

ISAAC DE NÍNIVE

**EL DON
DE LA HUMILDAD**

Itinerario para la vida espiritual

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2020

A Enzo Bianchi, por quien he intuido
que «la humilde contemplación de las realidades creadas
unifica el espíritu y suscita la alabanza» (Isaac, Col I, 4)

- © Tradujo Xabier Pikaza
sobre la versión italiana del original siríaco a cargo de Sabino Chialà,
monje de la Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano 1999
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2007
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2070-3
Depósito legal: S. 203-2020
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Introducción</i> , de Sabino Chialà	9
--	---

EL DON DE LA HUMILDAD

1. Dios y la creación	29
2. Las Escrituras	35
3. Vías de conocimiento	39
4. La experiencia del límite	53
5. La experiencia del Espíritu	67
6. La lucha espiritual	75
7. El enemigo	81
8. Las armas de la lucha espiritual	91
9. El fruto	103
10. Fe y esperanza	113
11. La oración	121
12. La humildad	129
13. La misericordia de Dios y la compasión	141
14. El final y la espera	161
15. El monje	171
16. Plegarias	179

INTRODUCCIÓN

SABINO CHIALÀ

José el Hesicasta (1895-1959), uno de los artífices del renacimiento de la vida monástica en el monte Athos durante el siglo XX, solía decir que «en el caso de que se perdieran todos los escritos de los Padres del desierto con sus instrucciones sobre la vida monástica y la oración, y se conservaran únicamente los del *abba* Isaac el Sirio, éstos bastarían para enseñarnos, de principio a fin, el camino del hesicasmo y de la oración. No en vano, dichos escritos constituyen el alfa y la omega de la vida monástica y de la oración interior».

Isaac había nacido a orillas del golfo Pérsico, en el seno de una Iglesia poco apreciada por el resto de Iglesias cristianas durante largo tiempo. Y sin embargo, este simple monje ha legado a las generaciones posteriores una enseñanza que sigue siendo viva y extraordinariamente elocuente. Su intención sin pretensiones puede describirse como el intento de transmitir a sus discípulos algunas sencillas palabras capaces de evocar la única Palabra de los cristianos, o sea, esa Palabra que no se encuentra sólo transcrita con tinta en un papel, sino inscrita en cada existencia, en cada cosa, en cada acontecimiento. Y por esta razón Isaac llegó a convertirse en un escrutador profundo y apasionado de la creación entera, atento siempre a descubrir un camino de Dios en cada uno de los seres. Nada quedó fuera de su campo de visión; todo lo quiso contemplar con inteligencia fecunda e implicándose de lleno.

Y lo hizo de tal forma que el desencadenante de su penetración en el hombre y en las cosas se ha convertido, para aquellos que aún hoy se aproximan a sus escritos, en un camino hasta el corazón mismo de su pensamiento. Junto a Dios, y a través de Dios, Isaac ha buscado al hombre y ha sido encontrado por el hombre. Por medio de sus palabras no quiso trazar tanto un sendero abstracto de cono-

cimiento como de comunión, donde cada lector puede hallar un lugar que produce la impresión familiar de haber sido dispuesto para él y sólo para él.

Uno de los dos antiguos documentos que aportan datos biográficos sobre Isaac lo presenta como un anciano ciego que ha consumido su vista en la lectura de los libros sagrados; este hombre venerable dicta sus pensamientos a los pocos discípulos que por aquel entonces prestan oído a sus enseñanzas en la vida monástica. Pues bien, a pesar de ello, sus palabras han influido posteriormente en todas las culturas del mundo cristiano, nutriendo no sólo a los monjes, sino a los creyentes de cualquier condición.

Isaac es un padre espiritual en el sentido más profundo de la palabra, una persona que ha sido probada por la gracia de Dios y que, habiendo gustado la dulzura del perdón, es capaz de engendrar en la fe a otros creyentes, de modo que el gemido de la creación llegue hasta el corazón de Dios. Incluso sus afirmaciones más audaces, que pueden llegarnos a escandalizar y hasta parecer sentimentalismos baratos, son en realidad *fruto, esperanza e invocación* para aquellos que saben comprender el itinerario esbozado en la experiencia de Isaac, itinerario que he intentado delinear en esta antología.

