

ERYTHEIA

REVISTA DE ESTUDIOS BIZANTINOS Y NEOGRIEGOS

35 - 2014



HOMENAJE A EL GRECO
EN EL IV CENTENARIO DE SU MUERTE
(1614-2014)

Δομήνικος Θεοτοκόπουλος εἴποις

SEPARATA

ÍNDICE

<i>Dossier</i> El Greco: «Raíces bizantinas y modernidad occidental en Doménikos Theotocópoulos»	
P. BÁDENAS DE LA PEÑA, El Renacimiento en el Egeo: la Creta de Venecia .	11
M. CORTÉS ARRESE, Las raíces bizantizas de El Greco	31
G. VESPIGNANI, Griegos en Italia: de la caída de Constantinopla a El Greco (mitad siglo XV-mitad siglo XVI)	59
J. M. FLORISTÁN, La diáspora griega del Renacimiento en los territorios de la Monarquía Española: el caso de El Greco en Toledo	87
F. MARÍAS, Cuestionando un mito en Candía y Toledo: leyendo documentos y escritos de El Greco	121
* * *	
M. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Αγιολογική και λαϊκή παράδοση των στρατιωτικών αγίων της Σάμου Γρηγορίου, Θεοδώρου και Λέοντος (Δ΄ αι.)	155
D. SAKEL, Fragmentos de la <i>Crónica</i> de Jorge el Monje en Lesbos	167
Ó. PRIETO DOMÍNGUEZ, Magia y herejía en el patriarcado: el caso de Juan VII el Gramático	171
M. CABALLERO GONZÁLEZ, La interpretación climática del mito de Atamante en las obras de la emperatriz Eudocia y del copista Apostolio	209
E. BASDRA, Institutions in transition: The evolution of the law during the “long” 15 th century	235
P. BÁDENAS DE LA PEÑA-A. L. ENCINAS MORAL, Anónimo ruso sobre el viaje de Isidoro de Kíev al Concilio de Florencia	251
M. GONZÁLEZ RINCÓN, A Reading of Bergadis’ <i>Apokopos</i> : Its Boccaccian Models and Purgatory Theology	301
M. Á. EXTREMERA, Surviving the Fall: Greek Elites under Ottoman Rule in the Prephanariot Period (1453-1711)	381
G. MARÍN CASAL, Vikendios Damodós: precursor del griego vernáculo filológico y científico	411
M. GARCÍA-AMORÓS, Η Μικρά Ασία με το βλέμμα της Ιωάννας Σεφεριάδη (1919-1921): σελίδες από την αλληλογραφία της με τον Γιώργο Σεφέρη	459

Recibido: 10.01.2014

Aceptado: 27.02.2014

Magia y herejía en el patriarcado: el caso de Juan VII el Gramático¹

Óscar PRIETO DOMÍNGUEZ
Universidad de Salamanca
praxo@usal.es

RESUMEN: Dentro de la historiografía de época macedonia la figura del patriarca Juan VII el Gramático fue demonizada por haber sido la cabeza visible del segundo iconoclasmo. Entre las acusaciones que se le hacen destaca la de haber practicado la magia como prueba añadida de su impiedad. Un estudio interdisciplinar de los testimonios literarios e iconográficos que conservamos nos permite entender mejor la relación inseparable que existía entre la magia y el iconoclasmo en la Grecia medieval.

PALABRAS CLAVE: iconoclasmo, magia cristiana, Juan VII el Gramático, patriarca mago, historiografía macedonia, salterio *Chludov*, salterio *Pantokrator* 61, ms. *Skylitzes matritensis*.

ABSTRACT: In Macedonian historiography the figure of patriarch John VII the Grammarian was represented as a devil, due to the fact that he was the visible head of the second Iconoclasm. Among the accusations made against him, stands out that of having practiced magic as added proof of his impiety. A comparative study of the literary and iconographic extant testimonies allows us to understand better the indissoluble relationship between magic and Iconoclasm in Medieval Greece.

KEY WORDS: iconoclasm, Christian magic, John VII the Grammarian, magician patriarch, Macedonian historiography, *Chludov* Psalter, *Pantokrator* 61 Psalter, ms. *Skylitzes matritensis*.

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI 2011-29434, financiado por el MINECO, y ha sido posible gracias al subprograma de contratación e incorporación de RRHH “Juan de la Cierva”.

Las prácticas mágicas constituían un elemento profundamente arraigado dentro de la idiosincrasia del pueblo griego, por lo que no debe extrañarnos su pervivencia a lo largo del tiempo. Aun cuando los testimonios que conservamos de época medieval no son tan abundantes ni están tan bien estudiados como los de época clásica, hasta nosotros han llegado algunos de gran elocuencia². Especial atención merece el caso de un conocido aristócrata e intelectual de principios del s. IX que practicaba la magia como uno más de los saberes existentes, lo que ha dado pie a la recurrente (con) fusión entre magia y religión, ya que precisamente se trata del patriarca iconoclasta Juan VII el Gramático.

El hombre llamado a ocupar el trono patriarcal de Constantinopla desde el 21 de enero de 837 (?) hasta el 4 de marzo de 843³ nació en Constantinopla a finales del s. VIII en el seno de una familia de origen probablemente armenio⁴ –cuyo apellido alterna en las fuentes entre Morokardianos, Morocharzamios y Morocharzianos– y murió en la costa oeste del Bósforo antes de 867. Comenzó su carrera eclesial hacia el 811-813 como *anagnostes* en el monasterio de Hodegós. Por aquel entonces profesaba su fe en los iconos, llegando incluso a pintar algunos⁵. De hecho, conservamos tres cartas que le dirige Teodoro Estudita en las que se corroboran estos inicios iconófilos. Hacia el 814 se convirtió al iconoclasmo y fue elegido por el emperador León V para liderar la empresa de recoger un florilegio de textos patrísticos en apoyo del iconoclasmo con vistas al concilio local constantinopolitano de 815, que condenó una vez más la veneración de las imágenes. Así mismo, fue honrado con el puesto de *hegoúmenos* del monasterio de los santos Sergio y Baco, donde se “rehabilitaba” a los iconófilos más recalcitrantes.

Juan tuvo gran reputación por sus dotes persuasivas retóricas y los debates en los que participaba se convirtieron en un *tópos* hagiográfico del segundo período iconoclasta. Precisamente el epíteto “Gramático” indica que era res-

² Para una panorámica de conjunto sobre la situación de la magia en la Grecia medieval, vid. MAGUIRE (1995); VAKALOUDI (2001); BRAVO GARCÍA (2002); MAGDALINO-MAVROUDI (2006); PETROPOULOS (2008): 41-84.

³ Vid. *PmbZ* #3199 y #3304; *PBE* Ioannes 5; *ODB* s.v. John VII Grammatikos; LILIE (1999): 169-182.

⁴ Precisamente el texto que más adelante comentamos (vid. *infra*) da como nombre de su hermano un antropónimo de origen armenio: Arsaber (Ἀρσαβήρ < arm. Aršawir), vid. *PmbZ* #602; *PBE* Arsaber 5.

⁵ De acuerdo con la noticia del patriarca Focio transmitida en su homilía 15 (MANGO 1958), que también recoge el historiador Genesisio en su crónica (83, 1-2) (KALDELLIS 1998).

petado por su vasto conocimiento –no olvidemos que era primo de León el Matemático⁶, otro gran erudito iconoclasta que alcanzó el obispado de Tesalónica en el 840-. Bajo el emperador Miguel II (820-829), el futuro patriarca tuteló la formación del príncipe Teófilo y, probablemente, le inculcó sus marcadas simpatías iconoclastas junto con su interés por la magia. Una vez que Teófilo accedió al trono, Juan recibió el título de sinclero y tomó parte en la embajada ante el califa árabe al-Ma'mūn (813-833) que tuvo lugar en torno al año 829/30. Muy poco se conoce sobre su patriarcado a pesar de que se le consideró la cabeza visible del segundo periodo iconoclasta. En 843, como preámbulo a la restauración de las imágenes, fue depuesto, excomulgado y exiliado de Constantinopla⁷.

Pese a la falta de noticias históricas sobre la actuación de Juan VII al frente de la Iglesia, la leyenda en torno a él es abundante y tiene su origen entre sus propio contemporáneos. Así, en los márgenes de algunos salterios Juan es pintado como el principal adversario del patriarca ortodoxo Nicéforo I (806-815)⁸, quien representaba frente a Juan el mismo papel que San Pedro oponiéndose por la fuerza a Simón Mago cuando le ofreció dinero por conocer las artes mágicas en las que, según los judíos, Cristo era experto (*Act. Ap.* 8, 5-24). Los judíos estaban convencidos de que Cristo era en realidad un mago muy hábil, y desde esta perspectiva explicaban los milagros realizados, confundiendo así magia y religión con la intención de desacreditar al Mesías. Como muy bien pone de relieve Bravo García, tanto en la Antigüedad como en Bizancio «la delgadísima línea que separaba la magia y la religión verdadera apenas se distinguía»⁹. Siguiendo la concisa exposición de R. Greenfield, «la magia en Bizancio viene a ser una forma particular de creencia religiosa y de actividad que no se ajustaba a la doctrina definida, es decir, al cristianismo ortodoxo dominante; se asociaba de manera fundamental con los demonios y/o con la noción de control automático de un resultado o respuesta deseados». Nunca existió una oposición ab-

⁶ Sobre las redes familiares existentes entre la aristocracia iconoclasta, cf. PRIETO DOMÍNGUEZ-VARRONA CODESO (2013).

⁷ AFINOGENOV (1996a); AFINOGENOV (1996b).

⁸ Cf. *PmbZ* #5301; *PBE* Nikephoros 2; LILIE (1999): 109-147.

⁹ BRAVO GARCÍA (2002b): 222, de donde tomo también la traducción de la cita de GREENFIELD. Para esta (con)fusión de magia y religión, cf. MAGUIRE (1995): 51-71, más concretamente, 60ss («The Problem of Christianized Magic in Early Byzantine Period»). Sobre el empleo de prácticas mágicas por parte de santos cristianos, vid. PANAGOPOULOS (2013).

soluta que permitiera a la religión cristiana borrar las prácticas mágicas y, aunque sus intentos eran reiterados, a los ojos del pueblo llano no había un abismo insalvable que hiciera incoherente la práctica de algún tipo de magia por parte de un cristiano. A esta disolución de fronteras entre los rituales debidos a Dios y aquellos otros que pertenecían a una disciplina ajena que se considera endemoniada¹⁰ se suma la curiosidad desbordante de quienes tuvieron acceso a conocer estos ritos y no pudieron resistirse, ya fuera por creer verdaderamente en su eficacia, ya por considerarlos un mero objeto más de estudio. Como resultado de este sincretismo nos encontramos con formas de adivinación basadas en los evangelios y el salterio (sc. la aritmomancia o la bibliomancia), pero también con una aparente *contradictio in terminis*: los papiros mágicos cristianos¹¹, cuya producción arranca de los papiros mágicos paganos con referencias cristianas y bíblicas (términos judíos como: Adonai, Sabaoth, Iao, el sufijo hebreo *-el* [= Dios], Salomón, Querubim, nombres de ángeles y arcángeles, etc.)¹² y llega a alcanzar el s. XIII. Si atendemos a la distribución cronológica de los documentos conservados, comprobamos que la labor prohibicionista de la Iglesia (*Didaché* 5, 1) tuvo éxito desde un primer momento, si bien en los siglos XI-XII nos encontramos con una recuperación del interés por la magia tanto en las clases más populares¹³ como en intelectuales de la talla de Miguel Pselo, el metropolitano de Filipópolis Miguel Itálico¹⁴, Teodoro Balsamón o Juan Zonaras.

Aunque dentro de la herencia legada a los bizantinos por los tardoantiguos *μαγεία* y *γοητεία* eran vocablos claramente diferenciados ('hechicería' y 'charlatanería' respectivamente), el transcurso del tiempo hizo que ambos se solaparan, pasando a compartir el mismo significado durante todo el Imperio Bizantino. Así lo señalan Kazhdan y Trombley¹⁵, quienes distinguen dos fines

¹⁰ Como puede ser el caso de la presencia de *Phthonos* hasta bien entrado el siglo VIII en las fórmulas empleadas durante las aclamaciones imperiales, vid. HINTERBERGER (2013).

¹¹ Vid. AUNE (1980); GARCÍA TEIJEIRO (1994).

¹² KLUTZ (2003).

