

Katarzyna Wróblewska

Paradygmaty joachimizmu

W tym roku mija osiemset lat od śmierci Joachima z Fiore, dwunastowiecznego wizjonera, którego myśl wpłynęła znacząco nie tylko na duchowość ludzi późnego średniowiecza, ale także myślicieli epok późniejszych. Oparty na Piśmie świętym system historiozoficzny, wypracowany przez Joachima, stał się podstawą dla wielu później rozwijanych wizji dziejów. Wydaje się, że za sprawą dotychczasowego piśmiennictwa dziedzictwo Joachima z Fiore ogromnie się rozrosło, a tropienie rozmaitych „neojoachimizmów współczesnych”, uprawiane przez niektórych badaczy, nie tylko powiększa jego rozmiar, ale i stwarza wokół niego coraz większy pojęciowy chaos.

Joachim z Fiore i „joachimizmy”

Truizmem będzie powiedzieć, że myśl Joachima z Fiore została wypaczona przez powierzchownych interpretatorów (współczesnych i bliższych mu w czasie). Każda idea bowiem, raz zrodzona, prowadzi dalej samoistny żywot, który wiąże się zarówno z nadzieją jej dalszego rozwoju i pełnego rozkwitu, jak i niebezpieczeństwem jej wypaczenia lub zawłaszczenia. Tylko co jest rozkwitem, a co deformacją, co jest dopiero zalążkiem, a co owocem? Wbrew pozorom, przynajmniej częściowa odpowiedź na to pytanie wydaje się możliwa i nie musi być czysto arbitralna. Oczywiście, sądy w tej materii winny być co najmniej ostrożne, jednak to, czy dany myśliciel wypaczył czy wyciągnął właściwe dalsze konsekwencje z idei swego poprzednika, jest do pewnego stopnia jakością mierzalną. Jeśliby tak nie było, można by zupełnie dowolnie operować rozmaitymi „izmami”. Nawet jeśli obecnie tak właśnie się dzieje, to przecież jest to słusznie tępiące wśród osób przyjmujących elementarną odpowiedzialność za słowa.

Jak to wygląda w przypadku „joachimizmu”? „Joachimizm zdaje się paradygmatem, ukazującym tkwiący w ludzkiej naturze niezaspokojony głód religijnych wyobrażeń, snów nierozumnych na temat Boga, świata i nas samych”, pisze o. Maciej Bielawski¹. „Pokusę joachimicką” inny autor określa jako dewa-

¹ M. Bielawski, *Sny nierozumne*, „Znak” 557 (2001), s. 84.

loryzację chrystologicznego porządku dziejów². W innym tekście — także operującym pojęciem joachimickiej pokusy, choć w znaczeniu zupełnie odmiennym — możemy przeczytać o „złudzeniach zeświecczonej teologii wyzwolenia, która jest jedną ze współczesnych form joachimizmu”³. Nierzadko dziedzictwo Joachima z Fiore jest przywoływane, by reprezentować jakiś wzorzec myślenia powracający w każdym czasie bądź w czasach przełomów. Nie potrzeba dodawać, że niedookreślenie tego, co kryje się pod nazwą „joachimizm”, sprawia, że za każdym razem desygnowany wzorzec jest inny. Zazwyczaj wizje poszczególnych autorów łączy jedno: joachimizm jest synonimem zagrożenia wewnątrz chrześcijaństwa, najczęściej tajemniczego i podstępного.

Autorzy mówiący o „joachimickich paradygmatach” czy „pokusach”, najczęściej nie mają wcale na myśli poglądów bezpośrednio inspirowanych przez Joachima, lecz próbują wyabstrahować pewną konstrukcję myślową, która wyrażałaby jakieś uniwersalne (i — w ich mniemaniu — niebezpieczne) tendencje ludzkiego intelektu. Nie zawsze też ów „joachimizm” oznacza poglądy historiozoficzne. Wydaje się, że takie stosowanie terminu „joachimizm” jest rezultatem wyboru do pewnego stopnia przypadkowego. Jednak pomimo to warto zastanowić się nad źródłami takiego wyboru i jego zasadnością.

Dalsze rozważania wypadnie rozpocząć od szkicowej prezentacji poglądów kalabryjskiego opata. Owa prezentacja nie jest zamierzona jako szczegółowe streszczenie wizji Joachima, ale jedynie jako próba krótkiej rekonstrukcji Joachimowego paradygmatu, z kolei należało by wyartykułować paradygmat joachimicki, a następnie to, co można by nazwać mitem joachimizmu.

Paradygmat Joachimowy

Z całej Joachimowej historiozofii można wydobyć jedną podstawową ideę, którą przejmą joachimici, a także propagatorzy mitu joachimizmu. Najkrócej i najprecyzyjniej można ją zdefiniować jako przekonanie o możliwości istotnej pozytywnej zmiany sytuacji duchowej ludzkości, dokonanej wewnątrz dziejów po Chrystusie. Spór o joachimizm powinien krążyć właśnie wokół pytania o tę możliwość.

Pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie towarzyszy wiele innych elementów, tu już różnych u Joachima i joachimitów. Dlatego nie można powiedzieć, by na tej idei wyczerpywał się Joachimowy paradygmat. Towarzyszą owej idei, z jednej strony, pewne założenia ogólniejszej natury, z drugiej zaś — jest ona przedstawiana za pomocą konkretnych rozwiązań dotyczących teologii dziejów.

Zakładając u czytelnika podstawową znajomość Joachimowej wizji dziejów, przedstawię poniżej dwie grupy twierdzeń, które — w moim mniemaniu

² Ch. Schönborn, *Pokusa obrazoburcza*, „Communio” 56 (1990), s. 60.

³ J. Servais, *Dziewictwo konsekrowane a nadejście Królestwa?*, „Communio” 118 (2000), s. 122.

— tworzą szkielet pojęciowy tego, co nazywam paradygmatem Joachimowym. W grupie pierwszej znajdą się tezy tworzące pewne formalne ramy rekonstruowanej jakości, które nazwę tutaj „zasadami aksjomatycznymi”. Drugi zbiór twierdzeń obejmować będzie konkretne propozycje teologicznego opisu dziejów i nazwany tu zostanie „treścią paradygmatu”.

I. Zasady aksjomatyczne

1. Prymat Pisma świętego.

Cała twórczość kalabryjskiego opata ma charakter egzegetyczny, teologia jest dlań tożsama z egzegezą. Dla Joachima Pismo święte było podstawą Bożego Objawienia. To na podstawie lektury Biblii powziął przekonanie, że Bóg objawia się w dziejach. Cały gmach Joachimowej teologii dziejów ufundowany był na lekturze Pisma świętego.

