

O Desenvolvimento da Cultura Letrada nas Ilhas do Norte e sua Influência no Mundo Carolíngio (séculos VI ao X)

Prof. Ms. Moisés Romanazzi Tôrres
Doutorando em História/ UFRJ
m.romanazzi@ig.com.br

Resumo

No período entre os séculos VI e IX, enquanto o continente vive um estado precário das Letras, na Grã-Bretanha e na Irlanda verificamos o desenvolvimento de uma grande rede de escolas eclesíásticas onde surgem nomes importantes da Filosofia Medieval. A partir do século IX, com a unificação de grande parte do continente sob a égide franca, e através da recepção desta cultura insular, um processo de recuperação do Saber teve lugar no território do então Império Carolíngio. Entretanto, as invasões dos séculos IX e X, que atingem gravemente os três mundos (o anglo-saxônico inglês, o céltico irlandês e o carolíngio), por pouco não arruinam toda esta evolução.

Palavras-chave: Grã-Bretanha, Irlanda, Império Carolíngio

Résumé

Du VIe au IXe siècles, pendant que le continent connaît un moment précaire pour les Lettres, en Grande-Bretagne et en Irlande on assiste au développement d'un grand réseau d'écoles ecclésiastiques où enseignent des maîtres importants de la Philosophie Médiévale. À partir du IXe siècle, une grande partie du continent était sous la coupe des Francs. Un processus de réception de la culture insulaire eut lieu sur le continent dans le territoire de l'Empire Carolingien où le Savoir connut alors un certain regain. Et pourtant, les invasions du IXe et Xe siècles atteignirent gravement ces trois mondes, à savoir: le monde anglo-saxon, le monde celtique et le monde carolingien. Peu s'en fallut que toute cette évolution ne fut ruinée.

Mots-clés: Grande-Bretagne, Irlande, Empire Carolingien

I. O Desenvolvimento da Cultura Letrada na Grã-Bretanha durante a Alta Idade Média

O quadro intelectual e educacional da Grã-Bretanha, do século VI ao IX, deve ser entendido em sua individualidade. O mesmo não pode ser desvinculado do processo de evangelização da ilha. Verificamos a fixação de colonos germânicos no leste da Britânia desde a época romana e, muito rapidamente, a partir do século V, estes anglos, saxões e justos vindos do continente constituíram reinos independentes que aos poucos empurraram os bretões para as zonas leste e norte da ilha. Missionários haviam chegado à Britânia provenientes da Gália, e as populações celtas da Grã-Bretanha já haviam sido parcialmente cristianizadas. No entanto, anglos e saxões, eles próprios, eram pagãos. Sua evangelização foi obra principalmente da Igreja de Roma. Em 596, o papa Gregório Magno enviou à ilha um grupo de quarenta monges sob as ordens de Agostinho (prior de um mosteiro em Roma) para pregar a palavra de Deus aos seus habitantes. A tradição conta que Gregório, comovido ao ver alguns cativos vindos da Grã-Bretanha num mercado (para serem vendidos como escravos), acha-os por sua aparência semelhantes a anjos, e sabendo que este “*povo dos anglos, colocados na extremidade do mundo, ainda permanecia sem fé, adorando troncos e pedras*” (GREGÓRIO, Ep. VII. 30), resolveu enviar-lhes uns missionários. Precisamos duvidar das intenções piedosas de Gregório. Sabemos que a Igreja romana, e especialmente seu bispo, procuravam então construir uma hegemonia no Ocidente e que a evangelização de novas áreas, por ação de missionários seus, em muito contribuía para esse objetivo, pois ampliava o campo onde mais diretamente Roma podia exercer seu poder e controle. Em 597, os monges enviados por Gregório chegaram a Thanet e, no mesmo ano, Etlberto de Kent foi batizado em Cantuária e Agostinho foi sagrado bispo por Virgílio de Arles, metropolitano e representante de Roma nas Gálias. Em Cantuária, Agostinho estabeleceu sua catedral e fundou uma “família episcopal” na qual havia uma espécie de estudantado ou escola para formação de clérigos, mais tarde fundou um mosteiro beneditino nas proximidades.

Já em 598, em carta (já citada acima) enviada a Eulógio, patriarca de Alexandria, Gregório relatava, ao que parece com grande entusiasmo, os resultados da empresa:

“E já a nós chegaram cartas narrando da segurança de sua obra, que tanto ele como os que foram enviados com ele estão radiantes com os grandes milagres entre esse povo, tanto que parecem reproduzir os poderes dos apóstolos pelos sinais que demonstram. De fato, na solenidade da Natividade do Senhor próxima passada mais de dez mil anglos, segundo informações nossas, foram batizados pelo mesmo nosso irmão e colega bispo”
(GREGÓRIO, Ep. VII.30).

Em 601, o patriarca do Ocidente mandou a Agostinho *necnom et codices plurimes*, junto com novos missionários, vasos e ornamentos sacros. Ignoramos absolutamente que livros eram esses, mas já podem ter compreendido, além dos livros necessários à evangelização e ao culto, alguma *Grammatica* elementar.

Mandou igualmente conselhos que atestam a forma, condescendente e gradual, em que se deveria dar continuidade ao processo de evangelização que, como visto, encaminhava-se satisfatoriamente:

“Que se destrua o menor número possível de templos pagãos, mas que se destruam somente seus ídolos, que sejam aspergidos com água benta, que se construam altares e que se ponham as relíquias nos edifícios, a fim de que, se os templos foram bem-construídos, que se mude simplesmente de uso, que era o culto dos demônios, para que neles se adore, a partir de então, o verdadeiro Deus (...) nada se deve mudar em

seus costumes nos dias de festa: assim, no aniversário da consagração ou nas festas dos santos mártires, cujas relíquias repousam na igreja. Que eles construam em torno da igreja pequenas tendas de ramagem, como faziam em torno dos templos pagãos, e que celebrem a festa por meio de banquetes religiosos (...) Não é aos saltos que se escala uma montanha, mas a passos lentos”

(GREGÓRIO, Ep. XI. 56).

