

RECEPCJA JOACHIMA Z FIORE W ŚREDNIOWIECZNYCH  
RUCHACH HERETYCKICH W ŚWIETLE KONCEPCJI  
GNOZY POLITYCZNEJ

GNOZA POLITYCZNA ERICA VOEGELINA

W Voegelinowskiej teorii świadomości i zarazem teologii politycznej dusza, a konkretniej *nous*, jest tym organem, za pomocą którego człowiek doświadcza transcendencji. Ludzkie zdolności poznawcze nie są jednak wystarczające, aby w pełni pojąć istotę bytu, więc próba jego zrozumienia jest wiecznym poszukiwaniem, które nigdy nie zostanie zwieńczone całkowitym i pewnym poznaniem. Dążenie do absolutu pozostaje ciągłym szukaniem wieczności w zmiennej historyczności ludzkiej egzystencji. Na gruncie teologii politycznej<sup>1</sup> oznacza to, iż żaden system polityczny nie ma charakteru absolutnego, tj. nie stanowi idealnego odzwierciedlenia ponadświatowej struktury bytu. Nie należy jednak mniemać, że system polityczny w myśli Voegelina nie powinien się w ogóle opierać na transcendentnym fundamencie. Wręcz przeciwnie, zdrowe ludzkie społeczeństwo musi być według niego zakorzenione w wyższym porządku, musi być „kosmicznym analogonem, małym

---

<sup>1</sup> W niniejszej pracy przyjąłem definicję mówiącą, że teologia polityczna to: „[...] refleksja nad teologicznym rdzeniem polityki i filozoficzno-politycznym, czyli porządkującym sensem zawartym pośrednio w każdej teologii”. M. Scettola, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 8.

światem odzwierciedlającym ład potężniejszy, ład wszechobecny”<sup>2</sup>, nie może jednak uzurpować sobie owej absolutności rozumianej między innymi jako niezmiennosc w czasie. To odniesienie – według Voegelina – odbywa się poprzez zapośredniczające symbole takie jak obrzędy, mity czy wreszcie refleksję filozoficzną<sup>3</sup>, które nadają znaczenie o tyle, o ile są skierowane na transcendencję<sup>4</sup>.

Istnieją jednakże systemy polityczne, które roszczą sobie prawo do wyczerpującego i totalnego poznania bytu. Voegelin określa je mianem gnozy. Gnoza, jego zdaniem, jest największym wypaczeniem i herezją w historii ludzkości – ponieważ gnostyk jest tym, który, wedle własnego mniemania, w i e nie tylko, jak wygląda idealna rzeczywistość, ale również jak ją zaprowadzić. Według austriackiego myśliciela ta wiedza prowadzi na manowce wewnątrzświatowego zbawienia – wewnątrzświatowego, ponieważ każda próba petryfikacji rzeczywistości skutkuje zerwaniem z nieuchwytną z natury transcendencją. Ta pewność wiedzy nakazuje gnostykowi posługiwać się pojęciami absolutnymi. Jego dobro jest według niego dobrem nie tylko obiektywnym, ale i j e d y n i e p r a w d z i w y m. Wedle zasady: albo z nami – prawdą i dobrem, albo przeciw nam. Ten, kto jest przeciw, staje się egzystencjalną reprezentacją absolutnego zła. Gnostycka wizja świata jest na wskroś dualistyczna. Sens użycia przez Voegelina terminu „gnoza” może budzić wątpliwości. Chociaż sam autor, tropiąc historię rozwoju ruchów nazywanych przez niego gnostycyzmami, znajduje ich początki w starożytnym gnostycyzmie, to chyba jednak należy przyjmować za Ryszardem Legutką, że dla Voegelina

[...] słowo „gnoza” nie opisuje prostej historycznej i kulturowej kontynuacji ruchów parareligijnych z początku nowej ery, ale pewien schemat myślenia, które tamte ruchy reprezentowały, a który powtarza się w historii naszej kultury<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 59.

<sup>3</sup> Znaczenia rzeczywistości nadają symbole, które są efektem prób samointerpretacji społeczeństwa. Dlatego filozofia jako zjawisko rozumienia człowieka wobec innych składowych struktury ontologicznej jest dla Voegelina rodzajem symbolu.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>5</sup> R. Legutko, *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, s. 25–26.

Gnozę polityczną w rozumieniu austriackiego filozofa łączą z religijnymi ruchami gnozy takie elementy jak: inwersja znaczeń w uniwersum symbolicznym, dualizm, koncepcja samej *gnosis* jako pełnego poznania, czy wreszcie przekonanie o boskim pierwiastku lub potencjale wybranej grupy osób. Jednak radykalny zwrot gnostycyzmu ku transcendencji kaźalby widzieć strukturalne pokrewieństwo gnozy politycznej nie tylko z gnostycyzmem starożytnym, lecz także ze zjawiskiem millenaryzmu (co również niejako pośrednio wypływa z prac Voegelina).

Dla gnostyków aktualnie istniejący świat jest zły i diaboliczny. To wszechogarniające doświadczenie zła w wypadku gnostyków politycznych nie wynika z natury świata, przewiny człowieka, nie jest też efektem kosmicznego *heimarmene*, lecz spowodowane jest złą organizacją społeczno-polityczną. Gnostycy, jak przekonuje Voegelin, obrali sobie za zadanie właśnie wyzwolenie, czy też raczej wybawienie człowieka z okowów otaczającego go zepsutego świata. Jednakże, jak już wcześniej zostało powiedziane, zbawienie to może mieć charakter jedynie wewnętrzświatowy. Dodatkowo we współczesnych gnostyckich ruchach politycznych<sup>6</sup> historyczny proces „immanentyzacji chrześcijańskiego eschatonu” (termin ten zostanie wyjaśniony w dalszej części artykułu) doprowadził do negacji transcendencji i pseudoracjonalnego projektu nowej, idealnej społeczności. Nie ma oczekiwania na koniec historii i zbawienie przez Boga, bo jak głosił Fryderyk Nietzsche – Bóg umarł. Zbawienie dokonuje się więc własnym wysiłkiem w konkretnym historycznym momencie poprzez pewną formę politycznej reprezentacji. Według Voegelina gnoza stanowi istotę nowożytności i współczesności, i chociaż jej korzenie sięgają starożytnych systemów gnostyckich, to jej właściwym początkiem jest chiliastyczna doktryna Joachima z Fiore, w której – według austriackiego filozofa – po raz pierwszy doszło do

