Współczesne badania nad Joachimem z Fiore

JAN GRZESZCZAK

Nawet dość pobieżny kontakt z literaturą teologiczną, zwłaszcza z zakresu pneumatologii czy chrześcijańskiej wizji dziejów, może stać się okazją do spotkania z myślą Joachima z Fiore. Ten żyjący w XII wieku kalabryjski mnich-egzegeta jest autorem sugestywnej koncepcji dziejów, której najbardziej oryginalnym elementem jest *tertius status*, czyli epoka Ducha Świętego. Z jej nadejściem Joachim wiąże nadzieje na wewnętrzną przemianę Kościoła oraz realizację najgłębszych duchowych aspiracji każdego chrześcijanina. Idea ta wzbogaciła średniowieczną refleksję teologiczną, inspirując nie tylko świętych i reformatorów, ale także marzycieli i wizjonerów. Nic więc dziwnego, że o poglądach Joachima z Fiore możemy dowiedzieć się zarówno z podręcznika katolickiej dogmatyki, jak i z rozpraw, których tematem jest atrakcyjny dla historyka świat średniowiecznych herezji. Nie ulega wątpliwości, że często te ostatnie miały istotny wpływ na podejmowanie badań nad autorem, który dzięki swej oryginalnej i śmiałej koncepcji uchodzi za inspiratora wielu średniowiecznych ruchów domagających się reformy Kościoła, zwłaszcza tych spod znaku *wieczystej Ewangelii*[1].

[1] W połowie XIII wieku proponowany przez Joachima z Fiore podział dziejów ludzkości na trzy epoki zyskał sobie wielu zwolenników wśród radykalnie nastawionych franciszkanów. Generalat Jana z Parmy, obdarzonego przydomkiem *magnus Joachita*, zaostrzył konflikt części zakonu z władzami kościelnymi, zwłaszcza po opublikowaniu przez Gerarda z Borgo San Donnino *Introductorius in Evangelium aeternum* (1254) zapowiadającego zastąpienie Biblii nowym kanonem ksiąg natchnionych, na który miały się składać Apokalipsa św. Jana oraz główne dzieła Joachima z Fiore. Owocem prac grupy kardynałów zwołanych do Anagni w celu zbadania sprawy był tzw. *Protokół z Anagni* zawierający ocenę zawartości *Introductorius* Gerarda oraz pism Joachima. W 1255 papież

Joachim *zeświecczony* w wydaniu oświeceniowych filozofów i niemieckich idealistów, *wieczysta ewangelia sztuki* Williama Butlera Yeatsa czy jungowska reinterpretacja epoki Ducha Św., to tylko niektóre przykłady obecności kalabryjskiego opata w czasach zdecydowanie nam bliższych.[2]

Mimo że Joachim z Fiore na trwałe zapisał się w europejskiej kulturze, to jednak jest to obecność, której towarzyszą uproszczenia, powierzchowne ujęcia i utrwalone przez wieki stereotypy. Nie bez znaczenia dla dalszych losów myśli Joachima było zajęcie przez Stolicę Apostolską stanowiska w sporze o wieczystą Ewangelię i potępienie w 1255 poglądów Gerarda z Borgo San Donnino.

Dzisiaj istnieje szczególna potrzeba spojrzenia na tego dwunastowiecznego myśliciela z południowej Italii w sposób pozwalający mu *przemówić* poprzez swoje pisma. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły w tym względzie wiele nowych badań i publikacji zarówno w Europie jak i za oceanem, gdzie Joachim z Fiore jest najczęściej studiowanym autorem włoskim obok św. Franciszka z Asyżu i Dantego. O tym godnym uwagi i obiecującym wzroście zainteresowania jego osobą i spuścizną traktuje niniejszy artykuł.

Aleksander IV bullą *Libellus quendam* nakazał zniszczenie dzieła Gerarda, a w 1263 synod prowincjalny w Arles potępił dzieła Joachima z Fiore; por. H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission von Anagni*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters" 1(1885) 49-142.

[2] Klimat intelektualny oświeceniowej Europy sprzyjał podejmowaniu wybiegającej w przyszłość wizji Joachima. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* G. E. Lessinga (1729-1781) jest jednym z przykładów umieszczenia idei wieczystej Ewangelii w zupełnie różnym od pierwotnego kontekście. Zamiast oczekiwanej przez opata z Fiore epoki Ducha Św., Lessing lansuje oświeceniowy projekt zakładający dochodzenie ludzkości do wieku dojrzałego. Joachim i jego średniowieczni kontynuatorzy, głosząc ideę *tertius status*, zastali ludzkość na poziomie rozwoju właściwego dziecku i dlatego ich działalność skazana była na niepowodzenie.

Ciekawe próby nawiązywania do epoki Ducha Św. widzimy na przełomie XIX i XX w. u W. B. Yeatsa (1865-1939), irlandzkiego dramaturga, poety i pisarza, laureata literackiej Nagrody Nobla w 1923. Inspirowane ezoteryzmem opowiadanie *The Tables of the Law* z 1896 roku przenosi nas do magicznego świata, w którym Joachim z Fiore zaznacza swoją obecność poprzez znany Yeatsowi późnośredniowieczny apokryf *Vaticinia de summis pontificibus*; zob. M. Reeves – W. Gould, *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the nineteenth century*, Oxford 1987, s. 202-271.