2. Rola daru „*spiritualis intelligentiae*”.

Historiozoficzne konstrukcje Joachima są owocem egzegetycznego wysiłku wspartego — jak wierzył — otrzymanym od Boga darem *intelligentiae spiritualis*. Jest to dar dostrzegania w martwej literze duchowego znaczenia. Poprzedzone cierpliwymi rozmyślaniami i żmudnym studium oświecenie jest uczynionym przez Boga otwarciem grobu litery i objawieniem tajemnicy. *Intelligentiam spiritualem* porównuje Joachim do ognia Ducha Świętego, który stawił ofiarę Eliasza, gdzie ołtarz zbudowany przez proroka symbolizuje *Stary Testament*, woda, którą polewano ofiarę — *Nowy*⁴. Joachim odrzucał tytuł proroka, jakim niejednokrotnie go obdarzano, jednak naturę swego daru opisywał w odniesieniu do starotestamentowych proroków: „Bóg, który w dawnych czasach obdarzał proroków duchem proroczym, darował mi *spiritum intelligentiae*, dzięki któremu mogę rozumieć najjaśniejsze wszelkie tajemnice Pisma”⁵. Również ludzie *statu* Ducha Świętego mieli zostać tym darem obdarzeni.

3. Wymiar tajemnicy.

Mimo czynionych przezeń dokładnych obliczeń (tak brzemienno w konsekwencji rok 1260!) Joachim nie może być zaliczony w poczet apokaliptycznych matematyków lekceważących przestrożę Chrystusa, „nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą” (*Dz* 1, 7). Na podstawie Pisma przewidywał losy ludzkości, ale świadom był, że nie wszystko przepowiedniom może podlegać. Nie wiedział i nie próbował dociekać, kiedy nastąpi *consummatio saeculi* i choć wydaje się, że był

⁴ Ioachimus Florensis, *Concordia Veteris ac Novi Testamenti*, Venetia 1519, f. 7rb.

⁵ „Deus qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria Scripturae clarissime intelligam, sicut sancti prophetae intellexerunt qui eam olim in Dei spiritu ediderunt”, Ralf z Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, w: *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, t. 66, London 1875, s. 68.

blisko pogwałcenia „eschatologicznej zasady nieoznaczoności”⁶, to jednak nie uczynił tego i zarówno podporządkował się średniowiecznym standardom teologicznym, jak i nie wyszedł w precyzji swoich obliczeń poza granice zdrowego rozsądku.

4. *Wierność Rzymowi.*

Joachim zyskiwał dla swojej egzegetycznej pracy aprobatę kolejnych zasiadających na rzymskim tronie papieży i nie była to dlań jedynie czcza formalność, wymagana od posłusznego regule zakonnika podejmującego działalność pisarską. Przed śmiercią sporządził testament, w którym wymieniał wszystkie swoje dzieła i poleca, by sprawdzono je pod kątem zgodności z nauką Kościoła. Dla kalabryjskiego opata dążenie do zgodności z ortodoksją nie było taktyczną zagrywką, ale wypływało z jego głębokiego przywiązania i chęci obrony *fidei catholicae* (czy też swoich o niej wyobrażeń) przed herezjami. To właśnie młodzieńczy apologetyczny zapal Joachima spowodował potępienie jego dzieła o Trójcy⁷ na IV Soborze Laterańskim w 1215 roku. Wbrew Joachimowym wyobrażeniom *perfidia [Petri]*⁸ została wtedy uznana za obowiązującą naukę katolicką. Jednym słowem, wszystko wskazuje na szczerą intencję dochowania wierności ortodoksji, która jest na tyle istotna, że powinna być uznana za integralną część formalnych ram Joachimowego paradygmatu.

II. Treść paradygmatu.

1. Bóg jest Panem dziejów.
2. Bóg-Trójca objawia się w dziejach. To prowadzi Joachima do, tak dlań charakterystycznego, nierozzerwalnego splecenia teologii trynitarniej z teologią historii.
3. Treścią dziejów jest rozwój więzi człowieka z Bogiem, a konkretnie — przemiana duchowa rodzaju ludzkiego związana ze wzrostem stopnia interioryzacji prawd Bożych. Dzieje prowadzą człowieka od ciała ku duchowi, od wiedzy niepełnej i fragmentarycznej ku pełnemu zrozumieniu, od niewolnictwa do przyjaźni z Bogiem.
4. Bóg jest pierwszym aktorem dziejów. To do Niego należy inicjatywa, dzięki Jego łasce i mocy możliwe jest wznoszenie się człowieka ku wyżynom kontemplacji i wzniesienie się ludzkości ku lepszym, bardziej duchowym formom życia, które cechowały będą przyszłość.

⁶ Wyrażenie R.E. Lerner, zob. *The Feast of St. Abraham*, Philadelphia 2001, s. 16.

⁷ Potępione wtedy dzieło Joachima nosi tytuł *De essentia seu unitate Trinitatis* i jest obroną jedności Trójcy Świętej przed twierdzeniami Piotra Lombarda. Joachim zarzucał Lombardowi dopuszczenie w Bogu swego rodzaju poczwórności (*quaternitas*) przez wprowadzenie wspólnej trzem Osobom Boskim *divinitatem*.

⁸ Chodzi o Piotra Lombarda.

5. Komplementarność schematu trzech *statuum* i dwóch tzw. ekonomii zbawienia. Trzy *status* nie są periodyzacją w sensie ścisłym — jak nie można powiedzieć, że trzy Osoby Boskie są trzema Bogami, tak samo błędem byłoby mówienie o trzech epokach dziejów, z których każda byłaby polem działania jednej z Osób Boskich. U Joachima, jak u wszystkich prawowiernych teologów, funkcjonuje także schemat dwóch ekonomii: *Starego* i *Nowego Testamentu*. Schemat ten jest komplementarny wobec trzech *statuum*, ekonomia Nowego Przymierza jest ostatnią i nie będzie innej, nie będzie też żadnego nowego pod względem instytucjonalnym Kościoła.
6. Charakter trzeciego *status*. *Status* Ducha Świętego związany z odnową duchową, monastycyzmem, pełnią kontemplacji, doskonałą miłością i wolnością dzieci Bożych nie miał oferować w zamyśle kalabryjskiego opata żadnego absolutnego *novum*, lecz miał się wiązać z głębszym (pełnym) zrozumieniem Chrystusowego przesłania — Wiecznej Ewangelii.
7. Chiliizm. Joachim może jedynie umownie zostać nazwany millenarystą. Według kalabryjskiego opata okres owocowania *statu* Ducha Świętego miał się rozpocząć około 1260 roku i miał być zarówno poprzedzony, jak i zamknięty okresami prześladowań. Paruzja miała nastąpić dopiero u końca tego okresu, który to koniec miał być jednocześnie *consummatione saeculi*, po której następuje Wieczność. Takie rozwiązanie każe zakwalifikować Joachima jako postmillennialistę⁹, co wydaje się ważnym rysem w rekonstrukcji całości joachimizmu.
8. *Status* Ducha Świętego nie jest zstąpieniem wieczności w czas. Jeśli oferuje doskonałość, to jest to doskonałość ziemską i doczesną. Dopiero po tym okresie następuje zamknięcie dziejów znaczone cierpieniami Kościoła i wejście ludzkości w ósmy dzień Wieczności.

