

FILIPPOV SZERGEJ

OROSZ TÖRTÉNELEM HOLLYWOODI FELDOLGOZÁSBAN¹

Mihail Heller és Alekszandr Nyekrics kétkötetes munkája jelentős vállalkozás. Megértése, de még inkább jelentőségének megfelelő értékelése nem egyszerű feladat, erről tanúskodik Hahner Péter „gyors” recenziója is az *Élet és irodalom* hasábjain. A recenzens, akinek — amennyire ez számunkra ismeretes — nem szakterülete az orosz történelem, gyakorlatilag semmit sem szolt a könyv tartalmáról, csupán a könyv kiadástörténetének ismertetésére és általános méltatására szorítkozott. Véleménye szerint a magyar olvasó „végre hiteles”, „modern, részletes, nem kommunista szellemiségű összefoglaló történelmi feldolgozást” kap kézhez Oroszország történetéről.² Ami *Az Orosz Birodalom története* címen megjelent első kötetet illeti, úgy ez valóban „részletes” munka, ugyanakkor „hitelesnek” és „modernnek” csupán jelentős fenntartásokkal nevezhető, még annak ellenére is, hogy szerzője (és a második kötet társszerzője, Alekszandr Nyekrics is) „a legtekintélyesebb nyugati kutatóközpontokban összegezhették élményeiket és tanulmányaikat”.³ Sőt mi több, még azt az állítást is meg merjük kockáztatni (és a későbbiekben részletesen is alátámasztjuk), hogy helyenként Heller értékelései és logikája — horribile dictu — igen kevésbé különböznek az ún. „kommunista szellemiségű” történetírás értékeléseitől és logikájától. Az elsiertett és megalapozatlan dicséret csupán kárára lehet mind magának a könyvnek, mind az olvasóknak, mivel a túlzottan dicsérő értékelés olyan várakozásokat és elvárásokat ébreszt, amelyeknek a vizsgálat tárgyát képező munka nem képes megfelelni. Hogy a későbbi csalódásokat elkerülhessük a könyvvel kapcsolatban, világosan kell látnunk a mű érényeit, de ami még fontosabb, hiányosságait is. Más szóval, a reklámízű dicséret helyett sokkal hasznosabb, ha Mihail Heller munkáját lényegi, tartalmi elemzésnek vetjük alá, amire az alábbiakban kísérletet is teszünk.

1 *Heller, Mihail*: Orosz történelem. 1. köt. *Az Orosz Birodalom története*. Ford.: Balogh Magdolna, Páll Erna. Osiris–2000. Bp., 1996. 667 p.

2 *Hahner Péter*: Az orosz történelemről, hitelesen — végre! In: *Élet és Irodalom*, 1997. március 28. 15. p.

3 Uo.

1. Szándék és megvalósítás

Először is nézzük meg, hogyan jellemzi munkáját maga a szerző. A *2000* című folyóiratnak adott interjújában Mihail Heller a következőképpen foglalja össze a könyv alapkoncepcióját: „Azt akartam, hogy könyvem ne csupán eseménytörténet és ténytörténet legyen, hanem egyúttal interpretációtörténet is: nagyon fontos volt a számomra, miként formálódott történeté a vizsgált időfolyam eseménysora az orosz történészek — Kljucsevszkij, Szergej Szolovjov vagy Nyikolaj Karamzin — írásaiban. Az ő történelemértelmezésük mindvégig egyfajta prizmaként van jelen a könyvben”.⁴ Megpróbáljuk pontosabban meghatározni Heller szövegének viszonyát a nagy elődök által létrehozott szövegekhez. Az olvasó emlékezetébe idézzük, hogy Karamzin, Szolovjov és Kljucsevszkij történeti munkái, minden konceptuális különbözőségük ellenére is, rendelkeznek egy nagyon fontos közös vonással: ezek a munkák a források sokéves és fáradságos tanulmányozásán alapulnak, amelynek Karamzin több mint húsz évet szentelt, Szolovjov és Kljucsevszkij pedig tudatosan egész életét. Ezzel ellentétben — amennyire ez számunkra ismeretes — Mihail Heller nem foglalkozott speciálisan az 1917 előtti Oroszország történetével, és ahogyan ezt a későbbiekben látni fogjuk, nem is tájékozódik biztonságosan a források között, sőt nem is igen támaszkodik rájuk. Ez lehet a magyarázata annak is, hogy a szerzőt láthatóan maga alá temeti a nagy elődök által felhalmozott hatalmas tényanyag, és közvetlen függésbe kerül tőlük. Heller nem csupán figyelembe veszi Karamzin, Szolovjov és Kljucsevszkij történelemértelmezését, hanem tőlük kölcsönzi a tényanyag döntő részét is, továbbá e tényanyag előadásmódját és az egyes történeti problémákra vonatkozó nézeteket is. Ebben az értelemben Heller munkája nyilvánvalóan kompilatív jellegű (különösen nyilvánvaló és állandóan érezhető Kljucsevszkij hatása).

Maga a szerző sem tagadja, hogy *Az Orosz Birodalom története* elsősorban „eseménytörténet”. És valóban, nem nehéz észrevenni, hogy nem a „magyarázó”, hanem az „elbeszélő” történetírás egyik termékével van dolgunk. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a szerző egyértelműen előnyben részesíti a politikatörténetet és a diplomáciatörténetet, és nem szívesen tárgyalja a gazdasági, kulturális vagy egyháztörténeti kérdéseket (és éppen ezen a területen véti a legtöbb hibát is). Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a könyvben ne találkoznánk semmilyen értelmezési kísérlettel. Ahogyan az ilyen esetekben lenni szokott, az interpretáció feloldódva van jelen magában az elbeszélésben, az elbeszélés retorikai megformálásában, a szerző megjegyzéseiben és értékeléseiben stb. Megközelítőleg a szöveg 90

4 Beszélgetés 2000-ben Mihail Heller történésszel. In: 2000, 1997. április. 6. p.

százalékát teszi ki az orosz történelem elbeszélése, míg a „konceptuális” elemek aránya 10 százalékra tehető. A szerző koncepciójáról és a tényekhez való viszonyáról a későbbiekben még szólunk, de mindenekelőtt részletesebben szeretnénk szólni a szerző által *Az Orosz Birodalom történetében* alkalmazott történelmi elbeszélés néhány sajátosságáról.

2. Heller történelmi elbeszélése

Ahogy már fentebb említettük, ez a történelmi elbeszélés jelentős mértékben támaszkodik az említett három XIX. századi orosz történész munkáiban található tényanyagra és nézetekre. Ezt mutatják Heller hivatkozásai is ezekre a művekre, de ezek a hivatkozások messze nem fejezik ki a kölcsönzés valódi mértékét. A történelmi munkát író történész elvben két lehetséges utat követhet. Amennyiben könyvét népszerűsítő céllal írja és az „érdeklődő olvasóközönseget” veszi célba, úgy általában lemond a hivatkozások szerepeltetéséről, amelyeknek ugyanakkor kötelezően helyet kell kapniuk a szakembereknek is szóló tudományos jellegű munkákban. Sajnálatos módon az elbeszélés módját tekintve Mihail Heller munkájában egyfajta „öszvér megoldással” találkozhatunk: vannak hivatkozások, de korántsem minden olyan helyen, ahol pedig elvárható lenne. Ez vonatkozik mind a forrásokra, mind a szakirodalomra való hivatkozásokra. Így például nem tudjuk meg, honnan származik Szvjatoszlav Leon Diaconostól származó leírása (24. p.),⁵ mi a Michael Psellos-idézet forrása (35. p.), több esetben hiányzik az orosz krónikákra való hivatkozás (45., 46., 53., 72. p. és számos más helyen). Az olvasó többször találkozhat „névtelen szerzőkkel”, akiket olyan általános kifejezések jellemlenek, mint „a 19. századi történész” (53. p.), a „a szovjet történész” (69. p.), „a cári életrajzírója” (252. p.), továbbá hiányzik mindenfajta utalás Karamzin (79. p.), Kosztomarov (73. p.), Kljucsevszkij (42., 46., 80. p.) munkáira, és a felsorolást még lehetne folytatni. Itt nem csupán arról van szó, hogy Heller bizonytalannak tűnik munkája műfajának megválasztásában, hanem arról is, hogy meglehetősen szabadon bánik az „idegen” szövegekkel, különösen az elsődleges forrásokkal. A források információi, a különböző szerzőktől és magától Hellertől származó vélekedések az elbeszélés egyetlen masszájává keverednek össze. Ez a kaleidoszkopikus információtömeg szinte ránehezedik az olvasóra, akinek ugyanakkor nem mindig van meg a lehetősége arra, hogy eligazodjon benne. Néha maga Heller sem