Com os grandes avanços da evangelização, o recrutamento de um clero local se impunha. Foi iniciado de fato bem cedo e se desenvolveu num ritmo bastante rápido. Por volta da metade do século VII (sessenta anos depois da chegada de Agostinho), Roma julgava, digamos útil, enviar à Inglaterra missionários que fossem também sábios. Quando da morte do bispo Deusdedit em 669, o bispo romano Vitalino deu-lhe para sucessor um monge grego, Teodoro, versado nas letras sacras e profanas e nas línguas latina e grega. Teodoro foi acompanhado por um africano, o abade Adriano, de cultura tão vasta quanto a sua. Teodoro confiou a Adriano o mosteiro de São Pedro de Cantuária. Os dois conseguiram reunir em torno deles um grupo de estudantes, e assim, ao mesmo tempo que lhes faziam ler as Sagradas Escrituras, os instruam nas ciências da métrica, da astronomia e do cômputo eclesiástico. Na realidade, a grande preocupação de Roma era então com a penetração em solo inglês dos missionários irlandeses, todos eruditos, daí o interesse em também perseverar pelas Letras. De fato, a nova Igreja inglesa, no Concílio local de Whiby (664), já havia concordado em adotar os costumes da Igreja Romana e afastar as particulares características do cristianismo céltico que estavam sendo espalhadas por seus missionários na Nortúmbria e que tinham seu centro em Lindisfarne. Esta sujeição do Norte a Cantuária foi em grande parte obra do arcebispo de York Wilfrido. Mas Teodoro levou adiante a obra de consolidação romana. O relato de Beda, o Venerável, sobre as palavras de Teodoro no Concílio local de Hertford (673), por si só é bastante revelador:

“No nome de nosso Senhor Deus e Salvador Jesus Cristo, no reino perpétuo e no governo de nosso Senhor Jesus Cristo. Pareceu bem que nos reuníssemos segundo a prescrição dos veneráveis cânones para tratar dos assuntos necessários da Igreja. Reunimo-nos neste 24º dia de setembro, à primeira convocação, num lugar chamado Hertford, tendo sido apontado eu, Teodoro, Bispo da Igreja da Cantuária (...) E quando nos encontramos reunidos e tínhamos ocupados nossos devidos lugares, eu disse: ‘Peço-vos, amados irmãos, pelo temor e amor de nosso Redentor, que fielmente entremos em comum acordo para a sincera observância de tudo o que foi decretado e determinado pelos santos e aprovados padres’. Falei sobre essas e muitas outras coisas que tendem ao amor e à preservação da unidade da Igreja. Quando terminei minha alocação perguntei-lhes em particular e pela ordem se consentiam em observar todas as coisas que desde antigamente tinham sido decretadas pelos padres; à pergunta todos os nossos sacerdotes colegas responderam: ‘Todos nós concordamos pronta e alegremente em guardar tudo o que os cânones dos santos padres prescreveram’”

(BEDA, H. E. IV.5. [em: G. e H. V.]).

Entre os discípulos de Teodoro e Adriano em Cantuária destaca-se o nome de Adelmo de Malmesbury que, pela sua pessoa e obra, atesta o trabalho de todo o grupo de monges.

Nascido por volta de 639, Adelmo já havia terminado seus estudos quando foi para Cantuária. A tradição esclarece que teria estudado em Malmesbury sob a direção do monge irlandês Maidulf. Fato entretanto que sempre foi muito contestado. Na realidade, ingleses e irlandeses ainda disputam a honra de terem sido os iniciadores desse desenvolvimento intelectual. Como quer que seja, concorda-se geralmente que o monacato irlandês, apesar da viva oposição acima apontada, exerceu uma influência profunda na vida religiosa e nas artes sacras em toda a ilha; deve, pois, ter contribuído

para manter um certo nível de conhecimentos e desenvolvido um terreno favorável às influências externas. Quando, entretanto, passou de uma escola à outra, todos seus anos de estudos pareceram-lhe sem valor. Segundo Etienne Gilson, Aldelmo, numa carta ao amigo Lanterio, descreveu então o curso de seus estudos e as impressões que lhe provocaram. Seus mestres lhe ensinavam Direito Romano como se ele estivesse destinado a se tornar um *doctus orator*, segundo o coração de Cícero. Entre outros temas de estudo, Aldelmo mencionou a métrica, a prosódia, as figuras de retórica, depois a aritmética e a astronomia (GILSON, 1995: 215 e 216). As obras que deixou são modestas: cartas, poemas, um tratado *De Virginitate*, misto de prosa e verso, e cem enigmas em versos; mas estão entre as principais do desenvolvimento intelectual anglo-saxônico da Alta Idade Média. Aldelmo foi um produto, como também Winfrido (que logo estudaremos), da *puerilis institutio* romana, de Cícero e Quintiliano e levado à Inglaterra por Agostinho de Cantuária, Teodoro e Adriano.

Os anglo-saxões, segundo Gilson, foram tão ardentes e tão prontos em assimilar a cultura latina que, cem anos depois de terem acolhido os missionários romanos vindos para evangelizá-los, mandaram, por sua vez, missionários para evangelizar as populações pagãs no continente (GILSON, 1995: 216). Na realidade, tal modo de agir atesta a penetração e o sucesso, em solo inglês, do cristianismo céltico, mais especificamente sua visão própria de monaquismo. Quanto à Regra de São Bento, esta defendia a tese que a vida comunitária em um mosteiro, orando e trabalhando, correspondia ao ideal de uma existência monástica com *stabilitas loci*. Já as regras irlandesas pregavam que a vida em um mosteiro era apenas uma etapa de aprendizagem e crescimento para a posterior vida eremítica, não uma marcada pelo isolamento e a sedentarização, mas sim em perambulância para evangelizar os pagãos (*perigrinatio Dei*). Os monges anglo-saxões eram beneditinos, mas a Regra de São Bento, amplamente difundida na ilha, teve que conviver e, em muitos aspectos, contaminou-se com a visão céltica. Daí muitos deles terem se tornados evangelizadores que partiam para terras distantes.

Foi em Wessex que esse movimento de peregrinação apostólica nasceu. A origem de suas escolas é obscura. Desde o início do século VII, observamos os nomes de mosteiros célebres como Malmesbury, Exeter e Nursling. Nos dois últimos foi onde um saxão do oeste de nome Winfrido fez os seus estudos. Sua verdadeira vocação era ser missionário. Na tradição da Igreja se chama São Bonifácio. Tornou-se o “apóstolo da Germânia”, e, por ter sido seu apóstolo, foi seu primeiro “civilizador”. Ele nos deu um testemunho importante do fraco estado intelectual, moral e religioso da Gália em meados do século VIII, imediatamente antes do reinado de Carlos Magno. Chamado por Carlomano, em 742, para reorganizar a Igreja em seu ducado da Austrásia, Winfrido vai nos relatar minuciosamente sobre tudo o que por lá encontrou. De fato, um anglo-saxão formado em Cantuária e chegando à Austrásia, vindo de Nursling, era um pouco como diz Etienne Gilson, “um civilizado desembarcando entre selvagens” (GILSON, 1995: 217). Devemos a ele o *De Octu Partibus Orationis* (*Das Oito Partes do Discurso*) e uma métrica (*De Metris*), também uns *Enigmas em Versos* e, entre suas cartas a seu amigo, Lull, outro anglo-saxão erudito, uma delas apresentava em cores vivas (e virgilianas) imagens do Inferno e do Paraíso, que serão, tantos séculos depois, tão caras a Dante.