<sup>6</sup> Kategoria gnostyków, czyli tych myślicieli, którzy błędnie zinterpretowali rzeczywistość, jest u Voegelina niezwykle pojemna. Obejmuje między innymi komunistów, faszystów, pozytywistów, anabaptystów, ale i Woltera, Georges’a Sorela czy Martina Heideggera. Ta pojemność pojęcia była mocno krytykowana przez niemal wszystkich czytelników prac austriackiego filozofa i bywała koronnym argumentem przy odrzucaniu jego tez o gnozie jako istocie nowożytności. Zob. R. Skarżyński, *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, s. 30–31.

syntezy wierzeń gnostyckich z millenaryzmem. Nacisk położony przez Voegelina nie tylko na osobę Joachima z Fiore, ale i w ogóle na związek średniowiecznych herezji z rozwojem pojęcia gnozy politycznej, skłania do przyjęcia przy badaniu średniowiecznych form gnozy jego wersji koncepcji gnozy politycznej<sup>7</sup>. Również Joachim miał stworzyć wewnętrznie spójny system symboliczny, który organizował myślenie gnostyckie od czasów jego wystąpienia.

### DZIEŁO JOACHIMA Z FIORE

Aby w pełni zrozumieć doniosłość dzieła Joachima z Fiore, należy zrekapitulować poglądy św. Augustyna na temat historii zbawienia. W swoim *Państwie Bożym* Augustyn w sposób ostateczny zrywa z millenarystycznymi koncepcjami pierwszych wieków chrześcijaństwa, interpretując ustęp o tysiącletnim panowaniu Chrystusa na ziemi w sposób symboliczny, jako panowanie Jego Kościoła na ziemi. Królestwo Boże według świętego z Hippony nastąpi po Sądzie Ostatecznym, lecz będzie miało charakter niebiański. Historia w doktrynie Augustyna została podzielona na dwa okresy: dzieje zbawienia i świecką historię państw – *civitas terrena*. Z soteriologicznego punktu widzenia świecka historia nie ma znaczenia, między Wcieleniem a Paruzją nie wydarzy się nic istotnego, Państwo Boże nie urzeczywistni się w czasie, a będzie jego transcendentnym końcem<sup>8</sup>. W związku z tym nie istnieje żaden uprzywilejowany system polityczny. Wszystkie są jedynie przygodnymi tworamipozbawionymi owego transcendentnego znaczenia<sup>9</sup>. Augustyn dokonał

<sup>7</sup> Oprócz Voegelinowskiej wersji gnozy politycznej warto wspomnieć o istnieniu takiego pojęcia w dziełach francuskiego sowietologa Alaina Besançon. Besançon używał tego określenia, podobnie jak Voegelin, w teologicznym kontekście, odnosząc je przede wszystkim do dwudziestowiecznych systemów totalitarnych: komunizmu i nazizmu. Na polskim gruncie Jan Skoczyński użył koncepcji gnozy politycznej do opisu neopogańskiego systemu Jana Stachniuka. Zob. A. Besançon, *Przekleństwo wieku: o komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, przeł. J. Guze, Warszawa 2000; J. Skoczyński, *Neognoza polska*, Kraków 2004.

<sup>8</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 161.

<sup>9</sup> Co nie zmienia faktu, że w świadomości ludzkiej cesarstwo rzymskie włączone w prorocstwo Daniela wciąż stanowiło trwały ośrodek boskiego ładu w świecie. Stąd koncepcje Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego jako drugiego Rzymu i dalsze jego warianty.

„odbóstwienia świata”. Od tej pory to Kościół z papieżem, jako ziemskim wikariuszem Chrystusa, miał reprezentować boski porządek w świecie, a nie żadne ziemskie imperium. Teologia dziejów Augustyna, radykalnie oddzielająca kwestie soteriologiczne od spraw polityki, zdominowała średniowieczne rozumienie historii przez chrześcijan. Dzieje państw, narodów i ras nie mają zgodnie z taką interpretacją żadnego, niższego czy wyższego celu i kończą się wraz z apokalipsą.

Joachim z Fiore urodził się około roku 1135 w Kalabrii. Przebywając jako mnich w cysterskim zakonie w Casamari, napisał jedno z największych swoich dzieł, *Expositio in Apocalypsim*, dając się przez nie poznać jako „prorok przyszłych wydarzeń”<sup>10</sup>. Od papieża Lucjusza III późniejszy opat z Kalabrii miał dostać *licentia scribendi* – zezwolenie na pisanie dzieł teologicznych, a później aż trzech papieży zachęcało go do tego, aby spisał swoje nauczanie. Jego teologia dziejów w ogólnym zarysie zrywa z augustiańską koncepcją czasu i dziejów<sup>11</sup>. W ramach swojej doktryny Joachim przywrócił znaczenie historii, nadając jej sens i kierunek. Kalabryjski mnich nie był mistykiem, nie wpadał w ekstazę. Był teologiem i egzegetą. Jego nauki wypływały ze żmudnej lektury Starego i Nowego Testamentu<sup>12</sup>. Karl Löwith, opisując egzegetyczne techniki Joachima, wspomina o „profetyczno-historycznej metodzie alegorycznej egzegezy”<sup>13</sup>. Logika systemu stworzonego przez kalabryjskiego opata doprowadziła go do dostrzegania w obrazach, postaciach, symbolach i wydarzeniach z Pisma Świętego konkretnych wydarzeń historycznych, zarówno przeszłych, jak i przyszłych. W *Expositio in Apocalypsim* zaprezentował symbole, które według niego już uległy historycznemu uobecnieniu, oraz te, które dopiero zostaną uobecnione. Innymi słowy, dla Joachima

---

Przekonanie, iż wraz z końcem cesarstwa nastąpi koniec świata, stało się trwałą częścią średniowiecznej świadomości chrześcijańskiej. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, *op. cit.*, s. 105.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>11</sup> J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, przeł. R. Pawlik, „Kronos” 2010, nr 2, s. 6–7.

<sup>12</sup> Joachim sam starał się w swoich pismach ukazywać, że jego metoda nie opiera się na wizjonerstwie ani poznaniu mistycznym, ale na żmudnej teologicznej interpretacji. Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 135.

<sup>13</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 146.