Isaac no pretende ser mayor que Dios, ni estar a su lado como juez, pues, a su entender, Él ha rechazado presidir el tribunal. Al contrario, Isaac ha intentado esbozar el retrato de aquel Dios al que ha aprendido a conocer desde su propio pecado. De este Dios es testigo, a dicho Dios invoca.

1. LA IGLESIA SIRO-ORIENTAL

Isaac pertenece a una de las Iglesias cristianas más antiguas, aunque sea a la vez una de las menos conocidas, la Iglesia siro-oriental o asiria, impropriamente denominada «nestoriana»¹. Se trata de una Iglesia que conoció un desarrollo excepcional desde los primeros siglos de su existencia; sin embargo, las circunstancias polí-

1. Se denomina «Iglesia caldea» a aquella parte de la antigua Iglesia siro-oriental que, en torno al año 1550, entró en comunión con la Iglesia de Roma.

ticas y la situación geográfica contribuyeron, más que otros factores, a que permaneciera aislada del resto del orbe cristiano².

Según la tradición, la evangelización de Mesopotamia se remonta a Mari, discípulo del apóstol Tomás que predicó en la zona de Edesa, la antigua Osroene. En el área mesopotámica ha sido registrado un primer asentamiento cristiano en la localidad de Kohe, junto a Seleucia-Ctesifonte, el cual se convirtió muy pronto en la sede del primado de la Iglesia siro-oriental.

No cabe duda de que durante el siglo III el cristianismo de Mesopotamia recibió un impulso decisivo gracias, ante todo, a los numerosos deportados de las regiones «romanas» —bajo dominio del Imperio bizantino—, que en su mayor parte eran cristianos. Dichas deportaciones fueron provocadas por las campañas victoriosas de Shabur I (241-272), que culminaron con la derrota de Valeriano en el año 260. Una de las ciudades más importantes de Elam fue reconstruida precisamente gracias a la aportación de los «romanos», entre los que se encontraba Demetriano, obispo de Antioquía.

El siglo IV fue para la Iglesia mesopotámica una de las épocas más difíciles de su historia por las violentas persecuciones sufridas, que alcanzaron su culmen bajo los reyes persas Shabur II (339-379) y Bahram IV (388-399). Tres *katoliki*³ fueron asesinados en los años cuarenta de dicho siglo y la sede de Seleucia-Ctesifonte permaneció vacante durante años. En el año 399 subió al trono Yazdegard I, a quien el emperador Arcadio mandó una embajada presidida por Maruta, obispo de Maiferqat, con la intención de renovar a su vez los lazos con los supervivientes de la Iglesia de Persia.

En el año 410, Isaac, *katolikós* de Seleucia-Ctesifonte, convocó un sínodo para aprobar los cánones del concilio de Nicea, llevados al efecto por Maruta en su embajada. En esta ocasión se reconoció oficialmente el primado de la Iglesia de Seleucia-Ctesifonte. Dicho sí-

2. Para una presentación general de esta Iglesia, cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1994 y J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Louvain 1970. Para una bibliografía especializada sobre los diversos aspectos que tratamos a continuación, cf. S. P. Brock, *Syriac studies. A classified bibliography (1960-1990)*, Kaslik 1996, 117-136.

3. Equivalentes a los patriarcas en algunas Iglesias orientales.

nodo tuvo también como consecuencia una especie de reconocimiento de las Iglesias siro-orientales por parte de la autoridad civil, de modo que a los cristianos de Mesopotamia se les concedió un estatuto de minoría protegida, con vistas a garantizar la paz con los romanos. Pero cuando los zoroastristas mostraron signos de rechazo ante tal situación de tolerancia, el rey Bahram V, que había subido al trono el año 421, se vio obligado a perseguir de nuevo a los cristianos. Teodosio II emprendió entonces una guerra contra los persas, que terminó con el tratado de paz del año 422, en el cual se garantizaba, al menos oficialmente, la libertad de culto a los cristianos del Imperio sasánida. En realidad, las persecuciones continuaron, aunque de modo disperso y discontinuo. Esta situación fue la que impulsó a la Iglesia de Mesopotamia a realizar un acto formal de distanciamiento respecto de la cristiandad occidental, y en particular de la Iglesia de Antioquía, pretendiendo manifestar así su fidelidad ante la autoridad política de los sasánidas. La ocasión para esta toma de postura fue un sínodo celebrado en Marktaba, el año 424, en el que la Iglesia siro-oriental reconoció que debía apoyarse sólo en sus propias fuerzas internas y no en sus lazos con Occidente, que hasta entonces le habían servido de ayuda. Ambos sínodos (años 410 y 424) marcaron el nacimiento de esta Iglesia siria y no el concilio de Éfeso (año 431), cuyas resoluciones, entre las que figura la condena de Nestorio, no fueron aceptadas por la Iglesia siro-oriental, razón por la que a esta Iglesia se la calificó de «Iglesia nestoriana»⁴.

