俄羅斯修道主義

伊戈爾·科尼利耶維奇·斯莫利奇

目錄:

摘要 3
編輯的話 3
前言 6
前言 6
1. 一般說明 6
2. 書目回顧 7
第一章 起源 9
1. 東正教修道主義歷史簡要概述 9
2. 基輔羅斯第一批修道院的出現 11
第二章:基輔羅斯修道主義的第一次黃金時代 14
1. 佩切爾斯基修道院與聖西多西奧斯 14
2. 十二及十三世紀嘅修道生活 17
3. 修道團體嘅宗教同文化活動 20
第三章 拉多涅日聖塞爾吉及其學派 23
1. 北俄羅斯基督教苦行主義興盛嘅歷史背景 23
2. 十四及十五世紀嘅苦行主義本質 25
3. 拉多涅日聖塞爾吉奧斯同佢嘅修道院 27
4. 謝爾蓋嘅苦行「學派」同十四至十五世紀其他苦行人 30
第四章 沃洛茨克的若瑟與索拉的尼爾:兩大苦行運動的爭論 34
1. 聖若瑟·沃洛茨克及其教務與政治觀點 34
2. 索拉嘅尼爾長老同佢嘅苦行觀 37
3. 「若瑟派」與「非取得者」之間的爭論 40
第五章:十六世紀莫斯科嘅教會同政治思想世界 42
1. 莫斯科大公政治權威下俄羅斯領土的整合與俄羅斯教會 42
2. 十五世紀下半葉至十六世紀初莫斯科嘅宗教同政治思想 44
3. 修道士菲洛狄奧及其彌賽亞思想 48
4. 大主教馬卡里與十六世紀俄羅斯聖徒傳 51
5. 俄羅斯聖潔苦行者的頌揚 54
第六章:十六至十七世紀 polemical 著作同立法入面嘅修道士土地持有問題 55
1. 「王子和尚」瓦西安及其爭論性著作 55
2.其他針對修道院土地所有權的作品 59
3. 捍衛修道院擁有地產權的著作 65
4. 十六世紀政府為限制修道士土地所有權而採取的措施 66
5. 十七世紀至1648年所採取的措施 68
6. 1648年法典 69
7. 大宮廷署同修道院署 70
第七章:十六至十七世紀修道主義殖民化嘅主要趨勢 72
1. 殖民嘅國家同政治條件 72
2. 修道院殖民化嘅六個主要範疇 73
3. 莫斯科中心嘅修道院殖民 74

4. 北方的修道主義殖民 74
5. 西部嘅修道院殖民 75
6. 下伏爾加地區嘅修道院殖民 76
7. 西伯利亞嘅修道主義殖民 79
8. 南部嘅修道士殖民 79
9. 殖民地化嘅一般特徵 81
第八章:十六至十七世紀嘅寺院地產同寺院經濟 81
1. 用作修道院地產歷史資料嘅法律文件 82
2. 奧普里奇尼納同十六世紀嘅農業危機 84
3. 修道院經濟管理嘅具體例子 85
4. 16 世紀及 17 世紀時,Ponizovye 地區修道院土地持有量的增長,作為修道院殖民活動的例子 89
5. 修道院經濟概覽 91
6. 修道院土地所有權的國家與法律框架 92
7. 修道院農民 94
8. 寺院領地與農奴制的興起 96
9. 「寺院仆人」同「寺院監護人」 97
10. 寺院貿易 99
11. 寺院地產嘅管理同寺院對國家嘅責任 101
12. 寺院領地嘅司法管轄權 103
第九章 十六至十七世紀修道生活組織 104
1. 古代俄羅斯修道規矩史──由起源至十六世紀 104
2. 十六及十七世紀嘅修道規則 108
3. 修道生活嘅內部結構 109
4. 剃度儀式同初學者嘅靈性指導 112
5. 禮儀修道規則與修士的日常生活 114
6. 修道生活的狀況 117
7. 寺院在教務方面的管轄 119
8. 主教制度 120
9. 十六及十七世紀嘅苦行主義 124
10. 修道士嘅傳教工作 126
11. 寺院嘅社會同慈善活動 128
第十章:十六至十七世紀嘅修道主義同教會文學 129
1. 護教學與爭論性著作。沃洛茨克的修道院長約瑟夫 129
2. 長老亞特米。佢嘅苦行神秘主義同護教學著作 133
3. 奧滕斯基嘅辛尼維同佢嘅著作 135
4. 大主教丹尼爾 137
5. 傳記同歷史著作 139
6. 隱士埃爾莫拉-埃拉繆斯嘅著作 141
7. 十七世紀文學 142
第十一章 西方影響同聖禮聖體轉變論嘅神學爭論 145
1. 十七世紀西方影響嘅滲透 145
2. 優提米烏斯修士與若阿基姆大公作為莫斯科保守主義的代表 148
3. 波洛茨克嘅西蒙同西爾維斯特·梅德韋傑夫作為西方影響嘅傳承者 149
4. 關於聖禮奉獻祝聖時機嘅爭議 151
第十二章 分裂與修道主義 156
1. 分裂嘅宗教同心理原因 156
2. 尼康大牧首之前禮儀書的修訂 157
3. 尼康大牧首 159
4. 尼康大牧首領導下聖經的修訂 161

5. 修道士社群對尼康措施的抵抗 163
6. 索洛維茨基修道院嘅起義 165
第十三章 世俗化時代(1701–1764) 168
1. 彼得大帝同佢對修道主義嘅態度 168
2. 政府有關寺院、僧侶地產及僧侶秩序的措施 172
3. 1764年嘅世俗化 177
第十四章:1764年世俗化至二十世紀初嘅僧伽制度。 183
1. 修道主義嘅外在歷史 183
2. 修道生活嘅內部組織 187
3. 19世紀修道士人數的增長 190
4. 十九世紀嘅女修道院 191
5. 主教階層與「學者僧團」 199
第十五章:十八至十九世紀嘅長老職務同苦行主義 210
1. 長老制度嘅起源同其本質 210
2. 古代俄羅斯嘅長老 213
3. 長老帕伊修斯·維利奇科夫斯基及其「學派」 216
4. 彼得羅夫大主教的工作旨在復興修道主義 221
5. 薩羅夫隱修院與聖塞拉芬 223
6. 奧普丁諾隱修院及其長老 226
7. 長老傳統的其他中心 230
8. 札東斯克聖提霍ᴗ 233
9. 節制嘅精選例子 234
結論 239

摘要

《俄羅斯修道主義》係由著名教會史學家 I. K. Smolich 撰寫,一部關於俄羅斯修道主義由起源到十九世紀(包括十九世紀)歷史嘅獨特而全面嘅著作。Smolich 用咗十五年時間研讀俄羅斯教會歷史嘅資料。 喺佢做嘢嘅過程中,佢發現俄羅斯修道主義歷史呢個題目幾乎被忽略。呢件事促使佢出版咗佢嘅書《俄羅斯修道主義》。 史莫利奇將俄羅斯修道主義的歷史,緊密地與俄羅斯國家的歷史以及俄羅斯教會的整體歷史交織起來。史莫利奇認為,擁護者對非擁有者派系的勝利,是俄羅斯修道主義歷史上的一個關鍵時刻;在他看來,這導致了世俗化,並隨之而來的是俄羅斯修道主義的全面墮落。 直到19世紀先開始復甦。換句話講,斯莫利奇對俄羅斯教會史嘅睇法非常唔跟一般刻板印象:古代俄羅斯後期係東正教嘅衰落期,而主教團時期則係復興同興盛嘅階段。

編輯的話

本書係補充1994年至1997年出版嘅多卷本《俄羅斯教會史》。 由斯巴索-普列奧布拉日涅瓦拉姆 Stavropegial 修道院出版(自1996年11月起成為俄羅斯正教會(莫斯科宗主教區)「正教百科全書」教牧及學術中心)。 書中收錄俄羅斯著名教會史學家伊戈爾·科尼里耶維奇·斯莫利奇兩部作品:「俄羅斯修道主義:988–1917」及「長老生平與教誨」,分別探討同一教會史事件——俄羅斯修道生活的不同面向。 研究俄羅斯教會史數十年後,伊·科·斯莫利奇力求編撰一部宏篇巨著,專門探討俄羅斯東正教自創建直至教務會議時期結束的歷史。 然而,由於缺乏有關十八至十九世紀教會歷史的任何嚴肅著作,I. K. Smolich 決定以宗務會議時期的教會歷史作為「早期歷史的序言」[1],並希望遲些將注意力轉向基督教在魯斯(Rus')建立的時代,以及莫斯科大主教與 Patriarchs 的時代。 一項有關俄羅斯修道主義歷史的研

[1] 參見:俄羅斯教會史。莫斯科,1997年。第8卷,第1–2部分。

究,同樣旨在為一部關於俄羅斯東正教一千年的大型歷史著作做準備。然而,由於研究者的去世,這些計劃最終未能實現[2] 。

當佢喺1952年開始出版佢嗰本修道主義歷史著作時, I. K. Smolich 強調咗佢嘅「準備性質」、細節上嘅某種不完善(細心讀者都會留意到,特別係當研究接近所涵蓋時期結束時),以及佢集中喺「俄羅斯修道主義喺形成過程中出現嘅主要特徵」。 十五年喺一堆龐大但完全冇系統化嘅歷史材料上嘅工作[3] ,令作者得出結論,雖然要將俄羅斯修道生活史作為一個獨立嘅研究題目,但同時亦必須將佢嘅發展同俄羅斯整體歷史同俄羅斯東正教嘅歷史緊密結合埋一齊。 「修道士社群成員同外界保持緊密而幾乎無間斷嘅聯繫。雖然外界對修道主義嘅影響喺唔同時代以唔同強度呈現,但修道生活入面嘅某啲負面現象,一直都同俄羅斯歷史上嘅政治事件息息相關。」 「在俄羅斯,國家與教會之間的關係一直都具有非同尋常的重要性,而這些關係在某種程度上不斷反映在修道主義的生活與觀念之中。」 不過,喺佢將俄羅斯修道主義歷史劃分時期時,作者並冇跟從世俗同教會歷史上慣常嘅劃分──基輔羅斯、莫斯科羅斯同聖彼得堡時期──而係根據修道主義內部發展嘅轉捩點嚟劃分。 因此,喺斯莫利奇嘅著作入面,莫斯科公國嘅修道主義組織者、被稱為「俄羅斯土地嘅修道院長」嘅拉多涅日敬禮者謝爾蓋,就被呈現為基輔-佩切爾斯克拉夫拉創辦人──安東尼同狄奧多西──喺俄羅斯建立修道主義嘅直接精神繼承者: 「呢個係修道主義內部同外部歷史上一個有連貫性嘅時代,唔可以再細分做唔同時期;呢個時代嘅開端同全盛時期融合成一個整體,我哋就將佢稱為俄羅斯修道主義歷史上嘅第一個時期。」

作者認為,俄羅斯修道主義歷史上嘅轉捩點,就係敬禮若瑟·沃洛茨克同「若瑟派」一方,同敬禮尼爾·索拉同佢嘅追隨者──「維爾加地區長老」──另一方之間嘅爭論。 作者認為,1503年理事會上「若瑟派」的修道組織理念取得勝利──該理念包括修道院擁有龐大地產、積極參與經濟活動,並與世俗世界保持緊密聯繫── 決定咗修道主義三百年嘅「重大世俗化」,而呢種世俗化「對修道生活帶嚟特別負面影響」。 不過,呢度要留意,作者對Volotsk嘅聖若瑟喺修會組織上影響嘅嚴厲評價,主要係由佢自己對修會生活宗旨同目標嘅睇法所決定:佢專注於苦行理想,就刻意淡化咗修院嘅社會同教育活動。 喺呢度,作者都經常自相矛盾,因為作為一個誠實嘅歷史學家,佢喺研究入面用咗好幾頁篇幅去講異教地區嘅殖民化,而喺嗰段期間,修道院就扛起咗宣教活動嘅主要責任。 好明顯,冇咗龐大嘅土地擁有,修道院就唔能夠完成開化異教民族、保存魯斯正教文化等等嘅使命。

歷史學家對俄羅斯教會歷史宗議時期「致力復興修道生活」──一個通常被描繪成幾乎等同歷史「間隙期」──嘅睇法,聽落幾唔尋常。 I. K. Smolich 將呢次復興同長老運動聯繫起嚟,作者追溯其起源,可追溯到古俄羅斯嘅修道制度。

同一作者另一部獨立作品──以歷史散文形式寫成嘅《長老生平與教導》──就專門探討俄羅斯老爷制度嘅主題。作者透過刻劃呢個運動中最具代表性嘅人物,詳細分析老爷制度嘅內在本質、起源同歷史命運,當中唔單止包括好似聖派依西烏斯·維利奇科夫斯基呢位著名長老, 薩羅夫嘅賽拉芬或者奧普丁納嘅安布羅西,仲有俄羅斯長老制度嘅組織者同支持者:加布里埃爾(彼得羅夫)大主教同費拉特(安菲特亞特羅夫)大主教。 1936年寫成嘅《長老們的生活與教誨》一書,完美咁補充咗作者後期關於修道主義歷史嘅著作。

可惜呢兩項研究至今只係有德文譯本流傳;因此,編輯們唯有向讀者提供一段反譯,當然呢種反譯難免會影響到文本嘅風格特徵。 亦都應該留意,呢本書係喺第二次世界大戰期間同戰後即刻寫成,當時作者自己都承認,佢好多初步筆記同書目摘錄都唔見咗,經常要憑記憶重建事實──而佢嗰個超強嘅記憶力至今仍然係傳奇。 《俄羅斯修道主義》由神父弗拉迪斯拉夫·齊平根據版本:*Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917*. 維爾茨堡,1953年翻譯。俄文來源的引用經譯者及部分編輯團隊核實。

《長老們的生活與教誨》一書由雅羅斯拉夫爾及羅斯托夫大主教約翰(溫德蘭)(†1989年3月25日)翻譯出版。他在柏林牧職期間,與I. K. Smolich([4])結為朋友。 編輯只係對文字做咗風格上嘅修訂,並喺可能嘅情況下核實咗引用內容。但係,所提供資料嘅準確性完全由作者負責。

---

[2] 關於 I. K. Smolich 嘅簡短生平,見《俄羅斯教會史》莫斯科,1997 年,第8 卷第1 部分,第5–16 頁。

[3] 如要概覽俄羅斯修道主義歷史資料嘅狀況同性質,請參閱本版第15至18頁。

[4] 本譯文由莫斯科牧首府出版社好意提供。

I. K. Smolich[5] 嘅已出版作品:

• 大長老尼爾·索爾斯基 // 《道路》(Put') 1929年第19期,第57–69頁。

• 1596年嘅教會聯盟 // 俄羅斯歷史研究學會通訊. 1930. 5.

• Ivan Vasilyevich Kireevsky // Put' | 1932. 33.

• 聖奧斯定 // 《海外俄羅斯正教會公報》。1933。*1112。*

• 1906年大公會議前會議 // 《道路》. 1933. 38. 頁65–75.

• 從最近嘅德國正教文學 // 《道路》第56期。1938年。

• 論農民解放一百周年 // 《俄羅斯社會基督教民主黨通訊》。1961。60。

• 聖山阿托斯(關於佢參與正教會生活一千周年)// 俄羅斯正教會保衛正統信仰學會會刊。1963。*第70–71期。*

• 大主教馬卡里·格魯哈列夫──阿爾泰嘅啟蒙者 // 俄羅斯東正教研究學會通訊. 1967. 85.

• 伊凡·瓦西里耶維奇·基列夫斯基:人生與世界觀。1806–1856。 《對俄羅斯斯拉夫主義歷史嘅一份貢獻》//《斯拉夫人文化同歷史年鑑》。新系列。1933年。第9期。第390–427、463–492頁(博士論文一部分,完整版本:布雷斯勞,1934)。

• 西方人與斯拉夫ophile在最近的研究 // ZSP. 1933. 10. 頁195–209;1934. 11. 頁439–449。

• 《東方教會的禱告》//《Put'》。1935年,第49期;*1936–1937年,第52期。*

• 《長老們的生活與教導》。維也納,1936年。 第二版。科隆;奧爾滕,1952;法文版: Moines de la Sainte Russie。圖爾;巴黎,1967;俄文版:長老們的生活與教誨 // BT. 31。莫斯科,1992;第二版。莫斯科,1997(付印中)。

• 《俄羅斯修道主義研究》第1部:俄羅斯長老傳統的發展 // Kyrios. 1937. 2. 頁95–112;第2部:15及16世紀修道財產問題 // Kyrios. *1939–1940. 4. 頁29–38.*

• 「福音天主教會」改歸俄羅斯宗主教區 // Kyrios. 1937. 2. pp. 158–160.

• 葉卡捷琳娜二世嘅宗教觀同俄羅斯教會 // JGO. 1938. 3. pp. 568–579.

• 舊俄修道主義(11至16世紀):創辦人與人物。維爾茨堡,1940年(東方基督教研究叢書第11冊)。

• 論俄羅斯教會歷史分期問題 // Kyrios. *1940–1941. 5. pp. 66–81.*

• 俄羅斯虔誠與民間宗教中對聖母馬利亞的敬禮 // Kyrios. *1940–1941. 第5卷. 第194–213頁.*

• 論十五及十六世紀俄羅斯東政策史 // JGO. 1941. 6. pp. 55–84.

• 《東正教慈善工作史──以俄羅斯教會為中心》//《教會執事職務》。斯圖加特,1952年(筆名伊凡·佩雷斯維托夫)。

• 《俄羅斯修道主義:起源、發展與本質》。988–1917。維爾茨堡,1953(《東方基督教》新系列,*第1011號);俄文版:《俄羅斯修道主義》。莫斯科,1997(待出版)。*

• 《1939–1952年德語東歐及東南歐歷史文獻目錄》//《東歐歷史研究》。1954年。第1期。第251–316頁(與W. Philipp及F. Valjavec合著)。

• 《十八至二十世紀俄國沙皇對俄羅斯東正教嘅立場》//《東歐歷史研究》。1955年,第2期,第139–164頁。

• 費奧凡·普羅科波維奇為安娜·伊萬諾芙娜女皇專制統治所作的感恩祈禱 // ZSP. 1956. 25. 頁212–224。

• 《菲洛卡利亞》對俄羅斯宗教生活嘅意義。收錄於:(尼科德摩斯 [哈吉奧里塔])《小菲洛卡利亞:東正教修道之父關於祈禱嘅教導》。*由馬提亞斯·迪茨甄選並翻譯。艾因西德倫;蘇黎世;科隆,1956年。*

• 1939–1952年蘇聯-俄羅斯東歐及東南歐歷史文獻目錄 // 《東歐歷史研究》。1956年。第3期。第99–281頁(與M. Bernath合著)。

• 俄羅斯教會與正教東方關係史:俄羅斯教會耶路撒冷傳教團(1847–1914)//《東方研究》。1956年,第5期,第33–51、89–136頁。

---

[5] 編製此書目時,參考了《東歐歷史年鑑》(Jahrbücher für Geschichte Osteuropas)1971年第十九卷第4期,第629–630頁的資料。

• 俄羅斯教會與正教東方的關係史:彼得大帝時期俄羅斯教會與政府對君士坦丁堡宗主教嘅關係(1700–1914)//《東方研究》。1958年。第7期。第1–47頁。

• 阿托斯山與俄羅斯 // 《阿托斯山千禧年,963–1963:研究與雜文》。Chevetogne,1963。第1卷,第279–318頁。

• 《俄羅斯教會史 1700–1917》。萊登,1964年。第一卷(《東歐歷史研究》第9卷)。威斯巴登,1991年。第二卷(《東歐歷史研究》第45卷);俄文版:*俄羅斯教會史,1700–1917*。 莫斯科,1996–1997。2卷。

• 1906年大公會議籌備委員會:*論1917–1918年*莫斯科省大公會議的背景 // *Kirche im Osten. 1964. 7. 頁53–93;俄文:史莫利奇(I. K. Smolich)著,《俄羅斯教會史,1700–1917》。 莫斯科,1997年。2. 附錄。*

• 《俄羅斯東正教嘅教法》//《俄羅斯東正教:教義同生活》。第二版。維登-魯爾,1966年。第139–166頁。

• 1917年3月至10月革命期間嘅俄羅斯教會同1917年至1918年嘅國家禮賓府(論俄羅斯國家同教會關係史)//《東正教研究》 1965年。第14卷。第3–34頁;俄文:Smolich, I. K. 《俄羅斯教會史》。1700–1917。莫斯科,1997。附錄2。

• I. S. Aksakov 同表達同良心自由嘅問題 // 獻給 Margarete Woltner 七十大壽嘅紀念文集。海德堡,1967。第262–269頁。

• I. K. Smolich 亦係以下著作嘅個別文章作者:*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 第3版。圖賓根,1957–1965(文章:基輔、拉烏拉、索洛夫基修道院、斯塔烏羅佩吉翁、聖三一-謝爾蓋大修道院、瓦拉姆修道院、水禮); Lexikon für Theologie und Kirche. 第二版。弗賴堡(布賴加烏),1957–1965(條目:亞歷山大·涅夫斯基、俄羅斯亞歷山大一世、Starez)。

• I. K. Smolich 亦曾於以下刊物發表書評:Kyrios、ZSP。

前言

呢部作品係作者十五年嚟對俄羅斯教會整體歷史同俄羅斯修道院歷史進行研究嘅成果,旨在為撰寫由起源至1917年嘅俄羅斯修道主義歷史提供準備材料。 我哋只係視佢為一次嘗試,去呈現呢段歷史中最具意義嘅時刻,並概述俄羅斯修道主義喺發展過程中所展現出嚟嘅主要特徵。 由於我哋嘅研究幾乎完全依靠已出版嘅資料,所以冇膽量將佢稱為《俄羅斯修道主義史》,雖然喺某啲章節——尤其係講述十八世紀以前嗰段時期——已經利用咗大量歷史資料。 至於修道制度歷史上最後期——即十八至十九世紀——尤其係各個修道院具體歷史嘅相關資料,大部分都未曾出版,而且好可能已經遺失 。因此,呢度並冇對所有方面以同等詳盡程度進行敘述;我哋對修道制度發展各階段所作嘅詳細程度,係由可獲得資料嘅多寡所決定。 儘管如此,我們希望已經成功地識別出這段歷史中最重要和最具代表性的方面,並突顯出最具特色的历史人物。

頭四章係我本書《舊俄羅斯修道主義》嘅重印版,只係稍為刪節。 喺第六、七、八同第十三章,我哋喺有啲刪減同改動嘅情況下,重印咗一份早喺1941年為一本關於修道院領地嘅計劃書而寫嘅手稿,當時我哋可以動用更多嘅資料同文獻。 其餘章節係喺1947–1948年,根據之前收集同埋而家可動用嘅資料寫成。可惜唔係所有資料來源我哋都攞到,好多問題都只得靠歷史文獻,呢啲喺每處相關嘅腳註都有標示。

我衷心感謝柏林斯拉夫研究所及前東歐歷史與區域研究研討會的領導,他們慷慨允許我使用他們的豐富藏書。我亦要向那些將私人圖書館的書籍借予我的朋友致以謝意。

伊戈爾·斯莫利奇,1952年12月

前言

1. 一般說明

修道主義喺俄羅斯教會廣泛流傳,因為由一開始,基督教嘅苦行教義就喺新皈依嘅俄羅斯人心中引起強烈共鳴。修道主義好快喺俄羅斯獲得特殊意義,唔少部分原因係佢帶嚟教育同文化畀人民,而修道院就成為學習同文化嘅中心。 除咗完成佢哋純粹嘅教務使命,修道院都捲入咗國家嘅民族、政治同文化生活。修道院社群嘅成員同外界保持住活躍而幾乎不斷嘅接觸。 呢樣嘢令修道生活嘅內部發展

唔得安寧。雖然外界對修道主義嘅影響喺唔同時代有強有弱,但修道生活入面嘅某啲負面現象,一向都同俄羅斯歷史上嘅政治事件息息相關。 俄羅斯國家同教會之間嘅關係一直都極其重要,而呢啲關係不斷以唔同方式影響修道團體嘅生活同埋佢哋嘅 outlook,經常將修道主義嘅精神力量捲入啲並唔符合修道理想嘅運動。

如果要概述俄羅斯修道主義嘅歷史,闡述佢嘅內部特徵同外部發展,或者將呢段歷史劃分為唔同時期,就必須將以上所有因素都考慮喺內。

修道主義歷史上嘅轉捩點喺十五世紀同十六世紀之交出現,當時喺修道圈內已經迫切需要去探討修道主義作為一種教會同基督教苦行制度嘅意義、目的同未來發展,並為其進一步發展奠定基礎。對呢個問題有兩種唔同嘅觀點,引發咗一場歷時幾十年嘅激烈爭論同鬥爭,最終以「約瑟派」嘅勝利告終,呢個名稱係以佢哋嘅領袖約瑟夫命名。 聖若瑟·沃洛茨基——呢位聖人對俄羅斯嘅修道生活同修會生活方式嘅進一步發展帶嚟咗決定性影響。甚至可以將呢個轉變嘅確切日期定喺1503年嘅大公會議,雖然真正嘅爭論同鬥爭係喺嗰次會議之後先全面爆發。

1503年之前嘅時期,喺修道主義嘅內部同外部歷史上,構成咗一個單一、連貫嘅時代,唔可以再分做唔同階段;呢個時代嘅開端同全盛時期融合成一個整體,我哋稱之為俄羅斯修道主義歷史上嘅第一期。

1503年之後,修道主義進入第二期,期間經歷咗一個顯著嘅世俗化過程。 一方面,因為若瑟派嘅勝利,令修道院比以往更加深入參與魯斯嘅政治生活;另一方面—— ——由於修道院財富嘅積聚,使佢哋融入咗國家嘅經濟體系。 由於當局對修道院地產未有明確立場,其擴張對修道生活造成特別負面影響。

第三期,亦即最後一期的轉捩點,係十八世紀嘅開始,彼得大帝改革嘅年代;呢啲改革並唔係針對改變或糾正修道生活,但喺聖統時期,修道主義喺教會生活入面被賦予咗同以前完全唔同嘅地位,最終失去咗佢曾經咁顯赫嘅地位。 教會權威——聖統會——喺十八世紀前同修道主義之間嘅緊密聯繫就冇咗。而且,聖統會一般都冇好認真去理修道生活嘅事。 如果呢段期間有咩努力去振興修道生活,都係源自我修道制度內部嘅健康力量,主要係嚟自十八至十九世紀嘅俄羅斯長老。過去兩個世紀,長老嘅影響力似乎係修道制度發展中嘅最重要因素,喺真正修道制度嘅復興中起咗決定性作用。

喺呢篇文章入面,我哋刻意冇講南俄嘅修道院歷史,即係基輔大主教區同埋喺十七、十八世紀先後成為俄羅斯國家一部分嘅西部地區嗰啲修道院。呢啲修道院同佢哋嘅住持都有自己獨特嘅歷史,需要另外專門研究。 直到十八世紀末,或者更準確啲講,係十九世紀初,俄羅斯各地嘅修道生活先至開始統一。

喀山(Mount Athos)嘅俄羅斯修道主義歷史,喺俄羅斯修道主義整體歷史入面,都構成咗一章獨立嘅篇章,因為佢嘅內部同外部發展,都係喺同魯斯(Rus')完全唔同嘅條件下進行。關於呢個題目嘅資料實在太難取得,我哋甚至連對喀山最一般嘅概述都無法呈現。

我哋喺呢度努力嘗試,不斷參考資料,去呈現同闡述修道主義歷史上最重要嘅事件,並銘記「歷史嘅第一條法則係無論任何藉口都唔可以容許虛假;其次,無論任何情況都唔可以畏懼真理;並且唔可以容許絲毫偏見嘅陰影,亦唔可以容許絲毫惡意嘅陰影。」 (西塞羅《論演說家》第2卷,第15頁)

2. 書目回顧

當研究俄羅斯修道主義歷史時,一開始就有兩點情況顯而易見:第一,資料極度匱乏,而且各時期的資料分佈非常不均;第二,文件散落於各種類型的彙編及單行本之中。任何要研究俄羅斯修道主義歷史的人,都必須同時考慮這兩個情況。 我哋幾乎冇任何專門為某個主題編撰嘅資料彙編。 喺教會史料文獻方面,雖然體量頗大,但唔同時代同過程嘅涵蓋都好唔平均。至於十八世紀初之前嘅時期,我哋主要唔係靠專業嘅教會史料文獻,而係,例如,靠研究國家、政治同經濟史或者古俄羅斯文學史嘅著作。

我哋會列出所用過嘅最重要資料來源。首屈一指嘅就係《俄羅斯編年全集》(PSRL),呢部編纂工作好大程度都係由修道士完成嘅。 有關最高宗教行政、教區管理事務同修道生活嘅最重要國家法令同官方文件,幾乎全部都收錄喺俄羅斯政治史文件彙編入面(AAE、AI、DAI、AMG、SGGD、SGKE 等[)。 **呢啲編年史同法令只提供到十七世紀末嘅資料;編年史可追溯到十六世紀中期,而法令同**

文件則由十四世紀開始。 至於莫斯科時期,各種資料收藏於「俄羅斯歷史圖書館」(RIB),其中有獨立冊子收錄專門關於俄羅斯教會歷史的文件及其他史料;較不可靠的是所謂的「古代俄羅斯書目」(DRV)(1773–1775, 第二增訂版 1788–1791):入面收錄嘅文件同著作並唔係全部都照學術版式咁經過核實同校對;不過,呢個彙編好有價值,因為佢收錄咗啲原本手稿之後遺失咗嘅文件 。 好多關於修道主義歷史嘅重要文件同研究,都喺《俄羅斯歷史及古董學會讀本》(「讀本」)期刊嘅「雜錄」欄發表過。 K. Bestuzhev-Ryumin 早年嘅著作《自古至今1825年俄羅斯歷史資料與文獻》,作為佢《俄羅斯史》(Mitava, 1877) 嘅導言出版,可作參考書。 作為補充資料,可推薦S. F. Platonov嘅《俄羅斯歷史講座·導言》。喺教會史範疇,N. N. Glubokovsky嘅《俄羅斯歷史科學喺其歷史發展同現狀》(1928年)極具價值。 仲好推薦Emilius Hermann嘅書《De fontibus juris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus》(1936)[《論俄羅斯教會法之源頭:歷史與法典評論》 歷史與法典評論'],呢本書對俄羅斯教會法同俄羅斯教會整體歷史都係一個不可或缺嘅資源。 作者列出咗最重要嘅資料同文件彙編,以及相關嘅學術文獻;仲對各種文件、法典同其他教法材料嘅起源同發展歷史作咗詳細解釋,並提出評價。赫爾曼嘅研究既係一部無價嘅參考著作,又係一堂關於俄羅斯教會教法歷史嘅簡明課程。

至於同十八世紀有關嘅資料,就以《俄羅斯帝國法典全集》(PSZ、第二 PSZ 同第三 PSZ)最為重要,幾乎收錄咗所有俄羅斯皇帝關於俄羅斯教會嘅詔令。 頭三卷收錄與十七世紀相關的資料;例如第一卷重印了《1649年法典》。彼得大帝的《精神規例》可於第六卷第3718號查閱。《俄羅斯帝國法例全集》涵蓋1649年至1825年期間 (45冊),第二系列涵蓋1825年至1881年(55冊),第三系列涵蓋1881年3月至1913年(33冊)。即使在《俄羅斯帝國法典》以成文法形式編纂之後 (15 卷,分別於1832年、1842年及1857年出版;對教會歷史特別重要者為第1卷第1部分第40至43條,以及*第11至13卷和第14卷)和1906年「法典」,帝國詔令仍保留其立法效力。 亦值得提及嘅有「正教信仰部詔令及命令全集」(PSPiR)同「至聖統治聖統會文件及案件描述」(ODDS)(參見Herman,第87頁)。 呢兩個彙編都包含大量關於修道主義同修道院歷史嘅資料。ODDS經常收錄最聖統會嘅法令同命令嘅詳細節錄。*

由19世紀開始,可以提到另一重要彙編,主要收錄修道制度外部歷史相關資料(統計數據、某啲修道院創建日期、至高聖統會命令等等)——《至高聖統會首席檢察官最卑微的報告》 (報告)涵蓋1836–1914年。

大量資料可以從《俄羅斯聖品階層史》(IRI)(7冊,分6卷, 莫斯科,1807–1815年)一書,主要由都主教尤金(博爾霍維蒂諾夫,†1837年)編撰,但往往歸功於安布羅西主教(奧爾納茨基,†1827年),而他只寫了文本的一部分。 第二至第六卷對修道主義歷史特別重要。不過,呢部作品唔係完全冇錯誤,使用佢嘅資料時要留意。

呢啲係關於俄羅斯教會整體歷史同修道主義歷史最重要嘅資料彙編。其他資料同相關文獻嘅參考資料已喺註腳入面提供。可惜而家仲未有詳細嘅資料彙編,我哋希望將來可以編寫一份,對研究人員同學生會有好大幫助。

再就俄羅斯修道主義歷史相關文獻作幾點補充。雖然呢類文獻體量頗大,但整體上仍未能滿足專業研究者的需求。佢喺唔同時期嘅分佈非常唔平均,而且學術水準參差不齊。 呢點尤其適用於所謂嘅「寺院史」同「寺院描述」——我哋知道呢類作品大約有一百部左右。 大部分呢啲描述都係作為普通人嘅虔誠讀物而編寫;入面嘅日期同其他細節都要再核實;例如沃洛гда修道院嘅描述(見:IRI. 3)。我哋喺書目入面收錄咗其中最嚴謹嘅作品。 N. Nikolsky、A. Dobroklonsky、大司祭 Dositheus(部分)、A. V. Gorsky 同 Serebryansky 嘅作品,純粹具有學術價值。Zverinsky 嘅三卷本著作值得特別一提,對修道主義殖民史嘅研究絕對不可或缺。

關於修道院莊園嘅歷史,可以參考研究俄羅斯社會同經濟史嘅著作,例如羅日科夫、高蒂埃、季亞科諾夫等人嘅作品,以及維·米柳京喺1859年同1861年出版嘅著作,至今仍然有用。 有關修道院莊園歷史嘅大量資料,都係由「piscovye」同「peresnye」登記簿提供。

至於修道生活嘅歷史,同某個時代僧侶典型嘅觀點,呢方面寫得比較多嘅,唔係教會史學家,而係文學史學家——我哋講緊嘅係 Porfiryev(關於基輔時期)、Petukhov 同 Speransky 關於古俄羅斯文學整體歷史嘅作品。 專門論著喺書目同註腳嘅相關部分都有引用。 葉夫根尼大主教(博爾霍維季諾夫)同費拉特大主教(古米列夫斯基)嘅著作,以及上述尼

…… 喺同修道院殖民同教區邊界有關嘅製圖學範疇,可以話幾乎乜都未做過,雖然呢啲議題非常重要;不過喺 Pokrovsky 嘅著作入面,仍然可以搵到少量資料。

有關十九世紀,特別係下半葉嘅史學研究,好零散。

未完成嘅《東正教百科全書》(PBE)作為參考書都幾有用(包括傳記條目同主題文章),不過入面嘅文章學術水準參差。 亦應提及《俄羅斯傳記詞典》(RBS),例如在研究十八及十九世紀時,其詳盡的書目與內容都非常珍貴;該書並非按字母順序編排,有些字母或完全缺失(如「M」等),或僅部分收錄。引用此刊物時,必須指明該卷所收錄的姓名及相應頁碼。

以上所講,只係對原始資料批評同書目學嘅一個簡要概述;提供呢啲,一方面係為咗協助讀者,另一方面係為咗說明要喺某啲題目上搜集資料有幾困難。 資料來源同學術文獻嘅列表自然只收錄最重要嘅刊物;其他資料,連同專門文獻嘅參考資料,都喺註腳度提供。

第一章 起源

1. 東正教修道主義歷史簡要概述

舊俄羅斯基督教就係希臘東正教。佢由拜占庭傳入基輔羅斯;羅斯接受咗佢之後,就成為咗東正教會嘅宗教同文化圈一員。羅斯嘅教會生活發展,同東正教嘅靈性文化,尤其係拜占庭形式,緊密相關。

東斯拉夫人嘅國家形成喺6世紀至9世紀,並以基輔羅斯嘅建立為高潮。喺呢段期間,斯拉夫人同北黑海地區、克里米亞同君士坦丁堡保持住經濟聯繫。 整個黑海地區自一世紀起就成為基督教傳教中心。克里米亞希臘主教的最早歷史記錄可追溯至四世紀。 基督教傳教活動喺當地非常成功;隨住時間推移,教區數目增至五個。克里米亞嘅主教唔單止照顧克里米亞、北塔夫里亞同阿佐夫海北部及東南岸嘅希臘—基督教人口,仲要照顧廣闊草原地帶嘅遊牧部落[6] 。

拜占庭教會嘅基督教傳教工作亦都傳到咗東斯拉夫人。依家已經可以毫無疑問咁證明,基督教喺弗拉基米爾大公皈依(988/89年)之前,就已經滲透入基輔羅斯[7] 。

當地嘅俄羅斯教會作為一個新成立嘅教區,佢嘅教義、條文同章程都係由君士坦丁堡宗主教區——佢嘅母堂教會——傳下嚟。 教會斯拉夫語成為其禮儀語言——聖人西里爾和美多迪奧斯(斯拉夫人嘅使徒)嘅心血結晶;呢種語言,拜占庭教會喺傳教斯拉夫人嘅時候已經用咗成一個世紀。

當時,東正教界嘅修道主義佔據住好特別嘅地位。修道主義傳到魯斯之後,人民非常歡迎,好快就喺全國普及開去,並且對教會事務,以及舊俄羅斯嘅好多其他範疇,包括國家制度同文化,都帶嚟重大影響。 呢個現象嘅原因,要追溯到東正教修道主義嘅歷史,特別係因為,正如我哋而家所知,修道主義喺基輔羅斯正式接受基督教之前已經滲入,並且長期成為真正基督教虔誠嘅榜樣。

到基輔羅斯基督教化嘅時候,喺十世紀前夕,東正教嘅修道主義已經定型。呢度只要用最簡短同最概括嘅方式,概述佢嘅發展[8] 。

---

[6] 一般參考:Stählin, K. *Geschichte Russlands*. 第1卷(1923);Kljutschewskij, V. *Geschichte Russlands*. 第1卷(1925);Laehr, G. *Die Anfänge des russischen Reiches*(1930); Djakonov, M. *古代俄羅斯社會與政治秩序概述* (1928); Philaret, Archbishop. *俄羅斯教會史*. 2 卷 (1872); Bonwetsch, N. *俄羅斯教會史* (1923); 哈納克《前三世紀基督教的使命與傳播》第2卷(1924年),第797頁;庫拉科夫斯基,Yu.《塔夫里亞的過去》,基輔,1914年;斯特拉托諾夫,I.〈克里米亞及其對東斯拉夫人基督教化的意義〉,收錄於《Kyrios》第1卷,第381–395頁。

[7] Laehr. 同上;Heyduk, J. 《魯斯部落基督教化之開始》。維也納,1888;Leib, Rome. 《11世紀末的基輔與拜占庭》。巴黎,1924(並非完全客觀);Parkhomenko. 《魯斯基督教的起源》。波爾塔瓦,1911;托馬舍夫斯基,聖。〈《烏克蘭教會歷史導論》〉,收錄於《聖大巴सलि會志》第4期(利維夫,1932)。

[8] 由最近嘅古代修道主義文獻入面,我只會提到最重要嘅作品:Koch, Hugo. *早期教會禁慾主義同修道主義歷史資料* (1933); Lot-Borodine, M. *第十一世紀前希臘教會嘅神化教義*, 收錄於: *宗教史評論*. 第55–56期(1932年)、第57–58期(1933年);Heussi, K. *Der Ursprung des Mönchtums*(1936年);參見Heiler, Fr. *Urkirche und Ostkirche*(1937年),第365頁以下所引用的書目。 另見:*Enchiridion Asceticum*。M. Roué de Journal 主編。弗賴堡,1936年。第144–147、360–367、410–416、635–637(巴科米烏斯)、645 以下(薩瓦)頁。

喺初期,修道主義以一種獨特嘅苦行主義為特徵。 眾多古代埃及隱修者之中,聖安東尼(†356)、聖馬卡里奧斯(†390)及聖巴科米烏斯(†348)如最燦爛的明星,而他們在後者身上見到「埃及修道制度之首」。 圍繞帕霍米烏斯聚集嘅團體就形成咗第一間基督教修道院;佢喺318年或者320年喺底比斯附近嘅塔比恩成立。佢嘅規矩成為咗團體苦行嘅基礎。 聖大衛理(† 379)喺建立同發展修道院團體生活,以及準確界定其本質同基本特徵方面, заслу可獲得特別嘅功績。佢為卡帕多西亞嘅修道團體所寫嘅苦行著作,包含咗對修道院制度嘅神學同牧靈學嘅辯護[9] 。

巴勒斯坦嘅修道院,喺加撒嘅希拉里安(† 371)同查里頓大者(† 350)做為共住修道生活嘅先驅下,發展成一種團體修院,稱為「拉夫拉」。 大尤提米烏斯(† 473)、同迪奧多西烏斯·金維亞爾克(† 529),尤其係修斯大父 († 532),佢編寫咗修道規矩──「聖薩瓦斯典則」(Typikon of St Savvas)──呢套規矩其後喺東方教會嘅禮儀生活中扮演咗極其重要嘅角色。佢哋係呢個修道社區嘅創辦人,而喺巴勒斯坦,呢個社區有自己獨特嘅地方特色。 斯基托波利斯嘅基里爾對呢班苦行者所寫嘅聖徒傳──早期基督教文學嘅珍品──帶我哋認識最早期修道社區嘅日常生活。 到咗五世紀,修道主義已經喺敘利亞同西奈半島蓬勃發展。偉大敘利亞人以弗冷同以撒、約翰·克里馬庫斯同西門柱上人嘅事蹟,見證咗當地修道士對塵世嘅超凡棄絕所達到嘅驚人高度[10] 。

喺4至6世紀期間,東方修道主義喺教會生活入面扮演住極其重要嘅角色;如果我哋翻閱查士丁尼大帝(† 565)嘅「法典」,就會更加清楚佢喺教會有、社會同政治上嘅意義,因為關於敘利亞修道院嘅詔令喺入面佔據住好重要嘅篇幅[11] 。 喺八世紀同九世紀,修道主義嘅重要性更加提高。佢哋有能力同教會階層同帝國權力對抗,或者至少反抗佢哋,以維護教會喺正教生活最重要議題上嘅教導。 眾所周知,喺為聖像敬禮嘅爭論中──一場對教會命運至關重要嘅鬥爭──就係呢班堅定不移、堅毅堅強嘅修道士,高舉正教大旗,確保咗聖像敬禮嘅勝利。 呢場勝利進一步提升同鞏固咗修道院喺教會入面嘅地位。喺呢場光輝嘅鬥爭入面,修道團體搵到咗佢嘅偉大領袖,佢永遠留喺東方修道主義歷史嘅核心。呢個人就係斯圖迪提奧大帝(† 826)。 呢位偉大嘅斯圖迪特喺敬拜聖像嘅鬥爭入面嘅角色並唔係佢唯一嘅貢獻:佢亦都係修會組織本身嘅主要設計者之一。佢就係所謂「斯圖迪特修規」嘅作者,不過可惜呢份原本已經喺教會歷史上失傳。 好似聖巴西略咁,呢位出名嘅斯圖迪特修院院長都係修會生活嘅熱誠擁護者。佢嘅修會規律反映咗幾百年嚟嘅修道經驗[12] 。

隨著反聖像運動的失敗(第一階段由726年至780年,第二階段由802年至842年),修道主義進入了其歷史上最輝煌的時期。 寺院數量不斷增加;僧侶嘅影響力變得咁強大,以至於當代人將君士坦丁堡稱為「僧侶嘅王國」,並將嗰段時期稱為「修道主義嘅光輝時代」[13] 。

對俄羅斯修道主義,以及它在教會生活中的獨立地位確立而言,拜占庭修道主義的興盛具有極為深遠的意義。圖像破壞運動的回響,以及僧侶在克服它時的角色,喺「羅斯洗禮」之時仍然係鮮明嘅記憶。 當我哋回顧俄羅斯虔誠嘅歷史,就唔會對古代俄羅斯人喺宗教意識中對聖像同和尚「天使般地位」嘅極度敬奉感到意外。 喺舊俄羅斯修道主義發展史上,可以睇到同圖像破壞時期事件之間嘅聯繫──呢種聯繫唔係外在,而係內在同靈性嘅。

早喺第一次偶像破壞運動爆發嗰陣,好多正教捍衛者就逃去塔烏里亞同克里米亞。聖史提芬新者(† 767),一位熱誠嘅聖像敬禮擁護者,就將黑海北部、朝向齊基亞教區嗰段海岸,形容為流亡僧侶嘅安全庇護所。 喺佢嘅聖徒傳記入面,我哋讀到:「君士坦丁堡變得荒蕪,好似成個修道士社群都畀擄走咗

---

[9] Holl, K. *Enthusiasmus und BuЯgewalt*. 156 頁以下;參見:Kranich. *Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.* (1896).

[10] 關於巴勒斯坦:Oltarzhevsky, F.,「第四至六世紀的巴勒斯坦修道主義」,收錄於《PPS》第15卷第2部(1896年),第51頁。關於聖薩瓦斯之規律,見:Kurtz, E.,《BZ》第2期(1894年); Welzer. *Kirchenlexikon*. 第10卷,第1部,第434–437頁。關於敘利亞:Hugo Ball. *拜占庭基督教:三位聖徒的生平*. 慕尼黑,1932;Anatolius,大主教。*敘利亞修道主義至六世紀中期歷史概述*,收錄於《TKDA》(1911); Smirnov, I. 《西奈帕特里孔》。Sergiev Posad, 1917。

[11] 參見:Grani B.「查士丁尼法下希臘修道院的法律地位與組織」,收錄於《BZ》第29期(*1929–30);Nießen W.「羅馬帝國至九世紀末的修道主義規範」(1897); 參見:Voigt, K. *由君士坦丁大帝到卡羅林王朝結束的國家與教會* (1936)。第103頁以下;Marin, E. *從城市創建到Photios 去世的君士坦丁堡修道士* (1897)。*

[12] Ostrogorskij, G. *拜占庭偶像破壞主義爭論史研究* (1929);薩克森公爵 Max. *聖西都尼亞大修道院長西多* (1929);Vasilev, A. *拜占庭帝國史*. 第1卷 (1932)。第333頁起、第373頁起。

[13] Marin. 同上;Sokolov, I. 《拜占庭教會由九世紀中期至十三世紀初嘅修道主義狀況》(1894)。

。有啲人航海過咗黑海,有啲人去咗塞浦路斯島,仲有啲人去咗古羅馬。」[14] 。喺克里米亞山脈入面,咁多嘅洞穴可能就成為咗呢啲難民最初嘅修室。 喺蘇格迪亞(蘇羅日,†約750年)大主教聖史提芬嘅生平入面,佢為咗喺克里米亞度化異教徒而努力耕耘,我哋又搵到更多證據,證明當時呢度有好多支持敬拜聖像嘅人; 好可能就係嗰班由君士坦丁堡逃出嚟嘅修士,將對聖像嘅虔誠敬禮帶到咗南俄羅斯[15] 。到咗半島之後,修道團體好快就安頓落嚟,人數亦不斷增長。 呢點有聖西奧多·斯圖迪特致函克里米亞菲拉雷特主教嘅一封信為證,佢喺信中大讚嗰班嚟到半島嘅修士嘅宣講努力[16] 。

對我哋嚟講,更值得留意嘅係,唔單止喺克里米亞,其他地方都發現咗有人居住、形似修道院嘅洞穴。 8至9世紀喺頓河上游(近頓河支流提哈亞·索斯納河,位於科羅托亞克同奧斯特羅戈日斯克鎮附近)嘅考古發現,見證咗基督教 嘅地下墓穴──據學者所講,呢啲洞穴無非就係修道院嘅遺址[17] 。 如果啲修士成功向東北擴展佢哋嘅聚落,就好合理咁假設喺西北方向都有類似嘅擴張,尤其係嚟自拜占庭嘅修士主張一種積極、好戰嘅基督教形式。 而喺呢啲地區宣講福音嘅條件特別有利,因為佢冇受到東斯拉夫人嘅阻撓。基督教傳教向西北擴展,最終到達基輔。 早喺10世紀下半葉,喺斯維亞托斯拉夫大公(†972)在位期間,當時國家同人民已經具備咗國家同政治組織嘅特徵,基督教已經滲入咗大公宮廷:基輔大公嘅媽媽奧爾加公主喺君士坦丁堡(大約957年)受洗[18] 。

可惜,我哋冇任何實質資料可以描述基輔國家嘅修道士移民活動。對呢片土地基督教最初傳入嘅認識,充滿咗好多漏洞。 所知只係喺 Rus' 洗禮之前,基督徒已經喺基輔生活,亦有自己嘅教堂──聖以利亞教堂;呢點可由*944–945年*基輔同拜占庭嘅條約睇到。*喺呢班基督徒入面,肯定有過著虔誠、嚴格樸素生活嘅苦行者。 令人諗起第一批基輔殉道者──嗰班983年被殺嘅瓦良格人,佢哋係非斯拉夫血統。不過,到而家為止都未發現任何外在跡象,顯示有修道建築或者類似建築存在*[19] 。

以上所述都係講俄羅斯修道主義嘅前史,好難用清晰嘅連繫線同嚴格意義上嘅歷史直接掛鈎。

2. 基輔羅斯第一批修道院的出現

喺最早期嘅俄羅斯文獻入面,對基輔俄羅斯修道士同修道院嘅第一次提及,都只係指瓦西里大公洗禮之後嗰段時間;佢哋嘅出現被定喺雅羅斯拉夫大公(1019–1054)在位期間。 佢嘅同期人希拉里翁,喺1051年成為基輔大主教,喺佢為紀念大公弗拉基米爾而作嘅著名頌詞入面── 「論律法與恩典」一文,佢喺1037年至1043年期間喺宮廷做神父嗰陣講嘅[20] ──入面講到喺弗拉基米爾喺基輔時期,「山上已經有修道院,修士現身」[21] 。呢個矛盾有兩種解釋: 好可能希拉里昂所講嘅修院,並唔係嚴格意義上嘅修院,而只係一班基督徒喺教堂附近分開嘅小屋度過嚴謹嘅苦行生活,一齊聚埋敬拜,但未遵守修院規矩,未落修院誓言,亦未受正式剃度[22] ;或者, 或者,編撰《編年錄》嘅人──包括好明顯親希臘嘅《1039年簡編》──往往低估咗基輔羅斯喺大主教提奧佩姆普斯到任之前基督教傳播嘅成就 (1037年)佢好可能係首位喺基輔由希臘人按立、本身亦係希臘血統嘅主教[23] 。

同年1037年,舊俄羅斯編年史以莊重嘅語氣記載:「於是基督教信仰開始興旺同普及,和尚開始增多,寺院開始建立。」 「雅羅斯拉夫鍾意教會法例,對神父非常尊崇,而修士則多不勝數。」[24] 。 編年史繼續記載,雅羅斯拉夫興建咗兩座修道院:聖喬治修道院(Georgievsky)同聖伊琳修道院(Irininsky 修

---

[14] 瓦西里耶夫斯基。《俄羅斯-拜占庭摘錄》第6卷:「新史蒂芬傳」,載《神學與文學月刊》1877年6月,第299、307、308頁;《聖新史蒂芬傳》,載米涅《教父著作全集》第100卷,第1117頁。

[15] 蘇羅日史蒂芬傳,載於:瓦西列夫斯基. 著作. 3 (1915). p. 238,導言;參見:斯特拉托諾夫. 同上. p. 387, 389.

[16] 聖西奧多洛斯傳,見:Migne《教父大全》第99卷,第253、1344、1350頁;Kulakovsky《同上》第74頁;Vasilievsky《著作》第3卷,第159頁。

[17] Stratonov. 同上書,第392頁。有趣嘅係,後來喺呢度興建嘅修道院(Svyatogorsk同Divnogorsk)就用嗰啲洞穴做房同教堂。參見:Zverinsky.《東正教修道院歷史資料》第一卷,第169、421頁。

[18] Laehr. 同上書;Parkhomenko. 同上書。

[19] Golubinsky. 《俄羅斯教會史》. 第1卷,第1部(第2版). 頁63–104.

[20] Priselkov. Essays. p. 98.

[21] 希拉里翁。《論律法與恩典》,收錄於:波諾馬列夫。第一卷,第71頁起。

[22] 高盧賓斯基. 第1卷,第1部。第553–557頁;參見雅各布·修道士的著作《為紀念與讚頌弗拉基米爾》,收錄於:高盧賓斯基. 第1卷,第1部(第2版)。第238頁以下。

[23] Priselkov. Essays. 第84–87頁;另參見:Shakhmatoff. Studies.

[24] 《拉夫連季編年錄》1037年(第三版)。第148頁。

女院)──係基輔第一批真正嘅修道院。但呢啲所謂嘅「創建者修道院」,或者講得更準確啲,就係 князь(公爵)修道院,因為公爵就係佢哋嘅創建者。 對君士坦丁堡嚟講,呢類「 」修道院係一種常見現象,但唔係主流[25] 。 由呢啲修道院後期嘅歷史,可以明顯見到舊俄羅斯王子作為創辦人行使佢哋嘅權利;呢點喺任命新方丈時尤其明顯,即係話可以講,創辦人同佢所建立嘅修道院之間,嗰種典型拜占庭式嘅關係,係完全重複咗。 呢啲修道院通常都以創辦人嘅主保聖人命名(雅羅斯拉夫嘅洗禮名係喬治,而伊琳娜係佢老婆主保聖人嘅名); 呢啲寺院其後就變成咗家族寺院;佢哋會收到創辦人嘅金錢同其他禮物,亦都做為家族嘅埋葬之地。幾乎所有喺蒙古入侵前──即係話喺十三世紀中期之前──所建立嘅寺院,都 precisely係屬於王子或者創辦人贊助嘅寺院。

著名嘅基輔洞穴修道院──即係佩切爾斯克拉夫拉──嘅起源就完全唔同。佢係由平民入面嘅個別人士純粹嘅苦行追求而起,並唔係因為施主嘅高貴或者財富而出名,而係憑住住持哋嘅苦行壯舉,喺同期人士之間贏得嘅愛戴而聞名。 正如編年史作者所寫,佢哋一生都「克己、嚴行懺悔,並以淚伴隨嘅祈禱」度過。

雖然佩切爾斯基修道院好快就獲得咗全國性嘅意義,並喺後世繼續保持住對人民精神同宗教生活嘅影響,但關於佢創建初期嘅歷史,仍然有好多唔清楚嘅地方。根據唔同學者嘅研究,呢段歷史可以咁樣呈現:[26] 。

編年史作者喺1051年嗰條紀錄入面講到洞穴修道院嘅創建,並將之同貝雷斯托沃教堂(位於基輔西南,受亞羅斯拉夫控制)一位神父晉升為大主教嘅事蹟連繫起嚟。 佢叫希拉里安,正如編年錄所記載,佢係「一個有德行、博學同虔誠嘅人」。 喺貝雷斯托沃嘅生活,通常都係公爵花費最多時間嘅地方,但係非常騷亂同嘈吵,因為公爵嘅隨從都駐紮喺度;所以,呢位神父為咗追求靈性成就,被迫搵一個遠離塵囂、可以靜心祈禱嘅隱蔽地方。 佢喺第聶伯河右岸、基輔以南嘅一座林蔭山崗,掘咗個細細嘅山洞,做佢苦行祈禱嘅地方。雅羅斯拉夫揀咗呢位虔誠嘅長老,出任當時空缺嘅大主教位,並命各主教為佢晉牧。 佢係首位俄羅斯血統嘅大主教([27])。希拉里昂嘅新職務佔據咗佢所有時間,而家佢只係偶爾先可以返去佢個山洞。但好快,希拉里昂就收咗個徒弟。

佢係一個隱士,以安東尼之名被稱為基輔-佩切爾斯克拉夫拉嘅創辦人。佢嘅生平好多地方對我哋嚟講仍然模糊,關於佢嘅資料支離破碎。佢嘅聖徒傳記係喺11世紀70或80年代寫成嘅 (但係喺1088年之前),A. A. Shakhmatov就證實,呢本傳記早喺13世紀已經好出名,但三百年後就失傳咗[28] 。呢位安東尼係切爾尼戈夫附近Lyubech鎮人,對苦行主義有好深嘅向往; 佢嚟到基輔,喺希拉里翁嘅洞穴住咗短時間,之後就向南出發。佢究竟係咪去咗雅典山,好似佢傳記所講;定係去咗保加利亞,好似M. Priselkov所講(我哋認為後者可能性較大),就唔係好清楚。 但呢個問題對基輔洞穴修道院嘅歷史嚟講只係次要,因為唔係安東尼,而係修道院嘅院長──聖德奧多西──先作為修道院嘅靈性同宗教創辦人,同埋兄弟會嘅苦行導師。 安東尼屬於嗰類透過自己嘅人生示範就夠,但冇呼召去指導或教導嘅苦行者。由《聖西多西奧傳》同《基輔洞穴父祖傳》可以睇到,安東尼寧願留喺幕後,將新修道院嘅管理交畀其他兄弟。
只有安東尼的傳記,因為基輔錯綜複雜的教會與政治事件而編撰,才告訴我們聖山賜福於修道院的創建──或許意在將由魯斯社群的苦行理想孕育出的洞穴修道院( ) 賦予佢「拜占庭式」基督教嘅烙印,透過將佢同聖山阿索斯聯繫起來,並將佢嘅創建呈現為一項拜占庭嘅倡議。 據佢嘅傳記記載,安東尼返嚟之後,對基輔修道院(唯一有可能嘅就係聖喬治修道院)嘅生活方式唔滿意,於是再次隱居──去咗希拉里昂嘅洞穴[29] 。 安東尼的虔誠使他在信徒中獲得極大敬仰,連雅羅斯拉夫之子兼繼承者伊賈斯拉夫王子都親自前來向他掖印。

安東尼冇喺靜修處逗留太耐。喺1054年至1058年間,有位神父嚟搵佢,喺基輔洞穴 Paterikon 入面,佢就係大尼康(又稱大尼康大帝)。 呢位尼康究竟係邊個,既有趣又重要。就我個人嚟講,我同意 M.

[25] 高留賓斯基. 1. 2 (第2版). 頁698;特羅伊茨基, S.〈拜占庭及尼曼塞爾維亞之捐贈權〉,收於《塞爾維亞皇家學院刊》第84 (168)期 (1935); Zhischman, J. v. *Das Stiftrecht in der Morgenländischen Kirche* (1888)。

[26] 參閱 D. Abramovich、L. K. Getz、M. Priselkov 及 A. Shakhmatov 之著作。

[27] 拉夫爾年鑑,1051年;普里謝爾科夫。《論文》第88頁起;Goetz《AltruЯland邦國與教會》(1908年)第82頁;Golubinsky第一卷第1期(第二版)第297、300頁;Makariy第二卷(第二版)第5–13頁。

[28] Shakhmatoff. Studies. pp. 434, 271, 257; 參見:Priselkov. Essays. p. 166.

[29] 參見:Shakhmatoff. Op. cit. Ch. 12;Priselkov. Essays. pp. 253, 264–274;Goetz. Das Kiever Höhlenkloster. 17;Golubinsky. 1. 2 (2nd ed.). p. 647.

Priselkov 嘅睇法,認為大尼康就係希拉里翁大主教,佢喺 1054 或 1055 年應君士坦丁堡之命,被罷黜,由希臘人以弗列姆接替佢嘅教區。　同時,希拉里安當然保留咗佢嘅神父聖秩;佢之後以大修道冠神父嘅身份再度出現。按慣例,佢喺受冠之後,將名由希拉里安改做尼康。喺呢間日益壯大嘅修道院入面,佢嘅活動範圍變得特別廣闊。　作為神父,應安東尼之請,他為新入教者剃度;正如我們稍後所見,他體現了寺院服務整個國家的宗旨;之後他離開了佩切爾斯基修道院,短暫離去後再度返來,出任方丈,並過完漫長而多姿多彩的一生。　尼康正處於11世紀國家與文化事件的中心,因為所有這些事件或多或少都與基輔洞穴修道院有關。他代表了那批老俄羅斯、具有民族意識的修道士社群,該社群反對希臘教階制度,也反對基輔公爵干預教會生活[30] 。

雖然尼康大帝嘅名字同基輔洞穴修道院嘅國家同文化興盛息息相關,但喺聖人多西奧斯身上,我哋見到一位真正嘅靈性導師同俄羅斯修道主義嘅先驅。多西奧斯嘅角色同安東尼嘅歷史角色無可比擬。　佢嘅傳記由基輔洞穴修道院嘅修士尼斯特喺11世紀80年代所寫,當時大尼康正活躍於該處,描繪西奧多西為一位體現基督教虔誠理想嘅苦行者。尼斯特熟悉東正教好多聖徒傳記,　而呢點可能對Nestor描述Theodosius有啲影響;但係喺聖徒傳嘅篇章入面,Theodosius嘅形象咁完整同栩栩如生,咁簡單同自然,Nestor嘅敘述已經唔可以淨係當做模仿聖徒傳嘅範本。　狄奧多西喺1058年左右嚟到安東尼度。憑住佢嚴謹嘅靈性苦行,狄奧多西喺修道士社群中脫穎而出。四年後(1062年),佢當選為方丈,都唔出奇。　喺呢段時間,僧侶人數已經多咗好多,所以安東尼同巴拉姆(修院嘅首位院長)決定擴建啲洞穴。由於僧侶人數繼續上升,安東尼就向基輔嘅伊賈斯拉夫王子求助,請求佢賜予修院洞穴上方一塊土地,用嚟興建教堂。　啲和尚攞到佢哋想要嘅嘢,起咗座木製教堂同埋寮房,用木欄圍起成座建築。喺《西奧多西傳》入面,呢啲事被記錄喺1062年,而呢篇傳記嘅作者尼斯特就將修院地面建築嘅興建同西奧多西出任方丈嘅開始連埋一齊。　更準確嚟講,只有呢項建築工程完成咗嗰陣,先至係都索西奧斯做住持嗰段時間[31] 。都索西奧斯第一次做住持期間最重要嘅舉動,就係引入咗斯圖迪翁修道院嘅共同生活規律。根據都索西奧斯嘅傳記,我哋知道佢致力令修會兄弟最嚴格遵守修道誓言。 狄奧多西嘅作為為基輔-佩切爾斯克拉夫拉奠定 咗精神基礎,並令佢成為兩個世紀嘅典範古俄羅斯修道院[32] 。

喺基輔-佩切爾斯基拉夫拉興旺嘅同時,基輔同其他城市都開始出現新嘅修道院。　由《父輩傳》入面講到貝chersk修道院精神導師安東尼同尼康同伊賈斯拉夫王子(因為王子隨從瓦拉姆同以弗列姆嘅剃度問題)嘅爭拗,我哋知道嗰陣時基輔已經有聖米納修道院。　關於呢座修道院係點樣同幾時成立,冇任何準確嘅資料。　可能基輔根本就冇呢間修院,而係一位嚟自拜占庭或者保加利亞聖米納修院嘅保加利亞修士,同尼康一齊離開基輔後,就喺度住落[33] 。尼康為咗避開王子嘅怒火,離開咗城市,向東南方向行。　佢去到阿佐夫海邊,喺特木拉坎定居,嗰度由雅羅斯拉夫公爵嘅孫仔格列布·羅斯季斯拉維奇公爵(1064年前)統治。喺拜占庭人眼中,特木拉坎叫塔馬塔爾哈,喺1061年至1067年間,尼康喺阿肋泰山(Mother of God)建立咗一座修道院,並留喺度直到1068年,之後返到基輔嘅洞穴修道院[34] 。

迪米特里耶夫斯基修道院喺1061/62年由伊賈斯拉夫大公喺基輔創立。為咗管理佢,伊賈斯拉夫邀請咗佩切爾斯克修道院嘅方丈。 伊賈斯拉夫喺基輔爭奪戰中嘅對手、王子維謝斯拉夫,亦都喺維都比奇創立咗聖米迦勒修道院,並喺1070年命人喺度興建咗一座石教堂。　兩年後,基輔又成立咗兩間修道院。斯巴斯基-別列斯托夫斯基修道院好可能係由後尾做咗諾夫哥羅德主教(1078–1096)嘅赫爾曼創

---

[30] Golubinsky. Vol. 1, No. 1 (第2版). p. 286;關於 Hilarion-Nikon,見:Priselkov. Essays. 頁172–189;同上書 Nestor the Chronicler (1924);同上書 Metropolitan Hilarion,於 schema 中以 Nikon 之名,作為獨立俄羅斯教會的捍衛者,收錄於 Collection in honour of S. F. Platonov (1911)。頁188–201。

[31] 《聖德奧多西奧傳》出版六次:1. 由 Bodiansky 出版,收錄於《閱讀》第1858期第3期;2. 由 Yakovlev 出版,收錄於《12 至 13 世紀俄羅斯文學紀念碑》(1873);3. 由 A. Popov 出版,收錄於《閱讀》第1889期第1期; 4. 由 Shakhmatov 喺《閱讀》1899 年第 2 期發表;5. 由 Abramovich 喺《斯拉夫-俄羅斯文學遺產》第 2 卷《基輔-佩切爾斯基帕特里克》 (1911) 發表;6. 由 Abramovich 喺《基輔-佩切爾斯基帕特里克》 (1930) 發表。 延伸閱讀,見:Goetz,《基輔洞穴修道院》,第15頁,註。參見:拉夫拉編年錄,第155年;《修道士傳》,第一章。

[32] Golubinsky. 1. 2 (第2版). 第607–627、494–507、776–790頁;Migne. PG. 99. 第1704頁;Lavra年鑑,1051年條目;Priselkov. 《論集》第202頁;《 Paterikon》「論基輔洞穴修道院的創建」章節。

[33] 《父輩傳記》。「大尼康逝世」章;高留賓斯基,第1卷第2章(第2版),第588、746頁。

[34] 修道院年鑑,1064年;Priselkov《論文》第206、235頁;Golubinsky卷一第1號(第2版)第682頁;卷一第2號第776頁;Shakhmatoff《研究》第435頁。

立;喺歷史資料入面,呢間修道院通常都叫做「赫爾曼尼奇」。 另一座,克洛夫斯克-弗拉切爾納修道院,又稱「史蒂法尼奇」,由貝chersk修道院院長(1074–1077/78)兼沃洛迪米爾-沃倫主教(1090–1094)史蒂法努創立;佢一直存續到基輔喺Tatars[35] 嘅摧毀。

因此,呢幾個十年係修道院建設最密集嘅時期。由11世紀到13世紀中期,仲有好多其他修道院成立。Golubinsky單喺基輔就數到多達17座修道院[36] 。

喺十一世紀,基輔市外都興建咗寺院。我哋已經提過喺突馬拉坎嘅寺院。 修道院亦喺佩列亞斯拉夫爾(1072–1074)、切爾尼戈夫(1074)、蘇茲達爾(1096)[37] 興建。尤其喺諾夫哥羅德興建咗大量修道院,喺12至13世紀多達17座。 當中最具代表性嘅係安東尼耶修道院(1117年)同庫丁修道院(1192年),後者係由庫丁嘅聖人瓦拉姆創辦。一般嚟講,呢啲都係由王子或者贊助人出資嘅修道院。 每位王子都想喺自己嘅都城有座寺院,所以所有公國嘅都城都興建咗男修院同女修院。有啲寺院係由主教創辦。到13世紀中期,基輔俄羅斯一共有多達70座寺院,分佈喺城鎮同附近地區[38] 。

從地理位置嚟睇,修道院都設喺古代基輔 Rus' 最重要嘅貿易同水道路線沿線,包括第聶伯河畔嘅城鎮、基輔市內同周邊,仲有諾夫哥羅德同史摩棱斯克。由12世紀中期開始,修道院亦開始喺羅斯托夫-蘇茲達爾地區出現,例如喺弗拉基米爾-蘇茲達爾同蘇茲達爾。 修道院對跨維爾加地區嘅殖民,最早可追溯到該世紀下半葉,當時主要興建咗少量小修道院同隱修所。呢次殖民由羅斯托夫-蘇茲達爾地區嘅移民進行,佢哋逐步向沃洛格達推進。 沃洛格達城本身就係喺聖格拉西姆(†1178年)為咗紀念聖三一而創建 修道院附近嘅聚落。之後,修道院殖民向東北方向延伸,向葉格河同蘇霍納河[39] 嘅交匯處推進。

喺所謂「韃靼海峽以北地區」,喺所謂「韃靼海峽以

第二章:基輔羅斯修道主義的第一次黃金時代

1. 佩切爾斯基修道院與聖西多西奧斯

聖人多德西奧斯獲得同期人嘅敬畏同鍾愛,因為佢真係「魯斯修道生活嘅創始人」。佢嘅聖徒傳記同基輔洞穴修道院嘅《父志》係我哋認識呢位傑出人物活動同佢對徒弟影響嘅主要資料。 《Paterikon》珍貴之處在於,它幫助我們建立起對11至12世紀古俄羅斯修道主義,尤其是當時修道院內部生活全面而立體的印象。

就內容嚟講,《洞穴派特里科尼翁》係一篇聖徒傳記式嘅記載,記述自該修道院創建直至12世紀末或13世紀初,洞穴修道院同其住持者嘅事蹟。更為重要嘅係《聖人多撒西奧斯傳》。呢篇傳記係由洞穴修道院一位名叫內斯特嘅平信徒兄弟所編撰; 但喺11世紀80年代後期寫呢部聖徒傳,當時嘅大修道院院長係大尼康──即係話,喺聖院長死咗大約15年後,所以好多當年識佢嘅師兄弟仲健在。就係因為咁,呢部聖徒傳先至冇半點神話傳說嘅成分。 雖然尼斯特的作品顯示出某啲拜占庭聖徒傳記嘅影響,但佢寫得非常寫實,亦都帶有作者本身嘅個性。當時對狄奧多西嘅印象仍然咁鮮明──對作者嚟講幾

---

[35] Golubinsky. 第1卷,第2期(第2版)。第585–587、746頁;Goetz. *Das Kiever Höhlenkloster*. 第57頁;Lavr. 年鑑,1091年及1094年條目;Zverinsky. 第1580號。

[36] Golubinsky. 1. 2 (第2版). p. 746;Makarii(1. p. 200;2. p. 95)列出18座修道院。

[37] Golubinsky. 1. 2 (第2版). 第748、760頁。

[38] Golubinsky. 第一卷,第二部(第二版)。第746–776頁;PSRL. 第二卷。第78、111、114、192頁。

[39] Konoplev. 《弗羅洛加地區聖徒》(1894)。第14頁;Zverinsky. 2。第623頁;Golubinsky. 1. 2(第2版)。第775頁;Makariy. 3。第78頁。

乎係當代人物──所以儘管尼斯特參考咗拜占庭嘅聖徒傳記，可能最主要係聖修道士薩瓦嘅傳記,但呢個形象就冇拜占庭聖徒嗰啲刻板嘅傳記特徵;反而帶有俄羅斯苦行者嘅獨特特質,而呢啲特質又唔完全符合早期基督教對和尚嘅理想。 令我哋對狄奧多西印象深刻嘅,唔單止佢熱切想完善自己靈魂,並拋棄一切塵世事物,將塵世生活轉化為天國嘅渴望,仲有佢想影響世界嘅願望。 呢種鮮明嘅民族特色,亦都喺忽丁嘅聖巴拉姆(†1192)同史摩棱斯克嘅聖亞伯拉罕(†1220)嘅聖徒傳記入面有顯現。

修道院同外界之間嘅宗教、社會同文化聯繫,令 L. K. 得以 Götz 描述佩切爾斯基修道院為「蒙古入侵前羅斯地區的文化中心」,並因此指出該修道院偏離了「原始修道主義理想──只知過一種與世隔絕的宗教生活、只知苦行,且首要關心的是拯救修道士自身靈魂」[40]。 不過,呢個說法唔可以推廣到當時所有嘅修道主義。佩切爾斯克 Paterikon 將兩種唔同嘅苦行理想結合埋一齊:喺聖提奧多西或聖尼古拉斯聖徒身邊,我哋見到一班投身最嚴謹苦行、完全拋棄塵世事務嘅苦行者; 佢哋令人諗起約翰·莫斯赫斯(†620)嘅《格言》同《利木納爾》入面嘅人物。

呢兩種苦行方式嘅存在,顯示當時嘅修道主義仍然處於成形階段。然而,冇進行高深苦行實踐嘅苦行者──根據《父輩傳》嘅記載,佢哋經常喺虔誠嘅路上跌跌撞撞,甚至誤入歧途── 尤其係聖人提奧多西,成為咗俄羅斯苦行傳統嘅領袖同導師;後世喺老俄羅斯和尚身上,都可以見到佢虔誠嘅特質。

當狄奧多西嚟到安東尼嘅洞穴嗰陣,仲係個年輕人,但佢已經為咗攞到媽媽嘅祝福去出家,經歷咗一段長期嘅掙扎,因為佢媽媽唔贊成佢對修道生活嘅向往。 安東尼收留咗呢位逃離塵世嘅逃亡者(約1058年),而呢位年輕嘅初學者憑住佢嘅 謙卑同忍耐,以及佢嘅靈性,好快就獲得咗呢位年長隱士嘅鍾愛,隱士就叫大尼康替佢落髮。呢位年輕嘅和尚好快亦都獲得咗修道士社群嘅鍾愛; 喺大公爵嘅命令下,將修道院長瓦拉姆調去新成立嘅聖德米特里修道院。喺修道院嘅第五年,狄奧多西斯當選為院長,並喺安東尼嘅祝福下,接掌呢個艱鉅嘅職務。

喬治·狄奧多西出任方丈之前,貝chersk 修道院究竟跟從邊個規例,就唔係好清楚。 有好多跡象顯示,皮切爾斯基修院喺佢成立初期,好似其他早喺佢之前成立嘅基輔修院一樣,係根據《大教堂章程》──即君士坦丁堡聖索菲亞大教堂同其他教堂嘅禮儀規例──嚟組織佢嘅生活。[41] 不過,呢本《典則》對組織修道生活冇乜用,因為佢只包含禮儀規則。好可能新任方丈已經知道Studion嘅聖Theodoret修道規則存在。 狄奧多西第一次(可能係不完整同唔完全滿意)喺基輔大主教喬治嘅隨從、一位叫米迦勒嘅希臘修士度,攞到有關呢條修則嘅資料。就係佢,狄奧多西可能先知道有個完整版本儲喺君士坦丁堡其中一間修院度。 根據佢嘅傳記,聖德奧多修斯派咗個和尚去君士坦丁堡,搵叫以弗列姆嘅和尚(佢以前喺佩切爾斯基修道院受過剃度,但而家喺一間希臘修道院避難),向佢拎一份斯圖迪特修規嘅副本。 不過,狄奧多西收到的修則,並非由聖狄奧多魯斯親筆所寫——亦即佢修院嘅修士所遵守嗰個版本,而係由後人、君士坦丁堡大主教(1025–1043)亞歷克修斯編纂嘅後期版本。 據知而家冇任何準確同完整嘅《斯圖迪特修規》副本流傳落嚟。我哋只係有一份由大斯圖迪特去世後唔耐,喺斯圖迪特修院編寫嘅概要。 呢條規矩成為亞歷山大宗主教版本嘅基礎,但佢嗰個版本唔係涵蓋修道生活各方面嘅詳細修會規章;入面只包含亞歷山大宗主教自己頒布嘅某啲禮儀指示,同埋關於禁食同修道生活一般原則嘅最基本規則[42]。

但對狄奧多西嚟講,最緊要嘅係維持呢條規矩嘅根基──嚴格嘅共同生活原則,呢點佢喺做方丈期間一直身體力行。佢自己日夜操勞──「手有工作,口有詩歌」──亦都要求所照顧嘅弟兄姊妹一樣。 Nestor嗰篇簡單但又喺簡單中好突出同生動嘅描述,就畀我哋見到Theodosius多方面嘅牧職恩賜,同埋佢對嚴格遵守共同生活原則嘅熱誠投入。 佢冇鼓勵敘利亞教父嗰種高深莫測或者過度嚴苛嘅苦行,因為佢明白呢種苦行唔能夠成為修會生活嘅共同基礎; 喺修道主義喺魯斯(Rus')仲處於起步階段、要行好長好艱辛嘅路先至可以成為真正基督教虔誠嘅榜樣同世界嘅理想嗰陣,呢點尤其唔可能做到。當