5 Itt és a továbbiakban Heller könyvére az oldalszám zárójelben történő megadásával hivatkozunk.

képes erre. A figyelmes olvasónak feltűnhet például, hogy *Az Orosz Birodalom története* szerint Vlagyimir fejedelem, Oroszország megkeresztelője, kétszer vette fel a kereszténységet: 988-ban (29. p.) és 989-ben (27. p.). Ezen ellentmondás okát, véleményünk szerint, nem nehéz fellelteni: az első évszámot az orosz krónikaíró említi, aki Herszonsz bevételét és a kereszténység felvételét a 988. esztendőre helyezte. Ez a datálás hagyományos és általánosan elfogadott, és erre alapozva ünnepelték meg 1988-ban a kereszténység oroszországi felvételének ezeréves évfordulóját. Ugyanakkor az események más források bevonásával történő tudományos rekonstrukciója arra az eredményre vezetett, hogy Herszonsz bevétele 989-ben történt. Heller ezt a rekonstrukciót ismertette (természetesen a megfelelő hivatkozás nélkül) — abból kiindulva, hogy Vlagyimir megkeresztelkedése közvetlenül Herszonsz bevétele után történt — a megkeresztelkedést automatikusan 989-re datálja, két oldallal később viszont, erről megfélekedve, a krónikaírótól származó hagyományos datálást közli. Így az olvasó Oroszország megkeresztelkedésének két évszáma közül is választhat. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a „hit kiválasztásának” folyamatát Heller közvetlenül a krónika alapján ismerteti, mindenfajta forráskritika és tudományos kommentár nélkül, mintha nem venné észre a krónikai elbeszélés nyilvánvalóan mondai jellegét, amelyre a történettudomány már régen felhívta a figyelmet. Így jelen esetben a Heller-féle elbeszélés egyvelegében a krónikai forrás elbeszélése egy szintre kerül a tudományos rekonstrukcióval, ráadásul ehhez még kronológiai zavar is társul.

Az Orosz Birodalom történetében alkalmazott elbeszélői módszer másik jellegzetessége, hogy Heller elbeszélésébe belefoglalja más szerzők nézeteit, értékeléseit és következtetéseit is az orosz történelem különböző vitatott kérdéseire vonatkozóan. Elvben ez az eljárás igen hasznos is lehetne, de a jelen esetben nyilvánvaló, hogy Heller az általa felhozott különféle vélekedéseket és hipotéziseket meglehetősen önkényesen, tudományos értéküktől, megalapozottságuktól teljesen függetlenül választja ki. A tudományos munkák eredményei együtt szerepelnek publicisták és költők kijelentéseivel, valamint a politikusok (pl. Sztálin) „bölcslátásaival”. A szerző művében úgy tálal az olvasó számára jó néhány abszurd feltételezést, mintha azok valóban komoly elemzés és vizsgálat tárgyát képezhetnék. Ennek példája lehet a szerző érdeklődését felkeltett vita (?) arról, vajon milyen volt a XI. században élt Ilarion metropolita patriotizmusa, orosz, ukrán vagy esetleg varég? „A régi orosz irodalom egyik kutatója Ilariont ruszinnak nevezi” — fejezi be Heller jelentőségteljesen a „hipotézisek” felsorolását, abban a tudatban hagyva az olvasót, hogy ez a „kérdés” továbbra is „élénk vita tárgyát képezi” (36. p.). Természetesen a XI. században nem voltak semmiféle ukránok, ahogyan nem voltak semmiféle oroszok sem a szó mai értelmében, úgyhogy ez az egész „vita”

mondvacsinált, és semmilyen érdeklődésre nem tarthat számot, mivel híján van mindenfajta tudományos jelentőségnek. Viszont a krónikaírónak, Hellerrel ellentétben, világos elképzelése volt Ilarion származására vonatkozóan. Éppen a krónikaíró és nem a „régiorosz irodalom egyik kutatója” volt az, aki Ilariont „ruszinnak” nevezte.⁶ De mit is jelent ez a szó? Egyszerűen a mai „ruszskij”, vagyis az „orosz” szónak megfelelő orosz alak, és magyarra semmiképpen sem fordítható „ruszinnak”, amelynek jelentése a mai magyar nyelvben egészen más. A krónikaíró számára fontos volt annak hangsúlyozása, hogy Ilarion Rusz szülötte, és nem pedig görög. A Heller figyelmét olyannyira felkeltett „vita” megoldása ilyen egyszerű. Teljesen értelmetlenek a szerző által idézett azon megállapítások is, hogy „az *Ének Igor hadáról* főhősének Rusz határait tekinthetjük” (50. p.), valamint hogy Kurbzskij „eszméiben gyökerezik a későbbi orosz liberalizmus hagyománya” (147. p.), és a példákat még hosszasan sorolhatnánk. A szerző, miközben az olvasót a legkülönbözőbb vélemények ismertetésével halmozza el, ezekhez a véleményekhez általában semmiféle kommentárt sem fűz. Természetesen ezt meg lehet indokolni a szokásos érveléssel: a történész az olvasóra bízta, hogy maga igazodjon el a különféle vélemények között. De ne csapjuk be magunkat: az orosz történelem valamennyire is komoly ismerete nélkül ezt megtenni lehetetlenség, ezért az olvasók előtt minden bizonnyal rejtve marad a számukra felkínált vélekedések valódi értéke.

A szerző elbeszélésmódjának belső ellentmondásairól már szóltunk és szólunk még, most a szövegben nemegyszer felbukkanó fölösleges ismétlésekre szeretnénk néhány példát felhozni. Talán a feledékenység magyarázza, de Heller gyakran megismétli az általa korábban mondottakat. Kétszer értesülünk II. Katalin „Utasításának” és Montesquieu és Beccaria műveinek kapcsolatáról (350., 355–356. p.). Az obszcina kérdését érintve a szerző — még hozzá gyakorlatilag megegyező kontextusban — egy rövidebb és egy hosszabb változatban idézi ugyanazt a részt Tkacsov Engelsnek címzett leveléből (468., 500. p.). Érdekes megfigyelni, hogy a magyar szövegben Marx és Engels műveire az első esetben a szovjet (492. p.), a második esetben viszont a magyar kiadás alapján történik hivatkozás (541. p.), így az sem meglepő, hogy emiatt Tkacsov levelének ugyanaz a sora a magyar fordításban különbözőképpen hangzik. Különleges esetekben a szerző akár háromszoros ismétlésekbe is bocsátkozik: így például Kijev Andrej Bogoljubzskij csapatai által

6 „Постави Ярославъ Ларнона митрополитомъ русина [...]”. Повесть временных лет. In: Памятники литературы Древней Руси. XI–начало XII века. Москва, 1978. 168. p.

történt feldúlása annyira megragadta a figyelmét, hogy ezt háromszor is szerepelteti művében (44., 52., 55. p.).

Összességében az a benyomásunk alakulhat ki, hogy *Az Orosz Birodalom történetének* szerzője nem túlzottan sikeresen birkózott meg a szöveg felépítésének feladatával, és nem volt képes megfelelőképpen átgondolni, „kitisztítani”, kiiktatni a szövegből a befogadást zavaró ellentmondásokat és hibákat. Ez utóbbiakat ugyanakkor semmiképpen sem írhatjuk csupán a szöveg elégtelen kidolgozottságának terhére. A könyv számos hiányossága a legszorosabb kapcsolatban áll a szerzőnek az orosz történelemről kialakított koncepciójával, amelyet az alábbiakban részletesebben is vizsgálat alá szeretnénk venni.