En estos mismos años estaba desarrollándose en Edesa un movimiento de renovación teológica que pretendía completar, si no sustituir, al gran maestro siríaco Efrén, figura de la exégesis siríaca hasta inicios del siglo V, por otro maestro, de origen helenista, representante de la escuela exegetica antioquena, Teodoro de Mopsuestia. El referente de esta renovación fue la famosa escuela de Edesa, con el influjo particular de dos personas: Quiyón (373-437),

4. Algunos historiadores y teólogos han mostrado los factores no teológicos que llevaron a la separación de esta porción de la cristiandad; revelan asimismo que la cristología de la Iglesia siro-oriental no tiene nada que ver con la denominada «herejía nestoriana». Cf. A. de Halleux, *Nestorius. Histoire et Doctrine*: Irenikon 66 (1993) 38-51 y 163-178; también Istina 1-2 (1998).

que había sustituido a Efrén en la dirección de la citada escuela, y posteriormente Iba. Con todo, Rabbula, obispo de Edesa († 435) se opuso a dicha tendencia, y sólo tras su muerte, habiéndole sucedido en la cátedra episcopal el propio Iba (que permaneció en el cargo hasta el año 457), Teodoro de Mopsuestia volvió a ser leído y estudiado, e incluso traducido al siríaco.

Las voces que discreparon de esta línea teodoriana asumida por la escuela de Edesa obligaron a Narsai, el nuevo director, a trasladarse a Nisibi, donde el obispo Barsauma se había declarado dispuesto a recibirlo. El traslado de dicha escuela a territorio persa marcó el ingreso triunfal de la teología antioquena en esta Iglesia, que asumió a Teodoro como su maestro por excelencia, atribuyéndole el título de «Intérprete». Pues bien, convertir a Teodoro en uno de los pilares de la propia teología suponía que la Iglesia de Mesopotamia asumía una de las líneas perdedoras del concilio de Éfeso, y más aún del segundo concilio de Constantinopla, representada desde Diodoro, Teodoreto e Iba hasta Nestorio. Pero la iglesia de Persia, que se encontraba ya aislada por su situación geográfica y que estuvo ausente en aquellos concilios, halló en la enseñanza de Teodoro una teología que sintonizaba con su cultura, impregnada aún de herencia semita. Con todo, afirmar que la Iglesia siro-oriental aceptó la enseñanza de Teodoro no significa exactamente que rechazara el concilio de Éfeso –en el que, además, ninguno de sus obispos había participado⁵–, o que ella hiciera de Nestorio su propio fundador, o que su teología fuera nestoriana... Debería afirmarse más bien que, en aquella situación histórica en que vino a encontrarse, dicha Iglesia siguió una teología antioquena, es decir, proveniente de la antigua sede a la que había estado vinculada, considerando con esa sede ortodoxos e *injustamente* condenados a aquellos autores antioqueños que habían sido condenados en Occidente⁶.

5. Cf. S. P. Brock, *L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain*: Istina 40 (1959) 25-43.

6. La autoridad del «Intérprete» fue oficialmente reconfirmada varias veces en la Iglesia de Persia: en los sínodos de Aba (544), de Isho'yabb (585), de Sabrisho' (595), de Gregorio (605, el cual retoma un sínodo celebrado en Beit Lapat, en el 484, donde participó también Barsauma de Nisibi); lo mismo sucedió en uno de los sínodos más importantes de la Iglesia siro-oriental que tuvo lugar en el año 612.

