

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

JUAN DE DALYATHA

Robert Beulay nos ofrece en este amplio volumen la segunda parte de su tesis de doctorado. La primera la había publicado bajo el título: *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Eds. de Chevetogne 1987), libro que comentamos en un número anterior de CuadMon. (XXIII, n° 85, 1988, p. 255). En esta obra se ofrecía el marco indispensable, a través del estudio de las fuentes y principales representantes de la espiritualidad siria, para abordar el tema central de la tesis, que es la doctrina mística de Juan de Dalyatha.

Las fuentes a nuestra disposición para conocer la vida de Juan, no son muchas. Nació, hacia el 690, en un pueblo llamado Ardamout (actualmente Al-Kawashi), en Irak, junto a las montañas del Kurdistán. En la iglesia de ese lugar recibió su educación religiosa, aquella que se les daba a quienes se preparaban para el sacerdocio o la vida monástica: estudio de los salmos, de los evangelios, de las cartas de San Pablo, lecturas bíblicas y litúrgicas, primer contacto con los comentarios de San Efrén, de Teodoro de Mopsuestia y algunos otros autores de la Iglesia-sirio-oriental.

A pesar que cerca de Ardamout existía un monasterio, el de Mar Afnimaran, Juan decidió entrar en el de Mar Youzadaq, bastante más alejado de su pueblo natal, en la región de la montaña Qardou; es decir, al este del Tigris, al sur de la actual Turquía. La fecha de su ingreso se puede colocar hacia el

año 710. Ambos monasterios estaban relacionados con la corriente "mesaliana", y fue por causa del mesalianismo —principalmente— que se condenaron, luego de su muerte, los escritos de Juan de Dalyatha.

El único dato que permite establecer una cronología aproximada de la vida de Juan, es la mención de su maestro de novicios: Esteban. Este, a su vez, había sido formado por Santiago el Vidente, de quien conocemos la fecha de su noviciado: 647/48. Entre el noviciado de éste y el de Juan hay dos generaciones, lo que nos coloca ya en el año 700/10.

En el monasterio de Mar Youzadaq, Juan vivió al menos siete años en comunidad. Luego de ese lapso los monjes, con la autorización del superior, podían iniciar vida eremítica. Fue esto lo que hizo Juan, mudándose más al norte, a las montañas de Dalyatha ("Sarmientos"). Este macizo montañoso no ha sido identificado, pero probablemente recibía su nombre de una población ubicada junto a él y que tenía abundantes viñedos. Aquí permaneció Juan hasta una edad avanzada. En la soledad escribió buena parte de sus cartas y las "homilias" destinadas a la instrucción de otros ermitaños o de los monjes cenobitas.

En su ancianidad retornó cerca del monasterio, en el Qardou; muy rápido algunos monjes se agruparon en torno suyo y se formó así un nuevo monasterio, que llegó a contar con unos cuarenta religiosos, del que Juan fue su superior hasta la muerte. La condena de sus obras se produjo en un sínodo que reunió en 786/87, bajo la presidencia del patriarca Timoteo I°. A esta altura Juan ya había muerto, seguramente alrededor del año 780.

Las acusaciones contra Juan eran el fruto, principalmente, de las ideas diferentes que sostenía la tradición

BEULAY, Robert: *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*. Paris, Beauchesne, 1990. 524 pp. (Théologie historique, 83). Fr. 330.-

nestoriana respecto de algunos temas fundamentales: el problema de la posibilidad de la visión de Dios; la existencia de los "estados de oración" que hacen posible una cierta libertad respecto del oficio canónico; una concepción, que podía ser tachada de "modalista", de la noción de Hijo aplicada a la segunda persona de la Trinidad; la situación de las almas de los justos después de la muerte y antes de la resurrección general (pp. 18-19).

En el 823, Timoteo I^o fue reemplazado por Isho'Bar Noun, quien tuvo un corto patriarcado de cuatro años. El nuevo patriarca era favorable a los "monjes místicos", y procedió a rehabilitar a Juan, junto con otros dos espirituales que con él habían sido condenados: José Hazzaya y Juan de Apamea. Este hecho se producía unos veinte años después de la colocación en el *index* de los escritos de Juan de Dalyatha. Durante ese lapso sus obras se copiaron de modo clandestino, omitiendo habitualmente su nombre. No se sabe cuál fue la actitud del sucesor de Isho'Bar Noun.

Obras

Sus escritos se pueden dividir en cuatro grupos:

A) CARTAS: editadas por el P. Beulay en la *Patrologia Orientalis*, t. 39, fasc. 3, n° 180 (Turnhout 1978). Son cincuenta y una cartas. La división entre cartas y homilias no siempre es neta, pero en general en aquellas Juan se suele mostrar más directo e "íntimo" (p. 20).