3. A szerzői koncepció: a birodalmi fejlődés „leleplezése”

Mivel a szerző kompilatív jellegű művet hozott létre, koncepciója nem szakmai, hanem nyilvánvalóan ideológiai alapokon nyugszik. Saját állítása szerint az orosz történelem újragondolásához „az Orosz Birodalom romjain létrejött szovjet impérium bukása” szolgált indítékul számára. „Az orosz múlt — írja — most úgy tekinthetünk, mint egy birodalom születésének, fejlődésének, virágzásának, majd bukásának történetére. A teljhatalmú monarcha által irányított, s a meghódított területeket és a csatlakozó nemzeteket egyaránt magába foglaló birodalmi állam fogalma segítségével követhetjük nyomon azt az eszmét, amely az ország bel- és külpolitikáját, társadalmi berendezkedését és erkölceit egyaránt meghatározza” (6. p.). A szerző eszmefuttatásainak középpontjában álló „birodalmiság” kategóriája nyilvánvalóan negatív töltettel rendelkezik, ebből következően a szerző történelmi elbeszélés módja is kritikai, „leleplező” jeleget ölt. Nem nehéz észrevenni, hogy a szerző a „birodalmiság” központi kategóriája köré, tőle elválaszthatatlanul, mintegy kiegészítő „alkategóriákként” csoportosítja az összes, általa az orosz történelemben észlelt negatív jelenséget: az uralkodó korlátlan egyszemélyi hatalmát, az állandó hódításra való törekvést,⁷ az egyház általi elnyomását, a kizárólagosság-tudatot és az ezzel összefüggő xenofóbiát és „nyugatellenességet” — a sort még lehetne folytatni. Heller, amennyiben észleli valamelyik negatív jelenség, „alkategória” jelenlétét, úgy véli, hogy ezzel egyúttal tetten érte a birodalmi eszmét is, amely — véleménye szerint — ezekben az alkategóriákban testesül meg.

7 Heller központi tétele rendkívül egyszerű: „Az egyeduralkodó megköveteli a terület, a birtokok kiterjesztését, más szóval: impériumot igényel, amelynek önmaga fenntartására és megőrzésére egyeduralkodó hatalomra van szüksége” (74. p.).

Tagadhatatlan, hogy ezek a jelenségek megfigyelhetőek voltak az orosz történelem folyamán, és már a múlt században felkeltették a tudósok érdeklődését.⁸ A kérdés csupán az, vajon alkalmasak-e ezek a jelenségek ilyen „ideológiai” összekapcsolásban arra, hogy leírják az egész orosz történelmet.

Heller koncepciójában a legnagyobb problémát mindenekelőtt a kronológiai felosztás kérdése jelenti. Ha valóban igaz, ahogyan ő maga írja, hogy a Rusz „már a 15. század óta, meg-megtorpanva bár, de a fő iránytól el nem térve haladt a birodalommal alakulás felé”, akkor nem egészen világos, hogyan vonható be az orosz történelem első fél évezrede a „birodalmiság” koncepciójába. Azok a tények, amelyeket maga Heller szerepeltet munkájában, világosan mutatják, hogy a Kijevi Rusz a fejedelemségek laza konglomerátuma volt,⁹ és ezen fejedelemségek önállósodási törekvéseit csupán ritkán és rövid időre sikerült leküzdeni. Ily módon a kijevi állam igen messze állt attól, hogy „birodalom” legyen abban az értelemben, ahogyan ezt a fogalmat Heller értelmezi. Ugyanakkor ez a legkevésbé sem akadályozza a szerzőt abban, hogy a „Rurik-dinasztia birodalmáról” írjon, sőt ezt a címet viseli a Kijevi Rusznak szentelt egész első fejezet is (9. p.). A szerző állandó törekvése, hogy igyekszik az orosz történelem kezdeti időszakát „belepréselni” az általa felállított „birodalmi teleológia” szűk keretei közé, ha pedig ehhez hiányoznak a megfelelő tények, akkor Heller azokat saját fantáziájának termékeivel helyettesíti. Így például a szerző véleménye szerint Vlagyimir fejedelem a kereszténység felvételével „kinyilatkoztatta, hogy a Kijevi Rusznak új, magas rangja van” (29. p.) Mivel hivatkozás — szokás szerint — itt sincs, az olvasó nem tudhatja meg, mikor és hol történt ez a „kinyilatkoztatás” és mi ez az „új rang”, de az a homályos benyomás alakulhat ki benne, hogy itt a birodalmi rangról van szó. A szerző azt is megpróbálja sugallni, hogy legalább néhány kijevi fejedelem autokratikus hatalommal rendelkezett. Ezt alátámasztandó Heller a „goszudar” cím zavaros és követhetetlen magyarázatát hozza fel. Először arról értesülünk, hogy a titulust Novgorodban használták és „várost” jelentett (?).¹⁰ „Kijevben — folytatja Heller —

8 Ebben az összefüggésben különösen meg szeretnénk említeni Pavel Nyikolajevics Miljukov *Vázlatok az orosz kultúra történetéről (Очерки по истории русской культуры)* c. munkáját. A szerzőt Heller ugyan nem említi előfutárai között, de a munkája, véleményünk szerint, koncepcionálisan a leginkább közel áll Helleréhez. Igaz, Miljukov műve körülbelül száz évvel ezelőtt íródott és a maga korában úttörő jellegű volt, ezenfelül Miljukov oldalára billenti a mérleg serpenyőjét a magasfokú professzionalizmus és az orosz történelem speciális tanulmányozása is.

9 Ezt maga a szerző is elismeri (38. p.).

10 Itt kell megjegyeznünk, hogy a könyv orosz szövegének hiányában nem áll módunkban

goszudarnak nevezték a nagyfejedelmet [...], az önkényuralkodót”, „Isten felkent-jét” (30. p.) Heller állításával ellentétben a kijevi fejedelmeket semmiképpen sem tarthatjuk „önkényuralkodónak”, ahogyan nem nevezhetjük őket felkentnek sem, mivel a felkenés szertartása Oroszországban csupán a XVI. században jelent meg. Ami a „goszudar” szót illeti, ennek szintén kevés köze van a kijevi fejedelmekhez, mivel nagyfejedelmi és cári titulusként való használata már egy későbbi korra, a Moszkvai Oroszország időszakára esik.

A szerző a következő „birodalomépítőként” Vlagyimir Monomahot mutatja be, aki „kiterjesztette birodalma határait, de ami még fontosabb, megőrizte belső világát (békéjét? — F. Sz.) — ami a birodalmi lét legfőbb követelménye (? — F. Sz.)” (44. p.). Vlagyimir Monomah nevével a szerző az általa „felfedezett” és a történet-tudományban korábban ismeretlen „Monomah eszméjét”, „Monomah-eszmét” kapcsolja egybe. Sajnálatos módon a könyvben nem találunk semmiféle magyarázatot arra vonatkozóan, mi is lenne ezen „eszme” lényege. Csupán az derül ki, hogy ez az „eszme” „bizánci eredetű” (73. p.) és „Rusz hatalmas, egységes birodalmának az eszméjét” testesíti meg (50. p.). Csak sajnálhatjuk, hogy a szerző nem tartotta szükségesnek, hogy további magyarázattal szolgáljon, ugyanakkor, ahogyan a könyvből kitűnik, elképzelései szerint „Monomah eszméje” tovább élt a Moszkvai Oroszország időszakában is, ösztönözve a birodalom további fejlődését. „Változott a vonzásközpont, változtak az ellenségek, változott a mozgásirány [...]. Megőrződött viszont, mintegy a mozgás fontos hajtóerejeként, »Monomah eszméje«” (51. p.). Irigylésre méltó életképesség, mondhatnánk erre, ha eközben nem tudnánk, hogy „Monomah eszméjét” maga Heller ötlötte ki, és semmilyen forrás nem támasztja alá. Bármennyire is meglepő, de a Heller által kitalált „Monomah eszméjében” a XV–XVI. századi moszkvai politikai legendárium távoli visszhangja hallható. E legendárium szerint Vlagyimir a bizánci császártól „cári koronát” kapott ajándékba, és ettől az időtől kezdve „Vlagyimir Vszevolodovics nagyfejedelmet Monomahnak kezdték nevezni, nagy Oroszország cárijának”.¹¹ Igencsak meglepő azt látnunk, hogy a XV–XVI. századi moszkvai írástudók fantáziái a XX. század végi történész „koncepciójaként” bukkannak fel újra.

felmérni, hogy a hibákat milyen mértékben magyarázzák a fordítás tévedései.

11 „Сказание о князьях владимирских”. In: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века. Москва, 1984. 428. p.