Paradygmat joachimicki

Z tej koncepcji zrodził się joachimizm, który swoim obrazem bardzo szybko przyćmił i zdeformował wizerunek swego „założyciela”. Widać to do dziś. Wiedza wyniesiona z lektury podręczników historii średniowiecza pozwala zidentyfikować Joachima z Fiore jako inspiratora ruchów chiliastycznych XIII i XIV stulecia. Wierni czytelnicy prozy Umberto Eco przypomną sobie Bractwo Apostolskie Gerarda Segarelliego, Dulcyna i *fraticelli*, radykalnych zwolenników ewangelicznego ubóstwa, którzy czynili z Testamentu Franciszka z Asyżu Wieczną Ewangelię — trzeci, po Nowym i Starym Przymierzu, Testament dany przez Boga ludzkości. Poglądy owych radykałów, „marzycieli XIII i XIV wieku” — jak ich potem nazwie Lessing — na długie wieki przyłgnęły do osoby

⁹ Na temat rozróżnienia premillennializmu i postmillennializmu zob. G. Shepperson, *The Comparative Study of Millenarian Movements*, w: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, wyd. S.L. Thrupp, The Hague 1962, s. 45–46.

kalabryjskiego mnicha, a pisma będące owocem ich natchnienia jeszcze w XIX wieku były uznawane za plody pióra Joachima.

Jak już wspominałam, cały joachimizm przejął od kalabryjskiego opata fundamentalne przekonanie o możliwości (niekiedy o nieuchronności) istotnej pozytywnej zmiany sytuacji duchowej ludzkości dokonanej wewnątrz dziejów po Chrystusie. Oczywiście, akceptacja tak ogólnie sformułowanej tezy wymaga jeszcze wielu dookreśleń, które mają doprowadzić do sformułowania możliwie najprecyzyjniejszego kryterium stosowania terminu joachimizm. Wyartykułowanie paradygmatu joachimickiego musi odznaczać się mniejszym stopniem precyzji niż wyżej przedstawiona próba rekonstrukcji paradygmatu Joachimowego. Musi tak być z uwagi na nieco odmienny przedmiot: paradygmat joachimicki będzie stosował się do wielu myślicieli, a nie do jednego.

1. Wydaje się, że podstawowym warunkiem nazwania danego myśliciela joachimitą jest wyraźna akceptacja trynitarnej struktury dziejów — kluczowej idei Joachima. Jest to warunek konieczny, lecz niewystarczający.
2. Niezbędne jest także uznanie pewnych zasad aksjomatycznych, bez których historiozofia Joachima byłaby czystym wizjonerstwem pozbawionym chrześcijańskich korzeni. Byłyby to niektóre z założeń obecnych u Joachima, a mianowicie:
 - a) uznanie, że Bóg jest Panem dziejów ludzkich, których treścią jest historia zbawienia;
 - b) po spełnieniu się dziejów ludzkich i końcu historii następuje wieczność;
 - c) uznanie przełomowej, z niczym nieporównywalnej roli dziejowej Chrystusa.

W joachimickim paradygmacie, jakkolwiek bez wątpliwości pozostającym w ramach chrześcijaństwa, zanika postulat ortodoksji katolickiej (czy jakiegokolwiek innej). Wśród joachimitów odnajdziemy zarówno jawnych heretyków, jak i myślicieli aspirujących do prawowierności. Joachimitą będzie więc zarówno zdeklarowany heretyk Gerard z Borgo San Donnino, jak i Piotr Olivi, franciszkanin podległy swoim przełożonym i zmarły w stanie pojednania z Kościołem¹⁰. Joachimitą będzie też bez wątpienia Hubertyn z Casale, uczeń Oliviego, utalentowany dialektyk i adwokat sprawy franciszkańskich spirytuałów. Hubertyn przejął od Oliviego jego oryginalną koncepcję trzech adwentów Chrystusa: w ciele, w Nowym Kościele reformy ewangelicznej, na Sądzie Ostatecznym. W joachimizmie komplementarność trzech *statuum* i dwóch ekonomii zdaje się zanikać, autorzy heterodoksyjni będą wyraźnie akcentować trójpodział dziejów, zaś aspirujący do prawowierności będą się starali złagodzić wymowę schematu trzech *statuum* poprzez uzupełnianie tej struktury — wzorem Joachima — schematami siedmiu dni stworzenia świata oraz siedmiu pieczęci i ich

¹⁰ Mimo wierności Kościołowi, Olivi pośmiertnie został jednak uznany za heretyka.

otwarć. Jednak to wierność trynitarnej strukturze dziejów będzie decydowała o nazwaniu danego autora joachimitą. Paradygmat joachimicki w ścisłym znaczeniu będzie obejmował wielu myślicieli (rewolucjonistów, teologów itd.): obok wymienionych, będą to m.in. Jan de Rupescissa, Arnold z Villanova, Francesco Eiximenis, Wilhelm Postel, Dawid Joris, Jakub Brocardo, Tomasz Müntzer. Oczywiście, „wątki joachimickie” i powoływanie się na pisma Opatą można znaleźć u wielu bardziej znanych twórców, jednak nie można ich wszystkich zaliczyć w poczet reprezentantów paradygmatu joachimickiego.

Wielki jest dług egzegetów wobec opata z Fiore. Wielu późniejszych komentatorów stosowało metody Joachima i cytowało jego prace. To zupełnie oddzielna gałąź rodziny joachimickiej¹¹. Aleksander z Bremy czy Mikołaj z Lyry wiele zawdzięczają Joachimowi, wpływ jest tu niezaprzeczalny, a poddanie się mu zupełnie świadome, jednak nie kwalifikują się oni jako reprezentanci paradygmatu joachimickiego zdefiniowanego jak powyżej.

