

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E CULTURA DELL'ETÀ TARDO-ANTICA, MEDIEVALE E UMANISTICA

X ciclo

Tesi di Dottorato:

Dialettica e ontologia nella dottrina carolingia delle immagini:

i Libri Carolini e le loro fonti

Tutor e coordinatore:

Ch. Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Dottorando:

DIEGO IANIRO

Co-tutor:

Dott. ARMANDO BISOGNO

Anno accademico 2010-2011

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA	1
CAPITOLO I	
LA TESTIMONIANZA DI INCMARO DI REIMS E LA FUNZIONE DEI <i>LIBRI CAROLINI</i>: UN PROBLEMA STORIOGRAFICO	3
1. I <i>Libri Carolini</i> a Roma: una inaccettabile eventualità	12
2. Il ms. Vat. lat. 7207 e la copia ufficiale dei <i>Libri Carolini</i>	18
3. Le evidenze esterne al ms. Vat. lat. 7207 per l'attribuzione dei <i>Libri Carolini</i> a Teodulfo	25
CAPITOLO II	
<i>OPUS DE IMAGINIBUS</i> VS. <i>OPUS CONTRA SYNODUM</i>: ALLA RICERCA DI UNA CORRETTA PROSPETTIVA	34
1. La 'tradizione vaticana' come specchio della prima ricezione dei <i>Libri Carolini</i>	41
2. L' <i>Opus contra synodum</i> come messaggio diretto al papa: una ricostruzione storica	44
3. Dal <i>Responsum</i> di Adriano al concilio di Francoforte	60
4. La traduzione latina del Niceno Secondo: postilla su un falso problema	73
<i>Schema 1</i> – Testimonianze dei quattro manoscritti conosciuti (870-1784)	78
<i>Figura 1</i> – Ms. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 663, f. 1 ^r	80
CAPITOLO III	
LA DEFINIZIONE DELL'IMMAGINE NEI <i>LIBRI CAROLINI</i>	81
1. Differenza tra <i>imago</i> e <i>idolum</i>	94
2. <i>Imago, veritas</i> e <i>ratio aequivocorum</i>	103
3. Differenza tra <i>imago, similitudo</i> e <i>aequalitas</i>	110
4. <i>Imagines, scriptura</i> e <i>res sacratae</i>	124
<i>Schema 2</i> – Concorde tra i <i>Libri Carolini</i> e il <i>codex</i> di Leidrado	135
<i>Figura 2</i> – Tre estratti dal ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1	138
CAPITOLO IV	
DOTTRINA DELLE IMMAGINI E DIALETTICA NELLA PRIMA ETÀ CAROLINGIA	139
1. <i>De dialectica</i> e <i>Libri Carolini</i> : una redazione congiunta?	144
2. Leidrado e la dottrina delle immagini dopo i <i>Libri Carolini</i>	150
BIBLIOGRAFIA	156
ABBREVIAZIONI E FONTI	156
LETTERATURA SECONDARIA	163

NOTA INTRODUTTIVA

Nello studio dei documenti che ci sono pervenuti dalla temperie politica che portò all'incoronazione imperiale di Carlo Magno, un'attenzione particolare è stata riservata ai *Libri Carolini*. Ciò risulta evidente dal copioso assortimento di articoli e monografie che, in ambiti disciplinari e contesti di ricerca disparati, hanno affrontato l'enigma di un testo tanto rilevante quanto apparentemente trascurato dalle testimonianze a esso coeve. All'epoca in cui si è soliti inquadrare la redazione del trattato, che nel più ampio margine possibile si colloca tra il 789 e il 794, Carlo era già il più importante sovrano d'Occidente, ed è effettivamente curioso che l'opera in quattro libri che porta il suo nome sembri quasi non aver lasciato traccia, tanto da indurre alcuni autori a credere che non fosse mai stata resa pubblica. Le ragioni della scarsa diffusione del testo sono state individuate nel presunto fallimento politico sortito da una sua prima versione, la cui esistenza è solo ipotetica, mentre la redazione definitiva era ancora in corso. Tale ricostruzione mostra delle manifeste lacune, e nella prima parte del presente lavoro si tenta di far nuovamente luce, attraverso un riesame alternativo dei documenti e delle fonti primarie disponibili, sugli eventi che portarono alla realizzazione dell'opera e sui motivi per i quali essa fu disposta dal re dei Franchi.

Chi scrive è infatti persuaso della necessità di inquadrare i *Libri Carolini* nella dinamica dei rapporti di forza tra Carlo e Adriano I, intesi come prodromi degli aneliti imperiali del re, al fine di comprendere meglio anche il modo in cui fu impostato il lavoro dei teologi di corte che parteciparono alla redazione del testo. Perché i *Libri* sono un'opera corale mistificata dalla precisa volontà di far sentire una sola voce, quella di un sovrano che, nel quadro delle ragioni politiche contingenti, voleva apparire colto come e più dei suoi antagonisti d'Oriente pur essendo, malgrado la sua spiccata intelligenza, un analfabeta. L'impresa dei suoi migliori letterati, provenienti da tutti gli angoli del regno e persino da oltre confine, fu ambiziosa e su vasta scala; con essa si sarebbe dovuto stabilire il canone dell'ortodossia occidentale a partire dal problema teologico che da anni infuocava le dispute bizantine: la liceità della venerazione delle immagini.

Ma cosa sono le immagini? Qual'è la loro intima natura? L'indagine portata avanti nei *Libri Carolini* sulla questione *de imaginibus* si basa integralmente sulla risposta a tali domande, fornita dall'*ars dialectica* attraverso la definizione razionale dell'*imago* come *res* ambigua, in quanto non esistente di per sé se non in riferimento ad altro. Una *res insensata*, dunque, che non può e non deve essere né adorata né venerata, ma che per lo stesso motivo è inutile distruggere. Una *res* che ha sì la capacità di suscitare bellezza, ma solo in virtù dell'abilità del suo artefice, e non a causa di qualche sua supposta qualità intrinseca.

La questione *de imaginibus* viene quindi affrontata nei *Libri* primariamente da una prospettiva ontologica, se è lecito far rientrare in questa tipologia filosofica la determinazione sostanziale attuata dai carolingi con lo strumento di un'arte del *trivium*. Ma è proprio in quest'uso funzionale e operativo della dialettica che si può valutare la grande novità apportata dall'esordio della corte franca nella guerra per il domino dell'ortodossia cristiana: la *ratio* dei filosofi messa al servizio del discorso teologico. Per tale motivo i *Libri Carolini* sono il primo vero testo di filosofia dell'alto medioevo latino.

Di tutto ciò si darà conto al termine della debita contestualizzazione storica, senza la quale è impossibile valutare correttamente anche gli aspetti speculativi. Con l'aiuto di un noto manoscritto, acquisito di recente dalla Biblioteca Vaticana, si tenterà infine di individuare alcune delle personalità che, tenutesi volutamente anonime per la gloria del sovrano, hanno contribuito attivamente all'elaborazione di una dottrina delle immagini da opporre alle 'superstiziose' concezioni orientali. E vedremo come una simile dottrina non si sia dissolta seguendo il singolare destino dei *Libri*, ma abbia continuato a trasmettersi, di maestro in discepolo, alla generazione successiva.

Nel corso del presente lavoro si è cercato di privilegiare le fonti primarie, da cui sovente sono state tratte delle citazioni: queste sono tradotte solo nella prima parte, relativa alla ricostruzione storica, per renderla più agevolmente fruibile. A partire dalla seconda parte, incentrata sull'indagine della dimensione speculativa del testo dei *Libri Carolini*, le citazioni sono state inserite direttamente in latino nel rispetto della specifica terminologia scelta e adottata dai filosofi di Carlo. Data la mole straordinaria della letteratura secondaria sull'argomento, è stato necessario operare una cernita degli studi da prendere in considerazione in base alla loro maggiore attinenza all'oggetto di questa trattazione. Tuttavia in sede bibliografica si è cercato, entro i limiti di tempo e di mezzi messi a disposizione del sottoscritto, di tenere conto del più ampio campione possibile dei contributi pubblicati negli ultimi anni relativamente ai *Libri Carolini*.

CAPITOLO I

LA TESTIMONIANZA DI INCMARO DI REIMS E LA FUNZIONE DEI *LIBRI CAROLINI*:

UN PROBLEMA STORIOGRAFICO

Nel mese di novembre dell'anno 869 il vescovo di Laon, Incmaro, dedica al re Carlo il Calvo l'opera intitolata *Pittaciolus*¹, una raccolta di estratti provenienti in larga misura dalle celebri decretali pseudo-isidoriane, la cui prima testimonianza storica è attestata proprio in questo scritto². L'invio del *Pittaciolus* rappresenta la seconda fase di un conflitto istituzionale, iniziato probabilmente per il rifiuto da parte del re dei Franchi d'Occidente di *restituere* la proprietà episcopale di Laon al suo vescovo, che Incmaro voleva combattere sul piano del diritto canonico e sull'affiliazione con il papato: il testo infatti insiste sul diritto dei vescovi a sottoporre le proprie cause direttamente al giudizio del papa, senza passare per altre giurisdizioni. L'obiettivo di Incmaro era dunque la possibilità di aggirare il giudizio del suo omonimo zio, arcivescovo di Reims e principale consigliere di Carlo il Calvo, nella prospettiva di inaugurare una maggiore autonomia per i vescovi sullo sfondo delle problematiche relazioni tra Roma e il regno franco³. La risposta non si fece attendere: nei primi mesi dell'anno successivo Incmaro di Reims indirizzò una lunga e durissima lettera, oggi conosciuta come *Opusculum LV capitulorum*, al nipote che lui stesso, con il favore del re, aveva fatto eleggere al seggio di Laon dodici anni prima. Con questo corposo trattato, nel cui esordio il vescovo di Laon viene sprezzantemente chiamato «iuvenis sacerdos»⁴, il teologo

1 Diminutivo di *pitacium* (lista, elenco): il termine corretto è neutro (*pittaciolum*), non maschile, come fa immediatamente notare Incmaro di Reims all'inizio della sua risposta, accusando il nipote di ignorare persino le regole della grammatica, cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum, Responsio*, PL 126, [282-494], 287C, ed. R. SCHIEFFER, MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 4, Suppl., 2, *Die streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon – 869-871*, Hannover 2003, [130-361], p. 139, 30-31: «Namque pitatiolum neutro dixere priores / et caput hoc languens cetera fluxa docet».

2 Cf. M. HARTMANN, *Hincmar of Laon in Religion past and present – Encyclopedia of Theology and Religion*, a c. di H. D. BETZ, D. S. BROWNING, B. JANOWSKI e E. JÜNGEL, vol. 6 (*Hea-Jog*), Leiden 2009 (RPP, 6), p. 141.

3 Seppur datata, è disponibile in lingua italiana una disamina abbastanza completa della diatriba in questione, cf. E. AMANN, *L'epoca carolingia (757-888)*, in *Storia della chiesa*, a c. di A. FLICHE, V. MARTIN, J-B. DUROSELLE e E. JARRY, vol. 6, Torino 1977², pp. 489-499, tr. it. da Id., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours – Vol. VI: L'époque carolingienne (757-888)*, Paris 1948. Per approfondimenti, cf. J. DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims 845-882*, 3 voll., Genève 1976, II, pp. 738-785; inoltre cf. G. M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna 2010², pp. 66-67.

4 Cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum, Responsio*, PL 126, 287B, ed. SCHIEFFER, cit., p. 139, 24. Nel corso della trattazione Incmaro si riferirà più volte a simili dispregiativi, per esempio come metafora indicativa dell'abitudine, avuta dal nipote fin da ragazzo e mai abbandonata, di utilizzare parole delle quali egli

di Reims confuta punto per punto la validità e la veridicità delle prove documentali assemblate nel *Pittaciolus* (riconoscendo persino la non autenticità delle decretali)⁵, e raccoglie numerose evidenze storiche a conferma della tesi della piena giurisdizione dell'arcivescovo sulle diocesi a lui sottoposte e dell'impossibilità da parte di un vescovo di scomunicare un metropolita nel nome della sede apostolica. Nel ventesimo capitolo Incmaro passa poi in rassegna i primi sei concili ecumenici per spiegare al nipote con quale criterio un sinodo possa essere definito «universalis ac generalis», e indica due condizioni necessarie: la *iussio* della sede apostolica e la convocazione imperiale⁶. Per arrivare a circoscrivere queste due precondizioni, Incmaro cita il settimo concilio ecumenico definendolo *pseudosynodus*, in quanto chiamato 'universale' dai Greci nonostante fosse privo dell'autorità della sede apostolica. A tale proposito l'arcivescovo introduce un testo, da lui letto in gioventù, nel quale contestualmente al rifiuto dello pseudosinodo niceno veniva definito con chiarezza cosa si dovesse intendere con il termine *universalis*:

Il settimo [concilio], chiamato 'universale' presso i Greci, fu lo pseudosinodo sulle immagini, che alcuni dicevano che erano da distruggere mentre altri asserivano che erano da adorare (in verità nessuna delle parti argomentava con una corretta comprensione), e senza l'autorità della sede apostolica esso fu tenuto da molti vescovi a Costantinopoli, non lontano dai nostri tempi, e spedito [attraverso gli atti, n.d.a.] a Roma; quindi il papa di Roma lo inviò in Francia. Da cui un sinodo generale fu celebrato in Francia al tempo di Carlo Magno imperatore, convocato dal suddetto imperatore sotto disposizione della sede apostolica, e secondo il tramite delle Scritture e la tradizione dei grandi quello stesso pseudosinodo dei Greci fu confutato e pienamente respinto. In merito a tale confutazione un volume di dimensioni non modeste, che lessi nel palazzo reale quando ero ancora un giovanetto, fu spedito a Roma dallo stesso imperatore per mezzo di alcuni vescovi. Nel quarto libro di tale volume è scritto questo a proposito del termine 'universale' [*universalis*]: «*Universitas* trae tale nome dal termine uno, poiché si estende solo entro l'unità [...]»⁷.

stesso non comprendeva il significato, cf. K. F. MORRISON, 'Unum ex multis': *Hincmar of Rheims' medical and aesthetic rationales for unification*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, XXVII Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-25 Aprile 1979), 2 voll., Spoleto 1981 (Settimane della Fondazione CISAM, 27), II, [583-712], pp. 600-601.

5 Cf. H. FUHRMANN, *Medioevo. Età di falsificazioni*, in ID., *Guida al Medioevo*, Bari 2004, [185-201], pp. 194-195, tr. it. da ID., *Einladung ins Mittelalter*, München 1987.

6 Cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum*, XX, PL 126, 361A, ed. SCHIEFFER, cit., p. 220, 33-34.

7 *Ibid.*, PL 126, 360A-B, ed. SCHIEFFER, cit., p. 219, 30-35 e p. 220, 1-6: «Septima autem apud Graecos vocata universalis pseudosynodus de imaginibus, quas quidam confringendas, quidam autem adorandas dicebant, neutra vero pars intellectu sano diffiniens, sine auctoritate apostolicae sedis non longe ante nostra tempora Constantinopolim est a quam pluribus episcopis habita et Romam missa, quam etiam papa Romanus in Franciam

L'ultima frase, che riprende parzialmente un passo dalle *Etymologiae* di Isidoro⁸, è solo l'inizio di una lunga citazione tratta integralmente dal quarto libro del «non modicum volumen» cui si riferisce Incmaro. Tale *excerptum* occupa venticinque righe della moderna edizione critica dell'*Opusculum*, e corrisponde all'intero ultimo capitolo dei *Libri Carolini*, il ventottesimo del libro IV, intitolato:

Per quale ragione chiamano inutilmente 'universale' il loro sinodo, quando tuttavia è evidente come non sia stato riunito dalla chiesa universale⁹.

Incmaro inserisce in modo puntuale il lungo estratto all'interno della sua argomentazione, contestualizzandolo storicamente e indicando nei dettagli la propria fonte al fine di garantirne ed evidenziarne l'autorevolezza rispetto alla dubbia provenienza delle prove documentali utilizzate dal nipote. In questo senso va interpretato il riferimento alla propria esperienza: non avendo evidentemente possibilità di inquadrare altrimenti il ponderoso volume, l'arcivescovo di Reims ritiene opportuno fornire la sua diretta testimonianza dell'esistenza dell'opera nella biblioteca del *palatium* all'epoca in cui egli frequentava la corte dell'imperatore Ludovico il Pio. Nell'utilizzo di tali accorgimenti descrittivi, Incmaro mostra non solo di essere pienamente consapevole della scarsa notorietà dei *Libri Carolini* presso i suoi contemporanei, ma anche di non avere alcun titolo con cui identificarli.

Eppure questo codice imponente, destinato a essere confinato su uno scaffale della

direxit. Unde tempore Karoli magni imperatoris iussione apostolicae sedis generalis est synodus in Francia convocante praefato imperatore celebrata et secundum scripturarum tramitem traditionemque maiorum ipsa Graecorum pseudosynodus destructa et penitus abdicata. De cuius destructione non modicum volumen, quem in palatio adolescentulus legi, ab eodem imperatore Romam est per quosdam episcopos missum. In cuius voluminis quarto libro haec de universali nomine scripta sunt: *Universitas ab uno cognominatur, quod uno multotiens verso propagatur...*».

8 Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, VIII, 1, 2, PL 82, [73-729], 295A, ed. W. M. LINDSAY, Oxford 1911, *passim*: «Hinc et universitas ab uno cognominata est, propter quod in unitatem colligitur».

9 Cf. *Opus Caroli Regis contra synodum*, IV, 28, ed. A. FREEMAN (con P. MEYVAERT), MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 2, Suppl., 1, Hannover 1998, [d'ora in avanti questa edizione è contrassegnata con OC], p. 557, 10-11: «XXVIII. Quod frustra suam synodum universalem nominant, quam tamen constat ab universali non fuisse adgregatam ecclesia». L'estratto di Incmaro non comprende il primo periodo del capitolo dei *Libri Carolini*, cf. *Ibid.*, 12-15, e presenta un testo leggermente riassemblato: l'inizio della citazione dell'*Opusculum* corrisponde al penultimo periodo del capitolo, cf. *Ibid.*, p. 558, 2-4 e HINCMARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum*, XX, ed. SCHIEFFER, cit., p. 220, 6-8; poi segue la parte centrale del testo originale senza alcuna modifica, cf. OC, p. 557, 15-37 e p. 558, 1-2 e HINCMARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum*, XX, ed. SCHIEFFER, cit., p. 220, 8-29. Infine entrambi i testi si chiudono con la stessa frase, cf. *Ibid.*, 29-31 e OC, p. 558, 5-6. Se, come sembra voler intendere, Incmaro non aveva a disposizione il testo, questa ricombinazione potrebbe essere un effetto della memoria.

biblioteca di corte, era stato licenziato dallo stesso Carlo Magno come fosse scritto di suo pugno, ed è infatti l'unico trattato che porta il suo nome tra tutti quelli prodotti durante il suo lungo regno: l'ambizioso re dei Franchi, armato dell'autorità delle Scritture, dello zelo divino e dello studio della verità, avrebbe confutato con la sua opera monumentale gli errori dei presuntuosi e arroganti Greci davanti all'intera *universitas* cristiana¹⁰. Solo Incmaro sembra invece essersi accorto dell'esistenza dell'*Opus contra synodum*, dal momento che l'estratto contenuto nel suo *Opusculum* rappresenta, a quanto risulta dagli studi condotti fino a oggi, l'unica citazione diretta del testo riscontrabile in tutta la letteratura latina medievale. È questo un dato paradossalmente sottostimato dalla cospicua messe di articoli accumulatasi sui *Libri Carolini* a partire dalla pubblicazione della prima moderna edizione critica del testo, edita da Hubert Bastgen nel 1924¹¹. Solo Ann Freeman, autrice dell'attuale edizione di riferimento e di una serie di contributi a essa propedeutici, ha scritto diffusamente sulla sorte dei *Libri Carolini* nella testimonianza di Incmaro in un articolo del 1985, tra i più interessanti della sua intera produzione¹². L'autrice sembra però intenzionata a screditare del tutto il valore della

10 Cf. OC, *Praefatio*, p. 101, 24-32: «Contra cuius errores ideo scribere compulsi sumus, ut sicubi forte aut manus tenentium aut aures audientium inquinare temptaverit, nostri stili divinarum Scripturarum auctoritate armati invectione pellatur et inertem vel potius inermem orientali de parte venientem hostem occidua in parte per nos favente Deo adlata sanctorum patrum sententia feriat. Quod opus adgressi sumus cum conhibentia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum, non arrogantiae supercilio, sed zelo Dei et veritatis studio, quoniam sicut iustis et honestis rebus inhaerere sanctum, ita nimirum pessimis et inordinatis rebus animum accomodare peccare est».

11 Cf. *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de imaginibus*, ed. H. BASTGEN, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, Suppl., 1, Hannover 1924.

12 Cf. A. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, in «*Viator*», 16 (1985), [65-108], pp.67-68 e pp. 96-99. L'argomento è presentato, in forma decisamente meno approfondita, anche nell'introduzione alla nuova edizione critica, recentemente disponibile in lingua inglese, cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, in EAD. e P. MEYVAERT, *Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea*, Aldershot 2003 (Variorum Collected Studies Series, 772), [1-123], p. 2, p. 16, pp. 102-106. Negli altri articoli di Ann Freeman, quando non del tutto assente, il tema è solamente accennato, cf. EAD., *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, in «*Speculum*», 32.4 (1957), [663-705], p. 664 e p. 667; EAD., *Additions and corrections to the Libri Carolini: Links with Alcuin and the Adoptionist Controversy*, in *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, a c. di S. KRÄMER e M. BERNHARD, München 1988 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist.Kl., Abhandl. N.F. 99), [1-17], p. 5. Luitpold Wallach ne parla in polemica con Ann Freeman, cf. L. WALLACH, *The Vaticanus Latinus 7207 and paleographical problems e The origins, corrections, and Tironian notes of the Vaticanus Latinus 7207*, in ID., *Diplomatic studies in Latin and Greek documents from the Carolingian Age*, Ithaca 1977, [165-186 e 187-208], p. 178 e pp. 187-189. Tra gli articoli di altri autori, un brevissimo cenno di Stephen Gero pone un interrogativo interessante, cf. S. GERO, *The Libri Carolini and the image controversy*, in «*The Greek Orthodox Theological Review*», 18 (1973), [7-34], p. 8 e p. 24, nota 9. Nella letteratura più recente, un importante titolo di Thomas Noble sulla politica carolingia delle immagini cita acriticamente quanto detto da Freeman in merito al testo di Incmaro, cf. T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the*

testimonianza storica dell'arcivescovo di Reims sulla base di alcune evidenze: 1) non è vero che il secondo concilio niceno fosse «sine auctoritate apostolicae sedis», in quanto il papa Adriano I aveva legittimato ufficialmente il sinodo, inviandovi due delegati¹³; 2) non è vero che ci fosse disaccordo sulla questione delle immagini tra i teologi convocati¹⁴; 3) non risulta dagli atti del concilio di Francoforte che fosse stato respinto l'intero sinodo niceno, ma solo una singola proposizione, peraltro assente negli atti di Nicea¹⁵; 4) nell'identificare i *Libri Carolini* con il testo inviato a Roma da Carlo, Incmaro lo confonde probabilmente con il *Capitulare adversus synodum*, oggi perduto, che Angilberto portò al papa prima della redazione definitiva dell'*Opus Caroli Regis contra*

Carolingians, Philadelphia 2009, p. 268, e ID., *Tradition and learning in search of Ideology: the Libri Carolini*, in 'The gentle voices of teachers': aspects of learning in the Carolingian Age, a c. di R. E. SULLIVAN, Columbus 1995, [227-260], p. 232; lo stesso vale per Donald Bullough, cf. D. BULLOUGH, *Charlemagne's court library revisited*, in «Early medieval Europe», 12.4 (2003), [339-363], p. 342. È invece degno di nota il riferimento che ne fa Lawrence Nees in una monografia del 1991, cf. L. NEES, *A tainted mantle – Hercules and the classical tradition at the Carolingian court*, Philadelphia 1991, p. 210 e p. 218, nota 44. Quanto alla saggistica italiana, è da segnalare un importante contributo di Alberto Melloni pubblicato a ridosso dell'articolo di Ann Freeman del 1985 dove paradossalmente non si fa alcun accenno alla citazione dell'*Opusculum*, cf. A. MELLONI, *L'Opus Caroli Regis contra Synodum* o "Libri Carolini", in «Studi Medievali», 3^a Ser., 29.2 (1988), pp. 873-876; inoltre cf. G. ARNALDI, *La questione dei "Libri Carolini"*, in *Culto cristiano – Politica imperiale carolingia*, a c. di O. CAPITANI, Atti del convegno (Todi, 9-12 Ottobre 1977), Todi 1979 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 18), [61-86], p. 64, rep. in «La Cultura», 17.1 (1979), [3-19], p. 4. In lingua tedesca, una recensione molto dettagliata dell'edizione Freeman dell'*Opus* affronta criticamente l'argomento, cf. P. ENGELBERT, rec. di *Opus Caroli regis contra synodum*, in «Theologische Revue», 97.5 (2001), [387-389], p. 388 e cf. *infra*, nota 42. Infine va menzionata una concisa rassegna della letteratura recente sulla questione, cf. L. C. BAJJANI, *Estudos dos Libri Carolini: uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média*, Tesi di Master in Storia Sociale presso il Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas-Universidade de São Paulo, São Paulo 2009, pp. 62-66; di contro, nell'ultima monografia di rilievo sui *Libri Carolini* la testimonianza di Incmaro è del tutto assente, cf. K. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*, Paris 2007 (Collection des Études Augustiniennes – Série Moyen Âge et Temps Modernes, 43).

13 Cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 68: «He [Hincmar] is wrong in asserting that Nicene II was held 'without the authority of the apostolic see'».

14 Cf. *ibid.*: «His statement that at Nicaea some participants advocated the destruction of images, and others their adoration, confuses the iconoclasts who met at Constantinople in 754 with the iconodules of 787».

15 Cf. *ibid.*: «His account squares, however, with the undoubtedly authentic evidence from the Council of Frankfurt». In effetti l'unico riferimento al sinodo niceno negli atti di Francoforte non contesta la validità dell'intero concilio, cf. *Concilium Francofurtense, G., Capitulare Francofurtense*, II, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 1, 742-817, Hannover 1906, [165-171], p. 165, 26-30: «Allata est in medio questio de nova Grecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam trinitatem servitio aut adorationem non inpendent, anathema iudicaverunt: qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitum rennuentes contempserunt atque consentientes condemnauerunt». In realtà nessun teologo bizantino ha mai osato affermare

*synodum*¹⁶. Letti in sequenza, questi quattro punti fanno apparire l'unico testimone diretto dei *Libri Carolini* come uno sprovveduto o, peggio, un mistificatore. Inoltre, e qui si corre il rischio di entrare nel campo della pura speculazione storiografica, per Ann Freeman il racconto dell'esperienza personale di Incmaro sarebbe servito a non far percepire ai suoi lettori che egli era in realtà entrato in possesso di quel volume, da cui peraltro sarebbe stata prodotta l'unica copia completa attualmente esistente, in modo da nascondere un prestito non autorizzato, quando non un vero e proprio furto¹⁷.

Per contestualizzare la sua versione, secondo l'autrice Incmaro avrebbe tratto spunto dagli *Annales regni Francorum*, in cui è scritto:

794. Si celebra la Pasqua a Francoforte; e nello stesso luogo viene convocato un grande sinodo [...]. Lo pseudosinodo dei Greci, che chiamavano falsamente settimo e che disposero per adorare le immagini, è stato respinto dai vescovi¹⁸.

che si possa adorare l'immagine di un santo allo stesso modo della Trinità. L'impressione è che i filosofi della corte franca abbiano arbitrariamente manipolato una dichiarazione del vescovo cipriota Costantino di Costanza, presente negli atti di Nicea, rendendola inapprovabile. In questo modo sarebbe stato possibile condannare lo *pseudosynodus* almeno su un punto e senza incorrere nelle perplessità del pontefice. Sulla questione, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., pp. 170-171. La condanna della (falsa) asserzione del vescovo di Costanza era già stata oggetto del diciassettesimo capitolo del libro III dei *Libri Carolini*, cf. OC, III, 17, p. 412, 4-13: «XVII. Quod infauste et praecipitanter sive insipienter Constantinus, Constanciae Cypri episcopus, dixit: *Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis, quod consubstantiali et vivificatrici Trinitatis emitto; et qui sic non sentiunt neque glorificant, a sancta, catholica et apostolica ecclesia segrego et anathemati submitto et parti, qui abnegaverunt incarnatam et salvabilem dispensationem Christi, veri Dei nostri, emitto*».

16 Cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 96: «His assertion that the LC were sent to Hadrian by Charlemagne lacks supporting evidence». Questa frase è la chiosa di un sunto delle risposte che Ann Freeman stessa associa ai quattro punti. Nel prosieguo dell'articolo, l'autrice introduce il *Libellus synodalis* che riporterebbe la notizia dell'invio da parte di Carlo al papa di un documento redatto in merito al sinodo niceno.

17 Cf. *ibid.*, p. 98: «Apparently he [Hincmar] did not enjoy a good reputation as a borrower. We can suspect that he had a bad conscience with respect to the palace copy of the LC, which he may have taken from the royal collection on the sly, with the result that he must now indulge in a little prevarication, to protect himself. *This is not the character one would wish to have in a prime witness, whose testimony is needed to establish the essential facts of a case* [corsivo mio]». L'autrice si spinge addirittura a ipotizzare, in modo quantomeno fantasioso, che Incmaro non volesse far sapere che il codice originale utilizzato per la ricopiatura (l'attuale ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7207) fosse rimasto danneggiato durante il processo di produzione del nuovo esemplare, cf. *ibid.*, nota 135.

18 *Annales regni Francorum*, 794, ed. F. KURZE, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 6, *Annales regni Francorum et Annales q. d. Einhardi*, Hannover 1895, p. 94: «794. Pascha celebratum est in Franconofurt; ibique congregata est synodus magna [...] Pseudosynodus Grecorum, quam falso septimam vocabant, pro adorandis

Da questa testimonianza, errata poiché sembra confliggere con quanto riportato negli atti del concilio di Francoforte, l'arcivescovo di Reims avrebbe provato a ricostruire la dinamica degli eventi. Anche se altamente plausibile, questa eventualità non spiega come mai Incmaro è a conoscenza di alcuni dettagli notevoli che esulano sia dal contenuto dei *Libri Carolini* che da quello degli *Annales*: per esempio, il fatto che egli menzioni un dibattito tra i teologi bizantini, assente in entrambe le fonti, non significa che non sapesse con precisione quale fosse la posizione del concilio niceno; si potrebbe invece trattare di un riferimento sintetico al più ampio contesto dell'infuocata stagione iconoclastica vissuta dall'impero d'Oriente. Inoltre egli potrebbe aver desunto un disaccordo sulla questione delle immagini sacre proprio dalla *Praefatio* dei *Libri Carolini*, in cui è scritto:

È vero che anni fa si è tenuto dalle parti della Bitinia un certo sinodo, di una impudenza tanto incauta quanto indiscriminata, affinché si abolissero con imprudente ripudio le immagini poste dai tempi antichi negli ornamenti delle chiese e in ricordo degli avvenimenti [...]. Poi circa tre anni fa si è tenuto da quelle parti un altro sinodo [...], il quale, anatemizzato e deplorato il precedente con i suoi autori, impone proprio l'adorazione delle immagini che il sinodo precedente non aveva concesso neanche di scorgere; ed ecco che dovunque, sia nei passi della divina Scrittura sia nei commentari dei santi padri, ogni volta che essi trovano un riferimento alle immagini lo traducono in adorazione secondo l'arbitrio della loro volontà¹⁹.

Ancora, Incmaro parla di uno scambio tra Costantinopoli e Roma, quindi da Roma al regno franco, della documentazione relativa al sinodo: è un'informazione piuttosto dettagliata e di non poco conto, visto che tocca la delicata questione della trasmissione e della pessima traduzione in

imaginibus fecerunt, reiecta est a pontificibus». L'ultima frase sembra trattarsi di un'interpolazione del primo periodo, tanto da essere integrata e ampliata nella versione successiva attribuita a Eginardo, cf. *ibid.*, p. 95: «794. [...] Synodus etiam, quae ante paucos annos in Constantinopoli sub Herena et Constantino filio eius congregata et ab ipsis non solum septima, verum etiam universalis est appellata, ut nec septima nec universalis haberetur dicereturve, quasi supervacua in totum ab omnibus abdicata est»; inoltre cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., pp. 94-96. L'edizione Goldast dell'*Opus* raccoglie, con l'ovvia mancanza di spessore storiografico, diverse testimonianze di questo tipo, cf. *Caroli Magni Capitulare de non adorandis imaginibus*, ed. M. GOLDAST in *Imperialia decreta de cultu imaginum*, Frankfurt 1608, [67-699], pp. 84-86.

19 OC, *Praefatio*, p. 99, 9-11 e p. 100, 1 e 7-11: «Gesta sane est ante hos annos in Bithiniae partibus quaedam synodus tam incautae tamque indiscretae procacitatis, ut imagines in ornamentis ecclesiae et memoria rerum gestarum ab antiquis positas incauta abolerent abdicazione [...]. Gesta praeterea est ferme ante triennium et altera synodus illis in partibus [...]. Haec enim, anathematizata et abominata cum suis auctoribus priore, imagines, quas prior nec etiam cernere permiserat, adorare compellit; et ubicumque sive in divinae Scripturae locis sive in sanctorum patrum commentariis quamcumque repererunt imaginum mentionem, erga suae voluntatis arbitrium vertunt in adorationem».

latino degli atti che avrebbe poi pregiudicato il giudizio sulle posizioni bizantine da parte dei Franchi²⁰. Ann Freeman sostiene che il vescovo di Reims abbia tratto dalla vita di Adriano contenuta nel *Liber Pontificalis* l'informazione sulla trasmissione degli atti a Roma e della traduzione ivi effettuata per volontà del papa, e che abbia solo potuto desumerne un successivo invio al regno Franco²¹. Tuttavia Incmaro ha fornito anche qui un dettaglio corretto: l'ipotesi della trasmissione papale della traduzione è stata avvalorata da Erich Lamberz nell'introduzione alla nuova edizione critica degli atti del secondo concilio niceno, pubblicata nel 2008²². La testimonianza riportata nell'*Opusculum* sembra dunque avere più valore di quella contenuta negli annali di York, che riferiscono di un passaggio diretto da Costantinopoli al re dei Franchi²³. Probabilmente Incmaro

20 Sulla ricezione degli atti di Nicea alla corte carolingia, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., pp. 160-162; più nel dettaglio cf. E. LAMBERZ, *Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im Lateinischen Westen*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-24 Aprile 2001), 2 voll., Spoleto 2002 (Settimane della Fondazione CISAM, 49), II, [1052-1099], pp. 1052-1067.

21 Cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 96: «He [Hincmar] also knew, from the life of Hadrian in the *Liber pontificalis*, that the acts of Nicaea II had been sent to Rome and there translated into Latin at the pope's command». Questa tesi sarebbe corroborata da una lettera di Incmaro all'arcivescovo di Sens, datata settembre 866; in essa l'arcivescovo di Reims fa richiesta di una copia delle *gesta pontificum* a partire da Sergio II, avendo già in suo possesso le *gesta* precedenti, cf. Cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *Epistola ad Egilonem Archiepiscopum*, ed. E. PERELS, MGH, *Epistolae*, 8, *Epistolae Karolini aevi (VI)*, 1, *Hincmari archiepiscopi Remensis epistolae*, 186, München 1939 (rep. 1985), [190-194], p. 194, 3-6: «Et rogate aliquem de vestris memorosum hominem, qui vos saepe admoneat, quoniam occupati eritis, ut non obliviscamini impetrare gesta pontificum ab initio gestorum Sergii papae, in quibus invenitur Ebo fuisse dampnatus, usque ad praesentem annum istius praesulatus, quia nos in istis regionibus satis hoc indigemus». Di seguito si riporta il passo da cui Incmaro avrebbe tratto la notizia della traduzione, cf. *Liber pontificalis*, I, 97, *Hadrianus (772-795)*, ed. L. M. O. DUCHENSE, *Le Liber pontificalis: texte, introduction et commentaire*, 3 voll., I, Paris 1955, [486-523], lxxxviii, p. 512, 6-9: «Quam synodum iamdicti missi in greco sermone secum deferentes una cum imperialibus sacris propriis subscriptis, praedictus egregius antistes in latinam eam translata iussit, et in sacra bibliotheca pariter recondi, dignam sibi orthodoxe fidei memoriam faciens».

22 Cf. E. LAMBERZ, *Einleitung*, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilii actiones I-III*, ed. E. LAMBERZ, Berlin 2008 (ACO II, 3.1), [vii-lxxiv], pp. xxxii-xxxv. Sulla qualità degli atti giunti alla corte franca e sulla modalità di utilizzo degli stessi nei *Libri Carolini*, ma in una prospettiva storiografica decisamente minoritaria, cf. P. SPECK, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, Bonn 1998, *passim*.

23 Cf. PS-SIMEONIS DUNELMENSIS, *Historia regum*, 792, ed. T. ARNOLD, *Symeonis monachi opera omnia*, London 1885, p. 2, 53-54, ed. R. PAULI, MGH, *Scriptores*, SS, 13, *Supplementa tomorum I-XII*, 1, *Ex vetustis Annalibus Nordhumbranis*, Hannover 1881, [154-156], p. 155, 10-16: «792. Karolus rex Francorum misit sinodalem librum ad Britanniam sibi a Constantinopoli directum. In quo libro, heu pro dolor! multa inconvenientia et verae fidei contraria reperientes, maxime quod pene omnium orientalium doctorum non minus quam trecentorum vel eo amplius episcoporum unanima assertionem confirmatum, imagines adorare debere, quod omnino ecclesia Dei execratur. Contra quod scripsit Albinus epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmatam

aveva accesso a delle fonti che non ci sono pervenute; è indubbio comunque che egli fosse molto interessato alla questione delle immagini sacre: nella sua *Historia Remensis Ecclesiae*, Flodoardo menziona un «*liber qualiter sint Domini vel sanctorum imagines venerandae*», oggi perduto, a opera dell'arcivescovo di Reims²⁴. Sappiamo inoltre, come accennato prima, che l'unica copia manoscritta dei *Libri Carolini* pervenutaci integra proviene molto probabilmente dallo *scriptorium* di Reims, prodotta sul calco del ms. Vat. lat. 7207 intorno alla metà del secolo IX; a partire da questi elementi la stessa Ann Freeman ha identificato il codice (ms. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 663) come

illamque cum eodem libro et persona episcoporum ac principium nostrorum regi Francorum attulit». Ann Freeman ha puntato molto su questa testimonianza, che fornirebbe una spiegazione al motivo per cui la corte franca avrebbe trattato gli atti di Nicea come documenti prodotti in latino direttamente a Costantinopoli, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 1-4. Sull'autenticità degli Annali di York, cf. EAD., *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 78. La letteratura più recente reputa inverosimile un passaggio diretto da Costantinopoli al regno franco, cf. H.G. THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn 2005, p. 219, e cf. Id., *Karl der Große, Byzanz und Rom*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», 120.1 (2009), [58-70], p. 61. È tuttavia plausibile che l'estensore della cronaca non intendesse indicare il passaggio, ma solo il luogo di provenienza del *liber sinodalis*.

24 Il riferimento al libro è proprio nel titolo del capitolo della *Historia* in cui è riportata anche una breve descrizione dell'*Opusculum* di Incmaro, cf. FLODOARDUS REMENSIS, *Historia Remensis Ecclesiae*, III, 29, ed. I. HELLER e G. WAITZ, MGH, *Scriptores*, SS, 13, *Supplementa tomorum I-XII*, cit., [405-599], p. 554, 11-12 e 27-30: «*Scribit etiam librum, flagitantibus coepiscopus fratribus suis, qualiter imagines Salvatoris nostri vel sanctorum ipsius venerandae sint, cum epilogo quodam metrico digesto.[...] Item de Nicaena sinodo et de abiectioe vel restitutione Hincmari Laudunensis episcopi. De hoc quoque quod calumpniabantur eum dicere, non maioris dignitatis esse papam Romanum, quam existeret ipse. Sed et de Karlomanno et aliis conviciis sibi per calumpniam illatis, de quibus eum veritas excusabilem reddidit*». Nel sintetizzare il contenuto dell'*Opusculum*, è singolare come Flodoardo si concentri quasi esclusivamente sul passaggio relativo al concilio di Nicea. Sempre nella *Historia* è segnalata un'altra opera di Incmaro, a noi non pervenuta, concernente l'immagine di Cristo (ammesso che non sia la stessa cui si fa riferimento nel passo citato *supra*), cf. *Ibid.*, III, 18, ed. I. HELLER e G. WAITZ, cit., p. 509, 26 e 29, p. 510, 18-19: «*Hincmarus [...] scribit [...] item pro causa Waltarii defuncti [...] et de imagine Salvatoris*». Sulla questione, cf. MORRISON, 'Unum ex multis'..., cit., pp. 587-591. Inoltre proprio dall'*Opusculum* è possibile verificare quanto l'arcivescovo di Reims fosse competente in materia di letteratura sulle immagini sacre: egli cita infatti la famosa lettera di Gregorio Magno a Sereno di Marsiglia sull'uso didattico delle stesse. Lunghi estratti della lettera sono presenti anche nei *Libri Carolini*, ma Incmaro utilizza certamente la fonte originale poiché ne inserisce una frase assente negli *excerpta* dell'*Opus*, cf. HINC MARUS RHEMENSIS, *Opusculum LV capitulorum*, XXV, ed. SCHIEFFER, cit., p. 253, 20-27. Un interessante articolo del 1997 collega l'arcivescovo ad alcune immagini presenti nel celebre Salterio di Utrecht (ms. Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, 32). In particolare, il disegno che accompagna il penultimo testo del codice (conosciuto come *Fides catholica*) è slegato dal suo contenuto: l'immagine rappresenterebbe infatti un sinodo episcopale tipicamente carolingio, a conferma dell'ortodossia e dell'autorità dei concili provinciali, la cui autonomia è stata strenuamente difesa – come abbiamo visto – da Incmaro, cf. C. CHAZELLE, *Archbishops Ebo and Hincmar of Reims and the Utrecht Psalter*, in «*Speculum*», 72.4 (1997), pp. 1055-

copia personale di Incmaro²⁵. Si può quindi a buon diritto escludere che l'arcivescovo sia un testimone inattendibile per incompetenza sull'argomento trattato: in tutto il passo dell'*Opusculum* relativo al settimo concilio ecumenico e ai *Libri Carolini*, l'unico dettaglio palesemente falso che Incmaro include in maniera arbitraria riguarda la legittimità dello *pseudosynodus*, convocato *sine auctoritate apostolicae sedis*. Egli potrebbe averlo aggiunto, sapendo di mentire, al fine di rendere coerente l'impianto probatorio con cui espone al nipote quando e per quali motivi si può considerare legittimo un sinodo universale. Va però ricordato che nei *Libri Carolini*, qui utilizzati come fonte principale, l'esplicito coinvolgimento del papa nelle decretazioni di Nicea non è mai negato, ma neanche affermato: nonostante la presenza di parte dei documenti che testimoniano lo scambio tra Irene, Costantino VI e Adriano I, cui sono dedicati i primi cinque capitoli del libro I, la figura del papa, nei confronti del quale ci si riferisce sempre anteponendo l'aggettivo *venerabilis*, non viene mai compromessa²⁶. Alla luce di ciò, e del contenuto del passo che inserisce nell'*Opusculum*, Incmaro potrebbe aver dedotto dai *Libri Carolini* che Adriano fosse addirittura una vittima dell'arroganza dei Greci, e che quindi non avrebbe mai potuto convalidarne lo *pseudosynodus*. Inoltre nel celebre capitolo (OC IV, 13) in cui si contesta la validità del Niceno Secondo sulla base di considerazioni numerologiche e sulla comparazione con il sinodo universale del 325, primo concilio di Nicea nonché primo «oecumenicum» della storia, il nome del papa non viene mai fatto.

1. I *Libri Carolini* a Roma: una inaccettabile eventualità

Malgrado il dubbio sul «*sine auctoritate apostolicae sedis*», l'arcivescovo di Reims sembra non aver inventato nulla di ciò che riporta nell'*Opusculum*: anche il racconto dell'esperienza nel

1077.

25 Sulla collocazione e datazione del ms. Paris, Arsenal 663, cf. B. BISCHOFF, *Das geistige Leben (Kat. Nr. 341-364)*, in *Karl der Große. Werk und Wirkung*, ed. W. BRAUNFELS, Katalog der Ausstellung in Aachen vom 26. Juni bis zum 19. September 1965, Aachen 1965 (S. 188), p. 193, n. 346. Sulla struttura del codice, la trasmissione da Reims a Laon verso la fine del secolo IX e per una bibliografia dettagliata, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 102-106. Inoltre cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., pp. 202-205 e pp. 165-186.

26 Tra l'altro nel sesto capitolo del libro I viene chiaramente espressa la supremazia della chiesa di Roma e del papa su tutte le questioni relative alla fede, come si legge già a partire dal titolo, cf. OC, I, 6, p. 132, 15-17: «VI. Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis praelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda». Inoltre in OC II, 4 (8-26, p. 245) viene quasi giustificata la presenza di Adriano al sinodo, evidenziando come egli non si sia mai macchiato della *superstitiosa intentio* di adorare le immagini. Sull'aggettivo *venerabilis*, cf. FREEMAN, *Additions and corrections...*, cit., p. 7.

palatium è corroborato da quanto egli stesso scrisse in una lettera al papa Nicola I nell'anno 867²⁷. La sua attendibilità parrebbe vincolata a quella delle sue fonti e, quando riconoscibili, è evidente che queste sono state riportate fedelmente. Ann Freeman, che dispone e cita tutti i documenti qui presentati, reputa invece talmente inattendibile l'unico testimone certo dei *Libri Carolini* da menzionarlo solo in nota nell'introduzione alla sua edizione critica, e in questi termini:

Incmaro ha scoperto il Vat. lat. 7207, un'opera a lui sconosciuta, negli archivi di palazzo, potendo solo speculare sulla sua origine e sulla sua storia. Basando la propria opinione in parte sui resoconti della condanna del secondo concilio di Nicea a Francoforte, riportati negli *Annales regni Francorum*, e probabilmente anche sui racconti che ha sentito di un'ambasceria franca mandata da Carlo a Roma in merito alla questione delle immagini, Incmaro, che non sapeva nulla del *Capitulare adversus synodum*, ne concluse che fosse proprio l'*Opus Caroli* a essere stato consegnato al papa Adriano da tale ambasceria²⁸.

Le prove a nostra disposizione, invece, mostrano chiaramente che Incmaro non specula ma assembla fedelmente le sue fonti senza aggiungere o inventare nulla. L'unico caso, tra quelli esposti fino a questo punto, in cui non è possibile verificare da dove egli abbia tratto le sue informazioni è quello relativo alla trasmissione dei documenti conciliari da Roma alla corte franca; ma dal momento che, come abbiamo visto, le ricerche più recenti sembrano accreditare questa versione, è plausibile che l'arcivescovo di Reims abbia utilizzato anche qui una fonte attendibile, tuttavia mai giunta sino a noi. Del resto la stessa Ann Freeman tende a concordare con questa versione, ritenendo implausibile un passaggio diretto da Costantinopoli al regno franco²⁹. Qual è dunque il vero motivo, lo scandalo per cui una testimonianza diretta, scritta settantasette anni dopo la presunta redazione dei *Libri Carolini*, varrebbe meno del *patchwork* storiografico, meticolosamente elaborato a più di mille anni dagli eventi di cui si tratta, che sostiene l'attuale teoria sulla genesi, la realizzazione e la fortuna/sfortuna del «non modicum volumen»?

27 Cf. HINCMARUS RHEMENSIS, *Epistola ad Nicolaum papam*, ed. E. PERELS, cit., 198, [205- 217], p. 210, 20-22: «Qui in monasterio, ubi ab ipsis rudimentis infantiae sub canonico habitu educatus indeque eductus in palatio domni Hludouici imperatoris, non modico tempore mansi».

28 A. FREEMAN, *Einleitung*, in *Opus Caroli Regis contra synodum*, ed. FREEMAN, cit., [1-85], p. 2, nota 7: «Als Hinkmar den Vat. lat. 7207 mit dem ihm unbekanntem Werk im Hof-archiv entdeckte, konnte er über dessen Herkunft und Geschichte nur spekulieren. Auf der Grundlage des Berichtes des *Annales regni Francorum* über die Verurteilung des Konzils von Nicaea auf dem Konzil von Frankfurt 794 und vielleicht noch von Berichten über eine fränkische Gesandtschaft, die Karl d. Gr. nach Rom geschickt hatte, kam Hinkmar, dem das *Capitulare adversus synodum* unbekannt war, zu dem Schluß, daß es das *Opus Caroli Regis contra synodum* gewesen sei, das durch die erwähnte Gesandtschaft Papst Hadrian überreicht worden war».

29 Cf. *ibid.*, pp. 2-3.

La risposta, abbastanza scontata, è contenuta nell'ultimo punto dei quattro elencati sopra: i *Libri Carolini* non possono, anzi non devono, essere stati spediti a Roma. Incmaro non ha, e per Ann Freeman non può avere, alcuna prova di questo passaggio, anche se noi non abbiamo alcuna prova del contrario³⁰. La questione è complessa, e per spiegarla occorre esaminare nel dettaglio alcuni elementi, pacificamente acquisiti dalla storiografia attuale, dei quali non si è ancora parlato in questa sede. Esiste un documento, dalla datazione incerta, di capitale importanza per la ricostruzione storica dei vari passaggi che hanno portato dalla redazione all'insolito occultamento dei *Libri Carolini*: è la lunga lettera, forse la più corposa nell'intero epistolario pontificio dell'alto medioevo, che Adriano I invia a Carlo Magno per confutare, punto per punto, un testo inviatogli dalla corte franca al fine di stigmatizzare il secondo sinodo niceno. Il *Responsum* di Adriano si riferisce dunque a tale testo, indicato nella lettera come *Capitulare adversus synodum*, che sarebbe pervenuto al papa per mezzo dell'abate Angilberto, il figlioccio di Carlo, e per conto del re dei Franchi³¹. Questo *Capitulare*, del quale non si è conservato alcun esemplare, è stato identificato come una versione preliminare, e non definitiva, della reazione franca alla ricezione degli atti del concilio di Nicea³². L'ipotesi dell'esistenza di un *Capitulare* differente dall'*Opus Caroli* sarebbe però desumibile solo da due elementi: a) le evidenze implicite nella struttura del *Responsum* di Adriano, che segue passo dopo passo un'opera decisamente differente dalla versione dei *Libri Carolini* giunta sino a noi³³; b) la testimonianza contenuta in un testo posteriore relativo al

30 La studiosa statunitense menziona tale implausibilità – che nelle pagine successive diventa appunto vera e propria impossibilità – già nelle prime battute della sua introduzione all'*Opus*, cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 6: «If proof were needed that the *Opus Caroli* was intended for the circulation in the Carolingian realm, as an antidote to the nefarious doctrine emanating from the East, and not – as *Hincmar believed* – for transmission to the pope, it could be found in the alacrity with which caution of this kind [la ripresa della ricerca delle affermazioni repressibili negli atti di Nicea e nella lettera del papa, n. d. a.] was dropped, once the Capitulary [*adversus synodum*] had been dispatched to Rome [corsivo mio]».

31 Cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum Hadriani papae ad Carolum regem de Capitulare adversus synodum*, ed. K. HAMPE, MGH, *Epistolae*, 5, *Epistolae Karolini aevi (III)*, *Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludowico Pio regnantibus scriptae*, 2, Berlin 1899, [5-57], p. 7, 3-5 e 13-14: «Praetera directus a vestra clementissima precelsa regalis potentia fidelem familiarem vestrum, videlicet Angilbertum abbatem [...]. Inter quibus edidit nobis capitulare adversus synodum, quae pro sacris imaginibus erectione in Nicea acta est».

32 Cf. FREEMAN., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 4-5: «The document carried to Rome by Angilbert has not survived, but can be reconstructed from Hadrian's reply, which quotes each *capitulum* in full before replying to it; it has come to be known by the name the pope himself gave it, the *Capitulare adversus synodum*, [...] representing an early stage in the preparation of the *Opus Caroli*».

33 Cf. K. HAMPE, *Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicaenischen Synode gegen die Angriffe Karls des Grossen*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», 21 (1896), [83-114], p. 95. La prima ricostruzione dell'ipotetico *Capitulare* sulla base delle corrispondenze con il *Responsum* e l'*Opus Caroli* fu effettuata da Wolfram Von den Steinen nel 1930, cf. W. VON DEN STEINEN, *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*,

conventum di vescovi e teologi riuniti a Parigi nell'anno 824 per discutere nuovamente il problema delle immagini³⁴. Questo ulteriore documento, conosciuto come *Libellus synodalis*, è infatti introdotto da una lettera ufficiale, inviata dai vescovi a Ludovico il Pio come prefazione al *reportage* dell'assemblea, in cui si legge:

Quando poi vostro padre dalla santa memoria [Carlo Magno] fece esaminare il sinodo [niceno] in presenza sua e dei suoi e in molti punti, com'era giusto, lo confutò e ne evidenziò alcuni capitoli, che erano passibili di rettifica, e li inviò per mezzo dell'abate Angilberto allo stesso papa Adriano, affinché fossero corretti dal suo giudizio e dalla sua autorità, questi, favorendo di nuovo loro [i bizantini], che sotto sua istigazione avevano introdotto nella suddetta opera testimonianze tanto superstiziose quanto sconvenienti, per giustificarli tentò di rispondere a ogni singolo capitolo ciò che volle, ma tuttavia non ciò che è conveniente³⁵.

in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 21 (1929-30), [1-93], pp. 48-49. L'opera sembrerebbe divisa in due sezioni per un totale di ottantacinque capitoli; la prima sezione, che comprende sessanta capitoli, non è disposta allo stesso modo dei primi sessanta capitoli dei *Libri Carolini* (che corrispondono ai libri I e II), ma i temi ivi trattati parrebbero grossomodo gli stessi. La seconda sezione, di venticinque capitoli, sembra riferirsi a una vasta gamma di problemi disposti in ordine sparso: alcuni di essi sarebbero presenti nei libri III e IV dell'*Opus*; cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., pp. 166-167, e cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., pp. 73-74. I teologi della curia romana che avrebbero preparato il *Responsum* papale si sarebbero riferiti tra l'altro al testo originale degli atti di Nicea, cf. *ibid.*, pp. 83-86, e cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 8-9. Secondo la ricostruzione di Hubert Bastgen, anteriore a quella di Von den Steinen, il *Capitulare* corrisponderebbe ai *Libri Carolini* (in accordo dunque con la testimonianza di Incmaro), cf. H. BASTGEN, *Das Capitulare Karls d.Gr. über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini*, parte I-III, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», 36 (1911), pp. 629-666, e 37 (1912), pp. 13-51 e pp. 453-533, *passim*. Questa ipotesi è stata seguita da Emile Amann, secondo il quale probabilmente la risposta di Adriano si basa in parte su un riassunto dell'*Opus* inviato a corredo del *volumen*, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., p. 139: «[Angilberto] portava con sé sia il *Capitulare de imaginibus* [i Libri Carolini] che un riassunto di esso».

34 Cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., pp. 101-102. Sull'uso del termine *conventum*, che nelle intenzioni degli stessi vescovi presenti all'assemblea sarebbe servito a specificarne la distinzione da un sinodo convenzionale, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 265. Nell'edizione Migne dei *Libri Carolini* viene raccolto, sotto questo titolo, un unico *dossier* comprendente l'*Opus (Capitulare de imaginibus)*, il *Responsum* di Adriano e il *Libellus synodalis*, cf. *Libri Carolini*, PL 98, coll. 941-1350.

35 *Libellus synodalis Parisiensis a. 825 m. Novembri*, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 2, 819-842, Hannover 1908, [480-532], p. 481, 30-36: «Eandem porro synodum cum sanctae memoriae genitor vester coram se sui que perlegi fecisset et multis in locis, ut dignum erat, reprehendisset et quaedam capitula, quae reprehensioni patebant, praenotasset eaque per Angilbertum abbatem eidem Hadriano papae direxisset, ut illius iudicio et auctoritate corrigerentur, ipse rursus favendo illis, qui eius instinctu tam superstitiosa tamque incongrua testimonia memorato operi inseruerant, per singula capitula in illorum excusationem respondere quae voluit, non tamen quae decuit conatus est».

Il testo inviato al papa di cui parla il *Libellus* sarebbe dunque il *Capitulare adversus synodum* menzionato nel *Responsum*, dato questo che, nella recente letteratura, nessuno mette in discussione. Tuttavia nulla ci assicura che la fonte da cui gli estensori del *Libellus* hanno tratto l'informazione dell'invio del *Capitulare* di Carlo per mezzo di Angilberto non fosse il *Responsum* stesso³⁶. Davanti alla mancanza di espliciti documenti probanti, l'esistenza e l'invio del *Capitulare* sarebbero da relegare ancora al dominio della felice congettura. Ann Freeman invece trae da questa congettura una conclusione da utilizzare a sua volta come prova: giunto alla corte franca poco dopo la stesura definitiva dell'*Opus*, portata avanti nel frattempo come perfezionamento del *Capitulare* già inviato a Roma, il *Responsum* di Adriano avrebbe imposto a Carlo di eliminare temporaneamente la questione delle immagini dall'agenda politica preparata in vista del concilio di Francoforte, al fine di non porsi in diretto contrasto con la sede pontificia³⁷. Di conseguenza, i *Libri*

36 Cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 268: «It seems clear that they had in their possession and read carefully Hadrian's *Responsum*. It is not so clear whether they also possessed and studied the *Capitulare adversus synodum*». Si è tentata, per quanto possibile, la ricostruzione delle fonti del *conventum* dell'824 a partire dallo stesso *Libellus*. A quanto pare i teologi riuniti a Parigi disponevano di una vasta documentazione: oltre al *Responsum* e alla lettera di Adriano del 785 in risposta a Costantino VI e Irene (interpolata anche nella versione latina degli atti di Nicea, da quanto risulta vagliando le fonti dello stesso *Opus Caroli*), essi avevano certamente gli atti del secondo sinodo niceno in una versione completa. Elementi presenti nell'ultima parte del *Libellus* e assenti nelle lettere di Adriano permettono di stabilire con sicurezza l'utilizzo degli atti originali, cf. *ibid.*, p. 423, nota 90: «In the last, long section of the *Libellus* there are twenty extracts that do appear in the records of II Nicea but that do not appear in Hadrian's letter».

37 In mancanza di prove certe, questa ricostruzione dell'eventuale ricezione del *Responsum* sarebbe più consistente se fosse possibile riscontrarne delle evidenze all'interno dello stesso *Opus*: Ann Freeman ha fatto un tentativo in questo senso, sulla base di valutazioni codicologiche, identificando un punto nel ms. Vat. lat. 7207 a partire dal quale la mano del copista sembrerebbe più incerta, così come parrebbe compromessa la cura generale nella produzione del codice, cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 86: «There is a curious demarcation in the Vatican manuscript where production standards suddenly and markedly decline. Up to LC 3.13 the scriptorium used its finest parchment and supplied fine, large initials for each chapter, all of which were written in elegant early Caroline minuscule; when discussion of the contents resulted in revisions, these were accomplished with great care. After LC 3.13 the character of the script deteriorates, becoming looser and coarser, most of the initials are small and mean, holes appear in the parchment, and whole pages are roughly crossed out, instead of being carefully erased and rewritten, as before. It appears that something has happened by which the enterprise has been blighted, but not halted». Questo *something* potrebbe dunque essere interpretato come l'arrivo a corte del *Responsum*, ipotesi – non direttamente esplicitata da Freeman – che ha trovato un estimatore in Thomas Noble, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 168. In realtà neanche la studiosa statunitense si spinge a considerare tale suggestione come una prova vera e propria di un riadattamento successivo alla risposta del papa: nell'introduzione all'edizione del testo, successiva all'articolo del 1985, Freeman riporta nel dettaglio le entità di tali correzioni, senza però giungere a una conclusione definitiva sul motivo per il quale esse siano state apportate, cf. FREEMAN., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 54-70, in particolare p. 59: «It would seem, therefore, that at

Carolini non avrebbero mai dovuto varcare i confini della corte franca, e questo spiegherebbe il motivo per cui un'opera così ambiziosa non abbia avuto alcuna rilevanza nella storia, tanto da sopravvivere in sole due copie manoscritte accertate. Vi è però un ulteriore problema: non esiste alcuna prova documentale che Angilberto, o chi per lui, abbia portato la risposta di Adriano a Carlo³⁸.

La ricostruzione di Ann Freeman è affascinante e, tra quelle possibili, è anche, apparentemente, la più convincente. Ma si tratta pur sempre di un resoconto storico basato su una congettura. Dall'altro lato abbiamo la puntuale testimonianza di Incmaro, così scomoda per la studiosa poiché, qualora fosse presa in seria considerazione la notizia dell'invio a Roma di una copia dei *Libri Carolini*, vanificherebbe l'elaborato tentativo di stabilire una sequenza coerente di eventi a partire dall'esistenza dell'ipotetico *Capitulare adversus synodum*. E ciò che l'arcivescovo di Reims descrive è proprio un grosso volume diviso in quattro libri, ovvero il testo dell'*Opus* che conosciamo: quindi non è possibile in alcun modo che stia illustrando al lettore una copia del *Capitulare*. Come detto sopra, plausibilmente ogni dettaglio fornito da Incmaro si basa non su speculazioni, ma su fonti che egli stesso considerava autorevoli: nel caso della trasmissione

some point after a good part of *Opus Caroli* had been completed, a decision was made to scrap all but the last two quires of Book II in the original fair copy. [...] The cause or agent responsible for this decision cannot be so clearly discerned». D'altra parte una eventuale correzione del testo dopo l'arrivo del *Responsum* avrebbe dovuto essere molto più drastica e incisiva: è Ann Freeman stessa ad ammetterlo onestamente, in contrasto con una precedente ipotesi di Wolfram Von den Steinen, cf. EAD., *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 91. Dal punto di vista del contenuto, quindi, non esiste alcuna prova valida, nel testo dei *Libri Carolini*, dell'avvenuta ricezione del *Responsum*. Solo la (falsa) dichiarazione del secondo concilio niceno contestata a Francoforte potrebbe far desumere un legame con la lettera papale, in quanto la deprecabile affermazione di Costantino di Cipro, così come era posta nel *Capitulare*, non viene direttamente approvata da Adriano, ma giustificata nel quadro del più ampio scopo del sinodo, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, ed. K. HAMPE, cit., p. 17, 21-34 e p. 18, 1-5; e cf. *supra*, nota 15. Secondo Thomas Noble questo potrebbe essere un indizio del perché i Franchi abbiano ritenuto plausibile inserire in una clausola del sinodo francofortese la condanna dell'affermazione del vescovo di Costanza, e solo quella, con la certezza di non incorrere nella censura papale, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 171: «Perhaps the Franks reasoned that this one statement would be seen by the papal legates as so outlandish, and so indefensible, that they would concur in its condemnation».

38 Cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 165: «There is no evidence to prove or disprove that he [Angilbert] brought back Hadrian's response». Ann Freeman è persuasa invece che la cronaca del 793 negli *Annales regni Francorum* indichi il momento e il luogo in cui sarebbe stato consegnato il *Responsum* di Adriano, insieme ad altri *splendid gifts*, da una delegazione papale, cf. *Annales regni Francorum*, 793, ed. F. KURZE, cit., p. 92 e 94: «DCCXCIII. Rex autumnali tempore de Reganesburg iter navigo faciens usque ad fossatum magnum inter Almana et Radantia pervenit, ibique missi apostolici cum magnis muneribus praesentati sunt», e cf. FREEMAN., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 11: «The *Annales regni Francorum* mention only the gifts, but it seems probable [corsivo mio] that Hadrian's emissaries also carried the pope's reply to the *Capitulare adversus synodum*».

dell'*Opus* a Roma però è persino difficile ipotizzarne una. Ann Freeman scrive in nota che Incmaro fonda la sua opinione «probabilmente anche sui racconti che ha sentito di un'ambasceria franca mandata da Carlo a Roma»: l'arcivescovo sarebbe dunque venuto a conoscenza, in qualche modo, di un resoconto simile a quello riportato nel *Libellus*, avendo frequentato la corte di Ludovico più o meno in quel periodo, o di analoghe testimonianze circolanti a ridosso dell'assemblea di Parigi dell'824, alla quale potrebbe avere persino partecipato. Anche questa ipotesi è credibile, ma non verificabile. Inoltre il passo del *Libellus*, dopo aver esposto il racconto della trasmissione della risposta di Carlo, mette in pessima luce proprio il papa: da una simile testimonianza Incmaro non avrebbe mai potuto scrivere quel «sine auctoritate apostolicae sedis», poiché vi si legge che è stato addirittura Adriano ad aver istigato le tesi non ortodosse del sinodo niceno. Se con i dati a disposizione non è possibile avvalorare alcuna ipotesi sul perché l'arcivescovo di Reims abbia descritto l'invio dei *Libri Carolini* a Roma, allo stesso modo non si può giudicare inattendibile *in toto* la sua testimonianza poiché non conforme a una ricostruzione effettuata *ex post* sulla base di dati altrettanto incerti.

2. Il ms. Vat. lat. 7207 e la copia ufficiale dei *Libri Carolini*

L'opera meritoria di Ann Freeman, che ha contribuito a mettere in luce e a far rivivere un periodo di relazioni diplomatiche estremamente complesse, avrebbe potuto lasciare in sospeso un'ipotesi alternativa, o almeno non liquidare senza appello l'unico testimone diretto del testo su cui si basa l'intera ricerca della studiosa statunitense³⁹. A ben vedere, poi, sarebbe bastato insistere

³⁹ Nata a Springfield, Massachusetts, nel 1926, Ann Freeman ha dedicato praticamente tutta la vita ai *Libri Carolini*. Nel 1956 espose il frutto delle sue prime ricerche nella tesi di dottorato, presentata al dipartimento di Storia della Harvard University e subito pubblicata su «Speculum» l'anno successivo, cf. FREEMAN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, cit., p. 663. A questo primo lavoro ne seguirono due integrativi, cf. EAD. *Further studies in the Libri Carolini – I. Paleographical problems in Vat. Lat. 7207; II. 'Patristic exegesis, Mozarabic antiphons and the Vetus Latina'*, in «Speculum», 40 (1965), pp. 203-289, e *Further studies in the Libri Carolini – III. The marginal notes in the Vat. lat. 7207*, in «Speculum», 46 (1971), pp. 597-612. Divenute in breve tempo lo *status quaestionis* sull'argomento, le affermazioni e le conclusioni di questi tre titoli suscitavano la perplessità di Luitpold Wallach, che con una serie di livorosi interventi tentò di contestarne l'attendibilità, anche in vista di una propria edizione critica – mai portata a termine – del testo dei *Libri Carolini*, cf. L. WALLACH, *Preface*, in ID., *Diplomatic studies...*, cit., p. viii: «My interest in the *Libri Carolini* [...] has produced the collection of studies which may be looked upon as prolegomena to the critical edition of Charlemagne's *Libri Carolini* that has occupied me largely during the past decade». Le sprezzanti smentite di Wallach, raccolte in un volume del 1977, furono accolte molto duramente dal mondo accademico: il suo lavoro subì infatti delle pesanti stroncature. La recensione che ne fece Richard Sullivan costituisce un valido esempio del tono raggiunto dalla polemica, cf. R. E. SULLIVAN, rec. di WALLACH, *Diplomatic studies...*, in «The American Historical Review», 86.1 (1981), pp. 117-118: «The results of Wallach's investigations [...] are disappointing, chiefly because he approaches this issue in a singularly

solo sull'implausibilità dell'invio dei *Libri Carolini* a Roma, senza screditare ogni dettaglio della testimonianza di Incmaro. Invece non solo quanto è scritto nell'*Opusculum*, ma persino il carattere e il presunto comportamento dell'arcivescovo vengono messi in discussione: Freeman si è spinta fino ad accusarlo di furto sulla base di una ricostruzione puramente immaginaria. L'unica prova a favore della sua eventuale fama di ladro potrebbe essere desunta da uno pseudo-epitaffio, generalmente attribuito a Giovanni Scoto, che sembra dedicato proprio al teologo di Reims:

Qui giace Incmaro, ladro assai avido
Questo solo fece di nobile: che morì⁴⁰.

Il singolare epigramma, per l'epoca unico nel suo genere, potrebbe riferirsi anche a Incmaro di Laon; inoltre non sarebbero mancati dei validi motivi per un'idiosincrasia reciproca tra l'Eriugena e l'arcivescovo di Reims, i due massimi intellettuali alla corte di Carlo il Calvo, tale da giustificare un'accusa postuma così velenosa e scorretta. L'essere stato «cleptes vehementer avarus» non si può quindi ricondurre a verità storica, e in effetti la studiosa statunitense non ha mai fatto riferimento a questo testo per confermare la colpevolezza di Incmaro. Ma non ha nemmeno apportato alcuna prova convincente dell'appropriazione indebita del *volumen*; ciò non le ha impedito di affermare che quella dell'arcivescovo «non è il tipo di reputazione che si desiderebbe

unproductive fashion. [He] seems to have only one real concern: to discredit everything that Ann Freeman has said [...]. All will quickly realize that Wallach's obsession distorts his scholarship. [His] approach, tediously pursued without any apparent logic except to convict Freeman, is abetted by frequent misrepresentations of her position, a transgression of the code of scholarly fairness for which Wallach will be exposed. On occasion Wallach is led to ridiculous positions [...]». Paul Meyvaert, per dieci anni direttore esecutivo della Medieval Academy of America e della rivista «Speculum», nonché marito di Ann Freeman dal 1965, chiuse definitivamente la questione con Wallach in un intervento dal livore analogo pubblicato nel 1979, cf. P. MEYVAERT, *The Authorship of the Libri Carolini: Observations prompted by a recent book*, in «Revue Bénédictine», 89 (1979), pp. 29-57. Da quel momento e fino al 1998, anno di pubblicazione dell'edizione critica di riferimento, Ann Freeman ha continuato a occuparsi esclusivamente dei *Libri Carolini* licenziando altri cinque contributi, accolti sempre positivamente dalla comunità scientifica. Considerata dunque come la massima autorità sul tema, e accettata quasi all'unanimità la sua tesi principale, ossia che i *Libri Carolini* siano primariamente opera di Teodolfo di Orléans, la studiosa statunitense non ha più subito critiche di rilievo potendo portare a termine la sua edizione dell'*Opus Caroli*, che rappresenta la sintesi del lavoro di una vita. Ann Freeman si è spenta a Cambridge, Massachusetts, nel 2008. Per un accenno biografico alla coppia Freeman-Meyvaert, cf. P. MEYVAERT, *Jeffrey's Story: The autobiography of Paul J. Meyvaert*, Tempe 2005 (ACMRS Occasional Publications, 2).

40 IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Carmen X*, in *Iohannis Scotti carmina*, ed. L. TRAUBE, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 3, *Poetae Latini aevi Carolini (III)*, Berlin 1896, [518-553], p. 553: «Hic iacet Hincmarus cleptes vehementer avarus / Hoc solum gessit nobile, quod periit». Sull'autenticità dell'epigramma, attribuito a Gotescalco da un testimone su quattro, cf. *La poesia carolingia*, a c. di F. STELLA, Firenze 1995, pp. 459-460.

avere da un testimone primario la cui testimonianza fosse necessaria a stabilire i fatti salienti di un caso»⁴¹. Questa curiosa ostilità nei confronti di Incmaro è già stata notata da Pius Engelbert in una approfondita recensione all'edizione dell'*Opus* pubblicata nel 2001: per l'abate benedettino infatti non esiste alcun motivo evidente per cui l'arcivescovo di Reims non andrebbe creduto⁴². In realtà tale ostilità non può non apparire sospetta. Essa parrebbe motivata da qualcosa che di scientifico ha ben poco: se Carlo avesse veramente mandato una copia della sua opera a Roma, non sarebbe infatti solo la ricostruzione storica degli eventi a saltare. La prova dell'esistenza di un altro manoscritto, la copia ufficiale del testo, pregiudicherebbe pesantemente, e forse in modo irrimediabile, tutto il lavoro di Ann Freeman, condotto principalmente sulle evidenze paleografiche, sulle correzioni, sulle citazioni alterate dei salmi e sulle note tironiane del codice Vat. lat. 7207, considerato universalmente come la copia sulla quale ha lavorato il principale redattore dell'*Opus*⁴³. Le

41 Cf. *supra*, nota 17, e cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 16: «It has generally [?] been thought that Hincmar, recalling in later life the work he had seen as a boy, borrowed or subtracted Vat. Lat. 7207 from the royal archives in order to have a copy made».

42 È opportuno riportare qui l'intero brano in cui Engelbert esprime la sua perplessità, cf. P. ENGELBERT, rec. di *Opus...*, cit., p. 388: «Die Edition selbst verdient uneingeschränkte Bewunderung. Doch muß man deswegen nicht in allen Punkten Frau Freeman in ihrer Einleitung zur Edition recht geben. Wie zu erwarten, beziehen sich diese Zweifel auf Einzelheiten der historischen Einordnung der LC in die theologischen Kontroversen des 8. und 9. Jhs. zur Bilderverehrung: 1. Die Vf.in deutet 10f an, was sie 1985 offener ausgesprochen hat, daß nämlich die LC nicht an Papst Hadrian I geschickt worden seien. "Offensichtlich existierte im Jahre 825 nur das eine Exemplar des heutigen Cod. Vat. lat. 7207. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß das Werk zu Karls d. Gr. Zeiten Verbreitung gefunden hätte". Dem steht jedoch das ausdrückliche Zeugnis Hinkmars v. Reims entgegen, wonach Karl d. Gr. das fertige Werk *per quosdam episcopos* an Hadrian geschickt habe. *Ich sehe keinen Grund, warum man Hinkmar hier nicht glauben soll, auch wenn er diese Aussage erst im Winter 869/70 machte* [corsivo mio]. Es stimmt zwar, daß Hadrian mit keinem Wort auf die LC einging. Aber er reagierte auch nicht auf die Frankfurter Synode von 794, an der die päpstlichen Legaten Theophylakt und Stephan teilgenommen hatten. Im übrigen hatte sich der Papst zu der von ihm abgelehnten fränkischen Bildertheologie schon erschöpfend in seinem leider undatierten Antwortschreiben auf das *Capitulare adversus synodum* geäußert, das Karl ihm hatte überreichen lassen. Die Vf.in erwähnt S. 73f eine heute verlorene römische Hs. der LC. Tatsächlich kann diese Hs., die wohl 1559 vernichtet wurde, nicht mit Cod. Vat. lat. 7207 identisch sein, sondern muß sich schon längst in der päpstlichen Bibliothek befunden haben. Könnte es sich nicht um jenes Exemplar gehandelt haben, das nach Hinkmar der Frankenkönig an Hadrian geschickt hatte? Wenn der päpstliche Bibliothekar Augustinus Steuchus von einem Codex der LC in *bibliotheca palatina* (war er identisch mit dem 1559 verbrannten?) schreibt: *Literis Langobardicis scriptus*, muß dies keineswegs, wie die Vf.in annimmt, eine Hs. in beneventanischer Schrift bedeuten. Im 16. Jh. und noch bis Mabillon war "langobardisch" ein Ausdruck für verschiedenartigste Schriften, auch solche aus dem französischen Raum, wie schon L. Traube betont hat».

43 Il *Vaticanus* è giunto sino a noi in forma mutila, essendo privo della *Praefatio* e dell'intero libro IV; inoltre il ms. Paris, Arsenal 663, come detto sopra, sembra essere la riproduzione della versione corretta e completa dello stesso *Vaticanus*. Se è vero che il codice parigino sia da identificare come copia fatta disporre da Incmaro,

argomentazioni a favore della paternità di Teodolfo di Orléans, che rappresenta lo scopo e l'esito principale della ricerca della studiosa, si basano quasi esclusivamente sull'analisi di questo manoscritto. Il problema rappresentato dall'esistenza di una copia ufficiale dei *Libri Carolini*, così come testimonia il passo dell'*Opusculum*, fu già intuito da Luitpold Wallach in due articoli del 1976⁴⁴. Tuttavia Wallach, impegnato nello strenuo, anomalo e infruttuoso tentativo di confutare praticamente ogni affermazione della ricercatrice statunitense, non approfondì la questione. È evidente invece come la stessa Ann Freeman fosse a conoscenza di questo punto debole: il tentativo di minimizzare e rendere totalmente inaffidabile la testimonianza di Incmaro ne è la prova concreta. Anche perché la studiosa era a conoscenza di un dettaglio ulteriore che avrebbe potuto avvalorare il

allora il «non modicum volumen» descritto dall'arcivescovo dovrebbe essere proprio il *Vaticanus*. Ma questo non prova che il ms. Vat. lat. 7207 sia la *working copy* dei *Libri Carolini*. Solo le numerose correzioni presenti nel manoscritto, contemporanee alla sua produzione, sembrano confermare questa ipotesi. E proprio su tali correzioni si sofferma gran parte del lavoro della studiosa: molte di esse sembrano infatti sistemare tutte quelle parole affette da «Spanish symptoms», ovvero quei termini che appartenerebbero a una tradizione visigotica. Questa è una delle principali argomentazioni di Ann Freeman a favore della paternità di Teodolfo, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 23-28. Il *Vaticanus* sarebbe dunque una sorta di *work in progress*, la cui cura iniziale farebbe supporre la volontà di destinarlo all'attenzione del papa, progetto poi abortito alla ricezione del *Responsum*. Ma a eccezione dell'interpretazione delle evidenze paleografiche, nessun indizio esterno può confermare tale ipotesi, cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 189: «Nobody has provided evidence that V originated at the Carolingian court, notwithstanding Bischoff's further remark that V was written, according to Freeman, for Hadrian I at the Court Scriptorium, but not presented to him on account of the corrections made in the codex. Also this description and ascription is nowhere verified». L'esistenza di un vero manoscritto ufficiale aprirebbe il campo a una serie di ricostruzioni alternative sulla produzione e diffusione dei *Libri Carolini*: Luitpold Wallach ne ha tentata una piuttosto elaborata ma poco convincente, cf. *ibid.*, pp. 202-203. Tuttavia l'avvenuta redazione di una copia presentabile e definitiva dell'*Opus* potrebbe anche mettere in dubbio la funzione dello stesso *Vaticanus*: se per esempio quest'ultimo fosse a sua volta una copia ricorretta, e non la matrice, del primo, in che modo sarebbe possibile dimostrare il contrario? Il rapporto esistente tra i due codici – in mancanza di uno dei due – diverrebbe davvero impossibile da ricostruire, e a quel punto utilizzare solo il ms. Vat. lat. 7207 come fonte principale per accreditare i *Libri Carolini* a Teodolfo risulterebbe un azzardo agli occhi di chiunque. Sulle correzioni presenti nel *Vaticanus*, oltre a tutti i lavori di Freeman citati fin qui, cf. W. SCHMANDT, *Studien zu den Libri Carolini*, Tesi di Dottorato discussa presso la Philosophischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz, Mainz 1966, p. 6.

44 Cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 178: «There is no proof in the codex supporting the assumptions that the writing of V [Vat. lat. 7207] was “accompanied by almost continuous discussion”, and that it is “a palace product, the work of royal scribes”. The detailed philological analysis I shall give [...] clearly indicates the philological origin of the correction in V. The same analysis also contradicts the final assumption made by Freeman without any supporting evidence that it was decided in some still unknown scriptorium that “the ms. now known as Vat. lat. 7207 should not be presented to Pope Hadrian in Rome”. To be sure, we know that Hincmar of Reims reports about a codex of the LC sent by Charlemagne to Rome, which certainly was not identical with the *Vaticanus*». Inoltre cf. *ibid.*, pp. 187-189.

resoconto dell'arcivescovo di Reims. Il ms. Vat. lat. 7207 è stato acquisito dalla Biblioteca Vaticana nel 1784, come attestano le fonti, ma in un inventario datato 1481 si parla di un «Codex Caroli Magni» già presente negli archivi⁴⁵. La descrizione che ne dà Fabio Vigili in un secondo inventario databile tra il 1508 e il 1513, nonostante il fatto che egli ne misconoscesse il contenuto teologico, conferma senza alcun dubbio che si sta parlando di una copia completa dei *Libri Carolini*:

417. *Opus contra Iconomachos* divisa in quattro libri, a ciascuno dei quali è stata preposta dall'autore una prefazione; in essi vengono pienamente confutati gli errori di coloro che vietano di adorare le immagini, e si disapprovano gli errori di un certo empio sinodo, e si conferma il dogma e la confessione di fede cattolica⁴⁶.

Quasi certamente il codice fu distrutto nell'agosto 1559, durante le rivolte che seguirono la morte di Paolo IV⁴⁷. Ann Freeman accumula questa e altre testimonianze nell'introduzione alla sua edizione dell'*Opus Caroli*, ed è lei stessa a credere, davanti alle numerose evidenze, che la Biblioteca Vaticana ne custodisse almeno un'altra copia manoscritta. Allo stesso tempo la studiosa sostiene, con ostentata sicurezza, che avrebbe potuto trattarsi solo di una copia tarda del ms. Vat. lat.

