

Łukasz Nowak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Trynitarna koncepcja historiozoficzna Joachima z Fiore

Streszczenie

Współcześnie coraz częściej ogarniają ludzi niepokoje dotyczące przyszłości i końca świata. Wizja czasów ostatecznych w Apokaliptyce Joachima z Fiore przedstawia jedną z ciekawszych interpretacji końca świata w odniesieniu do wydarzeń i postaci historycznych oraz stanowi próbę wejrzenia w przyszłość, jakiej podjął się XII-wieczny, kalabryjski opat Joachim z Fiore na podstawie księgi Pisma Świętego, zwłaszcza Apokalipsy św. Jana. Celem artykułu jest przybliżenie czytelnikowi zarówno samej postaci średniowiecznego egzegety – Joachima z Fiore, jak i wypracowanej przez niego koncepcji trójpodziału i interpretacji dziejów w kontekście trynitarnym. W świetle wspomnianej powyżej koncepcji przedstawiona została wizja kalabryjskiego opata dotycząca czasów ostatecznych, poprzedzona objaśnieniem metod egzegetycznych, z jakich korzystał opat, a zwłaszcza typologia biblijna oraz zasada zgodności obu Testamentów w odniesieniu do całości historii Narodu Wybranego i chrześcijaństwa. Zaprezentowano porównanie zbieżnych koncepcji historiozoficznych Joachima z Fiore i św. Augustyna z Hippony. Praca opatrzona została zarówno łacińskimi fragmentami dzieł Joachima jak i tłumaczeniami tychże na język polski. W aneksie przedstawiono przetłumaczony testament Joachima z Fiore, dowodzący jego wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła.

Słowa kluczowe: apokalipsa, apokaliptyka, dzieje, Joachim z Fiore, czasy ostateczne

Apokalipsa jest od stuleci księgą niezwykle fascynującą i tajemniczą. Intryguje swoim niejasnym często przekazem nie tylko egzegetów, ale i osoby niezagłębiające się w tajniki nauk teologicznych – szczególnie dzisiaj, w obliczu pandemii koronawirusa i zagrożenia dla ludzkości, jakie on niesie, przywodząc na myśl apokaliptyczne znaki z Księgi Objawienia. Chociaż wydawać by się mogło, że teologowie i egzegeci napisali już niemal wszystko na jej temat, prześwietlając na wszelkie sposoby święty tekst oraz podając wciąż nowe interpretacje i teorie, to jednak zgłębiając myśl przodków, wciąż na nowo można odkryć zapomniane skarby koncepcji teologicznych, nabierających dodatkowego znaczenia w kontekście współczesnych wydarzeń na świecie, w których odczytujemy znaki czasu, wskazujące na nietracący aktualności temat końca czasów.

Jedną z postaci, które zaproponowały w niezwykle oryginalny sposób interpretację przesłania Apokalipsy, jest Joachim z Fiore, który większość swojego życia

poświęcił kształtowaniu koncepcji teologii dziejów w oparciu o Pismo Święte, szczególnie o pracę nad interpretacją Księgi Objawienia. Jego spuścizna stała się, szczególnie w kręgu kultury zachodniej, przedmiotem zainteresowania wielu badaczy¹.

Wiek dwudziesty, a zwłaszcza ostatnie dziesięciolecie, są czasem odkrywania na nowo myśli kalabryjskiego opata, szczególnie we Włoszech, gdzie powstało Międzynarodowe Centrum Badań nad Joachimem z Fiore (*Centro internazionale di Studi Gioachimiti*), które koordynuje wysiłki badawcze autorów z Europy i Ameryki. Do tej pory zorganizowało dziewięć międzynarodowych kongresów poświęconych postaci i spuściznie opata z Fiore, ostatni z nich miał miejsce w 2019 roku².

Celem artykułu jest przedstawienie czytelnikowi postaci Kalabryjskiego opata oraz zarysu jego głównej koncepcji, jaką jest podział dziejów na trzy epoki, w oparciu o wnioski z analizy krytycznej zawartości wybranych dzieł Joachima – łacińskie i włoskojęzyczne tłumaczenia traktatów opata z Fiore oraz literatury przedmiotu – polskich i zagranicznych publikacji, poświęconych zagadnieniu.

¹ Zob. F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1953; V. De Fraja, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969-1988*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 1988, 2, s. 7-59; M. Rainini, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1994-2001*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 105-165; L. Braca, *Bibliografia gioachimita 2006-2009*, „Annali di scienze religiose” 5 (2012), s. 347-375; tenże, *Joachimite Bibliography 2012*, „Annali di scienze religiose” 8 (2015), s. 497-516.

² Zob. *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti I del I° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti sotto il Patrocinio del Ministero della Pubblica Istruzione, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19-23 Settembre 1979*, S. 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 – Luzzi – Celico, 6-9 Settembre 1984*, red. A. Crocco, San Giovanni in Fiore 1986; *Il profetismo gioachimita tra '400 e 500. Atti del III° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, red. G.L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 3), Genova 1991; *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 14-17 settembre 1994*, red. R. Rusconi (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 7), Roma 1996; *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, red. R. Rusconi (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13), Roma 2001; *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 23-25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 17), Roma 2005; *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore. Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 24-26 settembre 2009*, red. A. Ghisalberti (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 23), Roma 2010; *“Ioachim posuit verba ista”. Gli pseudoepigrafi di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV. Atti del 8° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 18-20 settembre 2014*, red. G.L. Potestà, M. Rainini (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 27), Roma 2016; *9° Congresso Internazionale “Poeta delle immagini della Terza Età”, 19-21 settembre 2019*; zob. również wydawany przez Centro Internazionale di Studi Gioachimiti rocznik: „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti”.

Aneks do niniejszego tekstu zawiera również testament Joachima z Fiore, przetłumaczony przeze mnie na język polski i będący świadectwem troski opata o prawowierność i posłuszeństwo Kościołowi.

Próba zagłębienia się w myśl średniowiecznego mnicha jest trudnym wyzwaniem ze względu na problem, na jaki napotkał sam Joachim z Fiore, interpretując Pismo Święte i dzieje świata. Często naginał swoje szczegółowe rozwiązania tak, by pasowały do całości jego myśli. Opat z Fiore sam przyznaje, że nie wszystko w tekście Apokalipsy św. Jana jest dla niego jasne. Gian Luca Potestà – badacz spuścizny Joachima z Fiore stwierdza, że Joachimowa praca nie jest traktatem scholastycznym, w związku z czym nie można od jego dzieł wymagać wewnętrznej spójności czy braku sprzeczności³. Stąd też należy mieć to na uwadze, próbując objąć w całości koncepcję kalabryjskiego mnicha, nawet w przedstawionym tu, wąskim zakresie.

Chociaż obrazy przyszłości mogą przyprawiać o trwogę, Joachim powtarza wraz z Kościołem, że choć czasy nie są łatwe, to jednak ostatecznie w Apokalipsie – księdze mimo wszystko konsolacyjnej – Bóg zapowiedział swoje zwycięstwo nad złem świata. Z tą niezachwianą pewnością opat z Fiore przedstawia na bazie Objawienia swoją oryginalną interpretację grozy, ale i nadziei czasów ostatecznych.

„[...] duchem proroczym natchniony”⁴

Na kartach historii zapisało się wielu znakomitych ludzi, których powszechnie szanujemy, podziwiamy i nie chcemy pozwolić, by ich dorobek uległ zapomnieniu. W panteonie takich osobistości znajdują się wybitni filozofowie i teolodzy, których osiągnięcia budzą zachwyt często dopiero po głębszym ich przeanalizowaniu. Czasami jednak historia jest kapryśna i w związku z tym nie każdemu daje zaszczytne miejsce w pamięci ludzkości, skazując na stopniowe zapomnienie. Jedną z takich postaci, domagającej się głębszej i uważnej analizy, jest Joachim z Fiore. Kalabryjski opat był znaczącym teologiem i mistykiem swoich czasów, o czym świadczy jego wyraźny i oryginalny wpływ na średniowieczną teologię dziejów oraz egzegezę Janowej Apokalipsy. Joachim z Fiore odcisnął swoje piętno także na późniejszych wiekach, również za pośrednictwem dzieł nie zawsze słusznie mu

³ Por. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004, s. 316-317.

⁴ „Il calavrese abate Giovacchino, / Di spirito profetico dotato” – Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Paradiso XII*, 141, Milano 1962, s. 448. – „[...] Joachim, opat co gmina cała wie o nim jako o proroku.” – Dante Alighieri, *Boska Komedia, Raj XII* 141, tłum. A. Świdorska, Kraków 1947, s. 71.

przypisywanych, co w konsekwencji skutkowało głębokimi podziałami w zafascynowanej jego myślą rodzinie franciszkańskiej oraz powstawaniem rozmaitych ruchów w Kościele, czerpiących z rzekomych idei Joachima i powołujących się na jego autorytet.

Na tym większe uznanie zasługuje praca XIX- i XX-wiecznych mediewistów, mająca na celu odtworzenie autentycznej spuścizny Joachima z Fiore i chronologii jej powstawania.

O samym opacie z Fiore zachowały się trzy główne świadectwa, sięgające jego czasów i okresu najsilniejszego wpływu jego twórczości na kolejne pokolenia. Na ich podstawie można w znacznym stopniu odtworzyć biografię tego autora. Chcąc przedstawić sylwetkę Joachima z Fiore, należy sięgnąć po wspomnienia Łukasza z Casamari, który – jako jego skryba – znał Joachima osobiście i pomagał mu w spisywaniu trzech najważniejszych dzieł. Zapiski te znane są jako *Virtutum Beati Joachimi synopsis*⁵. Kolejnym źródłem przybliżającym nam postać kalabryjskiego opata jest: *Vita Joachimi abbatis*, spisana niedługo po śmierci Joachima przez anonimowego autora, który jednak miał bezpośredni kontakt z opatem i skupił się w swoim dziele głównie na wydarzeniach po założeniu przez Joachima nowej wspólnoty zakonnej⁶. Trzecim źródłem, chociaż przez niezwykłość opisywanych wydarzeń darzonym mniejszym zaufaniem pod względem faktograficznym od dwóch wyżej wymienionych, jest *Miracula*, będąca zbiorem cudów, do jakich doszło za wstawiennictwem świętego opata, spisanych głównie z myślą o rozpoczętym procesie kanonizacyjnym⁷. Poza wyżej wymienionymi trzema głównymi źródłami, istniały również inne, a także nieliczne wzmianki autobiograficzne, widoczne w dziełach samego Joachima. Owocem trudu odtworzenia życiorysu Joachima jest biografia *Ioachim Abbatis et Florentis Ordinis Chronologia*, napisana w XVII wieku przez cysterskiego mnicha Jacobusa Graecusa Sillanaeusa w kalabryjskiej Cosenzie⁸. Z pozostałych dzieł warto przywołać biografie autorstwa Grzegorza de Laude czy Korneliusza Pelusio, często jednak w wielu miejscach różniące się między sobą.

⁵ Zob. H. Grundmann, *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniero da Ponza*, w: tenże, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, tłum. S. Sorrentino, Roma 1997, s. 191-197. A także F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore, un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, Soveria Mannelli 1999, s. 20-26.

⁶ *Vita b. Joachimi abbatis*, red. S.A. Oliverio, „Florentia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 220-240.

⁷ Zob. A. M. Adorasio, *La „Legenda” del Santo di Fiore. B. Joachimi abatis miracula*, Manziana (Roma) 1989.

⁸ Iacobus Graecus Syllaneus (Giacomo Greco da Scigliano), *Cronologia dell'abate Gioacchino e dell'ordine fiorentino*, tłum. S. A. Oliverio. Soveria Mannelli 2008.

Mnich i wizjoner

Joachim z Fiore urodził się ok. 1135 roku w kalabryjskim Celico. Na datę tę wskazuje wzmianka w *Chronicon anglicanum* Ralpa z Coggeshall⁹. Miejsce narodzin Joachima znajdowało się niedaleko Cosenzy, która w tamtym okresie była miejscem spotkania rozmaitych tradycji i kultur, szczególnie zachodniej i bizantyjskiej, a także longobardzkiej, arabskiej, normandzkiej i żydowskiej. Już od młodości Joachim wykazywał zainteresowanie ideałami ewangelicznymi, co prowadziło do konfliktów z najbliższą rodziną, która widziała dla Joachima wysokie stanowiska w świeckiej administracji¹⁰. Ostatecznie przyszły opat z Kalabrii faktycznie początkowo porzucił myśli o stanie duchownym.

Jako że Joachim był synem urzędnika na dworze Normanów, umożliwiło mu to zdobycie wykształcenia w Cosenzie. Po ukończeniu szkół rozpoczął pracę w królewskiej administracji. Wkrótce jednak, jak podaje *Vita*, porzucił karierę na dworze króla Wilhelma I i wyruszył na pielgrzymkę do Ziemi Świętej¹¹. Tam też, podczas czterdziestodniowego okresu Wielkiego Postu, poświęcił się modlitwie i medytacji na zboczu góry Tabor, gdzie doświadczył pierwszej „intuicji”, będącej punktem wyjścia dla jego idei zgodności (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu. Po powrocie do Europy Joachim udał się na Sycylię, gdzie przez pewien okres mieszkał w grocie w pobliżu Etny i oddał się w odosobnieniu pokucie i modlitwie.

Pierwsze kontakty ze wspólnotą cysterską młody Joachim nawiązał w kalabryjskim opactwie w Sambucinie, gdzie przez rok poszukiwał towarzyszy dzielących jego pragnienia. Następnie przeniósł się w okolice Cosenzy, głosząc kazania dla okolicznych mieszkańców. Wtedy też przyjął święcenia diakonatu z rąk biskupa Catanzaro i, jak podaje anonimowa *Vita*, rozpoczął nowicjat w niedawno powstałym domu zakonnym w Corazzo¹². W 1171 roku przyjął wybór wspólnoty na jej przełożonego, pełniąc ten urząd przez sześć kolejnych lat.

⁹ Zob. Radulphi de Coggeshall *Chronicon anglicanum* (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 66) London 1875, s. 68; J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 14-15, przypis 17.

¹⁰ Zob. J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 64.