Biblia zawiera ukryty kod, którego deszyfracja pozwoliła mu przewidywać przysze wydarzenia. Ale co ważniejsze, w jego teologicznej wizji dziejów świecka historia została z powrotem włączona w sakralny czas i ponownie zaczęła odzwierciedlać pewną sakralną strukturę – historia powtórnie stała się dziejami zbawienia. Opierając bowiem swoją egzegezę na kontemplacji znaczenia Trójcy Świętej, Joachim stwierdził, że Pismo Święte mówi o trzech epokach w dziejach świata. Pierwsza z nich rozpoczęła się wraz z Adamem, jako eon Ojca, w którym króluje Prawo i patriarchalny porządek. Ten etap zakończył się wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa na świat. Druga epoka, Syna, była przygotowywana od wystąpienia Ozeasza, a trwa od narodzin Chrystusa do teraz, tj. dla Joachima do XII wieku, jako porządek kościelny. Trzecia epoka będzie należeć do Ducha Świętego, jej korzenie wiążą się ze św. Benedyktem i ustanowieniem przez niego reguły benedyktyńskiej, ale jej ziszczenie ma się dokonać dopiero w przyszłości<sup>14</sup>. Eon Ducha Świętego ma być czasem porządku mniszego opartego na duchowej, wiecznej ewangelii. Jednym z najważniejszych elementów teologii trzech epok, której społeczne i polityczne reperkusje w pełni ujawnią się w późniejszych czasach recepcji poglądów Joachima przez heretyckie ugrupowania, jest przekonanie, że załóżki następnej epoki istnieją w poprzedzającej ją erze.

Trzeci etap dziejów ma być zwieńczeniem historii, preludium do niebiańskiej egzystencji<sup>15</sup>. Chyba najlepiej charakter epoki Ducha Świętego oddaje Löwith, pisząc:

[...] główną cechą eschatologicznego schematu Joachima nie jest więc ani millenium, ani też zwykle oczekiwanie końca świata, lecz podwójny

<sup>14</sup> Naturalnie zarówno sam Joachim, jak i kontynuatorzy jego teologii uważali siebie za żyjących w czasach przełomowych, na granicy dwóch epok. Egzegeza Biblii przeprowadzona przez Joachima doprowadziła go do uznania, że trzecia era rozpocznie się, gdy narodzi się 42. pokolenie. Wylczył, iż czasy, w których żył, należą do czterdziestego pokolenia. Następcy Joachima uznali rok 1260 za pierwszy rok nowego millenium. Zob. K. Löwith, *op. cit.*, s. 144–146.

<sup>15</sup> Taubes słusznie zauważa, chyba nie do końca rozumianą przez opata z Kalabrii, rewolucyjną zmianę w jego chrystologii. U Joachima Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie nie stanowią najważniejszego, centralnego miejsca w historii. „U Joachima Chrystus jest wtopiony w przewyższający Go proces historii. Ta teologia spełnia się nie w Chrystusie, a w Duchu Świętym, który zajmuje miejsce Chrystusa”. J. Taubes, *op. cit.*, s. 7.

eschaton: historyczna faza końcowa dziejów zbawienia, która poprzedza transcendentny eschaton nowego, zainicjowanego powtórny przyjściem Chrystusa eonu<sup>16</sup>.

Granice trzeciej ery wyznacza pojawienie się podwójnego Antychrysta: pierwszy, zapoczątkowujący okres Ducha, to król, drugi to Gog, diabeł wieńczący eon, po walce z którym nadejdzie Sąd Ostateczny<sup>17</sup>. Epoka Ducha Świętego będzie przede wszystkim czasem jedności: do Kościoła powrócą Grecy, Żydzi zrozumieją własne błędy i się nawrócą, a hierarchia kościelna zostanie zastąpiona przez *ordo monachorum* zjednoczony w kontemplacji Trójcy Świętej. Odwieczna dobra nowina zastąpi pośrednie środki komunikacji ze sferą sacrum – sakramenty i ich szafarzy. Tu bardzo wyraźnie rysuje się różnica między Joachimem a Augustynem: nowa epoka według tego pierwszego niesie głęboką zmianę teologiczną, Kościół nie jest wiecznym przedstawicielem *civitas Dei*, a jedynie formą przejściową, która prowadzi do czegoś jeszcze doskonalszego. Przyszłość wprowadzi jakościową zmianę w życiu religijnym, przybliży ludzkość Bogu. Wydaje się, że teolog z Fiore nie rozumiał w pełni możliwych konsekwencji niektórych z jego tez – chociażby wynikającego z powyższych zanegowania jedyności i świętości Kościoła jako instytucji reprezentującej Chrystusa na ziemi. Teologia Joachima z Fiore z powrotem zsakralizowała historię, która ponownie zaczęła odzwierciedlać pewien święty porządek. W jego nauce dzieje nabrały perspektywy historyczno-soteriologicznej.

#### IMMANENTYZACJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ESCHATONU

Dopiero teraz, po omówieniu najważniejszych koncepcji opata z Fiore, możemy w pełni zdefiniować Voegelinowską „immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu”. W jego teorii ruchu doszukujące się w dziejach możliwości zbawienia, dopatrujące się w nich sensu i kierunku, ruchy, których współczesną manifestacją stały się nazizm i komunizm, mają swoją genezę w myśli Joachima z Fiore. Choć na przestrzeni wieków ta ewolucyjna wizja dziejów uległa sekularyzacji i odrzuciła Boga wraz

<sup>16</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 146.

<sup>17</sup> J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 67.

z wiarą w ponadświatowy kres (drugi eschaton według Löwitha), koncentrując się na wizji wewnątrzświatowego (bez)czasu szczęśliwości (pierwszy eschaton Löwitha) i projektując atrybuty wieczności na przyszłe czasy, to jednak podstawowe struktury myślenia eschatologicznego pozostały niezmienione. Voegelin wskazał cztery podstawowe symboliczne struktury wywiedzione z proroctwa Joachima, które wciąż aktualizują się w kolejnych wcieleniach gnozy<sup>18</sup>:

1) symbol trzeciej, ostatniej i doskonałej epoki (np. w periodyzacji historii autorstwa francuskich encyklopedystów na starożytność, średniowiecze i nowożytność, gdzie ostatnia z tych epok była epoką doskonałą, czy III Rzesza),

2) przywódca nowej ery (postacie św. Franciszka czy, trzymając się analogii nazistowskiej, Hitlera<sup>19</sup>),

3) prorok nowej ery (w wyobrażeniach XIII-wiecznych franciszkanów takim prorokiem był Joachim, w późniejszych czasach różnego rodzaju „gnostycy” intelektualiści, jak np. Rosenberg czy Heidegger),

4) Masowy Zakon, czyli wspólnota doskonałych przedstawicieli nowej epoki (za taki zakon uważali się m.in. franciszkańscy spirytualowiecy w XX wieku członkowie SS).