C. G. Jung (1875-1961) zajmuje się Joachimem z Fiore z punktu widzenia psychologii. Głównym przedmiotem jego zainteresowania jest asymilacja symboli w czasie 2000 lat chrześcijaństwa. Zagadnieniu temu poświęcił obszerne dzieło *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, w którym Joachimowa idea epoki Ducha Św. odczytana została jako dochodzący do nas z dalekiego średniowiecza głos wskazujący na konieczność połączenia dwóch części jaźni symbolizowanych przez Chrystusa i Antychrysta, i osiągnięcia w ten sposób psychologicznej pełni. Zdaniem Junga, Joachim z Fiore miał na myśli Trójcę Św., w której brakowało czwartego elementu, czyli diabła, i dlatego jego wysiłki zmierzające do uchwycenia istoty archetypu ducha skazane były na niepowodzenie; zob. C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, Warszawa 1997; por. B. Mc Ginn, *Antychryst*, Warszawa 1998, s. 361-364.

I. ŻYCIE I DZIEŁA

Kiedy na początku XX wieku próbowano zebrać fakty składające się na biografię Joachima z Fiore, wynikiem tych poczynań było kilka pewnych informacji oraz te, które określić możemy jako elementy powstałej w średniowieczu legendy[3]. Dopiero druga połowa lat sześćdziesiątych przynosi krytyczne spojrzenie na całokształt problemu pochodzenia Joachima. Widoczne w jego dziełach aluzje do chłopskiego rodowodu należy rozumieć jako alegoryczne nawiązanie do fragmentu z księgi proroka Zachariasza 13,5; pozbawiona jest też podstaw hipoteza, jakoby Joachim był Żydem[4]. Można więc bez obawy przyjąć za zdecydowaną większością historyków, że nasz autor był synem urzędnika pozostającego w służbie sprawującej władzę w Kalabrii dynastii normańskiej i fakt ten pozwolił mu na odbycie studiów (prawdopodobnie w Cosenzy), o czym świadczy widoczna w jego dziełach znajomość łaciny, greki oraz tekstów Pisma Św. i Ojców Kościoła.

Pewne kontrowersje wśród historyków budził również charakter formacji intelektualnej opata z Fiore. Jego rodzinna Kalabria była jeszcze w XII wieku

[3] Zob. E. Schott, *Joachim, der Abt von Floris*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 22(1901) 343-361.

[4] Odwołanie się Joachima do *Za 13,5*: *Homo agricola ego sum, quoniam Adam exemplum meum ab adolescentia mea*, znajdziemy co prawda w jego *Expositio in Apocalypsim*, ale kontekst wypowiedzi przemawia za tym, że fragment biblijny posłużył opatowi z Fiore do odrzucenia przypisywanego mu tytułu proroka. Odmiennego zdania jest włoski historyk E. Buonaiuti, dla którego Joachim to chłop, który poprzez wstąpienie do klasztoru dostąpił awansu społecznego, a jego idee należy rozumieć w kategoriach wezwania do zmiany panujących w średniowieczu stosunków feudalnych; zob. E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Cosenza 1984, s. 121, 185.

Mówiąc o rzekomym żydowskim pochodzeniu opata z Fiore, R. Lerner i M. Reeves przywołują postać Gotfryda z Auxerre, przyjaciela Bernarda z Clairvaux i jednego z najwybitniejszych przedstawicieli zakonu cystersów w drugiej połowie XII wieku. Zaatakował on publicznie Joachima z Fiore w jednej ze swoich homilii, krytykując zmierzającą w kierunku chiliazmu Joachimową interpretację 20 rozdziału Apokalipsy św. Jana. Być może dodatkowym powodem ataku Gotfryda było odejście Joachima od cystersów i założenie własnej kongregacji. Zdaniem Gotfryda z Auxerre, Joachim głoszący nadejście *tertius status* jest Żydem, który „w niedostatecznym stopniu zwymiotował swoje pochodzenie": *Ex iudaeis orta persona est, in iudaismo, quem necdum satis evomuisse videtur, annis pluribus educata, quae sicut per eos qui certius cognoverunt tandem nobis innotuit, licet non solus ipse sed etiam sui pares suos potissimum a vobis et suas hactenus quam studiose poterant absconderint aquas. Nec mediocrem confert ei auctoritatem ipsum barbarum nomen: dicitur enim Ioachim. Quod de nullo diebus nostris meminimus nos audisse, ut in baptismo retinuerit nomen quod in iudaismo prius habuerat. Multorum etiam habitus noster ei conciliat animos, et quod cisterciensis ordinis cum voluerit monachum sese exhibet et abbatem esse* (cyt. za: M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism*, London 1993, s. 15); por. R. Lerner, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995, s. 110-111; B. Hirsch-Reich, *Joachim von Fiore und das Judentum*, w: *Judentum in Mittelalter*, Berlin 1966, s. 228-263.