4. Mihail Heller történetietlen történelme

Itt szeretnénk egy kis kitérőt tenni, hogy rámutathassunk a helleri történelem-szemlélet egy másik jellegzetes vonására is. Heller a történelmi elbeszélés során minduntalan „időtlen” fogalmakkal operál, amelyek nélkülöznek mindenfajta konkrét történeti tartalmat. Ennek tipikus példája a „birodalom” könyvet átható fogalma. A szerző „birodalmi törekvéseket” és „birodalomépítőket” lát már szinte az orosz állam kialakulásától kezdve, aminek oka az, hogy Szent Vlagyimir vallási és politikai tevékenységét, Vlagyimir Monomah elkeseredett erőfeszítéseit a Kijevi Oroszország centrifugális folyamatainak megfékezéséért, Andrej Bogoljubszkij hatalmi elvtelenségét és Alekszandr Nyevszkij küzdelmét Oroszország államisége maradására — mindezt Heller kiemeli a történeti kontextusból, és a birodalmi építkezés történetietlen logikája szerint illeszti be a koncepciójába. Így a „birodalmi vezetők” folyamatos láncolatát kapjuk: Vlagyimir Monomah–Andrej Bogoljubszkij–Alekszandr Nyevszkij, akik Rettegett Ivánnak és I. Péternek adják át a „stafétabotot”, ez utóbbiak pedig már Lenin és Sztálin megjelenésének előhírnökei. Történelem gyakorlatilag nincs, hanem csupán állandóan ismétlődő időtlen jelenségek vannak: expanzió, önkényuralom stb.

A könyv másik gondolati kliséje a „Nyugat” fogalma, valamint Oroszország kezdetektől való „szembenállása” ezzel a „Nyugattal”. A „Nyugat” fogalmát a szerző egyszer sem fejti ki részletesebben, és így az olvasóban az a benyomás keletkezhet, hogy ez valami homogén és állandó tényező az egész történelem folyamán, a IX. századtól egészen a XX. századig. A pápaság Rómája és a Német-Római Birodalom, a kereszties lovagok és a Hanza — ez mind a „Nyugat”, amely egyfajta „alternatívát” képez a „bizánci” Oroszországgal szemben. Heller már a kereszténység Vlagyimir általi felvételét is úgy írja le, mint a „bizánci államrendszer” és az ún. „Hanza-modell” közötti tudatos politikai választást: „A választás tudatossága annál szembeűnőbb, mivel Vlagyimir Kijevet megelőzően a novgorodiak fejedelme volt, tehát ismerte a Hanza-modellt (? — F. Sz.). Vándorévei alatt megismerkedett *Európával* (kiemelés tőlem — F. Sz.), bár utazásairól semmi közelebit nem tudunk” (28–29. p.). Ehhez hozzátehetjük, hogy „semmi közelebit” nem tudunk meg a „Hanza-modell” lényegéről sem, amelyet Vlagyimirnek állítólagosan ismernie kellett volna. Heller ezen semmilyen forrásra nem támaszkodó anakronisztikus eszmefuttatásai csupán azt a célt szolgálják, hogy megmutassák az olvasónak Oroszország és a Nyugat „örök” szembenállásának eredetét.

Vlagyimir a „Hanza-modellel” szemben „Bizáncot választotta modelljéül” (31. p.). Magától értődik, hogy „Bizánc” szintén egyfajta klisé, ideológiai jellegű leegyszerűsített fogalom. A „bizánci modell” ismertetése nem foglal el többet

egyetlen oldalnál, és szinte szó szerint (de hivatkozás nélkül) ismétli a szovjet időszakban kiadott *Bizánc története* szövegét.¹² Ezenfelül Heller a szovjet *Bizánc történetéből* hiányzó ellentmondásokat és tévedéseket visz be az eredeti szövegbe. Így például összekeveri (ahogyan a könyv további részeiben is) az önkényuralkodó isteni voltának fogalmát az önkényuralkodói hatalom isteni eredetének fogalmával. „A jogrend általános hiányáról” beszél, de néhány sorral lejjebb arról értesülünk, hogy a „bizánci jog [...] megtartotta a római jog alapelveit” (30. p.). Itt kell megjegyeznünk, hogy a Codex Justinianus éppenséggel a római jog betetőzését jelenti.

Heller, miután megalkotta Bizánc leegyszerűsített képét („modelljét”), ennek a „modellnek” a Kijevi Rusz általi „kölcsonzásáról” ír. Természetesen a szerző ezt a „kölcsonzást” teljesen negatívan értékeli. Ennek alátámasztására történészek véleményét idézi: „Egy 19. századi liberális történész, Konsztantyin Kavelin a bizánci hatást első intellektuális rabságként említi (számba véve a továbbiakat is). Dmitrij Lihacsov a 20. század második felében »transzplantációról«, azaz eszmék, ismeretek és fogalmak átültetéséről beszél” (43. p.). Az idézet alapján azt gondolhatnánk, hogy Kavelin és Lihacsov ugyanarról írtak és egymással teljesen meg egyezően. A valóságban ez egyáltalán nincs így. Amíg Kavelin valóban az egész orosz történelmet — így a bizánci hatás időszakát is — mint a „szellemi rabság” történetét szemlélte, addig ma a történettudomány ezt a kérdést másképpen látja. A „transzplantáció” fogalma az orosz keresztény kultúra bizánci alapjára utal, amely ugyanakkor sajátos, a „szellemi rabság” fogalmának szűk keretei közé be nem illeszthető helyi kulturális folyamatok forrásának bizonyult. Az ismert orosz szemiotikus és kulturológus, Jurij Lotman pedig a bizánci–orosz kulturális kölcsönhatás leírására a kulturális „dialógus” terminust használja.¹³ Heller interpretációja a jelen esetben is meglehetősen egyoldalúra sikeredett.

Heller történeti munkájának „történetietlenségét” tovább fokozzák azok a párhuzamok, amelyeket a középkori és a XX. századi események között állít fel. A szerző a tatár inváziót a szovjet–kínai konfliktussal kapcsolja egybe (63. p.), III. Iván Oroszországot a posztsovjet Oroszországgal (102. p.), Alekszandr Nyevszkij politikáját Sztálin stratégiájával (68. p.) és így tovább. E „módszer” legszebb példája, hogy a szerző ideológiai kapcsolat meglétét állítja a XV. században élt egyházi személyiséggel, Joszif Volockij és Joszif Sztálin között, aki „a papi szemináriumban megismerkedett a joszifiánusok nézeteivel”, továbbá Joszif Volockij és Lenin kö-

12 История Византии. Т. II. Москва, 1967. 156–158. p.

13 *Лотман, Юрий Михайлович*: Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. In: Византия и Русь. Москва, 1989. 227–236. p.

zött, „aki szintén Joszif Volockij ideológiai módszereinek örököse volt” (112. p.). Íme, egy újabb pszeudo-történeti összefüggés, amely a legteljesebb mértékben nélkülöz minden történeti tartalmat. „Szabad-e a múltat »a 20. század fogalmaival« értelmeznünk?” — teszi fel a jogos kérdést Heller Lev Gumiljovnak (18. p.), megelégedve arról, hogy ezt a hibát maga is számtalanszor elköveti.

Megjegyezzük, hogy az euroázsiaizmus megkésett képviselője, Lev Gumiljov és az őt állandóan bíráló Heller között megfigyelhető metodikai hasonlóság nem tűnik a véletlen művének. Mindketten publicisztikát művelnek a történelem ürügyén, és előszeretettel alkalmaznak ideológiai kliséket. Heller művének polemikus irányultsága az euroázsiai gondolat ellen teljesen nyilvánvaló. Arra viszont nehéz választ adni, miért éppen ezt az ellenfelet választotta a szerző. Talán azért, mert Heller az euroázsiai gondolatban a „birodalmi lét” egyfajta időtlen kifejeződését látja. Mindenesetre a szerző az euroázsiai gondolatot „kétségkívül” a középkori „Moszkva — harmadik Róma” gondolat variációjának tartja (9. p.), és az „euroázsiai koncepciók csíráit” véli felfedezni II. Katalinnál, mivel ez utóbbi arról a meglehetősen vitán felül álló tényről írt, hogy Oroszország „számos területe Ázsia határain belül helyezkedik el” (355. p.). Természetesen a szerző a jelen esetben is az euroázsiai koncepció jelentősen leegyszerűsített képét tárja az olvasó elé. Az euroázsiai gondolatkör megalapozói kiemelkedő filológusok és történészek voltak (Georgij Florovszkij, Nyikolaj Szergejevics Trubeckoj, Lev Karszavin), de Heller, ahogyan már erről szóltunk, ellenfeléül „az utolsó euroázsiai”, Lev Gumiljovot választotta, aki az euroázsiai gondolkodók némely eszméjéhez hozzákapcsolta az orosz történelemre vonatkozó saját intuitív koncepcióját, valamint a kozmikus impulzusoknak a történeti folyamatokra gyakorolt hatásáról kialakított saját fantasztikus nézeteit is. Gumiljovot nem véletlenül nevezik számosan tudományos-fantasztikus írónak, Heller könyvéből viszont az olvasók teljesen eltúlzott és felnagyított képet kapnak róla és munkásságáról, ahogyan torz képet rajzol számukra a könyv az euroázsiai gondolatról is.