¹¹ Zob. C. Baraut, *Las antiquas biografias de Joaquin de Fiore y sus fuentes*, „Analecta sacra terraconensia” 26 (1953), s. 207-225; H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 16 (1960), s. 528-539; tenże, *Augswählte Aufsätze*, t. 2: *Joachim von Fiore* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 25/2), Stuttgart 1977, s. 342-352; tenże, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere* (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8), Roma 1997, s. 183-190; *Vita beati Joachimi Abbatis*, s. 220-221.

¹² Zob. *Vita beati Joachimi Abbatis*, s. 223.

Zasady obowiązujące w zakonie cysterskim obligowały domy zakonne, by przez afiliację stały się częścią większej rodziny zakonnej. W tym celu Joachim, jako przełożony domu w Corazzo, przybył do Casamarii¹³. Zabiegając o przyłączenie swojej wspólnoty do cystersów w Casamarii, Joachim spędził u nich półtora roku (1183-1184). Chociaż ostatecznie odpowiedź Casamarii na prośbę Joachima była negatywna, to jednak owocnie wykorzystał pobyt w tym opactwie na zdobycie wiedzy teologicznej oraz ostateczne sformułowanie swoich poglądów. Tam też przeżył rodzaj doświadczeń mistycznych. W dzień Pięćdziesiątnicy zapragnął wyrecytować kilka psalmów ku czci Ducha Świętego, licząc na otrzymanie łaski od tego, który „daje wszystkim chętnie i nie wymawiając” (Jk 1, 5)¹⁴. Naszły go wówczas wątpliwości odnośnie dogmatu Trójcy Świętej. Prosząc więc Ducha Świętego o łaskę poznania tej tajemnicy, otrzymał intuicję w duszy: „Nagle ujrzałem w duchu kształt psalterium o dziesięciu strunach, a w kształcie tym ukazała mi się tajemnica Trójcy Świętej tak jasno i otwarcie”¹⁵. W Casamarii również rozpoczął pracę nad *Psalterium decem cordarum*, o czym dowiadujemy się z tego dzieła.

Miejscowy opat był życzliwie nastawiony do Joachima, czego wyrazem było danie mu do pomocy jako skryby mnicha Łukasza, któremu Joachim dyktował teksty, wchodzące następnie w skład jego głównych dzieł: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* oraz wspomnianego już *Psalterium decem cordarum*¹⁶. Jak pisze Łukasz z Cosenzy: „Siedząc u jego stóp bądź na terenie klasztoru, bądź też w spichlerzu w pobliskim Sant’ Angelo in Corneto, posłusznie i pokornie dzień i noc zapisywałem w zeszycie to, co on sam dyktował i poprawiał

¹³ Zob. J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem?*, s. 68.

¹⁴ Cytowane w niniejszej pracy fragmenty Pisma Świętego pochodzą z porzekładu tzw. *Biblii Tysiąclecia*. Zob. *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.

¹⁵ „Interea cum ingredere 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” – zob. Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, red. K.-V. Selge (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20), Hannover 2009, s. 9-10.

¹⁶ *Divini vatis Abbatis Joachim liber con / cordie novi ac veteris Testamenti: nunc / primo impressus: et in lucem editus: Opus / equidem divinum ac aliorum fere omni/um tractatum suorum fundamen / tale divinorum eloquiorum ob / scura elucidans: archana referans: / necnon eorundem curio / sis sitibundisque menti / bus non minus satiata / tem afferens*; f. 135v: *Ventis completum fuit hoc opus per Simonem de Luere 13 Aprilis 1519*; reprint: Frankfurt a. M. 1964, 1983; *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. E.R. Daniel (Transactions of the American Philosophical Society, 73/8), Philadelphia 1983 (zawiera księgi I-IV); Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), t. 2-3, Wiesbaden 2017.

na kartkach, razem z bratem Janem i bratem Mikołajem, dwoma mnichami, którzy byli jego skrybami”¹⁷.

Intuicja podobna do tej, o której wspomniano wyżej, przytrafiła się Joachimowi po raz drugi również w Casamarii podczas pracy nad *Expositio in Apocalypsim*, kiedy to, komentując Księgę Objawienia, musiał na wiele miesięcy przerwać pracę już przy wersecie dziesiątym: „Doznałem zachwycenia w Dzień Pański” (Ap 1, 10), kiedy powrócił do pracy nad Apokalipsą, zrozumiał, co oznacza Janowe wyrażenie z pierwszego rozdziału Apokalipsy „Alfa i Omega” (Ap 1, 8) oraz zgodność obu Testamentów¹⁸. Ponownie więc, z pomocą Bożą pokonał przeszkodę egzegetyczną.

Nie będąc oficjalnie członkiem zakonu cystersów, Joachim nie mógł zwrócić się o pozwolenie do kapituły generalnej, w gestii której było wydawanie stosownych pozwoleń dla mnichów piszących traktaty teologiczne. Chcąc więc być w zgodzie z Magisterium Kościoła, Joachim wystąpił o papieskie pozwolenie na pisanie (*licentia scribendi*), które, jak wspomina *Vita* oraz Łukasz z Casamarii, otrzymał od papieża Lucjusza III. Przebywając w Casamarii, Joachim miał okazję spotkać się z nim w pobliskiej papieskiej rezydencji w Veroli.

Najpierw jednak papież poddał Joachima próbie, chcąc sprawdzić jego umiejętności egzegetyczne. Z tego też powodu, na prośbę papieża w 1184 Joachim w *De prophetia ignota* podejmuje się interpretacji zawilej sybilli ze zbiorów zmarłego kardynała Mateusza z Angers. Zinterpretowana przez Joachima sybilla jest jedną z najlepiej znanych XII-wiecznych przepowiedni. Jej pełny tekst zachował się do czasów obecnych w szesnastu egzemplarzach, przechowywanych w europejskich bibliotekach¹⁹.

W wyniku przemyśleń nad zgodnością (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu, na które wpływ niewątpliwie wywarła wiadomość o upadku Jerozolimy, *notabene* przepowiedziana przez niego kilka lat wcześniej, Joachim doszedł do wniosku, że Kościół stoi u progu wielkich prześladowań.

W latach osiemdziesiątych XII w., a więc już w średnim wieku (opat miał wówczas około pięćdziesiąt lat), nie widząc w formie życia zakonnego cystersów zadowalającej odpowiedzi na wyzwania, przed jakimi stoi Kościół, oraz przeświadczony

¹⁷ Por. H. Grundmann, *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniera da Ponza*, w: tenże, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, s. 191-192; zob. J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Firoe był mistykiem?*, s. 71.

¹⁸ „[...] circa medium, ut opinor, noctis silentium et horam, qua leo noster de tribu Juda resurrexisse extimatur a mortuis, subito mihi meditantis aliquid quadam mentis oculis intelligentiae claritate percepta de plenitudine (scientiae) libri huius et tota veteris ac novi Testamenti concordia revelatio facta est”–*Expositio*, f. 39c.

¹⁹ Zob. Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, red. M. Kaup (Opere di Gioacchino da Fiore; testi e strumenti, 10), Roma 1999; J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011, s. 52.

o bliskości czasów ostatecznych, Joachim, po zwolnieniu z obowiązków przełożonego domu w Corazzo, postanowił udać się w góry, gdzie dzięki pomocy bogatego rycerza kalabryjskiego, zamieszkał w miejscowości Pietralata; tam wkrótce dołączył do niego inny cysters, Ranieri z Ponzy. Opat ceniący kontemplację, chciał znaleźć tam ciszę i samotność konieczną do dalszej pracy egzegetycznej. W ten sposób również, na wieść o zdobyciu przez muzułmanów Jerozolimy, Joachim zamierzał pójść za ewangelicznym poleceniem odnoszącym się do końca czasów – „Gdy więc ujrzycie »ohydę spustoszenia«, o której mówi prorok Daniel, zalegającą miejsce święte – kto czyta, niech rozumie – wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry!” (Mt 24, 15-18; por. Dn 9, 27). Do Pietralata przybywali cystersi pragnący pójść w jego ślady i zakosztować życia pustelniczego. Tam również Joachim dokończył ostatnie dzieło swojej wielkiej trylogii – *Psalterium decem cordarum* oraz rozpoczął *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, będący refleksją nad historią życia zakonnego w Europie zachodniej²⁰.

W 1192 roku kapituła generalna cystersów zagroziła, że uzna Joachima za uciekiniera (łac. *fugitivus*), jednak obyło się bez dotkliwych konsekwencji dla opata ze względu na przychylność papieża, królów i możnowładców, którą nadal się cieszył.

Chcąc uniknąć licznie odwiedzających go pielgrzymów, Joachim postanowił wyruszyć razem z Ranierim ku płaskowyżowi Sila, gdzie mimo trudniejszych warunków klimatycznych zdecydowali się prowadzić życie pustelnicze w okolicach potoku Flos (Fiore)²¹. Już pół roku po powstaniu wspólnota założona przez Joachima, po zmianie władcy na tronie Królestwa Normanów, straciła przychylność ze strony urzędników kalabryjskich. Zimą 1190 roku Joachim udał się do nowego króla Tankreda z Lecce i uzyskał u niego zgodę na pozostanie eremitów w Fiore oraz przywilej dla wspólnoty, zapewniający wsparcie w naturze²². W tym okresie Joachim spotkał się również z przebywającymi u Tankreda królami Anglii i Francji, wyruszającymi na trzecią krucjatę w celu odbicia Jerozolimy z rąk muzułmanów. Podczas tego spotkania miała miejsce rozmowa Joachima z Ryszardem Lwie Serce na temat Apokalipsy. Na podstawie egzegezy fragmentu Apokalipsy o siedmiu głowach smoka (Ap 12, 3), zawartej w *Expositio in Apocalypsim*, Joachim wygłosił prorocstwo o Antychryście, który miał się już narodzić piętnaście lat wcześniej w Rzymie i w przyszłości

²⁰ Zob. C. Baraut, *Un tratado inédito de Joaquin de Fiore*, s. 42-118; Joachim abbas Florensis, *Tractatus in Expositionem vite et regule beati Benedicti*, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell'Italia Medievale, Antiquitates, 29), Roma 2008; Gioacchino da Fiore, *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, Cosenza 1994.

²¹ *Vita beati Joachimi Abbatis*, s. 227.

²² Zob. G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 241.

zasiąść na tronie papieskim, co zinterpretowane było przez Ryszarda Lwie Serce jako wskazanie na papieża – Klemensa III, którego król nienawidził²³. Świadcami przepowiedni było licznie zebrane duchowieństwo, w tym arcybiskupi, oraz dostojnicy świeccy.

Ważną datą dla powstania opactwa w Fiore był 25 sierpnia 1195, kiedy to na konsystorzu została zaaprobowana przez papieża Celestyna III opracowana przez Joachima nowa forma życia zakonnego (floreński) jako nowa kongregacja w ramach rodziny cysterskiej.

Powyższe wydarzenie jest przykładem na to, jak dużą wagę opat z Fiore przykładął do aprobaty Kościoła dla swoich pism i działań. Również z tego powodu w 1200 roku, w liście-testamencie, Joachim z Fiore przedstawił stan swoich badań, poprzedzając go zachętami do pisania, jakie papieże Lucjusz III i Urban III skierowali do niego wcześniej²⁴. Poddał też pod osąd Magisterium Kościoła swoje główne dzieło – *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* oraz pozostałe ukończone dzieła, a także zwrócił się z prośbą do mnichów, by po jego śmierci to samo uczynili z resztą jego pism, których nie zdąży osobiście dostarczyć Stolicy Apostolskiej. Joachim był otwarty na ewentualne korekty i poprawki swoich dzieł, co świadczy o jego całkowitym posłuszeństwie Kościołowi. Na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku nie została potępiona cała nauka Joachima ani tym bardziej on sam, a jedynie jeden pogląd opata na błędnie przez niego zrozumianą wykładnię nauki o Trójcy Świętej autorstwa Piotra Lombarda. Co jednak znamienne, przy okazji odrzucenia interpretacji opata, sobór podkreśla wyżej wspomniane posłuszeństwo Joachima, chcącego pozostać prawowiernym synem Kościoła:

²³ „De isto Antichristo dicit idem abbas de Curacio, sentire quod jam natus est, quindecim annos habens a nativitate: sed in potestate sua nondum venit.

Admirantibus autem cunctis super his quae ab illo audiebant, dixit ei rex «Ubi est Antichristus natus? Et ubi regnaturus est?». Respondit ei Joachim coram Waltero Rotomagensi archiepiscopo, N. de Appamia, et Girardo Auxiensis archiepiscopis; et Johanne Ebroicensi, et Bernardo Baoniensi, episcopis, et coram multis aliis honestis viris tam clericis quam laicis, quod Antichristus ille in urbe Romana jam natus esse creditur, et in ea sedem apostolicam obtinebit, de quo dicit Apostolus, «et adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur; ita ut in tempo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus. Et tunc revelabitur ille iniquus quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris Sui et destruet illustratione adventus Sui.» Cui rex ait, «Si Antichristus in Roma natus est, et ibi sedem apostolicam possidebit, scio quod ipse est ille Clemens qui modo papa est.» Haec autem dicebat quia papam illum odio habebat? – Benedict of Peterborough, *The Chronicle of the reigns of Henry II and Richard I.*, red. W. Stubbs, London 1867, s. 153-154; por. *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, red. W. Stubbs, t. III, London–Cambridge 1870, s. 78.

²⁴ Zob. Aneks.

„Joachim przekazał nam wszystkie swoje pisma, aby zostały przyjęte lub po zbadaniu poprawione przez Stolicę Apostolską. Podyktował też list i własnoręcznie podpisał. Stanowczo w nim wyznaje, że zachowuje tę samą wiarę, którą zachowuje Kościół rzymski, będący z woli Pana matką i nauczycielką wszystkich wierzących”²⁵.

Joachim z Fiore zmarł dnia 30 marca 1202 roku w klasztorze S. Martino di Canale w Pietrafitta, który podlegał opactwu w Fiore. W ostatniej drodze Joachimowi towarzyszyli opaci cysterscy z Corazzo, Sambuciny i Palermo, jak również niektórzy florensi. Relikwie opata do dnia dzisiejszego znajdują się w opactwie San Giovanni in Fiore. Jeszcze kilka pokoleń po Joachimie, na skutek błędnych interpretacji spuścizny opata, panował pogląd, że jego pisma są źródłem herezji.