Zarówno Norman Cohn, jak i Mircea Eliade wyróżnili podstawowe cechy wierzeń millenarystycznych<sup>20</sup>. Teologia Joachima z Fiore mieści się w ramach tych klasyfikacji. Jej wyjątkowość nie wynika z nowatorstwa, ale z racji stworzenia pewnej symbolicznej struktury modelującej postrzeganie świata i tego, że w sposób najdobitniejszy unaocznia konsekwencje przebóstwienia sfery politycznej. Pojawia się jednak pewien problem:

<sup>18</sup> Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, op. cit., s. 105.

<sup>19</sup> Porównywanie franciszkanizmu z nazizmem może wzbudzać wątpliwości, jednakże nie chodzi tu o jakieś genetyczne czy etyczne związki, a o strukturalną odpowiedniość danych symboli, którą Voegelin dostrzegał w ruchach szeroko rozumianej gnozy politycznej.

<sup>20</sup> Dla Cohna cechami konstytutywnymi millenaryzmu są: zbiorowość, ziemskość, bliskość i nieuchronność, całościowość, cudowność przemian. Zob. N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. IX. Eliade z kolei wyróżnia m.in. kosmiczne katastrofy, nastanie „złotego wieku” związanego z powszechnym dostępem do pożywienia i absolutną wolnością, zmartwychwstanie zmarłych i nieśmiertelność. Zob. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 131–166.



otóż Joachim nigdy nie krytykował Kościoła rzymskiego ani ówczesnej władzy politycznej, choć nie wystrzegął się wskazywania historycznych realizacji symboli Kościoła w przyszłości<sup>21</sup>. Nie chciał być aniołem rewolucji niosącym nowe *ordo* – jeszcze przed swoją śmiercią w 1202 roku poddał jedno ze swoich pism wyrokowi Kościoła. Ponadto zabiegał, aby po jego śmierci – jeśli zajdzie taka konieczność – mnisi przedłożyli inne pisma hierarchii kościelnej.

W dalszej części artykułu spróbuję ukazać przemiany, które dokonały się między gnozą Joachima z Fiore a jej nowożytną kontynuacją, zgodnie z tezą, że zasadniczy charakter i dynamika tej zmiany<sup>22</sup> zostały wytyczone przez średniowieczne heretyckie ugrupowania franciszkańskich spirytualistów, beginów i braci apostołskich w XIII i w początkach XIV wieku. Owe ruchy dokonały radykalnej interpretacji symboli Joachima, przemieniając je w historyczne konkrety. Pokażę również, jak teologiczny ładunek pism Joachima oddziaływał na wizję porządku społecznego i politycznego.

## ROZŁAM W ŁONIE ZAKONU FRANCISZKANÓW W XIII WIEKU

W mentalności religijnej średniowiecza ideał mnicha uchodził za wzór prawdziwego, doskonałego chrześcijanina. Mnisi mieli realizować „wzór Kościoła pierwotnego, jaki odnaleźć można w czwartym

<sup>21</sup> Próbując zyskać aprobatę dla nowo powstałego bractwa w Fiore, Joachim w 1190 roku udał się do Mesyny na spotkanie z królem sycylijskim, Tankredem. Oprócz Tankreda w Mesynie przebywał król Anglii, Ryszard Lwie Serce. W trakcie widzenia z angielskim władcą opat z Fiore w oparciu o swoje dzieła przewidywał, że 15 lat wcześniej w Rzymie urodził się Antychryst. Jakby tego było mało, prorokował wybór Antychrysta na przyszłego papieża. Niedługo potem doszło do spotkania sycylijskiego teologa z Henrykiem VI i to w dość dramatycznych okolicznościach. Obiegającemu Neapol Henrykowi Joachim zapowiedział, na podstawie egzegezy słów Ezechiela, że jeśli odejdzie spod murów miasta, to wkrótce zdobędzie je bez rozlewu krwi. W 1194 roku cesarz w bezkruwawy sposób zajął Neapol, co niektórzy brali za dowód prawdziwości nauczania Joachima. Zob. J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 21–23.

<sup>22</sup> Voegelin w swoim głównym dziele poruszającym tematykę gnozy politycznej nie poświęca wiele uwagi historycznym przemianom owego zjawiska, dokonuje jedynie zarysu transmisji idei w czasie, przyglądając się w większym stopniu tylko XVI-wiecznym angielskim purytanom. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka...*, *op. cit.*, s. 105. Natomiast jeśli chodzi o franciszkanizm, to w swojej książce o średniowiecznych ruchach heretyckich Voegelin poświęcił franciszkanom jedynie cztery strony i w żaden sposób nie powiązał ich z recepcją nauki Joachima z Fiore. Zob. E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994, s. 43–47.

rozdziale Dziejów Apostolskich, w którym opisywane jest życie wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie”<sup>23</sup>. Dla ludzi średniowiecza jednym ze składników ideału chrześcijaństwa było ubóstwo. Codzienne doświadczenie Kościoła w XII i XIII wieku było dalekie od tego ideału, nie tylko wśród zawsze podatnej na materialne pokusy hierarchii, lecz również wśród wspólnot zakonnych. Cystersi „obarczeni” ekonomicznym dobrobytem od dłuższego czasu nie mogli realizować tego przykładu. Dlatego prawdziwym wybawieniem dla Kościoła okazało się wystąpienie św. Franciszka i założenie przez niego zakonu kierującego się nade wszystko przykazaniami ubóstwa. Jednakże rola, jaką kolejni papieże przypisywali dynamicznie rozwijającemu się zgromadzeniu, wymuszała na braciach wciąż postępujące kompromisy ze światem i w konsekwencji odchodzenie od pierwotnego rygoryzmu założyciela. Papieże wyróżnili między innymi sytuacje, w których mnisi mogli otrzymywać i wydawać fundusze. Rozłam w łonie zakonu na braci chcących zachować rygorystyczne nauki Franciszka i na tych, którzy uważali ustępstwa na rzecz posiadania dóbr za konieczne dla funkcjonowania zakonu, pogłębił się za rządów generała zakonu Krescentego z Iesi, kiedy to po raz pierwszy doszło do incydentu związanego z prorocत्वami Joachima z Fiore. W 1254 roku Gerhard z Borgo San Domino w dziele *Liber introductoris ad evangelium aeternum* ogłosił, że epoka Ducha Świętego nadejdzie w 1260 roku, a Joachim poprzez swoje pisma wyraził wieczną ewangelię, która zastąpiła Stary i Nowy Testament<sup>24</sup>. Ponieważ po śmierci Franciszka wyszło na jaw, że był on stygmatykiem, wśród franciszkanów powstały interpretacje mówiące, że jest on aniołem szóstej pieczęci znanym z Apokalipsy bądź *alter Christus* – drugim Chrystusem zapowiadającym nadejście trzeciej epoki z pism Joachima. Poglądy takie reprezentował także Gerhard, którego tezy zostały potępione.