¹³ Valga como ejemplo la colección multisecular que recogen MEYER Y SMITH (1999) a propósito de textos cristianos mágicos procedentes de Egipto, cuya gran mayoría son fechados a principios del Imperio Bizantino (s. V-VI) y una cantidad menor en los ss. XI-XII. Sin embargo, también encontramos testimonios adscribibles al s. IX, época de Juan del Gramático, cf. el conjuro de protección de p. 117, #63 (= Berlín 11347) o el hechizo amoroso de p. 160, #76 (= Berlín 8325); quizá incluso la invocación a Dios en busca de protección de p. 112, #60 (= Freer Collection, fragment 10).

¹⁴ Cf. J. DUFFY, «Reactions of two byzantine intellectuals to the Theory and Practise of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos», en: MAGUIRE (1995); CURBERA (1991).

¹⁵ ODB, p. 1265, s.v. "Magic".

principales de la magia en época bizantina: i) ofrecer una explicación de los fenómenos “sobrenaturales” (sueños, visiones, fenómenos extraordinarios pero naturales, constelaciones celestes); ii) conseguir dominarlos mediante oraciones especiales, amuletos o la ayuda de los demonios. Aunque en situaciones concretas sí se distinguía lo uno de lo otro, habremos de esperar hasta Nicéforo Gregorás (1294-*ca.* 1359) para reencontrar claramente dissociada *μαγεία* de *γοητεία*, como actividades que operan en ámbitos complementarios pero opuestos, que se sirven de medios distintos para ello y que se oponen a la *φαρμακεία*¹⁶.

En la memoria colectiva de Bizancio el modelo de mago por antonomasia era, de acuerdo con las fuentes, el patriarca Juan VII, jefe espiritual del segundo iconoclasmo, al que sus contemporáneos califican de *ὁ πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου*, *ὁ τὴν Ἰαννοῦ ὑπερβὰς πλάνην ταῖς μαγικαῖς ἐπινοίαις* además de como *ὁ γόης* (en la *Vita* de Juan Psicaíta), y como *ὁ τῶν κακῶν πρόδρομος... Ἰαννῆς... τις ὢν ἄλλος ταῖς μαγγάναις καὶ γοητικαῖς ἀπάταις τὴν τοῦ κρατοῦντος ὑποκλέπων* (en la *Vita* de Macario Pelecetes)¹⁷. Todos estos ataques pretendían descalificarle por su condición de iconoclasta, que en su caso resultaba doblemente rechazable ya que además de iconómaco, se trataba de un iconófilo desviado de la verdadera fe. En palabras de Abrahamse: «In light of the fact that all these references occur in the course of a repetition of the evils of iconoclasm, and in the works most bitter in their invective against the heresy, they can only underscore the essentially rhetorical use of a political legend». En la misma línea de búsqueda de desautorización política de hombres fuertes por la práctica de actividades contrarias al cristianismo está la acusación que Nicetas David Pflagón hace en la *Vita* del patriarca Ignacio a Teodoro Santabareno –abad del monasterio de Estudio y confidente de Focio– como profesor *μαντικῆς δέ, μᾶλλον δὲ μαγικῆς, φασί, καὶ ὄνειροκριτικῆς, ἥτοι δαιμονίδους σοφίας*¹⁸.

El texto que más información nos transmite acerca de los devaneos del patriarca Juan VII el Gramático con la magia y las ciencias ocultas (Katsiampoura

¹⁶ Como ocurre en la *Explicatio* que compone a la obra de Sinesio de Cirene *Sobre los sueños*, vid. PIETROSANTI (1999).

¹⁷ Vid. ABRAHAMSE (1982): 7-8 para las referencias exactas. De ese mismo trabajo está tomada la cita. Para un análisis de los epítetos aplicados a Juan el Gramático por los escritores iconófilos, cf. ŠEVČENCO (1965): 47-48.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9; cf. *Vita Ignatii* 568C-D (Nicetas David, *The Life of Patriarch Ignatius*, ed. y trad. inglesa de A. SMITHIES con notas de J. M. DUFFY, Washington, Dumbarton Oaks [*Dumbarton Oaks Texts* 13; *CFHB* 51], 2013). A propósito de Teodoro Santabareno, vid. *PmbZ* #7729 y #27619; *PBE Theodoros* 174.

2010), se halla en el libro IV (dedicado al emperador Teófilo: 829-842) de la crónica del s. X conocida bajo el nombre genérico de *Theophanes Continuatus* (Continuador de Teófanos) por continuar la narración histórica allí donde el monje Teófanos dejó la suya: en el año 813¹⁹. Los cuatro primeros libros de esta crónica²⁰ suelen datarse al final del reinado de Constantino VII Porfirogéneto (945-959), entre otras razones porque desconoce la reconquista de Creta que lograron los bizantinos en el 961, pero siempre como una reelaboración de materiales más antiguos proporcionados por el citado emperador, por lo que las noticias que nos da de Juan el Gramático son extrapolables, si no a su época, sí a los años inmediatamente posteriores a su deposición. Fijémonos con detalle en este pasaje, en el que se funde la acusación de mago con la de iconoclasta²¹:

Καὶ οὗτος ἐπεὶ τὰς τῆς βασιλείας ἔσχεν ἡνίας, σύγκελλον μὲν πρότερον τοῦτον τιμᾶ, εἴθ' ὕστερον καὶ πατριάρχην καθίστησι Κωνσταντινουπόλεως, προγνώσεις τινὰς διὰ λεκανομαντείας καὶ γοητείας αὐτῷ ἀπαγγέλλοντα. Καὶ ἡ γοητεία τοιαύτη· Ἔθνους ποτὲ τρισὶν ὑφ' ἡγεμόσι στρατηγουμένου

5 ἀπίστου τε καὶ σκληροῦ τὴν τῶν Ῥωμαίων χώραν κατατρέχοντός τε καὶ καταλιζομένου, καὶ ὡς εἰκὸς ἀθυμοῦντος ἐπὶ τούτῳ τοῦ Θεοφίλου καὶ τοῦ ὑπηκόου παντὸς, ἀποσκευάζεσθαί που τὴν ἀθυμίαν οὗτος συμβουλεύει καὶ θάρρους πληρωθῆναί τε καὶ χαρᾶς, εἶγε μόνον τῇ τούτου ἐπακολουθοίη βουλῇ. Ἡ δὲ ἦν τοιαύτη· Ἐν τοῖς εἰς τὸν εὐρύπον τοῦ ἵπποδρομίου ἰδρυμένοις

10 χαλκοῖς ἀνδριάσιν ἐλέγετό τις εἶναι ἀνδριάς τρισὶ διαμορφούμενος κεφαλαῖς, ἃς κατὰ τινα στοιχείωσιν πρὸς τοὺς τοῦ ἔθνους ἀρχηγούς ἀνῆγεν. Σφύρας οὖν μεγίστας σιδηρᾶς ἰσαρίθμους ταῖς κεφαλαῖς προσέταττε γενέσθαι, καὶ ἀνδράσιν ἐγχειρισθῆναι αὐτὰς τρισὶν, ἐπὶ χειρῶν γενναίωτι διαφέροντας· Κατὰ δὲ τινα ὥραν νυκτερινὴν πρὸς τὸν εἰρημένον ἀνδριάντα

15 πλησίον στάντας αὐτοῦ, καὶ τὰς σφύρας ἐπὶ χεῖρας ἐν μετεώρῳ ἔχοντας, ἡνίκα τούτοις κελεύσειεν, μεθ' ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ὁμοῦ ταύτας κατενεγκεῖν, ὡς ἐξ ἐνὸς κρούσματος τε καὶ πληξέως τὰς τοιαύτας ἀποτεμεῖν κεφαλάς.

¹⁹ Acerca de la controvertida cuestión de por qué este texto se inserta en el libro IV –centrado en la época de Teófilo– en vez de en el libro III junto con la presentación de Juan VII y sobre los motivos que pudieron llevar al Continuador a insertar un libro después esta biografía escandalosa de Juan el Gramático, cf. VARONA CODESO (2009): 204-208. Sobre el empleo de elementos mágicos en los relatos historiográficos que legitiman el poder imperial en este periodo, vid. MAGDALINO (2006).

²⁰ Para una introducción a la crónica, a sus fuentes y características, cf. SIGNES CODOÑER (1995).

²¹ BEKKER (1838): 155-157.

20 Τούτοις τοῖς λόγοις εὐφρανθεῖς τε ἅμα καὶ ἐκπλαγεῖς ὁ Θεόφιλος
 ἐκέλευσε τὸ ἔργον ἐπαγαγεῖν. Ὡς οὖν παρῆσαν πόρρω δὴ τῶν νυκτῶν οἱ
 μὲν ἄνδρες τὰς σφύρας κατέχοντες, ὁ δὲ Ἰωάννης διὰ λαϊκοῦ ἐνδύματος
 ἑαυτὸν περικρύπτων, ὡς ἂν μὴ κατάδηλος γένηται, καθ' ἑαυτὸν ὁ Ἰωάννης
 τοὺς στοιχειωτικούς λόγους ὑπειπὼν καὶ τὴν ἐνοῦσαν τοῖς ἄρχουσι δύναμιν
 25 ἀνδριάντι καταβαλὼν ἐκ τῆς τῶν στοιχειωσάντων δυνάμεως, παίειν
 ἕκαστον προστάττει νεανικῶς τε καὶ ἰσχυρῶς. Καὶ οἱ μὲν δύο ἰσχυροτάταις
 χρησάμενοι καταφοραῖς τὰς δύο τοῦ ἀνδριάντος κεφαλὰς ἀπέκοψαν· ὁ δ'
 ἕτερος μαλακώτερον ποιήσας τὴν πληγὴν μικρὸν μὲν κατέκλινεν, οὐ μὴν
 καὶ ὄλην τοῦ σώματος ἀπέτεμεν τὴν κεφαλὴν. Τούτοις οὖν καὶ τὰ κατὰ τοὺς
 30 ἡγεμόνας ἐπηκολούθει. Ἐρίδος γάρ τινος κραταιᾶς ἐπεισεσούσης αὐτοῖς
 καὶ ἐμφυλίου μάχης, ὑπὸ τοῦ ἐνὸς οἱ δύο τῶν ἡγεμόνων πίπτουσι κατὰ τὴν
 κεφαλῶν ἐκτομὴν, τοῦ τρίτου μόνου διασωθέντος μὲν, οὐχ ὑγιῶς δέ. Οὕτως
 εἰς τὸ μηδὲν εἶναι τὸ ἔθνος χωρῆσαν πρὸς τὰ οἰκεῖα αὐθις μετὰ φυγῆς
 ἀφώρμα καὶ συμφορᾶς.

35 Ἄλλα τὰ μὲν τῆς γοητείας οὕτως, τῷ δὲ γόητι τούτῳ ἀδελφὸς ἦν
 σαρκικός, ὄνομα Ἀρσαβήρ, τὴν τύχην πατρίκιος παρὰ Θεοφίλου τιμηθείς.
 Τούτῳ γοῦν προάστειον κατὰ τὸ εὐώνυμον μέρος τοῦ ἐκπλεομένου
 Εὐξείνου ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Φωκᾶ προσῆν, οἰκοδομὰς μεγίστας ἔχον καὶ
 πολυτελεῖς στοάς τε καὶ βαλανεῖον καὶ πρὸς τούτοις δεξαμενὰς. Ἐκεῖσε δὴ
 40 ὁ πατριάρχης συχνὰς ποιῶν καταγωγὰς λέγεται τι ὑπόγειον κατασκευάσαι
 ἐνδιαίτημα τῶν Τροφωνίου παρόμοιον, ὅπισθεν δὲ τῆς ἀνοιγομένης θύρας
 κατὰ τὸ πρόχειρον πυλῖδα εἶναι τινα διὰ βαθμίδων οὐκ ὀλίγων ἐκεῖσε δὴ
 τοὺς θέλοντας παραπέμπουσαν. Ἐκεῖνο γοῦν αὐτοῦ πονηρὸν ἐργαστήριον.
 Ἐκεῖσε δὴ τούτῳ τινὲς νῦν μὲν ἐταιμιεύοντο θαλαμηπολούμεναι,
 45 μονάζουσαι τε καὶ ἄλλως τὸ κάλλος γυναῖκες μὴ διαφθείρουσαι, αἷς
 συνεφθίρετο· Νῦν δὲ μαντεῖαι δι' ἥπατοσκοπίας καὶ λεκανομαντείας καὶ
 γοητείας καὶ νεκυομαντείας ἐνηγοῦντο, ταύταις προσχρωμένον κοινωνοῖς
 τε καὶ βοηθοῖς. Ὅθεν πολλάκις καὶ τινα προλέγειν τούτῳ συνέβαινε τῇ τῶν
 50 δαιμόνων συνεργείᾳ ἀληθῆ, οὐ τῷ Θεοφίλῳ μόνῳ ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῖς
 τούτου ὁμόφροσιν. Ἄλλα τοῦτο μὲν τοῦτου τὸ μιαρὸν ἐνδιαίτημα ὀψέ ποτε
 πρὸς Βασίλειον τὸν τηνικαῦτα παρακοιμώμενον ἀπεμποληθὲν παρὰ τοῦ
 ἀδελφοῦ εἰς ἱερὸν μετηνέχθη φροντιστήριον, οὐκ ἐκεῖνο μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ
 λοιπὰ, καθὼς αὐτῷ διαφέροντα ἦν· Καὶ ἐκ βάθρων ἢ τοῦ ἁγίου
 μεγαλομάρτυρος ἀνιδρῦθη μονή.