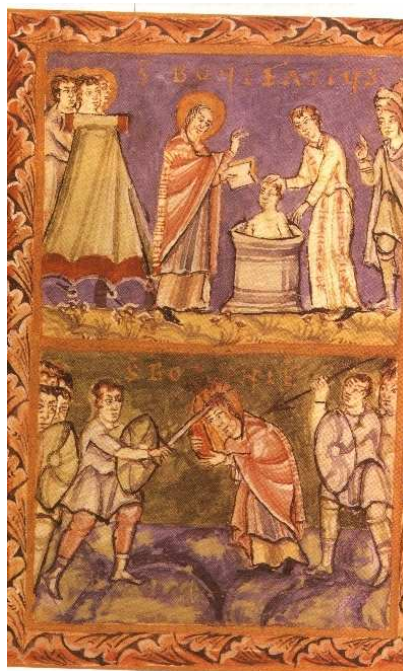


Imagem tirada de um missal do século XI que mostra a obra missionária de São Bonifácio (Winfrido) e seu martírio junto aos frisios (segundo os cronistas, Bonifácio teria tentado se defender com o evangelário). Fonte: COLLINS, Michael & PRICE, Matthew A . *História do Cristianismo: 2000 Anos de Fé*. São Paulo, Loyola, 2000, p.86.

Mas o maior nome do desenvolvimento intelectual anglo-saxão da Alta Idade Média foi o de Beda, o Venerável. Nascido em 673, Beda veio a falecer em 735. Assim, menos de cento e cinquenta anos depois da chegada de Agostinho entre estes pagãos germânicos, havia uma ampla história eclesiástica dos anglo-saxões (são efetivamente cinco livros) a ser contada e um “historiador” anglo-saxão para escrevê-la em latim: *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. Uma das fontes de Beda foi a *História dos Bretões* de Gildas, escrita pouco antes de 547, para contar a conquista dos bretões pelos anglo-saxões. Temos dele também o tratado *De Arte Metrica*, onde trabalhou as relações entre o metro e o ritmo; um modesto léxico ortográfico (*De Orthografia*); um estudo das figuras de retórica empregadas pela Santa escritura (*De Schematibus et Tropis*); uma série de escritos sobre as unidades do tempo e suas divisões, a cronologia e o cômputo eclesiástico (*De Temporibus*, *De Temporum Ratione*, *De Ratione Computi*); enfim, o de *Rerum Natura*, escrito que chamaríamos hoje de enciclopédico, de grande influência durante toda a Idade Média. A obra de Beda em diversos aspectos dá continuidade a dos escritores latinos do Baixo Império. Entretanto, o Império do Ocidente não mais existia, penetramos num mundo politicamente diferente ao da tradição romana. E, no mais, ainda que seja muito abusivo defender a tese que a Inglaterra nunca fez parte do Império Romano, com certeza ela nunca esteve inteiramente integrada a ele. De fato reside aí o grande paradoxo apontado por Gilson: “Só e sem outras forças além da fé de alguns missionários, a Igreja, em cem anos, acaba de conquistar a Inglaterra para a cultura de um Império que já não existe” (GILSON, 1995: 221).

Entretanto a existência dessa cultura anglo-saxã de origem latina só teria um interesse local, se a restauração das Letras na Europa Continental não tivesse nela sua origem. De fato, foi na escola catedral de York, sob a direção do arcebispo Egberto, que Alcuíno recebeu toda a formação intelectual e moral que mais tarde levou ao Império Carolíngio. O próprio Egberto estudou em Jarrow com Beda, e foi assistido em seu

ensino por Ebberto, que iria sucedê-lo na sede episcopal de York em 766. Sabemos pelo próprio Alcuíno que Ebberto ensinava a seus alunos o conjunto do *trivium* (gramática, dialética e retórica) e do *quadrivium*, (astronomia, aritmética, geometria e música); e que dava o melhor de si para comunicar-lhes seu gosto pelo estudo. Alcuíno sucedeu-lhe como mestre da escola de York, em 778, mas Carlos Magno conseguiu tomá-lo a seu serviço, definitivamente a partir de 793.

II. A “Renascença Carolíngia”

A lenta desestruturação do vasto reino conquistado por Clóvis graças às suas vitórias sobre os visigodos, em particular a batalha de Vouillé, em 507, sobre os alamanos e os burgúndios, a chamada época merovíngia, não foi propícia ao desenvolvimento filosófico. A pergunta que então se impõe é logicamente sobre a situação da filosofia nos demais reinos romano-germânicos do continente, com exceção do reino ostrogodo que, sob Teodorico, conheceu a maravilhosa individualidade de Boécio. A resposta de Alain de Libera é bastante clara: “*Incapazes de produzir algo por sua própria conta, os bárbaros germanos (francos, vândalos, borgúndios ou visigodosos, pouco importa) não prejudicaram a filosofia: eles simplesmente não tiveram participação nela*” (DE LIBERA, 1998: 260). Porém se a época merovíngia nada produziu em termos de filosofia; não foi assim para o domínio intelectual como um todo, pois desenvolveu então a instituição mais típica da Alta Idade Média: o mosteiro. A unidade cultural e intelectual do mundo merovíngio foi assegurada pela forma de vida monástica, a rede de mosteiros disseminados por todo o Ocidente. Além do mosteiro, a idéia imperial serviu de campo para a afirmação teológico-política do Ocidente. A partir de Pepino, o Breve (pai de Carlos Magno), lentamente se organizou uma nova realidade: o “Império dos Francos”. Ele se afirmou com a coroação de Carlos Magno. Triunfou sob seu filho Luís, o Piedoso. Mas, no campo dos fatos, não sobreviveu a este último.

O Império Carolíngio, saído das conquistas de Carlos Magno, praticamente reconstituiu, sob a égide franca, a parte ocidental do antigo Império Romano (ficaram de fora a Península Ibérica, na sua maior parte mulçumanizada, a Grã-Bretanha anglo-saxônica, e o bizantino extremo sul da Itália). Foi sob a idéia carolíngia de um novo Império que se edificou progressivamente uma nova dimensão cultural que na época do chamado Cisma de Fócio (1) começou a afirmar-se diante da antiga cultura bizantina. O mundo carolíngio constituiu-se num segundo pólo para o desenvolvimento cultural da Cristandade, fechado em si mesmo, destinado a encontrar na teologia dos Padres latinos o modo de diferenciar-se, sem contato real com a filosofia grega contrariamente a seu rival bizantino e, em terras do Islã, ao mundo abássida. Mas também a ambição intelectual dos clérigos que cercavam os primeiros soberanos carolíngios assegurou as condições políticas de uma demanda social de desenvolvimento intelectual, dirigida para a auto-afirmação do Ocidente.