środowiskiem, w którym zaznaczała swoją obecność tradycja wschodniego chrześcijaństwa kultywowana w klasztorach bazyliańskich. Wschodni cenobityzm oraz żywoty świętych pustelników, takich jak Nil z Rossano, stały się w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia podstawą do stworzenia przez niektórych autorów, głównie francuskich, niemal legendarnej wizji średniowiecznej Kalabrii jako oazy ducha i fascynującego miejsca spotkania dwóch wielkich tradycji chrześcijaństwa[5]. *Hipoteza bizantyjska*, przypisująca tradycji wschodniego chrześcijaństwa istotny wpływ na intelektualną formację Joachima, nie cieszy się już dzisiaj aprobatą historyków, choć nie można jej całkowicie wykluczyć[6]. Opat z Fiore jest niewątpliwie przedstawicielem tradycji zachodniej, o czym świadczą zarówno krytyka Kościoła wschodniego widoczna w jego dziełach, jak i odwoływanie się w egzegezie prawie wyłącznie do przedstawicieli Patrystyki łacińskiej.

Pobyt w młodości na dworze królewskim w Palermo oraz podróż do Konstantynopola, Syrii, Palestyny i Egiptu, o której wspominają już najstarsi biografowie Joachima, stosując typowe dla średniowiecznej hagiografii schematy narracyjne, to dane, co do których brak absolutnej pewności[7]. Podobnie należy traktować wzmiankę o osiedleniu się Joachima w pustelni przylegającej do klasztoru bazylianów na zboczach Etny po powrocie z podróży na Wschód.

Fakty, co do których panuje zgodność wśród historyków, to wstąpienie Joachima do klasztoru cystersów Santa Maria della Sambucina około roku 1153, przyjęcie święceń kapłańskich i pobyt w kalabryjskim klasztorze cystersów w Corazzo, gdzie w roku 1177 jest wzmiankowany jako opat tamtejszej wspólnoty. Na lata 1182-83 przypada pobyt Joachima w leżącym w stosunkowo niewielkiej odległości od Rzymu cysterskim opactwie Casamari, gdzie powstały jego trzy najważniejsze dzieła: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* i *Psalterium Decem Chordarum*. Ten ważny z punktu widzenia rozwoju ideowego opata z Fiore fragment biografii znamy dzięki zapiskom cysterskiego mnicha Luca Campano, sekretarza Joachima w Casamari, a następnie

[5] Zob. E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Roma 1931; E. Gebhart, *L'Italie mystique. Histoire de la renaissance religieuse au Moyen Age*, Paris 1923.

[6] Por. M. Bloomfield, *Joachim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources, biografy and influence*, „Traditio" 13(1957) 249-311. Wpływ na Joachima z Fiore zakorzenionej w duchowości Wschodu kalabryjsko-sycylijskiej tradycji monastycznej podkreślił prof. C. D. Fonseca podczas swojego wystąpienia na trwającym w dniach 16-21 września 1999 w San Giovanni in Fiore (Kalabria) V Międzynarodowym Kongresie *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*.

[7] Por. F. Russo, *La figura storica di Gioacchino*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore 1980, s. 11-12.

opata Santa Maria della Sambucina i arcybiskupa Cosenzy w latach 1202-1224[8]. Stosowane przez Joachima metody egzegetyczne były na bieżąco prezentowane i wyjaśniane przez autora papieżowi Lucjuszowi III, przebywającemu w tym czasie wraz ze swoim dworem w sąsiadującej z Casamari rezydencji w Veroli. Życzliwą postawę biskupów Rzymu wobec opata z Fiore zauważyć można również u pozostałych papieży przełomu XII i XIII wieku.

Nakreślona w powstałych w Casamari głównych dziełach wizja epoki Ducha Św. była dla Joachima nie tylko wspaniałą intuicją, lecz także projektem, którego urzeczywistnienie domagało się współpracy ze strony ludzi, którym droga była idea *universalis renovatio* w Duchu Św. Powołanie do istnienia niezależnej od cystersów kongregacji wiązał Joachim z mającą wkrótce nadejść epoką Ducha Św. Utworzeniu opactwa pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty na wznoszącym się ponad 1000 m. n.p.m. płaskowyżu Sila w Kalabrii towarzyszyły napięcia w stosunkach z cystersami, ostatecznie jednak 28 sierpnia 1196 roku papież Celestyn III bullą *Cum in nostra* zaaprobował regułę nowej wspólnoty[9].

Przedstawione wyżej fakty pozwalają na stwierdzenie, że opat z Fiore należał do kręgu osób tworzących elitę dwunastowiecznego Kościoła. Jego sława opierała się na dwóch filarach, którymi były osobisty przykład świętości oraz

[8] Jego posiadające dużą wartość historyczną świadectwa odsłaniają nam wiele szczegółów biograficznych oraz duchową sylwetkę Joachima. Znajdziemy w nich również znany szczegół biografii opata, a mianowicie przypadającą na Wielki Post 1196 roku podróż Joachima do Palermo. Kiedy przebywająca tam cesarzowa Konstancja, żona Henryka VI zapragnęła się wyspowiadać, Joachim, nie bacząc na majestat cesarskiego dworu, miał się do niej zwrócić w ostrych słowach: „Jako że ja teraz reprezentuję Chrystusa, a ty pokutującą Magdalenę, zejdź z tronu, uklęknij i w pokorze wyznaj swoje grzechy, w przeciwnym razie nie wysłucham twojej spowiedzi". Luca Campano dodaje, że cesarzowa usłuchała napomnień opata, uznając w nim autorytet apostolski; zob. F. D' E l i a, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia dei testi gioachimiti tradotti e commentati*, Rubbettino – Soveria Mannelli 1991, s. 21-28.