45 Cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 96: «Vat. lat. 7207 entered the papal collection only in 1784»; inoltre cf. *ibid.*, nota 125, e cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 100-101. Questa notizia si basa su una lista di volumi donati alla Biblioteca Vaticana dal cardinale Francesco Saverio Zelada. Sull'inventario del 1481, cf. *ibid.*, p. 107. Fino ai primi anni del secolo XVI il *Vaticanus* si trovava probabilmente nell'abbazia cistercense di Marienfeld, in Westfalia, cf. *ibid.*, p. 100.

46 FABIO VIGILI, *Index codicum vaticanorum*, ed. G. MERCATI in ID., *Scritti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana - Appendice B: per la storia del codice Vaticano dei Libri Carolini*, in «Bessarione», 37 (1921), *passim*, p. 116, rep. in ID., *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio. Volume 4: 1917-1936*, Città del Vaticano 1975² (BAV Studi e testi, 79), p. 139: «417. *Opus contra Iconomachos* in quatuor libros distinctum: quorum singulis praefatio ab autore praepositur; et in iis plenissime confutantur eorum errores qui imagines adorari vetant: et aliquae nefariae synodi reprobantur: ac fidei Catholicae dogma et confessio confirmatur». È opportuno riportare anche parte del seguito della citazione, cf. *ibid.*: «In primo autem libro multum errores Constantini et Irenae eius matris confutantur: quae hic Herena ponitur: et praecipue de eo quod in suis scriptis posuerunt: *Per eum qui conregnat nobis Deus* et de eo quod gesta vel scripta sua *divalia* nuncupant: ac plura alia eorundem errata. Habet autem primus liber cap. xxx. et eius principium est proaemii quidem: *Ecclesia mater nostra praeciosissimo sponsi Christi sanguine redempta: et regeneratione salutaris gurgitis lota: et salutifero edulio corporis...*». La voce dell'inventario del vescovo di Spoleto è contenuta nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7136, f. 123^v; tutti questi dati sono riportati nell'introduzione all'*Opus* di Freeman, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 107-108. Walter Schmandt ritiene che la copia segnalata da Vigili sia la stessa di cui parla Incmaro, cf. W. SCHMANDT, *Studien...*, cit., p. 5. Per una sintesi della tradizione manoscritta, a noi nota, precedente l'*editio princeps*, cf. J. R. PAYTON, *Calvin and the Libri Carolini*, in «The Sixteenth Century Journal», 28.2 (1997), [467-480], pp. 470-471.

47 FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 97.

7207⁴⁸. Ma l'esistenza a Roma di un esemplare dei *Libri Carolini*, presente negli archivi della Biblioteca Vaticana da prima dell'acquisizione del ms. Vat. lat. 7207, è effettivamente un dettaglio dalla rilevanza difficile da nascondere se messo in relazione con la testimonianza di Incmaro. Nell'introduzione all'edizione dell'*Opus Caroli*, che rappresenta la sintesi di quaranta anni di studi, Ann Freeman è stata semplicemente costretta a tenere separati i due elementi, relegandone uno in nota e minimizzandone l'attendibilità, al fine di poter mantenere una certa coerenza nelle argomentazioni relative alla ricostruzione storica che fa del *Vaticanus* stesso l'unico testimone affidabile, in quanto *working copy*, dell'intera vicenda dei *Libri Carolini*.

48 Anche qui Freeman ha tentato di produrre delle prove credibili per identificare il codice perduto del Vaticano come una copia tarda del ms. Vat. lat. 7207, e non come versione ufficiale dei *Libri Carolini*. La prima riguarda la citazione dalla *Praefatio* dell'*Opus* presente nel testo di Vigili, cf. *supra*, nota 46: l'unico codice contenente la *Praefatio*, il ms. Arsenal 663, riporta *aediculo* e non *edulio*. Nell'*Editio princeps* dei *Libri Carolini*, pubblicata nel 1549 sulla base del ms. Arsenal 663, Jean du Tillet riporta *aediculo* nel testo, ma in nota suggerisce di correggerlo con *edulio* in base al modo in cui il termine ricorre nel seguito dell'opera. Nell'edizione del 1924, Bastgen ritiene corretta questa ipotesi e inserisce direttamente *edulio* al posto di *aediculo*, cf. *Libri Carolini*, ed. H. BASTGEN, cit. p. 1, 10. La conferma che la prefazione di un'altra copia dell'*Opus* riportasse *edulio* e non *aediculo* rappresenta per la studiosa statunitense non solo la prova che nel ms. Vat. lat. 7207 sarebbe stata questa la *lectio* corretta, ma anche che il codice di cui parla Vigili sia stato una copia del *Vaticanus*, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 107, nota 490, e p. 108: «MS A [ms. Paris, Arsenal 663] has *aediculo* here. While retaining *ediculo* in the text of his edition, Du Tillet added a note suggesting an emendation based on the use of *edulium* in Bk I, 15 [...] e BK II, 17 [...]. This sixteenth-century extract confirms that *edulio* was the reading of Vat. lat. 7207. [...] The description [of Fabio Vigili] leaves little doubt that the manuscript was a copy of Vat. lat. 7207». Questa evidenza è talmente debole che, anche per come è posta nel testo dell'introduzione alla sua edizione critica, sembra sia la stessa Ann Freeman a non ritenerla convincente. La seconda prova ci riporta nel contesto della polemica umanistica sull'attendibilità della Donazione di Costantino: nel 1547 Agostino Steuco, all'epoca bibliotecario del Vaticano, pubblica una sua critica alla *Declamatio* di Lorenzo Valla; in essa è riportato un intero passo dai *Libri Carolini*, cf. AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS, *Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini*, II, 60, Lyon 1547, pp. 111-112: «Hoc sciens, perceptum quae habens Carolus Magnus Imperator, eodem tempore quo Adrianus pontifex protulit in concilio historiam Sylvestri, scribens et ipse de Imaginibus cum imperaret Constantinopoli Constantinus, et Irene mater, recipiens quae magnus Constantinus statuisset, sic scribit libro primo capite sexto: (est autem liber vetustissimus literis Longobardicis scriptus in bibliotheca Palatina, non credenti videndi fiet potestas) *Antequam, inquit, discutiendorum testimoniorum, quae absurde Orientales in sua synodo taxaverunt, sylvam ingrediamur, dignum duximus, ut qualiter sancta Romana ecclesia caeteris ecclesiis a Domino praelata est, et a fidelibus consulenda est, sic prosequamur: praesertim cum non ab aliis scripturis, nisi ab his, quas illa inter canonicas recepit, testimonia sint sumenda. [...]*». Il testo citato, che continua fino a pagina 115 dell'opera di Steuco, corrisponde interamente al sesto capitolo del primo libro dell'*Opus*, cf. OC, I, 6, pp. 132-137. Il codice da cui l'autore trae il lungo estratto non può essere né il *Vaticanus* (a meno che esso non sia pervenuto a Roma a più riprese nel corso del tempo!) né il ms. Arsenal 663, ma solo il volume indicato nell'inventario di Fabio Vigili: questa ipotesi è pacificamente accettata da Freeman. Tuttavia per la studiosa statunitense il manoscritto perduto è da intendersi come copia tarda del *Vaticanus* in quanto Steuco parla di *litterae Longobardicae*, ovvero di

A questo punto è possibile ritornare a quanto scritto nell'*Opusculum*, e chiedersi se effettivamente sia possibile credere alla testimonianza dell'arcivescovo di Reims. La risposta dovrebbe senz'altro essere, per ora, negativa: non abbiamo, e probabilmente non potremmo avere mai, alcuna prova che ci garantisca la veridicità delle sue parole. La ricostruzione degli eventi fornita da Incmaro vale quanto quella fornita da Ann Freeman, e probabilmente anche meno, poiché l'autore del secolo IX non ha potuto valutare le centinaia di risorse immediatamente accessibili all'autrice del secolo XX. Allo stesso tempo il prezioso lavoro della studiosa, che pure ha avuto il merito di concentrare e rendere agevolmente fruibili le suddette risorse, andrebbe valutato e utilizzato solo recuperandone le informazioni e le affermazioni la cui veridicità sia inconfutabile. Le principali prove della paternità di Teodolfo di Orléans, in quanto vincolate al solo *Vaticanus*, non rientrano tra tali affermazioni, così come nessuna prova a noi nota può favorire esclusivamente Alcuino o addirittura Angilberto⁴⁹.

scrittura beneventana, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 108. Curiosamente, Freeman presenta questo dettaglio come probante ma omette il luogo di provenienza del codice indicato da Steuco: la *bibliotheca Palatina*. Solo nell'articolo del 1985 c'è un accenno a questo dettaglio, senza indicazione della fonte, cf. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy...*, cit., p. 97: «It could not have come from Charlemagne's court scriptorium, and was presumably a later manuscript». In una ipotetica ricostruzione alternativa dei fatti basata sulle stesse fonti, se il manoscritto perduto del Vaticano fosse la copia ufficiale di cui parla Incmaro, l'estratto di Steuco sarebbe tutto ciò che ci resta della forma compiuta dei *Libri Carolini*. Ann Freeman non prende mai in seria considerazione questa possibilità, utilizzando l'estratto del *Contra Laurentium Vallam* solo per segnalarne le varianti rispetto al *Vaticanus* nel capitolo I, 6 della sua edizione. Sulla questione si è espresso anche Engelbert, cf. *supra*, nota 42. Sull'opera di Steuco, cf. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., pp. 149-151.

49 A partire dall'edizione Bastgen dei *Libri Carolini*, il principale sostenitore della paternità esclusiva di Alcuino è stato Luitpold Wallach: già negli anni cinquanta del novecento, lo stesso periodo in cui Freeman licenziava il suo primo lavoro, lo studioso propendeva per l'ipotesi di Alcuino come *editor* del testo, cf. L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne: studies in Carolingian history and literature*, Ithaca 1959, p. 4 e p. 224: «New evidence reveals that Alcuin was the editor of Charlemagne's *Libri Carolini*, [...] the manifesto of the Frankish church against image worship, which contains in Bk. II. 30, a treatise on the *artes liberales* with special emphasis on the *schemata* and *tropi* and their significance for the study of the Vulgate». In realtà questo studio non apportava alcuna prova significativa che potesse stabilire con certezza la paternità alcuiniana, tuttavia Wallach ha radicalizzato le sue posizioni nell'opera successiva, cf. *supra*, nota 39. Ann Freeman, sulla base anche di alcune critiche di Wallach, è stata costretta ad ammettere un intervento di Alcuino almeno nel libro IV dell'*Opus*, cf. FREEMAN, *Additions and corrections to the Libri Carolini...*, cit., pp. 8-17, e soprattutto cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 10-11: «The fourth and last book had thus been begun, but non completed, when Alcuin came again upon the scene; his influence probably accounts in a large part for the content of the final chapter»; cf. *ibid.*, pp. 68-70. Questa concessione parte dall'assunto che Alcuino, lontano dal continente almeno fino al 793, abbia potuto intervenire sull'*Opus* quando questo si trovava già in uno stato estremamente avanzato di composizione: il vero e unico autore per la studiosa resta infatti Teodolfo, cf. *ibid.*, p. 23: «This edition now presents the evidence that the *Opus Caroli* does indeed have a single author, who cannot have been Alcuin». Sulla stessa posizione si è situato

3. Le evidenze esterne al ms. Vat. lat. 7207 per l'attribuzione dei *Libri Carolini* a Teodulfo

Messe da parte le congetture di ordine paleografico e codicologico, i tentativi di trovare affinità tra il contenuto speculativo dei *Libri Carolini* e quello delle opere di Teodulfo sono stati, da parte della studiosa statunitense, di scarsa rilevanza o semplicemente forzati⁵⁰. In un fortunato saggio pubblicato nel 1975, Elisabeth Dahlhaus-Berg ha apportato ulteriori prove a sostegno della paternità del vescovo, operando un confronto tipologico tra i *Libri Carolini* e i due maggiori contributi teologici di Teodulfo: il *De ordine baptismi* e il materiale collazionato al fine di

Donald Bullough, il quale però ha individuato l'intervento di Alcuino anche in altre sezioni dell'*Opus*, come la IV, 23, cf. D. A. BULLOUGH, *Alcuin and the Kingdom of Heaven*, in Id., *Carolingian Renewal – Sources and heritage*, Manchester 1991, [161-240], pp. 181-186, in particolare p. 184: «Although all the force of *auctoritas* is therefore against me, I still believe that the answer to the question whether Alcuin may have made some small contribution to a text that was essentially Theodulf's is 'yes'». Successivamente lo stesso Bullough è tornato sui suoi passi, concordando con Freeman nel vedere il capitolo IV, 28 dell'*Opus* come l'unico possibile contributo di Alcuino, cf. Id., *Alcuin: Achievement and Reputation*, Leiden 2004, p. 404: «Alcuin's one likely contribution is the synodal theory expounded in the brief final chapter (IV 28), although even that must be regarded as linguistically Theodulf's». Il reale motivo per cui l'ipotesi di Alcuino come unico *ghostwriter* di Carlo è da scartare sta nel tono generale dell'opera, troppo livoroso e violento per poter appartenere alla pacatezza tipica del maestro di York, cf. K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1994, tr. it. in Id., *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino 2002, p. 26: «Il testo rivela un'acuta e spesso velenosa vena polemica, che fu sostanzialmente estranea ad Alcuino». Per una storia della ricerca sulla paternità di Alcuino e/o Teodulfo precedente l'edizione Bastgen, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 17-21. La teoria della paternità di Angilberto, che non ha avuto seguito nella letteratura successiva, fu postulata alla fine del secolo XIX, cf. A. JUNDT, *Les livres Carolins*, in *La Grande Encyclopédie*, ed. F.C. DREYFUS e A. BERTHELOT, vol. 9, Paris 1890, p. 497: «Alcuin, alors en Angleterre, rédigea au nom des évêques anglo-saxons, contre la doctrine des Grecs, son *Epistola ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmata*, qui est perdue; un des théologiens francs, probablement l'abbé Angilbert, disciple d'Alcuin, composa, vers l'an 790, les livres Carolins, en s'inspirant de l'*Epistola* de celui-ci, ce qui expliquerait les ressemblances que l'on a constatées entre leur texte et des passages d'Alcuin, sans qu'il soit nécessaire de les attribuer à Alcuin même (encore moins à Charlemagne), comme on l'a fait».

50 Il maggior contributo in questo senso è presente nel suo primo lavoro, cf. FREEMAN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, cit., pp. 688-703. In queste pagine viene prima analizzata una citazione dal Cantico dei Cantici riportata nel *De ordine baptismi*, l'unica opera in prosa di Teodulfo; tale citazione proverrebbe non dalla *Vulgata* ma da formule liturgiche di origine mozarabica, cosa che sembra accadere anche per almeno ventuno citazioni tratte dai Salmi presenti nei *Libri Carolini*, cf. EAD., *Theodulf of Orléans and the Psalm citations of the Libri Carolini*, in «Revue Bénédictine», 97 (1987), [195-224], p. 214. Ma anche Alcuino sembra conoscere e utilizzare la liturgia proveniente dalla marca ispanica, cf. G. MANZ, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert*, Beuron 1941 (Texte und Arbeiten, 1), pp. 36-42. In seguito sono individuate dal *Libellus de processione Spiritus sancti*, composto nel contesto del concilio di Aquisgrana dell'809, cinque *testimonia* presenti allo stesso titolo anche nel capitolo III, 3 dell'*Opus*; tuttavia il *Libellus* assemblato da Teodulfo contiene estratti dal *De Trinitate* agostiniano e da opere di Fulgenzio che, seppur altamente pertinenti al

predisporre la sua versione del testo biblico. Il metodo esegetico di matrice isidoriana applicato nei testi in questione sembrerebbe identico, inoltre la costante supremazia del *verbum* espressa nel poema *Versus in fronte Bibliorum* avrebbe i suoi evidenti paralleli nell'*Opus*⁵¹. Isidoro è effettivamente la presenza più pervasiva all'interno dei *Libri Carolini*: anche se non viene mai esplicitamente nominato, le sue opere costituiscono la primaria fonte patristica del testo. La *defloratio* dalle *Etymologiae* è costante nel corso dei quattro libri dell'opera, ma questa dipendenza dal vescovo di Siviglia non va intesa come un'esclusiva condivisa con il solo Teodulfo: Isidoro è notoriamente il riferimento principale per tutti gli autori della prima generazione carolingia. A partire dalla metà del secolo VII, e per molti secoli a seguire, l'enciclopedia isidoriana è stata infatti la più ricca e concentrata fonte di erudizione disponibile in Occidente, e la sua influenza è riscontrabile in moltissimi testi a carattere teologico-speculativo redatti sotto Carlo Magno. Per esempio nelle opere di Alcuino dedicate al *trivium*, e principalmente nel *De Dialectica*, le *Etymologiae* non sono utilizzate in maniera episodica, ma costituiscono la base silenziosa sulla

discorso dell'*Opus*, sono in esso assenti. Infine nel *carmen Ad Iudices*, il vescovo di Orléans menziona un vaso d'argento con dei fregi ornamentali a carattere mitologico: questo genere di artefatti è menzionato anche nei *Libri Carolini*. Il vero problema è che si tratta di opere scritte da Teodulfo nei primi anni del secolo IX, quindi almeno dieci anni dopo la redazione dell'*Opus*; inoltre non c'è nessuna occorrenza, in tutta la produzione letteraria del vescovo visigoto, identica o semplicemente simile a quanto riportato nelle centinaia di pagine del testo, con la trascurabile eccezione di una correzione del *Vaticanus* che richiamerebbe la chiosa del *carmen De libris quos legere solebam*, cf. FREEMAN, *Additions and corrections...*, cit., p. 7. Per quanto riguarda il contenuto speculativo di Teodulfo in materia di immagini, la studiosa si è vagamente espressa in un solo contributo, cf. EAD., *Scripture and images in the Libri Carolini*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, XLI Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1993), 2 voll., Spoleto 1994 (Settimane della Fondazione CISAM, 41), I, [163-195]. In tale intervento, Ann Freeman afferma che il *Contra Symmachum* di Prudenzio, autore conosciuto e citato da Teodulfo nei poemi *De libris quos legere solebam* e *Ad Carolum Regem*, contiene un passo che può essere visto come il prototipo dell'argomentazione dei *Libri Carolini*, cf. *ibid.*, p. 177: «There is a passage in his *Contra Symmachum* that can be seen as a prototype and model for the tone and much of the argument of the *Libri Carolini*». Tuttavia nell'*Opus* non c'è alcuna traccia esplicita del brano in questione, ma solo alcuni non meglio identificati «echoes», cf. *ibid.*, p. 179.

51 Cf. E. DAHLHAUS-BERG, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln-Wien 1975, pp. 169-220. Il titolo del saggio è tratto dai *Libri Carolini*, cf. OC II, 27, p. 295, 2. Secondo l'autrice la frase trarrebbe origine dal *Contra Arianos* I, 11 di Vigilio di Tapso; per Wallach si tratta invece di una tipica antimetabole (*commutatio*), figura retorica frequente nei *Libri Carolini* e nelle opere di Alcuino, cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 246. *Versus in fronte Bibliorum* è il titolo dato al *carmen* che introduce i criteri di redazione della bibbia di Teodulfo, cf. THEODULFUS AURELIANENSIS, *Carmina liber II*, 1, PL 105, 299D-307A; nell'edizione critica la «Praefatio Aureis litteris praefixa Bibliis Theodulfi» è assente, e il *carmen* ha un titolo diverso, cf. Id., *Carmina*, 41, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 1, *Poetae Latini aevi Carolini (I)*, Berlin 1881, [437-568], pp. 532-540. La poesia sarebbe ispirata al *Versus in Bibliotheca* di Isidoro, cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Versus*, ed. J.M. SÁNCHEZ MARTÍN, Turnhout 2000 (CCSL, 113A).

quale il maestro di York ha intessuto, in forma dialogica, le sue argomentazioni. I testi di Isidoro, così come le opere di Agostino e Cassiodoro, facevano parte del patrimonio culturale condiviso dagli intellettuali carolingi: per questo motivo stabilire una sola mente dietro i *Libri Carolini* a partire dall'eventuale conoscenza e dall'influenza del vescovo di Siviglia comporterebbe dei problemi di non facile soluzione.

Quattro anni dopo il lavoro di Dahlhaus-Berg, Paul Meyvaert ha aggiunto ulteriori elementi a riprova della paternità esclusiva di Teodulfo; di questi, solo uno sembra costituire realmente un nuovo spunto di riflessione: il termine mediante il quale il vescovo di Orléans preferisce indicare la Bibbia, intesa come raccolta dei testi canonici, corrisponde a quello presente nei *Libri Carolini* («bibliotheca»), mentre differisce da quello scelto da Alcuino nella prefazione alla sua versione del testo sacro («pandectes»)⁵². Questa acuta osservazione ha però senso solo se si assume, come fanno sia Freeman che Wallach di comune accordo, un solo autore dietro la redazione della quasi totalità dell'*Opus*; nella prospettiva di un lavoro d'*equipe* i motivi della scelta del termine andrebbero ricercati nella frequenza d'uso corrente di esso entro i confini del regno franco (o nella stessa Roma, verso cui il libro era diretto): in questo modo si riconoscerebbe senza sforzo l'assoluta irrilevanza di *pandectes*. Nello stesso testo Meyvaert ritorna poi, ponendolo come evidenza definitiva, su un tema caro alla studiosa statunitense: l'esistenza di una rappresentazione pittorica a carattere sacro ascrivibile proprio a Teodulfo. Nella ricerca di evidenze esterne al *Vaticanus*, infatti, Freeman ha mostrato un interesse particolare per il mosaico absidale dell'oratorio di Germigny-des-Prés, fondato dal vescovo di Orléans; in effetti l'opera, che per alcuni autori potrebbe essere addirittura di ispirazione bizantina, presenta una particolarità di non poco conto:

È l'unico caso noto in cui l'immagine del Dio antropomorfo sia stata rimpiazzata da una rappresentazione aniconica, nella fattispecie quella dell'arca dell'alleanza⁵³.

Questo dettaglio qualifica una scelta stilistica che avrebbe alla base una precisa motivazione

52 Cf. MEYVAERT, *The Authorship of the Libri Carolini...*, cit., pp. 40-50, in particolare pp. 42-43. Effettivamente Alcuino esprime in maniera esplicita la sua preferenza per il termine *Pandect*, il cui primo utilizzo in Cassiodoro si ritrova anche in Beda, sul termine *Bibliotheca* presente nei *Libri* (OC I, 13, p. 165, 15), cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Carmina*, 65, ed. E. DÜMLER, cit., [160-354], p. 283, 1-4: «Nomine pandecten proprio vocitare memento / hoc corpus sacrum, lector, in ore tuo. / Quod nunc á multis constat bibliotheca dicta / nomine non proprio, ut lingua Pelasga docet». Invece per Teodulfo il termine esatto è proprio *Bibliotheca*, cf. THEODULFUS AURELIANENSIS, *Carmina*, 42, *ibid.*, p. 540, 1-2: «Qui sim nosse volens, scito, Bibliotheca dicor, / et veteris legis ius veho sive novae».

53 P. SKUBISZEWSKI, *L'arte europea dal VI al IX secolo*, Torino 1995, p. 222. Sui motivi orientali rilevabili nel mosaico, cf. O. DEMUS, *L'arte bizantina e l'Occidente*, Torino 2008, p. 59, trad. it. da ID., *Byzantine Art and the West*, New York 1970 (The Wrightsman Lectures, 3).

ideologica non lontana dalle concezioni espresse nei *Libri Carolini* in materia di fruizione delle immagini sacre⁵⁴. A ogni modo un soggetto così particolare, commissionato quasi certamente da Teodulfo nella prima decade del secolo IX, non fa che confermare una spiccata sensibilità nei confronti delle tematiche artistiche, già notata da Julius von Schlosser agli albori del secolo XX, espressa dal vescovo di Orléans anche in alcuni dei suoi componimenti poetici⁵⁵. E forse nessun intellettuale della prima generazione carolingia avrebbe potuto vantare una simile sensibilità: solo per questo motivo è giusto ritenere che Teodulfo sia stato, se non direttamente coinvolto, quantomeno al corrente del dibattito che ha accompagnato – e presumibilmente seguito – la realizzazione dei *Libri Carolini*. Ma sulla base di tali valutazioni, e in mancanza di palesi e non episodici riscontri tra l'opera letteraria del poeta visigoto e il grosso volume firmato da Carlo, è ancora un azzardo arrivare a considerare Teodulfo come *ghostwriter* esclusivo del re. Il giudizio sul ruolo delle opere d'arte, nel culto come nella decorazione, costituisce solo una parte delle argomentazioni antibizantine: molte di esse infatti si basano su confutazioni dialettiche di matrice tipicamente alcuiniana; inoltre, come vedremo a breve, la posizione manifestata da Teodulfo in almeno uno dei suoi *carmina* nei confronti delle opere d'arte a tema mitologico – dunque pagano – sembra nettamente opposta a quella riscontrabile nei *Libri Carolini*.

Nella sua recensione all'edizione Freeman dell'*Opus*, Pierre Riché indica il lavoro di un giovane ricercatore rumeno, Dragoş Maghioroş, come supporto alla tesi della paternità di Teodulfo dal punto di vista del contenuto speculativo⁵⁶. Tuttavia lo studio di Maghioroş, pur ricco di spunti e

54 L'ultimo articolo di Ann Freeman, redatto a quattro mani con il marito, è dedicato esclusivamente al mosaico di Germigny-des-Prés e al suo rapporto con i *Libri Carolini*, cf. A. FREEMAN e P. MEYVAERT, *The meaning of Theodulf's apse mosaic at Germigny-des-Prés*, in «Gesta», 40.2 (2001), pp. 125-139. Per Jean Wirth il mosaico commissionato da Teodulfo non confermerebbe un legame diretto con i *Libri Carolini*, giacché in essi non vi è un esplicito divieto alla rappresentazione della divinità, cf. J. WIRTH, *Il culto delle immagini*, in *Arti e storia nel medioevo III. Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, a c. di E. CASTELNUOVO e G. SERGI, Torino 2004, [3-47], p. 11: «Le opere commissionate da Teodulfo, quali l'abside di Germigny-des-Prés e l'*Evangelario*, si caratterizzano per l'assenza dell'immagine di Dio, la cui legittimità non viene messa in causa dai *Libri*». Secondo altri autori il tema della rappresentabilità di Dio non vi è mai realmente posto, cf. M. BÜCHEL, *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose*, Mainz 2003, pp. 152-156.

55 Nella sua raccolta di fonti relative al tema dell'arte classica nella letteratura della prima generazione carolingia, von Schlosser seleziona solo estratti dai *Libri Carolini* e dai *carmina* di Teodulfo, cf. J. SCHLOSSER MAGNINO, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, in *Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit, NF, Bd. 4*, Wien 1892, pp. 424-427; inoltre cf. ID., *Die Kunstliteratur*, Wien 1924, trad. it. in ID., *La letteratura artistica*, Firenze 1996, p. 40: «Nella sua sensibilità formale per l'opera d'arte il vescovo Teodulfo di Orléans si stacca da tutti gli altri, ultimo epigono della cultura antica in età carolingia». Un testo più recente ed esaustivo sull'argomento è però compromesso dall'assunto che i *Libri Carolini* rappresentino la prima prova letteraria di Teodulfo, cf. NEES, *A tainted mantle*, cit., pp. 21-145 e *passim*.

56 Cf. P. RICHÉ, rec. di *Opus Caroli regis contra synodum*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 95.1

intuizioni originali, è viziato in partenza dall'assoluta certezza che i *Libri Carolini* siano stati realizzati dal futuro vescovo: il discorso sulle arti liberali presente al capitolo II, 30 dell'*Opus*, che di per se è edificato quasi integralmente sull'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro e su continue parafrasi dalle *Etymologiae* di Isidoro, non può essere messo in relazione esclusiva – come invece viene fatto – con il *carmen* di Teodulfo sull'albero delle *artes*, peraltro posteriore e basato sull'opera di Marziano Capella⁵⁷. Degli intellettuali carolingi è stato infatti Alcuino il primo a scrivere sulle *artes*, impostandovi l'intero sistema filosofico e pedagogico della corte di Carlo e dei suoi successori⁵⁸. Per il ricercatore rumeno Teodulfo avrebbe inoltre introdotto in Occidente, con i

(2000), [211-212], p. 212: «Les rapports constatés entre l'œuvre du wisigoth et les *Libri* sont évidents. Dernièrement, en 1998 à Budapest, un jeune chercheur, Drago Maghioros, a soutenu une thèse qui renforce encore cette paternité».

57 Cf. D. MAGHIOROS, *Carolingian word against Byzantine image: the seven liberal arts, eloquence, Tellus, and the Libri Carolini*, Tesi di Master in Studi Medievali discussa presso la Central European University, Budapest 1998, pp. 5-6 e 30-38 (si ringrazia il Dr. Balázs Nagy del Dipartimento di Studi Medievali della CEU di Budapest per aver messo a disposizione il testo). Il punto di vista di Maghioros parte dall'assunto che tre componimenti di Teodulfo (il *De libris quos legere solebam*, il *De septem liberalibus artibus in quadam picura depictis* e il *Alia pictura, in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa*) siano legati tra loro e consequenziali, cf. *ibid.*, pp. 48-49; per il testo dei *carmina*, cf. THEODULFUS AURELIANENSIS, *Carmina*, 45-47, ed. E. DÜMLER, cit., pp. 543-548. L'ultimo dei tre poemetti presenterebbe un'evoluzione di quanto detto negli altri due (e nei *Libri Carolini*): se nel *De septem liberalibus artibus* il buon uso delle *artes* fornisce cibo spirituale, conformemente a quanto detto nei *Libri Carolini* II, 30, nel *Alia pictura* sono proprio le immagini a poter essere utilizzate per lo stesso scopo, cf. *ibid.*, p. 548, 43-44: «Scilicet ut dapibus pascantur corpora latis, / Inspecta et mentem orbis imago cibet»; cf. MAGHIOROS, *Carolingian word...*, cit., p. 6: «This [il verso di Teodulfo] indeed represents a departure from the arguments expressed in the *Libri Carolini*. The images, which were supposed to represent merely a reminder of things passed or as an ornament, are now allotted a spiritual function». Ma questa spiegazione è buona per chiarire una palese contraddizione nel pensiero di Teodulfo *solo se già è stata data per certa* la sua paternità dell'*Opus*: non può infatti essere utilizzata in alcun modo per rafforzare la tesi di Ann Freeman, come sembra suggerire Riché, cf. *supra*, nota 56.

58 La questione è praticamente autoevidente, e la letteratura sull'argomento è sterminata. Tuttavia per Maghioros un celebre passo dal capitolo II, 30 dei *Libri Carolini*, parafrasato dal capitolo XV della *Praefatio* del commento ai Salmi di Cassiodoro, sarebbe molto oltre le concezioni alcuiniane, cf. OC II, 30, p. 316, 8-13: «Sic enim in *profunditate divinarum Scripturarum* liberales artes ab studiosis quibusque cernuntur, sicut *vina in vitibus, segetes in seminibus, frondes in radicibus, fructus in ramis arborumque* magnitudines *sensu contemplantur in nucleis*»; cf. MAGHIOROS, *Carolingian word...*, cit., p. 36: «Alcuin's point of view which regarded the arts as steps towards the understanding of the Scripture (or as the pillars of the temple of Wisdom), is surpassed here». Eppure è proprio di Alcuino la concezione, di matrice agostiniana, che vede nei filosofi gli 'scopritori' delle *artes*: il verbo specifico *invenire* è infatti presente – relativamente al tema delle arti liberali – sia nelle lettere del maestro di York che nello stesso capitolo dei *Libri Carolini*. Cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistola ad Carolum regem - a. D. 798*, ed. E. DÜMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, [1-494], 148, p. 239, 18-21: «Philosophi non fuerunt conditores harum artium, sed *inventores*. Nam creator omnium rerum condidit eas in naturis, sicut

Libri Carolini, l'approvazione per tutte quelle immagini – non raffiguranti un soggetto sacro di per se – che possano avere un significato figurativo esoterico a supporto della ricerca filosofica e del raggiungimento della sapienza⁵⁹. Questa ipotesi varrebbe come spiegazione del motivo per cui, in uno dei suoi *carmina*, il vescovo di Orléans avrebbe chiesto di dipingere l'immagine della dea pagana *Tellus*, rappresentazione iconica del concetto di *anima mundi*, sul muro del suo refettorio:

Quest'opera io, il vescovo Teodulfo, disposi affinché fosse fatta
per assolvere come si conviene una duplice funzione,
ovvero che i corpi siano nutriti con ampi banchetti
e che si alimenti la mente con l'immagine visibile del mondo⁶⁰.

voluit; illi vero, qui sapientiores erant in mundo, *inventores* erant harum artium in naturis rerum», e cf. OC II, 30, p. 313, 2-10: «Mundanae sapientiae et saecularis scholae quemquam amor oblectat, accedat ad divinae legis armaria, quae sapientes mundi sicut meritorum celsitudine, ita etiam tempore praecedit, et liberalium studiorum profunditates, quas scit, cognovisse, et quas nescit, *invenisse* se gaudet. Illic *inveniet* et recte loquutionis decorem, ethimologias nominum, schematum varietates, tropicas perplexiones». In tutta l'opera poetica di Teodulfo i termini derivanti da *invenio*, frequentissimi in Alcuino, sono presenti solo tre volte e in contesti estranei al discorso sulle *artes*; sono altresì del tutto assenti nel *carmen* sull'albero delle arti liberali. Solo in un suo capitulare redatto verso la fine del mandato di vescovo, dunque intorno alla seconda decade del sec. IX, è possibile rintracciare l'uso di *invenio* in un contesto in cui le Scritture sono allegoricamente intese come campi coltivati dove è possibile trovare gli strumenti adatti a reprimere i vizi e nutrire le virtù, cf. THEODULFUS AURELIANENSIS, *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, XXI, ed. P. BROMMER, *Erstes Kapitular*, MGH, *Leges*, 6, *Capitula episcoporum*, 1, Hannover 1984, [73-141], p. 117, 1-3: «Cum ergo omnium sanctarum scripturarum paginae instrumentis bonorum operum refertae sint et per sanctarum scripturarum campos possint inveniri arma, quibus vitia comprimantur et virtutes nutriantur, libuit nobis huic nostro capitulari inserere sententiam cujusdam patris de instrumentis bonorum operum». Tuttavia nel testo non c'è alcun esplicito riferimento alle *artes*.

59 Cf. MAGHIOROS, *Carolingian word...*, cit., pp. 41-42: «Ironically, as it may seem, there is a passage in the LC [II, 9] in which the use of images is praised and accepted... [For Theodulf] images can be accepted if they have a figurative meaning. If the icons are only painted figures, 'mysteriis et vita carenti', other things may have a secret meaning. In Theodulf's opinion, oxen and lions, as well as other artefacts, are then to be preferred to the icons. The reason for this is that such representations are in fact types leading the mind to hidden mysteries». L'interpretazione di Maghioros è in netto contrasto con quanto scrive Freeman nel suo primo lavoro, cf. FREEMAN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, cit., p. 697: «It follows as a necessary conclusion, cornerstone to the Western stand, that an image can exercise no mystic function». È un concetto simile a quello espresso da Julius von Schlosser nel 1924, cf. SCHLOSSER MAGNINO, *La letteratura artistica*, cit., p. 77: «È vero tuttavia che i *Libri Carolini* ammettono l'arte soltanto come veicolo del dogma, o come puro gioco della fantasia decorativa; e questo si riconnette al concetto generale di quel tempo, che intende l'arte figurativa come una dottrina esoterica di fronte a quelle esoteriche, che hanno per intermediarii la parola e lo scritto».

60 THEODULFUS AURELIANENSIS, *Alia pictura, in qua erat imago terrae in modum orbis comprehensa*, ed. DÜMLLER, cit., p. 548: «Hoc opus ut fieret Theodulfus episcopus egi, / et duplici officio rite vigere dedi. / Scilicet ut dapibus pascantur corpora latis, / inspecta et mentem orbis imago cibet». Per una diversa traduzione, con commento,

Ma tale spiegazione, nata da una congettura basata su presupposti non provati, non può essere utilizzata a sua volta come evidenza della paternità teodulfiana dei *Libri Carolini*; del resto, proprio nell'*Opus* è scritto:

Non è forse vero che è indubbiamente contrario alle divine Scritture, quando dipingono in forma umana la Terra⁶¹?

E proprio su questa paradossale divergenza di valutazione a proposito dell'immagine di *Tellus*, che vede l'*Opus* in netto contrasto rispetto a quanto ne scrive Teodulfo nel suo *carmen*, si basa una puntuale e pungente critica di Peter Dronke alla questione della paternità esclusiva del poeta visigoto⁶². Quanto detto conferma che, anche e soprattutto dal punto di vista dei contenuti, considerare i *Libri Carolini* solo come opera dell'autore indicato da Ann Freeman è, con i dati finora a nostra disposizione, un atto di fiducia nei confronti delle intuizioni della studiosa. E tale fiducia, che nell'attuale letteratura appare quasi all'unanimità incondizionata, rischia di sminuire il reale valore dell'*Opus*; come scrive Jean Wirth,

del *carmen* su *Tellus*, cf. N. A. ALEXANDRENKO, *The poetry of Theodulf of Orleans: a translation and critical study*, Tesi di Dottorato in Filosofia depositata al Department of Classical Language presso la Tulane University, New Orleans 1970, [267-270], p. 270. Sulla presunta identità *Tellus/anima mundi*, cf. MAGHIOROS, *Carolingian word...*, cit., pp. 45-59.

61 OC II, 23, p. 441, 22-25: «Nonne divinis Scripturis eos contraire haud dubium est, cum tellurem in figura humana [...] depingunt?». Maghioros è ovviamente al corrente del paradosso, cf. MAGHIOROS, *Carolingian word...*, cit., p. 51: «On one hand we have Terra, the very symbol of pagan, and thus despicable faith, something which, in Theodulf's own words is the very opposite of the Scriptures and on the other hand we have Theodulf ordering it to be made and ascribing to it a spiritual nourishing quality in which terms he mostly refers to the Bible». Il ricercatore rumeno dedica gli ultimi due paragrafi del suo lavoro, estremamente interessanti, alla giustificazione di questo cambio di rotta di Teodulfo; esso andrebbe inteso come un'evoluzione della prospettiva sapienziale e misterica dell'uso delle immagini che potrebbe avere le sue radici proprio nella riscoperta dell'opera di Marziano Capella, cf. *ibid.*, pp. 58-59: «Thus, there is an ongoing tradition stretching from Capella to Theodulf. [...] But it was not the Christian tradition. While in Rome and Constantinople the icons were venerated as proofs for the reality of the Incarnation, Theodulf treasured a picture of the world and of *Tellus*». È però chiaro che anche questa ricostruzione non può in alcun modo essere utilizzata per risalire alla paternità dei *Libri Carolini*, cosa che peraltro l'autore stesso non sembra intenzionato a fare.

62 Cf. P. DRONKE, *Imagination in the late pagan and early christian world. The first nine centuries A.D.*, Firenze 2003, p. 23, nota 55: «While many persuasive arguments in favour of Theodulf's autorship of the *Libri Carolini* have been adduced, there remains a difficulty that I have not seen resolved. While the *Libri* explicitly condemn the representation of the personified *Tellus* as contrary to Scripture, Theodulf, as Bishop of Orléans, arranged for *Tellus* to be depicted as a *pulchra virago* on his refectory wall. And where the *Libri* similarly condemn the personified depiction of the four seasons [OC p. 442, 10], Theodulf included precisely these in the murals of his country residence at Germigny-des-Prés».

s'è voluta ridurre la portata di questo testo considerandolo l'opera personale di un teologo visigoto, Teodolfo di Orléans, che ne è, invece, unicamente il redattore, in quanto il testo non riflette le sue posizioni personali⁶³.

In presenza di almeno due autori incerti, e in mancanza di un singolo autore certo, occorre porsi piuttosto in una prospettiva diversa da quella della mera polemica *de imaginibus*: i *Libri Carolini* sono stati realizzati per manifestare i giudizi, le intenzioni e le volontà di Carlo Magno e della sua corte, che gli era legata dal vincolo dell'*unanimitas* culturale, in materia di ortodossia e dottrina nel confronto con gli Orientali. Edificata intorno alla figura del re, questa colossale *summa* è un'istantanea di ciò che doveva essere il costituendo pensiero filosofico-speculativo e politico dei carolingi tra il 790 e il 794⁶⁴. Nelle parole di Walter Berschin, essa è stata ideata e disposta come fosse un «manifesto dell'autocoscienza occidentale»⁶⁵. E sarebbe metodologicamente corretto, quindi, riferirsi all'*Opus Caroli Regis contra synodum* come espressione del pensiero dell'intero gruppo di intellettuali di cui si era circondato colui che in quel periodo rappresentava, con il suo nome, tutto il regno Franco⁶⁶. La posizione che vede nei *Libri Carolini* un lavoro d'*equipe*, anche se

63 WIRTH, *Il culto delle immagini*, cit., p. 11.

64 Nel più recente manuale di storia della filosofia medievale pubblicato dalla Cambridge University, John Marenbon identifica nei *Libri Carolini* uno dei primi testi filosofici del medioevo latino, cf. J. MARENBOON, *The emergence of medieval Latin philosophy*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., ed. R. PASNAU, Cambridge 2010, I, [26-38], pp. 26-27: «Philosophizing in medieval Latin Europe began in the eighth century, in the royal court of Charlemagne. [He] was intimately involved in the new interest in philosophy in his court. One of the earliest, in-part philosophical texts was issued as if it were by Charlemagne himself, no less: the *Work of King Charles against the Synod* (known also as the *Libri Carolini*)». Nel suo primo contributo anche Ann Freeman definisce il testo come *summa* del pensiero carolingio: Teodolfo ne sarebbe stato dunque il portavoce ufficiale, cf. FREEMAN, *Theodulf of Orleans...*, cit., p. 665. Sul concetto di *unanimitas*, cf. M. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978.

65 Cf. W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, Napoli 1989, p. 145. Analoghe valutazioni sono riscontrabili in altri autori, cf. W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*, London 1969 (rep. 2010), p. 140: «The *Libri Carolini* [...] are a first-class testimony about the basic ideological and spiritual ingredients permeating the structure and the life of the realms under [Charlemagne's] control».

66 Esistono posizioni metodologiche alternative che pure vanno prese in considerazione, in quanto basate su presupposti argomentativi diversi ma altrettanto validi: al fine di disegnare un quadro della politica culturale di Carlo Magno, la cui principale necessità era la realizzazione di un proprio impero che fosse anche filosoficamente distinguibile da quello d'Oriente, Kurt Flasch individua nei *Libri Carolini* il momento operativo in cui il re dei Franchi tenta tale operazione di differenziazione. A questo titolo lo studioso tedesco accredita l'opera direttamente a Carlo, ritenendo superflua l'identificazione dei suoi *ghostwriters* proprio in considerazione del fatto che essi fossero rimasti volutamente anonimi poiché il testo doveva essere recepito come opera dello stesso re, cf. K. FLASCH,

attualmente minoritaria, non è nuova in letteratura⁶⁷; adottarla significa prestare fede alle parole dello stesso papa Adriano, che nel suo *Responsum* ammette esplicitamente di aver intravisto, dietro l'indubitabile ortodossia di re Carlo, l'influenza nefasta di quei *pravi et infideles homines* che costituivano il gruppo redazionale del *Capitulare*⁶⁸.

Introduzione alla filosofia medievale, cit., pp. 25-27: «All'interno del mondo carolingio il sapere assolveva un'altra funzione, che possiamo documentare con maggiore precisione: serviva a distinguere. [...] Carlo Magno non voleva vincere solo grazie ai soldati, ma anche con delle argomentazioni. Ne sono una prova i cosiddetti *Libri Carolini*, che l'imperatore volle legati al proprio nome e i cui veri autori, proprio per questo, non vennero mai segnalati. [...] Essi attestano [...] che la funzione [della filosofia] era quella di stabilire linee di demarcazione. [...] Con questo testo Carlo Magno (ovvero l'autore ufficiale dello scritto) entrava nella cosiddetta disputa delle immagini».

67 Si vedano in particolare i contributi italiani, cf. C. LEONARDI, *Alcuino e la Scuola Palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, XXVII Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-25 Aprile 1979), 2 voll., Spoleto 1981 (Settimane della Fondazione CISAM, 27), 1, [459-529], pp. 489-490; G. ALBERIGO e A. MELLONI, *La questione politico-religiosa dei Libri Carolini. Oriente e Occidente a confronto sulle icone*, in *La legittimità del culto delle icone. Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana*, Atti del III Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 11-13 Maggio 1987), in «Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica», 15 (1988), [243-264], p. 244; M. CRISTIANI, *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1996², p. 24; G. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, in *Storia della teologia nel Medioevo, I - I principi*, a c. di G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato 1996, p. 134; F. D'AGOSTINI, *Il "De nihilo et tenebris" e la nascita filosofica dell'Europa*, in ID., *Fredegiso di Tours. Il nulla e le tenebre*, Genova 1998, [7-134], p. 72; A. BISOGNO, *Il metodo carolingio – Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3), p. 69.

68 Cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum Hadriani papae...*, XXV, ed. HAMPE, cit., p. 57, 24-28: «De vero vestra [di Carlo] praerectissima a Deo protecta excellentia orthodoxe fidei stabilitate roborata freti existimus, quia radix eius firmissima a pravis et infidelibus hominum [sic] umquam concutitur vel movetur, sed in ea, qua cepit, recte fidei traditionis doctrine spiritalis matris suae sanctae catholice et apostolice Romane ecclesie tenere et amplectere incunctanter usque in saeculum saeculi sine reprehensione manente credimus».

CAPITOLO II

OPUS DE IMAGINIBUS VS. OPUS CONTRA SYNODUM:

ALLA RICERCA DI UNA CORRETTA PROSPETTIVA

In un articolo del 2002 Paul Meyvaert ritorna sulla ricostruzione storica elaborata da Ann Freeman per evidenziare come l'*Opus Caroli regis contra synodum* non fosse stato approvato per la pubblicazione, ovvero come intenzionalmente il testo non fosse stato reso pubblico¹. L'argomentazione a sostegno di questa tesi si basa su un dettaglio, desunto da alcuni esempi tratti da opere del periodo compreso tra i secoli v e xi, che può essere riassunto come segue: nelle pratiche redazionali altomedievali un testo avrebbe dovuto essere contrassegnato dalla esplicita volontà dell'autore a farlo *transcribere* affinché ne venisse disposta la ricopiatura; solo con tale marcatura avrebbe potuto quindi circolare negli *scriptoria* ed essere fruibile². Per Meyvaert, Carlo Magno non diede mai l'assenso a contrassegnare in questo modo la sua opera: ne sarebbe una prova lampante l'esistenza stessa del ms. Vat. lat. 7207, copia di lavoro che in presenza di una versione ufficiale dell'*Opus* avrebbe dovuto essere scartata. Utilizzato ancora una volta come testimone decisivo, il *Vaticanus* confermerebbe – per mezzo della sua sola «physical condition» – la decisione, presa dal re, di non impartire l'ordine *ad transcribendum*³. Tuttavia Meyvaert, che pure utilizza l'episodio di Incmaro a sostegno della sua tesi, non menziona mai il manoscritto perduto del Vaticano descritto da Fabio Vigili, e non fa alcun riferimento al ritrovamento di una pagina superstite appartenuta a un ulteriore codice contenente una versione di lusso dei *Libri Carolini*⁴. Con l'inclusione di queste copie, i manoscritti accertati passano da due (il *Vaticanus* e l'*Arsenal 663*) ad almeno quattro, e tutti

1 Cf. P. MEYVAERT, *Medieval Notions of Publication: The "Unpublished" Opus Caroli regis contra synodum and the Council of Frankfort (794)*, in «Journal of Medieval Latin», 12 (2002), pp. 78-89.

2 Cf. *ibid.*, p. 81: «We can safely conclude that a work went into general circulation when the author signalled, whether explicitly or tacitly, that what he had written was available *ad transcribendum*».

3 Cf. *ibid.*, pp. 82-83: «Charlemagne [...] never gave an order for the original working manuscript to be handed over to a scribe *ad transcribendum*, although he did indeed give such an order in another instance [...]. We have, however, overwhelming evidence to prove that Charlemagne never gave this order, namely the physical condition of Vat. lat. 7207 itself. [...] Once the first fair copy of the revised and corrected text became the new *authenticum*, the uncouth exemplar, Vat. lat 7207, would have been discarded».

4 La scoperta di questa pagina (contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12125, f. 157) è merito di Bernard Bischoff. Secondo lo studioso, originariamente essa apparteneva a un manoscritto della metà del secolo ix proveniente dallo *scriptorium* di Corbie, cf. FREEMAN, *Further studies in the Libri Carolini – II...*, cit., p. 219. Anche per Ann Freeman il foglio testimonia l'appartenenza a un codice di lusso, cf. EAD., *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 106-107. Il *recto* e il *verso* della pagina sono riprodotte nell'introduzione all'edizione critica, cf. EAD., *Einleitung*, in *Opus Caroli Regis contra synodum*, ed. FREEMAN, cit., figg. 14-15.

realizzati presumibilmente non oltre la metà del secolo IX: alla luce di ciò è particolarmente arduo sostenere qualsiasi argomentazione a favore dell'impubblicabilità dell'*Opus* che sia diversa dalla singolare assenza di riferimenti a esso in altre opere del periodo – con l'ovvia eccezione di Incmaro⁵. Inoltre, prima della stampa dell'*editio princeps*, i tre autori che citano interi estratti dai *Libri Carolini* sembrano farlo avendo a disposizione tre manoscritti diversi. Ricapitolando le ipotesi più probabili, infatti, Incmaro trae il capitolo IV, 28 dal *Vaticanus*, Agostino Steuco prende il capitolo I, 6 dalla copia perduta del Vaticano (la stessa di Vigili) e Calvino cita direttamente dall'Arsenal 663⁶. Come si è visto, Incmaro qualifica la propria fonte con dovizia di dettagli; stessa cosa fa Steuco descrivendo il testo come «liber vetustissimus literis Longobardicis scriptus in bibliotheca Palatina» nel suo *Contra Laurentium Vallam*⁷. Per Calvino lo stile dell'opera, scritta «sub Carolimagni nomine», è indicativo di una data di composizione quasi contemporanea al secondo concilio niceno⁸. I tre autori, così attenti a contestualizzare storicamente l'*Opus*,

5 Va da sé che l'assenza di citazioni dirette non è da interpretare immediatamente come mancata diffusione o scarsa influenza del testo, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 11: «La fréquence des citations tirées des traités dits influents, que les historiens traquent dans les textes postérieurs, n'est pas le seul moyen de déterminer le poids d'une œuvre dans la postériorité».

6 Su Steuco, cf. *supra*, cap. 1, nota 48. La copia perduta del Vaticano è probabilmente la stessa cui si riferiscono anche Giovanni Fabri nel suo *Malleus in haeresim Lutheranam*, pubblicato nel 1524, e Girolamo Aleandro, bibliotecario del Vaticano dal 1519, in un suo taccuino (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3962, f. 262), cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 108-111. Su Aleandro Freeman aggiunge un dettaglio molto interessante: verosimilmente egli considerava i *Libri Carolini* come opera di Alcuino, come si evince da un dispaccio inviato nel 1537 da Giovanni Morone, all'epoca nunzio alla corte di Ferdinando I, ad Ambrogio Ricalcati, segretario di papa Paolo III, cf. IOANNES HIERONYMUS MORONUS, *Nunziatura 29 Giugno 1537*, in *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, I, *Abteilung: 1533-1559*, 2, *Nuntiatur des Morone 1536-1538*, ed. W. FRIEDENSBURG, Gotha 1892 (rep. 1968), p. 185: «Ho inteso nella libreria de la quale monsignor di Brindici [Aleandro] ha cura, essere alcuni libri d'uno chiamato Albino, quale fu maestro di Carlomagno, contra Iconoclastas». Sulla citazione di Calvino va ricordato che essa compare nell'*Institutio Christianae Religionis* solo a partire dall'edizione del 1550, quindi l'anno successivo alla prima pubblicazione a stampa del *Libri Carolini* (basata sull'Arsenal 663). Tuttavia uno studio recente mostra come il teologo francese abbia sicuramente utilizzato l'*Opus* già nel suo *Acta synodi tridentinae: Cum antidoto* del 1547, dunque due anni prima dell'*editio princeps* di Jean du Tillet: proprio grazie a quest'ultimo Calvino avrebbe avuto accesso al ms. Arsenal 663 già a partire dal 1536, cf. PAYTON, *Calvin and the Libri Carolini*, cit., pp. 474-480.

7 Una breve descrizione dei contenuti del testo è inclusa già nell'indice dell'opera, cf. AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS, *Contra Laurentium Vallam...*, *Index*, cit., *passim*: «Testimonium Caroli Magni ex libro eius de Imaginibus, de maiestate, ac principatu Ecclesiae Romanae, ut consentiat cum decreto Constantini, quod in causis fidei ad hanc fedem fit recurrentum, huic omnes gentes debere sese adiungere».

8 Cf. IOANNES CALVINUS, *Institutio totius christianae religionis*, III, *De lege*, 37, Genève 1550, p. 95: «Extat autem refutatorius liber, sub Carolimagni nomine, quem ex dictione colligere licet eodem fuisse tempore [del secondo sinodo niceno] compositum». Nell'edizione definitiva dell'*Institutio* il passo è al paragrafo I, XI, 14.

dimostrano di essere pienamente al corrente del testo che stanno maneggiando: presumibilmente sono dunque a conoscenza anche del suo intero contenuto speculativo. Sorprende quindi che questi tre testimoni, sulla base di altrettante copie manoscritte e in contesti piuttosto eterogenei, utilizzino i *Libri Carolini* all'interno di opere che trattano principalmente della legittimità della sede apostolica romana ad avere pieni poteri su questioni temporali, canoniche e dottrinali riguardanti l'*universitas* cristiana. Nessuno dei tre testi in questione è infatti dedicato esclusivamente al problema delle immagini sacre.

In opposizione al primato della chiesa di Roma sembrano situarsi i due autori che non citano dalla copia perduta del Vaticano. L'*Opusculum* di Incmaro, nel pieno rispetto dell'autorità papale, rivendica comunque l'autonomia delle sedi metropolitane in materia di giurisdizione sulle sedi suffraganee contro la pretesa di delegare tali questioni direttamente al soglio pontificio. Più lontano dell'arcivescovo di Reims, ma a ben vedere nella stessa direzione, l'*Institutio* di Calvino si spinge addirittura a rifiutare il primato della sede apostolica romana (IV, vi), descrivendo come *effraenata tyrannis* il diritto di giudicare in maniera esclusiva le Scritture così come preteso dalla chiesa di Roma (I, vii, 1), mentre proprio quest'ultima si attribuisce un'autorità che è fuori dal *Verbum* (IV, viii, 13) e quindi stabilita sulla base di un arbitrio decisamente umano.

In direzione totalmente opposta si muove invece il testo di Steuco, un maldestro tentativo di confutare l'opera di Valla al fine di certificare la legittimità del documento che avrebbe concesso al pontefice il potere temporale su Roma e il primato sui cinque patriarcati. Il bibliotecario vaticano rileva dal codice perduto dei *Libri Carolini* l'intero capitolo che decreta la supremazia della chiesa romana su tutte le questioni *pro causis fidei*. A una copia dello stesso manoscritto utilizzato nel *Contra Laurentium Vallam* sembra riferirsi un testo redatto una ventina d'anni prima, il *Malleus in haeresim Lutheranam* di Giovanni Fabri. Esso si situa su posizioni analoghe a quelle di Steuco: è stato infatti definito come

un'opera importante e profonda specialmente sui temi della giustificazione e dell'autorità del papa⁹.

In qualità di vicario generale di Costanza, Fabri attacca apertamente Lutero a ridosso dell'editto di Worms e delle prime rivolte contadine, effetto e sintomo della diffusione della propaganda riformata. Facendo leva sul neonato sentimento nazionale, che proprio negli stessi anni aveva reso *Natio Germanica* quel Sacro Romano Impero che affondava le sue radici nell'incoronazione di Carlo Magno¹⁰, Fabri scrive quanto segue nella titolazione marginale di un paragrafo del suo *Malleus*:

⁹ B. MONDIN, *Storia della teologia, III - Epoca moderna*, Bologna 1996, p. 229.

¹⁰ La denominazione ufficiale *Imperium Romanum Sacrum Nationis Germanicae* fu decretata nel 1512.

Lutero è avverso a Carlo Magno per ciò che riguarda le Scritture¹¹.

Il paragrafo in questione cita infatti i *Libri Carolini*, opera in cui il *doctissimus imperator* in persona scrisse «contra certos haereticos», per dimostrare come fosse stato proprio Carlo a confermare il primato della sede apostolica in materia di fede: a tal fine il re dei Franchi aveva fatto ricorso al passo evangelico (*Mt* 16, 18) in cui Pietro viene indicato da Cristo come fondatore della chiesa universale, al contrario di quanto, settecento anni dopo, avrebbe fatto Lutero¹². Inoltre, mentre quest'ultimo si riferisce al pontefice chiamandolo Satana e Anticristo, nel suo «opus» Carlo non manca mai di rispetto al papa di quel periodo, Adriano¹³. In questo confronto serrato tra l'ortodossia del re e le pretese eterodosse – e al limite dell'eresia – di Lutero, Giovanni Fabri si sta chiaramente rifacendo al capitolo I, 6 dei *Libri Carolini*, lo stesso riportato integralmente da Steuco. Queste due testimonianze dirette del manoscritto perduto del Vaticano, dunque, ricorrono entrambe a un solo capitolo degli oltre cento che plausibilmente componevano il codice: come abbiamo visto, esso rappresenta l'unico passo dell'*Opus* in cui si afferma esclusivamente l'autorità di Roma, senza alcun riferimento alla teologia delle immagini¹⁴. Va segnalato un dettaglio interessante: nel

11 Cf. IOANNES FABRI, *Malleus in haeresim Lutheranam*, VII, III, 6, Colonia 1524, f. 116^v: «Lutherus adversat Carolo magno in scripturis».

12 Cf. *ibid.*: «Sed forte miraris in quibus te Carolo adversari invenerim. Ecce ante septingentos annos contra certos haereticos imperator ille graece et latine doctissimus opus scripsit in quatuor libros partitum, cuius copiam Reverendiss. ac omnium pientiss. dominus Laurentius de Pucciis, tt. sanctorum quatuor Coronatorum cardinalis, ex innata ac mihi perpetuo miranda pietate pro tranquillo reipub. christianae statu ex Vaticana bibliotheca mihi fieri fecit. In eo itaque opere Carolus ille Magnus quoties de Petro sermonis facit, eundem principem vocat apostolorum, aut pastorem ecclesiae. Et quod maiusve quamdoque solidissimam haec petram, super quam Christus fundarit ecclesiam. Et tu Saxonice fidei novus plantator, apertissima evangelii verba negas in Petri personam posse referri».

13 Cf. *ibid.*: «Carolus multis novibus sui saeculi Adrianum Ro. pontificem ac illius fedem venerat, extollit, et laudat. Tu vero secundus Saxonum apostolus pro tua solita modestia sexcenties pontificem Satanam et Antichristum vocas. Gloriabat olim rex ille olim optimus sese ecclesiae Ro. terras ab hostibus recuperasse. Tu vero obsequium te praestitisse deo putas, si non solum patrimonium Petri, sed et omnes olim ecclesiarum dotes in Pharaonis servitutum subieceris».

14 Cf. *supra*, cap. 1, nota 26. Per Ann Freeman il capitolo I, 6 è un'aggiunta che Carlo avrebbe ordinato a Teodolfo in uno stadio successivo alla prima bozza pianificata per la stesura dei *Libri*, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 60-61. Questa ipotesi è sostenuta anche da Kristina Mitalaité, che nella sua ricostruzione ipotetica dello schema originale del trattato considera assente il capitolo, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 456. Anche Thomas Noble sostiene questa tesi, cf. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, cit., p. 173 e p. 186. Il capitolo si avvale della citazione del *Decretum Gelasianum*, che compare anche in altri luoghi dell'*Opus*: se ad esempio si confronta OC I, 6 con OC III, 6, il senso di alcune correzioni presenti in quest'ultimo parrebbe concordare con le norme stabilite dal *Decretum*, cf. WALLACH,

Vaticanus il capitolo in questione (OC I, 6) è il solo che presenti la valutazione «bene omnia» in una nota marginale, successivamente trascritta in notazione tironiana; nella copia a disposizione di Fabri e Steuco avrebbe potuto esservi qualcosa di analogo come contrassegno di un luogo dell'*Opus* considerato fondamentale¹⁵. Inoltre se tale copia corrispondesse a quella descritta da Incmaro, ovvero se essa fosse proprio quella prodotta per essere presentata ufficialmente a Roma e illustrata ad Adriano, sicuramente il capitolo I, 6 vi sarebbe stato posto in particolare evidenza.

È questa una congettura puramente speculativa e non verificabile, eppure alcuni dati a nostra disposizione fanno luce su come l'*Opus*, in area romana e prima della messa all'indice, sia stato valutato positivamente proprio in virtù di quel capitolo. I *Libri Carolini* erano infatti intesi, a Roma, principalmente come un testo «de maiestate ac principatu Ecclesiae Romanae», come scrive Steuco; la questione «de imaginibus» sembra essere stata, se non del tutto irrilevante, assolutamente marginale ai fini della difesa della fede cattolica. Se si confrontano i vari riferimenti all'*Opus* utilizzati a sostegno della causa papale, ci si accorge che sono tutti concentrati nel relativamente breve torno di tempo tra il 1508 e il 1547 (cf. *Schema I*): essi fanno capo esclusivamente al manoscritto – o a eventuali copie dello stesso – conservato in Vaticano prima del 1559. Inoltre è evidente come nessuno degli estensori di tali testimonianze abbia ben compreso la posizione di Carlo nei confronti delle immagini sacre. Degli undici testimoni del codice perduto rilevabili in quasi settanta anni, infatti, cinque fanno esplicito riferimento alla questione delle immagini e solo quattro entrano nel merito di essa, mostrandone però una palese incomprendimento: le interpretazioni dell'opposizione del re dei Franchi al sinodo dei Greci concordano tutte nel vedere Carlo come

Diplomatic studies..., cit., p. 197. Da questo punto di vista, il contenuto dottrinale di I, 6 non sembra poi così estraneo e discordante rispetto al tenore generale dell'*Opus* nella sua forma definitiva. In un pregevole contributo del 1997, Willemien Otten spiega come Teodolfo, qui assunto come unico autore dei *Libri*, faccia ricorso al *Decretum* come canone per autenticare e stabilire la validità delle *auctoritates* da utilizzare nel testo, cf. W. OTTEN, *The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, in *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, ed. I. BACKUS e A. BEVAN, Leiden-New York-Köln 1997, [3-50], pp. 17-24, in particolare p. 19: «The *Decretum Gelasianum* is Theodulf's undisputed criterion in discriminating between acceptable and unacceptable authorities». Ciò è particolarmente evidente in OC IV, 10-11. Questo sarebbe anche il motivo per cui Isidoro e Cassiodoro, i due autori più presenti nell'*Opus*, non vengono mai esplicitamente citati poiché non menzionati nel *Decretum*, cf. *ibid.*, p. 21.

¹⁵ L'apprezzamento espresso con «bene omnia» è la terza nota rilevabile a partire dal primo *folio* del *Vaticanus*, cf. OC I, 6, p. 132, 27 (vedi *infra*); cf. FREEMAN, *Further studies in the Libri Carolini – III*, cit., p. 608. Anche se in teoria le note tironiane sono valutazioni relative alle citazioni scritturistiche, in questo caso specifico – l'unica occorrenza di un *omnia* nelle quasi cento note del *Vaticanus* – sembra che l'anonimo supervisore si stia riferendo all'intero capitolo. Sulle note tironiane dei *Libri Carolini* è interessante il punto di vista di Heinrich Fichtenau, cf. H. FICHTEAU, *L'impero carolingio*, Bari 2000⁴, p. 41 (e nota 28 per bibliografia relativa), tr. it. da ID., *Das karolingische Imperium*, Zürich 1949.

avversario del solo iconoclasmo¹⁶. È vero che, già nella *Praefatio*, l'*Opus* attacca esplicitamente anche il concilio iconoclasta di Hieria, ma come sappiamo il reale obiettivo del re è Nicea: probabilmente l'assenza della distinzione tra iconodulia e iconolatria, così marcata negli atti originali del sinodo niceno grazie all'opposizione *προσκύνησις/λατρεία*¹⁷, ha contribuito a confondere gli esegeti cattolici dei *Libri*. Agli albori del secolo XVI non sarebbe stato facile infatti, come del resto non lo è ancora oggi, venire a capo del motivo per cui i teologi carolingi ignorassero tale distinzione, attribuendo al secondo concilio di Nicea la volontà di ripristinare esclusivamente l'*adoratio* delle immagini. E proprio su questa base è disposto l'impianto teologico volto ad attaccare i bizantini del nuovo corso anticonoclasta (e filoromano) inaugurato dalla *basilissa* Irene: nel testo infatti l'abolizione delle immagini è chiaramente indicata come «levitas», mentre è la loro adorazione – che in realtà l'*horos* di Nicea vietava! – a costituire «culpa»; quindi se l'iconoclastia va considerata semplicemente frutto di «inperitia», l'iconolatria va giudicata come consapevole «nequitia»¹⁸. Sembra che queste considerazioni siano sfuggite totalmente sia a Fabio Vigili che a

16 In ordine cronologico, Fabio Vigili scrive che l'*Opus* contrasta coloro che vietano di adorare le immagini, cf. *supra*, cap. 1, nota 46; allo stesso modo Giovanni Fabri, cf. IOANNES FABRI, *Malleus...*, cit., f. 117': «Indignatione gravissima conmotus et adversus eos, qui in Menphite Aegyptiorum, Nicea Bythiniae, Constantinopoli, ac aliis Orientis urbibus sanctorum tollebant imagines». Probabilmente al testo di Fabri fa riferimento Johann Eck, cf. JOHANNES ECKIUS, *Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos*, Landshut 1525, *passim*: «Carolus magnus quatuor libros scripsit contra volentes tollere imagines». Giovanni Morone consiglia addirittura a Ricalcati di utilizzare i *Libri* come antidoto all'iconoclastia della Riforma, cf. IOANNES HIERONYMUS MORONUS, *Nunziatura 29 Giugno 1537*, ed. W. FRIEDENSBURG, cit., p. 185: «Et quantunque penso che Sua Santità sia molto occupata ne la guerra del Turco, nondimeno considerando che questa destruttione d'imagini si stende in molti lochi de la Germania mi è parso dire a V. S. che sarebbe bene dare opera che quelli libri [OC] venessero in luce avanti il concilio a confondere questo nuovo errore suscitato al presente, qual fu anchora a li tempi del predetto Carlomagno».

17 Ma a ben vedere nell'*horos* di Nicea il culto delle icone è fatto anche e soprattutto di *ασπασμός* (saluto reverenziale praticato con baci), cf. M.-F. AUZÉPY, *L'iconodouile: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?*, in *Nicée II, 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, ed. F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Atti del Colloquio Internazionale su Nicea 2 del Collège de France, (Paris, 2-4 Ottobre 1986), Paris 1987, [157-165], *passim*, tr. it. in ID., *L'iconodulia: difesa dell'immagine o sua devozione?*, in *Teologia politica 4. Eretici*, a c. di G. SOLLA, [101-109], p. 102-104. Sulla specificità della distinzione, che testimonia la scelta di istituzionalizzare una *pratica* quotidiana della venerazione, cf. M. GALLINA, *Ortodossia ed eterodossia*, in *Storia del cristianesimo. II. Il Medioevo*, a c. di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Bari 2001², [109-218], p. 170. Nel suo *Responsum*, Adriano ripristina il valore della distinzione tra *osculum* e *honorabilis salutatio*, da non confondere con la *vera cultura* da riservare a Dio, cf. J.-M. SANSTERRE, *Entre «koïnè méditerranéenne», influences byzantines et particularités locales: le culte des images et ses limites à Rome dans le haut Moyen Âge*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, a c. di G. ARNALDI e G. CAVALLO, Atti della tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH (Montréal, 29 Agosto 1995), Roma 1997, [109-124], p. 109.

18 Cf. OC IV, 4, p. 497, 14-17: «Unde liquido patet maiores eorum, quamquam in abolendis a basilicarum

Giovanni Fabri, così come – evidentemente – agli altri testimoni del manoscritto perduto del Vaticano.

Solo in ambiente riformato i *Libri Carolini* cominciano a essere intesi come opera «de imaginibus»: in questa veste ne parla Calvino, seppure, come abbiamo visto, in un contesto polemico antipapale specularmente a quello antiprotestante di Fabri e Steuco. Il teologo ginevrino mostra di conoscere pienamente la posizione di Carlo nei confronti dell'iconodulia bizantina; egli cita e critica i passi del secondo concilio di Nicea, così come riportati nei *Libri Carolini*, al fine di confutare a sua volta il culto delle immagini sostenuto dalla chiesa di Roma (*Institutio christianae religionis*, I, xi, 1-16). Il riferimento al «liber refutatorius sub Carolimagni nomine» compare nella versione dell'*Institutio* pubblicata nel 1550, l'anno successivo alla diffusione della prima edizione a stampa dell'*Opus* prodotta a Parigi da Jean du Tillet. Da subito, quindi, l'*editio princeps* dei *Libri Carolini* ha garantito al testo una nuova vita in seno al movimento protestante: in tale contesto l'opera è stata infatti recepita come strumento da utilizzare, contro la superstizione idolatrica, a sostegno della sobrietà del culto cristiano riformato¹⁹. L'appropriazione da parte della Riforma di un testo che fino al 1547 (appena tre anni prima della menzione di Calvino) era stato interpretato in ambiente romano come prova a suggello del primato pontificio, causò il suo accantonamento «in camara inter prohibitos libros» già nel 1550²⁰. In seguito fu ufficialmente inserito – anonimo – nell'*Index auctorum et librorum prohibitorum* del 1559. E, presumibilmente, proprio a partire da

ornamentis imaginibus quodammodo fuerint incauti, subversoribus tamen sacratissimi ac reverentissimi illius templi nequaquam sunt coaequandi, quoniam in istis quidem fuit *levitas*, in illis vero *atrocitas*; in istis *inperitia*, in illis *nequitia*; inoltre cf. OC IV, 9, p. 510, 25-35: «Infelix consuetudo, quae mediocritatis recto tramite aspernato fixam tenere regulam nesciens huc illucque semper nutabunda deflectitur, modo inordinate abdicans quod nequaquam est abdicandum, modo infauste adorans quod non est penitus adorandum, modo ultra quam ordo exigit / rem minime deiciendam deicit, modo ultra quam ordo exposcit rem non nimium extollendam extollit et, rebus necessariis omissis, rebus non necessariis instans aut ob imaginum abolitionem aut ob earum adorationem, quod utrumque non convenit, synodos adgregat, quasi christianae religioni aut in habendo aut in non adorando quoddam possint afferre praeiudicium, cui videlicet imagines nihil, si non habentur, derogant, nihil, si habentur, prorogant, cum tamen abdicare quandam incautam *levitatem* afferant, adoratae vero *culpam* iniurant!». Questa differenza di tono nelle valutazioni delle decisioni di Hieria e di Nicea sono state descritte da Patrick Henry, cf. P. HENRY, *Images of the Church in the Second Nicene Council and in the Libri Carolini*, in *Law, Church and Society. Essay in honor of Stephan Kuttner*, ed. K. PENNINGTON e R. SOMERVILLE, Philadelphia 1977, [237-252], p. 250, nota 9.

19 Sul rapporto tra la ricezione della teologia delle immagini esposta nei *Libri Carolini* e la nuova iconoclastia della Riforma, cf. A. UGOLNIK, *The Libri Carolini: Antecedents of Reformation Iconoclasm*, in *Iconoclasm vs. Art and Drama*, ed. A. E. NICHOLS e C. DAVIDSON, Kalamazoo 1989, pp. 1-32, e cf. K. FROELICH, *The Libri Carolini and the Lessons of the Iconoclastic Controversy*, in *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, ed. H. G. ANDERSON, J. F. STAFFORD e J. A. BURGESS, Minneapolis 1992, pp. 193-208.

20 Cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 108.

quell'anno si persero le tracce del manoscritto le cui testimonianze sembrano indicare quell'atteggiamento decisamente positivo che la curia romana aveva mostrato, sino a poco tempo prima, nei confronti dei *Libri Carolini*.

1. La 'tradizione vaticana' come specchio della prima ricezione dei *Libri Carolini*

Senza voler entrare, per ora, nel merito dell'eventuale influenza indiretta del testo, la vita dell'*Opus contra synodum* appare fin qui piuttosto tormentata, difficilmente conciliabile con quella di un lavoro cui è stato posto una sorta di divieto formale alla pubblicazione. Ma il dato davvero rilevante è che un'intera tradizione nella ricezione del testo, spazzata via dalla Controriforma, è legata al manoscritto conservato in Vaticano prima della condanna emessa, sotto Paolo IV, dal Sant'Uffizio²¹. Dopo il 1559, infatti, i *Libri Carolini* vengono pesantemente attaccati dagli autori cattolici: il cambio di rotta nella valutazione dell'opera di Carlo Magno è netto e definitivo²². Avanti tale data, invece, il re dei Franchi era giudicato, grazie al capitolo I, 6 del suo *Opus*, come il vero difensore dell'ortodossia romana. Ci si potrebbe chiedere se questa perduta 'tradizione vaticana' nella ricezione del testo, basata sulla trasmissione di quello che avrebbe potuto essere il codice ufficiale dei *Libri Carolini*, sia utilizzabile al fine di riconoscere le reali intenzioni dietro la redazione e la pubblicazione dell'opera. La legittimità di una simile operazione è ovviamente pregiudicata dall'impossibilità di stabilire con certezza la storia del codice perduto: si potrebbero azzardare molteplici ricostruzioni che devono però restare a livello di congetture²³. A ostacolare

21 Uno dei testimoni di questa copia, Giovanni Morone (cf. *Schema 1* e *supra*, note 6 e 16), apparteneva al circolo dei cosiddetti *Spirituali* vicini al cardinale Reginald Pole. Nominato egli stesso cardinale nel 1542, Morone entrò in diretto contrasto con il cardinale Gian Pietro Carafa, all'epoca già commissario generale dell'Inquisizione Romana, a causa dei suoi tentativi di mediazione con i luterani. Nel 1557, due anni dopo la sua elezione a pontefice col nome di Paolo IV, Carafa fece arrestare Morone per processarlo come eretico. L'inclusione dei *Libri Carolini* nell'Indice dei libri proibiti del 1559 potrebbe essere letta come manifestazione indiretta del contrasto tra Carafa e Morone. Quest'ultimo sopravvisse al papa e fu liberato nel 1560, cf. A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano 2006, pp. 400-402.

22 Per una lista degli autori e delle opere che condannano i *Libri Carolini* nei primi cinquanta anni dalla messa all'indice, cf. *Caroli Magni Capitulare de non adorandis imaginibus*, ed. GOLDAST, cit. pp. 597-598.

23 Tra le varie possibili, una sarebbe particolarmente affascinante: il *Vaticanus* e il manoscritto perduto potrebbero coincidere. L'inventario del 1481 (cf. *Schema 1*) potrebbe indicare l'acquisizione del codice dall'abbazia di Marienfeld (cf. *supra*, cap. 1, nota 45); dopo il 1559 questo non venne distrutto ma semplicemente disperso, per poi essere riacquisito dalla Biblioteca Vaticana nel 1784. Il problema è che l'inventario di Fabio Vigili descrive una copia completa, mentre per Ann Freeman il *Vaticanus* era già danneggiato prima del secolo XIV, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., pp. 99-100. Ma se le analisi codicologiche della studiosa si rivelassero errate, si aprirebbero ancora altri scenari: per esempio, il *Vaticanus* potrebbe essere proprio la copia ufficiale mandata a Roma. Qui, per rispondere a Carlo, l'indagine della curia papale avrebbe prodotto le famose note

l'eventuale tentativo di affidare alla 'tradizione vaticana' il compito di fare luce sulla prima ricezione dell'opera vi sono inoltre due elementi di non poco conto: 1) i circa seicento anni di *blackout* nelle fonti – dal secolo IX al secolo XV non si hanno più notizie dirette dei *Libri Carolini*²⁴; 2) la distorsione interpretativa prodotta dalla storiografia dal secolo XVII in poi. Quest'ultima infatti ha inquadrato il testo quasi esclusivamente nella polemica «de imaginibus»: ciò è deducibile già a partire dalla seconda edizione a stampa dell'*Opus*. Basata integralmente su quella di Jean du Tillet, l'edizione di Melchior Goldast è inserita all'interno di un *dossier* di documenti legati esclusivamente alla questione delle immagini dal secolo V al IX. Il lavoro di Goldast fu pubblicato nel 1608 con il titolo *Imperialia decreta de cultu imaginum*, un volume di ottocento pagine contenente – oltre al *Caroli Magni Capitulare de non adorandis imaginibus* – materiale eterogeneo sul culto delle immagini sacre tratto da editti imperiali e conciliari. Tale raccolta si apre con il divieto di «incidere, scolpire o dipingere il segno di Cristo», disposto nel 427 da Teodosio II e Valentiniano III e successivamente inserito nel *Codex Iustinianus*, e termina con la testimonianza di una *Constitutio de non adorandis imaginibus* falsamente attribuita a Michele III di Bisanzio²⁵.

marginali, poi tironiane. Rimasto per secoli negli archivi, il testo viene riscoperto all'inizio del secolo XVI, nel corso della frenetica ricerca di documenti che attestassero dei precedenti al primato della chiesa romana, per poi sparire nel 1559. Danneggiato dagli avvenimenti turbolenti del periodo, viene ritrovato e riacquisito nel 1784. Quest'ultima ricostruzione potrebbe reggere solo a due condizioni: a) il testo a disposizione di Incmaro non era il *Vaticanus*, ma un suo gemello conservato nello *Scriptorium Palatinum*; b) il *Capitulare adversus synodum* non è mai esistito. Per affrontare una simile ricerca, occorrerebbe in primo luogo mettere in relazione le note marginali con il *Responsum* di Adriano e trovarvi eventuali corrispondenze. Vicino a una simile ricostruzione sembra porsi Emile Amann, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 132-141, in particolare p. 133, nota 70. Volendo osare oltre, il *Vaticanus* – copia ufficiale dei *Libri* – potrebbe essere stato rispedito a Carlo da Adriano, corredato da note e *Responsum*: in questo caso il codice corrisponderebbe proprio alla copia di Incmaro, cf. *infra*, nota 95.

24 Se si escludono la nota di Nicola Cusano e il probabile possesso di una copia segnalato in un catalogo della biblioteca di Corbie, testimoni rispettivamente del manoscritto dell'Arsenal e del codice di Corbie, cf. *Schema I*.

25 Per certi versi il materiale collazionato da Goldast sull'argomento, seppur privo di qualsiasi cognizione della moderna critica testuale, può essere considerato utile ancora oggi: non esiste attualmente quasi nulla di analogo. Del resto l'importanza di Goldast come storico è insindacabile: l'influenza che il concetto di *medium aevum*, attestato per la prima volta nel suo *Paraeneticorum veterum* del 1604, ha avuto nella cultura occidentale è probabilmente superiore a quella di tutte le altre categorie storiografiche. Sulla *Constitutio* del 497, cf. *Codex Iustinianus*, I, viii, 1, ed. P. KRÜGER in *Corpus Iuris Civilis*, II - *Codex Iustinianus*, Berlin 1906⁸, p. 61: «Cum sit nobis cura diligens per omnia superni numinis religionem tueri, signum salvatoris Christi nemini licere vel in solo, vel in silice vel in marmoribus humi positus insculpere, vel pingere, vel quodcunque reperitur, tolli, gravissima poena multando eo, qui contrarium statutis nostris tentaverit, specialiter imperamus». Michele III era figlio di Teodora Armena, l'imperatrice che pose fine al secondo iconoclasmo bizantino con la nomina del patriarca Metodio I (843); egli fu quindi tendenzialmente favorevole al ripristino delle immagini sacre: proprio sotto la sua reggenza riprese il conio dell'icona di Cristo sul dritto delle monete, pratica abbandonata da più di un secolo, cf. H. BELTING, *Il*

Goldast inaugura con quest'opera la consuetudine storiografica di considerare i *Libri Carolini* come singolo tassello in un mosaico fatto di documenti più o meno coevi che trattino «de imaginibus». Confermando tale usanza, l'edizione Migne riprende l'*Opus* e il *Synodus Parisiensis* dal dossier dello storico svizzero aggiungendovi un altro elemento chiave, il *Responsum* di Adriano. Questi tre documenti si trovano indicizzati sotto l'unico titolo di *Libri Carolini* nel secondo volume della *Patrologia Latina* contenente l'*opera omnia* di Carlo Magno. All'*Opus*, che dei tre testi è ovviamente l'unico accreditabile al re dei Franchi, viene dato il nome che ne qualificherà il contenuto per gli anni a venire: *Capitulare de imaginibus*²⁶. Ma si tratta veramente di un capitulare «de imaginibus»? Uno dei grandi meriti di Ann Freeman è stato proprio quello di ripristinare un titolo che corrispondesse davvero al contenuto del libro; difatti la studiosa lo ha tratto dall'intestazione originale presente nel solo ms. Arsenal 663 (cf. *Fig. 1*). Nel *folio* in questione, che come detto in precedenza appartiene all'unico codice completo a nostra disposizione, si legge:

Opus [...] Caroli [...] Regis [...] contra synodum, que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est²⁷.