Św. Bonawentura przejmuje wiele elementów Joachimowej historiozofii (schematy dwóch Testamentów podzielonych na siedem podokresów każdy oraz trójpodziały odpowiadające działaniom Osób Trójcy bez odniesienia do całości dziejów), a także żywi przekonanie o mającym nastąpić złotym wieku Kościoła, jednak brak u niego fundamentalnej trynitarnej zasady podziału, zastosowanej do całości dziejów, dlatego nie może być uznany za joachimitę.

W czasach nowożytnych coraz trudniej znaleźć joachimitę „czystej krwi”. Wielu znanym twórcom przypisywano joachimizm na podstawie pojedynczych motywów o proveniencji przypuszczalnie joachimickiej. Jednak w odniesieniu do okresu od XVI do XX wieku nazywanie danego autora joachimitą jest przedsięwzięciem niezwykle ryzykownym.

Renesans przynosi nowe kształty „trzeciej ery”: Ficino ogłasza nadejście Złotego Wieku wiążanego z rozwojem nauk i sztuk, wynalazkiem druku. Pico della Mirandola studiując obok Kabały dzieła Joachima z Fiore, Savonarola nazywa Florencję Nową Jerozolimą, a siebie uważa za politycznego odpowiednika św. Franciszka. Średniowieczne idee *renovationis mundi*, bliskości Antychrysta, Anielskiego Papieża i Nowej Jerozolimy mieszały się z Platonską Republiką, legendą o zbudzonym ze snu królu (Salomonie, Aleksandrze, Karolu Wielkim...). Joachimickie elementy były jednymi z wielu składników tej mieszanki. Wyżej wyartykułowane kryterium jest na tyle ścisłe, że można za jego pomocą wyeliminować te i wiele podobnych głosów, które powtarzają jedynie niewyraźne echo Joachimowej doktryny.

Jacob Böhme, mówiąc o „czasie lilii”, będzie bezpośrednio nawiązywał do Joachima, jednak panteistyczny charakter jego doktryny uniemożliwia nazwanie go joachimitą. Pojawiające się w systemie Böhmego różnorakie trójpodziały, nawet nawiązujące do Trójcy, nie stosują się jednak do dziejów ludzkich poj-

¹¹ Por. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. 1, Paris 1979, s. 13.

mowanych jako realne dzieanie się: u zgorzeleckiego mistyka wieczność i czas są jednym, nie można więc zaaplikować tu zasady, że Bóg jest Panem dziejów.

Ważnym rysem joachimizmu, odróżniającym go od myśli Joachima, jest śmiałość w coraz dalej idącej precyzacji zarówno charakteru, jak i ram czasowych oczekiwanej „trzeciej ery”. Pierwsze pokolenia joachimitów, głównie rekrutujących się z szeregów franciszkanów, bardzo szybko uczyniły ubóstwo synonimem duchowej doskonałości i podstawową jakością *status* Ducha Świętego. Renesans rozwinie inny, naukowo-poznawczy rys trzeciej ery, co podjęte zostanie ochoczo przez oświecenie, które będzie jednak stopniowo wykorzeniać ideę *saeculi illuminationis* ze ściśle religijnej gleby, na której ta wyrosła.

Zagadkowym przypadkiem jest Lessing: pisze o przyszłej Wiecznej Ewangelii, o „czasie spełnienia, gdy człowiek, przekonany rozumem [...] będzie czynił dobro dla dobra samego, a nie dla przypadkowych nagród”¹², o trzech stopniach objawienia, które jest tym dla ludzkości, czym wychowanie dla jednostki. Jako bibliotekarz w Wolfenbüttel, mógł mieć do czynienia z manuskryptami zawierającymi oryginalne dzieła Opata, jednak nie wymienia Joachima z imienia.

Przedstawiona wyżej próba wprowadzenia ścisłego kryterium stosowania terminu „joachimizm” ma być odpowiedzią na obserwowaną w tym względzie dowolność, bowiem to, co nazywane bywa dziś joachimizmem, sprowadza się do pewnego kompleksu poglądów oscylujących wokół kilku idei: powoływanie się na Ducha Świętego, uznanie dotychczasowego Objawienia za niepełne, nastanie jakiejś formy Królestwa Bożego na ziemi oraz wiara typu apokaliptycznego. Nierzadko towarzyszył temu klimat prorocत्व oraz łączenia religii i sprawiedliwości społecznej. Jak możemy się domyślić, wokół tak szerokiego zbioru idei mogło narosnąć wiele różniących się od siebie koncepcji, które *post factum* uznawano za pewną całość i nazywano „joachimizmem”. Może wydać się dziwne, że trójpodział dziejów nie jest tu składnikiem niezbędnym, a „joachimitą” może zostać nazwany każdy, kto dopuszcza jakąkolwiek istotną pozytywną zmianę sytuacji duchowej ludzkości wewnątrz dziejów dokonaną po Chrystusie.

Rozsądniej może — a na pewno nie mniej zasadnie — byłoby różne te typy myślenia pentekostalno-profetyczno-apokaliptycznego nazywać po prostu odrodzonymi wersjami montanizmu. Montanizm, heretycki ruch zainicjowany w II wieku, głosił niepełność Chrystusowego Objawienia, powoływał się na Ducha Świętego, ceniał prorocत्व i był sektą typu apokaliptycznego, a więc cechowały go z grubsza, tak samo jak i tzw. joachimizm, wszystkie wyżej wymienione rysy. Ale „joachimizm” chyba przedstawia się bardziej różnorodnie, a nadto także celowo wprowadza do omawianego tematu cień nieudomówienia. Może powoływanie się na, błogosławionego bądź co bądź, Joachima, lepiej oddaje ową, imputowaną poglądom joachimitów, „podstępność” niż przypominanie mało

¹² G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, przeł. H. Kahanowa, w: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1959, s. 552.

znanego i w dodatku występującego z otwartą przyłbicą heretyka, jakim był Montanus. Może odległość czasowa i geograficzna Montanusa nie czyni go adekwatnym symbolem zagrożenia żywego i wewnętrznego, za jakie uchodzić ma joachimizm?