W *Boskiej Komедii*, niespełna sto lat po śmierci kalabryjskiego opata, Dante Alighieri umieścił go w rajskiej sferze pośród znakomitych uczonych i mężów Bożych, takich jak św. Franciszek z Asyżu, św. Bonawentura, św. Augustyn z Hippony, Hugo od św. Wiktora, Piotr Comestor, Piotr Hiszpan czy starotestamentowy prorok Natan²⁶. Dante tak pisze o Joachimie: „Duch Joachima, Kalabrii opata, co mowę pełną miał mocy proroczej”, co niezbitnie dowodzi silnego wpływu, jaki wywarła myśl Joachima z Fiore na późniejsze pokolenia i nieskazitelnej opinii proroka, jaką cieszył się między innymi wśród braci w domach florensów i cystersów²⁷.

Trójca Święta w dziejach

Nowością w teologii dziejów Joachima był zaproponowany przez niego podział na trzy epoki, ściśle powiązany z intuicją trynitarną. Bóg jako „Trójca ekonomiczna”, wychodząc ku człowiekowi, związał się silnie z ludzką historią, prowadząc ją do zbawienia. Taki pogląd nie przekreśla jednak istnienia Trójcy immanentnej, która zajmuje istotne miejsce w teologii Joachima²⁸. Historia zbawienia, będąca przedmiotem zainteresowania Joachima z Fiore, odzwierciedla bowiem wewnętrzne życie trójosobowego Boga. Każda z trzech epok (*status*) charakteryzuje się szczególnym objawieniem i działaniem w świecie jednej z trzech Osób Boskich. Wpływ na rozumienie przez Joachima koncepcji trynitarniej wywarło spotkanie ze spuścizną Piotra

²⁵ Konstytucja *De errore abbatis Joachim*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. II, Kraków 2003, s. 229-231.

²⁶ Zob. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Raj XII, 127-141, s. 446-447.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Zob. T. Wilski, *Trójca Święta*, [w:] *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, kol. 382.

Alfonsiego, hiszpańskiego żyda i lekarza, nawróconego w 1106 na chrześcijaństwo, o którym Joachim wspomina w *Expositio in Apocalypsim*²⁹. Alfonsi twierdził, że koncepcja trójjedynego Boga znana była już prorokom Starego Testamentu, jednak przemilczana ze względu na trudność jej przekazania aż do nadejścia Chrystusa, który objawił tę prawdę wierzącym. Wnioski te wyciąga na podstawie zaginionej żydowskiej księgi *Secreta secretorum*, której nie należy jednak mylić z popularnym w średniowieczu dziełem o tym samym tytule³⁰. W tetragramie JHWH Piotr Alfonsi dopatrywał się aluzji do Trójcy Świętej na podstawie ułożenia w pary czterech hebrajskich spółgłosek „(jod-het; het-vav; vav-het), będące imionami trzech Osób Boskich, czyli Ojca, Syna i Duch Świętego”³¹. Średniowieczne diagramy, obrazujące relacje wewnątrz Trójcy Świętej, w tym również schemat Piotra Alfonsiego, zwykle przybierały postać trójkąta równoramiennego z okręgami na rogach³². Joachim przedstawił jednak w komentarzu do Apokalipsy swoją koncepcję inspirowaną treściami zawartymi w *Dialogus inter Christianum et Iudeum* Piotra Alfonsiego, za pomocą odmiennej figury. Zastąpił hebrajskie litery łacińskimi (IEVE) i rozmieścił je w trzech nachodzących na siebie okręgach. Każdej z Osób Boskich przypisał jedną literę, a okręgi odczytywane w sposób linearny od lewej do prawej tworzyły oś czasu z wpisanymi w nią epokami Ojca (IE), Syna (EV) i Ducha Świętego (VE). W ten sposób, przedstawiając zarówno dogmat trynitarny jak i schemat podziału historii na epoki, Joachim z Fiore wyraźnie nakreślił swoją koncepcją dziejów jako trynitarną.

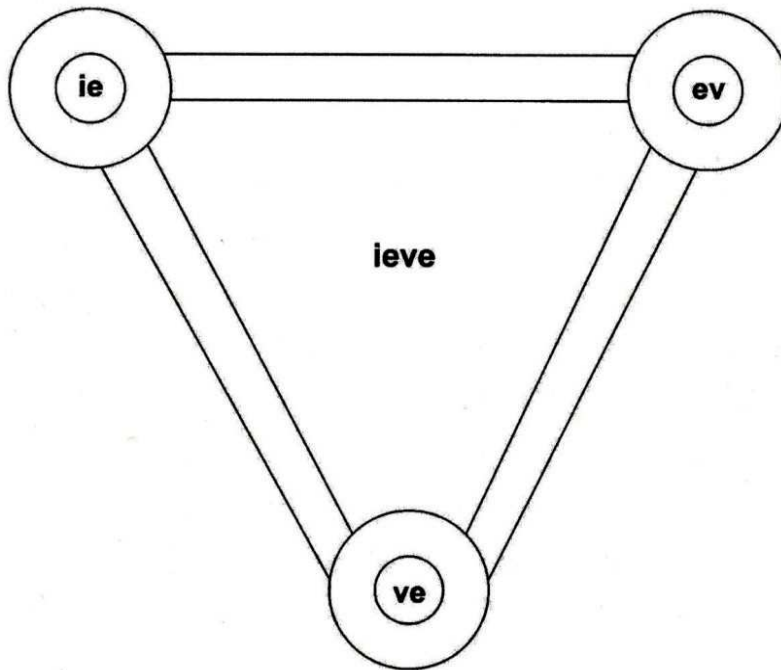
²⁹ „Hebreus quidam, Petrus nomine, illuminatus gratia Christi et conversus” – *Expositio*, f. 36d.

³⁰ „Trinitas quidem subtile quid est et ineffabile, et ad explanandum difficile, de qua prophetae non nisi occulte locuti sunt et sub velamine, quoadusque venit Christus, qui de tribus una personis, fidelium illam mentibus pro eorum revelavit capacitate. Si tamen attendas subtilius, et illud Dei nomen, quod in secretis secretorum explanatum invenitur, inspicias, nomen inquam trium litterarum, quamvis quatuor figuris, una namque de illis geminata bis scribitur, si inquam illud inspicias, videbis quia idem nomen et unum sit et tria. Sed quod unum est, ad unitatem substantiae, quod vero tria, ad Trinitatem respicit personarum. Constat autem nomen illud his quatuor figuris, jod-het-vav: quarum si primam tantum coniunxeris et secundam, scilicet het, erit sane nomen unum. Item si secundam et tertiam, scilicet vav, iam habebis alterum. Similiter, si tertiam tantum copulaveris atque quartam, scilicet het, invenies et tertium. Rursus si omnes simul in ordine connexueris, non erit nisi nomen unum, sicut in ista patet geometrali figura” – Piotr Alfonsi, *Dialogi*, VI, 61-62, http://www.monumenta.ch/latein/text.php?table=Petrus_Alphonsi&rumpfid=Petrus%20Alphonsi,%20Dialogi,%20%20%20%206&level=3&domain=&lang=0&id=&hilit_id=&links=1&inframe=1 [dostęp: 15-05-2020]; zob. Petrus Alphonsi, *Dialogus inter Christianum et Iudeum*, PL, 157, 537-872; zob. *Petrus Alfonsi and his Dialogus – Background, Context, Reception*, red. Ph. Roelli, MICROLOGUS’ LIBRARY, nr 66, Florence 2014, s. 340.

³¹ Zob. J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 95; idem, *Joachim z Fiore*, s. 93.

³² Zob. A. Patschovsky, *Die Trinitätsdiagramme Joachims von Fiore († 1202). Ihre Herkunft und semantische Struktur im Rahmen der Trinitätsikonographie, von deren Anfängen bis ca. 1200*, w: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, red. A. Patschovsky, Ostfildern 2003, s. 106-114, 125.

Diagram trynitarny Piotra Alfonsiego



Ilustracja 1. Diagram trynitarny Piotra Alfonsiego z XII wieku. Cambridge, St. John's College, MS E. 4 (James 107), fol. 153'

Interesującą nowość w ujęciu dziejów przez Joachima stanowi połączenie ich z wciąż jeszcze sporną w Kościele kwestią *Filioque*. Zapis IEVE, wskazujący na jedność Osób Boskich, według Joachima przedstawia również prawdę o podwójnym pochodzeniu Ducha Świętego – od Ojca i Syna. Wskazuje na to litera „E”, symbolizująca Ducha Świętego, występująca w Joachimowym tetragramie dwa razy – po „I” i po „V” – oznaczające kolejno Ojca i Syna.

W schemacie IEVE Joachim zawarł również postać Eliasza, który oznaczony jest na diagramie okręgów trynitarnych kolorem czerwonym. Joachim upatruje w nim starotestamentalną figurę Ducha Świętego. W Starym Testamencie do Eliasza odnoszą się słowa wskazujące na ponowne przyjście tego proroka: „O tobie napisano, żeś zachowany na czasy stosowne, by uśmierzyć gniew przed pomstą, by zwrócić serce ojca do syna, i pokolenia Jakuba odnowić” (Syr 48, 10).

W Nowym Testamencie sam Jezus wyjaśnia, że zapowiadany w Pismach Eliaszem, który powrócił, jest Jan Chrzciciel, a w każdym razie Ewangelista Mateusz wskazuje na taką interpretację Jego słów (zob. Mt 17, 13). Zatem nowotestamentalną figurą Ducha Świętego w drugiej epoce jest w Joachimowej interpretacji właśnie Jan Chrzciciel: „Eliasz istotnie przyjdzie i naprawi wszystko. Lecz powiadam wam: Eliasz już przyszedł, a nie poznali go i postąpili z nim tak, jak chcieli” (Mt 17, 11).

Eliasz jako typ Ducha Świętego wskazuje na teologię dziejów, odwołującą się również do trzeciej epoki – okresu szczególnego działania trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Widać to wyraźnie na tablicy przedstawiającej okręgi trynitarne *Liber Figurarum* – zbioru średniowiecznych diagramów, które w obrazowy sposób pozwalają uchwycić bogactwo myśli Joachima z Fiore.

Każda z trzech epok dziejów charakteryzuje się szczególną grupą osób (*ordo*) w Kościele. Pierwsza – *ordo coniugatorum* (małżonkowie rodzący dzieci) – ilustruje działanie Ojca, druga – *ordo clericorum* (duchowni „zrodzeni” z małżeństw) – przedstawia działanie Syna i wreszcie trzecia – *ordo monachorum* (mnisi „zrodzeni” zarówno z małżeństw, jak i z duchownych) – wskazuje na Ducha Świętego i stanowi jednocześnie szczyt doskonałości, a także ostatni etap rozwoju ludzkości³³. Z punktu widzenia antropologii biblijnej cała koncepcja odsyła nas do księgi Rodzaju, gdzie Bóg jako Trójca Osób stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo³⁴. Joachim wyjaśnia historię świata i człowieka, mając za punkt wyjścia stopniowe objawianie się Trójcy Świętej. Chociaż wyrażanie się Trójcy *ad extra* jest jedno, to ze względu na charakter każdej z Osób przynależne im *ordines* – stany, odznaczają się odpowiednim działaniem³⁵. „Świeccy zajmują się współpracą z Bogiem Ojcem w Jego dziele stwórczym, duchowni nauczaniem na wzór Syna Bożego, a zadaniem mnichów jest recytacja psalmów, czyli *iubilatio*, będąca dziełem Ducha Świętego”³⁶. Każda z Osób Trójcy Świętej jest na swój własny sposób związana ze stworzeniem, jednak te trzy działania Osób Boskich pozostają zawsze w idealnej jedności. Dzieląc zadania czy charakteryzując trzy stany na podstawie trzech wymienionych czynników, jakimi są: modlitwa psalmami, doktryna i praca, opat z Fiore zaznacza również proporcje, w jakich każde z *ordines* wykonują każdą z trzech wymienionych czynności. Na przykładzie modlitwy psalmami Joachim ukazuje proporcje między stanami, co przekłada się później na pozostałe z wymienionych zadań stanów. Mnisi zobowiązani są do odmawiania trzydziestu psalmów dziennie, kapłani dwudziestu, natomiast świeccy

³³ „Est enim primus ordo coniugatorum creatus ad imaginem Patris. Secundus clericorum institutus ad imaginem Filii. Tertius monachorum ad similitudinem Spiritus sancti” – *Expositio*, f. 18d.

³⁴ „Hac in re notandum est, quod, qui *fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam* et creavit Abraham Ysaac et Iacob, ut gererent typum deifice Trinitatis, sicut et plures alios, ipse voluit constitui tres ordines istos, ut essent et ipsi *ad imaginem et similitudinem Trinitatis*” – *Concordia*, II, 1, 9, s. 80.

³⁵ „Et quidem in tribus istis ordinibus tres sepe scripte perfectiones requirende sunt, haud dubium quod in misterio Trinitatis, quia et opus quodammodo ad Patrem pertinet a *quo omnia*, doctrina ad Filium *per quem omnia*, *iubilatio* ad Spiritum sanctum *in quo omnia*. Omnia ergo omnium sunt et tamen secundum aliquid singula singulorum: Pater creat, magister docet, caritas exilarat, et tamen hec omnia operatur Pater operatur Filius operatur Spiritus sanctus, quia una simul trium operatio est” – Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, s. 124.

³⁶ Zob. J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 102.

dziesięciu. Stąd też świeccy najwięcej pracują (30), mniej się zajmują nauczaniem (20), a najmniej czasu poświęcają sprawom duchowym, w tym modlitwie i liturgii (10). Kler poświęca się w największej mierze nauczaniu doktryny (30), następnie modlitwie psalmami (20), a najmniej pracy w świecie (10). Natomiast zakonnicy najwięcej się modlą (30), następnie nauczają (20), jednak mniej oczekuje się od nich pracy fizycznej (10)³⁷. *Ordines* Joachima przekładają się na trzy następujące po sobie *status*, które opat z Fiore podzielił dodatkowo na cztery *tempora* (okresy) charakteryzujące się stopniowym wzrostem duchowości: dwa starotestamentalne: „Przed prawem”, „pod prawem”; nowotestamentalny „pod Ewangelią” oraz ostatni „pod nową Ewangelią”³⁸.