[9] Powstanie nowej kongregacji było logiczną konsekwencją refleksji Joachima nad dziejami zachodniego monastycyzmu zawartej w jego traktacie *De vita Sancti Benedicti et de Officio Divino secundum eius doctrinam* z 1187 roku. Opat z Fiore poddaje w nim krytyce zarówno model kluniacki, jak i cysterski. Benedyktyni ulegli, jego zdaniem, zbytniej feudalizacji, która uczyniła z ich opatów bezdusznych ojczymów, natomiast cystersom przeszkadza w wejściu w *tertius status* widoczne w ich działaniu pomieszanie życia aktywnego z kontemplacją. Powstanie kongregacji z Fiore jest tłumaczone przez Joachima jako *tertia mutatio* następująca po benedyktynach i cystersach. Odejście w góry (*ascentio in montes*) może być interpretowane jako nawiązanie do niektórych elementów wschodniej tradycji eremickiej połączone z typowym dla Joachima napięciem eschatologicznym. Wynikiem wprowadzenia w życie tego typu programu było powstanie kongregacji o regule surowszej, niż ta, która panowała w Cîteaux i pomyślanej jako duchowy paradygmat dla nadchodzącej epoki Ducha Św.; zob. *De Vita Sancti Benedicti et de Officio Divino secundum eius doctrinam* (wyd. C. Baraut), „Analecta Sacra Terraconensia" 24(1951) 42-118; por. S. W e s s l e y, *„Bonum est Benedicto mutare locum": The role of the „Life of Benedict" in Joachim of Fiore's Monastic Reform*, „Revue Bénédictine" 90(1980) 314-328.

widoczne w pismach tendencje do profetyzmu. Ten ostatni element wywoływał wiele kontrowersji już za życia Joachima z Fiore. Słynne spotkanie z Ryszardem Lwie Serce w Mesynie, podczas którego król angielski miał prosić opata o *prognozę* na rozpoczynającą się trzecią krucjatę, czy rzymskie spotkanie z cysterskim opatem Adamem z Perseigne, dotyczące przypisywanych mu proroctw i objawień, świadczą, że był to motyw żywo dyskutowany, zwłaszcza w raczej mało przychylnych Joachimowi kołach cysterskich[10].

Duchowy testament z roku 1200, w którym Joachim z Fiore, oprócz podania wykazu swoich dzieł, w zdecydowany sposób potwierdza gotowość poddania się autorytetowi Stolicy Apostolskiej w kwestiach dotyczących doktryny i moralności, jest ciekawym przykładem wierności autora, którego idee już za życia budziły kontrowersje, a po śmierci zostały wykorzystane przez środowiska będące często w całkowitej opozycji do Kościoła rzymskiego[11].

Joachim z Fiore jest autorem kilkunastu dzieł, z których najbardziej znane są wymienione już *Concordia*, *Expositio* i *Psalterium*, powstałe w czasie pobytu w Casamari[12]. Nad jego pismami zaciążyła z jednej strony sława samego autora, uznawanego za proroka i wizjonera, co przyczyniło się do powstania dużej ilości apokryfów, a z drugiej podejrzenia o herezję, zwłaszcza po dwukrotnym zabraniu głosu przez Magisterium Kościoła w latach 1215 i 1255[13]. Pisma apokryficzne na długo uniemożliwiły szerszy kontakt z dziełami Joachima. Zawarte w nich *vaticina ex eventu* zaciemniły właściwe rozumienie myśli opata z Fiore, uzależniając je od zmiennych kontekstów politycznych.

Pierwsza połowa XVI wieku przynosi wydanie drukiem trzech głównych dzieł. *Concordia*, *Expositio* i *Psalterium* ukazują się w Wenecji w trudnym momencie politycznym, na który składają się upadek Konstantynopola i niebezpieczeństwo ze strony Imperium Ottomańskiego, podejmowane przez papieża Juliusza II próby izolacji Republiki św. Marka na arenie politycznej Italii, wystąpienie Marcina Lutra w Niemczech oraz spustoszenie Rzymu przez żołnierzy Karola V znane jako sacco di Roma. W tym sprzyjającym apokaliptycznym scenariuszom klimacie ukazał się *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* oraz jednotomowe wydanie *Expositio in Apocalypsim* i *Psalterium Decem Chordarum*[14]. Po prawie czterystu latach od chwili ukazania się drukiem, te

[10] Zob. Ralph of Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, w: *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, T. 66, London 1875.

[11] Zob. F. D'elia, op. cit., s. 108.

[12] Szczegółowy wykaz dzieł zob. w: F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954; M. Reeves, op. cit., s. 511-564.

[13] Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, s. 166-168.