Mit joachimicki

Następną jakością, jaką chciałabym przybliżyć, jest mit joachimizmu. Mit ma to do siebie, że nie stosują się doń ściśle miary, które były wyznacznikami jakości, a które nazywałam paradygmatami. Potoczne rozumienie słowa „mit” wskazuje m.in. na pewne ziarno nieprawdy, przekłamania, przesądu leżącego u podstaw danego przekonania. Dlatego w odniesieniu do tworu, który pragnę niżej przybliżyć, używam pojęcia „mit”.

Sygnalizowany na początku pojęciowy chaos wokół joachimizmu (joachimizmów) jest, jak się wydaje, rezultatem oddziaływania mitu ukształtowanego w XIX wieku. Dzięki wpływowi tego mitu możliwa jest sytuacja, gdy krytycy tzw. joachimizmu sami arbitralnie i nierzadko pochopnie wyznaczają jego ramy wedle swoich potrzeb i czynią to niemal bezkarnie. Spadkobiercą Joachima z Fiore okazuje się Comte, Różokrzyżowcy, Hegel, Hitler, a w ostatnich latach próbuje się włączyć kalabryjskiego opata do panteonu New Age... Po części sprawcą tego zamieszania i konserwacji mitu joachimizmu zdaje się być Henri de Lubac, autor głośniejsz w swoim czasie dwutomowej *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, która jest dla wielu pierwszym i podstawowym źródłem informacji o opacie z Fiore i jego spadkobiercach. Książka ta utrwała mit joachimizmu i podnosi go niejako do rangi paradygmatu. De Lubac swoim dziełem utorował drogę tym, którzy skłonni są niemal z każdego myśliciela uczynić duchowego potomka Joachima z Fiore. Zaś opinia de Lubaca o aktualności i niebezpiecznym charakterze tzw. joachimizmu¹³, podchwycona przez jego czytelników, uwolniła lawinę przedsięwzięć rozmaitych tropicieli neojoachimizmów. Książka *La postérité...* jest zbiorem portretów rozmaitych myślicieli uchodzących za duchowych potomków Joachima. Gwoli ścisłości trzeba zaznaczyć, że w ostatecznym rozrachunku nie wszyscy bohaterowie monumentalnego dzieła zyskują potwierdzenie swego pochodzenia od Joachima (dowód wypada negatywnie m.in. w przypadku Mickiewicza). Niestety, skrupulatność de Lubaca nie zawsze cechowała jego czytelników, którzy bazując na nieuważnej i wyłącznej lekturze *La postérité...* ukuwali swoje definicje „joachimizmów” i aplikowali je do najprzeróżniejszych zagadnień.

Niefirasobliwość czytelników de Lubaca to podstawowy problem, na jaki natykamy się obserwując stosowanie terminu „joachimizm”. Także sama przyjeta przez francuskiego jezuitę perspektywa spojrzenia na dziedzictwo kala-

¹³ Por. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, wyd. 2, Namur 1992, s. 161.

bryjskiego opata odciska swoje piętno na dzisiejszym rozumieniu tego, czym jest tzw. joachimizm.

Zakres paradygmatu joachimickiego w dziele de Lubaca jest określony zadziwiająco szeroko. Kwalifikowaliby się tutaj teolodzy, „ludzie duchowi”, prorocy, filozofowie, reformatorzy, rewolucjoniści, a także *aventuriers de toute espèce* podejmujący podstawową ideę Joachima: „ideę mającej nadejść w czasie i na tej ziemi «trzeciej ery», która będzie wiekiem Ducha”¹⁴. Jak na dłoni mamy tu określone, w czym de Lubac upatruje znamion joachimizmu (paradygmatu joachimickiego), a zarazem co uznaje za istotę paradygmatu Joachimowego.

Wydana w latach 1979–1981, książka de Lubaca sprawiła, że w dziedzinie badań nad Joachimem i jego dziedzictwem bardzo wyraźnie pojawił się postulat ostrości kryteriów, których spełnienie kwalifikowałoby dany system myślowy jako część owego dziedzictwa. Za wyraz takiej tendencji można by uznać wydanie w 1987 roku książki *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, która przynosi jeden fundamentalny wniosek: często zbyt pochopnie nadaje się pewnemu nurtowi myślenia o objawieniu w dziejach miano „joachimizmu”. „Trójdzielny schemat dziejów czy oczekiwanie nadejścia nowej ery nie są same w sobie dowodem wpływu Joachima”, stwierdzają autorzy¹⁵.

Książka Reevesa i Goulda koncentruje się głównie na literaturze, zaś głównym przedmiotem zainteresowania de Lubaca jest filozofia, przy czym wart wzmianki jest fakt, że i tu najwięcej miejsca autor poświęca twórcom XIX wieku. Pojęcie joachimizmu w ogromnym stopniu obarczone jest naleciałościami pochodzącymi od dziewiętnastowiecznych — tu bez wątpliwości samozwańczych — dziedziców Joachima. Choć myśliciele XIX wieku bez skrupowania mogli rozwijać montanizm w jego czystej postaci, to jednak za swego patrona wybrali postać bardziej tajemniczą i pochodzącą z tak przez romantyków ukochanej krainy średniowiecza — ascetycznego mnicha z dalekiej Kalabrii.

Wiekowi dziewiętnastemu należy przypisać stworzenie mitu joachimizmu, jakości tyleż niewyraźnej, co wpływowej. Joachim był dla dziewiętnastowiecznych wizjonerów jednocześnie prorokiem przyszłości i symbolem wszelkich śmiałych nadziei żywionych w przeszłości. Wiek XIX rozpoczął chaos i nowy początek związany z rewolucją francuską, a zakończył dekadentyzm *fin de siècle*’u i katastrofa Wielkiej Wojny. Idee nowych narodzin i cichego końca wiisały w powietrzu podczas najdłuższego stulecia w dziejach Europy. Utopię zaczęła powoli zastępować inżynieria społeczna, a filozofię Ducha stawiano z głowy na nogi. Wywrotowy duch domagał się jakiegoś utwierdzenia w przeszłości, dlatego rośnie w niektórych kręgach zainteresowanie średniowiecznymi sekta-

¹⁴ H. de Lubac, *La postérité...*, dz. cyt., s. 13–14.

¹⁵ M. Reeves, W. Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford 1987, s. 5.

mi. Nierzadko dziewiętnastowieczni wizjonerzy traktowali źródła historyczne tendencyjnie, a sławne imiona z przeszłości — dość dowolnie układane w ideowe drzewa genealogiczne — służyły im jedynie dla uprawomocnienia własnych marzeń.