Jedną z najważniejszych kwestii, wokół której narosły kolejne napięcia między zakonnikami, wiązała się z koncepcją *usus pauper* św. Bonawentury. Odróżnił on użytkowanie (*usus*) od własności, ale miało to być użytkowanie odpowiadające wymogom ubóstwa, tj. właśnie *usus pauper*.

<sup>23</sup> R. Manselli, *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, przeł. K. Kupis, Kraków 2006, s. 33.

<sup>24</sup> J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 80.

Zasadę *usus pauper* różnie interpretowano, a do najskrajniejszych przedstawicieli jej radykalnego traktowania należał Piotr Jan Olivi, który przyjął, że można posiadać dobra jedynie niezbędne do przeżycia, i kategorycznie odrzucił możliwość gromadzenia nadwyżek. Postępujące rozprężenie, przejawiające się chociażby w zaniechaniu proszenia o jałmużnę od drzwi do drzwi czy w odrzuceniu zniszczonego odzienia jako niegodnego, doprowadziło do wytworzenia stronnictwa spirytualów, oddanych ideałowi pierwotnego ubóstwa i korzystających z dorobku Joachima z Fiore. Do pierwszego wyraźnego wystąpienia stronnictwa doszło w 1274 roku. Bracia, którzy nie zechcieli podporządkować się wyrokowi kapituły generalnej, zostali wtrąceni do więzienia. Formowanie ruchu przyspieszyło przybycie do Florencji Piotra Jana Oliviego – jednego z najświetniejszych umysłów swoich czasów, który zdołał połączyć w swej nauce dwa franciszkańskie rygoryzmy: prowansalski, oparty na mocnym teologicznym fundamencie, i włoski, odwołujący się do przykładu Franciszka w sposób najdobitniejszy<sup>25</sup>. Prawdziwe prześladowania spadły na spirytualów, którzy w zakonie stanowili mniejszość, za pontyfikatu Bonifacego VIII. W odpowiedzi część z nich, na czele z Konradem z Offidy, uznała za nieważną abdykację poprzedniego papieża, Celestyna, a w związku z tym również nieważność wyboru Bonifacego na Chrystusowego wikariusza.

### TEOLOGIA POLITYCZNA SPIRYTUALÓW

Wśród franciszkanów spirytualów krążyła legenda, jakoby Joachim zaprojektował ich habit – opowiadali, że ściany jego celi pokrywały rysunki, które do złudzenia przypominały ich habit<sup>26</sup>. Poprzez tego rodzaju legendę starali się powiązać swój zakon z zakonem epoki Ducha Świętego z prorocstw Joachima. Fakt, iż utożsamiali się z doskonałym zakonem trzeciej ery, miał w ich mniemaniu legitymizować ich działania sprzeczne z oczekiwaniami i dyrektywami Kościoła. Mamy tu więc do czynienia z próbą włączenia w obręb historii franciszkanów Voegelinowskiego symbolu proroka, co w logice systemów chiliastycznych prowadzi do

<sup>25</sup> R. Manselli, *op. cit.*, s. 169.

<sup>26</sup> J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 80.

utożsamienia się danego odłamu z elitą nowej epoki. Jednakże w pismach Joachima ubóstwo zajmowało niewiele miejsca, natomiast dla franciszkańskich spirytuałów było kwestią o największej doniosłości<sup>27</sup>. Dlatego w ich interpretacji ubóstwo stanowiło główną cechę przyszłej wspólnoty epoki Ducha Świętego, a wykładnię doktryny *usus pauper* dokonaną przez Oliviego zaczęto uważać za dogmat, szczególnie w środowisku trzeciego zakonu tercjarzy. Zwolennicy spirytuałów głosili, że Chrystus i apostołowie nie posiadali niczego, ani jednostkowo, ani wspólnie. Podobnie dogmatycznie traktowano *Testament Franciszka*, każdą próbę jego złagodzenia uznawano za przejaw herezji w obrębie struktur Kościoła rzymskiego. Nawet więc papież, który nakładał na wyznawcę doktryny skrajnego ubóstwa ekskomunikę, czynił to według spirytuałów bezprawnie<sup>28</sup>. Millenaryzm zawsze cechuje opozycyjność względem zastanego świata<sup>29</sup>, dlatego też ubóstwu przyszłego ziemskiego rajy przeciwstawiono zepsuty świat doczesny: millenium/ubóstwo/dobro vs. świat doczesny/bogactwo/zło. Voegelin wskazuje, że ruchy millenarystyczne z reguły unikają definiowania nowej rzeczywistości<sup>30</sup>. Tłumaczą to tym, iż jej absolutnie odmienny charakter, tak różny od doświadczenia „tego świata”, nie pozwala prognozować na jej temat. Podobnie wyglądało to w przypadku spirytuałów i ich następców, którzy wizji tysiącletniego królestwa poświęcali niepomiaralnie mniej miejsca niż opisowi degeneracji współczesnego im Kościoła. Najprawdopodobniej wierzyli, że w nowej rzeczywistości będzie istniało społeczeństwo bezklasowe<sup>31</sup>, poświęcone kontemplacji Boga i Trójcy Świętej. W ich wizji realizuje się mit pierwotnego

<sup>27</sup> M. Lambert, *Herezje średniowieczne: od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. W.J. Popowski, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 274.

<sup>28</sup> S. Bylina, *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych*, Wrocław 1974, s. 94-95.

<sup>29</sup> N. Cohn, *op. cit.*, s. 259.

