

# MYSTICKÝ REALIZMUS GNOZEOLÓGIE SIMEONA NOVÉHO TEOLÓGA

## Mystical Realism of Gnoseology of Symeon the New Theologian

Miroslav Župina

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.73-82

**Abstract:** ŽUPINA, Miroslav. *Mystical Realism of Gnoseology of Symeon the New Theologian*. The present contribution examines the philosophical and gnoseological position of Symeon the New Theologian (949 – 1022), which could be described as a *mystical realism*. Under this term, we may understand the true, objective view and expression of the ideal object of transcendent reality by way of special means. We shall endeavour to justify that this gnoseological approach of Symeon is compatible with the Orthodox dogmatic theology while fully respecting its boundaries. We plan to point to the fact that Symeon's theory of knowledge was alien to every extreme and that he, on the contrary, occupied a dialectical position that could be characterized as a *golden mean* between two extremes – on the one hand, he was a convinced gnoseological optimist, on the other hand, he was a conscious agnostic. The prime aim of this study is to clarify that mystical realism perceived in this way represents an authentic way of Orthodox gnoseology, which is based on the actual experience of the Uncreated (God) perceived by His creation (man).

**Key words:** *Symeon the New Theologian, gnoseology, mystical realism, empirical theology, theology of holy Fathers, experience, knowledge of God*

**Abstrakt:** ŽUPINA, Miroslav. *Mystický realizmus gnozeológie Simeona Nového Teológa*. Predmetný príspevok skúma filozoficko-gnoseologickú pozíciu Simeona Nového Teológa (949 – 1022), ktorá by sa dala charakterizovať ako *mystický realizmus*. Pod týmto pojmom budeme chápať pravdivé, objektívne zobrazenie a vyjadrenie ideálnych objektov transcendentnej skutočnosti osobitými prostriedkami. Zdôvodníme, že takýto gnoseologický prístup Simeona je kompatibilný s pravoslávny dogmatickým bohoslovím a zároveň plne rešpektuje jeho hranice. Poukážeme aj na skutočnosť, že Simeonovi v jeho teórii poznania bola cudzia každá krajnosť, zaujímal dialektickú pozíciu, ktorá by sa dala charakterizovať ako *zlatá stredná cesta* medzi dvoma extrémami – na jednej strane bol presvedčeným gnoseologickým optimistom, a na druhej strane vedomým agnostikom. Cieľom štúdie je ozrejmiť, že takto chápaný mystický realizmus predstavuje autentickú cestu pravoslávnej gnozeológie, ktorá vychádza zo samotnej skúsenosti nestvoreného (Boha) stvoreným (človekom).

**Kľúčové slová:** *Simeon Nový Teológ, gnozeológia, mystický realizmus, empirická teológia, svätootcovská teológia, skúsenosť, poznanie Boha*

## Úvod. Zo života Simeona Nového Teológa.

Simeon Nový Teológ je ako tretí v poradí po apoštolovi Jánovi Teológovi a Gregorovi Teológovi (Naziánskom) nositeľom „oficiálneho“ titulu *Teológ*. Tento titul sa nechápe v modernom

akademickom zmysle, ale označuje niekoho, kto vďaka Božej blahodati a osobnej duchovnej askéze má skúsenosť z participácie na Božom živote.

Simeon Nový Teológ sa narodil v roku 949 v Galatii (Paflagónia, severná časť Malej Ázie). Už od raného detstva vynikal mnohými vedomosťami a schopnosťami, preto ako jedenásťročný odišiel k svojmu strýkovi do Konštantínopola, kde získal prvé vzdelanie, navštevoval gramatickú (strednú) školu, avšak odmietol pokračovať v štúdiu rétoriky a filozofie (Hausherr – Horn 1928, 23-26). Vďaka strýkovi sa stal príslušníkom cisárskeho dvora Vasilia II. Porfyrogeneta. Avšak ani vzdelanie, ani významné spoločenské postavenie ho neuspokojovali. Kariéra, ktorá sa mu ponúkala, ho tiež nepríťahovala, a tak pod vplyvom vnútorného osvietenia sa vydal hľadať osobu, ktorá by mu vo chvíľach pochyb a rozpakov pomohla nájsť vnútorný pokoj. Jeho srdce sa čoraz intenzívnejšie túžilo vzdať tohto pomínutelného sveta a nájsť pravý zmysel života. Keď mal štrnásť rokov, zoznámil sa s jednoduchým človekom – Simeonom (Συμεών ο Ευλαβής), mníchom zo Studitského kláštora v Konštantinopole, ktorý ho motivoval, aby svoj život venoval askéze, modlitbe a striedmosti. Keďže sa vyznačoval hlbokými duchovnými skúsenosťami, v jeho osobe našiel Simeon Nový Teológ svojho učiteľa a v podstate duchovného otca. V. Krivochein (1996, 18) dodáva, že od tohto zoznánia sa v živote mladého Simeona začala úplne nová etapa. Po vonkajšej stránke sa nič zásadné nezmenilo, ale čoraz častejšie navštevoval svojho duchovného otca a oduševnene plnil všetky rady a usmernenia svojho učiteľa. Raz mu dal prečítať knihu od Marka Pustovníka (Askétu) s názvom *O duchovnom zákone* (Περί νόμων πνευματικῆς, *De lege spirituali*). V tomto texte Simeon Nový Teológ našiel „náuku“, ktorá ho veľmi zaujala, pretože mu dávala odpovede na jeho otázky. „Ak hľadáš duchovné uzdravenie, buď pozorný k svojmu svedomiu, a všetko, čo ti hovorí, urob to, a budeš mať z toho úžitok“ (Marcus Eremita 1864, 913). Od chvíle, keď prečítal tieto slová, neučinil nič bez toho, aby sa nespýtal, či mu svedomie niečo nevyčíta.