Wszystkie trzy *ordines* mają konkretne zadania do spełnienia, co Joachim przedstawia obrazowo, chcąc przybliżyć czytelnikowi te role. Opat z Fiore opowiada o trzech metalach, których użyto do ozdobienia świątyni. W pierwszej kolejności należało budowlę upiększyć brązem, następnie srebrem, a na końcu złotem. Wszystkie metale są równie potrzebne, jednak istotna jest kolejność ich użycia. Przyszli dostawcy brązu, otrzymali zapłatę i zadowoleni odeszli. Kiedy jednak przyszli kolejni, aby ponownie dostarczyć brązu, zostali odesłani, ponieważ budowniczowie posiadali już brąz, a potrzebowali srebra. Podobnie, gdy już zostanie dostarczone srebro, ponowne jego przyniesienie nie będzie przyjęte, gdyż już wtedy potrzeba będzie dostarczyć złoto, aby ukończyć zdobienie świątyni. Każdy z surowców ma swoje miejsce i jest potrzebny, jednak w odpowiednim czasie. Joachim uzasadnia w ten obrazowy sposób swoją progresywną wizję epok. W czasie, gdy konieczne jest złoto, przyjęta będzie również dostawa srebra i brązu, jednak muszą one być czystsze i doskonalsze niż te pierwsze. W przełożeniu na życie oznacza to, że w epoce Ducha Św. w dalszym ciągu, obok zakonników, będą małżeństwa oraz duchowni, jednak ich styl życia będzie doskonalszy i pewne praktyki, dopuszczalne w poprzednich okresach, teraz będą zabronione, a inne oczyszczone i doskonalsze³⁹.

³⁷ Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 106.

³⁸ Zob. *ibidem*.

³⁹ „Edificanda erat domus Dei et decoranda ere, argento et auro, ita dumtaxat ut primum locum obtineret in ea es, secundum argentum, tertium aurum. Hec tria necessaria pariter. Sed quia modus impositus est rebus, si hii qui consueverant offerre es obtulerunt ad sufficientiam et receperunt mercedem suam et leti remearunt ad propria, quid adhuc querent qui veniunt post eos, invitati ad offerendum argentum iterum offerre es, cuius consumatum est opus et sabbatizatum ab eo, aut hii qui succedunt vice tertia offerre iterum argentum consumato opere ipsius et non potius aurum et lapides pretiosos, quod suo loco et tempore necessarium est? Non igitur reprobatur es quod positum est in templo, sed reprobata est oblatio eris non oblata in tempore suo, et reprobati sunt offerentes es a quibus exigebatur argentum. Nec reprobatur argentum quod positum est in templo, sed necesse est ut desinat oblatio eius, ne negligatur opus auri, quod in fine necessarium est” – Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, s. 245.

Punktem kulminacyjnym duchowego zrozumienia obrazu budowli świątyni jest stan jedności i pokoju ukazany jako jednolity stop brązu, srebra i złota⁴⁰.

Według Joachima, Duch Święty niejako „zarezerwował sobie” (*reservavit sibi*) *tertius status* na działanie, co jest dla średniowiecza pewną nowością w stosunku do panującego w owym okresie niepokoju czy wręcz strachu przed apokaliptycznym końcem świata. Myśl opata przenika nadzieją na odnowę według wymagań Ducha⁴¹.

Okres końca świata cechować mają zmagania świętych z przeciwnikami Boga. W 1884 roku papież Leon XIII przypominał w encyklice *Humanum genus*, poświęconej masonerii, że za sprawą zawiści szatana, ludzkość podzieliła się na dwa walczące ze sobą obozy – jednych idących za Chrystusem i jego Królestwem oraz tych podążających za zgubnym przykładem szatana, nieposłusznego Bogu⁴². Wiele wieków wcześniej dogłębnie podjął ten wątek jeden z najwybitniejszych pisarzy kościelnych – św. Augustyn z Hippony.

Kontekstem historyczno-politycznym historiozofii św. Augustyna, ukazanej na kartach *Państwa Bożego*, które było dziełem znanym i cenionym za czasów kalabryjskiego opata, stało się złupienie Wiecznego Miasta, do którego doszło 24 sierpnia 410 roku przez Wizygotów z Alarykiem I na czele. Wydarzenie to zszokowało mieszkańców Imperium, którzy zaczęli tłumaczyć je jako karę bogów za porzucenie wierzeń przodków i zwrócenie się w stronę chrześcijaństwa. Augustyn pisze swoje dzieło z zamiarem uspokojenia wiernych i przedstawienia po raz pierwszy pełnego, chrześcijańskiego obrazu historii – człowiek żyjący w dychotomii ciała i ducha decyduje o tym, zgodnie z którym elementem chce żyć. Życie rozgrywa się w obrębie dwóch społeczności (*civitas*): miasto ziemskie, pod wodzą diabła (*civitas terrena*), i miasto Boże (*civitas Dei*). Człowiek decyduje, dla kogo chce żyć – dla świata czy dla Boga, a w konsekwencji, do którego „miasta” czy „obozu” chce należeć. Owe strony nie są rozdzielone, a wręcz zmieszane i równoważne. Człowiek żyje jakby pomiędzy nimi, a Sąd Ostateczny zdecyduje obiektywnie, które z miast człowiek wybrał za życia. W tym miejscu należy zaznaczyć, że używając identycznego rzeczownika na określenie stron Boga i szatana, autorzy kościelni odrzucają jednak potępione na soborach idee manichejskie, zgodnie z którymi na początku istniały dwie przeciwstawne, ale równe sobie siły Dobra i Zła. W poszczególnych obozach są ludzie wybierający dobro lub zło. Szatan, jako stworzenie Boga, jest w hierarchii bytów niżej od Niego. Zły duch jest aniołem stworzonym pierwotnie

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 247.

⁴¹ Zob. *Expositio*, f. 37c. „[...] tempus in quo vivitur secundum spiritum” – Joachim von Fiore, *Concordia*, II, 1, 4, s. 71.

⁴² Leon XIII, *Humanum genus*, 1, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html [dostęp: 24.04.2020].

jako dobry. Człowiek przez całe swoje życie wybiera to, co aniołowie, również ci zbuntowani, musieli wybrać w jednej chwili. Byty niewidzialne po poznaniu siebie w akcie wolnym przyłgnęły do Boga sercem oraz wolą i jako doskonale uczyniły to raz na zawsze. Również szatan poznał doskonale siebie, lecz zamiast zwrócić się ku Bogu, dawcy swojej doskonałości, najpierw ukochał siebie, ostatecznie i definitywnie odwracając się od Stwórcy i przekreślając swoją możliwość powrotu do Boga. Ten schemat dobrze przedstawia myśl św. Augustyna, pokazująca przebiegłą taktykę złego ducha, jaką stosuje przeciw ludziom:

„[...] ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”⁴³.

Przez wieki, szatan niezmiennie próbuje odciągnąć ludzi od Boga. Na podstawie schematu dni stworzenia z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju św. Augustyn przedstawia rozwój ludzkości w czasie, dzieląc go na sześć epok⁴⁴:

Dzień pierwszy	Adam i Ewa	Noe
Dzień drugi	Noe	Abraham
Dzień trzeci	Abraham	Dawid
Dzień czwarty	Dawid	Wygnanie babilońskie
Dzień piąty	Wygnanie babilońskie	Jezus Chrystus
Dzień szósty	Jezus Chrystus	Paruzja (<i>eschaton</i>)

Św. Augustyn uwzględnia również epokę siódmą, znajdującą się jednak poza schematem sześciodniowym. Siódma epoka odpowiada siódmemu dniu po stworzeniu świata, w którym Bóg „odpoczął”, „sabatowi niemającemu wieczoru”, radości niekończącej się w niebieskim Jeruzalem i nieprzynależącej już do porządku historii.

Siódmy okres to będzie nasz szabat, którego końcem nie będzie wieczór, lecz będzie dzień pański, niby ósmy wieczny dzień, uświęcony zmartwychwstaniem

⁴³ Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, XXVIII, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 546.

⁴⁴ „Jeśli też liczbę epok, niby dni po sobie następujących, wymierzamy podług takich określonych przestrzeni czasu, jakie w Piśmie Świętym są ukazane i wyrażane, to ten sabbatyzm jeszcze jawniej nam się przedstawi, bo wypadnie właśnie na siódmym miejscu. Pierwsza mianowicie epoka, niby pierwszy dzień, jest od Adama do potopu; drugi od potopu do Abrahama. Nie są one podobne jedną przestrzenią czasu, lecz liczbą pokoleń: jedna i druga z tych epok zawiera po czternaście pokoleń, a mianowicie: od Abrahama aż do Dawida jedna; drugi od Dawida do przesiedlenia się ludu do Babilonii; trzeci od owej chwili aż do narodzin Chrystusa w ciele ludzkim. Otóż mamy już pięć dni. Szósty dzień jest teraz: nie mierzymy już liczbą pokoleń przeto, że powiedziane jest: «Nie wasza rzecz jest znać czasy, które ojciec w swej władzy położył.» Po obecnym okresie, już jakoby w siódmym dniu, odpocznie Bóg, sprawiwszy to, że sam ten dzień siódmy, którym my będziemy, odpocznie w nim, w Bogu” – tamże, XXII, XXX, 5, s. 966-967.

Chrystusowym – niedziela, która jest proroczym obrazem (*praefigurans*) odpoczynku nie tylko ducha, lecz i ciała. Tam to odpoczywać będziemy i widzieć; widzieć i kochać; kochać i chwalić. Oto, co będzie na końcu bez końca. Jakież by inny jest nasz cel, jak nie ten jedyny, aby dojść do królestwa, które żadnego końca nie ma?⁴⁵.

W ogólnym zarysie *Państwo Boże* przedstawia historię ludzkości przez pryzmat konfliktów pomiędzy *civitas terrena* i *civitas Dei*. Znamienna u Augustyna jest sama koncepcja czasu. Odchodzi on bowiem od ujęcia właściwego filozofii greckiej, w której czas rozumiany był cyklicznie:

„[...] cóż dziwnego, że ci, co błędnie przypuszczają owe nawroty czasów, nie umieją oznaczyć początku ich i końca: nie wiedzą, jak zaczął rodzaj ludzki istnieć i ta doczesność nasza, i jaki koniec tego będzie; nie potrafią bowiem pojąć tej wielkości Boga, który sam będąc wieczny i bez początku, dał przecież początek pewien czasom i człowiekowi”⁴⁶.

W *Wyznaniach* Biskup Hippony podejmuje refleksję nad naturą czasu, widząc go jako linię terażniejszości odchodzącą w przeszłość:

„Oczywiście rozumiemy, co oznacza to słowo [czas – ŁN], gdy je wypowiadamy, rozumiemy je też, gdy ktoś inny wspomina nam o czasie. Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby terażniejszości [...] Terażniejszość zaś, gdyby zawsze była terażniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością”⁴⁷.

Augustyn więc w chrześcijańskim nurcie postrzegania czasu linearnie przedstawia swoją koncepcję historii, która ma wyraźnie zarysowany początek (stworzenie świata) oraz koniec (sąd ostateczny). Czas więc nie zatacza koła, jak chcieli go widzieć Grecy, lecz jest linią ciągłą, złożoną z wspomnianych już sześciu, następujących po sobie epok. Nad przebiegiem czasu czuwa Boża Opatrzność, co podkreślił w 2008 roku papież Benedykt XVI podczas katechezy środowej na temat św. Augustyna:

⁴⁵ Zob. ibidem, XXII, XXX, s. 967.

⁴⁶ Ibidem, XII, XV, s. 457.

⁴⁷ Augustyn, *Wyznania*, XI,14, tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987, s. 283; R. Borkowski, *Sens historii. Modele czasu historycznego*, <http://winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty2/0073/roz01.pdf> [dostęp: 15.04.2021].

„Ta księga [*Państwo Boże – ŁN*] jest źródłem, na podstawie którego można właściwie określić prawdziwą świeckość i kompetencję Kościoła, wielką prawdziwą nadzieję, jaką nam daje wiara. Ta wielka księga ukazuje dzieje ludzkości, którą kieruje Boża Opatrzność, a obecnie podzielonej przez dwie miłości. I to jest zasadniczy obraz Augustyna, jego interpretacja historii, która jest walką między dwiema miłościami: miłością własną, »aż po obojętność na Boga«, i miłością Boga, »aż po obojętność na samego siebie« (*De civitate Dei*, XIV, 28), aż po pełną wolność od siebie, dla innych, w świetle *Bożym*»⁴⁸.

Augustyn zaznacza również, że bezowocne i niewłaściwe są wysiłki wielu próbujących obliczać czas, jaki pozostał do paruzji.

Dowodzili jedni, że od Wniebowstąpienia Pańskiego, aż do Jego ostatniego przyjścia może być czterysta, inni – że pięćset, jeszcze inni nawet tysiąc lat. W jaki zaś sposób każdy z nich dowodzi swojego mniemania, za długo by było wskazywać i niepotrzebnie. Bo posługują się oni ludzkimi tylko wnioskami, a nie przytaczają niczego, co by było pewne na mocy powagi kanonicznych ksiąg świętych. Zresztą wszystkim owym rachmistrzom rozwiązuje ręce i zamyka usta ten, co powiedział: „Nie wasza rzecz wiedzieć czasy, które Ojciec w swej władzy położył”⁴⁹.

Temat końca świata poruszył św. Augustyn w swoich listach, między innymi w liście 199, a także w 799, poświęconym w całości tematowi znaków końca świata. Jak pisze Jacek Salij, „Biskup Hippony zwraca tam uwagę na oczywisty fakt, że im dalej od czasów apostoelskich, tym większe prawdopodobieństwo, że Chrystus Pan przyjdzie właśnie w naszym pokoleniu. Ale zarazem nawet ostatnie pokolenie ludzkości nie będzie wiedziało, czy przypadkiem na Dzień ten nie trzeba będzie czekać jeszcze tysiące lat”⁵⁰.