<sup>30</sup> Jak ironicznie zauważa Voegelin: „[...] nowe światy bowiem są niepokojąco podobne do starych [...]” i „Boska rada, by nie zadawać pytań, jest mądrością, którą rewolucjoniści darzą wielkim szacunkiem”. E. Voegelin, *Lud Boży, op. cit.*, s. 68-69.

<sup>31</sup> Wyznawcami idei bezklasowego społeczeństwa trzeciej ery na pewno byli begini. Joachim z Fiore i Hubertyn z Casale przewidywali jednak, iż w nowej epoce będzie istniał jakiś rodzaj stratyfikacji społecznej. Joachim wciąż utrzymywał podział na laikat, księży i mnichów, choć grupy te miały być zjednoczone w kontemplacji Boga. S. Bylina, *Ruchy hereetyckie w średniowieczu*, Wrocław 1991, s. 166-168.

stanu niewinności, gdyż w tysiącletnim królestwie miała panować sprawiedliwość, będzie ono także wolne od prześladowań. Ale jego najistotniejszymi elementami będą pokój i brak przemocy związane z powszechnością przestrzegania nakazu miłości bliźniego oraz egalitaryzm idealnie odzwierciedlający wersję *usus pauper* Piotra Jana Oliviego.

Olivi współczesną sobie sytuację w Kościele opisuje przez pryzmat prorocत्व Joachima. Co prawda rezygnuje z podziału na trzy epoki, kreśli natomiast wizję dziejów podzielonych na siedem okresów i w ramach tego podziału wprowadza postać św. Franciszka jako anioła szóstej epoki i zwiastuna nowego porządku. Ostateczną wersję swojej nauki zawarł w ukończonym w 1297 roku dziele *Lectura super Apocalipsim*, gdzie *explicit* wymienia Joachima jako jednego ze swoich duchowych mistrzów. W swoim piśmie adaptuje i przetwarza naukę o podwójnym Antychryście, ale pierwszy z nich nie jest już mającym nadejść świeckim władcą, a antypapieżem, przedstawicielem zepsutego Kościoła<sup>32</sup>. Idee antypapieża-Antychrysta rozwijał dalej następca Oliviego, Hubertyn z Casale, w swojej pracy *Arbor Vitae crucifixae Iesu*, gdzie jako Mistycznego Antychrysta<sup>33</sup> ukazuje Bonifacego VIII i Benedykta XI. Za czasów Joachima z Fiore sukcesy islamu i Saladyna, utrata Jerozolimy oraz fiasko krucjat doprowadziły kalabryjskiego opata do przekonania, że Saladyn jest jednym z Antychrystów<sup>34</sup>. Wkrótce potem, w pierwszej połowie XIII wieku, za Antychrysta uznano cesarza Fryderyka Hohenstaufena. A jeszcze później, w XIV wieku, Antychrystem ogłoszono papieża Jana XXII. Świadczy to nie tylko o postępującej interpretacji symboli Joachima w historycznych postaciach i wydarzeniach, ale przede wszystkim o stopniowym immanentyzowaniu zła do struktur politycznych. Antychryst-Saladyn

<sup>32</sup> Sam Olivi unikał wskazywania postaci i wydarzeń historycznych, które utożsamiałby z symbolami ze swoich prac, oczywiście oprócz Franciszka. Jego pisma pełne są jednak aluzji, na podstawie których można wyznaczyć pewną linię interpretacji, która każe postrzegać działalność Kościoła katolickiego pejoratywnie. Zob. S. Bylina, *Wizje społeczne...*, *op. cit.*, s. 104.

<sup>33</sup> Zarówno u Joachima z Fiore, jak i u Oliviego występuje podział na dwóch Antychrystów. Mistycznym Antychrystem, czyli tym, w którego osobie dopatrywano się postaci historycznej, był pierwszy Antychryst, zwiastujący bezpośrednie przejście czy to z drugiej do trzeciej epoki, czy to z szóstego do siódmego okresu. *Ibidem*, s. 119.

<sup>34</sup> J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 34.

to postać spoza kręgu chrześcijańskiego, ale cesarz i papież są reprezentantami samego jądra chrześcijańskiego *ordo*. Współczesna spirytualom epoka powoli stawała się wcieleniem zła, które trzeba pokonać.

W obliczu narastającego pośmiertnego kultu Oliviego zabroniono rozpowszechniania jego pism, a jego zwolenników wśród braci albo wtrącano do więzień, albo rozsyłano do odległych placówek. Na początku XIV wieku w Prowansji i Langwedocji trwała recepcja doktryny Oliviego przez beginów (czyli tercjarzy, członków trzeciego zakonu franciszkanów) praktykujących pod opieką braci mniejszych radykalne ubóstwo<sup>35</sup>. Na skutek prześladowań przez Kościół ich poglądy przybrały jeszcze radykalniejszą formę – cała struktura kościelna wraz ze świeckimi władzami szykanującymi beginów stała się w interpretacji tercjarzy narzędziem Szatana. Papież Jan XXII został uznany za Mistycznego Antychrysta, Awinion ogłoszono Babilonem. Kosmiczna eschatologia zaś została sprowadzona do politycznej sytuacji Francji w XIV wieku. Radykalność tego ruchu przejawiała się w tym, że heretykami zostali okrzyknięci wszyscy, którzy nie zgadzali się z ideałem życia proponowanym przez ich proroka, św. Franciszka z Asyżu. Również w ludowej herezji beginów na niespotykaną dotąd skalę nastąpiło uhistorycznienie apokaliptycznych symboli: liczne prześladowania wymierzone przeciw duchowym opiekunom beginów – spirytualom, takie jak np. wydanie w 1317 roku bulli *Quorundam Exigit* przyznającej franciszkanom prawo do gromadzenia żywności, czyli formalnie uchylenie zakazu posiadania, bulla *Sancta Romana* z 1317 roku potępiająca beginów, którzy publicznie żebrzą i noszą podobne mnichom habity, spalenie czterech z braci zakonnych w 1318 roku w Marsylii<sup>36</sup>, coraz bardziej radykalizowały nastroje wśród nich, powodowały doszukiwanie się w działalności Jana XXII diabelskich wpływów. Każdy kolejny

<sup>35</sup> S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, op. cit., s. 157–158.