## Simeonove mystické skúsenosti

Byzantská tradícia je celá preniknutá mystickou skúsenosťou. Počínajúc od apoštolov Jána a Pavla sa mystika stáva neoddeliteľnou súčasťou kresťanského chápania sveta a odráža sa tak v myslení veľkých kappadockých teológov (Gregor Teológ, Gregor Nysský), ako aj v mníšskej literatúre Evagria z Pontu, Makaria Egypťského, v dielach Izáka Sýrskeho, „Areopagetikov“ i teologických syntézach Maxima Vyznávača, Gregora Palamu a Nikolaja Kavasilu. Do počtu veľkých osobností kresťanskej mystiky je potrebné zaradiť aj Simeona Nového Teológa, „ktorému sa vynikajúcim spôsobom podarilo artikulovať skúsenosť mystického osvietenia a videnia Boha“ (Tutekov 2016, 158). Svoju prvú mystickú skúsenosť zažil, keď bol ešte laikom a mal približne dvadsať rokov. Stalo sa to počas jeho dlhej a úprimnej, horlivej modlitby, keď prosil v nej o Božiu pomoc v boji proti pokušeniam. Počas nej okúsil prvé mystické videnie svetla (Boha), ktoré ho naplnilo nevysloviteľnou radosťou, že nevnímal seba, ani svoje okolie. Napriek tomuto zážitku Simeon opäť upadol do svetského spôsobu života. Obdobie medzi vyššie uvedenou prvou skúsenosťou s nestvoreným svetlom a vstupom do kláštora, keď dovŕšil 27 rokov, považoval za roky svojho duchovného pádu (Symeon Neotheologus 1965, 332-334).

Z jeho osobných svedectiev je zrejmé, že zatiaľ čo prítomnosť nestvoreného svetla ho naplňuje veľkou radosťou a sladkosťou, jeho neprítomnosť mu spôsobuje neznesiteľný zármutok (Symeon Neotheologus 1964, 244-246). Tento pocit sa každou ďalšou mystickou skúsenosťou znásobuje a zintenzívňuje (Symeon Neotheologus 1965, 318-320). Napriek tomu Simeon, hoci sa aj snaží o čo najpodrobnejší a najcharakteristickejší opis „vlastností“ nestvoreného svetla, nezmieňuje sa celkom zreteľne o tom, čo je to za svetlo a aké je to svetlo (Symeon Neotheologus 1964, 372). Aj keď k jeho zjaveniu dochádzalo čoraz častejšie, „predsa dlhý čas si neuvedomoval, že sa mu

vo forme svetla zjavuje Kristus“ (Alfeyev 2013, 26). Otázka pôvodu alebo identity nestvoreného svetla sa odhaľuje a rieši v jednej z ďalších mystických skúseností, ktorá vyúsťuje do dialógu so svetlom. Na základe vzájomného rozhovoru dochádza k odhaleniu, že zjavené svetlo je zjavením sa samotného Boha (Θεοφάνεια), a že videné svetlo je Kristus. Napriek tomu ani toto zjavenie ho nenechalo úplne pokojným. Začal si klásť otázku, či aj takúto mystickú skúsenosť nie je potrebné považovať za klam. Nakoniec si uvedomil, presnejšie povedané, Božia blahodať ho utvrdila v pevnej viere a presvedčení, že zjavenie je skutočne pravé a pochádza od Boha. V konečnom dôsledku vedomie neustálej Kristovej prítomnosti ho už nikdy neopúšťalo (Alfeyev 2013, 26). Nadobudnuté pevné vedomie o autentickeosti nestvoreného Božieho svetla privádza Simeona k tvrdeniu, že Boha je možné poznať (vidieť) ako svetlo (Golitzin 1997, 86-88).<sup>1</sup> Navyše, nikto nemôže skutočne a pravdivo poznať Boha iným spôsobom, ak nie práve videním Božieho svetla (Symeon Neotheologus 1967, 98).

Na základe uvedených svedectiev Simeon Nový Teológ nepovažoval svoje mystické skúsenosti za niečo neobyčajné, naopak, bol presvedčený, že každý, kto hľadá Boha celým svojim srdcom, je dôstojný a hodný vidieť (zrieť) Božie svetlo. Z tohto dôvodu vo svojich dielach o vlastnej skúsenosti hovoril veľmi zreteľne a celkom otvorene. Predpokladal, že tým motivuje svojich bratov a v konečnom dôsledku ich privedie k podobnej skúsenosti, pretože podľa jeho názoru práve osobné duchovné spoločenstvo s Bohom predstavuje centrum skutočného autentického kresťanského života (Alfeyev 2013, 26).

