

## SZÁZADFORDULÓK LOGIKÁJA MEGJEGYZÉSEK A KÖZÉPKORI ÉS A KORA ÚJKORI IDŐFELFOGÁS SAJÁTOSSÁGAIHOZ

A történelem *századokra* történő precíz felosztása, a századokban való gondolkodás, ahogy arra D. Gerhard rámutatott, „a »modern« tudomány kései produktuma”, mivel a 18. század előtt „nem volt szükség a mi szokványos numerikus felosztásainkra”.<sup>1</sup> Az olyan elnevezések, mint a „*Quattrocento* vagy a *Cinquecento*, úgy tűnik, nem vezethetők vissza a 18. századot megelőző időkre”.<sup>2</sup> E terminusok azonban az 1400-as, illetve az 1500-as éveket jelölik, és nem a számunkra konvencionálissá vált százados beosztás követik, amely szerint a 14. század 1301-től 1400-ig, míg a 15. század 1401-től 1500-ig tartott. A százados beosztás a tudományos igényű történetírással együtt vált fontossá a 19. században. Voltaire még anélkül adhatta egyik művének a „XIV. Lajos százada” (*siècle*) elnevezést, hogy a Napkirály (1643–1715) uralkodását az általunk használt precíz százados beosztással azonosította volna.<sup>3</sup> A 20–21. századra viszont a történetírás olyannyira foglyává lett a százados beosztásnak, hogy sokszor ez válik a történeti megközelítés elsődleges és sok esetben merev rendezőelvé.<sup>4</sup>

Volt-e valamilyen jelentősége a századnak és századfordulónak a középkorban és a kora újkorban? A századfordulók csak az ún. szentévek szempontjából voltak fontosak, de az első szentévre is csak 1300-ban, tehát már az érett és a késő középkor határán került sor. VIII. Bonifác pápa kimondta, hogy 1300-tól minden századik évben teljes búcsút nyerjenek azok a hívek, akik elzarándokolnak Rómába és meglátogatnak bizonyos római bazilikákat.<sup>5</sup> Bár a szentévek bevezetése mögött a pápa részéről gazdasági megfontolások is álltak, Bonifác ugyanakkor arra a széles körben elterjedt hiedelemre is reagált egyben, hogy minden évszázad első éve különösen ígéretes.<sup>6</sup> A szentév igazolásának bibliai alapjául az a zsidó szokás szolgált, hogy minden ötvenedik évben elengedték a tartozásokat és szabadon engedték a zsidó rabszolgákat.<sup>7</sup> 1343-ban VI. Kelemen volt az a pápa, aki a százéves terminust 50 évre csökkentette, hogy élete során minél több hívőnek legyen lehetősége teljes búcsúra, 1389-ben pedig VI. Orbán a szentévek közt eltelt időt már 33 évre redukálta, mígnem 1470-ben II. Pál 25 évben határozta meg az ún. rendes szentévek közti időtartamot<sup>8</sup> – mindez tovább csökkentette a század és a századfordulók jelentőségét.

### A történelem tagolása

Ami a történelem tagolását illeti, e téren először a *korszakos*, nem pedig a *százados* beosztás született meg, de a *korszakos tagolás* is csak a 17. század végétől váltotta fel a korábbi, a *birodalmak sémáján* nyugvó beosztást. A középkorban (4–15. század) tehát nem a századfordulónak, hanem a birodalmaknak, illetve azok bukásának, valamint részben az *ezredfordulónak* tulajdonítottak különleges jelentőséget. Mind a birodalmak, mind az ezredfordulók a keresztény történet szemlélet eszkatologikus jellege miatt voltak fontosak, s az isteni terv szerinti jövőt az ún. apokaliptikus írások alapján igyekeztek megfejteni. A Bibliában ez az Ószövetségben Dániel próféta könyvét, az Újszövetségben a Jelenések könyvét jelentette.

A teleologikus jellegből eredően a keresztény történet szemlélet az események menetében valamilyen „értelmes rendet keres, és különösen Krisztus történeti életének

tulajdonít központi jelentőséget, mivel számára ez egyértelműen e rend egyik fő, eleve elrendelt vonása”.<sup>9</sup> A keresztény történetfelfogás számára Krisztus születése osztja két jól elkülöníthető részre a történelmet, s minden korábbi, illetve későbbi eseményt ebben az összefüggésben értelmez, mint amelyek hozzá vezettek, illetve amelyek ennek következményei.<sup>10</sup> Ez a fajta szemlélet, amely „kettéosztotta a múltat, természetszerűleg hajlik arra, hogy tovább tagolja, és így kiemeli más eseményeket is, amelyek nem annyira fontosak ugyan, mint Krisztus születése, de a maguk módján azok”.<sup>11</sup> Ha pedig Krisztus a Római Birodalomban született és íratott össze, így nemcsak egyedül a Római Birodalomnak, hanem maguknak a birodalmaknak is jelentőségük van.