Para Alain De Libera, a subida rumo ao Império (até a coroação de Carlos Magno em 800), a sua estabilização (com Luís, o Piedoso, 814 - 830), depois sua divisão, com o surgimento dos três reinos (*Francia Occidentalis*, *Francia Orientalis* e Lotaríngia) dos netos de Carlos Magno (Tratado de Verdum, 843), são as tendências que definem a história intelectual dos primeiros séculos da Idade Média. Todavia, para além das vicissitudes na política, De Libera aponta que foi a permanência do fato monástico e a importância crescente de uma prática teológica essencialmente dirigida para a

especulação trinitária que asseguraram ao Ocidente a sua identidade intelectual. Estes séculos pobres em filosofia prepararam, graças à teologia, a eclosão de uma filosofia nova, que nem a patrística, nem o Oriente cristão haviam conhecido. Com efeito, conclui De Libera, toda a Alta Idade Média foi ao mesmo tempo intelectualmente estruturada pelas controvérsias trinitárias e fundada na afirmação cada vez com mais intensidade de uma teologia própria diante da teologia dos bizantinos (DE LIBERA, 1998: 264).

Um primeiro momento mais efetivo de ruptura deu-se quando da questão iconoclástica. Carlos Magno acusava então o soberano bizantino (que ele, aliás, considerava como um simples rei, aquele que residia em Constantinopla) de querer governar como um ser divino, e a Igreja de Roma contestava o culto das imagens. Foi com um mesmo gesto que os sábios carolíngios atacaram o culto bizantino do poder e das imagens. As idolatrias política e religiosa passavam por uma política da imagem. Quebrar o poder do ícone era quebrar todos os elementos icônicos do poder. Tornando-se imperador, Carlos Magno mudou de tática: em 809, ele presidiu o Concílio de Aix-la-Chapelle, no qual proclamou o *Filioque* (2). Mesmo que, em 810, o papa Leão III tenha adiado a decisão de inserir o *Filioque* no credo, a atuação de Carlos em favor da teologia trinitária agostiniana deu um novo golpe nos orientais.

De acordo com De Libera, atacada ideologicamente em uma aposta política, Bizâncio acaba cedendo politicamente: em 812 os seus enviados reconheceram o título de imperador do Ocidente de Carlos Magno (DE LIBERA, 1995: 268). Evidente que De Libera, apesar de apontar uma das duas causas fundamentais que levaram a este reconhecimento, se esqueceu da outra. Houve de fato guerra, e nela Carlos Magno conseguiu se apossar, entre outros territórios, de Veneza, cidade fundamental para o comércio no Mediterrâneo. Assim, premido conjuntamente por esses dois aspectos, Bizâncio acabou cedendo.



Estátua de Carlos Magno, provavelmente datada do século IX, encontrada em uma igreja da Suíça. O imperador aqui é representado vestindo a túnica de um nobre franco e tendo na mão a orbe e o cetro imperiais. Fonte: *Biblioteca de História Universal – Os Bárbaros na Europa*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1970, p.100.

O ganho em poder do Império do Ocidente reconstituído por Carlos Magno efetuou-se amplamente por meio de uma reforma dos estudos que, segundo De Libera, pode ser legitimamente descrita como um renascimento das Letras (DE LIBERA, 1995: 268). Esse chamado “renascimento” do ocidente medieval não tem evidentemente o mesmo alcance do desenvolvimento intelectual do século XII. Ele foi antes de tudo

um conjunto de medidas escolares postas em funcionamento pelo círculo de letrados que o imperador tinha em sua volta: Teodulfo, Paulo Diácono, Paulo de Pisa e, fundamentalmente, Alcuíno. No centro da estrutura pedagógica organizada na época de Carlos Magno encontrava-se a Escola do Palácio, verdadeiro centro cultural do Império. Alcuíno assegurou a sua regência. Desenvolveu-se também uma rede de escolas catedrais, monásticas ou presbiteriais, no âmbito de um ensino de base. Um programa de escolarização elementar em meio urbano também foi organizado: pequenas escolas eclesiais para educar os filhos dos fiéis nas antigas *civitas* e nas novas cidades.

As escolas monásticas compreendiam geralmente a escola interior, ou claustral, reservada aos religiosos do mosteiro, e a escola exterior, na qual eram admitidos os padres seculares e demais estudantes. Originalmente, estas escolas foram quase todas vinculadas a mosteiros beneditinos - Saint-Martin de Tours, Fulda e Fleury-sur-Loire foram grandes exemplos delas. De fato, como afirma André Vauchez, já nos séculos X e XI todos os monges do Ocidente seguiam a regra de São Bento, de modo que era possível falar do monaquismo como de uma entidade (VAUCHEZ, 1995:35). No século IX este processo de monopolização monástica encontrava-se já bastante desenvolvido. Fundamental aqui foi o papel do beneditino Bento (abade de Aniane), responsável pela reestruturação da Regra que, enriquecida com elementos da regra de São Columbano (de forte penetração nos campos), pode ser generalizada por todo o Império.

As escolas catedrais (ou episcopais, ou capitulares) organizaram-se bem cedo ao redor das igrejas catedrais, sob a direção pessoal do bispo e, por vezes, até com sua colaboração efetiva. Laon, Reims, Chartres e Paris tiveram escolas catedrais ilustres. Foi principalmente ao redor de escolas desse tipo, modificadas em seus objetivos e funções pelo “ressurgimento urbano” que, no século XII, o desenvolvimento da dialética abriu caminho para a escolástica do século XIII. Assim, como atesta Gilson, o impulso impresso por Carlos Magno ao movimento de estudos que teve início em seu reinado foi, apesar das vicissitudes políticas e econômicas que se seguiram (as invasões, fomes, desestruturação política, etc.), realmente duradouro: ele nunca cessou de se acelerar no decorrer dos séculos seguintes e é, em primeiro lugar, ao imperador que cabe o mérito disso (GILSON, 1995: 227).

Mas a reforma escolar de Carlos Magno foi de fato modesta. A capitular (lei) de 789 dirigida ao abade Baugulfo de Fulda mostrava o caráter realmente limitado do empreendimento, já que sua proposta era apenas no sentido de os eclesiais, além de levarem uma vida pia, instruírem nas Letras àqueles que tinham capacidade para tanto, de acordo com a inteligência de cada um. A carta atesta igualmente que a preocupação do imperador, ainda que tivesse um caráter mais geral, tinha por objetivo primeiro o fraco estado de instrução do clero e dos monges. Vejamos as próprias palavras do imperador:

“Nós temos deliberado, de acordo com os nossos conselheiros, que nos bispados e mosteiros cujo governo vos foi confiado, não é suficiente observar a regra e a prática da vida religiosa, mas que vos deveis aplicar, também, a instruir nas letras àqueles que são capazes de aprender, segundo a inteligência que Deus deu a cada um (...) cada um deve, então, aprender a lei que se quer cumprir, de forma que a alma compreenderá tanto mais os seus deveres e a língua absorverá sem erro a palavra Deus (...) Nós temos freqüentemente recebido, nestes últimos anos, cartas que nos escreveram de certos mosteiros (...) Nós temos encontrado na maior parte destes escritos intenções excelentes e uma linguagem inculta (...) E já que são eles muito ignorantes com relação à escritura, é necessário acreditar que eles não sejam ignorantes para entender bem as Sagradas Escrituras. E nós sabemos que se os erros nas palavras são perigosos, os erros de compreensão do seu sentido são maiores ainda (...) Não vos esqueçais de enviar cópias desta carta a todos os bispos sufragâneos e a todos os mosteiros, se quiserdes obter o nosso agradecimento”

(CARLOS MAGNO, capitular de 789 dirigida ao abade de Fulda).