5. A szerzői koncepció: a birodalmi ideológia „leleplezése”

Természetesen a „birodalmi létnek” rendelkeznie kell a maga ideológiai tradíciójával, amely Heller véleménye szerint az orosz történelem kezdetétől fogva létezett. Heller az *Elmélkedés* (helyesebben *Beszéd*) a törvényről és a kegyelemről című híres művet „a születőben lévő birodalmi tudat első manifesztumának” nevezi (36. p.). Csupán találgathatunk, mire alapozza a szerző ezt a véleményét. Talán arra, hogy Ilarion, az *Elmélkedés* szerzője — Heller állítása szerint — „azzal vádol-

ta a (bizánci — F. Sz.) birodalmat, hogy világalomra tör, s noha nem vitatta Bizánc jelentőségét, azt állította, hogy Oroszöldnek megvan a maga isteni küldetése a világon” (35. p.). Heller a jelen esetben, ahogyan számos egyéb alkalommal is, a középkori történelembölcseleti művet, amelynek belső logikáját még csak meg sem próbálja megérteni, a XX. századi geopolitika megszokott nyelvére fordítja le. Ilarion a maga korának fogalmaiban gondolkodik: az isteni gondviselés eszköze a történelemben az egyetlen keresztény birodalom, vagyis a római, amelynek élén a császár áll, és ez a birodalom mintegy egyesíti az összes keresztény népet. A kereszténységet felvett mindegyik új nép ehhez, a történelemben az isteni akaratot megvalósító keresztény közösséghez csatlakozik. Ebben látja Ilarion Oroszország megkeresztelkedésének jelentőségét is. Oroszország küldetése ugyanaz, mint az összes többi keresztény népé (ebben áll a népek egyenjogúsága). Ebben a kontextusban a „világalomra való törekvés” Bizánc ellen felhozott vádjá nélkülöz mindenfajta értelmet, és ilyen vádat nem is találunk Ilarion művében. Ez egy újabb anakronizmus a sok közül, amelyekkel Heller művében találkozhatunk.

A szerző előadásában a birodalmi ideológia kialakulásának következő szakasza a mitikus „Monomah eszméje”, majd ezt a sokat próbált *Ének Igor hadáról* követi, amely — mint kiderül — „nagyszerűen jeleníti meg »Monomah eszméjét«, a virágkorában lévő Rusz hatalmas, egységes birodalmának az eszméjét” (50. p.). Heller ez utóbbi esetben is azt az eljárást választja, hogy nem magát a forrást, az *Igor-éneket* elemzi, hanem Dmitrij Lihacsov egy róla szóló 1953-ban íródott cikkét. „Szélsőségesen modernizálva a régi szöveg olvasatát — állítja Heller — D. Lihacsov a szovjet hazafias irodalom példájává alakítja az *Igor-éneket*” (49. p.). Azt gondolhatnánk, hogy ebben az esetben egy régi irodalmi szövegnek a sztálini időkből megszokott ideológiai szempontú adaptációjáról van szó. De nem, Heller többet mond: azt kívánja megmutatni, hogy a két történelmi korszak között reális kapcsolat áll fenn, és ezért teljesen váratlanul arra a következtetésre jut, hogy eltekintve Lihacsov némely túlzó megállapításától, „el kell ismernünk, hogy a tudósnak pontos képe van az *Igor-ének* ideológiai értelméről” (49. p.). Paradox módon Heller olvasata ugyanúgy az ideológiai modernizáció áldozata, mint Lihacsové. A különbség csupán az, hogy Lihacsov az időtlen patriotizmusról ír, míg Heller az időtlen „birodalmi eszméről”, tipológiai szempontból a két szerző álláspontja nem különbözik egymástól. Pontosabban, azért van némi különbség. Lihacsov akadémikus nagyszámú szakmunkát szentelt az *Igor-éneknek*, amelyek tudományos jelentőségüket mind a mai napig megőrizték. Az a tény, hogy Heller a vita céljára éppen egy 1953. évi, népszerűsítő céllal íródott Lihacsov-cikket választott, jól jellemzi az általa alkalmazott metodikát. És azt se felejtjük el, hogy Lihacsov ideológiai sablonjai a sztálini rezsimek igen nehéz körülményei között születtek meg,

míg Heller a maga „ellensablonjait” a szabad Franciaországban vetette papírra, ahol, ahogyan erre visszaemlékezett, „azt írhattam, amit akartam, az égvilágon senki sem kérte számon, miért épp ezt vagy azt állítom”.¹⁴

Heller a Rusz politikájának és ideológiájának meghatározásában kulcsszerepet tulajdonít Alekszandr Nyevszkijnek. Ebben teljes egészében az euroázsiai gondolat teoretikusainak nyomdokaiban jár. Georgij Vernadszkij 1925-ben megjelent híres írásában Alekszandr Nyevszkijt a Kelet és a Nyugat közötti választás sorsdöntő helyzetében ábrázolta: „Alekszandr Nyevszkij a Keletet választotta — a Kelet védelme alatt kívánt védekezni a Nyugat ellen”.¹⁵ Ebben a koncepcióban két tényező vonja magára leginkább a figyelmet. Egyfelől a konkrét politikai döntés itt paradigmikus értelmet kap, másfelől a „Kelet” és a „Nyugat” fogalma „örök” kategóriává alakul át. Maga Vernadszkij merészen azonosította a XIII. és a XIX. századi „európaiakat”.¹⁶ Heller teljes egészében átveszi az euroázsiai gondolkodók ezen fogalmi előfeltevéseit (67–69. p.), bár ellentétes előjelet illeszt hozzájuk. Heller számára Alekszandr Nyevszkij az a politikus, aki nem csupán Oroszország politikai fejlődésvonalát, hanem jövőbeli ideológiáját is előre meghatározta: „A bizánci eredetű Monomah-eszme Alekszandrban olvadt össze Dzsingisz eszméjével. [...] Alekszandr két nagy birodalom, a bizánci és a mongol–tatar tapasztalatát honosította meg. Megszületik az orosz politikai eszme, kialakulnak a jövőbeli orosz politika állandó tényezői” (73. p.). Ezek a tényezők: az ortodoxia, az önkényuralom, kiegészülve azzal az elemmel, hogy „a legfőbb ellenség Nyugaton van” (73–74. p.). Természetesen a figyelmes olvasó számára ezek a „tényezők” egyáltalán nem újak, Heller már a Kijevi Ruszban is látta jelenlétüket, számára kezdettől fogva elválaszthatatlanul jellemzik az orosz történelmet, ezért művében csupán újra meg újra „felfedezi” őket a különböző történelmi korokban, és eközben mit sem törődik a történelmi tények által támasztott nehézségekkel.

Heller a Moszkvai Császárság birodalmi ideológiáját, néhány elődjéhez hasonlóan, a Filofej pszkovi szerzetes által a XVI. század elején megfogalmazott „Moszkva — harmadik Róma” gondolatban találta meg. Heller éppen ebben a gondolatban látja a birodalmi folytonosság koncepciójának megtestesülését (6–7. p.). Bármenyire is különös, de e gondolat lényege a könyv figyelmes olvasása mellett is megfoghatatlan marad az olvasó számára. De ami még rosszabb, véleményünk

14 Beszélgetés 2000-ben Mihail Heller történésszel. In: 2000, 1997. április. 6. p.

15 *Вернадский, Георгий: Два подвига св. Александра Невского.* In: *Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья.* Т. II. Москва, 1994. 86. p.