Traducción

«Y él (sc. el emperador Teófilo), después de que tomó las riendas del Imperio, en primer lugar lo honró con el título de sincelo, y más tarde lo nombró patriarca de Constantinopla, porque le podía revelar ciertas precogniciones por medio de la adivinación con lebrillo y de la magia. Y la magia fue la siguiente: cuando en cierta ocasión un pueblo infiel y cruel mandado militarmente por tres caudillos saqueaba devastando la tierra de los romanos y, como es natural, Teófilo estaba angustiado y con él todos sus súbditos, él (sc. Juan el Gramático) le animó a librarse de la angustia y armarse de valor y esperanza, si tan solo seguía su consejo, que era este: entre las estatuas de bronce levantadas en la espina del Hipódromo se comentaba que había una estatua esculpida con tres cabezas, las cuales por medio de algún ritual vincularía a los jefes del pueblo. Ordenaría, entonces, que se hicieran unos enormes martillos de hierro, en igual número a las cabezas, y que estos fueran utilizados por tres hombres distinguidos por la fuerza de sus brazos: a cierta hora nocturna, estando junto a él al lado de la citada estatua y teniendo en las manos los martillos levantados, entonces les ordenaría que las golpearan a la vez con una fuerza desmedida, para que de un solo golpe y herida cortaran tales cabezas.

Después de alegrarse por estas palabras, al tiempo que se quedaba perplejo, Teófilo ordenó que comenzara la obra. De esta forma, cuando avanzada la noche estuvieron presentes los hombres que sostenían los martillos, Juan, tapándose con un manto seglar para no ser reconocido, recitando para sí mismo las palabras rituales y transfiriendo la fuerza residente en los jefes a la estatua (o, mejor dicho, tras depositar la fuerza que tenían hasta entonces en la estatua por el poder de los hechiceros), ordenó a cada uno golpear con vigor y fuerza. Y dos que habían hecho uso de golpes fortísimos cortaron las dos cabezas de la estatua; el otro asestó un golpe más débil y la dobló un poco, y no separó toda la cabeza del cuerpo. E igualmente siguió a estos hechos lo que ocurrió a los jefes: cuando irrumpió entre ellos cierta discordia intensa y una guerra civil, por obra de uno caen los otros dos jefes de acuerdo con la amputación de las dos cabezas: el tercero se ha salvado él solo, pero no incólume. De esta forma, empujó al pueblo a desaparecer pues partía a sus tierras de nuevo entre la huida y la derrota.

Por otro lado, sus prácticas de magia eran las siguientes: (8) tenía este mago un hermano carnal de nombre Arsaber, honrado por Teófilo con el título de patricio. Por cierto, pertenecía a éste el arrabal de la parte izquierda del Ponto Eu-

xino que es navegable, donde el monasterio de san Focas, arrabal que tiene las mayores construcciones, lujosos pórticos y baños, y aljibes además de estos. Haciendo allí sucesivas fondas el patriarca, se dice que preparó un habitáculo similar a los de Trofonio y que en la parte de atrás, tras abrir la puerta, al alcance de la mano había una puertecilla con no pocos peldaños para quienes querían penetrar allí. Aquel era, en efecto, su perverso lugar de trabajo: allí ahora se reservaban para él algunas mujeres casadas, solteras y sobre todo de belleza no estropeada, con las cuales consumaba; entonces realizaba adivinaciones por medio de la consulta de vísceras, la adivinación con lebrillo, la hechicería y la necromancia, haciendo uso de ellas junto a cómplices y ayudantes. De ahí que muchas veces ocurriera que predecía cosas verdaderas con la colaboración de los demonios, no a Teófilo en privado, sino también a otros de su mismo opinar. Sin embargo, este infame habitáculo suyo vendido tiempo después por su hermano a Basilio, chambelán por aquel entonces, fue transformado en un lugar sagrado para la meditación, no sólo aquel, sino también el resto, en la medida en que le interesaba: y desde los cimientos se erigió el monasterio del gran santo mártir (sc. Focas)».

En este pasaje el Continuador de Teófanos recoge por extenso todos los elementos que configuran la leyenda del patriarca Juan el Gramático como mago por antonomasia del Imperio Bizantino. La gran utilidad de las capacidades de Juan no se le escapó al emperador, que le nombró patriarca προγνώσεις τινὰς διὰ λεκανομαντείας καὶ γοητείας αὐτῷ ἀπαγγέλλοντα (l. 3), es decir, teniendo en cuenta su doble faceta mágica: la adivinación y la hechicería, puesto que en época bizantina μαγεία y γοητεία son sinónimos. Desde la l. 4 hasta la l. 35 se detalla el proceso que supuso su mayor logro como mago y que salvó la ciudad de Constantinopla de un ataque enemigo. Para su realización se sirve de una estatua bronceínea de tres cabezas levantada en la espina del Hipódromo, con toda probabilidad una de aquellas que Constantino el Grande había traído desde los principales centros culturales de la Antigüedad con el fin de embellecer la nueva ciudad. Dado que la descripción de la estatua se limita a enumerar sus tres cabezas, es imposible no pensar en los trípodés délficos que, a inspiración de la legendaria Pitón, reproducían tres serpientes fabulosas²². Si

²² Brehier (1904: 267) parece estar convencido de que se trataba de la famosa columna de Delfos erigida en recuerdo de la victoria de Platea y cuyos restos hoy en día pueden verse junto al obelisco de Teodosio, en la plaza de Atmeïdan. A pesar de la descripción del Continuador, los testimonios

realmente fue así, este componente mágico de su origen daría una motivación añadida al ensalmo de Juan el Gramático: la heredada oralmente desde la época en la que se erigió esta estatua en el Hipódromo²³.

En el texto se narra el hechizo de la estatua que, por el principio *similia similibus* de los rituales de magia simpática, sirve de trasunto de la(s) persona(s) a la(s) que se pretende encantar. El uso de estas “muñecas vudú”, conocidas en la Antigüedad con el término apotropaico de κολοσσοί, es muy antiguo y se puede rastrear más allá de la época arcaica²⁴. Desde sus orígenes, los materiales con los que se fabricaban más comúnmente eran el plomo y el bronce, no extendiéndose el uso de la cera hasta el Egipto tardoantiguo (Dickie 1996). Era frecuente que a la figurilla se le torciera los miembros o la cabeza con el fin de que sus propósitos se malograrán, ya que con ello no se buscaba la muerte de la víctima, sino simplemente que su suerte cambiara y todo aquello que intentara tuviese el resultado contrario al buscado. Bien es cierto que en determinados casos se llega incluso a la mutilación de la muñeca: conservamos una muñeca ática con la cabeza cortada (VD #7)²⁵, otra cretense que fue realizada directamente sin cabeza (VD #14 y #24), además de numerosos ejemplos con las extremidades rotas o traspasadas por agujas. Los especialistas son unánimes en considerar estas prácticas como un intento de dominar a quienes representaban esas muñecas y no de matarlos o mutilarlos realmente.

Así las cosas, el hechizo sobre la estatua parece ser algo tan habitual en las prácticas mágicas griegas como un encantamiento, pero en este caso se lleva a cabo por medio de una de estas muñecas de dimensiones gigantescas, acordes con la relevancia del mago (Juan el Gramático) y la importancia de hechizo (salvar Constantinopla). No encontramos mención alguna de los elementos con

artísticos nos dan otra información que obedecería a una tradición distinta de los mismos hechos: en la ilustración correspondiente de la crónica de Escilitzes conservada en Madrid no se ven tres cabezas de serpientes, sino tres cabezas humanas, cf. LEMERLE (1971): 145, n. 153. Cf. *infra* imag. 7.

²³ La recepción mágica de estas estatuas antiguas ha sido analizada con detenimiento por numerosos investigadores, vid. PREGER (1907); MANGO (1963); CAMERON (1984); DAGRON (1984); SARADI-MENDELOVICI (1990); MANGO *ET ALII* (1992); JAMES (1996); SARADI (1997). Para lo que se refiere propiamente a los valores sobrenaturales proyectados sobre la columna serpentina, vid. MADDEN (1992).

²⁴ Cf. OGDEN (1999): 71-79 para un análisis conciso pero detallado de los usos de estas muñecas de vudú en la Grecia Antigua.

²⁵ Siguiendo la costumbre de Ogden (1999), abrevio bajo las iniciales VD el catálogo sistemático de las muñecas vudú que nos ofrece Faraone (1991: 165-205).

los que se solían “activar” estas figurillas, la llamada οὐσία: pelo humano, pequeños trozos de cadáver..., como tampoco encontramos ninguna referencia a la necesidad de depositar la muñeca en un lugar apropiado: encrucijadas de caminos, tumbas, patíbulos, lugares donde se hubiera producido una batalla... De acuerdo con el saber popular, era preciso que estas muñecas estuvieran cerca de alguien que hubiera muerto de forma violenta o antes de tiempo, del mismo modo que se decía que sin esa οὐσία la magia realizada sobre la figurilla no resultaría efectiva. Ambos elementos están ausentes de la narración, sí, pero no del escenario en el que se desenvuelve la trama. Recordemos que el conjuro se realiza en la espina del Hipódromo, donde se han atestiguado prácticas mágicas desde la fundación de la ciudad por parte de Constantino tanto con la intención de favorecer como de dañar a un auriga concreto (*defixiones*, amuletos...), donde además las carreras de caballos con frecuencia conllevaban la muerte violenta de los aurigas al tomar las curvas y en donde tenemos constancia de que se realizaron mutilaciones y ejecuciones públicas en época de Justiniano²⁶. En esta línea, no resulta difícil imaginar que debido a los desgraciados accidentes y atropellos que durante las carreras acaecían, la sangre de los heridos hubiera salpicado la estatua sirviendo así como materia mágica capaz de activar el conjuro.

Para operar sobre la estatua, se ordena la construcción de tres martillos gigantes de hierro (evidentemente era necesario que fueran de un metal mucho más duro, como es el hierro, si se perseguía romper el bronce) y que el momento en el que se realice sea por la noche (πόρρω δὴ τῶν νυκτῶν, l. 20). Llega entonces la ocasión de llevar a cabo el hechizo, que precisa de las palabras mágicas adecuadas para ser efectivo: καθ' ἑαυτὸν ὁ Ἰωάννης τοὺς στοιχειωτικούς λόγους ὑπειπὼν (ls. 23-24) afirma el relato, recogiendo el término empleado anteriormente en las l. 11: ἄς κατὰ τινα στοιχείωσιν πρὸς τοὺς τοῦ ἔθνους ἀρχηγοὺς ἀνῆγεν. Para Blum el vocablo στοιχείωσις es claramente bizantino y designa un ritual de encantamiento ligado a la palabra cuyo origen las crónicas vinculan a Apolonio de Tiana (Blum 1946). El modo de pronunciar ese conjuro es ὑπειπὼν, esto es, recitando al modo de una salmodia, susurrando por lo bajo, como parece querer acentuar la expresión: καθ' ἑαυτὸν. Ahora bien, lo que se perseguía con esta práctica mágica no debía de tenerlo muy claro el autor de la

²⁶ También en la σφενδονή, cf. CAMERON (1984).