De fato, as ambições de Carlos Magno limitavam-se fundamentalmente, ao que parece, à formação de bons administradores e de bons eclesiásticos, instruídos e dignos. O essencial era dar-lhes instrumentos de trabalho, textos claros, principalmente jurídicos, aos quais deveriam dar forma. Isso limita singularmente a importância da chamada Renascença Carolíngia. Desse modo, de acordo com Jacques Heers, os sábios da corte esforçavam-se em precisar as regras de gramática e seguiam, mais rapidamente, a uma simples imitação, por vezes servil, formal, dos modelos antigos. A reforma da escrita, a famosa carolina, que tornou mais fácil a cópia e a leitura dos textos essenciais, responde a uma mesma preocupação. Foi na Escola Palatina que se deu a retranscrição e, posteriormente, a cópia por escribas, em vários exemplares, das capitulares de Carlos Magno certamente, mas também as obras de Gregório Magno e dos Padres da Igreja, o manual litúrgico romano, compilações de decretos e de direito canônico. Assim, sem originalidade, mais ocupados em citar do que em criar, os eruditos que se ligaram a Carlos Magno, ao menos conservaram fielmente uma parte importante da herança de Roma e dos primeiros tempos da Igreja; sem dúvida, entretanto, prepararam um lento desenvolvimento das Letras e uma lenta renovação da espiritualidade cristã (HEERS, 1991: 45 e 46).

Jacques Le Goff tende decisivamente a minimizar a importância do movimento ao dizer, o que é verdade como observamos, que um dos principais objetivos deste “renascimento” foi o aperfeiçoamento da utensilagem profissional dos funcionários imperiais. (LE GOFF, 1983: 70). Mas Etienne Gilson salienta que, entretanto, as origens do movimento filosófico medieval estão, como também é verdade, ligadas aos esforços de Carlos Magno no sentido de melhorar o estado educacional e moral das “elites” dos povos que ele governava (GILSON, 1995: 212). Pensamos que, definitivamente, longe de cobrarmos de Carlos Magno uma “consciência” intelectual e educacional que ele não podia de fato ter, devemos procurar ressaltar por um lado o pioneirismo do movimento e, por outro, sua fundamental importância para o desenvolvimento dos séculos seguintes.

Especificamente para a filosofia de fato a reforma escolar de Carlos Magno não mudou quase nada. Ela se desenvolvia na Escola do Palácio. No final do século VIII, sobretudo no IX, a filosofia, onde quer que se desenvolvesse, estava sempre próxima ao poder. Dependia dessa proximidade. Em Bagdá, ela era realizada no ambiente dos califas; em Bizâncio, em Constantinopla no palácio de Magnaura; no Ocidente, na corte do soberano: primeiro com Carlos Magno, depois com Carlos, o Calvo. A razão disto é que a prática filosófica inseria-se numa política centralizada, não como instrumento do poder central, mas como meio de edificação dos dirigentes, particularmente do próprio soberano e do pequeno número de seus familiares. O filósofo do século IX não se dirigia ao público, nem ao conjunto dos clérigos. O seu interlocutor era o poder: o Príncipe. O imperador era o primeiro estudante do Império. Sabemos, com relativa precisão, o quadro dessa educação: o essencial do programa residia nas artes liberais, principalmente o *trivium* e, no *quadrivium*, a astronomia tinha um peso maior que as demais; em teologia Santo Agostinho era a referência maior, principalmente as obras de evidente sentido teológico-político. Assim se definia a dignidade intelectual da função imperial. Garante da doutrina, o imperador atribuiu-se por meio do Saber um papel na definição da fé. Pela pessoa do imperador, o ensino filosófico e a reforma escolar de conjunto que o nutria ganharam um papel na *advocacia* da Igreja.

Alcuíno, além de ter sido o principal organizador deste sistema escolar, foi também, nesta época pobre, o único nome significativo no domínio filosófico. A obra de Alcuíno guardou em parte os traços de sua atividade de conselheiro pedagógico de

Carlos Magno. O *De Rhetorica et Virtutibus*, além de ser uma iniciação à retórica, é uma espécie de resumo da filosofia moral com seu eixo na teoria das virtudes. No domínio da lógica, Alcuíno deixou uma teoria das categorias e uma descrição dos conceitos fundamentais da semântica (homonímia, sinonímia, paronímia) que é muito parecida com as Dez Categorias do pseudo-Agostinho: o poder tem necessidade dos signos para afirmar a sua realidade, o Império político passa pelo Império dos signos. Embora inúmeros escritos de Alcuíno não tenham mais que um valor didático, ainda permanecem dele uma boa fixação da doutrina agostiniana da Trindade (Sobre a Fé na Trindade Santa e Indivisível, Questões Sobre a Trindade).

III. O Mundo Celta Irlandês, seu Desenvolvimento Educacional e Intelectual e sua Influência no Continente.

A Irlanda não foi atingida pelas migrações germânicas dos séculos V e VI, sucumbindo apenas ao choque brutal dos escandinavos, a partir do fim do século VIII. Ela era governada por um grande número de “reis”, verdadeiros chefes tribais (talvez uma centena deles), exercendo seu poder sobre pequenas unidades populacionais e seus territórios (chamados *tuaths*). A tradição atribui a conversão dos gaélicos ao bretão São Patrício, mas ficou claramente provado que alguns missionários estavam trabalhando antes dele e que ele limitou sua atividade evangelizadora ao norte e centro da Irlanda. Entretanto, a importância de São Patrício é indiscutível e sobreviveram dois de seus escritos do século V. As igrejas e os sacerdotes que ele instalou estavam sob a jurisdição de alguns bispos, sem, contudo, os centros urbanos que caracterizavam a Igreja continental.