[14] Zob. *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, Venetiis 1519 (reprint: Frankfurt 1964); *Expositio in Apocalypsim, Psalterium Decem Chordarum*, Venetiis 1527 (reprint: Frankfurt 1965).

cenne wydania weneckie stanowią nadal podstawowe, ale zarazem mało praktyczne źródło poznania myśli Joachima z Fiore. Znacznie bardziej zaawansowane są prace zmierzające do edycji mniejszych dzieł opata z Fiore. Już w latach trzydziestych naszego stulecia E. Buonaiuti, A. Frugoni i L. Tondelli zainicjowali ich stopniowe udostępnianie czytelnikowi włoskiemu. Do filologów i historyków włoskich dołączyli ich koledzy z Anglii, Francji, Niemiec i Stanów Zjednoczonych, spośród których na uwagę zasługuje oksfordzka uczona Marjorie Reeves będąca znakomitym znawcą problematyki dzieł Joachima z Fiore oraz jego wpływu na europejską kulturę[15]. Przeprowadzone dotychczas badania pozwoliły również na ustalenie wykazu dzieł autentycznych oraz ich chronologii.

Jednym z przejawów wzrostu zainteresowania Joachimem jest będący już w fazie realizacji projekt edycji *Opera omnia* tego autora. Ta zakrojona na szeroką skalę inicjatywa obejmuje również badania nad rozproszonymi po Europie manuskryptami dzieł opata, mające na celu opracowanie ich wydania krytycznego[16]. Można mieć nadzieję, że ten projekt, w którego realizację włączyli się uczeni z wielu krajów Europy oraz USA, przyczyni się do poznania autentycznej myśli Joachima z Fiore oraz wyeliminowania stereotypów, które od wieków towarzyszą interpretacji jego spuścizny.

II. WIZJA DZIEJÓW JOACHIMA Z FIORE W BADANIACH OSTATNICH DZIESIĘCIOLECI

Wspomniany na początku fakt znacznego ożywienia studiów nad Joachimem z Fiore sprawia, że w przedstawieniu kierunków współczesnych badań jego spuścizny musimy z konieczności ograniczyć się do zarysowania zjawisk najbardziej

[15] Marjorie Reeves jest najstarszym żyjącym badaczem zajmującym się Joachimem. Jej trwające od 60 lat poszukiwania zaowocowały wydaniem wielu artykułów oraz kilku obszernych studiów poświęconych opatowi z Fiore oraz jego duchowej spuściznie. Jest również współautorką krytycznego wydania Joachimowego *De septem sigillis* oraz *Liber Figurarum*; zob. *De septem sigillis* (wyd. M. Reeves, B. Hirsch-Reich), „Recherches de théologie ancienne et médiévale" 21(1954) 239-247; *Il libro delle Figure dell'Abate Gioacchino* (wyd. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich) T.1-2, Torino 1954.

[16] Prace zmierzające do wydania krytycznej edycji dzieł Joachima z Fiore sięgają swymi początkami lat trzydziestych. Badania mające na celu opracowanie rozproszonych po europejskich (n.b. również polskich) bibliotekach manuskryptów dzieł opata prowadzi międzynarodowy zespół, na którego czele stoi komitet w składzie: prof. Alexander Patschowsky (Konstanz), prof. Kurt-Victor Selge (Humboldt Universität, Berlin), prof. Robert E. Lerner (Northwestern University, Evanston, USA), prof. Roberto Rusconi (Universita dell'Aquila), prof. Gian Luca Potestà (Universita Cattolica di Milano). Obecnie rozpoczęto publikację krytycznego wydania w języku łacińskim *Tractatus Super Quatuor Evangelia* i *Psalterium Decem Chordarum*.

istotnych. Wiek XX jest okresem, w którym obserwujemy zupełnie nowe podejście do badań idei opata z Fiore. Jego sugestywna i przemawiająca językiem symboli wizja ujawniała swoją atrakcyjność zarówno w średniowieczu, jak i w późniejszych epokach. Często łączono ją z odżywającymi przy różnych okazjach oczekiwaniami typu millenarystycznego. Nic więc dziwnego, że w *Mille ans de bonheur*, będącym niezwykle cenną próbą syntezy przejawów millenaryzmu w historii Zachodu, dziele autorstwa znanego francuskiego historyka Jeana Delumeau, Joachim z Fiore zajmuje znaczące miejsce[17]. Wydaje się jednak, że bardziej niż zwiastuna epoki Ducha Św. potomność widziała w Joachimie proroka ogłaszającego rychłe nadejście Antychrysta, związanych z tym faktem prześladowań oraz następującej po nich klęski prześladowcy[18]. Jest sprawą dyskusyjną to, czy autorzy XV i XVI wieku, u których występują tego typu poglądy, korzystali z autentycznych dzieł opata. Przykładem, który może zilustrować to zjawisko, niech będzie żyjący na przełomie XVI i XVII wieku Johann Valentin Andreae, barwna postać stojąca u początków ruchu różokrzyżowców.W jednym ze swoich proroctw zapowiada on klęskę Antychrysta (= papiestwa i Islamu) oraz nadejście tysiącletniego królestwa. Aby nadać proroctwu większą siłę przekonywania, J. Andreae powołuje się na cały szereg autorów takich, jak *Abbas Joachim, S. Brigita, Lichtenbergius, Paracelsus, Postellus et illuminati alii*[19]. Nawet niemiecki historyk J. L. Mosheim, autor *Ketzergeschichte* (1746) i *Institutionum Historiae Ecclesiasticae* (1755), będących rezultatem lektury tekstów średniowiecznych, w których pojawia się postać Joachima z Fiore, znalezionych w bibliotece uniwersytetu w Helmstedt, nie jest pewien czy ma do czynienia z postacią rzeczywiście istniejącą, choć przyznaje, że wywarła duży wpływ na średniowieczne środowiska franciszkańskie[20]. Dzięki temu osiemnastowiecznemu badaczowi manuskryptów, Joachim z Fiore stał się znany czołowym przedstawicielom niemieckiego Oświecenia, choć musiało upłynąć jeszcze ponad sto lat, by opat z Fiore doczekał się studium naukowego poświęconego w całości jego osobie. Ten swego rodzaju przełom jest dziełem Herberta Grundmanna, autora *Studien über Joachim von Floris*[21]. Ta obroniona w 1926 roku przez 23-letniego wówczas Grundmanna i uznana od razu za niezwykle wartościową rozprawa doktorska stanowi swoistą inaugurację dwudziestowiecznych badań nad Joachimem z Fiore. Jej autor zdaje sobie sprawę z tego, że bez pogłębionego