crónica, ya que a su funcionamiento se refiere de forma genérica: ἄς (sc. τὰς κεφαλὰς) κατὰ τινα στοιχείωσιν πρὸς τοὺς τοῦ ἔθνους ἀρχηγούς ἀνήγεν (l. 11): «las cuales por medio de algún ritual vincularía a los jefes del pueblo». Es más adelante, al intentar analizar el fenómeno mágico, cuando afina sus reflexiones: καὶ τὴν ἐνοῦσαν τοῖς ἄρχουσι δύναμιν εἰς τὸν ἀνδριάντα μεταγαγών, ἢ μᾶλλον τὴν οὖσαν πρότερον ἐν τῷ ἀνδριάντι καταβαλὼν ἐκ τῆς τῶν στοιχειωσάντων δυνάμεως (ls. 24-26): «y transfiriendo la fuerza residente en los jefes a la estatua (o, mejor dicho, tras depositar la fuerza que tenían hasta entonces en la estatua por el poder de los hechiceros)». Una vez más aparece un término relativo a la στοιχείωσις, lo que implica que los presentes repetían a coro las palabras rituales pronunciadas por el patriarca, depositando así su fuerza (¿vital?) en la estatua, y no la de los jefes a los que se pretende dañar. La semántica de los dos últimos verbos es transparente, si bien no queda demasiado claro qué entendía el historiador que estaba haciendo el mago. Más oscuro resulta el valor metafórico de ἀνήγεν, por lo que para su interpretación hemos de servirnos de otros textos similares: en la segunda epístola de Clemente de Alejandría hallamos este verbo “levantar” con el sentido de “hacer volver”, “recuperar”, “redimir” incluso²⁷. La aplicación de este término a enfermos es una constante y tenemos la suerte de conservar un ejemplo de ese tipo de contextos en un fragmento de un papiro litúrgico cristiano: σὺ εἶ ὁ ἐμὸς πατὴρ ὁ σὴζων <v> καὶ ἀνάγων²⁸. El editor, C. Wessely, comenta que sería una hojilla de uno de los primeros códices en papiro y, aunque no sea posible dar una datación exacta, es partidario de situarlo hacia el s. II o III, cuando se escriben los textos litúrgicos más antiguos que reflejan el carácter religioso de la vida de los primeros cristianos. Esta tradición ya cristiana que continuaba prácticas mágicas con fines médicos muy antiguas contaría con su propio léxico específico, mucho más extendido y habitual en el día a día²⁹. Probablemente el Continuador conocía la existencia de

²⁷ 2 *Ep. Clem.* 17, 2: τοὺς ἀσθενοῦντας ἀνάγει περὶ τὸ ἀγαθόν. Vid. *DGE*, s.v. ἀνάγω.

²⁸ Este testimonio se halla en las ls. 7-8 de las 34 totales del recto del papiro de Viena n.º 19898, perteneciente a la colección del archiduque Rainer, vid. *WESSELY* (1924): 447.

²⁹ Acerca del cultivo de la magia por parte de los primeros cristianos de acuerdo con las prácticas paganas, cf. *AUNE* (1980); *THEE* (1984); *VIKAN* (1994); *MEYER Y SMITH* (1999); *VAKALOUDI* (2001); *LOTZ* (2005); *NIMMO-SMITH* (2006); *PETROPOULOS* (2008): 44-57; *PANAGOPOULOS* (2013). Continúa siendo un referente imprescindible el trabajo de *Magoulías* (1967), en el que analiza pormenorizadamente la relación indisoluble que en la hagiografía tardoantigua presentan la magia, las reliquias de santos y los iconos. Para la relación atestiguada entre sacrificio pagano, magia e iconoclasmo, vid. *TIMOTIN* (2010): 160, n. 150.

estas creencias y usos, con lo que a la hora de narrar el encantamiento mágico se habría visto (quién sabe si voluntariamente) animado a incluir el término exacto “ἀνάγω” en el relato.

El ritual al que asistimos, por tanto, debe entenderse dentro de la herencia mágica que legó a Bizancio la Antigüedad Tardía y que ésta recogió a su vez de una tradición multiseccular cuyos orígenes ya hemos visto que se pierden en el tiempo. De hecho, un hallazgo del s. X a.C. en una tumba de Lefkandí –que podría representar el ejemplo más antiguo de una muñeca vudú griega– aparece ya con la cabeza mutilada (*VD* p. 195): se trata de un centauro de terracota al que antes de ser enterrado se le ha separado deliberadamente la cabeza del cuerpo, en un ritual de tipo apotropaico que no debió de ser muy distinto al que llevó a cabo el patriarca Juan. Al igual que en aquellas épocas anteriores, en tiempo de los bizantinos la magia era vista –al menos en parte– como una técnica transmisible, como una parte de la física natural que podía ser estudiada y utilizada por el hombre y cuyas leyes debían de seguirse y cumplirse a rajatabla, ya que la más mínima alteración suponía que el resultado no fuese el deseado. En nuestro caso, sólo se rompieron dos de las tres cabezas, por lo que el autor reflexiona: τούτοις οὖν καὶ τὰ κατὰ τοὺς ἡγεμόνας ἐπηκολούθει (ls. 30-31), ya que la respuesta al hechizo obedece mecánicamente, y si éste varía, el resultado se atiene a esta nueva formulación: al igual que sólo dos de las tres cabezas han sido cortadas, mueren solamente dos de los tres caudillos, a pesar de que el encantamiento de la estatua buscara acabar con los tres³⁰.

A partir de la l. 36 se analiza la otra faceta del patriarca Juan VII: sus dotes de adivino, que se desarrollaban en un marco bien distinto, ya no a la luz de la luna, sino en un subterráneo a las afueras de la ciudad. Si bien en ningún otro texto hagiográfico se recoge la historia del hechizo de la estatua de tres cabezas, tanto en las *Vitae* de Teodoro Estudita y Teodoro Grapto como en la de Juan Psicaíta sí que se menciona este subterráneo en el que el patriarca efectuaba sus adivinaciones³¹. Dentro del afán difamador que buscaba descalificarle por su relevancia al frente del movimiento iconoclasta, se le acusa de otras costumbres que nada tienen que ver con la magia, pero que resultan igual de deleznales para un buen cristiano: τούτῳ τινὲς νῦν μὲν ἐταιμιεύοντο

³⁰ A propósito de su identificación como parte de la nación búlgara (que por aquel entonces hacía frente a una guerra civil), cf. GREGOIRE (1934) y BEŠEVLIJEV (1980).

³¹ ABRAHAMSE (1982): 8.

θαλαμηπολούμεναι, μονάζουσαί τε καὶ ἄλλως τὸ κάλλος γυναῖκες μὴ διαφθείρουσαι, αἷς συνεφθείρετο (ls. 45-47)³². Es llamativa la referencia a su hermano Arsaber, dueño del habitáculo donde llevaba a cabo sus supuestas perversidades y que, en cierto modo, se convierte en un trasunto de los partidarios de la causa iconoclasta que prestaron su apoyo logístico a Juan el Gramático. Al tiempo acusa al emperador Teófilo de proteger y favorecer a estos partidarios: τὴν τύχην πατρίκιος παρὰ Θεοφίλου τιμηθεῖς (l. 37). Las simpatías de Teófilo hacia Juan y sus capacidades están patentes desde el inicio y, de hecho, volverán a resurgir al final del pasaje, pero esta es la única mención de su favor hacia los contrarios a los iconos. A lo largo de esta visión tan subjetiva de los hechos, observamos en la descripción de la crónica adjetivos que inciden en el valor demagógico de las acusaciones al patriarca iconoclasta: Ἐκεῖνο γοῦν αὐτοῦ πονηρὸν ἔργαστήριον (l. 44, el subrayado es mío) y en ese sentido debemos entender la alusión mitológica a Trofonio. El autor pretende ridiculizar el conocimiento enciclopédico del patriarca y de paso desprestigiar sus dotes mánticas; por ello no hace referencia a los grandes oráculos de la Antigüedad, como Delfos o Dodona, sino a un oráculo de fama más restringida, el de Trofonio³³, un dios conocido por su gran capacidad como arquitecto. Al igual que en el caso de Juan, Trofonio poseía un santuario en una caverna –lo que hace más pertinente el paralelo– junto al río de Lebadea, dentro de la cual había una estatua suya y otra de la ninfa Hercina que daba nombre al río. Además, Filóstrato en la *Vida de Apolonio de Tiana* (VII 19), un personaje omnipresente en todo lo relativo a la magia bizantina³⁴, describe cómo este filósofo y

³² Para Gero (1974/75: 28) no se trata más que de «unreliable prurient gossip». Los adjetivos asociados a las mujeres remiten a miembros de la Iglesia (ἱκονόφιλα?): μονάζουσαί, ‘monjas’; τὸ κάλλος γυναῖκες μὴ διαφθείρουσαι, ‘vírgenes’.

³³ Vid. GRIMAL (2004), s.v. *Trofonio*: era el héroe de Lebadea, en Beocia, donde poseía un célebre oráculo. Sobre su genealogía discrepan las tradiciones. A veces se le presenta como hijo de Apolo y Epicaste y, por tanto, yerno de Agamedes; otras como uno de los hijos de Ergino. Se dice que lo amamantó Deméter. Su reputación era grande, especialmente como arquitecto, y junto a Agamedes construyó varios edificios famosos: la casa de Anfitrión en Tebas; uno de los templos de Apolo en Delfos; el tesoro de Augias en Élide; el de Hirieo, en Hiria; el templo de Posidón en Mantinea. Hizo mal uso de su habilidad, y esto fue causa de su ruina. No obstante, existían otras versiones acerca de su muerte, y hay quien decía que era el precio pagado por Apolo por la construcción de su templo, ya que la muerte es la mejor recompensa que la divinidad puede dar al hombre.

³⁴ Cf. BRAVO GARCÍA (2002).

mago legendario bajó a consultar el antro de Trofonio cuando buscaba averiguar cuál era la filosofía más perfecta y más pura³⁵.

En último lugar se le acusa de practicar la adivinación (ya prohibida en el cristianismo desde Teodosio por decreto imperial), sirviéndose de la colaboración de demonios: Νῦν δὲ μαντεῖαι δι' ἥπατοσκοπίας καὶ λεκανομαντείας καὶ γοητείας καὶ νεκρομαντείας ἐνηργοῦντο, ταύταις προσχρωμένου κοινωνοῖς τε καὶ βοηθοῖς. Ὅθεν πολλάκις καί τινα προλέγειν τούτῳ συνέβαινε τῇ τῶν δαιμόνων συνεργείᾳ ἀληθῆ, οὐ τῷ Θεοφίλῳ μόνῳ ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῖς τούτου ὁμόφροσιν (ls. 49-51). Se enumera la utilización de cuatro técnicas distintas para adivinar el porvenir: la consulta de vísceras, la adivinación con lebrillo³⁶, la hechicería y la necromancia. Todas las formas mánticas que se citan son “artificiales”, en el sentido más etimológico de la palabra, es decir, que pueden ser realizadas por el adivino, dependen de su voluntad, y no de un estado de inspiración como aquel al que ha de llegar el profeta. Formarían parte de la adivinación intuitiva o técnica que Cicerón en el *De divinatione* o Silesio en el *De somnibus* distinguían de la natural o intuitiva. Nuevamente vemos que se entiende la adivinación como un proceso físico natural susceptible de ser aprendido, al igual que en época antigua, y no sólo dependiente de una iluminación divina o demoníaca (Flint 1999), más bien, a la luz de la interpretación eclesiástica de este tipo de prácticas. Recordemos que San Agustín en la *Ciudad de Dios*³⁷ había aceptado dentro del cristianismo sólo las adivinaciones proféticas inspiradas por Dios, en las que el hombre tan solo era el intermediario de la profecía y no su autor, como suponían las técnicas mánticas del patriarca, que quedan al margen de la creencia en la divina Providencia. La crónica presupone que esas adivinaciones son ciertas porque los demonios median en ellas, ya que en el caso de no ser así, serían falsas, con lo que implican que el mago, además de hereje, ha hecho un trato con el demonio (como, por ejemplo, vender su alma) y por ello están radicalmente alejadas del Dios verdadero.

³⁵ Cf. BERNABÉ (1979).

³⁶ A propósito de esta técnica de adivinación con lebrillo o λεκανομαντεία, vid. GRANSZYNIEC (1925). Acerca del origen de esta práctica mántica, cf. DELATTE (1932).

³⁷ «Después, como aquel suceso pusiera en Máximo más terrible fiereza, Teodosio, en el mayor aprieto y angustia de sus cuitas, no se dejó resbalar a ilícitas y sacrílegas curiosidades, sino que envió embajada a Juan, eremícola en un desierto de Egipto, por cuya fama creciente de día en día entendió que el siervo de Dios estaba dotado del espíritu de profecía; y la embajada le trajo certísimo pronóstico de victoria» (*Civ. Dei* 5, 26. 2). Traducción de RIBER (1958) en la colección *Alma Mater*.