16 Uo. 84. p.

szerint maga a szerző sem tud kiigazodni Filofej koncepciójában. Erről nem nehéz meggyőződni. A szerző Filofej „programját” a következőképpen ismerteti: „Emlékeztetve rá, hogy az első Róma bukását a pogányság, a másodikét a hitetlenek okozták, azt jövendölte: két Róma elesett, a harmadik — Moszkva — jelenleg is áll, negyediknek pedig nem szabad lennie” (115. p.). Mivel Filofej levele nemrégiben magyar nyelven is megjelent,¹⁷ minden magyar olvasó könnyen meggyőződhet arról, hogy Heller egy saját „Moszkva — harmadik Róma” elméletet hozott létre, amelynek semmi köze sincs Filofej elképzeléseivel. Filofej nem tartotta és nem is tarthatta az első Róma bukása okának a pogányságot, ellenben világosan írt arról, hogy *nem a hitetlenek* okozták a második Róma bukását.¹⁸ Heller fantáziálása világosan mutatja, hogy ebben az esetben sem kívánta idejét Filofej logikájának átgondolására fecsérelni, hanem egyszerűen a sajátjával helyettesítette azt. Ugyanakkor ennek következményeként Heller számára Filofej egész gondolati konstrukciójának értelme rejtve maradt. Éppen ezért engedti meg magának azt az elképesztően abszurd megállapítást, hogy „»Moszkva a harmadik Róma« koncepció egészen I. Péter koráig szó szerint hozzátartozott a moszkvai uralkodók titulushoz” (115. p.).

Heller a mű későbbi részeiben is nemegyszer visszatér az általa ismertetett „Filofej-eszméhez”, de mivel még a maga számára sem tisztázta annak lényegét, elkerülhetetlenül ellentmondásokba keveredik. A Rettegett Ivánról szóló fejezetben arról olvashatunk, hogy „a harmadik Róma eszméje a moszkvai cárságban valósággá vált” (133. p.). Ugyanakkor néhány tucat oldallal később a szerző azt állítja, hogy a XVII. század végére csupán „kialakult az az anyagi bázis, amely a jövendölés igazát akár hihetővé is tehetné” (226. p.). Figyelmen kívül hagyva azt a triviális tényt, hogy a Moszkváról mint harmadik Rómáról alkotott elképzelés az oroszországi egyházszakadás után az orosz kultúra „nem európaizálódott” perifériájára szorult ki, mindenekelőtt az óhitű szakadárak tömegeinek körébe, a szerző bátran kijelenti, hogy ez az elképzelés nem tűnt el, hanem csupán „némiképp átfurmálódott” és „a harmadik Róma új fővárosa (? — F. Sz.)” Szentpétervár lett. Érdekes gondolat, különösen ha emlékeztünkbe idézzük, hogy a Filofej elgondolását megőrző óhitűek Szentpétervárt az Antikrisztus fővárosának tartották. Semmi kétség sem férhet hozzá, hogy a szerző fentebb felsorolt súlyos tévedése-

17 *Filofej szerzetes*: Levél a rossz napok és órákról. In: AETAS, 1995. 3. sz. 127–136. p. Ford.: Sisák Gábor.

18 Uo. 129. p.

inek oka abban a kitartó törekvésében rejlik, hogy Filofej eszkatologikus fejtegetéseit a birodalomépítés egyfajta „programjává” változtassa át.

6. Egyház, kultúra, eszmék

Heller magabiztosabban érzi magát a politikatörténet területén. Nem csupán a könyv nagyobbik részét szentelte ennek a témának, hanem a szöveg egyháztörténeti és kultúrtörténeti részeit is alárendeli neki. Az egyházat és a pravoszláviát a szerző a könyvben mindenütt a „politika eszközeként” szemléli (az első ilyen kijelentést már a 32. oldalon olvashatjuk). Az egyház „magasabb rendű legitimitást biztosított a fejedelmi hatalom számára”, cserébe viszont „az államhatalom teljes körű támogatását élvezte” (43. p., l. még 110. p.) — ezt az idillikus képet rajzolja meg Heller az olvasó számára. Természetesen a szerző itt sem nélkülözheti a „bizánci örökség” és a cezaropapizmus emlegetését, amelyek segítségével a politikai és az egyházi hatalom között fennálló összes bonyolult viszonyt és kapcsolatot egy egyszerű „időtlen” sémára lehet redukálni. Az ortodox egyház — írja Heller — „mint a bizánci egyház örököse, egyúttal mindig a fejedelem támasza is volt. A cezaropapizmus eszméje, vagyis olyan viszonylatrendszeré, amelyben az állam feje egyúttal egyházfő is, Konstantinápolyból jut el Kijevbe és Vlagyimirba, hogy majd Moszkvában diadalmaskodjék” (74. p.). Ebből logikusan következik a szerző azon legteljesebb mértékben téves állítása, hogy az orosz történelem a XV. század második feléig nem ismerte az egyház és az állam közötti konfliktusokat. Természetesen a valóságban nagyon is sok ilyen jellegű konfliktus volt, így például még az orosz seregeket a tatárokkal vívandó ütközet előtt megáldó Szergej Radonyezsszkij is (90. p.) nem sokkal az ütközetet megelőzően fellépett a moszkvai fejedelem ellen, aki nem volt hajlandó elfogadni Kiprián jelölését a metropolitai méltóságra.

Heller konstrukcióinak fogalmi leegyszerűsítettségét és önállótlanágát jól példázza az, ahogyan „Lenin és Sztálin középkori tanítómesterének”, Joszif Volockijnak a tevékenységét jellemzi. Heller szerint Joszif Volockij találmánya „a moszkvai uralkodói hatalom elmélete”, amelynek „alapját két fő tényező képezi: az uralkodó istenítése, valamint a világi és az egyházi hatalom viszonya” (114. p.). A problémák ez esetben is a felállított tézis igazolásánál kezdődnek. Heller itt is kedvenc módszeréhez folyamodik: Joszif Volockij szövegeinek elemzése helyett két XIX. századi „liberális” történész, V. Zsmakin és A. Pipin véleményét idézi Joszif Volockijról. A szerző választása nem a véletlen műve, hiszen a két történész munkáikban középkori anyagon játszott a „progresszisták” és a „retrográdok” között a XIX. század második felében dúló politikai küzdelmet. E két szerző a

vélemények harcát a középkori Oroszországban olyan fogalmak segítségével interpretálja, mint a „személyes szabadság” vagy a „személyiség jogai”. Heller, követve ezt az értelmezést és erőszakkal kiszakítva Jozsif Volockij gondolatait középkori kontextusukból, nem veszi észre, hogy ezekben a gondolatokban nincsen semmi specifikusan „orosz”. Természetesen itt szerepet játszanak Heller tévedései is, aki könnyedén összekeveri az „uralkodó istenítésének” fogalmát a „hatalom isteni eredetének” fogalmával. Ez utóbbi közhelynek számít a keresztény irodalomban és Pál apostol ismert szavaira megy vissza.¹⁹ Itt csupán isten és a földi hatalom birtokosa közötti paralelizmusról van szó, és ahogyan a téma egy mai kutatója írja, „ez a paralelizmus csupán a földi uralkodó és az Egek Ura közötti végtelen különbséget hangsúlyozza: mind a fejedelem hatalma, mind joga a bíraskodásra ebben a perspektívában egyáltalán nem abszolút, hanem Isten által szigorú feltételek mellett delegált, amely feltételek megszegése azzal járt, [...] hogy Isten megtagadta, elítélte és megfosztotta méltóságától az uralkodót”.²⁰ Pontosan ilyen módon gondolkodott Jozsif Volockij is, akihez az alattvalóiról nem gondoskodó „nyomorgató cár” iránti viszonyulásról mondott szavak is kapcsolódnak: „Az ilyen cár nem Isten szolgája, hanem az ördögé, és nem cár, hanem nyomorgató [...]. És te ne hallgass arra az uralkodóra vagy fejedelemre, aki téged hitetlenségre és álnokságra csábít, még ha nyomorgat is téged, vagy halállal fenyeget”.²¹ Jozsif Volockij e szavait ugyanabban a *Felvilágosítóban (Proszvetyityel)* találjuk, amelyről Heller azt írja, hogy ebben a művében Jozsif Volockij „kifejtette az ortodox teokrácia elméletét” (112. p.). Az eredeti forrás ismeretének hiánya, valamint az ideológiai szemellenző nem tette lehetővé a szerző számára, hogy Jozsif Volockij munkásságának a középkori orosz eszmetörténetben elfoglalt szerepét az elvárható mélységben és megfelelő árnyaltsággal elemezze.

Az *Orosz Birodalom történetében* különben is igen sok elfogultsággal és publicisztikai jellegű torzítással találkozhatunk az eszmetörténet területén. Ennek egyik legszembeötlőbb példája az, ahogyan a szerző a híres szlavofil–nyugatos vitát interpretálja. Az elmondottak alapján nem csodálkozhatunk azon, hogy Heller a szlavofilizmusban az évszázados, már a Kijevi Rusz idején is létezett és a XX. században is fennmaradt „Nyugat-ellenesség” egyik megnyilvánulását látja. Ebben egyáltalán nem zavarja a szerzőt a szlavofilek számtalan megnyilatkozása, amelyek

19 Róm 13, 1–7.

20 *Успенский, Борис Андреевич*: Царь и бог. In: Успенский, Б. А.: Избранные труды. Т. I. Москва, 1994. 116. p.

