalmente em relação ao retorno da iconoclastia, como pode ser analisado no *N. 389 (813)*<sup>64</sup>, ainda do patriarcado de Nicéforo, o qual se refere a um “Tomo contendo o ‘símbolo do culto irrepreensível’ composto por Nicéforo e levado por vários bispos a Leão V, o Armênio, para que o assinasse antes de sua coroação. Este volume continha a promessa de não inovar em nada e de manter dogmas definidos” (GRUMEL, 1989, p. 42).<sup>65</sup>

Já em 814, há o *N. 390*<sup>66</sup>, no qual o patriarca responde ao imperador sobre as imagens, recusando-se a removê-las e defendendo que as mesmas eram uma tradição da Igreja e o *N. 394 (814)*<sup>67</sup> com o pedido para que não fossem alteradas as definições heréticas, colocando o seu cargo como patriarca à disposição, desde que a fé fosse salvaguardada, demonstrando, assim, que anteriormente a 815, o imperador Leão V já assinalava para o retorno da iconoclastia.

Em 815 há o *N. 395*<sup>68</sup> com a menção de uma carta à imperatriz Teodósia para que distraísse o marido em relação à iconoclastia; o *N. 396*<sup>69</sup> relacionado a uma carta ao tesoureiro do Estado, com o pedido para que impedisse o imperador também do retorno do iconoclasmo; o *N. 397*<sup>70</sup> ameaçando o imperador de castigos divinos pela mesma razão e o *N. 398*<sup>71</sup>, com uma recusa de se retirar ícones.

---

<sup>64</sup> GRUMEL, 1989, p. 42.

<sup>65</sup> “Tome contenant le "symbole du culte irrépréhensible" composé par Nicéphore et porté par plusieurs évêques à Léon V l'Arménien, pour qu'il le signe avant son couronnement. Ce tome contenait la promesse de ne rien innover et de maintenir les dogmes définis” (GRUMEL, 1989, p. 42).

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>68</sup> GRUMEL, 1989, p. 45.

<sup>69</sup> *Idem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>71</sup> *Idem*.

O patriarcado de Nicéforo se encerra com dois documentos que merecem destaque, o *N. 401 (março de 815)*<sup>72</sup> e o *N. 406*<sup>73</sup>, sem data definida. O primeiro se refere à abdicação do patriarca Nicéforo e o segundo às ordenanças eclesiásticas, entre elas a disciplina monástica. Isso é importante, já que estamos nos deparando com mais uma renúncia forçada de um patriarca contrário aos ideais imperiais e, mais uma vez, com sanções relacionadas ao setor monástico, indicando o que já defendemos, que o segundo iconoclasmo se constituiu enquanto um movimento antimonástico.

O retorno da iconoclastia de forma decisiva veio com a confirmação sinodal em relação às deliberações do concílio de Hieria de 754, contrário aos ícones clamado pelo imperador Constantino V, conforme o *N. 408 (abril de 815)*<sup>74</sup> e o *N. 409 (abril 815)*<sup>75</sup>, que dispõe sobre a

Definição sinodal em Hagia Sofia contra o culto às imagens. O sínodo confirma a definição do Concílio de Blaqueria (754), critica o Concílio em favor das imagens (787) e novamente condena a realização de imagens de Cristo e dos santos sem chamá-los de ídolos. De acordo com a carta de Miguel II a Luís, o Piedoso, o conselho manda suprimir as imagens localizadas abaixo, permite manter aquelas que estão localizadas acima, sob a condição de considerá-las como escritas, defendendo em seu lugar “proskynesis”, luzes, incenso. (GRUMEL, 1989, p. 56)<sup>76</sup>

Essas evidências se referem ao patriarcado de Teódoto I Cassiteras (815-821), o qual é composto por cinco documentos considerados todos autênticos, nos quais há de se destacar ainda o *N. 411 (?)*, sem data definida, que delibera sobre a:

portaria do imperador e do patriarca, atribuindo o mosteiro de Chora para residência a Miguel, o Sincelo, e seus dois discípulos, que vieram a Constantinopla como apocrisários do patriarca de Jerusalém, e garantindo sua subsistência às custas do tesouro imperial. (GRUMEL, 1989, p. 57)<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> GRUMEL, 1989, p. 47.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>75</sup> *Idem*.

<sup>76</sup> “Définition synodale à Sainte-Sophie contre le culte des images. Le synode confirme la définition du concile des Blachernes (754), critique le concile en faveur des images (787), et condamne de nouveau la confection des images du Christ et des saints sans cependant les appeler des idoles. D’après la lettre de Michel II à Louis le Pieux, le concile ordonne de supprimer les images situées bas, permet de conserver celles qui sont situées haut, à condition de les considérer comme des écritures, défendant à leur endroit ‘proskynèse’, lumières, encensements” (GRUMEL, 1989, p. 56).

<sup>77</sup> “Ordonnance de l’empereur et du patriarche, assignant le monastère de Chora pour demeure à Michel le Syncelle et ses deux disciples, vênus à Constantinople en qualité d’apocrisiaires du patriarche de Jérusalem, et leur substance aux du trésor impérial.” (GRUMEL, 1989, p. 57)



Isso demonstra mais uma vez que mosteiros que não se opunham aos assuntos imperiais eram financiados pela coroa, possuindo privilégios e vantagens, contribuindo para a nossa teoria de que a segunda fase iconoclasta, apesar de antimonástica, não compreendeu todo o setor, mas apenas mosteiros independentes que se opunham ao poder imperial:

Muitos mosteiros, no entanto, estavam em conformidade com a política imperial, para que não houvesse oposição monástica verdadeira do tipo que ocorreu sob Constantino V. As cartas de Teodoro Estudita sugerem que quase todos os mosteiros em Constantinopla cederam à iconoclastia. O mosteiro de Sergios e Baco sob seu abade, João, o Gramático (mais tarde, patriarca de Constantinopla, 837-843), tornou-se um centro de disseminação de ideias iconoclastas, e iconófilos que recusaram a se conformar ao novo dogma foram confinados lá para reeducação. Entre os mosteiros que se conformaram, também estavam, por exemplo, aqueles de Medikion (cujo abade, Niketas, foi preso por sua resistência à iconoclastia) e Kathara. A maioria do clero não monástico também parece já ter sido exilada, intimidada ou conquistada para o outro lado. (STAMBOLOV, 2015, p. 150- 151)

O reinado de Leão V fora marcado também pela guerra e a iconoclastia pode ter sido uma forma de se assegurar no poder como sob Leão III na primeira fase, já que foi uma forma de legitimação do poder imperial, neste caso pelas consequências da guerra e pelas consequências do primeiro iconoclasmo que elevou o setor monástico, seu prestígio e influência na sociedade bizantina.

Foi durante o seu governo que Teodoro Estudita e seus companheiros foram enviados para o exílio na Bitínia, devido à sua resistência à iconoclastia e onde também escreveu as suas obras sobre a temática, os *Antirréticos* (STAMBOLOV, 2015, pp. 151-152), que serão analisados no próximo capítulo.

O reinado de Leão terminou também como o dos seus antecessores, com sua morte em 820 e o trono sendo ocupado por Miguel II (820-829) que deu continuidade à política iconoclasta, sob o patriarcado de Antônio I Cassimatas (821-837), o qual não apresenta nenhum documento sob a temática. Seu patriarcado ainda se desenvolveu até o governo do imperador Teófilo (829-842), filho e sucessor de Miguel II, no qual teve início também o patriarcado de João VII, o Gramático (837-843). Este último se estendeu até o governo da imperatriz Teodora (842-855) e o fim da iconoclastia em 843, marcado pela existência

de apenas um registro considerado duvidoso, no qual há uma menção a um anátema contra os iconófilos, como mostra o *N. 413*<sup>78</sup>.

É preciso ressaltar que foi durante o governo de Miguel II que Teodoro e os Estuditas conseguiram retornar para Constantinopla e também foi o período no qual houve o seu falecimento. O imperador não era um exaltado iconoclasta, mas também não defendeu os ícones, inclusive, sustentando que o retorno dos monges estava relacionado ao fato de que os mesmos poderiam venerar os ícones com a condição de que estivessem fora da capital (STAMBOLOV, 2015, pp. 153-154).

Em decorrência disso, Teodoro se recolheu em um “autoexílio” em 823, na Ilha dos Príncipes, no qual viveu e continuou a escrever em defesa dos ícones até 826, ano de sua morte, sendo substituído como hegúmeno do mosteiro de Estúdio por seu pupilo Naucrácio (STAMBOLOV, 2015, pp. 153-155).

Sobre Teófilo, este era considerado um iconoclasta fervoroso (OSTROGORSKY, 1984, pp. 157-216). No entanto, quando assumiu, a política iconoclasta já não era tão forte e estava a sucumbir como já se mostrava no reinado de seu antecessor, tendo o processo se adiantado após sua morte em 842, com o trono sendo ocupado por Teodora, sua esposa como regente de seu filho Miguel III (842-867), que era iconófila, sendo seu principal objetivo o restabelecimento do culto aos ícones (GREGORY, 2005, pp. 202-216).

Com a ascensão do patriarca Metódio I (843-847), a imperatriz obteve o apoio que precisava para dar início ao processo que resultaria no restabelecimento definitivo do culto aos ícones. E assim, ao dia 11 de março de 843, segundo o *N. 418*<sup>79</sup>, decretou-se, em nome dos imperadores e patriarca, a restauração das imagens que deveria ser comemorada todos os anos na Igreja de Santa Sofia durante o primeiro domingo da Quaresma.

Além desse registro sobre o “Triunfo da Ortodoxia”, há o *N. 419 (843)*<sup>80</sup> sobre uma carta sinodal endereçada ao patriarca de Jerusalém para informá-lo da decisão e o pedido de sugestões para a conduta a ser tomada em relação as iconoclastas; o *N. 420*

---

<sup>78</sup> GRUMEL, 1989, p. 62.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 1989, p. 68.

(843)<sup>81</sup>, no qual se refere a uma carta ao papa informando-o acerca do fim da heresia iconoclasta; o *N. 422 (843)*<sup>82</sup>, sobre a deposição da parte iconoclasta do clero bizantino, mas que se voltou atrás da decisão, com a afirmativa de que mesmo retornando à Igreja, deveria ser tratado como herege; o *N. 424 (843)*<sup>83</sup>, no qual há o estabelecimento de uma procissão que deverá ser feita uma vez por semana com o ícone da Virgem e sua comemoração anual aos dias 08 de setembro e o *N. 425 (844)*<sup>84</sup>, que se refere a um documento que deverá ser lido para a celebração do restabelecimento do culto dos ícones em todo domingo de Quaresma, com um anátema para os hereges.

Finalizamos, assim, o presente capítulo, destacando a relevância do mesmo para compreensão da pesquisa, visto que tratou justamente do cenário no qual nosso personagem viveu e os antecedentes para se chegar nele. Ao realizar uma análise do primeiro iconoclasmo, o intervalo entre ele e o segundo, e este último, em conjunto com documentos do período relacionados às *Atas do Patriarcado de Constantinopla* e as definições dos sínodos de 754 e 787, foi possível restaurar as principais informações decorrentes da época e conhecer melhor o que foi a política iconoclasta e suas possíveis motivações e a controvérsia moechiana.

Nos próximos dois capítulos, será possível compreender melhor o que foi a iconofilia de Teodoro Estudita e suas implicações políticas, de modo a compreender essa complexa relação existente entre monacato, aristocracia e poder imperial.

---

<sup>81</sup> GRUMEL, 1989, p. 68.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 71.

### Capítulo 3

#### **Teodoro Estudita e a iconofilia como instrumento de afirmação política**

Escrever sobre Teodoro Estudita, suas obras e sobre o período no qual o mesmo tornou-se monge e participou de situações em que foi contrário à autoridade imperial bizantina, não faria sentido sem dialogar com o também monge João Damasceno que lutou em defesa dos ícones no início da iconoclastia durante o governo do imperador Leão III (717-741).

Não somente porque ambos agiram contra os imperadores nos períodos em que viveram, mas também porque os escritos de Teodoro seriam uma espécie de continuidade daqueles de Damasceno, como se depreende da argumentação e estilo utilizados pelo monge estudita.

Como demonstramos em nossa dissertação de Mestrado sobre João Damasceno (FERNANDES, 2016), propusemos compreender a eclosão da iconoclastia enquanto uma forma de enaltecer o poder imperial, uma vez que o mesmo se encontrava em descrédito para com a população bizantina, devido aos constantes ataques ao Império, que resultaram na perda de importantes territórios no decorrer da expansão islâmica do século VII.

Entendemos que, nessa primeira fase da iconoclastia, apesar dos relatos de ataques a mosteiros pelo imperador Constantino V (741-775)<sup>85</sup>, o alvo do imperador em relação ao início da política iconoclasta, não se voltava propriamente à questão monacal, mesmo ela sendo parte do processo, mas sim, como já mencionamos, à autoridade imperial e sua legitimação dentro de um Império que havia sofrido baixas territoriais, mas também um certo descrédito em relação ao seu governante máximo. Assim, retirando os ícones de importantes lugares do Império, proibindo seu culto e mantendo uma única categoria de imagens a ser cultuadas, isto é, as do imperador, coloca-se este acima de Deus como

---

<sup>85</sup> É preciso salientar a possibilidade de fontes que atribuem ao imperador Constantino V uma política antimonástica, que resultaram em perseguições aos monges, serem questionáveis (BRYER; HALDON, 2001), uma vez que, nessa primeira fase iconoclasta, têm-se acesso apenas às obras de Damasceno, único monge que escreveu sobre a temática de forma pública, sendo assim consideradas que essas acusações partiram da imperatriz Irene e do patriarca Tarásio como forma de desprestigiar a imagem do imperador, aclamado por seu sucesso militar (HALDON, 2010, p. 11). Autores como Ostrogorsky (1984), Diehl (1961), Lemerle (1991), Hilário Franco Júnior e Ruy de Oliveira Filho (1985) e Boy (2007) defendem a iconoclastia enquanto um movimento antimonástico.

soberano, uma vez que esses retratos imperiais significavam a expressão da presença máxima do poder (BESANÇON, 1997, 203), além de serem utilizados enquanto imagens de propaganda (NEGRAU, 2011, 63-75).

Sobre Damasceno e seus tratados, é preciso ressaltar que ele não foi um gênio isolado, mas parte de um grupo de colaboradores, sendo suas obras escritas para os seus companheiros monges da Palestina, mostrando-se enquanto um compilador dos melhores argumentos para defender sua posição através do excelente uso da retórica pautada no apelo às tradições e acúmulo de textos patrísticos os quais cita de forma demasiada, como São Basílio (LOUTH, 2002, pp. 13-14), sua maior influência assim como para Teodoro Estudita.

Compreende-se a relevância de seus tratados para o período a partir da constatação de que, apesar de não ter sido citado de forma direta nos textos conciliares do sínodo de 787 que restabeleceu o culto dos ícones, seus argumentos foram utilizados na ata do concílio (BACARREZA, 2010, p. 114).

Os seus tratados basicamente se resumem à argumentação pautada na questão da *Encarnação* de Cristo, que possibilitaria a sua representação em ícones, além da utilização dos conceitos de *Adoração x Veneração*, a primeira dada somente a Deus e a segunda a Cristo e demais santos pela sua honra; *Verdade*, que se encontra na defesa das imagens e contra a heresia iconoclasta; *Tradição*, com a defesa das tradições escritas, isto é, Escrituras e textos Patrísticos e as não escritas, como as imagens; *Hipóstase* e, por último, acerca dos conceitos de *Arquétipo/ Protótipo*<sup>86</sup>, chave para o entendimento de suas alegações, uma vez que consiste na ideia de que a veneração dada ao ícone chegaria ao protótipo que é Cristo, ou seja, possibilitaria chegar àquilo que é ininteligível.

Os tratados de Damasceno teriam, assim, a preocupação em debater polêmicas teológicas dentro dos ensinamentos e escritos dos Santos Padres, além de objetivar a internalização, em seus leitores e nele próprio, do sentimento de pertencimento à comunidade cristã universal por se encontrar em um ambiente dominado pela cultura e religião islâmica (CARDOSO, 2013, pp. 70-71).

---

<sup>86</sup> Como assinalado em nossa dissertação de mestrado (FERNANDES, 2016), há a inserção de ambos os termos (*Arquétipo/Protótipo*) devido ao fato de que, na tradução para a língua inglesa, Louth se utiliza de ambos. No entanto, em grego, Damasceno utiliza o termo *Protótipo*. O mesmo ocorre com Teodoro Estudita: na fonte grega aparece o termo *Protótipo* (*protótypos*), – enquanto que, na versão traduzida, Cattoi utiliza também ambos.

As similitudes entre as obras de Damasceno e Estudita estão justamente na questão da *Encarnação*. Entretanto, a diferença se encontra no modo como se servem dos conceitos em seus argumentos e noções de *Imagem Natural* e *Imagem Artificial*, mais aprofundadas por Estudita.

Enquanto Damasceno alega que, ao se rejeitar o ícone, seria o mesmo que rejeitar a *Encarnação* de Cristo, ele também não diferencia *Imagem Natural* de *Imagem artificial*:

Vê-se que para Damasceno a imagem é hierarquizada segundo grau de participação, menos ou mais intensa e completa, com relação ao protótipo. O ícone situa-se, portanto, bem embaixo. Damasceno não faz distinção entre a imagem natural, que goza de uma certa participação substancial do protótipo, e a imagem artificial, que outro vínculo não tem com o modelo a não ser aquele que da semelhança fictícia. (BESANÇON, 1997, pp. 207-208)

Ou seja, para Damasceno, a matéria do ícone transmitiria a presença do protótipo, igualando, assim, a matéria do ícone a Cristo:

É exatamente esse afastamento do material do ícone em relação ao protótipo que Estudita ressalta, sendo este o principal aspecto que o diferencia das ideias de João Damasceno. Este último, ao propor que o ícone contenha em si a “energia” do protótipo, iguala a matéria do ícone ao da espécie eucarística, colocando-o no mesmo patamar de um dos sacramentos cristãos. Acreditamos que, por mais que Damasceno tenha defendido e exaltado a importância do ícone no culto cristão, não teria sido sua pretensão colocá-lo em pé de igualdade com o sacramento da Eucaristia. Entretanto, quando se percebe essa valorização da matéria, fica difícil perceber, por exemplo, em que a sua teologia se distinguiria da prática condenada pela Igreja de raspar ícones para serem ingeridos na comunhão. (BESANÇON *apud* BOY, 1997, p. 150)

Portanto, o diferencial entre os argumentos de Damasceno e Estudita, apesar deste último utilizar o primeiro como modelo, é a questão da *Hipóstase*, isto é, “bem, responde Teodoro Estudita, no Cristo ‘o invisível se faz ver’. O que vemos no ícone é a própria pessoa dele. Noutras palavras, sua hipóstase e não sua natureza. Esta é a chave do problema icônico” (BESANÇON, 1997, p. 211). Desse modo, a humanidade de Cristo não teria a sua própria hipóstase:

(...) nos ícones não há mistura ou fusão das naturezas de uma maneira monofisita, uma vez que ambos os conjuntos de propriedades são preservados intactos, e certamente não há divisão nestoriana entre as naturezas, pois as propriedades de ambos são atribuídas à hipóstase que é representada. Teodoro ainda recupera o antigo termo nestoriano *synapheia* (associação) para falar da relação ontológica entre as naturezas, mas o usa em um sentido irreprochável, ortodoxo, para

afirmar a troca pericotérica de propriedades de duas realidades distintas dentro do mesmo assunto indiviso. (CATTOI, 2015, p. 23)<sup>87</sup>

Os tratados de Damasceno foram, ao mesmo tempo, uma forma de defesa não só dos ícones, mas também do que seria um ideal de imperador, mostrando que os imperadores que iniciaram o movimento iconoclasta encontravam-se totalmente contrários a esse modelo de governante, que não deveria ser um tirano:

(...) Maniqueístas compuseram o Evangelho de acordo com Tomás; você vai agora escrever o Evangelho segundo Leão? Eu não aceito um imperador que tiranicamente arbata o sacerdócio. Imperadores têm recebido a autoridade para unir e desunir? [...] Não estou convencido de que a Igreja deva ser constituída por cânones imperiais, mas sim por tradições patrísticas, ambas escritas e não escritas. Pois, assim como o Evangelho foi proclamado em todo o mundo na forma escrita, então, em todo o mundo ele tem sido transmitido de forma não escrita que Cristo, o Deus encarnado deveria ser representado, e os santos, assim como a cruz é venerada e estamos a rezar, voltados ao Oriente. (DAMASCENO, II, 16)<sup>88</sup>

Assim como Damasceno, Estudita procura também desenvolver suas críticas aos iconoclastas e conseqüentemente aos imperadores precursores e apoiadores da política contrária aos ícones de forma geral, porém, sem citar nomes de forma direta, apenas os denominando de “hereges”:

Se, então, alguém não reconhece que nosso Senhor Jesus Cristo - que veio em carne - está circunscrito na carne, mesmo que a natureza divina permaneça incircunscritível, ele é um herege. Se alguém argumentar que, por causa da circunscrição da carne do Verbo, a divindade é co-circunscrita de maneira semelhante, deixando de distinguir uma das naturezas em uma hipóstase segundo a natureza natural - porque nenhuma absorve a outra na união indivisível - ele é um herege. Se alguém denomina a circunscrição da forma corporal do Verbo nem

---

<sup>87</sup> “(...) in the icons there is no blending or fusion of the natures in a Monophysite manner, as both sets of properties are preserved intact, and there is certainly no Nestorianizing division between the natures, as the properties of both nature are ascribed to the hypostasis that is represented. Theodore even retrieves the old Nestorian term *synapheia* (associação) to talk the ontological relationship between the natures, but the uses it in an irreproachably orthodox sense, to assert the perichoteric exchange of properties of two distinct realities within the same, undivided subject” (CATTOI, 2015, p. 23).

<sup>88</sup> “(...) Manichees composed the Gospel according to Thomas; are you now going to write the Gospel according Leo? I do not accept an emperor who tyrannically snatches at the priesthood. Have emperors received the authority to bind and to loose? (...) I am not persuaded that the church should be constituted by imperial canons, but rather by patristic traditions, both written and unwritten. For just as the Gospel was proclaimed in all the world in written form, so in all the world it has been handed down in unwritten form that Christ the incarnate God should be depicted, and the saints, just as the cross is venerated and we stand to pray, facing the East” (DAMASCUS, ST John of. In: LOUTH, 2003. pp. 73-74).

como imagem de Cristo nem como Cristo por homonímia, mas chama de ídolo enganoso, é um herege. (ESTUDITA, *Antirrético I*, XX)<sup>89</sup>

Acreditamos que essa diferença se mostra como consequência do fato de Damasceno não se encontrar dentro do Império, o que não o faria sofrer com suas ações. Apesar disso, defendemos a tese de que, apesar de Teodoro ter sofrido punições por seus atos, como os três exílios, tanto um quanto outro somente não sofreram sanções mais graves, como a morte, por serem membros de importantes famílias aristocráticas.

Teodoro Estudita ao escrever acerca da importância dos ícones e do porquê dos mesmos poderem ser produzidos e cultuados, interviu igualmente em prol da independência de seu mosteiro em relação ao imperador, como observado em seu *Testamento* e em suas ações contrárias às ordens e desejos imperiais, além de ter instituído reformas monasteriais, o que nos leva a concluir que suas obras em defesa dos ícones e contra a iconoclastia foram uma forma de afirmação política de Teodoro enquanto hegúmeno.

É preciso ressaltar que o mosteiro de Estúdio, como uma rede de alianças, foi o primeiro a utilizar de suas regras e ideias como um respeitado e inovador espaço de produção de manuscritos para documentar os fatos conforme suas concepções, sendo o maior êxito de seu hegúmeno essas relações entre mosteiros aliados e a resistência à coerção imperial adotada por todos (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 41-45).