Durante el siglo VII, en el que se sitúa la actividad de Isaac, se produjeron transformaciones políticas de gran relevancia, tanto para Siria como para Mesopotamia y Persia. Estos territorios fueron escenario de guerras y acontecimientos políticos que influyeron también de modo notable en las instituciones eclesiales. En 627, el emperador bizantino Heraclio logró, precisamente en las cercanías de Nínive, una victoria decisiva sobre el ejército persa de Cosroes II; pocos años más tarde, los árabes hicieron acto de presencia en toda el área del Oriente Medio, a la que sometieron rápidamente. Aunque Heraclio tan sólo consiguió una restauración efímera de las antiguas fronteras del Imperio, pues los árabes ocuparían aquellas posesiones pocos decenios más tarde, su victoria supuso un golpe fatal para el Imperio sasánida, un golpe del que ya no pudo levantarse. Mientras tanto, en el ámbito eclesial la situación no se había pacificado del todo, a pesar de que las grandes disputas cristológicas del siglo V parecían haber atenuado desde hacía tiempo su agresividad. A esto se añadieron, en el seno de la Iglesia siro-oriental, las disputas vinculadas al ejercicio del primado por parte del *katolikós* de Seleucia-Ctesifonte sobre las regiones más meridionales.

La llegada del islam no supuso persecución o decadencia para la Iglesia siro-oriental, al menos durante los primeros siglos. Al contrario, la Iglesia de Mesopotamia conoció precisamente a partir del siglo VII un florecimiento espiritual extraordinario, testimoniado tanto por la producción literaria de personajes como Dadisho' Qatraya, Simón de Taibuteh, el propio Isaac, Juan de Dalyatha y José Hazzaya, como por la intensa actividad misionera a la que el *katolikós* Timoteo I dio un impulso decisivo, alcanzando desde las costas del golfo Pérsico y las regiones más meridionales de Arabia Saudita y la isla de Socotra hasta la India y China⁷.

La Iglesia siro-oriental ofreció una contribución altamente significativa también en el ámbito cultural: sus escuelas y sus monaste-

7. Marco Polo cuenta todavía que encontró pequeñas comunidades de «nestorianos» durante su viaje al Extremo Oriente. La Iglesia siro-oriental había alcanzado en China un alto nivel de organización y numerosos obispos indígenas, de tal manera que entre 1283 y 1317 encontramos un mongol, Yahballaha III, como *katolikós* de Seleucia-Ctesifonte.

rios pueden considerarse con toda razón como los centros que transmitieron la sabiduría griega al mundo árabe. Los árabes, que introducirán más tarde los clásicos griegos en el occidente latino a través de España, conocieron estos textos en las versiones siríacas y en las escuelas de los cristianos de Siria y de Mesopotamia. No debemos olvidar que la famosa academia árabe de Bagdad, ciudad no lejana de Seleucia-Ctesifonte y sede del califato abasida a partir del 750, no sólo había retomado la estructura de las escuelas cristianas, sino que se valió con frecuencia de maestros cristianos.

A partir del siglo XIII Mesopotamia fue escenario de las invasiones de los mongoles que, el año 1258, llevaron a la toma de Bagdad. En un primer momento, los cristianos no fueron perseguidos, pues la mujer del kan Hulagu era una cristiana, descendiente de la comunidad siro-oriental de China. Pero la situación cambió cuando los mongoles, después de dudar durante largo tiempo, decidieron abrazar la religión musulmana.

2. NOTICIAS SOBRE LA VIDA DE ISAAC

Los pocos datos que conocemos sobre la vida y obra de Isaac de Nínive⁸, a quien se llama también Isaac el Sirio, provienen de dos breves documentos en siríaco: un capítulo del *Liber castitatis*, colección de vidas de monjes atribuida a Isho'dnah y redactada entre el 860 y el 870⁹; y un documento, de autor y datación inseguros, pu-