[17] Zob. J. Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Mesnil-sur-l'Estrée 1995.
[18] Por. M. Reeves, *The Influence*, op. cit., s. 293-392.
[19] Zob. M. Reeves – W. Gould, op. cit., s. 25.
[20] Tamże, s. 27.
[21] Zob. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig-Berlin 1927.

studium, którego przedmiotem będzie Joachim widziany poprzez swoje dzieła, nie jest możliwe właściwe zrozumienie zjawisk następujących po nim i składających się na jego duchowe dziedzictwo.

Punktu wyjścia dla studium Grundmanna należy szukać we wspomnianym już przez nas spotkaniu z opatem Adamem z Perseigne i złożonej przy tej okazji deklaracji Joachima: *Deus qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacrae Scripturae clarissime intelligam, sicut sancti prophetae intellexerunt qui eam olim in Dei spiritu ediderunt*[22].

Spiritus intelligentiae wiąże się z zaakcentowaną przez niemieckiego autora przynależnością Joachima do wywodzącego się z pierwszych wieków chrześcijaństwa nurtu egzegetycznego, którego przedstawicielką była szkoła antiocheńska. Kiedy jednak spojrzymy na sposób, w jaki Joachim stosuje znaną w średniowieczu zasadę hermeneutyczną zwaną *concordia Novi ac Veteris Testamenti*, zauważymy, że nadaje jej odbiegające od dotychczasowego znaczenie. W średniowiecznej tradycji hermeneutycznej *concordia* dwóch Testamentów to zachodząca pomiędzy nimi relacja harmonijnej różnicy. ST jest cieniem i zapowiedzią tego, co znajduje wypełnienie w Nowym. *Concordia* w wydaniu Joachima zakłada porzucenie klasycznego schematu *litera-duch, zapowiedź-wypełnie-*

[22] Zob. Ralph of Coggeshall, op. cit., s. 68. *Spiritus intelligentiae*, o którym Joachim wspomina w cytowanym fragmencie, to dar udzielony mu drogą nagłych intuicji, których – jak twierdzi – doświadczył w opactwie Casamari. W *Expositio in Apocalypsim* znajdziemy wzmiankę o trudnościach interpretacyjnych, jakie Joachim napotkał podczas pracy nad komentarzem ostatniej księgi Nowego Testamentu. Problemy pojawiły się już w dziesiątym wierszu pierwszego rozdziału Apokalipsy: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jak gdyby głos trąby...". Ten wymowny, zważywszy całą sytuację, fragment św. Jana stał się dla Joachima „kamieniem grobowym", który zamknął przed nim jakąkolwiek możliwość wyjścia z egzegetycznego impasu i spowodował, że praca nad *Expositio* utknęła w martwym punkcie. Przełom nastąpił w wigilię Zmartwychwstania Pańskiego. Opat wspomina, że podczas nocnego czuwania, w godzinie, w której „Lew z pokolenia Judy" (*Ap 5,5*) powstał z martwych, powrócił do sprawiającego mu ogromne trudności interpretacyjne fragmentu Apokalipsy 1,10. Nagle zdał sobie sprawę z tego, pojął swoim umysłem niezwykłą jasność zrozumienia (*intelligentiae claritate*) tego, co oznaczają „Alfa i Omega" Apokalipsy oraz na czym polegają relacje zgodności pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem.