Il titolo si riferisce quindi esplicitamente al sinodo e al motivo per cui fu tenuto, non al problema delle immagini in generale: questa prospettiva concorda con l'interpretazione della 'tradizione vaticana', e corregge in parte una consuetudine storiografica ancora attuale. Ciò però non spiega l'unanime valutazione del testo come *Opus contra Iconomachos* da parte di chi, nel

culto delle immagini, Roma 2004², pp. 205-206, tr. it. da Id., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990. Inoltre, Michele III scrisse contro la teologia iconoclasta in una lettera (perduta) al papa Nicola I, cf. *Byzantium in the Iconoclast era (ca. 680-850): The sources*, ed. L. BRUBAKER e J. F. HALDON, Aldershot 2001, p. 264 nota 100. È a questo documento che si riferisce il testimone contenuto negli *Imperialia decreta*. Oltre a manifestare la selezione acritica dei materiali utilizzati, la svista di Goldast rivela anche la sua origine protestante: il criterio di edizione risulta infatti vincolato a una palese predilezione per i documenti avversi all'iconodulia.

26 La definizione di *capitulare* è tratta dal *Responsum* di Adriano, che parla di un «capitulare adversus synodum», cf. *supra*, cap. 1, nota 31. Non è detto però che l'*Opus* sia stato ideato come un vero e proprio capitulare, nel senso di ordinanza amministrativa: «capitulare» andrebbe qui inteso nel senso letterale, ovvero raccolta di capitoli. François Louis Ganshof infatti non lo annovera nella sua rassegna di *capitulaires* o presunti tali, cf. F. L. GANSHOF, *Recherches sur les capitulaires*, Paris 1958, pp. 107-120. Anche i curatori della serie dei *Monumenta Germaniae Historica*, nella quale è attualmente pubblicata l'edizione critica di riferimento, hanno giustamente archiviato il volume come supplemento alla collezione di documenti riguardanti i *concilia*, dunque in una sezione diversa da quella dei *capitularia*.

27 OC, *incipit*, p. 97, 2-7; ma si veda anche la chiosa dello studio di Hubert Bastgen, cf. BASTGEN, *Das Capitulare...*, III, cit., p. 533: «Das 'Opus ... Caroli ... contra synodum que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus ... gesta est' ist Alkuins Werk».

contesto di tale tradizione, è entrato nel merito della questione «de imaginibus». Probabilmente il motivo di una simile incomprensione non va ricercato tanto – come accennato sopra – in una maldestra interpretazione del testo, quanto nella volontà strumentale e politica di confondere e mascherare le specificità del suo contenuto teologico in modo da non turbarne la coerenza ortodossa nel confronto con la neonata eterodossia luterana. Tuttavia l’inventario di Fabio Vigili, ovvero la prima testimonianza che qualifica i *Libri* come un’opera contro gli iconomachi, è databile in un periodo di poco anteriore ai primi vagiti del movimento protestante: non è dunque plausibile che l’errata interpretazione dell’*Opus* sia volontariamente dipesa dal tentativo di evitare attacchi esterni a una sua presunta eterodossia. Questo dettaglio lascia pensare che il fraintendimento della ‘tradizione vaticana’ sia genuino, o quantomeno che esso derivi da fattori estranei a un contesto polemico: come affermato sopra, a Roma l’opera è stata *tradita* in quanto concernente il *principatus Ecclesiae Romanae*; il resto del contenuto teologico del testo è stato evidentemente ritenuto ininfluenza ai fini della sua conservazione e del suo utilizzo. Ciò spiegherebbe l’imbarazzante disattenzione verso la questione «de imaginibus» e confermerebbe la preponderante rilevanza data al capitolo I, 6.

Gli anni che intercorrono tra la testimonianza di Incmaro e l’inventario di Bartolomeo Platina costituiscono dunque il vero ostacolo alla possibilità di affermare che sia stata proprio questa la ricezione originale dei *Libri Carolini*. È però utile ricordare la circostanza per cui l’arcivescovo di Reims cita il *volumen* di Carlo e il brano che egli sceglie di inserire *verbatim* nell’*Opusculum*: da tale prospettiva risulta evidente che il suo interesse personale verso l’*Opus*, esattamente come per i testimoni di seicento anni dopo, non dipendeva da tematiche legate alla teologia dell’immagine. Non solo per gli autori afferenti alla ‘tradizione vaticana’, quindi, ma per tutte le citazioni a noi note che precedono l’*editio princeps*, l’importanza del documento risiedeva verosimilmente nel modo in cui vi sono definiti e circoscritti gli ambiti di competenza del potere spirituale del papa. Trattare di questi temi direttamente con Adriano potrebbe essere stata la reale intenzione del re dei Franchi che, forte della fiducia nell’esperienza della sua corte di studiosi, avrebbe provato a travestire da livorosa polemica teologica una urgente incombenza politica.

2. L’*Opus contra synodum* come messaggio diretto al papa: una ricostruzione storica

In effetti i *Libri Carolini* non sono, e plausibilmente non pretendevano essere, una comunicazione con Bisanzio in materia di culto delle immagini. La stessa strategia polemica utilizzata lascia intendere che il testo non avrebbe mai dovuto arrivare in Oriente, mancando qualsiasi volontà di apertura a un confronto con i Greci. Il discorso persuasivo impiegato nell’*Opus* è infatti prevalentemente epidittico (*demonstrativum*), nella costante contrapposizione tra «isti» da

biasimare e «nos» da lodare²⁸. Secondo le regole della *rhetorica* questo tipo di oratoria non consente la possibilità di un'interazione o di una risposta: per l'interlocutore, ridotto al rango di spettatore, è possibile solo prendere posizione, aderire o rifiutare²⁹. Carlo non avrebbe mai potuto destinare un testo simile all'attenzione dell'ultima regnante della dinastia isaurica, tantomeno al patriarca Tarasio, semplicemente perchè non avrebbe avuto alcun senso. Allo stesso tempo se l'*Opus* fosse stato redatto come *capitulare* per i propri sudditi, le elaborate argomentazioni dialettiche e il generale sforzo di erudizione sarebbero stati decisamente ridondanti nell'economia di una insindacabile disposizione del sovrano³⁰.

Adriano è l'unico destinatario possibile: se si mettesse da parte l'ipotesi di un *Capitulare adversus synodum* diverso dall'*Opus* si avrebbe, oltre a quella di Incmaro, anche un'altra testimonianza diretta dell'invio del testo al papa³¹. Il *Libellus synodalis* dice infatti che Carlo «quaedam capitula [...] eidem Hadriano papae direxisset», e prosegue descrivendo la deprecabile reazione romana contenuta nel *Responsum* a tali *capitula*³². Come abbiamo visto, nella sua risposta il papa descrive il documento portatogli da Angilberto come una raccolta di *capitula* «adversus

28 Nel *De rhetorica* di Alcuino il *genus demonstrativum* è il primo dei tre generi di cui tratta l'arte retorica, come spiega il *magister* allo stesso Carlo, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De rhetorica*, PL 101, [919-949], 922A, ed. K. HALM in *Rhetores latini minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, 16, *Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, Leipzig 1863, [523-550], p. 526, 33-37: «K. Si rhetorica in causis et quaestionibus civilibus versatur, necesse est, ut mihi videtur, causas ipsas certa habere genera, quae voluissem scire exemplisque mihi monstrari. – A. Ars rhetorica in tribus versatur generibus, id est demonstrativo, deliberativo et iudiciali. Demonstrativum genus, quod tribuitur in alicuius certae personae laudem vel vituperationem». Gli esempi riscontrabili nei *Libri Carolini* sono troppo frequenti per essere elencati qui nei dettagli.

29 Per Veyrard-Cosme, autrice di un eccellente articolo sulla strategia retorica utilizzata nei *Libri Carolini*, il testo andrebbe valutato come opera apologetica testimone dell'autocelebrazione di un sovrano intenzionato ad assumere il ruolo di re di tutta la cristianità. E il lettore dell'*Opus* è tenuto ad aderire non all'oggetto del discorso, ma al discorso stesso per come è presentato, cf. C. VEYRARD-COSME, *Littérature latine du haut moyen âge et polémique antibyzantine: procédés et enjeux de la rhétorique du blâme dans les Livres Carolins*, in «Revue des études latines», 78 (2000), [212-235], p. 225: «Le discours des *Livres Carolins* est donc fondamentalement un discours normatif imposé à l'adhésion du lecteur; dès lors, le lecteur ne peut juger, tout au plus peut-il donner son accord ou montrer son désaccord. C'est sur le discours qu'il entend, et non sur son objet, qu'il est appelé à prendre position».

30 Sull'uso delle arti del *trivium* a supporto della strategia polemica adottata nei *Libri Carolini*, cf. Å. OMMUNDSEN, *The liberal arts and the polemic strategy of the Opus Caroli Regis contra synodum (Libri Carolini)*, in «Symbolae Osloenses», 77 (2002), pp. 175-200.

31 Che l'unico destinatario dell'*Opus* fosse il papa è l'affermazione posta a conclusione dello studio di Donatien de Bruyne, cf. D. DE BRUYNE, *La composition des Libri Carolini*, in «Revue Bénédictine», 44 (1932), [227-234], p. 234. Il ricercatore benedettino è stato però sostenitore, a due anni di distanza dal lavoro di Von den Steinen, di una genesi progressiva del testo, di cui il *Vaticanus* rappresenterebbe il palinsesto originale.

32 Cf. *supra*, cap. 1, nota 35.

synodum» che potrebbe pacificamente corrispondere all'*Opus*, se non fosse per la strana struttura del *Responsum*, che sembra seguire un diverso ordine di *capitula*³³. Aggiungendo a tali evidenze la presenza di una copia manoscritta a Roma prima dell'acquisizione del *Vaticanus*, ampiamente testimoniata dalla 'tradizione vaticana', l'idea di un *Capitulare* – di cui non abbiamo alcuna prova che non sia una ricostruzione ipotetica e artificiale – andrebbe definitivamente scartata: l'*Opus* è stato scritto proprio per essere spedito a Roma, e lì è stato effettivamente ricevuto e commentato da Adriano. Ma che cosa avrebbe voluto ottenere Carlo con una simile mossa?

Per capirlo occorre risalire agli eventi che precedono il 787, l'anno del secondo concilio di Nicea. Nella primavera del 781 Carlo era a Roma per far battezzare il suo terzogenito da Adriano, confermando l'usanza della *compaternitas* papale precedentemente stabilita con Stefano II³⁴. Da meno di un anno era morto l'imperatore Leone IV, lasciando alla moglie Irene il difficile compito della reggenza e della diplomazia: al fine di distendere i rapporti con il regno franco, la *basilissa* approfittò del soggiorno romano di Carlo per proporgli un accordo³⁵. Il re fu infatti intercettato a Roma da un'ambasceria bizantina che proponeva un futuro matrimonio tra la prima figlia femmina di Carlo, Rotrude, e il figlio di Irene, Costantino VI³⁶. Carlo accettò, e a quanto pare uno dei delegati

33 Cf. *ibid.*, nota 31 e nota 33. Curiosamente la sezione dello studio di Von den Steinen riguardante il *Capitulare Adversus Synodum* è, in tutta la letteratura di riferimento, l'unico vero e proprio tentativo di stabilire una differenza tra questo documento ipotetico e l'*Opus*: si tratta di venti pagine che, a quanto mi risulta, non solo non hanno mai subito una seria disamina critica ma, al contrario, sono state pacificamente acquisite dagli studiosi almeno per quanto riguarda le prove, rilevabili dal *Responsum*, che mostrano nel dettaglio le discontinuità tra i due documenti, cf. VON DEN STEINEN, *Entstehungsgeschichte*, cit., pp. 28-49. In particolare la tabella comparativa di p. 49 (*Tabelle II*), che mette in relazione i capitoli del *Responsum*, ordinati in sequenza crescente, con i capitoli dell'*Opus* cui sembrano riferirsi e con l'intestazione contenuta nel testo sembra aver dato, nella sintetica visione d'insieme che offre, la prova definitiva della distanza tra *Capitulare* e *Opus*. Ma a una lettura attenta ci si accorge anche che, per esempio, uno dei capitoli 'saltati' dalla risposta del papa è proprio OC I, 6: in effetti, posto che dal *Responsum* si rilevi chiaramente l'intenzione, da parte di Adriano, di confutare la posizione di Carlo in modo sistematico ed esaustivo (almeno fino alla chiosa del testo), per il papa non avrebbe avuto alcun senso attaccare pure quei capitoli che andavano a suo vantaggio. L'assenza di OC I, 6 non andrebbe quindi interpretata come riflesso di un elemento fisicamente mancante da un versione preliminare dell'*Opus*, ma sarebbe forse più opportuno valutarla come indicatore del modo in cui sono stati selezionati i capitoli del documento completo (l'*Opus* stesso) per allestire una risposta a esso volta solo alla confutazione. Uno degli ultimi studi di rilievo sul *Responsum*, focalizzato sulle fonti patristiche utilizzate da Adriano, dà ancora per scontata l'esistenza del *Capitulare*, cf. A. ALEXAKIS, *The source of the Greek patristic quotations in the Hadrianum (JE 2483) of Pope Hadrian I*, in «Annuaire historiae conciliorum», 26 (1994), pp. 14-30. Kristina Mitalaitė ha tentato una ricostruzione ipotetica del trattato originale, cf. MITALAITĖ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., *Annexe I*, pp. 455-468.

34 Cf. D. HÄGERMANN, *Carlo Magno. Il signore dell'Occidente*, Torino 2004, p. 94, tr. it. da Id., *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes*, Berlin 2000.

35 Cf. FICHTENAU, *L'impero carolingio*, cit., p. 88.

36 L'episodio è descritto nel dettaglio solo da fonti bizantine, cf. THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*,

dell'imperatrice, l'eunuco Eliseo, rimase presso la corte franca per insegnare a Rotrude rudimenti di greco e di cultura bizantina³⁷. Fino a quel momento il papa aveva più volte espresso al re dei Franchi non solo le sue rivendicazioni territoriali su parte degli ex possedimenti longobardi³⁸, ma anche i suoi timori per il pericolo rappresentato dalle attività bizantine in Italia meridionale: i rapporti tra Roma e Costantinopoli si erano infatti decisamente raffreddati anche a causa del sostegno imperiale all'iconoclastia, come dimostra l'anatema che Stefano III pronunciò nel 769 contro il concilio di

ed. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, I, Leipzig 1883 (rep. Hildesheim 1980²), p. 455, 19-25. Le fonti franche concordano, cf. *Annales Mosellani*, ed. J. M. LAPPENBERG, MGH, *Scriptores*, SS, 16, *Annales aevi Suevici*, Hannover 1859, [491-499], p. 497, 13-16: «781. Perrexit rex Karlus Romam et baptizatus est ibi filius eius, qui vocabatur Karlomannus; quem Adrianus papa mutato nomine vocavit Pippinum et unxit in regem super Italiam et fratrem eius Ludwigum super Aequitaniam. Et ibi disponsata est Rottrhud, filia regis, Constantino imperatore»; inoltre cf. *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. PERTZ, MGH, *Scriptores*, SS, 1, *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1926, [22-39], p. 32, 1-2. Ne parla anche Eginardo, cf. EINHARDUS, *Vita Karoli Magni*, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 25, *Einhardi Vita Karoli Magni. Editio sexta*, Hannover 1911, p. 24, 4-6: «Hruodtrudem, quae filiarum eius primogenita et a Constantino Graecorum imperatore desponsata erat». Sulle versioni bizantine, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, ed. L. BRUBAKER e J. F. HALDON, Cambridge 2011, p. 256. All'epoca dell'accordo Costantino, appena eletto imperatore, aveva solo dieci anni (Rotrude – chiamata *Erythro* nelle fonti greche – forse otto) e in teoria avrebbe dovuto esercitare il potere assoluto sullo stato, senza la coreggenza della madre Irene, a partire dalla maggiore età (sedici anni), cf. J. HERRIN, *The formation of Christendom*, Princeton 1987, pp. 428.

37 Su questi episodi è sempre gradevole la lettura del classico di Charles Diehl, che dedica un intero capitolo a Irene, cf. C. DIEHL, *Figure bizantine*, Torino 2007, pp. 64-89, nello specifico p. 77, tr. it. da Id., *Figures byzantines*, Paris 1927. Inoltre, cf. A. BARBERO, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, 2004³, pp. 90-91. Tra i tutori di Rotrude vi era anche Alcuino, come testimoniano diverse lettere del suo epistolario. Il motivo per cui Carlo accetta l'accordo con i bizantini è da ricercare probabilmente nella necessità di salvaguardare uno stallo politico nella complessa realtà dell'Italia centro-meridionale, cf. O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale. 410-1216*, Bari 1992³ (rep. 2009²), pp. 109-111.

38 Adriano chiese esplicitamente a Carlo i possedimenti da *restituere* alla chiesa in una celebre lettera del 778 dalla quale gli storici hanno creduto di scorgere la più antica allusione al *Constitutum Constantini*, cf. *Codex Carolinus*, 60, *Hadrianus I papa ad Carolum regem*, ed. W. GUNDLACH, MGH, *Epistolae*, 3, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi (I)*, VIII, *Codex Carolinus*, Berlin 1892, [469-657], pp. 585-587, p. 587, 9-25: «Et sicut temporibus beati Silvestri Romani pontificis a sanctae recordationis piissimo Constantino, magno imperatore, per eius largitatem sancta Dei catholica et apostolica Romana ecclesia elevata atque exaltata est et potestatem in his Hesperiae partibus largiri dignatus, ita et in his vestris felicissimis temporibus atque nostris sancta Dei ecclesia, id est beati Petri apostoli, germinet atque exultet et amplius quam amplius exaltata permaneat, ut omnes gentes, quae hec audierint, edicere valeant: 'Domine, salvum fac regem, et exaudi nos in die, in qua invocaverimus te; quia ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit, per quem omnia Deus sanctae suae ecclesiae beati apostolorum principis Petri largiri dignatus est'. Sed et cuncta alia, quae per diversos imperatores, patricos etiam et alios Deum timentes pro eorum anime mercedae et venia delictorum in partibus Tusciae, Spoletio seu

Hieria³⁹. L'accordo tra Carlo e Irene a pochi anni dalla caduta dei Longobardi fu evidentemente interpretato da Adriano, se non come un vero e proprio tradimento, almeno come l'atto che poneva fine alle speranze di poter ottenere dal *Patricius Romanorum* un territorio più vasto su cui esercitare un dominio temporale di diritto⁴⁰. Nelle parole dello storico Emile Amann è adeguatamente messa in evidenza la delusione del papa e la svolta rappresentata dall'anno 781:

È strano che, dopo questa visita a Roma di Carlo nel 781, la corrispondenza di Adriano con il re non rechi più traccia di quelle ripetute richieste circa l'«esaltazione» della Chiesa romana, che

Benevento atque Corsica simul et Savinensae patrimonio beato Petro apostolo sanctaeque Dei et apostolicae Romanae ecclesiae concessa sunt et per nefandam gentem Langobardorum per annorum spatia abstulta atque ablata sunt, vestris temporibus restituantur; unde et plures donationes in sacro nostro scrinio Lateranensae reconditas habemus». La bibliografia su questo testo è sterminata, si rimanda a quella riportata in uno studio recente, cf. J. FRIED, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini*, Berlin 2007, p. 37 nota 113.

39 Le lettere che Adriano scrive a Carlo tra il 776 e il 780 trattano quasi tutte del problema rappresentato dagli Orientali, come a voler sollecitare un intervento del re, cf. *Codex Carolinus*, 59, 61, 64, 65, *Hadrianus I papa ad Carolum regem*, ed. W. GUNDLACH, cit., pp. 584-585, pp. 588-589 e pp. 591-593; sulla questione in generale, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 251. Sul contenuto della corrispondenza tra il papa e Carlo in relazione al loro rapporto diplomatico, cf. G. THOMA, *Papst Hadrian I. und Karl der Große. Beobachtungen zur Kommunikation zwischen Papst und König nach den Briefen des Codex Carolinus*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka, zum 65. Geburtstag*, ed. K. R. SCHNITH e R. PAULER, Kallmünz 1993, pp. 37-58. Le misure adottate da Adriano per affrancarsi da Costantinopoli sono rilevanti e numerose, cf. HERRIN, *The formation of Christendom*, cit., pp. 414-415. Tra queste, è emblematica l'emissione (a partire dal 774) di monete recanti l'effigie e il nome del papa al posto di quello del *basileus*. Inoltre proprio dal 781 gli atti ufficiali della cattedra di Pietro furono datati a partire dal pontificato di Adriano, sostituendo la datazione basata sul regno degli imperatori, cf. BARBERO, *Carlo Magno...*, cit., p. 87. Sui rapporti tra papato e regno franco nel più ampio quadro delle tensioni con Bisanzio a partire dalla seconda metà del sec. VIII, cf. H. CHADWICK, *East and West: The making of a rift in the Church*, New York 2003, pp. 77-82. L'anatema all'iconoclastia imperiale, secondo quanto riportato da Adriano, fu la chiosa dogmatica del concilio Laterano del 769, cf. *Concilium Romanum 769*, ed. WERMINGHOFF, cit., [74-92], p. 89, 6-11: «Si quis alium terminum fidei sive symbolum aut doctrinam habet praeter quod traditum est a sanctis magnis et universalibus sex synodis et confirmatum est ab his sanctis patribus, qui in eis convenerunt, et non adorat imaginem sive figuram domini nostri Iesu Christi neque humanationem eius confitetur, sicut qui descendit et incarnatus est propter genus humanum, talem impium anathematizamus et alienum extraneumque deputamus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae». Questo estratto è contenuto nel *Responsum* di Adriano, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, ed. HAMPE, cit., p. 11, 23-28.

40 Com'è noto, il processo di costituzione dello Stato Pontificio fu inaugurato dalla donazione di Sutri, che il re longobardo Liutprando concesse a papa Gregorio II nel 728, e dalla promessa di «restituzione» dell'Esarcato di Ravenna e della Pentapoli bizantina che Pipino il Breve fece a papa Stefano II nel 754 (*Promissio Carisiaca*). Oltre a questi territori, conquistati tre anni prima dal re longobardo Astolfo, la *promissio* comprendeva i possedimenti confiscati alla chiesa dai bizantini e persino regioni a essa mai appartenute, tra cui i ducati longobardi elencati nella lettera di Adriano del 778, cf. *supra*, nota 38. Va qui però ricordato che per alcuni autori tale promessa è da considerarsi un falso, poiché se ne ha notizia per la prima volta proprio nella *Vita Hadriani* del *Liber Pontificalis*, cf.

rendono così monotone e talvolta anche così penose le lettere precedenti. Tutto va come se Adriano si fosse rassegnato a una situazione nuova: lo stato pontificio rimarrà, deve rimanere, un piccolo stato. Da questo punto di vista l'anno 781 segna una data importante nella storia della sovranità temporale dei papi. Rinunciando alle speranze chimeriche nutrite una trentina d'anni prima, il papato si restringeva a quello che era sufficiente ad assicurare l'esercizio delle sue funzioni spirituali⁴¹.

Tre anni dopo la situazione era destinata a mutare nuovamente a seguito dei provvedimenti presi dall'imperatrice Irene per far fronte alla minaccia interna rappresentata dalla vecchia amministrazione fedele alle politiche antimonastiche del defunto marito⁴². Il 29 agosto 784 la *basilissa* scrive, a nome suo e del figlio Costantino, una lettera al papa per invitarlo al concilio che ella aveva deciso di convocare per porre fine all'iconoclastia, e il 25 dicembre fa eleggere il segretario imperiale (*ασηκρήτης*) Tarasio, suo uomo di fiducia, a patriarca di Costantinopoli⁴³. Questo repentino cambio di rotta nella politica imperiale viene universalmente considerato come la fine del primo iconoclasmo bizantino, inaugurato quasi sessanta anni prima da Leone III Isaurico⁴⁴. Ma il valore di tali atti andrebbe giudicato anche per gli effetti che sortirono in politica estera: Adriano infatti, nel ricevere congiuntamente la lettera di Irene e la *Synodica* di Tarasio, intuì immediatamente i vantaggi ottenibili per la chiesa di Roma da una riconciliazione con gli Orientali.

O. CAPITANI, «Reformatio Ecclesiae»: *a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale*, in «Studi Medievali», 47.1 (2006), [1-27], p. 9. Con la vittoria di Pipino su Astolfo del 756 parte della *promissio* fu mantenuta: alla chiesa furono cedute solo quelle località sulle quali il papa aveva apparentemente diritto, cf. G. RAVEGNANI, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004, pp. 137-138. Durante la sua prima visita a Roma nel 774, Carlo ebbe in dono la raccolta di decretali pontificie conosciuta come *Dionysio-Hadriana* e confermò ad Adriano la promessa fatta dal padre alla chiesa di Roma: sulla carta (secondo le informazioni contenute nel *Liber Pontificalis*) lo Stato Pontificio si sarebbe dovuto estendere su tre quarti della penisola italiana, cf. AMANN, *L'epoca carolingia*, cit., pp. 47-50. Ma all'atto pratico, come dimostra anche la lettera del 778, dopo la sua incoronazione a *rex Langobardorum* – e ancora nel 781 – Carlo sembrava aver sospeso la questione: grande deve essere stata la delusione di Adriano alla notizia del matrimonio tra Costantino e Rotrude.

41 *Ibid.*, pp. 57-58.

42 Sulle motivazioni della politica di Irene in questi anni i pareri degli storici sono ancora discordanti, non v'è però dubbio sulle conseguenze estremamente positive che la svolta iconofila garantì nell'immediato alla *basilissa*, cf. G. RAVEGNANI, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna 2008, p. 90.

43 Cf. THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, ed. DE BOOR, cit., p. 458-461; inoltre cf. M. RE, *Il secondo concilio di Nicea e la controversia iconoclastica*, in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a c. di L. RUSSO, Palermo 1999², [171-183], p. 175. Sui vantaggi in politica estera previsti da Irene, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 266.

44 Cf. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993², pp. 139-197 (in particolare p. 149 e pp. 166-167), tr. it. da Id., *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963. Recentemente questa fase dell'impero bizantino è stata valutata come una *iconophile intermission* in un unico lungo periodo iconoclasta.

Il tono adulatorio della lettera (*divalis sacra*) degli imperatori ha certamente fatto intravedere al papa un nuovo margine di manovra per le sue aspirazioni politiche⁴⁵: il 26 ottobre 785 Adriano risponde a Irene accettando la sua richiesta e confermando la partecipazione al concilio. Ma in tale risposta sottolinea tra le righe il primato indiscutibile della chiesa di Roma⁴⁶. Questa posizione è ancora più marcata nella lettera inviata a Tarasio: Adriano infatti a) ordina letteralmente al patriarca di far scomunicare dagli imperatori, alla presenza dei legati del papa, il concilio di Hieria «qui *sine apostolica sede* inordinate et insyllogistiche factus est»; b) indica senza mezzi termini – e con riferimento a *Mt* 16, 18 – il primato del soglio di Pietro a custodia dell'ortodossia della chiesa universale⁴⁷. Le condizioni di ordine spirituale poste dal papa sembra siano state accompagnate

45 Cf. IRENE ATHENIENSIS et CONSTANTINUS VI IMPERATOR, *Divalis sacra ad Hadrianum*, ed. E. LAMBERZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilii actiones I-III*, Berlin 2008 (ACO II, 3.1), pp. 5-6, tr. it. (dal greco) in *Atti del Concilio Niceno Secondo Ecumenico Settimo*, a c. di P. G. DI DOMENICO, Città del Vaticano 2004, pp. 45-47. In particolare si noti l'appellativo con cui gli imperatori si riferiscono al papa per chiedergli di partecipare al concilio: «Et tamquam *verus primus sacerdos*, et is qui in loco et fede sancti et superlaudabilis apostoli Petri praesidet, sicut dictum est, ascendat [corsivo mio]».

46 Forse anche in riferimento a un passaggio ambiguo del *Divalis sacra*, cf. *ibid.*: «Et ex hoc non sit schisma et separatio in una sancta catholica et apostolica ecclesia, cuius est caput ipse Christus verus Deus noster». Nella *Synodica* di Adriano contenuta negli atti di Nicea si può infatti leggere, su questo tema, una posizione piuttosto chiara riguardo al ruolo del vicario di Pietro e quello degli imperatori, cf. HADRIANUS I PAPA, *Synodica (Epistula ad imperatores)*, ed. LAMBERZ, cit., [118-173], *passim*, ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12, [1056-1072], 1057A-B: «Magis autem si orthodoxae fidei sequentes traditiones ecclesiae beati Petri apostolorum principis amplexi fueritis censuram, et sicut antiquitus vestri praedecessores sancti imperatores egerunt, ita et vos eam honorifice venerantes, eius vicarium ex intimo dilexeritis corde; potiusque vestrum a Deo concessum imperium eorum secutum fuerit orthodoxam, secundum sanctam Romanam nostram ecclesiam, fidem. Ipse princeps apostolorum, cui a Domino Deo ligandi solvendique peccata in caelo et in terra potestas data est, crebro vobis prorektor existens, omnesque barbaras nationes sub vestris prosternens pedibus, ubique vos victores ostendat».

47 Cf. HADRIANUS I PAPA, *Epistula ad Tarasium*, ed. LAMBERZ, cit., [174-221], p. 183, 10-11, ed. MANSI, cit., [1078-1085], 1081D e 1084A-B: «Cuius [Petrus] sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget, et caput omnium ecclesiarum Dei consistit. Unde idem beatus Petrus apostolus Domini praecepto pascens ecclesiam, nihil dissolutum dimisit, sed tenuit semper et retinet principatum. Cui si adhaerere cupit vestra sanctitas, et nostrae apostolicae sedis, quae est caput omnium ecclesiarum Dei, sacram et orthodoxam formam incorrupte ac incontaminate ex profundo cordis, et sinceritate mentis custodire studet, ut revera orthodoxa et Dei cultrix consistens, hoc primum omnipotenti Deo offerat sacrificium, ut ex persona nostra praedictorum piissimorum et Deo coronatorum magnorum imperatorum nostrorum sublimia vestigia obsecret, et ut in conspectu Dei per terribile illos adiuret iudicium, ut sacras imagines in ipsa Deo conservanda et regia urbe, et in omni loco, in antiquum statum restituere et stabilire iubeant, conservantes traditionem huius sacrae ac sanctissimae nostrae Romanae ecclesiae, [...] si autem sacras ac venerabiles imagines illis in partibus non restituerint, contestationem vestram recipere non audemus [corsivo mio]». L'annullamento del concilio di Hieria era un punto di fondamentale importanza per ripristinare la prassi della Pentarchia reale che da secoli, pur senza una vera e propria formulazione teorica,

anche da richieste di ordine temporale: nella presunta versione integrale della lettera di Adriano a Irene del 785, ricostruita quasi un secolo dopo da Anastasio Bibliotecario, viene esplicitamente domandata la restituzione del *patrimonium* ecclesiastico dell'Illirico e dell'Italia meridionale, passato cinquanta anni prima sotto giurisdizione patriarcale per ordine dell'imperatore Leone III⁴⁸. La richiesta è accompagnata dalla descrizione esemplare del comportamento di Carlo, che aveva donato alla chiesa ricchezze e territori⁴⁹. Anche se recentemente è stata messa in discussione l'autenticità di quest'ultima parte della lettera, apparentemente censurata nella *Synodica* contenuta negli atti di Nicea, appare chiaro come Adriano abbia provato ad approfittare della situazione richiedendo delle garanzie specifiche ai propri poteri, e lasciando trapelare allo stesso tempo la disponibilità della chiesa di Roma a ritornare sotto l'antico protettorato dell'impero d'Oriente⁵⁰. Difficilmente, quindi, Carlo sarebbe stato informato di queste manovre⁵¹; come scrive Ottorino

garantiva di comune accordo il primato alla chiesa di Roma, cf. E. MORINI, *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-24 Aprile 2001), 2 voll., Spoleto 2002 (Settimane della Fondazione CISAM, 49), II, [833-942], p. 843, pp. 845-853 e pp. 891-894.

48 Cf. HADRIANUS I PAPA, *Synodica*, ed. MANSI, cit., 1073C: «Porro et hoc vestrum a Deo coronatum ac piissimum poscimus imperium: ut si veram et orthodoxam sanctae catholicae ecclesiae Romanae nitimini amplecti fidem, sicut antiquitus ab orthodoxis imperatoribus, seu a caeteris Christianis fidelibus oblata atque concessa sunt patrimonia beati Petri apostolorum principis, fautoris vestri, in integrum nobis restituere dignemini pro luminariorum concinnatoribus eidem Dei ecclesiae, atque alimoniis pauperum [corsivo mio]».

49 Cf. *ibid.*, 1075C-1076A: «Sicut filius et spiritualis compater noster dominus Carolus rex Francorum et Longobardorum, ac patricius Romanorum, nostris obtemperans monitis, atque adimplens in omnibus voluntates [...] Unde per sua laboriosa certamina eidem Dei apostoli ecclesiae obnimum amorem plura dona perpetuo obtulit possidenda, tam provincias, quam civitates, seu castra et cetera territoria, imo et patrimonia quae a perfida Longobardorum gente detinebatur, brachio forti eidem Dei apostolo restituit, cuius et iure esse dignoscebantur».

50 Sull'autenticità della lettera nella versione di Anastasio e i motivi della censura dell'originale, cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., pp. 1-42, e cf. HENRY, *Images of the Church...*, cit., pp. 248-249; inoltre cf. RE, *Il secondo concilio di Nicea...*, cit., p. 178, e G. FEDALTO, *La ricezione del concilio Niceno II tra Aquisgrana e Roma negli anni 787-794*, in *Il Concilio Niceno II (787) e il cuto delle immagini*, a c. di S. LEANZA, Atti del convegno di studi per il XII centenario del Concilio Niceno II (Messina, Settembre 1987), Messina 1988, [129-150], pp. 133-134. Forti perplessità sull'eventualità che la *Synodica* di Adriano sia stata censurata negli atti del concilio sono state espresse da Erich Lamberz, cf. E. LAMBERZ, *Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 53 (1997), pp. 1-43 e ID., "Falsata Graecorum more"? *Die griechische Version der Briefe Papst Hadrians I. in den Akten des VII. Okumenischen Konzils*, in *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck*, ed. C. SODE e S. TAKÁS, London 2001, pp. 213-230. Sulle intenzioni del papa all'alba del Niceno Secondo, cf. M. MACCARONE, *Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, in «Annuario historiae conciliorum», 20 (1988), pp. 53-134; inoltre cf. F. HARTMANN, *Hadrian I. (772-795). Frühmittelalterliches Adelspapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser*, Stuttgart 2006, pp. 278-291.

51 Le lettere che Adriano spedisce a Carlo tra il 784 e il 788, contenute nel *Codex Carolinus*, non fanno

Bertolini:

Il papa, nel comprendere fra i punti, dei quali chiedeva l'accoglimento per giudicare soddisfacente un accordo, anche la restituzione dei beni patrimoniali incamerati e delle diocesi sottratte alla Chiesa di Roma dall'Isaurico, lasciava come trasparire un accenno alla possibilità che ciò procurasse all'Impero, oltre alla pace religiosa, anche il ritorno del papato nella sua sfera politica. L'accenno, pur se sfumato in tocchi assai lievi di forma, assumeva, data la delicatissima situazione politica del momento, per il trascinarsi delle trattative matrimoniali fra le corti di Bisanzio e franca, un'implicita gravità di sostanza, che neutralizzava le ampie lodi rese nello stesso scritto a Pipino ed a Carlomagno, additati come esempio per le concessioni territoriali da loro elargite a s. Pietro. Concorrevano senza dubbio a determinare l'atteggiamento di Adriano tanto le delusioni del convegno del 781, quanto le speranze da un lato di frustrare i maneggi di Adelchi e di Arechi a Bisanzio, dall'altro di guadagnarsi nell'Impero un appoggio che potesse bilanciare la paventata strapotenza in Italia del re franco⁵².

Le lettere di Adriano raggiungono Costantinopoli presumibilmente all'inizio del 786, anno cruciale in cui ha luogo l'evento che romperà bruscamente gli equilibri tra la potenza imperiale d'Oriente e la costituenda potenza imperiale d'Occidente rappresentata dai Franchi: è questo infatti il punto a partire dal quale Carlo, aprendo le ostilità con i Bizantini, comincerà a interpretare per sé stesso il ruolo di *imperator*. Heinrich Fichtenau ha ben delineato questo processo:

Carlo apparteneva ad un popolo che non conosceva nel suo linguaggio un sinonimo per la parola latina *imperator*; dev'essere stato un lavoro ben duro per i dotti dell'Accademia iniziare il loro signore a questo concetto. Forse non vi sarebbero riusciti mai, se non fossero stati aiutati dalle esigenze di questo mondo di fatti e realtà politiche, in cui Carlo era abituato a vivere. Spesso un'ideologia non riesce per molto tempo ad influenzare il corso degli avvenimenti, ma se la vita pratica si trova ad avere le stesse esigenze proclamate dall'ideologia, allora è giunta la sua ora. Crediamo che Carlo sarebbe rimasto solamente un re, se l'esistenza e la condotta politica dei sovrani bizantini non lo avessero spinto verso la lotta diplomatica e militare, alla quale però andava sempre più affiancandosi la lotta ideologica contro l'impero dell'Oriente

alcun accenno alla questione. L'irrituale silenzio del papa sulla lettera ricevuta dagli imperatori (e sulla preparazione di un evento di tale portata) è stato notato da Arnaldi, cf. ARNALDI, *La questione dei "Libri Carolini"*, cit., pp. 11-12.

52 O. BERTOLINI, *Adriano I* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Roma 1960, [312-323], p. 317; il testo è stato ristampato con bibliografia aggiornata, cf. *Enciclopedia dei papi*, a c. di A. MENNITI IPPOLITO, G. ARNALDI, M. CARVALE, vol. 1 (*Pietro, santo-Anastasio bibliotecario, antipapa*), Roma 2000, [681-695], *passim*. Questo passo, e il punto di vista che propone, non è condiviso da Girolamo Arnaldi, cf. ARNALDI, *La questione dei "Libri Carolini"*, cit., p. 16-17. Inoltre, cf. CAPITANI, «*Reformatio Ecclesiae*»..., cit., pp. 7-12.

cristiano⁵³.

Proprio nel 786, quindi, la condotta politica della *basilissa* avrebbe determinato la nascita delle ambizioni imperiali del re dei Franchi, sempre più deciso ad avocare a sé il ruolo di custode dell'ortodossia e di difensore della chiesa cristiana. In agosto Irene convoca a Costantinopoli il concilio universale: vi partecipano anche due legati pontifici inviati da Adriano, mentre non è invitato nessun rappresentante della chiesa franca. Tuttavia i soldati fedeli alla guardia imperiale, portavoce – insieme ai vescovi – dell'ideologia isaurica ancora dominante nella capitale, fanno irruzione nella basilica dei Santi Apostoli disperdendo i convenuti⁵⁴. Carlo, che quasi certamente non è ancora al corrente di questi avvenimenti, valica le Alpi verso la fine dell'anno per dirigersi a Roma al fine di affrontare con Adriano il problema del ducato di Benevento; nella primavera del 787 il re viene però intercettato da una delegazione dell'imperatore per tenere fede al patto stipulato nel 781⁵⁵. E' a questo punto che, presumibilmente, Carlo viene a sapere del concilio mancato e del

53 H. FICHTEAU, *Il concetto imperiale di Carlo Magno*, in *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 26 marzo-1 aprile 1953), Spoleto 1954 (Settimane della Fondazione CISAM, 1), [251-258], *passim*, rep. in A. SAITTA, *2000 anni di storia – 4. L'impero carolingio*, Bari 1983, [525-558], p. 544.

54 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Gesta ante Synodum*, ed. LAMBERZ, cit., pp. 12-17, ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12 [951-1154], 990-991 (tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., pp. 51-52); e cf. THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, ed. DE BOOR, cit., pp. 461-462. Sul coinvolgimento dei vescovi nell'impedire il concilio del 786 vi sono vari accenni nelle prime due sessioni degli atti del Niceno Secondo, cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actiones I-II*, ed. LAMBERZ, cit., pp. 38-88, ed. MANSI, cit., 999-1034; si veda per esempio quanto dice Tarasio in 1000D-E (tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., p. 63): «Nam etsi ex antiqui hostis immissione, qui vult concitare super sanctam ecclesiam catholicam, praeterito anno Kalendis Augusti in Deo conservata regia urbe praesidentibus nobis in venerabili templo tubarum spiritus, sanctorum videlicet et laudabilissimorum apostolorum, commota est multorum turba virorum furore ac amaritudine plena, ut in nos manus injiceret; ex qua manu divina erepti sumus, habentes in auxilium quosdam episcopos, qui facile numerari possunt, quorum nomina voluntarie praeterimus; quoniam omnibus nota sunt: et ad modicum visi sunt prohibuisse loqui, et confirmare pium veritatis sermonem». Sulla falsa partenza del Niceno Secondo, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 127-128. A quanto pare gli imperatori non erano presenti, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 269.

55 Sulla campagna italiana del 786-787, cf. HÄGERMANN, *Carlo Magno*, cit., pp. 154-156. Il racconto degli eventi è parzialmente riportato negli annali più antichi, cf. *Annales regni Francorum*, 786, ed. KURZE, cit., pp. 73-75; sulla delegazione di Costantino VI, cf. *ibid.*, p. 75: «Ipse post haec cum legati Constantini imperatoris, qui propter petendam filiam suam ad se missi fuerant, locutus est atque illis dimissis Romam reversus sanctum paschale festum magna cum hilaritate celebravit». Questa notizia sembra poter essere confermata per l'inizio del 787 da un'altra cronaca, cf. *Gesta abbatum fontanellensium*, 16, *Gesta Geruoldi abbatis*, ed. L. LÖWENFELD, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 28, *Gesta abbatum fontanellensium*, Hannover 1886, p. 46, (tr. fr. in *Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille)*, ed. P. PRADIÉ, Paris 1999, p. 137) : «Sed dum is ad Constantinum imperatore Graecorum ac Hyrenem a domno rege Karolo cum alio legatario nomine Iohanne causa legationis directus fuisset ac per annum et

comportamento ambiguo del papa; l'ingerenza di Irene negli affari della chiesa di Roma è immediatamente valutata dal re dei Franchi come un affronto diretto alla sua sovranità: continuare a mantenere il patto con gli Orientali avrebbe voluto dire sottomettersi agli imperatori sulla condotta da tenere in materia di fede ortodossa. Il matrimonio tra Costantino e Rotrude viene quindi rotto⁵⁶. Quasi contemporaneamente, o comunque poche settimane dopo, nel mese di settembre, il concilio è nuovamente convocato, ma in un luogo più sicuro della capitale. Irene sceglie Nicea, in Bitinia, non solo per il suo valore simbolico ma anche per la posizione strategicamente vantaggiosa che la

sex mensium spacia in redeundo moram faceret, praedicto Geruoldo sepefatum coenobium collatum est. Causa autem legationis erat super Ruatrude, filia Magni Karoli, quam isdem imperator Constantinus ad coniugium petebat; sed illo hac legatione pro qua directus fuerat strenuissime functo ac reverso, monasterium Sancti Sergii, quod in territorio Andegavae urbis situm est, a domno ac invictissimo rege eidem noscitur adtributum; quod postea per plurimos feliciter rexit annos».

56 Sui motivi dello scioglimento del matrimonio non c'è unanimità tra gli studiosi, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 258, e cf. M. BACHER, *Karl der Große*, München 1999, tr. it. in ID., *Carlo Magno*, Bologna 2000, p. 82. Per Fichtenau è iniziativa del re, cf. FICHTEAU, *Il concetto imperiale...*, cit., p. 545: «Il re franco ripagò il disprezzo bizantino per la sua potenza, rifiutando di dare sua figlia Rotrud in moglie a Costantino VI». Dello stesso parere è anche Georges Minois, che nella più recente monografia su Carlo motiva questa decisione in base alla percezione dei rapporti di forza tra Franchi e Bizantini, cf. G. MINOIS, *Charlemagne*, Paris 2010, p. 239. Chi scrive è altamente persuaso del fatto che Carlo fosse stato informato del concilio mancato di Costantinopoli dopo – o durante – la primavera del 787 (periodo delle trattative con Arechi), ma comunque prima del settembre 787 (o al massimo mentre il Niceno Secondo era ancora in svolgimento) a causa di un dettaglio presente nell'intestazione di OC I, 5, p. 128, 24: la regione dove si sarebbe tenuta l'*erronea synodus* è indicata come «Bithinia», ma nel *Vaticanus* la parola corregge una «Thracea» sottostante, cf. *ibid.*, nota 1, e cf. *Libri Carolini*, ed. BASTGEN, cit., p. 18, nota a. L'intestazione dello stesso capitolo è riportata integralmente nel *Responsum* di Adriano come *capitulum* 48, e ivi nel testo conserva la menzione scorretta della *provincia Thracia*, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, ed. HAMPE, cit., p. 37, 6, e cf. BASTGEN, *Das Capitulare...*, II, cit., pp. 483-484 e soprattutto p. 533. Questo significa che la *lectio* originale del brano in questione vedeva il sinodo a Costantinopoli, mentre altrove nell'*Opus* la provincia è sempre correttamente segnalata come Bitinia. Una simile svista non può essere valutata come frutto della confusione tra il concilio di Hieria e quello di Nicea, visto che nella *Praefatio* è erroneamente scritto che il primo dei due si è tenuto «in Bithiniae partibus» (cf. *supra*, cap. 1, nota 19). L'errore del redattore potrebbe dunque riflettere la prima notizia che i Franchi ebbero del concilio, ovvero quella dell'incontro abortito del 786 a Costantinopoli; d'altra parte la capitale dell'impero è indicata come sede ufficiale dello *pseudosynodus* sia negli *Annales regni Francorum* (cf. *ibid.*, nota 18) che nella testimonianza di Incmaro, senza alcun riferimento alla città di Nicea. La notizia, riportata negli Annali di Fulda, che un matrimonio tra Rotrude e Costantino sia stato celebrato (e non sciolto!) nel 787 è chiaramente un'interpretazione delle informazioni lacunose presenti negli *Annales regni Francorum*, cf. *Annales Fuldenses, I, Seligenstadensis*, ed. F. KURZE, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 7, *Annalium Fuldensium pars prima - Auctore Einhardo*, Hannover 1981, [1-28], p. 11: «787. Hruodthrudis filia regis a Constantino imperatore desponsatur». Cronache più tarde e sempre meno attendibili ricopiano la stessa notizia, cf. *Herimanni Augiensis chronicon et Bernoldi chronicon a 1-1100, 787*, ed. G. H. PERETZ, MGH, *Scriptores*, SS, 5, *Annales et chronica aevi salici*, 13 e 17, Hannover 1844, [67-133], p. 100, [400-467], p. 418: «787.

basilissa stessa aveva provveduto a rafforzare disponendovi un corpo di guardia di suoi fedelissimi⁵⁷. Anche questa volta sono presenti i legati di Adriano: l'arcipresbitero Pietro di S. Pietro e l'omonimo abate (*ηγούμενος*) del monastero di S. Saba a Roma⁵⁸.

A dimostrazione del valore primariamente politico del concilio, soprattutto alla luce degli eventi dei mesi immediatamente precedenti, è la sproporzione delle sessioni dedicate alla disciplina ecclesiastica rispetto a quelle relative alla disputa teologica vera e propria. Su sette complessive (più la conclusiva), le prime tre sessioni riguardano infatti esclusivamente: a) dal fronte interno, i rapporti di forza tra i vescovi, il patriarca e i monaci; b) dal lato ecumenico, la riconciliazione con la chiesa di Roma e l'affermazione dell'unità della Pentarchia come fondamento dell'ortodossia⁵⁹. Si affronta il rifiuto dell'iconoclastia – con le sue implicazioni teologiche – solo nella sesta sessione, al termine di due sessioni interamente dedicate all'esposizione, all'autenticazione e alla corretta esegesi di testi e documenti iconofili giudicati autorevoli⁶⁰. L'esito del concilio è, per l'imperatrice, un vero trionfo: ne sono prova le fonti bizantine, coeve e posteriori, che tendono quasi all'unanimità a esaltare il personaggio come *χριστοφόρος* anche davanti all'evidenza di un gesto estremo come l'accecamento del figlio, avvenuto dieci anni dopo⁶¹. Il papa è invece messo in scacco: nella totale incertezza delle vicende italiane i suoi legati hanno ben poco peso nelle decisioni del sinodo, come si può evincere dal modo in cui viene ignorata la questione del primato della cattedra di Pietro. Addirittura Tarasio enfatizza il ruolo di Cristo quale capo supremo della chiesa, mentre il concilio conferma l'imperatore come *ισαπόστολος*, alla stregua di Costantino I⁶². Ovviamente non viene fatta

Rouddrud, filia eius, Constantino imperatori desponsatur / 787. Roddrud, filia Karoli, Constantino imperatori desponsatur». Le fonti coeve al regno di Carlo concordano con la rottura del matrimonio: per Teofane è Irene a decidere per lo scioglimento, facendo sposare Costantino con una vergine dell'Armenia, Maria di Amnia, nel 788, cf. THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, ed. DE BOOR, cit., p. 463; negli *Annales* dei Franchi l'iniziativa è invece di Carlo, cf. *Annales regni Francorum*, 788, ed. KURZE, cit., pp. 83: «Interea Constantinus imperator propter *negatam sibi regis filiam* iratus Theodorum patricium Siciliae praefectum cum aliis ducibus suis fines Beneventanorum vastare iussit [corsivo mio]». Sulla concordanza tra fonti greche e latine, cf. I. ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991, pp. 249-250.

57 Cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 270.

58 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio I*, ed. LAMBERZ, cit., p. 18, ed. MANSI, cit., 994A.

59 Cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., pp. 266-267 e pp. 272-274.

60 Cf. C. LUDWIG, *Tarasios - Das Konzil von 787*, e T. PRATSCH, *Tarasios - Nach dem Konzil*, parte della voce *Tarasios*, in *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit (Germanos I. - Methodios I.)*, ed. R.-J. LILIE, Frankfurt 1999, [57-108], pp. 73-99.

61 Su quest'aspetto Diehl ha insistito particolarmente, cf. DIEHL, *Figure bizantine*, cit., p. 76, pp. 83-84 e p. 89. Inoltre l'effigie imperiale di Irene appare per la prima volta sul conio delle monete proprio a partire dalla fine del concilio, cf. *Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history*, cit., p. 276.

62 Cf. *ibid.*, pp. 280, nota 133.

alcuna menzione del *patrimonium* ecclesiastico. Inoltre fu impossibile per la chiesa di Roma non convalidare il contenuto teologico dell'*horos* conciliare, conforme alla condotta ortodossa mantenuta in Occidente durante il primo iconoclasmo, senza cadere in contraddizione⁶³.

Adriano si trovò così a dover rinunciare alla prospettiva di una garanzia orientale alle sue pretese temporali, con l'aggravante del plausibile deterioramento del suo rapporto con il re dei Franchi: probabilmente è per riallacciare la relazione fiduciaria con Carlo che il papa decise di intercedere, nello stesso periodo (e apparentemente senza trarne un immediato vantaggio), a favore degli interessi politici del re⁶⁴. Inoltre Adriano fu persino pronto a segnalare a Carlo la presenza dei Bizantini dietro le manovre degli ultimi eredi dei Longobardi⁶⁵. Dal canto suo il re aveva continuato a incrementare il patrimonio territoriale del ducato di Roma proprio a seguito degli interventi in Italia del biennio 787-788⁶⁶. Tuttavia, avendo certamente intuito la situazione di estrema debolezza del papa, egli non fece nulla per fugarne i timori: senza mai mancare di rassicurare Adriano sulle sue pretese temporali, Carlo lasciò insinuare il dubbio che egli stesso avrebbe potuto in qualsiasi momento cacciarlo dalla sede apostolica per sostituirlo con uno dei suoi⁶⁷. In realtà il re non aveva

63 Una rapida (ma corretta) sintesi degli argomenti dell'*horos* del 14 ottobre 787 è contenuta in un saggio del 1994, cf. A. BESANÇON, *L'immagine proibita. Una storia intellettuale dell'iconoclastia*, Genova-Milano 2009, pp. 147-148, tr. it. da Id., *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris 1994. È interessante la valutazione dello storico francese sulla definizione del concilio, cf. *ibid.*, p. 148: «[l'*horos*] è minimalista: nulla viene detto sullo statuto filosofico dell'immagine, sulla santità propria dell'icona, né sulle aporie cristologiche indicate dagli iconoclasti». Stesso giudizio nelle parole di Christoph Schönborn, cf. C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, Cinisello Balsamo 1988, p. 177, tr. it. da Id., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, *passim*: «Dal punto di vista teologico il lavoro del concilio non è molto soddisfacente. La diffusa confutazione del decreto conciliare iconoclasta del 754 [...] non entra mai negli argomenti cristologici del sinodo. In luogo di ciò, si ingiuria ampiamente l'avversario. L'*argumentum ad hominem* soppianta per vasti tratti l'argomento teologico».

64 Si veda ad esempio l'intervento di Adriano contro il duca bavaro Tassilone il quale, da sempre in buoni rapporti con la chiesa di Roma, viene minacciato di scomunica verso la fine del 787, cf. *Annales regni Francorum*, 787, ed. KURZE, cit., p. 76; inoltre cf. HÄGERMANN, *Carlo Magno*, cit., pp. 157-158.

65 Come è esplicitamente riportato nella lettera 80 del *Codex Carolinus*, scritta alla fine del 787, cf. *Codex Carolinus*, 80, *Hadrianus I papa ad Carolum regem*, ed. GUNDLACH, cit., pp. 611-614, in particolare p. 613, 12-14.

66 Cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 62-63. Nel 787 lo Stato Pontificio aveva praticamente assunto la sua forma definitiva; tuttavia, nonostante le nuove acquisizioni, esso era molto lontano dall'estensione vagheggiata negli accordi del 774 (cf. *supra*, nota 38 e 40): il ducato di Benevento e quello di Spoleto, così come la Tuscia longobarda e la Corsica, non ne facevano parte.

67 È quanto si può desumere da una curiosa lettera inviata da Adriano al re in cui il papa, con toni marcatamente paranoici, metteva in guardia da una sua eventuale deposizione forzata, cf. *Codex Carolinus*, 92, *Hadrianus I papa ad Carolum regem*, ed. GUNDLACH, cit. pp. 629-630. Sulla relazione tra gli eventi del 787-788 e questa lettera, cf. BERTOLINI, *Adriano I*, cit., pp. 317-318: «Non è probabilmente semplice coincidenza se proprio in questo periodo traspaiono nel carteggio del papa col re più chiari gli accenni polemicici, pur se accompagnati da solenni assicurazioni reciproche: del sovrano, che non si proponeva di venire comunque meno né alle promesse fatte

mai avuto tanto bisogno del supporto della chiesa di Roma come in quel periodo: con la vittoria sui Bizantini in Calabria e la relativa pacificazione dell'Italia (novembre 788), per Carlo era necessario mantenere coesa la fedeltà delle regioni della penisola assoggettate ai Franchi. Un attacco diretto al vicario di Pietro, massima autorità spirituale d'Occidente, era dunque impensabile oltre che controproducente. Si sarebbe però potuto approfittare dell'estrema vulnerabilità di Adriano per poter perseguire al meglio il disegno imperiale che cominciava a prefigurarsi, nel vuoto di potere lasciato in Italia dalla *basilissa*, anche a seguito delle numerose vittorie politiche e militari conseguite fino a quel momento⁶⁸. È ciò che Carlo fece, sovrainterpretando il suo ruolo di «patrizio dei Romani», non solo attraverso una pesante ingerenza nell'amministrazione del *Patrimonium Petri* ma anche mettendo a frutto l'originale progetto spirituale e culturale, maturato in quegli anni, che vedeva nel re un nuovo Davide prescelto da Dio⁶⁹. Un progetto ambizioso, fortemente

a s. Pietro, né al patto d'amicizia con la Chiesa di Roma; di Adriano, che non intendeva mancare al rispetto della dignità patriziale del re, e la voleva anzi tenere in sempre maggior conto. In questo periodo corsero voci di una lettera scritta dal re di Mercia, Offa, a Carlomagno per consigliargli di liberarsi di Adriano, cacciandolo dalla Sede apostolica e insediando in essa uno dei suoi Franchi; e si disse che il papa ne aveva avuta notizia. Alle nette smentite ufficiali dei due re fece eco Adriano, negando che gli fosse arrivato anche un solo sentore di tali voci; ma ritenne non fuori di luogo aggiungere una serie di citazioni scritturali per proclamare solennemente che, se Dio era con lui, niente un uomo poteva contro di lui; che egli deteneva la Sede apostolica come vicario di s. Pietro e da essa reggeva l'intera cristianità in quanto non eletto da uomini, ma chiamato, perché a ciò predestinato, direttamente da Cristo». Inoltre cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., p. 66.

68 Nel 788 i Bizantini avevano perso anche l'Istria: praticamente fino all'estremo sud della penisola solo Venezia e Napoli rispondevano direttamente agli imperatori, cf. RAVEGNANI, *I Bizantini in Italia*, cit., p. 139-147.

69 Sull'incremento dei diritti del sovrano sullo stato pontificio tra il 787 e il 788, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 65-66. Sull'ambiguità del titolo di *patricius Romanorum*, cf. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale*, cit., pp. 110-112. Gli aspetti politici dell'ingerenza di Carlo nelle questioni ecclesiastiche sono trattati sistematicamente in un lavoro, ormai classico, di Erich Caspar, cf. E. CASPAR, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft*, 3. *Hadrian I. und Karl der Große*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», 54 (1935), [132-264], pp. 150-213. L'attribuzione ai sovrani franchi di nomi veterotestamentari è una tradizione che precede il regno di Carlo: fu proprio il papa a indicare Pipino come *David* per la prima volta, cf. E. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae, uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Milano 2006, p. 77 e pp. 264-265, nota 148, tr. it. da Id., *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Los Angeles 1946. Nel 778 Adriano definì Carlo come *Novus Constantinus*, associandolo chiaramente alle personalità imperiali, cf. *Codex Carolinus*, 60, *Hadrianus I papa ad Carolum regem*, ed. GUNDLACH, cit., [586-587], p. 587, 16: «*Ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit*». Dal canto suo il re dei Franchi certifica la sua «autocoscienza davidica» nelle scene rappresentate in rilievo nella legatura in avorio (oggi conservata al Louvre) del celebre Salterio di Dagulfo, fatto preparare per Adriano e introdotto da una lirica dello stesso Dagulfo in cui si esalta la figura di Davide, cf. PS-DAGULFUS, *Versus ad Hadrianum papam*, ed. DÜMMLER, cit., pp. 91-92; per alcuni studiosi la dedica è opera di Alcuino. Quest'ultimo comincia a intestare a «David» le lettere dirette al re a partire dal 799, ma il ricorso a tale appellativo risale almeno ai primi anni del 790, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistolae* 170, 171, 172, 174, 238, 240, ed. DÜMMLER, cit., p. 279, p. 281, p. 284, p. 288, p. 383 e p. 385. L'influenza del *De civitate Dei* sulla

incentivato dagli intellettuali di corte (Alcuino *in primis*), cui fece seguito la celebre azione riformatrice, ordinatrice e uniformatrice esposta nell'*Admonitio generalis*. Il grande capitolare del 23 marzo 789 fu infatti anche l'affermazione definitiva del potere del «*devotus sanctae aeclesiae defensor humilisque adiutor*» sugli affari ecclesiastici: mai prima di quel momento un re si era permesso di entrare così minuziosamente nel merito del diritto canonico⁷⁰. Pochi anni dopo questa tendenza all'attribuzione indebita di competenze ecclesiastiche verrà ancora più accentuata nei *Libri Carolini*; nella *Praefatio* il re avoca esplicitamente a sé il compito di reggere la chiesa:

Poiché abbiamo ricevuto, per conferimento del Signore, il governo del regno nel seno di questa [chiesa], è necessario che, per la sua esaltazione e per la sua difesa, con l'aiuto di Cristo noi combattiamo con tutta la forza, così da meritare di essere da Lui valutati con il titolo di servitore buono e fedele. E in verità tale compito deve essere adempiuto premurosamente non solo da noi, cui nei burrascosi flutti di questi tempi [la chiesa] è stata affidata per essere retta [*ad regendum commissa est*], ma anche da tutti coloro che dalla sua abbondanza sono stati nutriti⁷¹.

scelta di tale soprannome è certificata dal racconto di Eginardo; su questo aspetto però cf. J. C. CAVADINI, *Early Carolingian era*, in *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed. A. D. FITZGERALD, Grand Rapids 1999, [124-129], p. 128. Sulla novità e peculiarità della visione imperiale di Carlo, promossa da Alcuino, ritengo ancora valida la sintesi offerta da Christopher Dawson, che a ben vedere può pacificamente armonizzarsi con le tesi storiografiche posteriori, cf. C. DAWSON, *La formazione dell'unità europea dal secolo V al secolo XI*, Torino 1939, p. 211, nuova ed. it. in Id., *La nascita dell'Europa*, Milano 1969², tr. it. da Id., *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity*, London 1932, rep. New York 2003².

70 Il titolo di cui si fregia Carlo è tratto dall'intestazione del capitolare, cf. *Admonitio Generalis*, ed. A. BORETIUS, MGH, Leges, 3, *Capitularia regum francorum*, 1, 4 - *Caroli Magni Capitularia*, Hannover 1883, [52-64], p. 53, 22-23. La funzione dei *missi* reali, istituita da Pipino, viene evidentemente amplificata già nelle prime battute del capitolare, cf. *ibid.*, p. 53, 40-41: «*Quapropter et nostros ad vos [pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius] direximus missos, qui ex nostri nominis auctoritate una vobiscum corrigerent quae corrigenda essent [corsivo mio]*». Inoltre cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., pp. 41-42, e cf. R. MCKITTERICK, *Charlemagne. The formation of a European Identity*, New York 2008, pp. 239-240, ed. ing. di EAD., *Karl der Große*, Darmstadt 2008. Sull'*Admonitio*, cf. E. MAGNOU-NORTIER, *L'admonitio generalis. Etude critique*, in *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, ed. J. PERARNAU, (la Seu d'Urgell, 28-30 settembre 1999), Barcelona 2000, pp. 195-242.

71 OC, *Praefatio*, p. 98, 25-29: «*Cuius quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus, ut ab eo boni servi et fidelis nomine censerì valeamus. Quod quidem non solum nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est, sed etiam cunctis ab eius uberibus enutritis sollicitè observandum est*». «*Cuius*» si riferisce certamente ad *ecclesia*, soggetto del periodo precedente dove è indicata come *sancta mater*, cf. *ibid.*, 19. Dunque anche il soggetto di «*commissa est*» non può che essere sempre *ecclesia*, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., p. 76, nota 13. E sicuramente non è un caso che il soggetto non sia stato chiaramente esplicitato, avendo Carlo il papa come interlocutore!

L' *Admonitio* invece, senza ancora pretendere di affrontare questioni teologiche, si limitava a istituzionalizzare entro i confini dei territori sottoposti a Carlo la codificazione giuridica della sede pontificia: nella prima parte del capitolare sono riportati quasi letteralmente canoni e decreti tratti dalla *Dionysio-Hadriana* che il papa aveva donato al re quindici anni prima⁷². Apparentemente, quindi, l'atto sembra amplificare – e non limitare – le competenze spirituali di Adriano su tutto il regno dei Franchi; in realtà né il papa né Roma sono mai nominati nel testo, così da rendere autoevidenti le sole autorità del re e delle Scritture⁷³. Inoltre nell'ultimo capitolo dell' *Admonitio* è vietata la «idolorum servitus», elemento che sembra quasi anticipare la contrapposizione franca alle decisioni del concilio niceno approvate dal papa⁷⁴. Data la sua posizione Adriano non aveva alcuna autorità per commentare la disposizione del sovrano, peraltro conforme all'ortodossia romana, e accettò – per quanto ci risulta – senza protestare.

Ma a questo punto Carlo voleva di più: la sua «programmazione ideologica», necessaria all'uniformazione e all'organizzazione di un territorio estremamente vasto e diversificato, aveva bisogno del suggello di un concilio ecumenico da lui convocato su disposizione del papa. In questo modo il sovrano avrebbe potuto rivestire davanti all'intera *universitas* cristiana, quindi anche fuori dai confini del regno, il ruolo di unico vero custode della chiesa, strappando per sempre il primato riservato ai *βασιλείς* e stabilendo una netta distinzione tra la vera ortodossia, quella d'Occidente, e la falsa eterodossia degli Orientali⁷⁵. A tal fine infatti non sarebbe bastato dichiarare illegittimo il

⁷² Cf. *supra*, nota 40.

⁷³ Per Bertolini il lassismo del papa nei confronti dell'ingerenza del re franco negli affari della chiesa fu totale, cf. BERTOLINI, *Adriano I*, cit., *passim*: «Anche nell'ambito dei problemi ecclesiastici e religiosi si ha l'impressione che Adriano si sia lasciato talora condurre, in un certo senso, a rimorchio, consentendo a Carlomagno di dare all'assolvimento dei suoi compiti di *defensor Ecclesiae* una latitudine tale da attribuirsi l'ufficio addirittura di *rector Ecclesiae*. Il re franco s'ingerì in questioni che toccavano direttamente i costumi morali anche dei sacerdoti romani e le stesse consacrazioni impartite dal papa».

⁷⁴ Cf. *Admonitio Generalis*, 82, ed. BORETIUS, cit., p. 61, 41-42. In realtà il divieto è inserito nella lista di proibizioni tratta integralmente da *Gal.* 5, 20, dunque è più plausibile che non nasconda alcun intento polemico. Tuttavia Hägermann enfatizza con un punto esclamativo questa disposizione, cf. HÄGERMANN, *Carlo Magno*, cit., p. 203.

⁷⁵ Questa idea maturò certamente tra il 789 e il 790. In delle pagine formidabili Gustavo Vinay ha scritto che proprio alla fine degli anni ottanta del sec. VIII diventa «urgente stabilire chi si vuole essere, urgente individuare i principi che devono guidare iniziative politico-religiose senza precedenti», cf. G. VINAY, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978 (rep. 2003), p. 183. Nel 791 però Carlo venne a conoscenza della controversia adozionista che si consumava al di là dei Pirenei, nei territori iberici che proprio in quel momento il re era intenzionato a riconquistare dopo la celeberrima sconfitta subita a Roncisvalle nel 778. Essendo passati quattro anni dalla rottura con i Bizantini, e avendo già cominciato a lavorare da almeno un anno ai *Libri Carolini*, i consiglieri di Carlo pensarono bene di unire la questione orientale alla più urgente questione iberica in vista del grande concilio ecumenico che, in opposizione anche alla nuova eterodossia, avrebbe dovuto stabilire definitivamente l'ortodossia

Niceno Secondo, ma sarebbe stato necessario far sconfessare proprio dal papa il sinodo che egli stesso aveva convalidato; operazione quantomai ardua, ma che i rapporti di forza stabilitisi all'alba del 790 avevano reso non solo concepibile, ma addirittura attuabile. La via conciliare era giudicata l'unica percorribile, come testimonia il capitolo dell'*Admonitio generalis* che chiude la sequenza di canoni tratti dalla *Dionysio-Hadriana*⁷⁶. E il concilio si tenne effettivamente, nel 794, ma con esiti molto più limitati rispetto a quelli che si prospettavano solo quattro anni prima, poichè il documento «contra synodum», preparato per il papa e consegnato a Roma non più tardi del 792, non sortì l'effetto sperato⁷⁷. Tuttavia, come vedremo, per il re fu comunque un successo politico.

3. Dal *Responsum* di Adriano al concilio di Francoforte

Non è nuova in letteratura l'idea dell'*Opus* come tentativo di convincimento (se non come vera e propria imposizione) da indirizzare al papa:

Un secondo gruppo di riflessioni sull'*Opus* [...] orientato alla sua natura marcatamente teologico-politica [...] ha teso a collocare [il testo] sullo sfondo d'un contesto, quello della fine del secolo, in cui vengono a maturazione importanti processi storici, che rendono plausibile una idea come quella che presiede alla compilazione del nostro *pamphlet*: cioè convincere il papa a ricusare un concilio che egli aveva incoraggiato ed a cui aveva partecipato [...] inviando legati di primissimo rango e ordine⁷⁸.

cristiana. Sugli echi della disputa adozionista nell'*Opus*, cf. FREEMAN, *Additions and corrections...*, cit., pp. 15-16. Per una trattazione sintetica ed esaustiva della prima fase dell'adozionismo, cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., pp. 42-60.

⁷⁶ Cf. *Admonitio Generalis*, 60, ed. BORETIUS, cit., p. 57, 34-39: «60. Episcopis. Haec enim, dilectissimi, pio studio et magna dilectionis intentione vestram unanimitatem ammonere studuimus, quae magis necessaria videbantur, ut sanctorum patrum canonicis institutis inhaerentes praemis cum illis aeternae felicitatis accipere mereamini. Scit namque prudentia vestra, quam terribili anathematis censura feriuntur qui praesumptiose contra statuta universalium conciliorum venire audeant».

⁷⁷ Hampe indica il 791 come data di redazione del *Responsum*, cf. HAMPE, *Hadrians I...*, cit., p. 85. Una spedizione a Roma di Angilberto, destinata alla consegna di Felice di Urgel, è segnalata negli *Annales regni Francorum* per l'anno 792, cf. *Annales regni Francorum*, 792, ed. KURZE, cit., p. 90: «Heresis Felicianae primo ibi condemnata est; quem Angilbertus ad praesentiam Adriani apostolici adduxit, et confessione facta suam heresim iterum abdicavit». Se si ipotizza una redazione dei *Libri* iniziata tra il 789 e il 790 (tre anni dopo il concilio mancato di Costantinopoli o tre anni dopo il Niceno Secondo, cf. OC, *Praefatio*, p. 100, 1), è abbastanza plausibile che il testo fosse già pronto per quella data.

⁷⁸ MELLONI, *L'Opus Caroli...*, cit., p. 881. Nel testo l'autore cita a riguardo del coinvolgimento di Adriano un articolo di Emmanuel Lanne, cf. E. L'ANNE, *Rome et les Images saintes*, in «Irénikon», 59 (1986), pp. 163-188.

Tutti gli elementi raccolti fin qui sembrano confermare questa prospettiva, lasciando ben pochi dubbi sull'accettare o meno anche l'ultimo punto controverso della testimonianza di Incmaro. A partire da una simile ricostruzione degli eventi, inoltre, il periodo compreso tra il 789 e il 792 sembra essere stato, nella storia della complessa relazione tra Carlo e Adriano, quello più delicato per quanto riguarda l'autonomia dell'autorità pontificia: il primato della chiesa di Roma esposto nel capitolo I, 6 dell'*Opus* è, sotto questa luce, solo una pallida garanzia rispetto a quanto il re, non molte pagine prima, afferma per se stesso. La *sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia* è sì «praelata», rispetto alle altre chiese, «pro causis fidei», ma il suo ruolo sembra limitarsi a quello di organo consultivo per tutto ciò che riguarda l'ortodossia delle *auctoritates* da utilizzare; nel testo non si fa alcuna menzione della possibilità, per la sede pontificia, di prendere autonomamente iniziativa nella stessa disciplina ecclesiastica:

Dignum duximus, ut, qualiter sancta Romana ecclesia ceteris ecclesiis a Domino praelata et a fidelibus consulenda sit, prosequamur, praesertim cum non ab aliis scripturis nisi ab his, quas illa inter canonicas recepit, testimonia sint sumenda, nec aliorum doctorum nisi eorum, qui a Gelasio vel ceteris illius sanctae sedis pontificibus suscepti sunt, dogmata sint amplectenda, nec aliter atque aliter pro cuiuslibet arbitrio, sed sane sobrieque, quae ab illis dicta sunt, sint intelligenda⁷⁹.

Ed è proprio l'ultimo capitolo dell'*Opus* a confermare e rendere operativa questa disposizione: nel rispetto dei dogmi dei Padri indicati nel *Decretum Gelasianum*, dei quali implicitamente la cattedra di Pietro è custode, l'iniziativa dei sinodi provinciali a proclamarsi universali è da ritenersi legittima anche senza l'esplicita approvazione del papa. È quanto si può leggere nel capitolo IV, 28:

Cum ergo duarum et trium provinciarum praesules in unum conveniunt, si antiquorum canonum institutione muniti aliquid praedicationis aut dogmatis statuunt, quod tamen ab antiquorum Patrum dogmatibus non discrepat, catholicum est, quod faciunt, et fortasse dici potest universale; quoniam, quamvis non sit ab universi orbis praesulibus actum, tamen ab universorum fide et traditione non discrepat⁸⁰.

⁷⁹ OC I, 6, p. 132, 21-30, p. 133, 1-2.

⁸⁰ OC IV, 28, p. 557, 22-26. Sulla nuova teoria conciliare esposta in questo passaggio è stato espresso un parere alternativo, ma sostanzialmente conforme a quello qui riportato, da Hermann Sieben: la validità del sinodo è attestata, in armonia con la tradizione dei Padri, in primo luogo da un 'consenso orizzontale' non necessariamente subordinato alla Pentarchia. L'autore si sofferma inoltre sull'emergere, nel testo, del ruolo della *ratio*: esso procederebbe in parallelo a quello dell'*auctoritas* anche nelle decisioni da prendere in sede di formulazione dogmatica, cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, p. 306-340.

Il tutto è dialetticamente retto da un sillogismo categorico che dimostra il seguente concetto: se un sinodo non presenta *novitates*, ma solo canoni e dogmi già approvati dai Padri, allora è definito cattolico, e poichè *catholicus* e *universalis* sono sinonimi, allora tale sinodo è anche universale⁸¹. Solo la *novitas* è il discrimine che distingue un sinodo non cattolico, e quindi non universale, da un sinodo universale. La chiesa di Roma, nella funzione consultiva attribuitale dal capitolo I, 6, è determinante nel momento in cui ci si debba assicurare che le affermazioni conciliari non siano composte da *profanae novitates*, ma la partecipazione dei suoi rappresentanti non è in alcun modo richiesta né necessaria affinché un sinodo convocato su iniziativa del re sia reputato valido. Questo sottotraccia, posto a chiosa dell'*Opus*, è gravido di implicazioni: prima fra tutte, la possibilità di mettere il papa con le spalle al muro nell'eventualità in cui, non ricusando il Niceno Secondo, avrebbe dovuto giudicare illegittimo un eventuale concilio carolingio a esso avverso. In base al capitolo IV, 28, non essendo necessaria la sua partecipazione, Adriano si sarebbe trovato costretto a giudicare l'ortodossia del re in persona una volta venuto in possesso delle definizioni conciliari, inaugurando così un conflitto rischiosissimo per entrambi. Il brano contenente la garanzia del primato pontificio, che dalla 'tradizione vaticana' è stato valutato positivamente come documento imprescindibile – per antichità e autorità – da contrapporre ai riformati, diventa quindi un vero e proprio scacco matto a Roma se associato a quanto descritto nel capitolo conclusivo.

La sicurezza con cui il re presenta un simile *diktat* al papa non desta meraviglia: la redazione dei *Libri Carolini* è infatti contemporanea alla raccolta di lettere papali che costituiscono il *Codex Carolinus* e, come è stato ampiamente dimostrato, la stesura del *Codex* rappresenta uno dei momenti di maggiore esaltazione della figura del sovrano. Scrive infatti Germana Gandino:

La successione di lettere, che non sono rigidamente ordinate per data e includono anche le missive dell'antipapa Costantino II perché in linea con le altre, forma un dossier che con un'unica voce, quella papale, esalta il potere dei Carolingi e legittima il carattere provvidenziale dell'ascesa e dell'affermazione della dinastia⁸².

81 OC IV, 28, p. 557, 15-17 e 34-37, p. 558, 1-2: «Sicut enim ecclesia universalis est, quae Greco eloquio catholica dicitur, ita nimirum omne, quicquid ab eius unitate non discedit, catholicum nuncupari potest. [...] *Omne quod ecclesiasticum est, catholicum est, et omne quod catholicum est, universale est; omne autem quod universale est, profanis vocum novitatibus caret.* Omne igitur, quod ecclesiasticum est, profanis vocum novitatibus caret. Nam si haec synodus vocum novitatibus careret et antiquorum patrum dogmatibus contenta esset, universalis dici poterat. Non autem antiquorum patrum dogmatibus contenta est, non igitur universali dici potest».

82 G. GANDINO, *La memoria come legittimazione nell'età di Carlo Magno*, in EAD., *Contemplare l'ordine: intellettuali e potenti nell'Alto Medioevo*, Napoli 2004, [13-35], pp. 16-17. Sulla questione in generale cf. *ibid.*, pp. 16-22, e soprattutto cf. I DEUG-SU, *Cultura e ideologia nella prima età carolingia*, Roma 1984, pp. 61-97. Anche Kristina Mitalaitė mette in relazione le coincidenti redazioni dell'*Opus* e del *Codex Carolinus*, aggiungendo a questi due documenti la contemporanea compilazione degli *Annales* come indice di un preciso programma del sovrano (ma

Funzione principale del *Codex Carolinus* era dunque evidenziare come proprio i papi del passato, oltre allo stesso Adriano, autorizzassero Carlo a entrare di diritto nelle questioni ecclesiastiche, al punto da consentirgli – quasi chiedendoglielo esplicitamente! – di proporre (e imporre) una propria difesa dell’ortodossia. Ma questa difesa, che si pretendeva restauratrice della vera teologia cristiana, nella realtà dei fatti si appropiava a essa in modo del tutto nuovo e originale, fino a costituire una peculiare e inedita ortodossia carolingia. Perché è pur sempre una *novitas* quella che si delinea, paradossalmente, tra le centinaia di pagine dei *Libri Carolini*: nello sforzo congiunto di argomentare, con l’ausilio della scienza delle *artes*, contro la falsa ortodossia che sostiene il *synodus* dei Greci, i teologi della corte franca abbozzano per la prima volta un sistema coerente di interpretazione dell’intera realtà visibile e invisibile, non limitandosi alla corretta esegesi delle Scritture. Nelle parole di Armando Bisogno:

Se infatti per un verso risulta evidente, ad una lettura complessiva dell’opera, come vi sia sotteso il progetto di Carlo e della sua corte di sottrarre ai teologi bizantini il primato dottrinale all’interno della Chiesa, tale intento doveva necessariamente fondarsi su una *pars construens*, un nuovo modello teologico, propriamente carolingio, da contrapporre a quello greco⁸³.

Adriano si trovò tra le mani il documento che presentava ufficialmente questo nuovo modello teologico; esso conteneva anche – e, dal suo punto di vista, soprattutto – il testo che, forse per la prima volta nella storia, garantiva esplicitamente, e per ordine del maggiore sovrano dell’Occidente cristiano, il primato della chiesa di Roma sulla Pentarchia. Ma allo stesso tempo quel codice gli imponeva una scelta: accettare la garanzia di Carlo avrebbe voluto dire rinunciare per sempre alla propria indipendenza, anche e soprattutto in campo dottrinale. D’altra parte il papa era in grado di comprendere, data l’entità della richiesta (ricusare il Niceno Secondo) e la meticolosità con cui erano state disposte le argomentazioni volte a tal fine, che per il re dei Franchi l’alleanza con l’autorità di Roma costituiva ancora una insostituibile chiave di volta della sua sovranità. Quest’ultima considerazione è, in definitiva, ciò che deve aver spinto il papa a rifiutare la richiesta di Carlo senza temere pesanti rappresaglie. E il modo in cui è stato comunicato tale rifiuto rivela anche molto altro: il redattore del *Responsum* infatti non si limita a confutare sistematicamente quasi ogni affermazione contraria a quanto riportato negli atti del Niceno Secondo, ma sfrutta l’occasione per rilanciare al re dei Franchi, e ai teologi della sua corte, le condizioni affinché l’alleanza con la chiesa di Roma potesse ritenersi, non solo dal lato dottrinale, ancora valida.

soprattutto degli intellettuali di corte) volto a «construire la mémoire collective et créer une image de soi», cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l’image...*, cit., pp. 45-51 (la citazione è a p. 45).

83 BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., p. 202. Inoltre, cf. FLASCH, *Introduzione alla filosofia medievale*, cit., pp. 30-32.