Sendo assim, no presente capítulo serão abordadas suas obras contra os iconoclastas – os *Três Antirréticos* ou *Refutações iconoclastas*, os *Sete Capítulos Contra os Iconoclastas*, *Algumas questões colocadas para os iconoclastas*, *Carta de Teodoro ao seu tio Platão acerca da Veneração das Imagens*, uma *Refutação e Subversão (pelo mesmo Teodoro)* dos *Poemas Ímpios* e os *Outros Poemas Iâmbicos pelos iconoclastas*, compilados e traduzidos por Thomas Cattoi (2015), e o *Testamento de Teodoro Estudita para o Mosteiro de São João de Estúdio em Constantinopla*, analisado e traduzido por Timothy Miller (2000).

---

<sup>89</sup> “If, then, anyone does not acknowledge that our Lord Jesus Christ – who has come in the flesh – is circumscribed in the flesh even as the divine nature remains uncircumscribed, he is a heretic. If anyone argues that, because of the circumscription of the flesh of the Word, the divinity is co-circumscribed in a similar manner, failing to distinguish either nature in the one hypostasis according to the natural property – because neither absorbs the other in the undivided union – he is a heretic” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015. p. 60).



Com isso, acreditamos validar a concepção de que a controvérsia moechiana, na qual Teodoro se opôs ao imperador Constantino VI (780-797), pode ser considerada enquanto um gatilho para o surgimento do segundo iconoclasmo, já que não somente ele, como no caso de Damasceno que teria agido sozinho ao escrever seus tratados, mas também seu mosteiro, opuseram-se ao poder imperial, de forma a testar sua autoridade frente aos súditos, culminando na perseguição às imagens sagradas e, ao mesmo tempo, aos seus protetores, os monges.

Para tanto, será feita uma síntese de cada uma de suas obras, de modo a compreendê-las melhor para, enfim, dialogar com as principais temáticas e conceitos presentes, imprescindíveis para o entendimento da defesa dos ícones de Teodoro Estudita. Primeiramente serão analisadas as obras compiladas por Cattoi e, por último, o seu *Testamento*.

### **3.1. Escritos sobre a temática iconoclasta por Teodoro Estudita: uma síntese**

Assim como Damasceno que escreveu *Três Tratados em Defesa das Imagens Sagradas*, Teodoro inicia seus escritos com três *Antirréticos* ou *Refutações Iconoclastas*, que se mostram enquanto uma continuidade e/ou complemento das obras do primeiro monge produzidas durante a primeira fase iconoclasta, uma vez que ambos parecem ter a mesma intenção de um debate que faz a defesa não somente dos princípios cristãos e dos ícones, mas também de um modelo de imperador, além de um debate acerca do monasticismo e da aristocracia que o compõe.

Partimos dessa hipótese em decorrência do fato de ambos os monges serem originários de famílias aristocráticas e com boa posição no interior da administração do Império e fora dele, como no caso de Damasceno, o que justificaria os seus feitos contrários aos ideais imperiais. Isso será também constatado na análise do *Testamento* de Teodoro para o mosteiro de Estúdio, no qual há indícios de sua preocupação com o futuro do mosteiro após a sua morte (MILLER, 2000, pp. 70-71).

Em relação às suas obras, assim como em Damasceno, há um debate teológico pautado nos Santos Padres da Igreja, em especial São Basílio, além de citações das Escrituras como forma de demonstrar autoridade em suas palavras.

Apesar de não citar Damasceno de forma direta, percebe-se que Estudita utiliza o mesmo como modelo para a continuação do debate em torno dos ícones, principalmente na forma de escrita, ou seja, em forma de tratados e também nas categorias defendidas por ambos: “Verdade”, “Adoração”, “Veneração”, “Tradição”, “Arquétipo/ Protótipo”, entre outras.

Como já mencionado, não se sabe ao certo quando suas obras teriam sido escritas, mas que foram possivelmente produzidas no decorrer dos exílios que sofreu antes e durante o segundo iconoclasmo até sua morte em 826, isto é, posteriormente ao concílio iconoclasta de 815 (TOLLEFSEN, 2018, p. 2).

Sobre os *Antirréticos*, usaremos como referência a análise de três autores que escreveram sobre Teodoro, seus métodos e obras. Além de Thomas Cattoi (2015), Roman Cholij (2009), que se debruçou mais sobre suas cartas, mas foi importante para o presente trabalho por tratar da educação e métodos utilizados pelo hegúmeno, e Torstein Tollefsen (2018), que escreveu precisamente sobre os *Antirréticos* e a vida de Teodoro.

Cattoi e Cholij consideram os escritos de Teodoro contrários à iconoclastia como uma mistura de cristologia e teologia, enquanto Tollefsen defende que a defesa dos ícones pelo hegúmeno seja uma “filosofia das imagens”, na qual sua metodologia e aplicação da lógica teriam se baseado em uma tradição filosófica, mais precisamente a Aristotélica.

Ambos os autores – Cattoi e Tollefsen – empregam os conceitos de *Circunscrição*, *Protótipo*, *Hipóstase*, *Semelhança* e de *Participação Relacional* para explicarem como funcionava a teoria imagética de Teodoro, no sentido de que se basearia na possibilidade de o crente ter contato com Cristo, isto é, o protótipo, através da imagem, numa espécie de relação entre a imagem e protótipo pela semelhança (TOLLEFSEN, 2018, p. 3). Para entender tal concepção será necessário, primeiramente, conhecer a organização dos tratados, suas principais características, tradição e tópicos desenvolvidos de uma forma geral.

O *Primeiro Antirrético* se constitui em formato de um diálogo entre o que o autor intitula de um *Ortodoxo* (que seria um iconófilo) e um *Herege* (que seria um iconoclasta). Na introdução, Teodoro Estudita, assim como fez João Damasceno, demonstra a necessidade de escrita do mesmo em decorrência de uma nova heresia, afirmando assim, que continuará o debate, uma vez que a temática ainda não teria sido exaustivamente debatida e devido à necessidade da “verdade” (*aletheia*) contida nas Escrituras:

Assim, embora eu seja totalmente inadequado para ambos os empreendimentos, contando com as orações e as exortações de meus anciãos, tentarei expressar minha opinião sobre o que vale este último. O teólogo afirma que "é melhor oferecer uma contribuição modesta do que abandonar todo o assunto"; isso é ainda mais verdadeiro, pois o problema em questão não foi explicado exhaustivamente ao meu ver. Assim, esse debate continuará opondo nosso ensino ao de nosso adversário, esperando que, através da justaposição, ou através de algum tipo de procedimento investigativo, a marca corrupta e enganosa da impiedade possa ser expulsa do caráter piedoso e imaculado da verdade. No entanto, "O Senhor concederá a palavra àqueles que levarem as boas novas a um grande poder", se não sou digno, posso citar as escrituras ao iniciar meu tratado. (ESTUDITA, *Antirrético I*, Introdução)<sup>90</sup>

O debate se inicia com uma defesa do *Ortodoxo* sobre a existência de uma só fé (*pistis*), uma só adoração (*latreia*) e uma só veneração (*proskynesis*) conforme a tradição. Aqui já é possível perceber a utilização que faz da categoria de "tradição", como forma de autoridade e defesa do que ainda está por vir:

Ortodoxo: Você deve saber, meus ouvintes, que, entre nós, cristãos, existe uma só fé (*pistis*), e uma adoração (*latreia*), e uma veneração (*proskynesis*): aquela que é dirigida ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo; porque diz respeito à natureza (*physis*) da divindade, o que é venerado é um, e da mesma forma, de acordo com a tradição (*synepieia*), aqueles que são intelectualmente percebidos de acordo com seu caráter hipostático (*idioteta*) são três. (ESTUDITA, *Antirrético I*, I)<sup>91</sup>

O debate continua nesse esquema de perguntas e respostas aos argumentos de cada partido, de modo que as alegações do *Herege*, isto é, dos iconoclastas, dão continuidade com a afirmação da impossibilidade da divisão do que é circunscrito do que é incircunscrito, ou seja, não é possível dividir a união hipostática de Cristo que é divino e humano.

Observa-se ainda a utilização das Escrituras como forma de argumentação tanto do *Herege* quanto do *Ortodoxo*, como forma de autoridade e defesa de uma verdade,

---

<sup>90</sup> "(...) Thus, while I am utterly inadequate to both endeavors, relying on the prayers and the exhortations of my elders, I will attempt to express my opinion, for what the latter is worth. The theologian claims that "it is better to offer one's modest contribution than to let go of the whole matter"; this is all the more true as the issue at hand was not explained exhaustively in my *Invective*. Thus, this debate will be continued by opposing our teaching to that of our adversary, hoping that through the juxtaposition, as through some kind of investigative procedure, the corrupt and deceitful mark of impiety may be cast off from the pious and undefiled character of truth. Yet, "The Lord will grant speech to those who bring the good news to a great power", if unworthy as I am, I may quote scripture as I begin my treatise" (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 45).

<sup>91</sup> "*Orthodox*: You should know, my hearers, that among us Christians there is one faith (*pistis*), and one adoration (*latreia*), and one veneration (*proskynesis*): that one that is addressed to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit; because concerning the nature (*physis*) of the deity, what is venerated is one, and in the same way, according to tradition (*synepieia*), those that are intellectually perceived according to their hypostatic character (*idioteta*) are three" (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 45).

principalmente o uso de São Basílio, influência maior de Teodoro, citado sobre a possibilidade de representação de Cristo a partir da existência das tradições escritas e não escritas, justificando o fato de não ter nas Escrituras passagens que incentivem a produção e veneração de ícones:

(...) Assim, o grande Basílio diz: “A arte da pintura mostra silenciosamente por imitação aquelas coisas que as palavras narram da história. Por essa razão, somos ensinados a descrever o que quer que esteja sob nossa percepção por meio do toque ou da cor, mas também o que apreendemos pela razão por meio da contemplação noética. Por esse motivo, o costume foi transmitido da antiguidade não apenas para representar anjos, mas também para representar o julgamento futuro, com os que estão à direita ou à esquerda com um semblante mais triste ou mais alegre. Há apenas uma coisa que está totalmente além da circunscrição, a Deidade, da qual - dita sua natureza - não há conceito abrangente ou nome apropriado; por esse motivo, sua circunscrição é impossível. Todas as outras coisas, no entanto, que são definidas através da compreensão da mente, são circunscritas pela audição e pela visão; sua proporção é realmente idêntica. (ESTUDITA, *Antirrético I*, X)<sup>92</sup>

Finaliza sua argumentação com uma lista de ações que caracterizariam um herege, tais como o não reconhecimento de que Cristo é um ser humano e que como tal pode ser circunscrito; o fato de intitular a imagem de Cristo de ídolo; rejeição à veneração da honra à sua imagem; utilização dos preceitos da Escritura contra o ícone de Cristo, entre outras.

Ressaltamos o cuidado de análise desses escritos, uma vez que os argumentos que Teodoro atribui aos iconoclastas são conhecidos pelo trabalho do imperador Constantino V na primeira fase iconoclasta, de modo que nessa segunda, ao escrever para os seus pares, o monge os replica sem realmente ter tido uma resposta dos iconoclastas. Logo, seu tratado nesse esquema de perguntas e respostas nos levam somente ao conhecimento de seus argumentos em defesa dos ícones e como forma de induzir que os fundamentos dos iconoclastas eram contraditórios.

---

<sup>92</sup>“(…) So the great Basil says, “The art of painting silently shows by imitation those things that the words of the story narrate. For this reason we are taught that we should depict whatever falls under our perception by means of touch or of color, but also whatever we apprehend through reason by means of noetic contemplation. For this reason the custom has been handed down from antiquity not only to depict angels, but also to depict the future judgment, with those standing on the right or on the left having a sadder or more joyful countenance. There is only one thing that is utterly beyond circumscription, the Godhead, of which – so dictates its nature – there is no comprehensive concept or appropriate name; for this reason its circumscription is impossible. All the other things, however; that are defined through the comprehension of the mind, are circumscribed by hearing and by sight; their ratio is indeed identical” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 53-54).

O segundo *Antirrético* foi escrito da mesma forma que o primeiro, em um esquema de debates, com questões e dúvidas propostas tanto pelo *Herege* quanto pelo *Ortodoxo*. Também se inicia com um argumento *Ortodoxo*, sendo quarenta e oito ao todo.

Teodoro o introduz com uma crítica direta aos iconoclastas que denominam o ícone de Cristo de “blasfêmia enganosa”, pois ao reconhecer que o mesmo poderia ser retratado, afirmam que os cristãos adoram a criatura no lugar do criador. Sendo assim, ratifica que continuará lidando com a questão da iconoclastia, da mesma forma que no primeiro tratado, através de uma oposição de argumentos, de modo a facilitar o entendimento e avaliação de quem o lê, com apoio da verdade:

Como a palavra da verdade é indiferenciada e inabalável por natureza, ela não está sujeita a diferenças de opinião ou modificações temporais; (...) É o que acontece com o uivo dos iconoclastas; no momento, eles chamam o ícone de nosso Senhor Jesus Cristo de um ídolo de blasfêmia enganosa; em outro momento, eles não dizem isso, mas afirmam que a descrição é uma coisa boa quando seu objetivo é refletir sobre as Escrituras e a comemoração, mas não é uma coisa boa quando seu propósito é a veneração; e, por esse motivo, atribuem-lhe uma posição elevada, temendo que se fosse colocada nos lugares mais baixos, proporcionando uma ocasião de veneração, se tornaria uma causa de idolatria. Quem não se surpreenderia com a falta de sabedoria daqueles que não conseguem entender que o próprio fato de terem medo da posição mais baixa e da veneração é uma indicação de sua obsessão pela idolatria? E a mera remoção dos ícones inferiores será insuficiente para a sua opinião equivocada, se alguém deixar as imagens que estão acima. (...) Agora, tendo sido forçado a isso pela evidência, eles estão prontos a reconhecer que nosso Senhor Jesus Cristo pode ser retratado, mas negam que se deve venerar a imagem erigida em sua homenagem; então eles procuram perturbar a mente das massas sem instrução, alegando que nesse ato de veneração eles adoram a criação em vez do Criador. Com a ajuda de Deus, mesmo este tratado sendo inadequado, tratará da mesma questão, de modo que, pela oposição de duas pessoas, a saber, uma pessoa ortodoxa e uma iconoclasta, o peso dos argumentos recíprocos pode ser mais fácil de entender e avaliar. (ESTUDITA, *Antirrético II*, Introdução)<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> “As the word of truth is indifferenciaded and unshakeable in nature, it does not happen to be subject to differences of opinion or temporal modifications; (...) This is what happens with the howling of the iconoclasts; at the moment, they call the icon of our Lord Jesus Christ an idol of deceitful blasphemy; at another moment, they do not say so but claim that the depiction is a good thing when its purpose is reflection on scripture and commemoration, but it is not a good thing when its purpose is veneration; and for this reason they ascribe to it an elevated position, fearing that if it were placed in the lower places, providing an occasion for veneration, it would become a cause of idolatry to the same. Who would not be amazed at the lack of wisdom of those who fail to understand that the very fact that they are afraid of the lower position and of veneration is an indication of their obsession with idolatry? And the mere removal of the lower icons will be insufficient for their mistaken opinion, if one were to leave the images that are above. (...) Now, having been forced to it by the evidence, they are ready to acknowledge that Our Lor Jesus Christ can be portrayed, but they deny that one should venerate the image erected in his honor; then they seek to disturb the mind of the uneducated masses, claiming that in this act of veneration they worship the creation instead

O argumento *Ortodoxo* se inicia com a alegação de que a imagem de Cristo deve ser reconhecida como digna de veneração, por representar a parte humana de Cristo que, como tal, pode ser circunscrita. Sendo assim, a temática em debate seria “economia” e não “teologia”, já que reconhecendo Cristo como um ser humano como nós, pode-se ver o protótipo e a imagem:

Ortodoxo: O tópico em discussão, mais excelente homem, não é teologia; antes, é a economia, onde se pode ver o protótipo e a imagem, se você reconhecer que Cristo, assumindo a carne, se tornou como nós. (ESTUDITA, *Antirrético II*, IV)<sup>94</sup>

Já os argumentos do *Herege* continuam pautados na questão da não existência no Antigo ou Novo Testamentos de evidências sobre a veneração de imagens de Cristo ou dos santos:

Herege: Absolutamente! Nenhum dos pais abençoados disse isso. Mas vou fazer uma pergunta em troca e, por favor, responda a mim. Onde está escrito no Antigo ou no Novo Testamento que se deve venerar uma imagem? (ESTUDITA, *Antirrético II*, II)<sup>95</sup>

A resposta para tal questão para o *Ortodoxo* está nas tradições não escritas. No entanto, para o *Herege*, está na afirmação de que se deve adorar e venerar apenas a Deus, não um protótipo ou uma imagem. Logo, se em nenhum lugar está escrito que Cristo é protótipo (*protótypos*) de sua própria imagem, tal argumento não tem que ser aceito, já que não se encontra incluso nos princípios da fé cristã:

Herege: “Você venerará o Senhor seu Deus e o adorará sozinho”. Assim está escrito; não nos dizem para adorar um protótipo ou uma imagem, como você diz. (...) Mas, como não está escrito que Cristo é o protótipo de sua própria imagem, essa afirmação não precisa ser aceita; de fato, não foi incluída em nossa profissão de fé. (ESTUDITA, *Antirrético II*, III e VI)<sup>96</sup>

---

of the Creator. With the help of God then, even this present inadequate treatise will deal with the same issue, so that through the opposition of two people, namely, an orthodox person and an iconoclast, the weight of the reciprocal arguments may be easier to grasp and to assess” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp 62-63).

<sup>94</sup> “*Orthodox*: The topic under discussion, most excellent man, is not theology; rather, it is economy, where one can see the prototype and the image, if you acknowledge that Christ, having assumed flesh, has become like us” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 64).

<sup>95</sup> “*Heretic*: Absolutely! None of the blessed fathers has said that. But I am going to ask you a question in return, and please respond to me. Where is it written in the Old or the New Testament that one should venerate an image?” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 63).

<sup>96</sup> “*Heretic*: You will venerate the Lord your God, and you will worship him alone”. Thus it is written; we are not told to worship a prototype, or an image, as you say. (...) *Heretic*: But given that it is not written that Christ is the prototype of his own image, this claim does not have to be accepted; indeed, it has not been included in our profession of faith” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 63-65).

Desse modo, Cristo não é um ser humano qualquer, sendo ímpia a alegação de que Ele é protótipo de Sua própria imagem. Assim, aceita que Cristo possa ser circunscrito, mas não que Ele seja um protótipo:

Herege: Embora seja o caso de Cristo ser Deus e homem, ele não é um mero homem, como se fosse um de nós; portanto, claramente, é ímpio afirmar que ele é o protótipo de sua própria imagem. (...) posso então aceitar que Cristo é circunscrito, mas não que ele possa ser chamado de protótipo. (ESTUDITA, *Antirrético II*, VII e VIII)<sup>97</sup>

A cruz seria, portanto, a arma sem precedentes contra o diabo para o *Herege*, o que o leva a entrar em contradição, uma vez que o *Ortodoxo* o questiona então, o que seria mais digno de honra, a cruz ou a imagem de Cristo, com a resposta do *Herege* sendo o ícone no lugar da cruz. O debate termina com a alegação final do *Ortodoxo* de que ambos são iguais:

Herege: Cesse então de falar sobre a cruz aqui; a cruz, de fato, é a arma incomparável contra o diabo. (...) Ortodoxo: A precisão do que foi dito até agora, senhor, é suficiente para a expressão de concordância. No entanto, aceite de mim uma pequena pergunta. Qual é maior ou mais honroso, Cristo ou a cruz? (...) Herege: O primeiro, obviamente; é de fato em Cristo que a cruz é santificada. (...) Ortodoxo: Aquilo que é inferior e menos honrado é considerado adequado, apenas uma pessoa tola afirma que aquilo que é superior e maior em honra não é considerado adequado. Pois que comparação mais próxima existe entre o ícone de Cristo e o símbolo da cruz, quando o primeiro e o último mantêm a mesma relação [com o protótipo]? De fato, por meio de uma catacrese, até chamamos a representação da cruz vivificante de “ícone”; e falamos da representação de Cristo quando entendemos o seu próprio ícone; de acordo com a etimologia, de fato, o ícone vem do *eoikos*, e o *eoikos* significa semelhante; a semelhança é discernida, nomeada e observada, tanto no ícone quanto na representação da cruz. Então, o ícone de Cristo é maior e mais honroso que a representação da cruz? (ESTUDITA, *Antirrético II*, XIII, XXI, XXII e XXIII)<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> “*Heretic*: While is the case that Christ is both God and man, he is not a mere man, as if he were one of us; therefore, clearly, it is impious to claim that he is the prototype of his own image. (...) *Heretic*: I can then accept that Christ is circumscribed, but not that he can be called prototype” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 65).

<sup>98</sup> “*Heretic*: Cease then to talk about the cross here; the cross, indeed, is the unparalleled weapon against the devil. (...) *Orthodox*: The accuracy of what has been said until now, Sir, is sufficient for the expression of agreement. Nonetheless, do accept from me a small question. Which is greater or more honorable, Christ or the cross? (...) *Heretic*: The former, obviously; it is indeed in Christ that the cross is sanctified. (...) *Orthodox*: It that which is inferior and lesser in honor is properly considered, only a foolish person would claim that that which is superior and greater in honor is not properly considered. For what closer comparison is there to the icon of Christ than the symbol of the cross, when the former and the latter bear the same relation [to the prototype]? Indeed, by way of a catachresis, we even call the representation of the life-giving cross “icon”; and we talk of the representation of Christ when we mean his own icon; according to etymology, indeed, *icon* comes from *eoikos*, and *eoikos* means similar; the similarity is discerned, and named, and beheld, both in the icon and in the representation of the cross” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 67-73).

O *Herege* finaliza as suas alegações com a existência de testemunhos dos Santos Padres, como Epifânio, que teria, assim, proibido a fabricação de ícones, o que é desmentido pelo *Ortodoxo*:

Herege: E então, se eu apresentar uma variedade de citações dos santos padres? Como você poderá se opor a eles, quando eles proibem completamente a edificação de imagens de Cristo, ou da Mãe de Deus, ou de qualquer um dos santos? (...) Epifânio é um deles, que é preeminente e ilustre entre os santos. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XLVII e XLVIII)<sup>99</sup>

Teodoro procura deixar claro essas questões para combater heresias, como a iconoclastia, que tentam destruir e menosprezar antigas tradições cristãs. Em suas palavras:

Ortodoxo: Muitas coisas que não são escritas explicitamente têm o mesmo peso das coisas que são escritas e foram anunciadas pelos santos Pais. Deveras, o fato do Filho ser consubstancial (*homoousios*) ao Pai não se encontra nas escrituras divinamente inspiradas, mas foi esclarecido pelos pais posteriormente; o mesmo vale para o fato de que o Espírito Santo é Deus, ou que a Mãe do Senhor também é a Mãe de Deus, ou muitas outras doutrinas que seriam difíceis de listar; se essas não são confessadas, nossa adoração verdadeira é negada. Essas doutrinas foram confessadas quando surgiu a necessidade de se opor às heresias que estavam surgindo. Por que, então, mesmo que não esteja escrito que Cristo é o protótipo de sua própria imagem, deveria ser surpreendente que, agora que chegou o momento oportuno, essa alegação deva ser feita, a fim de se opor à crescente heresia iconoclasta, como a verdade agora brilha mais claramente? (ESTUDITA, *Antirrético II*, VII)<sup>100</sup>

Observa-se novamente uma crítica direta aos iconoclastas, o que demonstra o caráter mais agressivo desse segundo tratado, com argumentos mais consubstanciados. É preciso salientar que essas obras foram escritas em exílio e para os seus, o que faz com

<sup>99</sup> “*Heretic*: what, then, if I bring forth a variety of citations from the holy fathers? And how will you be able to object to them, when they completely forbid the erection of images of Christ, or the Mother of God, or any of the saints? (...) *Heretic*: Epiphanius is one of them, who is preeminent and illustrious among the saints” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 86).