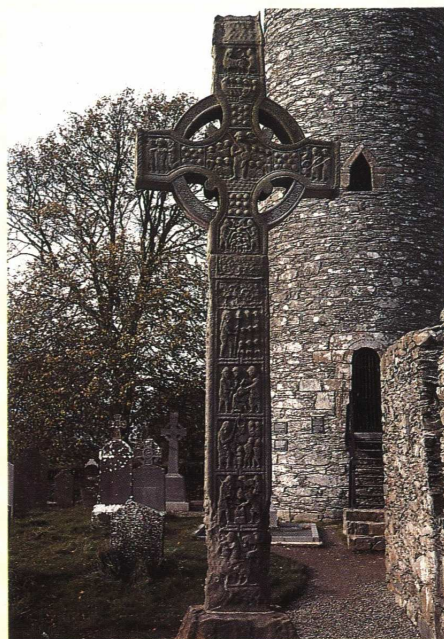
No decorrer do século VI, a Igreja irlandesa começou a mudar com a fundação de numerosos mosteiros, freqüentemente com patrocínio real. As comunidades de Bangor, Clonfert, Derry e Durrow, Iniscealtra e Terryglass, Lismore, Moyille e Killeedy já existiam no final do século VI ou começos do século VII. Muitas delas mantiveram sempre fortes ligações com as famílias de seus fundadores, que exerciam grande influência na nomeação de abades e, assim, na administração de seus bens. Foi nessa época que muitos monges viajaram para as longínquas terras do continente, estabelecendo novas comunidades monásticas e entregando-se ao trabalho missionário, entre eles destaca-se São Columbano. Efetivamente, Columbano (+ 615) fundou o mosteiro de Luxeuil (590) antes de ser expulso da Gália por Brunilda, fundou em seguida o de Bobbio (614), que se tornou o centro espiritual do mundo lombardo. Na Gália mesmo, foram erigidos numerosos mosteiros que seguiam a regra, muito ascética, de Columbano: Annegny, Fontaines, Marmouitiers, Saint-Paul de Besançon, entre outros. Ainda que, com o já comentado sucesso da Regra de São Bento, o monaquismo céltico não tenha, no continente, tido uma efetiva posteridade para além do século IX (ele sobrevive fundamentalmente, como vimos, através de elementos da regra de Columbano que foram acrescentados à regra beneditina); sua importância na evangelização rural da Gália e da Itália, lado a lado com o movimento beneditino, é incontestável.

Segundo Wendy Davies, no século VIII, no mundo político irlandês, quatro províncias tinham surgido, definidas efetivamente pelas tentativas das principais famílias em exercer uma supremacia consistente sobre as demais. Eram elas: os Uí Cheinnselaig no sudeste (Leinster), até serem substituídos pelos Uí Dúnlainge a partir de cerca de 738; os Eógannachta no sudoeste (Munster), especialmente o ramo Cashel

da família; os Uí Briúin no noroeste (Connaught) desde meados do século VIII; e os Uí Néill (O'Neill) no nordeste (Ulster) desde o começo do século VII. Os O'Neill desenvolveram um padrão de realeza alternante entre os ramos setentrional e meridional da família, associada à realeza de Tara, um foco simbólico similar ao da *Rock of Cashel* dos Eógannachta no sul. O conflito entre os super-reis tornou-se comum, se bem que, nessa altura, a subestrutura de reis secundários e *tuaths* permanecesse substancialmente intacta (DAVIES, 1990: 210 e 211). Previté-Orton nos fornece informações mais precisas. Na realidade, havia um grande-rei da Irlanda (*ard-ri*) que embora fosse um dos acima apontados, tinha poder superior aos demais; cada um desses reis comandava reis menos importantes das várias unidades tribais que lhe estavam sujeitas, existindo ainda outros reis menores, os dos *thuats*, que obedeciam por sua vez aos reis tribais. Entretanto, Previté-Orton salienta que, na prática, este padrão hierárquico de subordinação tribal, garantido por lei consuetudinária, não funcionava tão bem assim. O grande-rei, que era quase sempre o chefe de um dos dois grandes ramos descendentes de Niall, “o dos Nove Reféns”, só com dificuldade impunha sua autoridade, e o quadro verdadeiro da ilha, dilacerado por guerras civis, lutas tribais e um estado permanente de turbulência e belicosidades, contrastava muito com a teoria geral (PREVITÉ-ORTON, 1973: 62 e 63).

No século VIII, muitos mosteiros na própria Irlanda tinham se tornado excepcionalmente ricos, patrocinando a produção de obras de arte (missais e vasos de culto de grande esmero e requintado acabamento) e participando também na política. No final desse século, os abades dos principais mosteiros controlavam mosteiros menores e dependentes, por vezes muito dispersos, e se tornavam aos poucos mais poderosos que os bispos a cuja jurisdição tinham estado originalmente sujeitos. No final do século VIII e durante o século IX, seu envolvimento na política era tal que abades entraram em guerra, enquanto suas ligações com famílias aristocráticas eram tão estreitas que reis, por vezes, exerciam funções tanto clericais quanto seculares. Isso ocorreu de forma sumamente notória no caso dos reis de Munster, como, por exemplo, Olchobar, que foi abade de Emly e rei de Cashel em 848. Em contrapartida, alguns bispos esforçavam-se por afirmar sua superioridade sobre outros e a Igreja de Armagh notabilizou-se pelas tentativas de estabelecer a hegemonia (à maneira de um suserano) sobre toda a Igreja irlandesa. Contentou-se inicialmente em dividir essa hegemonia com a Igreja de Kildare mas, no século VIII, Armagh estava reivindicando para si jurisdição apelatória em toda a Irlanda e uma posição comparável à dos bispos de Roma na Itália. Essas pretensões não foram mantidas a longo prazo, embora Armagh continuasse sendo uma Igreja poderosa, ao menos até a conquista escandinava.

Nesse meio tempo, alguns clérigos e monges tinham-se desiludido com a mundanização da Igreja da Irlanda e deflagraram uma campanha em prol de uma prática mais ascética. Esse movimento *Culdee*, como ficou conhecido, estava em franco progresso por volta de 800, especialmente associado a Tallaght; levou a fundação de casas mais ascéticas, por vezes em lugares muito isolados, à reforma da prática em algumas casas já existentes e à produção de obras eremíticas de devoção. Tanto a linha poderosa quanto a ascética continuaram marcando a Igreja irlandesa até o final do século XI.



Cruz de Ruthwell (Dumfrieshire, Escócia), dominando este recinto do mosteiro de mesmo nome com seus 5 metros, expõe em painéis superpostos um vasto programa de cenas bíblicas. Fonte: DUBY, Georges & LACLOTTE, Michel. *História Artística da Europa: A Idade Média. Tomo I.* São Paulo, Paz e Terra, 1997, p.141.

Mas o que nos interessa mais de perto é que nesta rede de mosteiros desenvolveu-se um ambicioso sistema educacional eclesiástico e o próprio âmbito intelectual alcançou aí um largo desenvolvimento. Os mosteiros, construídos freqüentemente no estilo das residências dos reis (os *raths*) eram cercados, para a proteção contra lobos e bandidos, por muros circulares ou por muralhas de terra com vários metros de espessura. No interior dessas muralhas situavam-se várias construções dispersas: igreja, refeitório, asilo, celas e escolas. Como os monges procuraram, ao lado de desenvolvimentos próprios, conservar a cultura latina antiga, os mosteiros tinham geralmente três escolas: duas para a poesia e para o direito irlandês, uma para o estudo de letras latinas. Principalmente nestas últimas, os copistas irlandeses provocaram uma verdadeira revolução na técnica da escrita, com profundas influências no continente.