A birodalmak teleologikus felfogását erősítette például Dániel könyve. Az ott szereplő 4 bálvány, illetve 4 állat (oroszlán sas zárnyakkal, medve, párduc, végül pedig a „vasfogú szarvakkal”) négy birodalmat jelentett a próféta értelmezésében, amit a keresztény hagyomány aztán az Asszír, valamint a Perzsa Birodalommal, továbbá Nagy Sándor birodalmával és a Római Birodalommal azonosított. Csak a 16. században mutatta ki Jean Bodin, hogy a történelem tagolásában a *négy birodalmon alapuló periodizáció* „nem a tények pontos értelmezésén, hanem a Dániel könyvéből átvett önkényes sémán alapszik”.<sup>12</sup> Mindazonáltal a Római Birodalom szerepe a későbbi, a korszakokon alapuló periodizációs sémában is alapvető jelentőségű maradt, amint azt Cellarius világtörténete is mutatta.

A 17. század 80-as éveiben írta meg a hallei történészprofesszor, Cellarius *Világtörténetét* 3 kötetben: 1685-ben jelentette meg ennek első kötetét *Historia antiqua* címmel, amit a *Historia nova* követett 1686-ban, s végül 1688-ban látott napvilágot a középső kötet, amely a közbeeső, azaz az ókor és az újkor közti időszakot tárgyalta.<sup>13</sup> E kötet *A középkor története (Historia medii aevi...)*<sup>14</sup> címet kapta, melynek kronológiai határait egyrészt Nagy Konstantin császár uralkodása (306–337), másrészt az általa alapított új fővárosnak, Konstantinápolynak (az „Új Rómának”) az oszmán törökök által történt elfoglalása (1453) adta. (A mű teljes címe ugyanis ez volt: *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam.*)

Jogosan vetődik fel a kérdés, vajon a Krisztus születésének és a Római Birodalomnak tulajdonított különleges jelentőség – ez a keresztény történetészleletben gyökerező manapság is használatos konvenció – mennyire lehet releváns a történelem értelmezésében nem keresztény nézőpontból? A magunk részéről egyetértünk Oscar Haleckivel, aki szerint az *európai* történelem (tehát nem a világtörténelem) felosztása Krisztus előtti és Krisztus utáni (másként időszámításunk előtti, illetve időszámításunk szerinti) korszakokra minden más felosztásnál relevánsabb.<sup>15</sup> Halecki ugyanis Christopher Dawson alapján úgy vélte, hogy Európa kezdetei Julius Caesar Gallia ellen vezetett hadjárataihoz nyúlnak vissza, minthogy ez a terület lett a későbbi középkori civilizáció bölcsője.<sup>16</sup> A Gallia elleni hadjáratok, Halecki szerint, fordulópontot jelentettek a rómaiak terjeszkedésében, hiszen a korábbi évszázadokban az expanzió a Mediterráneumba, azaz a gazdagabb, kulturálisan fejlettebb területek felé irányult, míg Caesar expedíciói északra,<sup>17</sup> melyek során még Britanniába is átkelt, hogy aztán majd egy kései utód, Claudius i. sz. 43-ban megkezdje Britannia meghódítását. Jellemző, írja Halecki, hogy ez az említett irányváltás a terjeszkedésben akkor következett be, amikor Róma birodalom lett, és éppen a Krisztus születése előtti, illetve utáni évtizedekkel esett egybe.<sup>18</sup> Következésképp a Krisztus születését és a Római Birodalom jelentőségét hangsúlyozó periodizáció nemcsak keresztény nézőpontból értelmezhető, hanem releváns egy szekuláris történetészlelet számára is.<sup>19</sup>

Cellarius művére visszatérve – melyben a szerző egyébként nem tett mást, mint népszerűsítette a leideni Hornius által megalkotott periodizációt – azt mondhatjuk, hogy az ő írása azért is szimptomatikus, mert magán viseli a keresztény történet-szemlélet lényegi vonásait. Nemcsak abban a tekintetben, hogy 1) különleges jelentőséget tulajdonít a *Római Birodalomnak*, hanem 2) a történelem *egyetemes jellege* miatt is, hiszen a kereszténység szerint nincs kiválasztott nép. Végül pedig 3) a *három korszakra* való felosztás, azaz a *triádokban* való gondolkodás annak a hatásnak az erősségét tükrözi, amit a *három szám* a keresztény gondolkodásra gyakorolt a *Szentháromság* tana miatt.

Ez utóbbi bizonyítására aligha találni jobb középkori példát, mint Joachim de Fiore (meghalt 1202-ben) periodizációját, mely egyúttal a nyugati kereszténységbeni apokaliptikus várakozások szempontjából is fontos lesz számunkra, amint arra magának a műnek címe is utal: *Expositio in Apocalypsim*. Joachim periodizációjában a Szentháromság mindegyik eleme egy-egy *statust*, azaz állomást, mondhatni korszakot képvisel: az első korszak az *Atya kora*, amely nem más, mint a kereszténység előtti kor, a második kor a *Fiú kora*, azaz a keresztény kor, míg a harmadik a *Szentlélek kora*, amely a jövőben veszi majd kezdetét.<sup>20</sup> Ez utóbbi pontos kezdődátumát valószínűleg nem ő, hanem az általa inspirált ún. joachimista irodalom egyik írása adta meg pontosan (mely az 1240-es években keletkezett), mégpedig az 1260-as évben jelölve meg azt.<sup>21</sup> Maga Joachim csak annyit közölt az említett műben, hogy ez a harmadik status még a kortársak életében be fog következni, az Antikrisztus pedig, akit nagy, illetve legnagyobb jelzőkkel illetett, már meg is született – őt némelyek hamarosan II. Frigyes császárban vélték fölfedezni.<sup>22</sup>