8. Sobre la vida y obra de Isaac, cf. S. Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Leo S. Olschki, Firenze 2002; I. Alfeev, *La forza dell'amore. L'universo spirituale di Isacco il Siro*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2003. Como introducción, cf. Y. de Andia, *Hésychia et contemplation chez Isaac le Syrien*: Collectanea Cisterciensia 53 (1991) 20-48; P. Bettiolo, «Avec la charité comme but». *Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive*: Irenikon 65 (1990) 323-345; S. P. Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac spirituality*: Sobornost 7/2 (1975) 78-89; É. Khalifé-Hachem, *Isaac de Ninive*, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII, Paris 1971, coll. 2041-2054; Id., *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, en *Memorial Mgr. G. Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 157-173; D. A. Lichten, *Tears and contemplation in Isaac of Nineveh*: Diakonia 11 (1976) 239-258; P. T. Mascia, *The gift of the tears in Isaac of Nineveh*: Diakonia 14 (1979) 255-265.

9. J. B. Chabot, «*Le Livre de la Chasteté*» composé par Jésusdenah, Évêque de Baqrah: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896) 225-291.

blicado por Rahmani¹⁰. Según ambos documentos, Isaac nació en la región de Bet Qatraye, en las riberas del Golfo Pérsico, el actual Qatar. Allí conoció al *katolikós* Jorge, que dirigió la Iglesia de Seleucia-Ctesifonte entre 661 y 681, el cual, después de haberle ordenado obispo en el monasterio de Bet 'Abe, le confió la iglesia de Nínive, en los alrededores de la actual Mosul, en Iraq. La ordenación episcopal, que tuvo lugar por tanto entre 661 y 681, constituye el dato biográfico más importante de que disponemos.

Sobre los años anteriores al encuentro con el *katolikós* Jorge, nuestras fuentes no dicen nada. Sin embargo, por algunas afirmaciones del propio Isaac, transmitidas en sus discursos, se podría deducir que ya en aquellos años se hallaba inclinado hacia la vida monástica. Tras sólo cinco meses de episcopado, Isaac abandonó su cargo para retirarse entre los anacoretas de la montaña de Matut, en la región de Bet Huzaye; de allí pasó al monasterio de Rabban Shabur, donde perdió la vista a causa del prolongado esfuerzo en la «lectura de las Escrituras»¹¹, muriendo a edad avanzada. Conforme a las dos fuentes de que disponemos, su cuerpo fue sepultado en el mismo monasterio de Rabban Shabur.

Sobre las razones que llevaron a Isaac a abandonar el ministerio episcopal sólo podemos aventurar hipótesis: dificultad para integrarse en una región extraña para él, deseo de soledad, situación especialmente difícil de la diócesis que le habían asignado. Sea lo que sea, dado el apuro con el que sobre todo el *Liber castitatis* habla de las «dificultades y oposiciones» que Isaac encontró, debemos excluir la posibilidad de que los biógrafos se limiten a emplear un tópico de la literatura monástica, como es la renuncia a los cargos eclesiásticos. El autor del *Liber castitatis*, que en un primer momento parece querer evitar comentarios sobre el tema al indicar que Isaac abandonó el episcopado «por razones que Dios conoce», afirma al final: «Pienso que fue la envidia la que excitó en contra de él a los habitantes del interior (Mesopotamia), lo mismo que había sucedido con José Hazzaya, Juan de Apamea y Juan de Dalyatha».