---

[40] Goetz. 《基輔洞穴修道院》第三卷;參見:Nikolsky, N. 「論舊俄羅斯基督教」,載於《Russkiy Mir》,1913年,第6期;Fedotov. 頁248。

[41] Dmitrievsky. 《禮儀手稿描述》第一卷。基輔,1895年。 導言,第 XCV–XCVI 頁,1–152 頁;Lisitsyn,第 13–160 頁;參見:Diehl,載於《BZ》第 1 期,第 521 頁;Krasnoseltsev,《君士坦丁堡聖索菲亞教堂的典章》,奧德薩,1892 年。

[42] 聖提奧多雷圖條文,見:Migne. 99. pp. 1704 ff., 1813 ff.; 又見:Dmitrievsky. 1. pp. 224–238. 導言. pp. CVII ff.; 參見:Lisitsyn. 第161頁以下。亞歷山大之規例,載於:Golubinsky,第1卷第2部(第2版),第494–507頁。基輔-佩切爾斯基 Paterikon(1911年),第24–26、28、14頁。

然,呢並唔代表聖德奧多西拒絕最高層次嘅苦行。 佢深明只有呢啲先至可以賦予人屬靈嘅經歷同埋帶領人嘅能力,而對一位方丈嚟講,呢啲就係影響弟兄所需嘅唯一力量來源。佢自己都好熱誠咁實踐苦行,但喺佢嘅謙卑之中,佢唔想弟兄——甚至佢同期嘅人——知道佢嘅苦行壯舉。佢淨係喺年輕嗰陣先至戴過鎖鏈。 祈禱、謙卑同禁慾充實咗佢嘅一生;佢以至極嘅謙卑承擔住做住持嘅職責;佢嘅樸素着裝,向弟兄同世上嘅權貴人士展示咗貧窮係基督徒嘅裝飾;佢一直都喺禁慾:乾麵包,好少有冇油嘅蔬菜——呢啲就係佢全部嘅食糧,但佢嘅面容永遠都充滿喜樂; 佢嘅苦行喺夜晚進行;成日都用嚟做嘢;佢照顧弟兄,但又唔會太嚴苛;佢多用身教,少用言教,並透過寓言教導佢哋;佢用愛心同溫柔嘅嚴厲去勸誡犯錯嘅人。 聖提奧多西烏斯嘅奇蹟──佢嘅預言恩賜──喺佢嘅傳記入面,都係作為佢苦行美德嘅結果而呈現。 呢啲奇蹟大部分都係關於修道士同 寺院牆外世界嘅關係,因為一方面佢哋強調咗平信徒對修道生活嘅施捨重要性,另一方面又加強咗平信徒對修道士基督教美德嘅尊重。

聖徒傳記提供咗唔少聖德奧多西喺鄰舍身上嘅服務例子,因此佢可以被視為社會基督教服務嘅先驅。修士內斯特稱佢為寡婦、孤兒同窮人嘅守護者。佢嘅事蹟令人諗起巴勒斯坦嘅修道主義。 好快,西奧多西嘅影響力就傳到基輔嘅王子朝庭,佢憑住洞察力嘅建議受到極高嘅敬重;呢點喺佢同斯維亞托斯拉夫王子嘅爭拗中好明顯──佢勝出咗:呢位魯莽嘅王子被迫向呢位未來聖人嘅靈性權威低頭。

狄奧多西亦喺修道士社群中宣講;佢嘅教導觸及修道生活嘅基本原則,但冇就如何實踐具體嘅苦行方法作指示[43] 。

Theodosius對當時修道士日常生活各方面嘅睇法,都喺佢留低嗰五篇俾修道士嘅講道文入面講晒,而呢啲講道文嘅作者無可置疑係聖人[44] 。Theodosius將佢嘅牧靈教育制度,建立喺對完美嘅熱誠追求之上。 佢認為當時修道生活嘅主要目的係謙卑同忍耐、祈禱同對弟兄嘅愛。但佢冇要求修士去做過份艱難嘅外在苦行。 聖潔嘅方丈好清楚,唔可以即刻對第一代嘅和尚提出太多要求。呢啲教誨見證咗基督教禁慾世界觀點點滴滴、慢慢生根嘅過程,同時證明任何過度收緊要求只會破壞修道生活。 喺德奧西時期,苦行要求同實際牧職工作並行不悖,對舊俄羅斯修道主義嘅發展至關重要,因為只有咁樣先可以令修道團體維持一定嘅水平。

喺 थियो多西烏斯時期,基輔洞穴修道院嘅修士每日都喺祈禱同體力勞動中度過。從 थियो多西烏斯嘅傳記,我哋知道修道院每日都會舉行晨禱、日課同聖禮。 修士喺禮拜儀式之間嘅空檔就做體力勞動;佢哋編草鞋同草帽,然後喺鎮上賣,用嗰筆錢去買寺院嘅糧食。修士自己磨呢啲糧食,自己焗麵包。春天同夏天,弟兄哋就喺寺院嘅菜園度做嘢。 食物簡單又清淡:平日主要都係食麵包同水;只有星期六同星期日,教規容許唔禁食,先會煮粥或者燕麥湯畀大家食。 但往往弟兄連粥都冇,甚至連麵包都冇。佢哋喺飯廳一齊食飯,Theodosius嚴禁佢哋將任何食物帶返房,除咗乾麵包之外。佢哋喺大齋期同聖周期間尤其嚴守禁慾[45] 。

狄奧多西嘅修道團體精神,最能喺「基輔洞穴 Paterikon」入面收錄嘅尼古拉·斯維亞托沙故事中體現。尼古拉·斯維亞托沙係切爾尼戈夫嘅王子斯維亞托斯拉夫·大維多維奇,係大公雅羅斯拉夫嘅曾孫。喺1106年,佢加入咗基輔洞穴修道院嘅兄弟會。 《洞穴 Paterikon》用特別莊重嘅語言描述佢嘅苦行生活。 尼古拉·斯維亞托沙充滿謙卑,從不避開普通新秀所做嘅修道院工作:起初佢喺廚房做咗三年,只係去教堂參加禮拜;之後又做咗三年修道院門衛;再之後就喺飯廳服侍其他和尚。 經過多年服從勞動之後,喺方丈嘅祝福下,佢先為自己蓋咗一間細細嘅茅屋。當代人記載,斯維亞托沙喺度從來唔浪費時間:佢總有嘢做;佢仲用特別粗糙嘅紗自己織咗件修道袍。 耶穌禱文(「主耶穌基督,上帝之子,可憐我這罪人」)從未離開過他的口──在俄羅斯聖徒傳中,尼古拉·斯維亞托沙被記錄為首位實踐不間斷耶穌禱文者。 佢喺修道院過咗36年苦行嘅生活,喺 *1142年至1143年期間*去世。*佢嘅兄弟伊賈斯拉夫·大衛*

---

[43] 《基輔-佩切爾斯基 Paterikon》(1911年),第14–56頁;另參Chagovets及Fedotov著作。

[44] 《提奧多西烏斯教誨》見於:Ponomarev. 1;關於該教誨的同一性,參見:Shakhmatoff,載於 IORAS,1893 年,第 827–833 頁;Nikolsky,《10 及 11 世紀俄羅斯作家及其作品的編年資料》,聖彼得堡,1906 年。 第157–166頁。

[45] 《帕特里克》(1911年),第26、27、29、39、41、43頁;《拉夫爾編年錄》,6559、6582、6583、6599、6604年條目;Goetz,《基輔洞穴修道院》。

維奇王子著咗尼古拉·斯維亞托沙嘅襯衫,就治好咗嚴重嘅病。尼古拉入咗佩切爾斯克修道院之後,就將佢所有嘅王子財富分畀窮人[46] 。

《聖德奧多西奧傳》為我哋提供咗大量例子,顯示佢喺修道院同基輔都受到極大嘅尊重。喺佢致力實現基督教理想嘅鬥爭中,佢對偉大同卑微、富貴同貧賤都一視同仁。 喺嗰種情況下,人與人之間嘅社會公義同內在團結精神,促進咗社會嘅基督教化。住持喺同斯維亞托斯拉夫嘅一場苦澀又漫長嘅爭拗中展現嘅基督教堅定立場——斯維亞托斯拉夫踐踏公義,將佢哥哥大公爵伊賈斯拉夫逐出基輔——對社會必定有特別感召力。 貝切斯克修道院同佢啲弟兄就畀呢位任性嘅王子冷落;大尼康第二次離開修道院,去咗涅莫羅多克住咗幾年,返去佢以前創辦嗰間修道院。只有西奧多西冇驚,仲說服咗王子佢做錯咗。

2. 十二及十三世紀嘅修道生活

喺1058年,或者稍早啲,西奧多西嚟到佩切爾斯基修道院;1062年佢當選為方丈,12年後——即1074年5月3號——就過身。 喺呢段時間,嗰班躲喺安東尼洞穴嘅苦行者小團體,已經發展成為一個龐大嘅修道社區;喺修道院內興建咗房舍同大教堂。修道院嘅物質同宗教靈性成長,最主要都歸功於呢位聖潔院長嘅辛勤付出。 當時貝chersk 修道院嘅巨大靈性意義,最能從西蒙主教(前修道院修士及《貝chersk 修士傳》合著者)喺12世紀末寫畀修士Polycarp嘅一封信中窺見: 「有邊個唔識我——罪人西蒙主教,同埋呢座大教堂,基輔嘅光華,仲有其他蘇達爾嘅教堂,都係我自己興建嘅?有幾多城鎮同村莊呀!」 嗰片土地到處都收十分之一嘅奉獻。呢一切都畀我哋嘅罪惡所統治。我本來可以放棄呢一切,但你要諗吓,而家要維持我嘅生活係一件幾咁重大嘅屬靈事,所以我祈求主賜畀我一個有利嘅時間去治理。 主知道呢個秘密;我實在同你哋講,如果我企喺門口好似支棍咁,或者喺佩切爾斯基修道院畀人踐踏喺腳底下,呢一切榮耀同榮譽我都會好快當成糞土。 或者成為拉夫拉尊貴大門前嘅一個窮人,做個乞求者——呢種榮耀對我嚟講,勝過呢啲塵世嘅榮華。神聖之母殿入面一日,勝過千百年罪惡滔天嘅村莊生活。 基輔洞穴修道院嘅聖潔方丈,唔單止成為佢同輩僧侶同當代人嘅信仰典範,更成為整個舊俄羅斯修道士社群嘅榜樣。喺佢身上,舊俄羅斯嘅苦行虔誠找到了民族化嘅表達,同埋苦行嘅理想衡量標準。 經過一段時間之後,當舊俄羅斯修道主義經歷咗佢最盛嘅時期,佢喺對苦行主義意義嘅理解上,仍然同聖德奧多西保持住內在嘅聯繫。基輔洞穴修道院最初幾十年嘅精神,喺北方俄羅斯嘅好多苦行者身上延續咗落去。

喺希臘多狄奧斯努力維持兄弟會達到嘅嚴格共住修道紀律水平之後,佢嘅修道指導體系開始出現變化。基輔洞穴修道院,就好似其他城市修道院一樣,同世俗世界嘅糾纏太過緊密。 一方面,呢啲關係導致修道生活逐漸世俗化;另一方面,修道團體為咗反對呢種世俗化,就樹立咗一連串愈嚟愈嚴謹嘅苦行榜樣;有時呢種苦行實踐嘅強化甚至導致陷入迷狂。 基輔統治親王同佩切爾斯克修道院嘅關係極其重要;修道院,就好似其他修道團體咁,都要計住親王嘅恩寵同失寵。西奧多西自己憑住佢嘅大權威,能夠抵抗親王嘅專橫,但佢之後嘅 abbot 未必個個都維持到咁高嘅水準。 呢啲種種情況都影響咗修道生活,到後期,皮切爾斯修道院嘅弟兄同徒比起色奧多西時期睇落就唔同咗。一連串人物喺腦海度浮現:隱士同嚴謹嘅苦行者、殉道者同佈道者、異象者同行奇蹟者。 同時,《帕特里孔》亦都向我哋展示咗苦行過度、行為冇符合基督教生活基本要 求嘅例子。嗰種曾經係多索西奧斯修道社區基石嘅團結,而家正喺瓦解。

[47]而歷史學家的眼光又留意到另一個重要情況:一旦修道生活嘅內部結構改變,就即刻開始從以前唔同嘅靈性源頭汲取養分。Theodosius Kinovia嘅精神可以同巴勒斯坦嘅苦行主義相比。Theodosius喺教導弟兄嗰陣,提到Euthymius同Savvas嘅名字,絕對唔係巧合;呢啲先賢同佢哋喺聖Savvas嘅Lavra或者Theodosius大帝嘅kinonia入面嘅生活方式,都為引入團體生活,尤其係共餐同禱告,作咗重大貢獻。 對狄奧多西嚟講,呢個修道理想亦同斯圖迪特修會規矩有關,後者同樣要求嚴格遵守共同生活嘅規則;呢兩種規矩,斯圖迪特嘅同聖薩瓦斯嘅,都根植於偉大嘅修道士教父嘅教導。 然而,十一至十二世紀該修道院修士所 characteristic 的苦行過度 並在《父輩傳》中描述的苦行,令人想起敘利亞苦行者或某些埃及修士,以及11世紀的庇護斯山修士,他們反對由庇護斯山聖亞他那修斯引入的共住修規,

---

[46] Paterik (1911). 第83–86頁;Priselkov. Essays. 第246、367頁;Goetz. 第207頁。

[47] 參見:註4;阿布拉莫維奇,第133頁以下;施納伊德爾《西都的西奧多與他的時代》(1892年),第40頁。

並在追求符合自己理解的得救之道時,有時會陷入迷思。 《父子錄》中提到嗰啲沉迷於過度嚴苛苦行嘅修士,都係憑自己嘅理解去行事。呢條路只有對揀選者先成為通往得救嘅窄門;對未經驗過嘅人,尤其係冇接受過共同生活訓練嘅人嚟講,就係一條絕望、動搖同誘惑嘅道路[48] 。

斯摩棱斯克嘅亞布拉罕──蒙古入侵前基輔俄羅斯最獨特嘅人物之一──嘅一生,講述咗嗰段時期修道主義內部嘅危機。 喺十二世紀,史摩棱斯克曾經有短暫嘅文化復興,一度同基輔分庭抗禮。亞伯拉罕大約喺1146年後出世,喺史摩棱斯克一個富裕嘅家庭,當時嘅教育水準相當高,甚至可能識得希臘文。 佢喺史摩棱斯克附近嘅一間修道院剃度,喺度佢嘅苦行傾向只會因為研讀約翰·克里斯多福、大貝撒列、敘利亞嘅以弗蓮同洞穴聖西奧多西嘅著作而更加強烈,呢啲著作都喺嗰度保存住。 亞伯拉罕喺度過咗二、三十年,過住嚴格嘅苦行生活,將時間獻畀祈禱,同埋可能嘅神秘默想。 亞法拉姆嘅徒弟、佢傳記嘅編撰者──修道士以弗烈姆──記載話,好似希拉里翁、修道院長薩瓦同優提米烏斯呢啲偉大嘅巴勒斯坦苦行者,都係佢嘅榜樣。 呢段記載,連同其他有關亞伯拉罕生平嘅細節,都顯示佢係巴勒斯坦傳統嘅信徒,喺呢方面可以同聖人狄奧多西相提並論。當時嘅史密連斯克主教伊格納修斯,肯定留意到呢位苦行者,並為佢晉鐸,成為神職長老。 呢件事發生喺1197年之後。以弗所又寫到,亞伯拉罕每日都舉行聖禮,之後都會講道。佢講道嘅力量同口才吸引咗大批人嚟聽佢。 亞夫拉姆嘅人氣惹起咗修院院長同其他修士嘅嫉妒同惡意,結果佢遭到迫害。之後佢搬去史摩棱斯克嘅聖十字修院,繼續佢嘅講道同牧靈事工。 喺佢嘅講道中,亞布拉罕主要講末日審判,而佢畫嘅兩幅聖像都係獻畀呢個主題。可能佢嘅《天能講道》──一幅有趣嘅舊俄羅斯學術文學例子──就係喺呢段時期完成。 佢以極具說服力同相當流暢嘅口才,喺度討論信徒嘅得救、悔改同世界將要結束嘅議題。透過呢啲,阿夫拉姆顯露咗佢係舊俄羅斯末世論教義嘅熱誠擁護者。 然而,好快就算喺新崗位上,亞夫拉姆都惹到一班嫉妒嘅對手同埋妒忌者,佢哋向主教控告佢異端,話佢睇咗異端書(「鴿書」或者「深奧之書」)。 經過審訊,連史摩棱斯克大公嘅代表都參與其中,裁定呢啲指控係誣陷;但為咗平息誣陷者搞出嚟嘅騷亂,主教仍將阿夫拉姆送返佢當年開始修道生活嗰間修道院,並禁止佢主持聖禮、接待同教導訪客。 聖徒傳記記載,因為呢個不公,上帝以嚴熱同乾旱嘅形式懲罰史摩棱斯克。當主教解除咗對無辜者所 嘅禁令後,回應亞布拉罕嘅禱告,甘霖降下,史摩棱斯克嘅土地得以免於災難。 呢位主教為咗敬奉天主之母,喺當地創建咗一間修道院,然後任命亞夫拉姆為該修道院嘅院長。呢間修道院好快就成為信徒嘅朝聖地,大批人蜂擁而至。亞夫拉姆帶領佢嘅修道院行嚴格苦行主義嘅道路,但佢只喺度度過咗十七個月。 正如以弗所(Ephrem)神父所記載,亞伯拉罕完全投入於修養心靈及默想末日審判。沉浸於苦行與神秘主義實踐的亞伯拉罕,於1219年或1220年去世。[49]

亞伯拉罕傳記由佢嘅徒弟──伊弗列姆神父喺佢死後唔耐(約1237年)編撰,係12世紀嘅寶貴資料,就好似《聖多多西奧傳記》對11世紀咁。圍繞亞伯拉罕嘅靈性氛圍,同我哋喺基輔洞穴 Paterikon 入面所熟悉嘅環境有啲相似。 當然,有人可能會認為,喺蒙古入侵之前,舊俄羅斯嘅修道主義到嗰時已經開始衰落。但係,唔可以忘記,呢個原因唔係出喺修道主義本身──嗰陣時喺魯斯地區,佢仍然係一個相對較新嘅現象──而係出喺當時嘅國家、政治同教會生活嘅條件。 修道主義嘅內在成熟同力量,係建立喺多年無間斷嘅靈性勞動之上,而舊俄羅斯嘅和尚仲未有時間接受呢種訓練。特奧多西烏斯嘅時代太短,佢嘅影響只喺修道兄弟會入面維持咗一代或者兩代; 俄羅斯修道主義仲未完全吸收修道生活嘅全部苦行經驗,亦未掌握到團體生活嘅基本要領。聖父輩嘅苦行著作就證明咗呢個過程有幾咁緩慢、靈性修行中斷會造成幾大傷害,同埋修道院幾咁容易陷入世俗化。 為咗保持佢所達到嘅高度,修道主義唔單止需要一個成熟嘅苦行傳統,仲需要有活生生嘅傳承者,喺呢個傳統嘅精神下教導新一代嘅修士──就好似喺西方鮮為人知嘅東正教長老咁做──並且培育新嘅靈性導師接班。 然而呢樣嘢明顯缺失,因為儘管聖人德奧多西有佢個人嘅靈性同虔誠,佢都冇建立一個禁慾世界觀嘅「學派」——無論係畀

---

[48] 聖德奧多西的苦行傳統由以下苦行人代表:尼古拉·斯維亞托沙、普羅霍魯斯、格里高利、斯皮里東及阿里比烏斯;參見《 Paterikon》第20、27、28、31章。

[49] 關於史摩棱斯克的文化興盛,見Nikolsky著《斯摩棱斯克大主教克里門特·斯莫利亞季奇的文學作品》(1892年),第138頁;Lavrovsky著《關於古俄羅斯學校》(1854年),第49頁;Klyuchevsky著《古俄羅斯聖徒傳》(1871年)。 第54頁。關於阿夫拉米亞:Redkov,同上;Fedotov,同上,載於《Prav. m.》第2期(1930);Makariy,第3卷,第64–67、205–210頁。 《論天界權能》載於《科學院文集》第9卷(*1860–61),第188頁起;另參見:維林斯基,《新聖巴西爾傳》第1卷(1913),第311頁; Veselovsky, A. N. 《俄羅斯教會詩歌研究》 (1889)。第121頁;另見:Shevyrev,《俄羅斯文學史》第3卷 (1858)。第15頁;Buslaev,《俄羅斯民間文學與藝術歷史論文》第2卷。第119頁。*

整個蒙古入侵前嘅修道士社群,定係畀基輔洞穴修道院。　因此,喺嗰個時代嘅修道生活中,我哋見唔到「中道」——嚴格嘅共同生活、修會生活,呢個先至係修道士最重要嘅第一課;相反,只係見到要麼係過度嘅苦行,要麼就係修道生活嘅世俗化。

聖人狄奧多西喺佢一生入面,示範咗修道會嘅高貴同對基督教社會嘅必要性,而佢自己就係新皈依者嘅節制美德榜樣;同時,佢代表嘅係整體新俄羅斯基督教,而唔單止係俄羅斯修道主義。

12世紀時修道主義內部嘅分裂,亦有史料可證,而呢位主教或許係舊俄羅斯苦行主義最傑出嘅代表之一,但可惜並非其創始人。　我講緊嘅係圖羅夫主教基里爾,人稱「俄羅斯嘅克里索斯托姆」,因為佢嘅講道充滿高昂嘅詩意熱情。　佢喺1130年出世,喺1182年之後過身。喺佢出家初期,作為圖羅夫博里斯同格列布修道院嘅修士,佢因為生活嚴謹同苦行實踐而出眾,甚至住喺柱入面;喺當時,佢係一位好有學識嘅僧侶。後來(1162年),西里爾當選圖羅夫主教。他的其他著作中,有三封書信流傳至今,他在其中反思修道生活。　雖然呢啲信係寫畀特定人士,同之前提過嘅特多西奧斯嘅教導有唔同特色(神學上層次更高,係有原則性嘅討論),但都反映咗當時修道主義嘅狀況。　寫畀基輔洞穴修道院院長巴實(1182年)嗰封信,特別照亮咗修道生活嘅某啲層面。例如,我哋可以從中知道,當時對大修道冠意義嘅理解並唔係完全清晰。

就連亞伯拉罕的傳記中,我們都可以找到靈性父親職務的蛛絲馬跡,該職務在聖徒的所作所為中無處不顯,尤以他與黑袍修士以弗蓮的關係為最,其他尋求他靈性指導的信徒亦然——這可視為靈性父親職務在修道院牆外的一種示例,令人想起十八世紀的靈性父親。 基里爾嘅作品《黑袍會故事》清楚顯示,佢都明白長老呢個職務係一種苦行同修道嘅制度[50] 。

可惜,我哋對11至12世紀修道院日常生活嘅資料好少。〈狄奧多西奧傳〉為我哋想像當時修道生活提供咗啲基礎,但主要,甚至可能全部,都只限於佩切爾斯克修道院內。　至於後期同其他修道院嘅資料,就相當零散。亞伯拉罕傳記喺呢方面都唔算好有資訊,因為作者只係專注講述亞伯拉罕自己嘅生平事蹟。

至於修院嘅管理,我哋就有相當可靠嘅資料。一般嚟講,院長係由修院社群自己選舉。後來,新當選嘅院長要由主教或者大主教確認任命。 由王子創辦嘅「創辦人」修院情況就唔同,佢哋好大程度上要依賴王子。喺呢啲修院入面,住持嘅委任同罷免完全由創辦人——王子——掌控。由主教創辦嘅修院亦都一樣。 實際上,王子會向主教推薦自己中意嘅人選去擔任住持。主教拒絕呢種建議嘅情況極為罕見。雖然喺佩切爾斯基修道院,住持嘅選舉喺原則上仍然係由僧侶團體自己享有嘅特權,但《修道院志》入面有證據顯示,呢啲選舉往往都唔係冇受外界影響。　而且,《修道士傳記》記載,修道士對住持並非 always 滿意,經常想將佢趕走。當狄奧多西喺臨終時建議修道士團體選出修道士詹姆斯做新任住持,修道士就唔聽佢嘅建議,因為詹姆斯係由其他修道院嚟到佩切爾斯克修道院。　於是,狄奧多西就提名另一位人選——史蒂芬——接替佢。眾人都同意選佢做方丈。不過,史蒂芬(1074年至1078年任方丈)因為僧眾唔滿意,好快就被罷免,被迫離開咗寺院。　佢嘅繼任者係由僧侶團體選出嘅尼康大帝(1078–1088)。選舉本身有時都唔係冇摩擦,呢點可以由1182年選出巴塞洛繆神父做方丈嗰件事睇出。　另一個堂區神父被委任做方丈嘅例子,就係1112年嘅普羅霍爾當選。當然,喺呢兩宗個案入面,嗰啲堂區神父喺被委任做方丈之前,都先要落咗修道誓言[51] 。

寺院嘅管理大權集中喺方丈手上;不過,如果寺院係由一位施主創辦,方丈就要喺決策時顧及施主嘅意願。　如果方丈係一位嚴謹嘅苦行者,又係既有修會紀律嘅熱心維護者,佢嘅任務就特別艱難,因為佢要喺嚴格遵守修會規矩同王子嘅意願之間搵到平衡。王子對寺院嘅權威促進咗寺院嘅世俗化,呢點亦反映喺寺院喺物質上對嗰種權威嘅依賴。　王子嘅賜予係寺院生活嘅主要來源。再加上私人、主教、有錢嘅商人同其他施主嘅供奉……[52]

---

[50] Kalaydovich. 《十二世紀俄羅斯文學紀念碑》(1821)。第102–131頁(兩封書信);三封書信全收錄於《我哋嘅聖父基里爾,圖羅夫主教嘅著作》(1880)。　第90–127頁;關於西里爾本人,見:《著作》導言;Golubinsky.　第1卷,第1部(第2版)。第797頁;Ponomarev. 第1卷。第98頁以下;Paterikon (1911). 第28頁。

[51] Golubinsky. 1.1 (第二版). 第743頁;Shakhmatoff. 研究. 第437–438頁;Priselkov. 論集. 第215頁以下;Paterik (1911). 第27、53、57頁;Makariy.　3.　第101頁。關於ktitor嘅權利:見Troitsky,　I.「拜占庭同尼曼雅時期塞爾維亞嘅ktitor權利」,收錄於Glas Srpske Akademije Nauk (1935)第168期(塞爾維亞-克羅地亞語)。

[52] 《帕特里康》(1911年),第24–26頁;Goetz,第128–134頁;拉夫魯別錄,1051、1074、1086、1096、1108年及其他年份;《帕特里康》(1911年)。　第39、41頁等;伊帕季耶夫編年錄1154、1158、1187、1113年等條目;Goetz第165頁。　另見1112年胡

話雖如此,寺院的物質財富幫助它們履行了社會使命。在《聖德奧多西奧傳記》和《基輔洞穴Paterikon》中,我們可以找到很多關於慈善的例子, ,這些慈善事業曾在基輔洞穴修道院蓬勃發展。 作為最富有嘅修道院,洞穴修道院喺11至12世紀能夠喺更大規模上進行慈善工作。呢間修道院喺內部傳教方面都有好大意義。雖然聽落好似有啲唔合邏輯,但係修士喺修道院牆外嘅工作,無可避免咁削弱佢哋嘅修道生活。 喺古代俄羅斯,只有和尚先有資格聽信徒嘅懺悔。靈性導師唔單止係靈性生活嘅引路人,仲係日常生活嘅顧問。呢樣嘢確保佢修道團體對社會關係有相當嘅影響力,但同時亦將修道生活捲入呢啲關係,有時會帶嚟唔理想嘅後果。 喺古代俄羅斯,遺囑通常都係喺靈性導師商量同見證之下先擬定;有時,識字嘅告解神父會親手記錄佢「靈性子女」嘅最後心願,從而影響立遺囑者嘅遺囑。 好明顯,如果一間寺院嘅方丈或者其他有影響力嘅和尚做佢王子或者富貴人嘅靈性導師,並且可以利用佢嘅地位為寺院謀取利益,咁對嗰間寺院嚟講就好重要。然而,呢個「黑暗面」同時亦同當時教士對社會嘅深遠同有益嘅影響有關。 上述史密爾納嘅亞夫拉姆就示範佢一位有靈性恩賜嘅告解神父對信徒有幾大影響;其他好多資料亦都證明佢呢點[53] 。

3. 修道團體嘅宗教同文化活動

另一個導致修道院內部分裂的因素,是他們自願承擔了龐大的國家與文化啟蒙任務。

舊俄文學,或多或少帶有宗教同道德嘅性質,就係喺修道院環境度產生。唔係所有作品都係完全原創,但舊俄嘅修道士作家一般都冇乜興趣去創造啲全新嘅嘢。 呢個情況 partly 係因為宗教界教育程度唔高,partly 就係因為對書本,尤其係宗教著作,抱有極大敬畏,因為佢哋包含神聖真理,冇人膽敢加添自己嘅任何嘢。 然而,舊俄羅斯嘅修道士仍然創作佢唔少帶有創造性嘅作品。

我哋喺呢度唔能夠將舊俄羅斯文學全部都概覽一遍。只要強調舊俄羅斯僧侶喺創作呢啲文學作品時所扮演嘅特殊角色,並且詳細講下其中兩種體裁——舊俄羅斯講道文同編年史——就已經足夠。

前者見證佢修道團喺宗教同道德層面嘅服務,而後者則見證佢佢喺國家同文化層面嘅貢獻。

由歷史同文學角度嚟睇,11世紀至13世紀嗰啲講道文,可能未必全部都係原創。 對當時嚟講,更重要嘅係佢哋嘅內容,同埋入面所表達嘅基督教世界觀對人哋嘅影響。從基督教嘅角度嚟睇,講道文會講人性嘅軟弱,譴責迷信同罪惡,並指出通往得救嘅道路。 末世論自基輔俄羅斯基督教初期起,就一直貫穿俄羅斯人民嘅宗教世界觀。洞穴嘅狄奧多修斯同史摩棱斯克嘅亞伯拉罕,已經被提到做傳教士。聖亞伯拉罕嘅《論天上能力》好有末世論嘅味道。好似提奧多西喺修道團體講授修道主義基本原則咁,諾夫哥羅德主教盧克·Жидята(†1059年)都要求佢嘅信徒要對基督教生活嘅基礎保持忠誠。 都洛夫主教基里爾,其九篇講道文尚存,其講道方式則截然不同。他所處的文化與教育水準,高於同期人士。佢喺禮儀年節嘅講道——其中最出色嘅係升天節嗰篇——神學上好深奧,雖然可能唔係全部教徒都聽得明,但證明咗佢對聖經同聖父輩嘅精通,亦證明咗佢嘅學識喺當時真係非常人所及。 佢哋文學水準好高,入面有寓言同比喻,突顯咗基里爾係一位拜占庭教會文化人士[54] 。

呢種文化嘅另一位代表係基輔大主教克里門(1147–1154,† 1164)。 佢喺史摩棱斯克出世,當時嗰座城市正經歷文化復興。佢係俄羅斯人,由大公選為基輔大主教;不過佢冇做耐,因為君士坦丁堡宗主教區一直想確保呢個大主教位畀希臘人擔任。 克里門特係個博學多識嘅人,唔單止精通神學,仲識古典哲學——佢係唯一一位畀編年史家[55] 賜綽號「哲學家」嘅古俄羅斯主教。佢最出名就係寫咗《致長老湯瑪斯書》。

圖羅夫嘅基里爾同克里門特都係十二世紀嘅修道士,嗰時拜占庭學說已經影響咗俄羅斯宗教界兩百年,呢種影響勢在必果。 但佢哋仲有另一個先驅:一位喺新皈依者當中出色嘅佈道者,佢結合咗深厚嘅信仰、口才天賦同強烈嘅民族意識。呢位就係基輔大主教希拉里翁。

汀聖巴拉拉姆遺囑節錄,收錄於S. Herberstein著名著作《Rerum Moscoviticarum Commentarii》,安特衛普,1557年,第29–30頁。

[53] 史米爾諾夫,《舊俄羅斯聖經》(1914)。第一章。

[54] 見註50。

[55] Nikolsky, N. 論十二世紀作家克里門特·斯莫利亞季奇大主教的文學作品 (1892)。 亦可提到另一位俄羅斯說教者——弗拉基米爾主教塞拉皮翁(†1275年),他曾短暫擔任基輔-佩切爾斯克拉夫拉的方丈;他的講道(共五篇)內容深刻,文學水準高。

一位古代編年史家,佢話希拉里昂最初係喺貝雷斯托沃宮廷教堂做神父(可能當時係做修道士),已經提過佢係「一個好人、有學識、齋戒虔誠嘅人」,但對佢嘅出身就冇講過任何嘢。 好可能多得佢同非俄羅斯圈子──保加利亞人同希臘人──不斷接觸,希拉里昂先至有機會接受基督教神學教育。但喺我哋腦海入面,希拉里昂唔單止係個博學嘅基督徒。佢係個好傾向苦行主義嘅基督徒;事實上,佢好可能就係首位俄羅斯和尚。 有關希拉里昂生平嘅資料匱乏,同一般俄羅斯修道主義起源記錄有空隙有關。我哋唔知道佢喺邊度踏上苦行之路。佢喺第聶伯河畔掘咗個細細嘅洞,想有個寧靜嘅地方禱告同靈性反思; 佢可能喺1037年至1039年期間受按,之後喺1051年,經大公爵雅羅斯拉夫嘅遺命同人民同意,佢被任命為基輔大主教。喺仲係執事嘅時候,大約喺1039年,佢因唔太清楚嘅原因而講咗一篇道。 呢篇講道,稱為《論律法與恩典的講道》,真係演講藝術嘅傑作,就連一向審慎、對俄羅斯教會歷史抱有懷疑態度嘅 E. E. Golubinsky 都認同。

呢篇「講道文」好可能唔係喺教堂度對普通信徒講嘅,因為佢嘅內容太高深,當時嘅廣大信徒根本聽唔明。好可能希拉里昂係喺主變容節([56])呢個教會節日嘅時候,喺大公爵雅羅斯拉夫、大主教同宮廷面前發表嘅。

喺《講道詞》一開始,希拉里安就將舊約(「律法」)同新約(「恩典」)作比較; 舊約只不過係為新約作準備;喺「講道詞」嘅第二部分,佢提到大公王子弗拉基米爾,讚揚佢用基督教信仰之光照亮咗佢嘅子民;「講道詞」嘅第三部分係代表整個新皈依嘅俄羅斯土地向神嘅禱告。 喺佢嘅作品入面,希拉里昂提出咗一個歷史哲學嘅概念:喺由神聖安排主導嘅世界歷史中,有唔同嘅民族先後成為歷史進程嘅中心。 以色列被上帝揀選,其歷史代表一個準備階段──律法時代;之後由恩典時代、基督教時代、真理與人類得救時代所取代。因此,瓦西里大公因他的壯舉帶領俄羅斯人民進入「恩典之國」,值得讚揚。 希拉里昂特別強調弗拉基米爾嘅靈性品格對佢皈依嘅重要性。

《講道詞》嘅第二部分對我哋嚟講好重要,因為佢表達咗希拉里翁嘅民族同愛國意識。弗拉基米爾信奉基督,唔係因為希臘傳教士嘅宣講,正如支持希臘傳說嘅科爾松傳說([57])所講,而係出於靈魂內在嘅需要同對新信仰真理嘅確信。

希拉里昂嘅民族同愛國觀,以及佢喺民族教會層面對有關弗拉基米爾皈依嘅親希臘傳說嘅反對,正正就係整個古代俄羅斯修道士社群,特別係洞穴修道士兄弟,所表達嘅民族同文化觀,並且由俄羅斯修道士團體熱誠宣揚。 呢啲觀點助長咗「俄羅斯化俄羅斯教會」呢個概念嘅根深蒂固,並導致一連串歷史事件,顯示俄羅斯教會內對君士坦丁堡宗主教政策嘅反對。 希拉里昂嘅民族主義情懷,可能就係1051年──佢同拜占庭關係變得特別緊張嗰陣──亞羅薩夫命令俄羅斯主教會議祝聖佢,並晉升佢為基輔大主教嘅原因之一。呢個職位喺西奧佩姆圖斯去世後一直懸空。 由此之後,就冇咗大主教希拉里翁嘅紀錄;佢喺位唔耐:當雅羅斯拉夫再次同君士坦丁堡和好時,希拉里翁被迫放棄教區*(1054–55)*。

希拉里昂其後嘅人生同佩切爾斯基修道院同當時嘅修道士社群嘅歷史息息相關,特別係呢間修道院嘅民族同文化活動,因為佢已經成為古代魯斯嘅精神中心。 我哋將希拉里昂之後嘅命運同基輔洞穴修道院聯繫埋一齊,因為我哋認同普里塞爾科夫嘅假設,認為《狄奧多西傳》入面嘅大尼康(又名大尼康)同希拉里昂大主教係同一個人[58] 。

希拉里安-尼康呢位咁傑出嘅人物,絕對唔可以喺舊俄羅斯修道主義歷史中被排除;當研究古代魯斯嘅民族認同問題時,佢理所當然要成為焦點。 民族同文化嘅創造力吸納咗修道士社群大部分嘅精神能量,喺某程度上對純粹嘅苦行實踐造成負面影響,尤其係基輔洞穴修道院嘅弟兄。 然而,對於當時嘅基輔羅斯嚟講,究竟邊一樣更重要,至今仍未可知:係建立一個民族俄羅斯嘅認同,定係培育兩三代和尚,而佢哋嘅發展因為國家同社會嘅世俗化影響而受到阻礙。後世歷史往往傾向支持前者。

---

[56] Nikolsky. 《資料》(1906)。第75–76頁;Priselkov. 論文;Ponomarev. 1 頁48–58;Golubinsky. 1.1(第二版)頁844;「論律法與恩典」收錄於:Ponomarev. 1 頁59–79。

[57] Shakhmatoff. 《庫爾松:弗拉基米爾受洗傳說》(1906);同上作者. 《研究》(1906);Parkhomenko. 《魯斯基督教之開端》(1911); Priselkov. 《年鑑作者內斯特》(1924年),第52、74–77頁;參見:Baumgarten, N. de. 《聖弗拉基米爾與俄羅斯皈依》(1932年),收錄於《東方基督教研究》第79期。

[58] Priselkov. 「希拉里翁大主教──尼康主義中的獨立俄羅斯教會捍衛者」,收錄於《為紀念 S. F. Platonov 而作的論文集》(1911)。第188–201頁;同上。 論文;同上。 Nestor the Chronicler (1924);參見:Shakhmatoff. Studies.

佢被罷免大主教職位之後──呢件事發生喺1051年之後、1055年之前,當時編年史作者已經稱希臘人以弗烈姆為大主教──希拉里安就去咗棲身喺舊希拉里安洞穴嘅安東尼度嗰度; 由嗰時起,喺《聖狄奧多西傳》同《基輔洞穴修道院 Paterikon》[59] 入面,希拉里安就以「大尼康」之名出現。呢個改名同佢受大修道冠禮有關。尼康即刻喺基輔洞穴修道院嘅生活中擔當起特殊角色。由於安東尼冇擔任司祭職務,尼康就負責接收同剃度新修道士。 因為佢為大公爵嘅兩位隨從剃度,尼康惹怒咗公爵,被迫暫時離開修道院。 佢就出發去阿佐夫海畔嘅特穆塔拉坎鎮(希臘文:Tamatarcha),喺嗰度建立咗一座以聖母瑪利亞為名嘅修道院(喺1061年至1067年之間);但佢自己冇留耐,到1068年就已經可以返去基輔洞穴修道院。 喺1068年至1074年期間,尼康喺靈性關懷方面做咗西奧多西嘅主要助手,照顧修道士社群。 喺西奧多西嗰位接替者史蒂芬短暫做住持──佢因為弟兄之間嘅不滿而被迫離開──之後,尼康喺*1077至1078年當選住持,並一直管理修道院直到1088年去世。 佢做咗十年方丈,係修院發展史上最具意義嘅時期之一。喺佢領導下,石教堂嘅興建繼續進行;並由受邀嚟自希臘嘅藝術家*[60] *繪畫、雕刻同埋鑲嵌馬賽克。*

但最重大嘅成就係編撰咗《古俄羅斯編年錄》──一部真正充滿基督教精神同俄羅斯民族特色嘅作品。由嗰時起,呢座古俄羅斯寺院就成為編年史寫作嘅中心,而俄羅斯編年史家嘅形象就同和尚嘅形象密不可分。 因此,喺編年史入面所體現嘅世界觀本質上係基督教嘅禁慾主義[61] 。喺佢嘅悲劇《鮑里斯·戈杜諾夫》入面,A. 普希金透過修道士皮門呢個角色,以優美嘅藝術手法同歷史準確性去刻劃舊俄羅斯編年史家:皮門(喺燈光下寫作):

仲有一則,最後嘅故事 –
而家我嘅編年錄寫完咗,
上帝所委託畀我嘅職責
畀我呢個罪人。多年嚟都唔出奇
主令我作見證
並教我寫作的藝術;
有朝一日,一個勤力嘅和尚
會發現我呢份勤力但無名嘅付出,
佢會點亮佢嘅燈,就好似我做過咁 –
並抖去卷軸上千年積聚嘅塵埃,
佢會將真事跡抄寫,
使正統派嘅後人
佢哋紀念佢哋祖國嘅過去命運,
願佢哋敬重佢哋嘅偉大沙皇
為佢哋嘅勞苦、為佢哋嘅榮耀、為佢哋嘅善良──
亦為佢哋嘅罪行同黑暗嘅所作所為,
佢哋謙卑咁懇求救主[62] 。

喺尼康時期,開始編撰一部年鑑。所謂嘅「1039年年鑑」,由基輔大主教區嘅希臘語圈編撰,後經[63] 修訂同擴充。呢個就促成咗主要由尼康撰寫嘅「1073年年鑑」。 呢部編年錄嘅續篇就係《1095

---

[59] 見第25腳註。

[60] 《帕特里基科夫》(1911)。第21、24、33頁;普里塞爾科夫。 Essays. 頁206、235;Golubinsky. 卷1,第1期. 頁687;卷1,第2期. 頁776(第2版);Shakhmatoff. Studies. 頁435.

[61] Georgievsky. 《蒙古入侵前俄羅斯人對基督教的理解》(1893);Sumtsov. 《論蒙古入侵前魯斯民族意識》(1905);Shakhmatoff, A. 《研究》(1908);Shakhmatoff, M. 《舊俄政治思想史論文》. 第1卷. 布拉格,1927年。有關古俄羅斯編年史的綜合概覽,見:Speransky《古代俄羅斯文學史》卷一(1914年),第301–318頁;卷一(1920年),第325頁以下。

[62] 普希金,A. S. 《鮑里斯·戈杜諾夫》

[63] 關於舊俄羅斯編年史出現嘅歷史,見:Shakhmatoff, A. *Research* (1908),第420–460頁;同作者 *The Tale of Bygone Years* (1916);Speransky,前引;Boguslavsky。 關於尼斯特文學活動嘅性質同範疇,見:IORAS (1914)。第1卷,第131頁;第3卷,第153–191頁;伊斯特林《論俄羅斯編年史嘅開端》,見:IORAS (1921)。 第45–102頁;(1922年)第207–251頁;Nikolsky, N. 《往年故事》第1卷(1930年)。 關於編年史的文獻,見:Nikolsky. 《材料》(1906)。德文譯本:*Die Nestor-Chronik*。K. Trautmann 編輯。萊比錫,1931,收錄於《斯拉夫-波羅的文獻與研究》第6期。

年編年錄》,喺編撰過程中,由尼康(Nikon)出家做修士嘅Nestor,人稱「編年家」,擔當咗主要角色; 呢部「1095年編年錄」就係「原始俄羅斯編年錄」,又稱「原始基輔編年錄」,成為1116年舊俄羅斯編年錄嘅基礎。而1116年嘅編年錄(《往年故事》)。 —譯者附註)就成為眾所周知嘅拉夫連季(1377年)同伊帕季耶夫(15世紀)編年錄,以及所有其他俄羅斯編年錄嘅基礎。

尼斯特嘅例子特別好咁說明咗尼康喺塑造俄羅斯民族世界觀方面嘅工作成果。 從意識形態上嚟講,Nestor係Nikon嘅忠實徒弟。佢喺Stephen住持仲喺位嗰陣(即1074年至1077年之間)加入咗基輔洞穴修道院,但佢嘅文學創作主要係喺11世紀80年代同90年代完成。 尼斯特亦寫咗兩部聖徒傳記:一部係《聖德奧多西奧傳》,屬於佩切爾斯修道院編年錄嘅一部分;另一部就係《聖王子博里斯同格列布傳》。《聖王子博里斯同格列布傳》係尼斯特嘅第一部聖徒傳記,喺11世紀80年代初出現,即係喺尼康時期。 作者嘅宗教同政治觀點帶有鮮明嘅民族特色;因此,尼康嘅影響力係無可否認嘅。 傳記講述弗拉基米爾大公嘅兩個細仔——博里斯同格列布王子——點樣畀佢哋嘅大佬聖維謝斯拉夫( )喺命令下殺害。呢宗由維謝斯拉夫所為嘅暴行,對當時人造成好深嘅震撼,而嗰時啱啱起步嘅俄羅斯教會開始尊奉佢哋為殉道者。 《博里斯拉與格列布傳》尤其深受民間歡迎。尼斯特寫呢篇傳記,一方面讚頌兩位被殺王子嘅基督教美德,另一方面亦闡述佢嘅俄羅斯民族主義理念。其核心就係魯斯嘅統一同王子世系嘅長子繼承權。 呢個理念喺《狄奧多西傳》入面(講到聖人同斯維亞托波爾克大公嘅爭拗嗰段)有清楚嘅表達。Nestor係呢個理念嘅熱誠擁護者,呢個理念其後喺莫斯科大主教嘅活動入面[64] 展現出好鮮明嘅特色。

呢個理念唔單止喺基輔-佩切爾斯基修道院嘅弟兄之間獲得支持,喺一般修道圈都受到強烈支持,呢點可以由嗰部聖徒傳記《魯斯王子弗拉基米爾之紀念與讚頌》睇到。 《紀念與讚頌》的作者眾說紛紜;唯一可以確定的是,它成文於十二世紀上半葉。這位匿名作者否定親希臘派所提倡的「科爾松傳說」;他的宗教與政治觀明顯具有鮮明的俄羅斯民族特色[65] 。

基輔洞穴修道院嘅修道士學者喺文學史同聖徒傳記方面嘅作品,對古代魯斯嘅民族認同形成有重大貢獻。 其他十二世紀嘅文學遺產,例如《希溝梅恩·丹尼爾嘅聖地朝聖記》同《伊戈爾遠征記》,都顯示出民族認同已經深植喺人民心中。 可以講,塑造新興俄羅斯國家民族認同嘅任務,主要同最先都係由古俄羅斯修道制度完成嘅。 從國家同民族政治嘅角度嚟睇,呢個當然係修道主義嘅一大成就;但係從純粹教會同基督教苦行主義嘅角度嚟睇,呢種做法對第一代修士嘅靈性成長係有害嘅,因為佢哋本應該淨係專注於嚴格遵守修道院共同生活規矩嘅靈性追求。

教會同修道主義都想避免因為活動多元化而導致世俗化嘅危險。 正如我哋稍後會見到,佢哋之所以成功,並唔係因為教會當局嘅措施,而係因為修道制度本身,憑藉俄羅斯人民嘅苦行精神,提出咗新嘅苦行者去應對呢個挑戰,並喺自身搵到新嘅力量。

第三章 拉多涅日聖塞爾吉及其學派

1. 北俄羅斯基督教苦行主義興盛嘅歷史背景

修道主義對舊俄羅斯生活嘅重要性,已經畀當時人所認同。喺嗰個時代俄羅斯人嘅世界觀入面,修道主義理想佔據咗最前嘅位置之一。 雖然呢個斷言喺十一世紀同十二世紀未必完全無可挑剔,但喺十四世紀或者十五世紀,其正確性就毋庸置疑。呢個理想影響咗俄羅斯人嘅世界觀,賦予佢哋一種苦行性格,並決定咗佢哋對修道院嘅態度。 修道院係「聖地」,係「天使之家」;僧侶將塵世同天使界連繫埋一齊,就好似天使喺僧侶面前發光,僧侶亦都喺平信徒面前發光。 修道院同「等同天使嘅修道秩序」係由罪惡、肉慾嘅塵世通往天堂嘅梯級上嘅中間步驟。 靈魂得救嘅理念——必須由克服自己嘅塵世肉體開始——就係當時宗教信仰嘅核心。信徒將人生視為魔鬼誘惑嘅戰場,並堅信只有喺修道院高牆內先可以同佢哋展開勝利嘅抗爭。

---

[64] Priselkov. 《編年史者尼斯特》(1924);Petukhov. 《俄羅斯文學:古代時期》(1916)。第16–18頁;另參見第56注所引literature。

[65] Golubinsky. 1. 1 (第2版). 第743頁;「記憶」。同上書,第238–247頁。Shakhmatoff. 研究. 第34–40、437頁以後; Nikolsky. 《資料》(1906)。第225、228、230–233頁;Serebryansky. 《古代俄羅斯王子傳記》(1915)。第48–51頁。

喺俄羅斯基督教嘅頭兩個世紀,呢啲觀點同情感喺民間意識慢慢生根,但到咗十四世紀就已經完全扎根;因此,呢段時期可以稱為古代俄羅斯嘅苦行時代。就修道主義歷史嚟講,十三世紀係一個過渡時期。 修道生活嘅形式仲未發展出適合俄羅斯條件嘅明確特色。 修道制度仲未喺共住制(cenobitism)同獨住制(idiorhythm)之間作出抉擇;「沙漠」、修院(skete)同隱士小屋——呢組星象仲未喺俄羅斯版「底比斯」嘅北天升起。 城鎮或其周邊嘅修道院繼續成為尋求救贖者嘅庇護所;只有偶爾先有苦行者冒險踏入濃密嘅黑暗森林。呢段時期係苦行反思,甚至可能有內心懷疑嘅時代,但絕對唔係放棄苦行理想。

當時,在魯斯嘅政治生活中發生咗兩件大事,喺某種程度上對修道主義嘅歷史造成咗重大影響,並令佢走出咗不確定嘅狀態。

[66]第一件係國內政治性質嘅。雅羅斯拉夫嘅偉大同統一嘅基輔國家喺12世紀因為佢嗰班孫仔之間嘅爭鬥而政治瓦解。佢分裂成咗一啲附屬公國,嗰啲公國唔再追求全俄羅斯嘅利益,只顧自己本地、狹隘嘅利益。 喺 Yaroslav 嘅孫仔、英勇而有衝勁嘅安德烈·博戈люб斯基公爵(† 1174)喺蘇茲達爾地區嘅北面密林入面為一個新嘅政治實體打好基礎之後,基輔嘅政治威望跌到谷底。 呢個地區成為新嘅國家同社會勢力匯聚嘅焦點,最終促成咗莫斯科沙皇國嘅形成。 基輔羅斯分裂成采邑公國,令到 князь 都城嘅數目大增,結果新嘅教區成立,新嘅城市修道院建立,因為每個 князь同每個主教都想裝飾佢哋嘅居所。 從地理上嚟講,呢個過程主要喺東北方向展開,喺奧卡河同上沃爾加地區;同時,俄羅斯人口由南部同東南(喀山地區)向東北(特別係十四世紀)大規模遷移[67] 。

呢個過程部分受外國政策事件推動,呢啲事件係俄羅斯傳教活動歷史上第二重要嘅因素。基輔羅斯嘅政治崩潰,亦都係因為南部遊牧部落越嚟越多嚟到俄羅斯南部草原所致。 喺10世紀同11世紀,呢啲就係佩切涅格人,佢哋嘅失敗令基輔嘅諸侯同成個國家付出咗大量人手同鮮血嘅代價。11世紀中期,一種叫喀爾巴韃靼人(俄羅斯人稱作波洛夫齊人)嘅突厥遊牧民族喺黑海北岸出現。 《伊戈爾遠征記》以詩意方式反映咗幾個世紀以來對抗呢班兇狠野蠻民族嘅鬥爭,佢哋焚燒同掠奪城鎮同村莊。 順帶一提,呢場持續咗幾十年嘅鬥爭影響咗古俄羅斯世界觀嘅形成,因為當代人根據基督教信念,將呢場政治同經濟災難視為「我哋罪行」嘅神罰。[68]

然而,呢啲草原民族帶嚟嘅恐怖,只不過係蒙古人——或者當時人叫佢哋作韃靼人——即將入侵嘅前兆。佢哋以「上帝之鞭」嘅身份嚟到俄羅斯大地——呢就係當時人嘅評斷。 「就喺同一個夏天,」編年史作者喺1224年嗰條年紀咁寫:「因為我哋嘅罪過,有個民族出現,冇人肯定佢哋係邊度嚟、講乜語言、屬於邊個部落,或者信乜宗教。」[69] 古代羅斯註定要成為,並且確實成為,保護歐洲嘅一面盾牌,但為此佢要付出承受超過200年嘅韃靼統治嘅代價。透過對敵人嘅抵抗同 嘅殉道,整個羅斯,由卑微嘅農民到王子,都見證咗佢哋對政治自由嘅嚮往。

拔都征服羅斯嘅戰爭喺1237年開始。喺兩三年內,災難同恐怖已經蔓延成個羅斯大地。 1240年12月6日,基輔喺拔都鐵蹄攻勢下淪陷;呢座曾經財富豐饒、以靚麗規模令梅爾塞堡嘅提特馬爾都讚嘆不已嘅城市,化為一片焦土。之後,好多其他城市都難逃同樣命運。

對當時人嚟講,呢件事唔止係政治同經濟嘅災難,更係對人哋心理平衡同世界觀嘅可怕打擊。塵世生活失去咗確定同安全感;社會狀況變得嚴苛同壓迫。蘇茲達爾地區同北方魯斯嘅第一代拓荒者,曾經要同大自然無情咁鬥爭,喺森林度爭出片塊地做農田,而家佢哋費盡千辛建立起嚟嘅生計,就喺新嘅打擊之下土崩瓦解。

但當嗰段由塔塔爾人統治嘅可怕年代嘅災難過去之後,東北羅斯同佢哋嘅諸侯同金帳汗國嘅關係建立咗一定程度嘅穩定,全國嘅政治同經濟整合就重新開始。

---

[66] 延伸閱讀,建議參考以下著作:Stöhl Karl. Geschichte Russlands. Vol. 1 (1923). pp. 66–134;Goetz L. Staat und Kirche in AltruЯland, 988–1240 (1908);亦可參考:Kljutschewskij. Geschichte Russlands (1925). 2. 第14章。

[67] Lyubavsky, M.《大俄羅斯民族主要國家領土的形成——中部地區的定居與統一》(1929);Presnyakov, A.《大俄羅斯國家的形成》(1918);Lyubavsky, M.《莫斯科的興起》,收錄於《莫斯科的過去與現在》第1期(1912)。

[68] 參見 D. Razovsky 嘅新著:1.《佩切涅格人、突厥人同貝烈得人喺魯斯同匈牙利》,收錄於《Kondakov 研討會》第7期(1935);2.《波洛夫人》。同一刊物第7–10期(1935–1938)。

[69] 第一諾夫哥羅德編年錄,6732年(1224年)條目。

呢段時期係人口重新組織嘅時代,因為大家想搵個安全穩定嘅地方落腳;亦係俄羅斯民族政治統一嘅時代,佢哋揀咗伏爾加河同奧卡河上游做新嘅國家中心,並喺嗰度展開積極嘅經濟活動[70] 。

為咗克服政治同經濟嘅困難,國家就要動員全體人民嘅資源。

十四世紀初,俄羅斯嘅生活被每日嘅溫飽問題主導;人哋時刻驚受大大小小韃靼騎兵襲擊。佢哋要搵安全嘅地方存放財物;農民為咗搵保護,不斷搬嚟搬去。 城鎮變得太過動盪,而城市嘅寺院──好多都畀韃靼人摧毀過──已經唔再係可靠嘅避難所,因為佢哋經常,甚至可以話永遠,都捱喺日常生活嘅憂慮同艱辛之中。 有苦行志向嘅人,喺入面搵唔到心靈嘅平靜。和尚哋為咗追求苦行,就搵新嘅寧靜地方,咁就開始咗所謂嘅「修道院殖民」;呢個過程令到好多「沙漠地帶」[71] 嘅出現。

2. 十四及十五世紀嘅苦行主義本質

十四世紀同十五世紀係俄羅斯苦行主義歷史上一個階段,嗰陣時修道主義獲得咗一啲獨特嘅、具俄羅斯特色嘅特質。 呢段時期唔少苦行者嘅聖徒傳記顯示,出身迥異嘅人都有啲一致嘅共同特徵,根據呢啲特徵,就可以勾勒出當時舊俄修道院創辦人嘅典型樣貌。

佢通常出身富裕家庭,多數係服務階層(boyars)或者商人,較少係農民[72] 。呢樣嘢令未來嘅苦行者仲細個就有機會學識 讀寫。 喺佢細個嗰陣,佢就唔鐘意玩細路仔嘅遊戲,幾乎所有聖徒傳記都咁講,而正正就係由呢度衍生出咗著名嘅東正教聖徒傳記文學傳統。閱讀神學書籍同聖徒傳記、去教堂──呢啲就係佢嘅靈性教育開始,令佢對獨處同修道生活產生咗無法抗拒嘅嚮往。 父母未必認同仔想做和尚嘅志向,尤其係獨生子,因為作為未來嘅家業繼承人,佢要入政府做官,先可以保住家業;或者如果係商人出身,就要接手老豆嘅生意。 經過短暫或漫長嘅內心同外在掙扎之後,佢仍然離開屋企,秘密前往附近某座佢從描述嗰度嚴苛生活嘅故事中知道嘅修道院。 喺寺院入面,佢開始過緊苦行嘅生活;佢以耐心同謙卑嘅態度去做最辛苦、最骯髒嘅工作,但就算咁,都唔阻礙佢比其他師兄弟更早到教堂,並且留到晚課同夜禱結束為止。 佢做見習修士做咗幾年。之後,喺方丈咗祝福下,佢離開咗寺院,去搵一個新嘅隱蔽地方,繼續佢嘅苦行修行。 當時,東北魯斯'被濃密、難以穿透的荒野所覆蓋,一片「森林荒原」庇護着隱士,遠離虛浮而嘈雜的世界,並以最佳方式幫助他保持獨處與心靈的寧靜。

好多古代俄羅斯嘅苦行者都冇先喺寺院做見習,就直接開始佢哋艱苦嘅隱居生活(例如拉多не日嘅謝爾蓋同佢兄弟史蒂芬,甚至可能仲有維謝爾斯基嘅薩瓦)。 苦行者住喺茅屋(例如謝爾蓋同史蒂芬、博爾迪諾嘅格拉西姆、諾韋澤羅嘅西里爾同其他人)或者住喺樹洞(例如奧布諾爾斯克嘅保羅),佢哋瞓喺乾葉或者苔蘚上; 佢採集嘅樹莓同樹根,或者偶爾有路人放喺佢自己編嘅籃入面掛喺樹枝上嘅乾麵包(例如布爾金諾嘅格拉西姆、羅斯托夫嘅狄奧多同拉多尼日嘅謝爾蓋),就係佢全部嘅食糧。 晝夜之間,佢大部分時間都用嚟祈禱同唱詩篇。佢破爛嘅衫根本擋唔住漫長嘅北俄羅斯冬天嘅寒冷,長時間企住祈禱時會凍到發抖;夏天又畀熱同焗促嘅空氣折騰,仲有成千上萬隻昆蟲叮佢嘅手同面。 禁食同禱告、頂住寒暑嘅生活榨乾咗佢,令佢嘅身體同面容枯槁。正因如此,舊俄聖人嘅聖像,好似白湖嘅西里爾或者斯維爾嘅亞歷山大,並唔係一種風格化嘅呈現,而係對呢啲苦行者實際樣貌嘅忠實描繪。

---

[70] 參見上述 Lyubavsky 同 Presnyakov 嘅著作。

[71] 「到十三世紀末為止,雖然有逾百座修道院被記錄,」V. Klyuchevsky寫道,「但連十二座此類隱修院都數唔到,而當中大多數 precisely to the 13th century. 但係由十四世紀開始,喺俄羅斯北部嘅修道士社群入面,森林隱修院嘅運動急速而強烈咁發展:嗰個世紀所創立嘅隱修院修道院數目,同新嘅城市修道院數目差唔多(42 同 42); 到十五世紀,佢哋嘅數目已經係城市修道院嘅兩倍以上(57 對 27);到十六世紀,就多咗1.5倍(51 對 35)。 因此,據所知,在呢三百年內,喺莫斯科公國境內,一共興建咗150間隱士修道院同104間城市同郊區修道院(Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. Vol. 2, p. 259)。

[72] 出身貴族或奴隸階層者包括:拉多не日嘅謝爾蓋(†1392);白湖嘅基里爾(†1427);白湖嘅費拉пон(†1426);奧布諾爾嘅保羅(†1429);佩爾舍姆嘅格里高利(†1441); Zheleznoborsk 嘅 Iakov († 1442);Pskov 嘅 Euphrosynus († 1481);Borovsk 嘅 Pafnutius († 1478)──出身改宗嘅韃靼人家庭;Kalyazin 嘅 Macarius († 1483);Sorsk 嘅 Nil († 1508); 弗羅特斯克或弗羅洛克拉姆斯克的若瑟 (1515年去世);奧赫列賓的伊諾肯提 (約1481年),又名科梅爾斯基;諾韋澤爾斯克的西里爾 (1532年去世);科梅爾的科尼利 (1537年去世);科梅爾的阿爾塞尼 (1550年去世); 佩列亞斯拉夫嘅丹尼爾(1540年逝世);科梅爾嘅史蒂芬(1542年逝世);維謝爾斯克嘅薩瓦(1460年逝世);莫扎伊斯克嘅費拉豐特(1426年逝世);出身公爵家族:沃洛格達嘅伊格納季(1523年逝世)。 由商人或城鎮居民家庭出身:德米特里·普里盧茨基(†1392);狄奧尼修斯·格盧希茨基(†1437);亞歷山大·斯維爾斯基(†1533);亞爾森尼·科涅夫斯基(†1447);格拉西姆·博爾金斯基(†1551); 以利亞扎·安澤爾斯基 (卒於1656年)。出身富裕農民家庭:亞歷山大·奧謝文斯基 (卒於1479年);安東尼·西斯基 (卒於1556年)。出身神父家庭:諾夫哥羅德的尤金尼奧 (卒於1458年)。

但係,呢位隱士唔會喺佢嘅孤獨中停留太耐——因為「城造喺山上有光,就藏唔住」(馬太福音5:14)。有時甚至會有兩位隱士,例如, 例如奧布諾爾斯嘅保羅同努羅姆嘅謝爾蓋,就會聚埋一齊,決定結伴同行,互相支持,一齊面對隱士艱難嘅生活;又或者,有位嚴謹嘅隱士傳聞到鄰近城鎮同村莊,一日,就有新嘅愛慕者嚟搵佢,都係想搵孤獨,同逃避塵世誘惑嘅救贖。 新出家嘅和尚自己搭咗間木屋,而家佢哋兩個就專心禁食同禱告。 隨著時間推移,隱士居所逐漸擴建成修道院。弟兄們興建了一座木製教堂,而整個修道團體的創辦人──大家都視他為新修會的方丈──便前往當地主教處,有時甚至直接到莫斯科向大主教請願,為新成立的修道院求得祝聖,並為教堂舉行奉獻禮。 如果修院創辦人識字夠多,主教就會按立佢做長老,並替佢剃度(如果佢未剃度);咁佢就可以自己主持聖禮同埋管理聖事;但往往,出於謙卑,嗰位苦行僧會拒絕按立,只係留做佢修院嘅方丈,冇神職階級; 咁主教就揀一個自己中意嘅神父去新修院,畀佢必要嘅禮儀書同埋安禱台,並送佢一幅救主同天主之母嘅聖像,作為對修會嘅祝福。

就咁,呢啲新修道院就咁建立起嚟,通常都喺無數條河流同湖泊嘅陡峭河岸邊,由嗰度,北俄羅斯迷人又溫柔嘅美景就喺眼前展開……銀色嘅水域之間夾雜住 濃密嘅冷杉同松樹林,而佢哋嘅嚴肅感因為白樺樹幹嘅潔白而變得柔和。 人可以企喺度望住呢啲壯麗景色發呆好幾個鐘,尤其係初秋,落日餘暉籠罩,白樺樹嘅白幹同金黃色葉子喺黝紅嘅針葉林襯托下閃閃發亮,啲針葉樹着住佢哋深綠嘅外袍,靜靜咁企住一動都唔動,好似沉思緊咁… 色彩變得更深沉,但空氣依然清冽。鐘聲並非突然響起,而是從遠處緩緩飄來,再慢慢遠去。僧侶們聚集誦晚課……

呢座寺院由幾間木屋寮圍住一座木造教堂;教堂隔籬有座稍大嘅建築,就係寺院嘅飯廳。成個建築群都用木欄圍住。 喺各房之間有菜園,提供弟兄最基本嘅食物。一般嚟講,修院所建嘅地點,都係由弟兄自己清走密林。

一開始,新嘅修道院都係按個人生活嘅規矩運作;每位修士自己起房、自己種菜、自己搵衫同食物、編籃或者做其他手藝,然後用佢哋嘅手工換取農民嘅麵包。 佢就獨自留喺自己嘅房入面,隨自己意思喺度禱告同唱詩篇。弟兄淨係喺舉行宗教儀式嗰陣先一齊聚埋。佢哋嘅長上通常都係寺院嘅創辦人。從某個角度嚟講,北俄羅斯嗰套個人修行嘅修道制度,好似同巴勒斯坦聖薩瓦斯拉夫拉嘅生活方式差唔多。

然而,逐漸地,很多修道院都轉向了共住修道的生活方式。在共同體的規矩下,弟兄們没有任何私人財產[73];他們為修道院工作,修道院提供他們的食衣住行。 菜園或者細細嘅田地入面種出嚟嘅所有嘢都送去寺院嘅地窖。僧侶唔准喺自己房入面食嘢,亦唔准喺度儲食物。眾僧喺飯廳集合,喺大家一齊祈禱同住持祝咗福之後,所有人都食同一餐。 寺內嘅職務由方丈分配;冇佢嘅許可或祝福,冇任何僧侶可以自行開始或進行任何事。新出家嘅沙彌會被安排喺資深僧侶嘅指導下,喺所有事情上都遵從佢哋嘅指示。好多時,資深同新出家僧侶之間嘅關係都係以師徒制形式存在。 資深嘅僧侶,有時會喺寺院內擔任特定職位,佢哋同方丈一齊組成僧伽會議,或者叫長老會,共同管理寺院。

老禪師個人嘅靈性恩賜喺舊俄羅斯嘅修道生活中扮演住好重要嘅角色。 呢點正正就係舊俄羅斯修道主義同西方中世紀修道主義之間嘅根本差異。喺西方,修道主義嘅興盛係靠組織嘅實力,而呢個組織由一開始就已經詳細規定咗教團弟兄嘅苦行生活,並將佢哋引領到一條特定嘅道路上。 相比之下,喺古代俄羅斯,修道生活嘅結構就由寺院嘅創辦人同方丈嘅個性所決定。尤其有意義嘅係由最優秀嘅古俄羅斯苦行主義代表所創辦嘅嗰啲寺院,佢哋嘅戒律即使喺創辦人過身之後好多年仍然被遵守。 徒弟總係努力保持導師嘅靈性風氣,如果佢哋後來自己成為新修道院嘅創辦人,就會按照佢哋宗教母校嘅苦行傳統去組織。 特別要強調嘅係,對舊俄羅斯嘅和尚嚟講,最重要嘅唔係呢個傳統嘅精神實質,亦唔係佢嘅功績或者教會認可,而係寺院創辦人嘅個性同精神風貌。好多時,苦行主義嘅客觀實質都要退居次席,畀苦行者本身嘅個性同佢嘅壯舉搶晒風頭。 舊俄羅斯宗教最鮮明嘅特徵,就係唔係宗教制度本身,而係由呢個制度嘅承載者所樹立嘅精神榜樣起主導作用; 舊俄羅斯人喺佢哋嘅基督教世界入面,一直都活喺呢啲榜樣同形象──聖像同聖人──之中,呢啲都令宗教制度(教義同信仰)變得有生氣,並引領佢哋過上真正嘅宗教生活;呢啲形象告訴佢哋,只要跟隨嗰啲被光榮化嘅聖潔苦行者嘅榜樣,人人都可以行上呢條路。

[73] 參見我關於此主題的文章:Smolitsch. 《俄羅斯修道制度研究》第2卷,收錄於《Kyrios》第3期(1938年),第4期。

當我哋研究舊俄羅斯修道主義時,就要記住呢啲,因為歷史證明,苦行者嘅形象比苦行本身更為重要。呢點喺舊俄羅斯修道社區嘅歷史入面表現得特別明顯。 即使喺基輔時期,如前所述,修道社區嘅存在更依賴聖西多西奧嘅影響,而唔係依 賴官方承認修會制為最完美嘅修道生活苦行制度。 隨着修道院創辦人嘅記憶隨時間淡化,佢所建立嘅修道生活制度亦因此受損,並出現咗扭曲。 相反,修會生活嘅復興並唔係同14世紀教會當局嘅任何詔令或改革有關,而係源於一班傑出嘅苦行者嘅影響,佢哋先至係呢次復興嘅締造者。呢個轉型過程好慢,亦唔係到處都一樣。 亦並非由下而上的改革,由修道團體自身發展而成,然後廣泛流傳,並透過加強人民中的苦行主義情操而對他們產生影響。 修道院生活嘅復興亦唔係因為復興者對佢嘅倡議有任何根本性嘅認同;呢個只係佢自己靈性成長嘅一個階段。完全唔清楚呢位復興團體生活嘅人,係咪意識到要只為自己嘅修道院引入修道院制度,定係要為所有修道團體引入。 一個改革者──為自己立下宏大目標並熱誠努力去實現的人──的角色,並不適合謙卑的舊俄修道士。然而,他的謙卑並不妨礙他希望同道的修道士和弟子們能延續他所追求的修道生活方式。

所以,要話呢場修道同修會嘅復興,係由一位普通嘅舊俄修道士嘅所作所為帶嚟,都唔係誇張。我哋講緊嘅,就係著名俄羅斯修道院──聖三一謝爾蓋修道院(Trinity-Sergius Lavra)嘅創辦人,拉多涅日聖謝爾蓋。

3. 拉多涅日聖塞爾吉奧斯同佢嘅修道院

當聖塞爾吉奧斯復興共住生活時,佢做嘅差唔多同聖狄奧多修斯一樣。唯一嘅分別係後者係去到由另一位聖人──聖安東尼──已經建立嘅修道院,並喺度留低咗佢自己嘅靈性印記。 至於聖謝爾蓋,佢自己就係嗰間修院嘅創辦人,最初只係一啲獨立小修房嘅聚落。逐步轉為共同生活係慢慢進行嘅:嗰啲細細嘅隱修處逐漸擴建成大型修院,同時創辦人對弟兄會嘅靈性影響力亦愈來愈強。 《拉多涅日聖塞爾吉奧傳》係由佢嘅同時代人──以皮法尼奧斯所寫,佢作為該修道院嘅修士,大約同呢位聖人保持咗15年嘅靈性共融[74]。呢部傳記極具價值,尤其係佢嘅節略本,收錄喺舊俄羅斯編年史入面,標示住1392年, 因為儘管作者風格有啲華麗,但佢對事件嘅描述客觀而冷靜,又冇受後世聖徒傳記作家帕霍米烏斯(Pachomius)嗰種說教式修辭嘅累贅。 對以法蓮嚟講,聖謝爾吉奧斯性格中純粹苦行嘅特質係至高無上;佢嘅敘述中,謝爾吉奧斯同當時政治事件有關嘅活動都退居次席,而巴科米烏斯就偏偏要將呢啲方面置於首位。 以法蓮講述咗一個因基督教虔誠而升為聖徒嘅人嘅一生,而巴克奧米則創造咗一個作為一般聖潔榜樣嘅正典聖徒形象; 所以佢喺傳記入面加入咗死後神蹟嘅記載,並致力將拉多涅日嘅謝爾蓋嘅一生,作為基督教苦行主義嘅典範。

呢位聖徒出身 Rostov 公國嘅服務貴族,係一個富裕家庭嘅後代;佢喺1314年5月3號喺距離Rostov 唔遠嘅老竇莊園出世,受洗時獲賜名巴多羅買。 傳記講述佢媽媽懷孕期間,某個星期日去教堂參加聖禮。喺讀福音書之前,胎兒突然喺媽媽肚入面大聲啼哭;當唱「基路伯頌歌」時同埋司祭高呼「聖者之聖」之前,啼哭聲又再度響起。 佢個擔心嘅媽媽就決定,等BB一出世就獻俾上帝。BB出世後,行為好異 :喺禁食日,同埋每次佢媽媽食肉嗰陣,佢都唔肯飲媽媽嘅奶。 當巴多羅買七歲嗰陣,父母就送佢去教堂學校讀書。佢哥哥史提芬好快就識讀寫,但細個巴多羅買就唔係咁叻,所以老師就懲罰佢,其他同學又笑佢。 有一日,巴多祿茂被派去草地拎馬。喺度佢遇到咗一位老和尚,見到佢面色沮喪,就問佢點解咁失落。 細路仔喊住同佢講自己唔識讀書,求佢幫幫忙。長老就同巴多祿茂返去佢屋企,叫佢喺父母面前讀《聖詠》。眾人都大感驚訝,巴多祿茂竟然可以流利又清楚咁讀出嚟。由嗰日開始,巴多祿茂喺學業上變得非常有能力。 呢個關於未來虔誠典範童年時期嘅奇異故事,畀傳記作者有機會突顯塞爾吉烏斯性格中嘅關鍵特質:人性、耐性同謙卑──呢啲特質日後都成為呢位聖人一生嘅核心。佢嘅

---

[74] 聖塞爾吉奧斯之生平,由其弟子智者以皮法尼奧斯(†1420)所撰,現存之版本為聖徒傳記作家巴科米奧斯(†1484年後)所編輯。該傳記之原本,雖已節錄,僅存於尼康編年錄(PSRL. 11. 第127–147頁)。Pachomius嘅改編見於:1. OLDP第58頁,莫斯科,1885年;2. VMCh,九月,第三部分(9月25日),聖彼得堡,1883年;3. Simon Azaryin編輯。 莫斯科,1646年;4. 由特里尼蒂-謝爾蓋修道院編輯,1853年。書目:克柳切夫斯基,V.《舊俄聖徒傳記作為歷史資料》,莫斯科,1872年;戈盧賓斯基,E.《拉多涅日聖塞爾蓋及其所創特里尼蒂修道院》, 莫斯科,1892;第二版1909。關於Epiphanius,見:Kadlubovsky, A.《舊俄聖徒傳文學史論》,華沙,1902,第171–178頁。 關於巴高米烏斯聖徒傳作品嘅風格,見:Nekrasov, N.《塞爾維亞人巴高米烏斯,一位十五世紀嘅作家》。奧德薩,1871;Yablonsky, V.《塞爾維亞人巴高米烏斯及其聖徒傳作品》。聖彼得堡,1908;仲有:Kadlubovsky,第179–188頁。

童年同好多其他人一樣,充滿細微嘅憂慮、苦難同喜悅。　然而,佢苦行道路嘅基礎,已經喺呢啲童年憂慮中打好。

簡單、普通嘅基督徒生活,而唔係誇張嘅虔誠──呢就係滋養同令俄羅斯民族虔誠茁壯成長嘅土壤。　茲讓我們回憶一下當代的苦行者──薩羅夫的聖塞拉芬(†1833年)或奧普丁納的長老利奧尼德(†1841年)── 咁我哋就會即刻見到呢個基礎,呢個基礎永遠都係真嘅,當然,前提係我哋要將俄羅斯苦行者嘅形象中嗰啲道德說教同修辭式嘅傳奇裝飾剔除,雖然後者往往包含咗好多基督教真理。 因為對一個基督徒苦行者嚟講,最緊要嘅係佢過住嘅係真正嘅人性生活;摧毀靈魂嘅唔係大罪,而係每日嘅誘惑,呢啲誘惑雖然無聲無息,但喺每一個轉彎處都威脅住苦行者嘅靈魂,就好似威脅任何一個基督徒嘅靈魂一樣。　我哋即刻就留意到呢個舊俄羅斯苦行主義嘅特色;喺洞穴聖西奧多西嘅生平入面已經見到,雖然每位苦行者都有自己好明顯嘅個性。