<sup>36</sup> Zostali oni spaleni na stosie, ponieważ odmówili uznania właśnie *Quorundam Exigit*. Bulla regulowała kwestie ubóstwa, przyznając przełożonym – w domyśle papieżowi – prawo do uznawania, kiedy należy używać dóbr materialnych. Przedmiotem tej konkretnej bulli były nakazy dotyczące szat oraz spichlerzy i zapasów żywności. Beginii wierzyli, że przez ich śmierć Chrystus umarł ponownie, w sposób duchowy, zgładzono bowiem Jego naukę. Ich czwórka miała zaś symbolizować cztery ramiona krzyża. S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, op. cit., s. 145; J. Oberste, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, Kraków 2010, s. 168; M. Lambert, op. cit., s. 285–286.

akt represji zatwierdzony przez ówczesnego papieża był odbierany jako działanie samego Antychrysta przed nadejściem nowego millenium. W poglądach wrogich Kościołowi beginów nauka o przejściu do trzeciej epoki przekształcała się: od tej pory przejście z jednej do drugiej epoki nie miało charakteru „wypełnienia”, a rewolucji – druga epoka i instytucje do niej przynależące stały się bowiem anachronizmem, przeszkodą w zbawieniu. W ten sposób nastąpiła demonizacja instytucji Kościoła.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym ruchu, który choć organizacyjnie nie wywodzi się z zakonu franciszkańskiego, to jednak w sposób skrajny realizował przykazanie św. Franciszka o ubóstwie<sup>37</sup>. Chodzi o braci apostolskich założonych przez Gerarda Segarellego z Parmy w 1260 roku. W 1300 roku, po spaleniu na stosie Segarellego, władzę nad ruchem objął niejaki Dolcino. Stwierdził on, że bracia apostolscy odegrają decydującą rolę we wprowadzeniu trzeciej epoki, Segarellego widział jako realizację symbolu proroka nowego ruchu, ważniejszego nawet od św. Franciszka, a siebie jako wodza nowego zakonu. Współczesny mu Kościół i papieństwo były w jego mniemaniu złe i będą musiały zostać całkowicie zniszczone przed nastaniem trzeciej epoki. Ruch Dolcina charakteryzuje jednak nowy element: bracia apostolscy przenieśli się w doliny między górami Cercelli i Novara, gdzie zaczęli organizować zbrojne bandy. Dolcina schwytano dopiero w 1307 roku, następnie zaś spalono na stosie, jednakże do pojmania go konieczny okazał się krucjatowy odpust. Joachimskie spekulacje doprowadziły Dolcina do uznania, że bracia apostolscy są zakonem nowej ery, od którego zależy nadchodzący eschaton, więc jego członkowie czynnie zabrali się do jego realizacji. We wcześniejszych ruchach nadejście eschatonu powodowała „interwencja” historii. Rzekomi członkowie nowego zakonu byli w dużej mierze biernymi obserwatorami. Teraz zbawienie i raj należało osiągnąć na drodze bezkompromisowej walki z absolutnie złym i skażonym Kościołem, czyli reprezentantem ogólnie pojętego zastanego ładu społecznego. W świetle ruchów wywodzących się

<sup>37</sup> „Zupełnie dosłownie żyli oni z dnia na dzień, pożywienie, które wyzebrali, zjadali na miejscu, mieli tylko jeden habit, podczas gdy reguła franciszkańska dopuszczała dwa, przeprowadzali demonstracje, w czasie których zrywali odzienie i na nowo je rozdzielali między siebie w celu udowodnienia swego krańcowego braku przywiązania do własności prywatnej [...]”. *Ibidem*, s. 276.



z teologii Joachima u zwolenników Segarellego i Dolcina po raz pierwszy przemoc stała się konstytutywnym elementem realizacji królestwa bożego<sup>38</sup>. Jak pisze Voegelin, to, co kiedyś uznano by za grzech, po tym, jak człowiek odzyskał – poprzez wejście w stan trzeciego zakonu – pewnego rodzaju bezgrzeszność i odwrócenie upadku Adama, lokuje się poza dobrem i złem<sup>39</sup>. Uświęceni członkowie trzeciego zakonu nie mogą grzeszyć, ich czyny pochodzą bowiem z boskiego natchnienia. Mordy i gwałty popełnione w walce o eschaton wykraczają poza kategorie dobra i zła i mają charakter ekspiacyjny, ponieważ służą realizacji ostatecznego kresu – na diable dopuszcza się każdego bestialstwa, byleby go zniszczyć.

Według Voegelina wszyscy przywódcy omawianych ruchów byli gnostykami w tym sensie, że stawiali wyżej własne doświadczenie niż autorytet biblijny, nauczanie papieskie czy tradycję Kościoła, usurpując sobie posiadanie prawdziwej wiedzy. Idealnym przykładem tego typu jest postać Oliviego, który twierdził, stojąc w sprzeczności z *Wulgatą*, że bok Chrystusa przebito włócznią przed, a nie po Jego śmierci<sup>40</sup>. Zdaniem Voegelina, takie samo przekonanie o pewności swojej wiedzy prezentował Gerhard z Borgo San Domino, nauczając, że wieczna ewangelia Joachima zastąpi Stary i Nowy Testament, oraz Dolcino, kiedy w 1300 roku uznał, iż działa bezpośrednio z inspiracji Ducha Świętego. Przywódcy tych odłamów byli dla swoich wyznawców istotami wykraczającymi poza ludzką kondycję, uczestniczącymi w sferze *sacrum* w pełniejszy sposób niż ktokolwiek dotychczas i przez to wypełniającymi wolę boską. W tych ruchach św. Franciszek stawał się „parakletem”, bytem pośrednim między Bogiem i człowiekiem<sup>41</sup>. Według spirytuałów świadczą o tym stygmaty i wielokrotnie przywoływane podobieństwo między świętym z Asyżu a Chrystusem. Wierni, będący nowym „ludem bożym”, trzecim zakonem, partycypują w świętości Franciszka. W ten

<sup>38</sup> Voegelin przytacza w swoim *Ludzie Bożym* opinię Treoltscha, jakoby przemoc stała się stałym komponentem ruchów chiliastycznych od herezji husyckiej. Autorowi tej pracy wydaje się jednak, iż bracia apostołscy jako pierwsi uczynili gwałt koniecznością eschatologiczną.

<sup>39</sup> E. Voegelin, *Lud Boży*, op. cit., s. 53.

<sup>40</sup> M. Lambert, op. cit., s. 281.