10. I. E. Rahmani, *Studia Syriaca* I, Charfet 1904, 32-33.

11. Cf. J. B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté*.

Entre los opositores, el *Liber castitatis* menciona en particular a un tal Daniel Bar Tubanitha, obispo de Tahal, en el Bet Garmai. Según el *Catálogo* de ‘Abdiso’ de Nisibi¹², Daniel escribió una obra hoy perdida, titulada *Soluciones de las cuestiones sobre el quinto volumen de las obras de Isaac de Ninive*. También Ibn as-Salt, monje siro-oriental del siglo IX que recogió y tradujo al árabe una serie de máximas de Isaac, presentándolas en forma de tres cartas, nos ofrece el testimonio de una cierta desconfianza hacia la enseñanza de Isaac. Aunque él no trata de esa desconfianza con detalle, la frecuencia con que la cita y vuelve a ella deja entrever la fuerza que tuvo la polémica. Cuando Ibn as-Salt pregunta a un anciano por qué le ha ocultado la enseñanza de Isaac, escucha esta respuesta: «Porque Mar Isaac, el virtuoso, nos ha prohibido hablar de misericordia delante de los jóvenes»¹³. En el prólogo a la tercera carta, Ibn as-Salt evoca también la oposición de Daniel Bar Tubanitha, de la que ya hemos hablado. Un tal Abû al-‘Abbâs ‘Isâ ibn Zeid ibn Malik se acerca un día a Ibn as-Salt y le dice que ha leído las obras de Isaac. A la pregunta de si prefiere la enseñanza de Isaac o la refutación de Daniel, Abû al-‘Abbâs responde: «Mar Isaac habla la lengua del cielo y Daniel la de la tierra»¹⁴. La disputa entre Isaac y sus adversarios se desarrolla muy probablemente sobre el tema de la misericordia de Dios, sobre la gehena y el destino de los demonios.

Conforme a la noticia del *Liber castitatis*, Isaac consumió su vista en la lectura de las santas Escrituras, y habiéndose quedado ciego, dictó sus discursos a los discípulos, que los pusieron por escrito. Sus obras exhalan de hecho un profundo conocimiento, sobre todo de las Escrituras. Con todo, Isaac supo descubrir esta misma sabiduría en algunos grandes maestros de la vida espiritual, de los cuales tres merecen una mención particular: Evagrio Pónico, Teodoro de Mopsuestia y Juan de Apamea.

12. ‘Abdiso’ de Nisibi, *Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus*, en J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III/1, Romae 1725, 174.

13. P. Sbath, *Traitées religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d’Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn as-Salt (IX^e siècle)*, Le Caire 1934, 73. Se trata de las «Máximas árabes», de las que se tratará a continuación.

14. P. Sbath, *Traitées religieux*, 109.

3. LA OBRA

Las fuentes no coinciden en el número de «tomos» o «libros» escritos o dictados por Isaac. Así, el *Liber castitatis* habla en general de «obras sobre la vida monástica»; el texto publicado por Rahmani habla de «cinco tomos»; y debieron de ser al menos cinco, según el título que Daniel Bar Tubanitha ha dado a su refutación; por su parte, ‘Abdiso’ de Nisibi en su *Catálogo* atribuye a Isaac siete libros¹⁵.

Tratándose de colecciones de discursos y no de obras sistemáticas, resulta difícil saber si lo que nos ha llegado es la obra completa de Isaac o sólo una parte. La situación se ha vuelto más complicada debido a las traducciones que con frecuencia reorganizan un mismo material, dividiéndolo en varios tomos. La así llamada «Primera parte» de Isaac, que en siríaco aparece como una única colección, en los manuscritos más antiguos que transmiten la traducción griega ha sido dividida en dos tomos; por su parte, en la traducción árabe aparece integrada con otro material, en cuatro tomos.

En el estado actual de la investigación, conocemos en el original siríaco dos colecciones de discursos que se presentan genéricamente como «Primera parte» y «Segunda parte», o como «Primera colección» y «Segunda colección». La primera, traducida ya en la antigüedad a diversas lenguas, es la colección más conocida¹⁶. La segunda, en cambio, fue descubierta a comienzos del siglo XX por Bedjan, quien también la publicó parcialmente¹⁷; traducida fragmentariamente al latín por Hausherr¹⁸ y Van der Ploeg¹⁹, dicha co-

15. ‘Abdiso’ de Nisibi, *Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus*, 104.

16. Esta es la parte que ha sido editada en el original siríaco por P. Bedjan (*Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa*, Parisiis-Lipsiae 1909) y traducida al inglés por A. J. Wendsinck (*Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923); ha sido traducida de nuevo al inglés por el Holy Transfiguration Monastery (*The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syriac*, Boston 1984); y parcialmente al italiano por M. Gallo y P. Bettolo (Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici I. L'ebbrezza della fede*, Città Nuova, Roma 1984). De la versión griega y no de la siríaca ha sido traducida al francés (Isaac le Syrien, *Oeuvres spirituelles*, ed. por J. Touraille, Paris 1981).

17. Cf. el apéndice a P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa*.

18. J. Hausherr, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation, Isaac de Ninive: Recherches de Science Religieuse* 22 (1932) 316-320 (reeditada en *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969, 1-5).