大約喺1328年之後,細細嘅羅斯托夫公國同日益壯大嘅莫斯科大公國重新統一,巴多羅買嘅阿爸就搬去咗拉多內日──一個喺莫斯科地區嘅村,並且獲賜咗一塊地。　就係喺呢度,巴多祿茂度過咗佢嘅青春。佢將時間分做兩部分,一方面喺莊園做嘢,另一方面就諗住未來,同時又擔心未來。　佢兩個兄弟,大佬史蒂芬同細佬彼得,已經結咗婚,而家輪到佢哋三個入主公嘅差役,因為嗰陣時呢份地產係莫斯科大公用佢哋嘅服務換返嚟嘅;即係話,業主有義務要為佢效勞。　但係巴多羅買早就俾另一個諗法困擾住:佢好多次同老豆講,想入修道院。父母冇反對;佢哋只係想未婚嘅仔留喺身邊,直到佢哋過身。但係過咗一排,屋企嘅情況就變咗。　佢哥哥嘅老婆過身之後,史蒂芬就去咗附近嘅一間修道院。佢父母已經年紀老邁,而且按照古代魯斯嘅宗教信仰,佢哋決定用餘生隱居喺修道院度。依家巴多羅米無咗阻礙,可以踏上佢一直渴望嘅人生道路。　佢將自己嘅地產交畀細佬(喺後嚟由巴高米(Pachomius)為咗道德教化而編嘅傳記版本入面,講到嗰啲地產係分畀窮人),然後就去同佢阿哥喺寺院度會合;唔耐之後,佢就勸佢離開寺院,一齊去濃密嘅森林度過隱士式嘅艱苦生活。

修道院牆外即刻就係一片濃密嘅松林,好似一堵黑牆,兄弟哋唔使行好遠。行咗啲過十公里入到森林深處,喺一條小溪邊嘅小山坡上,佢哋發現咗一個靚嘅空地。　起初佢哋住喺一間茅草屋;後來自己整咗一間木屋同埋一座獻畀聖三一嘅細教堂。為咗攞祝聖教堂嘅祝福同埋許可,佢哋去咗莫斯科搵大主教,喺度攞齊咗敬拜所需嘅一切,然後先返嚟。　教堂祝聖之後,神父離開咗兄弟哋;但而家佢哋可以喺新嘅教堂入面祈禱,嗰度有陣樹脂味,但因為佢哋冇神職身份,就冇法主持彌撒。　佢哋嘅苦行生活唔容易,喺禁食同禱告中度過,遠離塵世,喺森林入面,日頭過咗唔耐就天黑,冬天又似乎永遠都唔完。大佬史提芬頂唔順咁艱苦嘅生活,好快就搬去莫斯科其中一間修道院。

巴多羅買獨自留喺度,過住完全孤獨嘅生活;呢段時間係佢苦行旅程最艱難嘅階段。

唔遠處住咗位叫米特羅凡嘅老神父,佢經常應邀嚟為隱士主持彌撒,並分發聖禮畀佢。　有一日,巴多羅買向嗰位神父請求剃度出家,剃度時法名「謝爾蓋」。喺米特羅凡嘅祝福下,呢位新出家嘅和尚繼續保持完全嘅獨處,喺濃密森林嘅隱蔽處,過住仿效古代苦行者嘅生活──與誘惑抗爭並戰勝佢。　呢段隱士生涯最初嘅關鍵幾年,修道者要嘛戰勝誘惑,要嘛畀誘惑打敗,對呢位日後成為俄羅斯修道主義巨星嘅人嚟講,既係最艱難,同時亦係最豐富靈性嘅時期。　唔單止苦行本身好難——仲有對所選道路嘅懷疑、對自己力量嘅懷疑、撒旦嘅誘惑同自己嘅人性、口渴同飢餓、對收斂心靈同持續禱告技巧嘅生疏。森林入面嘅孤獨同樣好難。　夏天嘅生活條件當然容易啲,但冬天就係──一堵松林嘅牆、地面上一大片單調嘅雪、白晝死寂無聲,長夜裡暴風雪嘯叫, ──所有呢啲都阻礙咗佢讀《詩篇》,令佢無法集中思緒去祈禱,並激起恐懼、被遺棄同孤立嘅感覺,以及對自己軟弱同混亂嘅體認。　「過咗唔耐,」修道士以皮法尼奧斯──塞爾吉奧斯嘅傳記作者──寫道:「即係話,佢喺曠野度過咗一段時間──無論係一兩個夏天,定係更多、更少──只有上帝知道。」　只有上帝才知道隱士的勞苦究竟有幾大;只有祂才能幫助那些 inexperienced,使他們變得有經驗…

然而,再濃密嘅樹叢都遮唔住神嘅真正戰士。佢嘅名聲傳遍全球,佢嘅榜樣吸引並呼召對塵世生活已然絕望嘅人。　一日,有啲求道者嚟到塞爾吉烏斯面前,懇求佢容許佢哋為咗主同自己嘅得救,一齊同佢勞作。起初佢非常唔願意,但後來佢順從上帝嘅旨意,就收咗啲想喺靈性生命中做佢門徒嘅初學者。　就咁,慢慢咁,有咗一班人聚喺佢身邊,成為佢修道理想嘅守護者,將佢嘅事蹟傳到魯斯嘅偏遠角落。對塞爾吉烏斯嚟講,呢班人嘅到嚟標誌住一個新嘅靈性追求開始,　而對佢嗰間隱蔽嘅小隱士居所嚟講,同世界重建團契係具有歷史意義嘅;因為呢件事為對俄羅斯人民宗教生活嘅深遠影響奠定咗基礎,將佢

嘅木屋同細細嘅教堂改造成俄羅斯最大嘅修道院──聖三一-謝爾蓋修道院，佢嗰啲金色圓頂高聳喺樹林之上,吸引人哋嚟到呢度──拉夫拉,呢度已經成為咗朝聖之地。

如果我哋嘗試想像呢座新修道院最初嘅樣貌,就可以窺見修道院一般係點樣開始嘅。塞爾蓋嘅細細木造教堂就喺一片由新嚟嘅修士清出嚟嘅林中空地度。周圍係佢哋嘅小屋──細細嘅木屋。成個地方都圍住一圈圍欄──唔單止係保護佢哋免受野獸襲擊,仲要提醒弟兄們,呢片黑暗嘅樹林而家係佢哋必須拋棄嘅世界。　嗰啲木屋之間嘅一小塊地,係佢哋好辛苦喺森林度開墾出嚟,做菜園嚟供養大家。修院初期嘅日子好艱苦,充滿貧乏。當時仲只係普通僧侶嘅塞爾吉烏斯,帶領住呢個唔超過十二位苦行者嘅小團體。　喺執行修道職責同祈禱方面,佢係一個榜樣;喺同弟兄相處時,佢一直都謙卑、慈愛同溫柔。幾年過去,塞爾吉奧斯明白,為咗共同利益,修院需要一位正式嘅方丈。但係出於謙卑,佢自己唔願意接受呢個職位。　只有喺弟兄們嘅再三懇求下,塞爾吉斯先至最終決定滿足佢哋嘅心願。喺大約1344年,佢晉鐸為神職長老並被委任為方丈之後,塞爾吉斯唔單止喺同修眼中獲得咗道德威望,仲獲得咗教法權威。

年輕嘅方丈(當時謝爾蓋得30歲)面前擺咗一項重大而緊要嘅任務──推行嚴格嘅共同生活──但佢係逐步實現呢個目標。喺佢新晉升嘅高位上,佢對弟兄嘅態度依然冇變;喺一切事上同任何時候,佢都係佢哋修道美德嘅化身。 與此同時,修道院的名聲越傳越遠。來自史摩棱斯克的亞基曼德里特西蒙,聽聞年輕院長的壯舉後,離開了自己的修道院,前來向塞爾吉求 ,並在該修道院尋求庇護。 佢帶嚟嘅錢令到可以開始興建一座獻畀聖三一嘅大型教堂。出家人人數雖然愈嚟愈多,但新入門嘅人要經過一段相當長嘅試用期,先至可以畀呢位嚴謹嘅方丈認為有資格剃度做和尚。

嗰座寺院仍然按照分居生活嘅規矩運作:弟兄唔一齊食飯,而共同生活嘅原則只係喺禮儀方面體現,即係透過共同祈禱。　此外,塞爾吉烏斯擔任寺院僧侶的靈性導師,這當然在弟兄們的靈性成長中扮演了重要角色。從這方面來看,塞爾吉烏斯的牧職與洞穴聖人提奧多西烏斯相似。 從《塞爾吉烏斯傳》中,我們知道弟兄們日夜都受到方丈的悉心照顧。然而,由於寺院貧窮困乏,要確保修道生活的嚴謹要求對塞爾吉烏斯而言極為困難,因為方丈早已一勞永逸地禁止僧侶們在寺院牆外接受施捨。 《傳記》將聖謝爾蓋修道院史上第一個奇蹟歸於一次極度需要之时:一輛裝滿新鮮出爐麵包和魚的馬車突然停在修道院大門口;據車夫所言,此舉乃一匿名施主所命。 沃洛科拉姆斯克嘅聖若瑟(† 1515)寫道,喺謝爾吉耶夫修道院貧困嘅時候,禮儀書係用樺樹皮寫嘅——有啲至今仍然保存落嚟。 直到做咗十至十一年的方丈之後,即大約1354年,謝爾蓋先引入共同生活規則;但係,有啲和尚就反對,於是離開咗修道院。呢件事最能說明當時嘅修道士社群對修會生活嘅基礎──共同生活制度──有幾陌生。　但最艱苦嘅日子已經過去,塞爾吉奧斯得以興建團體生活所需嘅建築。飯堂、寺院廚房同其他服務建築都建咗起。佢喺僧侶兄弟中揀咗人,負責常設職務。　僧侶人數不斷增加,虔誠人士,包括王子同大王子,都向聖謝爾吉修道院奉獻供品,使呢間修道院喺俄羅斯人民嘅宗教生活中,年年都佔據愈來愈突出的地位。

然而,呢啲財富對修道院社區嘅靈性生活構成咗威脅。塞爾吉烏斯嘅活動範圍愈來愈大,而佢嘅傳記就提供咗唔少例子,展示佢牧靈嘅恩賜,同埋佢以何種苦行嚴謹嘅態度去管理佢嘅修道院。　修道院已經唔再被濃密嘅森林環繞;農民聚落喺修道院圍牆附近興起,修道院亦捲入塵世事務:佢擁有咗動產同不動產,迫使好多僧侶要喺修道院牆外執行各種差務;　佢而家已經唔止係一個靈性苦修嘅地方,仲成為咗對周邊地區極為重要嘅經濟機構。

特里尼蒂-謝爾吉修道院嘅歷史,就係舊俄羅斯修道院殖民嘅一個好明顯嘅例子。喺二、三十年之間,喺呢個森林隱士居所嘅舊址,已經形成咗一個有建築物同居民嘅聚落。 14 世紀同 15 世紀其他寺院都經歷咗同樣嘅過程:寺院創辦人或者想獨處嘅僧侶會退入濃密嘅森林,為之後嘅殖民開路。沃洛格達同別洛澤爾斯克地區,以至白海一帶新成立嘅隱士庵,都係舊俄羅斯殖民路途上嘅里程碑。

「呢股運動,」V. Klyuchevsky 話:「喺舊俄羅斯殖民過程中具有重大意義。」 首先,呢啲森林隱士庵本身,就喺緊湊嘅木頭或者石頭圍牆入面,構成咗一個農業聚落,雖然同世俗嘅農民村落好唔同;和尚哋開墾森林、種菜園、犁地同割草,就同農民一樣。 但修道院嘅影響力亦延伸到其牆外嘅居民。我哋好快就會見到,點樣有世俗嘅農民村莊喺隱修院周圍形成,佢哋連同修道院社群,一齊構成咗一個以修道院教堂為中心嘅教區……　後來,修道院消失咗,但嗰個有修道院教堂嘅農民教區依然存在……因此,隱修所嘅發展,就等於未來鄉村教區嘅發展,而當中大部分都係佢哋所在地區嘅首創。　第二,無論和

尚到咗邊度,農民都跟住去;佢哋以前同行同一條路──去 ──去北方同東北部嗰啲無人居住嘅荒野,喺嗰度農民可以自由耕作,開荒林地做農田,而和尚就可以實踐佢哋嘅「寂靜」[75] 。

由一間細小、原始嘅隱士庵,演變成再次同世俗接觸嘅大型寺院,呢種轉變就係好多俄羅斯修道團體嘅命運。好明顯,呢種改變唔單止帶嚟正面影響(例如可以提供更廣泛嘅社會同基督教服務),亦都有負面後果(令修道生活世俗化)。 喺謝爾蓋去世之後,呢啲後果喺佢嘅寺院都顯現出嚟;但係喺佢做住持嗰陣,佢嚴格維護僧伽團體,作為修道生活嘅根基。佢之所以能夠做到,係因為僧侶們認同佢非凡嘅靈性恩賜、堅定嘅信仰同強大嘅品格。 喺佢身邊嘅人眼中,佢唔係單純由修道院社區選出嘅方丈,而係一位企喺聖潔門檻上嘅人。佢傳記嘅作者──隱修者以法蓮──就同我哋講──而佢嘅敘述因為樸實無華,令人好有信心── —即係話,雖然塞爾吉奧斯喺管理寺院時要處理大量事務,佢仍然不斷完善自己嘅靈性生活;喺佢嘅內在旅程中,佢已經由靈魂淨化嘅階段提升到靈性啟悟嘅階段;即使喺當時,佢已經係一位神秘主義者,並已達到靈性嘅最高境界──對上帝嘅默想同與祂嘅合一。 因此,喺以法連嗰篇簡單、有時甚至近乎幼稚嘅敘述入面,謝爾蓋就咁樣喺我哋面前出現,成為首位俄羅斯神秘主義者──呢個特徵喺舊俄羅斯聖徒傳記入面,我哋再都搵唔到。

有一次,兩位兄弟以撒和馬卡里奧斯見到光明的天使喺聖徒身邊,同佢一齊舉行聖禮。 當被嚇到失色嘅兄弟問到呢個異象時,塞爾吉奧斯遲疑咗一陣,話呢唔係佢第一次獲得咁超凡脫俗嘅恩典,但叮囑佢哋要等到佢死咗之後先至可以講出嚟。 另一次,佢嘅房務僧米迦勒見到聖母瑪利亞嘅奇蹟顯現,仲有聖彼得同聖若望作陪。塞爾吉奧斯自己將呢個異象同佢嘅兄弟馬卡里奧斯同以撒講咗。 第三個奇蹟由西門修士目擊。喺聖禮中領受聖體聖血之前,整個祭壇都充滿咗光,然後有道火光由上而下射入盛載基督聖體聖血嘅聖爵;之後,聖塞爾吉奧就領受咗聖體聖血。當驚訝嘅西門問佢時,修道院長答話,嗰係聖靈嘅恩典……

一位已達此等靈性高峰嘅苦行者,必然會對身邊嘅人帶來影響。佢嘅聖徒傳記講述咗神蹟、預言、醫治病人,以及聖人嘅通靈能力。 聖潔嘅方丈畀大公爵季米里婭對抗塔塔人(1380年)嘅戰役祝福,並預言佢喺庫利科沃戰役(多恩河上游)會勝利。 有一個好精彩嘅記載,講述塞爾吉奧斯同珀姆主教史蒂芬──古俄羅斯最偉大嘅傳教士──雖然相隔幾十公里,仍然互相彎腰致禮。大部分呢啲事蹟都發生喺聖人離世前嘅最後幾年。

佢喺1392年9月25號過身,享年78歲,喺寺院過咗58年苦行嘅修道生活。佢嘅一生充滿咗謙卑同樸實,勞碌同慈愛。 莫斯科大主教亞歷山大(† 1378),一位敬愛聖塞爾吉奧斯的人士,曾邀請這位聖潔的修道院長接替他出任教區主教,但塞爾吉奧斯不願意將隱士的破布袍換上主教華麗的聖袍。 拉多涅日敬禮者謝爾蓋因其謙卑與樸實,在俄羅斯苦行者與聖徒中備受敬愛。 然而歷史亦公認佢係舊俄羅斯修道生活方式嘅主要締造者,同埋一個為俄羅斯苦行主義興盛作出貢獻嘅苦行學校嘅創辦人;因為喺呢間學校入面,或者喺佢嘅影響下,一大批基督教苦行人成熟起來。

4. 謝爾蓋嘅苦行「學派」同十四至十五世紀其他苦行人

拉多涅日聖塞爾吉奧是俄羅斯修道主義的真正創始人。他的影響力不僅在俄羅斯修道院中復興了共修生活的模式,而且還成為14世紀和15世紀修道主義這棵巨樹的基礎和根基:幾乎所有此樹的枝幹都從聖塞爾吉奧修道院的精神中汲取養分。

另外仲有八間採用共同規矩嘅修道院都係佢創立嘅[76] 。呢八間修道院嘅創辦人,本身都係十四至十五世紀嘅偉大修道主義建設者,並且都係聖謝爾蓋嘅徒弟。

當中嘅三位──聖保祿(†1429)、聖西爾基(†1412)同聖西爾維斯特(†1379)──喺伏爾加河以西嘅沃洛格達地區奧布諾爾斯克沃洛斯特努力傳教,並喺嗰度創建咗三座修道院。 奧布諾拉嘅聖保祿以佢極度樸素嘅生活方式聞名;喺創建修道院之前,佢已經喺樹洞入面住咗三年。佢活到112歲。有證據顯

---

[75] Kljutschewskij. 《俄羅斯歷史》第2卷(1925年),第263頁。

[76] 分別係:1. 基日查修道院;2. 莫斯科安德羅尼科夫修道院(1360);3. 羅斯托夫附近嘅博里斯及格列布修道院(1363);4. 莫斯科西莫諾夫修道院(1370);5. 科洛姆納附近嘅戈盧特文斯基修道院 (1381); 6. 位於博戈羅茨克附近嘅杜賓斯基修道院 (1381); 7. 杜賓斯基-奧斯特羅夫斯基修道院 (1380); 8. 位於謝爾普霍夫嘅維索茨基修道院,由塞爾吉烏斯嘅徒弟亞他那修斯喺佢祝福下創建 (1374)。Zverinsky. 同上書:2. 第864、675、1990、1212、1313、753號;1. 第72號。Golubinsky。同上書,第75–79頁。

示,佢嘅修道院入面「長老」嘅傳統非常興盛[77] 。 第四位徒弟聖亞伯拉罕·加利奇人(† 1375年後),喺加利奇(科斯特羅馬省)附近創立咗四座修道院[78] 。另一座位於科斯特羅馬地區嘅修道院[79] ,係由尼基塔創立,佢都係塞爾吉奧嘅徒弟。 雅各(澤列聶諾布爾斯克人,† 1442),亦係謝爾蓋嘅徒弟,係一間修道院嘅創辦人[80] 。喺莫斯科地區,有兩間修道院係由謝爾蓋嘅徒弟創辦:一間係由梅托迪(† 1392)創辦,另一間係由斯托羅日耶夫斯克嘅薩瓦創辦[81] 。

另一組則由一班唔屬於聖三一修道院兄弟會,但同可敬的謝爾蓋有緊密靈性交流嘅苦行者組成──即係佢嘅「談話夥伴」,亦即係經常探訪佢同聽從佢建議嘅人。

當中要提到 Makhrishch 嘅史蒂芬(† 1406),佢係基輔-佩切爾斯克拉夫拉嘅一僧侶,大約喺1355年嚟到謝爾蓋。佢創辦咗兩座修道院。 佩列亞斯拉夫聖德米特里(†1392),又稱普里盧茨基,喺伏爾加河以北創立咗兩座共修道院。 蘇茲達爾大主教狄奧尼修斯(1385年去世)喺尼日諾哥羅德建立咗一間修道院,並將該城市同謝爾蓋嘅學校連繫起嚟。 聖士提反,珀爾姆主教(†1396年),係最出名嘅俄羅斯傳教士,佢喺異教嘅芬蘭部落度做咗偉大嘅基督教宣教工作,開化咗嗰啲部落,喺新皈依嘅lands[82] 建立咗四座修道院。

但係喺呢個寺院創辦人嘅星座入面,最閃亮嘅星係白湖嘅聖基里爾(† 1427),佢喺白湖畔創建咗著名嘅聖基里爾修道院。 聖基里爾成為一班極度嚴謹苦行者嘅靈性之父,由佢哋喺十五世紀末至十六世紀前半期,喺當時修道主義入面興起咗一個獨立嘅運動──扎沃爾日斯科耶老修士運動,呢個運動透過索拉嘅聖尼祿,同庇護山嘅神秘主義同靜修主義(Hesychasm)產生咗聯繫。

喺俄羅斯修道主義歷史上,聖基里爾喺聖謝爾蓋·拉多涅日之後,或許佔據住最緊要嘅地位,因為佢熱誠地捍衛共住生活,遠近馳名,而佢喺十五世紀嘅修道院規矩,喺同期人眼中係最嚴謹嘅。 佢出身貴族家庭(1337年出生),好細個就已經失去父母。好長時間,佢都喺大公爵內圈成員貴族維利亞米諾夫手下做差。 直到大約43歲,喺馬赫里什奇嘅斯特凡影響下,基里爾先決定落髮為僧,並定居喺西莫諾夫修道院。佢因為嚴謹嘅苦行同不懈嘅勞作而聞名。 每次聖塞爾吉烏斯到訪西蒙諾夫修道院,都會首先去探望基里爾。然而,佢嗰種嚴謹嘅生活方式同鍾意獨處,並唔適合呢間財力雄厚嘅大都會修道院;所以,基里爾雖然升任大修道院長兼修道院院長,但都未能長期擔任呢個職位。 佢離開咗嗰度,最初喺自己嘅小房入面嚴格閉關;之後,佢離開咗修院,去咗「北方荒野」,進入白湖(Belozero)嘅密林沼澤。喺1393年,喺白湖,敬禮嘅基里爾(Cyril)創建咗自己嘅修院,並喺度引入咗一種特別嚴格嘅共同生活制度。 佢喺呢座寺院度過咗三十年,喺佢指導下訓練咗唔少和尚。佢喺1427年6月9日去世[83] 。就算喺基里爾生前,佢寺院周圍已經冒起咗好多小型隱士庵,呢座寺院就成為咗佢哋嘅精神中心。 就係呢啲隱修院,形成咗著名嘅伏爾加地區修道區,成為一個特別嚴謹苦行運動嘅精神故鄉同堅固堡壘,呢個運動對抗修道土地擁有制。 索拉嘅聖尼爾,係俄羅斯教會歷史上嘅一位傑出人物,佢亦喺伏爾加地區勞力;佢唔單止對同期人影響深遠,仲對十八至十九世紀嘅修道制度都有重大影響。[84]

正如之前所提,多位新修道院的創辦人都在基里洛-貝洛澤爾斯基修道院接受了靈性上的塑造。

---

[77] 參見我嘅書:Smolitsch. *Leben und Lehre der Starzen*. 65–70 頁。

[78] Zverinsky. 同上書,第2卷,第598、597號;第3卷,第1915、2031號。Klyuchevsky. 《舊俄羅斯聖徒傳》,第196、276頁。Makarii. 第4卷。 第196、195頁。Golubinsky. 《可敬的塞爾吉》。第81頁。

[79] Zverinsky. 2. 第754號.

[80] Zverinsky. 2. 第796號。Golubinsky. 同上書,第82頁。

[81] Zverinsky. 第1卷,第404號;Golubinsky. 第79頁;Zverinsky. 第2卷,第1140號;Golubinsky. 第80頁。

[82] Golubinsky. 第82–84、86頁。Zverinsky. 第2卷第1959號;第1卷第524號;第2卷第1330號。Makariy. 第4卷。 第142、147、211頁。克柳切夫斯基. 同上書,第96頁。Readings. 1878年,第3卷,第43頁。

[83] Golubinsky. Op. cit. p. 84; Klyuchevsky. Op. cit. p. 159; Kadlubovsky. Op. cit. pp. 182–187; Muravyov. Russian Thebaid. 第147頁起;AI. 1 號21、22、25、26、55、56、32號;聖西里爾生平由卡德盧博夫斯基(Kadlubovsky,1912年)在以下著作中出版:雅布隆斯基(Yablonsky)著《洛戈帖帕霍米》(Pakhomius the Logothete,1908年);節錄見於馬卡里(Makarii)著。 4. 附錄,第356–360頁;聖徒傳記的改述見:菲拉雷特《俄國聖人》,六月,第206–222頁。 另見:Barsukov. Sources. 第297–306頁,以及上述Yablonsky之著作。關於Volotsk嘅聖若瑟對 Cyril嘅睇法,見佢嘅《聖父輩故事》於:LZAK. 2. 第82頁。 Zverinsky. 2. No. 867. 關於聖西里爾的規矩,見:Nikolsky. 「西里爾-貝洛澤爾斯克修道院的共同體與單人修房生活」,收錄於《基督教讀本》1907年版,第163頁。

[84] 關於聖尼祿,見第四章。

首先,要提到嘅係修道士薩瓦提(†1435年),佢喺白海嘅一個島上創建咗索洛維茨基修道院[85] 。除咗佢之外,仲有奧謝夫斯克嘅亞歷山大(†1479)同白澤羅嘅馬爾季安(†1483),佢係聖基里爾嘅徒弟,由1447年至1454年擔任三一-謝爾蓋修道院嘅院長。[86]

最後,科梅爾嘅康拉迪(†1537年)都係由基里洛夫修道院出嚟;佢嘅徒弟喺十五世紀後期同十六世紀初喺俄羅斯北部創立咗好多修道聚落——呢啲主要都係相鄰嘅小修院,同期人稱之為「聖康拉迪拉夫拉」。 聖康大略,同聖西里爾一樣,都出身一個有軍職嘅貴族家庭;佢喺十五世紀中期左右,二十歲嗰年入咗基里洛-貝洛澤爾修道院,喺一位叫根納第嘅長老手下做最艱苦嘅苦工。呢種生活持續咗十至十五年。 之後,聖康拉迪喺好幾年內四處遊走,由一間修道院搬到另一間。佢對城市修道院嘅生活唔滿意,又想搵完全嘅寂靜,於是嚟到沃洛格達地區,去到所謂嘅科梅爾森林──叢密、難以穿透同沼澤遍佈──嗰度仲未有人踏足過。 喺呢度,佢喺寂靜嘅森林度過咗幾年。但係,正如佢嘅傳記所講,佢嘅生活充滿艱苦同誘惑,呢啲都係每個「神嘅戰士」都要面對,同時為呢位嚴謹嘅隱士帶來塵世嘅光榮。 可敬的科尼利奧斯就係咁;佢雖然喺冷杉林深處嚴守苦行,但佢並冇隱藏自己,反而逐漸有啲追求得救嘅新苦行者聚集喺佢身邊。 喺森林度過咗二十年後,已經超過五十歲嘅哥尼略決定將修會組織成正式嘅修道院。但係因為佢嘅要求好嚴苛,遇到咗啲困難,所以有短時間佢甚至被迫離開佢嘅修道院。 聖康拉迪特別以親手為兄弟會撰寫規矩而聞名。康拉迪的規矩並非原創作品。它一方面顯示出索拉的聖尼祿《關於隱士生活的指示》的影響,另一方面顯示出沃洛茨克的聖若瑟《靈性導師》的影響,後者描述了兩種不同的修道教育制度。 呢個幾特別嘅結合,可以解釋為康大略要管理一個共住嘅修道院,但又唔想忽略佢自己做隱士時所獲得嘅靈性體驗。而且,亦唔排除康大略同長老尼祿有私人交情,佢好可能曾經同尼祿一齊住喺基里洛夫修道院。 尼祿喺《教誨》入面,攞咗對個人修道士靈性關懷(「智慧禱告」)最緊要嘅嘢。佢用若瑟嘅《靈性》嚟建立共同生活嘅基礎,同埋作為禮儀服務嘅指引。 科尼利奧斯嘅規矩針對修道院嘅土地持有,再次顯示尼祿嘅影響。科梅爾嘅科尼利奧斯於1537年5月19日去世。佢嘅聖徒傳──舊俄羅斯聖徒傳嘅珍品──係由納撒尼爾(Nathanael)修士撰寫;喺1600年 科梅爾嘅科尼利奧斯( )喺佢死後奇蹟獲得證實之後,[87] 被封為聖人。由科梅爾嘅修道院走出嚟嘅創辦人,散落喺由弗羅洛夫格到白海之間廣闊嘅領土上,建立咗多間新修道院。 當中最出名有諾沃奧澤羅嘅基里爾(又名貝利,†1532),係諾沃奧澤羅湖紅島修道院嘅創辦人;科斯特羅馬嘅根納第(†1565);仲有伊拉普嘅費利普(†1527)[88] 。

到目前為止,我哋講咗嗰啲同聖塞爾吉烏斯嘅靈性影響有關嘅苦行者。但係除咗佢哋之外,我哋仲可以識別出另一批同樣勤力耕耘、喺俄羅斯修道主義歷史上佔有重要地位嘅苦行者。

呢個係一支嚟自位於庫賓斯科耶湖一個岩石島上嘅斯巴索-卡門尼修道院嘅修士團體。呢間修道院喺十三世紀中期成立,但喺狄奧尼修斯院長任內先至獲得重大意義。佢係希臘或者南斯拉夫血統,曾遊歷聖山雅典翁,之後先嚟到莫斯科。 到十四世紀後期(但係喺1389年之前),狄奧尼修斯被任命做斯巴索-卡門尼修道院嘅院長,佢喺度引入咗嚴格嘅阿東山修規。 狄奧尼修斯留喺寺院直到1418年,嗰年佢被任命為古老城市羅斯托夫嘅大主教,並於1425年喺當地去世。 斯巴索-卡門尼修道院培養咗好多傑出嘅苦行者,佢哋之後喺庫賓斯科耶湖周圍建立咗新嘅修道院,並透過傳揚基督教光芒,完成咗一項偉大嘅傳教壯舉[89] 。

---

[85] Zverinsky. 2. No. 1151;Savich. 《十五至十七世紀嘅索洛維茨基莊園》(1927年);呢部作品對呢啲材料提供咗一個新嘅同重要嘅評估。

[86] Zverinsky. 2. No. 606. 關於聖馬丁尼安,見:Brilliantov. 《白湖費拉豐托夫修道院》,第17頁。 Gorsky. 《聖三一聖謝爾蓋大修道院歷史描述》(1890)。第69頁。馬丁尼安喺沃日斯科耶湖畔創建咗一間修道院,通常稱為沃日澤爾斯基修道院;參見:Zverinsky. 2. 第1188號。

[87] 關於聖哥尼流,見:科諾普列夫《沃洛格達地區的聖徒》,載於《讀本》第4期,1895年,第86–101頁。克廖夫斯基,同上書,第303、308、389、393、401頁。穆拉維約夫。 同上,第64頁;關於佢嘅詔書,見:IRI. 4,第673–704頁;節錄見:Konoplev,第94–100頁,由Muravyov重述。Makariev. 7. 第49、69頁;AAE. 1. 第222、380–397號。關於佢嘅修道院所持有嘅地產問題,參見:AYU. 1. 第76號;Zverinsky. 2. 第884號。

[88] Zverinsky. 2. 第868、1157、557號。參見附表一及二。

[89] 我哋有斯巴索-卡門尼修道院歷史嘅記載──由十五至十六世紀著名人物老帕伊西烏斯·亞羅斯拉沃夫所著嘅《斯巴索-卡門尼修道院故事》;佢喺1503年之後去世。見《故事》於:Prav. sob. 1861。 第197–214頁。Zverinsky。第1卷第446號。見第三表。

當中最出類拔萃嘅係格魯希察嘅聖狄奧尼修斯(† 1437)。佢嘅生平故事勾勒出一幅充滿溫柔、憐憫、溫暖同謙卑嘅苦行者形象──呢啲美德令佢可與聖謝爾吉相媲美。 佢喺自己喺格魯希察河畔(沃洛格達地區)所建嘅修道院教堂,用自己繪製嘅聖像作裝飾,因為佢有聖像畫嘅天賦,而呢種天賦喺舊俄羅斯聖人中相當罕見; 佢嘅傳記亦記載佢精巧咁製造咗聖禮儀嘅聖器同用具──包括聖盤、聖爵同星形器皿。 喺佢嘅修道院,狄奧尼修斯引入咗基諾維亞修會規矩;總共佢創立咗三間相鄰嘅修道院,其中有一間女修道院。佢嘅傳教工作其中一個特色,就係喺農民聚落興建堂區教堂[90] 。

佢有個徒弟叫格里高利,人稱佩爾謝姆斯基(† 1442)[91] 。喺佢嘅傳記入面,呢本係喺十五世紀後期或者十六世紀初寫成,有段好有趣嘅對話記錄,係關於格魯希察嘅狄奧尼修斯同格里高利之間──可以話係師徒之間嘅對話; 即使呢段記載未必完全重現真實嘅對話,但佢仍然係靜修主義觀點滲入沃洛哥達森林修道士社群嘅重要證據。 聖狄奧尼修斯講到修養心靈,透過淨化靈魂中嘅惡念同罪思,最終與上帝合一。呢段對話好可能反映咗狄奧尼修斯自己喺斯巴索-卡門尼修道院,喺一位來自聖山嘅院長指導下所接受嘅訓練。

拉班卡嘅菲利普都係聖大馬卡嘅徒弟;佢*喺1446–47年*喺拉班卡河畔建立咗一個隱修院。*稍後,一位叫史蒂芬(†1542年)嘅嚴謹隱士都住喺度,並建立咗「[92] 」隱修院。*

聖狄奧尼修斯嘅同時代人、庫施奇嘅修道士亞歷山大(† 1439),喺庫施奇河同庫賓斯科耶湖嘅交匯處,離斯帕索-卡門尼修道院唔遠,建立咗一個隱修院[93] 。

呢四個係最重要嘅苦行者團體,佢哋嘅活動同十四至十五世紀嘅修道殖民有關。當中三個團體,經由白湖嘅聖西里爾同科梅爾嘅聖科尼利厄斯,追溯佢哋嘅血脈返去拉多涅日嘅聖謝爾吉。當然,佢哋並冇涵蓋當時修道殖民嘅全部範疇。 亦有少量苦行者同個別修士參與其中。

當中要提到一班同蘇茲達爾大主教狄奧尼修斯(† 1385)有關嘅尼日諾沃戈羅德小修道士,佢哋喺尼日諾沃戈羅德創辦咗佩切爾斯基修道院; 呢間修院嘅一位修士叫尤金尼奧斯(† 1404),佢喺蘇茲達爾創立咗斯帕斯基修院,之後喺[94] 嘅教會生活中扮演咗相當重要嘅角色。如前所述,大主教狄奧尼修斯係聖謝爾蓋嘅親密同人之一。

亦值得提到一小撮苦行者,佢哋喺聖亞歷山大·錫維爾(†1533)嘅影響下成長,而聖人喺莫斯科大公國備受尊崇。兩座修道院嘅創建都同佢嘅名字有關。佢嘅徒弟又喺拉多加湖以東北方,建立咗另外三間隱修院,全部都相距唔遠。 呢個團體可追溯到十六世紀。[95]

由普斯科夫聖尤弗羅西尼(約1481年去世)[96] 領導嘅普斯科夫苦行者,同埋諾夫哥羅德嘅修士,就另當別論。諾夫哥羅德嘅修士喺諾夫哥羅德周圍建立咗多間細小嘅隱修院,並同城內嘅修道院保持住行政同經濟聯繫[97] 。

後世頗為人知嘅瓦拉姆修道院,喺十四至十五世紀嘅修道士殖民運動中亦扮演咗重要角色。修道士遠赴東北,甚至去到奧涅加湖以至更遠嘅地方[98] 。

我哋已經識別出俄羅斯地區最顯著嘅苦行者團體同埋修道主義殖民嘅主要趨勢。 歷史證據顯示,修道士社群透過參與殖民過程,不但完成咗一項偉大嘅基督教傳教壯舉,仲進行咗重要嘅國家、政治同經濟工作,結果將由沃洛格達延伸到白海嘅廣闊基督教化領土納入咗莫斯科公國。 因此,純粹修道主義嘅運動同趨勢喺古代俄羅斯嘅政治生活中扮演咗好重要嘅角色; 修道主義喺國家入面唔單止獲

---

[90] Konoplev. 同上書,第43–53頁,此處包含聖狄奧尼修斯生平之良好重述;Klyuchevsky. 同上書,第493、415、462頁;Zverinsky. 2. 第766、767號;3. 第1150號;Savich. 《十四及十五世紀俄羅斯北部修道主義殖民化之主要方面》,收錄於《佩姆大學叢書》第3期(1929年),第25頁。

[91] 《聖格列高利·佩爾舍姆傳》,載《VMCh》九月期,第三部分(30日);又見:Konoplev,同上書,第60頁以下;Zverinsky,第2卷,第909號;Klyuchevsky,同上書,第196頁。

[92] Zverinsky。第2卷,第1173、1208號;Semigorodsky 修道院亦由狄奧尼修斯嘅徒弟創辦。同上,第2卷,第1144號。

[93] Zverinsky. 第二卷,第605、1189號;Klyuchevsky. 同上書,第300、372頁。

[94] Zverinsky. 第二卷,第1055、1158號。

[95] Zverinsky. 第二卷,第607、1215號;第一卷,第344、193號。

[96] 謝列布里亞茨基。〈關於普斯科夫地區修道生活的研究〉(1908)。

[97] Grekov. 聖索菲亞之家 (1914)。

[98] 瓦拉姆修道院與其苦行者 (1889)。

得咗宗教影響力,仲有相當嘅政治影響力,呢點喺十六世紀中期變得特別明顯。修道派系之間嘅鬥爭——無產派同若瑟派(下一章會講到)——清楚證明咗呢點。

佢哋嘅創辦人同老師——聖謝爾吉同聖基里爾，聖保祿同聖科尼流——因為佢哋一方面憑住佢哋嘅靈性權威為修道生活奠定咗基礎,另一方面又親身成為苦行者嘅榜樣,體現咗俄羅斯苦行主義最優秀嘅特質。 只要創辦人嘅精神喺修道院繼續流傳,修道苦行主義就繼續興旺,其形式同實質由一輩和尚傳承畀下一輩。但係一啲修道生活嘅內部團結被打破,修道院就進入咗危機時期。 有啲修士喺十五世紀末已經嗅到即將到嚟嘅危機。佢哋見到嚴格共住生活嘅根基正受到威脅,如果繼續咁落去,呢啲根基就會徹底被摧毀。呢種危機源自修道院土地持有量嘅擴張,而其成因則根植於國家嘅宗教同經濟生活。 修道生活需要改革,需要一次新的苦行主義復興。但今次所提的補救方法,並非恢復嚴格的共同生活,而是一種以嚴守貧窮誓言,並以長老作為修道者及神秘主義教育學校為基礎的獨修方式。

第四章 沃洛茨克的若瑟與索拉的尼爾:兩大苦行運動的爭論

1. 聖若瑟·沃洛茨克及其教務與政治觀點

十五世紀係俄羅斯苦行主義嘅巔峰。呢次興盛,令修道主義喺公共生活中嘅精神權威得到提升,係由一大批同拉多涅日聖塞爾吉學校有不同程度聯繫嘅苦行人所作嘅豐碩靈性勞動所帶嚟嘅成果。修道士塞爾吉奧斯強調嚴格共住生活至關重要,並成為修道生活嘅基礎。然而,塞爾吉奧斯並冇提出一套全面嘅苦行訓練制度;佢反而寄望於繼承者嘅靈性恩賜。 因此,喺佢嘅一啲徒弟身上——例如奧布諾拉嘅聖保羅或者白湖嘅聖基里爾——已經開始出現佢哋靈性個體獨特嘅特徵。 呢種個人化、個別化嘅苦行方法嘅後果好快就顯現出嚟:喺新一代嘅苦行人當中,我哋發現咗新嘅特質。呢啲特質早喺十五世紀最後一季就已經好明顯;喺修道主義入面,出現咗兩股潮流,各自以唔同方式詮釋基督教苦行本質; 結果,俄羅斯修道主義分裂成兩派對立嘅陣營:一派稱為「約瑟派」(以其領袖沃洛茨克嘅約瑟為名),另一派則稱為「非收受者」或「韃靼河以北長老」。

莫斯科附近沃洛克·拉姆斯基(Volok Lamsky)的沃洛科拉姆斯克修道院院長約瑟夫,其家族亦與拉多涅日聖塞爾吉奧斯派系有關。 聖塞爾吉奧嘅徒弟尼基塔喺塞爾普霍夫創立咗一間修道院,佢最後幾年喺卡盧加省波羅夫斯克嘅維索茨基修道院度過,嗰度有位徒弟喺佢靈性指導之下。 呢位弟子叫巴夫努季,佢出身一個受洗嘅韃靼人家庭,大約喺1445年喺博羅夫斯克附近嘅一片濃密森林入面創建咗一間修道院。 帕夫努季透過尼基塔同聖塞爾吉奧建立嘅靈性連繫,令佢喺同期人同後世莫斯科社會眼中獲得特殊權威[99] 。帕夫努季差唔多管理咗三十幾年波羅夫斯克修道院。 佢證明係一位好有能力嘅行政管理人同嚴謹嘅方丈,好重視修道生活嘅外在形象。帕夫努季同大公家族關係密切,就算佢死咗好耐(1477年去世),皇室都一直好懷念佢; 佢兩個徒弟,佩列斯拉夫嘅聖丹尼爾同赤腳修道士卡西安,成為咗新生嘅伊凡嘅教父,後尾就係伊凡四世「可怕大帝」(1533–1584)[100] 。

喺呢座寺院嘅氛圍入面,佢管理完善嘅莊園——帕夫努季喺大公爵度攞咗大筆錢同土地做禮物——喺某程度上,苦行被視為一種外在嘅表現,年輕嘅若瑟就喺度接受咗佢最初嘅修道生活訓練[101] 。佢喺1439/40年出世,係一個貴族家庭出身。 佢廿歲嗰年(大約1460年),喺另一間修道院短暫停留後,因為對嗰度嘅修道生活唔滿意,就入咗博羅夫斯克修道院。 喺佢嘅苦行生活中,若瑟遵從巴夫努季嘅教導:喺修院嘅各種經濟事業中做苦力,同埋參加漫長嘅宗教儀式,呢啲儀式都由跟隨巴夫努季嘅修士以極度嚴格、逐字遵守修規嘅方式進行。 正正就係呢種訓練,令若瑟對僧侶喺禮拜儀式期間嘅外在舉止抱有特別熱誠嘅態度,而呢點正正係佢編寫嘅《靈性憲章》入面嘅修道規則中排第一位。

---

[99] 約瑟夫·沃洛茨基。《聖父傳奇》,載《讀本》第1847期,第7頁;參見:里亞桑主教利奧尼德致沙皇伊凡四世(1584–1598)之信,載季洪羅夫《俄羅斯文學與古代編年錄》第5卷。 第三部,第142頁;AI. 1,第410號。根據編年史記錄(PSRL. 8,第183頁),帕夫努季於1443年創建了該修道院。

[100] 克留切夫斯基。同上書,第294、439–453頁;卡德盧博夫斯基。同上書,第209頁以下。

[101] 約瑟夫之生平見《偉大殉道者》,9月9日,第455–498頁;其修道規則(「靈性憲章」):同上,第499–615頁。 關於若瑟,見:Khrushchev.《Volotsk 敬禮長老若瑟·山寧著作研究》(1868);另可參考 Bulgakov、Zhmakin、Kadlubovsky 及 Fedotov 之作品。

年邁嘅巴夫努季見到,以約瑟夫嘅天性,佢比其他人更適合做自己嘅繼承者,於是開始畀佢參與修院管理嘅事務,希望如果兄弟會選佢做方丈,佢就可以喺修院牆內保留創辦人嘅精神。 若瑟經常陪同方丈前往莫斯科,在王公宮廷中受到熱烈款待。若瑟最終確實成為巴夫努季的繼承人。 不過,佢究竟係點樣成為方丈,就唔太清楚──係由僧團選出,定係大公命令:兩篇喺約瑟夫死後唔耐就編寫嘅聖徒傳記,對呢件事嘅描述互相矛盾。 無論如何,約瑟夫同大公爵嘅良好關係,肯定瞞唔過修道院嘅僧侶。由佢出任方丈一開始,就面對咗一啲帕夫努季耶夫修道院 characteristic 嘅憂慮同困難。 修道院大都以嚴謹形式主義的精神運作,對行政事務非常講究;當若瑟嘗試提升修院共同生活的水平──(可能由於行政工作繁重,使修院)日益世俗化──修院社群中便出現不滿和埋怨。 嗰班年紀較大嘅和尚已經習慣咗舊有嘅生活方式,對呢啲新改革死硬抵抗,雖然喺原則上佢哋都認同要改善環境。 巴夫努季耶修道院社群嘅反對聲音咁強烈,約瑟夫被迫離開嗰度。佢同一個修道士同行,喺附近嘅修道院之間漂泊咗大約一年;喺呢段旅程中,佢亦有去白湖畔嘅基里洛夫修道院[102] 。

一年之後,約瑟夫返咗波羅夫斯克修道院,但冇留耐,因為佢已經決定要創建自己嘅新修道院。佢同幾個和尚一齊離開咗博羅夫斯克修道院,向沃洛克·拉姆斯克(Volokolamsk)出發,並喺1479年創建咗一間修道院。呢間修道院發展得非常迅速,喺接下嚟嘅一百年入面喺宗教事務上扮演住好重要嘅角色。 沃洛科拉姆斯克公爵賜予若瑟修院嘅慷慨捐助(村莊同金錢),只係證明若瑟好快就同佢建立咗良好關係。 該修道院因經濟富裕,早於1486年就興建了一座大型石教堂,並以15至16世紀著名聖像畫家狄奧尼修斯[103] ;之後又興建咗一座高聳嘅鐘樓同其他幾座全石結構嘅僧侶建築,當時喺北俄羅斯嗰啲森林地帶,冇龐大嘅財政支持根本做唔到[104] 。慷慨嘅捐贈從四面八方湧入,尤其係啲喺呢座修道院出家並將所有財產遺贈畀佢嘅人。 若瑟 readily接受呢啲供奉,好快佢嘅修道院喺地盤規模上就似足帕夫努季嗰間:四周都係田地,修道院村嘅農民喺田度做嘢,倉庫、穀倉同棚屋到處都係; 對一個新出家嘅和尚嚟講,呢座寺院就好似一個龐大嘅莊園,好多被分配做內務嘅僧人,除咗參加宗教儀式之外,其餘時間都要用嚟打理寺院嘅事務。咁樣就令方丈可以投身慈善工作,喺收成差嘅年頭,幫助附近村莊嘅居民[105] 。

喺佢周遊俄羅斯北部各座寺院嘅時候,約瑟夫發現唔係所有地方都嚴格遵守共同生活。所以佢一開始就決定喺自己嘅寺院引入基諾維亞(kinoviya),並且以最嚴謹嘅方式去遵守。 後來,佢寫咗一份修道院章程,叫做《靈性書信》[106] 。呢份章程對我哋嚟講特別重要,因為佢提供咗一個好機會 ,讓我哋可以仔細檢視若瑟嘅宗教、道德同苦行觀點[107] 。若瑟喺我哋眼中係外在、正式理解基督教苦行主義嘅代表。 若瑟喺靈性指導上,並唔係以靈魂同意志嘅完美為本,而係以修士表面上無可挑剔嘅行為為本。 行為嘅外在表現,Joseph所謂嘅「身體儀態」,就係任何想成為好修士嘅人最主要嘅關心。喺呢方面,Joseph係典型嘅舊俄羅斯觀點代表,嗰種觀點認為嚴格嘅教導同逐字逐句遵守儀式至為重要。 約瑟夫嘅苦行嚴謹度係針對修道生活嘅每一方面,連最微小嘅外在行為都要規管同規定。佢認為,三種修道誓言入面,服從誓最為優先,而精確嘅規管就係達到服從嘅最可靠方法。

呢度要留意,約瑟夫對修行者靈性指導嘅睇法,同長老哋根本唔同。 長老們亦認為服從是教導初學僧侶的良好手段,但他們只把它當作一種手段,並在靈性指導中努力顧及徒弟個性的獨特,避免以公式化方式追求僧侶的靈性完美。

---

102 約瑟夫嘅朝聖描述收錄喺佢章程第10章第2部分;亦已單獨出版喺《LZAK》第2期(1862/63),並以節錄形式收錄喺《Chteniya》第1847期第7期。

103 關於狄奧尼修斯,見:Georgievsky, V.《費拉豐托夫修道院的壁畫》(1911);此卷亦包含1545年約瑟夫修道院的詳細清冊。關於該修道院財富增長的歷史,見約瑟夫致B. V. 庫圖佐夫的信(載於:DRV. 14. 第177頁) 同致庫圖佐夫 (見 DRV,第14卷。Zverinsky. 2. 編號845;Gerontius (Kureanovsky),大修道院長。〈沃科拉姆斯克聖若瑟二級修道院〉(1903)。 Zverinsky. 2. 號845;Gerontius(Kureanovsky),大住持。沃科拉姆斯克聖若瑟第二級修道院(1903)。

104 喺聖塞爾吉修道院,喺佢死咗三十年之後,先建咗第一座石教堂。Gorsky, A. 《聖三一-塞爾吉大修道院歷史描述》第一卷(1890年),第6頁。

105 不過,我必須指出,G. 弗洛羅夫斯基(《俄羅斯神學之路》,1937年,第18頁)對若瑟社會活動嘅結論並非完全正確;參見我喺《東歐近代史年鑑》第3期(1938年),第262頁嘅書評。

106 見:VMCH. 九月,第499–615頁;參見:Khrushchev. 第59–63、75–80頁。

107 就此而言,喺若瑟嘅主要著作──《光照者》──入面第七句話特別重要,同樣重要嘅仲有佢關於遵守修道規則嘅指示(「沃洛茨克聖若瑟致某弟兄關於未遵守修道規則嘅指示」),見:DAI. 1. 第211號。

若瑟忽視咗整個基督教苦行主義嘅靈性基礎,同埋修道導師制度嘅具體根基。呢點喺佢對住持者同弟兄會之間關係嘅睇法入面表現得特別明顯。若瑟對住持者提出嘅要求,只係流於表面。 當佢喺《規矩》入面討論呢件事時,佢用咗好多東方修道主義歷史上嘅例子嚟支持佢嘅論點,並要求方丈對弟兄會採取極度嚴苛嘅態度。佢教育修道士唔係靠喚起佢哋嘅良知,亦唔係透過展示苦行嘅靈性價值,而係透過恐嚇唔聽話嘅人。 喺呢個情況下,修道者唔會將方丈視為一個可以傾訴內心憂慮、並從中獲得建議同幫助嘅靈性導師,而係視為一個修道權威,佢唔單止可以,而且有責任為任何過錯,無論幾細微,懲罰佢。

《規矩》為僧侶喺寮房、飯廳、工作時同埋喺教堂禮拜時,訂明咗具體嘅行為守則。例如喺教堂入面,每位僧侶都要有自己指定嘅位置,同埋用同一道門出入。 約瑟夫甚至寫到修道士應該點樣企,以及喺畫十字聖號時要點擺頭同手。呢部規律主要講集體祈禱;佢要求喺禮儀期間,所有經文都要完整咁讀同唱,唔可以有絲毫遺漏。 因為咁,禮儀拖得好耐,啲和尚冇時間做私人禱告;唔好忘記,佢哋喺修院度花咗好多時間做家務——做手工業嘅時間少咗,多咗去管理修院嘅生意(磨坊、田地等)[108] 。

若瑟以呢種方式組織修道生活,背後有相當具體嘅目標。佢認為,修道院作為一個教會機構,有自己獨特嘅使命。但呢啲使命唔係純粹苦行式嘅。修道院必須成為一所教務同牧靈學校,用嚟培訓未來嘅教會領袖。 喺若瑟嚟講,佢認為,僧侶喺靈性塑造方法上嘅一致性,以及喺禮儀期間同其他所有信徒可見嘅場合中行為上嘅統一,都係用嚟喺信徒眼中為未來嘅聖品階層賦予特殊權威。 約瑟夫一般都唔太理會主教嘅道德同教育活動。佢認為,教會階層唔應該教育,而係應該統治同管理。

喺詔書同佢其他著作入面,若瑟都發展咗一個關於教會同國家職務之間緊密連繫嘅概念。對若瑟嚟講,主教同時係教會同國家嘅僕人,而修道院本身就構成咗一種教會-國家機構。 由呢個核心理念自然而然衍生出修道院對農民居住嘅土地擁有權嘅合理化。為咗能夠培訓未來嘅教會階層,修道院必須喺經濟同財務方面得到保障。 「如果修道院冇村落,」若瑟有一段話咁講:「一個有尊嚴、高貴嘅人(即係未來嘅主教)點可以宣發修道誓願呢?」 呢個關於寺院職責嘅簡潔提法,喺當時嘅廣大僧侶同主教階層中獲得咗極大嘅認同。 呢個就成為16世紀好多俄羅斯教會階層成員所共同嘅世界觀基礎。呢班主教構成咗一個極具影響力嘅團體,稱為「若瑟派」,佢哋開始對俄羅斯教會嘅生活產生深遠影響,並好快就長期掌握咗教會管理嘅大權。

若瑟派嘅影響力,喺16世紀時有充分體現:當時嘅主教唔單止認同若瑟嘅思想,而且大部分都係嚟自若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院嘅僧侶。喺呢件事上,莫斯科大主教丹尼爾起咗主導作用 (1522–1539年),約瑟夫的忠實門徒,並於1515–1522年接替管理沃洛科拉姆斯克修道院,是一位具有約瑟夫主義世界觀的典型教會王子,他提拔本修道院的僧侶出任bishoprics[109] 。 另一位16世紀傑出嘅大主教 就係 Makarii(1542–1563),佢喺大主教 Ioasaf(1539–1542)短暫任期之後,繼續 Daniel 嘅教會政策——即係緊密結合教會同國家嘅職責——並且都係若瑟主義嘅擁護者[110] 。 1551年喺莫斯科召開嘅Stoglav理事會(又稱Stoglav)法令,明顯帶有若瑟派特色;參與理事會程序嘅九位主教入面,有五位以前都係Volokolamsk嘅聖若瑟修道院嘅修士[111] 。 有丹尼爾同馬卡里兩位大主教支持,若瑟派一直都主張莫斯科嘅君主專制。呢個運動同一個叫「莫斯科——第三羅馬」嘅學說結合埋一齊,不過呢個學說嘅來源並唔只係若瑟嘅思想[112] 。

呢種對修道制度嘅國家同教會政治職責嘅明顯偏重,當然對其內部發展係有害嘅。 約瑟夫嘅苦行同教會政治觀點唔單止有擁護者同追隨者,仲有唔少對手,佢哋想保護十五世紀中期俄羅斯嘅修道主義免受世俗化同純粹為國家目的服務嘅威脅,並致力將修道生活帶返去專注於純粹靈性苦行嘅道路。反對約瑟派運動嘅人就喺修道士社群入面出現,佢哋推舉咗一位傑出嘅苦行者,佢嘅介入標誌住同沃洛

---

[108] 見第九章。嗰度有對若瑟修規嘅詳細記載。

[109] VMCh. September. p. 491; Zhmakin. Metropolitan Daniel. pp. 110 ff., 129, 138, 452–456; Pavlov. 《世俗化的一篇歷史論文》第86頁;庫爾布斯基《傳說》(第二版)第42頁。大主教丹尼爾係大公爵瓦西里三世嘅指示下當選莫斯科大主教;PSRL 6 卷第254 頁;8 卷第269 頁。

[110] Golubinsky. 2. 1. p. 734; Dyakonov. 《莫斯科君主的權力》(1880)。p. 108; Zhmakin. 〈十六世紀前半葉俄國的思想鬥爭〉,載於:ZhMNP。1882年4月。p. 160; 帕夫洛夫。同上書,第109頁;馬卡里可能係帕夫努季耶夫-博羅夫斯基修道院嘅初學修士。高留賓斯基。第2卷第1部,第747頁;扎烏齊茨基。「全俄羅斯大主教馬卡里」,載《莫斯科文學報》。1881年10月。

[111] 《斯托格拉夫》。科賈尼奇科夫(1863年)版,第19–20頁;參見:AI. 1. 第216號。

[112] 關於「莫斯科——第三羅馬」的構想,見第五章。

茨克嘅約瑟同約瑟派運動展開激烈辯論嘅開始。呢位就係索拉嘅長老尼爾,佢成為咗反約瑟派陣營嘅核心。

呢場爭論喺約瑟夫仲在世嗰陣已經爆發——佢喺1515年去世——並持續咗超過50年;呢場爭論觸及咗好多關於苦行主義同俄羅斯教會生活嘅重要議題,亦喺其中表達咗兩派嘅珍貴思想。

2. 索拉嘅尼爾長老同佢嘅苦行觀

索拉嘅長老尼爾,1433年出世,嚟自莫斯科貴族邁科夫家族[113] 。尼爾喺基里洛-貝洛澤爾斯基修道院開始佢嘅修道生涯。 對當地嘅修道生活唔滿意,尼爾決定啟程去聖山峽伯(Athos) ,親身了解阿東尼修道士嘅生活方式,希望喺度搵到解答困擾佢嘅各種問題。 年輕嘅Neil對宗教嘅熱誠、神秘主義嘅傾向同神學探索,喺Kirillov修道院嗰種 somewhat arid spiritual atmosphere入面,都搵唔到完全嘅滿足[114] 。

尼洛斯同其他俄羅斯和尚一樣,都聽過好多關於聖山同埋嗰度居民生活嘅傳聞。 古代基輔羅斯同孚日山嘅第一次聯繫可追溯到11世紀。到12世紀,喺嗰度已經有一座俄羅斯修道院,叫Xylourgou;1169年,俄羅斯僧侶又喺孚日山獲賜另一座修道院——聖潘德萊蒙修道院,後來就成為咗俄羅斯修道院[115] 。 到13世紀,因為韃靼人入侵同南俄地區嘅破壞,同呢啲修道院嘅關係斷咗好耐。直到14世紀後期同15世紀,好多俄羅斯和尚去咗阿托斯山,先重新建立起緊密聯繫。 如前所述,喺斯巴索-卡門尼修道院,一位叫狄奧尼修斯嘅希臘人曾任院長一段時間,並將阿фон山修規引入該修道院。喺聖山上有好多書籍(主要由南斯拉夫人)翻譯,並流傳到魯斯;當中包括有關靜修主義一般資訊嘅書籍[116] 。

尼祿同佢嘅朋友伊諾肯季·奧赫列比寧(† 1521),喺靜修派勝利之後,就去咗阿托斯山[117] 。 佢同庇護山修道士嘅密切接觸、同長老同苦行者嘅會面,以及閱讀苦行同神秘主義著作——呢啲尼爾喺基里洛夫修道院已經可以研讀——都塑造咗佢靈性追尋嘅方向。佢嘅朝聖之旅令尼爾成為咗靜修主義嘅虔誠信徒[118] 。

---

[113] 關於索拉的聖尼祿,見我著《Leben und Lehre der Starzen》(1936年),第71–76頁;該書第77–89頁收錄了他最重要的著作《致門徒的傳承》的摘錄;阿爾漢格爾斯基《索拉的尼祿與瓦西安·帕特里基耶夫》 (1881); Zhmakin, 同上;Pravdin, 「索爾尊者同佢嘅隱士生活規條」,載《基督教閱讀》1877年,第1卷,第114–157頁;Grechev, 「索爾嘅尼爾同維爾加地區嘅長老們」,載《BV》。 1907. 7–8; 1908. 5, 9, 11; Smolich, I. 'The Great Elder Nil of Sora', in: Put'. 19 (1929); Fedotov. Saints of Ancient Rus' (1931). pp. 166–175.

[114] 關於十五世紀三、四分之一時期基里洛-貝洛澤爾修道院的狀況,見約瑟夫《靈性書信》第10章,以及:尼古拉斯基。 「十五至十六世紀及十七世紀初期的基里洛-貝洛澤爾斯基修道院的修會及修道生活」,載於《基督教讀本》,1908年,第225及227頁;同上作者,《基里洛-貝洛澤爾斯基修道院》(1897年),第一卷。

[115] Gorsky, A. 〈俄羅斯教會與雅典山修道院關係〉(1848);Solovyov, A. 〈雅典山俄羅斯修道主義史〉,收錄於《貝爾格萊德俄羅斯國家學院論文集》第7期(1932),第137–156頁。

[116] Sobolevsky. 《莫斯科文學譯叢》(1903)。 第5–6頁;Ilyinsky.《斯拉夫文學史上孚拉蒙山嘅意義》,載於《莫斯科文學評論》第11期(1908);Orlov, A.《十六世紀俄羅斯嘅耶穌禱文》,載於《教會歷史雜誌》第185期(1914)。

[117] 關於靜修派爭論同阿通山修士嘅生活,參見:Engelhardt, G.「Die Arsenianer und Hesychasten」,收錄於《Z. f. hist. Theologie》(1838);Stein, F.《Studien über die Hesychasten》(1879);Porphyry(Uspensky)主教,《基督教東部》。阿通山。第3卷。 第二部(1892);Uspensky, F. 《拜占庭學歷史論文集》(1891);Meyer, Ph. *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster*(1894)及佢喺《Z. f. Kirchengeschichte》第2期發表嘅有關阿托斯修道院近期歷史同現狀嘅文章。 (1907); Sokolov, I.「Barlaam 同 Barlaamites」,收錄於 PBE. 3;Radchenko, K.「土耳其征服前保加利亞嘅宗教同文學運動」(1898);Hausherr, I.「La méthode de l'oraison hésychaste」,收錄於 OCA. 9.2 (1927); Alexius 主教. 《十四世紀拜占庭教會神秘主義者》(1906); Ostrogorsky, G. 《阿通山靜默派與其對手》,載《貝爾格萊德皇家學會會刊》第5期(1931); 我的書. 同上,第45–58頁;Wunderle, G.《聖山阿托斯的世界》(1937),載於《東方基督教》第2期;同作者《關於靜默祈禱的心理學》(同上,新系列第2期)。1947年第二版。 一部重要嘅靜修主義著作係卡利斯都斯·克桑托普洛斯嘅《世紀》(「百篇」),最近由A. M. Ammann用德文出版:Ammann, A. M., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus* (1939), in: *Das Östliche Christentum*. 6/7. Wassilij, Mönch. Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. 1296–1351 (1939) (同上,第8期)。

[118] 要了解 Hesychasm 作為一種禁慾-神秘主義同神學-神秘主義運動,可參閱:Syrku. *The Life and Times of Euthymius, Patriarch of Tarnovo* (1898);Schmidt, B. *Das Geistige Gebet* (Halle, Theol. Diss. 1916); Baur, I. 「希臘教父神學中成聖教義之研究」,載於《Theol. Quartalschrift》第98–100期(1917/18);Jugie, M. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*,第2卷(1933)。 第47頁起;Lot-Borodine, M. 「La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle」,收於:Revue de l'Histoire des Religions,第55期(1932),第1–35頁;第56期(1933), 第325–374頁;第57期(1933年),第8–55頁;另見Basil神父所著書目,同上書,第9頁。

喺阿托斯山,正如佢後來所寫,尼爾「好似蜜蜂,由一朵好花飛到更靚嘅花」,為咗研讀「基督教真理嘅葡萄園」同聖徒嘅生平,以「重振佢硬化嘅靈魂,並為得救作好準備」。 尼爾喺靈性上得到滋養,又搵到內心嘅平靜,就返咗佢嘅祖國。返到屋企,喺基里洛夫修道院,佢而家用另一雙眼去睇一切。所以佢離開嗰間大修院去追求寂靜同安寧,好親身感受佢喺乎日尼山學到嘅──心靈祈禱入面神秘沉浸嘅美。 「心靈的守護」和「心靈的清醒」,好讓他在攀登這「通往樂園的梯子」時,能達到基督教生活和靜修主義的目標──成為「神化」的參與者。

佢同朋友兼門徒伊諾肯提一齊,退居喺基里洛夫修道院附近索拉小河畔一處濃密嘅沼澤森林,定居喺度,將一生獻畀苦行實踐同神秘默想。 漸漸地,一班修道士 圍繞住尼禄;佢哋喺佢嘅修道院搵到庇護,喺佢嘅靈性指導下,想喺俄羅斯建立一種新嘅苦行方式同埋新嘅修道生活。 可惜尼禄斯·索爾斯的长传已失传,但从同期人的其他著作中,我们知道他们把长老尼禄斯视为俄国的「修庵生活先驱」;这突显了他引入了一种新事物,而这种事物在当时还是未知的,注入了古老俄国修道主义。 根據佢嘅著作同門徒同期人嘅記載,可以嘗試想像呢位獨特人物,佢嘅影響喺俄羅斯幾個世紀嘅靈性歷史上留低咗痕跡。佢純粹基督教、真誠苦行嘅觀點,招致咗若瑟派強烈反對。 佢哋嘅敵意好可能就係尼爾·索爾斯嘅聖徒傳失傳嘅原因──佢嘅對手想將呢位謙卑長老嘅形象從信徒,尤其係僧侶嘅記憶中抹去,因為佢嘅聖徒傳本可以成為對若瑟主義同十六至十七世紀下半期修道生活嘅一紙活生生嘅控訴。 然而,尼洛大長老的作品《修院生活傳承》卻被持同樣觀點者熱誠地抄錄,但主要只在伏爾加河以西地區的細小修道院和隱修處流傳。

長老尼祿於1508年5月7日逝世。他不求榮譽或塵世榮耀,囑咐他的弟子將他的罪身遺體帶入森林,任由野獸吞食,因為他曾在神面前犯下大罪,不配安葬。

教會記錄中並無關於長老尼爾何時被封聖的資料。可以推斷,他的封聖只在十八世紀後期或十九世紀初進行,儘管虔誠的俄羅斯人民和敬虔的朝聖者一直都知道通往尼爾-索爾斯基隱修院的沼澤森林小徑,並長期以來一直尊崇這位長老為聖人[119] 。

佢去咗雅典山朝聖,對尼爾嘅宗教觀有深遠影響——就係喺嗰度,佢對基督徒苦行者內在同外在生活嘅睇法先至最終成形。 尼洛斯嘅文學遺產唔算豐富(有啲著作可能俾意識形態對手同時間摧毀),但喺佢同期同徒弟之中,已經獲得咗高度認可同無上權威。 佢嘅魅力同道德品格,深受身邊人推崇,對此貢獻良多。尼爾·索爾斯基嘅苦行神秘主義方法,可望成為舊俄羅斯修道主義中復興古代東方苦行主義理想嘅基礎。

尼爾呢個人性格清儉,同若瑟嘅性格好明顯唔同。 尼祿將若瑟派領袖嘅宗教形式主義同外在嚴謹,與對靈魂宗教生活嘅心理細膩 approach 形成鮮明對比。佢散發出一種透過道德完善過程所獲得嘅內在自由精神;佢係一位宗教思想家,為基督教虔誠提供咗神秘嘅基礎。 佢對修道士所訂嘅功課,比起若瑟嘅要求更加嚴苛同深奧。對若瑟嚟講好重視嘅修道士同世上每位基督教苦行者嘅活動,喺尼路卻根本唔係已棄世者嘅首要任務。 佢自己靈性生命嘅主要焦點,同埋佢喺著作入面對基督徒所定嘅主要任務,就係靈魂嘅完美,透過呢個過程,人先至可以有靈性嘅成長同得救。尼洛斯緊貼東方教會古代苦行者嘅傳統,同埋靜修主義(Hesychasm)嘅苦行神秘主義觀點。

索拉的尼洛斯的作品使我們能夠對他的觀點作一簡要概述。

一個基督徒若要努力跟隨福音的精神,其一生都必須是一條持續完善自我的道路。人,作為一個擁有自由且有意識意志的存在,為了靈魂的得救,行於這條──精神的鬥爭之路。 追求得救者嘅內在、道德同靈性成長,只有透過「心靈禱告」同「心靈清醒」先至可以達到;只有呢啲苦行同神秘主義嘅修練方法,先至係一個豐碩同積極嘅基督徒生命嘅基礎。 尼祿寫道:「外在的修行,即外在的禱告,不過是葉子;內在的修行,即理智的禱告,才是果實。」[120] 每個人都要實踐它:不僅是修道士,連留世的人也同樣要實踐。 尼祿( )特別關注追求完美嘅基督徒靈魂狀態、埋伏住佢嘅誘惑,以及佢嘅情慾同幻覺。佢描繪咗「念頭衝突」嘅畫面,亦即係對抗誘惑嘅「心靈戰爭」。 喺打呢場仗嘅時候,苦行者要克服「誘惑」、「聯想」、「結合」、「囚禁」同「情慾」。呢啲就係人嘅罪性階段。「誘惑只不過係一個念頭,或者係某樣嘢嘅想像,突然之間進入心裏,呈現在心智面前…… 「結合」……係指同已經出現嘅念頭對話,即係話,我哋心入面同呢個念頭進行一種秘密對話,無論係受激情驅動定係冷靜無情;換句話

[119] 參見:Rostislavov, A.《尼羅沙漠修院》,載於《Starye Goda》 (1913年) 四月號。

[120] 我引用尼祿的主要著作:《我等可敬愛之父尼祿所傳授於其門徒有關隱修院生活之傳統》(1849年),第22頁。

講:接受敵人帶嚟嘅念頭、保留佢、認同佢,並自願容許佢留喺我哋心入面。　聖父哋唔一定認為呢樣嘢係無罪嘅……所謂「構成」,聖父哋意思係全心同好意咁接受一個已經進入心靈嘅念頭,或者一個已經呈現畀心靈嘅對象。　例如,當一個人接受咗敵人所產生嘅一個念頭,或者佢所呈現嘅一個物件,然後同佢進行心靈喃喃自語式嘅對話,並傾向或者安排自己嘅心去照敵人嗰個念頭建議嘅去做…… 被擄就係我哋嘅心被迫被一個已經紮根嘅念頭吸引,或者不斷喺心入面留住佢……呢種情況通常係由分心同過多唔健康嘅對話引起……　「情慾」係指一種咁嘅性向同行為,佢喺靈魂入面長期駐紮,透過習慣,好似已經成為咗靈魂本身嘅一部分……其原因就係……因為疏忽同刻意嘅冷漠,長期沉溺喺相關嘅事物上。情慾,無論係乜形式,都必然要接受相應於罪責嘅懺悔,或者將來受折磨。　「所以,應該為一切情慾悔改,並祈求脫免,因為每一種情慾所受的懲罰,不是因為人曾與之掙扎,而是因為缺乏悔改。」[121] 。

喺進行靈性戰爭時,苦行者要同八種主要激情搏鬥,佢必須喺自己身上克服呢啲激情,咁樣先能喺經驗同外在行為嘅道路上成功前進,最終達到神秘默想嘅境界;而所有嘅冠冕就係神化。　以下係阻礙苦行者修行之路嘅八種情欲:貪食、淫欲、貪財、忿怒、憂愁、絕望、虛榮同驕傲[122] 。

根據尼祿所講,一個明智而有德行嘅抗拒誘惑嘅鬥爭,就係「守心」、「默靜」同「明智嘅祈禱」。　修道者要花大量時間進行神秘的默想,而耶穌禱文──「主耶穌基督,神之子,可憐我罪人」──必須時時掛在口中。尼祿亦詳細解釋了耶穌禱文的修行方法[123] 。

咁,我哋見到尼洛斯嘅苦行觀同沃洛茨克嘅約瑟夫有天淵之別。尼洛斯同約瑟夫對苦行嘅理解,喺佢哋對禁食嘅睇法上亦有反映。　而約瑟夫喺佢嘅規條入面,詳細列出進餐時間同食物份量,完全冇考慮到修士嘅個別差異;但喺尼爾度就見到佢對禁食採取完全唔同嘅做法。 尼祿將外在苦行基礎放喺修行者個人嘅靈性質素,同時亦考慮到北俄羅斯同巴勒斯坦之間嘅氣候差異。要訂一條適合所有人嘅飲食規條根本唔可能,因為正如尼祿所講:「身體嘅強壯同活力各有不同,就好似銅、鐵同蠟咁。」[124] 。

蘇拉嘅尼祿亦都探討咗修道院地產嘅問題。佢斷然拒絕沃洛茨克嘅約瑟夫(Joseph of Volotsk)嘅觀點,後者認為修道院可以,甚至應該擁有村莊、土地同其他財產。　根據尼爾嘅說法,和尚應該靠自己雙手勞動生活,將佢哋製作嘅物品賣出或者更好嘅做法係用物物交換嚟換取生活必需品。寺院同和尚唔應該向信徒乞討;相反,佢哋要將自己憑雙手勞動賺得嘅 同窮人分享。 尼祿亦提出一個非常有趣──對古代俄羅斯而言極為罕見──的觀點,認為教堂裝飾過於奢華、昂貴的金飾法衣等等,在神聖禮拜中完全沒有必要。首先,此類奢華往往成為目的本身,即成為一種慾望; 第二,最緊要係祈禱者嘅內心態度,而唔係祭服同器皿嘅華麗。從呢個角度睇,Neil 同拉多涅日嘅聖謝爾吉(St Sergius of Radonezh)好有共鳴,佢多年嚟都用簡單嘅木製器皿行禮,服侍時永遠着樸素嘅麻布長袍[125] 。

喺三種修道生活形式入面,尼洛斯偏好「中道」──「黃金中道」,佢稱之為「斯基特生活」,即係僧侶成對或三人一組同住嘅生活方式。佢認為嚴格嘅隱修同埋共修生活都唔係最理想嘅修道方式。

尼洛斯所講嘅「斯基特生活」,根本就唔係指隱修主義。一個斯基特由幾個小房或者小屋組成,住喺入面嘅修士(kelliotes)就係咁樣生活()。呢啲小屋係修道院嘅財產。kelliotes(斯基特居民)通常兩人一對,較少時會三人一組一齊住。　呢種安排通常都係一位老修士同一位新學徒──或者係一位老修士帶住兩位新學徒做徒弟。只要有靈性指導嘅制度,呢種生活方式就最實際。修道院嘅住眾仍然要受修道院住持嘅 overall 管轄。佢哋會由修道院拎取生活物資,通常夠用成個星期。 逢星期六或節日前夕,所有隱修院居民都會聚集喺寺院教堂,一齊參加團體禮拜;例如聖薩瓦拉瓦(Lavra of St Savva)就係咁安排,佢其實只係一間大型單元式隱修院。 修道院區居民嘅每日禱告時間表通常同整個寺院有所不同。對新修嘅指導方式亦都唔同。如果幾個修房相鄰,就會被歸為一組,形成一個修道院區;喺呢種情況下,

---

121 《傳說》第27、28、29、31、32頁。尼祿根據古代苦行傳統,呈現出一個人犯罪的形象。 參見我嘅書,同上書,第24–59、81–89頁;Ammann, A. M. 同上書,Callistus 同 Ignatius 兩位修士嘅《Centurie》(第43頁以下)。

122 《傳統》第67–68、69–103頁。呢個情欲結構已經喺Pontus嘅Evagrius(†402)所著《Antirrytikon》(Migne, PG 40.)入面提出。 第1272A–1276A頁)。此圖表在後世被禁慾主義作家採用,如西奈的尼洛斯、克里馬庫斯、卡西安等人。見,例如:西奈的尼洛斯。 *Tractatus de octo spiritibus malitiae*(論八大罪惡),收錄於 PG 79,第 1145、1164 頁。

123 《傳承》第36–40頁;見我書,同上,第82、48頁;又見:Schmidt, E. *Das Geistige Gebet*(1916)。

124 《傳承》第70頁;關於禁食,見尼路斯《同上》第69–80頁。

125 《傳承》第18–20頁。

修士通常會跟隨共同嘅禱告時間表,並選出一位修道院區嘅住持。　在修道院中,隱修制比共住制更為嚴謹。共住制(kinonia)是修道院對所有人都實行共同規範:統一的規矩、共同進餐,以及穿著相同嘅修道服。實行共住制嘅修道院由一位院長根據特定嘅修道章程管理。　獨居生活(Idiorrhythm)係共住制度(kinovian　system)嘅對立面。每位僧侶都根據自己嘅理解去追求解脫,或住喺獨立嘅小房,或住喺主寺建築內嘅寮房;佢自己照顧飲食同法衣,亦可按自己嘅意思安排祈禱。　實行分居制度嘅寺院都由一位住持管理,佢係一年一選,要向僧侶長老會議負責[126]。

喺尼洛斯睇嚟,修院式隱士院為苦行者提供咗最好嘅機會,喺祈禱同寂靜中過一種靈性清醒同節制嘅生活。　佢應該喺每日一開始就以禱告開始,並將所有時間都用喺討神喜悅嘅事上:禱告、唱詩篇同其他教會聖詩,以及閱讀聖經。喺聖經眾多書卷中,尼洛斯偏好新約,尤其係使徒書信。　修道者亦必須參與體力勞動:首先,以維持持續的警覺;其次,以自己雙手的勞力賺取微薄的生計,並與情欲作抗爭。修道者的飲食必須與其體力相稱,不得多於所需,因為過度飲食會令人放縱情欲。　瞓覺都要好短,並且要視為死亡嘅預兆。死亡嘅念頭必須時刻伴隨住和尚,佢應該將自己嘅靈性生活安排到隨時都可以喺上帝面前站立。

只有跟隨呢條同情慾作鬥爭嘅道路,並透過經驗考驗自己,修士先能攀上靈性階梯嘅最高層次。佢嘅靈性努力而家要靠默想;當佢克制一切塵世同肉慾,佢嘅靈魂就會升到神秘地睇見上帝。　透過耶穌禱告、守心、完全的寧靜與對世界的完美超脫、靈魂的寂靜與清醒,苦行者喺靈性上成長,並更接近佢努力嘅最終目標(經驗 † 默想)──神化。　喺呢種充滿恩典嘅神秘浸淫中,與上帝合一,佢得以分享至福嘅狀態[127]。

尼洛斯嘅觀點根植於東方教會嘅苦行同神秘主義傳統。好多聖父輩嘅著作喺尼洛斯之前已經喺魯斯流傳。但尼洛斯運用佢哋嘅方式,同佢嘅前人同當代人有所唔同。　一位老俄羅斯學者──例如沃洛茨克的若瑟──僅僅利用聖父輩的著作來證明自己的觀點,並駁斥對手的主張。　相反,尼祿就利用聖經或者聖父聖徒嘅著作,令佢嘅論點更加清晰同更有說服力[128]　。佢嘅推理完全冇半點形式主義;佢鼓勵讀者反思,並呼籲佢哋嘅良知;佢唔止係辯論,而係分析。喺呢點,尼祿展現咗佢作為一個思想家同心理學家嘅風貌。　佢引用咗大量聖父同苦行神秘主義著作,但只係引用咗最必要嘅部分去闡述佢自己嘅思想。佢冇用上喺沃洛茨克嘅約瑟夫作品入面嗰種堆砌引用嘅做法,喺佢嘅主要著作《啟明者》入面,就係用大量引用令讀者感到厭倦。　對約瑟夫嚟講,苦行本身就係目的;但對尼爾嚟講,佢只係手段、只係工具。對佢嚟講最重要嘅係苦行嘅靈性意義,因為苦行本身只係基督徒內在生命嘅外在表現。所以,佢從來都冇忽略過苦行者嘅個別差異。

喺尼祿嘅主要著作入面,　《傳承》講述為咗達到苦行理想而進行嘅靈性鬥爭,但冇講理想本身;呢點可以解釋為,尼路斯作為一位精明嘅心理學家,佢明白當時修道主義嘅狀況,實用嘅苦行指南比對一條無清晰成道之路嘅理想描述更為有用。

3. 「若瑟派」與「非取得者」之間的爭論

約瑟夫派同尼洛斯派對修道主義意義同修道生活本質嘅睇法有分歧,加上佢哋喺苦行觀上嘅唔同,喺16世紀初莫斯科社會特別關注嘅兩大哲學問題嘅討論中,表現得最為明顯。

第一個問題觸及基督教教義嘅基礎;第二個問題就實際得多,關乎莫斯科俄羅斯教會同國家之間嘅關係。

---

[126] Meyer, Ph. *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster* (1894) 同佢關於阿索斯修道院最近歷史同現狀嘅文章,收錄喺《Z. f. Kirchengeschichte》第11期(1890); 索科洛夫,I. 《拜占庭教會修道主義於九世紀中期至十三世紀初嘅內部狀況:842–1204》(1894),收錄於《Prav. Sob.》1893。 3. 索拉嘅尼爾一直都將「隱修院」呢個詞理解成「斯基特」。喺古代俄羅斯,斯基特通常都帶有某啲獨修生活嘅特徵。要了解呢種古代俄羅斯嘅修道生活形式,可參閱:AI. 1. 第26號同第181號;PSRL. 6. 第284頁。 有啲俄羅斯歷史學家誤將尼爾稱為隱修者(隱士);例如:Nikitsky,《論諾夫哥羅德內部歷史》第86頁。喺沃爾加河以西地區(沃洛格達一帶),直到1371年都未有共住修道院(Makarii. 4. 第214頁),但向北,接近白海,到十五世紀中期已經有共修道院(Ayu. No. 110. 6. 第145頁)。喺諾夫哥羅德同附近,一般都只係有隱修處。PSRL. 6. 第284頁。

[127] 《傳統》第6–65、69以下、107以下頁。

[128] 尼祿引用以下教會教父及苦行作家:馬卡里奧斯, 大巴色、金口若望、西奈的尼祿、敘利亞的以撒、敘利亞的以弗列姆、多羅修長老、耶路撒冷的希西基烏、加西安、約翰·克里馬庫斯、殉道者馬克西默、大馬色的彼得、格列高略對話錄教宗、斯圖迪特的西奧多 Philotheus、西米昂新神學家,特別鍾意西奈的格里高利,以及其他人。

試圖歪曲東正教教義嘅異端同異端分子喺古代俄羅斯非常罕見。喺教會嘅內部傳教工作中,教會只係同迷信、異教殘餘同虛偽嘅外在虔誠作鬥爭。異端運動冇撼動舊俄羅斯基督教嘅根基[129] 。

不過,14世紀喺諾夫哥羅德興起嘅斯特里戈尼克異端,喺歷史上確實起到咗一定作用。要對呢場宗教運動有個大致了解,就得靠針對呢個異端嘅爭論性著作。 到十五世紀後期,又喺諾夫哥羅德出現咗一個新嘅異端運動 ,因為有幾位猶太人參與,所以又叫「猶太化者異端」[130] 。

呢個運動喺諾夫哥羅德同莫斯科都有相當廣泛嘅追隨者。我哋唔會詳細講解——對我哋嚟講,更重要嘅係約瑟夫同尼爾對異端嘅態度差異。 喺佢嘅主要著作《啟蒙者》入面,約瑟夫對猶太化者採取非常強硬嘅立場,駁斥佢哋同佢哋嘅宗教觀點;因此,《啟蒙者》係研究呢件事嘅非常重要嘅資料來源。 喺其他著作,包括幾封書信入面,約瑟夫提出咗對異端分子嘅實際對策[131] 。作為嚴厲手段嘅擁護者,約瑟夫甚至容許用死刑。 約瑟夫嘅觀點喺尼爾·索爾斯基圈子入面嘅非擁有者嗰度遭到好強烈嘅反對。喺佢反對猶太化者嘅爭論入面,雖然佢捍衛嚴厲手段嘅必要性,但約瑟夫主要係引用舊約,而反對佢嘅非擁有者就係憑新約嘅精神。 佢哋堅決反對基督徒使用死刑;異端係罪人,如果唔放棄佢哋嘅錯誤,就應該被逐出同其他基督徒嘅團契,並被囚禁喺修道院,咁樣喺度透過教導,佢哋先至可以認識真理[132] 。 雖然1504年嘅會議上約瑟夫嘅觀點實際上佔了上風,教會亦將部分異端判處死刑[133] ,但呢種 outlook 嘅分歧依然好能代表呢兩個修會運動嘅特徵。

另一個令呢兩個運動嘅宗教觀分歧顯現嘅問題,就係修道院領地嘅問題[134] 。

莫斯科公國時期修道院嘅財富增長越嚟越勁。13至14世紀成立嘅修道院逐漸發展成為俄羅斯中部同北部嘅經濟殖民地。 佢哋從事農業同手工業;農民喺寺院土地上生活,或者為寺院做工,或者交租。由王子同大公賜予寺院嘅各種土地特權,令佢哋更加興旺。 嗰啲寺院自己就買咗已經開墾好嘅土地,又從王子、貴族、商人同其他人手上收到賜予或遺贈嘅莊園;再加上有錢人入寺院時嘅捐獻,令到寺院嘅持有土地愈嚟愈多。 由於大部份適合耕作嘅土地都集中喺教會手上,政府就考慮收返啲為國家用途而失去嘅土地[135] 。

喺教會階層同修道士社群入面,關於修道院地產出現咗兩種思想:一種係若瑟派嘅立場,另一種係非取得派嘅立場[136] 。「非取得者」,又稱「維爾河長老」 ,否定教會及修道院對土地擁有權,喺俄羅斯主教同修道士社群中其實有啲先驅[137] 。

---

129 只可以留意舊俄羅斯編年史入面對修道士亞德連(1004年,見《尼康編年史》)同埋大約二十年後某個叫季米里(Dmitry)嘅人嘅「異端」嘅相對較少嘅記載,呢啲可能同保加利亞保羅派有關。 亦可提到一位名叫馬田嘅長老,佢係亞美尼亞人,關於佢嘅生平同教義,只係存留咗極為模糊嘅資料;參見:Golubinsky. 1. 2 (第二版). 第795頁。 關於星期三同星期五禁食(12世紀)同「哈利路亞」嘅使用(14世紀)嘅爭論,並唔帶有異端性質。

130 想了解更多呢個運動,請參閱第十章。

131 致米特羅凡及大公爵瓦西里·伊萬諾維奇的信,載於《Chteniya》1847年,第1期;致尼豐特主教的信,載於《RIB》第6卷,第825頁起。

132 非取得者嘅回應──《沃洛格達長老書信》,載於 DRV。第14期(1792年),第424–428頁。

133 PSRL. 6. p. 49; 8. p. 244.

134 有關此主題的文獻相當龐大;我只提及最重要的一些著作:米留京(Milyutin)著《論神職人員的不動產》,收於《讀本》第1859期第4期、第1860期第3期、第1861期第1期及第2期;戈查科夫(Gorchakov) 《俄羅斯大主教、宗主教及聖統會的土地持有》(1871);同一作者,《修道院事務》(1868);Pavlov,前引書;Zhmakin,前引書。Gautier 的《論俄羅斯土地所有制歷史》一書提供咗一個簡要概覽。 (1915)。有關北俄羅斯修道院經濟管理全面研究嘅嘗試,見於薩維奇(A. Savich)嘅著作《十五至十七世紀嘅索洛維茨基莊園:俄羅斯遠北地區嘅經濟同社會關係研究》。珀爾姆,1927年。見第六章同第八章。

135 1553年到莫斯科嘅亞當·克萊門特咁寫修道院:「嗰度興建咗好多巴塞利亞修院; 佢哋由土地獲得嘅收入非常龐大,因為全境所有土地有一半屬於修道士」(嗰度有好多巴塞羅修院,佢哋擁有大量土地;全境有一半嘅土地屬於修道士),見:Rerum Moscoviticarum scriptores varii. Frankfurt, 1600. p. 152.