### Lineáris felfogás és az időszámítás kérdése

A keresztény történet-szemlélet premisszája tehát az idő és a történelem *lineáris* felfogása: volt egy kezdet, volt egy beteljesedés, és lesz egy vég. Az idő a világ teremtésével kezdődött, az emberi történelem pedig a Bűnbeeséssel. A történelem tehát a Bűnbeeséstől az Utolsó Ítélet felé halad – erősen leegyszerűsítve ez a keresztény történet-szemlélet lényege, és végső soron ebben gyökerezik az a mai szekularizált koncepció is, amely a történelmet valamiféle előrehaladásként, fejlődésként fogja fel.

De miként tárulkozik fel a jövő? Ebben az összefüggésben kaptak jelentőséget az ezredfordulók. Az ezredfordulóknak tulajdonított fontosság eredetét a Jelenések könyvének azon soraiban kereshetjük, ahol Krisztus ezeréves uralmáról esik szó (Jelenések 20, 1–7.): „1. Aztán láttam, hogy egy angyal szállt alá a mennyből, a mélység kulcsa volt nála, és nagy láncot tartott a kezében. 2. Megragadta a sárkányt, az őt kígyót, vagyis az ördögöt, a sátánt és ezer évre láncra verte. 3. Letaszította a mélységbe, bezárta és lepecsételte, hogy ne vezesse félre többé a népeket, míg le nem jár az ezer esztendő. Akkor rövid időre szabadon engedik. 4. Ezután trónokat láttam, azok ültek rajtuk, akikre az ítélezést bízták. És (láttam) a lelkeket, akiket Jézus melletti tanúságtételükért és az Isten szaváért lefejeztek, akik nem borultak le sem a vadállat, sem képmása előtt, sem bélyegét nem viselték homlokukon vagy karjukon. Életre keltek, és ezer évig uralkodtak Krisztussal. 5. A többi halott csak akkor kelt életre, amikor eltelt az ezer esztendő. Ez az első feltámadás. 6. Boldog és szent, akinek része van az első feltámadásban. A második halálnak ezeken nincs hatalma, hanem Istennek és Krisztusnak lesznek papjai, és ezer évig uralkodnak vele. 7. Amikor eltelik az ezer esztendő, a sátán kiszabadul a börtönéből...”<sup>23</sup> Motiválhatta továbbá az ezer évnek tulajdonított

jelentőséget, bár egyben relativizálta is azt, Péter apostol sora: „Szeretteim, főképp egy dolog ne kerülje el figyelmeteket, az, hogy egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap.” (Péter 2. 3, 8.)<sup>24</sup>

Az, hogy az ezredfordulók jelentőségéről szólva többes számot használunk, nem véletlen, hiszen az ezredfordulók ideje értelemszerűen attól függött, hogy az adott kultúrkörben mit tekintettek az időszámítás kezdetének. Ez lehetett Krisztus születése, mint a nyugati egyház területén, vagy a világ teremtésének feltételezett időpontja, mint Bizáncban és az ortodoxiát követő más területeken, például a Kijevi Ruszban, illetve Oroszországban.

A Teremtés időpontjáról az ortodox területeken az a felfogás élt, hogy az 5508 évvel Krisztus születése előtt történt. Az időszámításbeli különbség ismert volt Oroszországban, amint arról például Filofej pszkovi szerzetesnek, a *Harmadik Rómatan* megfogalmazójának a levele is tanúskodik a 16. század elején: „[...] a világkrónikák az első öt nap eltelte után az első Ádámtól mostanáig, a *latinok* pedig most az összes korábbi esztendő eltelte után Krisztus születésétől számolják az éveket; de e kettő közt nincs semmi különbség”.<sup>25</sup>

Az időszámításbeli eltérés áthidalása a kereszténység nyugati és keleti ága közt, Filofej idézett sorai ellenére, súlyos akadályokba ütközött a 13. század után. Ez volt ugyanis az a század, amely végül is elmélyítette az 1054-es „nagy schismát” a nyugati és a keleti egyház közt. A *latinokra* a 13. századtól – a bizánci szemlélethez hasonlóan – már az egykori Kijevi Rusz területein is ellenségesen tekintettek, pedig korábban a latinellenesség itt nem volt általános jelenség.<sup>26</sup> A latin a 14–15. század folyamán az orosz területeken is az eretnek szinonimája lett,<sup>27</sup> s gyakorivá vált maga a latin eretnekség kifejezés használata.

Ami a naptári év számítását illeti, az orosz területeken bizánci hatásra az év kezdetének szeptember 1-jét tekintették, s Oroszországban egészen 1700-ig élt ez a gyakorlat. Ugyanakkor azt kategorikusan nem jelenthetjük ki, hogy a szeptember 1-jei évkezdés ortodox specifikum lett volna, hiszen, amint látni fogjuk, ebben a vonatkozásban a nyugati kereszténység sem volt egységes, és szeptember 1. az egyik lehetséges variáció volt Nyugaton is a sokszínű választékból.