## Pojem mystický realizmus

Vo všeobecnosti môžeme filozoficko-gnozeologickú pozíciu Simeona Nového Teológa definovať ako *mystický realizmus*. Pod týmto pojmom chápeme „pravdivé, objektívne zobrazenie a vyjadrenie ideálnych objektov transcendentnej skutočnosti osobitými prostriedkami“ (Chelyshev 2004, 79). Pre Simeona je charakteristická jeho špecifická cesta filozofie, pretože okrem starovekej gréckej filozofickej tradície (Symeon Neotheologus 1966, 118) chápe ju aj ako asketický život mníchov interpretovaný ako rozjímanie tak o sebe samom, životnej ceste, dobre i zle, taktiež o smrti a eschatologických veciach (Symeon Neotheologus 1971, 158-160). Vplyv gréckeho pohanského filozofického ideálu života na popis mníšskej askézy bol už zdôraznený mnohými autormi vo viacerých významných štúdiách. M. Trizio v tejto súvislosti považuje za potrebné upozorniť, že „každý pokus vyvinúť možný spôsob určenia predmetu a postavenia byzantskej filozofie musí brať do úvahy definičné dimenzie tejto problematiky, ktorá zahŕňa i otázku sebaaporozumenia samotného mysliteľa. Simeon Nový Teológ by sám seba nazval filozofom iba do tej miery, pokiaľ by tento termín odkazoval na zvláštnosti mníšskeho života... V skutočnosti má mníšska askéza ako meditatio mortis, teda rozjímanie nad smrťou (gr. μελέτη θανάτου), tiež svoj vzdialený filozofický prameň v Platónovom (dialógu) *Faidón* a v jeho neoplatonickej interpretácii“ (Trizio 2007, 4-5). Integrovanou súčasťou takejto osobitej filozofickej cesty Simeona (Milko 2016, 125) boli práve jeho asketické skúsenosti so samotným Stvoriteľom a Vládcom života. Takto chápaný mystický realizmus Simeona je vo svojej podstate kompatibilný s pravoslávnu duchovnou a asketickou tradíciou, pričom nevychádza za jeho hranice, a v pravoslávnej teológii i živote Cirkvi zaujíma svoje osobité miesto (Meyendorff 1974, 173). S týmto tvrdením súhlasí aj S. Tutekov (2016, 158), ktorý dodáva, že „teologická gnozeológia vidí v mystickom poznaní Boha osobitý typ poznania, ktorý je plodom osobného dialógu – stretnutia Boha a človeka.“

<sup>1</sup> „Φῶς ὁ Θεὸς καὶ ὡς φῶς ἡ θεὰ αὐτοῦ.“ (Symeon Neotheologus 1967, 100).

Simeonovi v jeho teórii poznania bola cudzia každá krajnosť. Zaujímal dialektickú pozíciu, ktorá by sa dala charakterizovať ako *zlatá stredná cesta* medzi dvoma extrémami – na jednej strane bol presvedčeným gnozeologickým optimistom, a na druhej strane vedomým agnostikom. Boh je poznateľný a nepoznateľný zároveň. Poznávaný je vo svojich energiách, teda blahodati, a nepoznateľný je vo svojej skrytej podstate. V tom nie je nič zvláštne, pretože pravoslávna teológia je vždy antinomická na rozdiel od heréz, ktoré absolutizujú tú alebo opačnú krajnosť (Chelyshev 2004, 80). Simeon o tom prináša nasledujúce svedectvo privádzajúc Kristove slová: „*Nikto z anjelov, archanjelov, alebo iných anjelských hierarchických bytostí nikdy nevidel ani moju prirodzenosť, ani mňa samotného – Stvoriteľa celého sveta, aký som; avšak vidiac iba jeden lúč slávy môjho svetla, už sa zbožšťujú*“ (Symeon Neotheologus 1971, 444). Ľudia vidiac „*malý odraz môjho svetla sa tajomne učia tomu, kto v skutočnosti som, a poznávajú, že Ja som Boh*“ (Symeon Neotheologus 1971, 446). Na inom mieste Simeon hovorí: „*Vieme, že si Boh, aj Tvoje svetlo vidíme, no aký si, a aký je Tvoj pôvod – to absolútne nikto nevie*“ (Symeon Neotheologus 1971, 74).

Obdobie, v ktorom žil Simeon Nový Teológ, nebolo vôbec jednoduché. Na prvý pohľad by sa možno zdalo, že žil v období kultúrneho rozkvetu, v centre ktorého stála osoba Spasiteľa a Bohočloveka Krista (Pantokratora). Dalo by sa povedať, že takmer všetko bolo podriadené ríliii – kresťanstvu. V takomto *bezproblémovom* svete si Simeon predsa len jeden vážny a principiálny *problém* „našiel“, ktorý sa týkal možnosti, reálnosti poznania Boha človekom a nájdenia správnej cesty poznávania ešte v tomto dočasnom živote. Samozrejme, aj vo vtedajšej spoločnosti boli ľudia, ktorí neprijímali skutočnosť existencie Boha, neverili v Neho, a taktiež tí, ktorí aj keď v Boha verili a mnohí aj žili v súlade s Božím zákonom, alebo sa o to aspoň snažili, predsa len nepripúšťali možnosť samotného poznania Boha človekom ani vytvorenia užšieho vzájomného spoločenstva. Domnievali sa, že Boh sa človeku odkryva iba po smrti. Ich viera v Boha tým, že nebola posilnená živým vzťahom a spoločenstvom, postupne slabla až sa nakoniec stala formálnou (Chelyshev 2004, 81).