136 教會將其權利基礎建立於大公會議及地方會議的條文和規則之上,然而這些條文卻反對土地所有權:第38條使徒規則、第七次大公會議第12條規則(《聖使徒、聖公會議及聖父規則及其註解》)。 莫斯科,1876年。第87、668頁)尤其係861年第二次君士坦丁堡大公會議嘅第6條(《九個地方會議文集》。喀山,1877年。 第238頁)。聖西多羅·斯圖迪特要求弟兄們過最嚴謹的貧窮生活,並否定了修道士擁有私人財產的權利。Dobroklonsky, A.《可敬的西多羅,斯圖迪翁的殉道者與修道院長》。奧德薩,1915年。第498頁。

137 一封來自莫斯科大主教西普里安(1381–1382、1390–1406)於1395/1405年致修道院長亞他那修(AI. 1, 第253號),佢入面探討咗修士擁有私有財產嘅權利,並認為呢種權利違反咗聖父哋嘅見解而否定咗佢。但佢同時承認,只要由平信徒管理,並為修院提供所有必需品,咁共同修院擁有土地就係合法嘅。 同樣嘅睇法亦為拉多涅日嘅聖謝爾吉同別洛澤爾斯基嘅聖基里爾所共有,佢哋原則上承認共同修道院擁有土地嘅權利,但否定個別修士擁有私人財產嘅權利。 雖然兩位聖人都喺佢哋嘅

喺1503年嘅大公會議上,莫斯科政府嘗試依靠非取得者派,和平解決修道院領地嘅問題。反對修道院領地嘅觀點喺會議上由索拉嘅尼爾同雅羅斯拉夫爾嘅帕伊修斯代表。 蘇拉嘅尼爾早就喺佢嘅著作入面唔止一次堅決反對修道院領地同和尚嘅私有財產。但係喺大公會議嗰陣,主教同其他神職人員要就呢件事作出決定,蘇拉嘅尼爾就表示「希望修道院冇村莊, 但係修道士應該住喺荒野,靠自己嘅勞力謀生'──雖然尼爾·索爾斯基有長老帕伊修斯·亞羅斯拉沃夫支持,但呢個建議喺議會上大多數人度都唔受歡迎,尤其係弗羅科拉姆斯克修道院院長約瑟夫·沃洛茨基更係完全唔買帳[138] 。

尼爾所秉持嘅係純粹嘅苦行主義觀點,而且呢啲觀點係建立喺東正教嘅規章之上;而約瑟夫就更加受實際嘅教會事務考慮所主導。 修道院嘅主要任務係確保教會階層嘅培訓。修道院只有喺佢為修道團體提供 (約瑟夫所指係指一種共同體式嘅修道院)為佢哋提供咁嘅生活條件,令修士唔使為每日嘅食糧發愁,可以全心全意準備將來喺教會階層入面擔任牧職──例如做主教、方丈等等。 「如果修院冇土地,」約瑟喺1503年嘅理事會上講,「咁有邊個有尊嚴、有高貴嘅人會去皈依修道呢?」[139] 約瑟嘅意見喺理事會上獲得咗主教嘅支持,並佔咗上風:土地繼續由修院持有。

雙方主要代表喺呢件事上嘅分歧,就充分顯示佢哋喺一般嘅苦行觀上究竟有幾咁對立。 對索爾斯克嘅尼爾嚟講,最緊要係喺真正嘅苦行氛圍中,修道士嘅內在完美;如果喺呢種精神下成長嘅修道士一代,要喺世俗世界度行佢哋嘅職務,就會致力追求純粹基督教嘅目標。 沃洛茨克嘅若瑟認為,修道嘅苦行,首先同最主要係為咗準備修道士去執行教會同行政嘅職務。佢講到要教會事務同國家事務緊密結合;相反,尼爾就要求兩者分開,並且完全獨立。 喺若瑟睇嚟,修道院應該壓抑修士嘅個性;所以佢曾經話,個人意見係一切慾望嘅母親,而意見就係第二次墮落。另一方面,尼爾就捍衛人性嘅個性,並喺佢嘅靈性追求中主張苦行者嘅內在自由。

約瑟夫的勝利具有劃時代的意義。他的追隨者從十六世紀二十年代開始,特別是在人力方面獲得了加強, — 一個短暫嘅插曲,同大主教約阿薩夫(1539–1541)有關,佢同非擁有者有共鳴,但對教會命運影響甚微 — 好快,約瑟派就成為俄羅斯教會最有影響力、掌權嘅派系。

第五章:十六世紀莫斯科嘅教會同政治思想世界

1. 莫斯科大公政治權威下俄羅斯領土的整合與俄羅斯教會

如果兩邊都能從呢場爭論中得出正確結論,並承認有關僧侶靈性指導同修道生活組織嘅事務純粹係教會內部嘅事,咁呢場兩大禁慾主義運動之間嘅爭論本可以對修道主義有所裨益。 雖然喺呢場爭論期間已經好明顯,修道主義觀點同國家嘅政治同國務息息相關──我哋講緊嘅就係修道院領地嘅問題── — 如果約瑟派同非獲取派都表現得節制,就可以搵到一條中道,消除呢場爭論對修道生活嘅負面影響,而呢種節制正正就係修道謙卑對佢哋嘅要求。 但係,呢件事冇發生——唔係因為若瑟派過份熱誠,或者無產派死硬,而係因為呢兩個運動都畀一陣強大嘅國家同政治意見、意識形態同思想嘅洪流捲咗入去,嗰陣洪流真係喺十六世紀將莫斯科公國徹底淹沒。 大概唔係巧合,喺莫斯科沙皇國正踏入歷史上一個決定性階段嗰陣,苦行主義基礎嘅爭論就爆發咗。

無論東方定西方嘅整個修道主義歷史,都顯示出將修道院同外界隔絕係幾咁困難;如果要修士喺世俗社會履行職責,就更加難以將修道主義同世俗化隔開。 重大嘅教會同政治事件會打破修道院嘅圍牆,將修道主義拉入世俗生活嘅洪流。拜占庭嘅破像運動、西方嘅克魯尼運動同十字軍東征,就係呢種模式嘅明顯證明。

修道院推行同維持最嚴格嘅共修生活制度,但佢哋都唔可以拒絕修道院所獲得嘅土地賜予,特別係當呢啲贈予嚟自王子嘅時候。Pavlov. Op. cit. pp. 11, 66; Makarii. 8 (1874). 第154頁;Nikolsky,《基里洛-貝洛澤爾斯基修道院》,第1卷,第2期(1910),第11頁。 喺基里洛-貝洛澤爾斯基修道院,修道士社群分裂成兩派,佢哋喺十五世紀下半葉一直爭拗,結果搞到一班堅決反對修道院領地嘅無產派修道士出現。Nikolsky. 《基里洛-貝洛澤爾斯基修道院的共同體與單房修道生活》,載《基督教讀本》1907年8月,第155–173頁。另參見《VMCh》9月,第550頁。可能正正係呢啲爭拗,促使索爾斯克嘅尼爾成立佢自己嘅小修院。

[138] 傳說。第81、14、18頁;增補。第10頁。第505頁。

[139] 補充卷第十,第508頁。

莫斯科公國發生嘅事件對當時人──約瑟派同非獲得者──同下一代嚟講,都係重大而震撼嘅。嗰個時代嘅人,尤其係受過教育嘅階層──佢哋嘅精神支柱完全嚟自修道主義──對呢啲事件真係震驚不已。 歷史學家,特別係神學歷史學家,經常會過度簡化古代人嘅思維過程同行為;後世往往難以理解當時主導人哋生活嘅思想,除非佢哋能夠將自己嘅思維置身喺嗰個時代嘅環境,並嘗試理解昔日嘅宗教觀。 當時俄羅斯人民嘅世界觀徹底宗教化;所有教會同國家政治生活入面嘅事件,都係用宗教嘅角度去睇、去衡量同評估。佢哋嘅思維方式同推理性質,同而家嘅人明顯有別。 當時嘅人,大部分都好似虔誠嘅細路,但又帶住成年人嘅激情;佢哋係基督徒,識得分辨真正基督教完美嘅榜樣,卻搵唔到通往嗰條路嘅方法。 要了解嗰個時代嘅心理基礎,就要再 recall 一下十六世紀初俄羅斯人民嘅特徵:嗰陣時人唔係用概念去諗,而係用畫面、符號、儀式同傳說;即係話,啲概念唔係發展成邏輯組合,而係變成象徵性嘅行動或者假設嘅事實,然後再喺歷史度搵正當理由。 佢哋回顧過去唔係為咗解釋眼前嘅現象,而係為咗證明自己嘅現時利益,搵例子嚟支持自己嘅主張'[140] 。

對俄羅斯人嚟講,具有俄羅斯民族同全球政治意義嘅重大事件正喺佢哋眼前展開。直到最近,莫斯科公國只不過係俄羅斯平原無邊無際嘅森林中一塊細細嘅土地。 但呢塊土地不斷透過侵佔其他分封諸侯領地而擴張;莫斯科公國喺領土、政治同經濟方面都持續壯大[141] 。喺「俄羅斯土地統一者」──莫斯科大公嘅統治下,俄羅斯各公國得以整合,呢個結果一方面係因為佢高明嘅政治手腕 ,另一方面就係民族自覺心嘅增長[142] 。 「莫斯科完成咗東北魯斯地區嘅領土統一,將莫斯科公國轉化成咗一個大俄羅斯民族國家」[143] ,克留切夫斯基如是說。

吞併附屬公國令莫斯科大公得以將這些地區的聯合力量集中到自己手中[144] 。莫斯科公爵伊凡三世(1462–1505)成為「主權者與專制君主」[145] ,「全俄羅斯大公」。 以前,呢個頭銜只不過係個形式;而家佢獲得咗真正嘅國家同政治意義:伊凡三世實際上(de facto)同名義上(de jure)都實行統治[146] 。喺莫斯科大公嘅權威之下,魯斯地區嘅領土統一唔單止對俄羅斯土地嚟講好重要,呢次統一嘅後果具有國際性質。莫斯科大公國而家同其他國家共用邊界。 呢個曾經隱藏喺奧卡河同伏爾加河之間森林入面嘅細小公國,喺短短幾十年內,就已經被捲入咗世界政治嘅複雜網絡[147] 。呢個現象唔單止對莫斯科政府嚟講係全新嘅,連莫斯科人嘅思維都前所未有。 只有一件事令呢個已經強大嘅國家嘅政治光輝蒙上陰影——喀山韃靼人嘅統治,事實上喺莫斯科幾乎冇乜感覺,但從法律上講(de jure)依然存在。 然而,到1480年,就連呢道陰影都散去咗:魯斯甩開咗壓迫佢兩百五十年(1238–1480)嘅枷鎖[148] 。

---

[140] 克柳切夫斯基《俄羅斯史》,第2卷,第127頁。

[141] 以下著作可用作15至16世紀莫斯科國家發展相關問題的入門:Ключевский,前引書,第2卷第1、2及5章;Stdhlín, Karl. 《Geschichte Russlands》,第1卷(1923),第197頁以下; Presnyakov, E.《大俄羅斯國家的形成》(1918);Lyubavsky,《大俄羅斯民族主要國家領土的形成》(1929);Platonov, S.《俄羅斯歷史》(1927)。

[142] 莫斯科大公將以下地區納入其控制:1463年──揚布拉夫附屬公國(根據和約);1472年──伊凡三世兄弟尤里公爵的附屬領地:季米特羅夫、莫扎伊斯克和謝爾普霍夫;1472年──他征服了佩爾姆; 呢個領土嘅部分已經喺伊凡一世·卡利塔時期 annex 咗;1478年,佢征服咗諾夫哥羅德大公國;1481年,伊凡兄弟安德烈嘅附屬領地亦都 annex 咗: 弗拉戈達同塔魯薩;喺1482年至1493年間,小切爾尼戈夫同諾夫戈羅德-塞弗斯基地帶嘅細公國:維亞濟馬、切爾尼戈夫、斯塔羅杜布同諾夫戈羅德-塞弗斯基;1485年,特維爾公國被征服; 1485年,根據一紙被脅迫簽署嘅遺囑,維耶列亞公國被 annex;1489年,維亞特卡被征服;1492年,屬於佢兄弟安德烈大公嘅烏格лич公國被 annex;1503年,根據里亞贊公爵費多爾嘅遺囑,里亞贊公國嘅一部分被 annex。 呢一切都係伊凡(1462–1505)高明政策嘅成果。喺佢個仔大公瓦西里三世(1505–1533)統治下,莫斯科嘅崛起繼續:1510年,普斯科夫被征服;1513年,細細嘅沃洛科拉姆斯克公國; 1514年,史摩棱斯克公國自立陶宛收復;1517年,梁贊大公國被 annex;1523年,塞弗斯克公國亦被 annex。延伸閱讀,請參閱上註。

[143] Kljutschevskij. 2. p. 116.

[144] 羅日科夫《俄羅斯歷史》第3卷,第25頁;普列斯尼亞科夫《同上》第458、429頁。

[145] Platonov. 《俄羅斯歷史講座》第9版(1915年)。第156頁。另參閱:Kljutschevskij(第2卷,第126頁)及Dyakonov(《莫斯科君主權力》(1889年),第54頁以下)對此術語含義的觀點。

[146] 見:Dyakonov. Op. cit.; Rozhkov. 《俄羅斯專制主義的起源》(1906);Philipp W. Ivan Peresvetov(1935)。第4章;Vladimirsky-Budanov. 《評論》;Sergeevich. 《俄羅斯法律古董》。

[147] 參見:Stdhlin. 1;Kljutschevskij. 2 (1925);Platonov. 《俄羅斯史》(1927);Presnyakov. 《教育》(1918);Ubersberger H. 《十五世紀末以來的奧地利與俄羅斯》(1906); Forstreuter, K. 《中世紀嘅普魯士同俄羅斯:13世紀至17世紀佢哋關係嘅發展》(1938);Barbashov, A. 《維陶塔斯:佢統治後期最後二十年》(1891)。

[148] Stählin,第1卷,第216頁起。另見:Grekov, B. 及 Yakubovsky, A. 《黃金汗國:第十三及第十四世紀其形成及全盛時期之歷史概述》(1937); Spuler, B. 〈黃金汗國的外交政策〉,收錄於《東歐歷史年鑑》第5期(1940);同上作者《黃金汗國》(1941)(

2. 十五世紀下半葉至十六世紀初莫斯科嘅宗教同政治思想

呢啲事件自然喺當時人民嘅生活中留低咗痕跡。唔可以忘記,教會階層喺統一俄羅斯領土方面扮演咗好重要嘅角色。 俄羅斯大主教[149] — 主要係 Theognostus(1328–1353)、Peter(1308–1325)、Alexius(1354–1378)同 Gerontius(1473–1489) — 一直都熱衷支持「俄羅斯土地統一者」嘅政策[150] 。 呢種 嘅教會階層政策,已經包含咗符合沃洛茨克嘅約瑟夫同佢支持者所主張嘅國家同教會關係嘅先決條件。出家僧侶喺沃洛茨克嘅約瑟夫之前,就已經參與咗執行呢種政策。 作為一名嚴謹嘅苦行者,拉多涅日嘅聖謝爾蓋喺修道院牆外都以同樣嘅精神行事。佢冇參加1380年嘅庫利科沃戰役(對陣韃靼人並取得勝利),但佢為呢場戰役祝福咗大公。

不過,教會唔單止支持同祝福大公爵,佢哋經常都要自己向國家當局求助。呢點喺1439年特別明顯,當時俄羅斯教會同俄羅斯宗教意識要喺佛羅倫斯大公會議上抉擇立場。 參與咗大公會議並承認合一嘅俄羅斯大主教伊西多(1437–1441)嘅行為,喺莫斯科遭到大公瓦西里(1425–1462)同俄羅斯教士嘅堅決反對[151] 。 佛羅倫斯聯盟之後,莫斯科對希臘人嘅不信任更加深,而大公王子堅守正教教義嘅堅定立場,唔單止喺宗教界獲得認同同肯定,亦向佢哋證明國家權力願意同有能力為基督教事業服務。 呢件事係俄羅斯宗教意識嘅一個極具意義嘅表現,後世亦都認同呢點。「佛羅倫斯聯盟對俄羅斯歷史嘅意義,絕對唔可以低估。佢預告咗十五世紀下半葉,魯斯融入泛歐洲政治嘅趨勢。」 同時,呢次聯盟同埋對其意義嘅評價,就成為宗教新聞界討論莫斯科日益增長嘅實力嘅基礎[152] 。佛羅倫斯聯盟對十五至十六世紀俄羅斯宗教新聞業嘅發展,以及界定莫斯科同拜占庭同希臘教會之間嘅關係,都有重大意義。喺呢次聯合二十年後,第二羅馬──君士坦丁堡──喺「無神論」土耳其人(1453年)嘅攻勢下淪陷,莫斯科嘅基督徒就認為呢件事係因為佢哋同「異端拉丁人」結盟而畀上帝懲罰。喺俄羅斯人眼中,希臘東正教嘅宗教權威已經無可挽回咁墮落咗[153] 。

要明白政治動盪究竟對俄羅斯人民嘅宗教意識有幾深遠嘅影響,就要將自己帶返去嗰個時代嘅靈性氛圍入面。 俄羅斯人民嘅基督教世界觀就喺搵緊方法去重整平衡。經過幾個世紀神聖化嘅東正教堡壘畀摧毀咗,冇咗呢座堡壘嘅形象,佢哋既無法相信,亦無法生活。對佢哋嚟講,呢件事就係世界末日將至嘅一個提醒。 1492年,根據當時嘅編年,係世界創造以嚟第七個千禧年嘅結束,而俄羅斯人嘅意識早已吸納咗基督教嘅末世論。 近幾十年嘅事件──「異端聯盟」同「背教拜占庭」嘅淪陷──令呢種末日審判嘅期待變得更加陰暗。 但係喺1492年3月24至25號嗰晚,世界末日冇嚟:莫斯科大公國繼續存在,按當時標準嚟講,政治上都好興旺。 對古代俄羅斯人嚟講,呢件事成為佢哋重新反思嘅題目,迫使佢哋重新檢視自己嘅末世論,並促使佢哋去探究教會同國家政治事件嘅成因[154] 。

附有詳盡書目);本人文章〈論15及16世紀俄羅斯東方政策史〉,收錄於《東歐歷史年鑑》第6期 (1941)。第55–84頁。關於韃靼汗對俄羅斯教會嘅態度:Priselkov, M.《汗頒俄羅斯大主教詔書》(1916)。

[149] 參見:Priselkov, M.《10至12世紀基輔羅斯教會與政治歷史論文集》(1913); Presnyakov. Education; Sokolov, D. The History of the Division of the Russian Metropolis (1900); Sokolov, P. The Russian Bishop from Byzantium and the Right to His Appointment until the Early 15th Century (1913); Makariy. 5–6 (相關章節).

[150] 索科洛夫斯基. 《參與》(1902);普列斯尼亞科夫. 《教育》;馬卡里. 6;季亞科諾夫. 《莫斯科君主之權力》(1889)。 大主教嗰啲政策,目的係支持國家權威,都反映喺嗰啲由大主教教區編纂嘅編年史入面;見:Priselkov, M. *History of Russian Chronicling in the 11th–15th Centuries* (1940),尤其係第149–155、162頁; Shakhmatoff, A. 〈十四至十五世紀全俄編年體彙編〉,載於《莫斯科文學雜誌》(ZhMNP),1900年,第9–10、11期;Presnyakov, A. 〈十四至十六世紀編年體彙編〉,載於《俄羅斯文學史(至十九世紀)》,A. Gruzinsky主編,第1卷(1916年)。

[151] Ziegler, A.,《Die Union》(1938),提供咗有關呢個主題嘅書目;可參閱 Philipp, W. 喺《Jahrbuch für Geschichte Osteuropas》第5卷(1940),第213頁以下嘅書評;另見 Shpakov, A.,《The State and the Church》(1904);呢本著作冇被 Ziegler 引用。

[152] Philipp,同上書,第213頁。

[153] 正正因為如此,該編年錄對君士坦丁堡(Tsargrad)的攻陷有如此詳盡的描述,並不令人意外:「Tsargrad 攻陷記」收錄於 PSRL 第12卷,第83–97頁;德文版:「Bericht über die Eroberung Konstantinopels」。 由 M. Braun 及 A. M. Schneider 根據《尼康編年錄》翻譯並註釋。哥廷根,1940 年。 呢篇「故事」,或者叫「札格拉德傳說」,作為舊俄新聞學嘅重要資料來源,引發咗大量評論文獻:V. Yakovlev,《札格拉德傳說》(1868);I. Sreznevsky,載於《科學院第二部學術論文集》(1854); Orlov, A.,《IORAS》第12期(1908年);大司祭 Leonid:「Nestor-Iskander 所著《Tsargrad 故事》,15世紀」,載於《PDP》第62期(1886年)。另參見:Petukhov,第101頁。

[154] Zhmakin. 大主教丹尼爾. 第364、362–367頁;參見:AI. 1. 第282號. 第513頁;Prav. Sob. 1860. 2. 第337頁;希臘人馬克西默. 著作. 1. 第132頁;奧滕斯基的津諾維《真理見證》第48–49頁;長老亞特米《書信》RIB. 4. 1221。關於末世論情緒的一般研

與此同時,莫斯科發生咗一連串事件,正好配合呢種知識分子思潮湧動同宗教情感、熱情同觀點日益高漲嘅氛圍。 莫斯科嘅國家同 政治發展──由細小諸侯國演變成一個幅員遼闊嘅沙皇專制政權──正如早前提過,對佢嗰班同期人嚟講,印象深刻。但係,克留切夫斯基就指出:「唔係新增領土嘅多寡先至重要。喺莫斯科,人哋感受到一項宏大而悠久嘅事業即將完成,呢件事深刻影響咗國家生活嘅內部結構…… 莫斯科國家權力處於新嘅地位,但未完全意識到自己嘅新意義,喺國內外都摸索緊相應嘅形式;而當佢已經採納咗呢啲形式之後,就透過佢哋嚟為自己釐清新嘅意義。 「由呢個角度嚟睇,喺伊凡三世在位期間出現嘅某啲外交禮節同新嘅宮廷儀式,具有相當嘅歷史興趣。」[155]

喺呢個背景下,伊凡第二次婚姻令佢同期人嘅思考朝住一個特定方向發展。 1472年,伊凡三世娶咗索菲亞,佢係最後一位拜占庭皇帝(1448–1453)康斯坦丁·帕萊奧洛格斯嘅孤兒姪女。佢由意大利嚟到莫斯科,之前一直住喺嗰度; 佢嘅到嚟唔單止令宮廷儀式沿住奢華嘅拜占庭模式重新組織,仲成為一種催化劑,促成咗一種專門用嚟加強、證明甚至延續莫斯科專制君主國家同教會政治角色嘅宗教同哲學概念。

呢件事就衍生咗一個政治同哲學嘅概念,話佢透過同拜占庭皇室嘅一位公主結婚,莫斯科大公就成為咗拜占庭皇帝嘅繼承人。 係呀,博斯普魯斯嗰個偉大嘅基督教東正教王國俾無神嘅穆斯林摧毀咗,但呢場征服唔會維持好耐,更唔可能永遠。 「但你要知道,可憐人,」*《敘述君士坦丁堡陷落之事》*嘅作者帶住強烈嘅情感咁講,「…羅斯人」甚至會打敗萬物之造物主易司馬儀,並且會攻陷 Sedmokholmago(即君士坦丁堡。– I. S.) 會被還返俾佢哋嘅正統統治者,佢哋就會喺度統治。[156] 呢種認為莫斯科統治者已經成為拜占庭皇帝繼承人嘅信念,既反映喺伊凡三世位於莫斯科克里姆林宮嘅宮廷禮儀上,從此以後都模仿拜占庭儀式,亦反映喺新國家嘅紋章上,採用咗拜占庭嘅雙頭鷹[157] 。 喺擺脫咗韃靼人嘅統治(1480年)之後,莫斯科大公開始唔只當自己係專制君主,仲自視為「全俄羅斯之主」,甚至係「奉天命而立嘅沙皇」[158] 。 以往大公有時都會畀人叫做「沙皇」,但嗰只不過係華麗嘅修辭;而家,喺俄羅斯人眼中,呢個頭銜就真真正正反映咗實際嘅狀況[159] 。 幾十年嚟,俄羅斯嘅政治同宗教新聞都喺探討呢個主題,最終建立咗一個宏大嘅意識形態框架[160] 。 呢啲思想唔係源於政治野心,而係主要出於宗教探索同基督教信仰;佢哋係對前述歷史事件所造成嘅靈性動盪作出嘅回應。 對當時嘅俄羅斯社會嚟講,呢啲唔單止係歷史事實,而係宗教歷史性嘅事件;所以先會帶住咁強烈嘅情感去接受,並從宗教角度進行咁激烈嘅討論。

特別要留意嘅係,帶有宗教色彩嘅新聞報道,既講東正教沙皇嘅權利,又講佢嘅責任。 呢個沙皇權威嘅獨特特徵,就喺當時教會階層同修道制度嘅代表,向大公爵求助去對抗諾夫哥羅德異端──猶太

究,見:Bonwetsch, N. 《奧林匹亞的梅托дий》第1卷(1891); 薩哈羅夫,《舊俄文學中的末世論著作與傳說》(1879);馬利寧,《長老菲洛特歐斯》,第426、429、430頁;RIB 第6 卷,第800、806、810 頁。

[155] 克留切夫斯基. 2. pp. 115, 123. 「當伊凡三世登上大公之位時,」克柳切夫斯基(同上,第115頁)說:「莫斯科領土 barely 超過一萬五千平方英里。伊凡三世及其子所獲得的領土至少使之增加四萬平方英里。」

[156] PSRL,第12卷,第97頁;《The Tale》,第33頁。

[157] 關於同拜占庭宮廷儀式神聖本質相關嘅思想同教義,見:Treitinger, O. *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* (1938); 一部資料豐富嘅著作:Dölger, F.,《Rom in der Gedankenwelt》;另外:Savva, V.,《The Moscow Tsars and the Byzantine Basileus》(1902)。 關於拜占庭帝國理想中嘅神聖元素喺拜占庭人意識入面有非常悠久嘅傳統,見:Baynes, N. H.「尤西比烏斯與基督教帝國」,收錄於《東方哲學與歷史研究所年鑑》第2期(1934),第13頁起。

[158] Ключевский. 2. 頁126。

[159] Dyakonov. 《莫斯科君主的權力》;Waldenberg. 《舊俄教義》(1916)。關於「獨裁者」頭銜的歷史,見:Ostrogorsky, G. 《Autocrator 與 Autocrat》。關於君士坦丁堡及南斯拉夫地區「獨裁者」頭銜的歷史。 附錄:「俄羅斯嘅『全權統治者』稱號」,載於《塞爾維亞科學院院刊》第2期第84號(1935年),第95–181頁(塞爾維亞文);參見我喺《Kyrios》第2期(1937年),第79–80頁嘅書評。 另見:Vernadsky,載於《Byz. – Neugriech. Jb.》第7期;俄文版載於《為紀念N. V. Kondakov而作的論文集》(1926年)。

[160] 有關皇室頭銜的意義和含義,可於十六世紀俄羅斯公眾作家伊萬·佩雷斯維托夫的著作中見到有趣的觀點;參見:Philipp. Op. cit.

化者[161] 嘅時候,被特別強調。對若瑟派嚟講,東正教沙皇嘅宗教權利同義務,源自佢神聖嘅本性。 「沙皇按本性同其他人都一樣,」沃洛茨克嘅約瑟夫話:「但喺權威上佢就好似全能嘅上帝。」[162]

呢個沙皇宗教職責嘅概念,喺若瑟派嘅觀點中深深而持久咁紮根,亦都由諾夫哥羅德大主教特奧多西(Theodosius)提出[163] 。佢曾向伊凡四世(1545–1547)寫咗三封書信[164] 。 當然,莫斯科大主教馬卡里(1542–1563),「俄羅斯教會史上最偉大的人物之一」[165] ,「我哋十六世紀所有大主教中最傑出者」[166] 佢嘅觀點唔單止受當時事件影響,更主要係同佢自己嘅人生經驗,以及約瑟夫同約瑟派嘅思想相符[167] 。馬卡里嘅約瑟派觀點亦都反映喺佢嘅牧職事工入面。 為咗改革諾夫哥羅迪區嘅修道生活,佢喺1526年並冇向教會當局(──莫斯科大主教)呼籲,而係直接向大公爵申請,要求修改修道章程同引入共住制度。 佢寫畀大公爵瓦西里三世嘅信,完全係若瑟會精神,亦反映咗東正教沙皇嘅理念:「陛下,為咗上帝,為咗至聖神之母同偉大嘅行奇蹟者,請您關懷同照顧神聖嘅教堂同尊貴嘅修道院;因為,陛下,您因上帝高高在上嘅右手,被揀選為全俄羅斯嘅獨裁者同主權者;上帝, 上帝喺世上揀咗一個地方,畀祂自己坐,又將全大俄羅斯東正教嘅慈悲同生命交託畀你。」[168] 。呢段話係教會階層代表對沙皇宗教職責、佢同教會關係,甚至佢喺教會入面地位嘅睇法嘅表達。

---

161 要了解若瑟派對基督徒沙皇在國家權力協助下打擊異端時對教會職責的觀點,可參閱以下書信:諾夫哥羅德大主教根納季寫給蘇茲達爾主教尼豐的信,見克魯什切夫。 同上書,附錄XXIII;同上書,致羅斯托夫大主教若阿薩夫,見:Readings. 1847. 8;同上書,致宗主教佐西瑪,見:RIB. 6. p. 775(亦見:AAE. 1. No. 380);同上書, 「論1490年大公會議」,載於:RIB 6,第779、764頁;有關此議題的詳細敘述,請參閱《啟蒙者》第13章;同上,《致大公爵之書信》,載於:DRV 16,第424頁。 特別引人注目嘅係長老喬治·斯克里皮察對沙皇解決主教之間爭端職責嘅睇法;佢早喺1503年就提出過呢個意見(《閱讀》,1848年,第6卷,第4部分)。約瑟派當然唔係最先講呢類世俗權力嘅。 早喺十三世紀,呢個概念已經喺《論基督徒應如何生活》呢篇論著入面表達,收錄喺《法例彙編》,1859年。 第128頁以下;著作《聖母拉夫拉修道院一修士致大公爵之信》出自14世紀,收錄於《RIB》第6卷,第155頁以下;該著作僅指大公爵對教會階層抗擊異端鬥爭的監督。 參見:Waldenberg,同上書,第137頁;Golubinsky,第2卷第1部,第106頁。Beneshevich(《舊斯拉夫語Kormchaya》,第739頁)將Akindin嘅觀點同Justinian嘅第六號法例作比較。 A. Pavlov 早年嘅作品《致特維爾大公米哈伊爾·亞羅斯拉維奇的兩封書信》,收錄喺《Prav. sob.》1867年第二卷,第236–253頁,至今仍然值得關注。

162 《啟蒙者約瑟夫》(1896)。第16章,第547頁。 Holzwarth, Irene. *Der Prosvetitel des Josif von Volokolamsk* (柏林:哲學博士論文,1944年。打字稿);關於約瑟夫稱呼莫斯科大公時所用嘅各種頭銜,見:同上,第250頁以下。

163 西奧多西曾於約瑟夫·沃高拉姆斯克修道院出家;1531年,佢成為諾夫哥羅德胡丁修道院嘅方丈,並與後任莫斯科大主教、同樣係約瑟夫熱誠追隨者嘅馬卡里保持緊密關係; 當馬卡里成為莫斯科大主教時,西奧多西喺馬卡里嘅推薦下,於1542年被委任為諾夫哥羅德教區。

164 *有封寫於1545–46年嘅信,係關於大公爵對喀山韃靼人嘅戰役;西奧多西喺信入面將大公爵比喻成君士坦丁大帝,並強調呢次對「基督嘅敵人」同「無神韃靼人」嘅戰役有宗教意義,見DAI。 1. 第37號;一年之後(1547年),Theodosius再次寫信畀年輕嘅沙皇,今次係關於喺諾夫哥羅德發生嘅各種罪行: 「我寫呢啲事畀你,神所確認嘅主權者,並唔係要教訓或者責備你嘅銳利機智同高貴智慧──因為我哋唔應該忘記自己嘅位份,擅闖呢啲事──而係以學生對老師、以僕人對君主嘅身份,提醒你,並而家無時無刻懇求你: 因為天主賜畀你──至高無上嘅君王──喺天國權威嘅象徵下,賜咗你塵世權力嘅王杖,好等你教導人哋堅守真理... 所以,敬虔嘅沙皇,您理應盡心維持虔誠,並拯救您所統治嘅人民免於靈魂同肉體嘅苦難。──摘自《DAI》第1卷第41號。 第55頁。早前,當狄奧多修斯擔任胡丁修道院住持時,於大公爵瓦西里三世逝世後即刻寫信畀波焦爾·伊凡·希戈納(1534年):"...「有一場深沉而黑暗的夜幕籠罩我們;我們失去了一根堅定穩固的柱子、一位牧羊人與導師、一位公義的沙皇……他引領並滋養了他 entire flock 向靈性救贖邁進。」(AI. 1. No. 294. p. 537)。*

165 Golubinsky. 2. 1. p. 744.

166 Makarii. 第二版。第6卷,第211頁。關於莫斯科大主教馬卡里,見:Lebedev, N.《莫斯科大主教馬卡里》(1880);Zaustsinsky, K.《全俄羅斯大主教馬卡里》,載於《ZhMNP》1881年10–11期; Andreev, N. 〈大主教馬卡里作為宗教藝術中的形象〉,《Kondakov 研討會》第7期(1935年);Makarii,第6–7期;Golubinsky,第2卷第1期,第744–875頁;另見:Klyuchevsky,《舊俄聖徒傳》(1871年)。 第221–297頁;Kadlubovsky, A. 同上書,第219–284頁;Golubinsky. 《封聖史》(1903);Vasilyev. 《封聖史》(1893)。

167 Zhmakin. 「十六世紀前半期俄國思想鬥爭」,載於《ZhMNP》第1882年4期,第160頁;Dyakonov. 同上書,第108頁;Pavlov. 「俄國教會土地世俗化的歷史論文」(1871)。 第109頁。馬卡里喺帕夫努季耶夫修道院開始佢嘅苦行訓練,該修道院同約瑟芬修道院有緊密聯繫;佢後來做咗盧日傑茨基修道院(摩жайск附近)嘅方丈,並由1526年至1542年擔任諾夫哥羅德大主教。戈盧賓斯基。 2. 1. 頁745;Makarii. 6. 頁210;Zaustsinsky. 頁213.

168 《DAI》第1卷,第25號。伊凡四世沙皇致馬卡里伊的信:第一封關於1547年他的婚姻(《AI》第1卷,第40號),第二封關於1552年與喀山韃靼人的戰爭(《AI》第1卷,第160號)東正教沙皇嘅宗教職責亦都喺《加冕儀式》入面訂明(DAI. 1. No. 39;PSRL. 13. 1. p. 151),呢份文件就係由馬卡里自己為伊凡喺1547年1月16日嘅加冕儀式而編寫嘅。 參見:Waldenberg. Op. cit., p. 277。關於此儀式嘅神聖方面,見:Barsov, E. 《舊俄羅斯神聖加冕儀式紀念碑》(1883);Loparev. 《關於加冕儀式》(1887); Popov.《神聖加冕儀式》(1896);Prozorovsky.《論沙皇頭銜的意義》(1875);Savva. 前引書;Maltzew.《神聖加冕》

上述嘅政治事件促進咗呢啲觀點嘅發展同書面闡述。喺嗰個年代,呢啲唔係捏造嘅意識形態,而係由莫斯科國家嘅教會同政治狀況演變出嚟嘅邏輯結論。 長期以嚟同拜占庭嘅教會關係本可以而且應該開花結果,當拜占庭遭到可怕嘅災難時,一股新力量注定要喺東正教world[169] 嘅中心取代佢嘅地位。 但對莫斯科嘅專制統治者嚟講,純粹嘅教權同宗教理由唔夠;佢哋仲想用政治同法律嘅方式為自己嘅權力搵到正當性,將之紮根於傳統,即「舊有嘅做法」[170]。

呢啲國家政治觀喺「莫斯科統一者」嘅活動同莫斯科政治繁榮嘅同時成形。克留切夫斯基[171]對呢個意識形態構建同其內容作咗簡要描述: 對16世紀初嘅莫斯科政客嚟講,同君士坦丁堡(即索菲亞·帕萊奧洛吉娜公主——I. S.)締結婚姻聯盟仲唔夠;佢哋想喺血統上都有關係,而且要追溯到至高無上權力嘅根基或宇宙模型——羅馬本身。 喺嗰世紀嘅莫斯科編年錄入面,出現咗一份俄羅斯王子嘅新家譜,直接將佢哋嘅血統追溯返去羅馬皇帝。顯然,喺16世紀初,有個傳說流傳開,話奧古斯都, 羅馬凱撒──統治整個宇宙嘅統治者,當佢開始衰弱嘅時候,就將宇宙分畀佢嘅兄弟同親戚,並且將佢兄弟普魯斯安置喺維斯瓦河畔,喺一條叫尼曼河嘅河邊,嗰度到今日都因為佢個名而叫做普魯士國。 「而由普魯斯傳到第十四代──偉大嘅統治者魯里克」。 莫斯科嘅外交官就實際咁利用呢個傳說:喺1563年,伊凡大帝嘅貴族喺同波蘭使節談判時,為佢嘅帝號辯解,就引用咗編年史入面嘅呢段莫斯科魯里克王朝血統…佢哋想用歷史嘅重量去為「拜占庭傳承」呢個概念撐腰。弗拉基米爾·莫諾馬赫係拜占庭皇帝康斯坦丁·莫諾馬赫個女嘅仔,而嗰位皇帝喺佢孫仔喺基輔即位前已經死咗超過50年[172] 。 伊凡四世時期編撰嘅莫斯科編年錄記載,弗拉基米爾·莫諾馬赫喺基輔做上公爵之後,就派佢嘅將領去君士坦丁堡,對呢位希臘皇帝君士坦丁·莫諾馬赫發動戰爭, 佢為咗結束戰爭,就連同希臘大主教,將生命樹之十字架同埋佢自己頭頂嘅皇冠──即係莫諾馬赫嘅兜帽──送去基輔,仲有支紅礬石杯(羅馬皇帝奧古斯都曾經用過),同條金鍊…… 弗拉基米爾戴上呢頂皇冠,從此被稱為一 俄羅斯嘅「神冠沙皇」莫諾馬赫。故事咁講:「由嗰陣開始,所有弗拉基米爾嘅大公都係用嗰頂皇冠嚟加冕……」[173] …傳說嘅主要思想係,莫斯科統治者作為拜占庭皇帝喺宗教同政治上嘅繼承者,其意義係基於希臘同俄羅斯專制統治者喺全 世界嘅聯合統治,呢個制度喺弗拉基米爾一世(Vladimir Monomakh)[174] 下建立。

(1896);Kattenbusch. 第1卷,第374–393頁。 另見有趣著作:恩Я林 W.《Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden》,收錄於《Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung 會議報告》(1943),以及 Treitinger 所引著作。

[169] 關於拜占庭喺教義上嘅意義,見:Karl Holl,《中世紀君士坦丁堡嘅教會意義》,收錄於《著作集》第2卷(1928年),第416頁(此文早前亦發表於《神學與教會雜誌》第11卷(1901年),第83–96頁)。

[170] 參見:Kljutschewskij,第2卷,第129頁。關於傳統(古早時代)對莫斯科國家法律觀嘅意義,見:Philipp W. Ivan Peresvetov(1935)。 第42–60頁;此研究除對佩列斯維托夫獨特的人格特質作全面描述外,亦對了解16世紀莫斯科社會的觀點,以及當時教會與政治思想的邏輯至為重要。

[171] Ключевский。2.第127頁。

[172] 大公弗拉基米爾(二世)·弗謝沃洛季奇,綽號莫諾馬赫,在位期間為1113年至1125年。康斯坦丁九世·莫諾馬赫皇帝在位期間為1042年至1054年。

[173] 呢度講嘅係克里亞斯馬河畔嘅弗拉基米爾,喺1157年至1328年期間(中間曾幾度中斷)係俄羅斯大公爵嘅都城;因此呢段傳奇編年體敘事就叫做《弗拉基米爾諸公爵故事》。 喺16世紀前半期(1533年前),呢個故事經過重寫,亦都叫做《莫諾馬赫冠冕之歌》。參見:Petukhov,第103、101頁以下。

[174] 有關此主題的完整書目,見:Waldenberg,同上;Dyakonov。 同上;索科爾斯基。同上;Zhdanov, I.「巴比倫故事」及「弗拉基米爾王子傳奇」,載於《ZhMNP》1891年9期。Schaeder, H.《莫斯科,第三羅馬》(1929)。

3. 修道士菲洛狄奧及其彌賽亞思想

呢個國家政治傳說(當然亦帶有宗教色彩)同當時莫斯科社會嘅觀點(如上所述[175]),喺拜占庭-俄羅斯「莫斯科沙皇國為第三羅馬」嘅理念[176] 入面,得到咗最終嘅表達。 呢個救世主義思想嘅締造者係普斯科夫附近埃萊阿扎洛夫修道院嘅修士菲洛提烏斯。 值得留意嘅係,有關呢個議題嘅著作並唔係喺莫斯科,亦唔係喺古代魯斯嘅宗教同文化中心出現,而係喺邊疆地區;呢點當然證明咗普斯科夫修道士社群唔單止對禮儀事務,仲對世界觀問題都有濃厚興趣[177] 。

多得佢嘅書信,菲洛修斯神父成為咗俄羅斯歷史上最傑出嘅人物之一。 然而,關於佢嘅生平,我哋所知甚少。佢大約喺十五世紀後期出世,喺普斯科夫一帶,後來成為普斯科夫聖尤弗羅西尼喺城郊創立嘅以利亞爾修道院嘅修士。 佢好可能後來成為 Eleazarov 修道院嘅方丈。佢嘅文學活動橫跨大公爵瓦西里三世(1505–1533)同伊凡四世沙皇(1547–1584)嘅在位期間。 喺寫佢嗰幾封著名書信之前,菲洛狄奧斯就已經參與編纂年鑑,並且參與創作咗1512年嘅《編年誌》,呢啲當然證明咗佢嘅學識同文學才華[178] 。

早喺呢本《年鑑》入面,菲洛狄奧斯就寫咗呢段令人振奮嘅詩句:「我哋嘅俄羅斯土地,憑住上帝嘅恩典,同埋最純潔嘅天主聖母同所有行奇蹟聖人嘅祈禱,正喺成長,而 正變得更年輕,並喺興起(同擴張)」[179] 。 呢啲說話就概括咗佢嘅教會政治意識形態嘅核心,佢對莫斯科俄羅斯「正統同正教王國」嘅救世命運嘅信念。 費洛修斯嘅教會政治理念同我哋之前講過嘅觀點非常一致;佢自然而然咁融入咗對東正教作為唯一同永恆宗教社群——作為「神之城」——未來嘅憂慮氛圍之中。 (Civitas Dei),呢個由基督創立、之後體現喺拜占庭帝國入面嘅神聖城邦,但係近排因為拜占庭人——嗰班「狡猾嘅希臘人」——宗教背叛同無神行為,已經岌岌可危。

俄羅斯人嘅正統同莫斯科沙皇國嘅正統,從來冇畀嗰個領域嘅任何靈性作家質疑——無論係諾夫哥羅德大主教根納季烏斯、沃洛茨克嘅約瑟夫、莫斯科大主教馬卡里,定係佢哋同期嘅其他人; 但當討論轉到莫斯科嘅宗教責任同佢嘅宗教同政治任務,以及呢個政治上強大嘅沙皇國喺東正教世界入面亦需要擁有宗教權威同宗教至上地位嘅時候——所有呢啲都要靠一連串歷史事實嚟證明。 透過佛羅倫斯聯盟,希臘人不但向基督背叛,更令自己嘅正教蒙上陰影,令佢失聲[180] 。呢個罪行對作為正教徒嘅俄羅斯人嚟講,亦可能帶來災難性嘅後果。 呢段時期對基督教世界嚟講係關鍵時刻,因為二十年後就到1492年,按創世以來嘅年紀計算,嗰年係七千紀;按拜占庭曆法,世界末日就喺3月24至25日嗰晚。 長

---

[175] 十五世紀後期嘅宗教同政治氛圍,以1498年迪米特里王子嘅盛大加冕典禮為特徵——佢係伊凡三世嘅孫,亦係早逝嘅次子伊凡(†1490)嘅仔; 迪米特里被加冕為沙皇,而唔係大公(!),見SGGD. 2. No. 25,當時三世伊凡(† 1505)仍然健在;另見三世伊凡喺呢次儀式上嘅講話(Kljutschewskij. 2. 第133頁)。Herberstein兩次(1517年及1526年)到訪莫斯科,喺佢著名嘅著作《Rerum Moscoviticarum Commentarii》入面,另開一章「大公爵如何即位」嚟詳細描述呢個莊重嘅儀式。 我只係用得着最新嘅德文版:*Moskovia von Herrn Sigmund Freiherrn zu Herberstein, Neyperg und Guettenhag*,由 V. F. Steinen 譯成德文。 由 H. Kanders 出版。埃爾朗根,1926 年。第 59–64 頁。第一版於 1549 年在維也納出版;第二版(修訂版)於 1556 年在巴塞爾出版; 由 Herberstein 本人完成嘅第一版德文譯本喺 1557 年喺維也納出版。Herberstein 嘅著作係一項非常寶貴同可靠嘅資料,呢點已喺 E. Zamyslovsky 嘅研究《Herberstein 同佢對俄羅斯嘅歷史同地理報告》入面證實。聖彼得堡,1884。

[176] 我引用有關呢個末世論教義最重要嘅著作:Malinin.《Eleazarov修道院嘅長老Philotheus》(1901); Dyakonov.前引(1889); Waldenberg. 同上書 (1916);Kirillov (1914);Lukyanov (1913);Pavlov. 《教法課程》 (1892;第二版 1905);Sokolsky. 同上書 (1902); 帕夫洛夫:《老修道士以利亞爾致瓦西里·伊萬諾維奇大公的信》,載於《正教會報》第1863卷第1期,第337–348頁; 什帕科夫,前引書,第1卷(1904);澤爾諾夫,《莫斯科——第三個羅馬》(1936)。 有關此主題的德文著作包括:Schaeder, H.,《莫斯科,第三羅馬》(1929);參見Woltner, M. 在《斯拉夫語言學雜誌》(1931)的書評,以及Ostrogorskij, G. 在《歷史雜誌》第146期(1932),第368–371頁的書評。

[177] 要留意嘅係,普斯科夫位於「正教」莫斯科沙皇國同「異端」西方嘅邊界,令俄羅斯人對此產生宗教上嘅不信任甚至反感。 普斯科夫早自古就陸續出現各種宗教運動:關於禁食時機、關於「哈利路亞」的爭論,以及後來於1770年代興起的「斯特里戈尼基」運動。 參見:Serebryansky, N.《普斯科夫地區修道生活歷史論文》,收錄於《讀本》。1908年;以及 Makarii 與 Golubinsky 相關卷;Klyuchevsky《普斯科夫爭議》,收錄於《著作集》。1872年。第12卷;同上作者,《俄羅斯歷史》。第2卷; Gehring, Joh. *Die Sekten der russischen Kirche* (1898); Arkhangelsky. *Nil Sorsky* (1882). 第256頁起。Serebryansky 嘅深入研究證明,普斯科夫地區嘅修道主義以強烈嘅宗教生活為特徵。

[178] Shakhmatoff, A. A. 〈M. G. Misyur Munehin東行之旅及1512年版本年表〉,收錄於IORAS,1899年1期,第215頁。

[179] 同上,第214頁。

[180] 呢個觀點喺所有有關佛羅倫斯聯盟嘅著作入面都有表達。 參見:Ziegler 同上書,以及 Shpakov 同上書。對「希臘人」嘅尖銳批評亦見於伊凡三世致諾夫哥羅德大主教伊奧納(1465–1470 年間)嘅信中,RIB. 6,第 710 頁。

期以嚟嘅韃靼人統治、聯盟、拜占庭帝國嘅政治崩潰,同埋諾夫哥羅德嘅異端,唔都係上帝發出嘅不祥之兆咩?呢啲就係當時人哋問自己嘅問題。 千禧年主義嘅思想喺古代諾夫哥羅德搵到肥沃嘅土壤,因為佢嘅靈性生活一直都深受末世論主題影響[181] 。以往只係想像過嘅嘢,而家可以變成現實,成為既成事實。

但係,嗰個令人恐懼嘅1492年已經過去,基督教世界都冇被毀滅。呢件事成為咗人哋反思同沉思嘅題目。當俄羅斯人反思祖國發生嘅事,佢哋發現喺莫斯科大公國,一切發展都喺國家繁榮嘅旗號下進行。

可能就喺菲洛修斯寫佢嘅《編年錄》嗰陣,〈弗拉基米爾諸王子故事〉都喺度編撰緊。菲洛修斯無疑對當時所有嘅觀點同思想都好熟悉,因為佢可以話係十六世紀頭四分之一嘅知識同文化菁英。所有呢啲都畀咗佢理由,喺佢嘅《編年錄》入面加入上述對羅斯嘅描述。又過咗十年,佢嘅思想同信念先至最終實現。早喺1520年代,佢就寫咗佢嘅書信,提出咗莫斯科係第三個羅馬嘅著名概念[182] 。

費洛修斯嘅宗教哲學同末世論概念有兩個基礎:莫斯科王國作為上帝揀選嘅「神之城」(Civitas Dei)喺普世歷史上嘅意義,以及對呢個王國嘅神權君主制評價。

世界歷史嘅發展係喺神嘅預旨框架內進行。上帝既引導全人類,又引導每一個人;上帝嘅恩典旨意遍佈全球;上帝興起王國,當佢哋腐敗時就推翻佢哋; 主令君王登基,若佢哋犯罪就會受懲罰;主引領君王同所有人走向真理同公義。第一羅馬因阿波利拿流異端而背叛,按上帝旨意失去咗喺基督教正統世界嘅地位。 取而代之,憑住上帝嘅恩典,第二羅馬──君士坦丁堡(即沙士達堡)興起。但係佢同背教嘅羅馬結盟,出賣咗正教,最終滅亡。佢嘅聖地──君士坦丁堡嘅聖索菲亞大教堂,畀無神嘅征服者玷污同摧毀,作為對佢嘅懲罰。 然而,對正教而言,希望依然存在:莫斯科以虔誠與敬畏上帝之光輝照耀;莫斯科拒絕合一以鞏固其正教信仰,因而成為世界歷史上第三且最終的羅馬,而絕無第四個羅馬。 俄國沙皇係世上唯一嘅東正教君主,俄羅斯帝國就係最後嘅帝國,之後就只得天國。

菲洛修斯喺佢嘅《反占星師與拉丁人書信》入面總結咗佢成套哲學:「因為所有基督教王國都已經完結,並且按照先知書所言,被匯聚到我哋主權者唯一嘅王國──即係俄羅斯王國。」 因為兩羅馬

---

[181] 參見:註149。千禧年主義──對「千禧年」同「末日審判」嘅期待──同俄羅斯人嘅宗教意識產生共鳴,並變得好流行。呢個觀念連同基督教一齊由拜占庭傳入基輔 Rus'; 其中一個主要角色係奧林匹斯嘅梅索迪奧斯(†約311年)嘅作品,喺古代魯斯通常稱佢為「巴塔拉嘅」,呢部作品早喺11世紀就已經以斯拉夫文翻譯成《啟示錄》(編年錄,1096年條目)。 「《我哋聖父帕塔拉大主教梅狄奧狄斯論末日審判》」呢篇作品嘅翻譯,由 N. S. Tikhonravov 喺《禁書俄羅斯文學遺存》第二卷,第268至281頁發表。 可參閱 V. Istrin 之重要研究《帕塔拉梅托迪烏斯之啟示與拜占庭及古俄羅斯文學中之但以理隱藏異象》(1897);另參閱:Bonwetsch(註149)。 我此處只引用佢《對酒宴的演說》第九篇,收錄於 BdKV. 40. 第二版,第370頁:「……當第七千禧年到來時,這個世界被摧毀,當宇宙末日之後,上帝將與我們同在喜樂中。」另參見:Alzberger。《基督教時代前基督教末世論史》(1896),第497頁;Kirsch, Joh. P.,《古代希臘—羅馬文化世界中的教會》(1930),第234、319頁。另見:「迪達克」(《十二使徒教義》)。 第十六章:「……因為末世假先知和破壞者會增多,羊會變成狼,愛會變成恨」(BdKV 35, 第二版,第16頁);約翰的《啟示錄》(第二十章); 巴拿巴書信(第15章):「所以,我嘅孩子們,六日──即係六千年──一切都會結束。到第七日,祂(上帝)就會安息。」(BdKV 24,第2版,第129頁)。 好多偽經著作,大部份都充滿末世論同千禧年主義嘅主題,為信徒提供咗豐富嘅思考素材。 早喺12世紀嘅俄羅斯,史摩棱斯克有位叫亞伯拉罕嘅修道士寫咗篇末世論內容嘅論著(參見上述第二章第2節);呢篇可能係第一篇將世界末日同七千年呢個年份聯繫起嚟嘅俄羅斯作品(參見:Philipp W. Ansdze. 1940年,第46頁)。 舊俄羅斯復活節表只編排到1492年,並以先知般的話作結:「恐懼在此,憂傷在此,正如基督被釘十字架時;此循環已成,今年已盡,最終已顯現,我們正等待祢的普世降臨。」 (Zhmakin. Metropolitan Daniel. pp. 364, 362–367)。1492年以後嘅《復活節表》續編係由諾夫哥羅德大主教根納季編寫,佢喺1489年寫信畀約阿薩夫, 羅斯托夫大主教,請佢向當時喺教會界可能享有崇高神學威望嘅長老帕依西烏斯·亞羅薩羅夫同尼爾·索爾斯基──佢哋都住喺約阿薩夫嘅教區──查問佢哋對世界末日嘅睇法,並將呢啲睇法轉達畀佢,長老尼爾 (Arkhangelskiy. Op. cit., pp. 16, 30;Malinin. Op. cit., p. 429)。1492年,莫斯科大主教委託Gennadius編製一份為即將到來千禧年嘅復活節表(Makariy. 2nd ed., vol. 6, 第103頁);喺呢部作品入面(同上,附錄III,第376–383頁),根納第喺舊約同新約嘅基礎上,駁斥世界末日將近嘅說法,並同嗰班嘲笑正教徒、話世界末日冇嚟嘅諾夫哥羅德猶太化者展開爭論。 沃洛茨克嘅約瑟夫喺佢嘅《Prosvetiтеля》第八同第九章都討論同一主題──主要係反駁猶太化派嘅異端見解(參見Holzwart,第119頁以下)。

[182] 佢嘅作品入面,以下幾樣對我哋特別重要:1.《論占星師與拉丁人》,寫畀普斯科夫嘅執事 M. G. Misyur Munehin,成文喺1510至1520年間(Malinin,《全集》,第159頁;同上書,附錄, 第45頁,以及見《全集》1861年版,第2卷,第95頁);2.《致大公爵瓦西里·伊萬諾維奇書信》(1533年前),(馬利寧,同上,附錄,第49–55頁;《全集》1863年版,第1卷, 第337–348頁); 3. '致伊凡大帝(四世)瓦西里耶維奇的書信'(Malinin. Op. cit. Appendix. 第62頁起及DAI. 1. 號外23)。參見第171腳註所引文獻及Schaeder。同上書,第55頁以下。「流動羅馬」(Roma mobilis)學說喺西方亦有其闡釋者;參見:Johannes Limnacus 著,*Juris publici Imperii Romano-Germanici*(斯特拉斯堡,1629年),第1卷,第1部,第4章,第16節。

已經倒下,第三個羅馬屹立不倒,第四個就永遠不會存在……即係話,喺天下唯一嘅基督教君主同主權者,聖公普世宗徒教會嘅神聖寶座,已經取代咗羅馬同君士坦丁堡,而呢個寶座就喺蒙神拯救嘅莫斯科。[183]

而對大公爵瓦西里三世,菲洛狄奧斯寫道他對俄羅斯東正教王國的異象: 「因為舊羅馬教會墮入阿波利拿流異端,而第二羅馬──君士坦丁堡──嘅教會,其大門畀阿加里亞人後裔用斧頭同鎚頭打得支離破碎;但係呢個第三羅馬──你嘅主權王國──嘅聖公教宗使徒教會, 喺正統基督教信仰中,佢照遍整個世界,比太陽仲光芒四射……所以我同你講,大帝,你要留心,再次清楚而堅定咁記住:所有基督教王國都已經安息喺你嘅領土;因為兩個羅馬已經倒下,第三個仍然屹立,唔會有第四個。[184]

咁,我哋就可以見到,菲洛修斯嘅彌賽亞異象係一連串早喺莫斯科公國出現、並喺佢嗰個年代持續湧現嘅觀點中嘅最後一環。同時 ,菲洛修斯嘅教導構成咗對呢啲觀點同思想嘅一個邏輯綜合。 比任何同期人都更清晰、更明確,呢位普斯科夫嘅修士向所有同期人講述佢國家同佢嘅君主──東正教沙皇──嘅偉大基督教使命:講沙皇職權嘅神聖起源、佢嘅神聖性,以及沙皇喺世俗同教會事務上只對上帝負責嘅職責同權利[185] 。

菲洛фей嘅宗教歷史哲學同約瑟派嘅觀點融合成一個統一嘅教會政治世界觀,成為俄羅斯國家同教會關係進一步發展嘅基礎,無論喺莫斯科大公國時期[186] ,定喺彼得大帝十八至十九世紀嘅帝國時期都一樣適用。[187] 將莫斯科提升為第三羅馬嘅意識形態,帶有濃厚嘅宗教同民族色彩。呢種觀念同俄羅斯人長期以嚟嘅信念相符──俄羅斯基督教絕對唔會輸畀希臘基督教;呢個信念早喺十一世紀就已經由基輔大主教希拉里安表達過。[188] 但而家,時機已經到嚟,俄羅斯教會階層同修道士社群嘅代表,要憑實際事實、例子同榜樣去證明呢個主張。意識形態同修辭,無論幾咁華麗同合邏輯,對俄羅斯人嚟講都仲唔夠說服力。 俄羅斯靈魂之所以相信基督教的真理、正教的真理,並非因為教條式構建或舊俄羅斯文獻的雄辯說服力,而係因為呢種教導喺禮儀上嘅豐富同美。 因為正正係教會嘅禮儀生活,先畀佢有機會感受到自己係嗰班光榮嘅殉道者、聖徒、行奇蹟者、殉道見證者,甚至係天使之中,一個卑微嘅一員。 喺宗教儀式期間,教會唔單止講義人將來嘅福樂同永恆生命;教會嘅聖詩同讀經都肯定,只要人效法基督教虔誠嘅榜樣,並將生命建立喺呢啲榜樣上,就可以分享到呢份義人嘅福樂生命[189] 。 呢點可能好矛盾,但喺俄羅斯嘅宗教性入面,禮儀將教義排咗落第二位;喺呢種宗教性入面,重點唔係信仰嘅內容,而係信仰嘅體驗。呢個就係俄羅斯宗教靈魂最典型同最重要嘅特徵。

古代教會同拜占庭教會都透過無數聖徒嘅例子見證佢哋教導嘅真理同正統。俄羅斯教會──第三羅馬嘅教會──唔都可以透過呢啲例子去見證佢嘅正統咩? 佢又何嘗唔可以向佢嘅義人顯現基督嘅國度,令佢哋成為呢份榮耀嘅分享者,並向——唔單止俄羅斯人民,而係整個東正教世界(而家俄羅斯教會已經成為正統嘅中心)——宣告佢哋嘅忠誠、聖潔同神蹟? 俄羅斯嘅教會階層同修道制度,都提供咗

---

183 Malinin. 同上書,附錄,第45頁。

184 同上書,第49、55頁。

185 菲洛狄奧斯喺佢寫畀年輕嘅伊凡四世大帝嘅信入面,再次闡述咗呢啲思想嘅全部內容,呢封信比佢另外兩封信更為詳盡,但冇咁精煉同有份量(Malinin. Op. cit. Appendix. p. 62)。 參見伊凡大帝寫畀A. M.庫爾布斯基公爵嘅第一封信入面,菲洛狄修斯嘅思想有回響:「因為神之道嘅天意喺處處實現,而神之道嘅神聖僕人,好似鷹咁環繞咗整個宇宙,令虔誠嘅火花甚至飛到俄羅斯王國。」 因此,真正正教嘅俄羅斯帝國專制政體,就喺大公弗拉基米爾──佢透過聖洗禮照亮咗俄羅斯大地──同埋大公弗拉基米爾·莫諾馬赫, 佢喺希臘人手上獲得咗最高嘅榮譽,仲有英勇嘅大公亞歷山大·涅夫斯基,佢喺對無神嘅德國人手上取得咗重大勝利,同埋可頌嘅大公迪米特里,佢喺頓河以南擊敗咗無神嘅阿加里人(即係韃靼人。 – I. S.),甚至到伸張正義者、我哋嘅祖父──偉大嘅國王約翰,同埋我哋祖先領土嘅復興者, 我哋亡故嘅偉大君主父皇瓦西里,甚至到我哋呢班謙卑嘅俄羅斯王權杖持有者」(《書信》第26頁)。當然,上面提到嘅《弗拉基米爾諸王子故事》都係呢位年輕沙皇所熟悉嘅。 又參見伊凡對專制君主職責的看法(同上,第40頁)。

186 菲洛狄修斯嘅「莫斯科為第三羅馬」學說,並冇正式由教會或國家以教廷權威宣佈,但喺1589年設立宗主教區嘅官方文件(「Uložennaya Gramota」)入面,我哋可以見到呢個思想嘅反映,見:SGGD. 2,第97頁。 喺宗主教區成立唔耐之後,喺十七世紀初,喺莫斯科編咗一本聖徒傳記作品,叫做《俄羅斯聖人傳》。 喺後記入面,作者講到真信心喺拜占庭已經衰落,而莫斯科沙皇國同俄羅斯教會憑住佢哋嘅正統同眾多聖徒,已經喺東正教世界攞到第一位。 呢段後記第一次由 I. Mansvetov 喺《烏瓦羅夫獎第21屆頒獎報告》入面發表;完整版本見於《Chteniya》1887年第四期。

187 參見拙作:「俄羅斯教會歷史分期問題研究」,收錄於《Kyrios》第5期(1940–1941),第66–81頁。

188 見上述第二章。

189 參見我嘅書《Leben und Lehre der Starzen》(1936年)入面嘅個別例子。

好多基督教苦行( )嘅例子,包括克制、宗教熱誠同奇蹟。第三羅馬有自己嘅俄羅斯底拜德(Thebaid)同埋苦行人,喺度實踐苦行,同喺埃及或者敘利亞一樣唔容易。 俄羅斯教會已經有幾位行過偉大基督教壯舉嘅聖人。俄羅斯教會嘅聖人日曆已經包括咗佢自己嘅全國性聖人,佢哋喺眾多普世正教義人當中佔據住顯赫嘅地位。 然而,當中有好多苦行者仍然未為人所知,或者只係喺佢哋曾經生活同修行嘅地方先有人識。所以,對第三羅馬嘅締造者嚟講,將聖徒嘅事蹟記錄成文同埋為佢哋作光榮化,係一項重要而艱巨嘅任務──佢哋嘅基督教責任──因為呢件事有助提升俄羅斯教會嘅地位。

4. 大主教馬卡里與十六世紀俄羅斯聖徒傳

首要任務係編撰俄羅斯苦行者嘅生平。修道士社群就承擔咗呢項工作嘅大部分。 到咗16世紀初,雖然已經有幾本俄羅斯苦行者同聖人傳記,但數量仍然相對少[190] 。喺嗰個世紀嘅前半期,俄羅斯聖人傳記大幅擴充,主要係多得大主教馬卡里(1542–1563)嘅個人主動同指導[191] 。

早喺佢做諾夫哥羅德教區首領(1526–1542)期間,大主教馬卡里就開始咗編撰《大月課經》嘅艱鉅工程,一共12冊,每冊一個月份; 工程喺1529–1530年開始,到1541年,馬卡里將呢套《大月課》捐畀諾夫哥羅德嘅聖索菲亞大教堂,作為為父母亡靈誦經嘅供奉。 到1542年佢做咗莫斯科大主教之後,呢項工程就完成咗,而喺1552年,呢套新手稿就獻畀莫斯科嘅入睡大教堂[192] 。 「既然被賦予任務,」克柳切夫斯基寫道,「作為此輯的基礎──收集並抄錄『俄羅斯境內所有發現的聖書』──馬卡里奧斯的多祿年刊是舊俄文學中最雄心勃勃的著作。」[193] 呢啲《聖課全書》收錄咗當時喺魯斯地區已知嘅所有東正教聖人傳記,仲有各種苦行、教理問答、講道同部分教法典著作[194] 。

馬卡里奧斯認為有必要喺《менаион》入面畀俄羅斯聖人嘅生平一個顯著嘅位置。佢召集咗一班助手,喺佢嘅指示下,佢哋編纂咗呢啲生平。 好明顯,馬卡里喺約瑟夫派傳統嘅修道士社群入面搵助理,佢同呢班人自從做帕夫努季耶夫-博羅夫斯克修道院嘅初學者嗰陣起,就已經有長期嘅淵源。 因此可以認為,喺呢段期間,俄羅斯聖徒傳記嘅「若瑟派學派」就成形咗,佢哋嘗試用若瑟派嘅觀點去呈現聖徒嘅生平 ,並描述一種修道生活,其內容或與呢啲觀點相符,或帶有「若瑟派」嘅色彩。 呢個若瑟會聖徒傳記流派,其作品喺文學史上通常被稱為「馬卡里耶夫版本嘅聖徒傳記」[195] ,佢哋創作咗一系列質素參差嘅聖徒傳記,無論喺文學定教會史方面都一樣[196] ;首先, 因為撰寫傳記嘅人嘅文學造詣各有不同,其次,佢哋係基於一種特定嘅教會政治理念去處理材料。

---

[190] 關於俄羅斯聖徒傳,見:Klyuchevsky. 《舊俄羅斯聖徒傳》(1871);Sergius, Archimandrite. 《東正教完整月曆》. 2 卷(1875);Kadlubovsky. Essays (1902); Yakontov. 《波美拉尼亞地區聖徒傳記作為歷史資料》(1881); Konoplev. 《沃洛格達地區的聖徒》(1895),亦收錄於《閱讀》第1895期第4期;Serebryansky. 《古代公爵傳記》,收錄於《閱讀》第1915期第3期; 另見非常有用嘅著作:Boguslavsky, S.「北方俄羅斯聖徒傳記文學傳統」,載於《IORAS》第101期(1928年)。有關俄羅斯教會封聖嘅文獻:Vasilyev.《俄羅斯聖徒嘅封聖》(1893年),亦載於《Readings》1893年; Golubinsky.《俄羅斯教會聖徒封聖史》(1903),亦收於《Readings》1903;Peeters, P. 「La canonisation dans l'Église russe」,收於《Analecta Bollandiana》第33期(1914)。Nekrasov. 《大俄羅斯北部民族文學的興起》(1870)(已過時);Veruzhsky.《沃洛格達地區聖徒生平的歷史記載》(1880);Fedotov, G.《古代俄羅斯聖徒》。巴黎,1929。

[191] 我哋已經寫過11至15世紀嘅聖人(第二章同第三章)。喺16世紀之前,以下俄羅斯聖人喺本地或者全俄羅斯受到敬禮:1. 聖人博里斯拉夫同格列布,受難王子(†1015);2. 聖大公爵弗拉基米爾(†1015); 3. 聖奧爾嘉公主(†969);4. 聖羅斯托夫主教利奧尼(†1072);5. 聖切爾尼戈夫王子米哈伊爾同佢嘅波雅爾西奧多(†1245);6. 聖依納爵,羅斯托夫主教(†1288);7. 聖彼得,莫斯科大主教(†1325);8. 聖亞歷山大,莫斯科大主教(†1378);9. 聖謝爾蓋,拉多尼日人(†1392); 10. 羅斯托夫主教聖以賽亞 († 1190);11. 胡汀的聖巴拉姆 († 1192);12. 史摩棱斯克及亞羅斯拉夫公爵聖西奧多 († 1299) 及其子大衛和康斯坦丁; 13. 洞穴聖安東尼(† 1073);14. 洞穴聖西多西(† 1074);15. 貝洛澤羅聖基里爾(† 1427); 16. 普里盧茨克聖季米里(† 1391);17. 羅斯托夫聖亞伯拉罕(† 11世紀);18. 佩列亞斯拉夫聖尼基塔(† 1186)。參見:謝爾吉烏斯《論聖品階位》。

[192] Zauscinski. 同上書,第229頁;Makarii (Bulgakov). 《關於諾夫哥羅德Makarii Chetii Minei的筆記》,載於:Tikhonravov. 《俄羅斯文學與古董年鑑》第1卷(1959)。第5節,第68頁起; 克留切夫斯基《傳記》第228–231頁;馬卡里《第二版》第7卷第407頁起

[193] 克留切夫斯基。前引書,第228頁。

[194] 關於全集內容,見馬卡里(Makarii)第二版第7卷,第409頁以下。大名人年誌(Great Menologion)的完整目錄見:Readings,1877年,第4卷第4部分。

[195] 斯佩蘭斯基《舊俄文學史》(1911年),第161頁;克留切夫斯基,前引書,第222頁。

[196] 同上,第222–296頁。

早喺1537年,喺諾夫哥羅德,當時仲係大主教嘅馬卡里(Makarii)委託波伊亞爾之子瓦西里·圖奇科夫(Vasili Tuchkov)撰寫米哈伊爾·克洛普斯基(Mikhail Klopsky,†1456)嘅聖徒傳記。米哈伊爾·克洛普斯基係一位為基督而作嘅聖愚同埋苦行者,深受諾夫哥羅德人敬仰[197] 。

大約喺1545年,聖亞歷山大·斯維爾(†1533)嘅聖徒傳記就編撰完成;佢可算係舊俄羅斯聖徒傳記嘅珍品之一。 作者叫希拉里安,係斯維爾聖亞歷山大修道院嘅院長,亦都係聖人嘅同時代人同徒弟;佢寫嘅敘事歷史準確度好高,用簡單而生動嘅語言敘述。 呢本聖傳特別着重聖亞歷山大嘅奇蹟,用簡單、口語嘅方式描述,冇咩修辭或幻想,令讀者同聽眾印象深刻[198] 。呢本聖傳喺亞歷山大被封聖之前已經編撰完成,並成為佢正式封聖嘅依據。

同一時間,*大約喺1545–46年,喺克魯提察大主教馬卡里(Savva)嘅親自命令下,一位沃科拉姆斯克約瑟夫嘅門徒寫咗約瑟夫嘅聖徒傳。 呢篇聖徒傳亦收錄喺《聖課全書》入面,從文學角度嚟睇,佢都係古俄羅斯聖徒傳嘅頂尖例子之一。內容豐富,文筆優美。 對約瑟夫嘅刻畫非常生動,令人印象深刻。但同時,呢篇聖徒傳記明顯帶有約瑟派嘅教會同政治立場。 作者薩瓦主教本身就屬於呢個思想流派,佢特別關注若瑟對異端嘅鬥爭,強調要對異端採取嚴厲手段,包括死刑,並且滿懷欣慰咁描述已經執行嘅處決。 編撰呢本聖徒傳記嘅人亦都講到若瑟同大公爵之間嘅密切關係,講到若瑟本人同佢寺院嘅弟兄點樣敬畏莫斯科嘅專制君主,薩瓦喺1547年之前——即係「沙皇」呢個稱號引入之前——已經稱佢為「上帝所膏者」。「沙皇」同「正教沙皇」,並將呢啲稱呼歸於若瑟本人[199]* 。

幾乎喺同一時間,或者早咗幾年,喺1540年至1546年之間,約瑟夫嘅聖徒傳記就寫成咗;因為作者嘅名字未確定,所以被稱為「作者不明嘅聖徒傳記」。 好多學者都傾向認為奧滕斯基修道院嘅修士津諾維係呢本聖徒傳記嘅作者。 呢個假設係基於辛諾維嘅人生某啲情況同埋傳記嘅內容。雖然辛諾維同若瑟派喺意識形態上有共同點,但佢喺譴責諾夫哥羅德異端時保持咗某種節制,讚揚若瑟對抗異端嘅鬥爭,但對異端分子所受懲罰就講得好謹慎。 至於修道院地產嘅問題,作者完全持守若瑟派嘅立場,但對「非取得者」派對修道村落嘅觀點,佢嘅批評就比較克制。 傳記強調外在苦行的重要性,並在聖若瑟及聖卡西安(聖若瑟修道院的修士)的苦修實踐中突顯此點。[200]

第三篇關於若瑟的聖徒傳於1547年寫成。作者係若瑟嘅侄仔——多西甫·托波爾科夫神父,而呢篇聖徒傳就係一篇對聖人嘅頌歌。就內容同整體精神嚟講,佢係純粹嘅若瑟派作品[201] 。

關於若瑟嘅聖徒傳咁多,令我哋估計大主教馬卡里喺1547年嘅大公會議上打算為沃洛茨克嘅若瑟宣聖。 呢點亦可從大主教委託聖若瑟修院嘅修士Fotios為若瑟撰寫聖詠,並批准喺「大教堂彌撒儀式舉行之前」私底下唱誦,可見一斑[202] 。

沃洛茨克嘅若瑟喺1515年9月15號過身,但喺1547同1549年嘅大公會議 佢未獲光榮化;直至1578年12月20日先進行咗本地光榮化,即係話佢喺修道院嘅紀念儀式就唔再舉行,喺宗教儀式期間亦會向佢作為聖徒獻上禱告。 若瑟的官方封聖禮由1591年由若阿伯宗主教主持;他批准為若瑟撰寫頌文,並將他的名列入《聖課全書》[203] 。

對若瑟派苦行主義的讚揚,亦見於上述裸足加西亞修士(†1542)的聖徒傳中。加西亞是一位嚴謹的苦行者,致力於忍受嚴寒。他的聖徒傳由加西亞去世後不耐久,由大修道院長瓦西安所撰[204] 。

---

197 到1537年,米哈伊爾·克洛普斯基傳記已經有兩個版本(同上,第209頁);這些收錄於《古代俄羅斯文學紀念碑》第一卷;圖奇科夫版本——同上,第四卷。

198 由大主教狄奧多西喺《聖課經》委託撰寫嘅聖徒傳記,收錄喺《聖課經》八月三十日條目。Makarii. 第二版. 第7卷. 頁418。

199 VChM. 9月。第455–498頁;Makarii. 第二版. 第7卷。第418–419頁;Klyuchevsky. 同上。第292、293頁。

200 克留切夫斯基。同上書,第293頁;日日加。〈十六世紀俄羅斯新聞史論文集〉,《馬克西穆斯·希臘人作為宣傳家》,載於TODRL第1期(1934),第8頁。此聖徒傳記之前由內沃斯特留耶夫發表於CHOLDP第1865期。

201 Nevostruev. 同上。

202 Zauscinski. 同上書,載於《ZhMNP》第118期(1881年),第30頁。

203 Gerontius. 《聖若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院描述》(1894年),第47頁;Klyuchevsky. 同上書,第296、312頁;Makarii. 第2版,第8卷,第47、61頁。

204 克留切夫斯基。前引書,第295頁。呢位和尚卡西安係伊凡四世大帝嘅洗禮教子,亦證明咗聖若瑟修院同大公家族之間嘅密切關係。卡德魯博夫斯基。 同上書,載於《俄羅斯語言學》第45卷(1901年),第35頁起;克留切夫斯基,同上書,第289、294–295頁。《赤腳加西亞傳》亦收錄於此「故事」之中。 關於早期基督教苦行主義著作——所謂的《帕特里卡》(PaterikJ)——的影響(參見:Krumbacher. 1897. p. 188),見:Kadlubovsky. Op. cit. pp. 51–70.