Apokaliptyczne tysiącletnie panowanie Chrystusa (Ap 20, 1-5) Augustyn interpretuje jako całą historię chrześcijaństwa, czyli okres od wcielenia do Paruzji, odrzucając przy tym teorie milenarystyczne. Wychodzi od liczby tysiąc jako sześcianu liczby dziesięć, co czyni figurę kwadratową, ale płaską. Dopiero kolejne pomnożenie przez dziesięć sprawia, że figura wznosi się do góry i staje się przestrzenna. Skoro liczbę sto – kontynuuje Augustyn – uważa się za symbol pełni (zob. Mt 19, 29; Mk 10, 30), to tym bardziej symbolicznie postrzegać można liczbę tysiąc⁵¹.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Katecheza śródowa o Augustynie (IV)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_2002008.html [dostęp: 13.02.2021].

⁴⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, 53, s. 751-752.

⁵⁰ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1991, s. 312-313; Augustyn, *Lettera 199*, http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_204_testo.htm [dostęp: 29.11.2020]; Augustyn, *List 199*, 24.

⁵¹ Zob. A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore w: L'eta' dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, s. 144-145; zob. Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 7, s. 811.

Zarówno św. Augustyn, jak i Joachim za punkt wyjścia dla swojej teologii dziejów obierają Pismo Święte, przez które dostępne jest rozumowe poznanie czasowego wymiaru rzeczywistości, jako że biblijne Objawienie ogarnia całą historię⁵². Od Augustyna Joachim zaczerpnął podział na epoki, odrzucenie milenaryzmu oraz sabbatyzm biblijny. Joachim z Fiore, nawiązując do periodyzacji św. Augustyna, uważa, że Ojciec działa szczególnie w pierwszych pięciu epokach, Syn w szóstej, a Duch Święty w siódmej⁵³. Chociaż bez wątpienia Augustyn miał duży wpływ na myśl kalabryjskiego opata, to ten ostatni znacznie zmodyfikował myśl swojego poprzednika, ubogacając ją o własne oryginalne koncepcje, między innymi sabbat, który Augustyn umieszcza już poza historią, a Joachim widzi jako kolejną – ósmą epokę – sąd ostateczny i wieczną chwałę.

Chcąc obliczyć czas trwania poszczególnych epok, Joachim posługuje się wybranymi liczbami mającymi szczególne znaczenie w Piśmie Świętym:

- 2 – Ojciec i Syn, od których pochodzi Duch Święty,
- 3 – najświętsza liczba, odpowiadająca trzem Osobom Boskim,
- 5 – liczba zmysłów ludzkich oraz Kościołów związanych ze św. Piotrem,
- 7 – liczba darów Ducha Świętego i Kościołów Apokalipsy,
- 12 – suma dwóch poprzednich – 5+7, liczba Patriarchów i Apostołów,
- 150 – liczba psalmów.

Szczególnie ostatnia liczba posłużyła opatowi do przedstawienia związku teologii z historią, co opisał w *Psalterium decem cordarum*. Księga psalmów jest dziełem natchnionym przez Ducha Świętego, aby przez usta króla Dawida przygotować ludzkie serca na przyjęcie Ducha Świętego.

Joachim z Fiore posługuje się różnymi wyliczeniami mającymi objaśnić lub uzasadnić stawianą przez niego tezę. Liczba psalmów podzielona przez 3, czyli liczbę odsyłającą do Trójcy Świętej, wskazuje na doskonałość dzieł Trójjedynego Boga. Psalmodya podzielona na 5 części po 30 psalmów pokazuje wszechobecność Boga w Trójcy. Podzielona natomiast na 15 części po 10 nawiązuje do piętnastu stopni, pieśni stopni, czyli grupy piętnastu psalmów, numerowanych od 120 do 134 w Biblii hebrajskiej⁵⁴. Piętnaście stopni pomnożone przez liczbę strun w psalterium daje

⁵² Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 114.

⁵³ Zob. *Expositio*, f. 37c.

⁵⁴ Pieśń stopni lub wstępowań (hebr. תולעמה רי"ט, Szir hamma'alòt) Piętnaście psalmów, nazywane „pieśniami” były prawdopodobnie śpiewane przez Izraelitów zmierzających przez strome wzniesienia Gór Judzkich do świątyni jerozolimskiej z różnych stron świata na święta Paschy, Pięćdziesiątnicy oraz święta Namiotów. Ich celem było przygotowanie pielgrzymów na osobiste spotkanie z Bogiem. Prawdopodobnie nazwa pochodzi od budowy literackiej owych psalmów, w których ostatnie słowo jednego wiersza są jednocześnie pierwszymi w wierszu następnym.

w sumie 150 psalmów⁵⁵. Powyższe kalkulacje obrazują myślenie Joachima próbującego różnych sposobów i zestawień, pragnącego odkryć nowe związki i znaczenia Pisma Świętego, nie zawsze jednak poparte zrozumiałymi i uzasadnionymi metodami.

Rachunek pokoleń przedstawia Joachim w drugiej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Opat wyjaśnia w niej wizję społeczeństwa podzielonego na trzy części, odpowiadające każdej z trzech Osób Trójcy Świętej. W obliczaniu czasu epok Joachim musiał zmierzyć się z problemem pogodzenia schematu trynitarnego i podwójnego (zgodności Starego i Nowego Testamentu), odniesionych do dziejów ludzkości. Opat uzasadnia swoje rozumowanie, odwołując się do perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej w Ewangelii św. Jana, gdzie sześć stągwi wody, mogące pomieścić dwie lub trzy miary, nawiązywać ma do sześciu epok dziejów ludzkości w *Państwie Bożym* św. Augustyna⁵⁶.

W celu pogodzenia *diffinitiones* wyrażających jedną tajemnicę trynitarną⁵⁷, ale również podział czasu w swojej koncepcji Joachim opiera rachunek pokoleń na rodowodzie Jezusa zawartym w Ewangelii według św. Mateusza⁵⁸. Zabieg ten ma pokazać z jednej strony podział czasu na trzy epoki (*status*) z dominującym w każdej innym *ordo*, z drugiej strony odzwierciedlać zgodność czasów Starego i Nowego Testamentu.

Joachim zauważa, że zapowiedź *ordo monachorum* występuje już w Starym Testamencie (na początku *tertius status*) i jego symbolem jest prorok Elizeusz. Joachim postanawia więc tak podzielić rachunek pokoleń przedstawiony w ewangelii Mateusza, aby ukazać podwójne, symetryczne pochodzenie *ordo monachorum* i tym samym pogodzić rachunek pokoleń ze schematem *prima diffinitio*.

Kolejnym krokiem Joachima z Fiore będzie ponowne podzielenie pokoleń, tym razem na trzy części, tak, aby uzasadnić w ten sposób również schemat *secunda diffinitio*. To zadanie nie wydaje się trudne, jako że już św. Mateusz Ewangelista podzielił rodowód Chrystusa na trzy części po czternaście pokoleń w każdym, w sumie 42 pokolenia: „Tak więc w całości od Abrahama do Dawida jest czternaście pokoleń; od Dawida do przesiedlenia babilońskiego czternaście pokoleń; od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa czternaście pokoleń” (Mt 1, 17). Ewangelista świadomie pomija niektórych przodków Jezusa, a uwzględnia np. adopcje, ponieważ nie pochodzenie biologiczne jest najważniejsze, a dziedziczenie błogosławieństwa, godności, funkcji czy przywilejów⁵⁹. Od Adama do Izaaka

⁵⁵ Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 98; zob. Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, s. 115-116.

⁵⁶ Zob. Joachim von Fiore, *Concordia*, II, 1, 12.

⁵⁷ *Prima diffinitio* – schemat potrójny, zgodnie z którym Syn i Duch Święty pochodzą od Ojca; *secunda diffinitio* – schemat podwójny, z którego wynika pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna. – zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 91-92.

⁵⁸ Zob. *Concordia*, II, 1, 15-17.

⁵⁹ Zob. *Pismo Święte Stary i Nowy Testament*, wyd. Święty Paweł, s. 2133, przypis B.

pokolenia liczone są liniowo, a dalej następuje rozdzielenie na Jakuba, otwierającego linię patriarchów, i Mojżesza prowadzącego linię sędziów i przywódców Narodu Wybranego. Obie linie różnią się ilością pokoleń, ale łączą się ponownie od króla Dawida, przynależącego jednocześnie zarówno do sędziów, jak i pasterzy Izraela. Joachim zmierza do tego, by w gruncie rzeczy na siłę doliczyć się pokoleń mających potwierdzić jego koncepcję dwóch schematów⁶⁰.

Joachim z Fiore natrafia jednak na trudności w rachunku pokoleń. Jeżeli liczymy od Adama przez Mojżesza linią sędziów, czterdzieste drugie pokolenie (trzy razy po czternaście pokoleń) z rodowodu w Mt 1, 17 kończy się na królu Judy Abijamie (1 Krl 15, 18), a za czasów panowania jego syna Asy rozpoczął się *ordo monachorum* wraz z wystąpieniem proroka Elizeusza. Idąc linią patriarchów, przez Jakuba, czterdzieste drugie pokolenie przypada na króla Amazjasza (2 Krn 25, 1-28), poprzednika Ozjasza, za czasów którego działał prorok Izajasz, nazwany przez św. Hieronima ewangelistą wśród proroków Starego Testamentu⁶¹. Powołanie tego proroka tłumaczy, według Joachima, dlaczego za czasów Ozjasza rozpoczął się okres *ordo monachorum*. Izajasz odnosi się do osoby Ducha Świętego w pierwszej epoce Ojca. Jak już wspomniano, Joachim kładł nacisk na niepodzielność Trójcy Świętej, dlatego, w każdej kolejnej epoce widzi działanie pozostałych osób Trójcy, działających *ad extra*. Szukając jednak symboli i figur, Joachim podchodzi arbitralnie, kierując się natchnieniem otrzymanym w Casamarii w uroczystość Zesłania Ducha Świętego.

Opat bardzo subiektywnie podchodzi do rachunku pokoleń, dostosowując go do swoich potrzeb, przez co w pewnym momencie sam gubi się w obliczeniach. Jego wyjaśnienia w rzeczywistości zaciemniają czytelnikowi całość przekazu.

Joachim uważał, że pierwsze dwie epoki trwają w przedziale czasowym odpowiadającym sześćdziesięciu trzem pokoleniom, przy czym pokolenie trwa trzydzieści lat. Opat umieszcza pokolenia w grupach po dwadzieścia jeden. Epoka Syna nakłada się już na pierwszy *status* i rozpoczyna się w czasach króla Ozjasza (dwadzieścia jeden pokoleń przed Chrystusem).

Cała Trójca działa jednocześnie we wszystkich trzech epokach, co zaobserwować można w tablicy okręgów trynitarnych *Liber Figurarum*. Czasowo następują one po sobie, ale ich okres rozkwitu (*germinatio*) i owocowania (*fructificatio*), zazębia się z poprzednią epoką.

Primus status trwa od Adama do Chrystusa (sześćdziesiąt trzy pokolenia) – rozkwit (*germinatio*) ma miejsce od Adama do Jakuba (dwadzieścia jeden pokoleń), owocowanie (*fructificatio*) to pokolenia od Jakuba do Chrystusa (czterdzieści dwa pokolenia). W okresie owocowania epoki Ojca umiejscowione są wydarzenia związane z zamkniętymi jeszcze pieczęciami księgi w Apokalipsie św. Jana.

⁶⁰ Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 101.

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 95.

Secundus status trwa od Ozjasza do czasów współczesnych Joachimowi z Fiore (sześćdziesiąt trzy pokolenia). Okres *germinatio* pokrywa się częściowo z epoką Ojca, od Ozjasza do Chrystusa (dwadzieścia jeden pokoleń). Pozostałe czterdzieści dwa pokolenia pozwalają Joachimowi obliczyć przewidywany czas końca epoki Syna. Od Chrystusa do św. Benedykta (dwadzieścia jeden pokoleń) i od św. Benedykta (dwadzieścia jeden pokoleń) do końca epoki przypada jej szczytowy moment (*fructificatio*). W okresie owocowania dochodzi do otwarcia pieczęci przez Baranka i następują prześladowania Kościoła.

W *tertius status* okres *germinatio* przypada na czas wystąpienia proroka Elizeusza. Jak przewiduje Joachim, okres *fructificatio* epoki Ducha Świętego rozpocząć ma się wraz z końcem epoki Syna, czterdzieści dwa pokolenia po Chrystusie, i trwał będzie aż do końca świata. Problem stanowi suma pokoleń w trzeciej epoce. Od Elizeusza do czterdziestego drugiego pokolenia po Chrystusie mija siedemdziesiąt, a nie sześćdziesiąt trzy pokolenia i zaburzona w ten sposób zostaje potrójna symetria wizji Joachima⁶². Joachim postanawia więc odwołać się do liczby siedemdziesiąt jako lat trwania niewoli babilońskiej i jej odpowiednika liturgicznego, jakim była siedemdziesiątnica⁶³. Mimo trudności opat uważa, że epoka Ducha rozpocznie się czterdzieści dwa pokolenia po Chrystusie i w *Concordia* podaje rok 1260 jako przypuszczalny moment rozpoczęcia epoki Ducha Świętego. Nie podaje tego jednak jako wniosku istotnego czy pewnego, zaznaczając, że jedynie Bóg zna czasy, które sam ustalił⁶⁴.

Ponieważ działanie Trójcy jest niepodzielne *ad extra*, w każdym *status* działa każda z Osób Boskich. Każda z epok jest więc odbiciem wszystkich trzech epok. Widać to na przykładzie schematu okręgów, przedstawiającego wizję czasów Joachima. Każdy okrąg danej epoki zawiera w sobie wycinek epoki pozostałych Osób. Tak też każdy *status* zawiera również mniejszy szabat – koniec danej epoki. Wszystkie trzy *status* zaczynają się w epoce Ojca, co wskazuje na pochodzenie Syna i Ducha Świętego od Ojca zgodnie z *prima diffinitio*. Trzecia epoka zaczyna się w epoce Ojca, co opat z Fiore tłumaczy w oparciu o *secunda diffinitio* – pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna: *ordo* Ducha Świętego wywodzi się zarówno z *ordo* Ojca, jak i *ordo* Syna. *Ordo* Ducha widoczny jest już w Starym Testamencie i symbolizuje go prorok Elizeusz, natomiast w epoce Ducha jego symbolem jest św. Benedykt.