Il criterio con cui vengono affrontati gli argomenti nel *Responsum*, che sembra procedere quasi specularmente all'*Opus* nel giustapporre citazioni dei Padri, rispecchia dunque una precisa strategia volta a condurre verso l'accettazione di una controproposta. Le questioni da confutare sono disposte per ordine di urgenza: il testo si apre con la lunga critica alla condanna, presente in OC III, 3, della formula utilizzata da Tarasio nel *symbolum* niceno («Credo [...] in Spiritum Sanctum [...] ex Patre per Filium procedentem»⁸⁴). Il *dossier* patristico preparato dalla curia romana per difendere il patriarca di Costantinopoli è il più corposo dell'intera lettera, a sottolineare la volontà papale di scongiurare, in primo luogo e in maniera esaustiva, il pericolo di una deriva poco ortodossa cui un uso smalzato della teologia trinitaria, a ridosso della contemporanea controversia adozionista, poteva condurre⁸⁵. La formula del simbolo niceno-costantinopolitano contenente la processione dello Spirito Santo «ex Patre et Filio» era infatti all'epoca diffusa quasi esclusivamente nei territori della Gallia e della parte cristiana della penisola iberica, ma la sua prima giustificazione teorica, in contrapposizione con la più antica versione orientale, è proprio quella riportata nell'*Opus*⁸⁶. Adriano

84 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio III*, ed. MANSI, cit., 1121D; OC III, 3, p. 345, 6-7; HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio prima], I, ed. HAMPE, cit., p. 7, 24.

85 Edward Siecienski sintetizza in modo efficace lo sviluppo della giustificazione teologica della formula del *filioque* in contrapposizione ai fondamenti teorici dell'adozionismo, cf. A. E. SIECIENSKI, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010, p. 93: «To counter heresy's Arian presuppositions, anti-Adoptionist writers stressed the consubstantiality of the Father and the Son, emphasizing the scriptural truth that the Son shared all that the Father had, which must (so it was argued) include a role in the procession of the Spirit. It was for this reason that the *filioque* increasingly became an important criterion for christological orthodoxy in the West».

86 La questione è estremamente complessa e dibattuta. Uno degli ultimi studi sul *Filioque* in epoca carolingia vede nella sua formulazione l'elemento omologante dell'unità teologica e dottrinale perseguita dai filosofi di corte, cf. P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002, p. 65-154. Sul *Filioque* nei *Libri Carolini*, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 249-265. Per Mitalaité esistono delle evidenti concordanze tra le argomentazioni trinitarie di OC III, 3-4 e quelle utilizzate nei concili di Toledo del sec. VII, cf. *ibid.*, *Annexe IV*, pp. 491-496; relativamente a tale tradizione visigotica è comunque convinzione comune a molti studiosi che la formula del *Filioque* attestata nel simbolo del concilio del 589 – quindi, virtualmente, la sua testimonianza più antica – sia in realtà un'interpolazione posteriore, cf. SIECIENSKI, *The Filioque...*, cit., 69. Vanno segnalate le confessioni di fede di Gregorio e di Atanasio, entrambe contenenti la processione «a Patre et Filio», che sicuramente hanno fatto parte del materiale preparatorio per la stesura di OC III, 3-4: i due testi sono peraltro raccolti nel *dossier* sui *symbola* contenuto nel manoscritto di Leidrado di Lione, compilato pochi anni dopo la stesura dei *Libri*, cf. *supra*, cap. 3, *Schema 2.2*, <11> e <14>. Nello stesso *dossier* è presente il credo niceno in una versione in cui la formula della processione dello Spirito non compare affatto, cf. *ibid.*, <9>; tale versione è riportata integralmente anche in una lettera indirizzata a Carlo dal vescovo Amalario nell'811, cf. AMALARIUS SYMPHOSIUS, *Epistola ad Carolum imperatorem*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 5, *Epistolae Karolini aevi (III)*, V. *Amalarii epistolae*, 14, Berlin 1899, [241-274], p. 274, 31-43. Questa versione del niceno è effettivamente inclusa in alcuni manoscritti degli atti del terzo concilio di Toledo, così come sembra esservi anche l'influenza del credo atanasiano, cf. *Concilium Toletanum Tertium, 589*, ed. J. VIVÈS in

aveva ben intuito che la principale *novitas* apportata dai filosofi della corte franca puntava al cuore della teologia trinitaria, e l'esordio del suo *Responsum* testimonia senza mezzi termini la sua intenzione di colpirne la manifestazione più esplicita ed evidente, sinteticamente espressa proprio dal *Filioque*⁸⁷. Si può addirittura affermare che, come conseguenza della sua risposta a Carlo,

sorge in occidente la discussione sulla locuzione «Filioque», sulla sua attitudine ad esprimere in forma più corretta, più chiara e più sintetica che in passato, la relazione che unisce lo Spirito Santo con le altre Persone della Trinità, ed infine sulla convenienza e liceità di includerla nei

Concilios visigóticos e hispano-romanos, 12, *Concilio de Toledo III*, Madrid-Barcelona 1963, pp. 107-111. Sulla disputa nel contesto del *Responsum*, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 204-205. Il testo più antico del simbolo carolingio contenente la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio («Credo in Spiritum Sanctum [...] ex Patre procedentem et Filio») è stato riconosciuto nella professione di fede che Lullo, arcivescovo di Magonza, redasse tra il 779 e il 780 e inviò a Gerusalemme con l'approvazione di Adriano (!), cf. H. WILLJUNG, *Einleitung*, in *Das Konzil von Aachen 809*, ed. H. WILLJUNG, MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 2, Suppl., 2, Hannover 1998, [1-232], pp. 23-25. *L'imprimatur* papale, insieme alla volontà del re, sono esplicitati nell'intestazione e in chiusura del testo, cf. *ibid.*, p. 24: «Fidem meam catholicam, quam in ecclesia Christi didici, exponente cupiens, qualiter a me creditur vel docetur, iuxta praeceptum Apostolici pontificis Adriani papae et missorum eius Viemadi, Tilpini, Possessoris pontificum et missorum domini nostri Carli regis gloriosissimi [...] Hanc fidem meam ego Lullus [...] exposui duodeno regni domini nostri Carli regis gloriosissimi, pontificatus mei anno XXV. Similiter huic sancte Dei ecclesie, cui Deo auctore presidet auctoritas Adriani pape [...]». Sulla relazione tra *Filioque* e concilio di Francoforte, cf. G. FEDALTO, *Il significato politico di Paolino, patriarca di Aquileia, e la sua posizione nella controversia adozionista*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. BERNDT, Atti del convegno internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), I, *Politik und Kirche*, Mainz 1997, [103-123], pp. 121-122.

87 Il termine esatto ricorre sicuramente quattro volte nell'*Opus*, cf. OC I, 7, p. 139, 21; I, 10, p. 157, 14; I, 16, p. 179, 25; I, 23, p. 211, 21. Inoltre cf. OC III, 3, p. 346, 1: qui «filioque» sostituisce un testo anteriore, ma è l'intero capitolo a presentare numerose correzioni, che rivelano anche l'impellenza della questione, sulle quali si è lungamente cimentato Wallach, cf. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne*, cit., pp. 170-175, e *Id.*, *Diplomatic studies...*, cit., pp. 52-53. L'occorrenza del capitolo I, 7 è in realtà parte dei *Dicta Albini de imagine Dei*, testo riportato quasi integralmente nel suddetto capitolo e implicitamente attribuito ad Ambrogio, poiché introdotto da un passo tratto da una sua opera (*De Fide* I, 7); al brano fa seguito una lunga citazione di Agostino relativa allo stesso argomento (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, 51, *De homine facto ad imaginem et similitudinem Dei*), cf. OC I, 7, pp. 138-144 (il brano del *Dicta* riportato è formato da due estratti del testo originale: il primo, da p. 138, 25 a p. 140, 5, è saldato al secondo, p. 140, 5-15). Per l'edizione del *Dicta*, cf. PS-ALCUINUS, *Dicta Albini de imagine dei*, ed. J. MARENBOIN in *Id.*, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages. Appendix 1, The Munich Passages*, Cambridge 1981, [151-166], VII, pp. 158-161, (la processione «ex Patre Filioque» è a p. 159), tr. ing. (e commento critico) in M. LEBECH, J. McEVROY e J. FLOOD, *De dignitate conditionis humanae: translation, commentary, and reception history of the Dicta Albini (Ps.-Alcuin) and the Dicta Candidi*, in «Viator», 40.2 (2009), [1-34], pp. 23-25. Occorre qui ricordare che a) il più antico testimone dei *Dicta Albini* a noi pervenuto è proprio il brano riportato nel *Vaticanus*; il fatto che esso presenti la formula del «filioque» incastonata all'interno di un compendio di teologia trinitaria di matrice agostiniana deve necessariamente far supporre che la

vari simboli [...] in uso nel culto e nell'insegnamento ecclesiastico⁸⁸.

Non era poi difficile, per il papa, individuare nel costituendo trinitarismo dialettico dei teologi franchi il principale agente della distinzione dai Greci, nonché fondamento della *vera et orthodoxa fides*, voluta da Carlo: il rapporto diretto con Angilberto, implicato in prima persona nello sviluppo della teologia carolingia, ha certamente favorito Adriano nel determinare l'argomento più impellente a ridosso del futuro concilio di Francoforte, essendo ormai passato un lustro dal sinodo di Nicea e dalle sue problematiche⁸⁹. Così come per l'*Opus* la necessità di scrivere

redazione del testo originale non sia databile in un periodo diverso dal 790-792; b) la citazione dal *De Fide* è chiaramente distinguibile dal testo dei *Dicta*; non era quindi intenzione del redattore dell'*Opus* far ricadere sul brano l'*auctoritas* di Ambrogio; su questo punto, cf. MARENBOON, *From the Circle of Alcuin...*, cit., pp. 34-36. Adriano ha sicuramente letto – e valutato negativamente – la *novitas* del capitolo I, 7, poiché ne attacca l'intestazione nel capitolo 21 della prima parte del *Responsum*, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio secunda], XXI, ed. HAMPE, cit., p. 25, 1-30.

88 V. PERI, *Il 'Filioque' nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», 61 (1987), [5-25], p. 9, rep. in Id., *Da oriente e da occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, 2 voll., Roma 2002, II, pp. 694-718. Sulla manifestazione del *Filioque* nel quadro dei rapporti tra il futuro imperatore e Roma, cf. R. G. HEATH, *The Western Schism of the Franks and the 'Filioque'*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 23.2 (1972), pp 97-113.

89 Il coinvolgimento di Angilberto nella elaborazione di una teologia trinitaria è testimoniato non solo dai suoi scritti, ma anche dal suo contributo alla ricostruzione del monastero di Centula (Saint-Riquier). Nominato infatti abate nel 789/790 (sebbene laico), il figlioccio di Carlo spese molte risorse per mettere in piedi una struttura tripartita, completata intorno all'800, che ricordasse ai fedeli il mistero della Trinità, cf. ANGILBERTUS CENTULENSIS, *De restauratione monasterii Centulensis*, ed G. WAITZ, MGH, *Scriptores*, SS, 15,1, *Supplementa tomorum I-XII*, 3, *Supplementum tomi XIII, Vitae aliaeque historiae minores*, 13, Hannover 1887, [173-178], p. 174, 22-26: «Quia igitur omnis plebs fidelium sanctissimam atque inseparabilem Trinitatem confiteri, venerari et mente colere firmiterque credere debet, secundum huius fidei rationem in omnipotentis Dei nomine tres aecclesias principales cum membris ad se pertinentibus in hoc sancto loco, Domino cooperante, et predicto domino meo augusto iuvante, fundare studuimus [corsivo mio]». L'idea di Angilberto può essere vista quasi come il frutto di una vera e propria mistica trinitaria, in cui la contemplazione si accompagna alla valutazione del mistero *secundum rationem*; su questi temi cf. S. A. RABE, *Faith, art, and politics at Saint-Riquier: the symbolic vision of Angilbert*, Philadelphia 1995. Sulla realizzazione dell'abbazia e le norme architettoniche seguite, cf. HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Chronicon Centulense*, III, 3, *De reaedificatione Centuli monasterii*, ed. F. LOT in *Cronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V siècle-1104)*, Paris 1894 (rep. 2010), p. 56. L'abate di St. Riquier era inoltre figura di spicco tra gli intellettuali di corte: dall'epistolario di Alcuino si evince la grande stima che il *magister* di York provava nei confronti di Angilberto, cui si riferisce quasi sempre come *filius*. In una lettera del 794 indirizzata proprio ad Adriano, Alcuino tesse le lodi del *legatus* di Carlo a Roma per indicare al papa di riferire direttamente a lui, *viva voce*, una risposta, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistula ad Hadrianum papam, Iul. Aug. 794*, in *Epistolae*, 27, ed. DÜMMLER, cit., [68-69], p. 69, 10-13: «Sed quia electissimus domini mei regis missus, filius equidem meus carissimus Angilbertus ad beatissimam summae auctoritatis vestrae dirigitur paternitatem, non esse necesse putavi litteris exarare, quod ille vir fidelis et prudens melius viva voce secundum mandatum domini regis auribus excellentiae vestrae poterit intimare».

«de imaginibus» è subordinata alla volontà di scrivere «contra synodum» a poca distanza dal concilio degli Orientali, allo stesso modo il *Responsum* attacca la processione «ex Patre et Filio» dello Spirito Santo – oggetto anche dei due capitoli immediatamente successivi al primo – come pretesto per ostacolare il nuovo progetto ecumenico del re. Inoltre l'argomento andava a intaccare la correttezza della professione di fede *catholica*: non aderire a una versione palesemente meno autorevole (in quanto più recente) dell'antico simbolo niceno-costantinopolitano era in effetti l'unica carta che il papa poteva legittimamente giocare per riassicurarsi, dopo la caduta verticale del suo prestigio politico, un potere contrattuale con Carlo in materia di competenze spirituali. Ma, come vedremo, la vera controproposta di Adriano riguarda beni molto più terreni.

I restanti capitoli della lettera entrano nel merito della polemica sulle immagini – che in definitiva costituiva la principale questione teologica discussa dai Franchi – con molta meno enfasi; come ha notato Alexander Alexakis, il numero di citazioni utilizzate nel *Responsum* per sostenere l'iconodulia è proporzionalmente inferiore a quello degli *excerpta* riguardanti la processione dello Spirito Santo:

There are ten quotations in *Cap. 1* and another two in *Cap. 3* that deal with the procession of the Holy Spirit. However, only fifteen patristic fragments directly deal with image-veneration⁹⁰.

Ciò dimostra ancora una volta come originariamente il *focus* del discorso, ovvero il contenuto dogmatico del secondo niceno, rappresentasse per entrambi i protagonisti di questa vicenda soprattutto un veicolo da utilizzare per trasmettere informazioni sulle proprie posizioni all'interno dell'equilibrio diplomatico determinatosi in Europa occidentale dopo la scomparsa, sul territorio italiano, dell'attore principale: l'imperatore. Il *Responsum* infatti si chiude con un capitolo conciliatore in cui Adriano, nel riprendere la sezione di OC II, 23 che cita quasi integralmente la lettera di Gregorio Magno a Sereno di Marsiglia, ne loda le parole moderate così consone al vero spirito del re e così distanti dal tono generale del *Capitulare*:

Hoc sacrum et venerandum capitulum multum distat a totis supradictis capitulis, et idcirco cum agnovimus vestrae a Deo servate orthodoxeque regalis excellentie esse proprium, in eo, ubi recte fide plena penitus confessa est, sensum sanctissimi Gregorii sequi⁹¹.

Questa chiosa è la *captatio benevolentiae* che sigilla decine di pagine dalle quali,

Questo brano lascia immaginare anche il genere di informazioni che Adriano poteva apprendere, *viva voce*, sulla strategia e sulle volontà del re.

⁹⁰ ALEXAKIS, *The source of the Greek patristic quotations in the Hadrianum...*, cit., p.18.

⁹¹ HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio secunda], XXV, ed. HAMPE, cit., p. 55, 6-9.

apparentemente, non si sarebbe creduto possibile l'aprirsi di uno spiraglio per un accordo. La presenza di Gregorio è il salvacondotto scelto da Adriano per lasciare immacolata l'ortodossia del sovrano nonostante l'arroganza e l'ignoranza dei teologi della sua corte; ma allo stesso tempo questa mediazione serve a introdurre le condizioni richieste dal papa per chiudere un occhio sulle reali pretese di Carlo, come l'introduzione del *Filioque* e la scomunica degli imperatori. Nelle ultime battute del *Responsum* si può infatti leggere:

Unde si vestra annuerit a Deo protecta regalis excellentia, eodem adortamur imperatore, pro sacris imaginibus in pristino statu erectione gratiam agentes et de diocesi sanctae nostrae Romane ecclesie tam archiepiscoporum, quam episcoporum seu de patrimoniis iterum increpantes commonemus, ut, si noluerit ea sanctae nostrae Romane ecclesiae restituere, hereticum eum pro huiusmodi erroris perseverantia esse decernimus⁹².

Quanto appena riportato è il noto periodo con cui il papa garantisce esplicitamente la sua disponibilità a scomunicare l'imperatore se questi avesse continuato a non assolvere la richiesta, espressa nella sezione della *Synodica* espunta dagli atti del concilio, di *restituere* il patrimonio della chiesa ivi indicato⁹³. Con una mossa eticamente ambigua ma strategicamente piuttosto abile Adriano era riuscito non solo a non ricusare il sinodo, e quindi a non sconfessare se stesso, ma soprattutto a creare – praticamente dal nulla – le condizioni per un tavolo di trattative con il sovrano: affinché Carlo, e con lui l'ortodossia idealizzata dalla sua corte, fosse ufficialmente proclamato dal papa *defensor* dell'intera *universitas* cristiana, ciò che alla chiesa di Roma interessava ricevere era il controllo temporale di uno Stato vero e proprio – compreso il lascito bizantino – e delle garanzie a

⁹² *Ibid.*, p. 57, 16-21.

⁹³ Questo brano è citato persino nella celeberrima opera di Edward Gibbon come prova dell'impotenza bizantina in Italia all'alba del secolo nono, cf. E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 12 voll., IX, London 1806 (prima ed., in 6 voll., V, London 1788), 49, p. 170, ed. D. WOMERSELEY in E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 voll., III, London 1996, *passim*, tr. it. in Id., *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, 3 voll., III, Torino 1967, *passim*. L'autore evidenzia poi, con l'ironia che lo contraddistingue, l'ambiguità di Adriano espressa dalla frase immediatamente successiva, cf. *ibid.*, in nota: «to which [al periodo che precede] he [Adrian] adds a reason, most directly opposite to his conduct, that he preferred the salvation of souls and rule of faith to the goods of this transitory world». In effetti la frase che segue la minaccia di scomunica agli imperatori per ragioni dichiaratamente temporali ha il tono (autocontraddittorio) di una giustificazione, il che rende la chiosa ancora più equivoca dal punto di vista etico, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio secunda], XXV, ed. HAMPE, cit., p. 57, 21-23: «Plus enim cupimus salutem animarum et recte fidei stabilitatem conservare, quam huius ambitum mundi possidere». Su questo punto, cf. AMANN, *L'epoca carolingia...*, cit., pp. 140-141; inoltre cf. H. NAGEL, *Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit. Zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Politik im Zeitalter des großen Frankenherrschers*, Frankfurt 1998, p. 181. Per il brano della *Synodica* cui si riferisce Adriano, cf. *supra*, nota 48.

tale *plenitudo potestatis* che fossero ancora più solide di quelle proposte in OC I, 6⁹⁴.

Non sappiamo con precisione quando e in che modo Carlo abbia ricevuto il *Responsum*, ma la sua efficacia è resa evidente dagli effetti sortiti, dei quali proprio il silenzio delle fonti coeve sui *Libri Carolini* è il più eloquente⁹⁵. Il re dei Franchi si vide costretto a ridimensionare temporaneamente le sue pretese per non perdere il sostegno di quella che il suo mentore, Alcuino, considerava la personalità più importante del mondo⁹⁶. Ma non aveva rinunciato all'idea del concilio, per organizzare il quale sicuramente fu pianficata una trattativa con il papa al fine di rendere *licita* la formula del *Filioque*. A dispetto di quanto detto in difesa del simbolo utilizzato da Tarasio, infatti, è proprio Adriano a inserire la variante franca della processione dello Spirito Santo

94 La valutazione di Bertolini in questo senso è altrettanto positiva, tuttavia l'interpretazione dello storico vede nel papa una figura più passiva, forse perché persuaso dall'esistenza di un fronte orientale ancora temibile, cf. BERTOLINI, *Adriano I*, cit., *passim*: «Appare evidente la via che Adriano intendeva seguire per attraversare lo spineto creatogli da Carlomagno: eludere le pressioni dirette a indurlo a sconfessare il concilio niceno, sconfessando implicitamente se stesso; evitare così una rottura immediata con Bisanzio che pregiudicasse le prospettive di una pace religiosa e di un riavvicinamento politico con l'impero; evitare, nel contempo, di dare alla difesa di Nicea il carattere di una precisa conferma apostolica, tassativamente formulata in sede dottrinale, per non essere costretto a trarne conseguenze in sede pratica, a proclamare, cioè, solennemente che le decisioni nicene erano vincolative anche nell'ambito dei domini di Carlomagno, ed esporsi così al rischio ugualmente deprecabile di un conflitto religioso e politico col re franco; guadagnar tempo, evitando di impegnarsi su due fronti, in attesa che ulteriori chiarimenti sulle intenzioni di Carlomagno offrissero nuovi elementi agli effetti di una successiva presa di posizione».

95 Sulla ricezione del *Responsum*, cf. *supra*, cap. 1, note 37 e 38. Il legame tra tale ricezione e il curioso destino dell'*Opus* è pacificamente riconosciuto in tutta la letteratura sull'argomento; se, come implicitamente sostenuto fin qui, il *Capitulare* e l'*Opus* fossero lo stesso documento, è plausibile che al *Responsum* fosse allegato il manoscritto originale dei *Libri Carolini* inviato a Roma. In questo caso, se il *Vaticanus* fosse davvero la copia originale, non sarebbe così singolare ipotizzarne una triplice spedizione alla sede papale (come descritta *supra*, nota 23) nell'arco di mille anni: 1) un primo invio nel 792, a testo appena completato, con una copia originale rimasta a corte (il testo poi ritorna a corte e ivi parzialmente corretto prima – o durante – la riscoperta di Incmaro); 2) una seconda acquisizione a Roma, avvenuta intorno al secolo xv, che termina con lo smarrimento del testo – non distrutto quindi, ma solo danneggiato – a seguito dei tumulti del 1559 (in questo caso il *Vaticanus* e il manoscritto perduto coinciderebbero, come sembra quasi suggerire lo *Schema 1*); 3) una terza e definitiva acquisizione frutto della donazione del volume, privo del quarto libro, avvenuta nel 1784.

96 Alcuino delinea una gerarchia delle tre principali personalità della terra, speculari alla triade divina, in una lettera a Carlo, scritta quattro anni dopo la morte di Adriano, che rivela quella che presumibilmente era già da tempo la sua visione politica, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistula ad Carolum regem, Jun. 799*, in *Epistolae*, 174, ed. DÜMMLER, cit., p. 228, 17-28: «Nam tres personae in mundo altissime hucusque fuerunt: id est apostolica *sublimitas*, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet [...]. Alia est imperialis *dignitas* et secundae Romae saecularis in potentia [...]. Tertia est regalis *dignitas*, in qua vos domini nostri Iesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit». In questa trinità terrena la *persona* del papa è una *sublimitas* di grado superiore, in quanto vicario di Pietro, rispetto alle due *dignitates* rappresentate dal re e dall'imperatore, cf. V. SERRALDA, *La philosophie de la Personne chez Alcuin*, Paris 1978, p. 449.

in una lettera circolare spedita ai vescovi ispanici tra il 793 e il 794. All'interno del testo, scritto in funzione antiadozionista su richiesta di Carlo in vista dell'imminente concilio, è riportato quanto segue:

Spiritus namque sanctus, cum sit inseparabiliter amborum, Patris videlicet et Filii, et ex Patre Filioque essentialiter procedat, quo pacto credi potest super Deum descendisse, a quo numquam recesserat et a quo ineffabiliter semper procedit?⁹⁷

Una simile ritrattazione da parte del papa, avvenuta peraltro in un lasso di tempo così breve, non stupisce se messa in relazione all'invio di legati pontifici al concilio «universalis» di Francoforte: quella di Adriano è un'approvazione esplicita della condotta dei teologi della corte franca, impensabile solo due anni prima, che deve essere conseguenza di un accordo, probabilmente stipulato (in segreto?) verso la fine del 793, relativo alle questioni di ordine temporale sollevate dal *Responsum*⁹⁸. Il primo giorno di giugno del 794 si aprirono i lavori dell'assemblea: Francoforte

⁹⁷ HADRIANUS I PAPA, *Epistola ad episcopos Hispaniae directa, 793-794*, in *Concilium Francofurtense*, C., ed. A. WERMINGHOFF, cit., [122-130], p. 128, 35-38, inoltre cf. PERI, *Il 'Filioque' nel magistero di Adriano I...*, cit., p. 19. Adriano è però attento ad applicare un raffinato *distinguo*: lo Spirito è inseparabile da Padre e Figlio, ma procede da entrambi solo per *essentia*, mentre dal Dio unico procede *ineffabiliter*, cf. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse...*, cit., p. 125.

⁹⁸ Le cronache coeve non aiutano a ricostruire questa ipotetica trattativa. L'unico tenue riferimento a una consultazione con il papa immediatamente precedente il concilio, e plausibilmente successiva alla ricezione del *Responsum*, è contenuta in una cronaca del sec. X composta nel monastero di *Rivus Pollens* (Ripoll), nell'attuale Catalogna, cf. *Chronicon Moissiacense, 794*, ed. G. H. PERTZ, MGH, *Scriptores*, SS, 1, *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1926, [280-313], p. 301, 17-19: «Dictus princeps [Carlo] ad sedem apostolicam Adrianoque, papae urbis Romae, missos dirigit, ac super praefatam haeresim [l'adozionismo] praedictum pontificem consulens». Ma quali avrebbero potuto essere i termini di tale consultazione? A giudizio di chi scrive, parafrasando una battuta di Capitani, «non siamo poi molto lontani» dalla genesi del *Constitutum Constantini* come documento, cf. *supra*, note 38 e 40. Non è questa la sede per affrontare un argomento simile, sul quale molto si è scritto, e che tuttavia ha cominciato a essere messo in relazione con le azioni propedeutiche all'incoronazione imperiale di Carlo solo a partire dalla seconda metà del secolo scorso, cf. W. OHNSORGE, *Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 68 (1951), [78-109], pp. 81-82, rep. in ID., *Abendland und Byzanz: gesammelte aufsätze zur geschichte der byzantinisch-abendländischen beziehungen und des kaisertums*, Darmstadt 1958. E proprio all'*Opus* è stato emblematicamente associato, in un articolo recente, il più noto falso della storia, cf. F. BERTELLONI, *Europa versus Bizancio. Nueva política y nuevo Cristianismo en dos textos del período carolingio*, in *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)*, ed. J. CRUZ CRUZ e M. J. SOTO BRUNA, Pamplona 2006, pp. 17-34. A questo titolo giova ricordare la rilevanza della formula trinitaria che apre il celebre testo, cf. *Constitutum Constantini*, ed. H. FUHRMANN, MGH, *Leges, Fontes iuris Germanici antiqui – separatim editi*, 10, *Das Constitutum Constantini*, Hannover 1968, p. 56, 1-2: «In nomine sanctae et individuae trinitatis, patris scilicet et filii et spiritus sancti»; inoltre cf. *ibid.*, p. 78, 141-143: «non esse alium deum nisi patrem et filium et spiritum sanctum, quem beatissimus Silvester papa

avrebbe dovuto cancellare finalmente il ricordo di Nicea e riparare l'unità dell'ortodossia sotto l'ala protettiva e benevola del sovrano d'Occidente. Tuttavia i tempi dello *pseudosynodus* erano lontani, e altre le urgenze: come sappiamo la questione delle immagini non fu praticamente posta, ma solo brevemente accennata nel secondo canone sinodale⁹⁹. Ben più rilevanza ebbe invece la questione del *Filioque*:

alla presenza di due legati di Adriano I – i vescovi Teofilatto di Todi e Stefano di Napoli – [il concilio] decretò, sotto minaccia d'essere considerati eretici ed esclusi pro Deo da ogni praedicat, trinitatem in unitate, unitatem in trinitate». Per alcuni autori l'invocazione trinitaria che funge da *incipit* del *Constitutum* coinciderebbe con una formula analoga posta in apertura del sinodo romano del 798, convocato da papa Leone III contro le nuove tesi adozioniste di Felice di Urgel; tuttavia negli atti del concilio tale invocazione è assente: ne esiste solo un rapido accenno, che peraltro sembra risalire al sec. xv, cf. *Concilium Romanum 798*, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 1, 742-817, Hannover 1906, [202-204], p. 202, 8-9: «Quod quidem concilium post invocationem sancte trinitatis sic incipit [...]». Questa analogia è stata valutata come prima citazione diretta del testo, cosa che farebbe supporre una datazione del falso anteriore al 798, cf. E.-D. HEHL, 798 - ein erstes Zitat aus der Konstantinischen Schenkung, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 47 (1991), pp. 1-17. L'ipotesi non è unanimemente condivisa dagli studiosi, cf. FRIED, *Donation of Constantine...*, cit., p. 38 nota 116. Fried infatti colloca la redazione del testo intorno alla metà del sec. ix, cf. *ibid.*, pp. 73-110. A ogni modo il più antico testimone del documento, conosciuto come la 'versione franca' dello stesso, è contenuto in un manoscritto ricopiato a St. Denis: molti studiosi, compreso Horst Fuhrmann (il redattore dell'edizione critica di riferimento), fanno risalire questa versione ai primi anni del sec. ix (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2777), cf. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., p. 66. Inoltre l'*incipit* del *Constitutum* utilizza una formula che, seppur attestata in alcuni *diplomata* dei re merovingi (ma verosimilmente aggiunta in un periodo posteriore) e di Pipino, comincia a diventare comune nei documenti carolingi solo a partire dalla metà del sec. ix; tuttavia Carlo la inserisce come argomento teologico proprio nel 794, e nel contesto di una lettera incentrata sul tema dello Spirito Santo, cf. (ps.) CAROLUS MAGNUS, *Epistola de spiritus septiformi gratia*, in ID., *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, 21, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, [494-567], pp. 529-531, p. 530, 33-35: «Spiritu etenim sapientiae regitur, qui *fidem sanctae et individuae Trinitatis* tam ad sui quam aliorum profectum ediscere nititur, ut per hanc et hereticis resistere et suos valeat confirmare» (tr. it. in ID., *Le lettere*, a c. di D. TESSORE, [32-37], p. 35). Ancora, due documenti di Carlo del luglio 792 presentano lo stesso *incipit*, seppur – a detta dell'editore – frutto di un'interpolazione, così come un secondo *diploma* del 797, cf. ID., *Diplomata* 173, 249 e 254, ed. E. MÜHLBACHER, A. DOPSCH, J. LECHNER e M. TANGL, MGH, *Diplomata*, DD Kar. 1, Karl d. Gr. Diplomata, Hannover 1906, [77-478], pp. 231-233, p. 231, 40; pp. 352-354, p. 353, 4, e pp. 363-367, p. 364, 25. L'omonima *summa* alcuiniana, che in definitiva codifica l'uso teologico di tale formula, è di poco posteriore, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistula ad Carolum imperatorem de fide sanctae et individuae Trinitatis, a. 802*, in *Epistolae*, 257, ed. DÜMMLER, cit., [414-416], p. 414, 26. Questa serie di occorrenze sembrano far emergere un particolare interesse verso la specifica formula di invocazione della trinità che si concentra proprio a partire dal 794: ne è un valido esempio l'uso del termine *individuus* nella spiegazione geometrica del *Libellus Sacrosyllabus* di Paolino di Aquileia (cf. PAULINUS AQUILEIENSIS, *Libellus Sacrosyllabus contra Elipandum*, ed. WERMINGHOFF in *Concilium Francofurtense 794, D*, cit., [130-142], p. 138, 10-28) e nel concilio immediatamente successivo a quello di Francoforte, cf. *Concilium Foroiuliense 796, ibid.*, [175-195], p.

comunione ecclesiale, l'accettazione del simbolo, in cui si legge: «credimus... Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio; Spiritus Sanctus ex Patre Filioque procedens»¹⁰⁰.

Sette anni dopo Nicea, dunque, Carlo ha parzialmente ottenuto ciò che voleva: il papa è dalla sua parte nel sostenerlo come massimo *defensor ecclesiae*, ma il re non è riuscito a fargli ricusare il concilio *oecumenicum* dei Greci; ha ottenuto la sua partecipazione e approvazione a Francoforte, ma non è riuscito a fargli accettare l'autonomia dei sinodi provinciali a dichiararsi universali in assenza dell'*apostolica auctoritas*; lo ha pienamente coinvolto nella *novitas* di una dottrina trinitaria che concedeva più spazio alla *ratio* rispetto al *mysterium*, ma non è riuscito a fargli accogliere l'intera *Weltanschauung* esposta *ex novo* dai suoi filosofi nei *Libri Carolini*. Dal canto suo, Adriano ha praticamente (ma non formalmente) reciso ogni legame con l'imperatore, rispondendo esclusivamente al re d'Occidente: ed è questo, in sostanza, il miglior risultato conseguito dal re¹⁰¹.

184, 11 e 21, p. 187, 25. Se si considera che in una sua lettera precedente il 794 Adriano ricorre alla stessa invocazione, appare chiaro come il papa non avrebbe avuto alcuna difficoltà ad approvarla in apertura al documento più importante per la chiesa di Roma: il *Constitutum*, cf. *Codex Carolinus*, 74, ed. GUNDLACH, cit., p. 605, 8. La formula poi è del tutto assente nei *Libri Carolini*, ma a partire dagli ultimi sei anni del sec. VIII comincia a essere frequentissima negli scritti dei filosofi carolingi. Anche se di chiara ispirazione agostiniana, l'associazione dell'aggettivo *individuus* alla trinità come unità è presente in diverse *auctoritates* (Mario Vittorino, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Vigilio di Tapso, Claudiano Mamerto), tuttavia per la formula vera e propria in chiave cristologica i teologi di Carlo si sono certamente ispirati all'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro e alle opere di Beda; inoltre *individuus* è un concetto fondamentale nelle opere di Boezio frequentate da Alcuino. Sulla relazione tra Carlo Magno, Adriano e *Constitutum* (ma con una ricostruzione degli eventi differente da quella qui esposta), cf. M. BECHER, *Costantino il Grande, l'incoronazione imperiale nell'816 e le relazioni tra papato e Franchi dopo la prima metà del secolo VIII*, in *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna*, a c. di G. BONAMENTE, G. CRACCO, K. ROSEN, Bologna 2008, pp. 15-50.

99 Cf. *supra*, cap. 1, nota 15.

100 V. PERI, *Il 'Filioque': divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica*, in «Annuario de Historia de la Iglesia», 8 (1999), [159-179], p. 161. La formula è tratta dalla professione di fede inserita nella lettera di Carlo a Elipando di Toledo, ma presente anche nel *Libellus Sacrosyllabus*. Entrambi i documenti fanno parte del *dossier* sinodale raccolto da Werminghoff, cf. *Concilium Francofurtense 794, F. et D.*, ed. WERMINGHOFF, cit., [157-164], p. 163, 19-34, [130-142], p. 136, 25-27. Il canone del concilio in cui si ordina di recitare e tramandare il *symbolum fidei* è il 33, cf. *Concilium Francofurtense 794, G., Capitulare Francofurtense*, XXXIII, *ibid.*, p. 169, 25-26.

101 L'ultimo scambio documentato di Adriano con l'Oriente sembra risalire al 790, anno in cui il papa risponde a una lettera pervenutagli da Tarasio, cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Epistolae Tarasi et Hadriani a. 790*, ed. MANSI, cit., vol. 13, 461-473, (tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., pp. 447-458). Dai *regesta* di Adriano stilati da Jaffé non risulta nessuna comunicazione successiva al 785, cf. P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, vol. 1, Leipzig 1885 (rep. Graz 1956), pp. 289-306.

Per quanto credibile possa essere la ricostruzione degli eventi qui presentata, risulta abbastanza plausibile l'insostenibilità di una valutazione dei *Libri Carolini* come mera *Opus de imaginibus*: se presi nel loro contesto storico, essi andrebbero dunque considerati come l'elemento intermedio nel processo di costituzione e consolidamento dell'ideale davidico che, abbozzato nel capitolare del 789 e reso effettivo nel 794, ha consentito a Carlo di assumere *de facto* il ruolo che spettava agli imperatori d'Oriente¹⁰². Assolta questa funzione, e rivelati i compromessi necessari affinché Adriano accettasse le condizioni del re, i *Libri* – ovviamente mai disconosciuti da quest'ultimo e dalla sua corte – furono messi da parte, preservati come *summa theologica* per le generazioni a venire e, forse, custoditi in attesa di un pontefice più accondiscendente.

4. La traduzione latina del Niceno Secondo: postilla su un falso problema

Che posto occupa dunque l'*Opus Caroli contra synodum* per la storia della filosofia, dal momento che il suo essere contestualmente anche *Opus de imaginibus* sembra rispondere solo a finalità politiche? Kurt Flasch ha perfettamente inquadrato l'anomala ambiguità del testo:

Mai un documento politico è stato un testo più didattico dei *Libri Carolini*; forse nessun testo politico li supera nel rispetto della filosofia¹⁰³.

102 Alla morte improvvisa di Adriano, sopraggiunta alla fine del 795, probabilmente Carlo temeva contraccolpi allo *status* raggiunto e ai privilegi maturati con Roma in seguito all'accordo stipulato con il papa poco prima di Francoforte (cf. *supra*, nota 98); questa tensione è resa evidente da alcuni passi delle lettere che il re fece scrivere da Alcuino, ma che spedì a suo nome, indirizzate al neoeletto Leone III e ad Angilberto, al quale era assegnata la missione di consegnare – e di illustrare *viva voce* – le intenzioni e le disposizioni di Carlo nei riguardi del pontefice, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Carolus I rex ad Leonem III papam, 796*, in *Epistolae*, 93, ed. DÜMMLER, cit., [136-137], p. 137, 16-18 e 22-26: «Ad confirmandam vero huius dulcissimae dilectionis pacificam unanimitatem Angilbertum, manulem nostrae familiaritatis auricularium, vestrae direximus sanctitati. [...] Illique omnia iniunximus, quae *vel nobis voluntaria vel vobis necessaria esse videbantur*; ut ex conlatione mutua conferatis quicquid ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae vel ad stabilitatem honoris vestri vel patriciatu nostri firmitatem necessarium intelligeretis»; cf. Id., *Carolus I rex ad Angilbertum, 796*, in *Epistolae*, 92, *ibid.*, [135-136], p. 136, 4-9: «Ingerasque ei [al papa] saepius, quam paucorum honor ille, quem, praesentialiter habet, annorum quam multorum est perpetualiter merces, quae datur bene laboranti in eo; [...] *et quicquid mente teneas nos saepius querelis agitasse inter nos*. Sed qualis mihi esset conlatio cum beato Adriano papa, praedecessore illius, de construendo monasterio ad Sanctum Paulum nullatenus dimittas suggerere illi». Queste due lettere giungevano al papa accompagnate da una terza, autografa di Alcuino, in cui il *magister* raccomanda Angilberto a Leone come già fece con Adriano, cf. *supra*, nota 89. Sui rapporti tra Roma e regno Franco di questo periodo, con riferimento alla distanza dall'ideale imperiale bizantino, cf. H. H. ANTON, *Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolinger Zeit*, in *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. Mai 1988*, ed. R. SCHIEFFER, Sigmaringen 1990, [97-119], pp. 103-104.

103 FLASCH, *Introduzione alla filosofia medievale*, cit., p. 30.

Nelle pagine precedenti si è tentato di delineare un profilo storico che porti a individuare le ragioni di tale «respekt für die Philosophie» nell'ambizioso obiettivo che si era posto Carlo: quello di assoggettare il papa a una teologia rivisitata dai filosofi del re, 'franca' a tutti gli effetti, che si pretendeva nettamente distinta da quella degli Orientali ma allo stesso tempo più ortodossa. Nel perseguire a tal fine un risultato accettabile, i redattori dell'*Opus* sapevano che non sarebbe bastato giustapporre sequenze di *excerpta* tratte dalle *auctoritates* indicate da Gelasio nel suo *decretum*, dal momento che le parole dei Padri potevano essere di ben poco aiuto nel confutare la sostanziale ortodossia, in quanto accettata dal papa, dell'*horos* dello *pseudosynodus*¹⁰⁴. Per renderle credibili, dunque, i filosofi di Carlo avrebbero dovuto argomentare *sylogistiche* le ragioni di una ferma

104 Una delle principali tecniche compilative della prima generazione carolingia, e di Alcuino in particolare (basti pensare alla struttura del *De dialectica*), consisteva nel redigere testi interi collazionando, senza indicarne la fonte, frammenti da opere di altri autori o, in modo più blando, nell'inserire in argomentazioni originali – e senza soluzione di continuità con il corpo del testo – citazioni anonime tratte dalle *auctoritates*. Quest'ultima soluzione è utilizzata sistematicamente nei *Libri* per autori come Isidoro e Cassiodoro, cf. *supra*, nota 14. La tecnica è assimilabile al più generico concetto di *defloratio*, così chiamato probabilmente sulla base dell'uso del verbo *deflorare* riscontrabile nelle *Institutiones* di Cassiodoro, che secondo Giulio d'Onofrio è stato definito compiutamente – nell'accezione della ricerca e raccolta dei *dicta* dei Padri dal *pratum* metaforico delle loro opere – in una lettera di Alcuino, scritta intorno all'801 e indirizzata a Gisla, sorella di Carlo, e a Rotrude, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistula ad Gisla et Rotrudem de commentario in Iohannis evangelium*, in *Epistolae*, 213, ed. DÜMMLER, cit., [354-357], p. 356, 31-41, e p. 357, 1-14; cf. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, cit., pp. 116-117. Tuttavia l'occorrenza del verbo *deflorare*, assente nel suddetto passaggio, è estremamente rara in Alcuino: se ne trova un caso nel suo commentario all'Apocalisse, peraltro giudicato spurio da Donald Bullough, cf. PS-ALCUINUS, *Commentariorum in Apocalypsin*, I, *Praefatio*, ed. A. MAI, PL 101, [1085-1156], 1087D; cf. BULLOUGH, *Alcuin...*, cit., p. 10, nota 16. Va qui ricordato che probabilmente Alcuino ignorava le *Institutiones* – opera assente anche nei *Libri Carolini* – almeno fino alla seconda metà degli anni novanta del sec. VIII, cf. *ibid.*, p. 271, e cf. B. BISCHOFF, *Die Bibliothek im Dienste der Schule*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, XIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1971), 2 voll., Spoleto 1972 (Settimane della Fondazione CISAM, 19), I, [385-415], tr. ing. in ID., *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, New York 2007³, [93-114], p. 105; è inoltre quasi certo che il testo fosse sconosciuto in Inghilterra prima del sec. IX, cf. M. LAPIDGE, *The Anglo-Saxon Library*, New York 2005, p. 29, pp. 228-233 e pp. 296-297. È comunque di notevole importanza l'attacco di Adriano alla pratica della *defloratio*: avendone riscontrato un largo uso nell'*Opus*, il papa «deflorat» a sua volta un passaggio del sesto concilio ecumenico dove viene tacciato di eresia chi estrapoli, tronandone il senso, la voce dei Padri, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio secunda], VI, ed. HAMPE, cit., p. 44, 27-28, e *Synodus Constantinopolitana Tertia Generalis Sexta, Actio VIII*, ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 11, Firenze 1765, [190-921], 366: «Non congruit orthodoxis ita circumtruncatas sanctorum patrum voces deflorare; hereticorum potius proprium hoc est»; lo stesso atteggiamento è ribadito nel capitolo successivo, che include a sua volta la prosecuzione del passo conciliare. Sul concetto di *defloratio*, cf. J. HAMESSE, *Le vocabulaire des florilèges médiévaux*, in *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Âge. Études sur le vocabulaire*, ed. O. WEIJERS, Turnhout 1990 (CIVICIMA, 3), [209-230], p. 217.

distinzione dalla teologia dei Greci: diversamente da questi ultimi, essi avrebbero espresso anche «secundum veritatis indagatricem rationem» le proprie affermazioni¹⁰⁵. La prima generazione degli intellettuali carolingi era infatti persuasa, sotto l'influenza egemone del *magister* Alcuino, che solo la filosofia, per accedere alla quale concorrevano congiuntamente le sette *artes*, avrebbe potuto garantire gli strumenti ideali per sostenere una corretta argomentazione. E proprio in quel periodo, come vedremo, Alcuino insegnava che un'argomentazione può ritenersi solida e corretta solo se sostenuta dalla *firma ratio* della dialettica, la disciplina del corretto ragionamento.

Delle arti liberali la dialettica è, dopo la retorica, la più rappresentativa nella struttura argomentativa dei *Libri Carolini*: è stato detto che il testo presenta «la più numerosa occorrenza di sillogismi che si possa trovare in un'opera letteraria scritta tra l'età di Boezio e il tempo di Abelardo»¹⁰⁶. Ed è questo l'aspetto che, più di ogni altro, concorre a fare dell'*Opus* il testo che inaugura una nuova stagione speculativa in Occidente: dopo quasi due secoli in cui la dialettica veniva tramandata esclusivamente in opere enciclopediche e compilative, essa tornò a essere utilizzata operativamente, e per la prima volta dalla tarda antichità, all'interno delle argomentazioni a sostegno di una originale interpretazione delle realtà visibili e invisibili¹⁰⁷.

Tale impianto speculativo 'razionale' è riscontrabile in ognuno dei quattro libri che compongono l'opera, a conferma di una linea programmatica ben precisa che doveva necessariamente essere stata già stabilita in fase progettuale: indipendentemente dal testo che avrebbero dovuto confutare per screditare i teologi imperiali agli occhi dal papa, i filosofi di corte avevano già delineato la strategia polemica da adottare. Non è detto, infatti, che Carlo avesse tra le mani gli atti del sinodo niceno quando dispose nella propria agenda politica le varie fasi da portare a

105 Cf. OC I, 2, p. 118, 18-19.

106 Cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 289: «The very extensive use made in the LC of syllogisms, categorical, hypothetical, and rhetorical, represents, I believe, the most numerous occurrence of syllogisms to be found in a literary work written between the age of Boethius and the time of Abelard». Questa stima è sostenuta anche dallo studio delle fonti dialettiche inserite nel corpo del testo, cf. *ibid.*, pp. 63-79. Ann Freeman ha stilato una lista di trentasette sillogismi rilevabili nei quattro libri, cf. FREEMAN, *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, cit., p. 81.

107 Sul primato dei *Libri Carolini* nella storia della logica medievale, cf. J. MARENBOON, *The Latin tradition of logic to 1100*, in *Handbook of the History of Logic. Volume 2: Medieval and Renaissance logic*, ed. M. GABBAY e J. WOODS, Amsterdam 2008, [1-63], pp. 24-25. In una recensione all'edizione Freeman dei *Libri* Francisco Bertelloni ha addirittura valutato il testo come una delle principali opere speculative che hanno dato inizio al razionalismo occidentale, cf. F. BERTELLONI, *Nota sobre el nacimiento del «racionalismo» occidental (A propósito de la nueva edición de los Libros Carolini)*, in «*Patristica et mediaevalia*», 21 (2000), pp. 94-96. Per Giulio d'Onofrio, sulla base di quanto riportato in OC III, 14, è «l'opera stessa nel suo insieme» a essere «talvolta presentata come *disputatio*, a conferma dell'impostazione coerentemente dimostrativa» che gli autori del testo avevano consapevolmente voluto imprimere, cf. G. D'ONOFRIO, *La filosofia nel monastero e nella corte*, in *Storia della filosofia. II. Il Medioevo*, a c. di P. ROSSI e C. A. VIANO, Bari 1994, [3-31], p. 18.

termine in vista dell'organizzazione di un concilio ecumenico da cui fossero esclusi gli Orientali. Tali atti sarebbero serviti solo da canovaccio sul quale edificare la risposta franca a una concezione dogmatica da rigettare integralmente a prescindere dal reale contenuto delle deliberazioni conciliari.

La cattiva traduzione pervenuta al re dei Franchi, dunque, non può in alcun modo essere considerata come il motivo principale all'origine della redazione dell'*Opus*; tuttavia, come è noto a chiunque si sia occupato di questo specifico momento della storia politica del regno di Carlo, è opinione comune tra gli studiosi che alla base della polemica antibizantina ci sia proprio una errata comprensione del contenuto delle azioni conciliari, profondamente deformato nel passaggio dal greco al latino. Su questo fenomeno si è soffermato Graziano Lingua, ponendo attenzione alle teorie che vedono nei presunti errori di traduzione lo specchio di una precisa volontà:

È un *topos* della storiografia sui *Libri Carolini* la tesi che la condanna del culto delle immagini derivi dalla non distinzione tra *proskynesis* e *latreia* perché entrambi questi termini sarebbero stati resi in latino con *adoratio* da una traduzione oggi perduta. Chi come Haendler e Wirth ritiene che non ci sia stato un errore di traduzione ma che 'adorare' traduca correttamente *proskynein*, [lo fa] perché è proprio la prosternazione davanti alle immagini a dover essere condannata¹⁰⁸.

Che la versione degli atti utilizzata nei *Libri Carolini* sia stata evidentemente pessima è comunque testimoniato, oltre che dai *Libri* stessi, anche dalla recensione di Anastasio Bibliotecario, il quale trovava indecoroso e sconveniente che i Latini non ne possedessero una copia accettabile, ma solo una infelice traduzione:

indecorum et inconueniens arbitratus sum septimam synodum [...] non habere Latinos. Nam nulla ratione octava dicitur vel teneri poterit, ubi septima non habetur: non quod ante nos minime fuerit interpretata, sed quod interpres pene per singula relicto utriusque linguae idiomate adeo fuerit verbo et verbo secutus, ut quid in eadem editione intelligatur, aut vix aut nunquam possit adverti, in fastidiumque versa legentium, pene ab omnibus hac pro causa contemnatur¹⁰⁹.

108 G. LINGUA, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Milano 2006, p. 221, nota 12. Il passo riporta quanto esplicitamente affermato da Wirth, cf. WIRTH, *Il culto delle immagini*, cit., p. 10: «Il termine *adorare* designa il culto di un oggetto o di una persona in generale, e traduce pertanto correttamente *proskynein*; ma è proprio la prosternazione (*proskynesis*) davanti alle immagini o al sovrano a incappare nella condanna carolingia, per cui non si può incappare in equivoco». Il primo a dimostrare questa tesi è stato Gert Haendler, cf. G. HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie: eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin 1958, pp. 68-106.

109 ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Praefatio in septimam synodum*, ed. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12, cit., 981C. Ovviamente Anastasio si riferisce alla versione romana, che avrebbe potuto essere differente da quella di cui furono in possesso i teologi di Carlo, cf. LAMBERZ, *Einleitung*, cit., pp. xxii-l.

Ciò non significa però che, qualora avessero avuto a disposizione un testo più fedele nel riportare le sfumature terminologiche e concettuali dei Greci, i Franchi non avrebbero reagito con tanta veemenza: il conflitto, non solo ideologico, tra Carlo e Irene era già in atto, come abbiamo visto, ben prima che gli atti pervenissero al re, forse addirittura prima della stesura dell'originale greco. Nulla vieta quindi che sia stato lo stesso *patricius Romanorum* a richiederne una copia ad Adriano per portare a termine il suo progetto.

Se ci si limita a considerare i *Libri Carolini* come un documento *de imaginibus*, urgente risposta dei Franchi su una questione teologica calata all'improvviso, il problema della traduzione può effettivamente rivelarsi una buona giustificazione alla inedita violenza verbale con cui vengono attaccati i Greci¹¹⁰. Tuttavia in quest'ottica, che sembra disinteressarsi completamente del vivido e dinamico contesto storico-politico, l'importanza del testo viene decisamente travisata: l'elaborazione della nuova *Weltanschauung* franca, scritta per ottenere l'*imprimatur* del pontefice ed emancipare definitivamente Roma dagli imperatori d'Oriente, viene ridotta al rango di operazione polemica fine a se stessa, sterile affermazione di preconcezioni teologiche disposte come riflesso di posizioni dogmatiche mistificate e mal interpretate. Nell'*Opus contra synodum* assistiamo invece alla realizzazione di un vero e proprio programma filosofico *in fieri* che non ha alcuna intenzione di scendere a patti o dialogare con le concezioni orientali: protagonista indiscussa delle parole di Carlo è la forza inattaccabile di una perduta *ratio*, vivificata a sostegno della sapienza dei Padri, che contraddistingue la supremazia dell'ortodossia del sovrano dalle argomentazioni superstiziose, in quanto non sorrette dall'*ars dialectica*, degli imperatori sedicenti cristiani.

110 Cf. M. BETTETINI, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006, p. 99: «La confusione tra *latreia* e *proskynesis* sarà il fraintendimento all'origine della reazione di Carlo Magno al concilio di Nicea»; inoltre cf. *ibid.*, p. 105 (ribadito *verbatim* dall'autrice in un articolo monografico, cf. EAD., *I Libri Carolini: da un errore di traduzione nuovi sensi per l'immagine*, in «Versus», 102 (2006), [65-112], p. 80): «Un piccolo errore di traduzione che ebbe grandi conseguenze: quando, tra il 789 e il 790, il testo latino arrivò alla corte carolingia, che era rimasta esclusa dal concilio di Nicea, Carlo Magno colse l'occasione per ergersi a difensore della vera fede contro gli errori dei 'Greci', che evidentemente i legati del Papa non erano stati in grado di correggere».

<i>Schema 1</i>				
Testimonianze dei quattro manoscritti conosciuti (870-1522)				
	ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7207 (<i>Vaticanus</i> – manca la <i>Praefatio</i> , parte di I, 1 e il libro IV). <i>Scriptorium Palatinum</i> (?), fine sec. VIII (792/3?).	ms. Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, 663 (Unica versione integrale – copia del <i>Vaticanus</i> , appartenuta forse a Incmaro). Reims, metà sec. IX.	ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12125, f. 157 (Superstite di un codice di lusso). Corbie, metà sec. IX (?).	ms. perduto della Biblioteca Vaticana (Manoscritto ufficiale dei <i>Libri Carolini</i> portato da Angilberto al papa, oppure copia del sec. IX del <i>Vaticanus</i> , o addirittura il <i>Vaticanus</i> stesso prima che fosse danneggiato?). <i>Scriptorium Palatinum</i> (?), fine sec. VIII (792) o sec. IX (?).
870	* HINCMARUS RHEMENSIS, <i>Opusculum LV capitulorum</i> , XX [OC IV, 28]			
Sec. XII			ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Reg. lat. 520 (Catalogo di Corbie, cf. L. DELISLE, <i>Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale</i> , 2, Paris 1874, p. 436, n. 143): «Codex Karoli Magni». (?)	
1428		<i>Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues</i> , ed. E. MEUTHEN, I, 1, 1401 - 17. Mai 1437, Hamburg 1976, p. 23, n. 65 (Nota a margine della citazione di Incmaro da una copia dell’ <i>Opusculum LV capitulorum</i>): «Hoc volumen vidi 1428 in Lauduno in biblioteca maioris ecclesie».		
1481				ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3952, f. 182 ^v (Inventario di Bartolomeo Platina): «Codex Karoli Magni ex membr. in gilbo».
1508 - 1513				ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7136, f. 123 ^v (Inventario di Fabio Vigili): «Opus contra Iconomachos in quatuor libros distinctum...».
1519 - 1524				ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3962, f. 262 (Taccuino di Girolamo Aleandro): «Septimam [synodum] de qua dixi, Galli recusarunt, et in eam scripsit opus Carolus magnus non minore animi alacritate ad defensionem fidei...».
1522				BERNHARDUS LUTZEBURGENSIS, <i>Catalogus Haereticorum</i> , I, 14, <i>De scribentibus contra haereses et haeticos</i> : «Carolus Magnus imperator graece ac latinae doctissimus, ante septingentos annos contra certos haeticos opus scripsit in 4 libros partium, quod habetur Romae in Vaticana Bibliotheca».

Con * si indicano le opere che citano direttamente il testo dei *Libri Carolini*; il punto interrogativo è associato a date/luoghi incerti.

<i>Schema 1</i>				
Testimonianze dei quattro manoscritti conosciuti (1522-1784)				
1522 Mag.				(Da un registro della Biblioteca Vaticana, testo preso in prestito da Lorenzo Pucci il 26 Maggio 1522, cf. M. BERTOLA, <i>I due primi registri di prestito della Biblioteca apostolica vaticana: Codici vaticani latini 3964, 3966</i> , Città del Vaticano 1942, p. 100): «Codex Caroli Magni multa sacre scripture dubia declarans».
1524				(Da una copia, fornita da Lorenzo Pucci, del ms. perduto?) IOANNES FABRI, <i>Malleus in haeresim Lutheranam</i> , VII, III, 6 - [Riferimenti a OC I, 6].
1525				JOHANNES ECKIUS, <i>Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos</i> , 16, <i>De imaginibus sanctorum</i> : «Carolus magnus quatuor libros scripsit contra volentes tollere imagines».
1533 - 1548 (?)				mss. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3951, f. 113, e 3967-3969, f. 17 e f. 28 (Catalogo della Biblioteca Vaticana da Paolo III a Giulio III, n. 2586): «Codex Caroli Magni in explanatione sacrae scripturae. Dns ij».
1537				IOANNES MORONUS, <i>Nunziatura - Praga 29 Giugno 1537</i> (cf. <i>supra</i> , cap. 2, note 6 e 16).
1542				ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3958, f. 182' (Lista dei libri posseduti da Aleandro e desiderati dalla Biblioteca Vaticana?): «Liber Caroli Magni contra Constantinum et Hirenen Imperatores, latine scriptus».
1547		IOANNES CALVINUS, <i>Acta synodi tridentinae: Cum antidoto</i> [Estratti degli <i>acta</i> del secondo sinodo niceno tratti da OC, cf. <i>supra</i> , cap. 2, nota 6]		* AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS, <i>Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini</i> , II, 60 [OC I, 6]
1549		OC – <i>Editio Princeps</i> , ed. JEAN DU TILLET, Paris 1549.		
1550		* IOANNES CALVINUS, <i>Institutio totius christianae religionis</i> , III, <i>De lege</i> , 37 (I, XI, 14 nelle edizioni successive) - [Estratti degli <i>acta</i> del secondo sinodo niceno tratti da OC].		
1559 Gen.	I <i>Libri Carolini</i> vengono messi all'indice dall' <i>Officio Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis</i> , cf. <i>Index auctorum et librorum prohibitorum</i> , Roma 1559, <i>passim</i> .: «Lib. inscrip. Opus Illustriss. et Excellentiss. seu spectabilis viri Caroli Magni, etc. contra Synodum quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolidae, sive arroganter gesta est».			
1559 Ago.				Probabile distruzione o danneggiamento del manoscritto nei tumulti che seguirono la morte di Paolo IV (18 Agosto 1559), cf. <i>Avviso di Roma - 19 Agosto 1559</i> , ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. 1039, f. 71: «Et mandorno via tutti li pregioni, abbruscando li libri, et processi che vi trovorno, et poi dettero fuoc' al Palazzo».
1784	Il <i>Vaticanus</i> viene donato dal Cardinal Francesco Saverio Zelada alla Biblioteca Vaticana.			

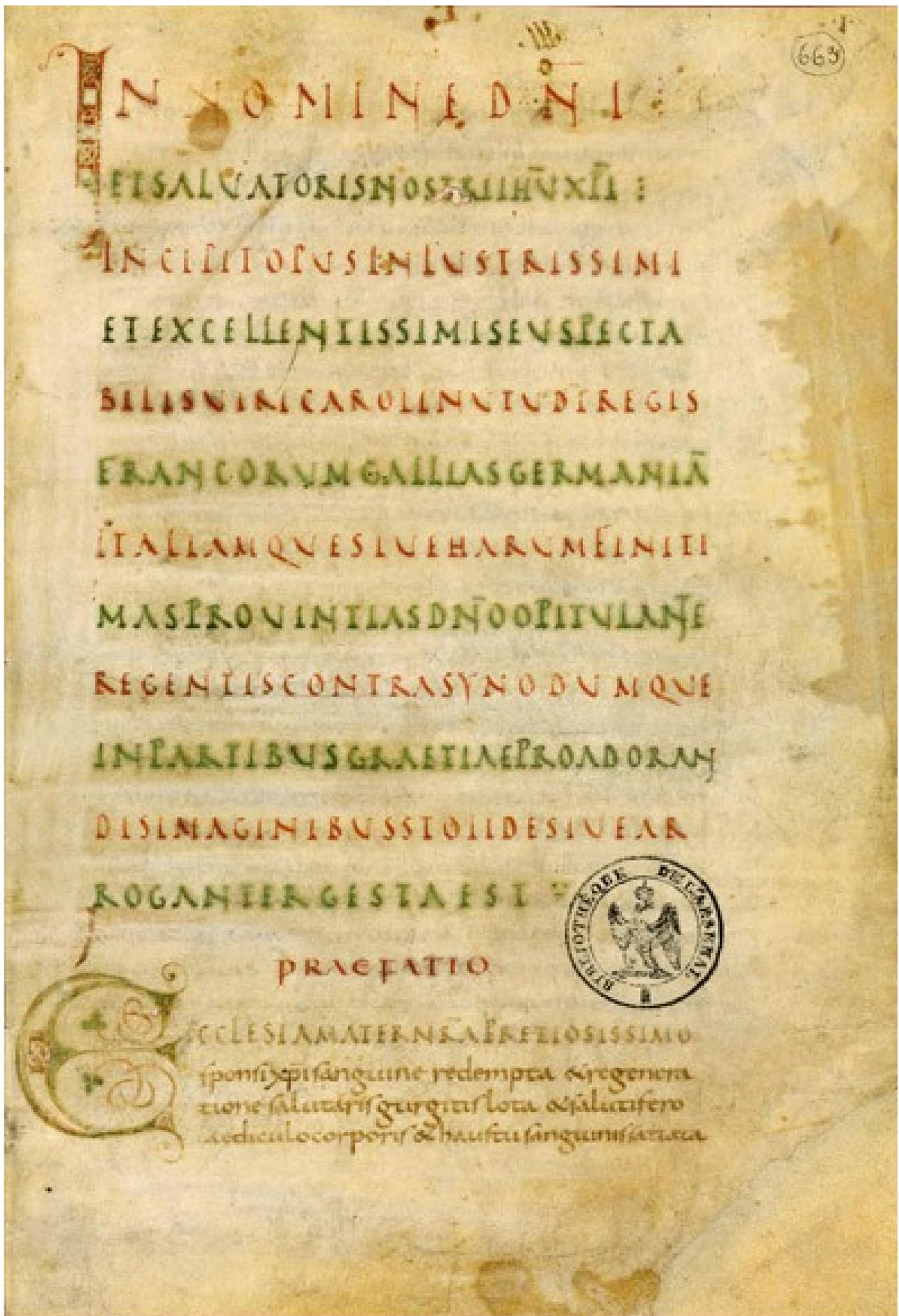


Fig. 1: *Opus Caroli Regis contra synodum, incipit*, ms. Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, 663, f. 1^r – sec. IX (© BnF, service de la reproduction).

CAPITOLO III

LA DEFINIZIONE DELL'IMMAGINE NEI *LIBRI CAROLINI*

Se è vero che l'*Opus contra synodum* ha rappresentato il punto di avvio di un nuovo progetto filosofico, è vero anche che la definizione di uno statuto per le immagini è stata l'obiettivo principale sul quale tale progetto si è costituito. E la prima operazione messa in atto a questo scopo dai redattori del testo è individuabile, già a partire dalla *Praefatio*, nella corretta distinzione terminologica/ontologica tra tutti i tipi possibili di rappresentazione visiva. Nel fare ciò è evidente come i filosofi assoldati dal sovrano non abbiano mai preso seriamente in considerazione la possibilità di confrontarsi direttamente con i *dicta* delle *auctoritates* di lingua greca utilizzate nelle *actiones* conciliari del 787. È indicativo in questo senso il titolo di OC II, 17: «A proposito del vescovo Gregorio di Nissa, dai cui libri essi traggono *testimonia* a sostegno del loro errore, e la cui vita e le cui predicazioni sono a noi sconosciute»; tale intenzione manifesta da sola l'esplicita e programmatica volontà di non scendere a patti con quella tradizione orientale non *catholica*, poiché non conosciuta da tutti i cristiani, e non tradotta «a catholicis in nostram linguam» perché inidonea «ad res dubias confirmandas»¹. In realtà il nisseno era già stato tradotto da Dionigi il Piccolo (*De hominis opificio*) e ricopiato a Corbie nella seconda metà del sec. VIII, a dimostrazione di quanto fosse pretestuosa la giustificazione addotta nel suddetto capitolo al fine di liquidare un autore senza neanche provare a entrare nel merito delle sue argomentazioni². Ma anche volendolo i filosofi di Carlo non avrebbero comunque potuto tentare un confronto con le concezioni dei Greci nel campo della teologia delle immagini: come vedremo a breve, lo iato tra la tradizione occidentale e quella orientale su questo tema specifico era, alla fine del sec. VIII, troppo ampio per poter essere colmato nello spazio di pochi anni.

La definizione conciliare del Niceno Secondo, pur se non sorretta da argomentazioni cristologiche adeguate, offriva come massimo postulato teorico quanto segue: la raffigurazione pittorica di una immagine («*εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις*») serve a confermare la vera e non apparente incarnazione del Verbo di Dio («*ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως*»)³. Dietro una simile affermazione si celano, stratificati, almeno tre secoli di

1 Cf. OC II, 17, p. 267, 8-11: «Quod Gregorii Niseni episcopi, ex quo illi suum errorem adstruendum testimonia trahunt, et vita nobis et praedicatio sit incognita», e cf. *ibid.*, 18-19 e 26-27.

2 Cf. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, cit., 145. La copia di Corbie è contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12134.

3 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio VII, Terminus synodi*, ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 13, Firenze 1767, 377C, (tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., p. 393). Come conseguenza di un simile postulato, rifiutare l'omaggio reso all'icona equivarrebbe a negare la realtà

tradizione speculativa del cristianesimo orientale, culminata nelle opere sulla difesa delle icone di Giovanni Damasceno (spregiativamente chiamato con il suo patronimico «Mansur» al concilio di Hieria), che i carolingi effettivamente non conoscevano e non avrebbero potuto conoscere⁴. Si può quindi retrodatare tra il secolo IV e l'inizio del V, nel pieno dei dibattiti trinitari che dall'ambiente alessandrino si propagarono all'intera cristianità, l'embrione di quei due opposti modi di intendere le immagini che avrebbero caratterizzato la posizione orientale, sia nella sua veste iconodula che in quella iconoclasta, e di quella tradizione latina, decisamente meno specializzata sull'argomento, che avrebbe costituito l'unico riferimento per i redattori dell'*Opus*. Ma prima di poter delineare, brevemente e senza pretese di esaustività, questa supposta differenza embrionale, che opporrebbe idealmente Gregorio di Nissa ad Agostino, occorre verificare quanto sia lecito affermare che proprio a partire dalla teologia trinitaria si è sviluppata una vera riflessione sull'immagine.

«Mediante la rivelazione del mistero della Trinità si è dischiusa una nuova dimensione dell'immagine»⁵: questo corsivo del cardinale Schönborn sintetizza l'ipotesi alla base di un suo fortunato, e ormai classico, lavoro sulla teologia delle icone. Se si considera, da un punto di vista più laico, la «rivelazione del mistero della Trinità» come quel processo storico attraverso il quale

dell'umanizzazione divina, cf. R. DEBRAY, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in occidente*, Milano 1999, p. 67, tr. it. da ID., *Vie et mort de l'image*, Paris 1992. È lo stesso concetto definibile nella relazione tra icona e *oikonomia*, cf. M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996, tr. it. in EAD., *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Milano 2006, p. 31: «Che la dottrina dell'incarnazione ispiri l'edificio del pensiero iconico non è minimamente in dubbio per i Padri, che l'hanno posta chiaramente come principio. Tutti lo dicono e lo ripetono: *chi rifiuta l'icona rifiuta l'economia*, vale a dire Cristo stesso e la totalità del piano dell'incarnazione nella storia». Per una brillante ricostruzione della genesi e dell'uso patristico del termine *oikonomia*, cf. *ibid.*, pp. 35-91.

4 Per alcuni il Damasceno sarebbe «il grande ispiratore della teologia iconica del VII concilio ecumenico», cf. C. VALENZIANO, *Il secondo concilio di Nicea e l'Iconologia*, in *Vedere l'invisibile*, cit., [195-206], p. 197. Tuttavia sulla reale influenza diretta degli scritti di Giovanni Mansur nella *definitio* del 787 – mancando negli atti qualsiasi citazione o riferimento diretto alle sue opere – il dibattito è ancora aperto, cf. B. R. SUCHLA, *La teologia filosofica di Dionigi l'Areopagita e la sua ricezione nell'Occidente latino*, in *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi IV-IX secolo*, a c. di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano 2009, [193-286], pp. 266-267, note 530 e 531. Adriano molto probabilmente non lo conosceva, mentre le prime traduzioni in latino delle sue opere risalgono verosimilmente al sec. XII. Sulla nascita dell'apologetica del Damasceno come reazione al contesto culturale islamico, avverso alla rappresentazione pittorica dei soggetti sacri, cf. H. BELTING, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005, tr. it. in ID., *La vera immagine di Cristo*, Torino 2007, pp. 160-165. Per un quadro d'insieme sulla reciproca influenza tra teologia islamica e bizantina in materia di immagini all'alba del sec. VIII, cf. L. BRUBAKER, *Representation c. 800: Arab, Byzantine, Carolingian*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 19 (2009), [37-55], pp. 38-46. Sugli scambi culturali nell'area mediterranea tra i secoli VIII e IX, cf. EAD., *The elephant and the Ark: Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the eighth and ninth centuries*, in «Dumbarton Oaks Papers», 58 (2004), pp. 175-195.

5 Cf. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, cit., p. 19.

dallo scandalo della prospettiva ariana si rese necessaria una formulazione su basi nuove – ma solide – di tutta la teologia trinitaria, è possibile sottoscrivere la frase di Schönborn in quanto proprio nel corso di quel processo, sviluppatosi intorno al primo concilio ecumenico della storia della cristianità, il rapporto tra immagine e archetipo venne radicalmente modificato sullo sfondo scritturistico del Figlio come immagine del Padre. Indagare sulle modalità per mezzo delle quali l'*eikon* finisce per sviluppare, rispetto al proprio modello, qualcosa di più della semplice somiglianza, significa prendere atto di come la fucina terminologico-concettuale, che le dispute trinitarie rappresentarono per l'intera speculazione cristiana a venire, avesse tratto non solo dal lessico filosofico, ma anche, per esempio, da quello specialistico delle arti pittoriche, strumenti e materiali di lavoro necessari a rendere, se non comprensibile, quantomeno razionalmente plausibile il mistero trinitario.

Il punto di partenza sembrerebbe essere ciò che Paolo dice di Cristo nella lettera ai Colossesi: «Egli è l'immagine del Dio invisibile» (*Col* 1, 15), citazione tra le più usate dai padri greci del quarto secolo essendo l'*incipit* di un vero e proprio inno, la cui seconda strofa è «generato prima di ogni creatura», sul cui modello è stato realizzato lo stesso Simbolo niceno. Atanasio riporta nel *De Synodis* un frammento del *Thalia* di Ario in cui l'eretico inserisce un elenco di denominazioni attraverso le quali il Figlio viene concepito: il termine *eikon* occupa la penultima posizione, tra verità e *logos*⁶. Ario interpreta questi termini non come intrinseche proprietà che il Figlio ha in comune con il Padre, ma come i singoli attributi donatigli da Dio, ed essendo la separazione tra Padre e Figlio tale da rendere impossibile che l'attributo *eikon* manifesti un legame 'naturale' simile a quello che c'è tra immagine e archetipo, l'essere immagine attribuito al Cristo è una disposizione che non consentirebbe comunque di risalire alla vera immagine di Dio: Cristo non può dunque rendere Dio davvero visibile, anche se la parola dell'Apostolo sembra affermare il contrario.

Lo stesso Atanasio riconosce, nella prima orazione contro gli Ariani, che la denominazione di «immagine» data al Figlio avrebbe avuto senso per Ario solo come modo di dire, non essendo possibile per un Figlio «divenuto e non eterno» essere *aletheis eikon* del Padre⁷. Aver rilevato il modo in cui il tema del Figlio come immagine del Padre mostrasse in Ario delle evidenti aporie

6 Cf. ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De Synodis*, XV, 24, PG 26, [681-793], 708B, ed. H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II, *Die Apologien*, 7, *De Synodis Arimini et Seleucia XIII-LV*, Berlin 1940, [241-278], *passim*.

7 Cf. ID., *Adversus Arianos oratio prima*, XXI, 2, ed. K. METZLER e K. SAVVIDIS in *Athanasius Werke*, I, *Die Dogmatischen Schriften*, 2, *Orationes I-II contra Arianos*, Berlin 1998, [109-176], p. 130, tr. it. in *Atanasio. Trattati contro gli ariani*, a c. di P. PODOLAK, Roma 2003, pp. 68-69: «Εἰ δὲ μὴ οὕτως ἐστὶν, ἀλλ' ὡς οἱ Ἀρειανοὶ φρονοῦσιν, γενητός ἐστι, καὶ οὐκ αἰδιος ὁ Υἱός, οὐκ ἔστιν αὕτη τοῦ Πατρὸς ἀληθῆς εἰκὼν, εἰ μὴ ἄρα λοιπὸν ἀπερυθριάσαντες εἴπωσιν, ὅτι καὶ τὸ εἰκόνα λέγεσθαι τὸν Υἱὸν, οὐχ ὁμοίας οὐσίας ἐστὶ γνώρισμα, ὄνομα δὲ μόνον ἐστὶν αὐτοῦ».

qualora non si fosse ammessa la perfetta corrispondenza tra archetipo ed *eikon*, ha permesso ad Atanasio di utilizzare proprio quel tema, nella terza orazione, come ulteriore sostegno alla consustanzialità di Padre e Figlio. Sulla scorta di un altro celebre passo neotestamentario («Colui che ha visto me, ha visto il Padre», *Gv* 14, 9), l'alessandrino sfrutta l'esempio dell'immagine dell'imperatore per dare l'idea del modo in cui Padre e Figlio siano una cosa sola:

L'immagine mostra l'idea (*εἶδος*) e la forma (*μορφή*) dell'imperatore e nell'imperatore si mostra l'idea che è rappresentata nell'immagine. Infatti l'immagine dell'imperatore mostra la piena somiglianza (*ἀπαράλλακτος*), cosicché colui che guarda l'immagine vede in essa l'imperatore e colui che poi vede l'imperatore riconosce che egli è colui che è rappresentato nell'immagine. Poiché però la somiglianza è reciproca, l'immagine potrebbe rispondere a colui che, dopo aver visto l'immagine, volesse ancora vedere l'imperatore in persona: «Io e l'imperatore siamo una cosa sola; infatti io sono in lui e lui è in me, e ciò che tu vedi in me lo vedi in lui, e ciò che tu hai visto in lui, lo vedi in me». Quindi colui che onora (*προσκυνῶν*) l'immagine, onora in essa anche l'imperatore, poiché essa mostra la sua forma e la sua idea⁸.

Atanasio utilizza il termine *aparallaktos* (letteralmente «non soggetto a variazioni», che nel contesto significa «senza differenza», dunque perfettamente uguale) per enfatizzare l'esatta somiglianza dell'*eikon* con l'imperatore: si tratta di un termine tecnico, familiare all'alessandrino, usato negli scritti di Nicea per identificare l'identità sostanziale – e non la somiglianza sostanziale, come suggeriva il termine *homoiousios* – prima dell'introduzione di *homoousios*⁹. L'uso di

⁸ ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Adversus Arianos oratio tertia*, V, PG 26, 332B, ed. K. METZLER e K. SAVVIDIS in *Athanasius Werke*, I, *Die Dogmatischen Schriften*, 3, *Oratio III contra Arianos*, Berlin 2000, [261-379], *passim*, tr. it. in *Atanasio. Trattati contro gli ariani*, cit., pp. 68-69.: «Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ βασιλέως ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν. Ἀπαράλλακτος γὰρ ἐστίν ἢ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὁμοίότης· ὥστε τὸν ἐνορῶντα τῇ εἰκόνι ὄρᾳ ἐν αὐτῇ τὸν βασιλέα, καὶ τὸν πάλιν ὄρῶντα τὸν βασιλέα ἐπιγινώσκειν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ εἰκόνι. Ἐκ δὲ τοῦ μὴ διαλλάττειν τὴν ὁμοίότητα, τῷ θέλοντι μετὰ τὴν εἰκόνα θεωρῆσαι τὸν βασιλέα εἴποι ἂν ἡ εἰκὼν· “Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐν ἐσμεν· ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμι, κάκεινος ἐν ἐμοί· καὶ ὁ ὄρᾳ ἐν ἐμοί, τοῦτο ἐν ἐκείνῳ βλέπεις· καὶ ὁ ἐώρακας ἐν ἐκείνῳ, τοῦτο βλέπεις ἐν ἐμοί”. Ὁ γοῦν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ καὶ τὸν βασιλέα· ἡ γὰρ ἐκείνου μορφή καὶ τὸ εἶδος ἐστίν ἢ εἰκὼν». Il testo è riprodotto con poche varianti negli atti del Niceno Secondo, cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima*, Actio IV, ed. MANSI, 13, cit., 68D-E, tr. it. in *Vedere l'invisibile*, cit., pp. 44-45 e *Atti del Concilio...*, cit., pp. 197-198. La traduzione qui riportata è tratta da SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, cit., p. 20, con alcune modifiche suggerite da David Freedberg, cf. D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini*, Torino 2009², p. 572, tr. it. da Id., *The power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989.

⁹ Newman traduce *aparallaktos* con «*unvarying or exact*», reso in italiano con «*immutabile*», cf. J. H. NEWMAN, *Select treatises of St. Athanasius vol. II*, London 1903, pp. 370-374, e Id., *Gli Ariani del IV secolo*, Milano 1981, p. 178, nota 36, tr. it. da Id., *The Arians of the Fourth Century*, London 1890. Sulla traduzione «senza

aparallaktos in questo contesto testimonia la volontà di dimostrare come il concetto di *eikon*, quando applicato al Figlio, rappresenti un'aderenza perfetta, totale, senza differenza appunto, con il suo modello, ovvero il Padre. La storia della fortuna di questo passo è curiosa e indicativa a un tempo: nell'intenzione di Atanasio l'aver dimostrato, attraverso l'esempio riportato, che il Figlio è «*perfetta immagine del Padre*» così come l'icona lo è dell'imperatore, avrebbe contribuito a provare «*l'unità dell'essenza divina nella differenza delle persone*»¹⁰; eppure non per questo stesso fine verrà citato quattro secoli dopo.

Nel corso della quarta sessione del Niceno Secondo infatti, quando tale Pietro «lettore e segretario della corte patriarcale» leggerà il passo per legittimare la *proskynesis* nei riguardi delle immagini sacre, la temperie trinitaria in Oriente era apparentemente finita (ma non in Occidente). Di quei temi e di quella terminologia interessava tutto ciò che avesse a che fare con la legittimazione del culto delle immagini. Ma furono proprio quei concetti e quella terminologia – che rendeva la somiglianza del Figlio, *eikon* del Padre, così perfetta e senza differenze – a permettere nel secolo IV una tematizzazione inedita delle immagini sacre e a inaugurare intorno all'icona un potere mai conosciuto prima che, come corrente carsica, sfocerà violentemente nei contrasti teologici sotto la dinastia Isaurica. La ricaduta speculativa di un testo come quello di Atanasio non si misura dunque limitandolo alla citazione strumentale cercata e trovata *ex post* nel tentativo di spegnere, con l'autorità dei Padri niceni, l'incendio iconoclasta del secolo VIII: con il suo paragone, l'alessandrino aveva introdotto nel dibattito trinitario coevo dei semi concettuali intorno alla natura dell'*eikon* divina che germinarono già nella teologia dei Padri cappadoci.

Nella sua ricerca sui fondamenti teorici dell'icona, Anca Vasiliu sembra non riconoscere l'influsso decisivo di Atanasio, avendo programmaticamente limitato il campo del suo studio al momento in cui «l'uso filosofico del concetto di icona [...] si lega all'oggetto dipinto o modellato propriamente detto»¹¹. La studiosa vede infatti in Basilio di Cesarea il teologo che più ha fatto

differenza», cf. R. CANTALAMESSA, *Cristo 'immagine di Dio': Le tradizioni patristiche su Col 1, 15*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), rep. in Id., *Dal kerygma al dogma: studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, [153-214], p. 183; per l'autore è stato Alessandro d'Alessandria a utilizzare per la prima volta la formula *aparallaktos eikon*, mutuando *aparallaktos* da Origene, cf. *ibid.*, note 109-110. Altri studiosi preferiscono rendere con «indistinguibile» o «indiscernibile». Il concetto di *aparallaktos* applicato all'immagine è molto vicino a quanto Agostino riferisce, ispirato dagli scritti di Ilario, relativamente all'immagine del Figlio come immagine del Padre, cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, VI, 10, 11, PL 42, [819-1098], 931, ed. W. J. MOUNTAIN e F. GLORIE, *Aurelii Augustini Opera XVI, 1- De Trinitate Libri XV, Libri I-XII*, Turnhout 1968 (CCSL, 50), *passim*: «In qua imagine [...] est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est».