Siempre en esta misma línea argumental de la facción iconófila vencedora, encontramos que en otras fuentes también es acusado de *λακόμαντις*³⁸, *μαγομάντις*³⁹ y *ὕλζιλᾶς*⁴⁰, término parlante de origen hebreo que designa al “ayudante del diablo”. Y junto con su predecesor, el también patriarca iconoclasta Antonio, son llamados los nuevos Janes y Jambres de la Biblia⁴¹, Himeneo y Alejandro, así como el nuevo Apolonio y Balaam, en recuerdo de aquellos ilusionistas egipcios que cuando el faraón negó la libertad a los israelitas trataron en vano de rivalizar con el poder de Moisés, que procedía directamente de Dios⁴². En todo caso, la vinculación de Juan el Gramático con los distintos métodos adivinatorios hace que incluso se remonten a su mismo nombramiento como patriarca de Constantinopla diversas profecías sobre el fin de la dinastía amoría y varios de sus dignatarios proferidas por una mujer poseída por Pitón⁴³. A pesar de todo, el Continuador huye de extremismos y acusaciones vacuas y no recoge en su relato la mayor invectiva que le aplican las *Vitae*, la de “predecesor del Anticristo” (que también aparece en las *Vitae* del patriarca Nicéforo y en la del Ps. Sym. Mag.⁴⁴).

El texto del Continuador de Teófanos es doblemente relevante, en primer lugar por recoger la realización de una práctica mágica, algo bastante atípico en toda la literatura bizantina, pero aún más por transmitir un hechizo complejo que escapaba incluso a los magos corrientes que se conformaban con el uso de amuletos, *defixiones* o algunos de los múltiples tipos de adivinación, a los que Juan el Gramático tampoco era ajeno. De hecho, entre las 48 *Vitae* de santos bizantinos de los siglos IX-X que analiza Abrahamse hay poquísimas acusaciones de magia: en sólo seis casos tenemos un enfrentamiento entre santos y magos de distintas clases, que nunca resultan ser dignos rivales del santo en cuestión⁴⁵.

³⁸ *Vita Theodori Studitae* (Vita C = BHG 1755d), ed. V. LATYSEV, «Vita S. Theodori in codice Mosquensi musei Rumianzoviani 520», *VV* 21 (1914) 258-304.

³⁹ *Vita Euthymii Sardensis* (BHG 2145), ed. J. GOUILLARD, «La vie d'Euthyme de Sardes (†831), une oeuvre du patriarche Méthode», *TM* 10 (1987) 1-101, cap. 7, p. 31. 33.

⁴⁰ *Pseudo-Symeon* 606, 12; *Scriptor incertus* 350, 1-351, 11.

⁴¹ *Ex.* 7, 8-13; si bien el nombre nos lo transmite 2 *Ep. Ti.* 3, 8: ὄν τρόπον δὲ Ἰάννης καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσῆϊ... Acerca del papel de Janes en la literatura de la época y su asimilación con Juan el Gramático, vid. GERO (1995): 287-288.

⁴² Las referencias a las fuentes de estas identificaciones aparecen recogidas tanto en *PmbZ* #3199 como en LILIE (1999: 179).

⁴³ *Th. Cont.* III, 121, 6-122, 15.

⁴⁴ ŠEVČENCO (1965): 47-48.

⁴⁵ ABRAHAMSE (1982): 7-8 y 17.

En nuestro texto, en cambio, santo y mago se identifican, en tanto que a todo patriarca se le presuponía un halo de santidad consustancial a su condición de patriarca. Ahora bien, la faceta de mago de Juan (debido a su militancia iconoclasta) se impone y borra cualquier rastro del patriarca (salvador terrenal de Constantinopla, además de espiritual), con lo que surge la leyenda negra aquí estudiada, que hace que el sobrenombre de “Gramático” no lo volvemos a encontrar referido a un patriarca hasta finales del siglo XI, aplicado a Nicolás III (1084-1111)⁴⁶, cuando el iconoclasmo no era ya más que un vago recuerdo.

La gran repercusión de la querrela iconoclasta no dejó al margen ni siquiera a las artes plásticas contemporáneas⁴⁷, que representan siempre al patriarca hereje de acuerdo con las convenciones iconográficas del mago legendario, como por ejemplo simboliza el pelo encrespado heredado de las figuras demoníacas. Analicemos, pues, la interconexión magia-iconoclastia que se da en las miniaturas de los salterios inmediatamente posteriores al mandato de Juan el Gramático. En términos generales, las iluminaciones que ilustran los márgenes decorados de los salterios de la segunda mitad del s. IX están dedicadas a condenar la memoria de los enemigos destructores de los iconos, y por ello los representa de un modo odioso. De especial interés para este acercamiento a la figura del mago-iconoclasta Juan son el salterio *Cbludov*, llamado así por el nombre de su antiguo propietario, un comerciante ruso del s. XIX (en realidad, cod. 129 del Museo Histórico de Moscú) y el *Pantocrator* 61. Ambos manuscritos pertenecen a la misma familia, cuyos miembros más antiguos se remontan a finales del s. IX. Según A. Grabar fueron realizados en la misma época, en el mismo *scriptorium* y quizás en parte por el mismo artista⁴⁸. El programa artístico que representan se solía fechar en la segunda mitad del s. IX, cronología que fue precisada por Grabar circunscribiéndola al patriarcado de Focio (858-867 y 877-886⁴⁹), al obedecer éste a su interés por la exégesis del salterio y por honrar como santo al patriarca Nicéforo, casi omnipresente en todas las representaciones. Pese a separarle unos años del fin de la iconoclastia, la herejía no había sido vencida, por lo que tuvo que continuar haciéndole frente durante todo su patriarcado, lle-

⁴⁶ *PBW* Nikolaos 13.

⁴⁷ BRUBAKER (1999).

⁴⁸ GRABAR (1998): 292.

⁴⁹ *PmbZ* #6253 y #26667; *PBE* Photios 1. Continúan siendo un referente básico las páginas de Lemerle (1971: 177-204), así como Hergentröther (1867-1869).

gando a reunir un concilio destinado a oponerse a las creencias iconoclastas. La ilustración de los salterios nació a la sombra de Santa Sofía de Constantinopla, apoyada por el patriarcado, que actuaba como un centro de educación superior. Por tanto, la visión que transmite es la oficial de la Ortodoxia triunfante en la querrela (Walter 1970). Puesto que todos representan los salmos según los usos de Santa Sofía, podemos admitir que los tres ejemplares de esta familia que conocemos del s. IX (a saber: salterio *Cbludov*, *Parisinus graecus* 20 –incompleto– y cod. *Pantocrator* 61 del monasterio homónimo del Monte Atos) provienen del taller del patriarcado y fueron realizados bajo el primer mandato de Focio (858-867).

Es totalmente excepcional en Bizancio la iniciativa del ilustrador (¿quizá Gregorio Asbestos⁵⁰, íntimo colaborador de Focio?) de convertir un ciclo de ilustraciones de un libro canónico en un espejo de las polémicas religiosas e incluso de los acontecimientos reales de su época, reinventando así la imaginaria de los manuscritos litúrgicos como arma práctica para una facción religiosa⁵¹. Puesto que los tres ejemplares del s. IX citados son rigurosamente parecidos, sin depender unos de otros, podemos pensar en un taller en plena actividad en el que las imágenes más importantes son obras originales e innovadoras del maestro, que a veces las modifica de un códice a otro –como es el caso de ciertas figuras relativas a los iconoclastas–, mientras que el resto está tomado de modelos más antiguos y vuelve a aparecer por doquier.

El salterio *Cbludov* es uno de los más antiguos y, sin ningún lugar a dudas, el más completo en cuanto a ilustraciones se refiere⁵². Desgraciadamente, muchas de sus imágenes se retocaron a finales del s. XII cuando se volvió a escribir gran parte del texto. Las representaciones de Juan el Gramático que encontramos en este salterio son las siguientes:

⁵⁰ Sobre la figura de Gregorio Asbestos, metropolitano de Siracusa, cf. *PmbZ* #2480 y #22348; *PBE* Gregorios 26. Sobre su relación con Focio, quien le remitió sus epístolas 112 y 257, vid. KARLIN-HAYTER (1997).

⁵¹ Precisamente esta práctica es la que nos lleva a pensar que su autor (con toda seguridad intelectual, y probablemente también material) fue Gregorio Asbestos. Según testimonia Nicetas David Pflagonio en su *Vita Ignatii* (PG 105, 540C-541D), este metropolitano iluminó varios manuscritos con un ciclo de miniaturas maliciosas en las que se atacaba y condenaba al patriarca Ignacio (847-858 y 867-877), vid. *PmbZ* #2666 y #22712.

⁵² A propósito de este manuscrito, vid. el estudio de Pankova, Cortés Arrese y Bádenas de la Peña (2007) que acompaña a la edición facsímil *Salterio Cbludov* (*GIM* 86795-*Kblud*. 129d). Cf. et. DOBRYNINA (2010).

1. Fol. 35. Salmo 36, 35 [Imagen 1]. Aparece un personaje de gran estatura, como si de un gigante se tratara, con una bolsa (símbolo de la traición codiciosa) y una serpiente (emblema del mal y encarnación del Demonio), en vez de una esfera y de un cetro, lo que indica una clara asimilación con un príncipe de las tinieblas. Los largos cabellos erizados que presenta están tomados de las convenciones iconográficas existentes para los demonios⁵³. A su izquierda, un diablo de menor tamaño le infunde su aliento vital (el soplo se aprecia con nitidez) y alarga hacia él las dos manos; junto al diablo figuran un recipiente lleno de dinero (?) y una bolsa. La pintura está bastante desdibujada, al igual que la larga inscripción que la acompaña y que empieza por IANNIS, lo que lo identifica sin lugar a dudas con el patriarca iconoclasta Juan, llamado Ἰάννης –como ya dijimos–, que es representado aquí como un jerarca simoníaco.

2. Fol. 51. Salmo 51 (51), 9 [Imagen 2]. La miniatura consta de dos imágenes yuxtapuestas para subrayar el paralelismo que las une. Arriba, san Pedro pisotea a Simón el Mago tendido en el suelo, boca abajo, y habiendo tirado una vasija, alrededor de la cual se desparraman las monedas con las que pretendía comprar las artes mágicas de Cristo. La leyenda dice: ΠΕΤΡΟΣ ΚΑΤΑΓΕΙ ΣΙΜΟΝΑ ΤΟΝ ΜΑΓΟΝ ΔΙΑ ΤΗΝ ΦΙΛΑΡΓΥΡΙΑΝ ΑΥΤΟΥ, “Pedro anula a Simón el Mago por su codicia”. Debajo, el patriarca iconodulo Nicéforo marcha sobre Juan el Gramático (Jannes) y lo señala acusadoramente con el dedo de la mano derecha mientras con la izquierda sostiene una *imago clipeata* de Cristo, simbolizando así el triunfo de la ortodoxia sobre la iconoclastia. El hereje tiene el pelo de punta y de su bolsa salen monedas de plata que se desparraman alrededor. La leyenda sentencia: ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΥΠΟΔΕΙΚΝΟΙΩΝ ΙΑΝΝΗ ΤΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ ΣΙΜΟΝΑ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΜΑΧ(ΟΝ), “El Patriarca Nicéforo mostrando a Jannes como un segundo Simón e iconoclasta”. Mediante esta unión de escenas sin solución de continuidad se trataba de asociar, de asimilar incluso, al adversario con un enemigo de renombre que ya hubiera sido castigado para conseguir así condenarlo de antemano al mismo castigo. Además, este tipo de iconografías pudo estar motivada por cierta superstición mágica, ya que tal y como se pregunta A. Grabar: «¿quién sabe si el autor de tales representaciones no pensaba, asociando al adversario odiado con el diablo, que esas imágenes podían causarle un daño físico o entregar su alma a Satanás, como las representaciones mágicas?»⁵⁴.

⁵³ CORRIGAN (1992): 27-29; BRAVO GARCÍA (2002); PARIBENI (2010).

⁵⁴ GRABAR (1998): 227.

3. Fol. 67. Salmo 68 (69), 22 [Imagen 3]. Nuevamente dos imágenes yuxtapuestas para reivindicar su paralelismo. Arriba a la derecha, la imagen bíblica: en presencia de un lancero, un soldado armado con un escudo redondo lleva a la boca de Cristo crucificado una esponja empapada en vinagre y hiel. Leyenda: ΟΥΤΟΙ... (probablemente inspirado en Mat. 27, 34). Una cratera –que contendría la mezcla de hiel y vinagre– al pie de la cruz, se alza sobre la cima de un peñón escarpado. Abajo, a la izquierda, la imagen contemporánea: los dos patriarcas iconoclastas, en primer plano Juan VII con el pelo de punta, y en segundo plano su predecesor el patriarca Teódoto (815-821) vestido de obispo⁵⁵; el primero tiene una vara y recubre con una capa de cal (ΑΣΒΕΣΤΟΝ) una *imago clipeata* de Cristo. Delante de los iconoclastas, una cratera con la cal, similar a aquella al pie de la cruz, pero más grande. La leyenda reza: ΕΙΚΟΝΟΜΑΧΟΙ ΚΑΙ ΟΥΤΟΙ ΜΗΕΑΝΤΕΣ ΥΔΡΟ ΚΑΙ ΑΣΒΕΣΤΟΝ ΕΠΙ ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟΝ, “Iconoclastas también éstos mezclando agua y cal sobre el rostro”. En este caso, la comparación de los herejes con los dos verdugos de Cristo se hace por la analogía con los movimientos de aquellos al encalar un icono y los materiales utilizados: una cratera, una lanza y una esponja.