Malcolm Parkes, estudando as práticas dos copistas insulares, nos informa que quando os escribas irlandeses copiavam os textos latinos eles abandonaram a *scriptio continua* de seus exemplares e adotaram como base para sua prática os critérios morfológicos que haviam encontrado na análise dos gramáticos: eles separavam as palavras, introduzindo espaços em branco entre as partes da oração (em contrapartida, quando reproduziam textos na sua língua nativa, colocavam em uma só unidade as palavras que dependiam de uma acentuação dominante ou então que estivessem estreitamente ligadas sintaticamente). Eles procuravam isolar não só as partes do discurso, mas também os constituintes gramaticais da frase latina. Eles tornaram mais clara a pontuação introduzindo novas marcas, nas quais o número de símbolos vai aumentando de acordo com a importância da pausa. Desenvolveram também a *littera notabilior*, ou “letra mais visível”, para dar maior ênfase visual ao início do texto ou da seção. Mais tarde, na Europa continental, os copistas retomaram tal princípio ao incorporar letras características de antigos textos com a finalidade de “exibição”, isto é, para serem usadas como *litterae notabiliores* no início de novas *sententiae*, permanecendo o restante do texto escrito em minúsculas (PARKES, 1998: 109 e 110).

No século IX, é possível também que uma verdadeira emigração de mestres irlandeses para a França possa ter ocorrido. Érico de Auxerre afirma no prólogo de seu poema sobre a vida de São Germano, citado por Etienne Gilson, que, sem temer o mar, quase toda a Irlanda, com sua tropa de filósofos, acabava de chegar às costas francesas: “*Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem*” (GILSON, 1995: 238). Esses irlandeses, vários dos quais encontraremos em Reims e Laon, parecem ter sido na maioria das vezes excelentes mestres de artes liberais, mas se contentavam em seguir o curso admitido dos estudos clássicos. Etienne Gilson salienta a importância destes mestres para o neoplatonismo continental. Segundo Gilson, nesse meio de gramáticos sem ambições metafísicas, o *corpus areopagiticum* (a obra do pseudo-Dionísio Areopagita) caiu como um meteoro. Foi João Escoto, sem dúvida o mais brilhante de todos, quem traduziu-a do grego para o latim e nela mais largamente se nutriu. Uma efervescência neoplatônica, atingindo entretanto o conjunto dos sábios que atuavam na França carolíngia, resultou disso, logo aplacada, aliás, mas deixando atrás de si um fermento tão ativo que, cinco séculos mais tarde, Jean Gerson ainda a julgava perigosa (GILSON, 1995: 238).

Após a morte de Carlos Magno, a semente plantada por Alcuíno germinou e deu frutos. Sob o reinado de Carlos II, o Calvo, rei da *Francia Occidentalis* (843-875) e imperador (875-877), podemos verificar um relativo florescimento intelectual. Carlos deu um particular impulso a sua Escola Palaciana, atraindo para lá talvez o maior filósofo da Alta Idade Média, o irlandês João Escoto Erígena. Igualmente sob seu reinado as especulações trinitárias e as discussões teológicas monásticas conheceram o seu ponto mais alto com Gotescalco e Hincmar.

No começo do século IX, os centros culturais multiplicavam-se em quase todos os grandes mosteiros do continente. Os imigrantes irlandeses desempenharam então um papel decisivo, notadamente por causa de sua cultura lingüística. Como professor da Escola do Palácio de Carlos, o Calvo, João Escoto, em 852, interveio no debate sobre a predestinação que opunha Hincmar e Gotescalco. A sua *De Praedestinatione* tinha dois pontos-chaves: a) a predestinação não pode ser dupla; b) a pre-destinação não pode ser uma pré-destinação. Assim situou-se ao lado de Hincmar e contra a doutrina da dupla predestinação de Gotescalco. Mais original e perigosa era a teoria da retribuição e das penas. Para explicar que Deus não é a origem do Mal, Escoto recorreu a teoria agostiniana da dessubstancialização do Mal (o Mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem). Trabalhada por Escoto, tal doutrina se encaminhou no sentido de rejeitar, pura e simplesmente, a idéia de um inferno físico no qual os condenados seriam torturados pelo fogo. O fogo que queima o condenado é o mesmo que atormenta o pecador: é a ausência de ser do objeto do desejo ou, mais simplesmente, a impossibilidade do pecado.

Como comentado, Escoto traduziu do grego os escritos do pseudo-Dionísio Areopagita. Ele também traduziu os *Ambigua* e as *Questiones ad Thalassium* de Máximo, o Confessor, e o *De Hominis Opificio* de Gregório de Nissa. Graças a ele uma parte importante da grande teologia grega entrava no Ocidente. Foi também principalmente graças a esse conjunto de fontes novas que Escoto redigiu a obra-prima da Alta Idade Média, o *Periphyseon* ou *Divisão da Natureza* (*De Divisione Naturae*). Escrito sob a forma de um diálogo entre um mestre (*Nutritor*, o “nutridor”) e seu discípulo (*Alumnus*, o “aluno”), o *De Divisione Naturae* é uma retomada filosófica, via Porfírio, da dialética descendente de Platão. Aqui a “natureza” não é física, mas a natureza “de todas as coisas”, o englobante total, ou o ser-ente em sua totalidade, que se “divide” em “quatro espécies” por meio de “quatro diferenças”. A primeira, criadora e

não criada, é Deus *an-archos* (an-anárquico): princípio que não tem princípio; a segunda, criadora e criada, é o mundo arquétipo das “causas primordiais”, as causas universais ou teofanias que subsistem no Verbo, sem ser coessenciais a Deus, e das quais procedem todas as coisas, visíveis e invisíveis; a terceira, criada e não criadora, é o surgimento e a organização do mundo segundo a categoria primeira do espaço-tempo indivisível, coexistente à matéria primordial ainda indiferenciada e anterior a todas as outras criaturas cujas dimensões e cursos ela regula; a quarta, não criadora e não criada, é Deus como fim de todas as coisas, retorno (*reditus*) e repouso eterno da Criação. Quanto à sua estrutura, o primeiro livro é uma reflexão sobre a aplicabilidade de dez categorias a Deus; os quatro seguintes são uma explicação do livro do Gênesis.

Segundo Alain De Libera, Escoto foi um helenista que bebia diretamente na literatura helenófona, ele representa, respectivamente, um romano do século VI, filósofo e cristão, e o último representante desse tipo histórico. Ele seria o último representante do neoplatonismo cristão e o último filósofo do Império Romano do Ocidente. Depois dele a filosofia antiga estava definitivamente acabada, o tempo de silêncio que o separa das primeiras especulações do século XI (o século X) seria o lapso de tempo, o corte necessário para a aparição do novo (DE LIBERA, 1998: 277).