¹⁰ Cf. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, cit., p. 20.

¹¹ Cf. A. VASILIU, *Il visibile, l'immagine, l'icona* in *Il viaggio dell'icona*, Milano 2002, p. 238, nota 19.

ricorso all'*eikon* [...] nella definizione delle relazioni intra-trinitarie, senza che per questo essa sia considerata solo sotto l'aspetto della categoria relazionale (*pros ti*)¹².

In Basilio l'icona viene a influenzare «la trama di concetti teologici che permettono di cogliere i rapporti interni alla Trinità» uscendone a sua volta modificata:

Lo stato d'immagine dell'*eikon* è sottratto definitivamente al suo campo semantico. L'*eikon* perde così il suo stato di copia destinata a una separazione netta dalla natura propria del modello¹³.

Anche per Vasiliu, dunque, è proprio attraverso il filtro trinitario del tardo quarto secolo che l'icona prende, in Oriente, una strada originale; ciò sarebbe però avvenuto solo a partire dal dibattito, non molto dissimile per temi da quello tra Atanasio e Ario, che ebbe come protagonista l'impresa esegetica di Basilio tesa a contrastare le teorie dell'ariano Eunomio. Nel *Contro Eunomio* prima e nel *Trattato sullo Spirito Santo* poi il lessico di Basilio si fa infatti più preciso: egli

riprende la terminologia dell'impronta (*charakter*), del tratto e della somiglianza attribuendole precisi significati che riguardano l'accesso al visibile sotto forma di un accesso all'essere e al vivente¹⁴.

Ma sarebbe impensabile questa chiarificazione terminologica, che rientra nella più ampia ricerca di standardizzazione del lessico trinitario operato dai cappadoci, senza l'originale presa di posizione di Atanasio sulla somiglianza senza differenza del Figlio *eikon* del Padre. Basilio opera poi un'innovazione decontestualizzando il tema dell'immagine: egli infatti lo riprende dalla relazione Padre/Figlio per inserirlo nel rapporto Dio/Uomo:

Quando vedi il ritratto esattamente conforme al modello, tu non lodi il ritratto, ma ammira il pittore. Per questo dunque, affinché sia io e non un altro ad essere ammirato, egli mi ha lasciato il compito di diventare simile a Dio. Attraverso l'immagine, infatti, possiedo l'essere ragionevole e, diventando cristiano, divento simile a Dio¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 213.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵ *Ibid.*, p. 216; il brano, tratto dal saggio di Anka Vasiliu, è l'adattamento di un passo della prima *Homilia de creatione hominis*; la vera identità dell'autore è ancora dibattuta tra gli studiosi: se per lungo tempo si è creduto che l'omelia fosse opera di Gregorio di Nissa, oggi si tende a considerarla come lavoro originale di Basilio. Per il testo, cf. BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae de creatione hominis*, I, 16, PG 30, [9-37], 31B-C, ed. A. SMETS e M.-J. VAN

L'utilizzo di un lessico legato alla *techné* pittorica rende l'*eikon* del discorso di Basilio più vicina all'oggetto-immagine, aprendo effettivamente la strada alla legittimazione del culto delle immagini. Ciò è tanto più evidente in un brano, citato dai teologi di Irene, tratto dal XVII capitolo del *Trattato sullo Spirito Santo* di Basilio; in esso si riprende l'esempio di Atanasio donandogli una nuova prospettiva:

Se «imperatore» è detta anche l'immagine dell'imperatore, questo non vuol dire che ci siano due imperatori. Infatti il potere non viene scisso, né la gloria divisa. Come infatti l'autorità che ci comanda e il potere è uno solo, così anche una sola, e non molte, è la gloria che noi tributiamo. Perciò l'onore reso all'immagine passa al prototipo¹⁶.

La frase che chiude questo passo è uno dei punti cardine alla base del Niceno Secondo, nel corso del quale fu fatto larghissimo uso degli scritti di Basilio. Dagli atti del concilio risulta infatti che il santo di Cesarea è il padre citato più volte, la massima autorità in materia di immagini per i teologi bizantini del secolo VIII. Ma si tratta sempre di una rilevanza *ex post* che difficilmente può essere indicativa di un processo evolutivo decisivo per la teologia dell'immagine.

Un testo davvero fondativo per il trinitarismo cristiano, e di conseguenza per tutta la speculazione successiva, fu la lettera XXXVIII di Basilio, che la critica contemporanea ha attribuito in modo quasi unanime a suo fratello minore, Gregorio di Nissa. L'opera, conosciuta come «Trattato sulla distinzione di *ousia* e *hypostasis*», mette il punto sulla chiarificazione terminologica degli elementi che regolano il mistero trinitario, ponendo una soluzione che si fonda sulla netta

ESBROECK in *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme: Hom. X et XI de l'Hexaéméron*, Paris 1970 (SC, 160), pp. 208-209, 11-21, ed. H. HÖRNER in *Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis et Sermo de paradiso*, Leiden 1972 (Gregorii Nysseni Opera Supplementum I), [1-72], *passim*, (si riporta qui la versione latina da PG30): «Quae qui contueatur, exacteque depicta consideret, pictorem quidem merito et admiretur et laudet [...] Ut itaque admiratio etiam mea foret, ac cum Deo optima laudem creationis una partiter, mihi reliquit ut ad Dei efficerer similitudinem. Est itaque in me potentia quidem rationis vis ac intelligentiae, quod utique ad Dei me factum imaginem ostendit: actu vero, ut et virtutem amplectar, sedulaque actione id quod honestum ac officii est, praestem, atque ita vita optimis rationibus instituta, ad Dei similitudinem deveniam».

¹⁶ *Atti del Concilio Niceno Secondo...*, cit. p. 197; per la versione latina di Anastasio, cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio IV*, ed. MANSI, 13, cit., 69E: «Quia rex dicitur et regis imago, et non sunt duo reges. Nam neque imperium scinditur, neque gloria dividitur. Sicque enim principatus noster, qui nobis imperat, et potestas una est, et non multae, eo quod imaginis honor ad primitivum transeat». Per l'originale di Basilio, posto in realtà al capitolo XVIII, cf. BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45, PG 30, [9-216], 149C, ed. B. PRUCHE in *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Paris 1968 (SC, 17bis), *passim*, (tr it. in Id., *Basilio di Cesarea. Lo Spirito Santo*, a c. di G. AZZALI BERNARDELLI, Roma 2003): «Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς· οὔτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία καὶ οὐ πολλαί, διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτον διαβαίνει».

distinzione di significato tra sostanza/natura divina e ciò che nella tradizione latina sarebbe diventato persona:

L'*hypostasis* indica nella Trinità ciò ch'è proprio, individuale, specifico del Padre, Figlio, Spirito Santo; invece *ousia* indica ciò che v'è di comune tra loro, divinità, natura, sostanza¹⁷.

La lettera afferma per la prima volta una *ousia* articolata in tre distinte ipostasi, ovvero la versione della trinità che finirà per imporsi in Oriente come formula dell'ortodossia. La portata di questo testo sarà immensa per tutta la teologia successiva, ed è per questo che anche quanto viene in esso riportato circa la natura dell'immagine va considerato come culmine di quel processo storico che vide definitivamente trasformato, in Oriente, il rapporto tra *eikon* e archetipo. Già a partire dalla definizione di *hypostasis*, Gregorio utilizza un lessico preso dal mondo delle arti pittoriche sulla scorta della tradizione inaugurata da Basilio:

Questo è dunque l'*hypostasis*: non il concetto indeterminato dell'*ousia*, che non ha alcuna solida stabilità, che designa solo ciò che è comune, bensì il concetto che delimita e circoscrive ciò che c'è di comune e indefinito in una singola entità mettendo in rilievo le sue caratteristiche peculiari¹⁸.

Il verbo utilizzato da Gregorio per «circoscrivere» è *perigraphēin*, che in senso letterale significa «disegnare il contorno», ed è un termine che tornerà durante le guerre iconoclaste quando ci si domanderà sulla possibilità della circoscrivibilità dell'immagine di Cristo. Implicitamente Gregorio sembra rispondere affermativamente a una simile domanda, visto che l'immagine, con i suoi dettagli, coglierebbe l'*hypostasis* e non l'*ousia* della divinità. Padre e Figlio hanno dunque l'*ousia* in comune, ma sarebbero caratterizzati e distinti, circoscritti in ipostasi differenti. Come spiegare allora la parola di Paolo, il quale nella lettera agli Ebrei scrive che Cristo è impronta (*charakter*) dell'*hypostaseos* di Dio (Eb 1, 3)? Gregorio risolve l'aporia interpretando il testo sulla base del termine *charakter*, che non è lontano dal concetto di immagine: guardando «con gli occhi dell'anima il *charakter* del Figlio, si giunge alla conoscenza dell'ipostasi del Padre»¹⁹. Ma ciò

¹⁷ Cf. M. SIMONETTI, [Basilio], lettera 38, in *Il Cristo*, vol. II, Milano 1986, pp. 276-277.

¹⁸ PS-BASILIIUS, *Epistola XXXVIII*, 3, ed. Y. COURTONNE in *Saint Basile: Lettres I-III*, I, Paris 1957, [81-91], *passim*, riportata integralmente in *Il Cristo*, vol. II, cit., pp. 278-299, p. 280, 22-28: «Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια, μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τοῦ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα». Per la traduzione italiana del passo, qui utilizzata con alcune modifiche, cf. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, cit., p. 25.

¹⁹ PS-BASILIIUS, *Epistola XXXVIII*, 7, cit., p. 296, 2-4: «ὥστε τὸν τῷ χαρακτῆρι τοῦ Μονογενοῦς διὰ τῶν

potrebbe voler dire che il Figlio non ha una propria *hypostasis*. A questo punto Gregorio ritorna al concetto di immagine così come gli è stato trasmesso, per il tramite di Basilio, da Atanasio:

Dato perciò che chi ha visto il Figlio vede il Padre, come dice il Signore nel Vangelo (*Gv* 14, 9), per questo l'apostolo definisce l'Unigenito impronta dell'ipostasi del Padre. E perché possiamo conoscere meglio il concetto, prenderemo anche le altre espressioni dell'apostolo, in cui definisce il Figlio immagine di Dio invisibile e ancora immagine della sua bontà (*Sap* 7, 26), non perché l'immagine differisca dal modello per la nozione di invisibilità e bontà, ma perché si dimostri che è la stessa cosa che il modello, anche se è altra rispetto a lui²⁰.

Il Figlio può dunque essere immagine e impronta del Padre proprio perché è altro rispetto a Lui, avendo una *hypostasis* distinta. Anche se la proprietà dell'immagine resta la stessa delineata da Atanasio con *aparallaktos*, si è aggiunto un nuovo piano, quello della differenza per *hypostasis*:

Infatti non sussisterebbe il concetto dell'immagine se non possedesse completa evidenza e mancanza di differenza (*aparallakton*). Perciò chi osserva la bellezza dell'immagine, comprende anche il modello; e chi comprende col pensiero quella che è, per così dire, la forma del Figlio, si rappresenta l'impronta dell'ipostasi del Padre, guardando uno per mezzo dell'altro, non perché scorga l'ingenerabilità del Padre nell'immagine (altrimenti infatti questa sarebbe perfettamente la stessa cosa e non altra rispetto al Padre), ma perché riconosce la bellezza ingenerata in quella generata²¹.

In questo modo il Figlio è *eikon* del Padre proprio grazie alla differenza, ma è questa stessa differenza a permettere il tramite della visibilità all'invisibile, così come fa intendere la chiosa del trattato:

τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἐνατενίσαντα καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως ἐν περινοίᾳ γενέσθαι».

20 *Ibid.* 8, 12-21: «Ἐπειδὴ τοίνυν ὁ ἑωρακῶς τὸν Υἱὸν ὄρᾳ τὸν Πατέρα, καθὼς φησιν ἐν εὐαγγελίοις ὁ Κύριος, διὰ τοῦτο χαρακτῆρά φησιν εἶναι τὸν Μονογενῆ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως. καὶ ὡς ἂν μᾶλλον ἐπιγνωσθεῖ τὸ νόημα, καὶ ἄλλας συμπαραληνόμεθα τοῦ ἀποστόλου φωνάς, ἐν αἷς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ πάλιν εἰκόνα φησίν, οὐχὶ τῷ διαφέρειν τοῦ ἀρχετύπου τὴν εἰκόνα κατὰ τὸν τῆς ἀορασίας καὶ τῆς ἀγαθότητος λόγον, ἀλλ' ἵνα δειχθῆ ὅτι ταῦτόν τῷ πρωτοτύπῳ ἐστὶ, κἂν ἕτερον ᾖ». La traduzione utilizzata è quella di Simonetti.

21 *Ibid.*, 21-29: «οὐ γὰρ ἂν ὁ τῆς εἰκόνας διασωθεῖ λόγος, εἰ μὴ διὰ πάντων τὸ ἐναργὲς ἔχοι 64 καὶ ἀπαράλλακτον. οὐκοῦν ὁ τὸ τῆς εἰκόνας κατανοήσας κάλλος ἐν περινοίᾳ τοῦ ἀρχετύπου γίνεται. καὶ ὁ τοῦ Υἱοῦ τὴν οἶονεὶ μορφήν τῇ διανοίᾳ λαβὼν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτῆρα ἀνετυπώσατο, βλέπων διὰ τούτου ἐκεῖνον, οὐ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ ἀπεικονίσματι βλέπων ἢ γὰρ ἂν δι' ὅλου ταῦτόν ᾗν καὶ οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον κάλλος ἐν τῷ γεννητῷ κατοπτρεύσας». La traduzione utilizzata è quella di Simonetti.

Come chi in uno specchio limpido osserva l'immagine della figura che vi si forma, ha piena conoscenza della persona/volto (*prosopon*) che viene riprodotta, così chi conosce il Figlio, tramite la conoscenza del Figlio accoglie nel suo cuore l'impronta dell'ipostasi del Padre. [...] In tal modo l'ipostasi del Figlio diviene come forma e figura della conoscenza del Padre e l'ipostasi del Padre si fa conoscere nella forma del Figlio, anche se sussiste in essi, per la chiara distinzione delle ipostasi, la proprietà individuale che abbiamo rilevato²².

Data la sua importanza capitale per l'accesso ai due principali misteri del dogma, la lettera XXXVIII ha avuto una vasta diffusione e con essa ha aperto la strada alla successiva tematizzazione dell'immagine nell'Oriente cristiano: a partire dai paradigmi in essa contenuti, infatti, non è stato più possibile relegare esclusivamente alla sfera della *techné* dell'artista, o al giudizio estetico dell'osservatore, il rapporto tra *hypostasis* e *prosopon* riprodotto dagli scultori e dai pittori nell'immagine artificiale. Successivi sviluppi filosofici e ulteriori aperture della chiesa orientale all'approccio neoplatonico alla teologia hanno permesso inoltre, grazie alla mediazione del *corpus dionysiacum*, di arrivare a considerare lo stesso artista come 'pittore divino' in diretto contatto mistico con il soprasensibile²³. Attraverso questo processo l'immagine artificiale di un volto santo

²² *Ibid.*, 30-33, e p. 298, 1-8: «ὡςπερ γὰρ ὁ ἐν τῷ καθαρῷ κατόπτρῳ τὴν γενομένην τῆς μορφῆς ἔμφασιν κατανοήσας, ἐναργῆ τοῦ ἀπεικονισθέντος προσώπου τὴν γνῶσιν ἔσχεν, οὕτως ὁ τὸν Υἱὸν ἐπιγνοὺς τὸν χαρακτῆρα τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως, διὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ γνώσεως, ἐν τῇ καρδίᾳ ἐδέξατο. πάντα γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ καθορᾶται, καὶ πάντα τὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ἐστίν, ἐπειδὴ καὶ ὅλος ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ μένει καὶ ὅλον ἔχει πάλιν ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα. ὥστε ἢ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἰονεὶ μορφῆ καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως: καὶ ἢ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσκειται, μενούσης αὐτοῖς τῆς ἐπιθεωρουμένης ιδιότητος εἰς διάκρισιν ἐναργῆ τῶν ὑποστάσεων». La traduzione utilizzata quella di Simonetti.

²³ PS-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, IV, 3, ed. G. HEIL e A. M. RITTER in *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin 1991, *passim*, riprodotto con tr. it. in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a c. di P. SCAZZOSO, E. BELLINI e I. RAMELLI, Milano 2009, [189-352], p. 252, 473C-476A. Il rapporto dello pseudo-Dionigi con le arti figurative e con i simboli è stato oggetto di una letteratura specialistica pressoché sterminata; tuttavia per una visione di insieme del suo approccio alle immagini in relazione al Niceno Secondo è sufficiente segnalare qui solo un testo divulgativo e, per certi versi, poco accademico, cf. T. BURCKHARDT, *Fondamenti dell'arte cristiana*, in *Id.*, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Milano 1990², [41-70], pp. 65-67, tr. it. da *Id.*, *Principes et Méthodes de l'Art Sacré*, Lyon 1958. Per un accenno all'influsso diretto delle concezioni dionisiane sulla tecnica pittorica nell'iconografia bizantina, cf. E. SENDLER, *L'icona, immagine dell'invisibile*, Milano 2006⁷, pp. 161-162, tr. it. da *Id.*, *L'icône, image de l'invisible*, Paris 1981. La fortuna degli scritti dell'Areopagita inizia, nel medioevo latino, solo a seguito della traduzione di Giovanni Scoto, successiva a una versione imperfetta realizzata da Ilduino di St. Denis; da quel momento il *corpus dionysiacum* è diventato anche in Occidente «un punto di riferimento per chiunque si interrogasse sullo statuto delle figure e sull'ambito pittorico del simbolismo religioso», cf. G. DIDI-HUBERMAN, *Beato Angelico. Figure del dissimile*, Milano 2009, p. 72, tr. it. da *Id.* *Fra Angelico. Dissemblance et Figuration*, Paris 1990, *passim*; inoltre cf. G. B.

non è stata limitata, in Oriente, al ruolo di semplice oggetto, neutro prodotto del lavoro umano: tramite, o passaggio, dall'invisibile al visibile, oppure menzogna, pretesa sacrilega di appropriazione dell'incircoscivibile, essa ha costituito un problema di fronte al quale, nel bene o nel male, il vero credente non poteva restare impassibile²⁴.

Quando Agostino terminerà l'ultima redazione del suo *De Trinitate*, più o meno cinquanta anni dopo la stesura del «Trattato sulla distinzione di *ousia* e *hypostasis*», i motivi originari delle controversie trinitarie orientali hanno lasciato il passo in Occidente alla necessità di fissare, e quindi anche di tradurre in lingua latina, la corretta terminologia da usare per definire il mistero nei termini della logica filosofica. Agostino non entra nel merito della letteratura dei Padri greci, anche perché non conoscendo il greco non avrebbe potuto, dunque ciò che gli arriva di quelle speculazioni deriva da autori quali Mario Vittorino e Ilario di Poitiers: gli viene così a mancare la base da cui è partita la tematizzazione dell'*eikon* e l'intero lessico specialistico entro il quale, come abbiamo visto, si è sviluppata la nuova relazione tra immagine e archetipo che caratterizzerà tutto il rapporto con le icone nella spiritualità orientale.

La citazione da *Col 1, 15*, così fondamentale per gli autori di Nicea e per i cappadoci, riveste nel corso dei XV libri della grande opera agostiniana un'importanza decisamente marginale: la ritroviamo nel VI e soprattutto nel VII libro, dove si apprende che l'attributo «imago» proprio del Figlio, così come accade per «verbum», rientra tra le proprietà *personali* – e non *essenziali* – che distinguono il Figlio dal Padre²⁵. L'immagine non è un attributo essenziale proprio perché non si può dire anche del Padre che è immagine del Figlio: immagine può intendersi solo *relativamente* al Padre, fa parte della *persona* del Figlio, non dell'*essenza*. Analizzata solo in seno alla categoria della relazione, all'impianto su cui si regge tutto l'immane sforzo speculativo del *De Trinitate*,

LADNER, *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: a Comparison*, in «Speculum», 54.2 (1979), pp. 223-256. Sull'assimilazione e rielaborazione da parte di Giovanni Scoto della simbologia dionisiana, cf. F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano 2008.

24 Uno dei *dicta* dei Padri del deserto è altamente indicativo di come i cristiani d'Oriente fossero consapevoli dello *skandalon* concettuale rappresentato dalle immagini: alla richiesta di un fedele di ricevere una valida norma comportamentale, l'*abbà* Sopatro si raccomanda, rispondendogli, di non discutere mai della questione delle immagini, poiché farlo, pur non costituendo eresia, manifesta solo ignoranza e amore di contesa. Il problema, infatti, non può essere realmente compreso dalle creature; cf. *Apophthegmata Patrum*, XIV, 16, *De abbate Sopatro*; ed. J.-C. GUY in *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique*, II, *Chapitres X–XVI*, Paris 2003 (SC, 474), pp. 264–65, tr. it. in *Vita e detti dei padri del deserto*, a c. di L. MORTARI, Roma 1971, nuova ed. 2008⁵, pp. 466-467.

25 Si vedano i capitoli VI, 2, 3, VII, 1, 2 per come viene introdotto l'argomento e il capitolo VII, 2, 3 per come viene affrontato: il termine «Imago», come «Verbum» e «Filius», è un relativo e dunque si predica della persona, non dell'essenza; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, VII, 2, 3, ed. MOUNTAIN e GLORIE, cit., *passim*: «Et haec duo cum dicuntur, id est, nata sapientia, in uno eorum eo quod est nata et Verbum et Imago et Filius intellegatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur».

l'immagine – questo modo di intenderla a partire da *Col* 1, 15 – perde tutte le implicazioni che avrà in Oriente, viene cioè in qualche modo disinnescata. Di conseguenza per Agostino la *pictura* è un'istituzione superflua, è quanto infatti egli stesso afferma nel secondo libro del *De doctrina christiana*²⁶. Altro è invece l'uso che il filosofo fa dell'immagine quando interpretata alla luce di *Gen* 1, 26: i redattori dei *Libri Carolini* ne attingeranno a piene mani nel momento in cui si troveranno ad affrontare lo stesso passo.

Sulla base del solo impianto agostiniano, unica *auctoritas* disponibile in lingua latina ad aver abbozzato sull'immagine una teoresi coerente quanto apparentemente spartana, fu dunque necessario, per i filosofi di Carlo, ricreare *ex novo* una teologia dell'immagine da poter presentare alla massima autorità cristiana della terra²⁷. Il *corpus* delle opere di Agostino rappresenta per i Franchi non solo l'indubitabile tradizione ortodossa da contrapporre alle dubbie parole degli autori di riferimento degli Orientali, ma anche la corretta dottrina da sottrarre alle loro manipolazioni: non a caso il succitato capitolo su Gregorio di Nissa è posizionato, nel secondo libro dell'*Opus*,

26 Cf. ID., *De doctrina christiana*, II, 25, 39, PL 34, [13-121], 54, ed. I. MARTIN, *Aurelii Augustini Opera IV*, I, Turnhout 1962 (CCSL, 32), [1-167], *passim*: «In picturis vero et statu is ceterisque huiusmodi simulatis operibus, maxime peritorum artificum, nemo errat cum similia viderit, ut agnoscat quibus sint rebus similia. Et hoc totum genus inter superflua hominum instituta numerandum est, nisi cum interest quid eorum qua de causa et ubi et quando et cuius auctoritate fiat».

27 La letteratura relativa alla dottrina dell'immagine in Agostino, ponderata nel suo decisivo addentellato con la più consistente teoria agostiniana della conoscenza, annovera, insieme a quella incentrata sugli esiti di tale dottrina nella speculazione medievale, una vasta quantità di articoli e saggi di cui è impossibile tenere conto in questa sede. Si rimanda qui a uno dei contributi più recenti, e qualitativamente rilevanti, in cui si analizza la questione esclusivamente dal punto di vista filosofico e in relazione alla successiva speculazione carolingia, cf. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris 2008, pp. 25-53. Sull'influenza di Agostino nei *Libri Carolini*, oltre ai lavori di Celia Chazelle, cf. U. R. JECK, *Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den 'Libri Carolini' und die Temporalität des Kultbildes*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. BERNDT, Atti del convegno internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), II, *Kultur und Theologie*, Mainz 1997, pp. 861-884; cf. F. PAPARELLA, *Le ambiguità del conoscere nel mondo carolingio: vedere e immaginare nei Libri Carolini*, in *Rabano Mauro e in Eriugena*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a c. di M. BETTETINI e F. PAPARELLA, Atti del convegno della SISPM (Milano, 25-27 Settembre 2008), Louvain-la-Neuve 2009, pp. 133-148. Sulle immagini come macchine cognitive da Agostino ad Alcuino, cf. M. CARRUTHERS, *Machina Memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Pisa 2006, pp. 185-192, tr. it. da EAD., *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, Cambridge 1998. Per un abbozzo di teoria della conoscenza nei *Libri Carolini* e nella prima età carolingia, cf. K. F. MORRISON, *Anthropology and the Use of Religious Images in the Opus Caroli Regis (Libri Carolini)*, in *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, ed. J. F. HAMBURGER e A.-M. BOUCHÉ, Princeton 2006, [32-45], pp. 38-43; D. F. APPLEBY, *Instruction and Inspiration through Images in the Carolingian Period*, in *Word, Image, Number: Communication in the Middle Ages*, ed. J. J. CONTRENI e S. CASCIANI, Firenze 2002, pp. 85-111.

immediatamente dopo il capitolo volto alla difesa del reale significato delle parole di Agostino, sottoposte negli atti del Niceno Secondo a una imprecisa esegesi, quasi a voler evidenziare, attraverso la rapida sequenza con cui vengono entrambe citate, la differenza di valore tra le due *auctoritates* segnata dalla indiscutibile supremazia del santo d'Ippona sul misconosciuto teologo cappadoce²⁸. Tuttavia, non avendo mai affrontato sistematicamente l'argomento, l'esperienza di Agostino offriva un supporto decisamente limitato alla delicata – e ambiziosamente esaustiva – operazione definitoria del concetto di immagine tentato dai carolingi. L'uso di materiale tratto dalla speculazione agostiniana più pertinente all'oggetto d'indagine, come gli estratti dalla *Quaestio* LXXIV del *De diversis quaestionibus* concernenti le nozioni di immagine, somiglianza e uguaglianza (OC I, 8), necessitava di una corretta integrazione argomentativa che solo l'*ars dialectica* poteva garantire. Paradossalmente i filosofi di Carlo trovarono una conferma alla legittimità della formulazione in chiave dialettica di una dottrina delle immagini proprio nelle parole di Adriano: nella sua risposta alla *Synodica* di Tarasio, infatti, il papa aveva chiaramente indicato nella modalità di svolgimento del concilio iconoclasta di Hieria, condotto «insyllogistiche», uno dei due motivi per cui doveva ritenersi eretico²⁹.

28 Questa contrapposizione è resa palese dalla presenza dei nomi delle due opposte *auctoritates* già a partire dalle intestazioni dei due capitoli, cf. OC II, 16, p. 263, 21b-24: «Quod non pro materialibus imaginibus ut illi aiunt beatus Augustinus dixerit: *Quid est imago Dei, nisi vultus Dei, in quo signatus est populus Dei*», e cf. OC II, 17, *supra*, nota 1. La frase di Agostino è tratta integralmente dalla *Synodica* di Adriano incorporata negli atti del concilio, dove appare disposta appena prima di una citazione di Gregorio di Nissa: è certamente questa successione ad aver ispirato la sequenza dei due capitoli dei *Libri*; cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio II*, ed. MANSI, cit., 1066A, tr. it. in *Atti del Concilio Niceno...*, cit., p.101. Dal momento che quella riportata in OC II, 16 è l'unica occorrenza agostiniana, o presunta tale, rilevabile nel testo degli atti (e non a caso si riscontra proprio in una delle due missive provenienti da Roma), essa deve aver molto colpito i Franchi: non osando contraddire la parola della loro principale *auctoritas*, che veniva ivi impunemente utilizzata a difesa dell'iconolatria, i teologi di Carlo pensarono di ripristinarne il senso corretto attraverso l'autorità superiore delle Scritture (*Col* 1, 12-13) e l'ausilio di Ambrogio, maestro di Agostino, cf. OC II, 16, p. 265, 8-15: «Dic itaque etiam tu, sanctissime Ambrosi, quid de hac imagine sentire te constet. Defende beatum Augustinum per te favente Deo ad fidei rudimenta conversum, quem vides nunc ab imaginum adoratoribus infauste criminatum. Prebe ei adminiculum, ut exuatur tanti criminis mole, qui quondam per te exutus est heretici dogmatis errore»; inoltre cf. W. OTTEN, *Does the Canon need Converting? A Meditation on Augustine's Soliloquies, Eriugena's Periphyseon, and Dialogue with the Religious Past*, in *How the West was won: essays on the literary imagination, the Canon, and the Christian middle ages* for Burcht Pranger, ed. ID., A. VANDERJAGT, H. DE VRIES, Leiden 2010, [195-224], pp. 204-205. Probabilmente i redattori dei *Libri* non poterono entrare direttamente nel merito del testo di Agostino perché non furono in grado di recuperarne la fonte originale: in effetti il passaggio citato da Adriano, il quale a sua volta dice di averlo tratto da uno dei *sermones* del celebre filosofo, non è presente in nessuna delle opere a noi note del santo d'Ippona, cf. WALLACH, *Diplomatic Studies...*, cit., p. 31. È da notare comunque come i Franchi evitino accuratamente di accreditare la manipolazione agostiniana al papa, riferendosi – come di consueto – a generici «illi» riuniti a Nicea.

29 Cf. *supra*, cap. 2, 2 e nota 47. L'avverbio *sylogistiche* ha qualche occorrenza in alcune traduzioni latine

1. Differenza tra *imago* e *idolum*

Nei *Libri Carolini* la prima applicazione operativa degli strumenti messi a disposizione dalla dialettica si riscontra nella definizione del rapporto che intercorre tra immagine e idolo. Ciò accade nelle battute iniziali della *Praefatio*, dove si affronta la maldestra perizia con cui gli Orientali decisero di *abolere imagines* attraverso le disposizioni del concilio iconoclasta del 754. Per confutare la validità teologica dei canoni di Hieria, i filosofi franchi partono dal dato esegetico: il precetto biblico (*Lev 26, 1*) interdice solo gli *idola* e non tutti i tipi di *imagines*; il termine *imago* infatti non compare nel comandamento del Signore³⁰. L'aver esteso tale precetto a tutte le immagini

di Boezio, cf. BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *Aristotelis de sophisticis elenchis*, ed. B.G. DOD, AL, VI, 1, *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii*, Leiden-Bruxelles 1975, pp. 5-60, *passim*; ma anche in Mario Vittorino, cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 286. Esso però, già raro in quanto mutuato in latino dall'aggettivazione greca del termine chiave degli *Analitici* di Aristotele, con la prefissazione negativa apposta nella formula di Adriano è un vero e proprio *hapax*, cf. F. BADER, *La formation des composés nominaux du Latin*, Paris 1962, p. 354 e p. 463; nella versione greca degli atti è segnato con «ἀσυλλογίστος», cf. HADRIANUS I PAPA, *Epistula ad Tarasium*, ed. LAMBERZ, cit., p. 182, 12. È quindi lecito ipotizzare che i carolingi, primariamente attenti a trovare le ragioni per cui un concilio potesse ritenersi valido, siano rimasti colpiti da una motivazione così specifica indicata – con un termine che non ha altre occorrenze nella storia – proprio dal papa (e non abbiamo motivo di credere che la versione della risposta di Adriano a Tarasio giunta con gli atti a Carlo presentasse una parola diversa): se un concilio era considerato eretico poiché «insyllogistice factus est», allora il concilio dei Franchi, e tutta la documentazione ad esso propedeutica, avrebbe dovuto essere progettato quanto più *sylogistice* possibile. Ma questo parere era evidentemente già mutato nel 794, forse proprio a causa della (apparentemente) fallimentare ricezione dei *Libri Carolini*: a ridosso del concilio di Francoforte Paolino di Aquileia sembra infatti voler rimarcare la supremazia delle Scritture sull'argomentazione sillogistica, cf. PAULINUS AQUILEIENSIS, *Libellus Sacrosyllabus...*, ed. WERMINGHOFF, cit., p. 137, 25-27: «Sunt etiam plerique, qui adstruunt ex tribus substantiis unam mediatoris personam, verbi, carnis et animae, cum in causa fidei non videatur necessarium sophistica disputatione saecularium litterarum calculos syllogistica spargere manu»; su questo passo, cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., p. 213. Del resto, nel confrontarsi proprio con OC I, 8 (l'unico capitolo a essere contrassegnato, nel *Vaticanus*, dalla notazione marginale «sylogistice»), è lo stesso papa a criticare nel suo *Responsum* il «gusto per la dialettica» dei redattori dell'*Opus*, cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio prima], XLIX, ed. HAMPE, cit., p. 37, 18: «Nam differentia mathematicorum exterioris arte discipline fideles conservare discipiunt»; questo punto è stato notato da Kristina Mitalaité, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 116, nota 109.

30 Cf. OC *Praefatio*, p. 99, 11-12: «Quodque Dominus de idolis precepit, hoc illi de cunctis imaginibus perpetrarent». È importante sottolineare che il precetto cui si fa riferimento non può essere esplicitato come secondo comandamento (*Es 20, 4*: «non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem»), poiché in esso non solo il termine *idolum* non compare, ma è anche presente il concetto di *similitudo* che avrebbe comportato non pochi problemi a favorire l'esclusiva interdizione degli *idola*. Nonostante ciò alcuni autori sono persuasi che i carolingi si riferissero proprio al passo dell'Esodo, cf. C. CHAZELLE, «Not in Painting but in Writing»: *Augustine and the Supremacy of the Word in the 'Libri Carolini'*, in *Reading and Wisdom: the De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*, ed. E. D. ENGLISH, Notre Dame, Indiana, 1995, [1-22], p. 5.

mostra come i Greci ignorassero non solo le Scritture, ma anche la relazione immagine/idolo, equivalente a un rapporto tra genere e specie:

Nescientes [illi] imaginem esse genus, idolum vero speciem, et speciem ad genus, genus ad speciem referri non posse. Nam cum pene omne idolum imago sit, non omnis imago idolum³¹.

In base alla logica desunta dalle *Categorie* aristoteliche, dunque, non tutte le immagini sono idoli, mentre è vero il contrario, poiché la specie *idolum* è compresa nel genere *imago*; il rapporto di subordinazione che intercorre tra i due termini/concetti è reso evidente dalle loro proprietà intrinseche: se l'immagine si riferisce sempre *ad aliquid*, l'idolo ne è un caso limite poiché si riferisce solo *ad seipsum*. Infatti mentre le immagini mostrano qualcosa, l'idolo mostra solo se stesso: in esso sostanza e relazione coincidono in quanto non può dirsi rappresentazione 'di qualcosa' che sia diverso da se stesso³². Feticcio autoreferenziale, dotato di piena autonomia ontologica, l'idolo viene superstiziosamente venerato proprio in virtù della sua peculiare natura³³:

Alterius et longe alterius definitionis est idolum, alterius imago, cum videlicet istae ad ornamentum vel ad res gestas monstrandas fiant, illud autem numquam nisi ad miserorum animas sacrilego ritu et vana superstitione inliciendas, et imago ad aliquid, idolum ad seipsum dicatur³⁴.

31 *Ibid.*, 12-14. Per Giulia Barone sarebbe proprio quest'ultima frase a rivelare «una non comune capacità di distinguere tra valori formali di un'opera d'arte e il suo significato religioso», cf. G. BARONE, *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, in «La Cultura», 16.2-3 (1978), [306-309], p. 307.

32 Solo per il *Categoriae decem*, testo che rappresenta una delle principali fonti dirette dell'*Opus* per quanto riguarda la dialettica, la categoria di relazione può essere predicata *et intra et extra usian*, cf. *Categoriae decem*, 52-54, ed. L. MINIO-PALUELLO, AL, I, 5, *Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianae*, Bruges-Paris 1961, [129-175], pp. 144-145. Nelle *Etymologiae* di Isidoro – a sua volta l'opera più frequentemente citata nei *Libri Carolini* – viene seguito lo stesso raggruppamento intercategoriale, forse proprio sotto l'influsso del *Categoriae decem*, cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986², pp. 173-174. Evidentemente questa peculiare condizione della categoria di relazione ha permesso ai filosofi di Carlo di non trovare sconveniente la possibilità di una «imprevista compatibilità della relazione con una sostanza unica» (cf. *ibid.*, p. 152) all'interno di una cosa creata. Questa potrebbe essere la prova indiretta di come fossero ancora sconosciute, in questa fase della speculazione carolingia, le questioni sulle diverse possibilità di predicazione poste da Boezio negli *Opuscula sacra*.

33 Al fine di comprendere correttamente la definizione di *idolum* presente in questo passo dell'*Opus* è molto efficace ciò che ne dice Rosario Assunto: gli idoli sono «oggetti che non rappresentano né adornano, ma nella loro bruta materialità si impongono all'adorazione delle genti [corsivo mio]», cf. R. ASSUNTO, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961, p. 61.

34 *Ibid.*, 15-18. Secondo Kristina Mitalaitė le due distinte definizioni di questo passo servono a chiarire la

È dunque lecito distruggere gli idoli, così come è necessario interdire l'idolatria pagana, poiché la loro capacità seduttiva è in grado di indurre al sacrilegio³⁵. Questo precetto era in effetti già stato messo in pratica da Carlo: gli *Annales regni Francorum* descrivono infatti il ripetuto abbattimento degli *Irmisul*, i sacri *idola* formati da tronchi di quercia che nel paganesimo sassone univano, come pilastri, la terra al cielo³⁶. Distruggere le immagini che non rientrano nella specie degli idoli non ha invece senso proprio perché, diversamente dagli idoli, esse non sono ciò che rappresentano: riferendosi sempre ad altro senza esserlo, le *imagines* sono *res* sostanzialmente indipendenti da ciò che mostrano. Tuttavia questo aspetto non è sviluppato nella *Praefatio*, ma verrà

funzione di segno dell'immagine «qui renvoie à un prototype» contro l'assenza di rinvio ad un prototipo – vale a dire: la non esistenza di un prototipo – nel caso degli idoli; ciò concorderebbe con il testo di 1Cor 8, 4: *quia nihil est idolum in mundo et quod nullus Deus nisi unus*, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 64. A parere di chi scrive questa posizione è scorretta per diversi ordini di motivi: 1) in quanto specie del genere *imago*, anche l'*idolum* rinvia *ad aliquid*, ma è un caso limite poiché l'altro di cui è immagine coincide con *seipsum*; dunque anche l'idolo rinvierebbe a un 'prototipo', cioè a se stesso; 2) lo stesso termine/concetto greco *prototypos*, tradotto nella versione latina degli atti di Nicea con *primitivus* (forse sulla scorta dell'uso dell'aggettivo *prototypus* in Mario Vittorino), è estraneo ai *Libri Carolini*, che lo rendono solo in alcuni casi con «prima forma» (OC III, 16); 3) non è vero che l'idolo è *nihil*, anzi: proprio in quanto tipo eccezionale di immagine esso non solo rappresenta se stesso, ma è se stesso, una *res* secondo la sostanza, dunque qualcosa di decisamente diverso da *nihil* (ed è bene qui ricordare che la riflessione logica/ontologica di Fridugiso sulla natura del *nihil* avrebbe visto la luce quasi dieci anni dopo); inoltre se i redattori dell'*Opus* avessero voluto riferirsi a 1Cor 8, 4 lo avrebbero fatto esplicitamente, mentre il passo è curiosamente assente nonostante le numerose occorrenze, nel corso dei quattro libri, di brani tratti dalla celebre lettera paolina. Appare quindi abbastanza evidente come i filosofi di Carlo abbiano consapevolmente e intenzionalmente evitato di fare riferimento a un passo simile, tanto pertinente all'argomento quanto fuorviante per la corretta comprensione dello statuto ontologico dell'idolo «quod fit ad iniciendas animas».

35 Già Agostino aveva rilevato questo potere, cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Cresconium grammaticum donatistam*, II, 16, 19, ed. M. PETSCHENING, Leipzig 1909 (CSEL, 52), [325-582], *passim*: «Sicut fieri potest ut etiam cultores idolorum, si quos forte christianos ad idola seductos apostatas fecerint». Per Leidrado di Lione, teologo molto vicino ad Alcuino e a Carlo, i rituali in cui si mostrano gli idoli sono opera del diavolo, cf. LEIDRADUS LUGDUNENSIS, *De sacramento baptismi*, III, PL 99, [853-872], 859A: «Opera enim diaboli sunt ritus profanus qui idolis exhibebatur».

36 Cf. *Annales regni Francorum*, 772-773, ed. KURZE, cit. p. 35: «Idolum, quod Irmisul a Saxonibus vocabatur, evertit». L'importanza di questo genere di eventi è testimoniata dalla frequenza con cui ricorrono simili episodi sia negli *Annales* che in altre cronache del tempo: il valore di tali *idola* è infatti implicitamente riconosciuto dai cronachisti proprio in considerazione dell'attaccamento ad essi mostrato dalle popolazioni pagane. Allo stesso modo solo un costante confronto diretto con le culture europee non cristiane può aver suscitato una simile sensibilità teoretica, da parte dei teologi franchi, nei riguardi dell'eccezionale statuto ontologico degli *idola*. Anche Alcuino mette in evidenza l'avversione al culto degli idoli come elemento probante la santità di Willibrod nel racconto agiografico della vita di quest'ultimo, cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., p. 180, nota 7. Sul significato degli idoli nel mondo carolingio, cf. W. DIEBOLD, *The Carolingian Idol: Exegetes and Idols*, in *Seeing the invisible in late antiquity and the early middle ages*, ed. G. NIE, K. F. MORRISON e M. MOSTERT, Atti del convegno *Verbal and*

compiutamente chiarito nel corso dei capitoli successivi. A questo stadio iniziale del percorso verso la definizione dell'immagine si conosce infatti solo la prima nozione fondamentale: «*imago ad aliquid dicitur*». Vale a dire: le immagini si predicano sempre secondo la categoria di relazione.

Ciò che dall'*Opus* emerge sin da subito è la tematizzazione del problema relativo all'ambiguo statuto ontologico delle immagini; gli strumenti messi a disposizione dalla dialettica hanno a questo titolo fornito – già nella *Praefatio* – un primo chiarimento che vale anche come soluzione alla questione dell'iconoclastia. Le immagini infatti mostrano qualcosa senza esserlo esse stesse, e distruggerle non vuol dire in alcun modo intervenire sulle realtà di cui sono rappresentazione. Per gli idoli, che sono un caso eccezionale di immagini, vale un discorso diverso, poiché distruggere gli idoli equivale a un intervento effettivo sulla realtà: abbattendo l'idolo si elimina anche ciò che esso rappresenta. Alla base di questa prima distinzione c'è senza dubbio il supporto del *Categoriae decem*, una parafrasi del testo aristotelico che Alcuino riteneva tradotta in latino da Agostino³⁷. La presenza di tale opera all'interno dei *Libri Carolini* è certificata da citazioni dirette presenti anche altrove nel testo, e il suo influsso nel definire la *differentia* tra *imago* e *idolum* si riscontra nel modo in cui viene implicitamente considerata la categoria di relazione³⁸. Tuttavia difficilmente il *Categoriae decem* può aver contribuito da solo alla genesi di una chiara definizione di *imago* e *idolum* basata sulla proporzione seguente:

$$\textit{genus} : \textit{species} = \textit{imago} : \textit{idolum}.$$

Questa formula rappresenta la parte meno derivativa e speculativamente più originale della *Praefatio*; allo stesso tempo la subordinazione della specie *idolum* al genere *imago* non è semplicemente il frutto di una felice intuizione maturata spontaneamente dallo studio della parafrasi delle *Categoriae*. L'intera opera di Agostino, punto di partenza della riflessione carolingia, è ricca di riferimenti contro i falsi idoli: sia nel *De doctrina christiana* che nel *De civitate Dei*, tra i testi che

pictorial imaging: representing and accessing experience of the invisible, 400 - 1000 (Utrecht, 11-13 Dicembre 2003), Turnhout 2005, pp. 445-462.

37 ALCUINUS EBORACENSIS, *Versus Alchuini ad Carolum regem Francorum*, in ID., *Carmina*, 73, ed. DÜMMLER, cit., p. 295, 7-8, e in esergo al *De dialectica* e al *Categoriae decem* della Patrologia Latina, cf. ID., *De dialectica*, PL 101, [949-975], 951B, e *Categoriae decem – Admonitio*, PL 32, [1419-1440], 1420: «Hunc Augustino placuit transferre magistro / De veterum gazis Grecorum clave latino». Il maestro di York era evidentemente all'oscuro del fatto che Agostino ignorasse il greco. Sulla scoperta del *Categoriae decem* da parte di Alcuino e sul *carmen*, cf. L. MINIO-PALUELLO, *Praefatio*, in AL, I, 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, cit., [vii-xcvi], pp. lxxxvii-lxxxviii.

38 Su quest'ultimo punto, cf. *supra*, nota 32. Le citazioni dirette dal *Categoriae decem* ricorrono almeno tre volte nel testo, cf. *Schema 2.1*, <2>.

più hanno influenzato i *Libri Carolini*, se ne ritrovano degli esempi notevoli³⁹. È certamente a tali passi che si sono ispirati i redattori dell'*Opus* per pianificare una specifica condanna dell'idolatria da opporre alla generica iconoclastia di Hieria. Ma il supporto agostiniano non offre alcun chiarimento per entrare nel merito dell'esclusiva relazione e della distinzione *imago/idolum*: i filosofi di Carlo hanno quindi dovuto agire da soli, studiando *ex novo* una definizione che accomunasse e al contempo distinguesse i due termini. «Imaginem est genus, idolum vero speciem»: dietro una simile affermazione – e ciò che ne consegue – vi è un solido lavoro concettuale condotto attraverso un programma scientifico, metodicamente strutturato, che integra l'indiscutibile dato scritturistico e patristico con la sua verifica su base razionale. Posta, come abbiamo visto, una differenza tra *idolum* e *imago* secondo il precetto biblico tratto dal Levitico, che interdice solo il primo termine senza mai nominare il secondo, i redattori dell'*Opus* sono passati a esplicitare tale differenza attraverso una debita *definitio* di entrambi i concetti *secundum rationem*⁴⁰. Il compito di questo tipo di definizione spetta proprio all'*ars dialectica*, come insegna Isidoro:

Dialectica est disciplina [...] rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens⁴¹;

39 Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, 20, 30 e 23, 36, PL 34, [13-121], 50 e 53, ed. MARTIN, cit., *passim*: «Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere assolent poetae. [...] Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda Christiano: *Non quod idolum sit aliquid*, ait Apostolus, *sed quia quae immolant, daemoniis immolant et non Deo; nolo autem vos socios daemoniorum fieri* [1Cor 10, 19-20]. Quod autem de idolis et de immolationibus, quae honori eorum exhibentur, dixit Apostolus, hoc de omnibus imaginariis signis sentiendum est, quae vel ad cultum idolorum vel ad creaturam eiusque partes tamquam Deum colendas trahunt vel ad remediorum aliarumque observationum curam pertinent. Quae non sunt divinitus ad dilectionem Dei et proximi tamquam publice constituta, sed per privatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum»; inoltre cf. ID., *De civitate Dei*, VIII, 24, 2, PL 41, [13-804], 251, ed. B. DOMBART, A. KALB, *Aurelii Augustini Opera XIV, 1, De civitate Dei*. vol. 1, *Libri I-X*, Turnhout 1955 (CCSL, 47), *passim*: «Nam quid sunt idola, nisi quod eadem scriptura dicit: *Oculos habent, et non videbunt* [Sal 115(113b), 6 e 135(134), 16], et quidquid tale de materiis licet affabre effigiatis, tamen vita sensuque carentibus dicendum fuit? Sed immundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria colligati cultorum suorum animas in suam societatem redigendo miserabiliter captivaverant».

40 La teorizzazione dell'importanza, nelle dimostrazioni relative a «omnia res», della formulazione di definizioni che non lascino spazio al fraintendimento è esplicitata proprio nell'*Opus*, cf. OC III, 3, p. 346, 4-9. Inoltre cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio...*, cit., p. 192.

41 ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, II, 22, 1, PL 82, 140A, ed. LINDSAY, cit., *passim*. Questa definizione è parzialmente dedotta dall'*incipit* del *Periermeneias* di Apuleio, opera che Isidoro cita esplicitamente (*Etymologiarum*, II, 28, 22, ivi tuttavia riprendendo *verbatim* da Cassiodoro, *Institutiones*, II, 3, 12), e che, oltre a essere utilizzata per le argomentazioni dialettiche di OC IV, 23, si trova inclusa integralmente nel codice di Leidrado

e come, riprendendo alla lettera dalle *Etymologiae*, lo stesso Alcuino ribadisce nel *De dialectica*:

Dialectica est disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi et disserendi [...] potens⁴².

Ora, la definizione di *idolum* presente nelle *Etymologiae* riporta quanto segue:

Idolum autem est simulacrum quod humana effigie factum et consecratum est, iuxta vocabuli interpretationem. *Εἶδος* enim Graece formam sonat, et ab eo per diminutionem idolum deductum aequè apud nos formulam facit. Igitur omnis forma vel formula idolum se dici exposcit⁴³.

Il termine greco «*εἶδος*» è dunque la parola da cui deriva il latino «*idolum*», il quale ne condivide grossomodo lo stesso significato. Tuttavia nel *Categoriae decem*, che riporta parte della terminologia aristotelica originale, «*εἶδος*» ha un significato e un valore completamente diversi; esso è uno degli *antepaedica* della logica, e il suo corrispettivo latino è «*species*»:

Deinde altiora, id est hominem, equum, leonem, arborem ars dixit *εἶδη*, quasi partes generis et rerum formas; dehinc superiora, id est animalia et virgulta et gemmas et lapides, 'genera' nuncupavit, ex quibus partes vel formae nascuntur. Eadem tamen 'genera', 'species' vel *εἶδη* nominari possunt quod habent excelsius aliquid, id est usian, ex qua oriri videantur et nasci. Ipsam vero usian, supra quam nihil est, 'genus' appellari voluerunt⁴⁴.

(cf. *Schema 2.1*, <6>), cf. APULEIUS MADAURENSIS, *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, I, ed. C. MORESCHINI in *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, III, *De philosophia libri*, Stuttgart-Leipzig 1991, [189-215], p. 189, 1-4: «*Studium sapientiae, quod philosophiam vocamus, plerisque videtur tres species seu partes habere: naturalem, moralem et de qua nunc dicere proposui rationalem, qua continetur ars disserendi* [corsivo mio]».

42 ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, I, cit., 952D-953A.

43 ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, VIII, 11, 13, ed. LINDSAY, cit., *passim*.

44 *Categoriae decem*, 8, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 135, 5-11. Nel *codex* di Leidrado «*εἶδη*» è reso, attraverso una traslitterazione latina piuttosto ambigua, con «*eidem*» (f. 11^v, cf. *Fig. 2.1*). È tuttavia necessario ricordare che anche Cicerone nei *Topica* (VII, 30) associa al termine greco, ivi inteso come «*forma*», il corrispettivo latino «*species*»: tale brano è alla base della *quaestio XLVI* («*De ideis*») del *De diversis quaestionibus* di Agostino, opera ampiamente citata nei *Libri Carolini*, cf. *infra*, 3.3. Su quest'aspetto del problema è sempre valido il classico contributo di Panofsky, cf. E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, Torino 2006, pp. 5-17 e p. 93, nota 7, tr. it. da Id., *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924 e Berlin 1960²; inoltre cf. J.-J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, Torino 1999, pp. 157-159, tr. it. da Id., *Philosophie des images*, Paris 1997. Per una trattazione della nascita della diversificazione filosofica di *eidōs* ed *eidolon* in relazione alla storia dell'estetica si rimanda alla celebre conferenza di Cassirer del 1923, cf. E. CASSIRER, *Eidos ed*

Verosimilmente il rapporto esclusivo che intercorre tra idolo e specie («*idolum est speciem*») è stato determinato dalla prossimità ideologica dei due termini desumibile dalla giustapposizione di questi due brani; l'identità *idolum/species* si può infatti facilmente inferire dal più classico dei sillogismi: se, date le rispettive definizioni, tutti gli *εἶδη* sono *species* (come nel *Categoriae decem*) e tutti gli *idola* sono *εἶδη* (come nelle *Etymologiae*), allora tutti gli *idola* sono *species*. Questa caratteristica peculiare dell'*idolum*, che consiste nel suo essere etimologicamente identificabile con uno dei cinque *antepaedicamenta*, ha aggiunto un dettaglio importante nell'individuazione del suo rapporto con l'*imago*. Nell'atto di dover fornire una definizione di tipo razionale dei due concetti, i carolingi si sono rivolti quindi all'*Isagoge* di Porfirio, la più completa trattazione sulla natura degli *antepaedicamenta* disponibile a corte nonché testo introduttivo per antonomasia all'*ars dialectica*⁴⁵. Nella traduzione di Boezio dell'opera porfiriana la definizione di un concetto si attribuisce nel modo seguente:

Secundum igitur aliud facientes [specificas differentias], divisiones fiunt a generibus in species et definitiones adsignatur quae sunt ex genere et huiusmodi differentiis⁴⁶.

Dal momento che è necessario un genere e una differenza specifica per formulare una corretta definizione, *imago* e *idolum* sono razionalmente individuabili solo all'interno di un rapporto in cui uno dei due è *genus* dell'altro. Ciò equivale a dire che la loro divisione si può produrre esclusivamente in base a una differenza specifica tipica di un rapporto genere/specie: come abbiamo visto, nel caso di *imago/idolum* è certamente il secondo termine a occupare la posizione della *species*. Seguendo un ragionamento deduttivo fondato sull'autorevolezza delle regole fornite dall'*Isagoge*, il riferirsi *ad seipsum* è la *differentia specifica* che rende l'*idolum* una *species* del *genus imago*.

«*Imaginem est genus, idolum vero speciem*» è quindi l'esito di un lavoro speculativo condotto contestualmente alla redazione dell'*Opus*; probabilmente non è stato sviluppato nel corpo

eidolon. *Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, Milano 2009, pp. 1-40, tr. it. da Ib., *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 2, 1922-1923, 1, Leipzig 1924, pp. 1-27.

45 I predicabili di cui tratta l'*Isagoge*, indicati come «antepaedicamenta» solo a partire dal basso medioevo, vengono appunto chiamati «isagogae» (*introductiones*) da Alcuino, ricalcando alla lettera un passo delle *Etymologie* (II, 25, 1), cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, II, 953B: «*De isagogis. C. Quae sunt isagogae? - A. Isagoga quippe Latine introductio dicitur*». Allo stesso modo sono illustrati nei *Libri Carolini*, cf. OC II, 30, p. 314, 18-19: «*Illic quoque inveniet isagogas, quae ad inquirendas res lectorem utiliter introducunt*».

46 BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *Porphyrii Isagoge*, IX, 2-5, ed. L. MINIO-PALUELLO, AL, I, 6, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, Bruges-Paris 1966, [1-31], *passim*, riportata anche in *Porfirio. Isagoge*, a c. di G. GIRGENTI, Milano 1995, [139-163], p. 148.

del testo definitivo della *Praefatio* per non lasciare adito a eventuali critiche, da parte dell'autorevole lettore cui il libro era destinato, dovute all'uso apparentemente spregiudicato di fonti di matrice pagana quale indubbiamente era considerato il manuale introduttivo di Porfirio. L'*Isagoge* infatti non viene mai citato nei *Libri Carolini*; esso però introduce – come da titolo – la più antica miscellanea di testi di logica pervenutaci dall'alto medioevo latino. Il codice che la contiene (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1) è appartenuto a Leidrado, arcivescovo di Lione a partire dal 798, ed è stato plausibilmente realizzato non molto oltre tale data⁴⁷. Questo manoscritto appare strutturalmente diviso in due parti, la prima delle quali (ff. 2^r-106^r) rappresenta una sorta di silloge completa delle fonti dialettiche a disposizione dei filosofi della prima generazione carolingia: praticamente tutte le opere integrali in essa raccolte sono state utilizzate nei *Libri Carolini* (cf. *Schema 2.1*). In realtà anche gli ultimi otto *folia* del codice (cf. *Schema 2.2-3*) costituiscono un *dossier* di testi chiaramente legati all'*Opus*; a riprova di ciò, questa seconda piccola sezione di argomento teologico contiene una raccolta di sei confessioni di fede, quattro delle quali corrispondenti a quelle utilizzate nei *Libri* mentre una quinta risulta estrapolata direttamente dal *Responsum* di Adriano⁴⁸. La presenza della traduzione boeziana dell'*Isagoge* nel

47 Il manoscritto è stato catalogato da Lowe come CLA IV, 417, cf. *Codices Latini Antiquiores*, IV, Italy. Perugia – Verona, 417, ed. E. A. LOWE, Oxford 1947 (CLA, 4). La dedica apposta su f. 1^v del codice conferma l'appartenenza a Leidrado: «Leidrat licet indignus tamen ep(iscopus) / istum librum tradidi ad altare / s(an)c(t)i Stephani», cf. P. RADICIOTTI, *Romania e Germania a confronto: un codice di Leidrat e le origini medievali della minuscola carolina*, in «Scripta», 1 (2008), [121-144], p. 121; si rimanda a tale prezioso contributo per una bibliografia aggiornata relativa al manoscritto e per una sua dettagliata analisi codicologica e paleografica.

48 Cf. *Schema 2.2*, <9-14>, e in particolare <12>. Data la sua peculiare conformazione manualistica, il codice di Leidrado riflette, per Bernhard Bischoff, «the rediscovery of dialectic as a subject of instruction under Charlemagne and its introduction at the court by Alcuin», cf. B. BISCHOFF, *The Court Library of Charlemagne*, in Id., *Manuscripts and Libraries...*, cit., [56-75], p. 64, tr. ing. da Id., *Die Hofbibliothek Karls des Grossen*, in *Karl der Große: Lebenswerk und Nachleben. II: Das geistige Leben*, ed. Id. e W. BRAUNFELS, Düsseldorf 1965, [42-62], *passim*. Se ciò è certamente vero per quanto riguarda il *corpus* dialettico, che ospita i vari testi nella stessa tipologia di argomenti riportati sia nelle *Etymologiae* di Isidoro (II, 25-31) che nel *De dialectica* di Alcuino (con l'eccezione di Apuleio, cf. *Schema 2.1*, <6>), è incontestabilmente vero anche che, considerando l'insieme di tutti i documenti inclusi nel codice, tale «textbook» rispecchia specificamente l'intero contesto redazionale dell'*Opus*. Infatti oltre al *corpus* dialettico, che nei *Libri* è rappresentato integralmente (compreso il *Periermeneias* di Apuleio), e alla raccolta di *symbola* utilizzati in OC III, 3-4, il *codex* presenta il *Dicta Albini* (OC I, 7) in versione integrale, come raccordo tra la sezione dialettica e quella teologica (cf. *Schema 2.1*, <8>). Inoltre i cinque *folia* che, con materiale solo in apparenza eterogeneo, chiudono la breve sezione teologica del manoscritto, rappresentano in realtà un *corpus* piuttosto coerente del quale pure è possibile riscontrarne tracce evidenti all'interno dei *Libri* (cf. *Schema 2.3*). Tale *corpus* è focalizzato sull'interpretazione e l'uso dei salmi in relazione allo stile, una sorta di manuale di retorica applicata al testo sacro sull'esempio della *Expositio Psalmorum* di Cassiodoro, opera di cui il *corpus* stesso contiene un breve estratto (cf. *Schema 2.3*, <18>); sull'*Expositio* come manuale di retorica, cf. A. W. ASTELL, *Cassiodorus' Commentary on the Psalms as an Ars rhetorica*, in «Rhetorica», 17.1 (1999), pp. 37-75. Sulla base di queste

manoscritto di Leidrado costituisce quindi una conferma indiretta del suo ruolo di fonte per i *Libri Carolini*; collocata come tale in apertura dell'*Opus*, l'opera porfiriana sembra riflettere anche idealmente lo spazio che occupa nell'economia strutturale del *codex*.

Passata al vaglio della dialettica la questione della differenza *imago/idolum* grazie al supporto dell'*Isagoge* e del *Categoriae decem*, è altamente probabile che una terza fonte, innegabilmente agostiniana, abbia a questo punto concorso alla determinazione e alla conferma dell'«ad seipsum dici» come tratto distintivo dell'idolo. Nel processo di costruzione su base razionale di una definizione per i due concetti, l'isolamento della *differentia specifica* che distingue la specie *idolum* dal genere *imago* ha verosimilmente seguito anche la logica di una ben nota peculiarità delle *res creatae*: la caducità. Agostino insegna infatti che solo Dio è immutabile, mentre ogni creatura è mutevole e dunque destinata a perdere, nel tempo, la propria essenza («essentia»)⁴⁹. Proprio per questo l'uomo, in quanto creatura, se si rivolge solo a se stesso («ad seipsum»), e non a qualcosa di immutabile come la divinità, è destinato, nella sua imperfetta caducità, a non partecipare del *bonum incommutabile*:

Si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur, quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur⁵⁰.

Applicando all'*idolum* queste due considerazioni, e in particolare quella esposta nel *De doctrina christiana*, è piuttosto plausibile che i filosofi carolingi ne abbiano tratto le seguenti considerazioni, il ms. Pagès 1 non andrebbe valutato 'solo' come un manuale scolastico, ma andrebbe letto anche e soprattutto come silloge di fonti – in larga misura estranee al *Decretum Gelasianum* – legate alla redazione e alla ricezione dell'*Opus*.

49 Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, V, 2, 3 e VI, 6, 8, ed. MOUNTAIN e GLORIE, cit., p. 208 e p. 237. Questo stesso argomento è trattato nei *Libri* in riferimento alla caducità degli uomini (e quindi degli imperatori, che non possono pretendere di *conregnare* con Dio), cf. OC I, 1, p. 106, 4-5, p. 107, 1-2. In un miscellanea esegetica dei due testamenti che sembra essere appartenuta a Teodolfo (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15679) è riscontrabile, nel testo di un commento anonimo alla prima lettera di Giovanni, l'applicazione agli idoli del tema della caducità, cf. M. GORMAN, *Theodulf of Orléans and the Exegetical Miscellany in Paris Lat. 15679*, in «Revue bénédictine», 109.3-4 (1999), [278-323], p. 313, rep. in Id., *The study of the Bible in the early Middle Ages*, [106-152], *passim*: «Sufficit enim malitia sua. Custodite vos a simulacris (1Gv 5, 21). Id est, a diis idolorum qui non sunt veri dii, non a gaudiis vitae praesentis, non a conviviis, non ab omnibus quae videntur, ut Paulus: *Omnia quae videntur temporalia sunt. Quae autem non videntur aeterna sunt* (2Cor 4, 18)».

50 Id., *De doctrina christiana*, I, 22, 21, PL 34, 28D-29A, ed. MARTIN, cit., *passim*. È inoltre notevole, considerata in questo contesto, una frase dal *De Trinitate*, cf. Id., *De Trinitate*, VII, 1, 2, ed. MOUNTAIN e GLORIE, cit., *passim*: «Quid autem absurdius, quam imaginem ad se dici?».

valutazioni come corollario: 1) l'idolo, in quanto *res creata*, è mutevole e dunque non può essere oggetto di venerazione/adorazione; 2) essendo caratteristica costitutiva dell'idolo il riferirsi «ad seipsum», esso in alcun modo può partecipare del Bene divino; dunque l'adorazione degli idoli non è semplicemente priva di senso, ma è soprattutto dannosa e sacrilega, e come tale da ostacolare con ogni mezzo. Il primo punto ovviamente non riguarda solo gli idoli (e infatti vale, come vedremo a breve, anche per le *images*); il secondo punto invece, essendo vincolato proprio alla sua *differentia specifica*, riguarda l'*idolum* in maniera esclusiva. La legittimità e la necessità della distruzione degli *idola*, intrinsecamente negativi in quanto esclusi per natura dalla grazia divina, non interessa quindi le *images*, caduche di per sé ma non per questo automaticamente dannose per i cristiani.

Tale valutazione ha consentito, nel confronto con gli *idola*, di spiegare, concordemente al loro riferirsi «ad aliquid», il motivo per cui i filosofi di Carlo dichiarano di non seguire la distruzione delle *images* disposta a Hieria («nec cum illis frangimus»); tuttavia restano ancora da chiarire nel dettaglio le ragioni per cui, allo stesso tempo, non è possibile adottare le disposizioni di Nicea in merito alla loro adorazione/venerazione («nec cum istis adoramus»)⁵¹. Questo infatti non è più compito della *Praefatio*, ma dei quattro libri appositamente indirizzati contro il sinodo del 787.

2. *Imago, veritas e ratio aequivocorum*

Si entra nel vivo dell'indagine sulle *images* a partire dal secondo capitolo del primo libro. I Greci pretendono di cercare la grazia divina nelle immagini, ovvero in opere create dall'ingegno degli artisti, i quali sono pur sempre uomini, dunque creature mutevoli a loro volta. Ciò costituisce, in conformità con la dottrina agostiniana precedentemente illustrata, uno dei motivi per cui gli adoratori delle immagini incorrono in errore:

Gratiam Dei [...] quaerunt [...] in imaginibus artificum industria formatis, quae spectatores suos plerumque ob rerum gestarum memoriam inducunt in admirationem, adoratores vero semper in errorem⁵².

Ma vi è un motivo più sottile che riguarda l'ambiguo statuto ontologico di simili *res creatae*: per volontà degli artisti le immagini vengono realizzate come se rappresentassero qualcosa di vivo, eppure esse stesse non lo sono. Nelle immagini artificiali infatti si possono vedere uomini apparentemente veri – ma senza esserlo affatto – che si muovono, combattono e parlano senza

⁵¹ Cf. OC *Praefatio*, p. 102, 16-17.

⁵² OC I, 2, p. 116, 20-27.

tuttavia farlo davvero:

Istae vero pro voluntate artificis plura se demonstrant agere, cum nihil agant. Nam cum videntur homines esse, cum non sint, pugnare, cum non pugnent, loqui, cum non loquantur [...], et cetera huiusmodi, constat eas *figmenta* artificum esse, non eam veritatem⁵³.

Le immagini artificiali sono dunque *figmenta*, finzioni che non possono e non devono essere confuse con la verità poiché, come mostra l'esempio appena descritto,

imagines eas sine sensu et ratione esse verum est, homines autem eas esse falsum est⁵⁴.

L'unica verità delle immagini è che esse mancano di *sensus* e *ratio*, ovvero non rispondono alle stesse leggi che regolano le cose naturali. In questa formulazione c'è un richiamo piuttosto palese al discorso di Lucilio Balbo dal secondo libro del *De natura deorum*:

Natura est igitur quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem *non sine sensu atque ratione*⁵⁵.

53 *Ibid.*, p. 117, 1-8. Questo è uno dei pochi passi dei *Libri Carolini* selezionati da Tatarkiewicz; il filosofo polacco lo inserì nella sezione antologica del suo celebre studio sulla storia dell'estetica come esempio di riflessione altomedievale sul 'vero' e 'falso' nell'arte, cf. W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki. 2, Estetyka średniowieczna*, Wrocław 1962, p. 121, trad. it. (dall'edizione inglese e senza brani antologici) in Id., *Storia dell'estetica. Vol. 2, L'estetica medievale*, Torino 1979. Inoltre, cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., p. 183. Verosimilmente in questo brano è rintracciabile l'influenza diretta di Isidoro, cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, XIX, 16, 1, ed. LINDSAY, cit., *passim*: «Pictura autem dicta quasi fictura: est enim imago ficta, non veritas».

54 OC I, 2, p. 117, 8-10. Su questo passo, cf. K. MITALAITÉ, *Entre persona et natura. La notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 89.3-4 (2005), [459-484], p. 482.

55 CICERO, MARCUS TULLIUS, *De natura deorum*, II, 11, 29, ed. A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, II, *Libri secundus et tertius*, Cambridge 1958, rep. Darmstadt 1968, *passim.*, ed. it. in *Cicerone. La natura divina*, a c. di C. M. CALCANTE, Milano 1998⁴, p. 174. L'opera più marcatamente 'teologica' di Cicerone, già conosciuta da Beda che ne cita un brano dal secondo libro nel suo *De natura rerum* (XII, 1), era certamente nota agli intellettuali della cerchia di Alcuino. Uno dei *dicta* attribuiti al suo più stretto collaboratore, Wizo detto Candido, sembra esserne infatti pesantemente influenzato, cf. P. OLIVIER, *Proofs of Existence of God*, in *Encyclopedia of Christian Theology, I, A-F*, ed. J.-Y. LACOSTE, New York 2005 (ed. ing. di *Dictionnaire critique de théologie. Nouvelle édition*, Paris 1999), [534-540], p. 534: «One of the first dialectical arguments developed during the Middle Ages, that of Candidus [...], makes use of the ideas of Chrysippus as set forth in *De natura deorum* (II, 6) combining them with the Augustinian hierarchy of being». Il testo in questione, noto come *Quo argumentum colligendum sit deum esse*, sembra anticipare di quasi tre secoli la prova anselmiana nell'applicare, congiuntamente al *dicta Interrogatio, Responsio*, argomentazioni razionali tese alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, cf. ps-

Nel confronto con il brano ciceroniano l'assenza di *sensus* e *ratio* delle *imagines* assume un significato ben preciso: la logica che sottende e salvaguarda la coerenza dell'intera realtà mondana viene in qualche modo a cadere quando ci si riferisce alle immagini artificiali. Come si può quindi parlare di *imagines* se queste sembrano non seguire la norma che ordina stabilmente il creato, se sembrano essere ciò che non sono? Esiste un solo modo per affrontare la questione dell'ambiguità ontologica delle immagini, ed è quello di spostarla entro i termini dell'argomentazione dialettica. Secondo il *De dialectica* di Agostino vi sono due *genera ambiguitatum*; il primo di questi, che «in his etiam quae dicuntur [...] dubitationem facit», si divide a sua volta in due:

Ea quae una definitio potest includere «univoca» nominantur, illis autem quae sub uno nomine necesse est diverse difiniri «aequivocis» nomen est⁵⁶.

Le parole equivoche sono quindi una specie del primo genere di *ambigua verba*, quelle che suscitano il dubbio su ciò di cui si parla, e costituiscono a loro volta un *genus*: ne fanno parte tutti quei vocaboli ai quali corrisponde più di una definizione. Senza entrare nel merito delle ulteriori – e potenzialmente infinite – suddivisioni apportate da Agostino, anche Isidoro segnala le *aequivoca* ma qualificandole, con Aristotele, come *instrumenta categoriarum*:

Aequivoca sunt, quando multarum rerum nomen unum est, sed non eadem definitio, ut «leo». Nam quantum ad nomen pertinet, et verus et pictus et caelestis «leo» dicitur; quantum ad definitionem pertinet, aliter versus definitur, aliter pictus, aliter caelstis⁵⁷.

CANDIDUS, *Quo argumentum colligendum sit deum esse*, ed. MARENBO in ID., *From the Circle of Alcuin...*, Appendix I, cit., III, pp. 153-154; inoltre cf. G. D'ONOFRIO, *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in «Quaestio», 5 (2005), [103-144], pp. 136-137. Dalle loro rispettive edizioni dell'*Opus* sembra che sia Ann Freeman che Hubert Bastgen non abbiano rilevato alcuna occorrenza o influenza diretta del *De natura deorum*; invece per Kristina Mitalaité la concezione stoica della preminenza dell'artista sulla propria opera, indirettamente riscontrabile in OC I, 2, è ripresa sia in Lattanzio che nel secondo libro del testo ciceroniano, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 75, nota 71. Si potrebbe giustamente osservare che il concetto espresso da «sine sensu et ratione», se considerato all'interno dell'opposizione *homo/res*, richiami il celebre passo del *Sermo* 43 di Agostino; tuttavia il senso complessivo di OC I, 2, anche in virtù della stessa terminologia utilizzata, è molto più vicino a Cicerone, cf. *infra*, cap. 4, nota 49.

56 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De dialectica*, IX, ed. J. PINBORG in *Augustine. De dialectica*, a c. di B. DARRELL JACKSON, Dordrecht 1975, p. 110, riportata anche in *La dialettica*, in *Agostino. Il maestro e la parola*, a c. di M. BETTETINI, Milano 1993, [87-123], p. 112.

57 ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, II, 26, 2, ed. LINDSAY, cit., *passim*, riportata in *Isidoro. Etimologie o origini*, vol. 1, a c. di A. VALASTRO CANALE, Torino 2006², p. 238 e p. 240. Questo stesso brano è alla base di un altro passo dei *Libri Carolini* molto prossimo a OC I, 2, cf. OC IV, 1, p. 490, 10-21: «Quod si quis forte aequivocorum nominum in hanc partem rationem arbitretur posse cadere, sciat hanc, quam nunc discutimus, sententiam ab

La caratteristica degli *instrumenta aequivoca* consiste dunque in questo: anche se la parola utilizzata per nominare *res* differenti è unica, quelle stesse *res* restano differenti tra loro poiché a esse corrispondono diverse definizioni. Occorre qui ricordare che gli *aequivoca* di Isidoro sono esattamente gli *ὀμόνομα* di Aristotele, e proprio come «omonyma» si ritrovano nel *Categoriae decem*:

Omonyma sunt cum res quidem plures commune nomen accipiunt, interpretatione vero eiusdem rei separantur, ut homo pictus et verus; in hoc namque idem nomen est; verum si ad definitionem vel ad interpretationem «hominis» redeas, inveniuntur ista disparia. Cum enim dixeris verum hominem animal esse quod risum capiat et vim rationis admittat, cum de picto non possis idem dicere, necessario inveniuntur esse disparia⁵⁸.

Lo stesso passo è riportato quasi alla lettera nel *De dialectica* di Alcuino; le leggere modifiche che il *magister* di York vi apporta semplificano il discorso e lo rendono molto più incisivo in merito alla distinzione delle *res*:

Omonyma sunt, cum *duae* res commune accipiunt nomen, rei vero interpretatione separantur; ut, homo pictus et *homo* verus. In his namque *unum* nomen est, *ratio* vero vel interpretatio diversa. Cum enim dixeris, verum hominem animal esse, quod *movetur* et cibum capiat, et ratione vigeat; cum *nihil horum* de picto potes dicere, necessario *videantur* disparia [corsivo mio]⁵⁹.

aequivocorum nominum ratione longe distare. Aliud est enim dicere: homo pictus et verus, leo pictus et verus et caelestis, atque aliud imaginem fateri 'Christum Filium Dei esse', cum videlicet illic nominis sit tantum consonantia, hic perspicuae professionis plena sententia; quoniam aequivocorum ratio in solo tantundem nomine communionem habet, mox vero ut ad definitionem pervenerit, quod nominis communio sono solummodo vocis tegebat, definitio sollertissime pandit. Aliud namque, ut praefati sumus, et longe aliud est picturam quandam nomine tantummodo illius rei nuncupare, cuius imago est, secundum aequivocorum nominum rationem, atque aliud rem insensatam adorare et eandem rem plena sententia 'Christum Dei Filium' profiteri et dicere: 'Hic est Christus Filius Dei'. In Isidoro la definizione degli *aequivoca* come *instrumenta categoriarum* è tratta da Cassiodoro, cf. CASSIODORUS SENATOR, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, II, 3, 9, PL 70, [1105-1220], 1169D, ed. R. A. B. MYNORS, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford 1937, p. 113, 8-11: «Organa vel instrumenta categoriarum sive praedicamentorum sunt tria: aequivoca, univoca, denominativa. Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur».

⁵⁸ *Categoriae decem*, 10, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 135, 20-25.

⁵⁹ ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, III, cit., 955A-C. La battuta che introduce questo passo riporta, diversamente dal *Categoriae decem*, anche il corrispettivo latino «aequivoca» del greco «omonyma», cf. *ibid.*, 955A: «Omonyma aequivoca, synonyma univoca, polynonyma plurivoca Latine dici possunt». In base a quanto detto in precedenza (cf. *supra*, cap. 2, nota 104), è piuttosto singolare che una delle modifiche di Alcuino al testo originale del *Categoriae decem* («ratio vero vel interpretatio diversa») sembri ricalcare più la versione di Cassiodoro

Passando dal piano delle *verba* a quello delle *res*, e includendo l'esempio particolarmente significativo dell'«*homo pictus/homo verus*», il *Categoriae decem* ha mostrato ai filosofi carolingi che tipo di *ratio* applicare per stabilire la *veritas* in un campo in cui niente è come sembra⁶⁰. Quindi, al fine di dirimere le ambiguità, l'indagine sulle immagini artificiali e ciò che rappresentano va condotta «*secundum aequivocorum rationem*» e non secondo il *sensus* e la *ratio* delle realtà naturali. È quanto stabilisce il brano seguente, nel quale si prosegue il discorso dell'«*homo verus*» e dell'«*homo pictus*» prendendo, come esempio di *homo*, proprio Agostino:

Quas et si quis *secundum aequivocorum rationem* homines dici posse adfirmet, ut 'Augustinus fuit summus philosophus', et 'Augustinus legendus est', et 'Augustinus pictus in ecclesia stat', et 'Augustinus illo loco sepultus est', animadvertat haec omnia, quamquam ab uno fonte, id est Augustino, processerint, hunc solum fuisse verum Augustinum, de quo dictum est 'summus philosophus', cetera vero aliud esse codicem, aliud imaginem, aliud corpus sepultum⁶¹.

Specificato il tipo di ragionamento da applicare, si tratta ora di dimostrare tra quello *verus* e quello *pictus* quale dei due *homines* sia effettivamente vero e come questi differisca dal falso nonostante il fatto che entrambi risultino condividere lo stesso nome di *homo*:

Inter hominem autem pictum et verum hoc principaliter interest, quod unus illorum est verus, alter falsus, nec uspiam nisi in nominis societate iunguntur⁶².

Ancora una volta sono gli strumenti forniti dall'*ars dialectica* a venire in aiuto per chiarire quale dei due *homines* sia da ritenersi «*verus*»; solo attraverso la classica definizione di «*homo*», riportata come *exemplum* in tutti i testi *de Categoriis* a disposizione dei filosofi di corte, è infatti possibile isolare l'*homo verus*. Di conseguenza l'*homo* che non rientra nella stessa *definitio* di

che quella di Isidoro, dove il termine *ratio* non compare affatto, cf. *supra*, nota 57. Per ulteriori considerazioni sulla versione alcuiniana del brano si rimanda alla nota seguente.

60 Il passo del *Categoriae decem* condiziona tutto il discorso «*secundum veritatis indagatricem rationem*» di OC I, 2; Ann Freeman è invece persuasa che sia solo il *De dialectica* di Agostino a infomare i passaggi logici di OC I, 2, cf. FREEMAN in OC, p. 117, nota 1. In questa scelta la studiosa afferma di seguire la stessa interpretazione di Luitpold Wallach, cf. WALLACH, *Diplomatic Studies...*, cit, pp. 78-79. In realtà la versione di Alcuino sembra, per terminologia adottata, ancora più prossima al tema dell'*Opus*: si confronti l'aggiunta del passivo *moveri* nella definizione di *homo*, che richiama gli uomini che si muovono e agiscono nell'esempio di OC I, 2, p. 117, 1-8, o la decisione di sostituire *invenire* con *videre*, verbo che occorre nel medesimo passo di OC. In questo ultimo caso il parallelo è maggiormente evidente: «*cum videntur homines esse, cum non sint*» (OC) e «*cum nihil horum de picto potes dicere, necessario videantur disparia*» (*De dialectica*).

61 OC I, 2, p. 117, 10-19.

62 *Ibid.*, 20-24.

quello *verus* sarà necessariamente *falsus*; e qualora non dovesse sembrare falso, esso non potrebbe comunque essere vero dal momento che è sottoposto alle immutabili leggi della logica:

Nam cum hic verus sit, qui hac definitione definiri potest, ut dicatur animalis, rationalis, mortalis, risus sensusque capax, necessario ille falsus habendus est, qui horum nihil habet, et si ille, qui his omnibus caret, falsus non est, nec ille verus est, qui his omnibus regulis subiacet⁶³.

La *ratio aequivocorum* ha permesso così di valutare la distanza tra il rappresentante e il rappresentato, tra il *falsus* e il *verus homo*, nella prospettiva delle diverse definizioni di una stessa *res*⁶⁴. Non è quindi possibile discernere nelle immagini artificiali altre verità immediate se non i materiali di cui sono fatte e con cui sono formati i soggetti che esse rappresentano; soggetti discernibili a loro volta dalla concordanza di *similitudo* e *superscriptio nominis* che spesso li accompagna⁶⁵:

Ecce cernuntur plures stare imagines, quarum quaedam sunt colorum fucis compaginatae, quaedam auro argenteove conflatae, quaedam in ligno caelatoris scalpello figuratae, quaedam in marmore incisae, quaedam in gypso vel testa formatae, in quibus quidem, quantum in illis est, et imaginis similitudo et superscriptio nominis una est, verbi gratia et imago Pauli est et superscriptio: sanctus Paulus⁶⁶.