<sup>41</sup> E. Voegelin, *Lud Boży*, op. cit., s. 94.



sposób stawali się Voegelinowskim „ludem bożym” – „ludu bożego” nikt nie może osądzać, ponieważ to on jest najwyższą instancją w świecie, to on jest manifestacją boskiej woli. Dlatego gnostycy dokonywali „immanentyzacji własnego doświadczenia”. Dzięki unaocznieniu tego można zrozumieć swoistą logikę owych odłamów, które aby zapewnić sobie legitymizację swoich działań, dążyły do maksymalnej identyfikacji swojej grupy z nowym zakonem trzeciej epoki. W tym celu musiały umieścić symbol przywódcy nowej ery w swojej „bezpośredniej historii”. Dlatego dla beginów absolutnym przywódcą był nie tyle św. Franciszek, co Piotr Jan Olivi<sup>42</sup>. To dlatego Dolcino za proroka nowej ery uznał Segarellego, a siebie za siódmego anioła z Apokalipsy, wprowadzającego w nową epokę. To oni i tylko oni<sup>43</sup>, zakon trzeciej epoki, *ecclesia spiritualis* zrodzona jeszcze w drugiej epoce, będą stanowić doskonale społeczeństwo tysiącletniego królestwa. Dolcino był przekonany, że tylko członkowie jego Kościoła unikną zagłady, która wkrótce miała nadejść wraz z wojną z Antychrystem. Do grona niegodnych nowej epoki włączono nie tylko tych, którzy walczyli przeciw „wybranym”, ale też wszystkich, którzy nie spełniali kryteriów danej grupy. U Oliviego spotykamy interpretację zdarzeń nadchodzącego eschatonu w perspektywie historii franciszkańskiej: to przez zakon wypełni się historia świata. To spirytualowie po raz pierwszy dokonali pełnej interpretacji czterech symboli Joachima – wyróżnionych przez Voegelina w koncepcji gnozy politycznej. To oni pierwsi wynieśli partykularny spór dyscyplinarny w obręb kosmicznego planu zbawienia, dokonując przeniesienia wartości absolutnych w historię.

W omawianych ruchach w pełni objawił się opisany przez Voegelina „resentyment”, skierowany w tym wypadku przeciwko papieżowi<sup>44</sup>. Im bardziej dany ruch czuł się prześladowany, tym bardziej demonizował instytucję Kościoła. Koncepcja trzech epok była wykorzystywana do kwestionowania obecnego porządku politycznego na rzecz przyszłej epoki,

<sup>42</sup> Tercjarze czytali pisma Oliviego i traktowali je jako ewangelie, jak objawienie boskie w czystej postaci. S. Bylina, *Wizje społeczne...*, op. cit., s. 107.

<sup>43</sup> Choć istnieją zeznania poświadczające, iż dla beginów nie tylko członkowie danej grupy mieli tworzyć społeczeństwo nowego świata, ale także wszyscy ubodzy, czyli ci, którzy wyrzekli się bogactw. S. Bylina, *Ruchy heretyckie...*, op. cit., s. 164.

<sup>44</sup> E. Voegelin, *Lud Boży*, op. cit., s. 25.

a immanentyzacja eschatonu prowadziła do stopniowej immanentyzacji wartości absolutnych. Ponieważ w średniowieczu władza świecka była integralnie złączona z władzą duchową, w coraz większym stopniu owe ruchy były wrogie wszystkim wartościom, które wchodziły w skład cywilizacji chrześcijańskiej. Owo przeciwstawienie wiernych świata przybrało charakter totalny, a w perspektywie eschatologicznej – ostateczny. Innymi słowy, duchowa reforma została sprzęgnięta z destrukcją zastanego świata. Okazało się, że nie można zbudować nowego świata bez anihilacji uprzedniego. W perspektywie ruchów wywodzących się z franciszkanizmu, demonizacja wynikała z bogactwa Kościoła, które jest absolutnie obce – w optyce tych odłamów – chrześcijaństwu. Każde działanie mające na celu realizację eschatonu ma charakter polityczny, tj. instytucje polityczne zaczynają być postrzegane w kategoriach absolutnych. Polityka ponownie zostaje przeobróżona: dobro i zło zostały rzutowane na konkretne instytucje. Joachim poprzez swoje proroctwa zakwestionował nie tylko wieczność Kościoła, ale i całą strukturę swej epoki.

## Bibliografia

- Besançon A., *Przekleństwo wieku: o komunizmie, narodowym socjalizmie i je-dyności Zagłady*, przeł. J. Guze, Warszawa 2000.
- Bylina S., *Ruchy heretyckie w średniowieczu*, Wrocław 1991.
- Bylina S., *Wizje społeczne w herezjach średniowiecznych*, Wrocław 1974.
- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1994.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.
- Lambert M., *Herezje średniowieczne: od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. W.J. Popowski, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Legutko R., *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.

- Manselli R., *Pierwsze stulecie historii franciszkanów*, przeł. K. Kubis, Kraków 2006.
- Oberste J., *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, Kraków 2010.
- Scettola M., *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Skarzyński R., *Koncepcja gnozy politycznej Erica Voegelina*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998.
- Skoczyński J., *Neognoza polska*, Kraków 2004.
- Taubes J., *Dialektyka i analogia*, przeł. R. Pawlik, „Kronos” 2010, nr 2.
- Voegelin E., *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

#### ABSTRACT

#### THE RECEPTION OF JOACHIM OF FIORE IN MEDIEVAL HERETICAL MOVEMENTS IN THE LIGHT OF POLITICAL GNOSIS

This article attempts to delineate the origin of the phenomenon of political gnosticism as described by Eric Voegelin. In order to achieve this end the author focused on the figure of Joachim of Fiore and the reception of his teachings by the Franciscan Spirituals and the Apostolic Brothers. The doctrines and practices of these two movements came to immanentize the eschaton and to perceive reality through gnostic symbols, which resulted in the interpretation of historical events as eschatological and in the negation of the existing world for the sake of a future millennium.

**Tomasz Niezgoda** – student religioznawstwa na UJ. Interesuje się mistyką, gnozą i historią chrześcijaństwa oraz filozofią polityczną, szczególnie teologią polityczną. Obecnie pisze pracę magisterską pod kierunkiem dr. hab. Rafała Łętochy dotyczącą interpretacji polskiego romantyzmu politycznego w optyce teorii Carla Schmitta, Erica Voegelina i Jacoba Taubesa.