若瑟派聖徒傳記以《沃洛科拉姆斯克父老傳》作結,此書由 *Dosiphei Toporkov 修士於 1547–48 年撰寫,可能亦在宗主教的指導下完成。該父老傳包含 29 個故事及一篇前言,簡要概述了沃洛科拉姆斯克修道院創建的歷史。 有五篇故事專門講述若瑟,當中收錄咗佢對修道主義、修道生活同基督教苦行主義基礎嘅見解,並強調團體修道生活方式比其他修道形式嘅優點;呢啲言論喺《父志錄》入面以若瑟院長親口所言嘅形式出現。 其他故事則以博羅夫斯克嘅赫古門·帕夫努季或若瑟本人嘅視角去寫。雖然呢啲故事都係用嚟描述弗羅洛科拉姆斯克修道院嘅修道生活,但其實內容並唔係原創;佢哋明顯受早期基督教教父著作嘅影響,而呢啲著作喺古代俄羅斯非常流行。 若瑟派嘅世界觀貫穿成個系列*[205]。

若瑟派密集嘅聖徒傳記寫作活動,以及可能有關於準備大公會議——該會議將決定多位俄國苦行者嘅封聖——嘅傳聞—— 而當時嗰種氛圍──舊俄羅斯修道主義內兩派(若瑟派同非獲取派)之間無休止嘅意識形態鬥爭──都推動咗非獲取派去創作聖徒傳記文學。 一方面,佢哋想證明自己陣中有好多有德又有光榮嘅苦行者;另一方面,佢哋可能想抵制若瑟派思想嘅傳播。

一位來自白湖耶羅翁修道院、同非獲得派關係密切,並以嚴謹苦行著稱嘅馬太修士,寫咗該修道院創辦人──赫古梅恩·費拉龐特(†1426)嘅聖徒傳記。 呢篇聖徒傳記特別有趣,因為作者支持群體生活,強調僧侶個人勞動嘅必要性,並主張無私。馬太修士仲寫咗白湖赫古梅恩·馬丁尼安(† 1483)嘅聖徒傳記。 呢篇聖傳將住持描繪成白湖聖基里爾苦行觀嘅追隨者,並指出佢喺 同大公爵嘅交往中,尤其係佢暫時擔任三一-謝爾蓋修道院住持嗰段時間,行為上保持獨立。 (1447–1455),突顯佢對無所擁有、靈性安寧同禁慾嘅偏好,並暗示馬蒂尼安最重視內在苦行;總括嚟講,佢身上嘅特質貫徹咗同蘇拉嘅尼洛斯睇法嘅聯繫。 呢兩篇聖徒傳記都係喺1547年至1549年間寫成。[206]

大約喺1547年,一篇關於斯巴索-卡門尼修道院修士若阿薩夫(†1483)嘅聖徒傳記喺伏爾加河以東嘅修道士社群流傳開去。 根據呢篇聖徒傳,出身王子世家嘅若阿薩夫,就係嚴格苦行者嘅典範,佢一生都致力同誘惑作鬥爭同進行內在靈性工作;佢認為愛係最高嘅基督教美德,並排斥外在嘅苦行同修道士嘅財產。 傳記入面有一段好有趣嘅記載,講述若阿薩夫經歷嘅神秘異象:救世主喺一場啟示中向佢顯現,話謙卑同柔和係對抗誘惑嘅最好方法[207] 。

兩派代表所寫嘅聖徒傳記都描述咗古代俄羅斯聖人嘅壯舉,而呢啲喺16世紀初相當重要。好明顯,大主教馬卡里(Makarii)由一開始就非常重視編撰材料,以光大俄羅斯教會──即第三羅馬嘅教會。正正喺呢段時間,即1440年代後期同1450年代初,編撰咗大量聖公爵弗拉基米爾(喺佢統治期間,基輔羅斯接受洗禮)同聖奧爾加公主嘅傳記[208] 。 呢篇聖公維拉迪米爾嘅聖徒傳記,入面有佢整個統治時期非常詳細嘅記載(共有72章),反映咗當時寫作時嘅宗教同政治觀點。佢亦都觸及咗莫斯科統治者嘅血統問題,並強調聖公維拉迪米爾同羅馬皇帝奧古斯都之間嘅血緣關係。 呢篇聖徒傳記被收錄喺《Stepennaia Kniga》──一部喺呢段時期編纂嘅龐大彙編,下面會再詳細講解。

喺大主教嘅命令下,弗拉基米爾嘅降生修道院嘅修士米哈伊爾補充同修訂咗現有嘅亞歷山大·涅夫斯基公爵聖徒傳,將佢變成一種對聖人嘅頌詞[209] 。 用頌詞形式撰寫聖徒傳記,大概好切合當時人嘅

---

[205] Kadlubovsky。前引書,收於《Russkij Filolog》第45卷(1901年),第35頁以下;Klyuchevsky。前引書,第289、294–295頁。〈赤足加西亞傳〉亦收錄於此「故事」中。 關於早期基督教苦行集──所謂《帕特里卡》(PaterikJ)──嘅影響(參見:Krumbacher. 1897. p. 188),見:Kadlubovsky. Op. cit. pp. 51–70.

[206] 克留切夫斯基。前引書,第272–273頁;IRI. 6,第849–853、853–855頁。

[207] 《斯巴索-卡門尼修道院傳說》,載於《普拉夫. 索布.》1861年版,第1卷,第197–214頁;克柳切夫斯基,同上書,第275頁。關於當地對若瑟的敬禮,見高盧賓斯基《封聖史》,第149頁。 無產者嘅觀點亦反映喺《佩列亞斯拉夫聖丹尼爾傳》(†1540);應沙皇請求,喺1547年同1549年大公會議之後,大約喺1553年由一位未知作者編撰。呢部傳記係舊俄聖徒傳記嘅珍品之一。見 Klyuchevsky. Op. cit., p. 282;Makarii. 第二版,第7卷,第433頁。

[208] Serebryansky. 《舊俄羅斯王子傳記》第43頁;最早嘅簡化版《弗拉基米爾傳》係喺12世紀後期或13世紀初完成(同上,第44頁); 由修士雅各布所寫嘅《弗拉基米爾大公紀念與頌揚》最遲要到11世紀中期先出現;佢係第一篇關於聖弗拉基米爾嘅教會著作(同上,第50頁)。參見:馬卡里。第二版,第7卷,第436頁。

[209] Makarii. 第二版,第7卷,第421頁;Klyuchevsky. 同上,第238頁;見:Boguslavsky. 「論大公爵亞歷山大·涅夫斯基傳記原文問題」,載於《IORAS》1914年,第1卷,第261頁。該傳記由曼西卡(Mansikka)在《PDP》第180期(1913年)發表。

觀點,因為大約喺1547年,喺馬卡里吩咐之下,莫斯科大主教約納(†1461年)嘅聖徒傳記[210] 同尼康(†1426年)嘅, 聖三一修道院院長[211] ;兩篇聖徒傳都係由唔知名嘅作者寫嘅。

有兩篇關於十五世紀著名苦行者嘅聖徒傳記,收錄喺《月度誦經書》入面。 其中一篇係關於嚴謹苦行者帕維爾·奧布諾爾斯基(†1429)嘅聖徒傳記,佢我哋已經識,係由一位未知僧侶喺1536–1538年寫成,而家喺1547年又補充咗佢嘅奇蹟記載[212] 。 第二篇係聖徒馬卡里奧斯(†1483)嘅傳記,佢係特維爾省卡申鎮附近卡利亞津嘅三一修道院院長。馬卡里奧斯出身一個富裕嘅貴族家庭,佢以嚴謹嘅苦行生活聞名──完全拋棄塵世、嚴守禁慾同謙卑。 就算佢仲生喺世,都已經畀同期人敬重 ,後世亦都膜拜佢[213] 。佢嘅聖骨喺1521年被發現。喺大主教嘅命令人,嚟自卡利亞金修道院嘅一位唔知名嘅和尚編咗本好精緻又內容豐富嘅馬卡里奧斯傳記。 呢位和尚好大機會就係嗰篇關於發現佢遺體記敘文嘅作者,因為馬卡里喺死後已經因為好多神蹟喺當地被尊為聖徒[214] 。

5. 俄羅斯聖潔苦行者的頌揚

所有呢啲聖徒傳記作品都係喺莫斯科大主教馬卡里嗰陣嘅推動下出現,唔單止用嚟補充佢嘅《月度誦經書》,最主要係支持佢想喺莫斯科召開大公會議,並喺會上隆重光榮咗好多本地敬奉嘅虔誠俄國苦行者,將佢哋列入聖人行列。 大批俄羅斯苦行者、聖品階層及義王子嘅光榮化,旨在提升教會同國家嘅威望,並鞏固莫斯科作為「第三羅馬」嘅聲譽[215] 。

1547年,呢次大公會議喺莫斯科舉行──就如當時文件所講,係「大公爵伊凡四世嘅命令」[216] 。會議喺閱讀咗聖徒傳記[217] 並確認佢哋嘅真實性之後,決定為21位苦行者宣聖。 當中十二位獲得全俄羅斯範圍內嘅祝聖,另有九位則被祝聖為本地敬禮聖人[218] 。呢啲新聖人嘅祝聖理由至今已經無存。「好大機會,議會為呢啲聖人訂立瞻禮日,唔係因為佢哋認為只有佢哋先配得上敬禮同光榮,而係因為佢哋手頭有足夠嘅資料,可以作為確認決定嘅根據。」[219] 。

大主教馬卡里、年輕嘅伊凡大帝同埋各主教對已經完成嘅成果都未完全滿意,佢哋想再增加俄羅斯聖人嘅數目──因為敬禮俄羅斯聖人係用嚟加強俄羅斯教會嘅權威。呢點可以由兩年後,即1549年嘅情況得到證明, 喺莫斯科再度召開咗一個專門處理封聖事宜嘅新議會[220] 。奇怪嘅係,至今都冇可靠嘅文件存留落嚟,記錄呢次第二屆議會嘅程序。 只有喺 Jonah 大主教嘅聖徒傳入面嘅一段插文,先至可以查到呢班被光榮化嘅聖人名單,但要留意呢段插文唔係完全可靠嘅資料來源。 可以推斷喺1549年

---

[210] Makarii. 第二版. 第7卷,第422頁;Klyuchevsky. 同上書,第238、240頁;Kadlubovsky. 同上書,第64頁。

[211] 馬卡里烏斯。第二版。第7卷。第421頁;克柳切夫斯基。同上書,第247頁;尼康聖徒傳記嘅第一版、古代版本,甚至更早由著名嘅十五世紀聖徒傳記作家帕霍米烏斯·洛戈菲特編撰。同上書,第248、152、119頁。

[212] Makarii. 第二版第7冊,第421頁;Klyuchevsky. 同上書,第272頁;Konoplev. 同上書,第68頁;Kadlubovsky. 同上書,第47頁。

[213] 沃洛茨克嘅若瑟親身識卡利亞任嘅馬卡里,對佢嘅苦行生活非常敬佩;見若瑟嘅《靈性書信》載於《VMCH》九月期,第一部,第558頁。

[214] 克留切夫斯基. 同上書,第289頁;馬卡里. 第二版. 第7卷,第21–22、423–424頁。

[215] 克留切夫斯基。同上書,第222–225、228頁;謝爾蓋。同上書,第1卷,第194–196頁

[216] AAE. 第1卷,第213號;Golubinsky. 《封聖史》,第94頁;Herman. 《De fontibus》,第50頁。

[217] 喺最古老嘅傳記入面,諾夫哥羅德大主教約翰(† 1186)同索洛維茨基修道院兩位創辦人薩瓦提(† 1435)同佐西馬(† 1478)嘅生平都係當眾朗讀出嚟。Makariy. 第二版. 第7卷. 頁420; Ключевский。同上書,第198、269頁。

[218] 全俄羅斯共封聖兩位聖品階階長、九位可敬之父及一位大公爵:1. 諾夫哥羅德大主教約翰(† 1186);2. 莫斯科大主教約納(† 1461); 3. 尼康,聖三一-謝爾蓋修道院院長(† 1426);4. 奧布諾爾的保羅(† 1429);5. 索洛夫基的薩瓦提(† 1435);6. 格魯希采的狄奧尼修斯(† 1437); 7. 米迦勒·克洛普斯基(† 1452);8. 博羅夫斯克的巴夫努季(† 1478);9. 索洛夫基的佐西馬(† 1478);10. 卡利亞金的大馬加利(† 1483); 11. 大公爵亞歷山大·亞羅斯拉維奇(† 1263),又名涅夫斯基,及 12. 斯維爾的亞歷山大(† 1533)。Golubinsky. 《封聖史》第100頁;Macarius. 第二版第7頁。 第219頁。喺本地敬禮嘅聖人當中,有一位主教、五位王子同三位為基督而癲嘅聖人(salo…),佢哋冇出家:1. 特維爾主教亞爾森尼(† 1409);2、3 同 4. 穆羅姆公爵康士坦丁(† 1129)同佢嘅仔米迦勒同狄奧多;5 同 6. 穆羅姆公爵彼得同佢嘅妻子費夫羅尼亞;7. 烏斯季 Ug 嘅普羅科皮(† 1285),可能係德國血統; 8. 烏斯季 Ug 嘅約翰 (1494 年去世);9. 莫斯科嘅馬克西姆 (1433 年去世) — 最後三位係為基督而癲嘅聖人。Golubinsky. 同上書,第100 頁;Makarii. 第二版,第7 頁。 第219頁。聖愚者嘅生平傳記大概要到佢哋被封聖之後先出現。克柳切夫斯基。同上書,第277、278、246頁。關於俄羅斯嘅聖愚者,可參閱:費多托夫《古代俄羅斯嘅聖徒》(1931年),第205–219頁。

[219] Makarii. 第二版第7冊,第219頁。

[220] 呢點可以由1547年大公會議之後編撰嘅聖亞歷山大·涅夫斯基傳記入面一段插文見到。Makarii. 第二版. 第7卷. 第227頁註釋,以及《 Jonah 宗主教傳記》的長篇前言(據 Klyuchevsky《同上書》,第241頁所稱的「第三版」);此插文已收錄於 Klyuchevsky 的著作(同上書,第460–463頁)。

嘅大公會議上,有七位教會階層人士、六位可敬嘅長老、 位修道院院長同新修道院創辦人、三位殉道者同一位王子獲得光榮,總共有17位聖人[221] 。因此,喺呢兩次大公會議上,共有38位苦行者被封聖[222] 。

兩次大公會議嘅目標都係要將俄羅斯教會同莫斯科沙皇國提升為「第三羅馬」;不過,莫斯科大主教馬卡里(Metropolitan Makarii)仲承擔咗另一項重要任務,務求喺唔單止同期人,甚至未來世代眼中,建立「第三羅馬」嘅內部教會同政治和諧。 在他的領導下,編纂了一部龐大的教會與國家歷史彙編——《Stepennaia Kniga》——其中從教會角度,詳細而周詳地敘述了莫斯科國家「聖羅斯」的歷史。 呢個以聖徒傳記同人物傳記形式編撰嘅彙編,收錄咗自莫斯科大公國伊凡三世即位起,直至佢統治結束為止嘅君主事蹟,並從基督教教廷角度對佢哋作出評價。 「呢部作品係對舊俄羅斯編年史、年表同其他歷史資料作全面重構,採用新原則——以統治王朝嘅血統為本,而唔係單純按年編排。」[223] 。 《品級書》係一輯莫斯科王朝「基督教獨裁君主」嘅聖徒傳記,係對魯斯政治歷史嘅聖徒式敘述,編撰者認為完全準確同真實,雖然入面亦包含咗虛構事件。 「國家嘅概念,由君主人格化,同俄羅斯教會嘅偉大概念,以及俄羅斯國家嘅概念融合埋一齊;所以,除咗沙皇同王子嘅傳記,仲包括咗大主教、主教嘅傳記同聖徒嘅生平。」[224] 。

要編撰呢部宏偉嘅著作,需要好多作者參與,當中莫斯科神父安德烈——沙皇嘅靈性導師,後嚟成為莫斯科大主教——可能擔當咗最重要嘅角色,就係做編輯。 喺呢個編撰團隊入面,有好多莫斯科修道士社群嘅成員,我哋對佢哋一無所知,因為只有喺呢個圈子先至搵到有文學創作能力嘅人。不過,呢個整項工程嘅發起人同領導者就係莫斯科大主教馬卡里。*Stepennaia Kniga*嘅最後編輯工作就喺馬卡里生命最後幾年(† 1563)進行。 《階梯之書》比任何其他歷史文件更清楚地說明,「莫斯科——第三羅馬」這個理念在莫斯科大主教伊格納季([225])的思想中根深蒂固。

因此,呢部作品為「莫斯科——第三羅馬」思想嘅締造者同主張者,差唔多一個世紀嘅意識形態創新時期畫上句號;呢段劃時代嘅精神活動,橫跨咗兩至三代嘅教會階層同修道士社群。 或多或少,呢種世界觀影響咗後世嘅沙皇同教會高層、神職人員同修道士社群、詩人同作家、政治家同一般社會,以至俄羅斯嘅旅人同農民。 菲洛фей神父同佢嗰班同期人係咪啱,我哋喺度唔會討論;要回答呢個問題,就要追溯俄羅斯教會同俄羅斯國家之後嘅全部歷史。我哋唯一嘅目的,就係想顯示俄羅斯修道主義為咗創造呢個宗教政治概念,付出咗幾多努力。

第六章:十六至十七世紀 polemical 著作同立法入面嘅修道士土地持有問題

1. 「王子和尚」瓦西安及其爭論性著作

1503年大公會議嘅詔令——我哋喺第四章已經討論過——標誌住若瑟派思想嘅勝利。 由嗰時開始,約瑟派喺莫斯科嘅教會生活中開始擔當起領導角色,但佢哋嘅對手——非擁有者——並冇失去鬥志。佢哋好快就發現,約瑟同佢嘅支持者嘅勝利,並冇特別令政府高興。 幾十年後,莫斯科政府基於國家政

---

[221] 基於呢段插文,可以編出以下名單:聖人:1. 珀姆嘅史提芬(† 1396);2. 蘇茲達爾大主教優季米俄斯(† 1405);3. 諾夫哥羅德大主教優季米俄斯(† 1458); 4. 諾夫哥羅德大主教約納 († 1470);5. 羅斯托夫嘅雅各 († 1391);同埋,可能,6. 諾夫哥羅德嘅尼基塔(† 1107)(克留切夫斯基,前引書,第460頁,註); 7. 諾夫哥羅德嘅尼豐(† 1156);三位因異教立陶宛人所殺嘅殉道者:安東尼、約翰同尤斯塔修(† 1347);六位僧侶:1. 史摩棱斯克嘅亞伯拉罕(† *1219–20); 2. 斯托羅澤夫嘅薩瓦 († 1407);3. 佩爾舍姆嘅格里高利 († 1441);4. 普斯科夫嘅尤弗羅西尼 († 1481); 5. 佩列科姆嘅以法蓮 (卒於1492年) 同 6. 維謝爾什克嘅薩瓦 (卒於1460年);一位王子:普斯科夫嘅維謝瓦洛德-加百列 (卒於1138年)。同上書,第462–463頁;謝爾吉。前引書,第1卷。 第194–196頁;Golubinsky《封聖史》第103–105頁。關於1549年大公會議,見:Golubinsky 2.1 第772頁;Vasilyev《同上》第183–203頁。*

[222] 另參見伊凡四世沙皇書信中提到的聖人名單。AI. 1. 號213。

[223] Speransky. 同上書 (1921)。第172頁。

[224] 同上,第173頁。《爵位書》收錄於:PSRL第21輯(1908年)。Vasenko著,《皇家家譜及其在古俄羅斯歷史寫作中的意義》,第1卷(1904年);第2卷未出版。

[225] 參見:Dyakonov. Op. cit. p. 108;Zauskinsky. Op. cit., in: ZhMNP. 1881. 218. p. 32;Speransky. Op. cit. pp. 172–173;Makarii. 2nd ed. 7. 第434頁。其實,最初嘅準備工作,所謂嘅「古本」,當然係大主教馬卡里知道嘅,係由帕霍米烏斯·羅戈特泰斯完成嘅。參見:克柳切夫斯基,前引書,第242頁;關於聖徒傳記作家帕霍米烏斯(Pachomius)——他或有塞爾維亞血統,或出生於塞爾維亞——見:雅布隆斯基(V. Yablonsky),《塞爾維亞人帕霍米烏斯及其聖徒傳記著作》(1908);克柳切夫斯基,前引書。 同上書,第119頁,以及早期的著作:Nekrasov, I.《十五世紀作家塞爾維亞人巴高米》(1871)。

治同經濟利益,被迫再次提出修道士土地持有問題,如果唔係要推翻1503年大公會議嘅詔令,至少都要為咗國家利益重新審議佢哋。　尼爾和帕伊西烏斯嘅功績,就係佢哋喺1503年理事會上嘅演講,令政府留意到修道院嘅地產,並將呢個問題由純粹嘅宗教範疇,轉移到國家同經濟利益嘅範疇。

而家呢個問題由未獲產權者、若瑟派同政府一齊處理。 前者採取進攻態度,而政府則嘗試透過一系列措施去解決呢個問題。但係,若瑟派就採取防守態度,一方面成功壓制咗非獲取者,另一方面又確保政府針對修道院地產擴張嘅措施只係敷衍了事。

1503年嘅理事會標誌住非收購者為咗散播修道地產對修院正常生活有害嘅睇法而展開嘅鬥爭嘅開始。兩位長老,索爾斯克嘅尼爾同亞羅斯拉夫爾嘅帕伊修斯,都冇參與呢場鬥爭或者其後引起嘅爭議。　佢哋喺議會之後唔耐就過身,第一次喺1508年,第二次喺1503年之後。對呢兩位長老嚟講,修道院地產嘅問題係原則性同純粹苦行意義上嘅,連沃洛茨克嘅約瑟夫都認同呢點[226] 。 不過,喺尼爾死後反對修道士領地嘅無產派代表,其實都有其他考慮。

如果考慮到無產派修士的社會背景,就會清楚這批修士與莫斯科公國的貴族和官僚階層有緊密聯繫。　正如我哋喺第三章已經提到,十五至十六世紀嘅好多俄羅斯苦行者都出身於貴族同官紳家庭;正正喺十五世紀最後一季,呢班人當中唔少人脫下貴族長袍,換上僧袍,退隱去伏爾加河以東嘅修道院,主要係基里洛-貝洛澤爾斯基修道院[227] 。 唔可以忘記,若瑟派嘅意識形態喺經濟層面同波雅同軍事貴族嘅利益背道而馳。　修道院財富因侵佔波伊爾同貴族領地而增長,對呢班人嚟講極度唔受歡迎,因為咁樣會令佢哋階級嘅政治同經濟地位下降。所以,由呢個社會階層出嚟嘅無所求派之中有咁多和尚,都唔出奇。

然而,呢班和尚支持無產者,唔係淨係因為經濟考慮;佢哋對若瑟派嘅敵意,仲有政治原因,因為若瑟派熱衷促進莫斯科君主權力嘅擴張,同埋鞏固佢哋嘅專制統治。 對於喺十五世紀最後四分之一時期對國家治理起到重要作用嘅老俄羅斯貴族嚟講,呢啲新觀點既陌生又難以接受,因為佢哋削弱咗貴族嘅地位,並深深冒犯咗佢哋嘅階級自豪[228] 。「莫斯科──第三羅馬」呢個概念,喺若瑟派嗰啲熱誠 支持者度好有共鳴,但喺貴族嗰度就完全冇回響,因為佢哋唔能夠同教會階層日益增長嘅影響力產生共鳴。

好明顯,反對約瑟派──非擁有者──都冇乜心態去接受菲洛修斯嘅教會政治意識形態;為咗「莫斯科正教會王國」嘅預言,佢哋唔願意犧牲自己嘅苦行理想,同埋要將屬天同屬地分開嘅觀念。　呢班俄羅斯嘅修道士喺貴族階層搵到咗支持者同追隨者。長老帕伊修斯·亞羅斯拉沃夫、尼爾·索爾斯基,我哋之前提過嘅 Innokenty Okhlebinin──喺伏爾加河以東嘅林區,呢位嚴謹嘅苦行者同基督教理想主義者,所領導嘅禁慾-神秘主義運動創始人同領袖──佢哋嘅睇法同同期人對塵世事務嘅觀點完全唔受影響,亦完全冇受經濟考慮因素左右。　但對佢哋嘅追隨者──即係十六世紀前半期嗰班苦行者嚟講,情況就唔同。喺佢哋嗰幾間隱士小屋入面,好多本已失去政治影響力嘅貴族階層成員都剃度出家。 粗糙嘅修道服都壓制唔到佢哋嘅階級自豪感、傲慢,同埋貴族血液入面嘅熱情。佢哋同約瑟派一齊為某啲「非擁有者」嘅理念而戰,但要記住,佢哋捲入修道院領地爭論嘅原因,並唔能夠一概而論[229] 。

呢場爭論嘅主要人物──雖然唔係唯一反對寺院致富嘅人──就係「王子和尚」瓦西安,俗名瓦西里·伊萬諾維奇·帕特里基耶夫·科索伊王子。就出生同爵位嚟講,佢屬於莫斯科大公朝庭最顯赫嘅貴族家族之一。 呢位帕特里基耶夫親王家族嘅創始人,係立陶宛大公國大公基迪米納斯(1315–1341)嘅孫仔,喺1408年到咗莫斯科,投咗大公瓦西里一世做差。　佢嘅仔女同孫已經被人叫做帕特里基耶夫王子,

---

[226] 見佢嘅論著《論被憎者》,收錄於《補充》第10期,第505、509–510頁。參見:Pavlov,《歷史論述》,第46頁。

[227] Nikolsky. 同上書,載於《基督教讀本》1908年,第8卷,第178–188頁。

[228] 克柳切夫斯基。〈貴族會議院〉(1880);同上。課程,第2卷,第27–28章;迪亞科諾夫。 同上(1889);Stdhlin. 第1卷,第244頁以下。著名嘅「對話錄」(1525)──波伊亞爾 I. N. Berseny-Beklemishev 同希臘修士 Maxim 之間(AAE,第1卷,第172號)──非常能代表波伊亞爾嘅觀點。　差唔多成個世紀,莫斯科貴族為咗佢哋嘅國家政治理念同埋喺朝政嘅角色而奮鬥,最終喺「oprichnina」(1560年代至1570年代)時期遭到徹底失敗。關於 oprichnina,可參閱 Platonov。 《莫斯科國度動亂時期歷史論文》(1899年,1912年第二版);同上,伊凡四世(1924年);Stdhlin. 第269頁以下;Heinrich von Staden. 《關於莫斯科國度的筆記》。由F. Epstein編輯,收錄於《漢堡》。 大學 – 外國研究範疇論文集。第34卷,第1系列,第5期;布多夫尼克(I. Budovnik):「俄羅斯歷史文學中嘅伊凡四世」,載於《歷史筆記》第21期(1947年),第271–330頁(附有詳盡書目)。

[229] 最能介紹我哋非擁有者觀點內在氛圍嘅著作係:Nikolsky, N.「十五至十六世紀及十七世紀初基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅共同體同單人修道生活」,收錄於《基督教讀本》1907–1908;仲有:Grechev。　《韃靼斯坦地區嘅長老》,載於《BV》(1907)。第7–8頁。

唔單止喺大公宮廷擔任要職,仲同大公有親戚關係。 尤里·帕特里基耶夫王子娶咗大公瓦西里一世嘅女;佢個仔伊凡(瓦西安之父)喺大公瓦西里二世同伊凡三世朝庭做首席波傑(230)。伊凡三世多次委託年輕嘅瓦西里·伊萬諾維奇王子執行各種外交任務(231)。 但係,喺1499年初,帕特里基耶夫王子哋喺宮廷失去咗佢哋嘅影響力。 喺大公家族嘅繼承權爭拗中,佢哋一如莫斯科boyar嘅傳統,對「希臘女人」蘇菲亞大公妃懷有敵意,並支持大公嘅孫仔迪米特里做皇位繼承人,而唔係佢個仔, 瓦西里,並捲入陰謀同公開嘅王朝鬥爭232 。有啲迪米特里嘅支持者畀處決。 帕特里基耶夫父子多得大主教的求情,免於死刑,但大公令父子二人剃髮出家。兒子改名法西安,被流放到基里洛-貝洛澤爾斯基修道院233 。

喺嗰度,修道院嘅圍牆後面,佢嘅新生活開始咗。不過,瓦西安冇喺修道院逗留太耐:修道院嘅規矩可能同佢嘅性格唔太夾,所以佢自己建咗間隱士小屋234 ,並遇到咗同區避難嘅索爾斯克長老尼爾。經過呢次相遇(雖然佢可能早就聽過呢位智者嘅名) ,Vassian 成為咗非擁有者同佢哋苦行主義思想嘅熱誠支持者,但佢自己並冇完全認同,特別係喺自己嘅生活方式上。 尼洛斯同瓦西安完全係兩類人,佢哋嘅人生道路亦都唔同。 瓦西安自認係尼祿嘅徒弟之一235 ,但睇嚟唔係喺苦行訓練嗰方面;因為尼祿性格溫和,鍾意靈性修持同沉思,根本改變唔到呢位莫斯科貴族少年驕傲、有活力同熱情嘅性格,亦教唔到佢修道士式嘅謙卑。 由佢嘅著作睇,Vassian 學到好多嘢,但佢向 Nil 同埋一般苦行長老學到嘅,只係佢哋嘅基本觀點同原則──更多係用嚟捍衛呢啲作為修道生活真正理想,而唔係真係喺自己人生度照做。236 呢位好強硬、有衝勁嘅貴族後裔,性格根本頂唔順修道士嗰種隱閉生活;佢需要一個舞台,先可以實踐尼洛斯嘅理念。

回顧瓦西安王子修道士嘅一生同佢嘅工作,我哋會見到佢係十六世紀俄羅斯歷史上最吸引人嘅人物之一。佢性格獨特,將最矛盾嘅特質結合喺佢嘅個性同行為入面:自大同熱情; 對自己事業嘅投入同對沃洛茨克嘅約瑟夫同約瑟夫派嘅敵意;受時代限制嘅學識同批判性、爭論性嘅精神;接受基督教禁慾主義原則同自己嘅非禁慾生活方式; 最後,佢堅守伏爾加河以西修道士對修道院領地以及國家政治事務嘅睇法──一個為自己嘅信念同陣營堅定而激烈咁鬥爭嘅人,即使佢知道對手更強,自己幾乎冇勝算。 更何況,當佢嘅命運已經註定,佢依然保持 Boyar(貴族)嘅本色,用諷刺同挖苦嘅態度去面對佢嘅判決。

1503年大公會議嘅詔令,與尼爾嘅建議相反,確認咗修道院擁有土地嘅權利,畀咗瓦西安一個好藉口去主張修道士唔應該擁有財產,並用新聞業武器去捍衛尼爾嘅苦行主義觀點237 。 瓦西安當時對局勢有足夠嘅掌握,佢知道如果喺一個同世隔絕嘅沙漠同若瑟派作對,係完全冇意義。只有莫斯科先至係對抗勝利若瑟派嘅辯論最佳舞台。 唔清楚Vassian有冇出席1503年嘅議會會議,因為有人認為238;Vassian自己都冇明確講過佢有冇參與議會嘅程序。佢好可能係大王子伊凡(1505年10月)過身之後先到咗莫斯科239 。 好快,瓦西安就同大公宮廷建立咗良好關係:佢唔單止贏得新大公瓦西里嘅寵信,仲喺

230 《關於帕特里基耶夫家族的起源》,載於《PSRL》第7卷,第254頁。

231 PSRL. 8. 頁227–228、256;4. 頁164。

232 伊凡三世已經任命佢第一任婚姻嘅仔伊凡做共治者同繼承人,但係後者喺1490年突然去世,留低咗個七歲嘅仔,即係迪米特里。 喺佢第二次婚姻,娶咗希臘女人索菲亞,伊凡三世生咗個仔瓦西里;因為懷疑索菲亞想立自己個仔做繼承人,索菲亞失寵,瓦西里畀監禁,而德米特里喺1498年就畀加冕做沙皇(!),見註170。 然而,其後因貴族的陰謀,伊凡三世再次考慮繼承人問題——並最終確定由瓦西里繼承,而季米特里連同其母伊蓮娜被流放; 喺瓦西里(1505–1533)在位期間,佢(1509年)去世,好可能係畀一氧化碳窒息而死。兩位帕特里基耶夫,父子,都屬於季米里 faction。

233 PSRL. 12. p. 248; Readings. 1847. 9. Section 4. p. 9.

234 PSRL. 7. p. 236;Readings. 1847. 9. Section 4. p. 9.

235 補充資料 10,第 505 頁。Vassian 對 Nil 極度虔誠,最能說明這點的例子是他所著《隱士 Vassian 根據聖父們對 Volotsk 修道院長約瑟夫的著作彙編》,收錄於 Prav. sob. 1863. 3。 第204–210頁。Vassian稱Nilus為佢嘅屬靈父親,自稱係佢嘅門徒。同上,第208頁。

236 Zhmakin。大主教丹尼爾。第65頁。 我哋認為,由津諾維·奧滕斯基(《真理見證》,第900頁)對瓦西安所作嘅高度負面描述,並唔能完全客觀,因為佢畢竟同情若瑟派,而且佢嘅記載係喺瓦西安1531年流放之後先寫成。

237 Zhmakin. 同上書,第65頁;喺Zhmakin嘅著作入面,我哋可以搵到對Vassian嘅觀點同活動,以及更一般嚟講對非擁有派同若瑟派嘅正確評價;大主教Makarii Bulgakov喺佢嘅《俄羅斯教會史》(第二版,第六卷, 第195–204頁) 並唔太客觀,因為佢同其他俄羅斯教會階層嘅代表(甚至到19世紀都仲有)一樣,都同沃洛茨克嘅約瑟夫嘅觀點同情。

238 Makarii. 第二版第6卷,第127頁;Khrushchev. 同上書,載於《古代與現代俄羅斯》。1875年,第3期,第270頁。

239 《全集》。1863年。第3卷。第207頁。根據戈盧賓斯基,瓦西安只喺1509年2月14日不幸身亡嘅迪米特里王子死咗之後先到莫斯科。戈盧賓斯基。第2卷,上冊。第654頁。

治國事務上對佢施加影響[240] 。 喺呢個情況下,合理咁問係唔係Vassian喺新大主教Varlaam(1511–1521)嘅任命中扮演咗某種角色。呢次任命係冇經主教會議,由大公令大主教Varlaam出任大主教。 唔止呢件事有趣,仲有瓦拉姆同非擁有派同情,並且係西莫諾夫修道院嘅方丈,而嗰陣時瓦西安就住喺度,同呢位受人尊敬嘅方丈好熟。 有可能係瓦西安建議大公瓦西里提名瓦拉姆做大主教。如果真係咁,就更加證明瓦西安嘅功績,因為瓦拉姆係莫斯科教會階層最傑出嘅代表之一[241] 。

瓦西安嘅文學同論戰活動主要集中喺*1*508–09同1515–17年間。[242] 瓦西安留存落嚟嘅作品有:1) 「尼爾同佢徒弟瓦西安畀沃洛茨克修道院長約瑟夫嘅前言,講點樣明白同留意上帝同祈禱」;2) 「回覆嗰啲誣衊福音真理、修道生活同教會組織嘅人」;3) 「由索斯克尼祿嘅徒弟瓦西安所編嘅《關於沃洛茨克嘅約瑟夫,摘自尼康聖規[243] 同其他多篇著作》;4) 「同樣係瓦西安修士兼隱士所寫,關於沃洛茨克嘅修道院長約瑟夫,係摘自聖規同其他多本書籍,並講述佢嘅徒弟,以及書信往來」 (呢部作品以瓦西安同約瑟夫嘅對話形式呈現,作為2同3號作品嘅後記)[244] 。 一特別嘅「論著」,係瓦西安為佢嘅《科爾姆查亞》作後記而寫嘅──一篇好短嘅作品 5) 題為《某長老關於根據聖經拒絕世界之誓言的紀念彙編》[245] . 最後,6) 佢嘅《Kormchaya》,係一部對古代俄羅斯教會使用嘅最重要教會法典嘅批註版[246] ;Vassian 相信呢部作品可以最終確認佢喺其他著作入面提出嘅觀點,並證明無產者嘅不可辯駁嘅正義。

上述由 Vassian 列出嘅作品喺內容上各有不同。「前言」(1) 處理一般性嘅事宜。 喺呢度,作者除咗講其他嘢,仲表達咗佢對祈禱嘅睇法,完全同索拉嘅尼祿嘅苦行神秘主義觀點一致,即係:對祈禱者嚟講,祈禱係靈性鬥爭嘅武器,亦係進入「內室」嘅手段;佢嘅深度同力量唔係喺禮儀頌歌嘅優美之中。 對瓦西安嚟講,呢個斷言唔單止係佢苦行主義觀點嘅表達,亦都係對若瑟派外在「 」虔誠形式主義嘅批判。 「回覆的話語」(2) 特別能反映瓦西安的爭論原則和性質。在此,他批評對修道誓言的表面解釋,並要求修道士在修道生活中,不僅要 outwardly,还要 inwardly 遵守基督的誡命。 呢啲誡命要求自我克制同自我犧牲,放棄塵世嘅財物同價值觀。但係實際上,因為修道院擁有農民居住嘅土地,並且要承擔相關嘅經濟責任,喺Vassian睇嚟,修道主義完全無視基督嘅誡命[247] 。 當講到要按福音組織修道生

---

[240] 費拉豐托夫修道院嘅修士帕伊修斯講到瓦西安經常去宮廷,同大公做長時間嘅「心與心」對話;見佢關於瓦西里第二次婚姻(1525年)嘅論著,收錄喺《閱讀》入面。 1847. 8;參見馬卡里對此作品的意見(第二版6. 175);另見:帕夫洛夫。 歷史論文,第87頁;Golubinsky,第2卷第1部,第732、892頁。另一位當代人米哈伊爾·梅多瓦茨夫,他同樣與瓦西安私交甚篤,稱他為寵臣、瓦西里手下「當時偉人」,見《選讀》1847年,第7期。 第2節,第11頁。瓦西里對瓦西亞恩的信任,亦可於官方文件中見到:1523年,瓦西里在出征喀山韃靼人時,於瓦西亞恩在場下將其遺囑託付予大主教丹尼爾。SGGD. 1. 第150號。 第416頁。Golubinsky(第2卷第1節,第654頁)認為瓦西里基於具體的教會及政治原因偏袒瓦西安,以便在有關修道院領地這項具爭議問題上對抗教會階層。

[241] 關於巴拉姆的任命:PSRL. 6. p. 252;Herberstein. Op. cit. (1926). p. 66。關於巴拉姆的道德品格,他說:「當我被派去那裡(指1517年他第一次前往莫斯科的旅程) – I. S.),當時嘅大主教係巴多羅買(即係瓦拉姆 – I. S.),佢被視為聖人」(同上,第66頁)。呢篇著作後面嗰段,講述瓦拉姆之後嘅命運,並唔完全符合現實。 參見:Golubinsky. 2. 1. 頁637–645;關於Varlaam與非擁有者派別觀點的親近:PSRL. 6. 頁252;8. 頁252。可惜有關大主教Varlaam的資料非常稀少。

[242] 喺佢其中一篇著作入面,Vassian 提到咗一封由喬瑟夫(Joseph)回覆嘅信,佢喺1515年9月9號過身。呢封信已經唔知所蹤;可以估計喬瑟夫嘅爭論活動畀Vassian喺宮廷嘅影響力所阻礙。 不過,約瑟夫寫畀貴族 V. A. 切利亞丁寧嘅一封信就保存落嚟,信入面佢請對方向大公爵轉達請求,批准佢嘅「著作」,或者,我哋相信,係批准佢散佈回應瓦西安攻擊嘅回信。參見:赫魯曉夫,同上書,第260頁。 到1517年,Vassian已經完成咗佢嘅《Kormchaya》;呢本作品好難寫又好厚,花咗兩至三年先完成;因此可以推斷,佢嘅爭論性著作係喺1515年之前寫嘅。呢啲爭論性著作嘅撰寫促使Vassian轉向咗一輯教法規則,用嚟為佢嘅爭論論點增添特別嘅份量。

[243] Vassian 所指嘅係蒙特內哥羅嘅尼康(約1092年去世),佢係安提阿拉伊夫修道院嘅一位和尚。 尼康嘅著作《Pandьkthj》同《TaktikTn》喺古代俄羅斯廣泛流傳,備受推崇。Golubinsky, 1. 1., pp. 910–912;Sreznevsky, I.「蒙特尼格羅尼康嘅法典」,載於《科學院文集》第21期,第194頁; Sokolov, I. 〈由9世紀中期至12世紀初拜占庭修道主義嘅道德同知識狀態:842–1204〉,載於《法律叢書》1893年第二、三期,第608–610頁。

[244] 參見:修道士王子瓦西安·帕特里基耶夫的爭論性著作,載於《法律彙編》1863年。 3. 第一篇 – 第102–104頁;第二篇 – 第104–112頁;第三篇 – 第180–206頁;第四篇 – 第206–210頁。第一篇論著作為第二篇及第三篇的引言。

[245] 參見:Tikhonravov. 《俄羅斯文學與古代編年史》第5卷(1863年),第3節,第139–141頁。

[246] 關於《科爾姆恰亞書》(Kormchaya Kniga)或稱《科爾姆恰亞》──這是一部收錄聖使徒、普世及地方大公會議,以及聖父們法例的彙編──見 Herman 著《俄羅斯教會法源》。 第23頁起(並附有詳盡書目);關於俄文版本,見:Makarii. 8. 第143頁起;Golubinsky. 1. 1. 第659頁。

[247] 《條文彙編》,1863年。第3卷,第104–112頁。

活時,瓦西安有個明確目標──將修道主義還原到佢嘅基督教苦行根源:「我哋希望返到最初嘅靈性之美同滋養」[248] 。 喺呢部作品入面,Vassian 喺我哋面前出現,作為某個苦行運動嘅代表,同時係佢個人靈性經驗嘅代言人;但佢另一部作品──《聖徒規條彙編》(3)──就係典型嘅批判性同論戰性論著,嘗試駁斥「追求者」──尤其係約瑟夫──嘅主張。 約瑟夫為咗證明修道院領地嘅必要性同合法性,就引用咗古代俄羅斯修道院創辦人同苦行者嘅生平例子。 瓦西安透過引用早期基督教苦行者──埃及的巴高米烏斯(Pachomius)、巴勒斯坦的優提米烏斯(Euthymius)、薩瓦斯(Savvas)和狄奧多西烏斯(Theodosius)[249] ──的生活事蹟,來挑戰這些論點,並寫道這些早期基督教苦行者不執著於擁有,過著極度艱苦、拋棄塵世財物的生活。 瓦西安並無聲稱呢啲同其他苦行者喺擔任寺院住持期間完全冇任何寺院領地;佢只係講:「佢哋擁有村莊,但對佢哋冇任何執着。」 瓦西安並不爭辯教會機構對土地持有權;他承認教區主教和堂區教會的此項權利,並只要求這些持有及其使用不得違反教規[250] 。 但喺佢睇嚟,修道生活必須同任何財產主張脫離關係;喺呢點上,佢係尼祿(Nilus)嘅忠實追隨者[251] 。因為喺瓦西安眼中,就算修院嘅地產好微薄,都會喺僧侶心中激起對新財產嘅慾望: 佢哋開始透過哀求或者欺騙,向富人勒索寺院嘅供奉;為咗幾塊微不足道嘅土地,同鄰居打官司;甚至唔會猶豫,就去偽造文件、欺騙當局[252] 。

對出身於富有兼貪權boyar階層嘅Vassian嚟講,佢喺爭論入面竟然都提出純粹社會性嘅議題──即係寺院農民嘅慘況──就幾唔尋常。 因此,在農民問題上,王子和尚瓦西安·帕特里基耶夫成為了首位俄羅斯自由主義者。他譴責修道制度──首先是方丈和那些管理寺院莊園的僧侶──剝削寺院農民勞動; 佢將僧侶嘅富裕同愜意生活同農民嘅艱苦處境作比較,描述農民每日嘅繁重勞動、簡單同微薄嘅飲食、破舊嘅住屋,以及佢哋對寺院嘅貧窮同負債,最終導致農民被奴化[253] 。

讀佢嘅抨擊性文章,就可以見到佢為咗討論呢啲議題而投入嘅精力同熱情。一味純粹講原則嘅討論,同埋好似索爾斯嘅尼爾嗰種苦行老僧冷漠嘅態度,都滿足唔到瓦西安。 喺Vassian嘅著作入面,我哋可以感受到佢滾燙嘅貴族血液、佢嘅熱誠、佢嘅堅毅同對佢對手──即 嘅Iosiflians──嘅憤怒;佢嘅用字鋒利,判斷 incisive;就算被孤立,甚至見到自己嘅處境(下面會講)幾乎無得救,佢都唔會退縮。 因為咁,佢喺莫斯科樹敵甚多,佢哋對佢作出嚴厲嘅裁斷;而且,佢仲要面對教會史學家[254] 嘅銳利同部分不公嘅批評。

2.其他針對修道院土地所有權的作品

[255]喺1503年至1517年寫作期間,如果佢嘅觀點冇攞到大主教巴拉姆嘅同情同大公爵嘅默許,瓦西安幾乎就係為佢嘅主張孤軍作戰。 1517年之後,瓦西安獲得咗新嘅支持──佢喺雅典山嘅修道士、著名嘅希臘人馬克西姆度搵到盟友。呢位外國人係雅典山瓦托佩迪修道院嘅修道士,純粹因緣際會嚟到莫斯科,佢係一個非凡嘅人物,亦係俄羅斯教會歷史上嘅重要人物。 「可敬的馬克西姆,」高盧賓斯基寫道,「在我們教會歷史上,一方面他的出現完全偶然,另一方面卻在歷史上和學術研究中都同樣享有盛名。」

---

[248] 同上,第183頁。

[249] 帕夫洛夫證明咗瓦西安嘅主張有堅實嘅歷史根據。同上書,第69頁,註。 須注意十一至十三世紀嘅修道院領地──約瑟夫亦有提到洞穴嘅聖多狄奧多西──其性質同十五世紀末至十六世紀初嗰啲完全唔同。參見:Golubinsky. 第一卷,第1號(1880)。第435頁。

[250] 〈……與長老瓦西揚的辯論〉,收錄於《讀本》第1847期,第9期,第6頁;《全集》第1863卷,第3冊,第200–210頁,第192頁;《增補》第10卷,第505頁。

[251] 索拉聖尼爾與其關於修道生活的規則 (1864)。第7–9、175頁。

[252] 《彙編》1863年,第3卷,第109–110頁;參見尼爾的觀點,載於阿爾漢格爾斯基《索拉的尼爾與瓦西安·帕特里基耶夫》,第72頁;馬克西姆·希臘人,《著作》第2卷。 第37、89、41、95、110頁。Vassian並非在爭論熱頭時提出這些斷言,這點可由Stoglav理事會的官方決議確認,見AAE. 1. 第227號,第218頁。

[253] 《全集》1863年版,第3卷,第112、187、105、184、109、190、184頁。我哋相信,希臘人馬克西姆嘅作品入面出現咁多關於莫斯科公國農民地位嘅評論,係同瓦西安嘅影響有關;參見: 希臘人馬克西穆斯. 著作, 第2卷. 「故事」 – 第94、98–100頁;「論悔改的講道」 – 第130、131、132頁;「有益靈魂的講道」 – 第34、38頁.

[254] 《馬卡里奧斯》第2版,第6卷,第141、205頁。參見:Zhmakin,同上書,第65頁。

[255] Golubinsky. 第2卷,第1部,第665頁。關於馬克西默斯·希臘人的文獻相對較多;主要著作包括:Ikonnikov (1915);以及:Klosterman, R. A.,「Maksim Grek in der Legende」,收錄於《ZfKG》第53期(1943),第177–228頁; Denissoff, E.,《Maxime le Grec et l'Occident》,巴黎-Bouven,1943年,第XIX–XXXIV頁。

關於馬克西姆喺到莫斯科之前嘅生平資料,零散又唔可靠[256] 。佢大約喺1470年至1475年出世喺阿爾巴尼亞嘅阿爾塔鎮,生於一個希臘家庭,估計家境唔錯,因為佢父母可以喺佢喺意大利長期求學期間資助佢。 Maximus 到訪咗威尼斯、費拉拉、帕多瓦、佛羅倫斯同其他城市,喺嗰度佢可以向意大利學界最頂尖嘅學者學習; 佢唔單止研讀基督教著作,仲研讀古典文學(赫西俄德、荷馬、修昔底德、普魯塔克),以及希臘「外國哲學家」(「由外國先賢編纂」)嘅作品,呢點可以從佢嘅著作同寫畀大公爵瓦西里嘅信中睇到[257] 。 當時馬克西穆斯生命中最大事,就係佢同薩沃納羅拉嘅相識[258] 。呢位年輕嘅希臘人根本想像唔到,自己日後會重演嗰位佛羅倫斯傳教士嘅悲劇命運,或者喺堅定同道德偉大程度上同佢並駕齊驅。 或許喺佢生命最後嗰幾年,馬克西姆喺心裏面想像咗薩沃納羅拉嘅命運,並喺對呢位「苦行者、最虔誠者,並以神聖熱忱裝飾自己」嘅回憶中搵到安慰[259] 。「世俗哲學家」無法完全滿足馬克西姆; 根植於基督教同東方教會嘅教義,佢致力深入研習教會神學同正教教義;同時追求內在嘅基督教完美。於是,大約喺1507年,佢啟程前往庇護山,因為當時庇護山嘅修士就係正教嘅堅實堡壘。

呢度同意大利文藝復興時期嘅人文主義氛圍完全唔同——呢度係一個寧靜嘅世界,亦都係峽山修道院、隱士小屋同洞穴嘅獨特生活方式,喺11世紀、16世紀同19世紀,修道士嘅生活幾乎都一樣, ——佢哋嘅生活同意大利城市嗰種五彩繽紛、熙熙攘攘嘅景象完全唔同。喺瓦托佩迪修道院,馬克西姆搵到咗一個進行神學研究嘅庇護所;正正喺度,佢落咗修道誓言,並剃度出家。 喺聖山,馬克西姆喺人格、學者同神學家嘅路上都得到咗發展;佢喺東正教教務神學方面獲得咗既廣博又深入嘅知識,而呢啲都可以喺佢嘅著作入面窺見一二。 然而,聖山嘅氛圍並冇抹殺佢喺意大利嘅學習成果。喺佢嘅學術研究入面,我哋可以見到古典哲學同基督教神學嘅精彩結合;但對Maxim嚟講,教會嘅教導同聖父哋嘅教誨擁有至高無上、無可置疑嘅權威[260] 。 馬克西莫斯喺瓦托佩迪修道院 [261] 嘅學術追求持續咗十年;喺阿西斯山社區眼中,佢獲得咗極高嘅神學權威,因為呢項重要任務之所以交託俾佢,絕對有其充分理由。

1515年,大親王派咗兩位使者,帶住禮物去聖山,分送畀所有修道院,仲有一封寫畀聖山大修道院長嘅信。 大公爵請佢容許一位識講斯拉夫語嘅和尚薩瓦暫時去莫斯科:大公爵圖書館入面發現咗一本有註釋嘅希臘語詩篇,大公爵想將佢翻譯成俄文。 因為病同年紀大,沙瓦法師無法完成咁長同艱辛嘅旅程。於是大修道院長就揀咗馬克西姆法師去,雖然佢唔識講斯拉夫語同俄語。 不過,阿基米底特知道佢嘅能力同語言學造詣,就希望(亦喺覆大公爵嘅回信入面寫咗)Maxim和尚好快就會學識斯拉夫語,能夠完成大公爵嘅心願。 咁,好意外咁,馬克西姆修士發現自己要離開瓦托佩迪修道院——佢以為只係短暫離開——然後就出發去咗莫斯科。 但佢完全冇諗過,自己今次離開聖山阿托斯就係永遠,亦冇料到喺莫斯科有一段非凡嘅命運等住佢——呢段命運唔單止令佢成為魯斯(Rus')精神歷史上嘅重要人物,仲充滿意想不到嘅轉折,最終以悲劇收場[262] 。

1518年3月4日,經過一段相當漫長嘅旅程,馬克西姆終於到達咗莫斯科。喺佢生命中,一個全新嘅時代就此展開,一方面為佢帶來咗廣泛嘅敬仰同非官方嘅讚譽,另一方面又喺偏向若瑟派嘅高層手中,令佢遭受咗好多苦難同不白之冤。 佢自己嘅人生旅程同十六世紀俄羅斯教會歷史嘅事件緊密交織,佢喺著作入面對呢段歷史作咗一個出色嘅描述,特別係對「第三羅馬」——即莫斯科教會現狀嘅批評。 佢嘅好多著作都係當時俄羅斯修道主義歷史上非常重要同可靠嘅資料來源:因為呢啲都係由一位正教修道士所寫,佢擁有豐富嘅神學知識,親身喺雅典山嘅修道院生活同修行,所以能夠作出準確嘅評價。 佢同莫斯科教階層嘅衝突,唔單止反映嗰個階層,仲代表成個俄羅斯修道主義。唔可以忘記,嗰陣時俄羅斯嘅教會階層,同後期唔同,係修道社群嘅骨肉同血脈; 佢源自修道院,同修道士嘅睇法一樣,大部分都擁有相同嘅神學知識,而且整體嚟講,都有修道生活嘅各種美德同缺點。 而如果有一位主教持有「

---

[256] 參見上述 E. Denissov 嘅著作,佢嘗試根據各種意大利同希臘嘅資料同文獻,追蹤 Maksim 由細到大到咗莫斯科嘅一生。又參見:Golubinsky. 2. 1. 第667頁以下。

[257] 參見《大公爵致馬克西默斯關於詩篇譯本的信》,收錄於《增補》第18期,第184頁。

[258] 希臘人馬克西穆斯. 著作,第3卷,第158、194頁。

[259] 同上,第158頁。

[260] 古迪伊(N.):「希臘人馬克西姆與佢對文藝復興嘅態度」,載於基輔大學,1911年,第7卷。

[261] 希臘人馬克西默斯. 著作,第2卷,第377頁。

[262] Makarii。第2版。第6卷。第159–160頁;PSRL。第6卷。第257頁;第8卷。第259頁;Denissoff。 同上書,第329–333頁。大公爵之信與瓦托佩迪修道院大修道院長之回信(不完全)(載於《Vremennik》第5期,第三部分,第30頁);致巴拉拉姆大主教之信(載於《AI》第1期,第122號)。

非得者」或「若瑟派」的觀點──因為在十六世紀,尤其在前半期,幾乎沒有主教採取中立立場──這總與他出家後所處修道院的靈性氛圍息息相關。

好明顯,一旦聖山嘅聖馬克西姆熟悉咗莫斯科發展出嚟嘅教會同政治局勢,佢──憑住佢對聖經同聖父著作嘅認識,呢啲知識對雙方都有用──就無論願意唔願意,都被迫捲入呢場劃時代嘅爭論。 佢嘅知識、佢自己嘅苦行經驗同埋佢嘅個人信念,令佢自然而然咁站喺非擁有者一邊,呢點絕對唔係巧合; 佢同瓦西安(Vassian)呢位王子和尚嘅認識同多次對話──後面會再講──並唔係佢作出呢個選擇嘅主要原因,雖然我哋相信,馬克西姆(Maximus)就係由瓦西安度獲得有關具體事實同修道生活整體狀況嘅資訊; 但係佢選擇嘅原因,係因為無產派嘅觀點確實根植於教會真正嘅苦行傳統。

當佢到咗莫斯科,根據編年錄記載,Maxim受到「極大嘅榮譽」接待,先住喺楚多夫修道院,之後搬去西莫諾夫修道院。由於佢唔識斯拉夫語言,就安排咗兩位識得古教會斯拉夫語拉丁文嘅俄羅斯翻譯幫佢做翻譯工作。 翻譯者季米里·格拉西莫夫致函執事米蘇爾·穆涅欣嘅一封信,就反映咗佢哋喺翻譯工作上所面對嘅困難:馬克西姆將希臘文本翻譯成拉丁文,而格拉西莫夫再將拉丁文翻譯成教會斯拉夫文[263] 。儘管如此,呢本厚達好幾百頁嘅巨著翻譯,仍然喺十六個月內完成。 除咗新嘅教會斯拉夫語詩篇之外,馬克西姆仲向大公獻上咗一篇好長嘅前言,入面講述咗佢到莫斯科嘅經過,同時亦請求返去瓦托佩迪修道院[264] 。 呢個教會斯拉夫文翻譯俾大主教瓦拉姆同幾位主教審閱──當然只審閱斯拉夫文本,因為佢哋冇人識講希臘文──並獲得批准同讚揚。 但係,Maxim 冇獲准返雅典山,反而同佢一齊去咗莫斯科嘅幾位瓦托佩迪修道院僧侶就獲准返屋企。

大公爵同瓦拉姆大主教都明白,鑑於莫斯科缺乏受過教育嘅人,馬克西姆可以發揮好大作用[265] 。馬克西姆獲委託另一項重要而艱難嘅任務──將已經滲入好多錯誤嘅禮儀書同原本希臘文本對照,進行校正。 雖然我哋唔知道係邊個主動,但可以推斷係大主教委託咗呢項工作畀馬克西姆。亦唔排除呢個主意係由之前提過嘅王子和尚瓦西安建議畀大主教,因為佢相信所有斯拉夫語嘅禮儀書都含有錯誤、不準確同模糊嘅地方。 我哋亦唔可以忘記,瓦西安有私人原因想盡量留住馬克西姆喺莫斯科:佢喺編撰《科爾姆恰亞》期間需要一位有經驗嘅顧問,而馬克西姆本可以對佢大有幫助。因此,馬克西姆要 indefinitely留喺莫斯科,去執行呢個新任務[266] 。

喺莫斯科期間,佢逐漸學識咗俄語, 馬克西姆透過親身觀察,並與多位人士──尤其係沙士比亞呢位和尚王子──互動,得以深入了解俄羅斯教會生活、修道慣例、主教同和尚嘅觀點、政府政策、大公爵嘅專制統治,以及佢對教會事務嘅干預。 馬克西姆目睹大主教巴拉姆被非法罷黜,這宗事件成為教會依附大公爵專制權力的極端例子。他對這些教會生活的各個方面都發表了義憤填膺且嚴厲的批評;這些批評促使他寫成一系列爭論性及批判性論著。 呢啲作品對我哋嚟講係非常重要嘅文件,提供咗對十六世紀俄羅斯宗教信仰嘅全面了解。[267] 當俄羅斯人,好似約瑟夫或者瓦西安,批評俄羅斯生活嘅各種方面時,我哋要記住佢哋未必完全客觀,佢哋可能受咗自己黨派偏見影響,例如喺修道院領地呢個問題上。 馬克西姆唔可能存有咁嘅偏見;而且,佢嘅批判性著作係以嚴格嘅教權主義精神寫成,因為佢對教法同喺雅典山(Mount Athos)同東正教整體入面嘅教會生活好熟。

喺馬克西姆嘅作品入面[268] ,有四篇論著係專門探討修道院領地同修道生活嘅問題,呢點畀咗我哋理由喺我哋關於兩派爭論嘅文章入面引用呢啲論著嘅材料,儘管馬克西姆唔係俄國人,亦唔屬於約瑟

---

263 Gerasimov 嘅信,見《補充》第18期,第190頁。

264 希臘人馬克西莫斯。著作。第2冊。第299頁起。此著作補充了上述兩封信件;顯示馬克西莫斯只被派去執行一次特定翻譯。

265 馬克西莫斯親自為大主教翻譯咗一篇無名氏嘅《聖使徒行傳注疏》,從而獲得咗大主教嘅寵信同感激。Macarius. 第二版. 6. p. 166.

266 可惜,除咗馬克西默斯自己嘅幾段評論之外,冇其他關於佢呢份作品嘅資料。著作第1卷,第33、37頁。 參見:Golubinsky, 第2卷第1節,第683頁。Herberstein對Maximus的描述(同上,第91頁)與事實不符。Herberstein於1526年訪問莫斯科時,可能參考了莫斯科流傳的各種傳聞。

267 Golubinsky. 2. 1. p. 665.

268 希臘人馬克西默斯. 著作. 喀山神學學院出版. 3 卷:1(1859,第2版1894)、2(1860)、3(1862,第2版1897)。 第二版:謝爾吉耶夫卡,1910–1911年。3卷(由教會斯拉夫原文譯成俄文)。關於馬克西姆的作品,見:Golubinsky. 2. 2. 第232–263頁。Denissoff。同上書,第35–40頁。關於馬克西姆的記者寫作:Rzhiga。〈十六世紀俄羅斯新聞史論文集〉。〈馬克西姆·希臘人作為記者〉,收錄於TODRL第1卷(1934年)。

派 或者非取得派。 不過,亦應該留意,佢其他作品喺討論俄羅斯宗教性時,都會觸及俄羅斯修道主義嘅生活方式[269] 。

佢針對修道院地產嘅主要著作係《一位著名修道士生涯的故事》[270] ,以對話形式寫成。Philoctymon(貪婪者)同 Actymon(不貪者)討論修道生活嘅基礎。 前者代表約瑟夫嘅觀點,佢想證明引入嚴格嘅共住修道生活(團體生活)就可以消除利用修道院地產嘅負面影響,因為冇任何弟兄從中獲取私人利益;因此佢嘗試為地產嘅共同使用作辯護。 對此,阿克提蒙回應:「要想像呢件事同好多男人非法同一個妓女鬼混,結果畀人鬧,然後各自辯解『呢度根本冇人犯過任何罪』, 因為呢份共同財產對大家嚟講都一樣」;或者如果有人同好多賊仔一齊去打劫,攞咗大堆贓物,之後因為某啲變故俾啲追賊嘅人捉到,佢哋嚴刑拷打佢,佢就會答:「我完全冇罪;我所有嘢都留喺佢哋度,冇攞過一樣嘢走」[271] 。

喺另一篇著作《對靈魂有益嘅一詞》入面,理性同佢嘅靈魂傾偈,講基督教美德,並問佢: 「咁你又點可以獲得柔和、謙卑嘅智慧,同埋心靈神聖嘅寂靜呢?當你成日、無節制咁畀憤怒同爭吵牽著走──無論係因為土地、同農民,定係同鄰居──只要佢哋一有啲似對你唔公平,你就想盡辦法侮辱佢哋,好似佢哋係你敵人咁?」[272] 。 喺另一篇著作入面,馬克西莫斯表達咗佢對修道農民處理方式嘅基本睇法,提醒修道莊園嘅擁有者:「神聖的天國不接納那些以各種貪婪和不人道方式在世上積聚金銀財寶的人,反而將他們逐出天國」[273] ;然而,偏偏就係啲修道院向佢哋嘅農民高利貸放錢。 喺馬克西莫斯睇嚟,淨係唔貪婪先至係修道生活嘅真正基督教苦行框架:「呢啲人不斷將自己付出畀人,就好似慈愛嘅父親一樣,不斷關心眾人嘅得救,佢哋係人人尊敬同鍾愛嘅。」[274] 。 佢其他關於修道院莊園、並且反對佢哋嘅作品,都係同一精神寫成;包括:a)《論懺悔》、b)《論修道生活改革》、c)《論懺悔與無止境嘅胃口》[275] 。

但馬克西默斯並不滿足於僅以修辭批評修道生活中的惡習:他提出了一個正確組織修道生活的榜樣。他是在他的作品《完美修道生活的可怕而難忘的故事》中做到這一點的,在該作品中,馬克西默斯, 佢呼應佢喺意大利所見,描述咗卡圖西會修道士嘅美德生活、該會嘅修道規矩,以及佢哋完美嘅無私,呢種無私體現喺修道士靠信徒嘅施捨生活,而作為回報,佢哋為平信徒弟兄提供屬靈關懷,並更廣泛咁推行佢哋嘅內在使命。 馬克西姆的結論如下:信徒的施捨,而修道士則以基督教教義的指導與啟迪作為回報,構成了修道生活的基础[276] 。

喺所有呢啲著作入面,當討論修道生活嘅組織時,馬克西姆採取咗純粹嘅苦行主義觀點。馬克西姆自己冇任何黨派偏見,呢點係人哋可能對若瑟派或者瓦西安懷疑嘅。佢只服務於一個「純粹嘅理念」[277] ,寫作係出於純粹嘅理想主義同對自己信念正義性嘅堅定信念。 我哋亦唔可以忘記,佢嘅爭論活動對佢嚟講並非冇風險,因為新任大主教丹尼爾(1522–1539)係堅定嘅約瑟派;佢本可以因為馬克סים對無產派嘅同情而懲罰佢,而且確實向佢報復咗。

馬克西姆批評俄羅斯修道主義時,並冇呼籲對修道地產進行強制同普遍嘅世俗化。對佢嚟講,最緊要唔係透過任何外部改革去重組修道生活;反而係內部改進同重振修道生活方式。 國家介入只有喺將修道院、堂區同教區地產嘅收入導向慈善事業先至可以得到合理化,例如用嚟做慈善[278] 。

---

[269] 見:普列奧布拉日斯基(1881);伊科尼科夫(1915)。

[270] 希臘人馬克西默斯。著作,第二卷,第89–119頁。準確書名係《一位著名修道士生涯的故事》。 「爭論者菲洛克提蒙與阿克提蒙,即貪婪者與不貪婪者」。根據Rzhiga,此故事寫於1531年至1537年之間。Rzhiga,同上書,第105頁。

[271] 希臘人馬克西默斯《著作》第2卷,第114頁。

[272] 同上,第2卷,第5–52頁。「呢段論述對留心聆聽者嘅靈魂最有利益。心靈與自己嘅靈魂對話;其中亦有對貪婪嘅討論。」第42頁;同樣寫於1531至1537年間。Rzhiga. Op. cit., p. 105.