21 *Преп. Иосиф Волоцкий*: Просветитель. Москва, 1993. 189., 369. p.

a „Nyugat”, „a szent csodák országa” (A. Sz. Homjakov) és annak kultúrája iránti ragaszkodásokról tanúskodnak. Heller könyvében a szlavofilek kénytelenek elfogadni a maguk helyét a Nyugat-gyűlölők hosszú, majdhogynem Ilarion metropolitával kezdődő sorában. A XIX. század „atmoszférája” csupán annyiban érintette meg Hellert, hogy a szlavofilizmus megjelenését „Nyugat-Európa gazdasági kihívásával” magyarázza, amire „Oroszország ideológiai választ adott” (461. p.). Természetesen ez a mozzanat megfigyelhető a szlavofilizmusban, de messze nem a legfontosabb. Ezt talán valamennyire Heller is érezheti, mivel azonnal egy másik magyarázattal is szolgál, amely szerint Oroszország és a Nyugat szembenállása Oroszország és a forradalom szembenállásában öltött testet (461. p.). Ugyan ebben is van némi igazság, de ez az igazság rejtve marad az olvasók előtt, mivel a kor kulturális-történeti — és különösen a szlavofil nézetrendszer — kontextusában tisztázatlan marad a „forradalom” terminus jelentése. Ez képezi Heller elemzésének fő gyengeségét. Ahogyan másutt sem, itt sem törekszik a szlavofil nézetrendszer belső logikájának rekonstrukciójára, hanem megelégszik néhány önmagában álló idézettel, amelyek ráadásul nem is a szlavofilektől származnak (mivel, Heller elképzeléseivel ellentétben, sem Fjodor Tyutsev, sem Odojevskij nem sorolható a szlavofilizmus teoretikusai közé). Ennek eredményeképpen Heller törvényszerűen írja le azt a hatalmas tévedést, hogy a szlavofilek „a hivatalos ideológia — vele gyakorlatilag azonos terminusokkal jelölt — értékeit vallották” (469. p.). Hasonló kijelentéseket a „dühödt” nyugatos Belinszkij engedett meg magának, majd később, az ő példáját követve, a szovjet korszak „tudós” ideológusai. Sem a szlavofilizmus olyan ellenfelei, mint Herzen, Csernisevskij vagy Kavelin, sem a téma mai orosz vagy nyugati kutatói nem mosták el és nem is mossák el soha a szlavofilizmus és az ún. „hivatalos népiség” közötti egyértelmű választóvonalat. Megismételjük, a baj az, hogy Heller itt csupán az „azonos terminusokat” látja, és nem mélyed el a „Nyugat”, a „forradalom”, „obszcina”, „népiség” vagy a „pravoslávia” terminusok használatának és jelentésének sajátosságaiban a különböző ideológiák kontextusában. Elég csupán arra utalni, hogy az Uvarov-féle „népiség” fogalma a status quo, így a jobbágyrendszer fenntartását is feltételezi, míg a szlavofilek a jobbágyrendszer engesztelhetetlen ellenfelei voltak, és később a lehető legaktívabb szerepet játszották a jobbágyrendszer gyakorlati felszámolásában.

Végezetül néhány szót szeretnék szólni a kultúra kérdéseinek tárgyalásmódjáról. A szerző csak ritkán érinti ezeket a kérdéseket, de éppen ezen a téren érezhető leginkább, hogy az összetett és sokrétű reálfolyamatokat mennyire sematikusan és leegyszerűsítetten mutatja be az olvasóknak. Nem bocsátkozunk annak megítélésébe, vajon komolyan gondolja-e a szerző, hogy „a kultúra, a szellemi és anyagi élet legfontosabb meghatározója a moszkvai uralkodó egyszemélyi hatalma volt”

(118. p.). Mindenesetre ez a bátor tézis dicsőségére vált volna a 20–30-as évek bármely legradikálisabb propagandistájának is. Heller a kulturális folyamatok csak egy kicsit is komoly elemzése helyett arról elmélkedik, hogy az orosz kultúra a „türelem, engedelmesség és jámborság” (117. p.) alapzatán fejlődött, valamint arról, hogy a bizánci szertartás „retorikája és esztétikuma gyakran elfedte a gondolatot (? — F. Sz.)”. Még számos hasonló mélyenszántó eszme-futtatást találhatunk a könyvben, és ezeket ténybeli tévedések tömege egészíti ki. Így például a szerző úgy tartja, hogy „Avvakum *Önéletírása* az új orosz irodalom kezdetét jelentette” (241. p.). Ez a legkevesbé sem felel meg a valóságnak, mivel az új orosz irodalom a péteri reform után a nyugat-európai irodalmak mintáját követve éppenséggel teljesen eltérő alapokon fejlődött ki. Ebben az új helyzetben Avvakum *Önéletírása* hosszú időre feledésbe merült, és először csupán 1861-ben publikálták, amely esemény után terelődött az orosz írók és tudósok figyelme a műre. Ehhez még hozzátehetjük, hogy Avvakum nem „több mint 50” művet hagyott hátra (240. p.), hanem több mint 80-at. A hasonló példák számát még jócskán lehetne szaporítani, de a jelen recenzió terjedelmi korlátai ezt nem teszik lehetővé.

7. És megint csak hibák és hibák...

A könyv legnagyobb erényét a benne szereplő hatalmas, Magyarországon részben ismeretlen tényanyag jelenti. Ugyanakkor, ahogyan ezt fentebb láttuk, a könyvben felsorakoztatott tényanyag nem mindig megbízható. A könyvben szereplő hibák és tévedések a legkülönfélébb természetűek, a konceptuális eredetű hibáktól (ezekről már volt szó) a véletlenszerű tévedésekig. Az alábbiakban szeretnénk még néhány többé-kevésbé jellegzetes példát bemutatni.

Egyes esetekben publicisztikai jellegű túlzásokra visszavezethető pontatlanságokkal találkozunk. Így például a szerző szerint az 1551. évi ún. Százcikkelyes zsinat „szabályozta a legfontosabb államügyeket, és mellesleg a hétköznapi élettel kapcsolatos kérdésekre is kitért” (136. p.). Heller számára hihetetlennek tűnik, hogy egy egyházi zsinatot az egyházi ügyek megtárgyalására hívtak össze, holott a szóbanforgó zsinat célja éppen ez volt, amint ez a zsinati határozatok gyűjteményéből is kitűnik. Az ún. mesztnyicseszto megtiltása a hadjáratok idejére, amire Heller utal, nem függ össze a zsinattal. Nem felel meg a valóságnak az sem, hogy a zsinat „szőröstül-bőröstül eretneknek nyilvánította” a világi irodalmat (137. p.).

Igen jellemző Heller azon határozott kijelentése, hogy a XVIII. század végén „Oroszország lakosságának 90%-a földbirtokosok vagy az állam jobbágya, tehát rabszolga volt” (306. p.). De vajon mit jelent a „rabszolga” kifejezés? Még az

oroszsági viszonyok olyan könyörtelen kritikusa, mint Richard Pipes is azt írta, hogy „a jobbágy nem volt rabszolga, a földbirtokos birtoka pedig nem volt ültetvény”.²² A „rabszolgaság” kifejezés az orosz parasztságra vonatkozóan a XVIII. század végének – XIX. század első felének a felvilágosodás eszméin nevelkedett irodalmában volt használatos. Ugyanakkor ez a kifejezés meglehetősen egyértelmű jelentéssel rendelkezett, elsősorban a földbirtokosok birtokain élő parasztok jogi cselekvőképzetlenségét jelölte, amit Ragyiscsev Heller által idézett könyve „a földesúr jobbágysai a törvény számára nem léteznek” szavakkal fejezett ki.²³ De ebben az értelemben a „rabszolgaság” kifejezés csupán a földesúri birtokok parasztjaira alkalmazható, akik a XVIII. század végére nem tettek ki többet Oroszország lakosságának 50 százalékánál. Az állami parasztok éppen jogi vonatkozásban lényegesen különböztek a földesúri parasztoktól, mivel megőrizték a személyes szabadság bizonyos szintjét, a polgári jog alanyai lehettek, szabadon intézkedhettek családi ügyeikben, foglalkozhattak iparral és kereskedelemmel, elszegődhettek a manufaktúrákba. Ezt a különbséget nagyon is tisztán látta Ragyiscsev is, az *Utazás Pétervárról Moszkvába* szerzője. A műben az utazó erről elmélkedik a könyv „Ljubanyi” fejezetében. Ezen a téren Heller radikálisabbnak bizonyul Pipes-nál, sőt, még Ragyiscsevnél is (arról már nem is beszélve, hogy a földesúri parasztok helyzetében is lényegi különbségek voltak a kötelező szolgáltatások fajtáitól, a birtok nagyságától, a helyi szokásoktól függően).