B) HOMILIAS: editadas sólo parcialmente por B.E. Colless (University of Melbourne 1969). En la presente obra se ofrece una lista de ellas (27/28, según los manuscritos), y la traducción francesa de la homilía 25: sobre la contemplación de la Santísima Trinidad (pp. 511-514).

C) CENTURIAS: también inéditas. El P. Beulay ha demostrado que esta parte de la producción literaria de Juan se ha transmitido mezclada con las *Centurias* de José Hazzaya. A Juan se le deben

atribuir las *Centurias* I, II (pero sólo en su primera parte: sentencias 1-51) y VII (de solamente 5 sentencias).

D) ESCRITOS DIVERSOS: son muy cortos, algunos de ellos de dudosa autenticidad; "no aportan nada de fundamental, desde el punto de vista de la doctrina espiritual" (p. 21).

Los copistas de las obras de Juan optaron, al parecer, por eliminar los textos que podían estar en contradicción con la "ortodoxia nestoriana", antes que alterarlos. Ello nos permite suponer que, seguramente, algunas *Homilias* y *Centurias* de Juan han desaparecido definitivamente (?).

El conjunto de las obras de Juan Dalyatha fue traducido al árabe en los siglos XIV/XIII (versión inédita); más tarde a partir de esta edición se hizo una traducción al etíope (siglo XVI). Algunos de los escritos de Juan también se tradujeron al griego, siendo incluidos en la versión griega de las *Homilias* de Isaac de Nínive; se trata de las *Homilias* 1, 18 y 20 (43, 2 y 80 del griego), y la *carta* 18 (7 del griego).

Fuentes e influencia

La doctrina espiritual de Juan se coloca dentro de la gran tradición mística de la Iglesia de Siria oriental. La base principal, junto con la Sagrada Escritura, la forman autores sirios: Efrén; Afrates, *El Libro de los grados*. A ellos se debe sumar la influencia decisiva que ejercieron en la espiritualidad siria, Evagrio Pónico y el Seudo Dionisio.

El P. Beulay piensa que en Juan se advierte asimismo una peculiar influencia de Gregorio de Nisa.

Juan fue contemporáneo de José Hazzaya. Con ellos dos la mística nestoriana alcanza su cima: José aporta su "tecnicismo" y Juan la "luminosidad" de su enseñanza espiritual, la cual, en cierto sentido, ya queda como *lijada* en estos autores.

Las obras de Juan fueron tenidas en alta estima por las generaciones siguientes de monjes sirios, y algunos de

ellos, como Bar Hebraeus, citan al "santo anciano" con frecuencia, o se inspiran en sus enseñanzas. Tampoco se puede ignorar su influjo, al igual que el de otros místicos-cristianos sirios, sobre el *sufismo*.

Personalidad

El P. Beulay sostiene que la lectura de las obras de Juan nos coloca ante un monje que vivió una *gran intimidad con Dios*. Su relación con el Señor se nos presenta signada por el *asombro maravillado* ante la grandeza trascendente de Dios. Al mismo tiempo, Juan se muestra de una ternura muy simple, la ternura del amor de dilección, del afecto ardiente que sentía hacia el Niño Jesús, presente de forma mística en el alma humana.

Frente a los hombres Juan se muestra provisto de una llamativa humildad natural y de un amor 'ampio'. Estamos, pues, en presencia de un hombre sensible ante las riquezas del pensamiento simbólico, tanto la naturaleza que lo circunda como las situaciones en que se encuentra lo ponen en relación con Dios: "El alma se refugia en la montaña santa del Señor que es la efusión de la luz de su Ser... Ella se ve sumergida en los torrentes caudalosos de luz que la cubren por todas partes..." (Carta 51, 13). Su misma sensibilidad lo inclina más hacia una "intelectualidad intuitiva que discursiva"; a los razonamientos lógicos prefiere los misterios que asombran y las paradojas que los evocan (p. 19).

Su enseñanza espiritual

El esquema básico sobre el cual se articula la doctrina de Juan Dalyatha es fundamentalmente evagriano, pero completado con el aporte del Seudo Dionisio. Razón por la que el P. Beulay divide su exposición en tres partes: la *purificación*, que corresponde a la *praktiké* de Evagrio; la *santificación-Iluminación*, que tendría alguna relación con la *gnostiké* evagriana; y la *unión*, que sería la *theologiké* de Evagrio.