Twórcy poszukujący jakiegoś nowego religijnego wymiaru otwarcie powoływali się na Joachima, przyczyniając się tym do powstania mitu, który później objął nieoczekiwanie także dziewiętnastowiecznych myślicieli pojmujących społeczeństwo i dzieje na wskroś materialistycznie. Przekonany o podstawowej roli religii w społeczeństwie, Pierre Leroux nieraz buduje triady noszące znamiona trynitarnej inspiracji. „Chrześcijanie przez osiemnaście wieków kroczyli ku przyszłemu życiu w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego. Filozofia, objaśniając tę formułę, nauczy nas iść w przyszłość w imię Rzeczywistości, Ideału i Miłości”¹⁶. W powieści George Sand *Spiridion*, której akcja toczy się w malowniczej scenerii benedyktyńskiego (franciszkańskiego) klasztoru, dwaj mnisi (nowicjusz i jego mistrz!) odnajdują ukrytą księgę zawierającą Objawienie Janowe spisane ręką Joachima z Fiore (!), *Wprowadzenie do Wiecznej Ewangelii*¹⁷ oraz testament tytułowego Spiridiona, nawróconego Żyda i założyciela klasztoru. Starszy mnich (postać *au rebours* przypominająca racjonalistę Wilhelma z Baskerville) entuzjastycznie rozpoznaje w *Wiecznej Ewangelii* doktrynę wolności, równości i braterstwa...

Schelling w swojej *Filozofii Objawienia* pisze o trzech apostołach, których osoby symbolizować miały trzy etapy Kościoła: Piotrze (katolicyzm), Pawle (protestantyzm) i Janie (religia przyszłości), analogicznie odpowiadały im postacie reprezentujące trzy okresy *Starego Testamentu*: Mojżesz, Eliasza i Jan Chrzciciel. Nie potrzeba dodawać, że obie te sekwencje miały odzwierciedlać Trójkę Świętą i jej działanie w historii. W przypisie Schelling wyraża zaskoczenie, gdy rozpoznał swój schemat w doktrynie Joachima z Fiore, którą później poznał za pośrednictwem *Powszechnej historii Kościoła i religii chrześcijańskiej* Neandra.

Świat po rewolucji francuskiej domagał się ustanawiania „nowych chrześcijaństw”, Religii Ludzkości, Religii Parakleta. Jednak dla Comte’a czy Saint-Simona legenda Trzeciego Królestwa była jedynie dodatkiem do ich wizji przyszłości, które opierały się na zupełnie odmiennych podstawach niż oczekiwania Joachima, Tomasza Müntzera czy franciszkańskich i jezuickich misjonarzy realizujących marzenia o Trzecim Królestwie w Nowym Świecie. Dla George Sand Wieczną Ewangelią będzie wielka triada rewolucji francuskiej, Schelling zaś odkryje Joachima późno i za pośrednictwem *Historii Kościoła* Neandra¹⁸. Joachimickie inspiracje XIX wieku w większości były powierz-

¹⁶ P. Leroux, *De l'Humanité*, Paris 1840, s. 120.

¹⁷ Autorstwo którego Sand błędnie przypisuje Janowi z Parmy, zamiast wspomnianemu już Gerardowi z Borgo San Donnino.

¹⁸ Zob. M. Reeves, W. Gould, *Joachim of Fiore...*, dz. cyt., s. 63–64, 93–99.

chowne i przypadkowe, ich źródłem zazwyczaj była jedynie wielokrotnie powtarzana i modyfikowana legenda Trzeciego Królestwa wzmocniona oświeceniowymi ideałami, co dziewiętnastowieczne twory joachimickie pozwala nazywać mitem.

Dwa modele historiozofii

Przy mglistym charakterze joachimizmu w wersjach przedstawianych przez jego krytyków można jednak zaobserwować dość wyraźny zarys konkurencyjnego modelu chrześcijańskiej filozofii dziejów. Zazwyczaj paradygmatawi joachimickiemu przeciwstawiony jest inny sposób ujmowania zagadnień teologii dziejów, zapoczątkowany przez św. Augustyna (którego zwolennikiem wydaje się także Henri de Lubac). Ten augustiański model historiozoficzny oparty jest na fundamentalnym przekonaniu o niemożliwości duchowego wznoszenia się ludzkości po Chrystusie, zupełnie odwrotnie niż w myśleniu joachimickim.

Myślenie św. Augustyna o dziejach kształtowało się w opozycji do wczesnochrześcijańskiego chiliazmu. *Mille annorum fabula* wydawała mu się przesadą, który był zagrożeniem tak samo niebezpiecznym jak poglądy manichejczyków. Drugim czynnikiem wyznaczającym charakter augustiańskiej historiozofii jest jego doktryna grzechu pierworodnego, która wykluczała jakąkolwiek możliwość stopniowej moralnej poprawy ludzkości w dziejach. Dla biskupa Hippony istotny moralny czy religijny postęp ludzkości przed Chrystusem był niemożliwy (nieprzezwyciężalne skażenie ludzkiej natury), zaś po Chrystusie niepotrzebny. Św. Augustyn, zapatrzony w Bożą niezmiennność i szukający jej przejawów w świecie, nie był w stanie w żadnej formie zmienności dostrzec śladów Bożego działania.

Dla Augustyna cel dziejów leży poza nimi samymi, a spojrzenie na dzieje dokonywanie jest zawsze w perspektywie eschatologicznej. Przeszłość jest dlań przygotowaniem na pierwsze przyjście Chrystusa, przyszłość zaś jedynie oczekiwaniem na Jego powtórne przyjście. Centralnym punktem historii jest Odkupienie. W zmartwychwstaniu Chrystusa dzieje osiągnęły swój punkt kulminacyjny, zatem dalszy ich bieg nie może już nic zmienić w makroskali losów całego rodzaju ludzkiego. Dla Augustyna dzieje mogłyby się skończyć zarówno w czasach mu współczesnych, jak i tysiąc lat później. Nie miałoby to żadnego znaczenia, ponieważ ich cel już został osiągnięty. Kategoria dziejowej perspektywy u Augustyna po prostu nie istnieje. Myśliciel, którego nazywamy ojcem teologii dziejów, prezentuje kompletnie ahisteryczne spojrzenie na część dziejów, jaką jest przyszłość.