V tomto kontexte uvedme skutočnosť, že už o dve storočia neskôr jeden z najvýznamnejších západných teológov – Tomáš Akvinský (1225 – 1274), sa rozhodol definovať päť racionálnych dôkazov o existencii Boha. Už v tom čase, hoci to znie absurdne, viera potrebovala racionálnu argumentáciu. Avšak platí, že logické zdôvodnenie viery nikdy nebude ani úplné či dokonalé, a ani konečné, definitívne. Je nevyhnutné vyjsť za hranice teórie do praktickej oblasti. V tomto zmysle práve Simeon je skutočný pravý, autentický mysliteľ – teológ, ktorý empirickým spôsobom na základe autentickej teológie ukázal správnu cestu k poznávaniu Boha (Chelyshev 2004, 81-82). Práve túto skutočnosť potvrdzujú slová Simeona: „*Aký človek na zemi, hoci múdry, majster rétoriky, matematik alebo hocikto iný s výnimkou tých, ktorých myseľ bola očistená najvyššou filozofiou, teda asketickým životom, a ktorého duša je vedená dobre vycvičenými zmyslami, by mohol len z obyčajnej ľudskej múdrosti bez toho, aby získal zjavenie zhora od nášho Pána, poznať Božie tajomstvá zjavené v duchovnom rozjímaní?*“ (Symeon Neotheologus 1967, 222-224). Ako výstižne upresňuje známy pravoslávny teológ Vladimír Losský (2012, 11), „*východná tradícia nikdy nerobila výrazný rozdiel medzi mystikou a teológiou, medzi osobnou skúsenosťou poznávania Božích tajomstiev a dogmami potvrdenými Cirkvou.*“

Hoci v teologickom učení medzi mystikou a teológiou nie je zásadný rozdiel, v praktickej rovine duchovného života, kde dochádza k samotnej realizácii mystickej skúsenosti, nie je takáto zhoda automatická ani samozrejmalá. V cirkevnom prostredí totiž vznikli dve skupiny, ktoré sa od seba odlišovali práve rozdielnym postojom k mystickým skúsenostiam: skupina okolo Simeona Nového Teológa, ktorú duchovne inšpirovali živé mystické skúsenosti ich učiteľa, a „opozičná“ skupina, ktorá zasa vychádzala z reality každodenného života. Jej pozícia bola založená na životnej ostrážitosti a dala by sa zredukovať do myšlienky alebo postoja, že doba približne tisíc rokov po Kristovi je radikálne odlišná od čias Krista alebo apoštolskej doby a premietnuté do života

kresťanov to znamená, že dosahovať či napodobňovať svätosť apoštolov alebo iných ranokresťanských svätých nie je reálne; z toho dôvodu aj mystické videnia či skúsenosti považovali za veľmi pochybné (Krivoshin 1996, 66). Simeon bol vo svojej dobe priamym svedkom takéhoto teologického zápasu o čistotu a autenticnosť viery v Boha nielen v kontexte mystickej teológie, ale aj v prejavoch a formách duchovného života. V jednom zo svojich spisov prináša svedectvo o tom, ako mnohí ľudia majú problém identifikovať pravú vieru a rozpoznať jej pravé prejavy od falzifikátov. Hovorí, že ak počuť zvesť o niekom, kto vo svojom živote praktizuje istú formu askézy, prísne dodržiava pôst, snaží sa byť pokorný, očisťuje sa od vášní, alebo ešte mnohými inými spôsobmi duchovne napreduje a zdokonaľuje sa, vďaka čomu mu Boh posielala blahodať Svätého Ducha i dar vidieť Jeho svetlo, mnohí ho preto začnú ohovárať alebo šíriť o ňom klamstvá. Kladú si pritom otázku: Kto dnes môže byť takým, akými boli svätí v prvotnej Cirkvi? Kto môže byť obdarený takou blahodaťou, aby videl Boha alebo Jeho svetlo? (Symeon Neotheologus 1967, 246). Simeon na takéto a podobné výčitky hľadel ako na nebezpečnú herézu, ktorá odvádza od kresťanskej pravdy a ohrozuje samotnú spásu človeka. Ako odpoveď zaznievala z jeho úst veta: „*Ako predtým, tak aj teraz mnohí vidia Boha, dokonca každý človek Ho môže uvidieť, ak si to úprimne želá a urobí preto všetko potrebné*“ (Symeon Neotheologus 1967, 246-248).