La purificación posee un doble aspecto: activo y pasivo. El primero

comprende la penitencia, o mejor la *conversión*, que es el término utilizado por Juan: conversión a Dios y alejamiento de las acciones opuestas a su voluntad. La verdadera penitencia conduce al cristiano a abandonar el mundo y abrazar la vida monástica, inicio del descubrimiento del camino del amor. Comienza entonces a practicar la pureza, los ayunos y las viglias, la soledad, el cuidado del corazón, la humildad, la oración. En tanto que la purificación "pasiva" se centra en tres puntos: las "noches" espirituales, la lucha contra los demonios, la participación—contemplación en el misterio pascual de Cristo y en los sacramentos (sobre todo la eucaristía).

La *santificación — iluminación*, es la etapa en la que el monje se interna, gradualmente, en la vida mística; en efecto, en ella la gracia le confiere el don del silencio interior, de las lágrimas de dilección, de la santa meditación, de la adoración amorosa, de la paz y suavidad interior. El monje comienza a gozar de una cierta comprensión espiritual de los misterios divinos, arde de un fervor y de un gozo inefables; y finalmente aparece en el espíritu el resplandor de la contemplación de las criaturas, y lo asombra. "Cuando la gracia te visite, dice Juan, por medio de alguna de estas manifestaciones, no te atrevas a oponerte para poder acabar tu oficio (canónico) o para hacer movimientos de oración, hasta tanto cese su acción y el espíritu empiece a producir movimientos opuestos (a la naturaleza purificada)" (Homilía 6). Esta etapa alcanza su culminación en la *impasibilidad*, vocablo que Juan no utiliza mucho porque prefiere referirse a ese "estado" con equivalentes tales como "despojo de la túnica de las pasiones" (Carta 4) o "eliminación" de las pasiones (Carta 50). Es significativo un pasaje en el cual Juan compara la *impasibilidad* con un estado de ebriedad:

"Los que comen el Pan de Vida ya no mueren, y a causa de la ebriedad que produce, aquellos a quienes se da en

bebida no tienen ya conciencia de sí mismos. En su ebriedad han olvidado todas sus propiedades naturales: son golpeados y no sufren; ayunan y no tienen hambre; no beben y no tienen sed; no duermen y no están cansados; lloran estando felices; se lamentan aunque están alegres; mueren resplandecientes de gozo, porque la muerte les permite ver el rostro de su Señor..." (Carta 37).

La unión es una etapa que comprende diversas fases y que, además, nos coloca en el corazón de la enseñanza espiritual de Juan. Esas fases son: la visión del alma por ella misma; la contemplación de las criaturas corporales e incorporeales de una forma mística; el amor universal y la humildad perfecta; la alabanza simple, que es proferida por el Espíritu Santo en el alma; y, finalmente, los "grados de la visión de Dios", que culmina, por decirlo así, en la contemplación de la Santísima Trinidad. Para este tema de **la unión** del alma con Dios, Juan recurre a la noción de "progresión indefinida", entendida como "penetración en la intimidad del misterio de Dios por una unión siempre más total con su gloria" (p. 317). En este punto, según el P. Beulay, el místico sirio es deudor de Gregorio de Nisa.

Cito un texto de Juan que expresa su experiencia personal en este delicado tema de **la unión con Dios**:

"Conozco al Padre en su Cristo, y al Hijo, yo lo veo por el Espíritu. Fuera de Él

(Beulay se pregunta: ¿de qué persona se trata? tal vez, el Creador) no hay para mí ni estabilidad, ni movimiento, ni vida, ni percepción. Y cuando me absorbe la admiración, les veo ser como una lámpara única, y al igual que ella yo resplandezco. Así, me maravillo de mí mismo y me regocijo espiritualmente: en mí se encuentra la Fuente de la Vida, esa Fuente que es el fin del mundo incorporal. A ningún sabio le es posible dar una explicación a esto: ¡Gloria a Aquel que hace sabios a los suyos por medio de lo que es suyo y revela su belleza para deleite de quienes lo aman!" (Carta 27).

Los últimos tres capítulos del presente libro están oportunamente dedicados a temas *delicados* de la doctrina espiritual de Juan: el problema teológico de la visión de Dios; algunos aspectos de la visión de Dios; la muerte y el estado o condición de las almas de los difuntos hasta la resurrección. Una prueba fehaciente, si aún era necesaria, de que el A. no ha dejado nada librado al azar.

Completan el volumen dos índices: uno de palabras sirias y otro de nombres antiguos.

Este estudio contribuye notablemente, a mi parecer, a un mejor conocimiento de la espiritualidad siria; un ámbito todavía poco conocido, pero que en los últimos decenios está suscitando un interés siempre creciente.

Enrique Contreras, *osb*