[273] 希臘人馬克西默斯. 著作,第三卷,第178–205頁(第二版,第145–167頁):〈關於完美修道生活的可怕而難忘的故事〉。第205頁(第二版,第167頁)。

[274] 希臘人馬克西默斯. 著作,第2卷,第147頁。

[275] 同上書 2:a) 〈誠心懺悔及真正修道生活的講道〉,第119–144頁;b) 〈致某幾位可敬修女,關於修道生活糾正的紀念講道〉,第394–415頁; c) 「論懺悔、無止境的胃口及罪僧無數罪惡」一講道。第148頁。馬克西姆亦在《教導篇章》中討論修道院地產問題。同上,第157–184頁。

[276] 同上,第3卷,第178–205頁。

[277] 帕夫洛夫。前引書,第79頁。

[278] 希臘人馬克西默斯. 著作,第2卷,第172頁。

王子和尚瓦西安同庇護山嘅和尚馬克西姆, 呢兩個人喺過去嘅處境同內在嘅靈性修為上都咁唔同,但係多得佢哋非凡嘅命運,竟然成為知音同為同一件事辯護嘅捍衛者,儘管,正如我哋已經見到,佢哋反對修道士擁有土地嘅理由各有不同。 呢件事就證明咗俄羅斯修道生活正確組織問題有幾咁重要。然而,喺16世紀前半期,呢兩位抨擊家係修道士社群入面唯一喺著作中公開呼籲重組修道生活嘅代表。可惜,要承認佢哋嘅文學作品喺教會界冇乜共鳴,教會界死硬堅持約瑟派嘅觀點;佢哋嘅影響可能只係間接咁影響到世俗當局採取嘅一啲敷衍了事嘅措施。

喺呢方面,應該留意16世紀其中一位最吸引嘅人物──長老亞特米。佢唔係透過文字,而係透過實際行動,幫手確保聖斯托格拉夫會議上提出修道院領地嘅議題。 長老亞特米的生活同靈性發展[279] ,再次帶我哋去伏爾加河以東地區,去嗰個無所擁有者嘅庇護所,喺嗰度,索爾斯克尼爾嘅精神仍然存續,佢繼續吸引新嘅追隨者同繼承者。 尼爾和亞特梅,作為俄羅斯修道主義歷史上此運動的代表人物,將他們的觀點寫成文字,而我們也正是透過他們的著作來審視這股苦行神秘主義運動。 我哋會喺後面再討論阿特米嘅著作──呢啲著作代表住對尼爾思想嘅進一步發展同某啲修改;而家我哋只係想講幾句佢嘅生平,並突顯佢喺解決修道士領地問題上嘅角色。

關於佢嘅出身或出生地,冇任何資料。佢喺科梅爾嘅聖康拉迪(†1537)手下開始佢嘅修道生涯。1536年,亞特米離開嗰座修院,喺基里洛-貝洛澤爾斯基修院附近唔遠嘅地方落腳,住喺一個隱士小屋,嗰度好可能係由以前三一-謝爾蓋耶夫修院(1521–1524)院長波菲里長老創辦嘅。 長老波菲利本身係一個過緊嚴格苦行生活、並且認為自己係無產者嘅修士,因為講咗幾句充滿責備嘅勸誡畀大公爵,惹怒咗對方,被迫辭去住持之位:「[280] 」。 佢同Porphyry同其他無所有派──長老Tikhon、Dorotheus同Ioasaf Belobayev──嘅交往,令Artemy走入無所有派思想嘅世界,並且成為呢啲思想嘅信徒[281] 。 亞特米留喺沙漠*直到1550–51年。同時間,或者甚至早喺1536年之前——好難確定——佢就去咗一次普斯科夫。 由普斯科夫出發,阿特米前往海外──「到德國地區」(即愛沙尼亞)──親身了解西方基督教,並與當地路德宗信徒就信仰議題進行討論和辯論(「透過書籍討論」)*[282] 。 *佢喺Porphyry嘅沙漠度過嘅日子,係Artemy人生入面一個決定性嘅階段:就係喺嗰度,佢完成咗佢靈性上 嘅塑造;亦都係喺嗰度,佢憑住嚴謹嘅生活態度同神學造詣,贏得咗其他修士嘅尊重,直到佢嘅名聲最終傳到莫斯科。*

到咗1550年尾或者1551年初,阿特米就被邀請去咗莫斯科;我哋唔知道係邊個推薦佢。 所知只係年輕嘅伊凡大帝命佢住喺楚多夫修道院,並指示佢嘅忏悔神父西爾維斯特,徹底檢視阿爾特米嘅學識同評估佢嘅品格(「要喺佢身上分辨出所有正確同有靈性益處嘅事物」)。 同亞特米傾完計之後,西爾維斯特向沙皇匯報話,亞特米嘅品格同神學造詣,都係眾所周知,真係值得讚揚[283] 。 當時,三一-謝爾蓋修道院正值無住持,沙皇應西爾維斯特及全體僧侶的請求,於1551年5月17日下令任命亞特米為該修道院住持。然而,促使沙皇做出此選擇的並非 solely 西爾維斯特的推薦。 由亞特米嘅著作,我哋知道當時佢同呢位年輕嘅沙皇有聯絡,沙皇請佢教導聖經同日常生活嘅事務。 同時代嘅安德烈·庫爾布斯基王子就寫過,亞特米「以前係沙皇最寵愛嘅人,同佢傾偈唔止一次」[284] 。但亞特米冇做耐住住持;六個月後,佢就離開咗嗰座寺院,返去隱士院。 睇嚟庫爾布斯基王子所講嘅係真,即係阿特米因為同傾向約瑟派嘅弟兄發生爭拗而放棄咗佢嘅職務;對阿特米嚟講,佢有苦行主義嘅觀點,修道院入面嘅氣氛唔止係唔舒服,簡直係完全無法忍受, 而由後尾神父Silvestr同Simeon嘅記載可見,佢決定鍾意沙漠嘅「誠實」寂靜,勝過大型富裕修道院嘅混亂生活[285] 。

對我們而言,重要的是,在與年輕沙皇的對話中,亞特米亦提出修道院領地問題,並在斯托格拉夫會議正值開會期間,以非擁有派的精神就這項熱議議題發表意見,認為僧侶應以自己雙手的勞力為生,

---

[279] 關於長老亞爾特米奧斯嘅資料,請參閱第十章嘅書目。

[280] Gorsky, A. 《聖三一謝爾蓋大修道院歷史描述》第一卷(1890年),第78頁。

[281] AAE. 第一卷,第238號。

[282] AAE. 第一卷,第238號,第251頁。

[283] 同上,第246頁。

[284] AAE. 1. 第72號、第238號;AI. 1. 第132號。庫爾布斯基。傳奇(1842年)。 第136頁。亞特米。《書信》,載於:RIB. 4,第1388、1383、1386、1390、1440頁。

[285] 庫爾布斯基。同上書,第134頁;戈爾斯基。同上書,第84頁;AAE. 1. 第238號。

而非依靠領地過活[286] 。 呢啲對話並冇逃過人嘅注意,因為阿特米嘅觀點深得沙皇青睞,而1551年5月11日嗰道有關寺院領地嘅著名詔令——我哋遲啲會詳細討論——好可能就同呢啲對話有密切關係[287] 。 因此,長老亞特米烏斯親身參與所帶嚟嘅實際成效,遠勝瓦西安或馬克西姆嘅爭論性著作。

另一篇著作專門探討修道院地產對修道生活嘅腐蝕影響:所謂《瓦拉姆嘅聖塞爾吉奧同奇蹟行者赫爾曼嘅對話》,係一篇16世紀中期嘅匿名作品。文學史家對佢嘅寫作時間同作者身份有唔同嘅睇法[288] 。 我哋認為,呢部作品源自一啲雖然未完全屬於無產派,但對若瑟派嘅教政活動同觀點有明顯反感嘅修道圈子。 我哋亦相信《對話》嘅作者係 ,佢哋好熟悉Vassian同Maximus嘅作品,呢啲作品除咗成為佢哋嘅資料來源之外,當然仲有佢哋嘅親身經驗同對當時日常教會生活嘅深入認識。 作者嘅學識冇Vassian或者Maximus咁深,由作品嘅風格就睇得出:用字貧乏,思想表達散亂,而且重複咗好多。

四點主要思想概括咗作者喺宗教同政治上嘅觀點: (1) 否定修道院擁有土地的權利,(2) 批評沙皇統治與教會階層之間的緊密關係,(3) 對修道農民處境的同情,以及 (4) 在對當時莫斯科生活的評價上的一種保守主義。 頭兩點緊密相關:*The Conversation* 責怪沙皇擴大修道院領地、令修道制度致富並世俗化,因為沙皇容許僧侶累積土地,而且經常親自將有農民居住的土地賜予修道院: 「沙皇將基督徒居住嘅村莊同地區賜畀和尚,唔合適,而且呢種行為都唔值得讚揚。」沙皇可以幫助寺院,但只可以畀錢,當作施捨。呢個觀點喺《談話》入面講咗好幾次,可能唔係淨係為咗重複,而係要強調呢一點。 喺《講道》其他地方,講法更加嚴厲:「愚蠢嘅君王,基督嘅仇敵,賜恩予僧侶,將佢哋嘅皇家領地、城鎮、村莊同基督徒居住嘅地區賜畀佢哋,仲免除佢哋對自己基督徒徵收嘅稅,好似佢哋係異教徒一樣」,結果農民就因此無地可耕。 和尚唔可以接受國王嘅呢啲賜予,即係話,親愛嘅弟兄,係接受魔鬼嘅;和尚擁有基督徒居住嘅地區,係一種新嘅異端,違背新嘅恩典。

跟隨瓦西安和馬克西姆的腳步,《對話錄》的作者批評修道當局及其管理人對農民的惡劣對待。因此,《對話錄》包含對壓迫農民的社會抗議。 同時,《對話錄》強調,由於修道院日益致富,修道生活正走向衰敗,因為修道院捲入塵世事務,使苦行主義的根本原則被擱置或完全破壞。

《論述》編者嘅政治觀,亦可由佢哋對沙皇應該點樣治國嘅論述睇出。佢哋斷然拒絕教會階層參與統治或者做沙皇顧問嘅權利: 「主命沙皇統治全國、城鎮同地區,並掌握大權——唔係由和尚,而係由王子、貴族同其他平信徒……沙皇自己憑住佢自己嘅權力去處理朝政各方面先至啱,唔係靠和尚。」[289] 呢種認為波傑姆伯爵同其他階層嘅人都要參與國家治理嘅想法,一方面令人諗起瓦西安同其他波傑姆階級保守派代表嘅觀點;另一方面又令人諗起大諾夫哥羅德共和國城市入面嘅社會關係[290] 。

《論述》嘅保守主義唔單止體現喺對已經提過嗰啲問題嘅討論,仲體現喺佢對外來影響嘅態度。喺《論述》作者眼中,呢啲外來影響對基督徒——即係俄羅斯人——嚟講,就係「不幸、悲痛同滅亡」,

---

[286] 致伊凡大帝的信,載於:RIB. 4,第1440、1432–1441頁。此作品大概寫於1553年;其中,亞特米提醒大帝他們以前的對話,並重申他对修道生活的看法。 參見:Golubinsky. 2. 1. p. 836.

[287] 參見:Zhdanov,《ZhMNP》1876年7期,第67頁;Golubinsky,第2卷第1部,第836頁。

[288] 《談話》嘅第一個出版者 O. Bodiansky(載於《閱讀》1859 年第 3 期)認為《談話》嘅作者係王子和尚瓦西安。呢個說法畀好多人質疑。A. S. Pavlov (《歷史論述》第136頁,註) 認為《對話》並非源自修道士圈。E. E. Golubinsky(第2卷第1部,第655頁)亦反對Bodiansky嘅睇法。 博迪揚斯基嘅版本漏洞百出,V. Druzhinin 同 M. Dyakonov 整咗個新版本(載於《喀山大學學術論文集》第9卷);佢哋經過對語言同風格嘅深入研究,都得出結論話《對話》唔係出自修道圈; 類似睇法亦由 I. A. Stratonov 提出(《關於 Zemsky Sobors 歷史的筆記》,載於《喀山大學學術文集》1906.3)。Bodiansky 嘅觀點獲得 S. L. Avaliani 支持(載於 BV. 1909年,第1期),佢亦認為瓦西安王子-修士係《Beseda》嘅作者,並將其成書時間定為1531–1537年(同上,第380頁)。但其他文學史家就唔同意:N. Gudzii(載於《俄羅斯語言學》第1卷,1913年, 3) 同 G. Belchenko (1914)。近年更有學者提出,《對話》其實源自我國伏爾加河以西地區嘅農民,因為嗰度修道院領地急速擴張,令農民好唔滿。 經常提醒沙皇喺推行佢嘅政策時,要同農民代表(「世界」)商量,就令 I. Smirnov(載於《歷史筆記》第15期,1946年。 第257頁) 提出,《談話》係一部由農民圈層湧現出嚟嘅新聞報導作品。

[289] 《談話》(1890年)。第4、5、3、10、7、8、21、17、24、13頁。

[290] 可惜,斯米爾諾夫嘅睇法喺《Beseda》嘅完整脈絡中無法得到證實。不過,仍應指出,正正係北方的自由農民(「黑土農民」),佢哋經常而且非常激烈咁同修道院創辦人作戰(參見下文第七章)。 關於北方農民的一般情況,見:Bogoslovsky, M.《十七世紀俄羅斯北方的地主自治》,第一卷(1909)。

並動搖咗信仰嘅純潔性。　呢部作品批評「不忠」嘅西方同外國人,佢哋只關心呢世嘅「塵世」生活,而我哋則「為將來嘅生命努力」[291]。

3. 捍衛修道院擁有地產權的著作

《談話》為反對修道院地產嘅文學爭論畫上句號;佢嘅目標,如果唔係完全終止,至少係要阻止地產持有量增長同修道院嘅致富。不過,捍衛修道院地產嘅行動同政府嘅立場,對實際歷史嚟講更具意義。

我哋已經喺1503年大公會議嗰陣討論過嘅沃洛科拉姆斯克嘅約瑟夫嘅觀點,一直都係約瑟夫派同教會階層嘅一種教條。喺嗰次大公會議之後唔耐(*大約1504–05年),喺諾夫哥羅德大主教根納第吩咐下,編咗篇論著,再次探討修道院擁有土地嘅權利,並嘗試喺教法上為呢項權利作辯護。　*呢篇作品相當冗長,但儘管篇幅龐大,書名卻係《簡明論著》([292])。　作者並非俄國人,而是一位名為本篤(Benjamin)的道明會修道士,其族裔可能屬於斯拉夫人,因命運的戲弄而於十五世紀末流落到諾夫哥羅德,並在總主教的指示下,將《聖經》數卷由拉丁通俗本翻譯成斯拉夫語;　我哋唔知道呢位多明我會修士係咪仍然係天主教徒,定係改信咗東正教[293]。　呢篇《言論》嘅主要思想係:世俗化,甚至連向呢個方向嘅趨勢,都只不過係對抗上帝旨意嘅表現。主教同修道院都要時刻銘記呢點。　佢哋唔可以容許對修道院地產嘅干預,但有責任打擊任何呢類嘗試或行動。君主同世俗當局無論任何情況下,都唔可以沒收、限制或者剝奪教會同其機構嘅財產同地產。　教會擁有動產及不動產之權利,其根據出自基督親口之言;聖徒使徒亦確認此權利;自君士坦丁大帝(此處指「君士坦丁贈予」)起,虔誠嘅基督教皇帝　「羅馬人之王路易一世及查理大帝」,以及奧托一世及亨利一世皇帝——羅馬凱撒——都對教會擁有動產及不動產的權利抱有極大敬意。　喺《Slov》嘅結尾,作者進一步強調,屬靈權柄高於世俗權柄;雖然兩者都來自上帝,但世俗權柄必須服從屬靈權柄[294]。*

《言》係十五世紀初(1503年)理事會之後,唯一喺十六世紀前半期為捍衛若瑟觀點而寫嘅作品:佢哋嗰派覺得自己實力夠強,唔需要靠爭拗性嘅新聞報道。　呢班唔追求財富者嘅命運,就係要為佢哋嘅事業而戰,並攻擊若瑟派。

另一段有趣嘅殘篇係嚟自十六世紀前半期,入面警告世俗當局唔好干預同教會財產有關嘅事務。　到十六世紀中期,莫斯科大主教區就負責編纂韃靼可汗嘅古代詔令,以確認教堂、教會階層同所有神職人員嘅權利。亦唔排除呢項工作嘅目標係搵到新證據,以確認修道院對土地持有權。　呢輯詔書集仲附有一篇由大主教府內部一位不知名書記所撰寫嘅後記。喺入面,作者強調咗「異教汗王」對俄羅斯教會嘅仁慈態度,佢哋完整保留咗教會嘅特權,包括免稅。　佢將嗰啲汗王捧做「正教王子」嘅榜樣,並勸諭佢哋:「你哋,正教王子同貴族們,要努力對聖教會施以仁慈,免得喺審判日畀嗰啲野蠻人羞辱。」[295]。

呢輯特許狀彙編嘅編纂,源於1550年年輕嘅伊凡四世沙皇嘗試將莫斯科大主教嘅部分領地轉移畀國家國庫,好讓呢啲土地可以賜畀官吏貴族做封地。　沙皇嘅計劃,以及同莫斯科大主教就透過買賣或交換取得土地嘅談判,都遭到莫斯科教會階層強烈反對。莫斯科大主教馬卡里(Makarii)撰寫咗一篇專著,題為《論不動產——上帝所託付嘅塵世福佑遺產》。 喺入面,佢強烈反對沙皇嘅計劃,並引用唔同嘅聖經經文同大公會議法令,為教會對「　」土地嘅擁有權作辯護;就好似喺《簡短講詞》入面,馬卡里亦提到「君士坦丁嘅嫁妝」[296]。

---

[291] 《Beseda》(1890)。第14、22、24頁。值得留意嘅係,《Beseda》作者所表達嘅部分觀點,與大主教丹尼爾嘅《書信》所闡述嘅觀點相近。呢啲《書信》將於下文討論。

[292] 《為修道院財產辯護的簡短言論》。A. D. Grigoriev 編輯,收錄於《閱讀》第2期(1902年);參見:Avaliani,《BV》第3期(1908年),第374頁。

[293] 同上書,前言,第 XXV–XXVII 頁。

[294] 同上,第12、16、24、29–31、48頁。參見:Golubinsky,第2卷第2節,第635頁;Maikov,《IORAS》,1900年,第2期,第377頁。

[295] Priselkov. 《可汗詔書》(1916年)。第61頁。黃金汗國可汗所頒布的詔書,確認俄羅斯教會的權利,並免除其向可汗進貢的義務。

[296] 馬卡里之論著見於:季洪拉夫《編年史》第5卷第3部,第129頁;高留賓斯基《編年史》第2卷第1部,第800頁。沙皇詔令見於:《臨時報》第20卷第3部,第41頁。

呢場世俗權力同教會權力之間嘅爭拗,雖然最後和平解決,但最能說明國家並唔係完全支持教會地產擴張,因為佢需要重新分配土地以達到自己嘅目的。

4. 十六世紀政府為限制修道士土地所有權而採取的措施

與此同時,莫斯科沙皇國嘅教會產權繼續擴大。原本為咗苦行修行而成立嘅修道院,最終透過買賣、捐贈同其他方式取得土地,最終變成名副其實嘅經濟殖民地。 修道院有自己嘅農民,佢哋要麼喺修道院度做嘢,要麼交租,或者喺修道院嘅土地上做義務勞役。 修道院嘅經濟繁榮同財富累積,都多得國家當局賦予嘅種種特權。1553年到過莫斯科嘅亞當·克萊門特寫道,喺莫斯科國土「遍地都興建咗好多巴塞羅密會修道院; 佢哋擁有大量土地,因為全國土地嘅三分之一屬於修道士。[297] 。

然而,莫斯科公國演變為偉大的莫斯科沙皇國,迫使政府必須為邊境提供武裝防禦。 維持軍隊——主要由以地權作為軍餉嘅服役兵組成——呢個任務政府一直未能完全令人滿意咁解決。根據歷史學研究,土地係國家唯一嘅資本。 政府可作封地批出嘅可耕種土地嚴重不足;正如之前提過,呢個情況係因為有大面積土地屬於教會同修道院所有,而所有新嘅土地撥款都持續從政府手中流失[298] 。

就算喺1503年議會之前,莫斯科大公已經對寺院同教會嘅莊園採取咗第一步行動。 喺1478年征服諾夫哥羅德之後,佢將原本屬於大主教同最富有嘅修道院嘅諾夫哥羅德地區大片土地,分封畀跟隨佢由莫斯科嚟嘅官員做領地;呢個就係莫斯科殖民政策嘅一個特徵[299] 。 諾夫哥羅德大主教提奧菲勒——最後一位由諾夫哥羅德市民自行選出嘅主教——強烈反對莫斯科政府嘅呢啲措施,但喺1480年佢畀人罷黜,改由莫斯科委任嘅大主教謝爾吉(1483–1484)接替。 1490–1491年間,所有教會同修道院嘅地產都由莫斯科專程派去嘅文官仔細測量[300] 。 呢份清單*導致1499–1500年*再次沒收教堂同修道院土地,撥歸國家所有,*呢項措施亦影響咗較貧窮嘅修道院*[301] 。

好明顯,1503年理事會上由伏爾加河以東長老提出嘅倡議,對政府嚟講非常方便; 雖然呢個倡議因為沃爾科拉姆斯克嘅約瑟夫堅決反對而失敗,但大公——其實私底下都同情呢個倡議——都冇採取任何 嘅步驟去改變議會嘅詔令,甚至都冇喺更大規模上重演諾夫哥羅德嘅沒收行動。

伊凡三世嘅繼承人,儘管王子-修士瓦西安針對修道院領地嘅文學活動非常活躍,都冇採取任何明確措施去限制教會嘅土地持有。 一個重要因素係大主教丹尼爾(1522–1539),佢全心認同若瑟派嘅觀點,又同大公爵關係良好,尤其係1525年之後,佢為瓦西里三世嘅第二次婚姻主持祝聖。 不過,聖斯托格拉夫會議的法令顯示,在瓦西里統治期間,政府頒布法令,禁止特維爾、米庫林、托爾日克和貝洛澤羅地區的佃農將其地產轉讓予修道院,作為為其靈魂安息的供奉;後來,這項禁令又擴展到雅羅斯拉夫爾地區, 蘇茲達爾同斯塔羅杜布地區[302] 。瓦西里死後(1533年),喺伊凡四世未成年同大公妃伊蓮娜攝政期間——當時國家權力實際上掌握喺佢寵信嘅貴族手上——政府成功喺一定程度上遏止咗修道院地產嘅擴張。 現存一份1535年嘅特許狀,規定格魯希茨基修道院冇大公爵嘅許可,唔可以買地或交換地產,亦唔可以收受地產作為為亡者靈魂安息祈禱嘅回報[303] 。一年之後,政府又喺諾夫哥羅德向各教堂同修道院徵收荒地——即未開墾嘅土地。 呢啲措施完全符合貴族的觀點,佢哋對貴族領地轉畀教會感到唔滿意[304] 。

---

[297] 克萊門·亞當。收錄於《各種莫斯科事務著作》(法蘭克福,1600年),第152頁。

[298] 見第七章及第八章書目——S. Rozhdestvensky(1897)、N. Rozhkov(1899)、Y. Gautier(1915)、V. Milyutin(1859–1861)、Gorchakov(1868)嘅研究;另見:Kljutschewskij。 《俄羅斯歷史》第2卷;Städlin《第1卷》第296頁起;Pavlov-Silvansky,N.《沙皇的仆人》(1909)。

[299] PSRL. 4. 頁216–217。Nikitsky. 《關於大諾夫哥羅德教會內部歷史的論文》(1879)。第126頁。

[300] 帕夫洛夫《歷史論述》第32頁;格列科夫《諾夫哥羅德聖索菲亞大教堂》(1914年)第246–247頁。

[301] PSRL. 第4卷,第271頁;喺屬於諾夫哥羅德共和國嘅白湖地區,好多農民家庭都轉歸國家管轄。S. A. Yu. 第5號。 如需進一步詳情,請參閱:Gnevushev, A.《莫斯科吞併諾夫哥羅德地區後該地區農村人口經濟與社會生活論文集》第1卷(1915年)。第3–8、276–307、347頁以後、355頁以後(節錄於:BV. 1911. 2);Yanitsky, N.〈十六世紀諾夫哥羅德地區的經濟危機〉,收錄於:基輔大學. 1914. 7,第12–14頁。

[302] AAE. 1. 號227. p. 219;Pavlov. 歷史論述. p. 37.

[303] IRI. 3. p. 714. 由憲章第一段可推斷,此程序並非僅適用於格魯希茨基修道院;可惜現存文件不足以證明此程序是否普遍適用。

[304] PSRL. 4. p. 299. 莫斯科司法部檔案館所藏文件及卷宗目錄. 1 (1869). p. 169 (第1736號); 《亞歷山大·涅夫斯基編年錄》,載於: RIB. 3. p. 248.

伊凡四世(1533–1584,實際上1546–1584)即位伊始,就標誌住處理修道院地產問題嘅新時代開始。 呢位年輕沙皇喺1550年首次嘗試限制佢哋嘅擴張,但因為莫斯科大主教馬卡里(Metropolitan Makarii)[305] 強烈反對而失敗。 為咗攞地分俾服務階層做封地,同埋可能同長老亞特米(Artemy)嘅討論,迫使沙皇喺斯托格拉夫會議上,透過佢嘅講話(「沙皇之問」),幾次提出修道院地產嘅問題,並批評修道生活。 聖斯托格拉夫會議雖然在原則上確認修道院及教會財產的神聖不可侵犯,但仍頒布, 然而,有一道1551年5月11日嘅「詔令」,規定凡係收到貴族、官員或農民後代用作償債而送出土地嘅主教,都要將呢啲地段還返畀原本嘅業主。此外,冇經沙皇批准而轉移畀主教或修道院嘅領地,都要一併還返。該詔令指出:「任何人若未經君主知情,自願將其地產撥予寺院,而該地產又未向君主支付任何款項,即屬違法。」 從此之後,修道院買地亦只能在沙皇允許下進行[306] 。儘管此法令在形式上嚴苛,如後所述,它在實踐中幾乎未獲執行。不可忘記,同一時間,大公會議承認由大主教、主教及修道院代表的教會,有權保留已取得之土地的所有權。 因此,Stoglav 會議的裁決只不過是一項權宜之計。稍後我們會見到,有關修道院地產的立法在形式上會愈來愈嚴格;但另一方面,這些收緊措施的成效又會被沙皇頒發的新皇家特許狀所抵消。

1557年嘅沙皇詔令賦予立遺囑者嘅親屬以固定價錢向寺院贖回遺產嘅權利[307] 。但係,幾年之後,呢道詔令就被1572年理事會嘅決議廢除咗。 同時,理事會裁定只有擁有少量土地嘅貧窮修道院先可以接受土地作為禮物。理論上,呢條1572年10月9日嘅裁決好重要,因為佢限制咗大型修道院進一步積聚財富:「已經擁有大量地產嘅大型修道院,唔可以再獲撥新地產」。呢啲地產要交返俾仆人, 「咁樣先唔會令服務受損,亦唔會令土地脫離服務」[308] 。

下一個議會(1580年)基本上偏袒政府,通過咗一條總則,規定大主教、主教同修道院都唔可以向地主買地或者用作抵押[309] 。 議會為呢個裁決辯解話,莫斯科沙皇國四面受敵(議會大概係講西面利沃尼亞嘅戰爭,同克里米亞韃靼人嘅襲擊),需要裝備完善、武器精良嘅軍人去對付佢哋。 但嗰班軍人已經窮到極點,連土地同金錢都冇去裝備自己。再者,議會指出,寺院嘅富庶導致僧侶生活腐化,令佢哋養成過量飲食嘅習慣;好可能就係反映咗參與者嘅睇法。

1580年理事會嘅詔令——尤其係第一部分——如果真係付諸實行,本可以成為解決教會領地問題嘅新政府措施方案。兩年後,喺1584年7月20日,喺費奧多爾大公(1584–1598)在位期間,再度召開理事會。 呢次會議確認咗1580年嘅詔令,並補充咗非常重要嘅措施,即:如果唔係永久,至少係無限期取消「塔爾罕」——「直到沙皇……詔令……將塔爾罕擱置,直到土地整理好…… 而所有沙皇稅同地方徵收都要以「塔爾汗」形式繳交,由每個塔爾汗……由所有人繳付[310] 。

呢項新政府措施,主要係因為國家財政極度拮据而引發,實際上係針對教堂同修道院嘅莊園,因為佢哋幾乎全部都憑特殊嘅特許狀同免稅令(tarhans)獲豁免向國家繳交稅款同徵費。 如果政府真係落實呢個計劃,一方面可以話政府對教會同修道院領地嘅政策出現咗急劇轉變,另一方面又可以預期國家國庫嘅收入會大幅增加。 然而,呢道議會法令好快——就好似莫斯科大公國嘅行政慣例一樣——就畀政府自己打破咗[311] 。有趣同有意義嘅係,當局將7月20號嘅議會法令視為真正嘅廢除特權狀,並努力盡快付諸實行。 早喺同年秋初,就收到咗嚟自各寺院嘅請願書,從中可見地方當局仍然向佢哋徵稅[312] 。

---

[305] 參見:Stoglav 第98章(喀山版,第412頁)。

[306] AAE. 1. 第227號,第219頁。

[307] AI. 1. 第154號. IV.

[308] AI. 1. 第154號. XIX. 帕夫洛夫(《歷史論述》,第142頁)及戈查科夫(《論土地持有》,第62頁)錯誤地將此法令定於1573年。

[309] SGGD. 1. 號外200 (載於AAE. 1. 號外308,第372頁嘅版本有錯)。

[310] SGGD. 1. 第202號,第594、595頁。

[311] 呢個事實已經由 S. F. Platonov 喺《動亂時代史論》(1899年,第593頁)入面證實;又可參閱佢嘅傑作《博里斯·戈東諾夫》(1924年,第82頁)。A. Shpakov (《莫斯科國家體制內的國家與教會關係——俄國宗主教制度的建立》(1912年),第85、39頁)認為,塔爾漢制度的恢復係由虔誠的費奧多爾大帝下令進行,因為他無法拒絕各修道院的請願。

[312] 參見:例如《亞羅薩夫斯克斯帕斯基修道院歷史文獻》第1卷(1896年),第58、59、60號; Shumakov, S. 〈財政委員會書信目錄〉 第4期(1917年),編號1798;Kataev, I. 及 Kabanov, A. 〈烏瓦羅夫伯爵彙編文獻目錄〉 《歷史文獻》(1905年)第58號 – 日期早至1584年10月11日;Petrov, V.《1584年關於廢除塔爾漢制度的議會法典》,收錄於《為紀念S. F. Platonov的論文集》(1922年),第191–201頁。

各種文件顯示,1584年7月20日詔令一頒布,修道院當局即刻採取行動以規避之。 早喺8月11號——即係三星期之後——Соловецкий修道院就成功保留咗佢哋舊嘅稅豁免令,雖然要承諾每年支付租金[313] 。仲有其他例子可以證明政府政策嘅敷衍態度,即係話呢條新法例並冇為國家帶嚟任何實際好處。

基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅經濟活動尤其有代表性;喺16世紀期間,佢哋累積咗龐大嘅土地持有量。該修道院嘅文件顯示,喺斯托格拉夫會議裁決之後,修道院當局根本冇任何意圖按照該裁決去減少佢哋嘅土地收購。 相反,就係喺議會之後嗰段早期——1551年至1572年之間——修道院當局反而忙住買新地,主要喺北部,仲有大部分都喺 更重要嘅係,修道院根本連向沙皇申請都冇試過。 跟住1572年嘅詔令,禁止接受軍人仆從為其亡靈安息而捐贈嘅土地,該寺院就透過撥俾佢嘅鹽井同鹽廠嚟enrichment自己。 跟住1580年嘅詔令,寺院當局成功說服沙皇保留之前賜畀[314] 嘅特權狀。喺16世紀後期同17世紀初,其他寺院嘅經濟活動入面都可以搵到類似例子,例如喺特維爾同烏格лич地區[315] 。 呢啲例子進一步證明喺莫斯科公國入面,正式立法同其實際應用之間有幾大差距;成個16世紀,關於教會同修道院領地嘅問題都冇得到最終解決[316] 。

5. 十七世紀至1648年所採取的措施

「動亂時代」(1598–1613)的政治、社會同經濟動盪[317] 可能令政府對修道院領地嘅政策出現咗某啲改變。 然而,分析呢項政策時,我哋發現喺十七世紀前半期,即1649年之前同亞歷山大二世法典(1645–1676年)出台之前,並無任何重大變動。

雖然動亂時期之後莫斯科沙皇國嘅財政同經濟狀況非常艱難,但政府都唔敢實施任何認真嘅措施去沒收寺院嘅土地擁有權[318] 。可以咁講,宗教財產世俗化呢個概念本身就同世俗當局嘅宗教同政治觀點格格不入; 此外,更不应忘记,在米哈伊爾大公(1613–1645)在位期间,其父——菲拉雷特大主教(1619–1633)的影响力巨大,而大主教当然会对任何限制教會土地所有权的行为作出坚决抵抗[319] 。 因此,政府繼續敷衍了事,喺佢嘅詔令入面只係間接提到教堂地產嘅問題[320] 。

喺呢方面,需要回顧兩道詔令。第一道,日期係1620年11月28日, 呢道詔令係喺宗主教費拉列特(Patriarch Filaret)時期頒布,當時沙皇米哈伊爾(Tsar Mikhail)仲年輕,費拉列特喺國家行政中扮演住好大角色[321] ,容許軍官自由處置佢哋喺瓦西里·舒伊斯基(Vasily Shuisky)在位期間獲得嘅莊園,包括捐畀寺院作超度亡靈之用,或者出售佢哋[322] 。 兩年後,即1622年8月27日,又頒布咗一條詔令,根據該詔令,喺

---

313 AAE. 1. 第323號.

314 Nikolsky. 《基里洛-貝洛澤爾修道院》。第1卷、第2卷。附錄:XLII、LVI、LXXV、LXXVIII。 沙皇自己都唔理議會嘅詔令;例如,1575年佢就賜予土地畀基里洛夫修道院,而嗰時該修道院已經係最富有嘅其中之一(Ayu. 第126號);1583年佢又再賜予呢間修道院三個村莊(Makarii. 第8卷,第255頁)。

315 《特維爾文獻》。S. Shumakov 編輯。第一卷(1896)。第19、20、75號;《烏格лич文獻》。第一卷(1898)。第46、48、70–73號,等等。

316 教會階層繼續堅持教會地產不可侵犯,亦可由1589年新任大主教約伯致格魯吉亞大主教的信件中見到。Makarii. 10. p. 68;該信見於:Christian Readings. 1869. 2. 第867–893頁。根據S. Platonov嘅講法,喺波列斯大帝(1598–1605)初期,1584年嗰道廢除特權詔令又重新生效; 但喺費奧多爾時期(1593–1594年),政府——實際上由博里斯·戈東諾夫掌權——被迫審查修道院嘅產權文件,冇相關證明文件嘅修道院地產就畀沒收,轉歸國庫。Platonov. 博里斯·戈東諾夫 (1924)。第149–150頁。可惜,關於呢次「審查」,冇任何官方紀錄或其他歷史資料。

317 到今日,S. F. 普拉東諾夫嘅《莫斯科國家動亂時期歷史論文》(1899年;第二版1912年)仍然係研究動亂時期成因同事件最優秀嘅著作。

318 教會同修道院喺動盪之際提供嘅財政援助,將喺下文討論。

319 大主教費拉特由沙皇獲頒新嘅、龐大嘅土地撥款;此外,佢仲透過買入或者收禮物獲得咗好多莊園——完全無視咗16世紀嘅詔令。戈查科夫。〈關於土地持有〉(1871年)。 第329–336頁。關於費拉列特在治國事務上可觀的影響力,參見:Stasevsky《關於米哈伊爾·費奧多羅維奇大公在位時期歷史的論文》(1913年)及 Makariy《11. 第1–75頁》。 亦值得在此提及1625年那道众所周知的诏令,它显著扩大了 patriarh 的司法权(Gorchakov. The Monastic Office. p. 53),并对「patriarchal domain」的修道院具有重大意义。

320 例如,根據1619年全俄土地會議(Zemsky Sobor)的裁決,凡在動盪時代期間或之後,在教堂及修道院土地上定居的城鎮居民及地區居民,均不獲豁免稅項及其他捐稅,與以往基於特許狀及豁免狀的慣例截然不同。 AAE. 3. 號105。

321 PSRL. 5. p. 64;參見:SGGD. 3. No. 4 及 Smirnov. Patriarch Filaret,收錄於 CHOLDP. 1873. June. p. 829。

322 地方辦公室法令冊。N. Storozhev 編。第6號,收錄於《司法部檔案館文件及檔案目錄》第6冊(1896年)。

1613年後,寺院以安魂施舍、贈予或透過　方式取得嘅地產,都可以由立遺囑者、捐贈者或轉讓人嘅親屬向寺院贖回;　但係,喺1613年之前已經成為寺院財產嘅地產,只有喺1613年之前已經遞交咗相關請願,並且向沙皇報告過,先可以贖回;有遞交請願嘅地產,就仍然係寺院嘅財產[323] 。

喺行政實踐上,通常只會對特定地區發出某啲詔令,唔會針對整個國家;呢啲詔令好多時都同寺院嘅地產有關。　因此,在1624年,就對北部嘅烏斯季區頒布咗一條特別法令,禁止將「黑地」同村莊「為安息靈魂」出售或者立遺囑贈予——呢啲村莊係住緊自由農民,佢哋向國家交稅同埋履行其他義務。　然而,正如16世紀一樣,修道院當局亦搵到方法去規避呢道1624年嘅詔令。結果,喺1651年,政府下令1624年詔令頒布後取得嘅「黑地」要歸還畀國家,而喺呢啲土地上生活嘅農民就要轉歸國庫管理[324] 。

1641年嘅詔令具有實際意義;雖然嚴格嚟講佢唔係針對寺院領地,但主要影響到寺院農民。佢之所以有效,就係因為執行唔係靠政府,而係靠私人發起。眾所周知嘅「1641年請願書」就成為呢道詔令嘅推動力。唔同城鎮同地區嘅仆人向沙皇投訴寺院享有嘅特權,因為呢啲特權令佢哋可以為自己爭取更好嘅經濟地位,吸引農民離開仆人世襲嘅莊園同土地去到寺院嘅地盤,亦可以喺寺院莊園安頓逃跑嘅農民。　佢哋又投訴話,所謂「定期」或者「保留」年份嘅特權,搞到司法管轄權好混亂,因為唔同寺院嘅司法權各有不同。呢啲做法雖然對寺院嘅財政好有利,但對佢哋嚟講就造成咗好大嘅損失。 請願者要求頒布一條法令,容許地主不限時間地追討逃跑嘅農民同遷入教堂土地嘅人,並強制佢哋交租。　(農民本身雖然自由,但卻被綁定在土地上。)米哈伊爾大帝頒布相應詔令,批准了請願者的請求,從此之後,許多農奴可以自行對寺院提起訴訟[325] 。

呢道1641年嘅詔令只係間接觸及咗修道院領地嘅根本問題,但佢再次令政府留意到呢件事。 事實上,幾年之後,1649年法典頒布,世俗當局雖然未採取最果斷方式,但已開始侵佔宗教機構的特權;又經過半個世紀的敷衍了事,修道院地產問題才開始以不同方式得到解決。

6. 1648年法典

沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇嘅1649年《議會法典》——*1648–49年*全俄人民代表大會嘅成果*([326])——都唔可以忽視教會同 嘅修道院領地問題,因為呢啲對莫斯科大公國嘅經濟嚟講至關重要。 亦都唔可以忘記,呢次最出名嘅全俄土地會議好多決議,都係回應咗各階層人士提交嘅大量請願——正正就係嗰啲反對宗教機構享有嘅法律同財務特權嘅階層。 呢點就解釋到點解呢部法典,為咗滿足呢啲地主階級嘅要求,重申咗1580年嘅 earlier decree,並徹底禁止大主教、主教同修道院以任何方式取得新土地(法典第17章第30條同第42條)。　此外,所有位於教堂及修道院土地上、憑藉各種特權免除服役的聚落和自由市鎮,均轉歸國庫管轄;而教會機構則被禁止取得或設立此類聚落(法典,第十九章,第1、5、7–9條,13、15、16)。喺澤姆斯基索博爾(Zemsky　Sobor)代表地主階級嘅人要求更多,即係要沒收1580年之後落入神職人員手上嘅所有土地,然後分畀冇地嘅俾服役兵做地主。　然而,這些地主階層的訴求遭到神*

---

[323] 同上,第96號。

[324] Dyakonov. 《十六至十七世紀莫斯科國農村人口歷史論文》(1898年)第180頁。Bogoslovsky. 同上書,載於《閱讀》1909年,第1卷,第59頁。值得留意嘅係,修道院當局輕易就避開咗呢道詔令。　例如,位於烏斯季格鎮嘅大天使修道院喺1624年至1648年間,至少完成咗50宗買地同按揭土地嘅交易;其他北部修道院喺同一時期又完成咗另外42宗類似交易。同上書,第86頁以下。

[325] AI. 3. No. 92. p. 33. 我哋會喺關於修道院經濟嘅章節再返嚟討論定期租約嘅問題。

[326] *1648–49年嘅*全俄教會代表*大會唔好同1649年嗰次搞混,後者係專門處理某啲禮拜事務。Belokurov,《1649年莫斯科教會代表大會會議錄》,載於《讀本》第1894年4期。* 關於1648–49年嘅全俄教會代表大會同1649年法典,見:Latkin, V.《古代俄羅斯全俄教會代表大會》(1885);Platonov, S.《沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇法典嘅資料來源》,載於《法律新聞》(Yuridicheskiy Vestnik) 1889年。 11(一項極具價值的研究);Arkhangelsky:「論1649年亞歷山大一世大公會議法典與俄羅斯東正教之關係」,載《基督教讀本》第1881年第二期,第42–134、300–365頁;Stdhlin. 1. 第379頁起。P. Smirnov嘅作品,專注於代表議會嘅各階層嘅觀點同訴求,對呢部法典編纂嘅背景同歷史有極高價值:1.《論法典*起源同1648–49年全*俄人民代表*大會》,載於:ZhMNP. 1913. 9;2. 《關於議會法典*與1648–49年*全俄土地會議歷史的若干文件*》,載於《讀本》第1913年4期(雜錄部分);3. 十七世紀前半期各城鎮貴族及鮑亞爾子弟的請願書,載於《讀本》第1915年3期;4. 一份莫斯科商人就驅逐外國人提出嘅新請願書,載於《尼斯特編年史學會讀本》第22期(1912年),第4期。斯米爾諾夫嘅著作再次顯示出地主階級對教會及修道院地產增長嘅強烈不滿。

職人員強烈抵抗,並未獲准——這些要求並未反映在法典中。沙皇僅承諾下令清查1580年詔令頒布後所獲取的所有土地。[327]

對部分世俗化的要求最終未能實現。 政府只得同意限制教會地產嘅進一步擴張。教會保留咗佢哋舊有嘅地產——即係喺1580年詔令前後取得嗰啲。由於1649年嘅全俄土地會議冇就1580年前取得嘅地產頒布任何詔令, 而沙皇拒絕收歸1580年詔令後取得嘅土地,教會認為——正如其後多次聲明——該法典已承認教會對現有土地持有權。

1649年嘅法典(第17章第42節)試圖喺法律上重申1580年嘅裁決同Stoglav會議之前嘅裁決,以限制寺院購買土地。 到1651年,政府甚至下令,凡係由寺院、教區同商人購買或作為抵押品嘅村莊,如果位於「黑稅繳納區」([328]),就要「轉歸君主所有」。可惜冇任何證據顯示呢條命令曾經實施。 相反,政府——與1649年法典及1651年詔令相違——卻允許個別修道院,響應佢哋嘅請願,喺「黑稅繳納」沃洛斯特取得農民居住嘅土地[329] 。 沙皇自己就違反咗1649年法典:17世紀後葉嘅文件有唔少例子,顯示寺院由沙皇賜予未開墾土地同埋有農民居住嘅皇室領地土地[330] 。 因此,喺十七世紀,政府嘅做法同十六世紀一樣,而1649年法典嗰啲嚴謹字句,其實對修道院嘅土地所有權限制非常少。

7. 大宮廷署同修道院署

基於1649年法典,成立咗一個新機構,所謂嘅「僧侶事務處」,但實際上並冇喺解決寺院領地問題方面起到乜嘢特別嘅作用,而且本質上都唔算係真正嘅新事物; 然而,修道院辦公室的設立導致神職人員管轄權的改變,以及莫斯科政府對教會的政策出現了一些調整[331] 。 結果,修道部門的設立,引起了教士階層非常強烈的不滿和批評,既有公開的,也有暗中的;這主要源於這方面所發生的變化,而並非教會和修道地產的問題[332] 。

雖然莫斯科大公國嘅世俗當局喺1503年至1649年期間,未能推行有關教會——尤其係修道院——領地嘅激進改革,部分原因係主教喺政府入面嘅影響,部分原因係當時人民嘅宗教觀, 政府儘管如此,仍認為至少有必要了解教會及修道院領地狀況,對它們進行一定程度的控制,並從修道院持有物中為自己爭取某些利益。 不過,設立修道事務處只係政府政策上嘅一項細微創新,因為喺修道事務處同伯多祿時期大公會議之前,莫斯科嘅世俗當局已經對宗教機構實行常設監督,包括同修道地產有關嘅事務。呢種控制係由大宮廷辦公室行使。佢係莫斯科公國其中一個機構,喺討論教會同國家關係時,其活動唔可以忽視。

---

[327] AAE. 4. 第33號。至於證明1649年法典確實實施(尤以將聚落移交國庫為例),請參見 AAE. 4. 第35、36、39號;AI. 4. 第32號; PSZ. 1. 第35號;2. 第731號。

[328] RIB. 12. 頁261、910、932。

[329] 1652年,呢項權利賦予咗北面嘅伊萬諾夫斯基同格列德斯基修道院(RIB. 12. 第261頁); 1663年,兩座修道院獲得一份恩典特許狀,根據該特許狀,它們的土地不需退還予前任所有者或其繼承人(同上,第372頁),這與1622年8月27日的法令相牴觸。呢項特權喺實踐上好可能被廣泛應用,因為其他修道院都喺請願嘅基礎上獲得咗特別權利,結果喺十七世紀,由於軍人貴族欠債,國家各地區有相當大嘅土地都落入咗修道院手上。 參見:Gautier《莫斯科地區》(1937年),第232–233頁;Shumakov《貝熱茨克文獻》,載《讀本》1899年,第1期;A.Yu. 第119號,第3項;同上,《烏格лич文獻》。

[330] 以下人士/機構獲得贈品:1682年,薩沃-斯托羅日夫斯基修道院;*1682–83年,宗主教約阿基姆;1683年,羅斯托夫大主教約納*;1685–86年,新耶路撒冷修道院; 喺*1692–93年——戈里茨基修道院;喺1689年——羅斯托夫嘅羅日代斯特文斯基修道院。Gautier。同上書,第224、222頁。 1672年,一條法令授權將各區的荒地及未開墾土地賜予大牧首、教區及修道院;一年後,又頒布新法令,擴大進一步獲取土地的範圍。PSZ. 1. 號碼521、549、552、554。*

[331] 關於修會秩序的管轄權,見第九章。關於修會機構:Gorchakov, M.《修會機構》(1868年)——一部至今仍保持其學術價值的研究; 亦要注意另一著作:Shimko, I.,《宗主教國務府》(1894年),以及另一著作:Gorchakov,《論全俄大主教、宗主教及聖統會之領地》(1871年)。

[332] 尼康宗主教尤其強烈反對設立修道院部的設立:「尼康宗主教對法典的意見」,載於《俄羅斯神職人員學會論文集》第2期(1861年)。 第456–497頁,尤以第451頁為然;關於教會對宗教財產之權利:第453、449頁。參見:Gorchakov,《修道部》第19頁及Zhukov, A.《尼可恩宗主教之觀點》 尼康《關於世俗與教會權力關係》,載於《法律彙編》1916年3–4期。然而,尼康只對神職人員管轄權的變更提出抗議。對修道職的否定,亦可於1667年大公會議的意見中見到,載於PSZ。 1. No. 412;AAE. 4. No. 167。議會嘗試廢除修道制度對神職人員的管轄權。參見:Gorchakov. Op. cit. pp. 95–97。

大宮廷辦公室第一次被提及係1547年[333],但可以推斷佢早喺伊凡三世(1462–1505)時期已經存在,只係當時嘅活動規模較細[334] 。 所有與宗教機構及其地產有關、並直接受主權者詔令管轄的事項,自十六世紀中期至十七世紀中期(直至1649年《全俄法典》為止),均須經大宮廷辦公室向主權者呈報。這些事務亦由該辦公室處理;

正正係透過呢個部門,沙皇嘅詔令先發佈畀宗教當局、機構同相關人士[335] 。檔案多次提到,喺呢度就解決咗唔少宗教事務[336] 。呢個機構,就好似古代俄羅斯嘅慣例咁,主管各種事宜,當中就包括對宗教地產嘅監管; 1613–1645年米哈伊爾大公在位時期嘅文件,經常提到呢個部門,當時叫做「修道院事務處及遷移事務處」[337] 。呢個部門由一位稱作管事的貴族同文書人員管理。 部門處理所有與寺院地產有關嘅財務事宜:包括可耕種土地嘅一般稅、漁業權稅──政府以固定租金租畀寺院──以及鹽場同其他經濟企業嘅稅項[338] ; 後來喺十七世紀,佢仲要負責監督收成同徵召入伍嘅兵員[339] 。不過,呢啲只適用於持有皇家特許狀嘅 修道院;冇呢啲特許狀嘅修道院──其實都有幾間──就要向當地當局負責繳交撥款、租金同稅項[340] 。

大內署處理咗所有有關各座寺院嘅詔令同敕書;喺度集中管理宗教機構嘅地產同其他財產嘅登記同徵稅,亦都係喺度提交佢哋嘅採購同開支報告。 但呢啲並唔係基於統一而具約束力嘅法例,而係根據沙皇逐份頒發嘅個別命令同詔令,呢啲詔令並唔係對所有寺院一視同仁,而係視乎沙皇嘅個人喜好、當時嘅情況同寺院管理層嘅機智應變。 亦都係喺度發出新嘅撥地文憑同特權狀,確認舊有文憑,解決爭議,審理訴狀同投訴,並登記以土地形式捐贈畀寺院,以及每年或一次性嘅財政資助(rugi)[341] 。 總括嚟講,呢度就係政府部門同寺院及佢哋嘅地產之間所有往來事務嘅樞紐。 無論大寺抑或小寺,都更因實際需要而非法律規定,爭相隸屬於大宮廷辦公室,因為此種從屬關係可令佢哋免受地方當局——而喺莫斯科公國時期,地方當局喺呢類事務上相當老練——嘅種種摩擦。 寺院擁有特權狀唔單止從法律同經濟角度嚟講重要,仲因為可以令佢哋免受地方當局監督。所以先至出現一種有趣嘅情況:對寺院嚟講,對大宮廷辦公室有一定程度嘅依賴反而係 desirable 同被重視。 呢點可能好似矛盾,但根據當時神職人員對國家同教會關係嘅睇法,呢種依賴並唔構成對教會同其機構權益嘅任何侵犯──同神職人員司法管轄權嘅件事喺根本上對佢哋嚟講嘅重要性完全唔同。 大內府自己無辦法撤銷教會嘅土地持有權;所以對教會嚟講,維持同大內府嘅緊密關係,並強調現狀對政府帶嚟嘅財政同經濟利益,係符合教會利益嘅。 不時隨住國家嘅財政同經濟狀況惡化,政府就嘗試提出討論修道院地產嘅問題;不過,正如上述,政府喺任何處理呢件事嘅議會都冇取得任何實質進展; 表面上,裁決往往都幾嚴厲,但實際上就成咗一個惡性循環。

設立修道院部亦未能帶來任何實質改變。 莫斯科公國嘅立法最具特色嘅,就係佢嘅慢性唔完善同混亂;呢點會唔會同歷史上嘅情況有關,就係古代俄羅斯同西歐唔同,對好擅長清晰界定所有法律事務嘅羅馬法一竅不通? 「因此,喺法典嘅條文入面,有遺漏、含糊同矛盾,亦有原則上嘅某種矛盾,[342] ,特別係關於神職人員嘅司法管轄權;所以,呢個新機構喺法典入面冇明確嘅法律依據。」 修道院署接手咗大宮署所有有關修道院地產嘅案件,處理方式同佢前身一樣。 當1667年嘅議會取消咗修道部門對神職人員嘅管轄權[343] ,部門仍然保留處理差役勞工同教會及修道院土地徵稅嘅責任,呢啲之前都係大宮廷部門嘅職責;呢啲改動細微,屬實務性而非根本性。 正如戈爾恰科夫所寫,修道院辦公室的活動「即

333 AI. 1. No. 149.
334 Nevolin, K. A. 〈由約翰三世到彼得一世嘅行政體制形成〉,收錄於《集粹》第6卷。
335 戈爾恰科夫,《修道院辦公室》,第40頁;另見該處大宮廷辦公室簡要歷史。
336 例如:AI. 1. 第155號;2. 第353號;AAE. 1. 第299號。
337 I. 3. 第65號;AAE. 2. 第277號;AI. 2. 第355號;SGGD. 2. 第219號。
338 AI. 1. 第192號等
339 AAE. 4. 編號16、82;DAI. 2. 編號37;參見:Gorchakov. 同上書,第42頁。
340 AI. 1. 第155、158號;2. 第249號;3. 第162號;AAE. 4. 第56、315號。
341 戈爾恰科夫。同上書,第42頁;AI. 3. 第162號;AAE. 1. 第227號;2. 第56號。
342 戈爾恰科夫。同上書,第68頁。參見另一種觀點:弗拉迪米爾斯基-布達諾夫,M. 評論(1888年),第210頁。
343 Gorchakov. Op. cit. p. 95. PSZ. 1. No. 412.

使在劃定的範圍內,都十分有限」[344] 。 1677年12月17日,沙皇頒布詔令,結束修道院事務處的存續:命其將所有事務移交予大 宮事務處[345] ,使修道院領地在上述所有事項上再次歸其管轄。

但係1667年嘅議會更進一步。呢屆議會嘅成員——聖品階層同神職人員——認清咗財富對修道生活嘅腐蝕影響,禁止僧侶擁有個人不動產,因為呢啲都同佢哋嘅修道誓言[346] 相違,但咁樣只係做咗一半嘅工作。 喺1667年嘅大公會議上,連修道院地產嘅議題都冇被提出,而且可以肯定嗰次會議——喺神職人員管轄權問題上取得咗巨大成功——堅信宗教機構完全有權擁有土地[347] 。

因此,喺十七世紀末解決修道院地產問題時,其實冇帶嚟任何根本性嘅新變化:地產仍然由修道院掌控,而呢點無可避免咁影響咗修道生活。十六世紀前半期反積聚者嘅恐懼同預言,都喺歷史發展中得到完全印證。 經過兩個世紀,修道生活嘅世俗化不斷加劇,並愈來愈深入滲透到修道生活嘅各個層面。修道院,憑藉佢自己嘅地產同不斷嘅物質憂慮,從一個出世嘅地方,變成咗一種商業性嘅企業。 喺16世紀同17世紀,寺院嘅經濟狀況就成為佢哋內部生活嘅基礎。好多令修道制度走向世俗化同危機嘅負面現象,都可以用「非收受者」主張冇得到實踐嚟解釋。呢件事有好大程度要怪落佢哋嘅對手——若瑟派。 彼得大帝嘅改革,好似一場風暴咁席捲咗莫斯科公國,亦都撼動咗古老俄羅斯修道生活方式嘅根基。如果佢哋能夠及早實施,至少可以減慢修道生活入面世俗化嘅進程。 然而,彼得大帝嘅宗教改革同佢對基督教修道主義嘅睇法,係建立喺一個錯誤嘅基礎上,並唔係源於無產派嘅原則。因此,世俗化嘅過程並冇停止;雖然以 slightly 唔同嘅形式繼續進行。

第七章:十六至十七世紀修道主義殖民化嘅主要趨勢

1. 殖民嘅國家同政治條件

儘管有大量爭論性論著同莫斯科政府採取咗某啲措施,修道士土地持有問題一直都冇得到最終解決,但喺呢段時期,呢個問題對修道生活嘅組織有特別重大嘅意義。 寺院嘅富庶吸引咗俄羅斯修道士社群中,除咗少數例外,最優秀嘅成員投入一個同修道理想背道而馳嘅運動。但係,造成呢種情況嘅唔止係現有寺院嘅經濟增長。喺16至17世紀, 好多新嘅修道院成立,佢哋要麼收到大筆賜予,要麼自行取得龐大嘅土地,所以修道院地產嘅增長,唔單止同舊有修道院嘅致富有關,亦同地緣上擴張咗嘅莫斯科沙皇國各地出現咗新嘅修道院有關,而呢啲新修道院好快就變成咗大型經濟殖民地。

呢段時期——由十六世紀初至十七世紀末——嘅修道殖民,其性質同我哋之前講過嘅十四至十五世紀嗰次有別,後者當時主要嘅殖民地係莫斯科大公國中部同伏爾加河以北地區。 十五世紀嘅伏爾加河以西地區,舊俄國嘅修士,出於純粹嘅苦行動機,係呢個遼闊森林地帶——俄羅斯嘅「Phivaida」——經濟復興嘅主要推手;當時呢度只有農民殖民嘅 啲細細嘅「聚落」。 莫斯科公國輕易就攞咗喀山汗國多年嚟修道士喺伏爾加河以東地區殖民嘅成果。莫斯科大公國嘅領土擴張同佢轉變成莫斯科沙皇國、附屬公國嘅統一,以及喺東方取得嘅成功戰役,最終喺1552年 到1552年征服喀山汗國,以及向南同東南方向,喺第聶伯河同伏爾加河之間嘅草原地帶,慢慢但穩定咁進行殖民——所有呢啲都導致建立咗好多有防禦工事嘅城鎮,之後又整咗條防禦線——「防禦工事線」——去保護呢啲新定居點。 喺東方同南方,國家本身係殖民嘅主要推動力同監管者,不過自由定居者喺開發新土地方面經常跑贏政府。

16世紀頭四分之一之後嘅修道院殖民歷史,就係喺呢種情況下形成。依家,修道院通常都係建喺城鎮入面或者附近;即係話,呢啲係城市修道院,同俄羅斯北部嗰啲森林隱士小屋明顯唔同。 大部分都唔係由個別苦行者自由發起,而係奉國家同教會當局之命建立。 幾乎所有寺院都係喺城鎮建立之後即刻興建,佢哋嘅存在,同埋寺院生活嘅結構,都同佢哋所屬城鎮嘅政治意義緊密相關。好多寺院都係由世俗同宗教當局命令建立——呢個重要事實值得特別留意。 對沙皇或者大主教嚟講,建立修道院既係

---

[344] 戈爾恰科夫。同上書,第101頁。有啲寺院嘗試將有關土地持有嘅事宜呈交畀大宮廷辦公室(例如:AI. 4. 第166號)。

[345] PSZ. 2. 第699號。Gorchakov。 同上書,第101頁。頒布此詔令,無可否認地受1675年理事會詔令所促成:該等詔令旨在保護神職人員免受世俗當局在司法管轄權事宜上的干預。AAE. 4. 第204號及第205號。

[346] Gorchakov. Op. cit. p. 112; PSZ. 1. No. 412. 1669年嘅議會通過咗呢道詔書,並下令屬於神職人員或修道院、由佢哋管轄嘅舖頭同其他商業機構,要轉歸沙皇,即係交畀國家。 PSZ. 1. 第442號,第12條;AAE. 4. 頁161。

[347] 戈爾恰科夫。同上書,第114–115頁。

國家大事,又係宣教事業;佢哋主要喺族群多元、異教人口相對較多嘅東方興建,而當時嘅俄羅斯人眼中,冇教堂同修道院嘅城鎮根本就係不可想像。 對莫斯科政府[348] 而言,將新獲領土基督教化是一項虔誠的職責,而東部新成立修道院的修道團體便被委託執行廣泛的基督教傳教工作——在14世紀和15世紀,此類活動相當有限。 呢項工作,一方面阻礙咗修道生活世俗化嘅進程,另一方面亦都係當時時代嘅一大特徵。喺研究殖民歷史嘅時候,我哋得出結論,喺全國唔同地區,當地情況喺塑造某間修道院內修道生活方面起咗好大作用。

2. 修道院殖民化嘅六個主要範疇

16世紀同17世紀係修道院建設嘅急速期。根據V. O. Klyuchevsky嘅粗略計算[349] ,可以畫出一個顯示隱修院同城市修道院比例嘅表:

十四世紀 十五世紀 十六世紀 十四–十六世紀

隱修院 42 57 51 150

城市修道院 42 27 35 104

總數 84 84 86 254

喺17世紀,大約有220座寺院喺[350] 成立。

咁,喺呢兩百年期間,建立咗超過三百間新嘅寺院;但呢樣並唔代表當時俄羅斯人嘅苦行主義情緒加強,因為私人倡議喺呢件事上幾乎冇乜角色。 呢段期間新修道院嘅設立,係由國家同教會政治嘅考慮所決定,並同特定地點喺特定時間出現嘅需求息息相關。當考慮到新設修道院嘅地理分佈時,呢點就更加明顯。 喺呢方面,莫斯科國家嘅領土可以分為六個地區,呢啲地區嘅界限唔係基於莫斯科國家有機領土增長嘅特徵,而係基於莫斯科政府嘅殖民措施,而呢啲措施喺我哋所界定嘅各個地區喺規模同重要性上都有所唔同; 喺兩個地區,呢啲行動幾乎完全冇進行,而正正就係呢啲地區,新成立嘅修道院極少[351] 。

第一區包括莫斯科國的中央地區。其北部邊界沿著從莫洛加河入海口到蘇拉河河口之間的伏爾加河;東部邊界沿著奧卡河和蘇拉河;西部以特維爾地區為界;南部以奧卡河及其支流莫克沙河為界。

第二個地區包括俄羅斯北部──即伏爾加河以東地區同波莫爾地區,土地由伏爾加河延伸到白海,就係我哋已經熟悉嘅俄羅斯「Phivaida」,係14至15世紀修道士苦行壯舉嘅舞台。

圖拉以南同卡盧加周圍嘅地區,就形成咗多恩河上游同奧卡河上游之間嗰片無邊草原嘅北部邊界; 佢哋嘅南部邊界無法界定,因為年復一年,莫斯科公國嘅領土喺國家主導同自願殖民下向南擴張;新城鎮建立咗,而未開墾嘅草原土地就賜畀軍職貴族做領地。 喺呢度,晝夜都同東南嘅遊牧民族同克里米亞韃靼人打緊激烈嘅戰爭,佢哋攻打新城、村莊同軍人嘅莊園,大肆搶掠同焚燒;因此,農民聚落一再出現又再消失。呢啲地區就構成咗第三個殖民區。

西部地區,由諾夫哥羅德同普斯科夫延伸到史摩棱斯克,就形成第四個殖民區。

---

[348] 伊凡四世喺佢寫畀卡山第一任大主教古里(1555–1563)嘅信入面,提到咗教會嘅宣教任務。AAE. 1. No. 241。有趣嘅係,呢個概念喺斯維亞日斯克神學院嘅壁畫入面表達得好清楚: Aynalov, D.「斯維亞日斯克聖母安息教堂壁畫」,載於《古董:俄羅斯考古學會論文集》第21卷第1期(1906);Nekrasov, A. N. 《舊俄視覺藝術》(1937),第292頁。

[349] 克廖切夫斯基。課程。第2卷(1907)。第263頁。在研究16世紀龐尼佐維耶地區修道院創建問題時,我們得出結論,克廖切夫斯基的資料需要進一步澄清:事實上,16世紀創建的修道院數量更多。

[350] Znamensky.《俄羅斯教會史指南》(1896)。第279頁。18世紀初,俄羅斯有1,201座修道院。Verkhovsky.《聖統會居住地……》(1909);附錄8列出擁有居住地的500多座修道院。 然而,由聖統會編纂嘅1762年名冊列有954間修院;喺呢個數字入面,仲要扣減大約70間位於俄羅斯南部嘅修院。Zavyalov. 《葉卡特琳娜二世時期教會領地問題》(1900)。 第346–348頁。十七世紀時,切爾尼戈夫教區內的一些修道院由莫斯科宗主教區管理。可惜,我們無法核實此資訊,因為在本書最終準備階段,V. Zverinsky 的著作未能提供给我们,而我們最初從該書摘錄的資料亦已遺失。 因此,當描述修道院殖民時,我們亦無法提供各地區新設修道院的準確數字(唯獨 Ponizovye 地區除外──我保留了該地區的數據)。 不過,我哋希望呢度已經將最重要嘅新設修道院都計算埋,即係嗰啲後來喺俄羅斯修道制度歷史上扮演咗一定角色嘅。最後,我想指出,聖統會議本身就提供咗關於十八世紀修道院數量嘅高度矛盾資料,而呢點喺某程度上可以成為歷史學家嘅一個藉口。

[351] 至於有關莫斯科公國各地區及其於十七世紀初嘅政治同經濟意義,可參閱Platonov。 《動亂時代史論集》(1899);切丘林,《莫斯科公國的城市》(1889);亞·雅科夫列夫,《莫斯科公國的邊疆》(1916);皮·斯米爾諾夫,《十七世紀的莫斯科公國城市》(1918)。

喺蘇拉河以東、莫克夏河以東南,就係中伏爾加地區——以前係喀山韃靼汗國——由十六世紀中期開始,呢度進行咗迅速嘅殖民; 喺呢度,俄羅斯東正教同唔同嘅非基督教群體接觸,正正喺呢度先有充足機會做基督教傳教工作。呢度就係第五區——下伏爾加地區。

最後,第六區包括烏拉爾山脈同西伯利亞,喺度俄羅斯嘅殖民進度雖然緩慢但穩定,而俄羅斯化同基督教化就融合成一個國家嘅宗教同政治目標。

3. 莫斯科中心嘅修道院殖民

至於莫斯科地區,16世紀同17世紀一共建立咗54間新修院,當中32間喺城鎮,22間喺鄉郊,但都離城鎮好近。 十六世紀成立咗十六間城市寺院,十七世紀亦有相同數量;至於鄉郊寺院,十六世紀只有九間,十七世紀有十三間。

首都莫斯科自然排第一。喺呢度新成立嘅修道院入面,以下幾間值得提一提:頓斯科伊修道院(1592年),佢後尾好出名,到而家都仲喺度, 札姆延斯基修道院(1613年)、受難修女院(1614年)、扎伊科諾斯帕斯基修道院(1660年),以及復活新耶路撒冷修道院——尼康宗主教最鍾意嘅項目[352] 。

喺弗拉基米爾地區興起嘅修道院中,應該提到蘇茲達爾鎮以南35公里嘅入睡隱修院,係由伊奧納修士自行發起(1624年)創建嘅, 誦經節弗羅里什切夫隱修院(1654年)同獻主節奧斯特羅夫斯基隱修院(約1695年);後兩者喺1 世紀後期、18世紀同19世紀初,成為俄羅斯修道領袖嘅中心。 1594年,一位叫Lukian嘅修士喺佩列斯拉夫爾-扎列斯基鎮以南約25公里處創辦咗Bogoroditskaya隱修院。

喺科斯特羅馬地區,建立咗六座修道院,但都冇乜特別名氣[353] 。 喺雅羅斯拉夫爾地區,1529年由嚴謹嘅苦行者聖加納第(†1565)創辦咗斯帕斯基修道院;而1543年,聖亞德里安(†1550)喺波謝洪耶鎮6公里外創辦咗烏斯賓斯基修道院。

喺特維爾地區,一共成立咗十一個新嘅修道團體。當中包括:位於塞利傑爾湖一個島上嘅尼洛-斯托洛賓斯卡婭隱士院,苦行隱士尼爾(† 1554)喺度做柱上苦行者足足二十七年;佢深受當地人敬仰,後來成個俄羅斯都對佢敬佩有加; 尼爾去世四十年後,德爾蒙和尚喺佢苦行嘅舊址建立咗一座隱修院。尼爾嘅遺體賜予咗無數奇蹟,1667年,俄羅斯教會正式封佢為聖[354] 。

喺卡盧加地區嘅修道團體入面,我哋要提到Vvedenskaya Optina隱修院——嚴格嚟講,呢座古老嘅修道院最早喺十五世紀中期已經出現,但後來荒廢咗,並喺1625年重建。喺十九世紀,呢座隱修院因為佢嘅長老而聞名[355] 。

4. 北方的修道主義殖民

喺北方,喺伏爾加河以東地區同波莫里耶,喺十四至十五世紀,俄羅斯苦行主義興盛, 森林同沼澤嘅寂靜同孤獨繼續吸引新修道院嘅創辦人,喺接下嚟嘅兩個世紀入面,呢度冒起咗30間修道院同隱士居所,當中只有7間係城市修道院。不過,呢段期間成立嘅隱士居所同之前嗰啲性質唔同: 一成立,就主要透過創辦人嘅請願,獲得土地同各種特權;佢哋積極搞經濟,同鄰近農民為土地打官司,入面嘅人同14至15世紀嗰啲嚴謹苦行者完全冇得比。 一個典型例子就係由西婁敬禮安東尼(† 1557)喺1520年創立、距離科爾莫戈里鎮約100公里嘅西婁聖安東尼修道院。到咗宗教世俗化法案(1764年)頒布嗰陣,西婁聖安東尼修道院已經係俄羅斯最富有嘅修道院之一[356] 。 另一個例子係:1604年,寡婦神父米龍(Miron)喺距離阿爾漢格爾斯克大約200公里嘅地方創辦咗克拉斯諾戈爾斯克聖母修道院,之後發展成為一個龐大而繁榮嘅經濟實體[357] 。

---

[352] Makariy. 第二版第7卷,第2、14頁;Bulgakov. 手冊,第76–82頁。

[353] 馬卡里。第2版。第7卷。第20、23、15頁;布爾加科夫。第60、73–74頁。

[354] 布爾加科夫。第103頁;《聖人歷史詞典》(1862)。第187頁;烏斯賓斯基,V.《尼洛沙漠描述》(1886)。

[355] Muravyov, A. 《聖山與Optina隱修院》(1852);Chetverikov, S. 《Optina隱修院》(1926)。

[356] 聖安東尼在世期間,於1544年從沙皇獲賜超過12平方公里的土地(SGKE. 1. 1. No. 97)。1764年,該修道院擁有3,333戶農民家庭。IRI. 3. 第103–104頁。Makarii主教,《聖安東尼西修道院歷史概述》,載《閱讀》第1878期第3期;參見Runkevich,《阿爾漢格爾斯克教區描述》,載《PBE》第1卷,第1113–1117頁。 關於修道院的財政:西伊聖安東尼修道院賬簿。A. F. Izyumov 編輯,載於《讀本》第2期,1917年。參見:Makarii,第2版,第7期,第42頁。

[357] 主教馬卡里:《克拉斯諾戈爾斯克修道院歷史概述》,載於《讀本》第3期,1880年。 參見:Makarii。第二版。第7卷,第41頁。1763年,此修道院非常貧困,從聖統會議獲得每年25盧布的撥款(ruga)。Zavyalov,第385頁。

總括嚟講,喺呢段期間,波莫里地區一共成立咗19座修道院:其中16世紀有11座,全部都喺城鎮以外;17世紀有8座(2座城市修道院同6座隱修院)。

喺奧洛涅茨地區成立嘅修道院入面,有兩間特別值得提一提:　聖尼古拉斯·翁德魯索沃隱修院(1520年),位於奧洛涅茨鎮以南30公里,由聖士維爾·亞歷山大(St Alexander of Svir)的門徒亞德里安(Venerable Adrian,†1549年)創辦;以及位於奧涅加湖克里梅茨基島上的三一修道院,由約拿(Venerable Jonah)創辦[358]。

修道院創辦人嘅個人主動精神喺沃洛格達地區尤其明顯,嗰段時間喺度創立咗15間修道院[359]。聖阿爾緬尼烏斯(†1550年),　佢出身蘇霍魯蘇夫貴族家族,係三一—謝爾蓋修道院嘅修士,由1521年至1529年擔任該院住持,但佢鍾意獨處,辭去住持後就退隱到弗拉戈達嘅森林,喺1530年嗰度創建咗一個隱士庵[360]。

另一位嚴謹苦行者、托特馬的德高望重者西奧多西(†1568年),於1554年應當地居民的請求創建了斯巴索-蘇莫林修道院;其後,該修道院亦成為[361]的主要地主。

弗拉迪米爾斯克庇護所亦多得創辦人嘅個人主動。根據虔誠嘅傳說,一位沃洛格達居民喺城郊一處濃密嘅森林入面,獲得咗聖母瑪利亞弗拉迪米爾聖像嘅異象。　佢對呢個奇蹟式嘅顯現感動良深,於是喺1588年以約瑟夫(Joseph,†1612)為名落咗修道誓言,並喺異象出現嘅地點建立咗一間細細嘅隱修院。　圍繞嗰座隱修院嘅森林,對附近村莊嘅居民嚟講簡直就係一大災難,因為由首領安尼卡帶領嘅一班強盜喺度橫行霸道。新隱修院嘅首位院長約瑟夫據講說服咗安尼卡放棄佢嗰行血腥勾當,將掃羅變做保羅。　因此,呢間隱修院喺當地被稱為「扎-阿尼基耶夫斯卡婭隱修院」,因為佢位於阿尼基以前喺森林入面搶掠嘅地帶之外。其後,苦行者沃洛格達嘅若瑟被尊為當地嘅聖人,並獲得「[362]」嘅稱號。

到十七世紀,沃洛格達地區又陸續創建咗幾座寺院。　其中有一間,同樣係由創辦人自行發起成立,值得提一提。1654年,有位叫Philip嘅和尚創辦咗Znamensk隱修院(喺Ustyug鎮大約35公里外),後來喺當地人心中備受崇敬。可惜,關於呢位創辦人嘅隱士一生,冇任何資料可尋[363]。

1460年,由格魯希察聖狄奧尼修斯嘅徒弟創辦咗塞米戈羅德斯基修道院(見第三章)。　後來,修士離開咗,呢座修道院就荒廢咗。喺十七世紀初,佢再次重建(今次係由聖狄奧尼修斯喺十五世紀創立嘅波克羅夫斯基·格魯希茨基修道院嘅修士嚟重建)[364]。

5. 西部嘅修道院殖民

喺莫斯科市中心以西嘅地區,16世紀同17世紀一共出現咗23間新修道院:15間喺城鎮,8間喺鄉郊。

排第一位嘅係諾夫哥羅德地區,嗰度有九座修道院成立。 其中兩座係由兩位偉大嘅苦行者創辦:Kirillo-Novoezersky 修道院由 Novoezero 嘅聖西里爾(†1532)創辦,而 Troitsky-Irapsky 修道院則由聖菲利普(†1527)創辦;兩座修道院都喺大約1517年成立。[365]　其他修道院中,位於季赫溫鎮嘅「神聖母院」值得提一提。佢係1560年按沙皇詔令建立,用嚟紀念1383年神聖母嘅奇蹟聖像喺季赫溫顯現,俄羅斯人民對呢幅聖像非常敬仰[366]。

喺普斯科夫地區,主要都係城市入面先興建咗好多寺院;例如喺普斯科夫市本身,16世紀就成立咗四間修女院,仲有其他寺院[367]。 喺普斯科夫市以外嘅修道院入面,普斯科夫-佩切爾修道院特別值得提一提;佢喺十五世紀成立,喺同世紀尾畀利沃尼亞德意志人摧毀,然後喺大約1520年重建。[368]

---

[358] IRI. 4. 530. Barsov. 《奧洛涅茨克里門涅茨基修道院》,載《讀本》第4期,1870年。

[359] 布爾加科夫。第61–62頁。

[360] IRI. 2. 頁279。

[361] 同上,第6卷,第412–413頁。

[362] 同上書 5. 頁 134;布爾加科夫《聖徒傳》第 184 頁;高留賓斯基《封聖史》第 136 頁;克留切夫斯基《傳記》第 324 頁。

[363] IRI. 6. p. 593.