## Biblické východisko poznania Boha

Pre objasnenie skúmanej otázky je potrebné ozrejmiť dôležité biblické východisko v kontexte poznania Boha. Vychádzajúc z Biblie je zrejmé, že väčšina ľudí nedokázala „uvidieť“ Spasiteľa ani vtedy, keď prebýval medzi nimi a dokonca ani vtedy, keď sa s ním priamo rozprávali. Jedni ho považovali za Jána Krstiteľa, iní za proroka Eliáša alebo za niektorého z ďalších prorokov. Iba málo z nich videlo v Ňom Boha. Aj u samotných apoštolov táto otázka spôsobovala problém. Veď, keď sa ich Kristus spýtal, za koho ho považujú, iba Šimon (neskôr nazvaný Petrom) dokázal pred sebou identifikovať a vidieť Božieho Syna. Zaujímavá je Kristova odpoveď: „*Blažený si, Šimon, syn Jonášov, lebo telo a krv ti to nezjavili, ale môj Otec, ktorý je v nebesiach*“ (Mt 16, 17). Záver z tejto odpovede je veľmi jednoduchý, totiž sám človek svojimi vlastnými silami či schopnosťami Boha poznať nedokáže. Boh sa odkrýva človeku, On je iniciátorom vzájomného stretnutia či vytvorenia osobného spoločenstva. „*Nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás a ustanovil som vás, aby ste išli a prinášali ovocie*“ (Jn 15, 16), povedal svojim učeníkom. Tu sa na potvrdenie uvedených slov priam ponúka ako jeden z mnohých príkladov práve život Simeona v jeho mladom veku.

Okrem toho, Boh nie je objekt, ktorý môžeme preskúmať pod mikroskopom alebo robiť s ním rôzne vedecké experimenty. Boh je absolútnou Osobou, ktorá samotná riadi proces poznania. Simeon neraz zdôrazňuje tento činiteľ Božej aktivity vo vzťahu k človeku; navyše Boh vyberá aj spôsob, akým človeka osloví (Symeon Neotheologus 1971, 182), pričom vychádza z jeho možnosti. Tým je povedané úplne všetko: Boh každému človeku bez výnimky sa odkrýva, zjavuje, a iba hriešnosť daného človeka spôsobuje, že Boha nevidí a nepozná. „*Ak sa spojíš so Svetlom (t. j. Bohom), On sám ťa všetkému naučí, všetko ti odkryje a ukáže do takej miery, do akej je ti toto poznanie na úžitok*“ (Symeon Neotheologus 1971, 380-382). Podľa názoru Simeona v samotnom Bohu spočíva hlavná príčina, prameň i formy poznania Boha. V tomto konštatovaní sa nachádza základný rozdiel gnozeologických paradigiem stredoveku a súčasnosti. Dnes, keď sa človek sám stal epicentrom vesmíru, vzal iniciatívu poznania do vlastných rúk. A čo našiel, čo objavil? To isté, čo našli Adam i Eva, keď zjedli zo stromu poznania dobra a zla: „*I otvorili sa u obidvoch oči a spoznali, že sú nahí, zošili lístie figovníka a urobili si pásy*“ (1Mjž 3, 7). Stratili Božiu blahodať i schopnosť vidieť Boha a svoju pozornosť obrátili výhradne k materiálnym stránkam života a starostlivosti o tento dočasný

svet. Ľudstvo začalo skúmať svet bez toho, aby bralo do úvahy a rešpektovalo jeho Stvoriteľa; Boha prehliadalo a seba glorifikovalo, vznieslo na piedestál (Chelyshev 2004, 86).

Biblická i patristická tradícia rozlišuje tri úrovne alebo stupne mystického poznania. Prvý stupeň súvisí s vierou človeka a má „prípravný“ charakter. Človek poznáva Sväté Písmo, počúva iných i svoj vnútorný hlas, hľadá zmysel a význam biblických slov, poučení, podobenstiev a v Božom slove nachádza pravú cestu pre svoj život, avšak nemusí nevyhnutne pociťovať Božiu blahodať. Dva nasledujúce stupne sú dostupné iba tým, ktorí sa vydali cestou mystickej skúsenosti. Najprv sú svedkami videnia, ktoré má čisto zrkovú, optickú formu napríklad videnia svetla, a až následne dosahujú vyššiu úroveň mystického poznania – nazeranie,<sup>2</sup> ktoré pojíma aj sluchovú, auditívnu formu, keď dochádza k dialógu medzi človekom a svetlom (t. j. Bohom). Človek získava blahodať, energiu, stáva sa „očitým svedkom“ Božej slávy a participuje na Božom živote. Tu sa už prejavuje tak vôľový, ako aj emocionálny aspekt prežívania takejto skúsenosti (Krivoshein 1996, 219-224). Aby Simeon potvrdil možnosť videnia Boha a vytvorenia spoločenstva medzi Bohom a človekom, odvoláva sa na autoritu Svätého Písma: „*Čo povieš, keď ti ukážem, že samotný Boží Syn o tom hovorí, že je to možné? Počúvaj, čo konkrétne hovorí Kristus: Kto videl mňa, videl aj Otca (Jn 14, 9). Nepovedal to na adresu toho, kto videl Kristovo telo, ale toho, kto nazeral na Jeho Božstvo... A že skutočne je možné vidieť Boha, nakoľko je to človeku dostupné, počúvaj samotného Krista, ktorý hovorí: Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha (Mt 5, 8)*“ (Symeon Neotheologus 1967, 86-88).