Nelle immagini gli Orientali pretendono invece di scorgere, secondo il loro arbitrio e non «secundum venerabilium patrum traditionem», non solo la verità ma persino la santità dei soggetti rappresentati, e addirittura affermano che esse si possano valutare proprio in base al livello di *sanctitas* e *veritas* che contengono. Tuttavia una stima basata sulla comparazione di simili qualità è assolutamente priva di senso, poiché, come appena dimostrato «secundum veritatis indagatricem rationem», le immagini artificiali non possiedono né verità né, di conseguenza, santità⁶⁷. E se anche,

⁶³ *Ibid.*, 24-29.

⁶⁴ Su questo punto, cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, cit., pp. 183-184; inoltre cf. C. CHAZELLE, *Matter, Spirit, and Image in the Libri Carolini*, in «Recherches augustiniennes», 21 (1986), [163-184], p. 172.

⁶⁵ Il problema della riconoscibilità dei soggetti raffigurati senza l'ausilio di iscrizioni e *tituli* rappresenta il cuore di uno dei passi più celebri dei *Libri Carolini*, cf. OC IV, 16, pp. 528-529 (ma anche OC IV, 21, p. 540). Sull'argomento vi è una copiosa letteratura, anche in lingua italiana, afferente ai più diversi ambiti disciplinari, cf. C. CANTELLI, *Per una archeologia degli indiscernibili. Danto e i Libri Carolini*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico» (rivista online), 1 (2011), [125-148], p. 133; A. BIANCHI, *La teoria dell'immagine nei Libri Carolini*, in «Doctor Virtualis», 1 (2002), [41-63], pp. 53-55; BETTETINI, *I Libri Carolini...*, cit., p. 101. Sull'intrinseca falsità delle immagini dipinte, delineata attraverso un lungo elenco di soggetti, cf. OC III, 23, pp. 440-447.

⁶⁶ OC I, 2, p. 117, 29-30, p. 118, 1-8.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 118, 8-29: «Sciscitandum ab eis est, qui tanto errore laborant, ut eas pro arbitrio suo et veritatem

indipendentemente dalla verità, la santità si trovasse proprio all'interno delle immagini, è lecito domandarsi dove, quando e in che modo vi sarebbe entrata:

Esto, inest depictae imagini sanctitas. Ubi, antequam fieret, fuit?⁶⁸

Questa domanda ricorda molto da vicino quella posta a Cecilio da Ottavio nell'omonima opera di Minucio Felice:

Nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. Quando igitur hic nascitur? Ecce funditur, fabricatur, sculpirur: nondum deus est; ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est; ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit⁶⁹.

et sanctas et veras, et non potius *secundum venerabilium patrum traditionem* sanctorum imagines dicunt, quae cunctis comparata sanctior vel verior, quae omnium sanctissima aut verissima esse credenda est, quas, dum eas aequales dicere pro materialium et magnitudinum vel operum discretione ratio non permiserit et quasdam quibusdam sanctiores et quarundam sanctissimas fateri conpescuerit, profiteri compellentur *secundum veritatis indagatricem rationem* nec veritatis capaces nec sanctas dici debere, quoniam quidem et pretio sunt inaequales, quo sibimet per comparationis gradus praeferuntur, et sanctitatis et veritatis merito aequales, qua omnes omnino carent. Sicut enim pretiosa imago pretiosorem et pretiosissimam ammittit, ita sancta et vera sanctiorem et veraciorem, sanctissimam et veracissimam posset admittere, si tamen esset positivus gradus, a quo comparativus et superlativus valerent emergere [corsivo mio]». Su questo brano cf. OTTEN, *The texture of tradition...*, cit., p. 15.

68 *Ibid.*, 29-30. Alla domanda ne seguono altre che mettono in risalto l'impossibilità di trovare e definire la collocazione della santità all'interno dei materiali utilizzati, in quanto deperibili e destinati alla distruzione, e nei vari passaggi del processo di lavorazione che assembla, modifica, e trasforma tali materiali per la produzione di un'immagine artificiale, cf. *ibid.*, p. 119, 1-10: «An in ligno, quod ex silva ad usus sumitur, cuius residuum ignibus mancipatur? An in coloribus, qui plerumque rebus inpuris conficiuntur? An in cera, quae et colorum et sordium capax est? Si in ligno, cur id, quod secure retundente, ascia remordente, runcina radente abstrahitur, rogo consumptum, in favillas redactum aut de coloribus manu artificis in diversa dilapsum aut de cera nimio calore ignis liquefactum guttatim destitutum perit, cum sanctitas perire nesciat?».

69 MINUCIUS FELIX, MARCUS, *Octavius*, XXII, 3-5, ed. B. KYTZLER in *M. Minucii Felicis Octavius*, Leipzig 1982, *passim*; ed. E. PARATORE in *Minucio Felice. Ottavio*, Bari 1971, [83-126], p. 106 (ed. da cui qui si riporta numerazione e versione). Sulla prossimità del brano in questione e OC I, 2, cf. VEYERARD-COSME, *Littérature latine du haut moyen âge...*, cit., pp. 231-232, e cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., pp. 71-72. Non è chiaro quanto potesse essere nota l'opera di Minucio Felice agli intellettuali carolingi della prima generazione; l'autore è assente dal *Decretum Gelasianum* e il più antico testimone dell'*Octavius* è in un manoscritto del sec. IX (ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1661). Tuttavia proprio nello scritto principale di Leidrado di Lione è ravvisabile l'influenza dell'*Octavius*: l'ultima parte del terzo capitolo del *De sacramento baptismi*, dedicata a una severa condanna di *pompae*, giochi circensi e spettacoli (argomento trattato nel *De corona* e nel *De spectaculis*, ma non nel *De baptismo* di Tertulliano), sembra quasi una parafrasi di un noto passo di Minucio Felice, cf. LEIDRADUS LUGDUNENSIS, *De sacramento batismi*, III, PL 99, 859A-C, e MINUCIUS FELIX, MARCUS, *Octavius*, XXXVII, 11-12, ed.

È chiaro che non si può dare una risposta sensata: solo l'arbitrio umano può voler credere, trovandosi di fronte l'opera d'arte ultimata e rifinita, di scorgervi la santità; ma la materia inanimata di cui è fatta tale *imago* è la stessa deperibile materia informe che giaceva inerte prima della sua lavorazione. Come oggetto, l'immagine artificiale non può possedere alcuna qualità trascendente. E se anche una volta formata dovesse acquisire santità, questa proverrebbe da altrove e sarebbe comunque destinata, prima o poi, ad abbandonare l'opera d'arte a causa del naturale processo di deterioramento dei materiali con cui è stata realizzata. Ma come insegna Agostino una simile compartecipazione della santità alla caducità della materia è impossibile, dunque non può essere creduta:

Quae si inesset, quaeri poterat, utrum ea vetustate fatescente cum ea fatesceret an ad aliam, quae ex rudimentis conficeretur, transiret? Nam si ei inesset, aliunde veniret; si aliunde veniret, ad aliam transiret. Non autem ad aliam transit, non igitur ei inesse credenda est⁷⁰.

La convergenza di *traditio* e *ratio*, ribadita a chiosa del capitolo⁷¹, non lascia adito a dubbi: le *imagines* non possono essere né venerate né adorate perché, come rappresentazioni, ciò che mostrano non è vero e, come oggetti, ciò che sono non è santo.

3. Differenza tra *imago*, *similitudo* e *aequalitas*

Insieme a quelle della *Praefatio*, le analisi e le argomentazioni dialettiche contenute in OC I, 2 esauriscono praticamente tutto ciò che occorre sapere sulla natura delle immagini artificiali. Così come è privo di senso distruggerle, allo stesso modo adorarle costituisce, dal punto di vista della *ratio*, un errore di valutazione delle loro proprietà. Quanto detto istituisce la base del discorso con cui nell'*Opus* viene condotto, di volta in volta, l'assalto all'iconodulia nicena. Per i teologi di Carlo resta però ancora un grosso ostacolo da superare, e viene proprio da una delle più celebri

E. PARATORE, cit., p. 124. Sulla peculiarità e contiguità del tema di questi due brani, cf. K. RANKE, *Pompa Diaboli. Etymologisches und Volkskundliches zur Wortfamilie pump(er)*, in Id., *Die Welt der Einfachen Formen: Studien zur Motiv- Wort- und Quellenkunde*, Berlin 1978, [334-362], p. 359. Echi dello stesso argomento si ritrovano nel *De doctrina christiana* (II, 25, 38) di Agostino, ma soprattutto nell'*Opus*, cf. OC III, 15, p. 400, 23-28.

⁷⁰ OC I, 2, p. 119, 16-21.

⁷¹ Cf. OC I, 2, p. 120, 1-5: «Multa enim contra huius capituli non mediocre deliramentum *secundum sanctarum Scripturarum auctoritatem et secundum veritatis indagacionem* dici poterant». Nel dichiarare esplicitamente la validità epistemologica della «collaborazione tra *religio* e *philosophia*» per la corretta indagine delle realtà visibili e invisibili, questa frase è indicativa di come i redattori dell'*Opus* fossero pienamente consapevoli di voler portare a compimento l'«ideale agostiniano» espresso nel *De doctrina christiana*, cf. D'ONOFRIO, *La teologia carolingia*, cit., p. 138, nota 88.

affermazioni delle Scritture: a turbare la legittimità della spiegazione razionale vi è infatti la divina parola del libro della Genesi. Se non esiste alcun legame tra le immagini e la verità, se esse stesse non possono essere in alcun modo latrici di santità, allora «Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam» (*Gen* 1, 26) rappresenta uno scacco alla spiegazione fornita in OC I, 2.

Ovviamente i teologi dell'imperatrice avevano riconosciuto la portata del passo biblico nel dibattito volto a ripristinare il culto delle icone; esso viene perciò menzionato nel corso della sesta sessione del concilio del 787. In tale contesto si approfitta dell'elemento scritturale per sottolineare come proprio Dio, nel farne immagine di se stesso, abbia voluto conferire all'uomo una speciale dignità – un «primato» – nei limiti della sua condizione di creatura:

Ingens ergo est magnitudo dignitatis, quia terrena imagine Dei honoratus est⁷².

Tra tutte le creature, l'uomo è l'unica ad avere l'onore di somigliare a Dio, e se Dio ha voluto produrre nell'uomo un'immagine di se stesso, riconfermata e perfezionata dopo la caduta attraverso la venuta del Figlio, allora ha voluto indicare con chiarezza l'uso legittimo delle *imagines* come rappresentazioni della trascendenza. Ma ai carolingi tutto ciò appariva inaccettabile: il testo sacro va interpretato correttamente e il suo contenuto spirituale non può essere argomentato come se riguardasse delle semplici *res*⁷³. Il detto spirituale richiede infatti un'indagine condotta sul piano delle cose spirituali:

Spiritale dictum spiritali disserendum est indagatione⁷⁴.

Nel caso specifico non basta quindi riflettere sul termine «imago» dalla prospettiva della condizione privilegiata dell'«homo» inteso come realtà corporale visibile, ma occorre considerare l'immagine di Dio del passo biblico dal punto di vista dell'«homo interior»:

Imago ergo Dei ex interioris hominis nobilitate est consideranda⁷⁵.

Questa frase rappresenta l'*incipit* del lungo estratto dal *Dicta Albini de imagine Dei*

⁷² *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio VI*, ed. MANSI, cit., 214E (tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., pp. 282-283).

⁷³ Cf. OC I, 7, p. 138, 11-13: «Quia ergo a nullo, in quo sanae mentis viget acumen, illi rei creditur pertinere, cui illi hoc nituntur adcommodare».

⁷⁴ *Ibid.*, 13-14.

⁷⁵ *Ibid.*, 26-27, e cf. *Dicta Albini de imagine dei*, ed. MARENBOON, cit., p. 159: «Quae imago diligentius ex interioris hominis nobilitate est consideranda». Sul *Dicta*, cf. *supra*, cap. 2, nota 87 e cf. *Schema 2.1*, <8>.

contenuto in OC I, 7. In esso si traccia la similitudine spirituale tra l'unità della trinità divina e l'unità dell'anima umana, composta di tre «dignitates» indivisibili: intelletto, volontà e memoria⁷⁶. E così come esiste un unico Dio distinto in tre persone, senza per questo poter affermare l'esistenza di tre distinte divinità, allo stesso modo in ogni uomo esiste un'unica anima distinta in tre «dignitates», e non tre anime differenti tra loro. È quindi solo grazie a questa comune caratteristica che l'«homo interior» può rappresentare, nella sua natura, l'*imago* di Dio:

Atque in his tribus eius imaginem mirabiliter gerit in sua natura noster interior homo⁷⁷.

Per quanto riguarda la «similitudo», secondo termine chiave di *Gen* 1, 26, occorre fare un discorso solo per certi versi analogo. La somiglianza infatti pertiene alla retta condotta: poiché Dio è carità, bontà e giustizia, oltre ad avere già in sé tutte le virtù dei santi, allora l'essere umano creato a sua somiglianza è predisposto a quelle stesse qualità, ma senza possederle già in sé. Quindi quanto più l'uomo si pone sulla strada della moralità cristiana, tanto più può accrescere entro di sé la sua «similitudo» con Dio⁷⁸. In conclusione, se l'essere *imago* è una caratteristica costitutiva e inalienabile dell'«homo interior», l'essere «similitudo» si iscrive in un processo dinamico in cui l'*homo* può diventare più o meno somigliante a Dio a seconda di come si comporta. I due concetti espressi in *Gen* 1, 26 hanno comunque una fondamentale caratteristica in comune: entrambi riguardano *res incorporeae*, poiché l'*imago* è nell'anima, mentre la *similitudo* è nei costumi. Ciò viene affermato con decisione nel brano seguente:

⁷⁶ OC I, 7, p. 139, 6-15, e cf. *Dicta Albini...*, ed. MARENBNON, cit., p. 159 (tr. ing. in LEBECH, McEVOY, *De dignitate conditionis humanae...*, cit., pp. 23-24): «Et haec est imago unitatis omnipotentis Dei, quam anima habet in se. Quae quendam sanctae Trinitatis habet imaginem. [...] Est quoque et alia trinitas in ea, qua ad imaginem sui conditoris perfectae quidem et summae Trinitatis, quae est in Patre, Filio et Spiritu sancto condita. Et licet unius sit illa naturae, tres tamen in se dignitates habet, id est intellectum, voluntatem et memoriam». Concorrono alla formazione di questo passaggio sia il *De statu anime* di Claudiano Mamerto che il *De Trinitate* e il *De immortalitate animae* di Agostino; inoltre la stessa tematica è riscontrabile nel *De animae ratione* di Alcuino, cf. ed. MARENBNON, cit., p. 159, note 5-7. Gli elementi di teologia trinitaria sui quali si fonda il contesto del brano conferiscono a «dignitas» anche il valore strumentale di principio di differenziazione. Sull'accezione logica di «dignitas», termine di cui si è servito un autore come Boezio per rendere alternativamente «assioma» o per riferirsi ai principi primi, cf. LEBECH, McEVOY, *De dignitate conditionis humanae...*, cit., pp. 2-4.

⁷⁷ OC I, 7, p. 140, 3-5, e cf. *Dicta Albini...*, ed. MARENBNON, cit., p. 160.

⁷⁸ OC I, 7, p. 140, 5-15, e cf. *Dicta Albini...*, ed. MARENBNON, cit., p. 160: «Similitudo vero [*Dicta*: Nunc vero de similitudine aliqua intellege, quae] in moribus cernenda est, ut sicut Deus creator, qui hominem ad similitudinem suam creavit, est caritas, est bonitas, et iustus, patiens atque mitis, mundus et misericors et cetera virtutum sanctorum insignia quae de eo leguntur, ita homo creatus est, ut caritatem haberet, ut bonus esset et iustus et patiens atque mitis, mundus et misericors foret. Quas virtutes quanto plus quisque in seipso habet, tanto propius est Deo et maiorem sui conditoris gerit similitudinem».

Ecce quam subtiliter quamque salubriter sancti viri hominem ad imaginem et similitudinem Dei factum esse, imaginem videlicet in anima, in qua est intellectus, voluntas et memoria, similitudinem in moribus, id est in caritate, iustitia, bonitate et sanctitate, quae omnia incorporea sunt, intellegentes disseruere!⁷⁹

Non si deve quindi ricondurre il motto biblico a un discorso sulle cose corporali, come se si trattasse di immagini manufatte. Infatti considerando «secundum corpoream speciem» l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, si ridurrebbe Dio a qualcosa di corporeo:

Nam si id, quod homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, manufactis imaginibus convenit, secundum corpoream speciem homo ad imaginem Dei factus est; et si homo secundum corpoream speciem ad imaginem Dei factus est, corporeus est Deus⁸⁰.

La *ratio*, con la quale è stato in precedenza impostato lo stesso campo d'indagine all'origine del ragionamento sulle *images*, viene utilizzata in OC I, 7 solo al termine di un procedimento argomentativo di ordine metafisico. Questa volta, quindi, i filosofi di Carlo si sono rivolti alla dialettica non per elaborare direttamente dal principio un ragionamento sugli *incorporea*, ma per confermare *ex post* la correttezza di un discorso condotto interamente attraverso quell'*indagatio spiritalis* che, come precisato all'inizio del capitolo, costituisce il percorso obbligato per affrontare le sentenze delle Scritture. Tuttavia l'*indagatio spiritalis* non può aiutare a determinare il rapporto tra «imago» e «similitudo» se considerate fuori dal contesto di *Gen* 1, 26: entrambe esistono infatti anche nelle realtà corporee.

Nel mondo sensibile le nozioni di «imago» e «similitudo» hanno, congiuntamente a quella di «aequalitas», un loro valore specifico che le rende simili ma allo stesso tempo differenti; scopo del capitolo successivo sarà dunque quello di affrontare un nuovo tipo di indagine per la determinazione di tale differenza. Essa infatti, essendo del tutto sconosciuta agli Orientali, rappresenta il vero motivo per cui costoro incorrono in errore e sul quale è necessario informare i lettori affinché non lo ripetano:

Quoniam opitulante Deo secundum sanam sobriamque doctrinam sanctorum patrum sentiis inbuti, qualiter intellegendum sit, quod «Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam creaverit», exsequuti sumus, nunc opere pretium est, ut, *quae sit differentia imaginis et similitudinis seu etiam aequalitatis, breviter exsequamur*, quatenus et illi, qui ob adorandas

⁷⁹ OC I, 7, p. 144, 18-24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 145, 5-11.

imagines per patentes inanium adsertionum campos effrenes feruntur, horum trium, quae illi omnia paene unum putant, differentiam cognoscentes, in quanto sint errore, perpendant, et studiosi quique hoc legentes ad quasdam intelligentiae utilitates accedant [corsivo mio]⁸¹.

OC I, 8 nasce quindi come diretta prosecuzione del discorso su *Gen* 1, 26 iniziato nel capitolo che lo precede, e chiude definitivamente la questione dello statuto ontologico dell'immagine. A questo stadio della trattazione i filosofi di Carlo hanno già definito l'*imago* in tre modi: 1) come *genus*, essa è qualcosa che si riferisce sempre *ad aliquid*; 2) come manufatto, essa è insieme oggetto materiale e rappresentazione di realtà e soggetti che non sono immediatamente veri; 3) come *imago Dei*, essa è una caratteristica *incorporea* implicita dell'*homo interior*. Dal momento che occorre ancora definire l'*imago* come realtà naturale nella sua *οὐσία*, e non come realtà spirituale o artificiale, è possibile ritornare solo sulla proprietà isolata dalla prima definizione: «*imago ad aliquid dicitur*». Questa proprietà è infatti anche la chiave per accedere, «*secundum rationem*», alla differenza tra «*imago*», «*similitudo*» e «*aequalitas*».

Prima di entrare nel merito del procedimento logico attraverso il quale i redattori dell'*Opus* hanno chiarito la distinzione tra questi tre concetti, stabilendo al contempo la dimensione ontologica dell'*imago*, è opportuno ricordare che la relazione che intercorre tra essi non è frutto di una speculazione originale, ma è tratta, anche in questo caso, da uno scritto di Agostino. Sia OC I, 7 che OC I, 8 sono infatti debitori di un testo ricordato e descritto dallo stesso Agostino come raccolta di risposte a *quaestiones* eterogenee, formulate a loro volta a partire dalla sua conversione e unite in un unico libro dopo essere state per anni «*dispersae per chartulas multas*»⁸². Grazie a questa sua peculiare caratteristica, l'opera nota come *De diversis quaestionibus LXXXIII* è stata consultata dai carolingi, e da Alcuino in particolare, come una sorta di breviario filosofico da cui trarre di volta in volta spunti argomentativi e soluzioni a problemi contingenti; probabilmente è questo il motivo per cui risulta essere il testo agostiniano più frequentemente utilizzato nei *Libri Carolini*⁸³.

Nel caso di OC I, 7 è proprio il concetto di «*homo interior*», che come abbiamo visto costituisce il perno dell'*indagatio spiritalis* condotta per spiegare il *dictum* di *Gen* 1, 26, a essere stato estrapolato da un capitolo specifico (*Q. LI*) della raccolta. In tale *quaestio*, intitolata appunto «*De homine facto ad imaginem et similitudinem Dei*», Agostino esordisce dicendo che, nell'affrontare la sentenza del libro della Genesi, ci si potrebbe legittimamente chiedere se sia stato creato a immagine di Dio solo uno dei due «*homines*» che compongono l'uomo nella sua interezza,

81 OC I, 8, p. 145, 17-30.

82 Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Retractiones*, I, 26, 1-2, ed. A. MUTZENBECHER, *Sancti Aurelii Augustini Retractionum Libri II*, Turnhout 1984 (CCSL, 57), *passim*.

83 Sull'occorrenza del *De diversis quaestionibus LXXXIII* nell'opera di Alcuino, cf. WALLACH, *Diplomatic Studies...*, cit., p. 62.

e non esso stesso considerato come unità. Tuttavia sarebbe da stolti chiedersi a quale dei due *homines* spetterebbe l'essere *imago Dei*, dato che, secondo Paolo, l'«homo exterior» è corruttibile mentre l'«homo interior» si rinnova di giorno in giorno:

Cum exteriorem et interiorem hominem divina Scriptura commemoret et in tantum eos discernat, ut ab Apostolo dictum sit: «Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem» (2Cor 4, 16), quaeri potest, utrum unus horum factus sit ad imaginem et similitudinem Dei, nam illud quaerere stultum est, si unus, quis horum⁸⁴.

La *Quaestio* LI, oltre ad aver fornito parte della terminologia e degli argomenti utilizzati nella sezione di OC I, 7 corrispondente all'*excerptum* del *Dicta Albini de imagine Dei*, è riportata integralmente come naturale prosecuzione di quest'ultimo: il testo agostiniano ricopre infatti più della metà del suddetto capitolo dell'*Opus*⁸⁵. Questa stessa struttura è ripetuta in OC I, 8, occupato anch'esso per metà da un intero estratto di un'altra *quaestio* del *De diversis quaestionibus*⁸⁶. Dal modo simmetrico con cui sono state disposte e organizzate le fonti dei due capitoli, costituite in larga misura da brani tratti dallo stesso testo, appare quindi evidente come i redattori dell'*Opus* – o forse il singolo ideatore di questa particolare sezione – avessero pensato a un vero e proprio dittico, omogeneo sia per contenuti che per riferimenti. Tale prospettiva permette di valutare la sezione OC I, 7-8 come un *unicum* che, sulla base di due diverse *quaestiones* agostiniane accomunate dalla presenza di *Gen* 1, 26, si sviluppa attraverso due distinte *indagationes*, una *spiritalis* (OC I, 7) e l'altra *rationalis* (OC I, 8), entrambe volte alla definizione di *imago*.

Quanto detto è indispensabile al fine di contestualizzare correttamente OC I, 8: la differenza tra «imago», «similitudo» e «aequalitas» è infatti tratta dalla *Quaestio* LXXIV del *De diversis quaestionibus*, ma viene opportunamente modificata con gli strumenti della dialettica per circoscrivere la dimensione ontologica di «imago» come realtà naturale. È un procedimento esattamente speculare a quello seguito in OC I, 7, dove la relazione di «imago» e «similitudo» tratta dalla *Quaestio* LI ha permesso, attraverso le modifiche apportate dall'*indagatio spiritualis*, di circoscrivere la dimensione metafisica di «imago» come realtà *incorporea*. L'*incipit* del brano agostiniano da cui prende avvio l'indagine di OC I, 8 è il seguente:

84 Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, LI, 1, ed. A. MUTZENBECHER, *Aurelii Augustini Opera XII, 2, De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*, Turnhout 1975 (CCSL, 44A), [11-249], *passim*, e OC I, 7, p. 140, 17-26 (con alcune varianti).

85 Cf. *ibid.*, pp. 140-144; nell'edizione Freeman, su 224 righe complessive del capitolo I, 7 la *quaestio* ne occupa 121. Inoltre cf. *supra*, cap. 2, nota 87.

86 Cf. OC I, 8, pp. 146-148; come sopra, su 92 righe complessive del capitolo l'estratto dalla *quaestio* agostiniana ne occupa 41.

[Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt]: quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas⁸⁷.

Per Agostino immagine, uguaglianza e somiglianza vanno distinte, in primo luogo, analizzando le loro reciproche interrelazioni: dove c'è immagine c'è necessariamente somiglianza, ma non uguaglianza, e dove c'è uguaglianza c'è necessariamente somiglianza, ma non immagine. Laddove c'è somiglianza, invece, non necessariamente sono presenti anche immagine e uguaglianza. I tre rapporti si spiegano in base a delle valutazioni logico-empiriche elencate di seguito:

1) Ogni immagine, nel rappresentare qualcosa, mostra necessariamente alcuni elementi che nell'insieme somigliano a quella cosa rappresentata; tuttavia, mancando di tutti gli elementi che costituiscono la cosa rappresentata nella sua interezza, l'immagine non è uguale a ciò che rappresenta. Agostino utilizza l'esempio dell'immagine dell'uomo riflessa nello specchio: l'immagine è simile all'uomo ma non può essere uguale a esso poiché non partecipa completamente della sua stessa realtà. Nel testo:

[Ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas], ut in speculo est imago [hominis]; quia de illo expressa est, est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae insunt illi rei de qua expressa est⁸⁸.

2) Ogni uguaglianza tra due cose dello stesso tipo contiene necessariamente anche la somiglianza, poiché due cose uguali tra loro sono anche simili; tuttavia l'uguaglianza non comporta l'immagine, poiché tra due cose dello stesso tipo non è detto che l'una sia l'immagine dell'altra. Qui Agostino introduce l'esempio delle uova: due uova uguali tra loro sono anche simili tra loro, ma non per questo l'una è immagine dell'altra. Nel testo:

Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago, velut in duobus ovis paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo; quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen

87 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII, LXXIV*, ed. MUTZENBECHER, cit., p. 213, 5-8. La frase messa tra parentesi quadre viene giudicata dall'editrice del testo come un'aggiunta di molti secoli posteriore, cf. A. MUTZENBECHER, *Einleitung*, in *De diversis quaestionibus*, cit., p. lxxvii.

88 *Ibid.*, 8-14; per le parentesi quadre si veda la nota precedente.

non est, quia neutrum de altero expressum est⁸⁹.

3) Ogni somiglianza non comporta né uguaglianza né immagine poiché, se due cose sono simili, non necessariamente l'una è uguale all'altra o l'una è immagine dell'altra. Sfruttando l'esempio precedente, Agostino afferma che un uovo qualsiasi, in quanto uovo, è sempre simile a un altro uovo; ma se si considera un uovo di gallina e uno di pernice, pur essendo simili tra loro in quanto uova, non possono essere né l'uno immagine dell'altro, poiché l'uno non riflette l'altro, né uguali tra loro, poiché differiscono e per dimensione e per genere di animale. Nel testo:

Ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas; omne quippe ovum omni ovo, in quantum ovum est, simile est; sed ovum perdicis, quamvis in quantum ovum est, simile sit ovo gallinae, nec imago tamen eius est, quia non de illo expressum est, nec aequale, quia et brevius est et alterius generis animantium⁹⁰.

Chiarito il rapporto intercorrente tra «imago», «similitudo» e «aequalitas», Agostino aggiunge una postilla funzionale alla chiosa teologica della *Quaestio*: l'utilizzo della formula «non continuo» serve a precisare che le sue tre valutazioni non vanno considerate come vere e proprie leggi, poiché talvolta – se presi fuori dalla simultaneità temporale – può sembrare che i fenomeni descritti rispondano in maniera differente. «Sed ubi dicitur non continuo, utique intellegitur quia esse aliquando potest» è inoltre l'accorgimento che permette ad Agostino di affermare che il Figlio può essere contemporaneamente «imago», «similitudo» e «aequalitas» del Padre. Come accennato in precedenza, l'*indagatio rationalis* disposta in OC I, 8 si sviluppa a partire dal discorso della *Quaestio*; tuttavia, pur mantenendo inalterata la possibilità che le reciproche interrelazioni possano subire delle variazioni, essa ne emenda del tutto il portato teologico. È quanto si può dedurre dalla parafrasi del testo agostiniano che apre la parte speculativa del capitolo:

Haec ergo tria distinguenda sunt, quia omne, quod imago est, similitudo est, non tamen omne, quod similitudo, imago est, et cum imago numquam similitudine careat, similitudo vero multoties imagine careat, plerumque et similitudo et imago aequalitate carere noscuntur. Quae etiam aequalitas nonnumquam et imagini et similitudini copulari potest⁹¹.

Questo passo è l'unico di tutto l'*Opus* a essersi meritato, nel *Vaticanus*, il commento «syllogistiche» in una nota marginale; l'anonimo commentatore si è probabilmente reso conto

⁸⁹ *Ibid.*, 14-17.

⁹⁰ *Ibid.*, 17-23.

⁹¹ OC I, 8, p. 146, 2-10.

dell'elaborato e sottile ragionamento condotto parafrasando il testo agostiniano⁹². Se infatti si prova a scomporre il brano in singoli asserti, mettendoli al contempo in relazione con i tre punti della *Quaestio*, si ottiene quanto segue:

- a) *Tutto ciò che è immagine è anche somiglianza, ma non tutto ciò che è somiglianza è anche immagine*: sono rispettati fedelmente i punti 1) e 3);
- b) *Pur non essendo l'immagine priva di somiglianza, la somiglianza è spesso priva di immagine*: è una diretta conseguenza delle due formule «ubi imago, continuo similitudo» e «ubi similitudo, non continuo imago»;
- c) *Il più delle volte sia la somiglianza che l'immagine sono prive di uguaglianza*: come in a), sono rispettati i punti 1) e 3);
- d) *Talvolta anche l'uguaglianza può essere unita all'immagine e alla somiglianza*: è il punto 2) con la formula *non continuo = aliquando* applicata a «ubi aequalitas, non continuo imago».

Di questi quattro enunciati, i primi tre sembrano voler rendere più evidente la relazione tra «imago» e «similitudo», che in effetti rappresenta il vero *trait d'union* con l'argomento del capitolo precedente. Inoltre il modo in cui è formulato il primo rapporto («omne, quod imago est, similitudo est, non tamen omne, quod similitudo, imago est») ricorda molto da vicino – e ancor più se accostato al punto b) – quello con cui è stata descritta la subordinazione della *species* «idolum» al *genus* «imago» («omne idolum imago est, non omnis imago idolum»), quasi a voler evidenziare tra «similitudo» e «imago» un analogo rapporto *genus/species*. L'ultimo punto è apparentemente ambiguo: nel concedere all'immagine una possibile contiguità con l'uguaglianza, che per Agostino è ipotizzabile solo se si considera un intervallo di tempo («potest ergo esse aliqua imago in qua sit etiam aequalitas [...] si intervallum temporis defuisset»⁹³) o se ci si riferisce a Dio, si è voluto probabilmente sottolineare l'esistenza, altrimenti ingiustificabile, di una caratteristica di qualche genere in comune alle tre differenti realtà. Il passivo «copulari» è infatti un verbo tecnico, non presente nella *Quaestio* LXXIV, che nel *Categoriae decem* viene utilizzato per indicare l'unione di *verba*, ma che nel generale contesto dell'opera può essere interpretato anche come unione di *res*⁹⁴.

Ci si potrebbe chiedere, allora, se la parafrasi della *quaestio* agostiniana inserita in OC I, 8 abbia voluto suggerire al lettore un implicito rapporto di genere e specie tra «imago», «similitudo» e «aequalitas»: in caso affermativo, immagine e uguaglianza sarebbero due *species* distinte del

92 Cf. *supra*, nota 29.

93 Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII, LXXIV*, ed. MUTZENBECHER, cit., p. 213.

94 Per esempio, cf. *Categoriae decem*, 18, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 137: «Similitudo est ut 'homo pictus' et 'verus'; sola enim similitudine copulatur». Sul problema dell'ambiguità ontologica dello strumento linguistico nel *Categoriae decem*, cf. MARENBO, *Dalla cerchia di Alcuino...*, cit., pp. 389-390.

genus somiglianza, il che implicherebbe necessariamente una caratteristica comune e due *specificae differentiae*. Ciò è quanto in effetti afferma con chiarezza la frase successiva:

Quae tria, quamquam unius sint categoriae, quae relatio dicitur, habent tamen inter se quasdam proprietates, quibus aliae carent⁹⁵.

La comune caratteristica di «imago», «similitudo» e «aequalitas» è quella di appartenere alla stessa categoria di relazione; se ciò era già noto per l'*imago* come realtà naturale, viene qui per la prima volta espresso anche per la somiglianza e l'uguaglianza. Tra di loro ci sono delle *differentiae* che sono costituite dalla presenza o dalla mancanza di alcune proprietà; in particolare, il *proprium* dell'immagine è nettamente diverso da quello della somiglianza e dell'uguaglianza, come spiegato nel brano che costituisce il cuore del capitolo⁹⁶:

Nam imagini proprium est, ut semper ab altero expressa sit, similitudini vero et aequalitati proprium est, ut in sua subsistentia [substantia?] permanentes non ab altero expressae, sed aliis rebus adsimilatae vel coaequatae hoc nomine censeantur, et imago magis vel minus non sibi admittat, similitudo vero et aequalitas admittant⁹⁷.

95 OC I, 8, p. 146, 10-13. Il nome «relatio» è mutuato da Isidoro, cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, II, 26, 5 e 7, ed. LINDSAY, cit., *passim*: «Categoriarum autem species decem sunt, id est substantia, quantitas, qualitas, relatio... Relatio est, quae refertur ad aliquid». Il termine è assente nel *Categoriae decem*, dove la categoria viene indicata direttamente con «ad aliquid», cf. *Categoriae decem*, VII, 95, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 154: «'Ad-aliquid' ergo categoriam vocamus eam quae id quod est dicitur ex altero sine cuius societate esse non possit et cuius vis omnis ex alterius coninncione descendit; ut duplum simpli dicitur duplum, maius minoris dicitur maius, simile simili dicitur simile. Claret igitur ad-aliquid non sua vi sed alterius coniunctione consistere [corsivo mio]»; lo stesso passo è riportato quasi invariato da Alcuino, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, cit., 958D. «Similitudo» è considerato *genus* sia nel *Categoriae decem* che in Alcuino; nel dettaglio, esso è il primo dei quattro generi in cui si divide il tipo di *onyma* per i quali «ex industria imponentis, vel voluntate hominum» si parla di somiglianza; con «similitudo» si rende il corrispettivo greco *eikōn* (*Icon* con la maiuscola sia in Alcuino che nel *codex* di Leidrado, f. 12^v, cf. *Fig. 2.2*); cf. *ibid.*, 955D e cf. *Categoriae decem*, 18, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 137 (si veda inoltre la nota precedente).

96 Nell'*Isagoge*, *proprium* e *differentia* possono coincidere, cf. BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *Porphirii Isagoge*, XIX, 5-9, ed. MINIO-PALUELLO in GIRGENTI, cit., p. 159.

97 OC I, 8, p. 146, 13-20. Sia Bastgen che Freeman leggono «subsistentia», poiché sembrerebbe questo il termine presente nel *Vaticanus* anche se, come indica Freeman, vi sarebbe uno *Schreiberversehen*. Infatti nel manoscritto dell'*Arsenal* si legge «substantia». I carolingi avrebbero potuto mutuare «subsistentia» dalla traduzione di Boezio dell'*Isagoge*; il termine si trova nel periodo più celebre e problematico del testo: «Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive *subsistentia corporalia sunt an incorporalia*, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo», cf. *Ibid.*, I, 10-14, ed. MINIO-PALUELLO in GIRGENTI, cit., p. 139. Tuttavia tra le opere di Boezio utilizzate nei *Libri* e

Ciò che è proprio della somiglianza e dell'uguaglianza, dunque, è che esse si legano alle cose solo come *nomina*, poiché non possono essere espresse da qualcos'altro conservandosi nella loro stessa essenza; «similis» e «aequalis» infatti ammettono il più e il meno, poiché una cosa può essere più o meno somigliante o più o meno uguale di un'altra rispetto a una terza. Invece è proprio dell'immagine il manifestarsi, sempre a partire da qualcos'altro, restando «in sua subsistentia permanens»; l'immagine infatti non ammette il più e il meno: non si può essere più o meno immagine di qualcosa⁹⁸. Essa dunque si comporta come *res*, non come *nomen*, anche se prende forma solo in relazione ad altro⁹⁹. Questo periodo particolarmente denso mette finalmente in luce il peculiare statuto ontologico dell'immagine: in essa, come nell'idolo, sostanza e relazione combaciano; tuttavia, come visto nella *Praefatio*, l'*ad aliquid* dell'immagine non è autoreferenziale.

La particolarità di «similitudo» e «aequalitas», le quali possono predicarsi secondo la relazione solo fuori dalla propria *οὐσία* pur essendo dei relativi di per sé, è resa possibile dal peculiare stato dell'*ad aliquid* nel *Categoriae decem*: essa fa infatti parte del gruppo di tre categorie

presenti nel *codex* di Leidrado sono solo i *Commentarii in librum Aristotelis Periermeneias* a tematizzare il concetto di «res subsistens», cf. *Schema 2.1*, <7>. A prescindere dal vocabolo effettivamente utilizzato, il nucleo concettuale di «in sua subsistentia permanentes» è comunque più prossimo a un altrettanto celebre passo del *Categoriae decem*, cf. *Categoriae decem*, 29, ed. MINIO-PALUELLO, cit., 2-6, p. 140: «Et quoniam in permanente usia ea quae accidunt inesse noscuntur, ipsam usian ὑποκειμένον (id est 'subiacens') et 'non-in-subiecto' appellari voluerunt, illa vero quae accidunt, ἐν ὑποκειμένῳ (id est 'in subiacenti') dixerunt». Alcuino rende *ousia* con «substantia», mantenendo quasi inalterato il suddetto brano del *Categoriae decem*, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, III, cit., 956C-D. Sull'influenza del *Categoriae decem* in questo passo, cf. WALLACH, *Diplomatic studies...*, cit., p. 66. Kristina Mitalaitė non commenta il termine «subsistentia», traducendolo con *subsistance*, cf. MITALAITĖ, *Philosophie et théologie...*, cit., p. 117. L'autrice inoltre ravvisa in questo brano, sulla base di argomentazioni interessanti ma – per chi scrive – non sufficientemente convincenti, anche l'influenza della traduzione boeziana delle *Categoriae*, cf. *Ibid.*, pp. 118-120.

98 Cf. OC I, 8, p. 146, 20-23: «Sicut enim dicitur magis similis vel minus similis, magis aequalis vel minus aequalis, non sic dici potest magis imago vel minus imago». Questa frase è derivata direttamente dalla fine del capitolo sull'*ad aliquid* del *Categoriae decem*: apparentemente infatti solo le cose che ricadono sotto la categoria della qualità ammettono un più o un meno, ma nel caso dell'aggettivo «similis» che viene dal *nomen* «similitudo» c'è ambiguità, poiché esso rientra anche nella categoria di relazione, cf. *supra*, nota 94, e cf. *Categoriae decem*, VII, 110, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 158: «...magis et minus haec categoria, non omnis quidem nec sola, videtur posse suscipere; simile enim cuilibet et magis simile et minus simile possumus dicere. Sed hoc non in omnibus, ut dixi, quae sunt ad-aliquid poterit inveniri; namque nec magis pater nec minus pater dici potest, nec minus filius aut magis filius, nec minus duplum aut magis duplum».

99 Sull'immagine che viene espressa necessariamente a partire da ciò che rappresenta e che non può prendere forma indipendentemente da esso, cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, VI, 10, 11, ed. MOUNTAIN e GLORIE, cit., *passim*: «Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae».

accidentali, dette *communia*, che possono essere predicate «et intra et extra usian»¹⁰⁰. Alcuino ribadisce chiaramente questa proprietà della categoria di relazione nel *De dialectica* utilizzando lo stesso esempio del «maius et minus» presente nella parafrasi aristotelica:

Alia sunt communia, id est, intra et extra usian, ut, relatio, facere et pati. Maius vero et minus, unum *in se* habent, aliud *extra se*¹⁰¹.

Infine «imago», «similitudo» e «aequalitas» non sono pienamente soggetti al principio di conversione dei relativi con i propri correlativi, ma per i filosofi di Carlo questo è un argomento la cui trattazione è troppo complessa per essere affrontata esaustivamente:

Nam et in conversione earum, quae graece antistrofe dicitur, subtilis quaedam repugnantia est, quae omnia persequi longum est¹⁰².

Meglio, dunque, affidarsi alle parole di Agostino per comprendere completamente la differenza tra i tre *nomina*:

Verumtamen, ut horum trium nominum differentia lucidius pateat, beati Augustini verba ad medium deducenda sunt¹⁰³.

A tal fine viene inserito il testo integrale della *Quaestio* LXXIV con l'ovvia esclusione dell'ultima parte, di argomento teologico. Come detto in precedenza, in OC I, 8 il far seguire la *quaestio* agostiniana originale a un'*indagatio* condotta basandosi sulla stessa è un procedimento speculare a quello svolto in OC I, 7. Kristina Mitalaité ha però notato che l'*incipit* del lungo estratto dal *De diversis quaestionibus* è stato leggermente alterato in modo da risultare conforme al ragionamento che lo precede:

100 Cf. *supra*, nota 32.

101 ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, cit., 957A.

102 OC I, 8, p. 146, 23-26. Parte della frase è ripresa verbatim dal *Categoriae decem*, cf. *Categoriae decem*, VII, 104, ed. MINIO-PALUELLO, cit., p. 157, 6-9: «Inest autem huic categoriae et soli et omni ut inter coniuncta duo, quae ex se pendent, sit alterna conversio (quae graece dicitur *ἀντιστροφή*), et duplum enim simpli dicitur et simplum dupli, et servus domini et dominus servi». Questa caratteristica dei relativi è ribadita nel *De dialectica*, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, cit., 961A: «*Ad aliquid* vero proprietatem habet, ut in se convertantur, sicuti est servus domini et domini servi».

103 OC I, 8, p. 146, 26-29.

Ait enim: Ubi imago *non* continuo similitudo, non continuo aequalitas¹⁰⁴.

Che il «non» sia un'aggiunta intenzionale e non una svista dell'autore di OC I, 8 è abbastanza credibile: con tale accorgimento infatti la differenza sostanziale dell'immagine rispetto alla somiglianza e all'uguaglianza sarebbe stata messa in risalto proprio dalle parole della massima *auctoritas* di lingua latina¹⁰⁵. Questo genere di sottili falsificazioni è abbastanza frequente nell'*Opus*, soprattutto nei punti in cui il supporto alle argomentazioni dei filosofi di Carlo si fa più delicato. Se ne riscontra un esempio piuttosto evidente in uno dei passi più celebri del secondo libro, quello in cui si riporta la lettera di Gregorio Magno scritta in risposta a Sereno di Marsiglia nell'ottobre del 600. Nel capitolo in questione, l'unico di tutti i *Libri* che abbia riscosso un apprezzamento da parte di Adriano, viene ricopiato un lungo estratto della missiva papale a sostegno del principio «nec adorari nec frangi» che funge da *leitmotiv* dell'intero trattato. Con la sua epistola Gregorio redarguiva il vescovo di Marsiglia per aver distrutto le immagini dei santi affinché non venissero adorate; le immagini infatti non vanno abbattute, scrive il papa, poiché sono state collocate nelle chiese non come oggetti da adorare, ma come strumenti utili nonché necessari al fine di istruire gli ignoranti su personaggi, fatti e avvenimenti narrati nelle Scritture. Per Gregorio occorreva dunque impedire con veemenza e decisione l'adorazione delle immagini, ma allo stesso tempo evitare a ogni costo la loro distruzione poiché esse costituivano, soprattutto nel contesto periferico in cui operava Sereno, i soli e insostituibili mezzi disponibili per fronteggiare il quasi totale analfabetismo delle popolazioni barbare¹⁰⁶.

Questo testo rappresenta, tra tutte le opere delle *auctoritates* considerate lecite ai teologi di corte, la presa di posizione più ideologicamente affine a quella che si voleva contrapporre ai decreti conciliari del Niceno Secondo: per tale motivo il capitolo in cui ne viene trascritto l'*excerptum* – OC II, 23 – combacia quasi interamente con esso, a sottolineare l'importanza capitale della propria fonte¹⁰⁷. Tuttavia la lettera ha subito delle modifiche, a prima vista irrilevanti, che a un esame più

104 *Ibid.*, 29-30.

105 MITALAITÉ, *Philosophie et théologie...*, cit., pp. 120-121.

106 Molto è stato scritto su questo testo e sulla sua influenza nei *Libri Carolini*; basti qui segnalare un articolo di Celia Chazelle; cf. C. CHAZELLE, *Picture, books and the Illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles*, in «Word and Image», 6 (1990), pp. 138-153. Sull'influsso di Gregorio Magno nell'ideologia carolingia e in Alcuino, cf. B. JUDIC, *Grégoire le Grand, Alcuin et l'idéologie carolingienne*, in *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches*, ed. W. FALKOWSKI e Y. SASSIER, Atti del colloquio internazionale di Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale (Poitiers, 18-20 Novembre 2004), Turnhout 2009, pp. 105-120.

107 Nel capitolo vengono riportati tre lunghi estratti della lettera, disposti nell'ordine originale, che come estensione corrispondono a quasi metà del testo integrale, cf. OC II, 23, p. 278, 29-30, p. 279, 1-3, 3-10 e 16-30, p. 280, 1-6, e cf. GREGORIUS I PAPA, *Epistulae*, XI, 10, ed. D. NORBERG e V. RECCHIA, *Opere di Gregorio Magno*, 5,

attento appaiono chiaramente strategiche: dei tre *excerpta* complessivi, i primi due sono saldati insieme da un «et post pauca» che segnala esplicitamente un taglio ma senza alcun accenno al contenuto tagliato¹⁰⁸. Questo particolare accorgimento ha permesso di nascondere le parole attraverso le quali il papa affermava che, in certi casi, la pittura può sostituire la scrittura:

Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipuae gentibus pro lectione pictura est [corsivo mio]¹⁰⁹.

I redattori dell'*Opus*, combattivi garanti dell'assoluto primato delle Scritture e, in seconda istanza, delle *artes* ai fini della corretta formazione di una comunità cristiana, hanno individuato in questo periodo un principio opposto alla loro ideologia e potenzialmente pericoloso se interpretato con malizia: equiparata alla scrittura, infatti, la pittura avrebbe potuto automaticamente elevarsi al rango di istituzione umana «necessaria», ponendosi così in aperto contrasto con la dottrina delineata da Agostino e perseguita con zelo proprio dai carolingi¹¹⁰. Una piccola manipolazione, dunque, dalle

Lettere, 4, *Lettere XI-XIV*, Roma 1999, pp. 36-41 (su questa edizione gli estratti di OC II, 23 corrispondono ai brani seguenti: p. 38, 15-19, 29-35 e 44-45, p. 40, 45-59).

108 OC II, 23, p. 279, 3. Sulla questione cf. FREEMAN, *Scripture and images...*, cit., pp. 170-174.

109 GREGORIUS I PAPA, *Epistulae*, XI, 10, ed. NORBERG e RECCHIA, cit., p. 38, 22-26.

110 Cf. *supra*, nota 26. Vi è una cospicua letteratura sulla preminenza, sia nei *Libri Carolini* che nella prima età carolingia in generale, della scrittura e delle *verba* come unico strumento adeguato per l'accesso all'istruzione e alla verità. Essa concerne, in particolare, la dimensione di *medium* opposto alle arti pittoriche che la scrittura sembra rappresentare. Ciò è probabilmente dovuto anche all'interesse degli studiosi per la concomitante nascita e sviluppo dello *standard* della minuscola carolina. Quasi tutti gli studi specifici citati fin qui fanno un accenno alla tematica *scriptura* vs. *imago*; si dispone di seguito, in ordine cronologico, una breve rassegna di ulteriori lavori incentrati sullo stesso tema: cf. R. MCKITTERICK, *Text and image in the Carolingian world*, in *The uses of Literacy in early medieval Europe*, ed. R. MCKITTERICK, Cambridge 1990, pp. 297-318; C. CHAZELLE, *Images, Scripture, the Church, and the Libri Carolini*, in «Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Studies Conference», 16/17 (1993), pp. 53-76; L. JAMES, *Seeing is believing but words tell no lies: captions versus images in the Libri Carolini and Byzantine Iconoclasm*, in *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*, ed. A. McCLANAN e J. JOHNSON, Aldershot 2005, 97-112; W. OTTEN, *The Tension Between Word and Image in Christianity*, in *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity*, ed. W. VAN ASSELT, P. VAN GEEST, D. MÜLLER e T. SALEMINK, Leiden 2007, pp. 33-48. Si segnalano inoltre tre interventi dalla classica miscellanea *Testo e immagine nell'Alto medioevo* della Fondazione CISAM, cf. G. CAVALLO, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, M. McCORMICK, *Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, H. KESSLER, 'Facies bibliothecae revelata': *Carolingian art as spiritual seeing*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, cit., rispettivamente in I, pp. 33-62 e pp. 95-162, II, 533-535. Sull'interazione di arte e parola scritta nell'Alto Medioevo, cf. W. J. DIEBOLD, *Word And Image: The Art Of The Early Middle Ages, 600-1050*, Boulder, Colorado

grandi conseguenze: le parole di Gregorio avrebbero assicurato un pieno supporto alla battaglia culturale di Carlo grazie a un semplice «et post pauca». È lo stesso principio che ha permesso di stravolgere, con una congiunzione avversativa di tre lettere, la complessa costruzione argomentativa della *Quaestio* LXXIV affinché l'immagine apparisse sostanzialmente distinta sia dall'«aequalitas» che dalla «similitudo».

4. *Imagines, scriptura e res sacrae*

In OC I, 8 i filosofi di Carlo hanno dunque stabilito, grazie alla dialettica, che l'*òvσία* dell'immagine consiste proprio nel suo essere riferita a ciò di cui è rappresentazione. Tra le *res creatae*, quindi, essa possiede uno statuto ontologico del tutto particolare che si confonde con la sua funzione di rappresentare altro e che si risolve nel suo stesso essere rappresentante. Ciò vale a dire che l'immagine *ha* una funzione e allo stesso tempo *è* quella funzione, ma mai niente di più¹¹¹: in se stessa non ha la verità e non può avere la santità, né può costituire un accesso a queste due cose. L'immagine può mostrare, dunque far ricordare, dei volti, degli oggetti, addirittura intere storie con i loro protagonisti, ma non può istruire pienamente così come in alcun modo può sostituire la scrittura per chi non sa leggere: il regno di Carlo è infatti un luogo dove l'alfabetizzazione va incentivata perché necessaria a essere cristiani, come auspicava – e ordinava – l'*Admonitio generalis*. La supremazia della scrittura è inoltre resa evidente dai *tituli* che spiegano e descrivono le figure, altrimenti indiscernibili, che le immagini rappresentano. È celebre l'esempio del dipinto di una figura femminile che, senza l'aiuto di un'iscrizione atta a definirla, può essere intesa sia come Venere che come Maria:

Offeruntur cuilibet eorum, qui imagines adorant, verbi gratia duarum feminarum pulcrarum imagines *superscriptione carentes*, quas ille parvipendens abicit abiectasque quolibet in loco iacere permittit. Dicit illi quis: «Una illarum sanctae Mariae imago est, abici non debet; altera Veneris, quae omnino abicienda est»; vertit se ad pictorem quaerens ab eo, quia in omnibus

2001.

111 Poiché in questa formulazione si potrebbero ravvisare echi del fortunato aforisma di Marshall McLuhan, occorre fornire una debita precisazione: attraverso una sospensione del livello diacronico dell'indagine e una serie di arditi balzi epistemologici si può forse ammettere che anche qui, dalla prospettiva della fruizione dello spettatore, l'immagine corrisponda come *medium* esclusivamente al *messaggio* che veicola; tuttavia in OC I, 8 si descrive la «substantia» dell'immagine, che corrisponde solo alla sua mera funzione raffigurativa – e non all'eventuale messaggio mediato dalla raffigurazione – da una prospettiva puramente logico-ontologica. Non sembra, quindi, essere del tutto lecita una simile comparazione; tuttavia è disponibile uno studio anche su questo delicato tipo di valutazioni, cf. Id., *Medium as message in Carolingian writing about art*, in «Word and Image», 22.3 (2006), pp. 196-201.

simillimae sunt, «quae illarum sanctae Mariae imago sit vel quae Veneris?» *Ille huic dat superscriptionem sanctae Mariae, illi vero superscriptionem Veneris*: ista, quia superscriptionem Dei genetricis habet, erigitur, honoratur, osculatur; illa, quia inscriptionem Veneris, Aeneae cuiusdam profugi genetricis, habet, deicitur, exprobratur, exsecratur. *Pari utraeque sunt figura, paribus coloribus, paribusque facte materiis, superscriptione tantum distant* [corsivo mio]¹¹².

Se isolata dalla corretta *superscriptio* l'immagine può perdere persino la sua capacità denotativa: essa è quindi subordinata alla scrittura poiché, contrariamente a quest'ultima, la stessa funzione che esercita è travisabile e imperfetta. Questa imperfezione fa parte proprio dell'essere dell'immagine, dal momento che in essa funzione e *ὀψία* combaciano. Si potrebbe allora affermare che, da un punto di vista ontologico, l'immagine è un mezzo imperfetto in quanto costitutivamente limitato – prendendo impropriamente a prestito il lessico heideggeriano – alla sua stessa imperfetta utilizzabilità (*Zuhandenheit*)¹¹³. Non sono certamente questi i termini entro i quali i carolingi hanno stabilito il grado dell'imperfezione dell'immagine rispetto alla scrittura, ma la loro serrata indagine razionale ha comunque permesso di stabilire una gerarchia ontologica tra i due *media* da affiancare alle numerose apologie della «scriptura» come mezzo scelto da Dio per rivelare la vera sapienza. È soprattutto nel confronto con la Scrittura, nella sua nota ambivalenza di testo sacro e di dispositivo gnoseologico, che le immagini vengono intese come *res insensatae*, definizione tra le più ricorrenti dell'intero trattato. In un altro celebre capitolo dell'*Opus*, disposto contro la pretesa degli Orientali di equiparare le icone ai libri sacri¹¹⁴, l'incolmabile distanza tra scrittura e immagini come strumenti di apprendimento è dichiarata con fermezza:

Unde imaginum usus, qui a gentiliū traditionibus inolevit, sacrae legis libris aequiparari nec

112 OC IV, 16, p. 528, 41-42, p. 529, 1-8. Inoltre cf. *supra*, nota 65. Come già accennato, molto è stato scritto su questo particolare passaggio dei *Libri*; alcuni lo considerano come il punto più significativo di tutto il trattato per comprendere la natura dell'immagine, cf. T. F. X. NOBLE, *The vocabulary of vision and worship in the early Carolingian period*, in *Seeing the invisible...*, cit., [213-237], p. 225.

113 Si utilizza qui, riconoscendone implicitamente l'efficacia, il termine «utilizzabilità» così come proposto da Pietro Chiodi nella sua classica traduzione di *Essere e tempo* condotta sulla sesta edizione tedesca, cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1953, p. 82, tr. it. da Id., *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Tübingen, 1949⁶. Data la definizione di *Zuhandenheit* fornita dallo stesso Heidegger, essa sembra essere particolarmente pertinente al modo di intendere l'*imago* delimitato dai carolingi in OC I, 8, cf. *ibid.*, §15, p. 71: «*Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist* [il corsivo è di Heidegger]», tr. it. in Id., *Essere e tempo*, cit., *passim*: «L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è 'in sé'».

114 Lo stesso titolo del capitolo è emblematico, cf. OC II, 30, p. 303, 1-3: «XXX. Contra eos, qui dicunt: *Sicut divinae Scripturae libros, ita imagines ob memoriam venerationis habemus nostrae fidei puritatem observantes*».

debet nec valet, quia in libris, non in imaginibus doctrinae spiritalis eruditionem discimus¹¹⁵.

È nei libri, non nelle immagini che si apprende l'erudizione della dottrina spirituale: questo è l'*incipit* di uno dei passaggi dell'*Opus* che più chiaramente riflettono il programma pedagogico promosso da Carlo e sviluppato dal *magister* Alcuino sulla base delle disposizioni del *De doctrina christiana*. OC II, 30 infatti non rappresenta solo uno dei cardini dei *Libri Carolini* (situato in posizione centrale, esso è il capitolo più lungo dell'intero trattato), ma costituisce nel suo insieme una sorta di manifesto culturale della prima generazione dei carolingi: è qui che, per la prima volta in un documento ufficiale del regno Franco, viene compiutamente delineato, e non solo abbozzato come nella circolare *De litteris colendis*¹¹⁶, il modo in cui il rapporto esclusivo tra Scrittura e *artes* istituisca l'unico valido accesso alla formazione cristiana. Non nelle immagini dunque, ma solo negli scaffali della biblioteca delle leggi divine si possono *invenire*, oltre alle sacre *verba* della *doctrina spiritalis*, anche le arti liberali necessarie al raggiungimento della *mundana sapientia*¹¹⁷. L'*ars dialectica*, grazie alla quale è stato possibile definire le *imagines* per ciò che sostanzialmente sono, è la terza delle sette arti elencate; essa viene dopo la grammatica e la retorica, come nel classico ordine del *trivium* seguito da Alcuino sulla base di quello che Isidoro descrive, mutuandolo da Cassiodoro, nelle *Etymologiae*. Chiunque desideri addentrarsi nella conoscenza delle scienze *saeculares* può quindi scoprire, nelle Scritture, anche tutte le singole parti della dialettica:

Illic quoque inveniet *isagogas*, quae ad inquirendas res lectorem utiliter introducunt; *categorias*, quae praedicamentorum utilitate ad investigandas res excellunt; *definitiones vel modos syllogismorum*, quae subtili indagatione ea, de quibus dubitatur, adfirmant; *topica*, quae, dum sint fontes sensuum et origines dictionum, omnibus communiter, grammaticis videlicet, poetis, oratoribus vel etiam philosophis argumenta praestant, quae non solum scolastico, sed etiam vulgari et tumultuoso sermoni perpetuo cohaerent. [...] Illic *periermenias*, quarum scrupolosis semitis et laciniosis diverticulis profunditas inveniendorum sensuum dubiorumque adfirmatio invenitur quibusque syllogismorum vel ceterarum argumentationum silva exoritur, quae omnia

115 OC II, 30, p. 304, 13-16.

116 Cf. *Epistola de litteris colendis*, ed. A. BORETIUS, MGH, *Leges*, 3, *Capitularia regum francorum*, 1, 4 - *Caroli Magni Capitularia*, Hannover 1883, [78-79], p.79, 30-35: «Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare. Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniuntur, nulli dubium est, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit».

117 Cf. *supra*, cap. 1, nota 58. Sull'argomento, che merita una trattazione adeguata, si rimanda a un mio articolo, di imminente pubblicazione, intitolato *L'insegnamento della filosofia in età carolingia*. Inoltre cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio...*, cit., pp. 190-191.

proprie artis sunt dialecticae [corsivo mio]¹¹⁸.

Isagogae, categoriae, modi diffinitionum, topica e periermeneiae tuttavia non corrispondono alla sequenza delle parti della dialettica indicata nel secondo libro delle *Etymologiae*, ma seguono esattamente lo stesso ordine di argomenti riportato nel *De dialectica* di Alcuino e nel *codex* di Leidrado¹¹⁹. Ciò non solo manifesta lo stretto rapporto intercorrente tra *Libri Carolini*, ms. Pagès 1 e *De dialectica*, ma conferma in maniera inequivocabile il coinvolgimento diretto del maestro di York dietro la stesura di OC II, 30: se il tema dell'apprendimento e delle modalità di trasmissione e di acquisizione della conoscenza, che percorre l'intero capitolo, costituisce notoriamente il tratto distintivo delle sue opere, il livello di dettaglio nella descrizione delle parti della dialettica e l'originale ordine seguito nell'elencarle sono una sorta di autografo in calce. Del resto è Alcuino che per primo realizza, nell'alto medioevo latino, un *corpus* di tre scritti a carattere pedagogico incentrati sulle tre discipline che pertengono al linguaggio, più un manuale dedicato allo scrivere correttamente. La scelta di privilegiare lo studio delle arti delle *verba* e della scrittura è dettata proprio dal primato agostiniano della «scriptura» nella formazione cristiana, concetto sul quale più volte si insiste nel *De doctrina christiana* (II, 2-5); inoltre per Alcuino il *trivium* è indispensabile poiché è anche propedeutico al *quadrivium*: solo a partire dalle *verba* e nel *Verbum* ci si può addentrare nella decodifica delle leggi immutabili che regolano la natura creata e che sono oggetto della parte della filosofia denominata *physica*.

Ma in primo luogo la scrittura, nella sua doppia accezione, è l'insostituibile strumento di accesso alla fede in quanto è il mezzo scelto da Dio per fare dono all'uomo della Rivelazione; e proprio in qualità di dono e strumento divino, essa mostra caratteristiche diametralmente opposte a quelle delle immagini:

118 OC II, 30, p. 314, 18-30, p. 315, 1 e 8-13. Sulla definizione dei predicabili come «isagogas», cf. *supra*, nota 45.

119 L'opera di Isidoro presenta infatti gli stessi argomenti del *De dialectica* e del *codex*, ma riportati in ordine leggermente differente: per esempio alle *Categoriae* segue il *Periermeneias*, che nell'*Opus*, nel *codex* e in Alcuino occupa l'ultima parte. Se si mette in parallelo la sequenza riportata in OC II, 30 con i capitoli del *De dialectica* e il *corpus* dialettico del ms. Pagès 1 (cf. *Schema 2.1*) si ottiene quanto segue: 1) *Isagogae* = *De dial.* II, Pagès <1>; 2) *Categoriae* = *De dial.* III-XI (*Categoriae decem*), Pagès <2-4>; 3) *Modi diffinitionum* = *De dial.* XII-XIV, Pagès <5>; 4) *Topica* = *De dial.* XV; 5) *Periermeneiae* = *De dial.* XVI, Pagès <6-7>; in quest'ultimo caso però il manoscritto presenta un'opera, il *Periermeneias* di Apuleio, che si riscontra – come fonte – nei *Libri Carolini* (OC IV, 23), ma non nel *De dialectica*. Tale discrepanza è stata inserita tra le principali prove a supporto della tesi che propone una redazione del *De dialectica* anteriore a quella dei *Libri Carolini*, cf. E. BOHN, *Alcuin's heirs: the early reception of Alcuin's De Rethorica and De Dialectica*, Tesi di Dottorato depositata al Department of Other Languages presso la University of Cambridge, Cambridge 2003, pp. 86-87. Si ringrazia l'autrice, dott.ssa Eva Rädler-Bohn, per aver messo a disposizione questo importante lavoro.

Est plane divina Scriptura *verax*, est *fixa*, est casta, est caelestis magisterii instrumentum et aeterna praedicatio purissimo nitens eloquio¹²⁰.

Gli attributi della divina «scriptura» riportati in questo passo sono gli stessi che Cassiodoro associa alla *eloquentia divinae legis* nella *Praefatio* al suo commento ai Salmi:

Eloquentia siquidem est ad unamquamque rem competens ed decora locutio. Haec igitur *casta*, *fixa*, *verax* et *aeterna praedicatio*, nimis *purissimo nitet eloquio* [corsivo mio]¹²¹.

Come si può notare dalla comparazione dei due brani, oltre al soggetto (*scriptura* e non *eloquentia*) anche l'ordine dei suoi complementi predicativi è stato cambiato nell'*Opus*: la scrittura è in primo luogo *verax* e *fixa*, nonché *instrumentum*, termine assente nel brano di Cassiodoro. Questa scelta è stata certamente dettata dalla necessità di evidenziare, nel contesto del discorso sugli strumenti adatti ad accedere alla vera sapienza, l'opposizione scrittura/immagine dal punto di vista della loro essenza. Che valore possono avere allora, come *instrumenta*, le ambigue e imperfette *imagines* se paragonate a un mezzo che ha in se stesso la veridicità e l'immutabilità? Esse infatti non sono – e non possono essere – né *veraces* né *fixae* per loro stessa natura, come è stato messo chiaramente in luce dall'*ars dialectica* in OC I, 2 e OC I, 8: caduche, false, potenzialmente indiscernibili e sempre «ab altero expressae», le immagini non hanno alcun valore ai fini della formazione dei cristiani. Inutili come *instrumenta eruditionis* dunque, ma anche inutili alla fede; ne consegue che l'adorazione delle immagini più che dannosa è fundamentalmente inutile, così come la loro distruzione è priva di senso¹²².

Esistono però alcuni racconti, ritenuti degni di fede, che testimoniano di miracoli avvenuti attraverso le immagini e che possono dunque minare alla base la teoria della loro supposta inutilità. In questi casi particolari, in cui le immagini artificiali sembrerebbero essere state scelte dalla divinità come mezzo per manifestarsi, è effettivamente problematico stabilire se esse debbano o meno divenire oggetto di *adoratio*. La questione, anche se apertamente affrontata nei *Libri Carolini*, è stata esaminata esaustivamente solo a partire da un pregevole intervento di Jean-Marie

120 OC II, 30, p. 316, 14-16.

121 CASSIODORUS SENATOR, *Expositio Psalmorum*, *Praefatio* XV, ed. ADRIAEN, cit., p. 18, 13-16.

122 Il concetto dell'inutilità dell'adorazione/venerazione delle immagini è ribadito a più riprese lungo tutta l'esposizione del trattato, per esempio cf. OC III, 19, p. 423, 3-5: «cum sit inutile, inutiliter ad rem inutilem, ad imaginum videlicet adorationem»; OC I, 14, p. 167, 20-23: «sed ad nescio quam adorandarum imaginum picturam, quae nimirum tanto inutilis est, quanto minus suae utilitatis efficaciam potest loquendo edicere».

Sansterre¹²³. L'autore analizza il capitolo in cui si riporta un racconto, ripreso dalla quinta sessione del Niceno Secondo e a sua volta tratto dal *Prato Spirituale (Leimonarion)* di Giovanni Mosco¹²⁴, in cui si narra di un tale Dionisio, presbitero di Ascalona, che riferisce di un anacoreta il quale ritrovava accese e inconsunte, anche dopo mesi e mesi di lontananza, le candele votive poste, all'interno della sua grotta, sotto l'icona della Vergine¹²⁵. Sansterre nota che, prima di entrare nel merito del problema teologico, il redattore del capitolo mette in dubbio – data la sua struttura a scatole cinesi – la veridicità stessa del racconto: la delegittimazione delle fonti è infatti, come abbiamo visto nel caso di Gregorio di Nissa e come vedremo a breve per le acheropite, una delle principali modalità di azione portate avanti nell'*Opus* quando gli argomenti sono particolarmente problematici o poco conosciuti¹²⁶. Solo in seguito a tale premessa, che già manifesta il pregiudizio verso questo genere di testimonianze, il capitolo prosegue passando al vaglio della *ratio* il caso specifico: ammettendo che l'evento straordinario sia effettivamente avvenuto, si sarebbe potuto trattare solo di una macchinazione diabolica («antiqui hostis flexuosissimo machinamento actum est») o di un intervento angelico («per angelicos apparatus gestum est»)¹²⁷. Se nel primo caso l'*adoratio* dell'immagine è chiaramente impensabile, nel secondo sarebbe oltremodo priva di senso poiché legittimerebbe l'adorazione di tutti gli oggetti in cui si sono manifestati dei miracoli. Ciò porterebbe infine all'adorazione di qualsiasi cosa:

Si ergo id miraculum, quod Ascalonitanae ecclesiae praesbiter erga imaginem apparuisse retulit, ob eandem imaginem apparuisse constaret, non ideo imagines adorandae forent, quoniam non omnia, per quae vel in quibus miracula apparuere, adoranda creduntur. Si ergo omnia, in quibus vel per quae miracula quaedam apparuere, adoranda sunt, pene nihil remanebit, quod non adoretur¹²⁸.

In breve, conclude giustamente Sansterre, nei *Libri Carolini* non si nega l'eventualità che – posta la volontà e l'onnipotenza di Dio – anche le immagini possano veicolare miracoli, ma nonostante ciò la loro adorazione in casi simili continua a essere fermamente osteggiata¹²⁹. Del resto

123 Cf. J.-M. SANSTERRE, *Attitudes occidentales à l'égard des miracles d'images dans le haut Moyen Âge*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 53.6 (1998), 1219-1241. Sullo stesso argomento, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., p. 347-352.

124 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio V*, ed. MANSI, 13, cit., 194-196, tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., p. 271.

125 Cf. OC IV, 12, pp. 514-515.

126 Cf. SANSTERRE, *Attitudes occidentales...*, cit., p. 1225.

127 Cf. OC IV, 12, p. 514, 27-31.

128 *Ibid.*, p. 514, 12-16.

129 Cf. SANSTERRE, *Attitudes occidentales...*, cit., p. 1228.

se si considera il discorso di OC I, 2 sull'implausibilità, per le immagini, di una *sanctitas* «in substantia», è evidente come ciò possa valere anche per i miracoli: non potendo risiedere dentro l'*imago*, un eventuale miracolo manifestatosi in essa proverrebbe sempre da altrove; dunque l'unico oggetto dell'*adoratio* dovrebbe essere la vera fonte dell'evento miracoloso e non l'immagine in cui, apparentemente, esso si manifesta. Nessuna *imago* può infatti avere in sé altro dalla sua stessa funzione di rappresentare.

Tuttavia vi sono degli oggetti simbolici che, contrariamente alle *images*, possiedono nella loro «substantia» qualcosa che va oltre la mera funzione rappresentativa¹³⁰; si tratta di *res* particolari che non rientrano nel campo ordinario delle opere d'arte. Celia Chazelle ha identificato questo tipo di oggetti in base al titolo di *res sacratae* che viene loro conferito nei *Libri Carolini*. Tali *res sacratae* comprendono, oltre alle Scritture di cui già si è detto, altri quattro simboli: l'Arca dell'Alleanza, i recipienti (*vasa*) liturgici, l'eucaristia e la croce. È stato Dio stesso a istituire questi oggetti per farne dono all'uomo, e proprio in virtù di ciò essi sono costitutivamente sacri¹³¹. Rispetto alle immagini, queste *res* hanno in sé la *veritas* divina pur rimandando, come simboli, *ad aliquid*: l'Arca (OC II, 26) è stata fatta da Mosè su ordine di Dio per contenere i suoi doni, il calice (OC II, 29) ha contenuto il sangue del sacrificio di Cristo, l'eucaristia (OC II, 27) ha in sé il *mysterium* della «ripetizione attuale dell'offerta di sé con cui Cristo medesimo assicura la redenzione del genere umano»¹³². In quanto manifestazioni tangibili del patto di Dio con gli uomini, questi tre oggetti non possono essere equiparati, come affermano impunemente gli Orientali, alle *images* artificiali prodotte dall'ingegno umano: essi non sono semplici rappresentazioni, ma «segno reale della presenza efficace della divinità entro i limiti del creato»¹³³. Contrariamente alle immagini, quindi, le *res sacratae* devono essere oggetto di *adoratio* in quanto uniche «veraces» evidenze visibili delle invisibili realtà spirituali. Per la croce però vale un discorso diverso, poiché la sua associazione con l'*imago* è più immediata: la molteplice varietà delle raffigurazioni della croce, l'esistenza di reliquie della 'vera croce', la diffusione di amuleti, contenitori e gioielli a forma di croce deve aver

130 Occorre chiarire che l'aggettivo «simbolico» è qui impropriamente utilizzato, nella sua accezione etimologica, per indicare la proprietà dell'«essere unito» a un'altra cosa e dunque, nel caso specifico, dell'essere riferito sempre *ad aliquid* (come accade nelle immagini) senza però esserne del tutto separato: per esempio non è in valore allegorico che una *res sacrata* come l'eucaristia riattualizza il sacrificio di Cristo, poiché per i carolingi essa è ogni volta quel vero sacrificio; ma allo stesso tempo si può dire che l'eucaristia sia anche simbolo in quanto si richiama a quell'unico sacrificio avvenuto una sola volta nella storia. Va da sé che il termine «symbolum» non esiste, nei *Libri Carolini*, in questa accezione.

131 Cf. CHAZELLE, *Matter, Spirit, and Image...*, cit., pp. 165-166.

132 Cf. G. D'ONOFRIO, *La teologia della croce in epoca carolingia*, in *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, vol. 2, ed. B. ULIANICH, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 Dicembre 1999), Napoli 2007, [271-319], p. 284.

133 Cf. *ibid.*, p. 285.

costituito un problema per i filosofi di Carlo a causa del difficile compito di stabilire, in questo caso limite, il giusto confine tra l'idolatria, l'iconofilia e la vera fede¹³⁴. Si poneva inoltre la difficoltà di far collimare l'eventuale adorazione della croce, emblema di Cristo, con il divieto, stabilito in OC III, 29, di adorare l'immagine del Figlio¹³⁵. L'accorgimento utilizzato per rendere lecita l'*adoratio* della croce senza cadere in contraddizione è stato quello di circoscriverne il valore di *signum*: è la croce come segno, non come immagine, a permettere di riconoscere la presenza della realtà sacramentale dell'opera di redenzione attuata da Cristo con la sua morte e resurrezione; attraverso il segno della croce ci si riconosce come cristiani, attraverso l'adorazione della croce come *signum* si rinnova il culto riservato al Figlio¹³⁶. Come l'eucaristia, il segno della croce ha in sé il *mysterium*, dunque non può in alcun modo essere equiparato alle *imagines*; inoltre le immagini fatte dall'uomo, non potendo essere consacrate, a maggior ragione non possono consacrare, mentre il segno della croce ha invece in sé proprio la capacità di consacrare conferitagli dallo stesso *Redemptor mundi*:

Crucis igitur signum magnum in se habere mysterium eique imagines non esse aequiperandas evidentibus est indiciis manifestum et in superioribus huius operis partibus, prout Dominus donare dignatus est, demonstratum. Nam dum imagines, ut superius diximus, nulla oratione vel manus impositione sacrentur, crucis signum, ubicumque ingeritur, divini nominis invocatione infertur et dum hae consecrationem quandam nec habeant nec habere queant nec debeant, illud vero adeo est a Redemptore mundi sacratum, ut non solum cuiuspiam consecratione indigeat, sed divini nominis invocatione inlatum alia quaeque consecret et benedicat¹³⁷.

Alle cinque *res sacratae* si aggiungono altri due tipi di oggetti simbolici, i quali, pur non essendo stati istituiti da Dio, possiedono delle caratteristiche che li rendono ugualmente diversi dalle *imagines*. Del primo tipo fanno parte le reliquie: esse partecipano «in substantia» della santità

134 Cf. CHAZELLE, *Matter, Spirit, and Image...*, cit., p. 167.

135 OC III, 29, p. 478, 5-6 e 11-19: «Non enim Pater imaginem eius, sed ipsum eundemque honorare et audire iussit. [...] Esto, Pater iuberet honorandam Christi imaginem sicut imperatorem, numquid non rectius esset imperatorem honorandum decernere sicuti imaginem Christi, ut imago Christi eminentiorem in tali ratione locum teneret? Non ergo Pater imaginem Christi quoquam legitur aut depingere aut adorare aut honorare iussisse, quippe qui se solum adorari sibi que soli servire instituit». Su questo aspetto, cf. D'ONOFRIO, *La teologia della croce...*, cit., p. 285. La questione è parzialmente ripresa nel capitolo IV, 13, dove si denuncia il rischio di incorrere nell'eresia ariana davanti alle raffigurazioni di Cristo poiché le immagini materiali del Figlio, rendendolo visibile in una *res insensata*, lo separano idealmente dal Padre, cf. OC IV, 13, p. 516, 7-21; inoltre, cf. H. L. KESSLER, *Image and Object: Christ's Dual Nature and the Crisis of Early Medieval Art*, in *The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies*, ed. J. DAVIS e M. McCORMICK, Aldershot 2008, [290-319], p. 292.

136 Cf. *ibid.*, 285-286 e OC II, 28, pp. 296-300.

137 OC IV 16, p. 528, 18-26. Sulla croce come segno e sui *signa* in generale i redattori di questo capitolo si sono certamente riferiti alla prima parte del secondo libro del *De doctrina christiana*.

del corpo cui appartenevano, e derivano i loro meriti spirituali dalla possibilità di ritornare a costituire, nella resurrezione alla fine dei tempi, il corpo vivo del santo¹³⁸. La grande diffusione del culto delle reliquie sotto Carlo Magno vede qui la sua necessaria legittimazione teorica da accostare alla presa di posizione avversa all'iconofilia; il re aveva infatti intuito da tempo il potenziale della ricerca e della raccolta dei resti sacri quali *media* adatti a garantire alla chiesa franca un solido vincolo spirituale con gli albori della cristianità. Fondamenta medianiche dei luoghi di culto, le reliquie meritano venerazione e adorazione: esse dunque non devono essere equiparate alle immagini.

Discorso diverso vale per gli oggetti del secondo tipo, i quali mostrano un legame molto più stretto con le immagini poiché proprio di immagini si tratta, sebbene non fatte da mano umana. Tali oggetti, noti appunto come acheropite, erano conosciuti nel regno franco ma, evidentemente, non godevano della stessa attenzione che si poneva loro in Oriente¹³⁹. Come per il racconto di Dionisio di Ascalona sul miracolo dell'immagine, anche nel caso della problematizzazione delle acheropite i redattori dell'*Opus* si rifanno direttamente a una narrazione riportata nella quinta sessione del Niceno Secondo: si tratta di un brano, letto dal bibliotecario Stefano e tratto dalla *Storia ecclesiastica* (IV, 27) di Evagrio di Cesarea, in cui si descrive l'episodio dell'esposizione del *Mandylion* grazie alla quale viene impedito al re persiano Cosroe di assediare Edessa¹⁴⁰. Anche se esplicitamente tratta dagli atti del concilio¹⁴¹, la leggenda del *Mandylion* di Edessa, molto celebre in Oriente, era probabilmente già nota ai Franchi, secondo l'attenta ed elaborata ricostruzione fornita da Ester Brunet, attraverso altre testimonianze¹⁴². Ciò sarebbe desumibile dal modo in cui i redattori

138 Cf. OC III, 24, pp. 448-452. Dalla lettura del capitolo sembra abbastanza chiaro che i redattori dell'*Opus* intendessero come reliquia solo i resti del corpo del santo, e non le cosiddette reliquie da contatto; si fa un accenno anche ai *vestimenta* dei santi in altri passi, cf. OC III, 16, p. 411, 10-11. Sulla diffusione del culto delle reliquie in età carolingia, cf. P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Milano 2000, pp. 33-48, tr. it da ID., *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, NJ, 1991. Sulla teologia delle reliquie nell'alto medioevo e nei *Libri Carolini*, cf. E. THUNO, *Image and relic: mediating the sacred in early medieval Rome*, Roma 2002, e cf. CHAZELLE, *Matter, Spirit, and Image...*, cit., p. 168-169.

139 Sul problema delle acheropite nei *Libri Carolini*, poco (o per nulla) frequentato in letteratura, è stato recentemente pubblicato, in lingua italiana, un articolo esaustivo e ben documentato al quale si farà riferimento qui, cf. E. BRUNET, *Le icone acheropite a Nicea II e nei Libri Carolini*, in *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni*, a c. di A. MONACI CASTAGNO, Atti del convegno internazionale (Torino, 18-20 Maggio 2010), Alessandria 2011, pp. 201-230.

140 Cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio V*, ed. MANSI, 13, cit., 191B, tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., pp. 268-269.

141 Cf. OC IV, 10, p. 511, 1-2: «X. Quod nulla evangelii lectio tradat Iesum ad Abgarum imaginem misisse, ut illi dicunt».