<sup>100</sup> “*Orthodox*: Many things that are not written explicitly have the same weight as the things that are written and have been announced by the holy fathers. Indeed, the fact that the Son is consubstantial (*homoousios*) to the Father is not be found in the divinely inspired scriptures but has been made clear by the fathers at a later stage; the same goes for the fact that the Holy Spirit is God, or that the Mother of the Lord is also the Mother of God, or many other doctrines that would be difficult to list; if these are not confessed, our truthful worship is denied. These doctrines were confessed when the need arose to oppose the heresies that were rising up. Why, then, even if it is not written that Christ is the prototype of his own image, should it be at all surprising that now, as the timely moment has come, this claim should be made, in order to oppose the growing iconoclast heresy, as the truth now shines most clearly?” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 65).



que o monge escreva de forma mais contundente sem se importar com consequências, por já vivenciá-las. Isso também reforça nossa hipótese de que ele só agiu assim, em decorrência de sua posição de hegúmeno advindo de uma importante família aristocrática, de forma que sua punição não fosse mais severa.

Como os iconoclastas desde a primeira fase retiraram os ícones de lugares públicos e os substituíam pela cruz, Teodoro, assim como Damasceno, procurou comparar ambos, de forma que os caracterizava como iguais. A cruz teria a mesma função do ícone e se este não poderia ser venerado, a cruz não o poderia ser também:

Ortodoxo: Quero dizer que o nome “cruz” é dito daquilo em que Cristo é elevado, em virtude da significação do termo e em virtude da natureza da madeira vivificante. A impressão, ao contrário, é chamada de “cruz” em virtude da significação do termo, e não em virtude da natureza da madeira vivificante, uma vez que é feita de algum tipo de madeira ou ouro, ou de prata, ou de pedra, ou de alguma outra designação material. E compartilha no nome do protótipo, da mesma maneira que compartilha da honra e da veneração; é, no entanto, distinta na natureza. Portanto, seja qual for o nome da cruz que dá vida, pelos mesmos nomes a imagem também é chamada. Se chamamos a cruz de “o orgulho do mundo habitado”, da mesma forma sua representação deve ser chamada de “o orgulho do mundo habitado”. E se chamamos a cruz de “luz” e “vida”, da mesma forma a representação é chamada de “luz” e “vida”. Se a chamamos de “tocha dos demônios” da mesma forma, sua representação é chamada “tocha dos demônios”. E assim, todo nome usado para o protótipo, com esse nome, a imagem também deve ser chamada. Essa noção teórica também se aplica a Cristo e à sua imagem. Cristo é realmente chamado Deus e homem, tanto pelo significado dos termos, quanto pela natureza da divindade e da humanidade. Sua imagem, no entanto, é chamada de Cristo por causa do significado do termo, mas não por causa da natureza da divindade e da humanidade. Em termos de fabricação, na verdade, é pintado em várias cores, ou é montado com uma variedade de pedras, ou é criado a partir da arte do escultor, ou do ouro, ou da prata, ou de alguma outra configuração de materiais. E compartilha o nome [do protótipo], bem como a honra e a veneração; no entanto, é distinto em termos da natureza. (...) E por aqueles nomes pelos quais as escrituras divinamente inspiradas chamam Cristo, devemos ser capazes de chamar sua imagem também (ESTUDITA, *Antirrético II*, XVII)<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> “*Orthodox*: I mean that the name “cross” is said of that on which Christ is lifted up, in virtue of the signification of the term, and in virtue of the nature of the life-giving wood. The imprint, on the contrary, is called “cross” in virtue of the signification of the term, and not in virtue of the nature of the life-giving wood, given that it is made of some sort of wood, or of gold, or of silver, or of stone, or of some other material designation. And it shares in the name of the prototype, in the same way as it shares in the honor and in the veneration; it is, however, distinct from the nature. Therefore, by whatever names the life-giving cross is called, by the same names the image is also called. If we call the cross “the pride of the inhabited world”, in the same way its representation should be called “the pride of the inhabited world”. And if we call the cross “light” and “life”, similarly its representation is called “light” and “life”. If we call it “torch of demons” similarly its representation is called “torch of demons”. And so every name that is used for the prototype, by that name the image should also be called. This theoretical notion also applies to Christ and

Finaliza sua reflexão, colocando-se contrário à afirmação de que Epifânio teria produzido um tratado em oposição aos ícones, sinalizando, assim como Damasceno, que o mesmo é falso, não podendo ser atribuído ao santo:

Ortodoxo: As citações não são de santos, mas de interpoladores e hereges; caso contrário, elas concordariam com a verdade e com os santos Pais. (...) Sabemos que Epifânio é um santo e é grande na arte de realizar milagres; seu templo após seu repouso foi erguido por Sabinos, seu servo e discípulo, e foi decorado com toda a história do evangelho, e ele não teria feito isso se não estivesse seguindo seu próprio professor. (...) Assim, o tratado contra os ícones é inautêntico e não pode de modo algum ser atribuído ao divino Epifânio. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XLVIII)<sup>102</sup>

Pode-se constatar com esse segundo *Antirrético* ou *Refutação dos Iconoclastas*, que a intenção de Teodoro foi não somente desqualificar os argumentos iconoclastas contra a fabricação e veneração dos ícones, como também desqualificar a sua imagem, no caso dos imperadores, de modo a demonstrar que os mesmos nada entendiam acerca da moral e fé cristã, além de fazerem uso de argumentos e informações falsas.

Teodoro legitimaria suas ações e seu mosteiro perante os seus e a sociedade, demonstrando a relevância desse último como abrigo de ícones e defensor da cristandade e da verdade, mas também enquanto um mosteiro livre da coerção imperial e vinculado à aristocracia, que queria se manter independente.

Diferentemente dos dois primeiros tratados, o terceiro *Antirrético* não é composto pelo esquema de questões e respostas, mas dividido em quatro partes, sendo a primeira constituída por cinquenta e oito pontos e seis objeções iconoclastas que seriam uma espécie de dúvidas ou oposições aos argumentos iconófilos; a segunda parte, única a ser

---

to his image. Christ is indeed called God and man both because of the significance of the terms, and because of the nature of the divinity and of the humanity. His image, however, is called Christ because of the significance of the term, but not because of the nature of the divinity and the humanity. In terms of its manufacture, in fact, it is painted in various colors, or it is assembled with a variety of stones, or it is created from the artistry of the sculptor, or from gold, or from silver, or from some other configuration of materials. And it shares the name [of the prototype] as well as the honor and the veneration; however, it is distinct in terms of the nature. (...) And by those names by which the divinely inspired scripture calls Christ, we must be able to call his image also" (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 68-69).

<sup>102</sup> "Orthodox: The citations are not from saints but from interpolators and heretics; otherwise, they would agree with the truth and with the holy fathers. (...) We know that Epiphanius is a saint and is great in the art of performing miracles; his temple after his repose was erected by Sabinos, his servant and disciple, and was decorated with the whole story of the gospel, and he would not have done this if he had not been following his own teacher. (...) Thus, the treatise against the icons is inauthentic and cannot at all be ascribed to the divine Epiphanius" (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 86-87).

escrita em forma de texto corrido, contendo uma objeção iconoclasta; a terceira composta por quinze pontos e cinco objeções e a quarta contendo treze pontos e quatro objeções.

Inicia o texto com uma pequena introdução na qual se compara a Davi que derrubou o gigante Golias, porém, com a alegação de que não é um especialista em guerra, mas que estaria “lançando” esse terceiro tratado que ele chama de “pedra verbal”, com o intuito de complementar os dois primeiros e destruir a opinião iconoclasta.

Assim, alega contar com a força da verdade para conseguir fazer com que suas obras cheguem até os incultos e apoiar aqueles que são sábios contra a heresia iconoclasta:

David, o compositor dos salmos, é comemorado por ter derrubado o estrangeiro Golias com o lançamento de uma pedra. Eu não sou especialista em guerra; contudo, lançando este terceiro arremesso de pedra verbal para complementar os dois anteriores, espero destruir a opinião estrangeira dos iconoclastas, mesmo que a tentativa esteja além da minha força. Para apoiar meu argumento, recorrerei a vários silogismos que carecem do sofisma aristotélico astuto, para não dizer tolice; pelo contrário, [meus silogismos recorrerão a] uma forma clara de expressão, baseando-se na força da verdade. E talvez esse esforço não seja infrutífero para quem o usa, e talvez para quem é sábio, seja um ponto de partida para uma avaliação mais informada, e para quem não é instruído, será um tipo de apoio para ajuda de um entendimento correto que agora trabalha sob o ataque da heresia iconoclasta. E como uma clara distinção entre categorias é útil para os leitores, dividirei o tratado em quatro títulos. Sob cada título, reunirei todos os argumentos que pertencem ao mesmo objetivo. (ESTUDITA, *Antirrético III*, Introdução)<sup>103</sup>

Nota-se mais uma vez a necessidade de determinar a “verdade” como forma de argumento e autoridade, e também de se referir aos iconoclastas como “incultos” e “hereges”, apontando os imperadores iconoclastas como contrários à profissão de fé cristã. Se refere aos iconoclastas ainda como “estrangeiros”, de forma que fica subentendido que eles não deveriam ali estar.

---

<sup>103</sup> “David, the composer of the psalms, is celebrated for having cast down the foreigner Goliath with the throw of a stone from his sling. I am not an expert in war; yet, casting this third throw of verbal stone to coomplement the previous two, I hope to destroy the foreign opinion of the iconoclasts, even if the attempt might be beyond my strength. To support my argument, I will resort to a number of syllogisms that lack the artful and cunning Aristotelian sophistry, not to say foolishness; rather, [my syllogisms will resort to] a plain form of expression, relying on the strength of the truth. And perhaps this effort will not be fruitless to those who use it, and perhaps for those who are wise, it will be a starting point for a more informed evaluation, and for those who are not learned, it will be a sort of support in aid of a correct understanding that now labors under the attack of the iconoclast heresy. And since a clear distinction into categories is helpful to the readers, I will divide the treatise into four headings. Under each heading, I will collect all the arguments that pertain to the same goal” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 88).

Na primeira parte intitulada “Na representação de Cristo no corpo”, a discussão gira em torno dos conceitos de “Circunscrito” e “Incircunscrito”, com a finalidade de explicar a dupla natureza de Cristo e o porquê do mesmo poder ser representado. É composta por seis objeções iconoclastas.

A segunda parte do terceiro *Antirrético* tem como título “Uma vez que Cristo está circunscrito, Ele também tem uma imagem artificial em que ele é contemplado, porque a imagem é em si mesma em Cristo”. Teodoro discute acerca da diferença entre imagem artificial – precedida por algo natural – e imagem natural – precedida por seu protótipo. Assim, cada imagem tem relação com o seu protótipo, de modo que, como a imagem artificial de Cristo é como Ele, a imagem natural de sua mãe e Sua divindade é idêntica à do seu Pai. Com isso, há apenas uma objeção iconoclasta, na qual questiona que se Cristo tem uma imagem artificial que é a imagem de sua mãe, logo Ele também teria uma imagem artificial do Seu Pai que não pode ser circunscrita, o que seria então herético.

A parte três do terceiro *Antirrético* nomeadamente “A veneração de Cristo e de sua imagem é uno e indivisível” debate em seus quinze pontos sobre a não divisão da veneração dada a Cristo e seu ícone e, diferentemente das demais, se inicia com uma objeção iconoclasta.

A quarta parte, “Uma vez que Cristo é o protótipo de sua própria imagem, ele tem um relacionamento, bem como uma veneração com ela”, aborda a relação entre o protótipo e a imagem, separados em termo de natureza, uma vez que protótipo é protótipo e imagem é imagem.

Como podemos observar o debate nesses três primeiros textos perpassará pelos conceitos de *Hipóstase*, *Circunscrição* e *Protótipo*, pontos chave para a compreensão de suas ideias. Pode-se perceber ainda sobre os três *Antirréticos* ou *Refutações Iconoclastas* que, apesar de serem tratados religiosos que debatem acerca da legitimidade ou não da produção e culto de ícones, são também tratados políticos, já que se direcionam aos iconoclastas de forma direta, sendo estes imperadores e importantes membros do alto escalão eclesiástico e da corte imperial.

Apresentamos assim, escritos produzidos por um hegúmeno de um importante mosteiro constantinopolitano independente que, no decorrer de sua história, demonstrou-se contrário ao poder imperial em sua face iconoclasta e conduzido por monges de uma

importante família aristocrática. Em suma, temos aqui um embate entre aristocracia e poder imperial, mesmo que de forma indireta.

Ao transformar um mosteiro em imperial, retira-se do mesmo a sua liberdade, inclusive de ideias. Colocando-se contra o iconoclasmo e aos imperadores iconoclastas, Teodoro defendeu seu mosteiro e os bens que ali eram recebidos e doados por outras importantes famílias aristocráticas que enviavam seus filhos para seguir a vida monástica. Nesse período isso é importante, visto que muitos jovens eram enviados para a carreira militar em um momento em que o Império passava por crises e invasões. Para se livrar de tal destino, muitas famílias acabavam enviando seus filhos para os mosteiros (JUNIOR; e FILHO, 1985, pp. 12-31).

Por isso, os ataques à figura do imperador que Teodoro faz e que serão analisadas no próximo capítulo, são direcionados aos imperadores iconoclastas que necessitando dos jovens para as batalhas, passavam a perseguir mosteiros entre outras razões já explicitadas na presente Tese. Esses ataques e, ao mesmo tempo, a defesa de um modelo de imperador como Damasceno o fez, transparecem em passagens como na abaixo:

Ortodoxo: Como eles poderiam ser santos e inspirar a piedade sem também ter parte na veneração? O divino Apóstolo diz, de fato, no Livro dos Atos: “Quando passei e vi os monumentos da vossa piedade, encontrei também um altar onde estava escrito: ‘Ao Deus Desconhecido’”, claramente falando daquelas coisas que inspiram a piedade que também são dignas de veneração. Na verdade, o imperador é chamado de Augusto. A Escritura diz: “Como Paulo havia apelado para permanecer sob custódia até a decisão de Augusto ...”. E um pouco abaixo: “Não o considero culpado de ter feito nada que seja digno de morte; e como ele próprio apelou ao Augusto, resolvi mandá-lo”. Você vê, então, que o que inspira piedade também é digno de veneração? Nenhuma pessoa sã ousaria dizer que o imperador pode inspirar piedade, mas não é digno de veneração. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XXXVIII)<sup>104</sup>

Ou seja, um bom imperador seria aquele que inspira a piedade, sendo digno de veneração, enquanto um mau imperador seria aquele que é impiedoso e que não seria digno de veneração. Um mau imperador seria então um imperador iconoclasta, já que o

---

<sup>104</sup> “Orthodox: How could they be holy and inspire to piety without also having part in veneration? The divine Apostle says, indeed, in the Book of Acts, “When I passed along and I beheld the monuments of your piety, I also found an altar where it had been written: ‘To the Unknown God’”, clearly saying of those things that inspire to piety that they are also worthy of veneration. Indeed, the emperor is called Augustus. Scripture says, “As Paul had appealed to remain in custody until the decision of Augustus...”. And a little below, “I do not find him guilty of having done anything that is worthy of death; and as he himself had appealed to Augustus, I decided to send him”. Do you see, then, that what inspires to piety is also worthy of veneration? No sane person would ever dare to say that the emperor can inspire to piety but is not worthy of veneration” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 80-81).

mesmo não respeitaria os cânones cristãos. Isso será melhor analisado em outros excertos e através de um *Epigrama de Constantino* citado por Teodoro no fim desse terceiro *Antirrético* posteriormente.

Sobre as demais obras produzidas por Teodoro com a temática Iconoclasta e que fazem parte também do compilado traduzido por Thomas Cattoi (2015), e não menos importante do que os *Antirréticos*, têm-se *Os Sete Capítulos contra os Iconoclastas*, constituído por sete pontos que discutem importantes argumentos em defesa do culto aos ícones. O primeiro ponto se refere à questão da veneração das imagens de Cristo, da Virgem e dos santos ser comparada pelos iconoclastas à veneração idólatra dos deuses, como faziam os gregos. Assim, defende que a imagem de Cristo pode ser produzida e venerada porque o mesmo tem uma natureza humana que permite tal feito, como as demais que também foram humanos e dignos de honra.

O segundo diz respeito à falta de informações sobre o ícone de Cristo nas Escrituras, justificando tal problemática através da escrita metafórica existente nos Evangelhos, de forma que o assunto não ficasse claro. O terceiro item corresponde à afirmação iconoclasta de que se deve venerar somente a cruz, uma vez que no céu não há imagens humanas. Desse modo, o monge ataca de forma direta os iconoclastas “hereges”, alegando que a cruz é digna de veneração não porque estava no céu, mas devido à madeira a qual Cristo foi crucificado, enquanto as imagens também devem ser veneradas devido à encarnação de Cristo na Virgem.

O quarto é contrário ao argumento de que o padre, ao fazer o batismo de crianças, não deveria utilizar ícones, mas sim a cruz, demonstrando novamente que ambos são dignos de veneração por parte dos cristãos. O quinto ponto também se refere à veneração da cruz com a afirmação de que ela deveria ser utilizada contra as doenças e demônios, defendendo, mais uma vez, que os cultos tanto do ícone quanto da cruz estavam no mesmo patamar. Já o penúltimo discorda da afirmação sobre o ícone de Cristo não poder ser venerado, já que o que é venerado não pode estar circunscrito. Por último, Teodoro defende que a veneração do ícone de Cristo não significa idolatria, pois a veneração está para suas ambas naturezas – humana e divina – justificando assim também o sexto item.

Já no documento intitulado *Algumas questões colocadas pelo mesmo Teodoro para os Iconoclastas* há quinze argumentos nos quais discorre acerca da possibilidade de delinear retratos de Cristo pelo fato de o mesmo ter sido um ser humano e devido à sua

hipóstase, isto é, sua composição simultânea por uma natureza humana e uma divina. Percebe-se que sua argumentação é toda pautada pela questão da *Circunscrição*, *Encarnação*, *Hipóstase*, *Verdade*, além dos conceitos de *Imagem Natural* e *Imagem Artificial*.

Não nos deteremos aqui em detalhes, uma vez que sua argumentação se repete conforme examinamos nas obras anteriores. Nossa intenção ao apresentar tais escritos, está na importância de demonstrar o incômodo que a iconoclastia causava no monge, de forma a fazê-lo escrever sobre por diversas vezes enquanto estava exilado. Isso expõe sua necessidade de tentar explanar para a sua comunidade monástica e para a sociedade bizantina as suas inquietações.

Tem-se ainda a *Carta de Teodoro ao seu tio Platão acerca da veneração das imagens* na qual explica que mais uma vez discorrerá sobre a temática iconoclasta a pedido do mesmo. Nesta, afirma que cada imagem artificial é a semelhança de um protótipo, de forma que aquele que venera o ícone, venera o protótipo, ou seja, ao venerar o ícone de Cristo é como se estivesse venerando o próprio Cristo. Dessa forma, a veneração não é dada à substância do ícone, mas sim ao que nele é retratado, não sendo possível separar a veneração.

Disserta ainda acerca das diferenças entre a *Imagem Natural* e a *Imagem Artificial*, sendo a segunda um complemento da primeira. Além disso, faz crítica aos iconoclastas que alegam que os iconófilos veneram um Deus em três hipóstases, o que Teodoro defende não ser verdade, já que se venera a Santíssima Trindade em decorrência do compartilhamento de sua divindade. Expõe que o ícone de Cristo é venerado assim como a Santíssima Trindade, sendo venerados também os nossos governantes, de forma que não são adorados, pois isso seria idolatria. Finaliza a carta com a defesa de que a veneração da imagem de Cristo se confirma pelos ensinamentos dos Santos Padres e que se eliminada essa veneração, elimina-se assim todo tipo de veneração. Mais uma vez, nota-se a necessidade de autoridade de sua fala através de referências a importantes membros da Igreja.

Por último, do compilado, há ainda uma *Refutação e Subversão (pelo mesmo Teodoro) dos Poemas Ímpios*, isto é, o texto é composto por cinco poemas que teriam sido escritos por iconoclastas, inclusive com os títulos organizados por seus nomes, em que, após a exposição dos mesmos por Teodoro, há suas respostas a esses poemas e aos

ideais iconoclastas, utilizando-se dos conceitos elaborados nos três *Antirréticos*. Há ainda o intitulado *Outros Poemas Iâmbicos pelos iconoclastas*, composto por oito odes.

Neste sentido, é preciso ressaltar que os textos citados após os *Antirréticos* também se constituem em excertos sobre a temática que envolvem a figura do poder imperial que como já foi alertado, serão analisados posteriormente. Serão abordados e examinados nos próximos tópicos, os principais conceitos expressos por Teodoro em seus escritos, além da exposição e análise de seu *Testamento* para o Mosteiro de Estúdio.

### 3.2. A ideia de *Circunscrição* e a de *Hipóstase*

Em todas as suas obras acerca da temática iconoclasta Teodoro Estudita procura desenvolver conceitos em sua argumentação para a defesa não somente dos ícones, mas também para atacar os ideais iconoclastas, conseqüentemente os ideais imperiais. Embora teológicos, tais conceitos em determinados pontos são utilizados para demarcar uma posição política. Por isso, na presente seção, faremos uma análise das ideias de *Hipóstase* (*hypostasis*) e *Circunscrição* (*perigraphé*) expressas por Teodoro, de modo a compreender melhor o seu debate sobre a legitimidade de produção de ícones e sua veneração.

Inicia sua defesa dos ícones com a afirmação da existência de um único Deus venerado na Trindade e que a proibição de tipos de circunscrição está no pensamento grego que não faz mais parte deste, afinal, Ele fez com que Um da Trindade viesse sob a forma humana como nós, tornando o que não pode ser visto em algo visível, isto é, Cristo e sua imagem:

Ortodoxo: Para nós, no entanto, existe apenas um Deus, a quem veneramos como Trindade. No que diz respeito ao ensino de teologia, cuidado, para que você não produza algum tipo de circunscrição - foi uma invenção do pensamento grego (*epinoia*) - quando não se podia sequer ter uma compreensão da própria existência de Deus, ou do que ela consiste, como só a Divindade pode ter uma compreensão de si mesma. Mas por causa de sua grande bondade (*agathoteta*), um membro da Trindade entrou na natureza humana, tornando-se como nós; e desta forma, veio a ter uma mescla do que não pode ser mesclado e uma união do que não pode ser unido; em outras palavras, [uma união] do que é circunscrito com o que é incircunscritível, do que é limitado com o que é ilimitado, do que escapa da forma com o que está confortavelmente sujeito à forma. Na verdade, isso é um paradoxo; por isso Cristo é representado em imagens, e o que é invisível é visto;



Aquele que na sua própria divindade existe sem circunscrição, aceita a circunscrição natural do nosso corpo. Ambos os aspectos revelam o que são por meio de suas ações, e nenhum falsifica o que é, como é alegado por sua reivindicação. (ESTUDITA, *Antirrético I, II*)<sup>105</sup>

Ou seja, Cristo se compõe através de uma união hipostática na qual compreende duas naturezas ou essências – a humana e a divina -, sendo sua hipóstase humana circunscrita através da ligação que se tem entre *lugar* e *tempo*, com características *quantitativas* e *qualitativas* que se *delimitam* (TOLLEFSEN, 2018, pp. 61-62).<sup>106</sup> Logo, Deus não poderia ser circunscrito como Cristo, por não conter tais características citadas acima e por estar presente em todos os lugares, isto é, não é e nem pode ser limitado (TOLLEFSEN, 2018, p. 64).