Por su parte, el salterio *Pantocrator* 61⁵⁶, si bien pertenece a la misma familia que el salterio *Chludov*, contiene ciertos rasgos distintivos que en algunos puntos difieren tanto, que resulta difícil reducir ambos ejemplares a un mismo prototipo. Este salterio contiene la siguiente representación del patriarca iconoclasta:

1. Fol. 16. Salmo 25, 4 y 9-10 [Imagen 4]. Consta de una escena compleja, en la que se pueden distinguir dos imágenes que en el salterio *Chludov* (fol. 23) forman dos temas independientes. Aquí se trata de una unidad compuesta por dos partes antitéticas que persiguen una única acusación a través de la imagen. La postura sentada del patriarca Nicéforo (de pie en el salterio *Chludov*) y la leyenda que lo acompaña hacen que el paralelismo de estas dos partes complementarias de la ilustración sea aún más evidente.

Todas las pinturas de esta página están agrupadas en el margen lateral, ampliado intencionadamente para tal fin. A la izquierda, el patriarca Nicé-

⁵⁵ Acerca del patriarca Teódoto I Melisenos “Casiteras”, cf. *PmbZ* #7954; *PBE* Theodotos 2; LILIE (1999): 148-155.

⁵⁶ Para una caracterización del salterio *Pantocrator* 61, así como para un planteamiento general del carácter polémico y apologético iconófilo de las miniaturas de los principales salterios del siglo IX, vid. DUFRENNE (1965); WALTER (1970): 44-45; PELEKANIDES (1979): 265-280 y figs. 180-237; ANDERSON (1994) y (1998); FANAR (2006).

foro está sentado en un asiento de madera sin respaldo sobre el que hay una copa (?), precedido por un escalón a modo de reposapiés. La figura del patriarca está vuelta hacia la derecha, hacia la imagen del concilio que se celebra dentro del edificio, pero la cabeza está representada de frente y mira al espectador, algo inusual en estas representaciones. Nicéforo lleva en la mano izquierda –tapada por un velo como muestra de reverencia– una *imago clipeata* de Cristo, al que adora levantando la mano derecha. A los pies de Nicéforo, un obispo y un emperador coronado tendidos en el suelo, cuyos nombres se leen al lado: ΛΕΩΝ (León V el Armenio) y ΘΕΟΔΟΤΟΣ (el patriarca iconoclasta que sustituyó en el trono patriarcal al iconófilo Nicéforo). No se distingue si delante de ellos se representa agua, un terreno ondulado o, menos probable, unas serpientes. La leyenda junto a la figura de Nicéforo alude al versículo 4 del salmo 25: «οὐκ ἐκάθισα μετὰ συνεδρίου ματαιότητος καὶ μετὰ παρανομούντων οὐ μὴ εἰσέλθω», con lo que establece un vínculo con el texto de enfrente, pero también evoca, indirectamente, la “reunión” que está representada a su derecha: el Concilio iconoclasta del año 815 en el que no quiso participar el patriarca ortodoxo. La leyenda reza: ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ Ο ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΟΥΚ ΕΚΑΘΗΣΕΝ ΜΕΤΑ ΑΥΤΩΝ, “El patriarca Nicéforo no se sentó con estos”. En el momento en el que se realizan estas iluminaciones, la ortodoxia iconodula acababa de imponerse y el patriarca Nicéforo es el trunfo histórico que ante todo simboliza a los defensores de los iconos. Los personajes que se tienden a sus pies en señal de sumisión y suplicando clemencia tras haber sido vencidos son exactamente los mismos que aparecen en el edificio, en la escena del concilio iconoclasta, reafirmando la antítesis entre ambas representaciones.

En la parte derecha de la pintura se sitúa una construcción de dos pisos, representada en corte, con un detallado análisis arquitectónico típico de las miniaturas bizantinas: la planta baja está abovedada y el piso está cubierto con un techo en lomo de asno. En la planta baja se celebra el Concilio iconoclasta de 815 y en él vemos dos grupos de figuras sentadas: a la izquierda, los eclesiásticos con el patriarca Teódoto al frente de ellos; a la derecha, el emperador León V y, sobre su cabeza, su séquito; entre unos y otros, un libro abierto encima del banco. En la habitación del piso superior, un personaje aislado está representado de pie, vuelto hacia la derecha; cabizbajo, parece que está hablando solo o pronunciando algo entre dientes. En la mano izquierda sostiene un rollo desplegado (probablemente una filacteria), en el que no se ve inscripción alguna,

mientras que eleva la mano derecha como si estuviera realizando una imposición de manos o bendición. Vestido con una túnica larga o con un manto parecido al *felionion* de los sacerdotes, el personaje se distingue sobre todo por su pelo, abundante y de punta. Ya hemos visto que en otras pinturas este peinado sirve para caracterizar al patriarca Juan el Gramático, que desempeñaba el papel de inspirador intelectual de León V ya desde antes del Concilio en el 815. Por ello, bien podemos interpretar que el personaje, lejos de bendecir, lo que está haciendo en realidad es un encantamiento, similar al que según el Continuador hizo Juan en el Hipódromo de Constantinopla. La ausencia de texto dentro de la filacteria indica el desconocimiento que el miniaturista tenía sobre las palabras mágicas usadas por el patriarca iconoclasta.

El rechazo de Juan en 815 a aceptar el cargo patriarcal elevó al trono a Teódoto, hombre nuevo en materia de Teología y, según el proverbio de la época, τῶν ἰχθύων ἀφωνέστερος, “más mudo que los peces” (*Leo Gramm.* 208; *Georg. Mon. Cont.* 764), por lo que en realidad fue Juan quien facilitó a los iconoclastas el aparato doctrinal para su argumentación –ya comentamos el florilegio de textos patrísticos pro-iconoclastas que recolectó a petición de León V–. De ahí que los miniaturistas iconófilos lo conviertan en el principal adversario de Nicéforo, el portavoz de la ortodoxia, en los salterios del s. IX. Por tanto, debía de ser prescriptivo incluirlo en las representaciones del concilio en el que Nicéforo se negó a participar y que precisamente estuvo dirigido en la sombra por Juan el Gramático. El iluminador lo representa a la misma altura que a Nicéforo y, lo mismo que éste, Juan está por encima del grupo de León V y Teódoto, como verdadero inspirador de la herejía que se desarrolla en la escena. El libro situado sobre el banco es el Evangelio, que en las reuniones de los concilios se exponía abierto sobre un trono, ya que ocupaba el lugar del presidente: Cristo. La presencia de este detalle es herencia de la iconografía establecida para la representación de los concilios con anterioridad al s. IX, de lo contrario, ningún miniaturista iconodulo habría utilizado el libro de los Evangelios para representar al presidente de un cónclave herético.

Según puede apreciarse, al igual que la historiografía, también la iconografía inmediatamente posterior a Juan el Gramático utiliza símbolos y elementos propios de la magia para caracterizar al patriarca iconoclasta por excelencia. Del mismo modo, tanto la cronografía como la iluminación posterior conservaron este patrón, convertido prácticamente en un tópico. Así lo demuestra el

manuscrito de la crónica de Escilitzes⁵⁷ conservado en Madrid al transmitirnos la visión que del patriarca hereje pervivía en el s. XII. Entre sus 574 miniaturas (que no sabemos si son originales [Boeck 2009] o están reproduciendo modelos iconográficos anteriores [Tsamakda 2002] y, por tanto, poco posteriores a la demonización de Juan) encontramos tres dedicadas al Gramático:

1. Fol. 64v *supra* [Imagen 5]. Juan VII ordena a un diácono destruir los iconos de una pequeña iglesia que se levanta sobre tres columnas. La figura de Juan aparece caracterizada por medio de la ropa patriarcal, la barba larga y la mano derecha levantada en señal de mandato. La figura del diácono, cuyo dibujo aparece un tanto borrado y parece haber sido reelaborado varias veces, se sitúa en lo alto de una escalera y en la mano lleva un punzón negro con el que se dispone a picar el icono de un arcángel situado a la izquierda.

2. Fol. 64v *infra* [Imagen 6]. La flagelación de Juan VII como castigo por su ataque contra los iconos. Junto a la pequeña iglesia cuyos iconos ha profanado, dos hombres le sujetan mientras otros dos lo azotan. La iconografía utilizada es común a la miniatura del fol. 43v *supra*, que representa un castigo público ante el emperador. A pesar de que el texto de la crónica es claro y no deja lugar a dudas de que el castigado fue el propio patriarca, la representación visual del Escilitzes de Madrid no es coherente, ya que la figura refleja a un hombre joven sin barba que guarda más similitudes con la imagen anterior del diácono que con la de Juan el Gramático⁵⁸. En este sentido, el programa iconográfico se aleja del relato del historiador⁵⁹, aunque sus palabras se parafrasean en la leyenda superior: *Μαστίζον τὸν ἀνίερον Ἰαννῆν λῶροις*, “azotan al impío Janes con co-reas”.

3. Fol. 65r [Imagen 7]. Juan VII realiza el hechizo sobre la estatua serpentina del Hipódromo. La escena está construida como un remedo de aquella en la que ordena al diácono destruir los iconos. El patriarca, con ropajes semejantes, se dispone igualmente en la parte derecha de la imagen, su posición corporal es la misma y tiene levantada la mano derecha de forma semejante. Algunos investigadores han considerado que se trata de una representación positiva en la cual se asemeja al patriarca iconoclasta con los santos iconófilos que

⁵⁷ Sobre este manuscrito de factura siciliana conservado en la Biblioteca Nacional de España de Madrid (*Codex Vitr.* 26-2), vid. CORRIGAN (1992); TSAMAKDA (2002); BOECK (2003); BOECK (2009). Recientemente contamos con una traducción de esta crónica al inglés, cf. WORTLEY (2010).

⁵⁸ *Sykl.* ed. Thurn, 88-92.

⁵⁹ BOECK (2009): 25.

destruían los ídolos paganos⁶⁰. Sin embargo, se trata de una composición paralela a la de la destrucción de los iconos por orden de Juan el Gramático. Las similitudes están acentuadas por la disposición del resto de elementos de la escena. No sólo el patriarca está en la misma posición, sino que el esbirro de la izquierda encargado de romper la cabeza de la estatua está en el mismo lugar (en lo alto de la escalera) que el diácono encargado de destruir los iconos en la miniatura anterior. Está claro que el programa iconográfico seguido por el iluminador pretendía relacionar las dos principales características que la tradición atribuía al Gramático: la defensa del iconoclasmo (fol. 64v *supra*) y el cultivo de la magia (fol. 65r). Para subrayar los vínculos en común, las pinturas que representan ambas prácticas muestran una composición casi idéntica, incidiendo así en el hecho de que esas dos acciones son en realidad una sola propia de un hereje.

Como vemos, magia e iconoclasmo se fundieron en las acusaciones de las que la Ortodoxia victoriosa inculpó a los herejes. Probablemente no es gratuito pensar que esta relación es mucho más profunda e imbricada de lo que a primera vista pudiera parecer. Tenemos constancia de los inicios de Juan como iconófilo ferviente, que incluso llegó a pintar iconos, y ninguna razón se ha dado hasta ahora que intente justificar su desertión a las filas iconoclastas. El patriarca Focio en las homilías 15 y 16 aborda la herejía arriana enfatizando sus similitudes con el iconoclasmo⁶¹. Focio se centra en la figura de Juan el Gramático, el último patriarca iconoclasta, y se muestra muy interesado en su compleja biografía, en cómo se transformó de una persona pía, adorador de los iconos y buen pintor de estas imágenes sagradas (*Hom.* 15, p. 140, 25-27; *Genesis* 83, 1-2), en un infiel. Por ello cayó enfermo y redactó un pequeño tratado en el que se arrepentía de sus acciones, convirtiéndose en una persona muy cercana

⁶⁰ BOECK (2009): 25-26.