Co to za paradygmat? Nazwijmy go „paradygmatem eschatologicznym”, ponieważ wszelkie nadzieje człowieka dotyczące przyszłości lokuje on w wieczności. Nadzieja wybiegająca poza tę sferę i dosięgająca doczesności, jest dla rzeczników owego paradygmatu nierozumna. Powołują się oni na św. Pawła (1 Kor 15,36) głoszącego konieczność obumarcia (w wielu aspektach), ażeby

ożyć. Nerozumnym jest ten, kto tego nie pojmuje. Tak więc nierozumna jest każda nadzieja zatrzymująca się na doczesności. Z tym nie sposób się nie zgodzić, także Joachim z Fiore i jego spadkobiercy nie zatrzymywali swoich oczekiwań w doczesności. W traktacie o czterech *Ewangeliach* Joachim szkicuje nawet zarysy koncepcji czterech *statuum*, gdzie czwartą „erą” jest wieczność. Podobna sytuacja ma miejsce w jego wykładni heksaameronu, w której uwzględnia ósmy dzień jako odpowiadający wieczności. Zatem nie można się zgodzić ze spłaszczoną interpretacją joachimizmu, przypisującą jego przedstawicielom przekonanie o tym, że „wieczność ma ostatecznie wejść w dzieje, a właściwie to one mają stać się wiecznością”¹⁹. Nie zapominajmy, że zarówno Joachim, jak i jego późniejsi spadkobiercy to przede wszystkim ludzie głęboko religijni, ludzie modlitwy, dopiero wśród reprezentantów mitu joachimizmu pojawiają się filozofowie. To, że nadzieja chrześcijańska wybiega poza doczesność, jest oczywiste także w paradygmacie joachimickim. Jednakże, czy możliwość jej promieniowania na doczesność jest czymś z gruntu nierozumnym? Czy nadzieja na przybliżenie wieczności już w tym życiu (nie tylko indywidualnym, ale także wspólnym) nie jest i nie powinna być tym, co ożywia wszelkie działania chrześcijan?

Augustiański paradygmat eschatologiczny opiera się także na czymś, czemu z pozoru trudno zaprzeczyć bez narażania się na zarzut heterodoksji. Chodzi mianowicie o kwestię zamkniętości Objawienia. Problem zamkniętości bądź otwartości Objawienia wydaje się zagadnieniem, w które wszelkie odmiany joachimizmu są nieuchronnie uwikłane. Joachimowi przypisuje się niekiedy koncepcję „dynamicznego Objawienia”. Wizja Bożego przesłania, rozwijającego się w ludzkim, historycznym czasie, była oczywiście nie do uzgodnienia z ogólnie przyjętym w XII wieku teologicznym myśleniem o Objawieniu. Propozycyjalna koncepcja Objawienia, panująca w teologii przynajmniej do XIX wieku, ujmowała Objawienie jako zakomunikowanie człowiekowi przez Boga pewnych prawd, będących poza zasięgiem naturalnych ludzkich możliwości poznawczych²⁰. Objawienie jest w tej koncepcji zawężone do sfery poznawczej, co bez wątpienia znacznie ogranicza pole manewru dla interpretacji stopnia jego zamkniętości, a raczej w ogóle nie dopuszcza jakiegokolwiek gradacji. Innymi słowy, Objawienie to zespół twierdzeń, a ten może być albo zamknięty, albo otwarty — *tertium non datur*. Inna koncepcja, zrodzona w okresie postświeceniowym, znacząca w XX wieku, co znalazło odbicie w nauczaniu *Vaticanum II*, ujmuje Objawienie jako międzyosobowe spotkanie Boga z człowiekiem, nie oznaczające jakiegoś dodatkowego, nadprzyrodzonego poznania, lecz radykalną wspólnotę z Bogiem, możliwą dzięki wydarzeniu Wcielenia. Obie te koncepcje zgadzają

¹⁹ M. Bielawski, *Sny nierozumne*, dz. cyt., s. 84.

²⁰ Zob. J. Hick, *Revelation*, w: *Encyclopaedia of Philosophy*, red. P. Edwards, New York–London 1967, t. 7, s. 187–191.

się, że absolutną kulminacją Objawienia jest osoba Jezusa Chrystusa i wykluczając kontynuację Objawienia na wyższym poziomie już po wydarzeniu Wcielenia. Najnowszy *Katechizm* przywołuje w kwestii zamkniętości Objawienia autorytet św. Jana od Krzyża i jego wyjaśnienie następującego fragmentu *Listu do Hebrajczyków* (1, 1–2): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”. Jan komentuje te słowa: „Daje tu Apostoł do zrozumienia, że Bóg jakby zamilknął i nie ma już nic więcej do powiedzenia. To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam Wszystko, to jest swego Syna. Dzisiaj zatem, jeśliby ktoś jeszcze pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości”²¹. Sam Joachim zdaje się w swoich pismach żywić przekonania bardzo bliskie tym wyeksplikowanym cztery wieki później przez karmelitańskiego mistyka. Mimo to spór o ortodoksję Kalabryjczyka tu właśnie ma swój newralgiczny punkt: dynamizm Objawienia wiąże się u Joachima z niejakim zachwianiem chrystocentrycznej równowagi w teologii. Jednak kalabryjski opat nigdy nie mówił o żadnej nowej ekonomii, mającej zastąpić chrześcijańską. Uważał, że nadchodząca era Ducha Świętego przewyższy pod względem doskonałości erę Syna Bożego, lecz „Wieczna Ewangelia” (Ap 14, 6) jest „jedynie” duchowym, głębszym odczytaniem Chrystusowego przesłania. Wielokrotnie w swych pismach zwraca uwagę, że Kościół jako instytucja (uosabiany w następcach św. Piotra) trwać będzie aż do końca świata. Tego także trzymała się większość spadkobierców Joachima, jednak z oczywistych względów, ci z nich, którzy głosili zniesienie Kościoła i tym podobne rzeczy (to zapewne ich ma na myśli de Lubac, gdy pisze o *aventuriers de toute espèce*), zyskali większy rozgłos i przyczynili się bardziej do stworzenia mitu joachimizmu.

Henri de Lubac swój co najmniej szorstki stosunek do Joachima i jego dziedzictwa dzieli z Karlem Löwithem, autorem głośnej *Meaning in History* (Chicago 1949), gdzie myśl Joachima zdaje się zajmować centralną pozycję i jest swoistym antybohaterem tej książki. Löwith upatruje w wizji Joachima jeden z głównych czynników zniekształcających czy wręcz niszczących chrześcijańskie rozumienie historii, którego istotą miałoby być oczekiwanie na Paruzję, a nie przybliżanie Królestwa Bożego na ziemi. Tutaj znów daje znać o sobie augustiniański paradygmat eschatologiczny: jakakolwiek istotna zmiana sytuacji duchowej rodzaju ludzkiego (przybliżenie Królestwa, niezależnie, jak to rozumieć)

²¹ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przekład B. Smyraka OCD, wyd. 5, Kraków 1995, s. 270–271; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 65. Polskie wydanie *Katechizmu* podaje inne tłumaczenie fragmentu *Drogi na Górę Karmel* niż powyższe.

w doczesności jest niemożliwa, wszelka nadzieja musi być związana ze sferą wieczności.