Com tal afirmação, os iconoclastas passam a argumentar que os iconófilos estariam alegando que Cristo seria um mero ser humano, desnudando-o de sua natureza divina, o que Teodoro nega salientando que Cristo teria assumido a natureza humana como um todo, podendo ser visto, tocado, vivendo como um ser humano, sendo assim, circunscrito, mesmo não sendo um mero homem e que quem defende o contrário estaria cometendo uma heresia:

(...) Ortodoxo: Portanto, você deve, por todos os meios, sair daqui. Cristo não foi gerado como um mero homem; ninguém que pertence à porção dos piedosos jamais diria que presumiu um dentre os membros da raça humana; antes, ele assumiu a natureza humana como um todo, ou a natureza inteira; e, no entanto, essa natureza era vista de maneira individual - pois de outra forma, como ele poderia ser visto? - e de acordo com esta natureza ele é então visto e descrito, tocado e circunscrito, ele come e bebe, ele cresce, fala e descansa, dorme e caminha, sente fome e sede, chora e transpira, e faz tudo mais aquilo que um ser humano pode experimentar. Portanto, Cristo está circunscrito, mesmo que não seja um mero ser humano (não é um entre muitos, mas Deus se fez homem); do contrário, aqueles a quem você

---

<sup>105</sup> “Orthodox: For us, however, there is only one God, whom we venerate as Trinity. As far as the teaching of theology is concerned, beware, lest you devise some kind of circumscription – this was an invention of Greek thought (epinoia) – when one cannot even have a grasp of God’s very existence, or what it consists of, as the Godhead alone can have an understanding of itself. But because of his great goodness (agathoteta), one of the Trinity has come into human nature, becoming like us; and in this way, there came to be a mingling of what cannot be mingled, and a joining of what cannot be joined; in other words, [a union] of what is uncircumscribed with what is circumscribe, of what has boundaries with is boundless, of what is limitless with what has limits, of what escapes form with what is comfortably subject to form. Truly, this is a paradox; for this reason Christ is depicted in images, and what is invisible is seen; he who in his proper divinity exists without circumscription accepts the natural circumscription of our body. Both aspects reveal what they are by means of their actions, and neither falsifies what it is, as is alleged by your claim” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 46).

<sup>106</sup> É preciso salientar que todas as palavras em itálico dizem respeito à teoria Aristotélica que Tollefsen defende como que utilizadas por Teodoro Estudita para fundamentar a sua argumentação. Para saber mais ver TOLLEFSEN, 2018.

segue, e que dizem que Cristo veio apenas em aparência e como se fosse uma fantasia, seriam atacados pelos velozes dragões da heresia. E, no entanto, se ele é verdadeiramente Deus feito homem, ele também é circunscrito, de modo que o cão ímpio que risivelmente sugere que Cristo teve sua origem em Maria pode ser expulso. Este é, de fato, o novo mistério da economia: um encontro (*synodos*) que aconteceu entre a natureza divina e a humana é a única hipóstase do Verbo eterno, que preserva intacta as propriedades de cada um na união indivisa. (ESTUDITA, *Antirrético I*, IV)<sup>107</sup>

Os iconoclastas estariam argumentando, dessa forma, que os iconófilos, ao defenderem a existência de uma *imagem verdadeira* de Cristo, teriam que fazer com que essa imagem representasse ambos os lados de Cristo, o que levaria ou ao monofisismo ou ao nestorianismo, nenhum dos dois aceitáveis; logo, não podendo fazê-lo, não poderiam afirmar então a existência dessa *imagem verdadeira* (TOLLEFSEN, 2018, p. 65).

A partir de então, o hegúmeno inicia sua teoria em relação à circunscrição de acordo com a natureza e não essência de Cristo. Isto é, que não há afirmação de que Cristo e sua imagem seriam a mesma coisa de acordo com sua essência, mas sim que conforme a natureza, Cristo seria uma coisa e sua imagem outra. Porém, a partir da semelhança e da questão relacional, é visível Cristo e sua imagem:

Ortodoxo: Ninguém poderia ficar tão louco a ponto de supor que sombra e verdade, natureza e ficção (*thesis*), arquétipo e cópia, causa e efeito, assumirão a mesma coisa em termos de essência (*kat'ousian*), ou como dizer que cada um está no outro, ou qualquer um está no outro; e isso é o que está implícito quando alguém pressupõe ou afirma que Cristo e sua imagem são um a esse respeito (*kata touto*). Em vez disso, de acordo com a natureza (*kata physin*), Cristo é uma coisa e sua imagem é outra, mesmo que haja identidade em virtude da indivisibilidade da denominação. Na verdade, se você considerar a natureza (*physis*) da imagem, você dirá que não vê Cristo nem a imagem de Cristo. Será algum tipo de madeira, ou pigmento, ou ouro, ou prata,

---

<sup>107</sup> “(...) Orthodox: Hence, you should by all means get out of here. Christ has not been generated as a mere man; no one who belongs to the number of the pious would ever say that he assumed one out of the members of the human race; rather, he assumed human nature as a whole, or the whole nature; and yet this nature was seen in an individual manner – for otherwise how could he be seen? – and according to this nature he is then seen and described, touched and circumscribed, he eats and drinks, he grows and natures, words and takes a rest, sleeps and walks, experiences hunger and thirst, weeps and perspires, and does whatever else one who is a human being may experience at all. Therefore Christ is circumscribed, even if he is not a mere human being (he is not one of the many, but God become a human being); else those whom you follow, and who say that Christ only came in appearance and as it were it a phantasy, would be attacked by the swift dragons of heresy. And yet, if he is truly God made man, he is also uncircumscribed, so the impious dog who laughably suggests that Christ had his origin from Mary may be chased off. This is indeed the new mystery of the economy: an encounter (*synodos*) has taken place between the divine and the human nature is the one hypostasis of the eternal Word, which preserves in an intact manner the properties of each in the undivided union” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 48).

ou algum tipo de material diferente (*diaphoron*) do qual deriva seu nome. E ainda, quando você considera a semelhança com o original por meio de uma representação, você verá Cristo e a imagem de Cristo. No entanto, será Cristo em virtude da homonímia; será imagem de Cristo por causa da relação. Pois a cópia é cópia do original, logo o nome é o nome de quem se chama. (ESTUDITA, *Antirrético I*, XI)<sup>108</sup>

Em relação ao conceito de Hipóstase, Teodoro questiona que se Cristo é de ambas as essências - a divina que não pode ser circunscrita e a humana que pode -, mas também de ambas as propriedades, de ambas as naturezas, seria uma blasfêmia também afirmar que ele não pode ser circunscrito, já que isso eliminaria sua própria humanidade:

Se pertence à essência divina não ser circunscrito, ao passo que pertence à essência humana ser circunscrita, e se Cristo é de ambas, então ele é conhecido por ambos os conjuntos de propriedades no que diz respeito a ambas as naturezas. Como, então, não poderia ser blasfemo alegar que ele não é circunscrito tanto no corpo quanto no espírito, visto que com a eliminação da circunscrição sua própria humanidade também seria eliminada? (ESTUDITA, *Antirrético III*, 3 – parte 1)<sup>109</sup>

Ao comparar seres humanos comuns, ou seja, representantes da mesma espécie, o hegúmeno demonstra que Cristo seria retratado não apenas porque, apesar de ser divino tem também um lado humano, mas sim porque se diferencia por suas propriedades hipostáticas dos demais membros de sua espécie:

Quando alguém é retratado, não é a natureza, mas a hipóstase que é retratada; como, então, uma natureza poderia ser retratada se não fosse contemplada em uma hipóstase? Por exemplo, Pedro não é retratado na medida em que é um animal racional e mortal, dotado de intuição e razão; isso, de fato, não define apenas Pedro, mas também Paulo e João e todos aqueles que pertencem à mesma espécie. Mas na medida em que adiciona à definição comum um conjunto de propriedades da espécie, como nariz torto, cabelo encaracolado, boa tez ou olhos

<sup>108</sup> “*Orthodox*: No one could go so mad as to assume that shadow and truth, nature and fiction (thesis), archetype and copy, cause and effect, will assume the same thing in terms of essence (kat’ousian), or as to say that each is in the other, or either one is in the other; and this is what is implied when one presupposes or claims that Christ and his image are one in this respect (kata touto). Rather, according to nature (kata prysin), Christ is one thing and his image is another, even as there is identity in virtue of the indivisibility of the appellation. In fact, if you consider the nature (physis) of the image, you will say that you see neither Christ nor the image of Christ. It will be some sort of wood, or pigment, or gold, or silver, or some sort of different (diaphoron) material from which it derives its name. And yet, when you consider the likeness to the original by means of a representation, you will see both Christ and the image of Christ. However, it will be Christ by virtue of homonymy; it will be image of Christ because of the relation. For the copy is a copy of the original, and so the name is the name of the one who is named” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 54-55).

<sup>109</sup> “If it pertains to the divine essence to be uncircumscribed, while it pertains to the human essence to be circumscribed, and if Christ is from both, then he is known from both sets of properties as they pertain to both natures. How, then, could it not be blasphemous to claim that he is uncircumscribed both in body and in spirit, given that through the elimination of circumscription his very humanity would also be eliminated?” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 90).

bonitos, ou o que quer que caracterize sua aparência particular, ele se distingue dos outros indivíduos que pertencem à mesma espécie. Além disso, mesmo que consista em corpo e alma, ele não mostra a propriedade da alma na aparência de sua forma; como poderia ser visto que a alma é invisível? O mesmo se aplica ao caso de Cristo. Não é pelo fato de que Cristo, além de ser divino, é também um ser humano, que Cristo pode ser retratado, mas sim porque ele se diferencia por suas propriedades hipostáticas de todos os outros membros de sua espécie: ele está crucificado e tem uma certa aparência. Assim, Cristo é circunscrito em relação a sua hipóstase, mas não circunscrito em relação a sua divindade, ou em relação às duas naturezas de que é composto. (ESTUDITA, *Antirrético III*, 34 – parte 1)<sup>110</sup>

Assim sendo, a principal preocupação de Teodoro em relação à cristologia seria evitar qualquer tipo de confusão em relação à separação das duas naturezas coexistentes em Cristo, deixando claro que, no que concerne a Deus, Este é infinito e ilimitado, negando sua circunscrição e se opondo à idolatria neste sentido. Porém, permanece com a sua defesa do ícone, uma vez que o mesmo não se refere a Deus, mas sim a Cristo que viveu e morreu como humano, sendo assim um ser *histórico no mundo* e que a negação de sua vivência e aparência como tal, seria o mesmo que negar sua humanidade e as Sagradas Escrituras que relataram toda sua vida humana (TOLLEFSEN, 2018, pp. 68-84). Neste sentido, o que seria retratado em ícones e imagens seria a hipóstase e não a natureza, já que naturezas não poderiam ser desenhadas ou pintadas, sendo o ícone uma representação não das propriedades, mas sim da aparência (TOLLEFSEN, 2018, p. 93-98).

Na próxima seção daremos continuidade à discussão dos principais conceitos expressos por Teodoro em sua defesa imagética, uma vez que o conceito de *protótipo* e a compreensão da questão *relacional* são de suma importância para o hegúmeno e sua teoria contrária à iconoclastia.

---

<sup>110</sup> “When anyone is depicted, it is not the nature but the hypostasis that is depicted; how, then, could a nature be portrayed if it were not contemplated in a hypostasis? For instance, Peter is not portrayed inasmuch as he is a rational and mortal animal, endowed with intuition and reason; this, in fact, does not define just Peter, but also Paul and John and all those who belong to the same species. But inasmuch as he adds to the common definition a set of species properties, such as a crooked or a simian nose, curly hair, a good complexion, or beautiful eyes, or whatever else characterizes his particular appearance, he is distinguished from the other individuals that belong to the same species. In addition, even if he consists of body and soul, he does not show the property of the soul in the appearance of his form; how could that be, given that the soul is invisible? The same applies to the case of Christ. It is not because of the fact that Christ, alongside being divine, is also a human being, that Christ can be portrayed, but rather because he is differentiated by his hypostatic properties from all the other members of his species: he is crucified and has a certain appearance. Thus, Christ is circumscribed with respect to his hypostasis, but he is uncircumscribed with respect to his divinity, or with respect to the two natures of which he is composed” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 98-99).

### 3.3. O conceito de Protótipo e a questão relacional: Imagem Natural x Imagem Artificial

Para a compreensão da teoria imagética de Teodoro Estudita é necessário ainda entrar em contato com mais alguns conceitos, como os de *Protótipo* (*protótypos*) – também defendido por Damasceno – além daqueles de *Imagem Natural* e *Imagem Artificial*, que levarão à questão relacional, cerne de sua argumentação.

Como já colocado, a principal justificativa iconoclasta para não produção de ícones e/ou imagens de Cristo diz respeito à *Circunscrição*, a qual Teodoro responde enquanto possível devido à hipóstase que seria pintada e não a natureza, além do fato de que a divindade permaneceria incircunscritível e também em relação ao protótipo, que para os iconoclastas não existiria para a construção de uma imagem de Cristo (TOLLEFSEN, 2018, pp. 99-100).

A resposta do hegúmeno viria na afirmação de que os ícones pertenceriam à categoria daquilo que é *relacional*, isto é, que a existência de um dependeria da existência do outro, sendo o *protótipo* um protótipo de uma imagem e uma *imagem* seria a imagem de um protótipo (TOLLEFSEN, 2018, p. 104):

Ortodoxo: Você ainda está persistindo nos mesmos absurdos. Dado que o arquétipo e o ícone não são uma coisa, dado que um é a verdade e o outro uma sombra, por que você acha que seu argumento é tão sábio? Com efeito, no corpo do Senhor, em virtude da conexão das naturezas, a divindade é honrada e glorificada conjuntamente de maneira compartilhada, mesmo estando sujeita à circunscrição da carne. De que outra forma poderia ser visto que está sujeito ao tato, e à apreensão e à visão, e de forma alguma, em virtude da união, assume as propriedades inadequadas da natureza que não está sujeita à compreensão? Visto que, como se diz, a carne sofreu mesmo que a natureza impassível (*ousia*) não participasse do sofrimento. No caso da imagem, porém, tudo é completamente diferente. Onde de fato a natureza (*physis*) da carne que é levantada como uma imagem nem mesmo está presente, muito mais você professará a divindade incircunscritível, ou estará inclinado a aceitar que a divindade está presente, e é venerada na imagem na medida em que permanece na sombra da carne à qual está unida. Onde há um lugar, então, onde a divindade não está presente - em seres dotados de razão e seres sem razão? Ou em seres dotados de alma e seres sem alma? A divindade, de fato, estará presente em maior ou menor grau, dependendo do tipo de natureza (*physeon*) que a está realmente recebendo. Se alguém disser que a divindade está presente no ícone, não se desviará da verdade; na verdade, também está presente na representação da cruz e em todos os outros instrumentos divinos;

ainda não por meio de uma união natural - na verdade, eles não são a carne que é deificada - mas em virtude de uma participação relacional, onde a participação acontece em termos de graça e honra. (ESTUDITA, *Antirrético I*, XII)<sup>111</sup>

Novamente o hegúmeno ressalta a importância das tradições não escritas e evidencia que cada ser humano é protótipo de sua imagem e que se Cristo esteve na terra como um, também seria o protótipo de sua própria imagem:

Ortodoxo: Quando sobre Cristo está escrito: “Que todos os anjos de Deus o veneram”, o que mais se deve entender, senão que a passagem se refere ao protótipo? Com efeito, tornou-se homem depois de ser Deus, da mesma forma que cada ser humano é o protótipo da sua imagem, e não pode haver homem para quem o seu retrato não seja imagem; da mesma forma, então, Cristo, tendo-se tornar como nós em todas as coisas, é o protótipo de sua própria imagem, mesmo que não esteja escrito nestes termos. Então, quando você perguntar, onde está escrito que o ícone de Cristo deve ser venerado, você também deve ouvir a resposta, que é: “Onde quer que esteja escrito que Cristo deve ser venerado”, visto que a cópia é inseparável do protótipo. (ESTUDITA, *Antirrético II*, VI)<sup>112</sup>

Ao citar Dionísio, o Aeropagita, Teodoro inicia o trabalho com o conceito de *Semelhança*, afirmando que a verdade estaria no mesmo e, como forma de demonstrar autoridade, menciona um relevante bispo ortodoxo:

---

<sup>111</sup> “*Orthodox*: You are still lingering in the same absurdities. Given that the archetype and the icon are not one thing, given that one is the truth and the other a shadow, why do you think that your argument is so wise? Indeed, in the body of the Lord, in virtue of the connection of the natures, the divinity is jointly honored and glorified in a shared manner, even as it is subject to the circumscription of the flesh. How else could it be, given that it is subject to touch, and apprehension, and sight, and in no way, in virtue of the union, does it take over the unsuitable properties of the nature that is not subject to comprehension? Given that, as it is said, the flesh suffered even if the impassible nature (ousia) did not share in the suffering. In the case of the image, however, everything is completely different. Where indeed the nature (physis) of the flesh that is raised up as an image is not even present, much more will you profess the uncircumscribable divinity, or will you be inclined to accept that the divinity is present, and it is venerated in the image to the extent that it abides in the shadow of the flesh to which it is united. Where is there a place, then, where the divinity is not present – in beings endowed with reason, and beings without reason? Or in beings endowed with souls, and beings without a soul? Divinity indeed shall be present to a greater or lesser extent, depending on the kind of natures (physeon) that are actually receiving it. If anyone then will say that the divinity is present in the icon, he will not deviate from the truth; indeed, it is also present in the representation of the cross and in all other divine implements; yet not by means of a natural union – indeed, they are not the flesh that is deified – but by virtue of a relational participation, where the participation happens in terms of grace and honor” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 55-56).

<sup>112</sup> “*Orthodox*: When about Christ it is written, “Let all the angels of God venerate him”, what else should be understood, but that the passage refers to the prototype? Indeed, he became man after being God, in the same way as each human being is the prototype of his own image, and there cannot be a man for whom his own portrait would not be an image; in the same way, then, Christ, having become like us in all things, is the prototype of his own image, even if this is not written in these very terms. So, then, when you ask, where is it written that the icon of Christ should be venerated, then you should also hear the answer, which is, “Wherever it is written that Christ should be venerated”, given that the copy is inseparable from the prototype” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 64-65).

Ortodoxo: De dois que falam o dogma de maneira divina, como Dionísio, o Aeropagita, que diz: “O que pertence à verdade está na semelhança, e o que pertence ao arquétipo está na imagem; de fato, cada um está no outro com a única diferença de essência”. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XI)<sup>113</sup>

A partir de então, o hegúmeno se debruça sobre o argumento da existência de uma *Imagem Natural* e de uma *Artificial*, na qual a primeira precede a última, sendo o ícone então uma imagem artificial de Cristo que é uma imagem natural de Sua mãe que era humana. Assim, cada imagem teria uma relação com o seu protótipo e como Cristo é idêntico ao Pai em divindade e à mãe em humanidade, a imagem de Cristo se relacionaria com Ele próprio pela semelhança (ESTUDITA, *Antirrético III*, parte 2).

Dessa forma, a *Imagem Artificial* seria a mesma que o protótipo em relação à *semelhança*, no entanto, diferente em *essência*, sendo o entendimento da concepção de *semelhança* imprescindível para explicitar o pensamento de Teodoro (TOLLEFSEN, 2018, pp. 106-108):

O protótipo não está na imagem de acordo com a essência; se fosse esse o caso, a imagem também seria chamada de protótipo e, inversamente, o protótipo seria chamado de imagem. Isso é impróprio, porque a natureza de cada um tem sua própria definição. Em vez disso, [o protótipo está na imagem] pela semelhança da hipóstase, para a qual não há princípio de definição diferente. Assim, o facto da imagem não se igualar ao protótipo e ser inferior à sua glória não se entende em termos de hipóstase, mas sim em termos da diferença de essência. A natureza da imagem não é digna de veneração, mas aquele que nela está representado é visto para ser venerado. Assim, não há introdução de um tipo diferente de veneração, mas a imagem tem a mesma veneração [do protótipo], conforme a identidade da semelhança. (ESTUDITA, *Antirrético III*, 1 - parte 3).<sup>114</sup>

Portanto, pode-se concluir que a cristologia e teoria imagética de Teodoro Estudita se encontram na questão *relacional*, na qual há uma *imagem artificial* de uma *imagem*

<sup>113</sup> “*Orthodox*: From two who speak the dogma in a divine manner, such as Denys the Aeropagite, who says, “What belongs to the truth is in the similitude, and what belongs to the archetype is in the image; indeed, each is in the other with the only difference of the essence;” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 66-67).

<sup>114</sup> “The prototype is not in the image according to the essence; if this were the case, the image would also be called prototype, and conversely, the prototype would be called image. This is inappropriate, because the nature of each has its own definition. Rather, [the prototype is in the image] by the similarity of the hypostasis, for which there is no different principle of definition. Thus, the fact that the image does not equal the prototype and is inferior to its glory is not understood in terms of the hypostasis, but rather in terms of the difference in essence. The nature of the image is not worthy of veneration, and yet he who is represented in it is seen so that he may be venerated. Thus, there is no introduction of a different kind of veneration, but the image has the same veneration [as the prototype], according to the identity of the likeness” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 109).

*natural*, onde a primeira pode ser venerada a partir da *semelhança* que possui da segunda, sendo a imagem uma imagem de um *protótipo* e este da imagem.

De acordo com Tollefsen (2018), a preocupação maior do monge seria a demonstração de que Cristo foi um ser humano e o que seria representado na imagem era a hipóstase e não a natureza, o que faz do mesmo um inovador, porém, constata um erro em seus argumentos, visto que a hipóstase de Cristo é a do Filho eterno de Deus, que é invisível, logo, não poderia mesmo ser delineado.

No entanto, não é nosso foco no presente trabalho discutir se sua teoria estava correta ou não, mas sim demonstrar a importância da mesma no debate contrário à iconoclastia e a seus idealizadores, como na passagem abaixo, na qual cita a figura imperial, comparando-a com Cristo, no sentido de afirmar que o imperador também é protótipo de sua própria imagem e tem uma relação com a mesma. Assim a honra direcionada à imagem do imperador chegaria a ele como a honra dada à imagem de Cristo também:

(...) Ortodoxo: Por isso, quando afirma que a honra da imagem cabe ao protótipo, acrescenta: “O que a imagem está aqui por imitação, Cristo está lá por natureza; então, desta forma, a relação do imperador com sua própria imagem foi tomada como um protótipo, e não a do Pai para com o Filho, ou mesmo ele poderia ter dito o contrário. “Na verdade, o que o Filho está aqui por natureza, a imagem está ali por imitação”. Além disso, o protótipo e a cópia parecem ser coisas deste mundo, que também podem ser aplicadas a Cristo e ao seu ícone. Pois afirmamos que Cristo se fez homem neste mundo, embora também seja Deus. Assim, pode-se dizer de maneira geral sobre qualquer imperador: “A honra dada à imagem vai para o protótipo”. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XXVI)<sup>115</sup>

Ao fazer essa analogia é possível perceber a quem é direcionado os seus escritos, ou seja, aos imperadores iconoclastas, o que faz de suas obras mais do que simples tratados teológicos, como será melhor analisado no próximo e último capítulo.