Joachimowi zależy nie tyle na podzieleniu dziejów świata na trzy *ordines*, co na wyraźnym zaakcentowaniu obecności *ordo monasticus* w każdej z trzech *status*.

⁶² Zob. ibidem, s. 103.

⁶³ Joachim von Fiore, *Concordia*, II, 1, 27; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 140.

⁶⁴ Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 155, przypis 103; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 216.

Joachimowy podział dziejów

Epoka Ojca

W pierwszej epoce Naród Wybrany poznał jedynie Boga Ojca, chociaż działali w niej także Syn i Duch Święty, objawiony kilku prorokom i patriarchom, i działający przez nich. Pierwszy szabat – epoki Ojca, przeznaczony jest dla synów Izraela w czasie, gdy zostaną wyzwoleni z niewoli Prawa i otrzymają Ducha przybrania za synów Boga (por. Rz 8, 15)⁶⁵. Joachim uważa, że sam żyje u schyłku epoki piątej, a więc na granicy epoki Ojca i Syna.

Epoka Syna

Druga epoka rozpoczyna się wcieleniem Logosu, a więc odsyła nas do społeczności, która poznała już Ojca i drugą Osobę Trójcy Świętej, czyli Syna, jednak nie rozumiała jeszcze Ducha Świętego. Drugi *status* czasowo odpowiada szóstemu okresowi dziejów Kościoła.

Drugi mniejszy szabat – koniec *status* Syna – nastąpi, gdy wypełni się już druga epoka, i przeznaczony będzie dla chrześcijan, kiedy to Kościół cieszyć się będzie pokojem oraz gdy żydzi nawrócą się do Boga w kolejnej epoce⁶⁶. Niemniej epoka szósta dziejów – w ramach *secundus status* charakteryzować się będzie jeszcze głównie walką z Antychrystem, po której dopiero nastąpi epoka siódma, czyli tysiącletnie królestwo Chrystusa⁶⁷.

Epoka Ducha Świętego

W ostatniej epoce ujawni się trzecia społeczność – *populus spiritalis*, zdolna poznać każdą z trzech Osób Boskich, a więc także Ducha Świętego. Trzecią epokę charakteryzować mają wolność od błędu grzechu i pełnia prawdy. Trzeci szabat przygotowany jest dla wierzących w czasie, gdy wyczerpani przepowiadaniem Ewangelii otrzymają nagrodę za swoją pracę, a zmęczeni pokusami szatana, cieszyć się będą pokojem na całej ziemi (Wj 16, 22-26).

Co istotne, periodyzacja Joachima nie ma na celu jedynie podzielenie historii na okresy, ale posiada walor antropologiczny i egzystencjalny, gdyż w centrum stawia człowieka jako *homo historicus*, stopniowo wzrastającego w życiu duchowym i dążącego do wolności⁶⁸.

⁶⁵ Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 119-120.

⁶⁶ Zob. ibidem.

⁶⁷ Zob. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 159.

⁶⁸ Zob. A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano*, s. 156.

Tak jak pierwszy szabat jest krótki i następuje po długim okresie próby, tak też drugi, trochę dłuższy od poprzedniego, kończy dość długi okres samego *status*, krótszego od pierwszego; tak ostatnią epokę – najkrótszą, zakończy szabat, który będzie już pełny, ostateczny i trwający wieczność⁶⁹.

Joachim z Fiore w nurcie egzegezy średniowiecznej

W odróżnieniu od historiozofów swoje przemyślenia na temat historii Joachim czerpał nie z analizy krytyczno-filozoficznej materiału historiograficznego czy też z aktualnej analizy wydarzeń społeczno-politycznych, ale, chociaż i te ostatnie miał opat na względzie, to jednak podstawę dla jego rozważań stanowiło Objawienie biblijne, rzucające światło na owe wydarzenia, jak i na całą historię ludzkości. Aby jednak dostrzec logikę dziejów, konieczne było zastosowanie przez opata z Fiore w interpretacji tekstów biblijnych odpowiedniego narzędzia, jakim była oryginalna „profetyczno-historyczna metoda alegorycznej egzegezy”⁷⁰.

Joachim nie był jednak pierwszym, który postanowił interpretować dzieje, wychodząc od egzegezy. Już dla Ojców Kościoła oczywisty był związek Biblii z historią. Zbiór ksiąg wchodzących w skład Pisma Świętego opisuje i interpretuje konkretną rzeczywistość dziejów Narodu Wybranego oraz Kościoła. Oryginalny charakter biblijnego Objawienia wynika z teofanii Boga, nie jak w wielu nurtach filozoficznych i religijnych, w całości stworzenia, ale właśnie w historii jednego narodu. Nie sposób nie zauważyć, iż nie wszystkie księgi Pisma Świętego przekazują rzeczywistą historię. Wśród nich wyróżniamy księgi zawierające spis prawa, poezję, opowiadania czy pouczenia. Niemniej wszystkie one wpisują się w kontekst historyczny jako główne narzędzie przekazywania prawd teologicznych.

Aby zrozumieć metodę, jaką stosował Joachim z Fiore, niezbędne wydaje się przedstawienie najpierw judaistycznej koncepcji samej funkcji proroka. Prorok w Starym Testamencie był wybrańcem Bożym, do którego Bóg przemawiał, ucząc go patrzenia w sposób duchowy na historię w celu dostrzeżenia zamiarów Bożych w bieżących wydarzeniach i ich związku z całą spójną, Bożą logiką dziejów. Prorok zatem nie miał dowolności w interpretacji natchnienia Bożego i kierowany był przez Boga. Był osobą o „głębokim zrozumieniu czasów i znajomości tego, co ma czynić Izrael” (1 Krl 12, 33). Podobną kwestią jest eschatologiczne prorocтво będące umiejętnością interpretacji aktualnych wydarzeń w kontekście przyszłości, zwłaszcza szeroko pojmowanych czasów ostatecznych. Jak wskazuje Orygenes, samo Pismo podaje klucz, według którego należy je interpretować. Już prorocy i apostołowie,

⁶⁹ Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 119-120.

⁷⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 146.

opisując wydarzenia zbawcze, których byli świadkami, przedstawiają je w szerszym kontekście duchowym, objawiającym ich konsekwencje i zamysły Boga⁷¹.

Metodologia

Zagadnienie sensów Pisma Świętego

Od czasów starożytnych Tradycja Kościoła wyróżnia dwa rodzaje sensu biblijnego: dosłowny i duchowy. Przenikają się one wzajemnie, tworząc jeden tekst o czasem kilku znaczeniach⁷². W pismach pisarzy chrześcijańskich za Zachodzie sens duchowy dzieli się na alegoryczny, tropologiczny i anagogeniczny. Jak trafnie wyjaśnia dominikanin Augustyn z Dacji: „Słowa uczą o wydarzeniach, alegoria o tym, w co wierzysz, sens moralny, jak należy postępować, anagogia – do czego trzeba zdążać”⁷³.

Tak więc rozumienie duchowe poszerza znaczenie Pisma, rozciągając je na aspekty rzeczywistości wykraczające poza sens dosłowny, m.in. historyczny, moralny, duchowy oraz eschatologiczny, tworzące obraz jednej i tej samej rzeczywistości.

Alegoria

Aby zrozumieć otaczający nas świat, przepojony bogatą symboliką i ukrytymi znaczeniami, niezbędne jest znalezienie odpowiedniego narzędzia umożliwiającego ich odkrycie. Rozumieli to już filozofowie w czasów starożytnych. Jednym ze sposobów docierania do prawdy i prezentowania jej była alegoria, czyli „przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”; alegoria jest „dostrzeganiem podobieństwa w rzeczach niepodobnych”⁷⁴. Wykładnię alegoryczną w odniesieniu do egzegezy biblijnej można zdefiniować ogólnie jako „polegającą na takim odczytaniu świętych ksiąg, aby spośród różnych symboli i metafor wydobyć na jaw jakiś głębszy i ukryty sens”⁷⁵. Św. Tomasz z Akwinu zaznacza, że alegoria, chociaż może we wnioskach dochodzić do nowych treści, to jednak muszą one współgrać z pierwotnym sensem dosłownym⁷⁶. O. Hugolin Langkamer pisze,

⁷¹ Por. Orygenes, *O zasadach*, IV 2, 3-4 (Źródła myśli teologicznej, 1), red. H. Pietras, Kraków 1996, s. 338-340.

⁷² Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 115.

⁷³ „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia” – KKK 118.

⁷⁴ Arystoteles, *Retryka-Poetyka*, 21, 1457, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 352; ibidem, 22, 1459, s. 356.

⁷⁵ M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239), s. 19.

⁷⁶ “Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem” – Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. I, 10.

że „Alegoria polega na nadaniu danemu słowu, zdaniu lub większemu fragmentowi tekstu przenośni, niezależnej od dosłownej interpretacji”⁷⁷. Sam Joachim również podaje swoją definicję; dla niego: „Alegoria jest podobieństwem między rzeczą nieznaczną i wielką, tak jak między dniem a rokiem”⁷⁸. Opat nazywa ją poznaniem duchowym (*intellectus spiritalis*)⁷⁹.

Dla Joachima zatem alegoria wydaje się być czymś niekoniecznie tożsamym z jej ogólnie przyjętym znaczeniem, chociaż niewykluczającym go. Opat skupia się na skali porównywanych rzeczywistości, mogącej być cechą alegorii, ale nie określającej jej jako takiej. Definicja ta nie odrzuca oczywiście sensu alegorii, jakim, w kontekście biblijnym, jest zestawienie Starego i Nowego Testamentu. Uwypukla natomiast intuicję teologiczną, jaką jest dostrzeżenie w Starym Testamencie zapowiedzi wydarzeń mających swoje wypełnienie w Nowym Testamencie. Św. Augustyn napisał: „Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”⁸⁰.

Typologia

Typologia, którą posługuje się Joachim, znana była już między innymi w środowiskach hellenistycznych jako zabieg retoryczny czy poetycki, a także w judaistycznych, a później również w początkach chrześcijaństwa wśród egzegetów, apologetów czy katechistów. Dlatego też korzystanie z typologii przez Joachima wydaje się być właściwe dla zachowania więzi z Tradycją Kościoła. Typologię jako metodę egzegetyczną znajdujemy już u św. Pawła (Gal 4, 21-31) czy pisarzy takich jak Ireneusz z Lyonu, Justyn Męczennik, Hipolit Rzymski czy Orygenes oraz wielu innych pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków po Chrystusie, tworzących bogatą tradycję wykładu alegorycznego, dla której charakterystyczny jest chrystocentryzm – to, co chronologicznie wcześniejsze, odczytywane jest przez pryzmat osoby Mesjasza⁸¹. Jak powie św. Paweł: „Wszystko to wydarzyło się jako zapowiedź

⁷⁷ H. Langkamer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995, s. 27.

⁷⁸ Joachim z Fiore, *Księga o zgodności Starego i Nowego Testamentu*, tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 37.

⁷⁹ Ibidem, s. 38.

⁸⁰ „Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat” – Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73, https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm [dostęp: 23.04.2021]; zob. KKK 129; por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 16, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 357.

⁸¹ Zob. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/Justyn-Męczennik-Dialog-z-Zydem-Tryfonem.pdf> [dostęp: 20.02.2021], s. 35-37, 101, 121-125; idem, *Apologia*, 1, 32, [w:] *Pierwsi apologetci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston*

[gr. *typikos* – ŁN] rzeczy przyszłych” (1 Kor 10, 11). Na fakt ten wskazuje również nauczanie Magisterium Kościoła zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁸².

Dla Ojców Kościoła i Joachima z Fiore typologia była synonimem alegorii, od której rozróżnić zaczęto ją stosunkowo niedawno, ponieważ dopiero w XIX w.⁸³ Nadano wtedy typologii zadanie przedstawiania zgodności między dwoma Testamentami, przy czym ukazywanie postaci, miejsc i wydarzeń jako symboli, zapowiedzi innych rzeczywistości przez nie antycypowanych. W odróżnieniu od typologii, alegoria została oznaczona jako symbol prawd duchowych. Ciekawym spojrzeniem na rozróżnienie alegorii i typologii jest dostrzeżenie wertykalnej płaszczyzny alegorii, ukazującej związki między obrazami, wydobywającej pewne prawdy moralne, teologiczne i łączącej to, co niższe z tym, co wyższe. Płaszczyzna horyzontalna ukazuje natomiast związek w czasie, prefigurację Starego Testamentu względem Nowego, łączącą to, co późniejsze z tym, co wcześniejsze. Płaszczyzna wertykalna charakterystyczna była dla myśli greckiej, wiążącej ją zawsze z konkretnym światopoglądem, np. platońskim łączącym to, co dostępne zmysłom z tym, co duchowe, idealne. Płaszczyznę horyzontalną natomiast posługiwało się chrześcijaństwo, przy czym zaznaczyć trzeba, że Kościół nie odrzucał jednak płaszczyzny wertykalnej. Perspektywa horyzontalna styka się z wertykalną, stając się jej nośnikiem.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak wspomniano wyżej, nie znano rozróżnienia na płaszczyznę wertykalną i horyzontalną, niemniej obecnie wydaje się właściwsze używanie nazwy „typologia” na określenie metody egzegetycznej, którą posługiwał się m.in. Orygenes czy też właśnie Joachim z Fiore.

Typologia była znana i praktykowana we wszystkich chrześcijańskich środowiskach egzegetycznych, również w szkole antiocheńskiej, znanej z dosłownej interpretacji Pisma Świętego. Swoistym kluczem hermeneutycznym do odczytania alegorycznego Pisma Świętego w odniesieniu do bieżących wydarzeń stało się ono samo, szczególnie Apokalipsa św. Jana, w sposób profetyczno-symboliczny interpretująca okres czasów ostatecznych.

Joachim jako prorok

Św. Paweł, tworząc katalog charyzmatów w Kościele, wymienia również dar prorokowania. Apostoł Narodów zaznacza jednak, że wykorzystywanie tego daru musi być zgodne z wiarą (*κατά αναλογίαν της πίστεως*) (Rz 12, 6), co oznacza, że prorok nie może wygłaszać opinii od siebie czy też zniekształcać powierzonego

z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermias, tłum. L. Misiarczyk, red. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 229-230.

⁸² KKK, 128-130.