Igen sok hiba a szerző figyelmetlenségéből következik, és ezeket maga a szerző cáfolja meg a könyv más lapjain. Például Karamzint az „első sokkötetes *Oroszország története* (1800–1824) szerzőjének nevezi” (16. p.). Később ugyanakkor kiderül, hogy Karamzin munkája előtt már létezett Scserbatov tizenöt kötetes *Oroszország története* (355. p.) (amelyet Karamzin felhasznált), továbbá Karamzin művén 1803-ban kezdett el dolgozni, az első nyolc kötet 1818-ban jelent meg, az utolsó, posztumusz kötet pedig 1829-ben, úgyhogy nem világos, mire utalnak a Heller által közölt évszámok. Pjotr metropolitát nem temethették el 1325-ben (76. p.), mivel 1326 nyarán még jelen volt az Uszpenszkij székesegyház alapkövetésénél, és ugyanazon év decemberében halt meg. A parasztok szabad költözésének ideje Oroszországban nem a György-napra esett (és nem is november 17-re) (129. p.), hanem a György-napot (vagyis november 26-át) megelőző és követő hétre (vö. 169. p.). Jona metropolita megválasztása nem 1441-ben (97. p.), hanem

22 *Hañnc, P.* (Pipes R.): *Россия при старом режиме*. Cambridge, Massachusetts, 1980. 194. p.

23 *Alekszandr Nyikolajevics Ragyiscsev: Utazás Pétervárról Moszkvába*. Bp., 1979. 17. p. (Trócsányi György ford.)

hét évvel később, 1448-ban történt. A sort még sokáig folytathatnánk, de itt csupán egyetlen további példára szorítkozunk (358. p.). Ragyiscsev és könyve sorsát elbeszélve Heller a következőket írja: „A könyv 1790 májusában jelent meg [...], 600 példányban. [...]. Július 30-án a szerzőt letartóztatták, július 26-án (így! — F. Sz.) kimondták rá a halálos ítéletet, amelyet augusztus 8-án tíz év szibériai kényszermunkára változtattak”. Ezzel szemben az *Utazás* körülbelül 650 példányban jelent meg, a szerzőt június 30-án tartóztatták le, és július 24-én ítélték halálra. A Szenátus augusztus 8-án helybenhagyta az ítéletet, szeptember 4-én viszont megváltoztatták, de nem „kényszermunkára”, hanem száműzetésre, amely alatt Ragyiscsev a filozófia és a helytörténet tanulmányozásával foglalkozott, és miután öt és fél év elteltével engedélyezték számára, hogy elhagyja Szibériát, a Kalugai kormányzásban telepedett le.

Néhány esetben a fordítás visz hibákat vagy a megértést zavaró megoldásokat a szövegbe. A fordítók nemegyszer ugyanazt a személyt különbözőképpen nevezik: Jagelló és Jogajla (92. p.), Kazimieras és Kazimierz (103., 106. p.), Alekszandr és Alekszandras (106., 119. p.), ami csupán a névmutató figyelmes olvasása révén feloldható probléma elé állítja az orosz, lengyel és litván történelemben (és nyelvben) kevésbé járatos olvasókat. De a könyvben alkalmazott névírás még így sem szerencsés, mert a módszertani megalapozása nem filológiai, hanem — úgy érezzük — inkább politikai jellegű. Természetesen jelen sorok írója nem tartja magát kompetensnek arra, hogy megoldja ezt a kérdést, ezért hagyatkozik a nyelvész véleményére. Szakmailag átgondoltnak és megalapozottnak tűnik Zoltán András javaslata, amelyet ő úgy foglal össze: „Mivel a litván névalakok (*Mindaugas, Algirdas, Gediminas, Jagaila, Vytautas*) mind XIX–XX. századi rekonstrukciók, használatuk a szövegben legfeljebb zárójelben ajánlható, hogy azonosíthatók legyenek. A közös nevező véleményem szerint a nyugatorosz nyelvű litván krónikák (ПСРЛ XVII, XXXII, XXXV) névhasználata lehetne (*Mindovg, Olgerd, Gedimin, Jagajlo, Vitovt*), a lengyel közvetítésű alakok közül azokat érdemes meghagyni (de magyaros formában!), amelyek közkeletűek a magyar történelmi szakirodalomban (*Jagelló, Vitold*)”.²⁴

24 Zoltán András véleményét egy publikálásra nem szánt szöveg alapján idéztem (a szerző szíves engedélyével). Az idézett sorozat címe: Полное собрание русских летописей. Részletesen a nyugatorosz nevek átírásáról I.: Золтан А.: Проблеми на транскрипцията на собствените имена от някои стари славянски езици на унгарски език (Върху примери от западноруския език на Великото Литовско княжество). Български език 43/2 (София 1992). 145–148 p.

A „knyaz” és a „knyazesztvo” szavak fordításakor hol a „fejedelem”, „fejedelemség”, hol a helytelen „herceg”, „hercegség” kifejezéseket használják a fordítók a XVII. századot megelőző időszakra vonatkozóan. Némileg megtévesztő a „Rurikok politikája” (26. p.), „Rurikok leszármazottja” (126. p.), „Gediminasok Litvániája” (277. p.) kifejezések használata is, mert azt sugallja, mintha nem egyetlen Rurik és nem egyetlen Gediminas nevű történelmi személyiség élt volna. III. Vaszilij adománylevelét valójában nem a „németek”, hanem a nyenyeczek kapták (122., 124. p.).²⁵ A fordítók nyilvánvalóan összekeverik a Nyugati- és az Északi-Dvinát, mivel mind a kettőt a Nyugati-Dvina lett nevén Daugavának nevezik (50., 143. p.), bár az egyik a Rigai-öbölbe, a másik a Fehér-tengerbe ömlik. IV. Iván „földreformja” (138. p.) a szövegből ítélve a valóságban „zemszkaja reforma”, vagyis a helyi igazgatás reformja. A Rettegett Ivánt körülvevő tanácsadók csoportja nem „választott tanács”, hanem a „Kiválasztottak Tanácsa” (141. p.). Filofej levelében nem az „apollóni eretnekségről” (171. p.), hanem „Apollinárisz eretnekségéről” írt. Megtévesztő például a 127. oldalon szereplő szerkesztői–fordítói lábjegyzet is, mivel, ahogyan ez magából a hellei szövegből is következik, az „okolnyicsij” szó ebben az esetben nem a „legmagasabb bojári méltóságot” jelenti, hanem a Duma második, nem bojári csoportjának a tagjait. A példákat még hosszasan folytathatnánk.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a mű elolvasása után az elégedetlenség érzése marad az olvasóban. A könyv gazdag tényanyagára megbízhatatlansága miatt nem lehet pótlólagos ellenőrzés nélkül támaszkodni. Ami a szerző általános koncepcióját illeti, úgy az szinte a hollywoodi „történelmi” filmek forgatókönyveinek receptje szerint épül fel: szükség van egy mindenki számára érthető, leegyszerűsített történetre, néhány egyszerű és jól bejáratott ideológiai sablonra, valamint a „pozitív” hősökkel való azonosulás és a negatív szereplők iránt érzett gyűlölet lehetőségére. Mindezt rendszerint a tények szabad kezelésének útján érik el. Lehetséges, hogy *Az Orosz Birodalom története* népszerűségét éppen közérthetőségének köszönheti majd. Ebben az esetben még sokáig számolnunk kell az enélkül is igen szilárd történelmi sztereotípiák fennmaradásával. Ezek megingatása egyelőre reménytelen vállalkozásnak tűnik.

25 Itt szeretnék köszönetet mondani Sisák Gábornak, aki felhívta a figyelmet a fordításnak erre, valamint néhány más hibájára.