---

<sup>115</sup> “(...) Orthodox: For this reason when he says that the honor of the image goes over to the prototype, he adds, “What the image is here by imitation, Christ is there by nature; so in this way the relationship of the emperor to his own image has been taken as a prototype, and not that of the Father toward the Son, or indeed he could have said the opposite. “In fact, what the Son is here by nature, the image is there by imitation”. Moreover, the prototype and the copy appear to be things that belong to this world, which can also be applied to Christ and to his icon. For we affirm that Christ has become a man in this world, even if he is also God. So it is possible to say in general about any emperor at all, “The honor given to the image goes over to the prototype” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 75).



### 3.4. O *Testamento* de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio

O texto data da morte de Teodoro em 826, sendo aqui examinado a partir da tradução para a língua inglesa feita por Timothy Miller, publicada em 2000, por John Thomas e Angela Hero. Miller explica a escolha de Teodoro Estudita por manter o mosteiro de Estúdio como uma fundação privada, pois sua intenção era mantê-lo independente e resistente à coerção imperial. Destaca também a péssima relação que o hegúmeno tinha com a maioria dos imperadores do período após o reinado da imperatriz Irene (780-802).

O autor ainda ressalta que, após todos os problemas que Teodoro se envolveu, que o levou aos três exílios, ele nunca mais recuperou o controle de seu mosteiro, tendo preparado um sucessor, seu discípulo, Naucrácio que, inclusive, o ajudou na escrita e divulgação de seu *Testamento*.

O *Testamento* seria, de acordo com o autor, uma cópia final de um longo trabalho, provavelmente produzido muito antes da proximidade de sua morte, contendo regulamentos e normas escritas para a própria fundação como público alvo. A marca principal do documento é a profissão de fé Ortodoxa com grande influência de São Basílio, assim como suas demais obras. O texto é ainda composto por liminares no estilo de cânones, como destaca Miller.

Este evidencia ainda que apesar de o hegúmeno ser escolhido em conjunto pela comunidade monástica, Teodoro exerceu o seu direito de indicar e nomear o seu sucessor, devido à sua grande preocupação com a influência imperial no seu mosteiro, principalmente em tempos da iconoclastia.

Óscar Domínguez (2020) acentua essa formação do *Testamento* como documento único a partir da junção de textos escritos por Teodoro que teriam, dessa forma, sido combinados e adaptados por Naucrácio, conforme determinava o contexto após sua morte. Naucrácio, antes da divulgação do *Testamento*, enviou à sua comunidade monástica uma encíclica na qual relatava detalhadamente os últimos dias, momentos e sofrimento de Teodoro, visando ao processo de santificação deste.

Segundo o autor, Naucrácio queria fazer o mesmo que seu hegúmeno fazia, que era santificar os seus aliados e contemporâneos na luta a favor da Ortodoxia, como fez com seu tio Platão, por exemplo. Defende ainda que a intenção de Naucrácio era também

fortalecer o monasticismo de Teodoro, além de apresentar a seus companheiros monges um documento que o colocava como o legítimo sucessor como líder dos estuditas.

Já Olivier Delouis (2008) sustenta por meio de algumas evidências no próprio documento, que o texto escrito por Teodoro seria, na verdade, o conjunto de três testamentos, nos quais o primeiro dataria por volta de 809, o segundo pouco depois, durante seu exílio pelo caso moechiano, e o terceiro entre 818 e 826 como consequência da iconoclastia. O autor conclui que essa compilação foi feita por Naucrácio, escolhido como seu sucessor, a partir de arquivos testamentários que foram abandonados pelo próprio Teodoro no retorno de seus exílios.

Assim como Miller, Delouis identifica no *Testamento* o formato de catequese endereçado aos monges Estuditas reunindo considerações trinitárias e cristológicas, além da defesa das Escrituras e dos textos patrísticos, com o intuito de proteção dos monges em relação às questões doutrinárias e a preocupação para com o seu sucessor, que num primeiro momento seria Platão, seu tio, o que faz com que a primeira parte do texto tenha sido escrita anteriormente a 814, isto é, antes da morte de Platão (735-814).

No entanto, o autor defende que uma parte do *Testamento* seria uma carta, visto que Teodoro faz uma crítica ao imperador - como será analisado posteriormente -, devido à desconfiança do mesmo em relação à autoridade imperial.

Nessa obra observa-se sua preocupação para com o seu sucessor enquanto hegúmeno de Estúdio. Como já mencionado, o mosteiro era privado, isto é, independente do poder imperial e Teodoro queria mantê-lo como tal. Após 900 isso torna-se um problema, uma vez que o mosteiro deixa de ser independente e torna-se um mosteiro imperial, mas, ao mesmo tempo, já se tinha findado definitivamente a política iconoclasta.

Ressalta mais uma vez, como nos demais escritos, sua profissão de fé, na qual acredita na Trindade como três pessoas distintas, mas consubstanciadas e reafirma também a existência da dupla natureza de Cristo e como Ele agiu de acordo com cada uma delas. Além disso, reafirma o Segundo Concílio de Nicéia (787) e a veneração dos ícones e a rejeição às heresias, entre elas a iconoclasta. Afirma ainda que aceita cada livro inspirado por Deus como os Velho e Novo Testamentos, além dos escritos dos Santos Padres da Igreja como São Basílio. Com isso, ressalta mais uma vez a importância também dos ensinamentos deste último para si e para a vida monástica.

A temática mais significativa para o presente trabalho se refere à sua inquietação frente à eleição de seu sucessor, com a alegação de que já havia um, indicado por ele mesmo, de nome Naucrácio. A partir de então, faz uma lista de como o mesmo deve se portar como hegúmeno, intitulada “Regras para o superior”, contendo vinte e quatro regras que deveriam ser seguidas pelo superior para manter o funcionamento e bem-estar do mosteiro.

Tais regras dizem respeito ao que deveria ou não ser feito como hegúmeno, sendo as duas mais importantes para esta tese, as de números 13 e 23, que discorrem sobre os ensinamentos cristãos e sua não violação, e sobre não colocar nenhuma pessoa, independente de quem seja a mesma e seu poder, à frente da comunidade monástica. Como será analisado posteriormente, entendemos tais pontos como que referidos aos imperadores adeptos da iconoclastia.

No entanto, com a constante preocupação em deixar um sucessor de confiança, nesse caso, seu pupilo, pode-se entender também que sua angústia perpassa pelos rumos que o mosteiro de Estúdio tomará após sua morte. Como já se sabe este último foi dirigido por dois importantes membros de uma família aristocrática e mantido por outras através de doações e até mesmo envio de seus descendentes para seguir a ordem monástica por várias razões. Ao deixar de ser independente esse mosteiro se tornaria imperial e submisso à coerção do imperador. Sendo assim, a aristocracia monacal teria muito a perder com isso, visto que como mentores espirituais do povo e abrigador de relíquias, ícones e a riqueza de uma importante camada social bizantina, o mosteiro também perderia com a política iconoclasta e a dependência de um imperador também contrário às imagens.

Portanto, a batalha de Teodoro é antes de tudo uma batalha pela sobrevivência de seu mosteiro, dos seus irmãos monges e principalmente da camada social da qual fazia parte e que tem ampla relevância nessa sociedade. Por isso, a sua preocupação também em relação a um modelo de imperador, ou seja, um imperador que seguisse os ideais monásticos e cristãos.

Teodoro deixa ainda algumas “Regras para os seus irmãos”, isto é, regras para os demais monges, sendo a primeira “aceitar o sucessor” escolhido pelo Senhor, assim como fizeram com ele. Nota-se, mais uma vez, a preocupação com a aceitação ou não de seu pupilo em seu lugar. Finaliza, assim, o *Testamento*, orando para a sua “salvação”, tendo falecido aos 67 anos de idade.

Finalizamos essa terceira parte sobre as obras de Teodoro que nos mostram como o mesmo e seu antecessor, Damasceno, se utilizavam de uma argumentação pautada em membros da própria Igreja, de modo a explorá-los para a defesa dos ícones e contra a iconoclastia, demonstrando, dessa forma, que os imperadores iconoclastas estariam colocando-se contrários ao cristianismo. Isso será melhor analisado no próximo capítulo, no qual será destacada essa argumentação contrária aos imperadores iconoclastas.

## Capítulo 4

### **O debate em torno dos ícones: tensões entre imperadores, aristocratas e monges nos séculos VIII e IX**

Neste último capítulo será analisado como o debate sobre os ícones promovido por Teodoro Estudita contra a iconoclastia pode ser considerado também um debate político, no qual estavam subentendidas as diversas tensões existentes no período entre imperadores, aristocracia e monacato, mais precisamente relacionada a uma aristocracia monacal. Esta última não só se encontrava ocupando importantes cargos dentro dos mosteiros como também, em sua maioria, era quem os financiava, principalmente aqueles, como o de Estúdio, que eram denominados privados e/ou independentes.

Assim sendo, utilizavam dos mesmos para os seus interesses, como ocupar importantes cargos de poder, manter-se próximos da corte imperial, entre outros. Como o eixo central de nossa pesquisa é o hegúmeno Teodoro Estudita e o mosteiro de Estúdio, em um primeiro momento será demonstrado como foram os embates desenvolvidos entre Teodoro e o poder imperial ao longo do século VIII no decorrer do primeiro restabelecimento do culto aos ícones e o início da controvérsia moechiana.

Serão analisadas as relações do hegúmeno com os imperadores que governaram durante o período, demonstrando que o segundo iconoclasmo pode ser considerado um movimento antimonástico ao contrário do primeiro, já que após o restabelecimento do culto aos ícones em 787 inicia-se uma nova etapa na vida monacal bizantina, na qual aumentaram não somente o número de monges em todo o Império, mas também seus privilégios e prestígio.

Em um segundo momento será analisada a retórica dos ícones como uma forma de se colocar contrário à iconoclastia pela religião, uma vez que, ao fazê-lo, seria como colocar-se contra os imperadores e, por último, será considerado como conservou-se o mosteiro de Estúdio e o monacato em geral após a morte de Teodoro e o fim definitivo da querela das imagens.

#### 4.1. Teodoro Estudita e o poder imperial

Discorrer sobre Teodoro Estudita e sua relação com o poder imperial é o mesmo que discorrer sobre as suas relações com os sete imperadores que ocuparam o trono a partir da iniciação de Teodoro na vida monástica bizantina, o que consequentemente coincide com a chegada da imperatriz Irene (780-790/ 797-802) ao poder como regente de seu filho Constantino VI (780-797) e com o fim da primeira fase iconoclasta. Desde então ocuparam ainda o trono durante toda a vida monástica de Teodoro: Nicéforo I (802-811), Estaurácio (811), Miguel I (811-813), Leão V (813-820) e Miguel II (820-829).

Os acontecimentos que aqui analisaremos ocorreram durante esse período que vai do fim da primeira iconoclastia (787) até meados da segunda, com o falecimento de Teodoro (826), o que nos demonstra que toda a vida adulta e monástica do hegúmeno se deu em meio a relações conturbadas e/ou amigáveis com aqueles que ocuparam o trono nesse intervalo de tempo.

É preciso ressaltar que o segundo iconoclasmo (815-843) e mesmo o seu hiato anteriormente (787-815) perpassaram pela dinâmica aristocrática e sua função dentro do Império, uma vez que Teodoro, seu tio Platão, entre outros líderes monásticos eram parte de uma “aristocracia provincial”, que para chegar a tal posição compravam os títulos necessários, mesclando-se à corte aristocrática ao conseguir alcançar importantes cargos oficiais, eclesiásticos e monásticos (CHARANIS, 1948, pp. 53-54). Assim, tem-se um monasticismo enraizado nessa sociedade, de forma que seus membros detinham influência, sendo os principais agentes na derrota do iconoclasmo, que levou à proliferação de novos mosteiros (CHARANIS, 1948, p. 54).

Tais relações sempre foram complexas, pois o setor monacal era considerado uma sociedade dentro da sociedade, ou seja, não estava submetido às normas fiscais e de carreira como outros setores dentro do Império, sendo assim, um espaço profícuo para a formação de oposições políticas (MCGUCKIN, 1993, pp. 46-47).

Em razão disso, consideramos a iconoclastia enquanto uma forma de suprimir o Estado Monástico, assim como McGuckin (1993), porém com algumas ressalvas, já que o autor defende que esta seria a razão para a eclosão da primeira iconoclastia (726), uma vez que o imperador Leão III (717-741) ao assumir o trono em um período de instabilidade, teria imposto o iconoclasmo como forma de centralização em

Constantinopla e sua missão como basileu, isto é, sacerdote e rei, era resolver o problema referente ao setor monástico. Isto se devia, principalmente, pelo fato de que Elias, o Precursor, e João Batista serem considerados relevantes heróis para os monges e importantes figuras que desafiaram as autoridades da sua época, o que, para Leão, seria sua responsabilidade impedir que o monacato fizesse o mesmo durante o seu reinado (MCGUCKIN, 1993, pp. 42-47).

Entretanto, como já defendido anteriormente, não acreditamos que em um primeiro momento o setor monacal fosse um problema para Leão III quando o mesmo instituiu a política iconoclasta, visto que a maior questão a ser resolvida eram os problemas externos relacionados à perda de territórios, o avanço do Islã e a imagem da autoridade imperial que se encontrava desgastada naquele momento. Assim, concordamos com o autor que a iconoclastia foi utilizada como uma forma de centralização política, em decorrência da instabilidade no trono no decorrer do sétimo século.

Inclusive foi durante o governo de imperadores iconoclastas que houve uma ascensão do monasticismo aristocrático e a acumulação de fortunas pelos mesmos, como os casos de Agros, fundado por Teófanos, e Sacúdio, por Platão (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 52-53), o que demonstra que o setor monacal não foi a razão para o início do primeiro iconoclasmo.

Julgamos que o monacato apenas se tornou um problema durante o primeiro iconoclasmo, a partir do reinado de seu filho, Constantino V (741-775), no qual houve relatos em fontes como a de Teófanos da destruição de mosteiros e castigos a monges a partir de 762 (MCGUCKIN, 1993, pp. 46-47), destacando ainda que tais atuações contrárias aos desígnios imperiais não foram obra do setor monacal como um todo, mas de grupos isolados.

Por essa razão nosso argumento concentra-se na concepção de que a iconoclastia se origina da necessidade de defesa e legitimação do poder imperial e se torna antimonástica devido à acumulação de bens, influência, prestígio social e às ações de grupos de monges na tentativa de minar a autoridade política do imperador, tanto no período que compreende o governo de Constantino V quanto nos que o sucederam, sobretudo no hiato que separa os dois iconoclastos (787-815), no qual ocorreu a controvérsia moechiana, sobre a qual trataremos a seguir.

Em 784 o então patriarca Tarásio (780-806) com o apoio da imperatriz Irene (780-790/ 797-802), regente de seu filho menor de idade Constantino VI, deu início a uma tentativa de restauração da unidade da Igreja com a reconciliação do patriarcado de Constantinopla com os demais, condenando a iconoclastia e anulando o sínodo de Hieria, que dava suporte à mesma, conseguindo, dessa forma, o restabelecimento do culto aos ícones em 787 (CHOLIJ, 2009, pp. 38-40).

No entanto, em 790 ocorreu uma revolta do exército que tornou Constantino VI (780-797) como único governante, período no qual, apesar de casado, apaixonou-se por uma das damas de companhia da imperatriz, Teódota, que era sobrinha da mãe de Teodoro, isto é, também parente dele e de seu tio Platão (CHOLIJ, 2009, pp. 39-40).

Assim, em 795, Constantino VI decide se divorciar de sua esposa para se casar com sua amante (STAMBOLOV, 2015, pp. 140-141), se utilizando então, para tal feito, de uma acusação de conspiração armada pela esposa para envenená-lo, o que era considerado uma traição, que tinha como consequência a pena de morte, levando o patriarca Tarásio a fazer uma negociação com a ex-esposa, com sua admissão em um mosteiro para que não fosse assassinada e aceitasse o casamento (CHOLIJ, 2009, p. 40).

O imperador se casou com Teódota no mesmo ano, se beneficiando de seu sucesso militar contra os árabes, coroando-a como Augusta (CHOLIJ, 2009, p. 41). Como não haviam justificativas plausíveis para o divórcio, o patriarca se recusou a realizar a cerimônia de casamento e o então padre José, mordomo da Igreja de Santa Sofia e abade do mosteiro de Kathara, resolveu realizá-la (STAMBOLOV, 2015, pp. 140-141).

Nenhuma atitude foi tomada pelo patriarca que, apesar de não abençoar tal união, também nada fez para impedi-la, uma vez que o imperador o ameaçou com a retomada da iconoclastia (STAMBOLOV, 2015, pp. 141-142). Consequentemente, a controvérsia acabou por se dividir em duas etapas, sendo a primeira entre 795 a 797, e a segunda entre 806-811. Na primeira fase, Teodoro e seu tio Platão, considerados “radicais”, julgaram o casamento como ilegal, exigindo uma ação do patriarca: que ele excomungasse tanto o imperador quanto o padre que realizara a cerimônia e que o último também fosse expulso do sacerdócio, o que não foi atendido e fez com que os monges rompessem com os três (STAMBOLOV, 2015, pp. 141-142). Para Teodoro, o imperador fora contra as leis divinas e o seu segundo casamento era “adúltero” (moechiano), enquanto o patriarca foi



considerado um cúmplice devido a sua inércia para com a situação (CHOLIJ, 2009, p. 42).

Após tais acontecimentos, em 797, o imperador Constantino VI procurou os monges com o intuito de uma reconciliação que não se concretizou. Contrariado frente a Teodoro e Platão, ordenou o açoitamento do primeiro e a prisão do segundo em Constantinopla, enquanto Teodoro e outros dez monges foram enviados para o exílio na Tessalônica e os demais monges de Sacúdio foram dispersos (STAMBOLOV, 2015, pp. 141-142). Esse exílio seria apenas um dos três que Teodoro sofreu, tendo permanecido no mesmo por cinco meses, sendo também o período no qual se tem o conhecimento de que suas primeiras cartas foram redigidas (CHOLIJ, 2009, p. 43).

Contudo, o que não se imaginava era que Irene tinha outros planos para Constantino VI e que logo findaria o exílio dos monges, já que a mesma depôs o próprio filho, ordenando que o mesmo fosse cegado, restituindo o seu lugar como imperatriz e governante solo (STAMBOLOV, 2015, p. 143).

Assim que se tornou imperatriz novamente, libertou Platão e determinou o retorno dos monges do exílio para o mosteiro de Sacúdio, enquanto Teodoro foi tratado como herói e reatou com o patriarca Tarásio após o mesmo depor o padre José e se desculpar com seu tio (STAMBOLOV, 2015, p. 143).

Tamanha era a dívida que os monges de Sacúdio tinham para com a imperatriz, que não se manifestaram acerca do fato de a mesma ter ordenado que o próprio filho fosse cegado e deposto (CHOLIJ, 2009, p. 43). Tal fato demonstra que Teodoro nem sempre agia conforme e em nome das leis divinas, como o próprio Choliij (2009) entre outros autores sugerem, demonstrando o que tentamos evidenciar na presente pesquisa, que as ações de Teodoro decorriam de acordo com os seus interesses como hegúmeno de um importante mosteiro, mas também parte de uma aristocracia que dependia dessa instituição para sobreviver e alcançar influência e poder.

É necessário ressaltar que, apesar de um primeiro momento, todos portarem-se contrários ao segundo casamento do imperador, Tarásio retirou sua decisão em decorrência da ameaça de Constantino VI de um possível retorno da iconoclastia. Isso para Teodoro era motivo suficiente para nada declarar acerca das atitudes de Irene, uma

vez que após o fim do primeiro iconoclasmo em 787, muitos foram os privilégios direcionados ao setor monacal e ele não queria perder os mesmos.

Logo, percebemos que nem tudo eram tensões entre imperadores e monges, e que a harmonia em tais relações dependia de interesses mútuos. Irene queria voltar a ser imperatriz e reinar sozinha, enquanto Teodoro desejava manter o conservadorismo ortodoxo, os valores monacais, sua posição e influência, já que não podemos esquecer o fato de que a amante e segunda esposa do imperador tinha parentesco com ele e seu tio Platão, o que poderia não ser estimado dentro da sociedade bizantina.

Para complementar tais premissas em 799 a imperatriz enviou Teodoro a Constantinopla para se tornar hegúmeno do antigo mosteiro de Estúdio, o qual, sob sua liderança, se transformou no principal centro monástico da capital imperial, além de angariar muitos fiéis, visitantes e inúmeros candidatos à vida monástica (STAMBOLOV, 2015, p. 143). Isso continuaria sendo um problema no Império, devido às frequentes baixas militares sofridas pelo mesmo para defesa territorial posteriormente.

Como nem tudo permanece como planejado, em 802 a imperatriz Irene foi destronada em favor de Nicéforo I (802-811) iniciando a segunda fase da controvérsia moechiana que, como sustentamos, prepara o retorno da iconoclastia. Sabe-se que desses acontecimentos nada teria sido escrito sobre por Teodoro. Ao converter-se em imperador, Nicéforo fez de seu plano de governo o fortalecimento econômico e da segurança do Império implementando reformas tributárias, inclusive em cima da Igreja, o que lhe rendeu muitas críticas (CHOLIJ, 2009, p. 47).

Apesar disso, as relações entre o imperador e os Estuditas decorreram de forma pacífica nos primeiros anos do mesmo no trono, o que começou a se transformar após a morte do patriarca Tarásio e as eleições para a escolha de um novo nome, em decorrência da dificuldade de satisfazer a vontade tanto do imperador quanto do setor eclesiástico (STAMBOLOV, 2015, pp. 143-144).

Para tal tarefa, o imperador convocou Teodoro para que o mesmo pudesse auxiliar em tal escolha. Porém o mesmo respondeu por carta que não se sentia apto para tal, uma vez que Teodoro era um grande defensor da independência entre Igreja e Estado (STAMBOLOV, 2015, pp. 144-145). O imperador então também consultou Platão e este teria indicado Teodoro como patriarca, o que não foi levado em consideração, fazendo

com que ele escolhesse de acordo com a sua vontade, optando por um leigo, de nome também Nicéforo (806-815), instigando uma nova demonstração de insatisfação dos Estuditas (STAMBOLOV, 20015, pp. 144-145).

Com receio da reação de Teodoro e dos monges Estuditas, o imperador Nicéforo ordenou que Teodoro e seu tio Platão fossem presos, em 806, por vinte e quatro dias até que o novo patriarca assumisse (CHOLIJ, 2009, pp. 47-48), negligenciando a influência dos Estuditas e, ao mesmo tempo como forma de reconciliação, o novo patriarca nomeou como arcebispo da Tessalônica, José, irmão de Teodoro (STAMBOLOV, 2015, p. 146).

As relações não só entre imperadores e monges Estuditas se estremeceram e encontraram um momento de tensão, como também entre os Estuditas e o patriarcado, o que fez com que no mesmo ano o imperador retornasse com o caso de José de Kathara, convocando um sínodo no qual o mesmo foi readmitido, reacendendo a controvérsia moechiana e seus desdobramentos (CHOLIJ, 2009, p. 49).

Tal atitude fora tomada, segundo o imperador, em decorrência do papel exercido por José de Kathara no decorrer do caso “Bardanes Tourkos”, e Teodoro que participava do sínodo, colocou-se contrário à decisão, quebrando, novamente, a comunhão com o patriarca, José, a corte imperial e o próprio imperador, o que levou ao isolamento de Teodoro, seu tio e os Estuditas, uma vez que não participavam mais das cerimônias (STAMBOLOV, 2015, pp. 146-148).

A partir de então, Nicéforo I convocou um novo sínodo, no qual Teodoro teria denominado de “adúltero”, que determinava as seguintes resoluções: restauração de José de Kathara ao sacerdócio e a remoção e rebaixamento do arcebispo José da Tessalônica ao sacerdócio (CHOLIJ, 2009, pp. 49-50).