⁶¹ Cf. *Phot.* *Hom.* 15, p. 140, 17-32 y 141, 1-5, donde ahonda en los paralelismos existentes entre Ario y Juan el Gramático, y *Hom.* 16, p. 155, 12-35 y 156, 1-19, en la que subraya las semejanzas entre los arrianos y los iconoclastas; vid. DVORNIK (1953): 87-90; MANGO (1958); CAMERON (1997). Por otra parte, la comparación y asimilación de los iconoclastas con los principales herejes del cristianismo es recurrente en el pensamiento del patriarca Focio y muchas de sus epístolas así lo demuestran: la *ep.* 37, dirigida al espadario Juan Crisoqueras, identifica a los judíos con los paganos (helenos) y los herejes maniqueos, y los culpa de apoyar ideológicamente a los iconoclastas porque también ellos rechazan las imágenes de Cristo. Por su parte las *ep.* 38 y 39 traen a colación las figuras bíblicas de Simón Mago y Carpocras, que ni siquiera pese a su impiedad renegaron de las imágenes de Cristo, lo que implica que los iconoclastas son peores que estos dos herejes.

al patriarca ortodoxo Nicéforo. Sin embargo, de nuevo se descarrió y terminó erigiéndose en el líder de la herejía iconoclasta.

La leyenda negra por la que sus detractores iconodulos lo calificaban de brujo y espiritista responde a la necesidad de una figura expiatoria a la que inculpar de las nefastas consecuencias que la crisis iconoclasta tuvo para el Imperio. Su papel como último patriarca defensor del iconoclasmo hizo que sobre su recuerdo se proyectaran los miedos y el rechazo de los adoradores de iconos, creando en la conciencia colectiva una figura maldita que dista mucho de la real. El mismo juicio debe ser emitido a propósito del primer cristiano condenado a muerte por herejía, Prisciliano. En la condena de este heresiarca, ejecutado en el 385 en Tréveris con algunos seguidores hispanos y galos, tuvieron más peso las acusaciones de magia que las de herejía⁶².

El proceso de difamación de la imagen de Juan el Gramático aquí estudiado es similar al sufrido por otras figuras en algún momento contrarias a la verdad canónica. Paradigmático resulta el caso del emperador Juliano el apóstata, cuyo rechazo dentro de la ortodoxia protobizantina hizo que se potenciara su memoria como amante de la magia (Baynes 1925), en especial su constante vinculación con la consulta de oráculos y su gran interés por los presagios, así como la lectura de los libros sibilinos antes de partir a la campaña persa que le costó la vida en el año 363. Su mala fama de perseguidor de la fe y conocedor de secretos mágicos hizo que en época iconoclasta pasase a convertirse en referente por antonomasia de los enemigos de los iconos⁶³. Por una breve noticia de la crónica de Teófanos (p. 432, 16-23) sabemos de un mártir iconófilo, el monje Andrés Calibita⁶⁴, quemado públicamente en el 760-1 en el Hipódromo del barrio constantinopolitano de Mangana después de haber censurado por sus simpatías iconoclastas al emperador León III y de haberlo comparado con Juliano y Valente, otro temprano perseguidor de la ortodoxia cristiana⁶⁵. Otra re-

⁶² LÓPEZ CANEDA (1966); GIRARDET (1974).

⁶³ ALEXANDER (1977): 242.

⁶⁴ *PmbZ* #398; *PBE* Andreas 5; ROCHOW (1991): 176-178.

⁶⁵ *Chronographia* 432.16-23: Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει Κωνσταντῖνος ὁ διώκτης Ἀνδρέαν, τὸν αἰοίδιμον μοναχόν, τὸν λεγόμενον Καλυβίτην, ἐν Βλαχέρναις διὰ μαστίγων ἐν τῷ ἵππικῷ τοῦ ἁγίου Μάμαντος ἀπέκτεινεν ἐλέγχοντα αὐτοῦ τὴν ἀσέβειαν καὶ Οὐάλεντα νέον καὶ Ἰουλιανὸν ἀποκαλοῦντα αὐτόν («Ese mismo año Constantino el perseguidor dio muerte a latigazos a Andrea, apodado el Calibita, un conocido monje, en las Blaquernas, en el Hipódromo de san Mamés, porque le reprochaba su impiedad y lo llamaba nuevo Valente y Juliano»).

ferencia a estos dos mismos perseguidores la encontramos en la *Vita* de san Esteban el joven⁶⁶.

La condena de la memoria de Juan se vio condicionada al mismo tiempo por la tendencia medieval a vincular saber y ciencias ocultas (Katsiampoura 2010), ya que era el hombre más culto de su generación⁶⁷. Poco tiempo después su sucesor en el cargo, Focio, fue acusado también de consagrar su tiempo al estudio de la astrología y la magia. A pesar de ser el encargado de concretar las diferencias teológicas que definen la ortodoxia bizantina y de ser un referente de la lucha del s. IX contra las herejías, su gran conocimiento se explicaba por medio de un pacto con un hechicero judío al que habría vendido su alma en su juventud⁶⁸. Esta práctica de confundir magia y conocimiento aparece como algo habitual en la historia del Imperio bizantino y no se limita a la época posterior al final de la herejía iconoclasta, sino que abarca hasta los días de Miguel Sigidites, estudioso que, de acuerdo con el testimonio de la *Historia* de Nicetas Coniata (s. XII), podía hacer que las cosas desapareciesen con la ayuda de demonios o nublar la voluntad de los hombres, como cuando por medio de un encantamiento consiguió que el capitán de un barco cargado de loza destrozara toda la mercancía haciéndole creer que sobre ella había una enorme serpiente⁶⁹.

Hasta nosotros han llegado de época inmediatamente posterior al último patriarca iconoclasta testimonios de dos tipos: aquellos escritos por los cronistas del s. X (principalmente la biografía “no oficial” recogida por el Continuador de Teófanos en el libro IV) y, de otra parte, los plasmados visualmente en los márgenes de los salterios realizados bajo el primer gobierno de Focio (858-867): salterio *Chludov*, *Parisinus graecus* 20 y *Pantocrator* 61. Un estudio comparativo de los casos paralelos de vituperio y denigración de un personaje histórico dentro de la sociedad bizantina nos ha permitido poner de relieve las especiales connotaciones del caso de Juan VII. Podemos concluir que los conocimientos de magia que la tradición atribuye a Juan condensan la influencia determinante que sobre él tuvo su crecimiento intelectual. La mayor de las herejías que cometió fue la constatación como patriarca de que el objeto material que representa una realidad es un trasunto real de esa realidad represen-

⁶⁶ F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (=BHG) 1666; PG 100: 1172A.

⁶⁷ VASELIEV (1932): 377.

⁶⁸ Cf. Sym. Mag., *De Michaela et Theodora*, cap. XXXI: 670; vid. VASELIEV (1932): 390.

⁶⁹ MAGUIRE (1995): 81ss.

tada (principio básico de la magia simpática de la que la leyenda negra quiere hacerle conceder). De acuerdo con ese axioma, si se ataca, rompe o maltrata el objeto, es el ser en él representado el que sufre el daño. Según nos informa la crónica del Continuator, los tres jefes de aquel pueblo enemigo sufrieron las consecuencias del ataque que Juan el Gramático infligió a su representación escultórica (o, por lo menos, así lo creyeron él y sus contemporáneos). Por tanto, la amenaza que suponía para los santos, la Virgen o Cristo la existencia de iconos, representaciones con afán realista a partir las cuales cualquiera con los conocimientos necesarios podía causarles un mal, era demasiado grande como para que él, tras asumir la responsabilidad patriarcal, pudiese permitir la existencia de los iconos. Desde esta perspectiva es fácil entender no sólo el iconoclasmo convencido y responsable en el que militaba Juan, sino también los coqueteos con los principios mágicos y las prácticas ocultistas que la tradición le imputa.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMSE, D. de F. (1982), «Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period», *ByzF* 8, 3-17.
- ADRADOS, F. R. ET AL. (1980-), *Diccionario griego-español* [= DGE], Madrid.
- AFINOGENOV, D. E. (1996a), «The Great Purge of 843: a Re-examination», en: J. O. ROSENQVIST (ED.), *Λειμών. Studies presented to L. Rydén*, Uppsala, pp. 79-91.
- (1996b), «Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει: From the Second Outbreak of Iconoclasm to the Death of Methodios», *Erytheia* 17, 43-71.
- ALEXANDER, P. J. (1977), «Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Century. Methods and Justifications», *Speculum* 52, 238-264 (reimpr. en: IDEM, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London 1978, chapter X, p. 258ss).
- ANDERSON, J. C. (1994), «The Palimpsest Psalter, *Pantokrator Cod.* 61: Its Content and Relationship to the Bristol Psalter», *DOP* 48, 199-220.
- (1998), «Further Prolegomena to a Study of the *Pantokrator Psalter*: An Unpublished Miniature, Some Restored Losses, and Observations on the Relationship with the *Chludov Psalter* and Paris Fragment», *DOP* 52, 305-321.

- ANKARLOO, B.-CLARK, S. (EDS.) (1999), *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II: Ancient Greece and Rome, London: The Athlone Press.
- AUNE, D. E. (1980), «Magic in Early Christianity», *ANRW* II, 23/2, pp. 1507-1557.
- BAYNES, N. (1925), «The Early Life of Julian the Apostate», *JHS* 45/2, 251-254.
- BEKKER, I. (ED.) (1838), *Theophanes Continuatus, Chronographia, Libri IV*, Bonn.
- BERNABÉ, A. (1979), *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid.
- BEŠEVLIJEV, V. (1980), *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam.
- BLUM, C. (1946), «The Meaning of στοιχεῖον and its Derivates in the Byzantine Age», *Eranos* 44, 315-325.
- BOECK, E. N. (2003), *The Art of Being Byzantine: History, Structure and Visual Narrative in the Madrid Skylitzes Manuscript*, Ann Arbor, UMI.
- (2009), «Un-Orthodox Imagery: Voids and Visual Narrative in the Madrid Skylitzes Manuscript», *BMGS* 33/1, 17-41.
- BRAVO GARCÍA, A. (2002a), «Ἡ μαγικὴ κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas», *MHNH* 2, 5-70.
- (2002b), «La magia en Bizancio. Una ojeada de conjunto», en: A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (EDS.), *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 221-244.
- BREHIER, L. (1904), «Un patriarche socier à Constantinople», *ROC* 9, 261-268.
- BRUBAKER, L. (1999), *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge: CUP.
- CAMERON, A. (1984), *Constantinople in the Early Eighth Century. Parastaseis syntomoi chronikoi*, Leiden: Brill.
- (1997), «Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages», en: A. BOWMAN-G. WOOLF (EDS.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, pp. 198-215.
- CORRIGAN, K. (1992), *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge.
- CURBERA, J. (1991), *Miguel Pselo, Opúsculos*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- DAGRON, G. (1984), *Constantinople imaginaire*, Paris.
- DELATTE, A. (1932), *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège: Vaillant-Carmanne.
- DICKIE, M. W. (1996), «What is a kolossos and How were kolossoi made in the Hellenistic Period?», *GRBS* 37, 237-257.

- DOBRYNINA, E. (2010), «New Findings on the *Khludov Psalter* Revealed during Restoration», *Νέα Ρώμη* 7, 57-72 [= "Εξέμπλον. *Studi in onore di Irmgard Hutter*, vol. II].
- DUFRENNE, S. (1965), «Une illustration "historique", inconnue, du Psautier du Mont-Athos, *Pantocrator* 61», *Cahiers Archéologiques* 15, 83-95.
- DVORNIK, F. (1953), «The Patriarch Photius and Iconoclasm», *DOP* 7, 67+69-97.
- FANAR, E. M. (2006), «Visiting Hades: A Transformation of the Ancient God in the Ninth-Century Byzantine Psalters», *BZ* 99/1, 93-108.
- FARAONE, C. A. (1991), «Binding and Burying the Forces of Evil: the Defensive Use of "Voodoo" Dolls in Ancient Greece», *ClassStud* 10, 165-205.
- FLINT, V. (1999), «The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions», en: B. ANKARLOO- S. CLARK (EDS.), *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II: Ancient Greece and Rome, London: The Athlone Press, pp. 277-348.
- GARCÍA TEIJEIRO, M. (1994), «Sobre los papiros mágicos cristianos», *Helmantica* 45, 317-329.
- GERO, S. (1974/75), «John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople. The Man and the Legend», *Byzantina* 3-4 (Uppsala), 25-35.
- (1995), «Jannes and Jambres in the *Vita Stephani Iunioris*, BHG 1666», *AnalBoll* 113, 281-292.
- GIRARDET, K. (1974), «Trier 385. Der Process gegen die Priszillianer», *Chiron* 4, 577-608.
- GRABAR, A. (1998), *La iconoclastia bizantina: dossier arqueológico*, Madrid: Akal.
- GRANSZYNIEC, R. (1925), «Λεκανομαντεία», en: PAULY-WISSOWA, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893ss, vol. 24, cols. 1879-1889.
- GREGOIRE, H. (1934), «Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare», *Byzantium* 9, 745-785.
- GRIMAL, P. (2004), *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós.
- HERGENRÖTHER, J. (1867-1869), *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg.
- HINTERBERGER, M. (2013), «Phthonos: A Pagan Relic in Byzantine Imperial Acclamations?», en: A. BEIHAMMER-S. CONSTANTINOU-M. PARANI (EDS.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, Leiden-Boston: Brill, pp. 51-65.