⁸³ M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią*, s. 19.

mu Objawienia. Konstytucja *Dei Verbum*, omawiając kwestię komentowania i interpretowania Pisma Świętego, przypomina o konieczności postawienia pytania: „Co autor miał na myśli?”, co w przypadku dzieła teandrycznego, jakim jest Pismo Święte, rozszerza się do pytań o zamiar Boga i człowieka⁸⁴. Bóg ukrył swoje zamiary w słowach i zamiarach ludzkich, dlatego też potrzeba, by sam pomagał w dojściu do prawdy. Niemniej ważne jest czytanie i interpretowanie Pisma Świętego „w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”⁸⁵.

Joachim nie uważał się za proroka w znaczeniu właściwym tradycji judaistycznej; nie został wybrany przez Boga i nie „mówił” do niego Bóg, jak niegdyś do proroków. Niemniej Joachim uważał, że otrzymał narzędzie, jakim posługiwali się również prorocy w realizacji posłannictwa, jakim było dostrzeganie w historii planu Bożego, zwłaszcza w aktualnych wydarzeniach. Joachim uważa się jednak za proroka „jedynie w tym sensie, w jakim prawo do prorokowania daje właściwa historiozoficzna hermeneutyka”⁸⁶.

„Lecz ktoś powie: skąd o tym wiesz? W pełni, jak sędzę, wyjaśniłem to w naszych dziełach, które w poprawionej wersji i wolne od błędów z pewnością byłyby już do Was dotarły, gdyby tylko ci, którzy narodzili się według ciała, odstąpili od prześladowania tych, którzy pragną postępować według ducha i gdybym dniem i nocą nie rozmyślał nad tym, jak niegdyś Józef, sprzedany w niewolę, był prowadzony przez swych właścicieli do Egiptu. Aż do chwili obecnej nie może bowiem zabraknąć tych, którzy usiłują zgasić ducha i zlekceważyć prorocstwa. Lecz być może i to pochodzi od Pana, że nie możemy szybko dopełnić tej tajemnicy, bo nikt nie przynosi nam pocieszenia, a jakże wielu jest tych, którzy odciągają mnie do wielu innych rzeczy i stawiają mi przeszkody – tak aby i święty przez wiarę jeszcze się uświęcił, i plugawy jeszcze się splugawił, aż przyjdzie niespodziewanie godzina próby, która ma nadejść na cały obszar zamieszkania, by wypróbować mieszkańców ziemi” (Ap 3, 10)⁸⁷.

W *Psalterium decem cordarum* Joachim pisze natomiast, że podczas pracy nad egzegezą Pisma Świętego nie przynosiło skutku naukowe podejście, a konieczna okazała się kontemplacja i modlitwa:

⁸⁴ Zob. *Dei Verbum*, 12.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Joachim z Fiore, *List do wielbnego opata z Valdony*, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 79.

⁸⁷ Zob. Ibidem.

„Niegdyś i ja byłem niespokojny o Słowo Pańskie i usiłowałem przez badanie ksiąg dojść do poznania prawdy. Gdy się tak zapalał, by dzięki wyteźzonej lekturze jak najszybciej ją osiągnąć, wówczas ona, przybrawszy sobie skrzydła jak orzeł, odstępowała ode mnie jeszcze dalej niż była dotąd. Kiedy jednak odzyskałem świeży zapal i przez wzgląd na Pana umiłowałem psalmodię, oto wiele niejasnych miejsc w Piśmie, których przedtem nie mogłem pojąć, czytając, teraz poczęło otwierać się przede mną w cichej melodii psalmów”⁸⁸.

Gdy zatem Joachim próbował interpretować Pismo Święte jedynie w oparciu o rozum, jego wysiłki nie przynosiły zamierzonego rezultatu. Opat zauważa, że dla poprawnej egzegezy niezbędna jest modlitwa, zwłaszcza psalmami i wysiłek samodyscypliny, jaki nieraz jest niezbędny do recytacji przewidzianej na dany dzień liczby psalmów⁸⁹. Jak zauważa Joachim z Fiore w *Psalterium decem cordarum*, recytacja psalmów nie tylko wpływa pozytywnie na duszę człowieka, oddaje chwałę Bogu, ale również wpływa na spotęgowanie zdolności poznawczych wiedzy metafizycznej, co przekłada się bezpośrednio na budowanie żywej relacji z Duchem Świętym, który oświeca umysł⁹⁰:

„Wielu z tych, którzy szukają mądrości, oddało się z zapalem lekturze i zgłębianiu nauki; nie mogli jednak dotrzeć do samej istoty mądrości, ponieważ usiłowali wejść nie przez łaskę, ale przez swój wolny osąd, ten zaś od początku nie był pomocny dla tych, którzy na nim polegają. Nie znaleźli bowiem klucza Dawidowego, tego który otwiera drzwi przed miłującymi mądrość”⁹¹.

Dla Joachima, podobnie jak dla innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, właściwa hermeneutyka jest łaską, darem Ducha Świętego, który nazywa *intellectus spiritualis* – poznanie duchowe, czyli umiejętność odczytania duchowego znaczenia Pisma Świętego. Joachim starał się, by nie uznawano go za proroka czy wizjonera. Jego zadaniem była refleksja nad Pismem przy wsparciu *intellectus spiritualis* oraz teologiczna interpretacja znaków czasu za pomocą Pisma Świętego, które jako *verba authentica* daje pewność wolności od błędów⁹².

⁸⁸ Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, s. 61.

⁸⁹ M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, I, 2 (Oxford-Warburg Studies, 8), Oxford 1972, s. 53.

⁹⁰ J. Grzeszczak, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem?*, s. 70.

⁹¹ Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, s. 61.

⁹² Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 135; ibidem, s. 43-44.

Oryginalność Joachima z Fiore

Punktem wyjścia dla egzegezy Joachima jest przeświadczenie o niewyczerpywalności sensu duchowego Słowa Bożego, zmieniającego się w zależności od perspektywy, w jakiej się je odczytuje. Zdarzają się również perykopy, których znaczenie dosłowne wydaje się być pozbawione sensu, co wskazuje na konieczność odczytywania Pism również w sensie duchowym. Opat z Kalabrii jednak nie podejmuje się dowolnej interpretacji, a swoją egzegezę opiera, podobnie jak wcześniejsi pisarze chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła, na Biblii, która często interpretuje sama siebie – np. Jezus wyjaśniający Pisma czy ewangeliści wskazujący na wypełnianie się w życiu Jezusa zapowiedzi Starego Testamentu. Jednak nie odczytywanie Pism na sposób alegoryczny i historyczno-typologiczny było nowością przesłania Joachima, chociaż na tej podstawie wypracował swoją koncepcję historii, będącą wynikiem dogłębnej refleksji teologicznej nad tajemnicą Trójcy Świętej⁹³.

Tym, co wyróżnia jego pracę na tle pozostałych autorów, jest wprowadzenie wątku trynitarnego, będącego główną i nowatorską myślą jego twórczości. Stary Testament przedstawia nam Boga Ojca, Nowy Testament ukazuje Syna, natomiast przez poznanie duchowe pochodzące od obu Testamentów, wyłania się obraz Ducha Świętego. W tym kontekście *intellectus spiritualis* jawi się jako *wieczna ewangelia* (por. Ap 14, 6), wpisana w dusze wiernych przez Ducha Świętego. Zdaniem Joachima, Jezus objawił wprawdzie poznanie duchowe starotestamentalnych Pism, niemniej nie w pełni. Dopiero działanie Ducha Świętego w *tertius status* doprowadzi ludzkość do pełnego zrozumienia. Metoda Joachima wprowadza nowość do znanej i praktykowanej już w średniowieczu hermeneutyki Pisma Świętego. Ta nowość to zgodność (*concordia*) Nowego i Starego Testamentu. Porzuca on tradycyjny model zapowiedź – wypełnienie; litera Starego Testamentu – sens duchowy litery w Nowym Testamencie, na rzecz modelu składającego się z dwóch liter – Starego i Nowego Testamentu. Nie tracą one swojego dosłownego znaczenia, jednak z nich wyłania się jeden sens duchowy (znaki, typy przyszłych wydarzeń i osób). Zatem w koncepcji Joachima Nowy Testament nie do końca wypełnia zapowiedzi Starego. Łączy on oba Testamenty, szukając w nich odpowiednika w przyszłości. Dla Joachima *concordia* to:

„[...] podobieństwo równych proporcji Starego i Nowego Testamentu. Nazywamy je równymi co do ich liczby, nie zaś godności [...] nie mam tu na myśli sensu alegorycznego, lecz właśnie zgodność dwóch Testamentów. Jedno poznanie duchowe pochodzi z nich obu. Są to bowiem, jeśli rzecz dobrze zrozumiemy, dwa znaki oznaczające jedną rzecz”⁹⁴.

⁹³ Zob. A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano*, s. 147-148.

⁹⁴ Joachim z Fiore, *Księga o zgodności Starego i Nowego Testamentu*, s. 36.

Oryginalną myślą Joachima jest rozciągnięcie okresu odpowiadającego Staremu Testamentowi z Nowego Testamentu – jak u Ojców Kościoła – na całą historię Kościoła. Kluczem Joachima do odkrycia kart historii nie była znajomość czasów minionych, ale wiara w to, że zgodność między Starym Testamentem a Chrystusem – Głową Ciała, którym jest Kościół (Ef 1, 22-23), włącza w tę tajemnicę również aspekt czasowego istnienia tego ostatniego⁹⁵. Dokładniej to ujmując, odpowiednie okresy Joachim zamyka w konkretnych ramach czasowych:

„Bieg pierwszego okresu zaczyna się od patriarchy Jakuba i kończy na Chrystusie. Drugi od Chrystusa aż do schyłku wieków, gdy Chrystus ponownie przybędzie w chwale, by rozpocząć sąd”⁹⁶.

Podobnie jak Stary Testament dla Joachima był zapowiedzią tego, co wypełniło się w Chrystusie, tak również w życiu św. Benedykta, opisanym w *Dialogach* św. Grzegorza Wielkiego, Joachim dopatrywał się figury dziejów monastycyzmu⁹⁷.

Poprzez nadawanie obrazom nowych znaczeń, mających wyjaśnić odbiorcy Joachimowe idee, opat z Fiore tworzył własne oryginalne symbole⁹⁸. Odkrywamy je zwłaszcza, analizując barwne figury ozdabiające, ale przede wszystkim tłumaczące i rozjaśniające często zawile i niezrozumiałe myśli, zawarte w jego trzech głównych dziełach.

Prawdopodobnie żaden inny autor apokaliptyczny nie dążył tak usilnie jak Joachim do uporządkowania historii i chociaż jego wysiłki wciąż nie stanowią zadowalającej analizy, to jednak bez wątpienia są godne podziwu. Pierwszą intencją Joachima było pokazanie, że sens historii zawiera się w Piśmie Świętym, a sam jest logiczny i zrozumiały dla tego, kto posiadał ducha *intellectus*. Opat z Fiore podkreślił przy tym konieczność żywej relacji z Duchem Świętym oraz modlitwy.

Wizja czasów ostatecznych została przedstawiona przez Joachima poprzez nadanie wydarzeniom, miejscom i postaciom biblijnym – głównie apokaliptycznym, odpowiedników w postaciach, które odcisnęły swój ślad w historii do XII wieku. Joachim, rzutując wydarzenia Starego i Nowego Testamentu na przyszłość, próbował

⁹⁵ Zob. Gioacchino da Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, [w:] *Gioacchino da Fiore sull'Apocalisse*, red. A. Tagliapietra, Milano 1994, s. 222; J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 134.

⁹⁶ Joachim z Fiore, *Wykład Apokalipsy*, tłum. D. Nowakowski, „Kronos. Metafizyka Kultura Religia” 2014, nr 2, s. 59.

⁹⁷ Dla Joachima życie św. Benedykta było również prorocstwem i zapowiedzią dziejów życia monastycznego. Samego św. Benedykta uznaje za proroka (*noster iste propheta*) i tak też odczytuje jego czyny. Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus*, s. 201; Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna (*Źródła monastyczne*, 23), Kraków 2007; J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 75; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s.183-184.

⁹⁸ Zob. B. McGinn, *Symbolizm w myśli Joachima z Fiore*, tłum. I. Michalska, „Kronos. Metafizyka Kultura Religia” 2014, nr 2, s. 103.

odnajdywać logiczne połączenia i tym samym przepowiadać wydarzenia w przyszłości, co nie spotkało się z akceptacją np. Tomasza z Akwinu i obecnie jest metodą nie do zaakceptowania przez współczesną teologię. Za pomocą typologii Joachim z Fiore poddał analizie zwłaszcza księgę Apokalipsy, umiejscawiając czas mu współczesny na osi siedmiu apokaliptycznych pieczęci. Mimo wielu nieścisłości i problemów w interpretacji tekstu świętego, jakie napotkał opat z Fiore, niewątpliwie na uznanie zasługuje jego wytrwałość, zamiłowanie do Pisma Świętego i modlitewne życie.

Warto jednak podkreślić, że mimo odważnego i awangardowego podejścia do interpretacji dziejów w kontekście tekstu świętego, Joachim przykładał wielką uwagę do aprobaty Stolicy Apostolskiej i wierności nauczaniu Kościoła, czemu dał wyraz, między innymi, w swojej ostatniej woli.

Joachim z Fiore jest bez wątpienia osobą, której warto się przyjrzeć z uwagi na oryginalną interpretację księgi Apokalipsy św. Jana w kontekście stworzonej przez siebie teologii dziejów. Jego praca była inspiracją dla wielu myślicieli kolejnych pokoleń do czasów współczesnych i z pewnością może w dalszym ciągu inspirować egzegetów.

Dla polskiego czytelnika bez wątpienia przeszkodą w zaznajomieniu się z bogatą myślą Joachima z Fiore może się okazać brak tłumaczenia na język polski jego dzieł, jak również niewielka liczba publikacji na jego temat w języku polskim. Stąd też widać możliwość dalszej pracy nad spuścizną kalabryjskiego opata na gruncie polskim w zakresie wydań tłumaczeń jego dzieł oraz wartościowych publikacji zagranicznych na język polski. Pozostaje również wiele pracy na polu przybliżania czytelnikom i rozwijania wielu wątków poruszanych przez opata z Fiore, takich jak np. interesujące podejście Joachima do kwestii nawrócenia żydów na końcu czasów. Również temat czasów ostatecznych, który przybliżono w niniejszym tekście, wymaga głębszego przestudiowania i poszerzenia, chociażby z racji popularności tego zagadnienia w ostatnich latach.