[364] Zverinsky. 2. 編號1144.

[365] Zverinsky. 第二卷。第868號及第557號。

[366] Makarii. 第二版. 第7卷. 第34頁. 可參閱拙文:「Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität」,收錄於《Kyrios》第5期(*1940–41),第208頁。*

[367] Makarii. 第二版. 第7卷. 第38頁.

[368] 一級普斯科夫-佩切爾斯基修道院(1893);馬卡里。第二版。第7卷,第39頁。

喺史摩棱斯克地區亦興建咗相當多嘅修道院。博爾迪諾嘅聖老嘉辛(† 1554)創建咗四座修道院。當中最出名嘅係博爾迪諾嘅聖三一修道院(1528年),位於距離多羅戈布日鎮大約18公里; 幾年後,聖格拉西姆喺維亞濟馬附近嘅森林建立咗聖約翰洗者修道院(約1535年);之後佢向南去到難以穿透嘅布林森林,喺日日德拉河畔建立咗獻身修道院 (喺1535至1545年間);佢最後創辦嘅修道院係聖誕修道院,位於多羅戈布日鎮附近。 聖格拉西莫創立嘅修道院都以弟兄眾多為特徵。例如,到16世紀中期,博爾丁修道院已經有超過100位修士,而布林森林嘅隱修院 最多時有40位修士。 聖傑拉西姆喺佢創立嘅所有修道院都引入咗嚴格嘅修道規[369] 。博爾迪諾修道院逐漸獲得龐大嘅土地,並喺十七世紀展開積極嘅經濟活動[370] 。

喺十七世紀創立嘅修道院入面,可以提到布良斯克市嘅變容修道院,佢只存在咗68年。呢間修道院由D. A. Baryatinsky王子喺1694年創立,喺世俗化法令(1764年)頒布之後即刻關閉。 呢間修道院主要因為收留咗一位嚴謹嘅苦行者波利卡爾普(†1624),佢過住極度節制嘅苦行生活而聞名[371] 。

6. 下伏爾加地區嘅修道院殖民

喺中伏爾加河沿岸,由西面嘅蘇拉河到東面嘅烏拉山,呢片廣闊地區建立咗好多修道院——喺莫斯科官方語言入面,呢度叫做「波尼佐維耶」,並構成一個獨立嘅行政單位[372] 。 如前所述,波尼佐維耶為修道院及修會團體提供咗極大嘅基督教傳教機會。就算唔係透過佢哋嘅實際行動,佢哋喺一個非基督教人口高度多元化嘅地區嘅存在本身,都已經可以促進基督教化嘅進程。 至於十六及十七世紀,可惜當時修會並無進行任何特別積極嘅傳教工作;直到十八世紀,先可以講喺Ponizovye嘅基督教傳教士取得咗一定嘅成功。

與莫斯科大公國其他地區相比,我們對波尼佐維耶地區擁有豐富的研究材料,這些材料不僅 shed light on the history of monastic colonisation,還記錄了修道院土地持有量的持續增長[373] 。在長達100年的反喀山韃靼汗國鬥爭期間,該鬥爭於1552年10月2日以征服喀山告終[374] , 莫斯科對中伏爾加地區嘅殖民開始踏出第一步:1523年,喺蘇拉河同伏爾加河交匯處建立咗瓦西里-蘇爾斯克鎮;1551年,喺斯維亞加河同伏爾加河交匯處建立咗斯維亞日斯克。 喺斯維亞日斯克,依沙皇伊凡之命,唔單止興建咗教堂,仲有座修道院。呢座由國家當局令諭成立嘅斯維亞日斯克三一修道院,標誌住下伏爾加地區豐富嘅修道院殖民歷史嘅開始[375] 。 1552年征服喀山之後,修道院殖民進一步推進;呢個過程同建立新城鎮一齊進行,新城鎮係按莫斯科政府嘅命令有系統咁興建,政府想維持對波尼佐維耶地區同整個伏爾加河流域直到阿斯特拉罕嘅控制,而阿斯特拉罕最終喺1557年畀莫斯科征服[376] 只有喺動盪之年期間,莫斯科嘅殖民活動先中斷咗幾年。因此,新城鎮嘅創建歷史可以分為兩個階段:1) 到16世紀末,2) 17世紀。新修道院嘅創建歷史亦可分為呢兩個
階段;大部分修道院都係同城鎮一齊出現,或者喺城鎮建立後唔耐就出現[377] 。

我哋喺呢段期間喺Ponizovye地區搵到21條鎮同31座寺院;仲要再加多三座喺1551年前已經成立嘅寺院(見表6A)。 因此,喺呢50年期間,一共建立咗30間修道院,由表6A可見,呢啲修道院有以下特徵:1)

---

[369] IRI. 3. p. 413;Makarii. 第二版. 7. pp. 18–19.

[370] 參見:博爾迪諾-多羅戈布日修道院嘅收入同支出賬簿,載於《宗教情報局》第37期(1923年)。

[371] IRI. 5. p. 588.

[372] 莫斯科公國時期行政區域之間界線模糊,與各個 prikaz 職能劃分不清有關。 下伏爾加地區主要由「喀山宮廷」管理——一個權力模糊的特殊 prikaz,在十七世紀隨著新領土行政機構(prikaz 以及尤其「切蒂」)的出現,其職權不斷變化; 呢種情況亦影響到由不同普里卡茲對修道院地產行使管轄權,特別係當修道院普里卡茲(1649–1677)喺呢方面獲得各種權利嘅時候。 喀山宮殿喺1574年之前成立,一直存在到彼得大帝嘅行政改革(1708年)。參見:Peretyatkovich, G.《十六及十七世紀嘅伏爾加地區》(1877年);Platonov.《動盪時代史論》。 第一章,第6節(1937年版,第78–86頁);米柳科夫(P.)《十八世紀前四分之一時期國家經濟與彼得大帝改革》(1890年),第366–373頁;內沃林(V.)《著作》,第6卷,第179頁。

[373] 我哋喺一篇原本要喺《Kyrios》期刊發表嘅文章入面探討過呢個問題,但係戰爭令到佢無法出版。呢度所用嘅材料就係嗰次研究嘅成果。

[374] 參見:我的著作《十五及十六世紀俄羅斯東政策史:第一篇——喀山汗國的征服》,收錄於《JGO》(1941)。

[375] Zverinsky. 卷3,第1248號;DRV. 卷17,第146頁。

[376] 關於土耳其於1569年嘗試從莫斯科手中奪取阿斯特拉罕,見:Sadikov, P.「1569年韃靼人與土耳其人對阿斯特拉罕的遠征」,收錄於《Ist. zap.》第22期(1947年),第132–165頁。

[377] 關於城鎮嘅建立,見:Nevolin. Op. cit.,第70頁。

所有修道院都建喺城鎮入面或者附近──即係話,佢哋係城市修道院,同俄羅斯北部嗰啲隱士庵好唔同;淨係克拉斯諾斯洛博茨克(Krasnoslobodsk)呢個城鎮後期圍住嗰座修道院發展,同尼日涅洛莫夫斯基區(Nizhnelomovsky)嗰座修道院,係比較遠離城鎮先建; 2) 幾乎所有寺院都係喺城鎮成立後唔耐就建立,只有阿斯特拉罕例外,佢第一座寺院係征服後11年先出現,而庫爾米什就係喺城鎮成立110年後先建第一座寺院; 3) 呢啲寺院全部都唔係由創辦人出於自願發起,而係奉國家或者宗教當局嘅命令興建[378] 。

到十七世紀,有關新城鎮同修道院成立嘅情況就睇落有啲唔同。由表6B可以好明顯睇到,有44間新修道院係喺十六世紀出現嘅城鎮成立,而喺十七世紀出現嘅城鎮就有26間。 總共有70座新寺院,加上16世紀所建者,單喺Ponizovye地區就已經有101座寺院。從地勢上嚟睇,僧侶殖民區主要喺Samara–Penza線以北。只有10座寺院喺更南面成立[379] 。

17世紀出現嘅修道院可以分為三組。第一組係喺舊城鎮成立嘅修道院; 第二組包括位於農業殖民正進行地區、新成立城鎮嘅寺院;第三組則包括當時下伏爾加地區嘅要塞城鎮寺院,嗰度當時仲未開始農業殖民。結果就係以下表格:

寺院創建年份 第一組 第二組 第三組 總計
1600–1613 3 – 1 4
1614–1650 18 7 1 26
1651–1700 17 17 6 40
總計 38 24 8 70

因此,喺十七世紀下半期,創建嘅寺院數量明顯多過上半期。呢個係因為莫斯科政府採取咗密集措施,去殖民伏爾加河西南面嘅西姆比爾斯克同奔薩地區。

對Ponizovye地區嘅殖民係有系統咁進行,同時達到政治同經濟嘅目的。 將土地分予宗教機構──喀山大主教教區同各修道院──喺龐尼濟耶地區起咗好重要嘅作用,因為呢啲土地唔單止用嚟維持佢哋嘅運作,仲有助莫斯科政府實現政治目的。 當時服務貴族的領地[380] 同寺院嘅財富,就係莫斯科喺新開發地區政治實力同權威最強嘅可見證據;而興建俄羅斯城鎮同新嘅領地同聚落嘅出現,就係鞏固呢種權威最好嘅手段。 政府賜予同轉移畀寺院嘅土地數量同規模,其實一直都喺不斷增加,儘管當局為咗限制呢種增長而採取嘅措施,正如我哋已經提過,正變得愈嚟愈嚴格。 寺院領地嘅農民狀況比貴族領地嘅農民好,寺院當局不斷吸引更多農民嚟到佢哋嘅土地;因此,寺院領地喺伏爾加河沿岸新地區嘅定居上[381] ,發揮咗重要作用。

---

[378] 要特別留意呢最後一點。對沙皇同大主教嚟講,建立修道院既係國家嘅事業,又係傳教嘅行動。 喀山教區喺1555年成立;佢嘅第一任大主教古里(1555–1563),之前做過三一謝利扎羅夫修道院嘅方丈,亦曾喺沃洛科拉姆斯克聖若瑟修道院做見習修士。 喺征服喀山之後,伊凡四世就建立咗入睡修道院,後來因為主教古里喺1560年將佢遷到齊蘭托夫山,所以又叫齊蘭托夫修道院。 Zverinsky。第1286號同第196號。1556年,Guriy大主教畀咗Archimandrite Varsonofy祝福,准許佢興建第二座修道院──變容修道院(Karinsky,《論古代喀山》(1879年),第96頁)。 Guriy嘅繼承者,大主教 German(1564–1568),喺城外興建咗聖約翰洗者修道院(Zverinsky. No. 843)。1579年,第一座女修道院──聖母瑪利亞修道院──係用沙皇嘅資金成立嘅(ibid. No. 55)。 喺瓦西安大主教(1575)任內,費奧多羅夫斯基三一修道院建成(同上,第555號)。咁樣,喺25年期間,喺喀山共建立咗五座修道院。喺異教車臣地區嘅行政中心斯維亞日斯克,亦成立咗三座修道院 (Zverinsky,編號657、874、2148)。睇地圖,我哋可以見到呢啲修道院主要建立喺伏爾加河同蘇拉河之間嘅城鎮;呢個地區嘅南部邊界由阿拉提爾河一直到捷圖希鎮。只有兩間修道院喺呢條線以南成立:一間喺阿斯特拉罕,就喺裏海邊;另一間喺尼日尼洛莫夫附近,位於前梁贊公國嘅東南邊界。 當時,伏爾加河與蘇拉河之間的地區正由莫斯科政府大力開發。見《阿爾扎馬斯地方檔案》。 由 S. Veselovsky 編輯(1916),第390號;A. Emaussky,「16–17世紀阿爾札馬斯區土地與農民鬥爭史」,載於《基洛夫地方歷史科學研究學院論文集》第7卷第3期 (1934),第7、9頁; Heraklitov, A. 〈根據十七及十八世紀土地測量同人口普查記錄嘅阿爾札馬斯莫爾多維人〉,載於《薩拉托夫大學學術筆記》第8卷,第2頁。 1568年,伊凡四世命修道院長基里爾喺阿斯特拉罕興建聖三一-聖尼古拉斯修道院,並為該修道院提供財政支持;俄羅斯。6. 第544頁;幾年後(1573、1575及1588年),該修道院獲頒特許狀,賦予漁業及製鹽權。AI. 1 號184、193、223。

[379] 呢啲修道院分佈喺三個有城防嘅城鎮:阿斯特拉罕有五間,車里辛有兩間,薩拉托夫有三間。 呢啲修道院喺傳教方面幾乎冇乜用;我哋相信佢哋係用嚟裝飾邊境城鎮,同時提升莫斯科沙皇國喺伏爾加草原遊牧民族心目中嘅威望。

[380] 設立城鎮同將土地分畀軍官,促進咗莫斯科公國政治實力嘅加強。 參見:Peretyatkovich,同上書,第107頁;Chechulin,同上書,第202–206頁;《1565–1568及1646年喀山戶籍登記冊》,載《蘇聯各族人民歷史資料》第2期(1933年)。 表1–3、9–11;Korsakov, D.〈16世紀及17世紀卡山地區軍人作為地主及莊園主的城鎮〉,《考古學大會論文集》第1卷(1884年),第173頁。 亦有好多工匠被派往波尼佐維耶地區;羅馬諾夫,K.《普斯科夫、諾夫哥羅德與莫斯科的文化與藝術互動》,載於《物質文化學會會刊》第4期(1925年),第239頁。

[381] Pokrovsky, I. 《卡山修道院歷史(至1764年)》(1902)。第6頁。

喺成個十六同十七世紀,喺波尼佐維耶地區,淨係有六間修道院係由創辦人自願發起成立,當然,如果考慮到嗰段時間嗰度總共有101間修道院成立,呢個數字就真係好少。

喺呢六座寺院入面,有兩座隱修院:聖母瑪利亞嘅Sedmiezerskaya隱修院同聖母瑪利亞嘅Raifskaya隱修院。佢哋係由普通僧侶創辦,而且都喺城牆外面。第一座隱修院嘅創辦人係僧侶Euthymius,佢係嚟自韃靼斯坦地區烏斯季格鎮嘅人。 佢喺喀山以西二十公里,七湖之中,一個好似跨維爾加地區嘅偏僻地方,建立咗佢嘅隱修院(*1613–15年)。直到1628年,Euthymius嗰個細細嘅修道庵先至成為一座大修道院。 然而,即使在*1645–46年,當已有29名僧侶居住於該修道院時,它仍然非常貧窮,僧侶們靠手工藝品和菜園的農產品自給自足——這與15世紀俄羅斯伏爾加河以東地區的修道院情況相似,但在波尼佐維耶地區的修道院中幾乎是獨一無二的。 直到十七世紀下半葉,尤提米烏斯修道院先至獲得土地同農民[382] 。賴夫斯克隱修院嘅歷史都係差唔多嘅模式。佢嘅創辦人係嚟自莫斯科楚多夫修道院嘅一位和尚,叫費拉雷特。 大約喺1613年,佢嚟到喀山,最初住喺斯巴索-普列奧布拉日恩斯基修道院,之後離開咗嗰度,去到喀山以西嘅濃密森林入面,喺萊夫斯克湖畔建立咗一個隱士院[383] 。

喺1614年之前唔耐,有位唔知名嘅和尚喺萊舍夫鎮以東北47俄里嘅卡馬河河畔創建咗三一修道院。 後來,呢座寺院被歸入莫斯科嘅諾沃斯帕斯基修道院管轄,並喺十八世紀初停止運作[384] 。由創辦人自行發起設立嘅第四座寺院係阿拉提爾鎮嘅聖三一修道院(喺1600年至1614年之間)。佢冇任何土地,非常貧窮; *1614–1615年,弟兄們向三一謝爾蓋修道院申請隸屬,並獲得批准[385] 。動亂時期結束後,約在1616年,在伊安(Ion)院長領導下,埃拉布加的三一修道院聲名大噪[386] 。 一封由卡山大主教提洪於1702年寫畀科茲莫代米揚斯克鎮附近馬洛尤寧斯基修道院院長嘅信 ,顯示呢間修道院喺1627年之前已經存在,係由一位唔知名嘅修士[387] 創辦。 十七世紀下半葉,啲和尚又開咗兩間新嘅修道院:一間係克拉斯諾斯洛博茨克鎮附近嘅變容修道院,由迪奧尼修斯(Dionysius)和尚喺1655年前創辦[388] ;另一間係喺維爾赫尼伊·洛莫夫鎮嘅入睡修女院,由伊萊達(Iraida)修女喺1688年創辦。[389]*

可惜,我哋對呢啲寺院同佢哋創辦人嘅生平知之甚少。 佢哋係咪一班嚴謹嘅苦行者,對城市寺院嘅僧侶生活唔滿意?例如,莫斯科奇杜夫修道院嘅菲拉雷特神父,係咪就係咁嘅苦行者?定係有其他原因,令佢喺樹林入面創建自己嘅隱修院? 或者,動盪之時代嗰啲艱苦歲月──而頭三間修道院就係喺動盪之時代之後唔耐就成立──對修道界造成好大影響,喺莫斯科修道院生活式微嘅時候,重新喚起咗苦行主義嘅情懷。 要回答呢啲問題,對俄羅斯修道主義史學家嚟講,既有趣又必要。

位於龐尼佐維耶地區嘅眾多修道院,對呢度嘅殖民開發貢獻良多。下一章會更詳細咁講解佢哋點樣喺政府賜予嘅土地上開展大規模經濟活動,並逐步將伏爾加河兩岸原本無人居住嘅森林同草原,تبديل成農業地區。 波尼佐維耶地區嘅修道院,可能比莫斯科國其他地區嘅更加配合政府嘅政治同經濟計劃。對呢度修道院經濟繁榮嘅關注,幾乎完全取代咗修道生活入面嘅苦行目標。 如果我哋考慮下16世紀下半葉同17世紀嗰陣我哋所知道嘅苦行者,就會見到喺波尼佐維耶嘅修道院入面,古代先賢嘅苦行戒律幾乎已經完全被遺忘,因為嗰啲修道院根本冇出過一個出色嘅苦行者。

喺波尼佐維耶以東北,係維亞特卡同珀爾姆地區,嗰度有滔滔大河同濃密難行嘅森林荒野。 早喺十四世紀,多得維亞特卡嘅聖史蒂芬(† 1396)嘅傳教努力,基督教嘅光芒已經照到呢度,但當地講芬蘭

---

[382] Zverinsky. No. 1143;Pokrovsky. 同上書,第7、21頁;據Znamensky(《Sedmiezerskaya聖母瑪利亞隱修院描述》,載於《Prav. sob.》1869年第二期,第214頁, 231, 232),呢間隱修院喺1645年之後唔耐就收到咗第一筆撥款,1686年又跟住收到第二筆;根據1744年嘅審計,佢當時擁有513個農民。Milyutin.《關於房地產》,載《讀本》1860年版,第3卷,第145頁。

[383] Zverinsky. 第二卷,第1110號;Pokrovsky. 同上書,第9頁。到1744年,呢間隱修院已經控制住506個農民。Milyutin. 同上書,第145頁。

[384] Zverinsky. 第3卷,第2154號。

[385] 同上。第1249號。Gorsky。描述。第204頁。

[386] Zverinsky. 3. 第1267號.

[387] Ryabinsky, K.〈馬洛勇金斯基修道院〉,《伊茲維斯捷婭·卡贊》第13卷,第3頁。

[388] Zverinsky. 第3卷,第1169號。

[389] 同上,第1324號。喺尼日諾維奇地區,呢度直到十七世紀初先行政上歸入波尼佐維耶,喺十七世紀由創辦人發起建立咗兩座修道院:修士伊昂建立咗斯帕斯基修道院(1658年),大約喺城鎮以南85俄里 (Zverinsky. 3. No. 1192),而修士Pafnutius喺Balakhna村創立咗Pokrovsky修道院(Zverinsky. 2. No. 1061)。

語嘅部落改信進度好慢[390] 。 喺16世紀初,維亞特卡嘅聖特里豐(†1612)喺呢度向異教奧斯季亞克部落傳教,並喺1580年創建咗「聖母大教堂修道院」(聖特里豐)。佢嘅傳教工作絕非易事;異教奧斯季亞克人唔止一次試圖殺害呢位嚴謹嘅苦行者。 聖士提反同聖特里豐嘅名字,唔單止永遠同呢個地區嘅歷史緊密相連,亦同整個俄羅斯基督教傳教事業嘅歷史息息相關[391] 。

7. 西伯利亞嘅修道主義殖民

烏拉爾山脈都擋唔住莫斯科公國向東方擴張。有啲勇敢嘅人同有冒險精神嘅商人越行越遠,穿過山嶺,去到烏拉爾山脈同托博爾河、伊爾特河之間嗰片遼闊無邊嘅草原同森林。 葉爾馬克·季莫費耶維奇(†1584),一個帶領渴求危險冒險嘅哥薩克小隊嘅酋長,正如K. Stelin所言,佢就係名副其實嘅「陸地征服者」,率先踏出咗莫斯科國家主導西伯利亞殖民嘅第一步。 1587年,托博爾斯克鎮成立,喺整個17世紀,對西伯利亞土地嘅殖民同征服穩步向東推進 ,一直到太平洋海岸[392] 。俄羅斯人建立城鎮做據點,用嚟防禦當地人; 殖民地 soon就冒起,入面住咗啲因為各種原因自願或者被迫離開莫斯科公國嘅殖民者。同Ponizovye地區一樣,呢度建咗好多修道院,性質都一樣——主要係城市修道院。喺16世紀後期同17世紀初成立嘅20間修道院入面,有12間係城市修道院。 西伯利亞嘅修道院同波尼佐維耶嗰啲一樣,都係用嚟俄羅斯化同基督教化呢片土地。18世紀同19世紀俄羅斯基督教傳教史顯示,喺呢方面,西伯利亞嘅修道士團體取得咗好大成就。 啲和尚喺傳教場地度勞力,主要係聽教會當局嘅指示;但同一時間,喺呢啲傳教工作入面,都可以搵到好多真正基督教苦行主義嘅例子,同國家或者教會政治目的無關;喺傳教士當中,有啲人係基督教苦行主義最高峰嘅代表。virtue[393]

8. 南部嘅修道士殖民

由十六世紀末開始,莫斯科開始殖民奧卡河以南、頓河上游同奧卡河之間嘅草原,仲有西姆河以遠、上頓河兩岸嘅土地。

成個十七世紀,呢股潮流都冇間斷;喺呢度建咗防禦工事,亦都建立咗新城鎮[394] 。就好似喺波尼佐維耶地區一樣,國家嘅殖民運動都係配合住新修道院嘅成立。但係喺南部,修道院好少發展成大規模嘅經濟實體。 政府除咗興建城鎮同防禦工事,仲想用軍人嚟開發新領土,畀佢哋地皮,作為守衛邊境嘅軍功賞賜。雖然修道院都攞到政府嘅土地同其他賜予,但規模遠遠比唔上波尼佐維耶地區。 此外,亦不应忘记,本區域的殖民扩张在十七世紀下半期尤为迅速;當時在1649年法例下,政府對賜予寺院土地的權力受到限制,並通常必須審慎分配土地[395] 。

根據有關新成立修道院嘅資料,可以畫出以下圖表[396] :

世紀城市寺院 鄉郊寺院

16世紀 2 8

XVII 13 21

總數 15 29

---

390 有關維亞特卡早期俄羅斯殖民階段,見Platonov《論述》(1899年),第171頁起。聖士提反喺呢度創建咗四座修道院。Zverinsky,第2卷第1959號;第1卷第524號;第3卷第1330號。 參見:Makarii. 4. 第142、211頁。十五世紀時,此地只有一所修道院成立——聖三一佩切爾斯基修道院;其創辦人是珀爾姆主教。Makarii. 第二版. 7. 第46頁。

391 IRI. 6. p. 437.

392 Stählin. 1. pp. 287, 285–287. 關於西伯利亞嘅殖民化,見:Ogorodnikov, V. 2 卷 (1920–1924); Bakhrushin, S. (1927) 同埋新著:Sunkov, V. (1946),但我無法查閱。另見:Wirth, A. *Geschichte Sibiriens und der Mandschurei* (1899)。第101–105、112頁以後。

393 我關於新設寺院嘅筆記已經遺失。相關資料收錄喺 Zverinsky 第二至三卷。Bulgakov(同上)引用嘅資料,依我睇唔完整;PBE 入面對教區嘅描述亦唔齊全。所以,我提供嘅資料可能要再核實一次。

394 我只會提到最重要嘅著作:Platonov《論述》(1899);Bagaley, D. 收錄於《閱讀》1886–1887;Dobroklonsky, A. 收錄於《閱讀》1888;Yasinsky, A.(1900); A. Yakovlev (1916); 仲有:I. Miklashevsky,《莫斯科國家經濟生活史——第1卷:十七世紀南烏克蘭嘅聚落同農業》(1894)。

395 羅日科夫(1898);拉波-丹尼列夫斯基,《莫斯科國家直接稅徵收組織》(1890);簡明但精煉的概述見於:格涅維舍夫,《16–17世紀莫斯科國家的土地所有權與農業》,收錄於《俄羅斯歷史論文與文章》。 M. Dovnar-Zapolsky 主編。第3卷(1912年)。第267–311頁。

396 此表係根據唔同資料編製;我哋認為佢唔完整,因為喺書本最後校對嗰陣,我哋冇得用Zverinsky嘅著作;修道院總數好可能更高——我哋相信主要係因為有啲唔係喺城市嘅修道院喺17世紀成立唔耐就消失咗。

乍眼睇落,好似城外創立嘅寺院數量(29間,相比城內15間)同我哋之前嘅推斷有衝突。不過,要留意嘅係,呢啲寺院幾乎全部都喺城鎮附近(相隔三至五公里),根本同真正嘅北方隱士道場冇乜相似。 多得奧卡河以南地區得到密集殖民,並配合建立咗大量新城鎮同軍事人員聚落(所謂「斯洛博達」),呢啲都係因為要履行守衛南部邊境嘅軍事職責,呢個地區就迅速被 定居; 呢個地區嘅定居過程主要喺十七世紀下半葉進行,當時出現咗大量新嘅修道院[397] 。

就修道院數量而言,奧廖爾-庫爾斯克地區居首位;該地區位於奧卡河兩岸,向西延伸至德斯納河,並於西南部進入切爾尼希夫地區,與當時受波蘭統治的烏克蘭接壤[398] 。 呢度新開咗九座修道院(十六世紀兩座,十七世紀七座)。單喺庫爾斯克地區就建咗七座修道院(十六世紀四座,十七世紀三座)。向東,奧廖爾-庫爾斯克地區同沃羅涅日地區接壤。 早喺1620年代,就喺呢度修咗條邊界線,向西延伸到別爾哥羅德,向東北方向就跨過頓河,去到坦波夫地區霍普拉河上游[399] 。喺17世紀,呢度建立咗七座修道院,其中三座喺沃羅涅日市[400] 。

喺東南地區,其中東北部行政上屬於波尼佐維耶,最早喺1573年就建立咗第一座修道院[401] ,到17世紀時,呢度已經有高達八座修道院。 有兩間隱修院特別值得提及,因為佢哋喺18世紀同19世紀,對俄羅斯修道主義歷史起到咗重大作用: 博戈羅迪茨卡亞·薩納克薩爾斯克修道院(1659年),位於特門尼科夫鎮附近;以及烏斯賓斯卡亞·薩羅夫斯克修道院(1679年,1692年重建),距離同一個鎮約40公里,因薩羅夫聖塞拉芬的一生及其事蹟而為全俄羅斯人民所知[402] 。

返到奧廖爾地區,我哋要提到幾座之後喺俄羅斯修道院歷史上扮演咗重要角色嘅修道院。喺十六世紀末,聖母瑪利亞普洛什查尼修道院喺塞夫斯克鎮大約六十公里外成立,但喺動盪時代畀波蘭軍隊摧毀咗。 1620年,基輔-佩切爾斯克拉夫拉嘅修士Prokopius喺費拉列特宗主教嘅祝福下,重建咗呢座被毀嘅隱修院。 喺18世紀同19世紀,呢間隱修院係長老傳統(elder tradition)嘅中心之一[403] 。大約喺1661年,西拉皮翁神父喺布良斯克鎮以南約17公里、斯涅日特河畔,創辦咗聖約翰洗者隱修院(Beloberezhskaya Hermitage of St John the Forerunner),19世紀嘅俄羅斯長老就喺度耕耘[404] 。 喺庫爾斯克地區嘅修道聚落入面,要提到「聖母誕辰隱修院」,喺俄羅斯又叫「科雷尼亞隱修院」 ,得名於以前供奉喺度嘅奇蹟「科雷尼亞聖母像」。呢間隱修院離庫爾斯克有30公里,係1597年創建嘅。[405]

---

397 當築起防禦工事時,政府要求各修道院派佢哋嘅農民去做建築工程。例如見:RIB. 10,第268–269頁;又參見:Yakovlev。 同上書,該書有關於此主題的豐富資料。關於波尼佐維地區的類似政府措施,見:史料與法律文獻。S. Melnikov 編。第1卷(1859年)。第22、23、24頁。

398 喺行政術語入面,十七世紀時烏克蘭被稱為「小俄羅斯」。 「波蘭烏克蘭」呢個名稱主要指別爾哥羅德同哈爾科夫地區。 「烏克蘭」呢個詞意思係「喺田野邊緣」,即係指草原邊緣。

399 DAI. 9. 頁270–288。另參見:Bagaley. Op. cit. p. 197;Yakovlev. Op. cit. p. 284。

400 喺沃羅涅日(1586年成立):1620年 – 阿卡托夫修道院,由修道院長基里爾創辦(Zverinsky. 2. No. 609);1623年 – 波克羅夫斯基修女院(同上,No. 1060)。 1620年前,喺札東斯克鎮成立咗「天主之母修道院」(同上,第1卷,第59號)。大約1640年,喺奧斯特羅戈日斯克鎮以南20公里處興建咗「迪夫諾戈爾斯克聖母大教堂修道院」(同上,第1卷,第169號)。 喺1646年之前唔耐,一位嚴格嘅苦行者Konstantin喺烏斯曼尼河畔,距離沃羅涅日40公里,創辦咗變容修院(又稱托爾申修院)(同上,第2卷,第1222號)。 喺米哈伊爾大帝嘅命令下,安眠修道院喺1613年喺瓦盧伊基鎮3公里外建成(同上,第2卷,第1329號)。第七座修道院——聖約翰洗者修道院,喺1697年應彼得大帝之命,喺征服咗嘅阿佐夫要塞成立; 喺1711年,因為彼得大帝喺普魯特河畔嘅失敗遠征,俄羅斯失去咗阿佐夫,呢座修道院就遷往沃羅涅日。參見:布爾加科夫,同上書,第63頁。

401 尼古拉耶夫斯基-切爾尼耶夫斯基修道院,距離沙特斯克鎮20公里(Zverinsky. 卷2,第569號);位於頓河畔、近列別迪揚鎮的聖三一修道院,可能於16世紀成立;其最早可靠記錄始於*1620–21年(同上,卷1,第529號)*。

402 Zverinsky. 2. 第644號同第1141號。

403 Zverinsky. 2. No. 1057;Denisov. Op. cit. No. 630.

404 Zverinsky. 第1卷,第92號;Denisov. 同上,第626號。到咗十七世紀末,嗰班和尚已經放棄咗呢間隱修院,佢變成咗一片廢墟;喺1721年,由阿基曼德里特·皮提里姆(來自布良斯克嘅彼得與保羅修道院)重建,1764年被廢,但僧侶繼續留住,後來喺1817年再次「正式」重建。 呢間隱修院喺十八世紀末因為住喺度嘅長老而非常出名。見第十五章。

405 布爾加科夫。同上書,第74頁。我再提兩座新成立嘅修道院:1) 位於格林斯克、鄰近普季夫爾鎮嘅聖母瑪利亞修道院(1557年),同2) 位於莫爾昌斯克嘅聖母瑪利亞修道院(通常稱為索夫羅尼耶夫修道院),距離普季夫爾約25公里,於十五世紀創建,並於1593年重建。Zverinsky,第2卷,第933號。兩座修道院都因佢哋嘅長老而聞名。見第十五章。

喺十七世紀下半葉,修道主義殖民進一步向南推進,進入第聶伯河同頓河之間嘅草原地帶,喺嗰度興建咗幾座修道院[406] 。

9. 殖民地化嘅一般特徵

呢幅圖就係十六至十七世紀興建新修道院嘅大致情況。不過,要再強調一次:我哋提供嘅資料仍需核實同完善;一旦收集到所有修道院所需嘅歷史材料同資料來源,統計數字就會有少少唔同。 對呢個問題嘅研究變得複雜,因為好多寺院——無論係喺宗教或國家當局嘅命令下,定係由創辦人自行發起——都喺幾十年後因各種原因荒廢咗;僧侶離開咗佢哋,啲寺院就好似歷史文件講咁,「無歌聲」。 只有部分被遺棄嘅寺院後來先至復辦——多數都係由僧侶自己發起。仲有好多寺院喺官方文件入面完全冇提過,可以話係一直隱藏喺世人眼中。 教會當局冇做任何努力去復興已經荒廢嘅寺院,佢哋通常都集中精力去創辦新嘅寺院;因為呢啲新寺院一般都同國家嘅殖民擴張緊密相關,符合佢哋嘅利益。 喺十八世紀初,新寺院嘅設立亦都停止咗,呢種發展係因為彼得大帝同教會階層中具影響力嘅人士對修道主義同寺院嘅態度所致。 喺十八世紀上半葉,幾乎冇新嘅寺院成立。直到十九世紀先至有新一波嘅寺院建立,但呢陣時推動呢件事嘅原因同考慮,同莫斯科時期完全唔同。呢股新嘅寺院建立浪潮值得特別關注,因為佢哋嘅創建歷史同以前完全係另一回事。

喺概述修道主義殖民時,仲要回答一個問題,就係:當地居民對建立咁多座修道院有咩反應?而呢度就有一個有趣嘅事實浮現。 並非每個新修道院的建立都能獲得當地民眾的完全支持;有時他們甚至會用各種方法嘗試阻止修道院的興建,事情往往甚至演變到毆打修道院創辦人的地步。在那些修道院殖民與國家殖民緊密結合的地區——即波尼佐維耶地區和南部——此類事件幾乎從未發生。 但喺北部,同某程度上中部地區,因為俄羅斯人住咗好耐,而可耕種嘅土地又好緊絀,呢類事件就唔罕見。 就連一些備受尊崇嘅聖徒同苦行者傳記,都提到新修道院嘅建立並唔一定討好鄰近村莊同聚落嘅居民。 喺呢啲情況下,經濟同社會嘅狀況勝過咗人民嘅宗教觀同虔誠[407] 。土地同使用土地嘅權利 有時成為長期爭議、官司嘅焦點,甚至當當地居民無法阻止新修道院建立時,仲會引發暴力衝突。 歷史文件顯示,呢件事嘅責任唔單止喺當地農民,寺院本身同佢哋想擴大土地持有量、喺鄰近農民身上攞地嘅慾望亦要負責任。 憑藉狡猾、黃金同同當局嘅關係,寺院機構成功將法律糾紛拖延咗好多年,呢啲費用遠超農民社區能力。

可以話農民嘅恐懼並非無根據:儘管政府有措施限制寺院地產嘅增長,新嘅寺院仍然能夠好快建立,並迅速喺經濟上擴張。 無論寺院獲得大或細嘅土地撥款,都令到寺院整體嘅土地持有量增加。因此,寺院數目嘅增加並冇帶嚟修道主義嘅苦行精神回歸,反而令寺院更加富裕,結果帶嚟嘅後果多過益處。 睇返十六至十七世紀修道院莊園嘅歷史,就可以搵到充足證據,而家我哋想詳細探討呢段唔幸嘅歷史情況。

第八章:十六至十七世紀嘅寺院地產同寺院經濟

---

406 1654年,聖三一修道院喺阿赫тыр卡聚落附近成立,以阿赫тыр卡聖母奇蹟聖像聞名;1663年,變容修道院喺距離哈爾科夫約10公里處成立,以奧澤良卡聖母聖像聞名。 布爾加科夫。同上書,第100頁。最南面嘅修道院係聖尼古拉斯修道院(1680年),喺Novomoskovsk村附近嘅Samara河畔(現時Dnipropetrovsk,即葉卡捷琳斯堡以北)。布爾加科夫。同上書,第65頁。

407 我哋只會提到最有趣嘅例子。根據波謝洪斯克可敬嘅亞德里安(十六世紀後期)嘅生平,喺1543年佢喺波謝洪尼鎮附近建立咗一個隱修院;但畀農民摧毀咗(IRI. 3,第70頁)。 斯維爾聖亞歷山大(1533年),佢生前已經被尊為聖徒,但被迫放棄咗佢創立嘅其中一間隱修院(同上,第6冊,第115頁)。 另見其聖徒傳於:VChM,12月7日。盧日什克或烏斯特-內杜姆的聖良(†1654),決心興建教堂(1603年),亦遭當地居民反對(IRI,1. 第114頁)。聖西蒙·沃洛姆(†1644)興建咗一座教堂,但當地居民擔心佢之後會喺度建修道院,就將教堂燒咗(同上,第3卷,第608頁)。 異教徒對苦行者嘅傳教工作都存有極大懷疑,由聖特里豐·佩琴加(†1583)同聖特里豐·維亞特卡嘅傳記可見(IRI. 4. 第582頁;第6卷,第437頁)。對創建寺院者採取敵對態度,亦見於聖德米特里·普里盧茨基、史蒂芬·馬赫里什、馬卡里·澤爾托沃茲基及馬卡里·卡利亞津(均為14世紀)的傳記中。Pavlov. Essay. 第20頁。 馬庫舍夫斯克嘅聖阿加皮圖斯(† 1584年)其實喺攞咗莫斯科頒發俾佢隱修院嘅土地所有權狀之後,就俾附近嘅農民殺咗(IRI. 5. p. 51)。喺呢啲糾紛入面,修道院本身往往都有錯,因為佢哋非法佔用咗農民嘅土地。 可參見基里洛-貝洛澤爾斯基修道院歷史上類似例子。Nikolsky. Op. cit. 1. pp. 2, 8–10.

1. 用作修道院地產歷史資料嘅法律文件

修道院土地持有制度出現同發展嘅歷史原因,並唔係因為佢哋係必需嘅,正如聖　敬禮若瑟·沃洛茨基認為,擁有地產有助修道生活繁榮,但更主要係出於修士們深信,地產擁有並唔違反修道苦行主義嘅根本原則。

聖若瑟的追隨者就建立在這個錯誤前提上形成他們的觀點,並以此藉口與反物質主義者[408] 展開爭論和衝突。儘管他們堅信自己所作所為是正確的,且對這些莊園的聲索在宗教上得到證明,修道院仍同時尋求透過國家法令來確認這些權利。 由於國家方面希望合法地確認修道院擁有土地的所有權,同時又想為自身利益盡量限制此權利,結果國家與教會時而結盟,時而對立。　可以咁講,雙方都冇取得決定性嘅勝利,亦都冇真正嘅失敗。　關於修道院土地權益嘅問題,因為充滿不確定同未解決,反而促進咗修道院經濟嘅增長,甚至令佢興旺發達。

修道院嘅土地持有範圍能夠擴張,係因為各路王子同大公賜予佢哋各種特權(豁免權)[409] 。 對教會莊園特權大量湧現至關重要嘅,係韃靼可汗嘅詔令,正如已經提過,教會階層認為呢啲詔令係教會特殊權利嘅基礎[410] 。 好明顯,教會階層同個別寺院都想向佢哋當地(分封)王子,之後向大王子,爭取到特許狀去確認呢啲權利,唔單止係為咗保護佢哋嘅地產免受世俗(王子)機構嘅索取,而最緊要係要喺法律上為未來保障呢啲地產[411] 。 寺院嘅權利同特權係由唔同種類嘅文件所建立同保障[412] 。

最重要嘅文件就係賜予狀。當新嘅寺院成立時,創辦人會努力向大公或沙皇爭取一份賜予狀,喺上面準確界定土地嘅範圍;同時──尤其係十六世紀──寺院仲會獲得大公或沙皇嘅特許,容許佢哋接收其他地方嚟嘅移民[413] 。 呢啲特許狀通常都係免稅證明,令寺院、佢哋嘅住客同埋所有喺寺院土地上生活嘅人免徵國家稅;呢啲免稅通常都係限時嘅——十年或者十五年。　通常,如果唔係永遠都係,呢啲特權都會適用於捐畀修道院嘅世襲貴族領地(通常喺修道院創建嗰陣),亦都適用於喺修道院攞到特許

---

[408] 喺佢研究修道院領地問題嘅時候,V. O. Klyuchevsky 指出:「修道院嘅土地所有權,係一個虔誠團體為對修道主義概念理解唔夠清晰而作嘅雙重不智犧牲;佢唔單止阻礙咗修道院本身道德上嘅提升,同時亦破壞咗國家經濟實力嘅平衡。」(《俄羅斯史》第二卷,第294頁)。 喺洞穴聖西奧多西時期,俄羅斯嘅修道院已經擁有土地。參見《西奧多西傳記》:1. 載於雅科夫列夫著,同上書(1873年,第12卷);2. 載於《閱讀》(1889年),第1頁。 第25頁。修道院社群認為,此種所有權並無違背修道誓言的宗旨,且其觀點係基於拜占庭已有修道院土地持有,而該等土地係依「亞歷山大宗主教教會法典」管理。　見:目錄。3. 第330號(條例)。第231頁。參見:Golubinsky。1. 2. 第597頁。舊俄羅斯編年史家將諸侯賜予寺院的土地稱為「虔誠行為」(例如:PSRL. 1. 第65、85、92、129、187頁;2. 第11–113、154頁等)。但唔可以忘記,呢啲編年史作者全部都係和尚。早喺12世紀,寺院擁有佢哋用嚟維持生計嘅土地已經好普遍。Gorbunov:「賜予寺院同教堂嘅特權」,收錄於《檔案》。　由　N. Kalachov 編輯。第 5 卷(*1860–61*)。*第 4–5 頁。然而,應注意的是,一些主教,例如克里門特·斯莫利亞季奇大主教(1147–1154),反對寺院擁有土地,並指出由此造成的修道生活腐敗。Nikolsky, N. 《關於克里門特·斯莫利亞季奇大主教的文學作品》(1892年),第104、220頁。Golubovsky. 《史莫樺尼克地區史直到十五世紀初》(1895年),第238頁。關於12至15世紀的取得方式,見:Gorbunov. 同上書,第11–19頁;米留京《同上書》,第42頁;戈查科夫《論土地持有》(1871),第83–109頁;梅奇克《14–15世紀的特許狀》(1883),第3頁。*

[409] 關於古代諾夫哥羅德豁免權興起的一般討論,見:帕夫洛夫-西爾凡斯基《著作》,3卷; Vladimirsky-Budanov. 評論 (1888)。第153、195頁以下,以及:Sergeevich、Zagoskin、Pavlov.　《教會法課程》。第158頁;Suvorov,　N.　《教會法課程》;Makariy. 第8卷。第191、267、285頁。

[410] 汗詔對神職人員喺土地持有權同特權方面嘅規定,用咗好精確嘅方式去界定;例如可以參考孟古·帖木兒(約1267–1279年)嘅詔書,見《俄羅斯國家檔案館總目錄》第2卷第2號。 關於詔令,見:Priselkov, M.《俄羅斯大主教的汗詔》(1916);以及早期的研究:Grigoriev《汗詔的真實性》(1842)和Hermann《同上》,第69–71頁。

[411] 關於最早期嘅賜予文書(13至15世紀),見:Gorbunov 同上,以及 Milyutin 同上。

[412] 關於各種文件:Gorbunov,同上書,以及 Shumakov, S.,「財政部文書概覽」,第4部,載於《閱讀》1917年,第2期,第17頁起;Vladimirsky-Budanov. 評論 (1888)。第195頁起;Hermann. 同上書,第69–71頁;另重要著作有:Veselovsky, S.《關於 patrimonial 制度起源的問題》(1926)。第26頁起,第84–89、90頁。

[413] 參見:Gorchakov.《論土地持有》,第105頁。 至於最古老而且特別值得關注的特許狀,我們只會提及幾份;例如,十四世紀伊凡·卡利塔王子賜予葉留列夫修道院的特許狀:AAE. 1. 編號4及5;以及白澤爾斯基王子賜予費拉豐托夫修道院(1450年)的特許狀:AAE.　1,第47號;另參見第20、21、51、53號;所有這些特許狀都支持修道院的殖民努力──開墾未耕地、吸引新移民以及建立新村。 關於長期居民嘅權利,見:AAE. 1. 第34號同第35號。尤其詳細嘅係亞拉斯拉夫公爵瓦西里(1321–1345)賜予斯帕斯基修道院(約1325年)嘅特許狀,收錄喺《亞拉斯拉夫斯帕斯基修道院歷史文獻》。 由Vakhrameev編輯。1. 號外1;後來由大公伊凡(約1464–1466年)補充並確認:OAMYU. 4. 號外147。 以下嘅撥款文書係16世紀典型嘅例子:1551年——畀尤里耶夫修道院(DAI. 1. 第46號);1560年——畀米哈伊洛夫修女院(DAI. 1. 第113號);1556年 – 寄予聖三一佩琴加修道院(SGKE. 2. No. 136);1554 – 寄予科涅夫斯基修道院(DAI. 1. No. 48);1560 – 寄予斯巴索-卡門尼修道院(同上 1. No. 115)。

之前已經喺呢啲領地上住緊嘅老農民。 極少數情況下,特權狀會發出無期限嘅[414] 。除咗特權狀之外,通常仲會發出免治權狀,將寺院、佢嘅農民同工人免除國家當局嘅管轄,並賦予方丈司法權,但刑事案件──例如偷竊、搶劫同謀殺──除外[415] 。 如果所有呢啲權利同特權都寫喺同一份詔書入面,並且 ,嗰間寺院就可以完全免稅(即使只係限時有效),亦免受國家當局管轄,咁呢份詔書就叫做「tarkhan」詔書,或者簡稱「tarkhan」。 呢啲「塔爾汗」罕有頒發,到1584年,經理事會法令,就完全停止頒發[416] 。

上述文件構成咗當時有關教堂同修道院地產嘅公共法源,亦可以配合各種私法性質嘅文件作補充。

首先,所謂大主教及都主教嘅法定章程,係規管都主教同佢教區內各修院之間嘅法律關係(除非佢哋憑特別特許狀獲豁免都主教嘅管轄)[417] 。 當因為地產邊界糾紛,經皇帝詔令或朝廷判決擬定咗某啲文件,呢啲文件就稱為法律特許狀[418] 。 當地產(主要係世襲地產)被捐出時,原業主就會向寺院頒發呢類特許狀[419] ,將捐出嘅地產相關嘅所有權利同特權一併轉移;寺院方面亦會透過敕書去確認呢啲特許狀嘅細節。 寺院經常互相交換佢哋嘅部分地產,或者同私人地主交換。呢啲交換要透過交換文憑[420] 去認證。呢類交換喺16世紀後期同17世紀前半期特別普遍,因為當時教務會議嘅法令限制甚至完全禁止買地。 當要劃分相鄰莊園之間有爭議嘅邊界時,地方當局會頒發「巡視特許狀」。呢啲特許狀對寺院嚟講特別重要,因為佢哋好多都同鄰居就莊園邊界打咗好耐嘅官司(尤其係北方,同農民)[421] 。 最後,亦應提到所謂「按揭契」或「kabala」嘅文件,用嚟記錄作為抵押嘅金錢或地產權利[422] 。

呢啲就係確認寺院對土地擁有權嘅國家同私人法律文件。

新嘅持有物業有唔同方式取得。主要方法係大公或沙皇嘅賜予,實際上係喺創建寺院嗰陣,由創辦人提出請願,同時獲得賜予,並以賜予特許狀確認。 新沙皇即位時,各寺院住持便急忙向他申請確認已 выдад嘅敕令;若果因火災或寺院被毀而令敕令遺失,亦會如此辦理──例如喺動盪時代,好多寺院都曾遇到呢種情況。 第二種取得方式係私人捐贈土地或金錢;呢啲捐贈會透過此類特許狀或者遺囑確認——即捐贈人喺世時立下嘅遺囑,規定佢死後將佢嘅財產留畀寺院。 大型寺院主要透過大量購買可耕種土地、森林、漁場同鹽場嚟增加財富,呢啲交易都會記錄喺買賣契書上。 由1551年 起,所有買地都要向大宮廷辦公室登記,並「向沙皇匯報」;而喺1580年之後,正如之前所講,買賣契書只有喺獲得沙皇頒發嘅特別特許狀之後先至具有法律效力。 當宗議會法令正式禁止以買入方式取得土地時,寺院就透過各種形式交換土地 holdings,以規避呢啲禁令。 另一種取得方法係收地做按揭,呢種做法寺院好常見,完全違背咗禁止神職人員同僧侶放高利貸嘅神聖條文。如前所述,呢啲交易係用按揭契約去規管。

---

414 參見:米柳丁。同上書;迪亞科諾夫。論文集(1898);格列科夫,V.「尤里日與神聖年代」,載於:蘇聯科學院院刊(1926)。第1–2期;同上書。 《俄羅斯農民由最早期至十七世紀》(1946年)。特權狀紙,用官方語言同口語寫成,亦稱「obel」狀紙;「obel」即係豁免農民喺「黑地」(即受稅務管轄嘅土地)上應繳嘅稅款。

415 見豁免審訊特許狀:賜予瓦日斯基修道院(1548年)。DAI. 1. 第44號;賜予尼古拉耶夫斯基-科雷爾斯基修道院(1542年)。AI. 1. 第141號;賜予斯特羅金隱修院(1547年)。同上. 第147號; 到阿斯特拉罕嘅聖三一修道院(1573年)。同上,第184號;到科涅夫斯基修道院(1578年)。DAI. 1. 第122號;到聖三一-謝爾吉修道院(1535年同1551年),見:Acts. 費多托夫-切霍夫斯基編。1. 第57號及75號;到費拉豐托夫修道院(1534年)。同上。第42號; 到蘇茲達爾的聖母大赦修道院 (1528)。AI. 1. 第131號;到丘克洛姆修道院 (1518)。AI. 1. 第125號;到西亞聖安東尼修道院 (1545)。 SGKE. 1. 第109號;聖若瑟生前(1500年)致與弗羅科拉姆斯克修道院。AAE. 1. 第136號。自十五世紀起,我們將提及以下豁免權狀:致基里洛-貝洛澤爾斯基修道院。AAE. 1. 第95號; 致三一-謝爾蓋修道院(1494年)。同上,1卷,第131號。根據研究人員,修道院領地,以及貴族的世襲封地,在14世紀和15世紀已經享有豁免權:Presnyakov,《公爵法》(1909年)。 第296頁;Sergeevich. 同上書,第1卷,第328頁,並特別見:Pavlov-Silvansky. 著作第3卷,第281、295頁;Pavlov. 《教會法課程》(1902年),第158–160頁。

416 Petrov, V. 〈1584年關於廢除塔爾汗的公會議法典〉,收錄於《為紀念S. F. Platonov而作的論文集》(1922年)。

417 例如,見 AAE 第一卷第9號──大公爵賜予基普里安大主教(1392年)的特許狀,以及第11號。

418 例如,見於:AJU. 1. 第8、12、16、17號,等等。

419 例如,見 AJu. 1,第 32、63 號;遺囑往往用作此類特許狀;最早的例子是 1253 年將一處莊園遺贈予蘇茲達爾的瓦西里耶夫斯基修道院,見 AJu. 1,第439號;或者到 Чухчене姆斯基修道院(15世紀),見 SGKE. 1,第24、19、26、11、27號等等。參見我嘅著作:Studien zum Klosterwesen RuЯlands。 2. 「十五及十六世紀修道院產權問題」,載於《Kyrios》第4期(1939年)。*votchina* 係指世襲領地,與作為回報服務而有條件賦予嘅 *pomestye* 相對;西歐嘅對應詞分別係 *allod* 同 *benefice*。

420 例如,見 AJU. 2,第156號;SGKE. 1,第45、49、156號。

421 例如見於:AJU. 2. 第178、179、180號等。這些「探訪特許狀」作為賜予文書の資料來源,並經常被納入其中。

422 例如:AJU. 2. 第126號;SGKE. 1. 第3、6、10號(15世紀)。佢哋尤其係16世紀下半期同17世紀上半期嘅典型特徵。

十六至十七世紀嘅土地登記冊同十七世紀嘅人口普查記錄,對修道院地產同修道院經濟史都有特別意義。呢啲好重要嘅資料,令我哋可以評估修道院嘅殖民活動、佢哋地產嘅持續增長,同埋修道院經濟嘅發展[423] 。

2. 奧普里奇尼納同十六世紀嘅農業危機

喺講到修道院農業之前,我哋要先提兩件事,對呢個議題嚟講非常有意義。 第一樣係伊凡四世所謂嘅「 oprichnina 」,導致好多貴族嘅地產轉到寺院手上;第二樣就係十六世紀下半期莫斯科地區嘅農業危機。

伊凡四世嘅可怕同血腥改革── oprichnina,直到20世紀初先有詳細研究,主要係歷史學家 S. F. Platonov 同佢嘅學生嘅作品[424] 。 一方面,呢項改革本質上係政治性嘅,只不過係莫斯科大公長期以嚟嘅政策嘅延續 ,針對分封王子同佢哋嘅後裔(「knyazhat」),目的係加強沙皇嘅專制;另一方面,佢又係一項農業性質嘅改革。 好多從諸侯同貴族手上沒收嘅領地,都畀分割成細細嘅地段,分畀仆從做莊園。 oprichnina 剝奪咗貴族嘅社會同政治地位,令佢哋走向滅亡。1570年嘅新軍事服役制度對貴族同好多仆從嚟講都好艱苦,差唔多頂唔順。 所有呢啲都迫使貴族家族出售或抵押佢哋嘅世襲領地。唯一嘅潛在買家就係修道院:佢哋喺16世紀中期係唯一擁有現金資本嘅;只有修道院喺 oprichnina 期間完全冇受影響[425] 。

16世紀嘅農業危機,吸引咗當局注意,正如S. F. Platonov所指出[426] ,迫使佢哋喺(約1570年)採取咗一啲措施,本質上係伊凡四世(Ivan IV)統治前半期莫斯科國家積極政治同經濟努力嘅必然結果。 對卡山韃靼人嘅抗爭、利沃尼亞戰爭──起初勝利但後來失敗──以及對克里米亞韃靼人同諾蓋人南疆襲

---

[423] 土地登記係一種土地持有嘅測量登記,包括對人口(戶主)嘅普查同對佢哋物業嘅描述。 土地登記嘅出現同性質同徵稅有關。古代俄羅斯第一次全面人口(或者更準確嚟講,戶口)普查,係由塔塔人喺1257年同1275年進行。PSRL. 1. 2 (第2版)。第474頁;第10章。 第152頁。莫斯科公國第一次戶口普查喺1538–1547年進行,稱為「大普查」。 呢次人口普查被認為唔合適,於是喺1551年至1580年期間進行咗一次新嘅人口普查──「新人口普查」,當中包括地籍描述;嗰次,文員編製咗土地登記冊。 當中有啲一直保存到今日,成為研究莫斯科公國土地關係歷史嘅寶貴資料,尤其係關於修道院同宗教機構土地持有歷史。喺十七世紀,進行咗兩次人口普查:一次喺1620年代,另一次由1646年至1678年。 (AAE. 4. No. 14)。第一次人口普查按照舊制度進行:描述的主要單位是區域單位──「soha」──並對土地及其特性進行描述。在1646年至1678年期間,編製了納稅戶的人口普查登記,但未對土地進行描述。 官員領地上一「索哈」有800「車特」,而教堂及修道院領地上一「索哈」只有600「車特」,即要繳交較高稅額。「車特」或「切特」當時指播種一「車特」(150公升)黑麥的面積; 一個「切特維特」相當於半個「德斯塔提納」(1 德斯塔提納 = 1.9 公頃);400–1,000「切特維特」,視乎土壤質素,構成一個「索哈」;土壤分三種:好壤、中壤同爛壤。 「索哈」構成莫斯科公國直至1620年代後期嘅基本徵稅單位──「pososhnaia podati」。呢個制度喺16世紀中期出現,當時更改咗分封土地畀軍職人員嘅程序(1556年法典)。資料收錄喺《年鑑》:PSRL. 13。 第268–269頁。參見:Бородин,A.〈1556年軍役法典〉,《獻給S. F. Platonov的論文集》(1922年),第143–153頁。有關地籍登記(「soshnoe pis'mo」)的全面研究,收錄於該著作: Veselovsky, S. 《Soshnoe Pismo》上下兩卷(1915–1916),見:上卷第97頁;下卷第348頁、第363頁以下。另見:Nikitsky, A. 〈論古代俄羅斯度量衡問題〉,《ZhMNP》1894年第4期。 第414–415頁;Rozhkov: 「犁」,載《Granat百科全書》。第40卷第3期(1925年),第275頁;Lappo-Danilevsky, A.:「莫斯科國直接課稅制度」(1890年)。 第220、229–233頁;米柳科夫(P.)《莫斯科國家財政史爭議問題》(1892年),第35–76頁(此書批評拉波-丹尼列夫斯基的論點)。關於稅冊作為歷史資料,見羅日科夫。 《莫斯科俄羅斯嘅農業》(1899)。第221–231頁;考夫曼,A.《歷史經濟研究中統計方法嘅問題──論稅冊作為歷史材料嘅運用》。第1卷,第1期(1913)。第10–39頁; Gnevushev, A. 「莫斯科國家稅冊分析中的統計方法」,收錄於《新歷史期刊》第2期(1914年),第3期,第16頁起。對研究發現的簡要概述,可參閱 Yakovlev, A.《徵兵令》(1917年),第一章。

[424] 參見專著:普拉東諾夫,S. F.《伊凡四世》(1923年;柏林版1924年)。普拉東諾夫在該書導言中,對伊凡四世的研究史提供批判性概述,並基於廣泛研究,提出對伊凡性格的獨到見解,引發歷史學家們的激烈爭論。 第四章對奧прич尼納嘅起源作咗多方面嘅探討。另參閱:普拉托諾夫《論述集》(1899年)同佢嘅《俄羅斯史》(1927年),第157頁;以及施托爾(Stöhl, K.)第一卷第270–278頁,該書主要參考咗普拉托諾夫。 值得留意嘅係,如Platonov同佢嘅學生所指出,Klyuchevsky喺佢嘅《俄羅斯史》(*Geschichte Russlands*, Vol. 2)入面對Oprichnina嘅描述同刻畫,並唔能夠令人滿意。 另可參閱 Vipper, V. 著《伊凡四世》(1922年),最近已英文出版。亦可提及 I. Budovnik 嘅作品,該書幾乎收錄咗所有有關伊凡四世同 oprichnina 嘅文獻。

[425] 關於此主題,見:Lyubavsky, M. *Lectures on Ancient Russian History up to the End of the 16th Century*. 第三版(1918)。第255–270頁;Rozhdestvensky, S. *Servant Landownership in the Muscovite State*(1897)。

[426] Platonov,《伊凡四世》(1924年),第116頁。關於危機的整體成因及發展過程,見同上,第117–127頁;Grekov,《尤里日》,第75頁,作者強調了利沃尼亞戰爭的重要性;Klyuchevsky,《貴族會議》(第五版)。 第305頁起;要正確理解16世紀下半葉莫斯科國的社會和經濟關係,建議參閱普拉托諾夫的《論文集》;另外:羅日科夫《農業》(1899年),探討了農業結構和危機成因的幾乎所有方面。

擊嘅防禦——呢啲都構成咗危機嘅政治層面； oprichnina、新嘅兵役制度同埋相關嘅領地分配變動——政府主要嘅資本來源——以及對征服土地嘅大規模殖民,就構成咗危機嘅經濟層面,並令危機更加加深。中部地區居民——主要係奧卡河同維爾河之間——嘅處境,隨住歲月流逝而愈來愈艱難。 對於嗰啲地租微薄嘅細官軍(部分因為耕作方法原始),以及生活喺呢片土地上、飽受經濟拮据之苦嘅農民嚟講,搵尋更好嘅生活條件已經成為迫切需要。 世襲領地同埋住喺度嘅農民情況都冇好到邊。與此同時,中伏爾加河兩岸、下伏爾加河地區同南部草原為新墾者提供咗無限機會。而且,政府需要成千上萬嘅人去武裝防禦同發展呢啲地區嘅農業。 新墾民獲配大片土地,新修道院亦招攬農民入其莊園,提供比莫斯科中部更優嘅生活條件。 大規模嘅人潮由中部湧往新地區——一場真正嘅重新安置,或者正如當時資料所講嘅「分散」——結果引發經濟危機,令中部地區一片荒蕪。 全國中部嘅好多修道院都因為呢場危機而損失慘重,但對Ponizovye地區嘅修道院嚟講,呢場危機反而促進咗佢哋嘅經濟發展。

對呢兩種情況作一個整體評估(可惜我哋) 係有必要對呢兩種情況作一個整體評估(可惜我哋無法再深入探討,3. 修道院農業嘅具體例子)以證明,修道院領地同修道院經濟嘅問題,能夠照亮莫斯科公國政治同經濟生活嘅各個方面,而修道院同佢哋嘅居民,雖然已經逃離塵世同塵世嘅憂慮,卻又再次被捲入呢個世界嘅事務之中。

3. 修道院經濟管理嘅具體例子

修道院經濟嘅發展受多種因素影響:修道院嘅宗教同歷史意義——創辦人嘅名號,無論係教會冊封為聖人定係深受民間敬仰,都扮演住重要角色——本地條件,以及同皇室嘅關係； 同樣重要嘅,係寺院內住持同其他有權勢人士嘅經濟頭腦同創業精神,佢哋不遺餘力咁確保寺院嘅經濟狀況,並且經常以一種我哋難以理解嘅執着同毅力,致力令寺院愈來愈富有。 如果只係將呢啲視為個別俄羅斯修道院院長或僧侶性格上嘅負面特質,就大錯特錯。喺呢度,我哋見到嗰時代宗教信仰嘅一個特徵:相信用嚟裝飾修道院同教堂嘅奢華,能夠討好上帝(順帶一提,反物質主義者就對此嚴厲批評); 呢種奢華被視為對寺院創辦人同整個俄羅斯教會光輝嘅一種服務。此外,唔可以忘記好多寺院都參與慈善工作,喺艱難時期,佢哋仲協助國家同人民。

十六至十七世紀修道院經濟發展嘅主要特徵,可以透過個別修道院嘅例子嚟說明。呢啲特徵,雖然有少少變異,但喺全國唔同地區嘅修道院都好明顯。

我哋已經熟悉著名嘅特里尼蒂-謝爾蓋修道院創建嘅歷史。佢嘅創辦人聖謝爾蓋(†1392)唔理修道院嘅世俗繁榮;根據佢嘅苦行觀,僧侶要過樸素同貧窮嘅生活,靠自己雙手勞動養活自己。 儘管如此,可以推斷,早喺佢生命最後幾年,修道院就已經收到咗第一批土地作為禮物[427] 。由第二任方丈、敬禮尼康(1392–1428)時期開始,我哋有記錄修道院大規模嘅收購,其中有啲係作為禮物,有啲係買返嚟嘅。到十五世紀末,寺院擁有多條由農民租住嘅村莊[428] 。整個十六世紀,寺院嘅地產持續擴張。 到咗世紀末,*根據1593–94年嘅清冊,寺院擁有超過2,500條村同聚落,當中大部分(*約34條)係受贈,*只有14條係購買*[429] 。 *修院經濟嘅一個好明顯嘅特徵係,喺十六世紀上半期,修院當局主要將土地租畀農民,但喺世紀最後嗰四分之一,佢哋就開始想擴大自己耕作嘅土地範圍; 呢啲土地由眾多修院僕人同初學修士,以及到嗰度做差役嘅農民耕作[430] 。 喺16世紀嘅危機年代同17世紀嘅動盪時代,儘管因為農民逃走同耕地面積減少而有啲損失,但修道院仍然喺經濟上捱過嚟。到1620年,修道院嘅土地仍然維持同*1593–94年 一

---

[427] 1391年,聖謝爾蓋臨終前夕,修道院獲得索利加利奇區嘅鹽礦賜予。AJU 1,第63號。到十五世紀中期,修道院喺嗰度已經有三間鹽廠。AAE 1,第52號。 此外,大公迪米特里(1363–1389)賜予該修道院一份不可撤銷的特許狀,證明該修道院已經擁有土地。Gorsky. Description. 1 (1890). p. 210.

[428] 喺尼康做住持嗰段相對較長嘅任期內,呢座寺院透過賜予同購買共獲得咗24個莊園。同上書,第211–212頁。Rozhkov. Op. cit. p. 405. 最早有關土地持有嘅特許狀係*1414–15年嘅。AAE. 1. 第19號。*

[429] 羅日科夫。同上書,第377、402、405、410–415頁。根據1592–1594年嘅清冊,嗰座寺院擁有142,999切特維爾蒂已耕種土地:高蒂耶。《莫斯科以西地區》(1937)。 第116頁;仲有荒地、森林、漁場同鹽場。此外,仲要計埋喺五個縣嘅土地,但嗰啲縣嘅清冊已經遺失。 喺寺院嘅土地上,有3,988戶農民同502戶佃農戶。同上。當中,17.3%係喺15世紀取得,66.8%係喺16世紀取得;有15.9%嘅取得日期就唔清楚。Rozhkov。 同上書,第406、410–413頁。喺1432年至1633年間,呢座寺院為咗取得新嘅土地,支付咗16,934盧布。Gorsky. 同上書,第217頁。

[430] Rozhkov. 同上書,第132頁。Dyakonov. 《Essays》(1898),第296頁;Gautier. 同上書,第332頁。

樣嘅耕作規模[431] 根據1646年嘅土地登記冊,喺整個修道院領地入面,共有16,838戶,由農民、修道院新入門徒、農場工人[432] 同修道院嘅工匠[433] 居住。咁樣,經過三個世紀嘅發展,聖謝爾吉修道院由一間細細嘅修院,蛻變成為古俄羅斯一個龐大嘅經濟機構。 到過莫斯科嘅外國人 寫道,喺16世紀後期,修道院嘅收購──按D. Fletcher估計──價值超過當時10萬盧布(約1914年500萬金盧布)[434] 。 對該修道院聖潔創辦人的深切敬仰,是獲得眾多禮物與撥款,以及大公與沙皇頒發的特權與豁免令狀的主要原因──所有這些恩寵構成了修道院致富的基礎,也正是14世紀修道院生活與17世紀截然不同的原因。[435]

[436]基里洛-貝洛澤爾斯基修道院──亦係莫斯科公國最出名嘅修道院之一──嘅經濟發展就係建立喺另一種基礎上。 喺佢創辦人──白湖西諾尼特·基里爾(†1427)嗰陣,呢間修道院以佢嚴謹嘅團體生活而聞名,備受推崇;事實上,佢仲獲得咗沃洛茨克嘅西諾尼特·若瑟夫嘅認可同讚揚[437] 。 喺西里爾去世之後到1480年代,佢嘅道觀成為真正苦行僧侶生活嘅榜樣,同無所擁有嘅理想緊密結合。不過,到咗16世紀,原本嗰種高標準生活開始走下坡,而道觀創辦人嗰段偉大時期,就似乎變成咗一段歷史傳說[438] 。 早喺十五世紀,喺1521年之前,修道院已經透過大公爵嘅多次賜予同貴族家庭嘅捐款而致富;而且,佢用累積自金錢禮物嘅資本,買咗大量土地,主要係向細地主甚至農民購買[439] 。 即使經過1551年Stoglav大會議嘅決議,呢股買地熱潮都冇減退。恰恰就係喺呢次會議之後,修道院先同唔少人簽咗買地協議,完全違背咗大會嘅決議。 單係喺1551年至1555年之間,修道院就取得咗19個新嘅地產;喺1564年至1572年期間,修道院當局繼續不斷收購更多土地。 寺院買入貴族嘅世襲領地、仆從嘅莊園同細農嘅小地段。當1572年嘅一條敕令禁止將土地捐畀寺院時,寺院就開始收購鹽廠同城鎮嘅地段。 即使喺1580年嘅理事會普遍禁止寺院收地之後,住持憑住佢嘅機智,都成功向沙皇攞到一份賜予同豁免特許狀,令寺院可以繼續收購新嘅地產[440] 。 早喺1473年,該寺就編製咗一份詳細嘅地產清冊[441] 。現存最古老嘅寺院土地登記冊(*1543–44年度)單喺白湖地區就記錄咗399條村同聚落屬於該寺*[442] 。 *喺1543年至1595年期間,佢哋取得咗至少284條村同聚落。到咗1580年代,呢座修道院嘅土地已經遍佈莫斯科大公國嘅13個*

---

[431] 同上,第329頁。 根據1614–1616年嘅清冊,未耕種嘅土地有54,604切夫爾提,但係喺1624–1640年就淨係得34,980切夫爾提,即係比1592–1594年(當時有40,062。同上,第116頁)仲少。 農民戶數亦有所增加:1614–1616年(即動亂時期之後不耐)只有623戶農民戶同426戶「bobyly」戶,但到1624–1640年呢啲數字就升到1,536戶同1,199戶。同上。

[432] 最初,「bobyly」呢個詞指冇土地嘅農民;但喺十七世紀,呢個詞好常都用嚟形容有土地嘅農民。Dyakonov. 《Essays》(1889年),第218頁起。關於「bobyli」作為農民階層中一個獨立類別的問題,是俄羅斯農民史上的爭議性議題之一。參見:Shumakov, S.〈俄羅斯法律史上的模糊點〉,載於《 ZhMNP》1904年4期。 尤其第206頁;Veselovsky, S.《Soshnoye Pismo》第2卷,第517頁;Sergeevich.《Antiquities》第3卷(1903年),第135–136、467頁。Stashevsky, E.《Essays on the History of the Reign of Tsar Mikhail Fedorovich》第1卷(1913年)。 第47–49頁;Grekov, B.《俄國農民》(1946年),第734頁。另參見:Klyuchevsky《俄國農奴制起源》,收於《論集》第1卷,第252頁。

[433] Nikolsky.《基里洛-貝洛澤爾斯基修道院》。第1卷,第1期(1897)。附錄VIII–XXV。

[434] Rushchinsky. 同上書,第139頁。關於當時盧布嘅價值,見:Klyuchevsky. 「16–18世紀俄羅斯盧布與今日嘅關係」,載於《讀本》1884年版。參見:同上作者《俄羅斯史》第二卷,第337頁。

[435] 關於聖三一修道院經濟史最重要嘅材料,收錄喺佢自己嘅經濟記錄入面(「監督」、「摘要」等等),見《十六至十七世紀莫斯科國家社會經濟史紀念碑》。由S. Veselovsky同A. Yakovlev編輯。 1 (1929).

[436] Smirnov. Op. cit. 1 (1917). p. 111; AI. 3. No. 61.