W *Psalterium Decem Chordarum* Joachim wspomina o jeszcze jednej intuicji, nawiązującej do kształtu instrumentu muzycznego, psalterium o dziesięciu strunach. Doświadczył jej w dniu Zesłania Ducha Św. podczas modlitwy psalmami w opactwie Casamari: *Interea cum ingrederer oratorium et adorarem omnipotentem Deum coram sancto altari, accidit in me velut hesitatio quedam de fide Trinitatis, ac si difficile esset intellectu vel fide etiam omnes personas unum Deum, et unum Deum omnes personas. Quod cum accideret oravi valde, et conterritus vehementer compulsus sum invocare Spiritum Sanctum ut ipse mihi dignaretur ostendere sacrum mysterium Trinitatis. Hec dicens, cepi psallere ut ad propositum numerum pervenirem. Nec mora occurrit animo modo forma psalterii decachordi, et in ipsa tam lucidum et apertum sacre mysterium Trinitatis, ut protinus compellerer clamare Quis Deus magnus sicut Deus noster?* (cyt. za: M. Reeves, *The Influence*, op. cit., s. 24).

nie. U opata z Fiore mamy do czynienia z *dwiema literami*, co w praktyce oznacza, że *druga* nie odkrywa do końca tego, co zapowiada *pierwsza*. Ten zabieg hermeneutyczny postuluje nową, zwróconą ku przyszłości wizję historii.

Zasługą Grundmanna jest ukazanie oryginalności Joachima na tle chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej. Choć w jego dziele brak szczegółowej refleksji nad historyczno-teologiczną nauką o Trójcy Św. w wydaniu kalabryjskiego opata, to jednak czytelnik *Studien über Joachim von Floris* ma okazję zapoznać się z najbardziej oryginalnym elementem joachimowej wizji, jakim jest *tertius status*, czyli epoka Ducha Św.[23]

Joachim widziany poprzez dzieło Grundmanna jest postacią złożoną, autorem niezwykle wyczulonym na problem doktrynalnej poprawności swoich pism, a równocześnie świadomym tego, że rezultat jego egzegetycznych poczynań odbiega od tradycyjnej augustyńskiej wizji dziejów.

Spojrzenie z perspektywy lat, które upłynęły od publikacji *Studien über Joachim von Floris*, pozwala na stwierdzenie, że jednym z istotnych czynników postępu w badaniach nad Joachimem z Fiore i jego duchowym dziedzictwem było przyjęcie za punkt wyjścia rezultatów osiągniętych na tym polu przez Grundmanna[24]. Warto w tym miejscu wymienić B. Töpfera i jego refleksję nad średniowiecznym eschatologizmem[25]. Autor, mówiąc o roli Joachima, przyjmuje właściwą Grundmannowi linię interpretacji, według której opat z Fiore proponuje istotne *novum* względem tradycji pojmowania historii, której wykładnię dał św. Augustyn w *De Civitate Dei*. Dalej idące wnioski wyciąga H. Mottu, u którego Joachim z Fiore jawi się w otwartej opozycji do właściwego św. Augustynowi pojmowania historii w kategoriach wyłącznie eschatologicznych[26]. Badania R. Lernera ukazały widoczny w Joachimowej *Expositio in Apocalypsim* proces oddalania się od interpretacji Apokalipsy św. Jana autorstwa Biskupa Hippony. *Expositio* jest świadectwem postępującego rozwoju myśli opata z Fiore, dla którego siódma epoka z *De Civitate Dei* św. Augustyna oznacza już nie *nasz sabbat, którego końcem nie będzie wieczór*, lecz ziemski *tertius status* odpowiadający trzeciej Osobie Trójcy Św.[27] Nietrudno zauważyć, że tego typu wizja może okazać się niezwykle atrakcyjna jako schemat dla najbardziej różnorodnych oczekiwań, również tych dalekich od nadziei, jakie żywił Joachim z Fiore.

[23] O Trójcy Św. u Joachima z Fiore zob. B. Mc Ginn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985.

[24] Por. wstęp do wydania włoskiego *Studien* autorstwa G. L. Potestà w: H. Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Genova 1989, s. XIV.

[25] Zob. B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliasticher Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964.

[26] Zob. H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le „Traité sur les Quatre Évangiles"*, Neuchâtel-Paris, 1977.

[27] Zob. R. Lerner, op. cit., s. 97-111; por. ŚW. Augustyn, *De Civitate Dei*, XXII, XXX.

Uwaga ta kieruje naszą refleksję na teren historiozofii, która poprzez myślicieli takich jak K. Löwith widzi w Joachimie prekursora nowożytnej sekularyzacji. Zwrócenie się opata z Fiore ku *przedostatnim rzeczom* sytuuje go, zdaniem Löwitha, obok Marcina Lutra, który zamiast oczyścić Kościół z ziemskich naleciałości, przyczynił się do sekularyzacji świata[28]. Metamorfozom epoki Ducha Św. poświęcił dwa tomy swojej *La posterité spirituelle de Joachim de Flore* wybitny francuski teolog H. de Lubac[29]. Ta ambitna próba spojrzenia na rozwój myśli europejskiej przez pryzmat przemian, jakim zostało poddane pojęcie epoki Ducha Św., stawia nas wobec plejady myślicieli, reformatorów i działaczy, którzy bezpośrednio lub pośrednio czerpali inspirację z wizji dziejów autorstwa Joachima z Fiore.

Wydaje się jednak, że właściwa ocena miejsca i roli opata z Fiore w zachodniej kulturze wymaga dalszych i pogłębionych badań. Ostatnie lata przyniosły w tym względzie kilka nowych publikacji, z których na szczególną uwagę zasługuje cytowane już dzieło autorstwa M. Reeves i W. Gould *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the nineteenth century*. Ta pozycja mogąca zainteresować nie tylko badaczy przeszłości, ale również miłośników literatury, zwłaszcza angielskiej, stanowi cenną pomoc w lepszym poznaniu wpływu Joachima z Fiore na zjawiska zachodzące w europejskiej kulturze. Dostęp do krytycznego wydania dzieł opata stanowi jednak decydujący czynnik istotnego postępu badań nad jego duchową spuścizną.