19. J. Van der Ploeg, *Un traité restorien du culte de la Croix: Le Muséon* 56 (1943) 115-127.

lección se perdió, hasta que fue redescubierta por Brock en el año 1983²⁰. Existe, además, una «Tercera colección», que se encuentra atestiguada por un único manuscrito y que está esperando todavía un estudio detallado²¹; consta de diecisiete discursos, entre los cuales algunos se encuentran ya incluidos en las dos colecciones anteriores. Diversos manuscritos atribuyen también a Isaac un «Quinto libro», lo mismo que un escrito titulado *Libro de la gracia*, que la crítica moderna piensa que es obra de Simón de Taibuteh; a todo lo cual deben sumarse algunas oraciones.

De la Segunda colección de la obra de Isaac únicamente conocemos el original siríaco, sin que hayan llegado a nosotros traducciones antiguas fuera de algún fragmento árabe. Por el contrario, la Primera colección fue vertida a varias lenguas a partir del siglo IX, fecha de la versión griega que llevaron a cabo dos monjes del monasterio de San Sabas en Palestina, llamados Patricio y Abrahán. Al mismo siglo se remonta también la versión árabe más antigua de la que tenemos noticia, la cual incluye algunos fragmentos de la obra de Isaac, seleccionados y traducidos por Hanûn ibn as-Salt. Del siglo XI proviene la traducción árabe de la Primera Colección completa, realizada por Ibn al-Fadl; de los siglos X-XI proviene la traducción georgiana; del siglo XIV la primera versión eslava; de los

20. Cf. S. P. Brock, *Lost and found: Part II of the works of Sr. Isaac of Nineveh*, en *Studia Patristica. Vol XVIII. 4. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, ed. de E. A. Livingstone, Kalamazoo-Leuven 1990, 230-233. Para esta segunda parte disponemos hoy de una traducción inglesa de los primeros dos capítulos (S. P. Brock, *St. Isaac the Syrian: two unpublished texts*: Sobornost 19/1 [1997] 7-33); también de una traducción italiana del tercer capítulo, que está formado por cuatro centurias (Isaaco de Ninive, *Discorsi spirituali*, ed. de P. Bettiolo, Bose 1985, con una segunda edición revisada y ampliada en 1990). Contamos también con una edición crítica, acompañada de una traducción inglesa, de la segunda mitad de la obra; esta edición consta de 38 discursos (Isaac of Nineveh [Isaac the Syrian], *The Second Part. Chapters IV-XLI*, ed. por S. P. Brock, CSCO 554-555, Lovanii 1995). Dom André Louf ha traducido y presentado en francés esta segunda parte completa (Isaac le Syrien, *Oeuvres spirituelles II. 41 Discours récemment découverts*, Abbaye de Bellefontaine 2003).

21. Se trata del quinto manuscrito de la Colección de Issayi de Teherán, datao en torno a 1900. El autor de la presente introducción ha preparado la edición italiana de esta tercera colección (Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Introduzione, traduzione e note di Sabino Chialà, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2004).

siglos XIV-XVI la versión etíope; para la traducción latina se han propuesto distintas fechas entre el siglo X y el XIV²².

Las numerosas versiones que conoció la obra de Isaac muestran que gozó de gran éxito. Isaac se convirtió muy pronto, sobre todo en los ambientes monásticos de Oriente y Occidente, en un maestro de la vida ascética; de hecho, sus obras se difundieron con sorprendente rapidez. Allí donde el recuerdo de la ruptura con la Iglesia de Mesopotamia, de la que Isaac era hijo, y de la así llamada «teología nestoriana» permanecía particularmente vivo, los traductores y copistas supieron adaptar el texto para evitar oposiciones, omitiendo y a veces sustituyendo los nombres de Evagrio y Teodoro de Mopsuestia, que Isaac cita a menudo. Quizá para presentarlo más «ortodoxo», algunos manuscritos pusieron al principio de su obra una noticia biográfica, carente de fundamento histórico, según la cual la última parte de la vida de Isaac habría transcurrido en el desierto de Escete²³. Una tradición, esta vez de origen occidental, afirmaba por el contrario que, tras abandonar el episcopado, Isaac vivió como eremita en Spoleto, Italia. Esta tradición, recogida por algunos manuscritos en las breves biografías introductorias, remite a la existencia de un eremita de nombre Isaac y proveniente de Siria que vivió en la región de Spoleto, del que habla Gregorio Magno en sus *Diálogos*²⁴.