## Simeon Nový Teológ a Gregor Teológ

Simeon Nový Teológ tak v súvislosti s gnozeológiou a poznaním Boha, ako aj v iných teologických otázkach je ovplyvnený a inšpirovaný ďalším veľmi známym teológom – Gregorom Teológom (Naziánskym), ktorého cituje zo všetkých cirkevných spisovateľov najčastejšie. Nie je to nič prekvapujúce, pretože, ako hovorí Jacques Noret (1983, 259), Gregor bol po Biblii najviac citovaným autorom v celej byzantskej cirkevnej literatúre. Pravoslávna tradícia tým, že Simeona pomenovala *Novým Teológom*, akoby ukázala na priamu spojitosť, dokonca akési nástupníctvo medzi týmito dvoma významnými osobnosťami tak v úzkom teologickom chápaní, ale aj v širšom kontexte rôznych historických, spoločenských či filozofických otázok. Problematika gnozeológie nie je výnimkou, pretože – ako uvidíme neskôr – aj v otázke poznania Boha a Jeho pochopiteľnosti či nepochopiteľnosti majú veľmi podobné názory (Alfeyev 2013, 213-214).

Gregor Teológ hovorí, že nie každému je prípustné „filozofovať“ o Bohu, ale iba tým, ktorí svoj život vedú v nazeraní Boha, to znamená, kto očisťuje dušu i telo a koho myseľ je slobodná od každej nečistej myšlienky (Gregorius Theologus 1858, 13-16). Povedané inými slovami, ten, kto chce o Bohu uvažovať a hovoriť, musí byť príbytkom Svätého Ducha, pretože iba s Jeho pomocou sa vytvára skutočné a pravdivé spoločenstvo medzi človekom a Bohom, ktoré jediné je tým pravým autentickým prostredím pre teológiu i gnozeológiu. Simeon Nový Teológ uvažuje veľmi podobne. V jednom zo svojich diel uvádza: „*Hovoriť alebo uvažovať o Bohu a skúmať to, čo sa k Nemu vzťahuje, nepochopiteľné sa snažiť pochopiť, je znakom seabavedomej (odvážnej) duše*“ (Symeon Neotheologus 1966, 96). Na inom mieste nešetří kritikou na adresu tých, ktorí sa napriek ignorovaniu duchovných podmienok opovážili špekulovať o Bohu: „*... neostáva mi nič iné, len sa diviť nad mnohými ľuďmi, ktorí – skôr ako sa narodí z Ducha a stanú sa Božími deťmi – sa neboja hovoriť a filozofovať o Bohu*“ (Symeon Neotheologus 1966, 132). Právom teda vzniká otázka: Komu je teda prípustné „filozofovať“ o Bohu? Tým, ktorým od Boha Otca cez Syna je zoslaný Svätý

<sup>2</sup> Gr. θεωρία, rus. созерцание, nazeranie (Boha) – osvietenie mysle, ako aj zrenie nestvorenej Božej slávy alebo Božieho svetla (θεοπτία).

Duch, teda „*chudobným duchom a životom, čistým srdcom a telom*“ (Symeon Neotheologus 1971, 136), „*osvieteným svetlom (Ducha)*“ (Symeon Neotheologus 1971, 138). Pokiaľ duša človeka nie je očistená a srdce nie je osvietené, duchovné oko nie je otvorené a myseľ nie je pripravená k zreniu Božieho svetla, neprináleží mu „*filozofovať alebo hovoriť o Duchu*“ (Symeon Neotheologus 1971, 144).

Podľa Gregora Teológa je Boh nepoznatelný podľa podstaty, avšak o Jeho existencii vieme aj na základe poznávania stvoreného sveta, teda prírodných zákonov (Gregorius Theologus 1858, 32). Na jednej strane stojí v pozícii radikálnej Božej nepoznatelnosti, a na druhej strane tvrdí, že Boha je možné „načrtnúť“ myslou, samozrejme, aj keď iba do istej miery. Božia podstata každopádne zostáva nepoznatelná, alebo – vyjadrené presnejšie – Boh sa nachádza mimo ľudských možností chápania a poznania, je človeku nedostupný. Ako hovorí I. Alfejev (2013, 217), „*cesta, ktorou sa ľudská myseľ pohybuje k poznávaniu Boha, pozostáva z niekoľkých stupňov: náklonnosť, údiv, želanie, očistenie, osvietenie, zbožštenie, poznanie (Boha)*.“ Ak by sme v kontexte otázky nepoznatelnosti Boha mali iba jednu vetu vyjadriť postoj Simeona, vybrali by sme formuláciu, že Boh je „*nevyjadriteľný, nemá počiatok svojej existencie, je nestvorený, nepoznatelný, nedeliteľný a nemôže byť nami pochopený ani slovne opísaný*“ (Symeon Neotheologus 1966, 106). Napriek tomu človek nezostáva v úplnej tme a nevedomosti. Naopak, má všetky predpoklady o Bohu hovoriť toľko, koľko to dovoľuje ľudská prirodzenosť. Stupeň alebo miera poznania Boha človekom je úmerná ľudskej viere v Boha a čistote jeho mysle (Symeon Neotheologus 1966, 110). Človeku sa dostáva poznania o Bohu prostredníctvom rôznorodých znamení, tajomných a nepochopiteľných skutočností, tiež prostredníctvom Božieho zjavenia, osvietenia, zrenia logov stvorenstva,<sup>3</sup> ale aj mnohými inými cestami, ktorými rastie viera ľudí a pretavuje sa do lásky k Bohu (Symeon Neotheologus 1966, 110). Hoci Simeon je presvedčený o tom, že Boh je nepochopiteľný a nepoznatelný, tým viac si je istý aj tým, že v Bohu existuje „niečo“ dostupné pre človeka, čo môže spoznávať. Takýto prístup k otázke Božej nepoznatelnosti je z pohľadu pravoslávnej teológie tradičný a vychádza z autentického biblicko-patristického učenia. Napríklad už u Gregora Teológa nachádzame podobné odlišenie Božej podstaty od energií (Gregorius Theologus 1858, 93 – 96), a Vasilij Veľký prináša svoje vlastné svedectvo, keď hovorí: „*Boha poznávame vďaka Jeho energiám, avšak nenárokujeme si na to, že sa môžeme priblížiť k Božej podstate. Len Božie energie schádzajú k nám, Božia podstata zostáva nedostupná*“ (Basilius Magnus 1886, 869B).