A nyugati egyház területén sok évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, hogy Krisztus születése elfogadottá váljon mint az időszámítás kezdete. A nyugati kereszténységben egy római apát, *Dionysius Exiguus* kísérelte meg először azt a 6. században, hogy egységesítse a korabeli kereszténység kalendáriumait.<sup>28</sup> Az egyik általános gyakorlat akkoriban az volt, hogy a keresztény időszámítás viszonyítási pontjának a Diocletianus császár által 303-ban meghirdetett nagyszabású keresztényüldözés dátumát tekintették.<sup>29</sup> Ez azonban csak egy volt a sok szokás közül, minthogy a korabeli barbár királyságokban az időről az éppen hatalmon levő uralkodó szemszögéből gondolkodtak: tehát az adott király uralkodásának kezdetéhez mérték az eseményeket.<sup>30</sup> Ugyancsak elterjedt volt, hogy Róma alapítását (i. e. 753) tekintették a kronológia viszonyítási pontjának.<sup>31</sup> Így tett Dionysius Exiguus is, aki úgy kalkulált, hogy Jézus Krisztus a város alapításától eltelt 753. év vége előtt született, következésképp a 754. év nála a Krisztus (születése) utáni (*Anno [nativitatis] Domini*) 1. év lett.<sup>32</sup> Jézus tehát az ő felfogása szerint gyakorlatilag a „nulladik év” végén született, „amit csak évszázadokkal később neveztek el a Krisztus előtti első esztendőnek”.<sup>33</sup>

Ezt az időszámítást fogadta el Anglia, az az ország, amely a legszorosabb kapcsolatot tartotta fenn Rómával a kora középkorban: amikor 663/664-ben a whitbyi zsinaton a kelta és a római tradíciók közti szakításra került sor (melynek legfőbb kér-

dései a húsvétszámítás mikéntje és a szerzetesi tonzúra voltak), akkor a római tradíciók részeként a Dionysius által megalkotott római időszámítást is átvették.

Míndeközben a 7. században megszületett az első ismert egyetemes kronológia is, Sevillai Izidor (560–636) jóvoltából, amely minden eseményt Krisztus születéséhez viszonyított – ezt aztán egy angol-szász szerzetes, Béda Venerabilis (673–735) népszerűsítette az *Időkről* című írásában a kontinensen. Érdekes azonban, hogy Dionysius nézetét az időszámítás új viszonyítási pontjáról éppen Hispániában nem vették át sokáig,<sup>34</sup> mindazonáltal a 10. század végére általánosan elterjedté vált a nyugati kereszténység törzsterületén.

A naptári év kezdete tekintetében igen nagy változatosságot mutatott a nyugati kereszténység, nemcsak a középkorban, de a kora újkorban is. A társadalom túlnyomó többsége számára az évkezdetet nem valamiféle hivatalos dátum, hanem a termelőmunka szezonálitása diktálta.<sup>35</sup> „Az évkezdetről csak azok gondolkodtak úgy, hogy az év nem valamely szezonális, hanem hivatalos dátummal indul, akik jogi és diplomáciai dokumentumokkal foglalatostkodtak, s még itt sem volt tapasztalható egyöntetűség” – az újév kezdete ugyanis január 1. helyett valamely fontos egyházi ünnephez is kötődhetett, így karácsony napjához, vagy az angyali üdvözlethez (március 25.), vagy éppen szeptember 1-jéhez (mint az ortodox területeken) stb., de akár egy mozgó ünnephez is, mint a reneszánsz Franciaországban a húsvét kezdetéhez.<sup>36</sup> Az évkezés nemcsak országról országra, de városról városra is változott.<sup>37</sup> Sőt még az is előfordult, hogy egy olyan magasban fejlett adminisztráció, mint a pápai kúria sem követett egységes elveket a különböző dokumentumok datálása terén: a pápai bulláknál március 25., a pápai levelek esetében viszont december 25. volt az év kezdete.<sup>38</sup>

A 16. századra aztán egy sokkal fontosabb probléma is világossá vált annál, mint amit a naptári év kezdetének a kérdése vetett fel, mégpedig az, hogy a Julián-naptár reformra szorul. A probléma több egyházi zsinaton is felvetődött már a tridenti zsinatot (1545–1563) megelőzően, mivel a vallási ünnepek dátuma nem felelt meg azoknak az előírásoknak, amelyeket a niceai zsinat (325) fektetett le.<sup>39</sup> Ezt próbálta meg orvosolni a XIII. Gergely pápa nevéhez kötött, 1582-ben bevezetett ún. Gergely-naptár. A tridenti zsinat kezdeményezését felkarolta a pápa, aki matematikusok és csillagászok segítségével oldotta meg a problémát. Mivel a Julián-naptár a 16. században már tíz napot késétt, ezt a hiátust egyszerűen egy pápai bullával iktatta ki, elrendelve, hogy 1582. október 5. után október 15. következék.<sup>40</sup>

Mivel azonban a nyugati kereszténység a reformáció miatt felekezetiileg megosztott volt, a Gergely-naptárt túlnyomórészt a katolikus országokban vezették be rövid időn belül, a protestáns területek azonban elutasították a pápai kezdeményezést (kivételet volt Zeeland és Holland tartomány, ahol már 1582-ben átvették), mint ahogy persze az ortodox egyház sem vette át.<sup>41</sup> 1700-ig azonban Dánia, Svájc és a protestáns német területek is beléptek a sorba, bár Anglia és Svédország még 1752-ig, illetve 1753-ig kitarított a régi naptár mellett.<sup>42</sup>