III. CZY RENESANS JOACHIMA Z FIORE? RZUT OKA NA ISTOTNE PRZEMIANY JAKOŚCIOWE W BADANIACH

Zauważalny wzrost zainteresowania Joachimem z Fiore to nie tylko rosnąca liczba publikacji, ale również uwieńczone sukcesem próby stworzenia instytucji koordynującej wysiłki badawcze i realizującej programy o zasięgu europejskim, a niejednokrotnie nawet światowym. Mamy tu na myśli powołane w 1982 roku Międzynarodowe Centrum Studiów nad Joachimem z Fiore (Centro Internazionale di Studi Gioachimiti) z siedzibę w San Giovanni in Fiore (Kalabria)[30]. Organizowane co pięć lat Międzynarodowe Kongresy (1979, 1985, 1990, 1995, 1999) stwarzają okazję do spotkań naukowców i wymiany doświadczeń[31]. Cen-

[28] Zob. K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949.

[29] Zob. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, T. I: *De Joachim à Schelling*, Paris 1978, T. II: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1981.

[30] Zob. strona internetowa *www.fitad.antares.it/csg/csg.htm*

[31] Nakładem Centrum ukazują się również akta zawierające kongresowe referaty i wystąpienia; zob. *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I° Congresso Internazionale di Studi Gioachi-*

trum współpracuje ze znanymi europejskimi instytutami badawczymi, takimi jak włoskie Centro Nazionale delle Ricerche, l'Accademia dei Lincei, l'Istituto Storico Italiano per il Medioevo czy niemieckie Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Forschungsgemeinschaft i Monumenta Germaniae Historica. We współpracy z włoskimi i niemieckimi instytutami badawczymi zorganizowało i przeprowadziło pięć specjalistycznych seminariów (w 1990 w Berlinie, w 1991 w Bad Homburg, w 1992 w San Giovanni in Fiore, w 1993 w Pradze, w 1996 po raz drugi w San Giovanni in Fiore i w 1998 w Paryżu).

Jak widać, te istotne dla rozwoju badań nad Joachimem z Fiore wydarzenia miały miejsce w ostatnich latach, a nawet miesiącach. Wiązanie ich z pojawiającymi się u progu Trzeciego Tysiąclecia tendencjami millenarystycznymi nie daje, naszym zdaniem, wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o ten swego rodzaju renesans opata z Fiore[32]. Nie brak dzisiaj prób doszukiwania się analogii pomiędzy erą Wodnika i epoką Ducha Św., do czego walnie przyczynili się zainteresowani przepowiedniami i ezoteryzmem dziewiętnasto i dwudziestowieczni autorzy, o których mieliśmy okazję wspomnieć[33]. Joachim z Fiore jako *prorok New Age* po raz kolejny przywodzi nam jednak na myśl plejadę średniowiecznych i nowożytnych autorów wykorzystujących jego oczekiwania dla poparcia własnych wizji, często całkowicie różnych od Joachimowej.

Wydaje się, że właściwym kluczem do zrozumienia zjawiska wzrostu zainteresowania opatem z Fiore, jest uświadomienie sobie przez środowiska naukowe istotnego wpływu Joachima na europejską kulturę. Ten proces, zainicjowany na początku XX wieku przez autorów takich jak H. Grundmann, doprowadził dzisiaj do powstania swego rodzaju wspólnoty kompetentnych badaczy i miłośników Joachima z Fiore, którzy poprzez prowadzone badania, często o charakterze interdyscyplinarnym, i uczestnictwo w zakrojonych na szeroką skalę projektach, przyczyniają się do prowadzonej w fachowy sposób popularyzacji duchowego dziedzictwa tego odległego czasowo, ale bliskiego nam kulturowo autora[34].

miti, San Giovanni in Fiore 1980; *L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore 1986; *Il profetismo gioachimita tra '400 e 500. Atti del III° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, Genova 1991; *Storia e figure dell'Apocalisse. Atti del IV° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, Roma 1996. Centrum wydaje również biuletyn *Florensia*.

[32] Por. G. Valente, *Il tam tam dello Spirito*, „30 Giorni" 3(1994) 38-41.

[33] Na temat Joachima z Fiore i New Age zob. M. Introvigne, *Storia del New Age 1962-1992*, Piacenza 1994, s. 13-14; J. G. Melton, J. Clark, A. A. Kelly, *New Age Almanac*, Detroit 1991, s. 271-272.

[34] Wymownym przejawem tego jakościowo nowego podejścia jest również pojawienie się popularnej monografii Joachima z Fiore wydanej w cyklu *Scrittori di Dio* pod redakcją znanych włoskich teologów w ramach projektu kulturalnego wypracowanego przez Konferencję Episkopatu Włoch; zob. G. L. Potesta, *Gioacchino da Fiore*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999 (*Scrittori di Dio – Medioevo, 29*).