Do sporu o kształt chrześcijańskiej nadziei da się sprowadzić konflikt augustianizmu z joachimizmem na gruncie teologii dziejów. Podstawowym jest tu pytanie o to, w jakim stopniu można dopuścić promieniowanie nadziei zasadniczo eschatologicznej na świat doczesny, a konkretnie na bieg dziejów. Stąd kolejne ogólne pytanie o warunki możliwości chrześcijańskiej historiozofii i o różne owej historiozofii paradygmaty. Pozwoliłam sobie naszkicować dwa najważniejsze z nich, z intencją reлектury i obrony odrzuconego i zepchniętego do sfery „nierozumności” paradygmatu joachimickiego. Pragnę podkreślić, że celem moim nie było zdezawuowanie wzorca augustiańskiego, lecz jedynie naświetlenie i próba innego od dotychczasowych ujęcia paradygmatu joachimizmu i odróżnienia go od mitu joachimizmu zrodzonego w XIX wieku, a także zdjęcia swoistego odium nierozumności z joachimickiej wizji dziejów.

W XX wieku Joachim z Fiore nadal pozostawał dla szerszych kręgów postacią mglistą. Gdyby było inaczej, nie można by bezkarnie wiązać jego osoby z tysiącletnią Rzeszą Hitlera, z ideą Moskwy jako trzeciego Rzymu czy też czynić go antycypatorem marksizmu i przodkiem zsekularyzowanej teorii postępu. Obecny renesans zainteresowania opatem z Fiore, owocujący wieloma przedsięwzięciami edytorskimi i translatorskimi, każe zwrócić się ku początkom ściśle naukowych badań nad spuścizną kalabryjskiego wizjonera, które miały miejsce w latach dwudziestych ubiegłego wieku. W 1927 roku wyszła pionierska praca dwudziestotrzyletniego wówczas Herberta Grundmanna *Studien über Joachim von Floris*, lata trzydzieste przyniosły wydania dzieł Joachima, dokonane przez Ernesta Buonaiutiego (*Tractatus super quatuor Evangelia*, 1930, *Scritti minori*, 1936). Kolejnym ważnym wydarzeniem w dziedzinie badań nad Joachimem i joachimizmem było wydanie w 1969 roku przez Marjorie Reeves monumentalnego studium *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Dzieło oksfordzkiej uczoney jest do dziś podstawową publikacją dotyczącą dziejów joachimizmu. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły znaczny postęp w badaniach nad spuścizną Joachima; została podjęta — niezrealizowana przez zmarłego w 1970 roku Grundmanna — inicjatywa pełnego krytycznego wydania dzieł opata z Fiore²². Potrzeba takiego wydania jest niekwestionowana: do dziś trzy podstawowe dzieła Joachima pozostają dostępne jedynie w szesnastowiecznych wydaniach weneckich. Zapewne wspomniane wspólne włosko-niemieckie przedsięwzięcie edytorskie umożliwi szerszemu gronu zapoznanie się z jego oryginalną doktryną.

²² W druku nowa edycja *Tractatus super quatuor Evangelia*, w przygotowaniu pierwsze krytyczne wydanie *Psalterium Decem Chordarum*. Informacje na temat wspólnego projektu Berlińsko-Brandenburskiej Akademii Nauk i włoskiej Academia dei Lincei: na stronie www.bbaw.de/forschung/joachimvonfiore

Za wyraz wzrostu zainteresowania Joachimem, poza lawiną publikacji o różnym profilu i poziomie, trzeba także uznać powstanie w 1982 Centro Internazionale di Studi Gioachimiti z siedzibą w kalabryjskim opactwie San Giovanni in Fiore²³. Co pięć lat Centrum organizuje w opactwie floraceńskim międzynarodowe kongresy studiów joachimickich; do tej pory odbyło się ich pięć, ostatni w 1999 roku.

*

Wzrost zainteresowania opatem z Fiore nie da się wyjaśnić jedynie przełomem wieków i tysiącleci, kiedy to pytania o cel i koniec ludzkiej historii stają się żywsze i wyraźniejsze niż w innych czasach. Joachim z Fiore to jeden z gigantów myśli średniowiecznej i zapewne jego wpływ jest porównywalny z oddziaływaniem wielkich scholastyków. Jednak wpływ jego myśli przez ostatnie osiemset lat pozostawał niedostrzegany, ujawniał się niezbyt silnie i niezbyt wyraźnie. Dawał o sobie znać w wypowiedziach rewolucyjnego chiliazmu, w zwierzeniach mistyków, w filozofii spekulatywnej, w pomysłach utopistów, a nawet w szaleństwie nazizmu. W efekcie joachimizm nadal pozostaje poznany w sposób jedynie fragmentaryczny i niepewny.

Osiemsetna rocznica śmierci Joachima z Fiore skłania do zadania pytania o aktualność myśli jego i jego spadkobierców. Czy obecność joachimizmu w kulturze europejskiej da się zredukować jedynie do minionych chiliastycznych rojeń i rzekomych utopijno-totalitarnych powiązań? Czy joachimizm jest rzeczywiście odradzającym się w różnych formach wewnętrznym zagrożeniem w łonie Kościoła? Czy raczej joachimicka wizja dziejów jest prawomocną w ramach chrześcijaństwa alternatywą dla historiozofii augustiańskiej i paradygmatu eschatologicznego? Ażeby za taką mogła być uznana, konieczne jest ponowne odczytanie dzieł kalabryjskiego opata, a także oczyszczenie joachimickiego paradygmatu z wszelkich mitycznych naleciałości. Wydaje się, że ów proces powoli się dokonuje.

Paradigms of Joachimism

The author tries to assess the spiritual heritage of Joachim of Fiore. She identifies two models of Christian philosophy of history: the Joachimian pattern has been opposed to the Augustinian "eschatological" paradigm, which rejects any possibility of an essential change in human spiritual history within terrestrial life. She continues by tracing the fate in Joachim's thought through centuries, starting with Joachim's original contribution, and going through Joachimian paradigm and the myth of Joachimism still present in the 19th century.

²³ Informacje na temat Centrum i ostatniego kongresu na stronie internetowej www.gioacchino.it