Esta última informação é relevante para nossa pesquisa já que José, até então arcebispo da Tessalônica, era irmão de Teodoro. Essa decisão do imperador decorreu do fato de José ter se posicionado contrário às decisões imperiais e a favor de seu irmão (STAMBOLOV, 2015, pp. 147-148). Como forma de intimidá-los, foi ordenado que o mosteiro de Estúdio fosse cercado e Teodoro, seu irmão José e seu tio Platão fossem levados e mantidos no mosteiro de São Sérgio, sendo enviados posteriormente ao exílio na Ilha dos Príncipes (STAMBOLOV, 2015, pp. 147-148).

Os Estuditas solidários a seu hegúmeno foram dispersos e alguns enviados também para o exílio, enquanto o seu mosteiro foi fechado (CHOLIJ, 2009, pp. 51-52). Durante um período de mais de dois anos ocorreram perseguições e maus tratos aos Estuditas até a morte do imperador Nicéforo (STAMBOLOV, 2015, 149-150).

Em 811 o imperador faleceu durante uma batalha contra os búlgaros e foi substituído por seu filho, Estaurácio (811) que se feriu gravemente em combate no mesmo ano, não podendo assumir o trono (TREADGOLD, 2001, p. 157). Isso fez com que Miguel I (811-813), seu genro, se tornasse imperador e, como uma das suas primeiras ações como tal, compôs com os Estuditas e restabeleceu José novamente como arcebispo da Tessalônica, além de reabrir o caso José de Kathara, depondo-o e dando fim definitivo à controvérsia moechiana (CHOLIJ, 2009, pp. 52-53).

O patriarca se desculpou por todo o ocorrido, responsabilizando o antigo imperador pelos seus atos e os monges “radicais” foram retirados do exílio, tornando-se muito mais influentes na sociedade e com o novo imperador (STAMBOLOV, 2015, pp. 149-150). Mais uma vez percebemos um momento de harmonia entre os Estuditas e o imperador, já que o último deu fim à controvérsia moechiana e retornou com o irmão de Teodoro para o seu antigo cargo de arcebispo, além de depor o padre José, atendendo, assim, as deliberações de Teodoro e aumentando o seu prestígio social.

Contudo, essa não fora a última intervenção de Teodoro e dos Estuditas no período, o que demonstra que, apesar de nada ter sido feito contra os mesmos pelo imperador Miguel I, era mais um estímulo para que houvesse outras perseguições, por continuarem interferindo em assuntos imperiais. Tal intervenção se refere às perseguições e penas de morte encomendadas pelo imperador entre 811/2 aos três grupos de “Paulicianos”, “Atínganos” e “Judeus”, considerados heréticos, a pedido do patriarca Nicéforo, em decorrência das derrotas sofridas na batalha contra os búlgaros e por causa de Sérgio, missionário dos “Paulicianos” pelo seu trabalho, que acabaram por não serem realizadas, devido às objeções dos Estuditas que intercederam pelos mesmos, conforme a “Crônica de Teófanos” (ALEXANDER, 1977, p. 245).

Teodoro e os Estuditas saíram “vitoriosos”, mas suas ações não deixaram de se tornar mais uma vez um alvo para imperadores subsequentes, por serem um empecilho, oposição a possíveis decisões imperiais contrárias às suas convicções. Após mais uma batalha contra os búlgaros, Miguel I foi destronado e obrigado a abdicar em prol de um

de seus generais conhecido como Leão, o Armênio, que se tornou o novo imperador (813-820). Leão retornou com a política iconoclasta em decorrência das inúmeras derrotas militares que havia sofrido, além de depor o patriarca Nicéforo que foi enviado a exílio, o que fez com que muitos mosteiros compactuassem com suas ações, para não sofrer sanções, como durante o governo do imperador Constantino V (STAMBOLOV, 2015, pp. 149-150).

Isso pode ser evidenciado através de cartas de Teodoro, as quais sugeriam que praticamente todos os mosteiros de Constantinopla se posicionaram a favor da restauração da iconoclastia, tendo como exemplo o mosteiro de Sergios e Baco que sob a liderança de João, o Gramático – que tempo depois tornou-se patriarca em 837 – teria sido um centro de disseminação de ideais iconoclastas e de confinamento de iconófilos (STAMBOLOV, 20015, pp. 151-152).

Demonstra também o que já defendíamos, que hegúmenos, monges e mosteiros comportavam-se de acordo com os seus interesses, neste caso, sendo favoráveis ao imperador para não perder sua influência e privilégios, mesmo que isso fosse contrário aos seus princípios, uma vez que poderiam obter maiores proveitos, como o fato de desfrutar de sua proteção.

Essa decisão do imperador se deu a partir de um relatório documentado apresentado ao mesmo, no qual estava inclusa a ata do concílio de Hieria, que levou o mesmo a concluir que militares simpatizantes da iconoclastia culpabilizavam os ícones por suas derrotas em combate, fazendo com que o imperador tomasse a decisão de restaurar a querela das imagens, apesar dos esforços contrários do patriarca Nicéforo e de Teodoro (CHOLIJ, 2009, p. 56). O imperador sabia que precisava não somente da força dos militares para vencer os inimigos externos, mas também de seu apoio para se manter no poder, cedendo, assim, à vontade do exército.

O patriarca e Teodoro tentaram de todas as formas persuadir o imperador contra o retorno da política iconoclasta, o que foi inútil. Nicéforo foi pressionado à renúncia de seu cargo como patriarca, enquanto Teodoro, que se tornou até sua morte a maior liderança como oposição iconófila, promoveu uma procissão com sua comunidade no dia 25 de março de 815, às proximidades do mosteiro de Estúdio (STAMBOLOV, 2015, pp. 151-152).

O novo patriarca convocou um sínodo, no qual convidou Teodoro a participar, vindo este a se recusar, quando deu início ao segundo iconoclasmo (CHOLIJ, 2009, p. 56). Tal ação resultou na perseguição de Teodoro e dos Estuditas pelo imperador, que acabou por exilá-lo na Bitínia – onde o mesmo escreveu os *Antirréticos* -, além de exilar também nomes como Teófanos, o Confessor, Macários de Pelequete e Nicéforo de Medikion, todos hegúmenos e bispos iconófilos (STAMBOLOV, 2015, pp. 151-152).

As perseguições foram seletivas, já que alguns iconófilos nada sofreram, sendo a atenção do imperador dedicada àqueles que foram contrários ao sínodo publicamente, como Teodoro e sua comunidade e tinha o intuito não de fazer mártires, mas de romper a resistência dos monges (CHOLIJ, 2009, pp. 57-59). Observa-se que o imperador tinha receio em relação aos Estuditas, devido à influência dos mesmos, dando início a artifícios para coibir suas ações, principalmente aquelas de seu hegúmeno.

Como consequência, o imperador pretendia encerrar as atividades do mosteiro de Estúdio, entretanto, Leontios, um Estudita que se posicionou contrário a Teodoro, foi nomeado o novo hegúmeno, fazendo com que o mosteiro se mantivesse aberto, adotando, assim, a posição iconoclasta. Porém, após algum tempo voltou a ser iconófilo, o que era uma tendência entre 816-819, devido ao martírio sofrido pelos Estuditas e demais iconófilos perseguidos, que motivou muitos cederem à iconoclastia (STAMBOLOV, 2015, pp. 152-153).

Como muitos mosteiros em Constantinopla e ao redor eram imperiais, necessitavam da assistência do imperador para se manter, não podendo os mesmos portarem-se contrários às suas disposições, já que o patrocínio imperial determinava obrigações políticas e militares (BENOIT-MEGGENIS, 2010, pp. 8-9). Os Estuditas o faziam por serem parte de um mosteiro independente, mas que carecia das doações de aristocratas, peregrinações em prol de suas relíquias e ícones. Por isso eram oposição, mas depois de todas as consequências sofridas, tornaram-se favoráveis às deliberações imperiais para sobreviverem sem a figura de seu líder mais importante que se encontrava em exílio.

Foi durante o exílio que se pode ter também a dimensão da influência de Teodoro não só para os seus, mas para a cristandade em geral, já que foi através de cartas que conseguiu se comunicar com o mundo externo, tendo o reconhecimento do papa, além de patriarcas orientais e leigos (STAMBOLOV, 2015, pp. 152-153). Ou seja, mesmo o

imperador Leão fazendo de tudo para coibir suas formas de ação, Teodoro conseguia se comunicar e influenciar os demais, demonstrando que sua oposição realmente dificultava os planos imperiais e o que o mesmo só não sofreu maiores punições, como a morte, por seu prestígio e por sua posição social.

Em 820, no dia do Natal, a sorte de Teodoro, os Estuditas e demais monges iconófilos começou a mudar devido ao assassinato do imperador Leão V e a ascensão ao trono do novo imperador, Miguel II (820-829), que se comprometeu a reinar acima da iconoclastia, isto é, não suprimiria a mesma, mas também não governaria a partir dela, cessando, desse modo, as perseguições, punições, retirando os exílios, embora sem reestabelecer os exilados em seus cargos de origem (STAMBOLOV, 2015, pp. 153-154).

Teodoro pode retornar a Constantinopla e continuar sua luta contra a iconoclastia. No entanto, o imperador ordenou que iconoclastia e iconofilia deveriam conviver dentro do Império, levando o monge a se autoexilar em 823 e nunca mais retornar ao seu mosteiro, por ser contrário não somente ao iconoclasmo, mas também ao casamento do imperador com a filha de Constantino VI (STAMBOLOV, 2015, pp. 153-154).

Essa convivência seria pacífica, de modo que os iconófilos vivessem fora da capital Constantinopla, o que fez com que Teodoro e seus discípulos se estabelecessem na Bitínia por medo de novas perseguições (CHOLIJ, 2009, pp. 61-62). É possível observar que a decisão do imperador Miguel II de dar continuidade tanto à iconofilia quanto à iconoclastia foi de cunho político para se manter no poder, favorecendo ambos os lados e as relevantes posições sociais inclusas no imbróglio.

Destaca-se ainda como Teodoro tentou utilizar de seu prestígio para intervir em assuntos imperiais, inclusive tentando reviver a controvérsia moechiana, portando-se contrário novamente ao casamento de um imperador. Contudo, cansado se rendeu.

Assim, a segunda iconoclastia teria sido uma consequência da primeira e da controvérsia moechiana, que elevaram não somente os monges iconófilos, mas o setor monacal em geral, a um patamar que induzia certo medo aos imperadores que continuavam a governar sob pressão tanto externa quanto interna e precisavam demonstrar toda a sua autoridade dentro do Império coibindo qualquer manifestação em desacordo com seus desígnios.

Ao intimidar a permanência dos iconófilos, principalmente de Teodoro em Constantinopla, o imperador encerrou um ciclo de batalhas e oposições que findarão definitivamente em 843 com o “Triunfo da Ortodoxia”, que não será presenciada por Teodoro, já que o mesmo faleceu em 826 em exílio.

#### **4.2. Retórica dos ícones e dinâmica política**

Como já mencionado na introdução do presente trabalho, um dos nossos objetivos é analisar os escritos em defesa dos ícones e contra a iconoclastia de Teodoro Estudita a partir da perspectiva política, uma vez que os mesmos, em todas as obras aqui analisadas por nós, foram tratados do ponto de vista religioso, deixando de lado a interpretação política que poderia ser retirada dessas fontes.

É preciso salientar que a iconoclastia e suas consequências foram mais do que meros problemas relacionados à forma correta de professar a fé cristã, sendo utilizada no período também como uma forma de legitimação imperial e de enfrentamento de parte de um setor social que desde o primeiro iconoclasmo e sua derrocada, cresceu e se posicionou contrário às designações imperiais, o que acarretou diversos conflitos.

Assim, acreditamos que tais documentos dizem mais nas entrelinhas do que apresentam, já que Teodoro escrevia para os seus, isto é, sua comunidade monástica, sendo necessária a arte do bom argumento para que os mesmos se comportassem e se comprometessem de acordo com o que o então hegúmeno precisava para ser oposição ao imperador e conseguir que os demais também o fossem.

Tais escritos mais outros documentos como cartas, foram desenvolvidos no decorrer dos exílios que foi enviado, o que para nós representa não apenas uma forma de resistência, mas também de manifestar sua influência e defender sua posição contrária a qualquer interferência imperial em assuntos eclesiásticos e no próprio mosteiro de Estúdio (STAMBOLOV, 2015, pp. 156-165).

No entanto, julgamos isso como uma contradição, já que desde a anuência do cristianismo como religião no Império, concílios foram convocados e conduzidos pelo imperador, que era não somente chefe de Estado, mas também da Igreja como



representante de Deus, além do mesmo também ter o poder de legislar sobre o monasticismo, apesar deste tentar se manter afastado da correção imperial.

Muitos foram os artifícios utilizados por Teodoro nesses documentos para comprometer a autoridade e dignidade de imperadores iconoclastas e do próprio movimento, o que consideramos ter sido relevante para o fim definitivo da iconoclastia em 843, apesar do monge ter falecido antes de tal acontecimento em 826, e da imagem perversa que se fez desses imperadores no futuro.

Nos *Antirréticos* e demais obras contra os iconoclastas, por exemplo, compara as imagens de Cristo com as do imperador, afirmando que ambas devem ser honradas de acordo com as pessoas que representam, o que entendemos como um modo de demonstrar que ambas têm a mesma relevância, em virtude dos indivíduos que representam, não podendo, assim, serem desonradas ou destruídas:

Ortodoxo: (...) E chamamos a imagem de Cristo de “Cristo”, porque também é Cristo, e não dois Cristo - visto que é impossível distinguir um do outro em virtude do nome, mas apenas em virtude da natureza; então o abençoado Basílio diz que a imagem desse tipo também é chamada de rei, e não há dois reis; nem o poder é dividido, nem a glória é distribuída; e a honra das imagens representadas fica com o protótipo. (ESTUDITA, *Antirrético I*, VIII)<sup>116</sup>

Afirma ainda que a honra concedida a reis e governantes é diferente da dedicada a Deus, porque os primeiros são seres humanos e não deuses, e que essa honra é oferecida de acordo com a necessidade, seja ela por espontânea vontade ou em decorrência de leis ou medo, por exemplo. Logo, pode-se subentender que os imperadores iconoclastas e sua política são honrados não de acordo com suas ações e dignidade como Cristo e sua imagem, mas sim por serem temidos devido às suas condutas com aqueles que são contrários aos seus desígnios:

Ortodoxo: Adoração é de apenas um tipo e pertence somente a Deus; aos outros pertencem, no entanto, diferentes tipos de honra. Reis e governantes são, por exemplo, o objeto de veneração entre nós, os senhores entre os escravos, os pais entre os filhos, mas não são adorados como deuses; mesmo que a veneração seja uma na aparência, ela difere conforme a intenção, e isso porque são seres humanos, e recebem veneração de acordo com a honra que lhes é devida, seja por lei, seja

---

<sup>116</sup> “Orthodox: (...) And we call the image of Christ “Christ”, because it is also Christ, and not two Christ – since it is impossible to distinguish one from the other in virtue of the name, but only in virtue of the nature; so the blessed Basil says that the image of the kind is also called king, and there are not two kings; neither is power divided, nor is the glory apportioned; and the honor of the represented images goes over to the prototype” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 52).

por medo, seja por persuasão. Se, então, uma pessoa está ciente da diferença na veneração, por meio da qual através das imagens os protótipos são venerados, então ela ofereceu a veneração que é propriamente assim chamada e que é propriamente oferecida somente a Deus; mas para as outras imagens, a veneração é oferecida por analogia, à Mãe de Deus como à Mãe de Deus, e aos santos como aos santos. (ESTUDITA, *Antirrético I*, XIX)<sup>117</sup>

Já no segundo *Antirrético* é possível observar o uso de importantes nomes da Ortodoxia para justificar a ideia de que honrar a imagem do imperador é o mesmo que honrar o próprio, assim como que venerar a imagem de Cristo é o mesmo que venerá-lo, como forma de demonstrar autoridade em sua fala:

Ortodoxo: Você deveria ter ouvido o que é dito por Atanásio, que lutou muitas lutas: “Na imagem do imperador, há a aparência e a forma do imperador, e no imperador há a aparência da imagem. E, novamente, em teoria, a imagem poderia dizer o seguinte: "Eu e o imperador somos um. Na verdade, eu estou nele e ele está em mim, e o que você discernir em mim, você também irá discernir nele, e o que você verá nele, você também verá em mim". Aquele, então, que venera a imagem, venera o imperador nela, porque a própria imagem nada mais é do que a aparência e a forma do imperador”. No *Tesouro*, então São Cirilo diz: “Da mesma forma, se alguém visse uma imagem lindamente pintada e ficasse maravilhado com a representação do imperador, e se tivesse também a possibilidade de ver essas mesmas coisas na pintura, que se manifestam nele, ele também conceberia o desejo ardente de ver o imperador por si mesmo. A pintura poderia então dizer-lhe com razão: "Aquele que me viu, viu o imperador". E, novamente, ‘eu e o imperador somos uma coisa, no que diz respeito à semelhança e representação mais exata’. E, além disso, ‘estou no imperador e o imperador está em mim, de acordo com a impressão da forma’. Pois a pintura carrega totalmente sua aparência, e a aparência da imagem é preservada nele”. [Se você tivesse ouvido isso], você teria entendido que quando Cristo é venerado, sua imagem também é venerada, porque está em Cristo, e quando sua imagem é venerada, Cristo também é venerado; na verdade, ele é venerado nela. E uma vez que agora, indiscutivelmente, cada joelho que está nos céus e na terra, e sob a terra se curva a Cristo, da mesma forma, indiscutivelmente, é claro que cada joelho que está nos céus, e na terra, e debaixo da terra deve se curvar à sua imagem, como é em Cristo. Portanto, o que é dito aplica-se apenas ao nome e à identidade de veneração, não ao material; este último não pode

---

<sup>117</sup> “*Orthodox*: Worship is only one type, and it belongs to God alone; to others belong, however, different types of honor. Kings and rulers are, for instance, the object of veneration among us, the masters among the slaves, the fathers among the children, but they are not worshiped as gods; even if the veneration is one in appearance, it differs according to the intention, and this is because they are human beings, and they receive veneration in line with the honor that is due to them, whether by law, or by fear, or by persuasion. If, then, a person is cognizant of the difference in veneration, by means of which through the images the prototypes are venerated, he then has offered the veneration that is properly so called and that is properly offered to God alone; but to the other images, veneration is offered by analogy, to the Mother of God as to the Mother of God, and to the saints as to the saints” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 59-60).

participar da veneração, mesmo que aquele que é retratado apareça para ser venerado. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XVIII)<sup>118</sup>

Continua assim a comparação da imagem do imperador com a de Cristo, afirmando que este é o verdadeiro imperador e que o primeiro é apenas o imperador terreno. Dessa forma, deveria ficar honrado cada vez mais à medida que sua imagem se aproxima da de Cristo, visto que a sua honra se expandiria entre os seus súditos por carregar em si a imagem de Cristo em relação à dignidade.

Podemos compreender que, ao recusar os ícones de Cristo no Império, os imperadores iconoclastas estariam recusando também a dignidade de Cristo, que os legitima enquanto imperadores terrenos, decepcionando, assim, os seus súditos. Logo, seriam julgados por Cristo por não corresponderem à sua vontade:

Ortodoxo: Então isso é o que você acha notável - que a imagem artificial foi usada pelo santo para demonstrar a identidade incomparável do Pai e do Filho, mas que essa imagem artificial foi usada por nós não para a [imagem de o Pai], mas para o ícone artificial de Cristo. No primeiro caso, a imagem artificial é comparada à imagem natural; neste último, a imagem artificial é comparada à imagem artificial. Que diferença, e que diferença enorme! Mas dado que o santo não encontrou melhor exemplo, ele usou o do imperador. Quanto mais pode a imagem de qualquer imperador ser apropriadamente aplicada à imagem de Cristo, o verdadeiro imperador! [A imagem do imperador terreno] se aproxima mais da imagem de Cristo, quanto mais se destaca na honra recebida por seus súditos. Na verdade, mesmo aquele que governa sobre a terra carrega a imagem de Cristo segundo o título de dignidade. A Escritura realmente diz: “Poder foi-vos dado pelo Senhor e domínio do Altíssimo; ele examinará as tuas obras e examinará as tuas vontades,

---

<sup>118</sup> “*Orthodox*: You should have listened to what is said by Athanasios, who fought many fights: “In the image of emperor, there is the appearance and the form of the emperor, and in the emperor there is the appearance of the image. And again, in theory the image could say the following: ‘I and the emperor are one. Indeed, I am in him and he is in me, and what you discern in me, you will also discern in him, and what you will see in him, you will also see in me’. He, then, who venerates the image venerates the emperor in it, because the image itself is nothing else but the appearance and the form of the emperor”. In the *Thesaurus*, then St. Cyril says, “In the same way, if someone were to see a beautifully painted image and were full of wonder at the representation of the emperor, and if he had also the possibility to see these same things in the painting, which are manifest in him, he would also conceive the ardent desire to see the emperor for himself. The painting could then rightly say to him: ‘He who has seen me has seen the emperor’. And again, ‘I and the emperor are one thing, as far as likeness and most exact representation are concerned’. And further, ‘I am in the emperor and the emperor is in me, according to the imprint of the form’. For the painting fully carries his appearance, and the appearance of the image is preserved in him”. [If you had listened to this], you would have understood that when Christ is venerated, his image is also venerated, because it is in Christ, and when his image is venerated, Christ is also venerated; indeed, he is venerated in it. And since now, incontrovertibly, every knee that is in the heavens, and on the earth, and under the earth bows down to Christ, in the same way, incontrovertibly, it is clear that every knee that is in the heavens, and on the earth, and under the earth should bow down to his image, as it is in Christ. So what is said applies only to the name, and to the identity of veneration, not to the material; the latter cannot at all participate in the veneration, even if he who is depicted appears in it to be venerated” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, pp. 70-71).

porque estavas sujeito ao seu reino e não julgaste bem. (ESTUDITA, *Antirrético II*, XXV)<sup>119</sup>

No terceiro *Antirrético* é interessante notar no final do texto a existência de um pequeno *Epigrama*<sup>120</sup>, provavelmente escrito pelo próprio Teodoro, por não conter menção a outros autores, no qual o monge exalta o imperador Constantino, primeiro imperador precursor do Cristianismo no Império, suplicando-lhe para que orasse em favor de sua proteção, uma vez que compara o mesmo a “um verdadeiro Pai”, conhecido de todos os mortais, isto é, que assim como a Deus, suplica ao mesmo pela salvação do Império durante a ameaça da iconoclastia para o ensino correto da fé cristã e de seus dogmas:

Epigrama de Constantino, que copiou do livro de Teodoro o Estudita:  
 Ó fundamento noético de ensino sábio,  
 Fonte transbordante de dogmas legítimos,  
 Como um verdadeiro Pai, você era conhecido de todos os mortais.  
 Então me proteja, Constantino, com suas orações.  
 (ESTUDITA, *Antirrético III*, Parte 4, 13)<sup>121</sup>

Constantino seria um modelo de imperador para o monge, ao contrário de seus imperadores contemporâneos e a política iconoclasta revivida pelos mesmos. Isso pode ser analisado também em seu *Testamento*, quando afirma que segue todos os concílios clamados pela Igreja, inclusive o de 787, que determina o restabelecimento do culto aos

<sup>119</sup> “*Orthodox*: So this is what you find remarkable – that the artificial image has been used by the saint to demonstrate the unparalleled identity of the Father and of the Son, but that this artificial image has been used by us not for the natural [image of the Father] but for the artificial icon of Christ. In the former instance, the artificial image is compared to the natural image; in the latter, the artificial image is compared to the artificial image. What a difference, and what a huge one! But given that the saint could not find any better example, he used that of the emperor. How much more can the image of any emperor be appropriately applied to the image of Christ the true emperor! [The image of the earthly emperor] approaches the image of Christ more closely, the more it is preeminent in the honor received by his subjects. Indeed, even he who rules over the earth carries the image of Christ according to the title of dignity. Scripture says indeed, “Power was given to you by the Lord, and dominion by the Most High; he will examine your works, and search your wills, because you were subject to his kingdom, and you did not judge correctly” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 74).