Oroszországot Nagy Péter próbálta bekapcsolni a nyugati naptári és időszámítási rendszerbe: 1699 decemberében elrendelte, hogy az újév kezdete a jövőben ne szeptember 1. legyen, hanem január 1., valamint azt is, hogy az éveket Krisztus születésétől kell számítani. Minthogy azonban a cár számára az északi protestáns államok, különösen Svédország szolgáltak mintául, így nem a Gergely-naptárt, hanem a Julián-naptárt vette át, s a Gergely-naptárt csak 1918-ban vezették be Oroszországban, és akkor is csak a világi szférában. Péter reformja azonban felemás volt. Arra ugyanis nem volt szankció, mi történjék azokkal, akik az időszámításban továbbra is a régi

rendszerhez ragaszkodtak, s így maguk a központi kormányzat hivatalnokai is még évekig a régi, Teremtésen alapuló kalendáriumot használták.<sup>43</sup> Azonkívül az 1700 előtti évekre utalva, a hivatalos iratok továbbra is a régi időszámítást használták.<sup>44</sup>

Az időszámításnak és a szeptember 1-jei évkezdésnek a megváltoztatása Oroszországban azonban több volt, mint egyszerű adminisztratív intézkedés. Mindez legitimációs problémákat is felvetett, mégpedig az ortodox hagyományok tagadása miatt, mivel a cár egyik legfontosabb kötelessége a tradicionális ideológia szerint éppen az ortodoxia megőrzése, védelme volt. A szeptember 1-jei újév ugyanis fontos szerepet töltött be az orosz ortodox vallási rituáléban, mivel ekkor a pártiarika és a cár keresztekkel és ikonokkal körmenetet tartottak a Kremlben.<sup>45</sup> Továbbá a hagyományokhoz ragaszkodók körében az őszi évkezdet egyenesen a Teremtés idejét jelentette, hiszen a hiedelem szerint Isten „összel teremtette a Földet”, mert ekkor bőségesen álltak rendelkezésre a földi javak, és jó volt az időjárás is az első emberpár számára.<sup>46</sup>

### Apokaliptikus várakozások

Az apokaliptikus várakozások kronológiája a kereszténység két felében tehát bizonyos tekintetben attól függött, hogy miként alakult az időszámítás kezdete. Ami a nyugati kereszténységet illeti, itt az 1000. év megítélésében évtizedes vita folyik a történettudományban arról, mennyire volt erős a világvégevárás az első ezredfordulón. A vita részleteit nem kívánjuk tárgyalni, viszont néhány gondolatban szükséges összefoglalni a polémia mai állását.<sup>47</sup> Tagadhatatlan, hogy voltak olyan prominens egyházi és világi személyek, akiknél a világvége-gondolat politikai realitás volt. Így például III. Ottó (983–1002) császár esetében, aki 1000 előtt felvette a *Jézus Krisztus szolgája* (*servus Jesu Christi*), 1000 után pedig az *Apostolok szolgája* (*servus Apostolorum*) címet. Valószínűleg az motiválta ebben, hogy nevelőjével, II. Szilveszter pápával – a pápa névválasztása szintén sokatmondó, hiszen I. Szilveszter Nagy Konstantin kortársa volt, s az ő uralkodása idején érkezett a kereszténység története fordulópontjához – együtt sikeresen átnavigálják a kereszténységet a vészterhesnek tűnő 1000. esztendőn.

R. Landes szerint a francia területeken 950 táján ugyan széles körű apokaliptikus hangulat uralkodott, valamint ez volt a jellemző az 1000–1033 közti időszakra is,<sup>48</sup> de meglepő módon az 1000. év közvetlen közelében nincs olyan bizonyíték, amely e félelmek elterjedtségére utalna.<sup>49</sup> Landes ezt azzal magyarázza, hogy „mind az apokaliptikus hangulatot, mind az erre vonatkozó bizonyítékokat igyekeztek elnyomni az egyházi és világi hatóságok, akik arra törekedtek, hogy hatástalanítsák azokat az apokaliptikus várakozásokat, amelyek elkerülhetetlenül összekapcsolódtak ezzel a dátummal”.<sup>50</sup> Ugyanakkor Landes a 980-as években Dél-Franciaországban kialakuló Isten békéje (*pax Dei*) mozgalmat is az 1000. évvel kapcsolatos apokaliptikus várakozásokkal hozta összefüggésbe.<sup>51</sup>

B. McGinn új megvilágításba helyezte az egy meghatározott dátumhoz kapcsolódó világvégevárás kérdését, amit talán „szituatív apokalipticizmusnak” nevezhetünk. McGinn úgy foglal állást, hogy akár az 1000. évnek, akár bármely más dátumnak tulajdonított különleges jelentőség az 1000–1500 közti időszakban „minimalizálni igyekeztek az apokalipticizmus széles körben való elterjedtségét ezekben a századokban”.<sup>52</sup> Mégpedig azért, mert „a középkori népszerűség állandó apokaliptikus félelemben élt, amit ma nehéz elképzelni legtöbbször számára”.<sup>53</sup>