## Záver

Od veľkých cirkevných Otcov 4. storočia sa gnozeologická otázka tiahla celou cirkevnou históriou tak na kresťanskom Západe, ako aj Východe, a ku konečnému výsledku sa dospelo o celých tisíc rokov neskôr predovšetkým zásluhou Gregora Palamu, ktorý so svojimi oponentmi (Barlaám z Kalábie, Gregor Akindynos) viedol teologické spory o otázke videnia Boha a zbožštenia človeka. Jeho teologický prínos spočíval v téze, že Boh je nepoznatelný vo svojej podstate, ale človek ho môže spoznávať a prichádzať s Ním aj do spoločenstva vďaka Jeho energiám. Tieto Božie energie nie sú svojou podstatou odlišné od samotného Boha, nepredstavujú Jeho emanácie v platónsko-plotínovskom zmysle, ale sú samotným Bohom v Jeho činnosti, pôsobení, teda zjavení alebo odhalení sa svetu (Ware 1993, 68). Z pohľadu terminológie nie je učenie Simeona o Božej podstate a energiách až tak presné ako učenie Gregora Palamu. U Simeona je možné pozorovať napríklad istú nedôslednosť v používaní termínov *prírodzenosť* (*φύσις*) a *podstata* (*ουσία*). Napriek tomu

<sup>3</sup> θεωρία των λόγων της κτίσεως – zrenie skrytých príčin, ukrytého zmyslu všetkého, čo obklopuje človeka v stvorenom svete. Podrobnejšie Völker 1974, 313 – 315.

podobnosť medzi ich názormi je zrejmá, u oboch existuje syntéza svätotočcovského učenia o nepochopiteľnosti a nepoznatelnosti Boha. Je charakteristické, že Simeon intenzívne podčiarkuje paradoxnosť vzájomného vzťahu medzi radikálnou nepoznatelnosťou Boha podľa podstaty a ľudskou schopnosťou poznávať *Nepochopiteľného* podľa energií. Boh sa tak javí paradoxným tajomstvom, absolútne nepochopiteľným pre ľudskú myseľ. Toto tajomstvo však môže byť poodhalené tomu, kto dosiahol zbožštenie (θέωσις), ale aj v tomto prípade ostáva ďaleko za hranicami ľudského rozumu (Alfeyev 2013, 220-221). Oproti gnostickému poznaniu, kde samotné poznanie samé o sebe je cieľom gnostika, autentická kresťanská gnozeológia zosobnená aj v učení a mystických skúsenostiach Simeona Nového Teológa je v konečnom dôsledku stále iba prostriedkom, súhrnom poznatkov a skúseností slúžiacich konečnému cieľu prevyšujúcemu všetko poznanie, ktorým je práve zbožštenie človeka (Lossky 2012, 12).

Celkový prínos a význam Simeona Nového Teológa súčasný bulharský patrológ S. Tutekov (2016, 158 – 159) spája so skutočnosťou, že v kontexte ranného byzantského alebo „*nového humanizmu, ktorý je možné sledovať po 6. storočí*“ (Zozulak 2016, 113) Simeon potvrdzuje teologicky vážnu a dôležitú antropologickú pravdu o plnosti ľudskej prirodzenosti vo všetkých aspektoch, od gnozeológie, cez asketiku a mystiku, až po ekleziológiu a končiac pri eschatologickej ontológii. V jeho učení sa ukrýva *asketická gnozeológia*, ktorá je integrovaná do jeho empirickej antropológie, alebo povedané inými slovami, predpokladom mystickej skúsenosti je asketický étos zahrňujúci okrem duše aj telo človeka. Takýto celistvý pohľad na človeka je dodnes charakteristický pre kresťanský Východ, kde pravoslávna teológia aj vďaka Simeonovi Novému Teológovi a neskôr hlavne Gregorovi Palamovi zostala dodnes verná Svätému Písmu a cirkevnej i svätotočcovskej tradícii.