- JAMES, L. (1996), «*Pray Not to Fall into Temptation and Be on Your Guard: Pagan Statues in Christian Constantinople*», *Gesta* 35/1, 12-20.
- JEFFREYS, M.-ROUECHÉ, C. (EDS.) (2011), *Prosopography of the Byzantine World, a project covering the period AD 1025-1180* [= PBW] [<http://www.pbw.kcl.ac.uk>].
- KALDELLIS, A. (ED.) (1998), *Genesios, On the reigns of the emperors. Translation and commentary*, Camberra: Australian Association for Byzantine Studies.
- KARLIN-HAYTER, P. (1977), «Gregory of Siracusa, Ignatios und Photios», en: A. BRYER- J. HERRIN (EDS.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (University of Birmingham, March 1975), Birmingham, pp. 141-145.
- KATSIAMPOURA, G. (2010), «John VII Grammaticus: Scientist or Magician?», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 60, 33-41.
- KAZHDAN, A. (ED.) (1991), *Oxford Dictionary of Byzantium* [= ODB], Oxford-New York.
- KLUTZ, T. (ED.) (2003), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London: Clark International [Journal for the Study of the New Testament, Supplement 245].
- LAOURDAS, B.-WESTERINK, L. G. (EDS.) (1983-1985), *Photius. Epistulae et Amphilochia*, Leipzig: Teubner.
- LEMERLE, P. (1971), *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris.
- LILIE, R.-J. ET ALII (1999), *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* [= PmbZ], Berlin-New York.
- LILIE, R.-J. (ED.) (1999), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit (715-847)*, Frankfurt: Peter Lang [Berliner Byzantinistische Studien 5].
- LÓPEZ CANEDA, R. (1966), *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela: CSIC.
- LOTZ, A. (2005), *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Bonn: Rudolf Habelt.
- MADDEN, T. F. (1992), «The Serpent Column of Delphi in Constantinople: Placement, Purposes and Mutilations», *BMGS* 16, 111-145.
- MAGDALINO, P. (2006), «Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)», en: P. MAGDALINO-M. MAVROUDI, *The Occult Sciences in Byzantium*, Paris: La Pomme d'or, pp. 119-162.

- MAGOULIAS, H. J. (1967), «The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries AD: Sorcery, Relics and Icons», *Byzantion* 37, 228-269.
- MAGUIRE, H. (ED.) (1995), *Byzantine Magic*, Washington.
- MANGO, C. (1958), *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, Cambridge MA: Harvard UP [Dumbarton Oaks Studies 3].
- (1963), «Antique statuary and the Byzantine beholder», *DOP* 17, 55-75.
- MANGO, C. *ET ALII* (1992), «The Palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Ancient Statues», *Journal of the History of Collections* 4, 89-98.
- MARTINDALE, J. (ED.) (2001), *The Prosopography of the Byzantine Empire. I. 641-867* [= *PBE*], Aldershot (CD Rom).
- MEYER, M.-SMITH, R. (EDS.) (1999), *Ancient Christian Magic. Coptic texts of ritual power*, Princeton, NJ: University Press.
- NIMMO-SMITH, J. (2006), «Magic at the Crossroads in the Sixth Century», en: E. M. JEFFREYS (ED.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge: CUP, pp. 224-237.
- OGDEN, D. (1999), «Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds», en: B. ANKARLOO-S. CLARK (EDS.), *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. II: Ancient Greece and Rome, London: The Athlone Press, pp. 1-90.
- PANAGOPOULOS, S. P. (2013), «La magie comme méthode thérapeutique dans la première période byzantine: les rapports hagiographiques (4e-7e siècles après J.-C.)», *Chronos* 27, 49-75.
- PANKOVA, M. M.-CORTÉS ARRESE, M.-BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (EDS.) (2007), *Salterio griego Jlúdog (ms. gr. 129, Museo Histórico del Estado, Moscú): libro de estudios*, Moscú-Madrid: Archivo Histórico de la Ciudad de Moscú-A. y N. Ediciones.
- PARIBENI, A. (2010), «L'immagine dell'eretico nell'arte mediobizantina», *RSBN* 47, 97-117.
- PELEKANIDES, S. *ET AL.* (EDS.) (1979), *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα*, vol. III, Atenas.
- PETROPOULOS, J. C. B. (2008), *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, London: Routledge.
- PIETROSANTI, P. (1999), *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii "De insomniis". Scholia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici*, Bari.

- PREGER, T. (1907), *Scriptores originum Constantinopolitanarum. Fasciculus alter, Ps. Codini origines continens*, Leipzig: Teubner.
- PRIETO DOMÍNGUEZ, O.-VARONA CODESO, P. (2013), «Deconstructing Photius: Family Relationship and Political Kinship in Middle Byzantium», *RĚB* 71, 105-148.
- ROCHOW, I. (1991), *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, Berlin [BBA 57].
- SARADI-MENDELUVICI, H. (1990), «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity», *DOP* 44, 47-61.
- SARADI, H. (1997), «The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: the Archeological and Literary Evidence», *IJCT* 3, 395-423.
- ŠEVČENCO, I. (1965), «The Anti-iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter», *Cahiers Archéologiques* 15, 39-60 [reimpr. en: IDEM, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982].
- SIGNES CODOÑER, J. (1995), *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus*, Amsterdam: Hakkert.
- THEE, F. C. R. (1984), *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen.
- THURN, H. (ED.) (1973), *Ioannes Scylitzae Synopsis historiarum*, Berlín-N. York [CFHB 5].
- TIMOTIN, A. (2010), *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)*, Paris [Dossiers Byzantins 10].
- TSAMAKDA, V. (2002), *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden: Alexandros.
- VAKALOUDI, A. D. (2001), *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος}-7^{ος} μ.Χ. αι.)*, Atenas: Enalios.
- VARONA CODESO, P. (2009), *Miguel III (842-867). Construcción histórica y literaria de un reinado*, Madrid: CSIC.
- VASELIEV, A. A. (1932), *Histoire de l'Empire Byzantine*, Paris: éd. Picard.
- VIKAN, G. (1984), «Art, Medicine and Magic in Early Byzantium», *DOP* 38, 65-86.
- WALTER, C. (1970), «Heretics in Byzantine Art», *Eastern Churches Review* 3, 40-49.
- WESSELY, C. (1924), «Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus», *Patrologia Orientalis* 18, 345-509.
- WORTLEY, J. (2010), *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, Cambridge: CUP.



IMAG. 1: salterio *Chludov*, f. 35v.



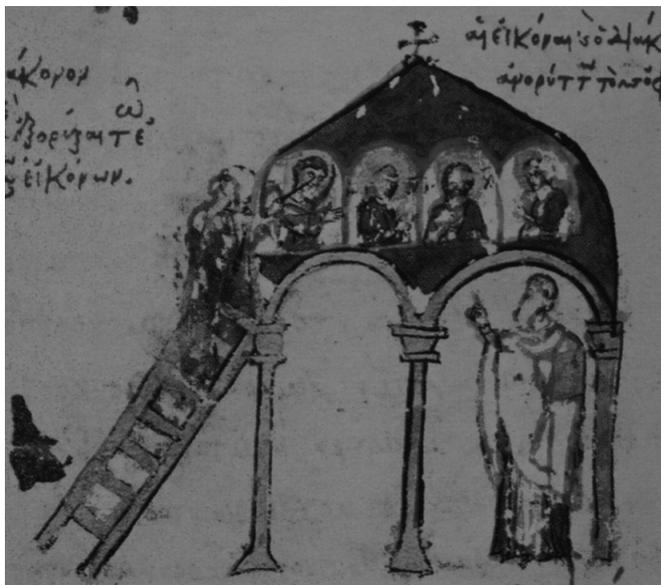
IMAG. 2: salterio *Chludov*, f. 51v.



IMAG. 3: salterio Chludov, f. 67r.



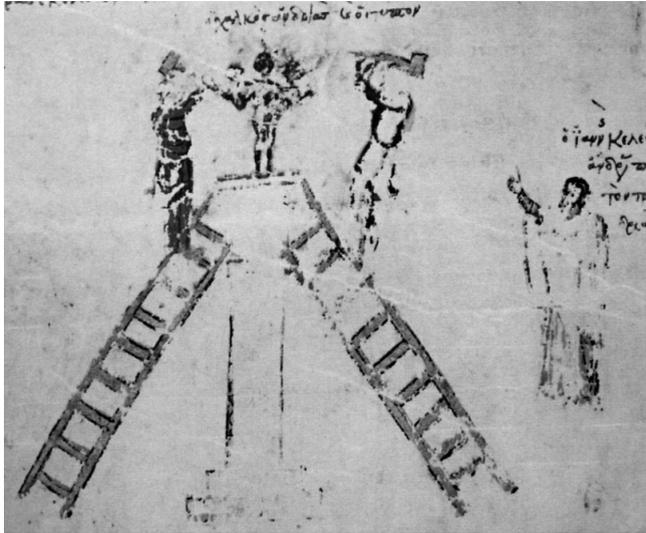
IMAG. 4: salterio *Pantocrator* 61, f. 16r.



IMAG. 5: *Skyllitzes Matritensis*, f. 64v *supra*



IMAG. 6: *Skyllitzes Matritensis*, f. 64v *infra*



IMAG. 7: *Skylitzes Matritensis*, f. 65r.

Discusiones y reseñas

- J. MOSSAY, *Nazianze et les Grégoire. Reflexions d'un helléniste retraité* (por J. M. FLORISTÁN), 475.- P. YANNOPOULOS, *Théophane de Sigriani le Confesseur (759-818). Un héros orthodoxe du second iconoclisme* (por J. M. FLORISTÁN), 479.- X. KOPAKAS, *Πέτρος ο Κρητικός και η κατάκτηση του Περού* (por J. M. FLORISTÁN), 482.- Jesús M.^a NIETO IBÁÑEZ (ED.), *San Cosme y San Damián. Vida y milagros* (por M. LÓPEZ SALVÁ), 483.- Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, introd., ed. bilingüe y notas de J. B. TORRES GUERRA (por M. CABALLERO), 485.- *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, ed. de SOFIA KOTZABASSI (por M. CORTÉS ARRESE), 486.- S. MARIEV-W.-M. STOCK (EDS.), *Aesthetics and Theurgy in Byzantium* (por J. ÁNGEL Y ESPINÓS), 489.- Eusebi AYENSA I PRAT, *Els catalans a Grècia. Castells i torres a la terra dels déus* (por J. SIMÓN PALMER), 494.- Fotini KONDYLI, Vera ANDRIOPOULOU, Eirini PANOU, Mary B. CUNNINGHAM (EDS.), *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth-Century Mediterranean* (por P. BADENAS DE LA PEÑA), 495.- Miguel CORTÉS ARRESE, *El fuego griego. Memoria de El Greco en Castilla-La Mancha* (por S. MORALES CANO), 499.- Tres poemarios centrados en la Grecia clásica y en la de hoy: J. M. GÓMEZ TIRADO, *Toponimia. Sujetos, objetos (sonetos) de amor*; J. V. PIQUERAS, *Atenas*; A. PASCUAL SUMALLA, *Silvana el teatro de los cometas* (por J. R. DEL CANTO NIETO), 501.-

Noticias

- II Semana de Estudios de Historia Medieval del Mediterráneo (por S. MOSCHONÁS), 509.- Historiografía en un mundo cambiante: Eusebio de Cesarea y Amiano Marcelino (por J. B. TORRES), 511.- Jornadas Científicas en el 400 Aniversario de la muerte de El Greco (1541-1614) "Raíces bizantinas y modernidad occidental en Doménikos Theotocópoulos" (Madrid-Toledo, 24-26 de abril de 2014) (por S. MORALES CANO), 514.-