Speciálisan az 1000 körüli apokaliptikus szövegeket vizsgálva, McGinn két csoportba osztottak azokat: egyrészt voltak olyanok, amelyek konkrét időpontot jelöl-

tek meg, vagy Krisztus születésétől, vagy Krisztus keresztre feszítésétől számítva az ezer esztendő, míg másutt maga a világvégevárás egy általában vett félelem volt 950–1050 közt, anélkül azonban, hogy „bármilyen konkrét időponthoz kötötték volna”.<sup>54</sup> Az első csoport számszerűleg sokkal kisebb, mint a második, viszont ez utóbbi csoport nagyságrendje sem ad okot arra, hogy egyfajta „világvége-hisztériáról” lehessen beszélni ebben az időszakban.<sup>55</sup> Ami félreértést okozhat e források értelmezésében, az nem más, mint a következő: „Az ezeréves motívumot gyakran úgy használták, mint egy irodalmi fordulatot, anélkül azonban, hogy bármilyen valós figyelmet fordítottak volna a kronológiára.”<sup>56</sup> Azaz sok tekintetben maguk a történészek konstruálták a források értelmezésének kontextusát, az 1000. évvel hozva összefüggésbe azok keletkezését. További fontos érv az 1000 körüli „apokaliptikus hisztéria” ellenében, hogy ezen irodalom virágkora csak 1100 után kezdődött.<sup>57</sup>

Ami Oroszországot illeti, nos ott kétségtelenül volt egy igen erős „szituatív apokaliptícizmus” a 15. század második felében, mégpedig az 1492. évhez kapcsolódóan. Világvége-hisztériáról ugyan ez esetben sem beszélhetünk, ami viszont nem jelenti azt, hogy ne lett volna aggodalom az 1492., pontosabban a 7000. évvel kapcsolatban még a felső egyházi körökben is.<sup>58</sup>

Az aggodalmat nemcsak önmagában az a tényező magyarázta, hogy a nyugati időszámítás szerinti 1492. év az orosz időszámítás szerint a bűvös 7000. év eljövetelét jelentette, hanem más történelmi események „revelatív” értelmezése is: nevezetesen az 1439-es firenzei zsinaton kötött egyházi unió, valamint Konstantinápoly 1453-as bukásának oksági összefüggésbe való állítása. A latin egyház és az ortodox egyház közt megkötött unió mellett – melyet egyébként maga a görög származású Izidorosz, Oroszország metropolitája is aláírt, de ezt aztán az orosz egyház nem fogadta el – ugyanis Konstantinápoly mindvégig kitartott. Az uniót megtagadó oroszok így Konstantinápoly 1453-as bukását méltó büntetésnek tartották, mert értelmezésük szerint a „görögök” 1439-ben elárulták az igaz hitet. Elesett tehát a Konstantin által alapított város, az „Új Róma”, azaz véget ért a birodalom, melyben Krisztus megszületett és összeíratott. Ugyanakkor a bűvös 7000. év (1492) belátható közelségben volt. A „revelatív” történelemfelfogás szerint tehát mindez nem lehetett véletlen. Ez volt a kontextusa annak a szituatív világvégevárásnak, amely az 1492. (7000.) évhez kapcsolódott, s melynek erősségét két fontos érvvel is alátámaszthatjuk.

Az orosz egyház az 1493. (7001.) évre vonatkozóan nem készítette el előre a mozgó egyházi ünnepek naptárát, csak azután, hogy a világvége 1492-ben mégsem jött el. Az igen erős világvégevárás bizonyítéka továbbá az, hogy a *vasárnap* megnevezése az oroszban megváltozott a 15. század második felétől.<sup>59</sup> Míg a korábbi évszázadokban a vasárnapra a *nyegyelja* szót a használták, ami egyben a *hét* megnevezése is volt (a hét esetében ez mind a mai napig így van), addig a század második felében az erős apokaliptikus várakozások hatására előretört a *voszkreszenyje*, melynek jelentése *fel-támadás*, és korábban csak egyetlen vasárnapra, mégpedig húsvét vasárnapjára használták.<sup>60</sup> Bár a világvége nem jött el, a vasárnap általános új megjelenése a *voszkreszenyje* lett a 16. században, s az apokaliptikus várakozások is tovább éltek.<sup>61</sup>

Ennek a *nem szituatív* apokaliptícizmusnak volt az egyik kifejeződése a Harmadik Róma-tan, melynek első megfogalmazása azonban – paradox módon – éppen egy 1524-re jöendő világvégéhez kapcsolódott. Ezt egy 1520-ban, a Német-római Birodalomban megjelent irat jósolta meg.<sup>62</sup> A levél, amelyben Filofej pszkovi szerzetes első ízben kifejtette a Harmadik Róma-tant, erre a jöendőre reagált. Az írás *Levél a csillagjósok ellen*, illetve *Levél a rossz napokról és órákról* cím alatt lett is-

mert. Filofej híres/hírhedt és sokat idézett sorai pedig így szólnak: „Az összes keresztény cárság a végéhez ért, és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült a prófétai könyvek szerint... mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz”.<sup>63</sup> Egy másik levelében pedig ugyanerről a dologról így ír: „[...] az összes keresztény cárság a te cárságodban egyesült, ezért várjuk azt a birodalmat, amelynek nincs vége” – azaz Filofej szerint közeleg már Isten országa, tehát az egyetlen örök birodalom, amely Dániel prófétánál szerepel (Dániel 2, 44.).<sup>64</sup>