142 L'autrice si riferisce agli atti del Concilio Lateranense del 769, usati anche nel *Responsum* di Adriano, in cui si fa menzione della tradizione dell'acheropita mandata da Cristo ad Abgar, cf. BRUNET, *Le icone acheropite...*,

del capitolo in questione (OC IV, 10) esordiscono mettendo in dubbio, come nel caso della storia di Dionisio, l'autorevolezza delle fonti utilizzate dai Greci: a tal fine viene infatti citato l'apocrifo scambio epistolare, del tutto assente nel racconto riportato nel Niceno Secondo, tra Cristo e Abgar. Queste «duae epistolae» erano in effetti giudicate *apocryphae* proprio nel *Decretum Gelasianum* che, come abbiamo visto, per i redattori dell'*Opus* funge da guida alle *auctoritates* ammesse dalla tradizione ortodossa; la valutazione negativa del *Decretum* rendeva praticamente autoevidente, agli occhi dei carolingi, la falsità della testimonianza dell'acheropita e dunque l'implausibilità della sua stessa esistenza¹⁴³. Contrariamente a quanto fatto in OC IV, 12, dove un tentativo di entrare nel merito dell'eventualità di miracoli avvenuti tramite le immagini è stato comunque effettuato, qui non si va oltre la delegittimazione delle fonti: non si argomenta, cioè, la portata teologica del problema rappresentato da un'immagine che non «fa miracoli», ma che «appare in circostanze miracolose»¹⁴⁴. Il *Mandylion* infatti, come tutte le acheropite, possiede il fenomeno miracoloso entro di sé ed è quindi «miraculum» esso stesso: proprio in quanto manifestazione diretta e tangibile del volto santo di Cristo l'immagine edessena è diventata, in Oriente, l'archetipo di tutte le icone sacre¹⁴⁵. Per la dottrina delle immagini dei *Libri Carolini* invece una simile *res* rappresenta uno scandalo: essa non è *sacrata*, in quanto non è stata istituita da Dio nelle scritture canoniche, e allo stesso tempo non è una reliquia, poiché non partecipa direttamente del corpo del santo. L'acheropita sembrerebbe quindi essere, per sua stessa natura, un'immagine che possiede «in substantia» la santità; tuttavia questa possibilità è preclusa dallo statuto ontologico dell'*imago* e dalla sua costitutiva imperfezione.

Nella prospettiva dell'ortodossia, quindi, ammettere l'esistenza del *Mandylion* avrebbe voluto dire, per i teologi di Carlo, accettare una *novitas*, giacché nei testi canonici non si parla di un simile oggetto istituito da Dio¹⁴⁶. Nella prospettiva dell'indagine razionale, invece, l'esistenza delle acheropite come *species* delle *imagines* avrebbe messo in crisi tutto l'impianto speculativo alla base

cit., pp. 215-223.

143 Cf. OC IV, 10, p. 511, 12-17: «Quae duae epistolae cum a sancti evangelii lectione sint penitus extraneae et a beato Gelasio, Romanae urbis antistite, vel a ceteris aequae catholicis et orthodoxis viris inter apochrifas scripturas prorsus deputatae, non sunt in testimonium quodammodo producendae, quia ad ea, quae in quaestionem veniunt adprobanda vel improbanda, sicut et ceterae apochrifae scripturae minus sunt idoneae», e cf. *Decretum Gelasianum*, V, ed. E. DOBSCHÜTZ in *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912, *passim*: «Epistula Iesu ad Abgarum: apocrypha; Epistula Abgari ad Iesum: apocrypha». Sul *Decretum*, cf. *supra*, cap. 2, nota 14. Tuttavia il racconto del *Mandylion* si basa su Evagrio, non sulle lettere; inoltre nella versione dell'epistolario di Abgar incorporata nella Storia Ecclesiastica di Eusebio, l'unica certamente disponibile ai carolingi, l'episodio del dono del panno con l'immagine di Cristo non compare.

144 Cf. BRUNET, *Le icone acheropite...*, cit., p. 214.

145 Cf. *Ibid.*, p. 227.

146 Cf. *Ibid.*, p. 215.

della stessa definizione di *imago* e, di conseguenza, avrebbe pregiudicato irrimediabilmente la coerenza e il rigore della dialettica come strumento privilegiato da applicare al discorso teologico. Sono questi, probabilmente, i motivi per cui in OC IV, 10 il problema viene grossolanamente aggirato senza essere davvero affrontato¹⁴⁷. L'ostacolo rappresentato da un oggetto come il *Mandylion* per la coerenza delle argomentazioni dell'*Opus* è stato chiaramente colto da Adriano; nel suo *Responsum*, il papa controbatte a OC IV, 10 senza entrare nel merito delle qualità dell'acheropita ma riferendosi proprio entro i termini posti dai carolingi: alla pretesa falsità dello scambio tra Cristo e Abgar, egli allega un estratto dagli atti del Concilio Lateranense del 769 (dove a sua volta è contenuto un frammento di una *Synodica* orientale del 767 indirizzata a Paolo I), nel quale si afferma la veridicità della leggenda e dunque l'esistenza, come testimonianza, della santa immagine¹⁴⁸.

Data la definizione dell'*imago* dal punto di vista della *substantia*, e avendo impostato sul confronto con essa praticamente tutto il discorso sugli oggetti degni di venerazione e adorazione nella corretta dottrina cristiana, i filosofi di Carlo sono stati costretti a eludere, senza celarlo, il problema delle acheropite. Giacché l'imperfezione dell'immagine, la cui dimensione si ferma alla sua funzione, non può contenere, fuori dalla narrazione delle Scritture, l'impronta stessa della divinità.

147 Cf. OC IV, 10, p. 511, 17-23: «Harum ergo textus cum sit ab evangelistis minime in codicibus evangeliorum taxatus et merito a catholicis inter apochrifa deputatus et ab istis ob adorandarum imaginum errorem adstruendum in synodo adlatus, nec suis quidem vel tenuiter favet sequacibus, praesertim *cum ibidem nequaquam Abgarus Domino imaginem quandam adoraturus postulasse legatur aut idem omnium Dominus eidem Abgaro quandam imaginem adorandam destinasse perhibeatur* [corsivo mio]». Inoltre, cf. BRUNET, *Le icone acheropite...*, cit., p. 228.

148 Cf. HADRIANUS I PAPA, *Responsum*, [sectio prima], XVIII, ed. HAMPE, cit., p. 23, 8-34, e BRUNET, *Le icone acheropite...*, cit., pp. 216-217.

Schema 2.1		
Concordanze tra i <i>Libri Carolini</i> e il <i>codex</i> di Leidrado ^a		
(ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1, ff. 2 ^r -114 ^v). <i>Corpus</i> dialettico, ff. 2 ^r -106 ^r .		
Ms. Pagès 1 (798-814?)	Libri Carolini (792?)	Note
<i>Corpus</i> dialettico – Prima sezione – ff. 2 ^r -30 ^r		
<1> <i>Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii</i> (ff. 2 ^r -11 ^r).	OC <i>Praefatio</i> , p. 99, 12-14 (= IX, 2-5, f. 5 ^v [?]).	Cf. <i>supra</i> , cap. 3.1. Nel <i>codex</i> l'opera è in versione integrale.
<2> <i>Categoriae decem sive Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana</i> (ff. 11 ^r -28 ^r).	OC <i>Praefatio</i> , p. 99, 12-14 (= 8, p. 135, 5-11); OC I, 1, pp. 108-109 (= XIII, 167); OC I, 2, p. 117, 10-25 (= 10, p. 135 e 18, p. 137; XII, 165, p. 172 e 48, p. 144, ma anche AUG. <i>De dialectica</i> , IX); OC I, 8, p. 146 (= VII, 104 e 110, pp. 157-158); OC II, 31, pp. 327-328 [qui il testo è più vicino alla versione di Alcuino].	Quello presente nel <i>codex</i> , in versione integrale, rappresenta il primo testimone del testo a noi conosciuto. Sono qui riportate solo le occorrenze delle citazioni dirette dal <i>Categoriae decem</i> , poiché l'influsso indiretto del testo sui <i>Libri Carolini</i> è molto frequente lungo l'intero trattato. In alcuni punti, poi, i redattori dell' <i>Opus</i> sembrano preferire la versione del <i>Categoriae decem</i> parafrasata nel <i>De dialectica</i> di Alcuino rispetto a quella originale. Sulla questione, cf. WALLACH, <i>Diplomatic Studies...</i> , cit., pp. 63-70; inoltre cf. BOHN, <i>Alcuin's heirs...</i> , cit., pp. 56-88 e cf. <i>supra</i> , cap. 3, nota 119.
<3> BOETHIUS, <i>De arithmetica</i> , I, 1-2 (otto righe, f. 28 ^r).	Nel <i>codex</i> i due frammenti sono inseriti nell'ultimo <i>folium</i> (f. 28 ^r) del <i>Categoriae decem</i> come fossero parti integranti del testo; <4> è infatti il <i>carmen</i> dedicatorio, qui presente nel primo esemplare a noi conosciuto, che Alcuino scrisse come introduzione al <i>Categoriae decem</i> ; anche nella tradizione manoscritta successiva i due testi si trovano spesso legati insieme. <3>	
<4> ALCUINUS, <i>Versus ad Carolum regem Francorum</i> (f. 28 ^r).	rappresenta, come frammento, il più antico testimone manoscritto del <i>De arithmetica</i> . Sul ruolo di questo estratto nell'economia del <i>corpus</i> dialettico del <i>codex</i> , cf. K. MITALAITÉ, <i>Philosophie et théologie de l'image...</i> , cit., p. 186.	
<5> ALCUINUS, <i>De dialectica</i> , XII-XIV (<i>excerptum</i> , ff. 28 ^v -30 ^r).	OC I, 2, p. 117 (= III); OC I, 1, p. 108, 8-10; OC II, 30, pp. 314-315; OC II, 31, pp. 327-328 (= XI).	Il <i>codex</i> presenta i tre capitoli del <i>De dialectica</i> (XII-XIV) immediatamente successivi al capitolo (XI) citato nell' <i>Opus</i> . Considerando che i capitoli II-XI del <i>De dialectica</i> sono una parafrasi dell' <i>Isagoge</i> (II) e del <i>Categoriae decem</i> (III-XI), è evidente come la prima sezione del <i>codex</i> segua lo stesso ordine dell'opera alcuiniana, riportandone però le fonti originali. Inoltre, cf. <i>supra</i> , cap. 3, nota 119.
<i>Corpus</i> dialettico – Seconda sezione – ff. 31 ^r -106 ^r		
<6> APULEIUS, <i>Periermeneias</i> (ff. 31 ^r -39 ^r).	OC IV, 23, pp. 547-549 (= IV-VI).	Questa è l'unica opera del <i>corpus</i> di cui non sembra esserci traccia nel <i>De dialectica</i> di Alcuino, cf. <i>supra</i> , cap. 3, nota 119.
<7> BOETHIUS, <i>Commentarii in librum Aristotelis Periermeneias Editio prima</i> (ff. 39 ^r -106 ^r).	OC III, 23, p. 441; OC IV, 23, pp. 544-550 (= I, 1-7).	L'opera, presente in versione integrale nel <i>codex</i> , riceve nei <i>Libri Carolini</i> , e probabilmente anche nel <i>De dialectica</i> (XVI) di Alcuino, il suo primo utilizzo documentato del periodo medievale, cf. G. D'ONOFRIO, <i>Introduzione</i> , in <i>Logica antiquioris mediae aetatis I. Excerpta isagogarum et categoriarum</i> , ed. G. D'ONOFRIO, Turnhout 1995 (CCCM, 120), [i-cxviii], p. xcix, nota 211. La posizione di <7> nel <i>codex</i> conferma la stessa sequenza di testi/argomenti riportata nel <i>De dialectica</i> , cf. <5>.
Introduzione alla parte teologica del manoscritto – ff. 106 ^v -107 ^r		
<8> <i>Dicta Albini de imagine Dei</i> (ff. 106 ^v -107 ^r).	OC I, 7, pp. 138-140.	Nel <i>codex</i> il testo del <i>Dicta</i> è completo, mentre nei <i>Libri</i> è presente in due lunghi estratti concatenati, cf. <i>supra</i> , cap. 2.3, nota 87. La parte del <i>Dicta</i> presente nel ms. Vat. lat. 7207 rappresenta il testimone più antico di questo testo.

a Il contenuto del ms. Pagès 1 è stato rilevato, a partire da una copia digitale del manoscritto, seguendo in parte le indicazioni di Paolo Radiciotti, cf. RADICIOTTI, *Romania e Germania...*, cit., pp. 121-124. Nella colonna relativa al *codex* sono segnalate in grassetto le opere direttamente presenti nel testo di OC; nella colonna dei *Libri Carolini* il grassetto indica i capitoli in cui sono riscontrabili le tracce di tali opere. Solo nel caso di <12> la concordanza non è con i *Libri*, ma con il *Responsum* di Adriano; cf. *supra*, cap. 3.1 e nota 48.

<i>Schema 2.2</i>		
Concordanze tra i <i>Libri Carolini</i> e il <i>codex</i> di Leidrado		
(ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1, ff. 2 ^r -114 ^v). <i>Corpus</i> teologico I.		
Ms. Pagès 1 (798-814?)	Libri Carolini (792?)	Note
<i>Folia</i> conclusivi di testi a carattere teologico – I. Raccolta di confessioni di fede ^b – ff. 107 ^r -108 ^v (con 110 ^r , 109 ^v e 114 ^{r-v})		
<9> <i>Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum</i> (f. 107 ^{r-v}).	OC I, 16 , p. 177, 4; OC III, 3-4 ; OC IV, 23 , p. 551, 22-23.	Il testo del niceno corrisponde nel <i>codex</i> alla versione abbreviata riportata da Rufino, cf. RUFINUS AQUILEIENSIS, <i>Exemplum fidei Nicaenae</i> , in <i>Historiae Ecclesiasticae X-XI</i> , X, 6, ed. T. MOMMSEN, <i>Historia ecclesiastica. Eusebius Caesariensis secundum translationem quam fecit Rufinus</i> , 2, Berlin 1908 (CB, 9), pp. 965-966. Tuttavia i teologi di Carlo lo hanno verosimilmente tratto da fonti visigotiche, cf. <i>supra</i> , cap. 2, nota 86. In esso è assente la formula della processione dello Spirito Santo.
<10> <i>Expositio fidei catholicae atque apostolicae contra haeresim Arianum</i> (f. 107 ^r).	Si tratta del credo ambrosiano, cf. <i>Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum Sanctae Sedis Apostolica</i> , XXXVII, PL 56, 582A-B. Il testo, fortemente incentrato su un trinitarismo razionale («ergo diversitas plures facit; unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem: quia unitas numerus non est») è costituito da estratti del primo libro dell'opera di Ambrogio, utilizzato anche nei <i>Libri Carolini</i> per introdurre il <i>Dicta Albini</i> , come si rileva già a partire dall' <i>incipit</i> ; quest'ultimo infatti combacia integralmente con un passo del <i>De fide</i> : «Nos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur, ita ut in Trinitate perfecta et plenitudo sit Divinitatis et unitas potestatis», cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, <i>De fide</i> , I, 1, 10, ed. O. FALLER, <i>Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera VIII, De fide</i> , Wien 1962 (CCSL, 78), pp. 10-11. Lo stesso brano è riportato <i>verbatim</i> nel testo della Donazione di Costantino, cf. <i>Constitutum Constantini</i> , ed. FUHRMANN, cit., p. 60, 37-38.	
<11> <i>Gregorii confessio fidei</i> (f. 107 ^v).	OC III, 3-4 . Nel <i>codex</i> il testo è attribuito a Gregorio Magno; in realtà si tratta di una confessione di fede estrapolata dall'opera principale di Gregorio di Tours, cf. GREGORIUS TURONENSIS, <i>Historia Francorum</i> , I, <i>Praefatio</i> , ed. B. KRUSCH e W. LEVISON, MGH, <i>Scriptores</i> , SS rer. Merov., 1,1, <i>Gregorii Turonensis Opera</i> , 1, <i>Libri historiarum X</i> , Hannover 1951, p. 3, 22-24, p. 4, 1-16. La processione dello Spirito Santo in esso contenuta concorda con quella presentata e argomentata nei <i>Libri Carolini</i> : «Credo sanctum Spiritum a Patre et Filio processisse, non minorem et quasi ante non esset, sed aequalem et semper cum Patre et Filio coaeternum deum, cumsubstantialem natura, aequalem omnipotentia, consempternum esse essentia et nunquam sine Patre fuisse vel Filio, neque minorem Patri vel Filio».	
<12> <i>Gregorii Thaumaturgi expositio fidei interprete Rufino</i> (f. 108 ^r).	Responsum, [sectio prima], I . Si tratta della confessione di fede attribuita a Gregorio Taumaturgo contenuta in un'interpolazione di Rufino di Aquileia alla sua traduzione della <i>Historia ecclesiastica</i> (VII, 28, 2), cf. RUFINUS AQUILEIENSIS, <i>De Gregorio Thaumaturgo</i> , ed. MOMMSEN, cit., pp. 951-956. Tuttavia la fonte del <i>codex</i> è certamente il <i>Responsum</i> di Adriano, cf. HADRIANUS I PAPA, <i>Responsum</i> , cit., p. 8, 14-20, che a sua volta ha probabilmente utilizzato un florilegio di autori orientali, cf. A. ALEXAKIS, <i>Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype</i> , Washington, DC 1996, p. 83, nota 154; il testo della lettera papale (come appare nel testimone più antico, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3827, ff. 13-34) parla infatti di un «Gregorii martyris et episcopi <i>Neocessarie fides</i> », e l'uso di un termine scorretto per il genitivo (da emendare in <i>Neocaesareae</i>) ha indotto a ribadire l'errore nella trascrizione del <i>codex</i> , dove è riportato «Gregorii martyris et episcopi <i>Neonecessariae</i> », cf. Fig. 2.3. La presenza di questo testo mostra come il <i>codex</i> contenga non solo materiale tratto dal lavoro redazionale per i <i>Libri Carolini</i> , ma anche altri documenti attinenti a essi a vario titolo: nel <i>dossier</i> sui <i>symbola</i> , <12> è disposto come chiosa alle tre confessioni di fede utilizzate per preparare OC III, 3, cf. <i>supra</i> , cap. 2.3.	
<13> <i>Pelagii libellus fidei</i> (ff. 108 ^{r-v} e 110 ^r).	OC III, 1 , pp. 336-340; OC III, 3, p. 345, 21-22.	Il testo, riportato integralmente, è erroneamente attribuito a Girolamo sia nei <i>Libri</i> che nel <i>codex</i> . Esso è incluso anche nella raccolta di confessioni di fede contenuta nel Salterio di Dagulfo (cf. <i>supra</i> , cap. 2, nota 69), ma la versione di OC III, 1, sebbene mostri solo poche divergenze testuali con quella del Salterio, è molto più prossima a quella del <i>codex</i> , cf. D. BULLOUGH, <i>Images regum and their significance in the early medieval West</i> , in Id., <i>Carolingian Renewal...</i> , cit., [39-96], p. 90, nota 89.
<14> <i>Fides Sancti Athanasii</i> (ff. 109 ^v e 114 ^{r-v}).	OC III, 3-4. (?) Questo <i>symbolum</i> , meglio conosciuto come «Quicumque» dall' <i>incipit</i> , è uno dei più saldi testimoni dell'ortodossia trinitaria (da cui l'attribuzione ad Atanasio), nonché il primo a dichiarare esplicitamente l'uguaglianza tra le persone della trinità. Il <i>codex</i> ne riporta uno dei più antichi testimoni manoscritti, la gran parte dei quali provenienti da <i>scriptoria</i> vicini alla corte carolingia, cf. P. IACOBONE, <i>Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale</i> , Roma 1997, pp. 25-30 e p. 58. Noto sia ad Alcuino che a Teodulfo, il credo attesta la formula della processione dello Spirito Santo <i>a Patre et Filio</i> , cf. f. 114 ^r : «Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens».	

^b Cf. LEIDRADUS LUGDUNENSIS, *De sacramento baptismi*, IV, PL 99, 859C: «*De Symbolo*. Symbolum Graece, Latine vero interpretatur indicium, vel collatio; hoc est, *Quod plures in unum conferunt*». Questo passo è ripreso *verbatim* da Rufino, cf. RUFINUS AQUILEIENSIS, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, II, PL 21, [335-386], 337B, ed. M. SIMONETTI in *Tyrannii Rufini opera*, Turnhout 1961 (CSEL, 20), [127-82], p. 134, 15-17. L'opera di Leidrado contiene la stessa formula della processione dello Spirito presente nei *symbola* raccolti nel *codex* e nei *Libri Carolini*, cf. LEIDRADUS LUGDUNENSIS, *De sacramento baptismi*, V, PL 99, 860A.

<i>Schema 2.3</i>		
Concordanze tra i <i>Libri Carolini</i> e il <i>codex</i> di Leidrado		
(ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1, ff. 2 ^r -114 ^v). <i>Corpus</i> teologico II.		
Ms. Pagès 1 (798-814?)	Libri Carolini (792?)	Note
<i>Folia</i> conclusivi di testi a carattere teologico – II. Sui Salmi e sullo stile – ff. 109 ^r -114 ^v		
<15> ISIDORUS HISPALIENSIS, <i>In libros Veteri ac Novi Testamenti proemia</i> , 33-35, <i>De Psalterio</i> (f. 109 ^r).	Questi due frammenti, che rappresentano una doppia introduzione – analitica (Isidoro) e apologetica (ps.-Agostino) – ai Salmi, sono spesso saldati insieme nella tradizione manoscritta, come nel caso del <i>codex</i> . L'accostamento di <15-16> con <19-22> è inoltre piuttosto frequente, si veda il caso del codice conosciuto come <i>Psalterium triplex</i> (ms. Cambridge, St. John's College Library, B.18, prodotto forse a Rheims all'inizio del sec. XII), dove ai ff. 5-6 e 8 corrisponde esattamente lo stesso gruppo di testi del <i>codex</i> di Leidrado. Evidentemente nella manualistica carolingia <15-22> costituivano un blocco unico di cui il <i>codex</i> offre uno degli esempi più antichi.	
<16> <i>Dicta sancti Augustini de virtutibus psalmodum</i> – PL 142, 46A-C (f. 109 ^{r-v}).		
<17> JUVENCUS, GAIUS VETTIUS AQUILINUS, <i>Evangeliorum libri quattuor</i> , I, vv. 590-603 (f. 110 ^v).	Si tratta di una elegante parafrasi poetica del Padre Nostro contenuta nell'opera principale di Giovenco, il primo poeta biblico di lingua latina. L'apprezzamento degli <i>Evangelia</i> da parte di Girolamo (<i>De viris illustribus</i>) e l'inserimento dell'opera nel <i>Decretum Gelasianum</i> (IV, 4) ne hanno fatto il punto di riferimento e il modello per la poesia cristiana successiva, in particolare per gli autori anglosassoni dei secc. VII-VIII. Nell'opera poetica e nelle lettere di Alcuino si riscontra il più alto numero di riferimenti agli <i>Evangelia</i> dopo Aldelmo e Beda, cf. P. McBRINE, <i>The English Inheritance of Biblical Verse</i> , Tesi di Dottorato in Filosofia depositata al Centre for Medieval Studies dell'Università di Toronto, Toronto 2008, pp. 102-103 e pp. 108-109. Il <i>magister</i> di York arriva ad accomunare il poeta iberico a Isidoro come «eiusdem provinciae scolastici», cf. ALCUINUS EBORACENSIS, <i>Epistula ad Carolum</i> in <i>Epistolae</i> , 204, ed. DÜMMLER, cit., p. 337, 6. Probabilmente nella prospettiva manualistica del <i>codex</i> il testo ha funzione di <i>exemplum</i> da seguire per condurre correttamente delle parafrasi poetiche a contenuto teologico. I <i>Libri Carolini</i> non sembrano presentare citazioni dirette dall'opera di Giovenco.	
<18> CASSIODORUS SENATOR, <i>Expositio Psalmorum - Praefatio</i> , I-IV (ff. 110 ^v -112 ^v).	OC I, 1 , p. 114, 11-12; OC I, 27 , p. 223 (= III).	Il <i>codex</i> presenta quattro capitoli completi dalla <i>praefatio</i> del Commento ai Salmi di Cassiodoro, cf. CASSIODORUS SENATOR, <i>Expositio Psalmorum - Praefatio</i> , I-IV, PL 70, [9-26], 12B-15D, ed. M. ADRIAEN, <i>Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Opera II, 1</i> , Turnhout 1958 (CCSL, 97), [3-26], pp. 7-12. Di questi, il capitolo III («Quod significet in finem») è ripetutamente citato nei <i>Libri Carolini</i> .
<19-22> 19) <i>Epistola Damasi Papae ad Hieronymum</i> (ep. 5, <i>Ad Hieronymum</i> , PL 13, 440C-441A); 20) <i>Epistola Hieronymi ad Damasum</i> (ep. 47, <i>Ad Damasum</i> , 1, PL 30, 304C-305A); 21) <i>Hieronymi prologus de psalterio</i> – PL Suppl. 2, 274-275; 22) <i>Damasi versus de psalterio</i> ; (ff. 109 ^r e 112 ^v -113 ^v).	OC I, 6 , p. 134, 25-29 (in riferimento al carteggio Gerolamo/Damaso); OC I, 13 (ep. <i>Ad Hieronymum</i> , ep. <i>Ad Damasum</i>);	È il <i>corpus</i> di testi che riporta la corrispondenza fittizia tra Girolamo e papa Damaso I realizzata presumibilmente tra i secc. V e VI per giustificare una nuova traduzione latina dei Salmi, cf. P. LENDINARA, <i>Gregory and Damasus: two popes and the Anglo-Saxon England</i> , in <i>Rome and the North. The Early reception of Gregory the Great in Germanic Europe</i> , ed. R. H. BREMMER, K. DEKKER, D. F. JOHNSON, Leuven 2001, [137-156], p. 144. Più volte si fa esplicitamente riferimento ad esso nei <i>Libri</i> , cf. WALLACH, <i>Diplomatic Studies...</i> , cit., p. 54. Così come per il <i>codex</i> , vi è una cospicua tradizione manoscritta nella quale alle due lettere seguono quasi sempre il <i>Prologus</i> e il <i>Versus</i> ; su questo gruppo di scritti, cf. D. DE BRUYNE, <i>Préfaces de la Bible latine</i> , Namur 1920, pp. 44-45 e 65-66. Il <i>Versus</i> rappresenta il terzo componimento poetico del <i>codex</i> dopo <4>, che sembra riecheggiarne alcuni motivi, e <17>; sul testo dell'epigramma e relativa tradizione manoscritta, cf. J. L. CHARLET, <i>Damase et David: à propos de l'épigramme 60 Ferrua</i> , in «Habib», 27 (1996), [263-273], pp. 263-264. Nei <i>Preambula</i> alle <i>Enarrationes in Psalmos</i> attribuite a Remigio di Auxerre nell'edizione Migne si riscontra un raggruppamento di testi che interpola parte di <19-22> con <16> e <18>, cf. PL 131, 133D-143C.

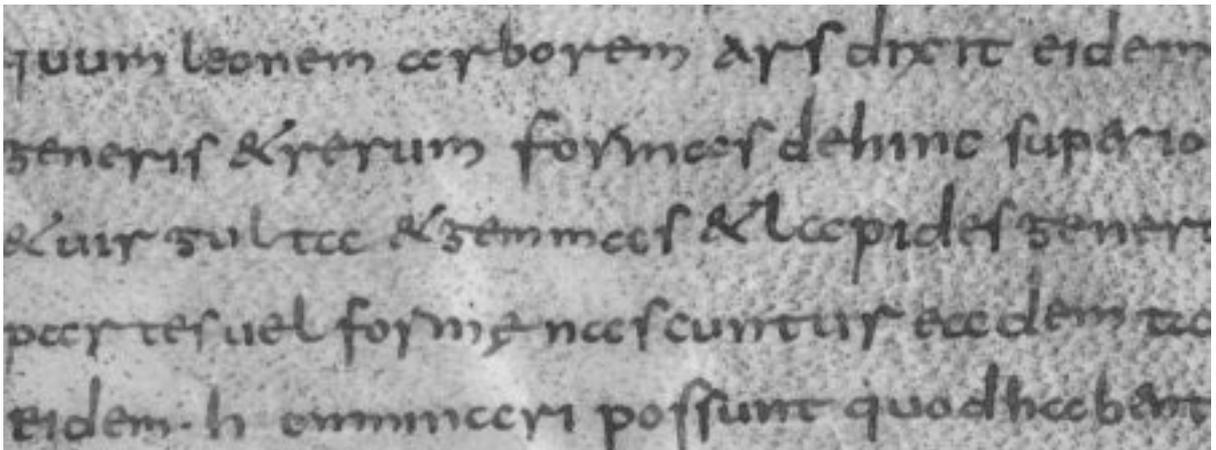


Fig. 2.1: *Categoriae decem*, «eidem» come traslitterazione di «εἶδη», ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pagès 1, f. 11^v (cf. *supra*, nota 44).

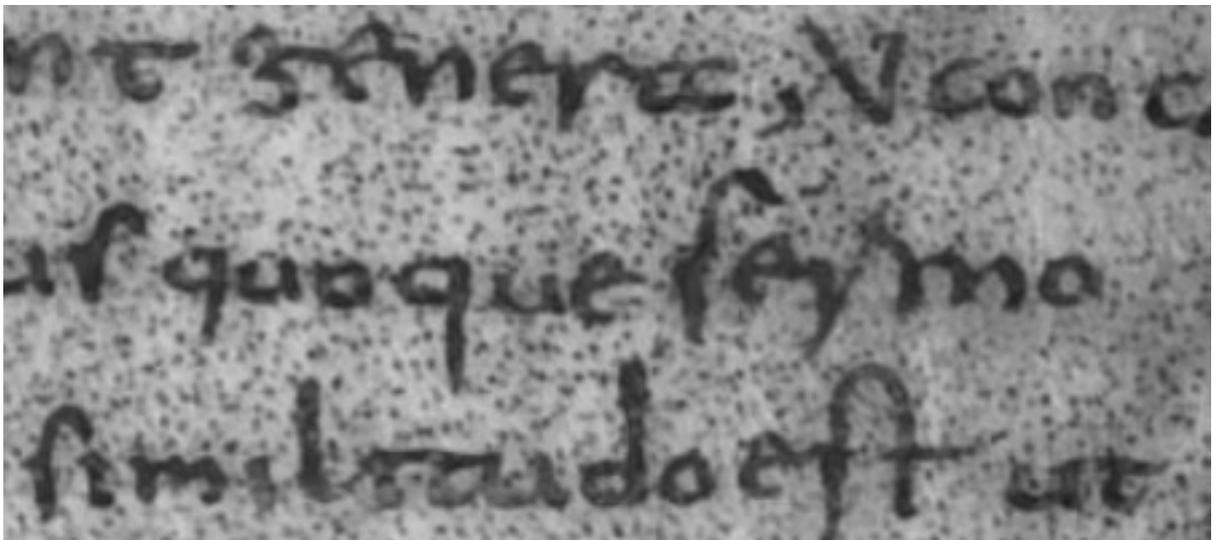


Fig. 2.2: *Categoriae decem*, «Icon» come «similitudo», *ibid.*, f. 12^v (cf. *supra*, nota 95).

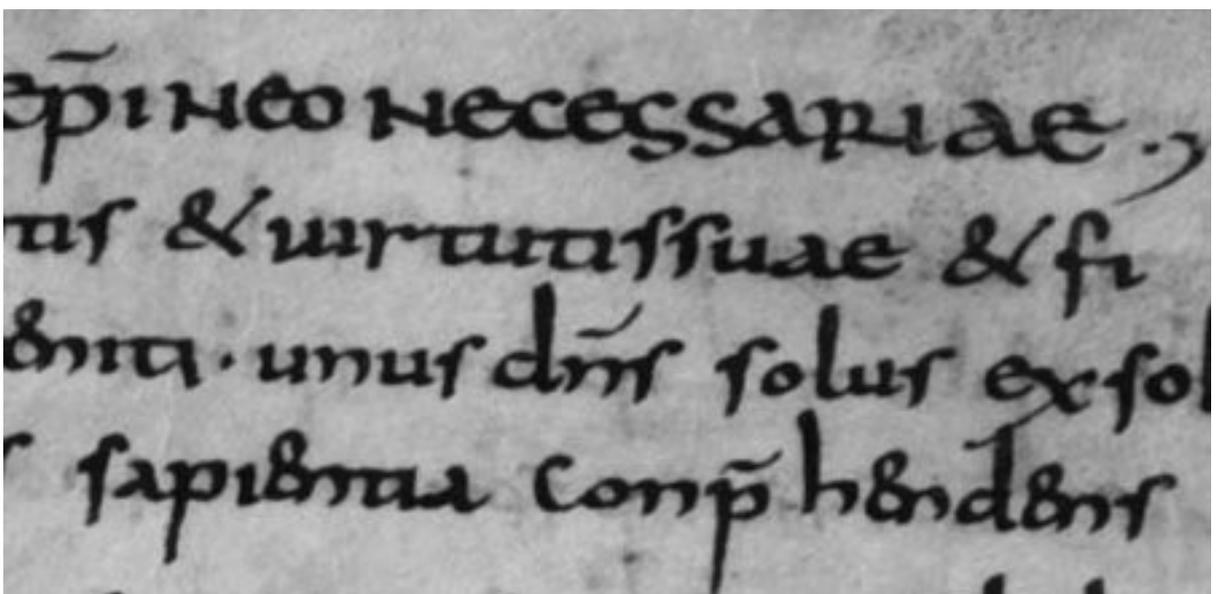


Fig. 2.3: *Gregorii Thaumaturgi expositio fidei*, «Gregorii martyris et episcopi *neonecessariae*», *ibid.*, f. 108^r (cf. *Schema 2.2*, <12>).

CAPITOLO IV

DOTTRINA DELLE IMMAGINI E DIALETTICA NELLA PRIMA ETÀ CAROLINGIA

La natura imperfetta delle immagini non può portare ad altro che alla loro valutazione come *opificia* dell'uomo; sostanzialmente limitate all'atto di raffigurare, se ne può giudicare solo la bellezza, la verosimiglianza, il pregio dei materiali con cui sono state realizzate. In pratica, il valore delle immagini dipende esclusivamente dalla qualità del lavoro dell'artista che le ha create:

Nam cum *imagines* plerumque *secundum ingenium artificum fiant*, ut modo sint formosae, modo deformes, nonnumquam pulchrae, aliquando etiam fedae, quaedam illis quorum sunt simillimae, quaedam vero dissimiles, quaedam novitate fulgentes, quaedam etiam vetustate fatescentes, quaerendum est, quae earum sint honorabiliores, utrum hae quae pretiosiores, an hae quae viliores esse noscuntur? Quoniam, *si pretiosiores plus habent honoris, operis in eis causa vel materiarum qualitas habet venerationem*, non fervor devotionis [corsivo mio]¹.

La *causa operis* è l'arte dei pittori e degli scultori; essa può essere oggetto di rispetto e ammirazione solo relativamente alla perizia e alla tecnica dell'artista, e non in virtù del suo presunto essere intrinsecamente buona: l'*ars pictoria*, per esempio, non è né pia né empia di per sé; condizione, questa, comune a tutte le *artes mundanae* di rango inferiore alle arti liberali². Lo stesso

¹ OC III, 16, p. 410, 16-27.

² OC III, 22, p. 438, 3-29, p. 439, 1-5: «Dicunt enim artem pictoriam piam esse, quasi non cum ceteris mundanis artibus communionem pietatis aut impietatis sortiatur. Quid enim ars pictorum amplius habet pietatis arte fabrorum, sculptorum, conflatorum, caelatorum, latomorum, lignariorum, terrae cultorum vel ceterorum opificum? Omnes enim quas praemisimus artes, quae non nisi discendo possunt attingi, et pie et impie possunt ab his, quibus exercentur, haberi, nec in eas pietas aut impietas cadit, sed in hominibus, qui earum sunt sequaces, qui plerumque aut vitiorum procacissimis tumultibus coartantur aut virtutum salutaribus coetibus exornantur. Si ergo idcirco ars pictorum pia esse perhibetur, quia per eam plerumque piorum hominum actus et pia quaedam gesta pinguntur, ergo et ideo impia perhibebitur, quia plerumque per eam impietates multae, id est trucidationes hominum, atrocitates bellorum, crudelitates sceleratorum, inmanitates ferarum, impetus bestiarum vel cetera his similia depinguntur; et si ideo impia nullatenus esse creditur, quia haec, quae exsequuti sumus, adumbrationibus vel etiam liniamentis quibusque humanis visibus inperituntur, nec ideo pia erit, quia per eam bonorum hominum gesta signantur. Sicut enim ferrum nec ideo impium dicitur, quia ex eo homines interimuntur, nec ideo pium, quia ex eo quaedam instrumenta fiunt, quibus et ensium vibrantium inlisiones quatiantur et homines tueantur et a medicis saluti humanae consulitur, ita et ars pictorum nec ideo impia, quia per eam crudelia, nec ideo pia, quia clementia quaedam pinguntur». L'intero brano è disponibile in traduzione italiana, cf. BIANCHI, *La teoria dell'immagine...*, cit., pp. 56-57. Una valutazione analoga è riscontrabile nel penultimo capitolo dell'*Opus*: nell'arte solo il bello dipende dall'artista, non il bene o la virtù o addirittura la santità, di cui le immagini sono costitutivamente prive, cf. OC IV, 27, p. 555,

vale per le immagini: refrattarie a ogni genere di giudizio che non coinvolga solo l'operato dell'artista, esse non possono essere né buone né cattive, così come non possono veicolare il bene o il male. L'unico beneficio che si può trarre dalle *imagines*, oltre alla capacità di riportare alla memoria le *res gestae* dei santi, è quello, puramente estetico, di provare piacere nel fruire del decoro di una parete o della bellezza di una figura. Quest'ultimo punto non viene mai esplicitamente teorizzato, ma è unanimemente desunto, tra gli studiosi che si sono occupati dei *Libri Carolini*, dalla frase seguente:

Nos nihil in imaginibus spernamus praeter adorationem, quippe qui *in basilicis sanctorum imagines* non ad adorandum, sed *ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus* [corsivo mio]³.

«Noi permettiamo che vengano messe le immagini dei santi nelle basiliche anche per abbellire le pareti»: è proprio il concetto di bellezza funzionale dell'immagine, che qui si esprime, a rappresentare uno dei tratti più originali della riflessione carolingia, laddove la funzione di *memoria rerum gestarum* si presenta come una considerazione chiaramente derivativa⁴. Ciò è ancora più

13-27. Sulla scultura in prospettiva teologica e con riferimento ai *Libri Carolini*, cf. R. HOEPS, *Aus dem Schatten des Goldenen Kalbes: Skulptur in theologischer Perspektive*, Paderborn 1999.

3 OC III, 16, p. 411, 3-7. Di questo brano – e di buona parte di OC III, 16 – è disponibile una traduzione italiana, cf. D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995, p. 109, ed. it. di Id., *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991. Sono tuttora affascinanti e non prive di fondamento le considerazioni di natura estetica che Gianni Carchia elabora su tale passo, cf. G. CARCHIA, *La legittimazione dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli 1982, p. 33-35. Inoltre, cf. E. BENZ, *Teologia dell'icona e dell'iconoclastia*, in *Demitizzazione e immagine*, a c. di E. CASTELLI, Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dell'istituto di studi filosofici (Roma, 11-16 Gennaio 1962), Padova 1962, [173-203], p. 197. Il concetto espresso in OC III, 16 è in realtà ribadito più volte nell'opera, già a partire dalla *Praefatio*, e quasi sempre in riferimento alla 'via media' seguita dai carolingi, cf. OC *Praefatio*, p. 102, 14-15: «qui nos viam regiam tenere instituit, imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes»; OC II, 9, p. 254, 5-8: «Non igitur nos effigies ob memoriam rerum gestarum et venustatem conditas basilicarum quodammodo abdicamus»; OC II, 13, p. 259, 25-31: «Saepe in hoc nostro speciali de imaginibus opere fateri cogimur, quod ille non haberi, sed adorari a nobis inhibeantur, nec illarum in ornamentis basilicarum et memoria rerum gestarum constitutarum fugienda sit visio, sed insolentissima vel potius superstitiosissima exsecranda sit adoratio»; OC II, 31, p. 327, 23-26: «et secundum ecclesiasticam traditionem eas in ecclesia in ornamento et memoria rerum gestarum, si libet, habeamus»; OC IV, 18, p. 531, 31-32, p. 532, 1: «et quorundam sanctorum imagines ob rerum gestarum memoriam et aedificiorum pulchritudines a catholicis habitas fuisse in basilicis».

4 Si pensi alla definizione di *pictura* fornita da Isidoro, cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, XIX, 16, 1, ed. LINDSAY, cit., *passim*: «Pictura autem est imago exprimens speciem rei alicuius, quae dum vista fuerit ad recordationem mentem reducit». È inoltre evidente l'influsso della riflessione agostiniana sulla memoria, cf.

evidente nel periodo seguente, disposto verso la fine del trattato:

Cum ergo imaginum habendarum vel non habendarum usus non praeiudicet catholicae fidei puritati, constat eundem Epiphanium sive alium quemlibet sanctum virum nec imaginum fuisse destructorem nec earum adoratorem discipulosque eius vel quoslibet catholicos viros non ideo basilicas colorum fucis depinxisse, ut picturae adorarentur, sed *ut ex eis parietibus pulchritudo inferretur* et rerum gestarum aspicientibus memoria ingereretur [corsivo mio]⁵.

Si potrebbe rendere il senso dell'ultima frase dicendo che la pittura delle immagini è concessa ai cristiani anche affinché la bellezza venga loro «offerta» dalle pareti delle chiese; eppure una simile traduzione tradisce le numerose sfumature del passivo di *inferre*: considerandolo entro tutte le sue possibili determinazioni, all'espressione «pulchritudo ex parietum imaginibus inferretur» tale verbo fa dichiarare che le immagini arrecano, ispirano e insieme suscitano bellezza. Al di là del loro imperfetto valore ontologico, che riduce a zero non solo qualsiasi possibilità di accesso alla verità ma anche ogni pretesa capacità di rimando simbolico di tipo esoterico o sapienziale, le immagini sono dunque portatrici di *pulchritudo* e *venustas*, suscitano cioè una sensibilità *licita* che per sua natura non può essere oggetto di condanna. Si tratta di una caratteristica che emerge ancora più chiaramente in OC II, 27 dove, come abbiamo visto, si biasima l'aberrazione di equiparare l'eucaristia alle immagini sacre. Per mettere in luce l'incolmabile distanza tra il sacramento eucaristico come realtà effettiva e le immagini come opere d'arte, i filosofi di Carlo giungono a isolare, per queste ultime, una serie di determinazioni che possono essere elencate nel modo seguente:

Imagines pictorum arte depictae

- 1) efficiuntur visibiliter manu artificis;
- 2) pinguntur a pictore humanae artis eruditione;
- 3) humanis manibus per artem structae *ad mirantium intuitus* ponuntur in pariete;
- 4) pro artificis ingenio in pulchritudine et crescunt et quodammodo minuuntur;
- 5) *cibi tantummodo oculorum* [sunt];
- 6) has plerumque corrumpit cariosa vetustas [et] harum interdum colorem guttarum inluvies abluit⁶.

BETTETINI, *I Libri Carolini...*, cit., pp. 102-104. Sull'esplicitazione di questa primaria funzione delle immagini nei *Libri*, cf. OC II, 22, pp. 275-277.

⁵ OC IV, 19, p. 535, 10-15.

⁶ OC II, 27, p. 294, 15-30 5 p. 295, 1-13. Queste sei affermazioni legate al soggetto «imagines» sono ricavate dal lungo brano in cui esso viene messo in parallelo con «sacramentum Dominici corporis et sanguinis»; sono stati qui tralasciati gli asserti relativi alla funzione commemorativa e all'assenza di una funzione votiva delle

La natura delle immagini come *opificia*, dunque dipendenti esclusivamente dalla perizia dell'artista e soggette al deterioramento, è espressa dai primi due punti e dall'ultimo; il quarto punto evidenzia altresì come in esse la stessa bellezza dipenda dall'*ingenium artificis*. I rimanenti asseriti esprimono, invece, delle considerazioni di tipo estetico che possono essere accostate alla *illata pulchritudo* del brano precedente: le immagini sono fatte per l'*intuitus* di coloro che le ammirano (3) e come tali sono cibo per gli occhi (5)⁷. *Imagines* che alimentano la vista e la sensibilità, quindi, solo per mezzo degli *oculi carnales*, visibili a loro volta e perciò distinti dagli invisibili occhi della mente con cui si possono scorgere le realtà spirituali⁸. Il tema degli occhi come organo di senso da nutrire è agostiniano; tuttavia il filosofo si riferisce esplicitamente, e con una connotazione non metaforica, alla luce fisica di cui gli occhi devono cibarsi per non deperire⁹. È allora quantomai

immagini. Oltre qualche sporadico accenno da parte di Martin Büchsel, non molti studiosi hanno intuito la rilevanza di questo brano nel contesto della dottrina carolingia delle immagini; si segnala qui un solo contributo di rilievo, cf. P. CZERWINSKI, *Per visibilia ad invisibilia. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», 25.1 (2005), [1-94], p. 26.

⁷ Occorre precisare che nel contesto originale la dipendenza del quinto punto dal suo raffronto con l'eucaristia è molto forte, e non tenerne conto significherebbe in qualche modo tradire il senso complessivo dell'affermazione; nella frase in questione, infatti, come il sacramento eucaristico è *vita e refectio* dell'anima così le immagini sono solamente cibo per gli occhi, cf. OC II, 27, p. 295, 3-4. L'espressione è comunque ribadita, in forma meno metaforica, poche pagine dopo, cf. OC II, 30, p. 303, 26-27: «[imagines] oculis tantummodo faveant». Inoltre, cf. M. POKORSKA, *Cibus oculorum. Uwagi o teorii dzieła sztuki w Libri Carolini*, in «Folia historiae artium», 27 (1991), pp. 13-33.

⁸ Cf. OC IV, 2, p. 493, 14-16: «Unde datur intellegi, quod non in rebus visibilibus, non in manufactis, sed in corde Deus est quaerendus; nec carnalibus oculis, sed mentis solummodo oculo aspiciendus». I concetti di «occhi del corpo» e «occhi della mente» sono tratti dalla celebre *Quaestio XLVI* di Agostino, cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, XLVI, 2, PL 40, 30, ed. MUTZENBECHER, cit., *passim*: «Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea, id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. [...] Anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima». Su tale *quaestio*, cf. *supra*, cap. 3, nota 44.

⁹ Cf. ID., *Sermones*, XXVIII, 3, ed. C. LAMBOT, *Aurelii Augustini Opera XI, I, Sermones de veteri testamento (1-50)*, Turnhout 1961 (CCSL, 41), pp. 369-370: «[Lux cibus est oculorum] - Nec miremini quod corda nostra sic epulantur, ut et ipsa reficiantur et non minuunt unde reficiantur. Corporalibus oculis nostris Deus talem cibum dedit. Nam lux ista cibus est oculorum; hac lumina nostra pascentur, et si quis diutius in tenebris fuerit, tamquam ieiunando deficiunt. Perdiderunt enim homines oculos sedendo in tenebris, nec aliquid irruit oculis, nec quisquam percussit, nec humor alienus influxit, nec pulvis, nec fumus. Producitur homo post tenebras, et non videt quod videbat. Oculi eius fame mortui sunt; cibum suum, hoc est, lucem non sumendo defecerunt. Videte ergo quod

singolare che nei *Libri Carolini*, dove più volte si nega la possibilità di un legame tra la luce e le immagini, siano proprio queste ultime a costituire il «cibus oculorum»¹⁰. Considerando il rapporto tra le immagini e l'appagamento del senso della vista in base alle fonti utilizzate, ci si trova qui di fronte a una elaborazione effettivamente nuova: la produzione artistica, che non riproduce alcuna realtà ideale/spirituale e che non ha alcun legame con tale realtà, può ugualmente essere valutata a seconda di quanto riesca a soddisfare il gusto e a suscitare l'ammirazione degli osservatori.

Questa sorta di teoria estetica *in nuce*, inespresa compiutamente forse a motivo delle ragioni contingenti dell'*Opus*, ha indotto a credere, nell'ampia *vulgata* che circonda la letteratura specialistica sull'argomento, che i *Libri Carolini* andrebbero riconosciuti come il vero punto di partenza della riflessione critica sull'arte in Occidente. Il discorso portato avanti fin qui vorrebbe invece persuadere a una maggiore cautela, poiché è proprio la determinazione dialettica dello statuto ontologico dell'*imago* ad aver permesso, come conseguenza, l'isolamento di ciò che solo impropriamente si può definire 'funzione estetica' delle immagini. Lo scopo dei filosofi di Carlo era infatti, nel confronto serrato con le ragioni del Niceno Secondo, quello di far emergere razionalmente, e dunque al di là di ogni ragionevole dubbio, sia la natura imperfetta dell'immagine come *res creata* sia, in positivo, la sua non dannosa funzione di decorazione: tale posizione mediana risponde esattamente al motto «ne quid nimis», ripetuto tre volte all'interno del trattato, che da solo illustra sinteticamente la regola aurea del principio di moderazione perseguito da Alcuino¹¹.

proposui, qualis sit cibus oculorum nostrorum. Ista lux videtur ab omnibus, pascit omnium oculos. Et aspectus videntis reficitur, et lux integra perseverat. Si duo videant, tanta permanet; si plures videant, eadem permanet. Dives videat, pauper videat, aequalis est omnibus. Nullus in ea limites figit. [...] Si ergo talis cibus est oculis nostris, quid est ipse Deus mentibus nostris?». A quanto pare, sia Bastgen che Freeman non hanno tenuto conto di questa possibile fonte; eppure il testo era già conosciuto e incluso nella silloge di brani agostiniani sulle lettere di Paolo redatta da Beda, cf. LAPIDGE, *The Anglo-Saxon Library*, cit., p. 203.

10 Il motivo dell'assenza di vera luminescenza nelle immagini, incluso tra i fattori negativi che ne indicano la natura di *res* priva «in substantia» di qualità particolari, ricorre in vari punti dell'*Opus*, cf. OC I, 23, p. 211, 9-13: «Lumen ergo vultus Domini, quod super nos signatum est, non in *materialibus imaginibus* est accipiendum, quae utique, sicut et ceteris dignitatibus, ita *etiam lumine carent* [corsivo mio]»; OC IV, 3, p. 494, 3-5: «Ne quis scandalizetur eo, 'quod ante imagines luminaria concinnantur et timiamata adoleantur', quasi non illi scandalizati sint, qui *rebus luce carentibus* luminaria incendunt et odore carentibus odorifera timiamata offerunt [corsivo mio]».

11 I passi dell'*Opus* in cui si trova il motto sono OC *Praefatio*, p. 100, 19; OC I, 7, p. 144, 12 (nell'estratto della *Quaestio* LI dal *De diversis quaestionibus*); OC IV, 8, p. 509, 21. Esso rappresenta la versione latina della massima greca *μηδὲν ἄγαν*, che secondo la tradizione si trovava incisa nel tempio di Apollo a Delfi; è stato reso con *nequid nimis* da Terenzio nell'*Andria* (I, 1), e ripreso da Agostino nel *De doctrina christiana*, II, 39, 58, ed. MARTIN, cit., p. 72: «In quibus omnibus tenendum est: *Ne quid nimis!* et maxime in his quae ad corporis sensus pertinentia volvuntur temporibus et continentur locis». Anche se presente in altre opere di Agostino, oltre che nella *Regula benedictina*, è indubbiamente a partire dal *De doctrina christiana* che la massima è penetrata nella cultura carolingia. Alcuino ne fa un uso costante: la si ritrova sia nel *De rethorica* che nel *De grammatica*, oltre che in una lettera

1. *De dialectica* e *Libri Carolini*: una redazione congiunta?

La capacità di *inferre pulchritudinem* delle immagini non è «in substantia»; essa dipende evidentemente da qualcosa che i redattori dell'*Opus* non si sono curati di definire perché, come a questo punto risulta sufficientemente chiaro, non era una teoria estetica il loro obiettivo, ma solo la necessità di far apparire privo di senso l'atto di venerare e/o adorare le immagini. E, a quanto pare, l'obiettivo prefissato non fu raggiunto nonostante la lunga indagine *rationalis* condotta per convincere Adriano della reale natura delle immagini, ridotte al rango di più o meno gradevoli decorazioni, prive di ogni legame con la verità e inutili ai fini dell'apprendimento o della devozione. Tuttavia, se considerata dal punto di vista della idoneità a definire lo statuto ontologico dell'immagine, la metodologia adottata nei *Libri Carolini* ha funzionato a dovere: nel suo *Responsum* il papa infatti non ha minimamente provato a entrare nel merito del ragionamento che ha circoscritto la natura delle *imagines*, non avendo egli potuto contraddirne gli esiti in quanto palesemente lontano dal padroneggiare uno strumento analogo a quello utilizzato dai carolingi. Affrontare la solida coerenza argomentativa attraverso la quale essi sono effettivamente giunti alla definizione ontologica dell'immagine avrebbe infatti richiesto non solo delle ragguardevoli competenze nell'*ars dialectica*, ma soprattutto una disposizione ideologica adatta a considerare tale arte come *licita* nel discorso teologico ortodosso¹².

Anche se risoltasi in un parziale insuccesso politico, la pubblicazione dell'*Opus* ha quantomeno dimostrato l'efficacia del metodo dialettico nel campo delle definizioni dei concetti e della natura delle *res*; tale metodo, introdotto a corte da Alcuino, ha inaugurato proprio a partire da questo testo la lunga stagione filosofica della rinascenza carolingia. La dialettica fungerà infatti, ancora sotto Carlo il Calvo, da criterio epistemologico per dirimere le controversie teologiche¹³.

dell'800, cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Disputatio de vera philosophia*, in ID., *De grammatica*, PL 101, [849-902], 850D; ID., *De rhetorica*, ed. HALM, cit., p. 547, 38; ID., *Epistolae*, 209, ed. DÜMMLER, cit., p. 349, 22. Per il maestro di York il motto terenziano qualifica pienamente la *via regia*, concetto che pure ricorre due volte nei *Libri* (*Praefatio*, p. 102, 14 e II, 31, 17-18); essa rappresenta la via mediana, vale a dire situata nel mezzo di due opposti estremi, da percorrere idealmente per raggiungere verità e virtù, cf. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne...*, cit. pp. 67-72.

12 In effetti è difficile capire la posizione di Adriano in merito all'uso della dialettica: egli anatemizza il concilio di Hieria perché «insyllogistice factus est» e allo stesso tempo critica i *Libri Carolini* – e in particolare OC I, 8 – perché argomentati *sylogistice*, cf. *supra*, cap. 3, nota 29. Dal tono generale del *Responsum* è comunque evidente come non ci sia stato alcun tentativo di ricorrere al ragionamento dialettico per confutare l'*Opus*.

13 Oltre alla facoltà di permettere, come strumento *rationalis*, la corretta distinzione tra il vero e falso in ambito teologico, alla dialettica verrà associata quella di stabilire gli stessi principi dell'apprendimento e dell'insegnamento, cf. HRABANUS MAURUS, *De clericorum institutione*, III, 20, PL 107, [293-420], 397C: «Haec ergo disciplina disciplinarum est; haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid videat».

Questa funzione della terza arte del *trivium* viene espressamente teorizzata da Alcuino nel *De dialectica*; nel primo capitolo del suo trattato il maestro di York perviene all'associazione della logica alla teologia attraverso la distinzione, mutuata da Isidoro, dei tre generi della filosofia: *physica*, *ethica* e *logica* (di cui, con la *rhetorica*, la *dialectica* fa parte) corrispondono infatti ad altrettanti generi di *divina eloquia* riscontrabili nelle Scritture. Di questi, il *Canticum canticorum* è messo in relazione alla retorica, mentre alla dialettica spetta proprio l'*Evangelium*, ovvero il fondamento spirituale di tutta la dottrina dei cristiani; dalla prospettiva del discorso sulle cose divine, dunque, la logica equivale alla teologia¹⁴. Ma laddove Isidoro non attribuisce alcuna definizione alla teologia nel suo rapporto con la logica, Alcuino si spinge a renderla identica a ciò che il vescovo di Siviglia indica, in base a una suddivisione alternativa alla precedente tripartizione della filosofia, come la parte *inspectiva* di quest'ultima:

Theologica est quae Latinae *inspectiva* dicitur, qua supergressi visibilia de divinis et coelestibus aliquid mente solum contemplamur¹⁵.

Lo strettissimo rapporto tra dialettica e teologia qui individuato permette di affrontare *secundum rationem* anche le istanze più spinose, come quella relativa al problema delle immagini, emerse in seno all'ortodossia cristiana. Delineato da Alcuino grazie a un consapevole rimaneggiamento delle proprie fonti, tale rapporto è il quadro di riferimento entro il quale l'aver intrapreso una speculazione di tipo razionale da opporre all'infondato discorso teologico degli Orientali è stato, dunque, non solo possibile, ma rigorosamente necessario. Ciò dovrebbe indurre a valutare il *De dialectica* più come testo propedeutico all'*Opus Caroli* che come sintesi e formalizzazione *ex post* di un metodo già messo operativamente alla prova nel confronto con il Niceno Secondo; tale ipotesi non può essere esclusa a priori solo perché è convinzione comune, tra gli studiosi che se ne sono occupati, che la redazione del *De dialectica* debba essere posteriore al 795¹⁶. Esiste infatti anche una tesi, piuttosto recente, che antedata di alcuni anni la stesura dell'opera alcuiniana: basato su di un solido lavoro filologico condotto esaminando e confrontando sia il modo

14 Cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, I, PL 101, 952B-C: «C. In quot partes dividitur philosophia? - A. In tres: physicam, ethicam, logicam [...] - C. Logica in quot species dividitur? - A. In duas, in dialecticam et rhetoricam. *In his quippe generibus tribus philosophiae etiam eloquia divina consistunt.* - C. Quomodo? - A. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbis et in omnibus sparsim libris; *aut de logica, pro qua nostri theologiam sibi vindicant, ut in Canticis canticorum et sancto Evangelio* [corsivo mio]». Il testo è una parafrasi fedele di Isidoro (*Etymologiae*, II, 14, 3-8).

15 *Ibid.*, 952D; la definizione di *inspectiva* è conforme a quella di Isidoro (*Etymologiae*, II, 24, 11), tratta a sua volta da Cassiodoro (*Institutiones*, II, 3, 6).

16 Per una rassegna delle varie datazioni individuate, cf. BOHN, *Alcuin's heirs...*, cit., pp. 49-55.

in cui vengono utilizzate le fonti che il testo e l'*Opus* hanno in comune, sia la diretta occorrenza di parti del primo nel secondo¹⁷, il brillante studio di Eva Rädler-Bohn in cui si precisa tale tesi difficilmente può essere smentito¹⁸. Dando per certa, tra il 790 e il 793, l'assenza di Alcuino dal continente¹⁹, la studiosa pone nel 790 il *terminus ad quem* della redazione del *De dialectica* proprio perché necessariamente antecedente a quella dell'*Opus*.

Tuttavia, se confrontati alla luce di un documento come il ms. Pagès 1, i due testi non sembrano essere legati da un semplice rapporto di dipendenza in cui l'uno costituisce la fonte dell'altro; il testimone di Leidrado, che per oltre l'ottanta per cento del suo intero contenuto parrebbe fornire la comune matrice testuale dell'opera alcuiniana e delle dissertazioni dialettiche dei *Libri*, suggerisce una diversa valutazione: ciò che intercorre tra il *De dialectica* e l'*Opus* è una vera e propria interdipendenza²⁰. Di quest'ultimo infatti, la *Praefatio* e i primi otto capitoli del primo libro (OC I, 1-8) sono le parti in cui si concentrano tutte le occorrenze dei testi inclusi nella prima sezione del *corpus* dialettico del *codex* (ff. 2^r-30^r), che a loro volta corrispondono, nell'ordine e nel contenuto, ai capitoli II-XIV del *De dialectica*. La seconda sezione del *corpus* (ff. 31^r-106^r) contiene invece la versione integrale di due testi che sono stati entrambi utilizzati in un singolo capitolo dell'*Opus* (OC IV, 23), ma dei quali solo uno potrebbe aver fatto da fonte per il capitolo XVI del *De dialectica*. Nel ms. Pagès 1 le due sezioni sono poi fisicamente separate da una pagina lasciata intenzionalmente bianca (f. 30^v), in modo da rimarcare maggiormente la distanza tra i due blocchi di testi²¹. Tale separazione potrebbe rispecchiare due successive collazioni di fonti dialettiche corrispondenti a due distinte fasi redazionali dell'*Opus*. Provando a incrociare questa serie di dati

17 Questo secondo punto era già stato chiaramente indicato da Wallach, cf. WALLACH, *Diplomatic Studies...*, p. 64. Anche Freeman ha dovuto ammettere la presenza del *De dialectica* nell'*Opus*, fornendo a tal proposito delle spiegazioni abbastanza opinabili come l'esistenza di «separate elements of Alcuin's future treatise, already in existence before his departure for England in 790», cf. FREEMAN, *Opus Caroli... An Introduction*, cit., p. 90.

18 Cf. BOHN, *Alcuin's heirs...*, cit., pp. 56-107. Il lavoro, che verrà pubblicato a breve in versione rivista e aggiornata, presenta una documentazione esaustiva costituita da dieci evidenze distinte che, analizzate in sequenza, lasciano ben pochi dubbi sulla validità della tesi; sembra essere dello stesso parere anche Marenbon, cf. MARENBNON, *The Latin tradition of logic...*, cit., p. 25, e cf. Id., *Carolingian Renaissance*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. LAGERLUND, New York 2011, [191-197], p. 193. Occorre precisare che lo scopo complessivo dello studio non è affatto quello di rilevare l'influenza del *De dialectica* sull'*Opus* o l'eventuale partecipazione di Alcuino alla redazione di quest'ultimo; tuttavia proprio la distanza da tali finalità rende ancora più interessanti, in questa sede, gli esiti ai quali è giunta la ricercatrice.

19 Sulla ricostruzione del secondo ritorno di Alcuino in Northumbria, cf. BULLOUGH, *Alcuin...*, cit., pp. 395-400, e Id., *Alcuin before Frankfurt*, cit., *passim*. Il fatto che Alcuino non fosse al seguito di Carlo tra l'estate del 790 e l'estate del 793 costituisce l'unico vero supporto alla congettura del suo non diretto coinvolgimento nella redazione dell'*Opus*.

20 Cf. *supra*, cap. 3, *Schema 2.1* e nota 119.

21 Cf. RADICIOTTI, *Romania e Germania...*, cit., pp. 131-132.

con l'ipotetica distanza temporale che separa la redazione del primo libro dell'*Opus* dal quarto, si ottiene il seguente schema:

ms. Pagès 1, <i>corpus</i> dialettico Prima sezione – ff. 2 ^r -30 ^r (Fase redazionale A)	<i>De dialectica</i> II-XIV	OC <i>Praefatio</i> OC I, 1-8
	<i>De dialectica</i> XV-XVI (<i>Topica</i> e <i>Perihermeneias</i>)	
ms. Pagès 1, <i>corpus</i> dialettico Seconda sezione – ff. 31 ^r -106 ^r (Fase redazionale B)		OC IV, 23 (<i>Perihermeneias</i>)

Come accennato nel Capitolo 2, è abbastanza plausibile che la redazione dell'*Opus* abbia avuto inizio già nel 789²²; Alcuino avrebbe dunque potuto parteciparvi attivamente fino alla sua partenza nell'estate del 790. In questo periodo di almeno un anno, corrispondente grossomodo alla fase redazionale A, il maestro di York sarebbe riuscito a dirigere senza problemi l'intera *indagatio rationalis* volta a scoprire la dimensione ontologica dell'immagine come *res*, che in effetti si compie con il capitolo I, 8²³: una simile ipotesi sembra rafforzata dalla presenza del *Dicta Albini de imagine Dei* sia in OC I, 7 che nel *codex* di Leidrado. Contemporaneamente però, e basandosi sulle stesse fonti collazionate per l'*Opus*, Alcuino avrebbe potuto redigere un prontuario che unisse in un'unica soluzione le fonti dialettiche disponibili a corte: il *De dialectica*. Il manuale di Alcuino dispone infatti, lungo tredici capitoli dei sedici complessivi e nello stesso ordine presente nella prima sezione del *corpus* dialettico del ms. Pagès 1, le stesse fonti utilizzate in OC *Praefatio* e OC I, 1-8. Il testo è stato poi integrato con le parti della dialettica incluse nelle *Etymologie* di Isidoro e non presenti nell'*Isagoge* e nel *Categoriae decem* (*De dialectica* I e XV-XVI). A conferma di un'eventuale redazione del *De dialectica* parallela a quella dell'*Opus* – almeno fino a OC I, 8 – vi è la presenza in quest'ultimo di estratti presi dal *Categoriae decem* sia nella loro forma originale (OC I, 8) che nella versione del manuale di Alcuino (OC I, 1)²⁴.

Questa ricostruzione non è tanto implausibile se accostata a una fase temporale successiva: alla partenza di Alcuino il *De dialectica* era stato ultimato, ma non i *Libri Carolini*; per tale motivo, quando si resero integralmente disponibili i testi inclusi nei *folia* 31-106 del *codex* di Leidrado, questi poterono ancora essere introdotti nell'*indagatio rationalis* condotta per definire la differenza tra *adorare* e *osculari*. Nel capitolo IV, 23 si fa infatti largo uso del *Peri Hermeneias* di Apuleio,

22 Cf *supra*, cap. 2, nota 77.

23 È importante sottolineare che proprio nell'opera di Alcuino si afferma l'insostituibile capacità della dialettica «ad inveniendas res acutior», cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *De dialectica*, I, PL 101, 953A.

24 Cf. *supra*, cap. 3, *Schema 2.1*, <2> e <5>.

opera del tutto assente nel manuale alcuiniano, e probabilmente fu proprio il maestro di York ad aver recuperato, quando ormai la redazione dell'*Opus* volgeva al termine, un così raffinato strumento dell'*ars dialectica* indisponibile a corte prima del 790²⁵. Ciò spiegherebbe in parte anche la singolare assenza, a partire da OC I, 9 e fino a OC IV, 22, delle rigorose costruzioni logiche – con l'eccezione dei sillogismi categorici – così frequentemente riscontrabili all'inizio del trattato²⁶. La redazione parallela dei *Libri Carolini* e del *De dialectica* non è quindi un'ipotesi del tutto infondata: essa garantisce una certa coerenza a fenomeni altrimenti inspiegabili, come la parziale dipendenza dell'*Opus* dal testo alcuiniano e la concomitante assenza, nel *De dialectica*, del *Perì Hermeneias* di Apuleio. Di conseguenza, il *codex* di Leidrado potrebbe essere il testimone fisico di un'unica fucina redazionale in cui, parallelamente alla prima applicazione pratica del metodo dialettico (*Libri Carolini*), se ne costituiva la sua legittimazione teorica (chiaramente espressa nel primo capitolo del *De dialectica*).

L'importanza di Alcuino nell'intera vicenda dei *Libri Carolini* è vincolata al rapporto tra questi e il *De dialectica*: l'autore del primo testo sulla dialettica redatto nel medioevo latino, a distanza di più di un secolo dalle compilazioni isidoriane contenute nel secondo libro delle *Etymologiae*, è molto probabilmente anche il filosofo che, per primo dopo Boezio, ha messo tale disciplina alla prova nell'affrontare un problema teologico contingente. Il problema era la definizione di «imago» e l'*ars dialectica* lo ha risolto nei primi otto capitoli dell'*Opus*, dimostrando la forza dell'*indagatio rationalis* quando correttamente affiancata a quella *spiritalis*. Agli occhi di Carlo il trascurabile fallimento politico dei *Libri* si è probabilmente dissolto davanti allo sbalorditivo successo del metodo filosofico alcuiniano nel determinare la natura delle *res*: com'è

25 Non è escluso che Alcuino abbia inviato, in forma di lettera, il canovaccio di OC IV, 23 direttamente dall'Inghilterra, oppure gli stessi due testi che in seguito sono confluiti nel *codex* di Leidrado. A riguardo della possibilità che il *magister* continuasse a essere coinvolto nell'*affaire* dell'*Opus contra synodum* anche durante il soggiorno insulare è interessante proprio il testo degli annali di York: «...contra quod scripsit Albinus epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmatam illamque cum eodem libro et persona episcoporum ac principium nostrorum regi Francorum attulit», cf. *supra*, cap. 1, nota 23. Si noti che l'identità tra l'atto di venerare e quello di baciare le immagini, oggetto di OC IV, 23, era stata affermata nel Niceno Secondo proprio per legittimare, attraverso una finezza esegetico-etimologica, una prassi che sarebbe altrimenti rientrata a pieno diritto nel campo dell'idolatria, cf. *Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima, Actio VII, Tarasius ad imperatores*, ed. MANSI, 13, cit., 403, tr. it. in *Atti del Concilio...*, cit., p. 409. La portata eterodossa di una simile affermazione era stata chiaramente individuata dal redattore di OC IV, 23, che per svelarne l'infondatezza in modo insindacabile ricorre al quadrato logico di Apuleio, uno dei più complessi strumenti forniti «ex industria dialecticae artis», cf. OC IV, 23, p. 550, 3-6, e cf. WALLACH, *Diplomatic Studies...*, pp. 72-77. Forme non argomentate di quadripartizione logica sono però presenti anche nel nono capitolo del terzo libro, cf. OC III, 9, p. 371, 13-20 e p. 373, 2-5.

26 Fanno inoltre eccezione alcuni passaggi dei capitoli centrali (OC II, 30-31) e di OC III, 27, dove però non si va oltre la blanda applicazione delle *regulae* presenti nelle *Etymologiae* e nel *De dialectica*.

noto, Eginardo riferisce che il re spese molto tempo e fatica per apprendere anch'egli la dialettica, insieme alla retorica e all'astronomia, da Alcuino²⁷. E forse anche nell'ammirazione per il metodo e i suoi esiti speculativi, immediatamente riscontrabili nell'*Opus*, va ricercato il reale motivo per cui, al termine del concilio di Francoforte, Carlo dispose affinché Alcuino – e lui solo tra i diaconi – fosse ritenuto degno di considerarsi parte integrante di quel consesso:

Commonuit etiam, ut Aliquinum ipsa sancta synodus in suo consortio sive in orationibus recipere dignaretur, eo quod esset vir in ecclesiasticis doctrinis eruditus. Omnis namque synodus secundum ammonitionem domni regis consensit et eum in eorum consortio sive in orationibus receperunt²⁸.

Se il re ha davvero affidato ad Alcuino il compito di impostare e giustificare il metodo con il quale procedere per rendere inattaccabile il cuore filosofico-speculativo dell'*Opus contra synodum*, ovvero la definizione ontologica dell'*imago*, non vuol dire necessariamente che proprio il *magister* ne sia stato l'unico autore²⁹. È anzi abbastanza implausibile, al di là dell'effettiva possibilità di una direzione alcuiniana nonostante il periodo di assenza dal continente, che un'opera di tali dimensioni e così ricca di argomenti e citazioni sia stata frutto del lavoro di un singolo uomo. Teodulfo, Leidrado e Angilberto hanno certamente preso parte all'impresa, così come tanti altri teologi provenienti non solo dalla cerchia di Alcuino; tuttavia la varietà delle voci si fonde armonicamente, nell'*Opus*, in un'unità di tono e di metodo piuttosto compatta, che da sola testimonia la programmatica ricerca di concordia definita dal concetto di *unanimitas* tanto frequente nel vocabolario di Carlo e nell'epistolario di Alcuino³⁰.

27 Cf. EINHARDUS, *Vita Karoli Magni*, 25, ed. HOLDER-EGGER, cit., p. 30. 11-16: «In ceteris disciplinis Albinum cognomento Alcuinum, item diaconem, de Britannia Saxonici generis hominem, virum undecumque doctissimum, praeceptorem habuit, apud quem et rethoricae et dialecticae, praecipue tamen astronomiae ediscendae plurimum et temporis et laboris impertivit».

28 *Capitulare Francofurtense*, 56, ed. WERMINGHOFF, cit., p. 171, 22-25; inoltre cf. BULLOUGH, *Alcuin...*, cit., pp. 430-431.

29 Va comunque segnalato che nell'edizione Freeman dell'*Opus* si è deliberatamente evitato di includere i numerosi riferimenti alla opere di Alcuino individuati da Bastgen nella precedente versione dei *Monumenta*, cf. *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de imaginibus*, ed. BASTGEN, cit., *Addenda*, pp. 229-230.

30 Cf. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas...*, cit., pp. 17-18.

2. Leidrado e la dottrina delle immagini dopo i *Libri Carolini*

«Res insensata, ambigua aut inutilis»: sono questi i tre aggettivi che più frequentemente qualificano l'*imago* nel corso dei quattro libri dell'*Opus*³¹. Essi caratterizzano anzi, come si è visto nel capitolo precedente, l'intera dottrina delle immagini delineata nel confronto con gli Orientali. Risolti i problemi diplomatici con Roma ed esaurito, quindi, lo scopo principale dell'*Opus*, cosa rimase di tale dottrina dopo il 794? Posto che solo la dialettica, e non una teoria estetica, è stata, come metodologia d'indagine, il principale apporto dei *Libri Carolini* alla successiva speculazione carolingia, si può tranquillamente affermare che la concezione dell'immagine da essa individuata non ha avuto la stessa fortuna. Tuttavia è possibile tracciare un percorso che mostri il modo in cui, negli anni che vanno da Francoforte all'incoronazione imperiale fino a oltre la morte di Carlo, tale concezione non si sia del tutto dissolta, ma abbia continuato a trasmettersi come corrente carsica tra i più stretti collaboratori di Alcuino³². Di questi, infatti, proprio Leidrado sembra rappresentare l'anello di congiunzione tra l'*Opus* e l'*Apologeticum adversus Theutmirum* di Claudio di Torino, opera in cui, come vedremo a breve, ricorrono precisi riferimenti alla stessa concezione dell'immagine definita nel trattato di Carlo.

In una delle prime lettere spedite da Alcuino all'inizio del suo soggiorno in Northumbria, quindi verso la fine del 790, il maestro di York si cura di chiedere ad Arnone, il vescovo di Salisburgo cui è indirizzata l'epistola, di far pervenire i suoi saluti all'amico e *consocius* Leidrado:

Saluta, obsecro, Laedredum, consocium et amicum meum. Sequenti anno certum eum faciam; si ille certus erit, quid velit vel quid possit³³.

Leidrado, che pochi anni dopo questa lettera sarà il depositario della silloge delle fonti dialettiche dei *Libri Carolini* e del *De dialectica*, è stato quindi, come socio e collega, in stretto

31 Il testo riportato tra virgolette non ricorre mai in questa forma nei *Libri*, tuttavia si inferisce facilmente da due brani disposti a breve distanza l'uno dall'altro, cf. OC III, 11, p. 377, 13: «res insensatas», e OC III, 12, p. 380, 8-9: «res vero ambiguas aut certe inutilis». La continua reiterazione di questi tre aggettivi associati all'immagine è immediatamente rilevabile nella selezione terminologica raccolta da Kristina Mitalaité nel suo studio, cf. MITALAITÉ, *Philosophie et théologie de l'image...*, cit., *Annexe II. Vocabulaire de l'image artificielle et de l'œuvre d'art dans les Libri Carolini*, pp. 469-479.

32 Si pensi per esempio alla complessa deriva del principale discepolo di Alcuino, Rabano Mauro, che teorizza e rende le immagini meno insensate e imperfette, intessendole di *verba* e *versus intexti* come nel celebre *Liber sanctae crucis*.

33 ALCUINUS EBORACENSIS, *Epistola ad Arnonem episcocum Salisburgensem*, in Id., *Epistolae*, 10, ed. DÜMMLER, cit., p. 36, 19-20.

contatto con Alcuino³⁴. Ciò avveniva prima dell'estate del 790, esattamente durante la fase iniziale della stesura dell'*Opus*. Se la ricostruzione della redazione di quest'ultimo fornita al paragrafo precedente è corretta, allora Leidrado ha lavorato con Alcuino proprio mentre se ne compilavano i primi capitoli, quelli dove l'influenza dell'*Isagoge*, del *De dialectica* e del *Categoriae decem* è più evidente. La sua firma apposta in calce al ms. Pagès 1 (f. 1^v) e il termine *consocius* utilizzato dal maestro di York lasciano infatti pochi dubbi sulla partecipazione del futuro vescovo di Lione al lavoro redazionale dell'*Opus*³⁵.

Pochi anni dopo il concilio di Francoforte, Leidrado fu mandato da Carlo nella Gallia Narbonense al seguito di Teodolfo, nominato da poco vescovo di Orléans, per una missione in chiave antiadozionista. Questa notizia viene fornita proprio dall'intellettuale visigoto in uno dei suoi poemi più celebri, il *Versus contra iudices*:

Haeserat hac nobis Laidradus sorte sodalis,
cederet ut magnus hoc relevante labor³⁶.

Al ritorno dalla missione, Leidrado sale alla cattedra di Lione (798): per lodarne l'elezione Alcuino, divenuto nel frattempo abate di San Martino a Tours, indirizza una lunga lettera-trattato ai monaci della *Septimania* volta a ribadire i dogmi ortodossi contro gli «Hispanorum errores»³⁷. Alla lettera il *magister* ne fa seguire un'altra direttamente al neoletto vescovo, nella quale si riafferma il loro rapporto di fratellanza e amicizia³⁸.

Leidrado occupò la cattedra lionese fino all'814, a qualche anno dalla morte³⁹; in questo periodo continuò a rimanere in contatto diretto con l'imperatore, cui inviò tre missive, una delle quali di particolare importanza in quanto contenente una vera e propria relazione sull'organizzazione scolastica della chiesa di Lione, chiaramente ispirata ai principi della riforma

34 Per una bibliografia su Leidrado, cf. RADICIOTTI, *Romania e Germania...*, cit., pp. 128, nota 8.

35 Cf. *supra*, cap. 3, nota 47.

36 THEODULFUS AURELIANENSIS, *Versus contra iudices*, in Id., *Carmina*, 28, ed. DÜMMLER, cit., [493-517], p. 496, 117-118.

37 Cf. ALCUINUS EBORACENSIS, *Ad monachos Gothiae sive Septimaniae*, in Id., *Epistolae*, 137, ed. DÜMMLER, cit., pp. 210-216.

38 Cf. ID., *Ad Leidradum episcopum Lugdunensem*, in Id., *Epistolae*, 141, ed. DÜMMLER, cit., pp. 222-223. Sopo questa missiva, Alcuino ne indirizzerà altre due intorno all'800.

39 La morte di Leidrado è collocata dagli storici tra l'816 e l'821, anche se – dando per certo l'anno di redazione della missiva di Teutmiro a Claudio – quest'ultima datazione è più plausibile. La sua rinuncia alla cattedra di Lione è molto probabilmente dovuta al mutamento politico avvenuto, alla morte di Carlo, con l'incoronazione di Ludovico il Pio: nello stesso periodo infatti anche Teodolfo cadde in disgrazia, dovendo abbandonare nell'818 la cattedra di Orléans in favore di Giona.

alcuiniana⁴⁰. L'intimo legame di Leidrado con Carlo è attestato anche dalla sua presenza, insieme a Teodulfo, come testimone della costituzione testamentaria dell'imperatore⁴¹. Al vescovo di Lione vengono accreditati, oltre al ms. Pagès 1, diversi manoscritti a carattere filosofico; per tale motivo alcuni studiosi hanno creduto che egli fosse stato il bibliotecario di Carlo⁴². Una simile ipotesi è difficile da confermare, tuttavia la sua cura nella raccolta e nella conservazione dei libri è ravvisabile nell'aver fatto ricopiare per la biblioteca di Lione la silloge dei testi assemblati nel corso e al termine della redazione dell'*Opus*, quindi almeno quattro anni prima della sua elezione.

Da questo breve *excursus* biografico emerge un *curriculum* di tutto rispetto che pone Leidrado tra gli intellettuali più in vista della corte palatina tra il 790 e la morte di Carlo; ciò induce a credere che il *consocius* di Alcuino e il *sodalis* di Teodulfo abbia avuto una parte attiva e di primo piano nella redazione dei *Libri Carolini*, e in particolare – data la struttura del ms. Pagès 1 – proprio nella sezione relativa alla definizione ontologica dell'immagine (OC I, 1-8)⁴³. Negli anni del suo episcopato egli ha probabilmente tenuto conto di quella esperienza, trasmettendola ai suoi discepoli: di questi furono suoi prediletti Agobardo, suo successore a Lione, e Claudio, futuro vescovo di Torino⁴⁴. In una lettera dell'821 indirizzata a quest'ultimo dall'abate Teutmiro si può infatti leggere quanto segue:

40 Cf. LEIDRADUS LUGDUNENSIS, *Epistola ad Carolum imperatorem de rebus suis Lugduni gestis*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, pp. 542-544.

41 Cf. EINHARDUS, *Vita Karoli Magni*, 33, ed. HOLDER-EGGER, cit., p. 42, 5-6.

42 Per esempio cf. G. SERGI, *Claudio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, Roma 1982, *passim*. Sono appartenuti a Leidrado tre manoscritti con opere agostiniane e il *Liber Apologeticus* di Gregorio di Nazianzo nella traduzione di Rufino (mss. Lyons, Bibliothèque Municipale, 608, 610 e 599 della Bibliothèque Municipale di Lione). È evidente la predilezione del vescovo di Lione per i testi rari; suo è, probabilmente, anche uno dei primi testimoni del Commentario al *Timeo* di Calcidio (ms. Lyons, Bibliothèque Municipale, 324), cf. R. MCKITTERICK, *Knowledge of Plato's Timaeus in the ninth century*, in *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H. J. WESTRA, Leiden 1992, [85-95], p. 89.