Incluso dentro de su Iglesia y a pesar de las primeras oposiciones, se le reconoció a la enseñanza de Isaac una autoridad espiritual indiscutida. Así lo testimonia la frecuencia con que se retoman sus discursos, sea en citas explícitas, sea en alusiones implícitas. Basta recordar a José Hazzaya, Juan de Dalyatha, Ibn as-Salt, lo mismo que el tono elogioso con el que Juan Bar Kaldun habla de Isaac cuando escribe la vida de su maestro José Busnaya.

22. De la traducción latina dependen las traducciones posteriores más antiguas en lenguas vulgares europeas: las versiones italiana y francesa del siglo XIV; la catalana, portuguesa y castellana datan del siglo XIV-XV (cf. J. Munitiz, *A Greek «Anima Christi» Prayer: Eastern Churches Review* 6 [1974] 170-180). Del siglo XVIII proviene la traducción rumana, realizada a partir del texto griego. Y se podría continuar la lista con las numerosas traducciones o retraducciones en lenguas modernas, entre las cuales se encuentra una al japonés, de comienzos del siglo XX.

23. Cf. J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* I, Romae 1719, 445.

24. Gregorio Magno, *Diálogos*, III, 14.

Entre los escritores griegos que se apoyaron ampliamente en la obra de Isaac destacan personalidades como Pablo Evergeta, Pedro de Damasco, Gregorio Palamas, Gregorio Sinaíta, los hermanos Calixto e Ignacio Xanthopouloi. Entre los rusos se inspiraron particularmente en él Nil Sorskij, Serafin de Sarov, Teófanos el Recluso, que incluyó fragmentos de las obras de Isaac en su *Dobrotoljubie* («Filocalia»), y Silvano del Monte Athos; en Rusia, la influencia de Isaac de Nínive se ha extendido incluso hasta Dostoievski²⁵.

En Occidente, especialmente en Italia, Isaac tuvo un éxito significativo sobre todo en los siglos XIV-XVI; de hecho, los franciscanos espirituales lo mencionaban, sobre todo Angelo Clareno; su presencia aparece en el mundo benedictino de la Camáldula, que conserva ejemplares de sus escritos, y de Santa Giustina de Padova, a través del reformador Ludovico Barbo; en las Reglas de los Clérigos regulares de San Pablo (Barnabitas), fundados por Antonio Maria Zaccaria, se recomienda su lectura; también está presente en el ámbito de los dominicos, a través de un personaje como Cavalca; y los ejemplos podrían continuar. Por otra parte, los numerosos manuscritos y las diversas ediciones impresas²⁶ que recogen la versión italiana de la obra de Isaac, atestiguan su difusión.

4. LA PRESENTE ANTOLOGÍA

Los textos que presentamos a continuación han sido seleccionados del corpus de los escritos de Isaac tal como lo conocemos, aunque no haya sido aún totalmente editado²⁷. Al final de cada fragmento se encuentra indicada su proveniencia. Así, la abreviatura «Col», seguida del primer número en caracteres romanos, indica la

25. Cf. S. Salvestroni, *Motivi biblici nel romanzo «I Fratelli Karamazov» di Fëdor Dostoevskij*: AION Slavistica 4 (1996) 111-182.

26. A la primera edición impresa del año 1500, realizada en Venecia, siguió una en 1720 en Florencia, otra en 1839 en Milán y una cuarta en 1845 en Roma.

27. Para la Primera colección y para la segunda mitad de la Segunda colección hemos seguido las ediciones impresas ya citadas. Para la primera parte de la Segunda colección, nos hemos basado en el manuscrito de Teherán, Issayi 4; para la Tercera colección usamos el manuscrito de Teherán, Issayi 5. Las «Máximas árabes» han sido traducidas de la versión francesa de Sbath (*Traité religieux*).