Mindazonáltal Filofej szerint a csillagjósok nem ismerhetik ennek az idejét, hanem csakis Isten tudhatja, s bizonyítékként idézi az Apostolok cselekedeteiből (1, 6–7.) az ismert passzust: „Nem tartozik rátok, hogy ismerjétek az időpontokat és körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg saját tetszése szerint.”<sup>65</sup> A „három Rómáról” szóló tanítás Filofejnél ugyanakkor újfent a triádokban való gondolkodás erősségére mutat rá, amint arra a periodizáció kapcsán már utaltunk a nyugati kereszténység vonatkozásában.

A Harmadik Róma-tan keletkezésének kontextusa és a tanítás eszkatologikus tartalma tehát világossá tesz, hogy a közkeletű elképzelésekkel szemben nem volt alkalmas arra, hogy az orosz uralkodók ideológiai támaszául szolgáljon.<sup>66</sup> Nem is idézték ilyen céllal soha. Sőt, éppen az uralkodó kritizálására használták fel a 17. század közepén a Nyikon-féle egyházreform kapcsán az óhitűek, azzal vádolva Nyikont és Alekszej cárt, hogy a görög szokások bevezetésével elárulták az ortodoxiát, s ezzel az Orosz Cárság, a Harmadik Róma, az ortodoxia utolsó bástyája is letért az igaz útról.<sup>67</sup> Alekszej, illetve Nyikon pedig maga az Antikrisztus, és közeleg a világvége.

A 17. századi óhitűeknél tehát, Filofej idézett levelével ellentétben, a Harmadik Róma-tan immár *szitutatív* apokaliptikus jelleget nyert. Ez jól jelzi, amint arra a legújabb kutatások rámutattak, hogy a Harmadik Róma-tant – amely korántsem volt széles körben elterjedt – igen különböző helyzetekben lehetett alkalmazni, a mindenkori konkrét célokhoz igazítva azt,<sup>68</sup> sőt még akár úgy is, hogy mellőzték apokaliptikus vonatkozásait. Így kerülhetett be például a moszkvai pátriárkátus alapítólevelébe 1589-ben, hogy aztán majd 1590 után – amikor a konstantinápolyi zsinat Moszkvát az ötödik helyre sorolta a keleti pátriárkátusok rangsorában Konstantinápoly, Alexandria, Antiochia és Jeruzsálem mögé – az orosz egyház erre hivatkozva érveljen mellett (egyébként sikertelenül): Moszkvát ne az ötödik, hanem a harmadik hely illesse meg a rangsorban. Érdekes továbbá, hogy a tant már magánál Filofejnél sem lehet elválasztani a konkrét kontextustól: ugyanis a Filofejnek tulajdonított mindhárom levélben más célt szolgált.<sup>69</sup>

## Jegyzetek

\* Az írás eredetileg *A századfordulók logikája* című nagyobb kutatási program keretében, egy jövőben publikálendő tanulmánykötet számára készült, ugyanakkor része az *MTA-ELTE Történeti Ruszisztikai Kutatócsoport* 2006TK 1194 sz. projektje és a TS 049 775 sz. OTKA keretében folyó kutatásoknak.

<sup>1</sup> Dictionary of History of Ideas. (*Periodization in History* szócikk.) Vol. 3. 478. [www.etext.virginia.edu/DicHist/dict.html](http://www.etext.virginia.edu/DicHist/dict.html)

<sup>2</sup> Dictionary. i. m. 478.

<sup>3</sup> Gerhard, D.: *Old Europe. A Study of Continuity 1000–1800.* London–New York, Academic Press, 1981. 2.

<sup>4</sup> Gerhard: i. m. 2.

<sup>5</sup> Muir, E.: *Ritual in Early Modern Europe.* Cambridge, CUP, 1997. 57.

<sup>6</sup> Muir: i. m. 57. A mi fogalmaink szerint, persze, az 1300-as év az évszázad utolsó esztendeje volt.

<sup>7</sup> Muir: i. m. 57.