## REFERENCES

### Primary sources

- Βασίλειος ο Μέγας [Basilius Magnus]. 1886. Επιστολαί [Epistolae].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 32. Paris, 219-1112.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 27 [Oratio 27].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 11-25.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 28 [Oratio 28].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 26-73.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 29 [Oratio 29].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 74-103.
- Μάρκος Ερημίτης [Marcus Eremita]. 1864. Περί νόμου πνευματικού [De lege spirituali].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 65. Paris, 905-930.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1964. Κατηχήσεις II [Catéchèses II].* In Krivochéine, Basile – Paramelle, Josepf (eds.). *Sources Chrétiennes* 104. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1965. Κατηχήσεις III (Ευχαριστίες 1 – 2). [Catéchèses III (Actions de grâces 1 – 2)].* In Krivochéine, Basile – Paramelle, Josepf (eds.). *Sources Chrétiennes* 113. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1966. Λόγοι Θεολογικοί και Ηθικοί I [Traité théologiques et éthiques I].* In Darrouzès, Jean (ed.). *Sources Chrétiennes* 122. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1967. Λόγοι Θεολογικοί και Ηθικοί II [Traité théologiques et éthiques II].* In Darrouzès, Jean (ed.). *Sources Chrétiennes* 129. Paris.



*Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1971. Ὑμνοι II [Hymnes II]. In Koder, Johannes – Neyrand, Louis (eds.). Sources Chrétiennes 174. Paris.*

## Secondary sources

- Alfeyev, Hilarion. 2013. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание [Venerable Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition]. Moscow.*
- Golitzin, Alexander. 1997. St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3: Life, Times and Theology. New York.*
- Chelyshev, Pavel. 2004. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека [Venerable Symeon the New Theologian on the spiritual transformation of man]. Moscow.*
- Hausherr, Irénée – Horn, Gabriel. 1928. Un grand mystique byzantin: vie de Syméon le Nouveau Théologien (949 – 1022) [A great Byzantine mystic: Life of Symeon the New Theologian (949 – 1022)]. In *Orientalia Christiana* 12, 1-128.*
- Krivoshin, Vasily. 1996. Преподобный Симеон Новый Богослов [Venerable Symeon the New Theologian]. Nizhny Novgorod.*
- Lossky, Vladimir. 2012. Очерк мистического богословия восточной церкви [The Mystical Theology of the Eastern Church]. Sergiyev Posad.*
- Meyendorff, John. 1974. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York.*
- Milko, Pavel. 2016. Vybrané otázky byzantské filosofie [Selected Questions of Byzantine Philosophy]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 119-135.*
- Nikolsky, Evgeny. 2015. Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека [Venerable Symeon the New Theologian and his doctrine of theosis and man's likeness to God]. Moscow.*
- Noret, Jacques. 1983. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine [Gregory Nazianzen, the most cited author after the Bible, in the Byzantine ecclesiastical literature]. In *Symposium Nazianzenum. Paderborn – München – Wien – Zürich*, 259-266.*
- Trizio, Michele. 2007. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. In *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales [Studies in Medieval Theology and Philosophy]* 74/1, 247-294. [http://www.academia.edu/641070/Byzantine\\_Philosophy\\_as\\_a\\_Contemporary\\_Historiographical\\_Project](http://www.academia.edu/641070/Byzantine_Philosophy_as_a_Contemporary_Historiographical_Project).*
- Tutekov, Svilen. 2016. Антропологические и еклесиологические оросы мистического богопознания в богословии св. Симеона Нового Богослова [Anthropological and ecclesiological definitions of mystical knowledge of God in theology of St. Symeon the New Theologian]. In *Современная болгарская патрология [Current Bulgarian patrology]*. Kiev, 158-184.*
- Völker, Walther. 1974. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen: ein Beitrag zur byzantinischen Mystik [Praxis and theory by Symeon the New Theologian: a contribution to Byzantine mysticism]. Wiesbaden.*
- Ware, Kallistos. 1993. The Orthodox Church. London.*
- Zozulák, Ján. 2016. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 110-118.*

SUMMARY: MYSTICAL REALISM OF THE GNOSEOLOGY OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. The Byzantine tradition is all imbued with mystical experience. Starting

from the Apostles John and Paul, mysticism becomes an integral part of the Christian understanding of the world and as such is reflected in the thinking of the great Cappadocian theologians, as well as in monastic literature and the theological syntheses of important Byzantine thinkers. Symeon the New Theologian, an author who is characterized by his own specific way of philosophy, needs to be ranked among the great personalities of Christian mysticism, because in addition to the ancient Greek philosophical tradition, he perceives philosophy also as an ascetic life pursued by monks that is interpreted as a self-contemplation, of the good and bad, of death, but also as a life path. What is more, every extreme was alien to his theory of knowledge. On the contrary, he took a dialectical stand that could be characterized as a *golden mean* between two extremes – on the one hand, he was a convinced gnoseological optimist, on the other hand, he was a conscious agnostic. Symeon's thinking is strongly influenced and inspired by another significant theologian – Gregory of Nazianzus. Their similarity of thought can be summarized in the following phrases: To talk or think about God and examine what is related to Him – i.e. trying to understand the incomprehensible and express the inexpressible – would be a sign of excessive self-confidence and boldness, if not an expression of arrogance. Not everyone is allowed to philosophize, to speculate about God, but only those who lead their lives viewing God, that is, who purify the soul and body, and whose mind is free from any impure thoughts. The typical feature of Symeon is especially the paradoxical relationship between the radical unknowability of God by His essence and the human capacity to explore the Incomprehensible One by His energy, which was later on precisely explicated by another great Byzantine thinker – Gregory Palamas.

doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.  
University of Prešov  
Faculty of Orthodox Theology  
Department of Practical and Systematic Theology  
Masarykova 15  
080 01 Prešov  
Slovakia  
miroslav.zupina@unipo.sk