43 Tale partecipazione può essere indirettamente rilevata da alcune convergenze ideologiche tra l'*Opus* e i suoi stessi scritti, cf. *supra*, cap. 3, nota 35 e 69.

44 Entrambi appartenenti al gruppo di Leidrado, Claudio e Agobardo si sono certamente conosciuti e frequentati a Lione tra l'800 e l'814, quando quest'ultimo già ricopriva la carica di corepiscopo, cf. A. BOUREAU, *I teologi carolingi di fronte alle immagini religiose. La congiuntura dell'825*, in *Teologia politica*, 4, cit., [110-125], p. 120, tr. it. da Id., *Les théologiens carolingiens devant les images religieuses: la conjoncture de 825*, in *Nicée II, 787-1987...*, cit., pp. 247-262. Dello stesso gruppo faceva parte anche il diacono Floro, discepolo di Agobardo e futuro direttore della scuola della cattedrale di Lione. Tra i maggiori intellettuali della terza generazione carolingia, Floro è stato il principale glossatore del ms. Pagès 1: è suo il sistema di «segni ornamentali presenti nel codice per separare taluni testi della miscellanea», cf. RADICIOTTI, *Romania e Germania...*, cit., pp. 133. La presenza di queste e altre glosse induce a credere che il *codex* di Leidrado fosse ancora molto letto e studiato nel contesto in cui operarono Claudio e Agobardo, e ciò avveniva probabilmente sotto la guida dello stesso vescovo di Lione.

Nam et venerabilis pater Leidrath, quondam episcopus Lucdunensis, cum hoc audisset, gavisus est et ipse rogavitque cum michi multum ad scribendum et miratus fuit, cur epistolam illi non misistis ex tanto tempore, et promisit, quod ipse suam epistolam vobis missurus sit. Valde enim desiderat visionem vestram, si fieri potuisset, et si non visione corporea, vel epistola⁴⁵.

La richiesta accorata dell'anziano maestro di vedere il proprio discepolo – o, quantomeno, di poterne ricevere una lettera – è l'evidenza più tangibile del legame tra Leidrado e Claudio; certo l'ex vescovo di Lione non avrebbe mai potuto immaginare che proprio il suo interlocutore, nonché amico fraterno del vescovo di Torino, avrebbe tradito quest'ultimo denunciandolo ai teologi di corte solo due anni dopo l'invio della succitata missiva⁴⁶. E sarebbe rimasto ancor più stupito, presumibilmente, se avesse saputo dello scandalo suscitato da Claudio nell'825: giunto a coinvolgere persino Ludovico il Pio, esso ebbe avvio dall'aver portato alle estreme conseguenze la concezione dell'immagine definita, più di trenta anni prima, nel trattato voluto proprio dal padre dell'imperatore. In uno dei punti centrali dell'*Apologeticum adversus Theutmirum*, l'opera che fece piovere su Claudio le accuse di Dungal e di Giona, è infatti scritto:

Quid te in lapsum mortis cum *insensata imagine* quam colis sternit?⁴⁷

Al di là di tutti i possibili punti di tangenza dell'opera di Claudio con i *Libri Carolini*, che pure sono molti e ampiamente studiati⁴⁸, è proprio il concetto di *res insensata* a smascherare una conoscenza diretta del contenuto speculativo del testo. Nello stesso brano ci si riferisce alle

45 THEUTMIRUS PSALMODIENSIS, *Epistola ad Claudium Taurinensem de commentario in librum Exodi*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, [605-607], p. 605, 18-22.

46 Sulla denuncia di Teutmiro dell'823, cf. E. BRUNET, «Inimicus et persecutor crucis Christi»: *Claudio vescovo di Torino (780-828)*, in *Teologia politica*, 4..., cit., [126-140], p. 127. Per una bibliografia aggiornata su Claudio, cf. *ibid.*, p. 126, nota 1. La principale monografia sul vescovo di Torino, che include anche uno studio sul legame tra l'iconoclastia claudiana e i *Libri Carolini*, è stata scritta da Pascal Boulhol, cf. P. BOULHOL, *Claude de Turin: Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris 2002.

47 CLAUDIUS TAURINENSIS, *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, [610-613], p. 611, 24, ed. P. ZANNA in ID., *Dungal. Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze 2002, [274-291], *passim*. Dell'intera opera ci sono giunti solo pochi *excerpta*.

48 Cf. Y. VELIKOV, *Claudius of Turin and the Veneration of Images after the Libri Carolini*, in *From the Fifth Century: Greek Writers, Latin Writers, Nachleben*, ed. J. BAUN, A. CAMERON, M. EDWARDS, e M. VINZENT, Atti del Fifteenth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 2007), in «*Studia Patristica*», 48 (2010), pp. 349-355.

immagini come «*falsae*» e «*figmenta terrena*», una terminologia che corrisponde esattamente a quella utilizzata in OC I, 2 e che include l'eccezione ontologica individuata in OC I, 8. Si tratta proprio dei passaggi dell'*Opus* alla stesura dei quali anche Leidrado aveva partecipato, e le cui fonti potevano essere ancora studiate nella biblioteca della cattedrale di Lione.

Le concezioni di Claudio sono praticamente le stesse espresse, con toni più moderati, nel *De picturis et imaginibus* di Agobardo:

Certe si adorandi fuissent homines, vivi magis quam picti, id est ubi similitudinem habent Dei, non ubi peccorum, vel, quod verius est, lapidum sive lignorum, vita, *sensu et ratione carentium*⁴⁹.

Gli «*homines picti*» sono, come tutte le immagini, «*sine sensu et ratione*», e come tali adorarli avrebbe ancora meno valore che se fossero vivi: anche qui il riferimento alle concezioni di OC I, 2 è indiscutibile⁵⁰. I due pupilli di Leidrado si riferiscono alle *imagines* come se avessero appreso le stesse definizioni, cosa piuttosto ovvia avendo studiato con lo stesso maestro; ai loro

49 AGOBARDUS LUGDUNENSIS, *De picturis et imaginibus*, 28, ed. L. VAN ACKER in *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*, Turnhout 1981 (CCCM, 52), [151-181], p. 177, 12-14. Sul rapporto tra il *De picturis* di Agobardo e l'*Apologeticum* di Claudio è stato di recente pubblicato un notevole contributo che antedata la redazione del primo rispetto al secondo, cf. J. M. O'BRIEN, *Locating Authorities in Carolingian Debates on Image Veneration: the case of Agobard of Lyon's De picturis et imaginibus*, in «The Journal of Theological Studies», 62.1 (2011), pp. 176-206.

50 Occorre precisare che il brano di Agobardo trae chiaramente ispirazione dal *Sermo* 43 di Agostino, cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, XLIII, 3, ed. LAMBOT, cit., pp. 508-509: «[Homo ad Dei imaginem creatus est] - A Deo debemus esse quod sumus. Quia non nihil sumus, a quo nisi a Deo habemus? Sed sunt et ligna, sunt et lapides, a quo nisi a Deo? Nos ergo quid plus? Non vivunt ligna et lapides; nos autem vivimus. Sed adhuc nobis idipsum vivere cum arboribus fructectisque commune est. Dicuntur enim et vites vivere. [...] Vivit, cum viret; arescit, cum moritur. Sed vita ista non habet sensum. Quid nos amplius? Sentimus. Quinquepertitus corporis notus est sensus. Videmus, audimus, olfacimus, gustamus, tactu etiam per totum corpus nostrum mollia diiudicamus et dura, aspera et lenia, calida et frigida. Est ergo in nobis sensus quinquepertitus. Sed hunc habent et bestiae. Habemus ergo aliquid amplius nos. [...] Mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiae, non habent volucres, non habent pisces. In eo facti sumus ad imaginem Dei (*Gen* 1, 27). Denique ubi Scriptura narrat quod facti sumus, ibi subiungit ut nos pecoribus non solum anteponat, sed et praeponat, id est, ut ea nobis subiecta sint: *Faciamus*, inquit, *hominem ad imaginem et similitudinem nostram et habeat potestatem piscium maris et volatilium caeli et omnium pecorum et serpentium quae repunt super terram* (*Gen* 1, 26). Unde habeat potestatem? Propter imaginem Dei. Unde quibusdam dicitur increpando: *Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (*Sal* 31, 9). Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non valeamus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationalis capax, verum ut melius et citius dicam animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intellegat iam rationem habet. Nam ideo vult intellegere, quia ratione praecedit». Tuttavia nella sintesi di Agobardo, che associa proprio l'*homo pictus* all'essere «*sine sensu et ratione*», vi è senza ombra di dubbio l'influenza degli stessi argomenti di OC I, 2, cf. *supra*, cap. 3, nota 55.

detrattori mancò completamente il passaggio logico-ontologico che faceva di tutte le *images* delle *res insensatae* e ambigue «in substantia». Senza entrare nel merito del contesto politico entro il quale ebbe origine la seconda stagione della polemica *de imaginibus* nel mondo carolingio, è evidente che, dal punto di vista filosofico, fu proprio la differenza di prospettiva dei due discepoli del vescovo di Lione, marcatamente razionalista nei confronti delle realtà mondane, a risultare indigeribile per chi non aveva avuto accesso a quella grande impresa avanguardista che furono, per la generazione precedente, i *Libri Carolini*.

Il risvolto teologico di tale prospettiva è lucidamente sintetizzato da una frase di Agobardo, che da sola esprime, con enfasi poetica, l'ideologia perseguita anni prima dai filosofi della corte di re Carlo:

Quantum autem visibilia noceant ad invisibilia capienda, et quantum amor corporearum rerum, etiam bonarum, ad spiritalia contemplanda⁵¹.

51 AGOBARDUS LUGDUNENSIS, *De picturis et imaginibus*, 15, ed. VAN ACKER, cit., p. 164, 1-3.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

- ACO – ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM
AL – ARISTOTELES LATINUS
BAV – BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA
CB – CORPUS BEROLINENSE
CC – CORPUS CATHOLICORUM
CCSL – CORPUS CHRISTIANORUM SERIES LATINA
CCCM – CORPUS CHRISTIANORUM CONTINUATIO MEDIEVALIS
CISAM – CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO
CISH – COMITÉ INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUE
CIVICIMA – COMITÉ INTERNATIONAL DES INSTITUTIONS ET DE LA COMMUNICATION INTELLECTUELLES AU MOYEN AGE
CLA – CODICES LATINI ANTIQUIORES
CR – CORPUS REFORMATORUM
CSEL – CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM
LC – *Libri Carolini*
LP – *Liber Pontificalis* ed. DUCHENSE
MGH – MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA
OC – *Opus Caroli Regis contra synodum*
PG – PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES GRAECA
PL – PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES LATINA
RPP – *Religion past and present*
SC – SOURCES CHRÉTIENNES
SISPM – SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEL PENSIERO MEDIEVALE

FONTI

LIBRI CAROLINI – PRINCIPALI EDIZIONI A STAMPA DEL TESTO

Opus illustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli Magni, ed. J. DU TILLET, Paris 1549 (*editio princeps* basata sul ms. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 663).

Caroli Magni Capitulare de non adorandis imaginibus, ed. M. GOLDAST in *Imperialia decreta de cultu imaginum*, Frankfurt 1608, pp. 67-600 (il testo dell'*Opus* è ripreso dall'*editio princeps*).

Libri Carolini, ed. J. P. MIGNE in *Beati Caroli Magni Imperatoris Operum pars secunda - Scripta - Sectio II*, Paris 1851 (PL 98), [941-1350], *Prolegomena*, coll. 941-988, *Capitulare de imaginibus*, coll. 989-1248, *Appendix (Epistola Adriani Papae – Conventus Parisiensis)*, coll. 1247-1350 (riprende dall'ed. GOLDAST).

Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de imaginibus, ed. H. BASTGEN, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, Suppl., 1, Hannover 1924 (ed. critica basata sui mss. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7207 e Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, 663).

Opus Caroli Regis contra synodum, ed. A. FREEMAN (con P. MEYVAERT), MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 2, Suppl., 1, Hannover 1998 (ed. critica di riferimento).

FONTI ANTICHE E PATRISTICHE

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS – *De fide*, ed. O. FALLER, *Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera VIII, De fide*, Wien 1962 (CCSL, 78).

Apophthegmata Patrum, XIV, 16, *De abbate Sopatro*, ed. J.-C. GUY in *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique*, II, *Chapitres X–XVI*, Paris 2003 (SC, 474), pp. 264–65, tr. it. in *Vita e detti dei padri del deserto*, a c. di L. MORTARI, Roma 1971, nuova ed. 2008⁵, pp. 466-467.

APULEIUS MADAURENSIS – *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. C. MORESCHINI in *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, III, *De philosophia libri*, Stuttgart-Leipzig 1991, pp. 189-215.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS – *Adversus Arianos oratio prima*, ed. K. METZLER e K. SAVVIDIS in *Athanasius Werke*, I, *Die Dogmatischen Schriften*, 2, *Orationes I-II contra Arianos*, Berlin 1998, pp. 109-176, tr. it. in *Atanasio. Trattati contro gli ariani*, a c. di P. PODOLAK, Roma 2003.

– *Adversus Arianos oratio tertia*, ed. K. METZLER e K. SAVVIDIS in *Athanasius Werke*, I, *Die Dogmatischen Schriften*, 3, *Oratio III contra Arianos*, Berlin 2000, pp. 261-379, tr. it. in *Atanasio. Trattati contro gli ariani*, cit.

– *De Synodis*, PG 26, coll. 681-793, ed. H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II, *Die Apologien*, 7, *De Synodis Arimini et Seleucia XIII-LV*, Berlin 1940, pp. 241-278.

AUGUSTINUS HIPONENSIS – *Contra Cresconium grammaticum donatistam*, ed. M. PETSCHENING, Leipzig 1909 (CSEL, 52), pp. 325-582.

– *De civitate Dei*, PL 41, coll. 13-804, ed. B. DOMBART, A. KALB, *Aurelii Augustini Opera XIV, 1-2, De civitate Dei*. vol. 1, *Libri I-X*, e vol. 2, *Libri XI-XXII*, Turnhout 1955 (CCSL, 47-48).

– *De dialectica*, ed. J. PINBORG in *Augustine. De dialectica*, a c. di B. DARRELL JACKSON, Dordrecht 1975, riportata anche in *La dialettica*, in *Agostino. Il maestro e la parola*, a c. di M. BETTETINI, Milano 1993, pp. 87-123.

– *De diversis quaestionibus LXXXIII*, ed. A. MUTZENBECHER, *Aurelii Augustini Opera XII, 2, De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*, Turnhout 1975 (CCSL, 44A), pp. 11-249.

– *De doctrina christiana*, PL 34, coll. 13-121, ed. I. MARTIN, *Aurelii Augustini Opera IV, 1*, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp. 1-167.

– *De Trinitate*, PL 42, coll. 819-1098, ed. W.J. MOUNTAIN e F. GLORIE, *Aurelii Augustini Opera XVI, 1, De Trinitate Libri XV, Libri I-XII*, Turnhout 1968 (CCSL, 50).

– *Retractationes*, ed. A. MUTZENBECHER, *Sancti Aurelii Augustini Retractationum Libri II*, Turnhout 1984 (CCSL, 57).

– *Sermones*, ed. C. LAMBOT, *Aurelii Augustini Opera XI, 1, Sermones de vetere testamento (1-50)*, Turnhout 1961 (CCSL, 41).

BASILIIUS CAESARIENSIS – *De Spiritu Sancto*, PG 30, coll. 9-216, ed. B. PRUCHE in *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Paris 1968 (SC, 17bis), tr. it. in Id., *Basilio di Cesarea. Lo Spirito Santo*, a c. di G. AZZALI BERNARDELLI, Roma 2003.

– *Homiliae de creatione hominis*, I, 16, PG 30, coll. 9-37, ed. A. SMETS e M.-J. VAN ESBROECK in *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme: Hom. X et XI de l'Hexaéméron*, Paris 1970 (SC, 160), ed. H. HÖRNER in *Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis et Sermo de paradiso*, Leiden 1972 (Gregorii Nysseni Opera Supplementum I), pp. 1-72.

PS-BASILIIUS – *Epistola XXXVIII*, ed. Y. COURTONNE in *Saint Basile: Lettres I-III*, I, Paris 1957, riprodotta con tr. it. in *Il Cristo*, vol. II, a c. di M. SIMONETTI, Milano 1986, pp. 278-299.

BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS – *Aristotelis de sophisticis elenchis*, ed. B. G. DOD, AL, VI, 1, *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii*, Leiden-Bruxelles 1975, pp. 5-60.

– *Commentarii in librum Aristotelis Periermeneias, Editio prima*, PL 64, coll. 293-392, ed. C. MEISER, Leipzig 1877, pp. 29-225.

– *De arithmetica*, PL 63, coll. 1079-1167, ed. H. OOSTHOUT e J. SCHILLING, *Anicii Manlii Severini Boethii Opera II*, Turnhout 1999, (CCSL, 94A).

– *Porphyrii Isagoge*, ed. L. MINIO-PALUELLO, AL, I, 6, *Porphyrii Isagoge. Translatio Boethii*, Bruges-Paris 1966, pp. 1-31, riportata anche in *Porfirio. Isagoge*, a c. di G. GIRGENTI, Milano 1995, pp. 139-163.

CASSIODORUS SENATOR, FLAVIUS MAGNUS AURELIUS – *Expositio Psalmorum*, ed. M. ADRIAEN, *Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Opera II, 1*, Turnhout 1958 (CCSL, 97).

– *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, PL 70, coll. 1105-1220, ed. R. A. B. MYNORS, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford 1937.

Categoriae decem, PL 32, [1419-1440], ed. L. MINIO-PALUELLO, AL, I, 5, *Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianiana*, Bruges-Paris 1961, pp. 129-175.

CICERO, MARCUS TULLIUS – *De natura deorum*, ed. A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, 2 voll., Cambridge 1955-1958, rep. Darmstadt 1968, ed. it. in *Cicerone. La natura divina*, a c. di C. M. CALCANTE, Milano 1998⁴.

Codex Iustinianus, ed. P. KRÜGER in *Corpus Iuris Civilis*, II - *Codex Iustinianus*, Berlin 1906⁸.

Concilium Toletanum Tertium, 589, ed. J. VIVÈS in *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 12, *Concilio de Toledo III*, Madrid-Barcelona 1963, pp. 107-111.

Decretum Gelasianum, ed. E. DOBSCHÜTZ in *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38.4), Leipzig 1912.

PS-DIONYSIUS AREOPAGITA – *De ecclesiastica hierarchia*, ed. G. HEIL e A. M. RITTER in *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin 1991, riprodotto con tr. it. in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a c. di P. SCAZZOSO, E. BELLINI e I. RAMELLI, Milano 2009, pp. 189-352.

GREGORIUS I PAPA – *Epistulae*, XI-XIV, ed. D. NORBERG e V. RECCHIA, *Opere di Gregorio Magno*, 5, *Lettere*, 4, *Lettere XI-XIV*, Roma 1999.

GREGORIUS TURONENSIS – *Historia Francorum*, ed. B. KRUSCH e W. LEVISON, MGH, *Scriptores*, SS rer. Merov., 1,1,

Gregorii Turonensis Opera, 1, *Libri historiarum X*, Hannover 1951,

ISIDORUS HISPALENSIS – *Etymologiarum sive Originum libri XX*, PL 82, coll. 73-729, ed. W. M. LINDSAY, Oxford 1911, riportata in *Isidoro. Etimologie o origini*, vol. 1, a c. di A. VALASTRO CANALE, Torino 2006².

– *Versus*, ed. J.M. SÁNCHEZ MARTÍN, Turnhout 2000 (CCSL, 113A).

MINUCIUS FELIX, MARCUS – *Octavius*, ed. B. KYTZLER in *M. Minucii Felicis Octavius*, Leipzig 1982; ed. E. PARATORE in *Minucio Felice. Ottavio*, Bari 1971, pp. 83-126.

RUFINUS AQUILEIENSIS – *De Gregorio Thaumaturgo*, ed. T. MOMMSEN, *Historia ecclesiastica. Eusebius Caesariensis secundum translationem quam fecit Rufinus*, 2, Berlin 1908 (CB, 9), pp. 951-956.

– *Expositio in Symbolum Apostolorum*, PL 21, coll. 335-386, ed. M. SIMONETTI, *Tyrannii Rufini Opera*, Turnhout 1961 (CSEL, 20), pp. 127-82.

– *Historiae Ecclesiasticae X-XI*, ed. MOMMSEN, cit., pp. 957-1040.

Synodus Constantinopolitana Tertia Generalis Sexta – ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 11, Firenze 1765, coll. 190-921.

– ed. R. RIEDINGER, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 2, *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, 1, *Concilii Actiones I-XI*, Berlin 1990 (ACO II, 2.1).

FONTI DI ETÀ CAROLINGIA (SECC. VIII-IX)

AGOBARDUS LUGDUNENSIS – *De picturis et imaginibus*, ed. L. VAN ACKER in *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*, Turnhout 1981 (CCCM, 52), pp. 151-181.

ALCUINUS EBORACENSIS – *Carmina*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 1, *Poetae Latini aevi Carolini (I)*, Berlin 1881, pp. 160-354.

– *De dialectica*, PL 101, coll. 949-975.

– *De grammatica*, PL 101, coll. 849-902.

– *De rhetorica*, PL 101, coll. 919-949, ed. K. HALM in *Rhetores latini minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, 16, *Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, Leipzig 1863, pp. 523-550.

– *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, pp. 1-494.

PS-ALCUINUS – *Commentariorum in Apocalypsin*, ed. A. MAI, PL 101, coll. 1085-1156.

– *Dicta Albini de imagine dei*, ed. J. MARENBOON in ID., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages. Appendix 1, The Munich Passages*, Cambridge 1981, [151-166], VII, pp. 158-161, tr. ing. (e commento critico) in M. LEBECH, J. McEVoy e J. FLOOD, *De dignitate conditionis humanae: translation, commentary, and reception history of the Dicta Albini (Ps.-Alcuin) and the Dicta Candidi*, in «Viator», 40.2 (2009), [1-34], pp. 23-25.

AMALARIUS SYMPHOSIUS – *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 5, *Epistolae Karolini aevi (III)*, V. *Amalarii epistolae*, 14, Berlin 1899, pp. 241-274.

ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS – *Praefatio in septimam synodum*, ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12, cit., coll. 981C-984B.

ANGILBERTUS CENTULENSIS – *De restauratione monasterii Centulensis*, ed G. WAITZ, MGH, *Scriptores*, SS, 15,1, *Supplementa tomorum I-XII*, 3, *Supplementum tomi XIII, Vitae aliaeque historiae minores*, 13, Hannover 1887, pp. 173-178.

Annales

– *Annales Fuldenses, 1, Seligenstadensis*, ed. F. KURZE, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 7, *Annalium Fuldensium pars prima - Auctore Einhardo*, Hannover 1981, pp. 1-28.

– *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. PERTZ, MGH, *Scriptores*, SS, 1, *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1926, pp. 22-39.

– *Annales Mosellani*, ed. J. M. LAPPENBERG, MGH, *Scriptores*, SS, 16, *Annales aevi Suevici*, Hannover 1859, pp. 491-499.

– *Annales regni Francorum*, ed. F. KURZE, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 6, *Annales regni Francorum et Annales q. d. Einhardi*, Hannover 1895.

– *Chronicon Moissiacense*, ed. G. H. PERTZ, MGH, *Scriptores*, SS, 1, *Annales et chronica aevi Carolini*, Hannover 1926, pp. 280-313.

– *Herimanni Augiensis chronicon et Bernoldi chronicon a 1-1100*, ed. G. H. Peretz, MGH, *Scriptores*, SS, 5, *Annales et chronica aevi salici*, 13 e 17, Hannover 1844, pp. 67-133 e pp. 400-467.

PS-CANDIDUS – *Quo argumentum colligendum sit deum esse*, ed. J. MARENBOON in ID., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages. Appendix 1, The Munich Passages*, Cambridge 1981, [151-166], III, pp. 153-154.

(PS.) CAROLUS MAGNUS – *Epistola de spiritus septiformi gratia*, in ID., *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, 21, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, [494-567], pp. 529-531, tr. it. in ID., *Le lettere*, a c. di D. TESSORE, pp. 32-37.

– *Diplomata*, ed. E. MÜHLBACHER, A. DOPSCH, J. LECHNER e M. TANGL, MGH, *Diplomata*, DD Kar. 1, Karl d. Gr. Diplomata, Hannover 1906, pp. 77-478.

Capitularia sub Caroli Magni regno

– *Admonitio Generalis*, ed. A. BORETIUS, MGH, *Leges*, 3, *Capitularia regum francorum*, 1, 4 - *Caroli Magni Capitularia*, Hannover 1883, pp. 52-64.

– *Epistola de litteris colendis*, *ibid.*, pp. 78-79.

CLAUDIUS TAURINENSIS – *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, pp. 610-613, ed. P. ZANNA in ID., *Dungal. Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze 2002, pp. 274-291, tr. it. in *Difesa e risposta di Claudio di Torino all'abate Teodemiro*, a c. di E. BRUNET, in *Teologia politica*, 4, *Eretici*, a c. di G. SOLLA, Genova-Milano 2011, pp. 89-99.

Codex Carolinus, ed. W. GUNDLACH, MGH, *Epistolae*, 3, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I)*, VIII, *Codex Carolinus*, Berlin 1892, pp. 469-657.

Concilia sub Caroli Magni regno

- *Concilium Romanum 769*, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 1, 742-817, Hannover 1906, pp. 74-92.
- *Concilium Francofurtense 794*, G., *Capitulare Francofurtense*, *ibid.*, pp. 165-171.
- *Concilium Foroiuliense 796*, *ibid.*, pp. 175-195.
- *Concilium Romanum 798*, *ibid.*, pp. 202-204.

Constitutum Constantini, ed. H. FUHRMANN, MGH, *Leges, Fontes iuris Germanici antiqui – separatim editi*, 10, *Das Constitutum Constantini*, Hannover 1968.

PS-DAGULFUS – *Versus ad Hadrianum papam*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 1, *Poetae Latini aevi Carolini (I)*, Berlin 1881, pp. 91-92.

EINHARDUS – *Vita Karoli Magni*, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 25, *Einhardi Vita Karoli Magni. Editio sexta*, Hannover 1911, tr. it. in *Id. Vita di Carlo Magno*, a c. di V. MARUCCI e C. LEONARDI, Roma 2006.

FLODOARDUS REMENSIS – *Historia Remensis Ecclesiae*, ed. I. HELLER e G. WAITZ, MGH, *Scriptores*, SS, 13, *Supplementa tomorum I-XII*, 1, *Ex vetustis Annalibus Nordhumbranis*, Hannover 1881, pp. 405-599.

Gesta abbatum fontanellensium, ed. L. LÖWENFELD, MGH, *Scriptores*, SS rer. Germ., 28, *Gesta abbatum fontanellensium*, Hannover 1886, tr. fr. in *Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille)*, ed. P. PRADIÉ, Paris 1999.

HADRIANUS I PAPA – *Synodica (Epistula ad imperatores)*, ed. E. LAMBERZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilii actiones I-III*, Berlin 2008 (ACO II, 3.1), pp. 118-173.

– *Epistula ad Tarasium*, *ibid.*, pp. 174-221.

– *Responsum Hadriani papae ad Carolum regem de Capitulare adversus synodum (Hadrianum)*, ed. K. HAMPE, MGH, *Epistolae*, 5, *Epistolae Karolini aevi (III)*, *Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludowico Pio regnantibus scriptae*, 2, Berlin 1899, pp. 5-57.

– *Epistola ad episcopos Hispaniae directa, 793-794*, in *Concilium Francofurtense*, C., ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 1, 742-817, Hannover 1906, pp. 122-130.

HINC MARUS RHEMENSIS – *Epistolae*, ed. E. PERELS, MGH, *Epistolae*, 8, *Epistolae Karolini aevi (VI)*, 1, *Hincmari archiepiscopi Remensis epistolae*, München 1939 (rep. 1985).

– *Opusculum LV capitulorum*, PL 126, [282-494], ed. R. SCHIEFFER, MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 4, *Suppl.*, 2, *Die streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon – 869-871*, Hannover 2003, pp. 130-361.

HRABANUS MAURUS, *De clericorum institutione*, PL 107, coll. 293-420.

IRENE ATHENIENSIS et CONSTANTINUS VI IMPERATOR – *Divalis sacra ad Hadrianum*, ed. E. LAMBERZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilii actiones I-III*, Berlin 2008 (ACO II, 3.1), pp. 5-6, tr. it. in *Atti del Concilio Niceno Secondo Ecumenico Settimo*, a c. di P. G. DI DOMENICO, Città del Vaticano 2004, pp. 45-47.

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA – *Carmina*, ed. L. TRAUBE, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 3, *Poetae Latini aevi Carolini (III)*, Berlin 1896, pp. 518-553.

LEIDRADUS LUGDUNENSIS – *De sacramento batismi*, PL 99, coll. 853-872.

– *Epistola ad Carolum imperatorem de rebus suis Lugduni gestis*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, pp. 542-544.

Libellus synodalis Parisiensis a. 825 m. Novembri, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 2, 819-842, Hannover 1908, pp. 480-532.

Liber pontificalis, I, 97, *Hadrianus (772-795)*, ed. L. M. O. DUCHENSE, *Le Liber pontificalis: texte, introduction et commentaire*, 3 voll., I, Paris 1955 (LP 1), pp. 486-523.

PAULINUS AQUILEIENSIS – *Libellus Sacrosyllabus contra Elipandum*, ed. A. WERMINGHOFF, MGH, *Leges*, 3, *Concilia*, 2, *Concilia aevi Karolini 742-842*, 1, 742-817, *Concilium Francofurtense 794, D*, Hannover 1906, pp. 130-142.

PS-SIMEONIS DUNELMENSIS – *Historia regum*, ed. T. ARNOLD, *Symeonis monachi opera omnia*, London 1885, ed. R. PAULI, MGH, *Scriptores*, SS, 13, *Supplementa tomorum I-XII*, 1, *Ex vetustis Annalibus Nordhumbranis*, Hannover 1881.

Synodus Nicaena Secunda Generalis Septima – ed. J. D. MANSI in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 12 [951-1154] e vol. 13 [1-496bis], Firenze 1766-67, tr. it. parziale in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a c. di L. RUSSO, Palermo 1999², tr. it. integrale in *Atti del Concilio Niceno Secondo Ecumenico Settimo*, a c. di P. G. DI DOMENICO, Città del Vaticano 2004.

– ed. E. LAMBERZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilia actiones I-III*, Berlin 2008 (ACO II, 3.1). Nuova edizione di riferimento (in corso di stampa).

THEODULFUS AURELIANENSIS – *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, ed. P. BROMMER, *Erstes Kapitular*, MGH, *Leges*, 6, *Capitula episcoporum*, 1, Hannover 1984, pp. 73-141.

– *Carmina*, PL 105, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Antiquitates*, 1, *Poetae*, 1, *Poetae Latini aevi Carolini (I)*, Berlin 1881, pp. 437-568.

THEOPHANES CONFESSOR – *Chronographia*, ed. C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, I, Leipzig 1883 (rep. Hildesheim 1980²).

THEUTMIRUS PSALMODIENSIS – *Epistola ad Claudium Taurinensem de commentario in librum Exodi*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Epistolae*, 4, *Epistolae Karolini aevi (II)*, Hannover 1895, pp. 605-607.

FONTI DAL SEC. X AL SEC. XIV

HARIULFUS ALDENBURGENSIS – *Chronicon Centulense*, ed. F. LOT in *Cronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V siècle-1104)*, Paris 1894 (rep. 2010).

FONTI STORIOGRAFICHE (SECC. XV-XVI)

AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS – *Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini*, Lyon 1547.

BERNHARDUS LUTZEBURGENSIS – *Catalogus Haereticorum*, Colonia 1522.

FABIO VIGILI – INDEX CODICUM VATICANORUM, ED. G. MERCATI IN ID., SCRITTI ECCLESIASTICI GRECI COPIATI DA GIOVANNI FABRI NELLA VATICANA, IN «BESSARIONE», 37 (1921), PASSIM.

IOHANNES CALVINUS – *Christianae religionis institutio*, Basilea 1536 (prima edizione).

– *Acta synodi tridentinae: Cum antidoto*, Genève 1547, ed. G. BAUM, E. CUNITZ e E. REUSS in *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, vol. 7, Braunschweig 1868 (CR 35), pp. 365-506.

– *Institutio totius christianae religionis*, Genève 1550.

– *Institutio christianae religionis*, Genève 1559, ed. P. BARTH e W. NIESEL in *Johannis Calvini Opera selecta*, voll. 3-5, München 1967-1974³, tr. it. in ID., *Istituzione della religione cristiana*, a c. di G. Tourn, Torino 1971 (parzialmente condotta sul testo francese del 1560).

IOHANNES FABRI – *Malleus in haeresim Lutheranam*, Colonia 1524; ed. A. NAEGELE, Münster 1941 (CC 23/24).

IOHANNES HIERONYMUS MORONUS – *Nunziatura 29 Giugno 1537*, ed. W. FRIEDENSBURG in *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, I, *Abteilung: 1533-1559*, 2, *Nuntiatur des Morone 1536-1538*, Gotha 1892 (rep. 1968).

IOHANNES ECKIUS – *Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos*, Landshut 1525.

Index auctorum et librorum prohibitorum, Roma 1559, facsimile ed. H. DOMIZLAFF, Cambridge 1979.

NICOLAUS CUSANUS – *Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, ed. E. MEUTHEN, I, 1, 1401 - 17. Mai 1437, Hamburg 1976.

LETTERATURA SECONDARIA

STUDI SPECIFICI SUI *LIBRI CAROLINI* E IL LORO CONTESTO STORICO, FILOSOFICO E CULTURALE

ALBERIGO, GIUSEPPE – (con A. MELLONI), *La questione politico-religiosa dei Libri Carolini. Oriente e Occidente a confronto sulle icone*, in *La legittimità del culto delle icone. Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana*, Atti del III Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 11-13 Maggio 1987), in «Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica», 15 (1988), pp. 243-264.

ALEXANDRENKO, NIKOLAI A. – *The poetry of Theodulf of Orleans: a translation and critical study*, Tesi di Dottorato in Filosofia depositata al Department of Classical Language presso la Tulane University, New Orleans 1970.

ANTON, HANS HUBERT – *Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolinger Zeit*, in *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. Mai 1988*, ed. R. SCHIEFFER, Sigmaringen 1990, pp. 97-119.

ARNALDI, GIROLAMO – *La questione dei "Libri Carolini"*, in *Culto cristiano - Politica imperiale carolingia*, a c. di O. CAPITANI, Atti del convegno (Todi, 9-12 Ottobre 1977), Todi 1979 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 18), pp. 61-86, rep. in «La Cultura», 17.1 (1979), pp. 3-19.

BAJJANI, LUCY CAVALLINI – *Estudos dos Libri Carolini: uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média*, Tesi di Master in Storia Sociale presso il Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas-

Universidade de São Paulo, São Paulo 2009.

BARONE, GIULIA – *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, in «La Cultura», 16.2-3 (1978), pp. 306-309.

BASTGEN, HUBERT – *Das Capitulare Karls d.Gr. über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini*, parte I-III, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», 36 (1911), pp. 629-666, e 37 (1912), pp. 13-51 e pp. 453-533.

BERING, KUNIBERT – *Karolingische Architektur, der byzantinische Einfluß und die Libri Carolini*, in «Aachener Kunstblätter», 61-1995/1997 (1998), pp. 355-359.

BERTELLONI, FRANCISCO – *Nota sobre el nacimiento del «racionalismo» occidental (A propósito de la nueva edición de los Libri Carolini)*, in «Patristica et mediaevalia», 21 (2000), pp. 94-96.

– *Europa versus Bizancio. Nueva política y nuevo Cristianismo en dos textos del período carolingio*, in *Metafisica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s. IX-XI)*, ed. J. CRUZ CRUZ e M. J. SOTO BRUNA, Pamplona 2006, 17-34.

BETTETINI, MARIA – *I Libri Carolini: da un errore di traduzione nuovi sensi per l'immagine*, in «Versus», 102 (2006), pp. 65-112.

BIANCHI, AMOS – *La teoria dell'immagine nei Libri Carolini*, in «Doctor Virtualis», 1 (2002), pp. 41-63.

BISCHOFF, BERNHARD – *Das geistige Leben (Kat. Nr. 341-364)*, in *Karl der Große. Werk und Wirkung*, ed. W. BRAUNFELS, Katalog der Ausstellung in Aachen vom 26. Juni bis zum 19. September 1965, Aachen 1965 (S. 188).

– *Die Hofbibliothek Karls des Grossen*, in *Karl der Große: Lebenswerk und Nachleben. II: Das geistige Leben*, ed. Id. e W. BRAUNFELS, Düsseldorf 1965, pp. 42-62, rep. in Id., *Mittelalterliche Studien. Band III*, Stuttgart 1981, pp. 149-169, tr. ing. in Id., *The Court Library of Charlemagne*, in Id., *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, New York 2007³, pp. 56-75.

– *Die Bibliothek im Dienste der Schule*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, XIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1971), 2 voll., Spoleto 1972 (Settimane della Fondazione CISAM, 19), I, pp. 385-415, tr. ing. in Id., *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, in Id., *Manuscripts and Libraries...*, cit., pp. 93-114.

BOHN, EVA M. E. – *Alcuin's heirs: the early reception of Alcuin's De Rethorica and De Dialectica*, Tesi di Dottorato depositata al Department of Other Languages presso la University of Cambridge, Cambridge 2003.

BRUNET, ESTER – *Le icone acheropite a Nicea II e nei Libri Carolini*, in *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni*, a c. di A. MONACI CASTAGNO, Atti del convegno internazionale (Torino, 18-20 Maggio 2010), Alessandria 2011, pp. 201-230.

BULLOUGH, DONALD – *Alcuin and the Kingdom of Heaven*, in Id., *Carolingian Renewal – Sources and heritage*, Manchester 1991, pp. 161-240.

– *Images regum and their significance in the early medieval West*, in Id., *Carolingian Renewal...*, cit., pp. 39-96.

– *Alcuin before Frankfort*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. BERNDT, Atti del convegno internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), II, *Kultur und Theologie*, Mainz 1997, pp. 571-585.

– *Charlemagne's court library revisited*, in «Early medieval Europe», 12.4 (2003), pp. 339-363.

– *Alcuin: Achievement and Reputation*, Leiden 2004.

CANTELLI, CHIARA – *Per una archeologia degli indiscernibili. Danto e i Libri Carolini*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico» (rivista online), 1 (2011), pp. 125-148.

CHAZELLE, CELIA – *Matter, Spirit, and Image in the Libri Carolini*, in «Recherches augustinienes», 21 (1986), pp. 163-184.

– *Images, Scripture, the Church, and the Libri Carolini*, in «Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Studies Conference», 16/17 (1993), pp. 53-76.

– “*Not in Painting but in Writing*”: *Augustine and the Supremacy of the Word in the 'Libri Carolini'*, in *Reading and Wisdom: the De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*, ed. E. D. ENGLISH, Notre Dame, Indiana, 1995, pp. 1-22.

DAHLHAUS-BERG, ELISABETH – *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln-Wien 1975.

DE BRUYNE, DONATIEN – *Préfaces de la Bible latine*, Namur 1920.

– *La composition des Libri Carolini*, in «Revue Bénédictine», 44 (1932), pp. 227-234.

ELBERN, VICTOR H. – *Die Libri Carolini und die liturgische Kunst um 800*, in «Aachener Kunstblätter», 54/55 (1986-87), pp. 15-32.

ENGELBERT, PIUS – rec. di *Opus Caroli regis contra synodum*, in «Theologische Revue», 97.5 (2001), pp. 387-389.

FREEMAN, ANN – *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, in «Speculum», 32.4 (1957), pp. 663-705.

– *Further studies in the Libri Carolini – I. Paleographical problems in Vat. Lat. 7207; II. 'Patristic exegesis, Mozarabic antiphons and the Vetus Latina'*, in «Speculum», 40 (1965), pp. 203-289.

– *Further studies in the Libri Carolini – III. The marginal notes in the Vat. lat. 7207*, in «Speculum», 46 (1971), pp. 597-612.

– *Carolingian Orthodoxy and the fate of the Libri Carolini*, in «Viator», 16 (1985), pp. 65-108.

– *Theodulf of Orléans and the Psalm citations of the Libri Carolini*, in «Revue Bénédictine», 97 (1987), pp. 195-224.

– *Additions and corrections to the Libri Carolini: Links with Alcuin and the Adoptionist Controversy*, in *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, a c. di S. KRÄMER e M. BERNHARD, München 1988 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist.Kl., Abhandl. N.F. 99), pp. 1-17.

– *Theodulf of Orleans: a Visigoth at Charlemagne's Court*, in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. FONTAINE e C. PELLISTRANDI, Madrid 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 35), pp. 185-194.

– *Scripture and images in the Libri Carolini*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, XLI Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1993), 2 voll., Spoleto 1994 (Settimane della Fondazione CISAM, 41), I, pp. 163-195.

– *Opus Caroli Regis contra synodum: an introduction*, in EAD. e P. MEYVAERT, *Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea*, Aldershot 2003 (Variorum Collected Studies Series, 772), pp. 1-123, tr. ing. da EAD., *Einleitung*, in *Opus Caroli Regis contra synodum*, ed. A. FREEMAN (con P. MEYVAERT), MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 2, Suppl., 1, Hannover 1998, pp. 1-85.

– (con P. MEYVAERT), *The meaning of Theodulf's apse mosaic at Germigny-des-Prés*, in «Gesta», 40.2 (2001), pp. 125-

139.

FROEHLICH, KARLFRIED – *The Libri Carolini and the Lessons of the Iconoclastic Controversy*, in *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, ed. H. G. ANDERSON, J. F. STAFFORD e J. A. BURGESS, Minneapolis 1992, pp. 193-208.

GERO, STEPHEN – *The Libri Carolini and the image controversy*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 18 (1973), pp. 7-34.

GIANNAKOPOULOU, ELENI – *Die Siebte Ökumenische Synode, die Libri Carolini und Europa*, in «Theologia», 79.1 (2008), pp. 97-118.

GORMAN, MICHAEL MURRAY – *Theodulf of Orléans and the Exegetical Miscellany in Paris Lat. 15679*, in «Revue bénédictine», 109.3-4 (1999), pp. 278-323, rep. in Id., *The study of the Bible in the early Middle Ages*, Firenze 2007, pp. 106-152.

HAENDLER, GERT – *Epochen karolingischer Theologie: eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin 1958.

HAMPE, KARL – *Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicaenischen Synode gegen die Angriffe Karls des Grossen*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», 21 (1896), pp. 83-114.

HENRY, PATRICK – *Images of the Church in the Second Nicene Council and in the Libri Carolini*, in *Law, Church and Society. Essay in honor of Stephan Kuttner*, ed. K. PENNINGTON e R. SOMERVILLE, Philadelphia 1977, pp. 237-252.

JAMES, LIZ – *Seeing is believing but words tell no lies: captions versus images in the Libri Carolini and Byzantine Iconoclasm*, in *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*, ed. A. McClanan e J. Johnson, Aldershot 2005, 97-112.

JECK, UGO REINHOLD – *Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den 'Libri Carolini' und die Temporalität des Kultbildes*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. Berndt, Atti del convegno internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), II, *Kultur und Theologie*, Mainz 1997, pp. 861-884.

JUNDT, AUGUSTE – *Les livres Carolins*, in *La Grande Encyclopédie*, ed. F. C. DREYFUS e A. BERTHELOT, vol. 9, Paris 1890, p. 497.

LAMBERZ, ERICH – *Einleitung*, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 3, *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 1, *Concilii actiones I-III*, Berlin 2008 (ACO II, 3.1).

LANNE, EMMANUEL – *Rome et les Images saintes*, in «Irénikon», 59 (1986), pp. 163-188.

MAGHIOROS, DRAGOS – *Carolingian word against Byzantine image: the seven liberal arts, eloquence, Tellus, and the Libri Carolini*, Tesi di Master in Studi Medievali discussa presso la Central European University, Budapest 1998.

MELLONI, ALBERTO – *L'“Opus Caroli Regis contra Synodum” o “Libri Carolini”*, in «Studi Medievali», 3ª Ser., 29.2 (1988), pp. 873-876.

MERCATI, GIOVANNI – *Scritti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana - Appendice B: per la storia del codice Vaticano dei Libri Carolini*, in «Bessarione», 37 (1921), rep. in ID., *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio. Volume 4: 1917-1936*, Città del Vaticano 1975² (BAV Studi e testi, 79).

MEYVAERT, PAUL – *The Authorship of the Libri Carolini: Observations prompted by a recent book*, in «Revue Bénédictine», 89 (1979), pp. 29-57.

– *Medieval Notions of Publication: The “Unpublished” Opus Caroli regis contra synodum and the Council of Frankfort (794)*, in «Journal of Medieval Latin», 12 (2002), pp. 78-89.

MITALAITÉ, KRISTINA – *Les Latins face aux icônes (les «Libri Carolini»)*, in «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», 2 (2004), pp. 59-80.

– *Entre persona et natura. La notion de personne durant le Haut Moyen Âge*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 89.3-4 (2005), pp. 459-484.

– *La double controverse des Libri Carolini avec Rome et les Grecs*, in *L'Image dans la pensée et l'art au Moyen Age*, ed. M. LEMOINE, Atti del colloquio organizzato dall'Institut de France (2 dicembre 2005), Turnhout 2006, pp. 9-26.

– *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*, Paris 2007 (Collection des Études Augustiniennes – Série Moyen Âge et Temps Modernes, 43).

– *Bulletin d'histoire de la théologie et de la pensée carolingiennes*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91.3 (2007), pp. 523-561.

– *Mutations et développement de la notion de natura dans la théologie et la philosophie carolingiennes (VIIIe-IXe siècles)*, in *Natura. XII Colloquio Internazionale*, a c. di D. GIOVANNOZZI e M. VENEZIANI, Atti del colloquio (Roma, 4-6 gennaio 2007), Firenze 2008, pp. 61-82.

– *Le Grec Et le Savoir Grec Chez les Carolingiens*, in «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», 6 (2008), pp. 31-49.

NEES, LAWRENCE – *A tainted mantle. Hercules and the classical tradition at the Carolingian court*, Philadelphia 1991.

NOBLE, THOMAS F. X. – *Tradition and learning in search of Ideology: the Libri Carolini*, in *'The gentle voices of teachers': aspects of learning in the Carolingian Age*, a c. di R. E. SULLIVAN, Columbus 1995, pp. 227-260.

– *The vocabulary of vision and worship in the early Carolingian period*, in *Seeing the invisible in late antiquity and the early middle ages*, ed. G. NIE, K. F. MORRISON e M. MOSTERT, Atti del convegno *Verbal and pictorial imaging: representing and accessing experience of the invisible, 400 - 1000* (Utrecht, 11-13 Dicembre 2003), Turnhout 2005, pp. 213-237.

– *Kings, Clergy and Dogma: the Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World*, in *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, ed. S. BAXTER, C. KARKOV e J. NELSON, Farnham 2009, pp. 237-252.

– *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia 2009.

OMMUNDSEN, ÅSLAUG – *The liberal arts and the polemic strategy of the Opus Caroli Regis contra synodum (Libri Carolini)*, in «Symbolae Osloenses», 77 (2002), pp. 175-200.

OTTEN, WILLEMIEN – *The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, in *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, ed. I. BACKUS e A. BEVAN, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 3-50.

– *The Tension Between Word and Image in Christianity*, in *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity*,

- ed. W. VAN ASSELT, P. VAN GEEST, D. MÜLLER e T. SALEMINK, Leiden 2007, pp. 33-48;
 – *Does the Canon need Converting? A Meditation on Augustine's Soliloquies, Eriugena's Periphyseon, and Dialogue with the Religious Past*, in *How the West was won: essays on the literary imagination, the Canon, and the Christian middle ages for Burcht Pranger*, ed. ID., A. VANDERJAGT, H. DE VRIES, Leiden 2010, pp. 195-224.
- PAPARELLA, FRANCESCO – *Le ambiguità del conoscere nel mondo carolingio: vedere e immaginare nei Libri Carolini, in Rabano Mauro e in Eriugena*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a c. di M. BETTETINI e F. PAPARELLA, Atti del convegno della SISPM (Milano, 25-27 Settembre 2008), Louvain-la-Neuve 2009, pp. 133-148.
- PAYTON, JAMES R. – *Calvin and the Libri Carolini*, in «The Sixteenth Century Journal», 28.2 (1997), pp. 467-480.
- POKORSKA, MALGORZATA – *Cibus oculorum. Uwagi o teorii dzieła sztuki w Libri Carolini*, in «Folia historiae artium», 27 (1991), pp. 13-31.
- RADICIOTTI, PAOLO – *Romania e Germania a confronto: un codice di Leidrat e le origini medievali della minuscola carolina*, in «Scripta», 1 (2008), pp. 121-144.
- RICHÉ, PIERRE – rec. di *Opus Caroli regis contra synodum*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 95.1 (2000), pp. 211-212.
- SCHMANDT, WALTHER – *Studien zu den Libri Carolini*, Tesi di Dottorato discussa presso la Philosophoschen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz, Mainz 1966.
- SENDER, EGON – *L'icona, immagine dell'invisibile*, Milano 2006⁷, tr. it. da ID., *L'icône, image de l'invisible. Eléments de théologie, esthétique et technique*, Paris 1981.
- SPECK, PAUL – *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, Bonn 1998.
- SULLIVAN, RICHARD E. – rec. di WALLACH, *Diplomatic studies...*, in «The American Historical Review», 86.1 (1981), pp. 117-118.
- UGOLNIK, ANTHONY – *The Libri Carolini: Antecedents of Reformation Iconoclasm*, in *Iconoclasm vs. Art and Drama*, ed. A. E. NICHOLS e C. DAVIDSON, Kalamazoo 1989, pp. 1-32.
- VEYRARD-COSME, CHRISTIANE – *Littérature latine du haut moyen âge et polémique antibyzzantine: procédés et enjeux de la rhétorique du blâme dans les Livres Carolins*, in «Revue des études latines», 78 (2000), pp. 212-235.
- VON DEN STEINEN, WOLFRAM – *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 21 (1929-30), pp. 1-93.
 – *Karl der Grosse und die Libri Carolini. Die tironischen randnoten zum codex authenticus*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde», 49 (1932), pp. 207-280.
- WALLACH, LUITPOLD – *Alcuin and Charlemagne: studies in Carolingian history and literature*, Ithaca 1959.
 – *Diplomatic studies in Latin and Greek documents from the Carolingian Age*, Ithaca 1977.
- VELIKOV, YULIYAN – *Claudius of Turin and the Veneration of Images after the Libri Carolini*, in *From the Fifth Century: Greek Writers, Latin Writers, Nachleben*, ed. J. BAUN, A. CAMERON, M. EDWARDS, e M. VINZENT, Atti del

Fifteenth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 2007), in «Studia Patristica», 48 (2010), pp. 349-355.

STUDI DI CARATTERE GENERALE O SPECIFICO, CITATI NEL TESTO,

SULLA STORIA DELL'ETÀ CAROLINGIA, L'ICONOCLASMO E L'ICONOFILIA BIZANTINA, I DIBATTITI TRINITARI,
LA STORIA E LA FILOSOFIA DELL'ARTE E DELL'IMMAGINE NEL MEDIOEVO, L'ESTETICA E L'ONTOLOGIA

ALEXAKIS, ALEXANDER – *The source of the Greek patristic quotations in the Hadrianum (JE 2483) of Pope Hadrian I*, in «Annuaire d'histoire conciliaire», 26 (1994), pp. 14-30.

– *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington, DC 1996.

APPLEBY, DAVID F. – *Instruction and Inspiration through Images in the Carolingian Period*, in *Word, Image, Number: Communication in the Middle Ages*, ed. J. J. CONTRENI e S. CASCIANI, Firenze 2002, pp. 85-111.

ASSUNTO, ROSARIO – *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961.

ASTELL, ANN W. – *Cassiodorus's Commentary on the Psalms as an Ars rhetorica*, in «Rhetorica», 17.1 (1999), pp. 37-75.

AUZÉPY, MARIE-FRANCE – *L'iconodoule: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?*, in *Nicée II, 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, ed. F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Atti del Colloquio Internazionale su Nicea 2 del Collège de France, (Paris, 2-4 Ottobre 1986), Paris 1987, pp. 157-165, tr. it. in ID., *L'iconodulia: difesa dell'immagine o sua devozione?*, in *Teologia politica 4. Eretici*, a c. di G. SOLLA, Genova-Milano 2011, pp. 101-109.

– *Frankfurt et Nicée II*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. BERNDT, Atti del convegno internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), I, *Politik und Kirche*, Mainz 1997, pp. 279-309.

AMANN, EMILE – *L'epoca carolingia (757-888)*, in *Storia della chiesa*, a c. di A. FLICHE, V. MARTIN, J-B. DUROSELLE e E. JARRY, vol. 6, Torino 1977², tr. it. da ID., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours – Vol. VI: L'époque carolingienne (757-888)*, Paris 1948.

BADER, FRANÇOISE – *La formation des composés nominaux du Latin*, Paris 1962.

BARBERO, ALESSANDRO – *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, 2004³.

BECHER, MATTHIAS – *Karl der Große*, München 1999, tr. it. in ID., *Carlo Magno*, Bologna 2000.

– *Costantino il Grande, l'incoronazione imperiale nell'816 e le relazioni tra papato e Franchi dopo la prima metà del secolo VIII*, in *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna*, a c. di G. BONAMENTE, G. CRACCO, K. ROSEN, Bologna 2008, pp. 15-50.

BELTING, HANS – *Il culto delle immagini*, Roma 2004², tr. it. da ID., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

– *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005, tr. it. in ID., *La vera immagine di Cristo*, Torino 2007.

BENZ, ERNST – *Teologia dell'icona e dell'iconoclastia*, in *Demitizzazione e immagine*, a c. di E. CASTELLI, Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dell'istituto di studi filosofici (Roma, 11-16 Gennaio

1962), Padova 1962, pp. 173-203.

BERSCHIN, WALTER – *Medioevo greco-latino*, Napoli 1989.

BERTOLA, MARIA – *I due primi registri di prestito della Biblioteca apostolica vaticana: Codici vaticani latini 3964, 3966*, Città del Vaticano 1942.

BERTOLINI, OTTORINO – *Adriano I* in *Adriano I* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, Roma 1960, pp. 312-323, rep. in *Enciclopedia dei papi*, a c. di A. MENNITI IPPOLITO, G. ARNALDI, M. CARAVALE, vol. 1 (*Pietro, santo-Anastasio bibliotecario, antipapa*), Roma 2000, pp. 681-695.

BESANÇON, ALAIN – *L'immagine proibita. Una storia intellettuale dell'iconoclastia*, Genova-Milano 2009, tr. it. da Id., *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris 1994.

BETTETINI, MARIA – *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006.

BISOGNO, ARMANDO – *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3).

BOULHOL, PASCAL – *Claude de Turin: Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris 2002.

BOULNOIS, OLIVIER – *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, I^{er}-XVI^e siècle*, Paris 2008.

BOUREAU, ALAIN – *I teologi carolingi di fronte alle immagini religiose. La congiuntura dell'825*, in *Teologia politica 4. Eretici*, a c. di G. SOLLA, Genova-Milano 2011, pp. 110-125, tr. it. da Id., *Les théologiens carolingiens devant les images religieuses: la conjoncture de 825*, in *Nicée II, 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, ed. F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Atti del Colloquio Internazionale su Nicea 2 del Collège de France, (Paris, 2-4 Ottobre 1986), Paris 1987, pp. 247-262.

BRUBAKER, LESLIE – *The elephant and the Ark: Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the eighth and ninth centuries*, in «*Dumbarton Oaks Papers*», 58 (2004), pp. 175-195.

– *Representation c. 800: Arab, Byzantine, Carolingian*, in «*Transactions of the Royal Historical Society*», 19 (2009), pp. 37-55.

BRUNET, ESTER – «*Inimicus et persecutor crucis Christi*»: *Claudio vescovo di Torino (780-828)*, in *Teologia politica, 4. Eretici*, a c. di G. SOLLA, Genova-Milano 2011, pp. 126-140.

Byzantium in the iconoclast era, c. 680-850. A history, ed. L. BRUBAKER e J. F. HALDON, Cambridge 2011.

Byzantium in the Iconoclast era (ca. 680-850): The sources, ed. L. BRUBAKER e J. F. HALDON, Aldershot 2001.

BÜCHSEL, MARTIN – *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose*, Mainz 2003.

BURCKHARDT, TITUS – *Fondamenti dell'arte cristiana*, in Id., *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Milano 1990², pp. 41-70, tr. it. da Id., *Principes et Méthodes de l'Art Sacré*, Lyon 1958.

CANTALAMESSA, RANIERO – *Cristo 'immagine di Dio': Le tradizioni patristiche su Col 1, 15*, in «*Rivista di storia e*

letteratura religiosa», 16 (1980), pp. 181-212 e pp. 345-380, rep. in ID., *Dal kerygma al dogma: studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, pp. 153-214.

CAPITANI, OVIDIO – *Storia dell'Italia medievale. 410-1216*, Bari 1992³ (rep. 2009²).

– «Reformatio Ecclesiae»: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale, in «Studi Medievali», 47.1 (2006), pp. 1-27.

CARCHIA, GIANNI – *La legittimazione dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli 1982.

CARRUTHERS, MARY – *Machina Memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Pisa 2006, tr. it. da EAD., *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, Cambridge 1998.

CASPAR, ERICH – *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft, 3. Hadrian I. und Karl der Große*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 54 (1935), pp. 132-264.

CASSIRER, ERNST – *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, Milano 2009, pp. 1-40, tr. it. da ID., *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 2, 1922-1923, 1, Leipzig 1924, pp. 1-27.

CAVADINI, JOHN C. – *Early Carolingian era*, in *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed. A. D. FITZGERALD, Grand Rapids 1999, pp. 124-129.

CAVALLO, GUGLIELMO – *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, XLI Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1993), 2 voll., Spoleto 1994 (Settimane della Fondazione CISAM, 41), I, pp. 33-62.

CHADWICK, HENRY – *East and West: The making of a rift in the Church*, New York 2003.

CHARLET, JEAN-LOUIS – *Damase et David: à propos de l'épigramme 60 Ferrua*, in «Habis», 27 (1996), pp. 263-273.

CHAZELLE, CELIA – *Picture, books and the Illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles*, in «Word and Image», 6 (1990), pp. 138-153.

– *Archbishops Ebo and Hincmar of Reims and the Utrecht Psalter*, in «Speculum», 72.4 (1997), pp. 1055-1077.

Codices Latini Antiquiores, IV, Italy. Perugia – Verona, 417, ed. E. A. LOWE, Oxford 1947 (CLA, 4).

CRISTIANI, MARTA – *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978.

– *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Roma 1996².

CZERWINSKI, PETER – *Per visibilia ad invisibilia. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur*, in «Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», 25.1 (2005), pp. 1-94.

D'AGOSTINI, FRANCA – *Il "De nihilo et tenebris" e la nascita filosofica dell'Europa*, in ID., *Fredegiso di Tours. Il nulla e le tenebre*, Genova 1998, pp. 7-134.

DAWSON, CHRISTOPHER – *La formazione dell'unità europea dal secolo V al secolo XI*, Torino 1939, nuova ed. it. in ID., *La nascita dell'Europa*, Milano 1969², tr. it. da ID., *The Making of Europe: An Introduction to the History of European*

Unity, London 1932, rep. New York 2003².

DEBRAY, RÉGIS – *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in occidente*, Milano 1999, tr. it. da Id., *Vie et mort de l'image*, Paris 1992.

DEL COL, ANDREA – *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano 2006.

DELISLE, LEOPOLD V. – *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 2, Paris 1874.

DEMUS, OTTO – *L'arte bizantina e l'Occidente*, Torino 2008, tr. it. da Id., *Byzantine Art and the West*, New York 1970 (The Wrightsman Lectures, 3).

DEUG-SU, I – *Cultura e ideologia nella prima età carolingia*, Roma 1984.

DEVISSE, JEAN – *Hincmar, archevêque de Reims 845-882*, 3 voll., Genève 1976.

DIDI-HUBERMAN, GEORGES – *Beato Angelico. Figure del dissimile*, Milano 2009, tr. it. da Id. *Fra Angelico. Dissemblance et Figuration*, Paris 1990.

DIEBOLD, WILLIAM J. – *Word And Image: The Art Of The Early Middle Ages, 600-1050*, Boulder, Colorado 2001.

– *The Carolingian Idol: Exegetes and Idols*, in *Seeing the invisible in late antiquity and the early middle ages*, ed. G. NIE, K. F. MORRISON e M. MOSTERT, Atti del convegno *Verbal and pictorial imaging: representing and accessing experience of the invisible, 400 - 1000* (Utrecht, 11-13 Dicembre 2003), Turnhout 2005, pp. 445-462.

– *Medium as message in Carolingian writing about art*, in «Word and Image», 22.3 (2006), pp. 196-201.

DIEHL, CHARLES – *Figure bizantine*, Torino 2007, tr. it. da Id., *Figures byzantines*, Paris 1927.

D'ONOFRIO, GIULIO – *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986².

– *La filosofia nel monastero e nella corte*, in *Storia della filosofia. II. Il Medioevo*, a c. di P. ROSSI e C. A. VIANO, Bari 1994, pp. 3-31.

– *Introduzione*, in *Logica antiquioris mediae aetatis I. Excerpta isagogarum et categoriarum*, ed. G. D'ONOFRIO, Turnhout 1995 (CCCM, 120), pp. i-cxviii.

– *La teologia carolingia*, in *Storia della teologia nel Medioevo, I - I principi*, a c. di G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato 1996, pp. 107-196.

– *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 103-144.

– *La teologia della croce in epoca carolingia*, in *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, vol. 2, ed. B. ULIANICH, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 Dicembre 1999), Napoli 2007, pp. 271-319.

DRONKE, PETER – *Imagination in the late pagan and early christian world. The first nine centuries A.D.*, Firenze 2003.

FEDALTO, GIORGIO – *La ricezione del concilio Niceno II tra Aquisgrana e Roma negli anni 787-794*, in *Il Concilio Niceno II (787) e il cuto delle immagini*, a c. di S. LEANZA, Atti del convegno di studi per il XII centenario del Concilio Niceno II (Messina, Settembre 1987), Messina 1988, pp. 129-150.

– *Il significato politico di Paolino, patriarca di Aquileia, e la sua posizione nella controversia adozionista*, in *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 2 voll., ed. R. BERNDT, Atti del convegno

internazionale (Frankfurt am Main, 23-27 Febbraio e 13-15 Ottobre 1994), I, *Politik und Kirche*, Mainz 1997, pp. 103-123.

FICHTENAU, HEINRICH – *L'impero carolingio*, Bari 2000⁴, tr. it. da ID., *Das karolingische Imperium*, Zürich 1949.
– *Il concetto imperiale di Carlo Magno*, in *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 26 marzo-1 aprile 1953), Spoleto 1954 (Settimane della Fondazione CISAM, 1), pp. 251-258, rep. in A. SAITTA, *2000 anni di storia – 4. L'impero carolingio*, Bari 1983, pp. 525-558.

FLASCH, KURT – *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1994, tr. it. in ID., *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino 2002.

FREEDBERG, DAVID – *Il potere delle immagini*, Torino 2009², tr. it. da ID., *The power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989.

FRIED, JOHANNES – *Donation of Constantine and Constitutum Constantini*, Berlin 2007.

FUHRMANN, HORST – *Medioevo. Età di falsificazioni*, in ID., *Guida al Medioevo*, Bari 2004, pp. 185-201, tr. it. da ID., *Einladung ins Mittelalter*, München 1987.

GALLINA, MARIO – *Ortodossia ed eterodossia*, in *Storia del cristianesimo. II. Il Medioevo*, a c. di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Bari 2001², pp. 109-218.

GANDINO, GERMANA – *La memoria come legittimazione nell'età di Carlo Magno*, in EAD., *Contemplare l'ordine: intellettuali e potenti nell'Alto Medioevo*, Napoli 2004, pp. 13-35.

GANSHOF, FRANÇOIS LOUIS – *Recherches sur les capitulaires*, Paris 1958.

GEARY, PATRICK. J. – *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Milano 2000, tr. it. da ID., *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, NJ, 1991.

GEMEINHARDT, PETER – *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002.

GIBBON, EDWARD – *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 12 voll., IX, London 1806 (prima ed., in 6 voll., V, London 1788), ed. D. WOMERSELEY in E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 voll., III, London 1996, tr. it. in ID., *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, 3 voll., III, Torino 1967.

HÄGERMANN, DIETER – *Carlo Magno. Il signore dell'Occidente*, Torino 2004, tr. it. da ID., *Karl der Große. Herrscher des Abendlandes*, Berlin 2000.

HAMESSE, JACQUELINE – *Le vocabulaire des florilèges médiévaux*, in *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Âge. Études sur le vocabulaire*, ed. O. WEIJERS, Turnhout 1990 (CIVICIMA, 3), pp. 209-230.

HARTMANN, FLORIAN – *Hadrian I. (772–795). Frühmittelalterliches Adelspapsttum und die Lösung Roms vom byzantinischen Kaiser*, Stuttgart 2006.

HARTMANN, MARTINA – *Hincmar of Laon in Religion past and present – Encyclopedia of Theology and Religion*, a c. di H. D. BETZ, D. S. BROWNING, B. JANOWSKI e E. JÜNGEL, vol. 6 (*Hea-Jog*), Leiden 2009 (RPP 6), p. 141.

- HEATH, ROBERT GALBRAITH – *The Western Schism of the Franks and the 'Filioque'*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 23.2 (1972), pp 97-113.
- HEHL, ERNST-DIETER – *798 - ein erstes Zitat aus der Konstantinischen Schenkung*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 47 (1991), pp. 1-17.
- HEIDEGGER, MARTIN – *Essere e tempo*, Milano 1953, p. 82, tr. it. da Id., *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Tübingen, 1949⁶.
- HERRIN, JUDITH – *The formation of Christendom*, Princeton 1987.
- HOEPS, REINHARD – *Aus dem Schatten des Goldenen Kalbes: Skulptur in theologischer Perspektive*, Paderborn 1999.
- IACOBONE, PASQUALE – *Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma 1997.
- JAFFÉ, PHILIPPE – *Regesta Pontificum Romanorum*, vol. 1, Leipzig 1885 (rep. Graz 1956).
- JASPER, DETLEV e FUHRMANN, HORST – *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington, DC, 2001.
- JUDIC, BRUNO – *Grégoire le Grand, Alcuin et l'idéologie carolingienne*, in *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches*, ed. W. FALKOWSKI e Y. SASSIER, Atti del colloquio internazionale di Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale (Poitiers, 18-20 Novembre 2004), Turnhout 2009, pp. 105-120.
- KANTOROWICZ, ERNST – *Laudes Regiae, uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Milano 2006, tr. it. da Id., *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Los Angeles 1946.
- Karl der Große und sein Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur*, ed T. KRAUS e K. PABST, contributi basati su due conferenze (1999/2000 e 2000/2001) e sugli atti del convegno (Aachen, 5 Maggio 2000), in «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», 104/105 (2002/2003).
- KESSLER, HERBERT LEON – 'Facies bibliothecae revelata': *Carolingian art as spiritual seeing*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, XLI Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1993), 2 voll., Spoleto 1994 (Settimane della Fondazione CISAM, 41), II, 533-535.
- *Image and Object: Christ's Dual Nature and the Crisis of Early Medieval Art*, in *The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies*, ed. J. DAVIS e M. McCORMICK, Aldershot 2008, pp. 290-319.
- LAMBERZ, ERICH – *Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 53 (1997), pp. 1-43.
- "Falsata Graecorum more"? *Die griechische Version der Briefe Papst Hadrians I. in den Akten des VII. Ökumenischen Konzils*, in *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck*, ed. C. SODE e S. TAKÁS, London 2001, pp. 213-230.
- *Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im Lateinischen Westen*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-24 Aprile 2001), 2 voll., Spoleto 2002 (Settimane della Fondazione CISAM, 49), II, pp. 1052-1099.
- LADNER, GERHART – *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: a Comparison*, in «Speculum», 54.2 (1979), pp. 223-256.

LAPIDGE, MICHAEL – *The Anglo-Saxon Library*, New York 2005.

La poesia carolingia, a c. di F. STELLA, Firenze 1995.

LENDINARA, PATRIZIA – *Gregory and Damasus: two popes and the Anglo-Saxon England*, in *Rome and the North. The Early reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, ed. R. H. BREMMER, K. DEKKER, D. F. JOHNSON, Leuven 2001, pp. 137-156.

LEONARDI, CLAUDIO – *Alcuino e la Scuola Palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, XXVII Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-25 Aprile 1979), 2 voll., Spoleto 1981 (Settimane della Fondazione CISAM, 27), 1, pp. 459-529.

LINGUA, GRAZIANO – *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Milano 2006.

LUDWIG, CLAUDIA e PRATSCH, THOMAS – *Tarasios*, in *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit (Germanos I. - Methodios I.)*, ed. R.-J. LILIE, Frankfurt 1999 (Berliner Byzantinistische Studien, 5), pp. 57-108.

MACCARONE, MICHELE – *Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, in «*Annuaire de l'histoire des conciles*», 20 (1988), pp. 53-134.

MAGNOU-NORTIER, ELISABETH – *L'admonitio generalis. Etude critique*, in *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, ed. J. PERARNAU, (la Seu d'Urgell, 28-30 settembre 1999), Barcelona 2000, pp. 195-242.

MANZ, GEORG – *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert*, Beuron 1941 (Texte und Arbeiten, 1).

MARENBOON, JOHN – *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981, tr. it. parziale (senza le appendici con l'edizione dei testi) in ID., *Dalla cerchia di Alcuino alla scuola di Auxerre*, in *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi IV-IX secolo*, a c. di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano 2009, pp. 369-433.

– *The Latin tradition of logic to 1100*, in *Handbook of the History of Logic. Volume 2: Medieval and Renaissance logic*, ed. M. GABBAY e J. WOODS, Amsterdam 2008, pp. 1-63.

– *The emergence of medieval Latin philosophy*, in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., ed. R. PASNAU, Cambridge 2010, I, pp. 26-38.

– *Carolingian Renaissance*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. LAGERLUND, New York 2011, pp. 191-197.

McBRINE, PATRICK – *The English Inheritance of Biblical Verse*, Tesi di Dottorato in Filosofia depositata al Centre for Medieval Studies dell'Università di Toronto, Toronto 2008.

McCORMICK, MICHAEL – *Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in *Testo e immagine nell'Alto medioevo*, XLI Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-21 Aprile 1993), 2 voll., Spoleto 1994 (Settimane della Fondazione CISAM, 41), I, pp. 95-162.

McKITTERICK, ROSAMOND – *Text and image in the Carolingian world*, in *The uses of Literacy in early medieval Europe*, ed. R. McKITTERICK, Cambridge 1990, pp. 297-318.

– *Knowledge of Plato's Timaeus in the ninth century*, in *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H. J. WESTRA, Leiden 1992, pp. 85-95.

– *Charlemagne. The formation of a European Identity*, New York 2008, ed. ing. di EAD., *Karl der Große*, Darmstadt 2008.

MENOZZI, DANIELE – *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995, ed. it. di ID., *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991.

MEYVAERT, PAUL – *Jeffrey's Story: The autobiography of Paul J. Meyvaert*, Tempe 2005 (ACMRS Occasional Publications, 2).

MINIO-PALUELLO, LORENZO – *Praefatio*, in AL, I, 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, Bruges-Paris 1961, pp. vii-xcvi.

MINOIS, GEORGES – *Charlemagne*, Paris 2010, tr. it. in ID., *Carlo Magno. Primo europeo o ultimo romano*, Roma 2012.

MONDIN, BATTISTA – *Storia della teologia, III - Epoca moderna*, Bologna 1996.

MONDZAIN, MARIE-JOSÉ – *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996, tr. it. in EAD., *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Milano 2006.

MORINI, ENRICO – *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-24 Aprile 2001), 2 voll., Spoleto 2002 (Settimane della Fondazione CISAM, 49), II, pp. 833-942.

MORRISON, KARL FREDERICK – 'Unum ex multis': *Hincmar of Rheims' medical and aesthetic rationales for unification*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, XXVII Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-25 Aprile 1979), 2 voll., Spoleto 1981 (Settimane della Fondazione CISAM, 27), II, pp. 583-712.

– *Anthropology and the Use of Religious Images in the Opus Caroli Regis (Libri Carolini)*, in *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, ed. J. F. HAMBURGER e A.-M. BOUCHÉ, Princeton 2006, pp. 32-45.

NAGEL, HELMUT – *Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit. Zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Politik im Zeitalter des großen Frankenherrschers*, Frankfurt 1998.

NEWMAN, JOHN HENRY – *Gli Ariani del IV secolo*, Milano 1981, tr. it. da ID., *The Arians of the Fourth Century*, London 1890.

– *Select treatises of St. Athanasius vol. II*, London 1903.

O'BRIEN, JOSHUA M. – *Locating Authorities in Carolingian Debates on Image Veneration: the case of Agobard of Lyon's De picturis et imaginibus*, in «The Journal of Theological Studies», 62.1 (2011), pp. 176-206.

OHNSORGE, WERNER – *Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 68 (1951), pp. 78-109, rep. in ID., *Abendland und Byzanz: gesammelte aufsätze zur geschichte der byzantinisch-abendländischen beziehungen und des kaisertums*, Darmstadt

1958.

OLIVIER, PAUL – *Proofs of Existence of God*, in *Encyclopedia of Christian Theology*, I, A-F, ed J.-Y. LACOSTE, New York 2005 (ed. ing. di *Dictionnaire critique de théologie. Nouvelle édition*, Paris 1999), pp. 534-540.

OSTROGORSKY, GEORG – *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993², tr. it. da ID., *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963.

PANOFSKY, ERWIN – *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, Torino 2006, tr. it. da ID., *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924 e Berlin 1960².

PAPARELLA, Francesco – *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano 2008.

PERI, VITTORIO – *Il 'Filioque' nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», 61 (1987), pp. 5-25, rep. in ID., *Da oriente e da occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, 2 voll., Roma 2002, II, pp. 694-717.

– *Il 'Filioque': divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica*, in «Annuario de Historia de la Iglesia», 8 (1999), pp. 159-179.

RABE, SUSAN A. – *Faith, art, and politics at Saint-Riquier: the symbolic vision of Angilbert*, Philadelphia 1995.

RANKE, KURT – *Pompa Diaboli. Etymologisches und Volkskundliches zur Wortfamilie pump(er)*, in ID., *Die Welt der Einfachen Formen: Studien zur Motiv- Wort- und Quellenkunde*, Berlin 1978, pp. 334-362.

RAVEGNANI, GIORGIO – *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004.

– *Imperatori di Bisanzio*, Bologna 2008.

RE, MARIO – *Il secondo concilio di Nicea e la controversia iconoclastica*, in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a c. di L. RUSSO, Palermo 1999², pp. 171-183.

ROCHOW, ILSE – *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813*, Berlin 1991.

SAITTA, ARMANDO – *2000 anni di storia – 4. L'impero carolingio*, Bari 1983.

SANSTERRE, JEAN-MARIE – *Entre «koinè méditerranéenne», influences byzantines et particularités locales: le culte des images et ses limites à Rome dans le haut Moyen Âge*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, a c. di G. ARNALDI e G. CAVALLO, Atti della tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH (Montréal, 29 Agosto 1995), Roma 1997, pp. 109-124.

– *Attitudes occidentales à l'égard des miracles d'images dans le haut Moyen Âge*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 53.6 (1998), 1219-1241.

VON SCHLOSSER MAGNINO, JULIUS – *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, in *Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit*, NF, Bd. 4, Wien 1892, pp. 424-427.

– *Die Kunstliteratur*, Wien 1924, tr. it. in ID., *La letteratura artistica*, Firenze 1996.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH – *L'icona di Cristo*, Cinisello Balsamo 1988, tr. it. da ID., *Die Christus-Ikone. Eine*

theologische Hinführung, Schaffhausen 1984.

SERGI, GIUSEPPE – *Claudio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, Roma 1982.

SERRALDA, VINCENT – *La philosophie de la Personne chez Alcuin*, Paris 1978.

SIEBEN, HERMANN JOSEF – *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979.

SIECIENSKI, ANTHONY EDWARD – *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010.

SIMONETTI, MANLIO – *[Basilio]*, Lettera 38, in *Il Cristo*, vol. II, Milano 1986, pp. 276-277.

SKUBISZEWSKI, PIOTR – *L'arte europea dal VI al IX secolo*, Torino 1995.

SUCHLA, BEATE REGINA – *La teologia filosofica di Dionigi l'Areopagita e la sua ricezione nell'Occidente latino*, in *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi IV-IX secolo*, a c. di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano 2009, pp. 193-286.

TATARKIEWICZ, WLADYSŁAW – *Historia estetyki. 2, Estetyka średniowieczna*, Wrocław 1962, trad. it. in Id., *Storia dell'estetica. Vol. 2, L'estetica medievale*, Torino 1979.

THOMA, GERTRUD – *Papst Hadrian I. und Karl der Große. Beobachtungen zur Kommunikation zwischen Papst und König nach den Briefen des Codex Carolinus*, in *Festschrift für Eduard Hlawitschka, zum 65. Geburtstag*, ed. K. R. SCHNITH e R. PAULER, Kallmünz 1993, pp. 37-58.

THÜMMEL, HANS GEORG – *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn 2005.

– *Karl der Große, Byzanz und Rom*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 120.1 (2009), pp. 58-70.

THUNØ, ERIK – *Image and relic: mediating the sacred in early medieval Rome*, Roma 2002.

ULLMANN, WALTER – *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*, London 1969 (rep. 2010).

VALENZIANO, CRISPINO – *Il secondo concilio di Nicea e l'Iconologia*, in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a c. di L. RUSSO, Palermo 1999², pp. 195-206.

VASILIU, ANCA – *Il visibile, l'immagine, l'icona* in *Il viaggio dell'icona*, Milano 2002.

VIAN, GIOVANNI MARIA – *La donazione di Costantino*, Bologna 2010².

VINAY, GUSTAVO – *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978 (rep. 2003).

WILLJUNG, HARALD – *Einleitung*, in *Das Konzil von Aachen 809*, ed. H. Willjung, MGH, *Leges*, 4, *Concilia*, 2, *Suppl.*, 2, Hannover 1998, pp. 1-232.

WIRTH, JEAN – *L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècles)*, Paris 1989.

– *Il culto delle immagini*, in *Arti e storia nel medioevo III. Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, a c. di E. CASTELNUOVO e G. SERGI, Torino 2004, pp. 3-47.

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES – *Filosofia delle immagini*, Torino 1999, tr. it. da ID., *Philosophie des images*, Paris 1997.

STUDI RECENTI, IN LINGUA ITALIANA, NON DIRETTAMENTE CITATI NEL TESTO

BERNARDI, PIERGIUSEPPE – *L'icona negata*, in *Icona e avanguardie*, a c. di G. LINGUA, Torino 1999, pp. 55-74.
– *I colori di Dio. L'immagine cristiana tra Oriente e Occidente*, Milano 2007.

GAMBINO, ROSANNA – *L'icona e la sua natura*, in «PAN. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici, dell'Università di Palermo», 24 (2008), pp.127-140.

Il segreto dell'immagine. Potenza e ambiguità della rappresentazione, a c. di G. LINGUA, Milano 2004.

LEVI, DONATA – *Il discorso sull'arte. Dalla tarda antichità a Ghiberti*, Milano 2010.

MÜTHERICH, FLORENTINE – *I Libri Carolini e la miniatura carolingia*, in *Culto cristiano - Politica imperiale carolingia*, a c. di O. CAPITANI, Atti del convegno (Todi, 9-12 Ottobre 1977), Todi 1979 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 18), pp. 281-301.

Nicea e la civiltà dell'immagine, a c. di L. RUSSO, Atti del convegno del Centro Internazionale Studi di Estetica (Palermo, 10-11 Ottobre 1997), Palermo 1998 (Aesthetica Preprint, 52).

ORSELLI, ALBA MARIA – *Controversia iconoclastica e crisi del simbolismo in Occidente fra VIII e IX secolo*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*, Atti del convegno di studi (Catania, 16-17 Maggio 1984), Palermo 1986, pp. 93-116.

SEQUERI, PIERANGELO – *Icona della discordia*, in *Non ti farai idolo né immagine*, a c. di S. NATOLI e P. SEQUERI, Milano 2011, pp. 85-143.

VALENZIANO, Crispino – *Iconismo e aniconismo occidentale postniceno. Dai 'Libri Carolini' al secolo XIII*, in «Ecclesia orans», 13 (1996), pp. 11-42.