- <sup>8</sup> *Southern, R. W.*: A nyugati társadalom és az egyház a középkorban. Bp. Gondolat, 1987. 165–166.
- <sup>9</sup> *Collingwood, R. G.*: A történelem eszméje. Bp. Gondolat, 1987. 101.
- <sup>10</sup> *Collingwood*: i. m. 101–102.
- <sup>11</sup> *Collingwood*: i. m. 102.
- <sup>12</sup> *Collingwood*: i. m. 109.
- <sup>13</sup> *Katus L.*: A középkor története. Bp. Pannonica, 2000. 7.
- <sup>14</sup> *A media aetas, medium aevum* kifejezéseket már jóval korábban megalkották a humanisták, de nem bírtak precíz kronológiai jelentéssel.
- <sup>15</sup> *Halecki, O.*: The Limits and Divisions of European History. New York, 1949. 34.
- <sup>16</sup> *Halecki*: i. m. 33–34.
- <sup>17</sup> *Halecki*: i. m. 32–33.
- <sup>18</sup> *Halecki*: i. m. 33.
- <sup>19</sup> *Halecki*: i. m. 34.
- <sup>20</sup> *McGinn, B.*: Antichrist: Two Thousand Years of Human Fascination with Evil. New York, Columbia UP, 2000. 137–138.
- <sup>21</sup> *McGinn*: i. m. 155.
- <sup>22</sup> *McGinn*: i. m. 139., 152–157.
- <sup>23</sup> Biblia. Bp. Szent István Társulat, 2000. 1419. (Kiemelés S. E.)
- <sup>24</sup> Biblia. 1395.
- <sup>25</sup> *Filofej szerzetes*: Levél a rossz napokról és órákról. (Ford.: Sisák G.) In: *Aetas* 1995/3. 127.
- <sup>26</sup> *Sashalmi E.*: Egy elmaradt találkozás történelmi háteréhez. In: *Valóság* 1997/2. 23.
- <sup>27</sup> Így vélekedett Filofej is a latinokról. *Filofej*: i. m. 129. Bővebben e kérdésre lásd: *Sashalmi*: i. m. 24–26.
- <sup>28</sup> *Paulien, J.*: The Millennium is Here Again. Is it Panic Time? A Reflection on the Events of the Year 1000 and their Relationship with the New Millennium is Just Experienced. In: *St. Andrews University Seminary Studies*, 2. 1999. 167–178. és [www.andrews.edu/~jonp/year1000.html](http://www.andrews.edu/~jonp/year1000.html) 2–3.
- <sup>29</sup> *Váczy P.*: A középkor története. Bp. Révai Testvérek Irodalmi Intézet R. T., 1936. 147.
- <sup>30</sup> *Paulien*: i. m. 3.
- <sup>31</sup> *Paulien*: i. m. 3.
- <sup>32</sup> *Paulien*: i. m. 3.
- <sup>33</sup> *Paulien*: i. m. 3.
- <sup>34</sup> *Paulien*: i. m. 3.
- <sup>35</sup> *Hale, J. R.*: Renaissance Europe 1480–1520. Glasgow, Fontana, 1990. 11.
- <sup>36</sup> *Hale*: i. m. 11–12.
- <sup>37</sup> *Hale*: i. m. 12.
- <sup>38</sup> *Hale*: i. m. 12.
- <sup>39</sup> *Elliott, J. H.*: Europe Divided 1559–1598. Glasgow, Fontana, 1990. 388.
- <sup>40</sup> *Elliott*: i. m. 388.
- <sup>41</sup> *Elliott*: i. m. 388.
- <sup>42</sup> *Elliott*: i. m. 388.
- <sup>43</sup> *Hughes, L.*: Russia in the Age of Peter the Great. New Haven–London, Princeton UP, 1998. 249.
- <sup>44</sup> *Hughes*: i. m. 249.
- <sup>45</sup> *Hughes*: i. m. 249.
- <sup>46</sup> *Hughes*: i. m. 249.
- <sup>47</sup> E kérdésre, valamint a kora középkori apokaliptikus gondolkodásra magyarul részletesen lásd *Vadas A.*: Rodulfus Glaber és az ezredforduló félelmei a *Historiarum libri quinque* című művében. In: *Világtörténet* 2007/tavaszy–nyár 31–49.
- <sup>48</sup> Az 1000 esztendőhöz ugyanis hozzáadták a „krisztusi kort”, s így lett 1033 a következő világvégevárás dátuma.
- <sup>49</sup> Idézi *Paulien*: i. m. 7.
- <sup>50</sup> Idézi *Paulien*: i. m. 7.
- <sup>51</sup> Idézi *Paulien*: i. m. 7.
- <sup>52</sup> Idézi *Paulien*: i. m. 6.
- <sup>53</sup> Idézi *Paulien*: i. m. 6.
- <sup>54</sup> *McGinn*: i. m. 99.
- <sup>55</sup> *McGinn*: i. m. 99–100.
- <sup>56</sup> *McGinn*: i. m. 99.
- <sup>57</sup> *McGinn*: i. m. 114.

<sup>58</sup> *Flier, M. S.*: Till the End of Time. The Apocalypse in Russian Historical Experience Before 1500. In: *Kivelson, V. A. – Greene, R. H.* (eds.): *Orthodox Russia. Belief and Practice under the Tsars*. Pennsylvania State University, 2003. 127–128.

<sup>59</sup> *Flier*: i. m. 146–148.

<sup>60</sup> *Flier*: i. m. 146–148.

<sup>61</sup> *Flier*: i. m. 148.

<sup>62</sup> *Filofej*: i. m. 132.

<sup>63</sup> *Filofej*: i. m. 130.

<sup>64</sup> *Filippov Sz.*: „Támaszt az eget Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol.” Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban. In: *Aetas* 1995/3. 14.

<sup>65</sup> *Filofej*: i. m. 128.

<sup>66</sup> *Filippov*: i. m. 17.

<sup>67</sup> *Filippov*: i. m. 17.

<sup>68</sup> A legújabb rövid, ám igen lényegre törő kritikai összefoglalást lásd: *Ostrowsky, D.*: *Moscow the Third Rome as Historical Ghost*. In: *Brooks, S. T.* (ed.): *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*. New York, 2007. 170–179.

<sup>69</sup> *Ostrowsky*: i. m. 174.