Aneks

Testament Joachima z Fiore

„Wszystkim, którym będzie ukazany ten list, brat Joachim, zwany opatem z Fiore, życzy wiecznego zbawienia w Panu.

Jak wynika z listu papieża Klemensa, który jest w naszym posiadaniu, z upoważnienia papieża Lucjusza i papieża Urbana starałem się napisać kilka rzeczy i do tej pory nie zaniedbywałem pisania o tym, co może przyczynić się

do chwały Bożej. I tak, dzięki natchnieniu od Boga i zdolnościom mojego umysłu, ukończyłem *Zgodność* (Starego i Nowego Testamentu – ŁN), podzieloną na pięć ksiąg, *Expositio Apocalypsis* w ośmiu częściach, *Psalterium decem cordarum* w trzech księgach. Ponadto zredagowałem inne, mniejsze objętościowo pisma, takie jak *Contra Judaeos* i *Contra catholicae fidei adversarios*. A jeśli, za mojego życia, pojawi się coś, co będzie mogło służyć zbudowaniu wierzących w Chrystusa, a zwłaszcza mnichów, nie omieszkam się tym zająć.

Ze względu na brak czasu nie zdążyłem jeszcze dostarczyć Stolicy Apostolskiej do korekty moich dzieł, z wyjątkiem *Liber Concordiae*, na wypadek, gdyby w owych pismach pojawiły się błędy, czego nie wykluczam, choć nic mi o tym nie wiadomo. A że nieznana jest człowiekowi liczba jego dni, jeśli zdarzy mi się odejść z tego świata, zanim wypełnię wydane mi polecenie, bo przystąpiłem do pisania moich dzieł z założeniem, że przedstawię je tym, którym powierzony został najwyższy Urząd Nauczycielski, proszę w imię Boga Wszechmocnego moich współbraci opatów, przełożonych domów i pozostałych braci żyjących w bojaźni Pańskiej, i mocą tej władzy, która mi przysługuje, nakazuję, aby wszyscy, którzy posiadają to pismo lub jego kopię i – mocą testamentu – otrzymali dzieła, zarówno te, które już napisałem, jak i te, które napiszę przed śmiercią, po zebraniu wszystkich moich pism, jak najprędzej poddadzą je ocenie Stolicy Apostolskiej, pozostawiając uprzednio ich kopię w bezpiecznym miejscu. Zamiast mnie, niech przyjmą od niej poprawki, oświadczając jej, wraz z wyrazami mojego wobec niej szacunku i lojalności, że jestem cały czas gotowy wypełnić polecenia, jakie mi daje lub da w przyszłości, i że nie zamierzam obstawać przy żadnej opinii, która byłaby w sprzeczności z jej świętą wiarą, wierząc w całej rozciągłości w to, w co ona wierzy, i przyjmując jej korekty, dotyczące zarówno obyczajów, jak i doktryny, odrzucając to, co ona odrzuca, i uznając to, co ona uznaje, wierząc mocno, że bramy piekielne jej nie przemogą, i że nawet jeśli czasami jest targana i doświadczana burzami, jej wiara nie dozna uszczerbku aż do końca czasów.

To oświadczenie ja, opat Joachim, sporządziłem i własnoręcznie podpisałem w roku 1200 od Wcielenia naszego Pana, i potwierdzam, że chcę być wierny temu, co jest w nim zawarte.

+ Ja, brat Joachim, opat z Fiore⁹⁹

⁹⁹ Tłumaczenie własne na podstawie łacińskiego oryginału oraz wersji w języku włoskim. Zob. F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore, un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, Soveria Mannelli 1999, s. 171-172.

Bibliografia

Źródła

Dziela Joachima z Fiore

Concordia Novi ac Veteris Testamenti

Divini vatis Abbatis Joachim liber con / cordie novi ac veteris Testamenti: nunc / primo impressus: et in lucem editus: Opus / equidem divinum ac aliorum fere omni/um tractatum suorum fundamen / tale divinatorum eloquiorum ob / scura elucidans: archana referans: / necnon eorundem curio/sis sitibundisque menti / bus non minus satiata / tem afferens.

f. 135v: *Venetis completum fuit hoc opus per Simonem de Luere 13 Aprilis 1519.*

Reprint: Frankfurt a.M. 1964, 1983.

Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti (Transactions of the American Philosophical Society, 73/8), red. E. R. Daniel, Philadelphia 1983 (zawiera księgi I-IV).

Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, A. Patschovsky, t. 2-3 (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), Wiesbaden 2017.

Joachim of Fiore, *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, „The Journal of Ecclesiastical History”.

Joachim z Fiore, *Księga o zgodności Starego i Nowego Testamentu*, tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 36-41.

Expositio in Apocalypsim

Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalypsim. [...] Ve / netiis in Edibus Francisci Bin / doni: ac Maphei Pasini socii. Anno Domini 1527. Die vero septi / mo Februarii.

Reprint: Frankfurt a.M. 1964.

Psalterium decem cordarum

Psalterium decem chordarum Abba / tis Ioachim. In quo de summa / trinitate eiusque distinctione per / pulchre indagatur. De nu / mero psalmodiarum eorumque ar / chanis ac mysticis sen / sibus. De psalmodia. De modo / et usu psallendi / di simul ac / psallentium. f. 280v: Venetiis in edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini sociorum. Anno Domini MDXXVII. Die XVIII mensis Martii. Reprint: Frankfurt a.M. 1964, 1983.

Gioacchino da Fiore, *Il salterio a dieci corde*, red. F. Troncarelli (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 16) Roma 2004.

Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, red. K.-V. Selge (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20), Hannover 2009.

Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach*, tłum. M. Beściak, „Kronos. Metafizyka Kultura Religia”, 2014, nr 2, s. 61-73 (fragmenty).

De prophetia ignota

Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, red. M. Kaup (Opere di Gioacchino da Fiore; testi e strumenti, 10), Roma 1999.

De septem sigillis

Bloomfield M., Lee H., *The Pierpont-Morgan Manuscript of “De Septem Sigillis”*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” 38 (1971), s. 137-148.

Joachim z Fiore, *O siedmiu pieczęciach*, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 74-77.

De ultimis tribulationibus

Joachim z Fiore, *De ultimis tribulationibus*, [w:] K.-V. Selge, *Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: “De ultimis Tribulationibus”*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 7 (1993), s. 21-35.

De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam

Baraut C., *Un tratado inédito de Joaquin de Fiore „De vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam”*, „Analecta sacra tarraconensia” 24 (1951), s. 42-118.

Gioacchino da Fiore, *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, Cosenza 1994.

Ioachim abbas Florensis, *Tractatus in Expositionem vite et regule beati Benedicti*, red. A. Patschovsky (Fonti per la Storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 29), Roma 2008.

Epistola Domino Valdonensis

Joachim z Fiore, *Pisma, List do wielebnego opata z Valdony*, „Kronos. Metafizyka Kultura Religia” 2014, nr 2, s. 78-80.

Exhortatorium Judeorum

Ioachim Abbas Florensis, *Exhortatorium Judeorum*, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitas, 26), Roma 2006.

Praefatio super Apocalypsim

Joachim z Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, red. K.-V. Selge (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 6), Roma 1995, s. 25-65.

Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 42-55.

Liber introductorius in Apocalypsim

Joachim z Fiore, *Wyklad Apokalipsy*, tłum. D. Nowakowski, „Kronos. Metafizyka Kultura Religia” 2014, nr 2, s. 56-60.

Testamentum

D'Elia F., *Gioacchino da Fiore, un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, Soveria Mannelli 1999, s. 171-172.

Inne źródła

Liber Figurarum

Rękopisy:

Oxford Corpus Christi College, ms. 255 A, ff. 4-14, XIII w.

Reggio Emilia, Bibl. Semin., R, ff. 1-20, XIII/XIV w.

Drezno, Sächs. Landesbibl., A. 121, ff. 87-96, XIII/XIV w.

Rzym, Watykan, Lat. 4860, ff. 198-204, XIII w.

Rzym, Watykan, Lat. 3822, ff. 2-3, 4, 7, XIV w.

Paryż, Bibl. Nat., Lat. 11864, f. 151, XIII w.

Paryż, Bibl. Nat., Lat. 3595, ff. 22-5, 29-34, XIV w.

Mediolan, Bibl. Ambros., H. 15, inf. misc., f. 63, XIII/XIV w.

Florencja, Bibl. Laur., Conv. Soppr. 358, ff. 92-3, XIV w.

Rzym, Watykan, Urb. Lat. 8, ff. 132-3, XV w.

Edycja: L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *Il libro delle figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, t. II, Torino 1953; 1990.

Opracowania:

1. *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. 12, red. E. Dąbrowski, Poznań 1959.
2. *Leksykon biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
3. Baraut C., *Las antiquas biografias de Joaquin de Fiore y sus fuentes*, „*Analecta sacra terraconensia*” 26 (1953), s. 207-225.
4. Borkowski R., *Sens historii. Modele czasu historycznego*, <http://winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty2/0073/roz01.pdf>.
5. Braca L., *Bibliografia gioachimita 2006-2009*, „*Annali di scienze religiose*” 5 (2012), s. 347-375.
6. Braca L., *Joachimite Bibliography 2012*, „*Annali di scienze religiose*” 8 (2015), s. 497-516.
7. Crocco A., *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, [w:] *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 – Luzzi – Celico, 6-9 Settembre 1984*, red. A. Crocco, S. Giovanni in Fiore 1986, s. 140-161.
8. De Fraja V., *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969-1988*, „*Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*” 2 (1988), s. 7-59.
9. Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „*Przegląd Religioznawczy*”, 2011, nr 1 (239), s. 17-27.
10. Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 159.
11. *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 23-25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 17), Roma 2005.
12. *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, red. R. Rusconi (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13), Roma 2001.
13. Grundmann H., *Augswählte Aufsätze*, t. 2, w: *Joachim von Fiore* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 25/2), Stuttgart 1977.
14. Grundmann H., *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniero da Ponza*, [w:] idem, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, tłum. S. Sorrentino (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8), Roma 1997, s. 101-126.
15. Grundmann H., *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, „*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*” 16 (1960), s. 528-539.
16. Gryglewicz F., *Apokalipsa św. Jana*, *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 749-751.
17. Grzeszczak J., *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011.
18. Grzeszczak J., *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „*Filozofia Chrześcijańska*”, 15 (2018), s. 59-81.
19. Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Studia i materiały, 87), Poznań 2006.
20. *Il profetismo gioachimita tra '400 e 500. Atti del III° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, red. G.L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 3), Genova 1991.

21. „*Joachim posuit verba ista*”. *Gli pseudoepigrafi di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV. Atti del 8° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 18-20 settembre 2014*, red. G.L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 27), Roma 2016.
22. Jańczuk L., *Wstęp do Nowego Testamentu*, http://wst.kei.pl/download/LeszekJanczuk/Wstep_do_NT.pdf.
23. Langkamer H., *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995.
24. *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 – Luzzi – Celico, 6-9 Settembre 1984*, red. A. Crocco, San Giovanni in Fiore 1986.
25. Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
26. McGinn B., *Symbolizm w myśli Joachima z Fiore*, tłum. I. Michalska, „Kronos. Metafizyka kultura religia” 2014, nr 2, s. 88-104.
27. Patschovsky A., *Die Trinitätsdiagramme Joachims von Fiore († 1202). Ihre Herkunft und semantische Struktur im Rahmen der Trinitätsikonographie, von deren Anfängen bis ca. 1200*, [w:] *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore, Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, red. A. Patschovsky, Ostfildern 2003, s. 55-114.
28. *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore. Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 24-26 settembre 2009*, red. A. Ghisalberti (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 23), Roma 2010.
29. *Petrus Alfonsi and his Dialogus - Background, Context, Reception*, red. Ph. Roelli, MICROLOGUS' LIBRARY, nr 66, Florence 2014.
30. Potestà G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004.
31. Rainini M., *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 18), Roma 2006.
32. Rainini M., *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1994-2001*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003), s. 105-165.
33. Reeves M., Hirsch-Reich B., *The Figurae of Joachim of Fiore*, (Oxford-Warburg Studies, 8), Oxford 1972.
34. Russo F., *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1953.
35. Salij J., *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1991.
36. Stachowiak L., *Apokaliptyka*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 753-755.
37. *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 14-17 settembre 1994*, red. R. Rusconi (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 7), Roma 1996.
38. *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti I del I° Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti sotto il Patrocinio del Ministero della Pubblica Istruzione, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19-23 Settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore 1980.
39. Tondelli L., *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore, I, Introduzione e commento, le sue rivelazioni dantesche*, Torino 1953.
40. Troncarelli F., „*A Terrible Beauty*”. *Nascita ed evoluzione del „Liber Figurarum”*, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 11 (1997), s. 7-40.
41. Wilski T., *Trójca Święta*, [w:] *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, kol. 382.

Joachim's of Fiore trinitary conception of historiosophy

Abstract

Nowadays people are more and more concerned about the future and the end of the world. The vision of the End of Times in Joachim of Fiore's apocalyptic conception presents one of the most interesting interpretations of the end of the world in relation to events and historical figures and presents an attempt to look into the future made by the 12th-century Calabrian Abbot Joachim of Fiore on the basis of the book of the Holy Bible, especially the Apocalypse of Saint John. The purpose of the thesis is to introduce the reader to the very form of the medieval exeget – Joachim of Fiore as well as the concept of tripartite and interpretation of history in the Trinitarian context created by him. In the light of the concept mentioned above, the vision of the Calabrian Abbot was presented regarding the end of times, preceded by an explanation of exegetical methods used by the abbot (especially biblical typology and the principle of compatibility of both Testaments in relation to the entire history of the Chosen People and Christianity). The thesis also presents a comparison of the convergent historiosophic concepts of Joachim of Fiore and Saint Augustine of Hippo. The thesis contains both Latin fragments of Joachim's manuscripts and translations of them into Polish. Annex show translated testament of Joachim of Fiore, proving his faithfulness to the authority of the Catholic Church.

Keywords: Apocalypse, apocalyptic, history, Joachim of Fiore, the end of times