IV. O Desenvolvimento Intelectual do Século X

O século X, entretanto, foi uma época marcada por profundas comoções sociais e por um desenvolvimento intelectual pouco criativo, fundamentalmente de transmissão, no decorrer do qual os resultados adquiridos pelos mundos carolíngio, inglês e irlandês foram comprometidos e pareciam, inclusive, a ponto de ser completamente aniquilados. O mundo carolíngio, a partir do século IX, foi assolado por verdadeiras invasões, assaltado simultaneamente pelo mar (pelos escandinavos e sarracenos) e por terra (pelos cavaleiros das estepes - os magiares). A Grã-Bretanha (no período entre 833 a 876) e a Irlanda (a partir de 795), igualmente sofreram grandemente com as incursões dos escandinavos. Especialmente a França foi atingida pelas guerras. Os escandinavos (normandos era a denominação franca) invadiram o reino subindo o curso dos rios e devastando tudo à sua passagem. Parece que se voltava, então, aos terríveis tempos em que a migração dos francos ameaçara de ruína a civilização galo-romana. A própria documentação se tornou rara. A atividade das escolas parecia ter sido atingida em toda parte e o pensamento filosófico só parecia subsistir no estado de vida morosa, nos claustros, especialmente nos mosteiros da congregação dos beneditinos reformados da Ordem de Cluny, que nasceu no início do século X (909). Mas nomes como os de Ratério de Verona, Notker Label e Odon de Cluny dedicaram-se a manter como podiam as tradições do século precedente, tendo nos deixado tratados de dialética sem grande originalidade. Convém observar, contudo, a escola claustral de Fleury-sur-Loire como o centro de cultura literária, filosófica e teológica mais florescente. Era dirigido por Abbon, monge de Cluny (falecido em 1004), e lá se ensinava, além da doutrina dos Padres, gramática, dialética e aritmética.

Fontes Impressas

- BEDA, H. E. IV. 5 [In: G. e H.V.], citado em: BETTENSON, H. (org.) *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo, Aste, 1967, pp. 203 e 204.
- CARLOS MAGNO. Cap. de 789 ao abade de Fulda. In: TESSIER, G. (org.) *Charlemagne*. Verviers, Marabaut, 1982, p. 293 (*Le Mémorial des Siècles*), citado por PEDRERO-SANCHEZ, M. G. *História da Idade Média, Textos e Testemunhas*. São Paulo, UNESP, 2000, pp. 170 e 171.
- GREGÓRIO, Ep.VII, 30, citado em: BETTENSON, H. (org.) *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo, Aste, 1967, pp. 201 e 202.
- GREGÓRIO, Ep.XI, 56, citado em: MILLOT, R. P. *L'Epopée Missionnaire*. Paris, 1956, p.167.

Bibliografia Citada

- DAVIES, W. "Irlanda". In: LOYN, H. R. (org.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 210 e 211.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo. Martins Fontes, 1995.
- HEERS, J. *História Medieval*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval. Vol.I* Lisboa, Estampa, 1983.
- PARKES, M. "Ler, Escrever, Interpretar o Texto: Práticas Monásticas na Alta Idade Média." In: CAVALLO, G. & CHARTIER, R. (orgs.) *História da Leitura. Vol.I*. São Paulo, Ática, 1998, pp. 103 à 115.
- PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média. Vol. III*. Lisboa, Presença, 1973.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

Bibliografia Geral

- BETTENSON, H. (org.) *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo, Aste, 1967.
- COMBY, J. *Para Ler a História da Igreja. Vol. I*. São Paulo, Loyola, 1993.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998.
- FOURNIER, G. *L'Occident de la fin du Ve à la fin du IXe Siècle*. Paris, Armand Colin, 1970.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo. Martins Fontes, 1995.
- _____. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- HEERS, J. *História Medieval*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval. Vol.I* Lisboa, Estampa, 1983.
- LOYN, H. R. (org.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- MILLOT, R. P. *L'Epopée Missionnaire*. Paris, 1956.
- MONGELLI, L. M. (coord.) *Mudanças e Rumos: O Ocidente Medieval (Séculos XI – XIII)*. São Paulo, Íbis, 1997.

- PARKES, M. “Ler, Escrever, Interpretar o Texto: Práticas Monásticas na Alta Idade Média.” In: CAVALLO, G. & CHARTIER, R. (orgs.) *História da Leitura. Vol.I.* São Paulo, Ática, 1998, pp. 103 à 115.
- PEDRERO-SANCHEZ, M. G. *História da Idade Média, Textos e Testemunhas.* São Paulo, UNESP, 2000.
- PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média. Vol. III.* Lisboa, Presença, 1973.
- TESSIER, G. (org.) *Charlemagne.* Verviers, Marabaut, 1982, p. 293 (*Le Mémorial des Siècles*).
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII).* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

Notas:

1. Fócio (c.820-891) foi em 858 eleito patriarca de Constantinopla após seu predecessor, Inácio, ter sido deposto por ter censurado o imperador Miguel. O bispo romano Nicolau I apoiou então Inácio, recusando-se a reconhecer Fócio. A questão sucessória foi então associada a da jurisdição romana sobre a Igreja Oriental. A disputa foi agravada pela ação de missionários latinos na Bulgária. Nicolau I excomungou Fócio após este, em 867 num sínodo de Constantinopla, o ter anatematizado e deposto, e também ter denunciado erros latinos, incluindo a adição do *Filioque* no Credo, o jejum de sábado e a ausência de barba dos clérigos. No mesmo ano, Fócio caiu em desfavor na corte e Inácio foi reempossado. Com a morte de Inácio (879), Fócio foi reconduzido ao cargo, mas agora com o reconhecimento romano, por parte de João VIII. Porém a forma desastrosa como conduziu um novo sínodo em Constantinopla, o colocou uma vez mais em oposição a Roma e gerou novo cisma.
2. Foi exatamente a questão do *Filioque* que revestiu-se de uma importância decisiva gerando o que ficou conhecido como o Cisma de Fócio. O problema teológico da processão do Espírito Santo e, mais geralmente ainda, o da teologia trinitária jogaram uma luz retrospectiva sobre a realidade política e cultural do Ocidente. A tese de Fócio e dos ortodoxos era que o Pai era ingendrado, não derivando sua existência de nenhuma causa, que o Filho proviera do Pai por geração e que o Espírito Santo provinha do pai, “não por geração”, mas por processão. A tese ocidental, acrescentada no século XI ao credo, foi que “o Espírito Santo procede do Pai e do Filho” (a *Patre Filioque procedit*). As duas teses acabaram se tornando características, respectivamente, da Igreja romana e da Igreja bizantina.