<sup>120</sup> *Epigrama* é uma inscrição, geralmente funerária, que durante os períodos helenísticos, romanos e início dos bizantinos, podiam ser também considerados poemas curtos de cunho satírico ou erótico, mas que com o tempo passaram a ser substituídos por temas cristãos, como pode ser encontrado nos epigramas funerários de Gregório de Nazianzo. Jorge de Pisídia e Teodoro Estudita são também expoentes desse tipo de poema, nos quais tratavam sobre os ícones, santos e da cristandade em geral, sendo ainda utilizados em polêmicas doutrinárias como a iconoclastia (KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 vols. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 711).

<sup>121</sup> “Epigram of Constantine, who copied the book of Theodore the Studite:

O noetic foundation of wise teaching,  
 Overflowing source of rightful dogmas,

As a true Father you were known to all mortals.

Do then protect me, Constantine, with your prayers” (STUDITE, Theodore. In: CATTOI, 2015, p. 119).

ícones, além de rejeitar movimentos heréticos, o que faz dele o verdadeiro seguidor e precursor da fé cristã, ao contrário dos imperadores iconoclastas:

Além disso, eu sigo os seis conselhos santos e ecumênicos e rejeito todos os erros de associação herética. Eu também sigo o Segundo Concílio de Niceia, que foi recentemente reunido contra os acusadores de Cristo. Eu aceito e reverencio as imagens sagradas e santas de nosso Senhor Jesus Cristo, da Mãe de Deus, dos apóstolos, profetas, mártires e de todo santo e justo. Além disso, peço suas intercessões imaculadas para propiciar a Deus. Com fé e temor eu abraço todas as santas relíquias como cheias de graça divina. (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio*)<sup>122</sup>

Esse discurso pode ser compreendido como uma afronta à imagem imperial, como se o monge estivesse acima do imperador e defendesse também o Cristianismo acima dele. Ainda em seu *Testamento*, faz novamente crítica aos imperadores iconoclastas e suas interferências em questões religiosas e também aos monges e mosteiros que aceitaram a iconoclastia, visto que os mesmos não só seriam contrários às regras e concílios eclesiásticos e os dogmas definidos pelos mesmos desde o início do cristianismo no Império, como também usavam dessas regras de acordo com os seus interesses, ao contrário dele próprio que afirma seguir todos, sendo assim um exímio cristão:

Além disso, reconheço que a vida monástica é elevada e exaltada, mesmo angélica, pura de cada pecado por causa de sua forma perfeita de vida. É claro que a vida monástica tem de ser encomendada de acordo com as regras ascéticas do Santo Basílio, o Grande, e não por meio de medidas para que alguns em um lugar escolham algumas regras e deixem outras. (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio*)<sup>123</sup>

Demonstra ainda no mesmo documento, preocupação com a eleição para o novo hegúmeno de Estúdio. Escreve a seu discípulo Naucrácio orientações para tal eleição, de modo que o mesmo apresente os futuros candidatos que sigam as regras estipuladas por São Basílio e pelo próprio Teodoro, o que podemos compreender que sejam regras contrárias às determinações impostas pelos imperadores iconoclastas:

---

<sup>122</sup> “In addition, I follow the six holy and ecumenical councils and reject every error of heretical association. I also follow the Second Council of Nicaea which was recently assembled against the accusers of Christ. I accept and revere the sacred and holy images of our Lord Jesus Christ, of the Mother of God, of the apostles, prophets, martyrs, and of all the holy and just. Moreover, I ask for their undefiled intercessions to propitiate the Godhead. With faith and awe I embrace their allholy relics as full of divine grace” (MILLER, 2000, p. 76).

<sup>123</sup> “In addition, I acknowledge that the monastic life is lofty and exalted, even angelic, pure of every sin on account of its perfect way of life. It is clear that the monastic life must be ordered according to the ascetic rules of the holy Basil the Great and not by half measures so that some in one place choose some rules and let others go” (MILLER, 2000, p. 76).

Por meio de suas orientações e orações, espero que você seja salvo, se de fato em sua parte você mostre a ele obediência atenta e pronta. Depois disso, eleja alguém por voto comum de forma piedosa e da maneira que os pais estabeleceram, pois meu desejo é apoiar quem quer que a comunidade considere adequado. (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio*)<sup>124</sup>

Vale lembrar que quando escreveu esse *Testamento*, não se encontrava mais no mosteiro de Estúdio e sim no autoexílio, vindo a falecer pouco tempo depois, em 826, ainda sob vigência da iconoclastia. Por isso, não sabia como o mosteiro permaneceria após sua morte e temia que o mesmo perdesse a sua independência.

Por fim, o *Testamento* de Teodoro, para além de seus escritos contra o iconoclasmo, foi também um meio de resistência e de se portar frente à política imperial e tentar proteger os seus interesses e os de seu mosteiro. Com certeza, a mensagem mais interessante passada em seu *Testamento* se refere às vinte e quatro regras deixadas por Teodoro para os futuros hegúmenos do mosteiro de Estúdio, em especial as regras de números 13 e 23, em que a primeira trata da importância de seguir as regras canônicas e de Santo Basílio, não violando assim, o que seriam as leis de Deus, e a segunda sobre não colocar nada, nem ninguém, independentemente de sua relevância social, à frente do que demanda a comunidade monástica, além de dar sua vida para que tais leis sejam cumpridas:

13. Você não deve transgredir as leis e cânones dos Santos Padres, sobretudo os do santo e grande Basílio. O que quer que você faça ou diga, você deve fazê-lo de acordo com o testemunho das Escrituras ou do costume patrístico sem violar o mandamento de Deus. (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio, Regras para o Abade*)<sup>125</sup>

23. Você não deve colocar a pessoa de qualquer outro homem, eminente e poderoso de acordo com a presente era, à frente do que beneficia a comunidade. Nem deve você recuar de se sacrificar sua vida até mesmo ao ponto de derramamento de sangue para guardar essas leis e mandamentos divinos. (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio, Regras para o Abade*)<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> “Through his directions and prayer I trust that you will be saved, if indeed on your part you show him attentive and ready obedience. Thereafter, elect someone by a common vote in a godly fashion and in the manner which the fathers have established, for my desire is to support whomever the community finds suitable” (MILLER, 2000, p. 77).

<sup>125</sup> “13. You should not transgress the laws and canons of the holy fathers, above all those of the holy and great Basil. Whatever you do or say, you should do it in accord with the testimony of the Scriptures or of patristic custom without violating the command of God” (MILLER, 2000, p. 78).

<sup>126</sup> “23. You shall not place the person of any other man, eminent and powerful according to the present age, ahead of that which benefits the community. Nor shall you shrink from laying down your life even to the point of bloodshed in guarding these godly laws and commands” (MILLER, 2000, p. 79).

Compreendemos que isso se refira ao iconoclasmo, uma vez que essa pessoa relevante possa ser um imperador, como no caso dos iconoclastas, e que nem isso seria uma razão suficiente para deixar de lado as leis cristãs. Tendemos a interpretar também a segunda parte como uma resposta à iconoclastia, já que monges perderam a vida ou foram punidos fisicamente por defender a fé cristã durante o período. Percebemos em tais passagens a preocupação do monge não só em relação às questões de fé, mas também em relação ao futuro do mosteiro, o qual sempre tentou manter afastado da coerção imperial, o que poderia mudar com seu falecimento.

Um mosteiro independente necessitava de doações dentre outros benefícios para se manter, o que julgamos como uma justificativa para que o monge se portasse como oposição à política iconoclasta e seus idealizadores, pois os mesmos interferiam diretamente nos privilégios, formas de arrecadação e recrutamento de candidatos à vida monástica.

Timothy Miller (2000) destaca justamente o fato de que tal documento não deve ser examinado enquanto algo que reflete apenas o que Teodoro estava vivendo no momento próximo à sua morte, mas algo que compreende todo o processo vivido pelo mesmo durante a sua carreira monástica.

Em relação ao fato de que os escritos de Teodoro Estudita contra a iconoclastia, seu *Testamento* e cartas possam ser considerados como um meio de resistência, tal ideia é defendida por Paul Alexander (1977), que faz uma análise das formas de perseguições e resistências durante a primeira e segunda iconoclastia, e os conflitos que surgiram no período. Saliencia que não existiu perseguição dos iconófilos em relação aos iconoclastas no período, assim, os meios de resistência iconófila teriam se dividido entre formas passivas e de secessão, como quebrar a comunhão, por exemplo, com o imperador e o patriarca, como Teodoro e os Estuditas fizeram, uma vez que havia o conhecimento de que muitas pessoas dentro dessa sociedade, independentemente da posição a qual ocupavam, simpatizavam ocultamente com as causas defendidas pelos monges. Com as perseguições iniciadas pelo imperador Leão V, Teodoro agradeceu por meio de cartas a leigos e à parte do clero pela ajuda oferecida às vítimas do imperador (ALEXANDER, 1977, pp. 246-247).

Uma das formas de perseguições dos iconoclastas ocorreu através da dispersão de comunidades monásticas e o banimento de sua liderança, isto é, de seu hegúmeno, – como

no caso do mosteiro de Estúdio e de Teodoro que fora exilado – com o intuito de isolar os iconófilos e negar a eles meios e movimentos de resistência (ALEXANDER, 1977, pp. 247-248).

No entanto, Teodoro teria conseguido burlar tais punições através de seus escritos, que enviava não apenas para membros de Estúdio, mas também a membros de outras instituições monásticas, arcebispos, bispos, o próprio papa, leigos e até mesmo para funcionários imperiais, além de mensagens e/ou informações que não poderiam ser escritas, através de mensageiros em sistemas codificados, que foram utilizados tanto durante a controvérsia moechiana quanto no decorrer da segunda iconoclastia, além de suas obras propriamente iconófilas (ALEXANDER, 1977, pp. 247-249).

Seus escritos eram utilizados como forma de unir seus companheiros monges e atacar seus inimigos, os hereges que interviam na Igreja e nos seus dogmas, se aproveitando desse recurso, já que praticamente todas as obras do período foram produzidas por iconófilos e as posteriores também, sendo o fim da iconoclastia idealizado e documentado enquanto algo realizado pelo setor monástico, ao mesmo tempo em que expressava o fracasso imperial frente à tentativa de submeter a Igreja ao seu poder (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 428-434).

Como não restaram documentos e/ou fontes iconoclastas, não se sabe quais teriam sido as justificativas dos mesmos para as perseguições, mas a partir das fontes iconófilas percebe-se que ambos os lados se viam enquanto detentores da verdade e que a maioria dos imperadores somente deu início às perseguições religiosas após a consolidação de seu poder sobre o Estado e a Igreja, com exceção de Leão V, o Armênio (813-820), que subiu ao trono tomando medidas para o retorno da iconoclastia (ALEXANDER, 1977, pp. 254-256).

Sobre Leão V, podemos afirmar que a difamação também foi usada enquanto uma forma de resistência dos perseguidos durante os séculos VIII e IX, como já mencionado sobre Constantino V (741-775), sobretudo nos documentos remanescentes. Isso pode ser constatado em uma carta de Teodoro, escrita pouco depois da morte de Leão V, na qual, devido à ascendência do imperador, acusou o mesmo de ter imitado os antigos soberanos bíblicos assírios em sua impiedade, assim como o patriarca Nicéforo que também usava de sua origem para desmerecê-lo (CODONER, 1994, p. 370).



Tais comentários e apontamentos não teriam sido relatados sobre o imperador Miguel II (820-829), também um iconoclasta e que tirou a vida de Leão V, tendo conquistado não somente uma melhor fama, como também conseguiu manter-se no poder e posteriormente os seus descendentes (CODONER, 1994, p. 359), provavelmente em decorrência de ter tomado medidas mais brandas em relação aos iconófilos.

Já as justificativas dos perseguidos, os iconófilos, se resumiram na alegação de que estavam defendendo a “verdade” de Deus, Cristo e dos santos, além da justiça, com a utilização de passagens bíblicas ou de grandes nomes da Igreja e também argumentos relacionados à questão da autoridade imperial sobre a Igreja (ALEXANDER, 1977, p. 259-260), mas também sobre o monacato e mosteiros.

Compreende-se que os perseguidores se utilizavam de diversas formas de coerção, que incluíam banimentos, exílios, punições corporais, e até mesmo promessas de recompensas para aqueles que colaborassem com a causa, no intuito de romper com a resistência dos perseguidos, tanto a curto quanto a longo prazo, e que os motivos para as perseguições pareciam muito frágeis e majoritariamente políticas e não religiosas como os iconoclastas queriam passar, já que as punições decorriam em razão de desrespeito a autoridade imperial e suas leis (ALEXANDER, 1977, p. 262).

Entretanto, acreditamos ser a causa política também a motivação dos perseguidos durante não somente a controvérsia moechiana, como também no segundo iconoclasmo, devido aos diversos interesses que estavam em jogo naquele momento, como os já citados anteriormente que envolviam parte da aristocracia monacal, seus privilégios, influência, patrimônio e riqueza. A retórica das imagens foi, portanto, um importante mecanismo de resistência e de dinâmica política, em conjunto com outros meios como os escritos, difamação, para a defesa de interesses que ultrapassavam os de cunho propriamente religiosos.

#### **4.3. O mosteiro de Estúdio à morte de Teodoro**

Uma das maiores preocupações de Teodoro Estudita enquanto monge, ex-hegúmeno e aristocrata foi, sem dúvida alguma, o futuro do mosteiro de Estúdio após o seu falecimento, que sabia estar próximo, em decorrência das doenças que acometiam o seu corpo. Sua inquietação estava justamente no fato de a política iconoclasta ainda estar

em vigor no Império e no de que o mosteiro fosse assumido por um monge que não fosse de sua confiança.

Por isso fez questão de deixar escritos que viriam a compor um *Testamento*, no qual depositou todos os seus medos e receios, além de utilizar de sua influência para promover regras para o futuro novo hegúmeno de Estúdio, que presumia ser seu pupilo, Naucrácio (842-847), o qual confiou as suas últimas palavras. Assim sendo, Teodoro veio a falecer a 11 de novembro de 826, em seu exílio autoimposto na Bitínia, sem presenciar o fim definitivo da iconoclastia que só viria em 843.

Com o fim definitivo do iconoclasmo houve a destruição de seus escritos e decretos sinodais, sendo determinado que o “Synodikon da Ortodoxia” fosse lido em todas as igrejas do Império, anualmente, além da doutrina dos ícones ser classificada no mesmo patamar das demais relacionadas à fé cristã (MORRIS, 1995, pp. 9-10).

Em relação aos defensores dos ícones, estes, além de elogiados, passaram a ser festejados pelos seus nomes, como os casos dos patriarcas Germano (715-730), Tarásio (784-806), Nicéforo I (806-815) e Metódio I (843-847), além dos monges Estuditas e Teodoro (759-826), entre outros, homens considerados heróis e maiores adversários dos iconoclastas (MORRIS, 1995, p. 10).

A crise iconoclasta teria sido, assim, um relato narrado através de *Hagiografias* que exaltavam os iconófilos e condenavam aqueles que a iniciaram, colaborando com a renovação do setor monástico iconófilo (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 225-226).

No mesmo ano do fim da iconoclastia, Naucrácio, pupilo e sucessor de Teodoro, conseguiu recuperar o controle do mosteiro de Estúdio tornando-se hegúmeno e não somente deu continuidade à obra de Teodoro, como se certificou de que o mosteiro prosseguisse independente da intervenção imperial (STAMBOLOV, 2015, p. 155).

Teodoro foi reconhecido como um grande líder e seu estilo de vida monástico alcançou relevante popularidade, o que levou ao despontamento do culto ao mesmo e ao seu irmão José, após os restos mortais dos mesmos serem transportados para Constantinopla e sepultados no seu próprio mosteiro em 844 (MORRIS, 1995, p. 18). Tal tarefa foi empreendida por Naucrácio com apoio do hegúmeno de Sacúdio, Atanásio, que depositaram as relíquias de ambos juntamente com as de seu tio Platão, como parte do

processo de santificação, sendo o relato do ocorrido testemunhado e documentado por um monge estudita, visando também à consolidação da santificação futura do próprio Naucrácio, igualmente sepultado no mosteiro de Estúdio (DOMÍNGUEZ, 2020, pp. 75-77).

Nesse período houve uma multiplicação de santificações impulsionadas por famílias aristocráticas que faziam uso desse recurso religioso como forma de publicidade e exercício de poder após o fim definitivo da iconoclastia (DOMÍNGUEZ, 2020, p. 232).

O mosteiro de Estúdio atingiu grande popularidade, além do aumento de sua fortuna, uma vez que houve um reavivamento do monasticismo como um todo no Império, em decorrência da aprovação imperial e seu patrocínio (MORRIS, 1995, pp. 18-19). Estúdio continuou em destaque em virtude de suas posições e oposições, como podemos constatar em documentos presentes nas *Atas do Patriarcado de Constantinopla*, como o *N. 429 (845-846)*<sup>127</sup>, o qual é composto por uma carta escrita aos Estuditas, Naucrácio, agora hegúmeno e Atanásio, coibindo ambos por suas atitudes em relação ao patriarca Metódio I (843-847):

Carta aos Estuditas (Naucrácio e Atanásio). O patriarca estava preparado para ser paciente, mas diante do inconveniente, sente-se obrigado a alertar a todos sobre o que o espera. É a primeira dirigida a eles (Naucrácio e Atanásio). A Igreja não pode ser concebida sem uma cabeça e, se eles não têm uma, não podem comandar os outros. No entanto, o patriarca admite que permaneçam no mosteiro, proibindo-os de o deixar. Em seguida, dirige-se aos irmãos, a quem declara livres dos laços da obediência e livres para se unirem à Igreja; O padre Teodoro, tonsurado em casa, optou por se recompor, dando aos idosos uma lição de sabedoria. Agora temos que fazer a pergunta: quem os chamou de hegúmeno? Durante a vida do Patriarca Nicéforo, eles teriam a possibilidade de obter uma carta ou uma bênção pessoal; contanto que não mostrem prova de seu título, não há culpa para os monges em abandoná-los. Apesar desta sentença de prisão, não de exílio, o Patriarca poupa a profissão e a idade. Se hoje ou numa data combinada eles não anatematizarem os escritos contra Nicéforo e Tarásio, como ele notificou a todas as dioceses, o patriarca reserva não só o anátema, mas também o catatismo; pois seu bendito hegúmeno (Teodoro) tinha de fato negado esses escritos no final de sua vida, visto que ele não teria vindo conosco se tivesse mantido algum ressentimento à parte dele. Ele não escreveu isso para confundí-los, mas para convencê-los. Devemos orar ao Senhor Jesus para que não sejam apenas palavras e que a paz seja restaurada. Que o pensamento da morte promova o perdão mútuo

---

<sup>127</sup> GRUMEL, 1989, p. 75.

que produz o perdão de Deus, por intercessão da Mãe de Deus, dos anjos e dos santos. (GRUMEL, 1989, p. 75)<sup>128</sup>

Após este documento, há ainda mais três sobre esse ocorrido, *N. 431 (845-846)*<sup>129</sup>, *N. 432 (845-846)*<sup>130</sup> e o *N. 435 (845-846)*<sup>131</sup>, sendo o último uma ameaça de anátema aos Estuditas se os mesmos não acatassem as ordens do patriarca:

Sentença de anátema contra os Estuditas. (estréia mutilada, por pouco) Datã e Abiron receberam a punição por sua revolta. Estes são os cânones que condenam a revolta dos monges: citação e comentário da Calcedônia 4, Dênis o Aeropagita e ep. 8. Antioquia 5. Calcedônia 8, Apóstolos 55 e 31. A paciência do Patriarca, que escreveu mais de três vezes, apenas aumentou o número de recalcitrantes; os monges se refugiam nos escritos de Teodoro, dos quais o patriarca obteve extratos. Mas sobre o livro comunicado ao patriarca, os monges mentem e são astutos. Aqui está a sentença contra os Estuditas: se eles não condenarem os escritos contra os patriarcas Nicéforo e Tarásio, eles próprios e seus partidários serão anátema. Saudações a Cristo, às autoridades civis e religiosas, aos arcontes, à cidade e a todo o povo cristão. (GRUMEL, 1989, p. 79)<sup>132</sup>

Isso demonstra que, mesmo após a querela das imagens, quando se pensava que todos os problemas relacionados ao monacato para com a Igreja estivessem resolvidos, os Estuditas continuaram a ser oposição. No entanto, após a iconoclastia, ainda no século

---

<sup>128</sup> “Lettre aux Studites (Naukratios et Athanase). Le patriarche était disposé à patienter, mais devant les inconvénients de la temporisation il se croit obligé d'avertir chacun de ce qui l'attend. Il s'adresse d'abord à eux (Naukratios et Athanase). L'Église ne se conçoit pas sans tête et s'il n'en ont pas eux-mêmes ils ne peuvent commander aux autres. Cepedant le patriarche admet qu'ils restent dans leur monastère en leur interdisant d'en sortir. Puis il s'adresse aux frères, qu'il déclare déliés des liens de l'obéissance et libres de s'unir à l'Église; l'abbé Théodore, tonsuré chez eux, a choisi de se rallier, donnant aux plus âgés une leçon de sagesse. Maintenant il faut poser la question: qui les a nommés higoumènes? Du vivant du patriarche Nicéphore, ils auraient eu la possibilité d'obtenir une lettre ou une bénédiction personnelle; tant qu'ils n'exhiberont pas la preuve de leur titre, il n'y a aucune faute pour les moines à les abandonner. Malgré cette peine de réclusion, non d'exil, le patriarche ménage leur profession et leur âge. Si aujourd'hui ou à une date convenue ils n'anathématisent pas les écrits contre Nicéphore et Taraise, comme il l'a notifié à tous les diocèses, le patriarche leur réserve non seulement l'anathème, mais le catathème; car leur bienheureux higoumène (Théodore) avait renié de fait ces écrits à la fin de sa vie, puisqu'il ne serait pas venu avec nous s'il avait gardé à part lui quelque ressentiment. Il n'écrit pas cela pour les confondre mais pour les convaincre. Il faut prier le Seigneur Jésus que ce ne soient pas là de simples paroles et que la paix soit rétablie. Que la pensée de la mort favorise le pardon mutuel qui entraîne le pardon de Dieu, par l'intercession de la Mère de Dieu, des anges et des saints” (GRUMEL, 1989, p. 75).

<sup>129</sup> GRUMEL, 1989, p. 77.

<sup>130</sup> *Idem.*

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>132</sup> “Sentence d'anathème et catathème contre les Studites. (début mutilé, de peu) Dathan et Abiron reçurent le châtement de leur révolte. Ce sont les canons qui condamnent la révolte des moines: citation et commentaire de Chalcedoine 4, Denys Aréopagite ep. 8. Antioche 5. Chalcedoine 8, Apôtres 55 et 31. La patience du patriarche, qui a écrit bien plus de trois fois, n'a fait qu'augmenter le nombre des récalcitrants; les moines se réfugient derrière les écrits de Théodore, dont le patriarche s'est procuré des extraits. Mais à propos du livre communiqué au patriarche les moines mentent et rusent. Voici donc la sentence contre les Studites: s'ils ne condamnent pas les écrits contre les patriarches Nicéphore et Taraise, ils seront livrés à l'anathème et au catathème, eux-mêmes et leurs partisans. Acclamations au Christ, aux autorités civiles et religieuses, aux archontes, à la ville et à tout le peuple Chrétien” (GRUMEL, 1989, p. 79).

IX, houve uma multiplicação de fundações monásticas patrocinadas pelo poder imperial, principalmente na capital Constantinopla e na Bitínia, com o objetivo que os mesmos contribuíssem para o bom funcionamento do Império (BENOIT-MEGGENIS, 2010, 173-174):

A notável continuidade do patrocínio imperial bizantino, no entanto, permanece paradoxal. A generosidade demonstrada pelos imperadores em suas crisobolhas de doações e isenções fiscais contradiziam as linhas principais da política imperial. A dinastia dos Comnenos trouxe essa contradição ao seu auge: de 1081 a 1185, esses imperadores começaram a reafirmar sua autoridade e melhorar a renda do império por meio de grande reorganização das finanças, justiça e da Igreja, bem como por medidas de impostos severos. Eles, no entanto, mostraram grande indulgência para com mosteiros; eles os dotaram generosamente, multiplicaram as isenções fiscais e encorajaram novas fundações. Eles não hesitaram, quando necessário, em opor-se a membros de sua própria administração, especialmente funcionários fiscais, a fim de proteger os interesses das mais veneradas instituições monásticas. (BENOIT-MEGGENIS, 2010, 173-174)

Mais uma vez podemos concluir que o fim da iconoclastia acabou por representar um avanço para os mosteiros, pois não somente se multiplicaram no período, como também cresceram tanto materialmente quanto em relação aos seus privilégios e influência nessa sociedade. Foi ainda um importante mecanismo de fortalecimento da causa monástica, uma vez que monges foram considerados os maiores defensores dos valores ortodoxos, inclusive, mais do que o próprio imperador (MORRIS, 1995, p. 30).

Porém, em relação a Estúdio, sua independência não se manteve por muito tempo após a iconoclastia. Ainda no século IX, mais precisamente em 870, se tornou imperial, sendo também utilizado como prisão para altos funcionários e oficiais que ameaçavam os interesses imperiais (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 462), como ocorreu no século XI, quando três ex-imperadores – Miguel V, o Calafate em 1042; Isaac I Comnenos em 1059 e Miguel VII Ducas em 1078 - foram exilados nele (MILLER, 2000, p. 69).

Sua nova condição trouxe para o mesmo não apenas benefícios materiais, como também prestígio, uma vez que a origem de três patriarcas constantinopolitanos - Antônio III Estudita (974–979), Aléxio Estudita (1025–1043) e Dositheos Estudita (1189-1191) – eram desse mosteiro, o que demonstra suas relações próximas com os imperadores (MILLER, 2000, p. 69).

Estúdio seguiu bem por um período até o século XII. Entretanto, assim como o Império como um todo, durante o cerco de Constantinopla em 1204, perdeu suas importantes relíquias durante os saques, sendo então abandonado, tornando-se um pasto para ovelhas (MILLER, 2000, p. 69).

Sua situação só se restabeleceu quando Constantino Paleólogo, irmão do imperador Andrônico II (1282-1328), em 1293, restaurou o mosteiro e recrutou novos membros, fazendo com que o mesmo voltasse a ter a honra de seus tempos áureos, o que findou, definitivamente, com a queda de Constantinopla em 1453 quando tomada pelos turcos Otomanos (MILLER, 2000, p. 69). A partir de então, o mosteiro foi transformado em uma mesquita, que foi atingida em 1782 por um incêndio que a danificou seriamente, mas foi reconstruída, posteriormente sendo novamente atingida, dessa vez por um terremoto em 1894, do qual só restou ruínas (MILLER, 2000, p. 69-70).

## Considerações finais

Desde o início, nossa jornada acadêmica trabalhando com a crise iconoclasta e seus opositores foi, ao mesmo tempo, uma tarefa instigante e complexa, em decorrência dos diversos fatores relativos à falta de fontes e informações, além da questão das existentes contemplarem apenas uma face da disputa, o que dificultou certas discussões sobre a temática iconoclasta e monástica.

No entanto, consideramos ter conquistado o nosso objetivo ao proporcionar uma pesquisa que oferecesse outras perspectivas do imbróglio e que aguçasse a curiosidade e interesse dos demais colegas historiadores para a relevância e influência de Bizâncio no cenário Medieval Oriental e suas particularidades.

Para tanto, primeiramente foi colocado em destaque o recorte no qual se baseou nossa pesquisa, que, apesar de tratar de forma total a iconoclastia, tanto em sua primeira quanto em sua segunda fase, enfatizou o período compreendido entre 780 e 826, que se refere à iniciação de Teodoro Estudita - principal agente aqui estudado- na vida monástica até o seu falecimento.

Apesar de nossa proposta abarcar o hiato entre o primeiro e segundo iconoclasmo, com a ocorrência da controvérsia moechiana e início do segundo iconoclasmo, deixamos claro que nosso intuito não era apenas uma continuidade de nosso tema de dissertação de mestrado, já que estamos dialogando com outros importantes setores da sociedade bizantina, como o aristocrático, que não foi analisado anteriormente por nós.

Fez-se necessário também um balanço historiográfico sobre os principais acontecimentos do recorte, que foram a controvérsia moechiana e o segundo iconoclasmo, de modo a explicitar o intuito da presente pesquisa, que era a análise dos embates entre aristocracia, monacato e autoridade imperial, através da dinâmica do conflito social e político, por meio dos debates em torno dos ícones escritos por Teodoro.

Procuramos demonstrar no primeiro capítulo como se davam as relações entre monacato e poder imperial de uma forma geral, desde o início das fundações monásticas em Bizâncio, até o período por nós analisado, principalmente após a eclosão da iconoclastia que rearticulou tais relações. Foi nesse intervalo de tempo que houve um

aumento considerável das fundações monásticas, suas riquezas, propriedades, prestígio, influência e acesso dos monges aos imperadores, através das redes de amizade construídas entre os líderes dessas fundações e seus respectivos interesses.

Tais relações, apesar de intrínsecas, eram dotadas de tensões, embates, sendo a iconoclastia mais um ingrediente nesse contato, que proporcionou no seu decorrer e após seu primeiro fim em 787, não somente conflitos, mas também um reavivamento do monasticismo e novas funções à aristocracia que passou a se inserir mais notadamente em tal setor, como hegúmenos, proprietários de mosteiros e membros, como os casos de Platão e seu sobrinho Teodoro, relevantes também por toda sua oposição política e reformas monásticas.

Em um segundo momento focamos na trajetória iconoclasta, desde seu início em 726 até o seu fim definitivo em 843, através de fontes que nos ajudaram a reconstituir o período, e no mosteiro de Estúdio. Apresentamos o monge João Damasceno, precursor de Teodoro na defesa dos ícones, o hiato entre a primeira e segunda fases iconoclastas com a ocorrência da controvérsia moechiana, além do estabelecimento de Teodoro como hegúmeno de Estúdio.

Posteriormente examinamos as obras em defesa dos ícones e contra os iconoclastas de Teodoro Estudita e seu *Testamento*, nas quais discutiu-se os conceitos de *Circunscrição*, *Hipóstase*, *Semelhança*, *Protótipo* e *Participação Relacional*, de modo a compreender a definição que o mesmo faz, referente ao imperador ser protótipo de sua própria imagem e ter uma relação com a mesma, assim como Cristo e a Sua. É nítido o fato de essa analogia ter sido pensada para os imperadores iconoclastas, uma vez que também comparava a honra da imagem do imperador com a honra da imagem de Cristo. Além disso, apresentamos a importância do apelo a nomes da Igreja nas obras tanto de Teodoro quanto de seu antecessor, Damasceno, e um paralelo entre as obras de ambos, visando suas similitudes e diferenças.

Em um último momento, finalizamos com a análise das relações entre imperadores – que governaram durante o período retratado – e Teodoro Estudita, de modo a demonstrar que a retórica dos ícones foi também uma retórica política, com o intuito de defender o setor monástico aristocrático e o mosteiro de Estúdio frente à coerção imperial.



Assim sendo, podemos concluir que o primeiro iconoclasmo está mais ligado a uma questão de legitimidade do poder imperial do que voltado a questões unicamente religiosas ou antimonásticas, já que estas últimas questões somente surgem no governo de Constantino V (741-775) e após o mesmo, com o restabelecimento do culto aos ícones em 787, com o renascimento do monasticismo, onde não só teve um aumento das influências e prestígio dos monges de uma forma geral, como também o auxílio de uma imperatriz, no caso, Irene (780-790/ 797-802), que depositou o mosteiro de Estúdio na mãos de Teodoro, levando-o, seu tio Platão e seus monges da Bitínia para a capital Constantinopla.

A partir de então, Teodoro tornou-se um importante e conhecido hegúmeno, em decorrência de sua reforma monástica que interveio em vários setores da sociedade, inclusive no casamento do imperador Constantino VI (780-797), filho de Irene, dando início à controvérsia moechiana que, como demonstramos, foi uma das causas para a eclosão da segunda iconoclastia, uma vez que Teodoro, seu tio e seu mosteiro eram uma força a ser combatida por se posicionarem contrários aos desígnios imperiais, num momento em que o Império ainda sofria com problemas externos.

Outro ponto a destacar é o fato de que tanto Damasceno quanto Teodoro só puderam intervir contrariamente ao poder imperial, devido à posição que ocupavam nessa sociedade, não sofrendo, dessa forma, punições mais severas como a morte e, no caso do primeiro, o mesmo fora somente anematizado durante o concílio iconoclasta de 754 por estar fora dos domínios bizantinos.

A batalha de Teodoro em defesa dos ícones foi também uma luta pela defesa da independência monacal e do mosteiro de Estúdio, o qual abrigava ícones, relíquias, além de gerar outros bens, riquezas e propriedades por meio de doações generosas da aristocracia que enviava seus filhos para os mosteiros por ser algo bem visto ou até mesmo para que pudessem se livrar de obrigações militares em momentos de crises. Essas também foram algumas das razões que acreditamos ter feito da segunda iconoclastia uma política antimonástica.

Além disso, seus escritos iconófilos foram também uma forma de resistência frente ao poder imperial, em conjunto com seus escritos e outras ações como a difamação da moral de imperadores iconoclastas. Assim como Damasceno, Teodoro Estudita também fez de suas obras uma defesa de um modelo de imperador, contrário aos

iconoclastas, mas também uma forma de defesa da aristocracia monacal, a qual fazia parte, para proteger seus interesses e privilégios.

Após o fim definitivo da iconoclastia em 843, apesar de Teodoro não se encontrar mais vivo, os demais hegúmenos e monges puderam gozar de benfeitorias, amparo e proteção de seus mosteiros, em um novo processo de reavivamento do monasticismo no Império, que perdurou até o fim do mesmo, com o setor monástico no mais alto grau de estima, por se tratar do principal opositor à querela das imagens.

Nesse sentido, julgamos que conseguimos alcançar nosso propósito de nos inserir nos debates acerca da iconoclastia e do papel de Teodoro Estudita e de seus escritos, a partir de uma perspectiva voltada ao debate político, ao contrário do tratamento usual do tema por autores que focam no prisma teológico desses textos.

Concluimos em relação à iconoclastia, que os debates aristocrático e monástico se inseriram no período de modo mais incisivo a partir do fim da primeira fase da mesma, quando tais setores foram beneficiados pelo término da querela, sendo isso um estímulo – em conjunto com as ações desses grupos como o seu papel na controvérsia moechiana – para o renascimento da iconoclastia no século IX, como forma de interromper o crescimento desses setores em um momento de crise.

Em relação a Teodoro e seu vínculo com ambos os setores – aristocrático e monástico -, julgamos que o monge não agiu nem apenas por questões teológicas, nem apenas por questões políticas, ou ideológicas, mas por ambas. Como um monge/hegúmeno defendeu os valores cristãos que acreditava, enquanto que, como um aristocrata/hegúmeno, apoiou aquilo e aqueles que amparavam e favoreciam as instituições monásticas por serem mais do que unicamente um espaço de formação de religiosos. Assim, entendemos a iconofilia de Teodoro como um modo de afirmação política e ao mesmo tempo como uma defesa da aristocracia monacal e de seus privilégios.

## Referências Bibliográficas

### Fontes Primárias

DAMASCENI, S. Joannis. *Oratio Apologetica Prior. Adversus Eos'Qui Sacras Imagines Abjiciunt*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIV*. S. Joannes Damascenus. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 21/01/2015.

\_\_\_\_\_. *Oratio II. Adversus Eos'Qui Sacras Imagines Abjiciunt*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIV*. S. Joannes Damascenus. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 21/01/2015.

\_\_\_\_\_. *Oratio III. Adversus Eos'Qui Sacras Imagines Abjiciunt*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIV*. S. Joannes Damascenus. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 21/01/2015.

STUDITA, S. Theodorus. *Antirrheticus Primus Adversus Iconomachos*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

\_\_\_\_\_. *Antirrheticus II*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

\_\_\_\_\_. *Antirrheticus III*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones Aliquae Propositae Iconomachis, dominum nostrum Jesum Christum Secundum Corpoream Formam Depingi Nolunt*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

\_\_\_\_\_. *Adversus Iconomachos Capita Septem*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

\_\_\_\_\_. *Epistola ad Platonem Ipsius Patrem de Cultu Sacrarum Imaginum*. In: *Patrologiae Graecae Tomus XCIX*. S. Theodorus Studita. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>> acesso em: 13/01/2019.

### Fontes Primárias Traduzidas

DAMASCUS, ST John of. In: LOUTH, Andrew. (Translation and Introduction). *Three Treatises on the Divine Images. St. John of Damascus*. First Edition. New York: ST Vladimir's Seminary Press, 2003.

*Decree of Second Council of Nicaea, 787*. The decree of the Holy, Great, Ecumenical Synod, the Second of Nicaea. Disponível em: Medieval Sourcebook, website <[www.fordham.edu](http://www.fordham.edu)> acesso em: 21/01/2020.

*Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciliabulum, Held in Constantinople, A. D. 754.* Disponível em: Medieval Sourcebook, website <www.fordham.edu> acesso em: 21/01/2020.

GRUMEL, Venance. *Le Patriarcat Byzantine. Série I, les registes des actes du patriarcat de Constantinople. V. 1, Les actes patriarches, fasc. II et III. Les registes de 715 à 1206.* Deuxième édition revue et corrigée par Jean Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1989.

MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents.* Toronto: University of Toronto Press, 1993.

STUDITE, Theodore The. In: CATTOI, Thomas (Translated and Introduced). *Ancient Christian Writers: Writings on Iconoclasm.* New York: The Newman Press, 2015.

THOMAS, John; HERO, Angela Constantinides (edited by). *Byzantine Monastic Foundation Documents: A complete translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments.* Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000. pp. 67-83.

### **Dicionários e Obras de Referência**

KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium.* 3 vols. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991.

### **Bibliografia Geral**

AHRWEILER, Hélène. *L'idéologie politique de l'Empire byzantin.* Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

ALBERIGO, Giuseppe (Org). *História dos Concílios Ecumênicos.* Tradução José Maria de Almeida; Revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

ALEXANDER, Paul J. Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications. *Speculum*, Vol. 52, No. 2, 1977, pp. 238-264.

ANGOLD, Michael. Church and Society: Iconoclasm and After. In: HALDON, John (Ed.). *A social History of Byzantium.* United Kingdom: Wiley Blackwell, 2009, pp. 233-256.

ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média.* Tradução: Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ANGOLD, Michael. Introduction. In: ALGOLD, Michael. (ed.). *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries.* Oxford: BAR International Series 221, 1984, pp. 1-9.

AUZÉPY, Marie-France. State of emergency (700-850). In: SHEPARD, Jonathan (Ed.). *The Cambridge History of the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 251-291.

BACARREZA, Clara María Suspichiatti. *San Juan Damasceno, teólogo de las imágenes. Su importancia e injerencia en la defensa iconódula durante la primera Querrela Iconoclasta en Bizancio (726-787) y su aporte a las definiciones conciliares de Nicea II*. Santiago: Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum, n. 04, 2010.

BENOIT-MEGGENIS, Rosa. *L'empereur et le moine. Recherches sur les relations entre le pouvoir impérial et les monastères à Byzance, du IXe siècle à 1204*. Tese de Doutorado em História. Lyon: Université Lumière Lyon 2, 2010.

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida. Uma história intelectual da Iconoclastia*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1997.

BOY, Renato Viana. *A Querrela Iconoclasta: uma disputa em torno dos ícones no Império Bizantino- 726-843*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2007.

BRÉHIER, Louis. *Les institutions de l'Empire Byzantin*. Paris: Éditions Albin Michel, 1969.

BRUBAKER, Leslie. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. Londres: Bristol Classical Press – Studies in Early Medieval History, 2012.

BRUBAKER, Leslie. Icons and Iconomachy. In: JAMES, Liz (Ed.). *A companion to Byzantium*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 323-337.

BRYER, Anthony; HALDON, John (General Editors). *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850): the sources*. Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies University of Birmingham, 2001.

CAMERON, Averil. O texto como arma: polêmica na “Idade das Trevas” de Bizâncio. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Gug. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998, pp. 242-263.

CARDOSO, Isabel Maria Leitão Cortes Alçada. *Encarnação e imagem. Uma abordagem histórico-teológica a partir dos três discursos de São João Damasceno em defesa das imagens sagradas*. Tese de Doutorado em Teologia. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 2013.

CATTOI, Thomas (Translated and Introduced). *Ancient Christian Writers: Writings on Iconoclasm*. New York: The Newman Press, 2015.

CHARANIS, Peter. The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 4, 1948, pp. 53-118.

CHEYNET Jean-Claude. L'aristocratie byzantine (VIIIe - XIIIe siècle). *Journal des Savants*, 2000, pp. 281-322.

CHOLIJ, Roman. *Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2009.

CODOÑER, Juan Signes. Nuevas consideraciones sobre el emperador León el Armenio. *Habis*, 25, 1994, pp. 357-376.

CORMACK, Robin. Art and Iconoclasm. CORMACK, Robin; HALDON, John; JEFFREYS, Elizabeth (Edited by). *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 750-757.

DAGRON, Gilbert. *Emperador y Sacerdote: estudio sobre el "Cesaropapismo" bizantino*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

DELOUIS, Olivier. Le Testament de Théodore Stoudite est-il de Théodore? *Revue des Études Byzantines*, Tome 66, 2008, pp. 173-190.

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio. *Das fronteiras para Constantinopla: inserção da "Canção de Digenis Akrites" no cenário político bizantino (séculos XI e XII)*. Dissertação de Mestrado em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2010.

DIEHL, Charles. *Os grandes problemas da história bizantina*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

DOMÍNGUEZ, Óscar Prieto. *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

DOOM, Erin Michael. *Patriarch, Monk and Empress: A Byzantine Debate Over Icons*. Dissertação de Mestrado em Artes - Wichita: College of Liberal Arts and Sciences and the faculty of the Graduate School of Wichita State University, 2005.

FERNANDES, Caroline Coelho. *A crise iconoclasta no Império Bizantino e a defesa das imagens de São João Damasceno: um debate sobre autoridade política*. Dissertação de Mestrado em História. Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2016.

FERNANDES, Caroline Coelho. *Cristianismo e imagem no Império Bizantino, séculos VIII e IX*. Monografia de Bacharelado em História. Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2014.

GARDNER, Alice. *Theodore of Studium, his life and times*. London: Edward Arnold, 1905.

GİRİTLİOĞLU, Dilara Burcu. *An urban node in the ritual landscape of Byzantine Constantinople: the church of the ST John the Baptist of the Stoudios Monastery*. Thesis submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. In partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in The Department of History of Architecture, October, 2019, pp. 58-138.

GLYNIAS, Joe. Prayerful Iconoclasts Psalm Seals and Elite Formation in the First Iconoclast Era (726–750). *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 71, 2017, pp. 65-94.

- GREGORY, Timothy E. *A History of Byzantium*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- HALDON, John. Iconoclasia en Bizancio: mitos y realidades. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Buenos Aires, Vol. 42, 2010.
- HALDON, John. Political-Historical survey 518-800. CORMACK, Robin; HALDON, John; JEFFREYS, Elizabeth (Edited by). *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 249-263.
- HATLIE, Peter. *The monks and monasteries of Constantinople, C.A. 350-850*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- JUNIOR, Hilário Franco; FILHO, Ruy de Oliveira Andrade. *O Império Bizantino*. 3ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- KNOWLES, David. *El monacato cristiano*. Madrid: Biblioteca para el Hombre Actual, 1969.
- LEMERLE, Paul. *História de Bizâncio*. Tradução: Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LOUTH, Andrew. (Translation and Introduction). *Three Treatises on the Divine Images. St. John of Damascus*. First Edition. New York: ST Vladimir's Seminary Press, 2003.
- LOUTH, Andrew. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MAIER, Franz Georg. *Historia Universal Siglo XXI, Bizâncio*. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- McGUCKIN, John. Monasticism and Monasteries. In: JEFFREYS; HALDON AND CORMARCK. *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, New York, Oxford University Press, 2008, pp. 611-620.
- McGUCKIN, John. *The Theology of images and the legitimation of power in eighth century byzantium*. St Vladimir's Theological Quarterly, 1993, pp. 39-58.
- MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1979, pp. 54-78.
- MILLER, Timothy. *Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*. In: THOMAS, John; HERO, Angela Constantinides (edited by). *Byzantine Monastic Foundation Documents: A complete translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, pp. 67-83.
- MORRIS, Rosemary. *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MORRIS, Rosemary. Byzantine Aristocracy and the Monasteries. In: ANGOLD, Michael (Ed.). *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*. Oxford: BAR International Series 221, 1984, pp. 112-137.

NEGRAU, Elisabeta. The ruler's portrait in Byzantine art a few observations regarding its functions. *European Journal of Science and Theology*, Vol.7, Nº.2, 2011, pp. 63-75.

OSTROGORSKY, Georg. *Historia del Estado Bizantino*. Tradução de Javier Facci. Madri: Akal, 1984.

OSTROGORSKY, Georg. Observations on the Aristocracy in Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 25, 1971, pp. 1-32.

ÖZTÜRK, Meriç T. *The Provincial Aristocracy in Byzantine Asia Minor (1080-1261)*. Tese de Mestrado em Artes em História. Istambul: Institute for Graduate Studies in the Social Sciences, Boğaziçi University, 2013.

PAIVA, Jorge Barbé. La querrela iconoclasta en el Imperio Bizantino (717-843): iconoclastas versus iconódulos. Reflexiones en torno a lós argumentos religiosos esgrimidos por ambos bandos en el conflicto. *Revista Historias del Orbis Terrarum*, N. Extra 2, 2, 2010, pp. 65-75.

PETRATOS, Andreas. *Studios Monastery*. International Hellenic University School of Humanities Ma in Black Sea Cultural Studies, Thessaloniki, 2014, pp. 1-33.

RUNCIMAN, Steven. *A Teocracia Bizantina*. Tradução: Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

STAMBOLOV, Alexey. Monks and State: St Theodore the Studite and his Relations to the State and Church Authorities in Byzantium. *Phronema*, vol. 30(1), 2015, pp. 137-165.

TALBOT, Alice-Mary. An introduction to Byzantine monasticism. *Illinois Classical Studies*, 12, 1985, pp. 229-241.

TALBOT, Alice-Mary. A Monastic World. In: HALDON, John. *A social History of Byzantium*. United Kingdom: Wiley Blackwell, 2009, pp. 257-278.

TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia Bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de doutorado, USP, 2002.

TOLLEFSEN, Torstein Theodor. *St Theodore the Studite's Defense of the Icons: Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium*. Published to Oxford Scholarship Online, 2018.

TREADGOLD, Warren. *Breve Historia de Bizancio*. Traducción de Magdalena Palmer. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.