[437] Iosifovo嘅《聖父傳》,見於:LZAK. 2,第82頁。

[438] 呢段修道主義衰落時期嘅詳情,收錄喺 N. Nikolsky 嘅著作入面(見第三章同第四章嘅書目)。

[439] 就1397年至1521年期間,尼古拉·尼古拉斯基(N. Nikolsky)確認有60項撥地及41宗土地買賣。Nikolsky. 1. 2 (1910). 頁6、11。聖西里爾契約(1427)。A.Yu. 1. 第72號; 1430年。同上,第6號; Cassian 方丈(1448–1468年)獲取漁業權。同上,第73號; Philotheus 方丈(1469年)獲取另一批。同上,第74號。 1519年 – 取得多條村同若干聚落連同土地。同上,第77號。1539年 – 將多條村賣畀薩沃-斯托羅澤夫斯基修道院。同上,第80號。該修道院嘅供款賬簿顯示,「按人頭計算嘅捐款」非常可觀。瓦西里三世(1505–1533)在位期間,撥款1,000盧布;伊凡四世(1547–1584)在位期間,撥款28,201盧布;17世紀頭三十年,撥款5,444盧布。Nikolsky. Ibid. 1. 2. 第170頁;另外,仲捐咗大量黃金、白銀同其他珍貴物品。《撥款簿》,載於《俄羅斯國家檔案館備忘錄》第1卷(1851年),第46–139頁。

[440] Nikolsky. 同上. 1. 1. 附錄 XLII、LVI、LXXV、LXVII;1. 2. XI–XIII。Grekov. 《俄羅斯農民》(1946)。第605頁;1568年,該修道院購買咗德維納地區嘅鹽廠同漁業權。 AYU. 1. 第85號;1577年,又買咗兩間鹽廠。同上,第88號、第98號;1598年,喺卡爾戈波爾鎮買咗土地。同上,第96號。

[441] AAE. 1. 第377號。

[442] AI. 1. 第163號。

州;單係喺其中8個州,就有超過5,000狄斯提納嘅耕地[443] 。 *動亂時期之後,修道院繼續擴張。早喺1615年,修道院就由年輕嘅米哈伊爾沙皇頒發特許狀,賜畀佢哋喺Nenoksa鎮附近嘅鹽場,同埋 鎮內嘅土地,包括森林、割草場、漁場同其他資產。 根據1646年嘅人口普查記錄,修道院嘅領地上有3,854戶農民家庭*[444] 。

第三個例子係城市寺院──雅羅斯拉夫爾嘅斯帕斯基修道院[445] ,係俄羅斯其中一座最古老嘅寺院。佢第一次喺1216年嘅編年史入面有記載;係由雅羅斯拉夫爾王子康斯坦丁創建,同時間亦放咗斯帕斯基石教堂嘅奠基石,八年之後完成咗建築[446] 。 到十五世紀末(1463年),隨住奇蹟顯化王子西奧多(†1299)、大衛同康斯坦丁嘅聖遺體喺度被發現並安放之後,呢座修道院喺人民敬奉嘅聖地中佔據咗顯赫嘅地位[447] 。 教會階層透過晉升該寺方丈為大住持(archimandrite),突顯了該寺的特殊重要性[448] 。

該修道院的領地主要由耕地、春季洪水時被淹沒的廣闊牧草地,以及年輕的林地組成。早喺1321年至1345年期間,修道院就由雅羅斯拉夫爾的封地王子瓦西里獲得咗一份豁免特許狀。 喺克里斯托弗大主教(Archimandrite Christopher)任內,即1464年至1466年,伊凡三世大公賜予該修院豁免權狀,由此可見斯巴斯基修院擁有自己嘅鹽場;1478年,佢又獲得另一個鹽場; 喺1490年、1508年同1516年,又陸續買咗啲已耕種嘅土地,包括村落同estates[449] 。 喺1538年、1545年、1547年同1550年,修道院收到王子S. F. Kurbsky為追思亡者嘅鉅額捐款,亦獲得沙皇[450] 嘅撥款。 喺Stoglav之後,1555同1556年,寺院同沙皇做咗交換;有趣嘅係,寺院用佢哋嘅村莊地賤換政府嘅無人地[451] 。 到1564年,伊凡大帝賜予該修道院連同村莊的土地;1562年,該修道院收到鮑亞爾王子伊·維·彭科夫為亡者安息而作的捐贈;同年亦獲得扎賽金王子D. Zaseikin的饋贈[452] 。 因此,喺1550年代同1560年代,呢間寺院嘅地產大幅增長;呢點正好顯示1551年5月11日嗰道詔令其實微不足道。並非巧合,喺Stoglav會議上,以約瑟夫派為多數嘅人士喺呢道詔令入面加入咗一條附帶條款,規定寺院可以繼續接受地產作為安息靈魂嘅撥款。 當時土地交換尚未被禁止,斯巴斯基修道院就趁機與國家本身進行土地交換──這正好說明1551年5月11日那道法令是多麼容易被規避。[453]

根據斯帕斯基修道院1628–1631年度嘅土地登記冊([454]),可以編製以下有關該修道院地產範圍嘅概覽:

可耕種土地:15,993 *58 奇維特里(7,997 狄斯亞廷)*
乾草地:18,745 科本(937 *14 狹地)*
森林:994 *34 狄雅辛納*
農民戶數:1,947
貧民戶:1,374
修道院僕役戶口:163
總共有3,484戶,分佈於554條村

---

[443] Rozhkov. 同上書,第394、391頁;AAE. 1. 第285號。

[444] Nikolsky. 同上,第1卷,第1號。 附錄 VIII–XXV;至於1637年,可參閱:AAE. 3. 第274號及AI. 3. 第198號,當中可能因為錯誤,只記錄咗2,101戶農民家庭;耕地面積估計約為25,490切特維爾蒂。

[445] 主要資料來源:雅羅斯拉夫爾斯帕斯基修道院歷史文獻,瓦赫拉米耶夫編,3卷(1896年)。我們在以下著作中研究了該修道院的經濟狀況:Zur Geschichte der Wirtschaft des Spassky-Klosters in der Stadt Jaroslavl' im 16. – 17. Jahrhundert(手稿)。

[446] PSRL. 第1卷,第186、190頁;第10卷,第69頁。

[447] Preobrazhensky, G.《亞羅薩夫爾市嘅修道院同教堂》(1901)。第3、7頁;Makarii. 7. 第171頁;Klyuchevsky.《傳記》。第74頁。

[448] Stroev.《俄羅斯教會修道院首領及方丈名錄》(1877年),第377頁。

[449] AI. 1. 第3、4號;2. 第13–15號。OAMYU. 4. 第147、149、253號;AYU. 2. 第481號。

[450] AI. 1. 第10號;2. 第13–15號。

[451] 同上。2. 第19–21號。

[452] 同上。2. 第32、33、30、31、35、26、27、28號。

[453] 1573年10月9日及1584年10月1日嘅詔令(AAE. 1. No. 308;SGGD. 1. No. 208)禁止將地產捐畀寺院以作超度亡靈之用,但同時鼓勵呢類交換。 即使到1674年,該修道院都同普羅恩斯基公爵I. P.做咗一單對佢哋非常有利嘅交換。Kholmogorov.《俄羅斯什一稅》(1891年),第64頁。

[454] 1627–1629 同 1629–1631 年度嘅登記冊。AI. 3。呢個計算係我哋計算嘅。如果每狄斯佳連大約有 20 科佩利(Klyuchevsky. Course. 2 (1908)。 第366頁),咁嗰座修道院至少有937.*14狄斯佳(!)嘅割草地。*

1646年嘅土地登記顯示,當時喺寺院領地有3,183戶農民同勞工家庭;而1678年嘅土地登記則記錄咗3,915戶家庭[455] 。 換言之,喺1646年至1678年間,寺院嘅莊園至少增加咗732戶農民家庭,而呢個增長係喺1649年條令正式禁止增設新戶之後先發生[456] 。 1678年人口普查之後,戶口數目嘅增加幾乎可以忽略不計,因為到1696年時,斯巴斯基修道院只有4,049戶[457] 。

十六世紀修道院地產發展嘅性質,都可以喺沃洛科拉姆斯克聖若瑟修道院嘅歷史入面睇到端倪。呢間修道院因為創辦人聖若瑟而具備咗相當特殊嘅宗教同政治意義,喺十六世紀擁有一個繁榮嘅地產。 到十七世紀,呢座寺院嘅經濟幾乎冇乜增長;可能係因為佢嘅重要性已經比唔上上一個世紀。 雖然聖若瑟修道院喺16世紀擁有龐大嘅政治影響力,但呢點並冇令佢成為一個同,例如聖三一-謝爾蓋或聖西里爾修道院咁樣,喺靈性上受祝福嘅地方。 民間虔誠嘅信徒對宗教聖地嘅睇法,同教會階層有唔少分別;呢點對俄羅斯教會嘅歷史學家嚟講,往往相當驚訝。

約瑟夫修道院喺1479年喺沃洛卡-拉姆斯卡鎮附近成立,嗰度喺15至16世紀係莫斯科公國其中一個最繁忙嘅貿易中心,喺佢成立嘅頭一個世紀內,就已經成為一個主要嘅經濟機構[458] 。 修道院喺1488年至1495年間,由沃洛茨克王子博里斯獲得咗第一批土地;喺短短100年內,到1591–1592年,修道院通過贈予或者換取為亡者祈禱嘅方式,獲得咗至少153個新莊園; 呢啲為安息靈魂而作嘅捐贈,喺當時嚟講非常龐大,總額高達30,861盧布(按1914年匯率折合逾150萬金盧布)[459] 。 呢啲捐獻嘅紀錄都登記喺寺院嘅「辛諾迪孔」入面。喺寺院其中一本最早期嘅辛諾迪孔,就用聖若瑟親筆手寫咗以下內容:「透過呢啲救贖同救靈嘅書籍,我哋喺今生同來世獲得一切祝福…… 至於食物、生活用品、衣物、鞋襪、房舍的安排,以及房舍中所有必需品的供應是否充足,還有村莊、果園、河流、湖泊、牧場,以及各種動物和四腳生物的[460] 。

所有呢啲都令到寺院當局喺1543年至1566年期間,就可以用石牆將寺院圍起──嗰陣時呢個工程非常昂貴;其他寺院建築亦都興建咗[461] 。 寺院嘅地產主要分佈喺中部各縣,包括26,170狄西亞丁嘅耕地、林地同割草地,仲有40條村同聚落;佢哋被分為五個部分,由行政同商業頭腦嘅和尚管理[462] 。 Stoglav嘅法令對寺院嘅經濟 繁榮影響微乎其微。 1550年之後,佢又透過贈予同遺贈收咗超過60條村連同佢哋嘅土地。修院嘅經濟同財務地位咁穩陣,唔似其他修院咁去賣或者抵押佢啲土地[463] 。 寺院嘅優越財政狀況可以解釋為,因為賜予同豁免嘅文書令佢免徵所有稅項同撥款,只除咗「驛站費」同「弓箭手糧徵」[464] 。1560年代同1570年代嘅農業危機 16世紀嘅農業危機,儘管寺方當局投訴農民逃走,一半土地荒蕪,但對寺院經濟嘅實際影響都好有限[465] ,因為喺呢度,佢哋比其他寺院更早意識到改變土地管理制度有利可圖。 到嗰之前,寺院要麼自己耕種自己嘅土地,要麼將佢分做細細嘅地段,租畀冇自

---

455 同上書 3,第 130–252、253–255 頁。計算由我方完成。

456 由於當時因為要繳稅,將地產分畀仔嘅情況好少見,呢啲分產最多只可以令地產數目增加10%至15%;即係話有超過600個地產係新取得嘅。

457 Sivkov. 《土地所有權史》,第222頁。

458 我哋嘅計算係根據K. Shchepetov嘅著作,佢引用咗若瑟修道院豐富嘅檔案資料:「十六世紀末若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院領地嘅農業」,載於《歷史資料》第18期(1946年)。 該修道院擁有完整的「特卡罕」豁免追訴特權狀,使之免徵一切稅款,從而助長其財富累積。同上,第96頁。

459 同上,第95頁。當中包括大公同沙皇捐咗10,031盧布;諸侯捐咗4,389盧布;神職人員(大主教同主教)捐咗7,195盧布;以及 Boyar 同仆從捐咗9,345盧布。 單係伊凡四世就捐咗7,000盧布;當中4,300盧布係為咗安息維沃德、鮑亞爾、王子、貴族、鮑亞爾嘅仔女同所有喺監禁中死去、喺 oprichnina 期間畀殺死嘅人嘅靈魂而捐出嘅。 沙皇伊凡四世嘅仔沙皇費奧多爾賜咗1,035盧布;沙皇鮑里斯賜咗800盧布;沙皇伊琳娜賜咗500盧布,全部都係為咗超度亡靈。 有趣嘅係,喺十七世紀,呢間修道院已經冇以前咁多捐款;我哋認為,原因係佢已經唔再扮演同上一個世紀咁重要嘅「國家-宗教」角色。

460 同上,第94頁。寺院當局花錢節儉:153項新收穫中,只有23項係買入;12項係交換;118項係作為安息捐收受。

461 同上,第96頁。Gerontius,《Volokolamsk Joseph Monastery》,第46頁。直到1510年,三一-謝爾蓋修道院先至開始興建石牆,即係話比佢成立差唔多200年後先開始。Gorsky,《Description》,第7頁。 1592年,約瑟夫修道院擁有一個非常龐大嘅家畜農場:292頭牛、62頭小牛、117頭公牛、153隻羊;馬廄入面有385匹馬。Shchepetov. Op. cit. pp. 134, 137.

462 同上書,第94、115頁。

463 Rozhkov. 同上書,第418頁;大部分莊園都係由軍人獲得,或者作為撥款,或者透過買入。沙皇賜予該修道院19條村,而私人則賜予53條村。同上書,第421頁。

464 Shchepetov. Op. cit. p. 96. 馬車稅同斯特列爾齊糧稅對所有寺院都係強制徵收。 塔爾汗准許約瑟夫修道院免稅購買及進口各種糧食及其他貨品入修道院:麵包、鹽(!)、魚、牛油、植物油、蜂蜜、亞麻布、皮革等等。同上,第97頁。

465 同上

己農場嘅窮苦農民,或者就安置所謂嘅「寺院學生」喺呢啲地段度。 寺院每年都會向呢啲租客收取地租(obrok)[466] 。危機之後,大約*喺1591–92年,寺院當局就想自己耕種更多土地,同時令農民由交地租改做勞役——因為寺院自己儲備糧食同埋賣them[467] 更加有利可圖。 動盪時代期間,約瑟夫修道院面臨經濟困難,許多農民逃離其領地;1619年,修道院獲得年輕的米哈伊爾大公的許可,將逃亡的農民帶回*[468] 。*16世紀是該修道院的繁榮時期;後來,動盪時代結束後,其領地有所減少。 根據1646年嘅人口普查,佢淨係擁有1,104戶農民,喺439間修道院中排第19位;到1661年,佢嘅莊園總共只有991戶農民*[469] 。

4. 16 世紀及 17 世紀時,Ponizovye 地區修道院土地持有量的增長,作為修道院殖民活動的例子

為咗更清晰咁了解修道院嘅經濟狀況,我哋可以聚焦喺一個地區——即係Ponizovye。憑藉呢度豐富嘅資料,我哋可以對呢個議題有更深入嘅了解[470] 。 值得回顧一下,一方面呢度有充足嘅空間俾修道院殖民;另一方面,呢區嘅殖民並唔係好似北方咁由個別苦行者自發,而係由國家同教會階層發起。喺上一章,我哋已經討論過16世紀同17世紀期間,Ponizovye地區嘅修道主義殖民擴張程度;我哋亦都釐清咗呢次殖民嘅主要方向,並概述咗新設修道院嘅數量,以及佢哋成立嘅時間同性質。 根據1565–1568年嘅土地登記冊——即係莫斯科政府開始殖民龐尼佐維地區後13–15年編製嘅——當時嗰度嘅教堂同修道院莊園仍然相對細小。表格顯示咗龐尼佐維地區各莊園嘅規模[471] :

可耕種土地以「chvart」計算(1「chvart」*=12「desyatinas」)

擁有者 喀山區 斯維亞日斯克區

軍官領地 18,243 20,644

國有土地 6,225 42,191.6

喀山大主教 2,087.5 修道院 493 2,086.4

堂區 15 174

楚瓦什人同鞑靼人 ? 51,944

市集鎮居民 700 ?

呢度嘅寺院土地所有權先至開始,但各個寺院嘅地產增長得好快。例如1551年成立嘅三一修道院(Trinity Monastery)[472] ,喺短時間內多次擴大佢嘅地盤:

年份 可耕地 休耕地 林地 村莊

1575 562.4 190 6.52 ?

1593 1,005 456 9.26 14

現有資料顯示,16世紀新修道院的設立在伏爾加河下游地區的殖民過程中扮演了重要角色,因為這些修道院對該地區的經濟復興作出了重大貢獻。 佢哋嘅經濟增長主要係因為呢區肥沃嘅土地吸引咗國家其他地方嘅農民。呢股向東遷移嘅浪潮亦同1570至1580年代中央地區嘅農業危機有關。對於需要資金開辦農場嘅新墾民嚟講,修道院就係佢哋最大嘅幫手。 新嘅農民聚落就喺寺院土地上或者附

---

466 同上書第99頁;羅日科夫著,同上書第146頁。

467 Shchepetov. 同上書,第100–102頁。呢個經濟管理體制嘅改變喺其他寺院都可以見到。Rozhkov. 同上書,第132頁;至於十七世紀,可參閱:Gautier. 同上書(1937年),第329、251頁。 各種農場帳簿(「播種」帳簿、「打禾」帳簿等等),由僧侶管事(村長)或俗家管事負責,以極高精確度為特徵;每一度糧食、每一把乾草都逐一記錄在案; 農民嘅徵稅都係用同樣方式記錄;每次收割或者再借錢嘅時候,都會提醒佢欠咗幾多戈比。其他寺院,例如 Koryazhemsky、Boldinsky 同 Antoniev-Siy,嘅農場帳目都係差唔多。

468 參見:RIB. 35 (1917)。第263號;Dyakonov. 《論集》(1898)。第49、52、54、59頁;Klyuchevsky. 《課程》(第2卷)。第342頁以下、第326頁。

469 Nikolsky. Op. cit. 1. 1. 附錄 VIII.

470 喺Peretyatkovich較早嘅著作(1877年同1882年)入面,對修道院地產嘅議題有作詳細探討。後面出版嘅資料提供咗更完整嘅修道院經濟概況。

471 羅日科夫。同上書,第374頁。

472 同上,第25頁;Vasilyev, A.〈關於斯維亞日斯克地區土地所有權的歷史〉,《伊茲維斯捷婭·卡贊》第12卷(1894年),第605、608頁。 參見:Peretyatkovich. Op. cit. (1877). p. 21. 斯維亞日斯克另一座修道院——聖母升天修道院——從免稅食鹽貿易中獲得可觀收入。AAE. 1. p. 382. 聖三一謝爾蓋修道院亦持有波尼佐維耶的莊園;在*1593–94年,僅在喀山地區就擁有1,275狄斯佳廷的耕地、3,125狄斯佳廷的林地及41狄斯佳廷的牧場。羅日科夫。 同上。卡山齊蘭托夫修道院喺1552年至1598年間大幅擴充佢嘅地盤。有趣嘅係,修道院嘅地盤增長係靠精明管理之前分畀卡山仆役做莊園嘅荒地。 《札蘭托夫修道院文牒》第270、278、281–285頁;AI. 1號第191號;里賓斯基《喀山城簡史》第1卷(1898年),第48頁。*

近冒起。當建立農場嘅進度唔理想,農民因為冇錢或者冇糧食,就迫住向寺院求助。結果,唔同寺院之間嘅保證文書好快就擬定咗出嚟[473] 。

直到十六世紀末,喺領主領地或者寺院土地上定居嘅農民都係自由租佃人;即係話,佢哋同地主簽咗份合約,將佢哋收成嘅一部分(*由15%到一半*)交畀地主;*佢哋通常被稱為「polovniki」。 另外,佢哋仲要向地主畀租金(現金或者實物),並且為佢做各種差事——喺寺院入面,呢啲就叫做「寺院勞作」。 租約(「porodnye」)通常都唔係用書面寫低;喺唔同文件入面,我哋可以搵到以下呢啲證據: 「我哋冇任何書面協議;我哋憑上帝嘅真理信佢。」*[474] 。到咗16世紀,租金金額同服役範圍通常都冇清楚界定;17世紀嘅租約,雖然大部分都寫成書面,但都唔一定嚴格界定租客嘅義務*[475] 。 由於各地區同唔同寺院領地嘅農民處境大相逕庭,舊俄羅斯農民憑住天生嘅遷徙熱情*[476] ,經常出走,去搵更好嘅土地同更富裕嘅寺院。 Ponizovye地區嘅土地喺呢方面畀咗佢哋成功耕作嘅機會,從而令到更多農民湧入當地寺院嘅土地。*

對波尼亞佐夫修道院嘅經濟發展嚟講,一個非常重要嘅因素就係「動亂時期」嘅動盪對波尼亞佐夫地區嘅影響,遠遠比唔上對國家西部同中部地區嘅影響咁嚴重[477] 。 有啲寺院嘅地產喺動亂時期受咗好大破壞,但呢啲損失同國家中部地區嗰啲寺院相比就微不足道,因為中部地區好多寺院已經完全被遺棄[478] 。至於Ponizovye地區啲寺院嘅土地持有面積,我哋可惜冇任何精確資料。 我哋對某啲寺院嘅莊園完全冇任何數據;至於其他,資料亦唔齊全。1620年代嘅土地登記冊同1646–1678年嘅人口普查記錄,要麼冇完整保存,要麼已經全部遺失。

[479][480]根據1646年嘅戶口登記冊,我哋只可以攞到關於喀山地區13間修道院嘅資料,佢哋合共擁有相當於2,573農民戶嘅土地。 根據 P. Smirnov 嘅講法,以 1646 年嘅人口普查記錄為本,可以估計全區所有寺院擁有相當於 2,706 戶農家嘅土地[481] ;嗰 133 戶嘅差距就由其他寺院嚟解釋。可惜,關於寺院土地所有權嘅增長,就無從可考。 根據1646年嘅人口普查記錄,可以得出結論,喺Ponizovye地區,各座寺院擁有相當於4,567戶農民嘅土地[482] 。 1678年嘅人口普查記錄包含咗36間寺院嘅土地持有情況同佢哋屬下農民人數嘅更詳細資料[483] ,以及21間寺院土地上農戶數目嘅資料[484] 。 雖然喺1646年,呢21間寺院擁有包括3,057戶農民嘅土地,但1678年嘅人口普查只喺同一批寺院嘅土地上記錄咗2,425戶。 1678年之後,有啲寺院繼續流失農民戶口[485] 。喺十八世紀上半葉,實施咗一系列措施,目標係將寺院領地納入國

---

[473] 參見:Tetyushi 嘅 Pokrovsky 修道院同農民之間嘅此類合約例子,收錄喺《Acts》S. Melnikov 編輯,第1卷(1859年),第27、31–37號。

[474] 例如:RIB. 14. 第275號或302號;參見:Dyakonov. 《古代俄羅斯社會與政治結構論》(1912年,第4版)。第105頁。

[475] 關於各種紀錄,例如喺北方,見:Bogoslovsky,《地區自治》,第1卷;Dyakonov,《論集》(1898年),第163–165頁。 另見:Grekov,《俄羅斯農民》,第725頁。又見:M. Dyakonov主編,《與納稅人口歷史有關的文件》,1897年,第1卷。

[476] 如克留切夫斯基所言。課程。第一卷(1906年)。第24頁。

[477] 動盪之時代嘅後果喺波尼佐維地區西部嘅阿爾扎馬斯、阿拉提爾同斯維亞日斯克縣感受得更加深刻。Platonov,《論述》第329、513頁;另參見大主教赫爾莫根(1606年12月24日)嘅信,載於:AAE。 2. 第61號及韋沃德 G. G. 普希金之件。同上,第160號;另見:AAE. 2. 第104、144、149、156號;AI. 2. 第112、113、141、145號。

[478] 如需進一步詳情,請參閱:Veselovsky, S.《米哈伊爾·費奧多羅維奇在位早期七筆稅收及什一稅款的收集》,收錄於《閱讀》(1909)。第1卷,第150頁;Gautier《莫斯科以西地區》(1906)。第213、230頁;Nikolsky。 同上書,第1卷,第2期(1910年),第261、266頁。動盪時期,一共創立咗多達五間新修道院:Zverinsky,第3卷,第1449、2154、1249號;第2卷,第1110號;Pokrovsky。 《關於修道院歷史》第7頁。值得留意嘅係,喀山教區嘅土地持有量持續穩定增長。1623年嘅清冊顯示,1603年至1623年間呢啲持有量已經翻咗幾倍。 例如,喺1612年,喀山大主教以弗列姆(1606–1613)就憑「喀山國家全境之詔令 (!)」成功取得新領地;見呢份罕見文件於:Readings. 1896. Vol. 3. Part 5. p. 9.

[479] 資料由我哋提取;見 Pokrovsky 著《關於喀山修道院歷史(至1764年)》,載於《喀山新聞》第18期(1902年),附錄I–XXV。

[480] 米留廷。前引書,收於《讀本》。1860年。第3卷。第132、142–143、151頁。

[481] Smirnov. 《莫斯科大公國嘅城鎮》第一卷第2期(1919年),第298、290頁。

[482] 1646年人口普查登記簿(有遺漏)見Nikolsky著,同上書,第1卷第1期(1897年),附錄IV–XXV。喀山區只有5間修道院有資料。

[483] 資料由我哋提取;參見 Pokrovsky 所引著作,附錄 X–XXV 之「材料」。

[484] 同上書,附錄 I–XXV。

[485] 1696年,喺彼得大帝在位期間,教區同寺院都要自費造船,參加攻打阿佐夫嘅戰役。Elagin, S.《俄羅斯海軍史:阿佐夫時期》(1864年),第51頁。 神職人員嘅土地被分為17個「kompanstva」,每個包括8,000戶農民家庭;喀山大主教自行組成一個獨立嘅kompanstvo,有1,126戶農民家庭,並繳付9,800盧布。 同上,第54、61頁。為此,進行咗一次農戶人口普查。喺呢次對波尼佐維耶地區嘅普查中,有四個修道院被納入。我哋不妨將1696年嘅戶數同1646年同1678年嘅數字作比較。

家管制(我哋下面會講)、用呢啲領地嘅收入做國家用途,同埋沒收部分領地。 根據1744年嘅資料,喀山教區有14間寺院擁有土地,上面有15,131名農民1762年──即係18年後──當彼得三世重新編製咗一份教堂同寺院地產名冊,喀山教區嘅38間寺院就登記咗 到1762年──即係18年後──為彼得三世重新編製咗一份教堂同修道院地產嘅新登記,卡薩迪奧教區嘅38間修道院被記錄擁有14,517名農民戶口[486] 。

呢幅畫面就係16至17世紀莫斯科公國某個地區修道院經濟發展嘅大致情況。 呢個過程喺全國唔同地區嘅發展並唔一樣;我哋可以再岔開講多幾段嚟描述本地情況,但喺呢個階段 ,我哋認為比較合適就係轉去整體檢視莫斯科公國嘅寺院莊園,然後先再講解呢啲莊園入面嘅內部關係,以及修會社群喺寺院經濟入面嘅角色。

5. 修道院經濟概覽

要準確界定16至17世紀修道院所擁有土地的總量,幾乎不可能。土地登記冊──有關此議題最重要的資料來源──在許多地區已完全遺失,其他地區只存殘片。 好多寺院嘅清冊往往提供咗有關寺院土地持有情況嘅不準確資料;而且,雖然寺院當局小心保存咗由土地登記冊衍生出嚟嘅名單,但喺好多寺院入面呢啲名單都遺失咗。只有透過綜合唔同來源嘅資料──例如, Rozhkov、Y. Gautier 同其他人,先至可以拼湊出國家某啲地區嘅完整畫面。16 或 17 世紀到莫斯科嘅外國人,佢哋嘅評估多數係根據唔同人嘅講法,而唔係官方文件。但係,呢啲評估都幾貼近現實,所以唔使太過批評。 1553年到過莫斯科嘅某位克萊門特·亞當斯(Clement Adams)講過:「tertiam fundorum partem totius imperii tenent monachi」(「全國土地嘅三分之一屬於和尚」),呢番說話亦有其他外國人嘅觀察印證。 英國人傑羅姆·戈斯(Jerome Gorse)自1572年至1590年 continuously 居留莫斯科,佢引用1580年理事會上伊凡四世嘅說話,講俄羅斯教士「擁有全國三分之一」。 同樣嘅講法亦出自瑞典人彼得·彼得雷伊,佢喺十六世紀後期至十七世紀初到訪莫斯科,並喺1615年出版咗佢嘅旅遊筆記《[487] 》,講述莫斯科國度。 喺佢出色嘅《俄羅斯歷史講座》入面,S. F. Platonov 認為到16世紀末,有高達37%嘅可耕種土地都喺神職人員、大主教、教區同修道院手上[488] ,仲包括森林同草地。

單係喺莫斯科地區嘅五個區,寺院就擁有230,721.8廓爾特(115,360.9狄斯佳)土地[489] 。而喺諾夫哥羅德地區,寺院喺16世紀嘅擁有地非常龐大[490] 。 十七世紀時,波莫里地區(包括烏斯季格、索爾維切戈德斯克、德維納、托特馬及阿爾漢格爾斯克)同維亞特卡地區嘅修道院領地都好遼闊[491] 。我哋已經講過波尼佐維耶地區。 修道院領地喺西部(除咗諾夫哥羅德嘅修道院)同南部、同草原接壤嗰度先細,因為政府喺度好慳地,只會賜畀軍人做封地[492] 。

對好多寺院嘅經濟嚟講,座落喺寺院土地上嘅城鎮同聚落好重要,因為佢哋要向寺院繳付可觀嘅現金地租。 奧斯塔什科夫鎮一半屬於宗主教府,一半屬於沃洛科拉姆斯克聖若瑟修道院;季赫溫鎮建於屬於季赫溫修道院的土地上;內波科克聚落屬於基里洛夫修道院;而博羅夫斯克聚落則屬於帕夫努季耶夫修道院。 而呢啲只係幾個例子[493] 。幾乎所有大型寺院都有所謂嘅「寺院聚落」,坐落喺寺院土地上,由為寺院工作嘅工匠居住。 所有呢啲城鎮、聚落同村莊都憑住專門嘅特許狀,獲得特權同司法豁免,唔使向國家交稅,反而要向寺院繳交龐大嘅租金,以現金同實物形式支付[494] 。

---

[486] Zavyalov. 《葉卡特琳娜二世女皇時期教會地產問題》(1900年),第246–347頁。由兩次人口普查比較可見,宗務會議署使用咗1744年嘅數據。

[487] 克萊門斯·亞當,見前引,第152頁;霍斯(Horsey),《十六世紀末俄羅斯》。倫敦(哈克利特學會出版)。轉引自馬卡里(Makarii)第8卷,第229頁;彼得留斯(Petrejus)《Muschkowitici Regni Sciographia》。 斯德哥爾摩,1615年(德文版:*Historien und Bericht von dem Großfürstentum Muschkow durch Petrum Petrejum de Erlesunda*. 萊比錫,1620年;俄文:*History of the Grand Duchy of Moscow*, 收錄於《Readings》,1867年,第2卷,第418頁)。

[488] Platonov. 《講座》(1915年,第9版)。第165頁。小型地產,主要係細封建領地,被賣出或抵押俾修道院。Veselovsky. 《十四至十六世紀北俄羅斯嘅村莊同聚落》(1936年)。第56頁。 參見大量文獻:《特維爾文獻》由 S. Shumakov 編輯,第 1 卷(1896 年)及《烏格лич文獻》(1899 年);此過程持續到十七世紀。

[489] Rozhkov. 同上書,第399、400頁。至於十七世紀,見Gautier. 同上書(1937年),第251–255、329、351頁。

[490] 羅日科夫。同上書,第385頁。

[491] Bogoslovsky. Op. cit. pp. 65–77.

[492] Gnevushev. 同上書;Bagaley. 同上書。

[493] 如需進一步詳情,請參閱:Smirnov. Op. cit. 1 (1917). pp. 108–134.

[494] 同上,第170–231頁。

17世紀時,寺院領地嘅規模可由寺院土地上嘅農民戶數反映——呢啲資料係根據人口普查記錄。1646年嘅普查記錄顯示,屬於宗教機構嘅土地上至少有109,267戶農民家庭[495]:

喺宗主教座堂領地:6,481戶

喺教區嘅地產:10,857戶

439間寺院嘅地界:91,829戶

喺1661–62年,又對喺寺院土地上嘅農民戶口做咗一次普查;　不過,應該留意嘅係,僧伽司嘅人口普查係根據寺院當局自己提供嘅資料;唔排除實際嘅農民戶數可能更多,但寺院有啲冇申報。　根據呢次人口普查,476間寺院擁有佔有87,907戶農民戶嘅土地[496]　*,而到1696年,寺院土地上就有102,476戶*[497]*。　如果我哋假設每個家庭有四位成年男性勞動力——農民為咗避稅,通常唔會拆分家庭——咁就代表淨係喺寺院土地上,就有超過五十萬名成年男性受僱,連同婦女同細路,至少仲有另外五十萬人。*[498]　*單憑呢啲數字,已經可以說明寺院經濟活動嘅規模,同埋對整個莫斯科公國經濟嘅重要性。呢點解釋到點解彼得大帝喺推行佢嘅改革——其實主要係為咗紓緩同大北方戰爭有關嘅財政困難——會特別關注寺院嘅資產。　修道院嗰啲興旺嘅莊園就成為佢攞到所需資金嘅極佳來源。*

6. 修道院土地所有權的國家與法律框架

我哋嘗試提供咗對修道院經濟同佢嘅發展嘅一個概覽。　要令呢幅畫面更清晰,我哋需要描述修道院莊園內嘅內部經濟關係,以及僧侶喺管理上嘅參與。透過呢個描述,我哋會見到有幾多修道院嘅住客都參與塵世事務,因而分心,無能投入真正嘅修道生活同靈性苦行。

當討論十四至十五世紀嘅修道主義時,我哋已經舉過典型例子,講解當時新修道院點樣興起:幾乎每位創辦人都透過法律文件,確保修道院所處嘅土地——最初只不過係一間木造教堂同幾間木屋。或許創辦人並未總能想像,喺佢嗰間細細嘅隱士小屋舊址上,會發展成一個興旺嘅莊園;　當時,佢最關心嘅係保護修院免受鄰居嘅侵害(再重溫一下當地人對新修院有時抱有敵意嘅態度),同時令修會可以種菜或者播穀。　於是,第一批賜予寺院所處土地的特許狀開始出現。然後繼任者登場:新任方丈、新一批僧侶社群;他們對苦行理想的熱情,已遠遠比不上創寺者的初衷。　某啲嚴謹苦行者嘅生平同佢哋創辦嘅寺院歷史,揭示咗一個模式,可能就係舊俄羅斯佛教最典型嘅特徵:呢啲苦行者喺世嘅聲名——佢哋通常喺死後唔耐就會被尊為本地聖人——帶嚟佢哋創辦嘅寺院日益富裕,同埋僧侶嘅世俗化。　信徒對呢位聖人虔誠敬奉,源源不絕地將供奉品——物資、金錢同土地——湧入寺院。寺院嘅領地逐年擴大;佢所擁有嘅,唔再只係緊鄰身邊嘅土地 ,有時甚至遠至好遠嘅地方,有時甚至跨區[499]。　管理呢啲新領地同保持持續監督就變得必要。農民住喺捐贈嘅土地上,需要規範佢哋同寺院同國家嘅關係。

寺院土地所有權有一項特別之處需要解釋。作為地主,寺院對賜予他們的土地享有完全所有權,在莫斯科國家的法律術語中,通常稱為「庇護權」[500]。　作為地主,寺院有責任向國家繳付其擁有土地的所有稅項;同時,由寺院土地上居住的農民所繳納的全部租金都歸寺院所有。　修道院為該土地向國庫繳納的稅額,以及修道院與農民之間的關係,均由賜予及豁免特許狀加以規範,賦予這些關係以法律效力[501]。

---

[495] 見此列表於:Nikolsky. Op. cit. 1. 1 (1897). 附錄 VII–XXV。

[496] 1661年名冊(第170冊)收錄於《ORSA筆記》第2卷(1861年),第401–422頁;348座修道院每座家庭戶數均少於100戶。

[497] Sivkov. 同上書,第221–225頁。

[498] 1480年莫斯科公國嘅人口大約有210萬人;一百年後,即16世紀末,升到430萬人;到17世紀末,則大約有1,260萬人。——《波克羅夫斯基》。　《蘇聯百科全書》第40卷「人口」條目。米柳科夫估計16世紀中期人口約1000萬至1150萬,到17世紀末則增至1700萬至1800萬。米柳科夫著,《俄羅斯文化史論集》第1卷(第6版),第26頁。

[499] 某啲聖徒嘅生平記載咗家庭事務點樣影響咗整個修道生活嘅結構;例如,修道士伊諾肯提對博羅夫斯基·帕夫努季世壽最後日子嘅描述:伊諾肯提寫到,就算喺臨終前,帕夫努季都糾結於日常生活嘅瑣事。克柳切夫斯基。傳記。 第437頁。

[500] 除咗Sergeevich (3)、Vladimirsky-Budanov同Pavlov-Silvansky已經提過嘅作品之外,仲可以參考:Zagoskin, N.《莫斯科國家法律史》(1877)。Dyakonov, M.《古代諾夫哥羅德社會同政治結構論集》(1908;第二版1912); Belyaev, I.「莫斯科國土地所有權形式」,收錄於《Vremennik》第11卷(一部舊但珍貴的著作);Blumenfeld,「古代俄羅斯土地所有權形式」(1884);Rozhdestvensky,「16世紀莫斯科國臣仆土地所有權」(1897); 維塞洛夫斯基(S. Veselovsky)《關於 patrimonial 制度起源的問題》(1926);同作者,《莫斯科羅斯十六世紀下半期嘅修道院土地所有制》,載於《歷史資料》(Ist. zap.)第10期(1941)(可惜我無法取得此著作)。

[501] 特別參見:維謝洛夫斯基,《關於此問題》(1926)。

視乎擁有者,土地──無論係耕種定未耕──如果屬於國家,就叫做「主權者之土」或者「宮廷土地」;如果屬於分封王子或者貴族的後裔,作為佢哋嘅遺產,就叫做「家產」; 「莊園土地」──如果係賜畀官員作為佢哋為國家服務嘅報酬。屬於大主教、教區、修道院同堂區嘅土地稱為「教會土地」,按擁有者又可分為「大主教土地」、「教區土地」或「修道院土地」。

莫斯科公國嘅人口,根據佢哋對國家嘅義務同埋相關權利,分為唔同組群。 作為地主,呢啲階層嘅成員決定佢哋擁有土地嘅法律地位;後來,由十六世紀下半葉開始,司法實務就將呢種關係反過嚟定義,即係話,使用某種特定類型嘅土地,就決定咗地主喺與國庫相關嘅特定人口範疇入面嘅歸類。

大致上,人口分為兩類:一、「白地」擁有者,二、「納稅」人士。第一類包括神職人員及俸祿者(貴族及地主),佢哋以履行對教會或君主嘅職責作為換取土地嘅代價;第二類則係有義務以現金或實物繳稅嘅人。 因此,喺莫斯科公國,土地分為兩類:「白地」同「黑地」。所謂「白地」就係屬於免稅人士嘅土地;「黑地」就係屬於納稅農民嘅土地[502] 。

屬於寺院嘅土地可以係「白地」或者「黑地」。幾乎係一條普遍規則,寺院本身所喺嗰塊地──包括教堂或者多座教堂、方丈同和尚嘅房、飯廳同小堂──都係「白地」,並且憑專門嘅詔書豁免勞役。 呢啲土地通常都用石牆或者木欄圍起嚟。寺院嘅菜園同耕地──由寺內僧侶自己或者由同寺院簽咗合約、有義務替佢哋做各種嘢嘅寺僕同農民耕作──都算係「白地」。 通常(但唔係永遠)都會有特別特許狀,將嗰啲位於寺院隔籬或者其他地方嘅部分寺產劃為「白地」。寺院對呢啲「白地」擁有完全嘅產權。

不過,寺院亦可擁有「黑地」,雖然稱為寺院土地,但其與國家的法律及財政關係与其他「黑地」無異。 通常,透過買入、交換或以亡者名義的捐贈,寺院會取得被歸類為「tyagla」或「黑地」的土地,並包括村莊和聚落。 當呢啲土地轉歸寺院所有後,佢哋依然係「黑地」,寺院就要用現金同實物,向國家繳交以前對呢啲土地徵收嘅所有稅項。 喺十七世紀,主要喺北方,出現咗所謂嘅「黑寺院」,佢哋由一開始就建喺「黑地」上,全部地產都係「tyagly」土地[503] 。 個別寺院嘅歷史顯示,寺院當局一直都想擴大佢哋嘅「白地」,透過特許狀將「黑地」變做「白地」,從而減輕對國家嘅財政負擔。 喺16世紀,呢類請願幾乎總係成功,但喺17世紀,由於「動盪時期」嘅財政困難,政府喺呢件事上採取咗完全唔同嘅政策,幾乎總係拒絕寺院將佢哋嘅「黑地」重新分類為「白地」嘅請願[504] 。

有啲修道院透過特別詔書獲豁免部分義務,但要獲得全面豁免就非常罕見。 著名嘅特里尼蒂-謝爾蓋修道院享有完全免除所有義務嘅「塔爾汗」特權,並喺1551年獲得確認;就連居住喺修道院土地上嘅農民都免除咗對國家嘅一切義務。 此外,根據1541年簽發嘅豁免令,嗰啲農民只向寺院嘅方丈負責。至於喺莫斯科大公國各地區嘅寺院領地度做牧職嘅神職人員,就唔使向總主教(後嚟改為宗主教)同教區主教納貢。 直到1625年,喺米哈伊爾大公(Tsar Mikhail)時期,先有新嘅tarhan(豁免令)引入咗某

---

[502] 官方語言中,「beliy」一詞指免稅人;「obelit」即免稅;「belopomestets」係「belaya」土地嘅擁有者,對呢啲土地佢唔使向國家交稅。 擁有此等土地嘅權利,與為國家服役嘅義務掛鈎。納稅農民無論居住喺「白地」定係君主嘅土地,都要為使用呢兩種土地繳稅。因此,納稅農民對土地嘅權利,只不過係使用屬於他人土地嘅權利。 納稅農民若居住於主權人土地,並形成城市社團及鄉村社區,則被官方文獻稱為「黑人」。他們主要為國家農民及市民。 仲有個情況都值得留意:嗰啲住喺仆從階級或者教堂嘅土地上,對國家負有某啲義務嘅農民,喺官方 terminology 入面唔係叫「黑人」,而係根據佢哋居住同耕作嘅土地性質,叫做「地主嘅人」或者「寺院嘅人」。 對於呢類農民嚟講,地主喺佢哋同國家之間就義務問題擔任中介,並憑着豁免狀擁有司法權。「黑人」則透過所屬嘅社群去履行對國家嘅義務。進一步閱讀呢個主題,可參閱:Dyakonov, M. Essays (1908)。 喺Prikazy(諭令)嘅語言入面,「主上嘅黑地」係指俾納稅嘅黑人農民使用嘅土地;而「主上之地」則係指國家賜畀俾役人做地盤,視乎佢哋服役性質同期間嘅土地。 參見:Rozhdestvensky,同上書。然而,所有土地始終都係「主權者嘅土地」──即沙皇同大公嘅土地;例如參見1550年法典第84條,AI. 1,第155號。 喺莫斯科統治者嘅臣民嘅法律意識同法律文件入面,所有土地嘅最高所有者係國家或者沙皇:因此有古俄羅斯語嘅講法:「土地屬於沙皇,但我係佢嘅主人」、「土地屬於上帝、沙皇同大公爵,但田地同收成都係我哋嘅」。

[503] 參見:Bogoslovsky. Op. cit. 1. p. 91 以下。例如,其中一所「黑地」修道院就係切爾莫戈爾斯克隱修院。由1676年院長嘅報告可見,該隱修院冇農民; 嗰座寺院嘅土地部分租出,部分由寺院社群同僱請嚟收割嘅勞工耕作;所有寺院嗰啲細細嘅地段都係「黑地」。RIB. 14. p. 442.

[504] Bogoslovsky. 同上書,第93、96頁。喺南部,稱為「荒地」,每一塊土地名義上屬於沙皇(主權者嘅土地);但實際上,所有土地都分配畀官員;新成立嘅修道院喺嗰度獲得嘅土地非常少。 參見:Nekrasov, N.「十六世紀梁贊地區歷史論文選」,載於《ZhMNP》1914年4期;Belotserkovsky, G.《十六及十七世紀圖拉與圖拉地區》,基輔大學,1914–1915年。 雖然當地冇黑土,但農民、寺院,甚至喺某程度上軍人階級都要向國家交稅。Dobroklonsky, A. 'The Solotchinsky Monastery', in: Readings. 1888. 1. pp. 48, 61, 62–68.

啲變動:從此之後,呢間寺院同其他寺院一樣,要向宮廷辦公室(Palace Office)繳交「yamskaya」稅,為streltsy(弓箭手)嘅維持提供糧食,仲要出錢幫手興建要塞──所謂嘅「要塞計劃」(「fortress project」)[505]。 位於弗羅洛科拉姆斯克嘅聖若瑟修道院 喺16世紀都獲豁免晒所有職責,只除咗「yamskaya」稅同埋供養斯特列爾齊嘅糧食[506]。

所有修道院都履行咗以上所述嘅義務,我哋亦未見過任何請願要求廢除佢哋。

7. 修道院農民

修道院農民嘅處境可以成為一個獨立嘅研究題目——我哋只會喺一般層面概述一下,因為對呢個問題作詳細探討會大大超出我哋工作嘅範圍。農民喺修道院土地上出現,令修道院愈來愈深咁捲入國家政策嘅複雜性。 喺佢哋嘅爭論中,無產派唔單止反對寺院同佢哋農民之間嘅關係本質[507],而最緊要係反對有住戶嘅莊園本身,因為就係因為有咗呢啲莊園,先令寺院無可避免咁捲入咗國家政治同經濟生活嘅各種變遷之中。

農民作為寺院土地上嘅勞動力,係寺院農業成功發展同寺院財富累積嘅重要推手。 我哋要同時關注寺院同佢啲農民之間嘅關係,以及嗰班農民嘅處境,因為呢啲有助我哋發掘嗰個時代寺院生活嘅新特色。

直到十六世紀,農民都喺地主嘅土地上做自由租佃人,佢哋根據一份叫做「poradna」嘅合約(十六世紀通常口頭,十七世紀就寫成文字)向地主交出一部分收成。 除咗呢筆租金──通常係收成嘅四分之一到一半──農民仲要照地主嘅指示做啲指定嘅差事;喺呢啲合約條款入面,往往有現金或實物繳租,以及免交部分收成就做差役嘅規定。 此外,農民仲要繳交由國家徵收、由土地徵收嘅稅項。對於租佃人嚟講,每逢聖年就唔使畀租金同做差役,而地主就要喺嗰幾年負責繳交國家稅。 租約入面唔一定寫明租期;有啲情況係定十年,期滿之後,租客只要同地主清晒帳,就可以離開莊園。到咗十七世紀,租約入面加咗一條對租客唔利嘅條款: 租客而家失去離開土地嘅權利,如果佢離開,地主有權將佢帶返嚟。就係咁,農民同佢哋耕種嘅土地綁埋一齊,之後發展成佢哋同地主綁埋一齊,成為農奴制嘅基礎[508]。

以上講嘅情況,一般嚟講都適用於住喺寺院土地上嘅農民,但喺呢度可以識別出唔同類別農民嘅某啲獨特特徵。呢啲類別喺寺院土地所有權發展過程中出現。

喺修道院成立嗰陣,佢哋憑住一份賜予特許狀,就會收到啲已經有人住緊嘅土地,咁啲農民就變成咗修道院嘅農民,或者叫「修道院人」。 佢哋同寺院簽訂正式嘅租約,並支付租金。到咗十六世紀,呢啲農民喺稅冊度被登記做「舊居民」;之後喺所有寺院記錄入面都用呢個名稱。 根據M. Dyakonov,逐漸形成一條規例,凡屬於此類嘅農民一旦登記入土地冊,就冇得離開佢哋租住嘅田地。 寺院當局獲准追蹤並遣返逃跑嘅「舊墾民」[509]。寺院透過贈予或購買,取得新嘅土地,上面亦有農民居住。寺院記錄亦將呢啲農民歸類為「舊墾民」。 大部分情況下,佢哋同前地主簽訂嘅租約仍然有效;寺院當局

---

[505] Gorsky. 描述. 第1卷. 第324頁. 豁免權章程發生咗一項重要改變:原本喺非宗教事務上受沙皇管轄嘅寺院方丈,依家要受宗主教嘅管轄。喺波列斯一世統治期間,住喺寺院領地嘅農民獲得咗一啲新特權。同上,第225頁。

[506] 史米爾諾夫。同上書,第96頁。

[507] 值得留意嘅係,農民嘅經濟狀況通常都咁好,以至佢哋根本冇欠寺院嘅債。 聖若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院嘅農民情況亦係如此,尤其係1573–1581年,當時周邊地區正值農業危機,震動咗莫斯科嘅中心; 值得留意嘅係,修道院當局喺佃期完結時,對冇欠債而離開修道院土地嘅農民,會畀一筆遣散費。16世紀後期沃洛科拉姆斯克修道院嘅收入支出賬簿,見《歷史檔案》第2期,第72、76、83等頁。

[508] 參見:別雅耶夫,伊.《俄國農民》(1860);季亞科諾夫,M.《論集》(1898);格列科夫,B.《俄國農民》(1946)。 關於農奴制起源:見葛列科夫前引書;恩格爾曼 I. 著,*Die Leibeigenschaft in Russland*(1884);克柳切夫斯基 V. 著,「俄羅斯農奴制起源」,載《Russkiy Mir》1885 年第 10 期,亦收於《Experiments and Studies》(1918);同上作者,《Geschichte Russlands》,第 2 卷, 第十七章;Debolsky, N.「關於地主農奴化問題」,載於《 ZhMNP》1895年11期;Belyaev, P.「舊俄羅斯領主制與農奴化」,載於《 ZhMNP》1916年8–9期。

[509] Dyakonov. 《論述集》(1898)。 第16–39頁。Grekov. Op. cit. 第630、641頁,佢喺度補充咗Dyakonov嘅部分論點;仲有:Smirnov, I.「關於長期定居農民嘅問題」,載於《歷史問題》1946年8–9期(此著作我未見過)。

只係重新確認呢啲租約,同時作出某啲修改,多數係為咗減輕農民嘅負擔。呢啲減免主要係關於實物租金同為寺院提供勞役[510] 。

第二類寺院農民就係所謂嘅「新嚟者」或者「新定居者」。 首先,佢哋係啲向寺院當局申請准許喺寺院土地上定居嘅農民;其次,佢哋係寺院親自邀請上嚟或者由寺院由一個莊園遷往另一個莊園嘅農民。 「黑地」所徵收嘅稅負經常迫使農民離開佢哋嘅村莊,遷往寺院嘅「白地」,喺嗰度佢哋可以獲得資助去建立家庭,並免徵稅[511] 。 新嚟者幾乎總係會獲免地租一段時間──由3年至5年,或較少見嘅情況下長達10年──或者大幅減免租金;此外,佢哋仲會從寺院獲得「資助」去置辦家業。喺佢哋同寺院簽訂嘅合約入面, 租約期限、經濟資助的條件、對寺院的勞務義務、向國家繳納的稅項以及向寺院繳付的租金——無論是現金還是實物——均作了詳細規定;同時,寺院當局有權要求農民履行所有義務,並對不履行義務者採取法律行動。 寺院通常會設有專門嘅帳簿,當中會非常精確咁記錄所有農民嘅義務;呢啲帳簿係研究個別寺院莊園歷史同埋了解寺院農民處境嘅非常重要嘅資料來源; 佢哋亦都詳細記錄咗所有農民嘅差役勞動力;喺十七世紀,呢啲記錄仲包括咗呢啲勞力嘅貨幣價值,因為當時隨住莫斯科國家嘅貨幣關係發展,寺院當局嘗試用貨幣支付取代實物租。 只有擁有來自貨幣租金、食鹽銷售及貿易收益資本的富裕寺院,才能完全轉向以貨幣為基礎的管理制度; 較細嘅修道院因為需要各種農產品──例如豆類、蔬菜同牛油油、芝士、蜂蜜、雞蛋、蘑菇、莓果等等──通常要佢哋嘅農民用實物形式向修道院交納一定份額嘅貢品[512] 。 喺北部嘅波莫里耶,新墾者通常作為「波洛夫尼基」喺修道院土地上定居,用佢哋一半嘅收成都做佢哋耕種土地嘅租金;各種文件顯示,呢類租客喺十五世紀已經好普遍,例如喺基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅土地上。 「波洛夫尼基」對修道院嘅義務通常只係交出半數收成,如果仲要畀租金,都好少[513] 。

第三類修道院農民,所謂「bobyls」([514]),喺修道院嘅土地持有制度中都扮演住重要角色。Bobyls 好少租用修道院嘅地段;佢哋只係獲賜土地用作自耕屋場──通常係已故或逃走嘅農民嘅屋場;佢哋同寺院冇任何合約,亦唔使交稅;頂多如果自己有菜園或者一小塊田,就交少少租。佢哋靠替寺院做工維生,做漁民、手藝人、裁縫師、養蜂人等等。 波比利人戶嘅數目喺唔同寺院莊園之間各有不同,但所有莊園都有佢哋嘅存在;喺動盪時代之後,由於好多農民戶口被徹底摧毀,佢哋嘅數目大幅增加;直到十七世紀下半葉,先開始見到波比利人戶數目嘅下降。 對寺院嚟講,「bobyls」提供咗一支適合做各種差事嘅平價勞動力,呢點喺多本帳簿入面有生動嘅體現[515] 。

地產嘅普及同修道院經濟嘅擴張,需要愈來愈多嘅勞動力;上面提到嘅三類農民已經唔夠用。呢種情況迫使寺院採取兩項措施:第一,增加農民人數;第二,創造兩類依附於寺院嘅農民──寺院僕人,或「sluzhki」,以及寺院「後裔」。

---

[510] Dyakonov. 同上;Nikolsky. 同上,第1、2卷,第37頁以下;Shchepetov. 同上,第97頁。早喺十五世紀,特許狀已經提到「舊居民」,以區分後來喺修道院土地上定居嘅農民。參見例如: AAE. 1. 第20、21、51、53號;亦有第5、34、35號。1391年基普里安大主教嘅信件清楚描繪咗農民為修道院被迫做嘅勞役。AAE. 1. 第11號。

[511] 我哋有幾份16世紀同17世紀嘅文件,提到農民由「黑村」同服務階層嘅莊園逃走。AAE. 1. 第234號(1552年)、第258號(1561年); AYU. 號數 177、178、183(16世紀);189、194、196(17世紀)。關於特里尼蒂-謝爾蓋修道院:賬目匯編(1614年),收錄於《社會與經濟歷史紀念碑》。 1 (1929); 關於伊奧西福夫修道院:收入支出賬簿,載於《歷史檔案》第2期,第70、74、83、84頁。

[512] 票據範例:AYu. 第177、178號(16世紀,有關維亞日伊茨基修道院);RIB. 第12冊,第458、1366、1468頁(有關普里盧茨基修道院);Acts. 梅爾尼科夫編。第1卷第21、23、26、27號等(來自波尼佐維耶的 Pokrovsky 修道院)。在不同地區的個別修道院領地,農民所擔負的職務各有不同;這取決於當地條件;例如見:AAE。 1. 第348號(聖三一謝爾蓋修道院)。Dobroklonsky。同上書,第61、69–85頁;Dyakonov。Essays (1898),第131、163頁。帳簿: 約瑟夫修道院,見:Ist. arkh. 2;博爾丁修道院,見:RIB. 37;科尼列夫-科梅爾斯基修道院,見:LZAK. 5 (1871);科里亞澤姆斯基修道院文件,見:LZAK. 23 (1910)。

[513] RIB. 12. 頁198(1634年)、201(1637年);AI. 3. 第240號(1627年)。Dyakonov. 《論述》(1898年)。頁147以下;Grekov. 《俄羅斯農民》。第694頁。

[514] 我哋將古俄語「bobyl」譯做德文「Unglückliche」(「可憐嘅」);喺文件入面,呢啲農民通常被稱為「nevzgodniki」。參見:Dyakonov。 《論述集》(1898年),第206–240頁;Bogoslovsky,前引書,第136頁。

[515] 另見:Rozhdestvensky, S.《16–17世紀莫斯科國家嘅鄉村人口》,收錄於《俄羅斯歷史論集》,M. Dovnar-Zapolsky 主編,第3卷(1912年),第41–44頁。

8. 寺院領地與農奴制的興起

寺院為咗吸引新嘅農民到佢哋嘅土地上,喺十六世紀下半葉同十七世紀上半葉一直努力。因為呢件事喺貴族嘅莊園同領地,甚至國有莊園都引起咗注意,政府不時要禁止或者限制寺院掠奪農民。然而,就連喺呢個問題上,國家政策都好唔一致,因為源源不絕嘅新特許狀,一再為特定寺院頒發豁免,或者喺已經頒布嘅法例中為佢哋開後門,呢啲做法當然就正中寺院下懷。

由於將農民轉移到寺院土地,與佢哋離開私人或國家莊園有關,十六至十七世紀政府所實施嘅措施,目的係對農民遷徙作全面限制;換句話講, 係對農民自由嘅一種緩慢、逐步嘅限制,最終導致農奴制嘅出現。大量歷史研究顯示,農民嘅被奴化係同莫斯科俄羅斯農業狀況相關嘅多種複雜因素交互作用嘅結果; 本質上,呢個係經濟需要嘅結果,而唔係封建權力追求嘅產物;農奴制嘅第一階段,係將農民綁定喺佢哋耕種同居住嘅土地,而唔係綁定喺嗰塊土地嘅業主。 修道院農業嘅龐大規模,說明咗十六至十七世紀修道院擁有土地喺呢個過程中所扮演嘅重要角色;呢個角色喺歷史研究中雖然有被承認,但未得到充分肯定。 到十六世紀中期,所有地主都想留住喺佢哋地盤度做嘢嘅農民,而當時富裕寺院嗰股強勁經濟動力,就係推動農民離開舊居,蜂擁到寺院領地嘅主要因素[516] 。

早喺十五世紀——如後文所示——寺院就開始嘗試將從事農業嘅勞動力綁定喺自己度,令佢哋難以離開,同時確保農民同土地嘅法律附屬關係;咁做為未來立法奴化農民打好咗基礎。

我哋喺呢度唔係要詳細講晒所有範疇嘅問題;我哋只會集中講一啲同寺院土地所有制歷史直接相關嘅現象。

對地主嚟講,一般嚟講,對修道院領地尤其如此,限制農民離開佢哋土地嘅時間,並為此訂立一個明確嘅時間限制。 咁喺修道院嘅文件入面,我哋就見到有呢個最後限期被訂立:喺1450年11月26日(舊曆),白湖公米哈伊爾賜畀基里洛-白湖修道院嘅特許狀入面,就定咗聖喬治節(「尤里日」)做農民離去嘅日子[517] 。 其中一封賜予特里尼蒂-謝爾蓋修道院(1455–1462)的特權狀,允許該修道院根本不釋放某些莊園的農民[518] 。 1497年嘅法典訂咗11月26日做農民離開佢哋土地嘅日期,全國適用;農民喺呢個日期前八日同後八日都可以搬去新嘅土地。 1550年法典(第88條)確認咗呢項規定[519] 。呢啲規定畀咗修道院合法手段去吸引農民上佢哋嘅土地,而呢項權利亦都得到非常廣泛嘅行使。 《Stoglav》(1551年)亦都容許農民喺聖喬治節(St George's Day)當日自由離去;同時,又引入一條規定,賦予地主同寺院喺呢個截止日期前,將佢哋嘅農民——無論有冇耕作——重新安置到聚落入面嘅空置農舍[520] 。 雖然《Stoglav》好明確只容許冇拖欠稅項嘅農民上佢哋嘅土地,但修道院都繞過呢條規定,政府往往要喺收到大量訴狀後,先採取行動對付呢啲濫用情況[521] 。 1570至1580年代嘅經濟危機引發咗大規模嘅農民遷徙;呢個情況就畀咗更多機會去引誘農民上寺院嘅土地。 政府亦經常容許農民離開某個地主嘅土地,轉去其他地方,結果造成一大班對生活環境唔滿意嘅農民,以及一班四處漂泊嘅新移民。 此外,喺1580年代初,由於經濟普遍衰退,1550年嗰道限制農民只可喺聖喬治日先可以離開嘅詔令就畀廢咗; 從此以後,農民不但可以喺聖喬治節離開土地,其他日子都可以走;同時又引入所謂嘅「沙皇保護年」([522])。

---

[516] 見第503腳註,以及以下著作:Odinets, D.〈莫斯科國家有地農民喪失過境權〉,收錄於《為P. N. Milyukov祝壽論文集》,巴黎,1929年;Mikhailov, P.〈長期佔有制與農奴制〉,載《莫斯科國家歷史雜誌》(ZhMNP),1912年,第1期;同一作者。 〈論長期居民土地持有制度之起源〉。同上。1910年6期。

[517] AAE. 1. 第48號;DAI. 1. 第198號。關於聖喬治節喺俄羅斯農民年曆中嘅角色,見:Kalinsky, I.《俄羅斯嘅教會民俗年曆》,載於《地理學會民族誌分會會刊》第1期(1877年),第325頁。

[518] AI. 1. 第59號;AAE. 1. 第64、83號。

[519] 至於實踐上有咩偏離,可以參考例如:AYu. 第186號同第290號。

[520] 《Stoglav》(喀山版,1862年)。第412–414頁;AI. 1. 165;AAE. 1. 第257號。

[521] AAE. 第1卷,第234號(關於瓦什基和申庫爾斯基地區,1552年);AI. 第1卷,第193號(關於阿斯特拉罕的聖三一修道院,1575年);Dyakonov。 論文 (1898)。第6期(關於斯維亞日斯克聖母大教堂,1576年)。有關此主題的資料亦收錄於16世紀的稅冊中。參見:內沃林《論五分地與聚落》,第167頁。

[522] Debolsky. 同上書,載於《 ZhMNP》1895年1期,第99頁;Grekov. 《Yuryev Day》,第78頁;同上書。 《諾夫哥羅德聖索菲亞大教堂經濟研究》,載於《LZAK》第34期(1927年),第113頁;Odinets. 同上書,第205頁。

農民源源不絕嘅逃離,導致向政府嘅請願潮,同世俗地主同寺院之間,以及寺院之間嘅法律糾紛[523]。 根據1597年嘅詔令[524],所有世俗同宗教嘅地主都有權透過法庭,要求返五年前或之前逃走、並已喺其他地盤落戶嘅農民返去;而逃走超過五年嘅農民就唔使再返舊地方,可以留喺新地主度。 呢個就衍生咗所謂嘅「試用期」,喺莫斯科大公國農民歷史上一直沿用到1649年法典,並對修道院土地所有權嘅發展造成咗一定影響。 1607年3月9日嘅詔令將「固定租期」延長至15年[525]。動亂結束後,修道院即刻開始向政府請願,要求延長佢哋嘅「固定租期」[]。 **因此,喺1614年,聖三一-謝爾蓋修道院獲 准許收返過去九年內逃離其領地嘅農民,並喺1615年將其租約期限延長至十年。 1619年,沃洛科拉姆斯克嘅聖若瑟修道院獲得咗同樣嘅特權[526] 呢啲特權令服役人等好唔滿——尤其係,例如,特里尼蒂-謝爾蓋耶夫修道院就算十年期滿之後都仲送返走佬嘅農民——佢哋就向政府請願,要求撤銷呢項特權。 然而,1637年同1642年嘅詔令確認咗特里尼蒂-謝爾蓋修道院嘅十年服役期[527]。唔排除嗰啲農奴嘅請願影響咗之後嘅立法。 1646年,隨住人口普查名冊推行,對普查員嘅指示就話,名冊上登記嘅農民同佢哋嘅子女「應永久附屬於」土地,冇任何固定期限。 兩年後,固定任期正式被廢除,而1649年法典(第9章第3節;第15章第3節)則最終確立了農民對土地及地主、地主對農民的附屬關係。 1646年嘅戶口登記完全符合寺院嘅經濟利益,成為農民同土地緊綁嘅基礎;因此,坐落喺寺院土地上嘅農民自耕地仍由寺院擁有,呢點喺1649年法典中正式確認。**

9. 「寺院仆人」同「寺院監護人」

各種政府詔令,無論具體或一般性質,以及教会的裁決,都無法——而且,在我们看来,甚至也没有——限制修道院领地的发展;因此,沙皇的诏令以及1497年和1550年的法典 並冇構成農民不斷湧入修道院土地嘅真正障礙。最清楚嘅證據就係我哋以上引用嘅有關十七世紀最後一季度呢啲土地上農民戶數嘅數據。 修道院當局明白,只要攞到特權特許狀,就可以隨時繞過呢啲詔令;而且喺某啲情況下,多得修道院代表喺莫斯科嘅靈活運作,佢哋仲將呢啲詔令轉化成對修道院有利嘅條件。佢哋亦都留意到,政府自己不斷違反法例,繼續分土地。 雖然寺院唔驚農民湧入佢哋嘅土地會減少,但佢哋仍然不斷搵新嘅勞動力來源。呢 partly 係因為之前提過嘅情況——寺院正逐步轉向新嘅農業制度,同埋擴展自己嘅耕作面積。 此外,隨着寺院莊園的發展,各別寺院出現咗新嘅農業部門,或者令現有嘅部門擴展,咁樣令寺院更方便僱用同自己關係更緊密嘅勞動力,而唔係嗰啲同寺院農民一樣只係鬆散連繫嘅人。 呢點就解釋到為乜喺狹義嘅「寺院人」當中,會有三類人相對普遍:1) 寺院僕人,或者叫「sluzhki」;2) 寺院學徒;3) 工匠[528]。

寺院僕役長期嚟都喺寺院同寺院莊園度做嘢[529]。佢哋喺寺院入面做各種差事,例如做馬夫、牧羊人、看守、漁夫、養蜂人、手工業者等等。 隨住寺院範圍擴展,興建咗新嘅附屬建築、大樓、馬廄、穀倉等等,寺院僕役嘅人數亦都增加咗。 佢哋由寺院提供住宿、衣物同膳食,仲有少量金錢報酬,通常以聖誕節、復活節、三位一體主日或者聖彼得同聖保祿瞻禮日嘅禮物形式發放。 呢班人包括咗啲

---

[523] RIB. 14,第135頁。至於十七世紀,我哋有大量有關呢類爭議嘅文件:AI. 3,第286號(1621年)、第160號(1629年); AAE. 3. 第141號(1623);RIB. 35. 第263號(1616)。另參見:Dyakonov. Essays (1898). 頁52–59。

[524] 呢道詔令以前曾被錯誤地視為農民永久被綁定於土地及農奴制開始的標誌。呢道詔令並未保存下來,係根據後來嘅文件重建嘅。參見:Vladimirsky-Budanov. Op. cit. p. 139.

[525] 同上,第139頁;Rozhdestvensky. 同上,載於《俄羅斯歷史隨筆》第三卷,第63頁。 1597年嘅條款喺之後幾年透過新嘅詔令得到確認同補充:日期分別係1601年11月28日、1606年2月1日同1607年3月9日。Vladimirsky-Budanov,《同上》,第139頁以下; Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. Vol. 2. pp. 342–344; Dyakonov. Essays (1898). p. 49.

[526] 參見關於逃跑農民嘅修道院記錄:喺《三一-謝爾蓋修道院摘要記錄》,收錄於《16–17世紀莫斯科國家社會經濟史紀念碑》第一卷(1929);AAE. 第3卷,第66號(1615); AMG. 2. 第143號。參見:Rozhdestvensky.〈十七世紀莫斯科國逃農搜尋「固定年」制度史〉,收於《為紀念V. O. Klyuchevsky而作的論文集》(1909年),第152–154頁。

[527] AMG. 2. 第143號。

[528] 必須將修道院僕役同另一班根本唔係僕役嘅人劃清界線,雖然文件上都稱佢哋為「修道院人」——佢哋喺管理修道院莊園時受僱,主要係貴族同鄉紳嘅子弟。呢點會喺下面講述莊園管理制度時再詳細討論。

[529] 喺大主教格羅尼奧嘅信入面,對修院僕人嘅提及非常多。AAE. 1. 編號113 (1478)。

貧窮到冇能力或者唔願意再耕種自己土地嘅農民 、新墾民、戰傷殘疾人士等等。喺十七世紀,修院僕人通常會同修院簽訂口頭協議或者書面合約[530] 。

「Detenyši」係修道院土地上生活嘅人群入面最引人入勝嘅類別之一;雖然呢個類別喺修道院文件入面經常出現,但佢冇明確嘅界線。歷史文獻對呢個群體冇清楚嘅描述,無論佢哋嘅起源定發展歷史都未有被追蹤到[531] 。 呢種含糊唔清嘅情況,源於文書對「detnyashi」嘅稱呼方式唔一致:有時佢哋會同寺院僕人一齊列出,暗示佢哋同僕人一樣為寺院做同樣嘅工作;有時又將「detnyashi」描述成務農嘅農民; 佢哋既住喺寺院圍牆內,又住喺寺院聚落;有時甚至有自己嘅院子;佢哋亦都做工匠──事實上,喺十七世紀下半葉,佢哋幾乎參與咗寺院經濟嘅所有範疇[532] 。 資料由十六世紀中期開始就有提到「寺院兒童」[533] ;佢哋嘅出現同人數增長,可以同寺院自行擴充嘅土地擁有量有關[534] 。一方面,呢班人係成年人──貧窮嘅農民同細規模農場主;佢哋耕作寺院嘅田地、割草同打魚。 多得寺院嘅資助,佢哋買到自己嘅農舍,或者獲配屬於逃走或欠債農民嘅荒廢農舍。同和尚一樣,「detenyši」都免徵稅同雜稅[535] ;佢哋透過勞動嚟履行對寺院嘅義務。 另一方面,大多數嘅兒童(尤其係十七世紀)都係孤兒,或者係寺院農民同農奴嘅仔女。 例如,1636年, Соловецкий修道院設有一個正式孤兒院,收留約300名兒童,他們會做一些輕微的修道院工作,如在菜園、修道院廚房等。 — 呢件事促使沙皇向寺院住持發出特別諭令,要求嚴格監督孤兒以防不當行為,並喺寺院圍牆外為呢班小朋友興建獨立屋[536] 。農民,尤其係窮農,都好樂意將仔送去寺院。 起初佢哋做輕便工作,好似喺索洛維茨基修道院咁;後來佢哋娶咗農家女,擁有自己嘅農舍,仲喺修道院嘅田地做嘢,但喺修道院嘅記錄入面,佢哋仍然被列為修道院嘅「孩子」——既係傳統,亦係出於財政考慮。 喺十七世紀,我哋可以搵到寺院同佢啲成年「detnyats」之間嘅合約(呢啲合約通常唔叫「poradnye」,而係叫做「zhiletskiye」記錄)[537] 。 十七世紀嘅土地登記冊包含咗大量有關呢班依賴寺院嘅人士,以及「deteni」嘅地產資料[538] 。

寺院不斷需要各種手工業製品,喺當時自給自足嘅經濟狀況下,佢哋只好自己生產。呢點解釋到點解有咁多匠人喺寺院度或者喺附近嘅僧團聚居地生活同工作。 當中包括木匠、石匠、傢俬匠、桶匠、鐵匠、鞋匠、裁縫師、馬鞍匠同其他工匠,佢哋為寺院製作工具、犁、耙同鋤頭,亦經常為寺院嘅農民製作。 裁縫師同鞋匠就為和尚、寺院僕役同細路縫衫做鞋。

喺若瑟修道院,就有超過100位呢類工匠,其中37位係學徒[539] 。喺1628–1629年,雅羅斯拉夫爾嘅斯帕斯基修道院擁有27戶,入面有27位工匠喺度住同做嘢。 喺嗰個聚落入面有194戶人,當中又係寺院嘅工匠住喺入面;其中有25個係學徒,佢哋生產咗差唔多所有寺院同佢嘅莊園所需嘅嘢[540] 。 梁贊地區嘅索洛奇尼修道院,差唔多所有嘢都靠自己嘅工匠親手製造,仲有啲貨品仲賣出嚟[541] 。 史摩棱斯克地區多羅戈布日嘅博爾迪諾修道院嘅賬簿,提供咗大量資料,用嚟評估修道院工匠嘅工作重要性、修道院

---

530 阿爾緬尼大主教。報告,載於《讀本》第1867期第3期;多布羅克隆斯基。 同上書,第11–12頁;《亞羅薩夫斯帕斯基修道院歷史文獻》第3卷,第77頁。季霍米洛夫(M. Tikhomirov):「16世紀修道院作為地主」,載《歷史筆記》第3期,第149–152頁(關於約瑟夫修道院)。

531 主要參見:Dyakonov. Essays (1898). 頁295–321(附書目)。Grekov. Peasants in Russia. 第695頁起。

532 參見迪亞科諾夫著作中有關兒童的詳盡資料來源。同上書,第295、298頁;多布羅克隆斯基,同上書,第33頁;佩列雅特科維奇,《十七及十八世紀的伏爾加地區》(1882年),第93、117頁。

533 1547年,據約瑟夫修道院:Grekov. 同上書,第695頁;1576年,據三一-謝爾蓋修道院:莫斯科國度調查冊。第1卷。 第一部分,第68、73、82、76、611、642頁等。

534 Grekov. 同上書,第695、710頁;Dyakonov. 《論集》(1898年),第303頁 – 幾乎完全相同。

535 Grekov. 同上書,第711頁。

536 AAE. 第3卷,第262號。沙皇嘅責備係有根據嘅:根據修道院章程,男童唔准住喺或者留喺修道院。 《斯托格拉夫》嚴厲禁止此做法:《斯托格拉夫》喀山版,第229、233、236頁。關於聖三一-謝爾蓋修道院內人數多達600人的孤兒,見:阿爾瑟尼《前引》,第8、56頁。

537 Dyakonov. 《論述集》(1898年),第333頁。

538 同上書,第298、303、306頁;多布羅克隆斯基著,第33頁。

539 Tikhomirov. 同上書,第151頁。

540 史帕斯基修道院歷史文獻,第3卷,第77–85頁;尼古拉斯基,同上書,第1卷、第2卷,附錄「D」。

541 多布羅克隆斯基。前引書,第74頁。

嘅財務管理,以及對工匠嘅報酬支付。 佢哋唔單止憑勞力攞到金錢報酬,仲有作為獎勵嘅禮物——通常都係金錢——喺聖誕同復活節[542] 。

專門嘅裁縫師製作神職人員嘅祭服,而金匠同銀匠就打造敬拜用嘅器皿;喺大型修道院,因為佢哋一向都有自己嘅蜂場,會製造蠟燭。

僱傭勞動力喺好大程度上發揮咗重要作用,例如喺索洛維茨基修道院嗰個龐大嘅莊園入面,根據修道院文件,1621年有700名僱傭工人,由修道院提供住宿、衣物同金錢。 佢哋喺各種經濟活動度工作:打魚、做鹽場同埋運鹽[543] 。

10. 寺院貿易

由於修道院領地不斷擴張,以及修道院農業的發展,修道院經常出現各種貨物過剩,數量超過自身需要,迫使它們從事貿易。另一方面,修道院需要各種食物和物資供僧侶使用。 最先同最重要嘅交易商品係麵包。有啲寺院麵包多到用唔晒,相反,有啲寺院就要買麵包畀信徒食。由於寺院通常擁有龐大資金,呢啲資金主要係以金錢形式嘅捐款(主要用嚟超度亡靈),佢哋就可以將呢啲資金用喺商業活動上。

細細又貧窮嘅寺院就要賣咗佢哋農場出產嘅部分農作物,先至買到所需嘅糧食。 遠北嘅佩琴加三一修道院嘅修士喺向伊凡四世沙皇嘅請願書入面寫道,因為氣候嚴寒同土地貧瘠,佢哋無法耕作,但「就喺嗰間修道院度謀生…… 「佢哋喺海度捉到魚就煮成鹽,再拎嗰啲鹽去賣……一旦喺弗拉基米爾-沃洛格達同弗拉基米爾-沃洛格達地區賣咗嗰啲鹽,佢哋就用賣鹽嘅錢去買……各種寺院所需嘅物資:「黑麥、麵粉、大麥、燕麥、磨成的穀粉、穀粒、牛油、布料、鞋襪,以及各種寺院日常所需物資」[544] 。南部肥沃地區的寺院,若自家農場無法完全滿足需求,亦會購買物資[545] 。 為咗做買賣,好多修院喺沃洛гда(到咗十七世紀已經成為主要嘅貿易中心)開咗自己嘅舖頭同貿易據點,由專門派駐嘅和尚或者信得過嘅代理人負責買賣。咁喺1626年,沃洛гда至少有36間修院舖頭同倉庫[546] 。

鹽對寺院同莫斯科公國整個經濟嚟講,都係最重要嘅商品;佢主要用嚟醃魚,而魚就係禁晝期間嘅主食,當時唔單止寺院,連所有俄羅斯人都嚴格遵守。 緊接住修道院交易嘅貨品有魚、蜂蜜同蠟。富有嘅基里洛-貝洛澤爾斯基修道院,自己田地種唔夠糧食,就買入糧食,同時又賣自己嘅鹽廠出產嘅鹽,為佢帶嚟可觀嘅收入;
佢亦會為啲和尚同寺院僕人購買其他糧食、手工業製品、農產品、衣物同鞋襪[547] 。

喺韃靼河以西地區同波莫爾地區,修道院喺貿易方面特別活躍。佢哋擁有大量鹽井同鹽廠、漁場同蜂場,所產嘅產品喺莫斯科市場好快就賣晒;同時,佢哋自己都需要糧食同手工業製品。 位於龐尼佐維耶地區、擁有韃靼河及卡馬河漁場嘅修道院,會買賣魚子醬同白魚——例如史特列爾特魚、白鱘同鱘魚——呢啲魚類喺市場上極受歡迎[548] 。

我哋已經講過幾個富裕修道院嘅經濟活動;而家我哋會將注意力轉到白海邊著名嘅索洛維茨基修道院嘅經濟運作。呢間修道院好快就成為遠北地區最大嘅貿易樞紐,並憑藉貿易,成為莫斯科國其中一間最富有嘅修道院。

---

[542] 博爾迪諾修道院收入支出賬簿,載於:RIB. 37,第20–22、36–38、43–46、64–69頁,等等。

[543] 克留切夫斯基,《白海地區索洛維茨基修道院的經濟活動》,載《莫斯科大學通訊》*1866–67年,第7期,第574頁;亦載於《研究論文》(1913年)*。

[544] 薩維奇《關鍵要點》,第55頁。

[545] 例如,梁贊區嘅索洛奇斯基修道院:Dobroklonsky,同上書,第89–93頁;或者斯摩棱斯克地區嘅博爾金斯基修道院:RIB,第37卷。 第188、192、219、240頁等,以及尼日諾戈羅德嘅布拉戈維申斯基修道院:RIB. 2. 第51號;參見:科里亞澤姆斯基修道院文獻,收錄於LZAK. 23(僅描述該等文獻)。

[546] Storozhev. 《弗拉戈達嘅修道院土地所有權》,收錄於《為紀念 V. O. Klyuchevsky 而作嘅論文集》(1909年),第362、366頁。遙遠嘅修道院亦喺當地維持佢哋自己嘅舖頭。

[547] 早喺十五世紀末,基里洛夫修道院喺弗拉戈達每年最少買入2,400普特穀物。AAE. 1. 第126號,參見第283號;Nikolsky. 同上書,第1卷第1部「D」節,第248頁。 該修道院喺唔同城鎮經營鹽舖。AAE. 1. No. 378;1566年,單喺迪米特羅夫鎮一間舖頭,該修道院就賣咗多達一萬普特鹽。Ibid. No. 271;cf.: Makarii. 8. 2nd ed. 8. 第267頁。

[548] 文件彙編(AI、AAE、SGGD)包含有關此主題的豐富材料;參見:Hensler 在《閱讀》第1874期第4期第24頁對修道院商業活動的評論。關於阿斯特拉罕的修道院貿易:AI 第1 卷。 第193號;又見:庫利舍夫《俄羅斯經濟史》第2卷(1925年),第324頁。例如,三一-謝爾吉修道院就用自己磨坊磨製的自家糧食麵粉出口到阿斯特拉罕。高蒂耶,同上書,第537頁。

索洛維茨基修道院係喺1429年至1436年間,由兩位苦行者──德高望重嘅 German 同 Savvatiy──喺無人居住嘅北部群島度創立,佢哋想同塵世隔絕; 喺尊者佐西馬(1452–1478)任住持期間,寺院發展迅速,而喺菲利普住持手下,經濟活動更加蓬勃發展 (1548–1566),後成為莫斯科大主教,佢係一個非凡嘅人才,由佢同伊凡四世[549] 嘅爭拗可見,佢係教會階層中堅守原則、維護教會利益嘅傑出代表。 早喺十五世紀下半葉,基於諾夫哥羅德大公賜予嘅特許狀同豁免狀,呢座寺院已經擁有白海附近大片土地同漁場;呢啲擁有權其後獲得大公嘅文書確認,並進一步擴張。 到1555年,單係喺蘇米區,修道院就擁有33個鹽井;之後又陸續取得更多[550] 。呢樣令修道院能夠喺全莫斯科公國範圍內買賣食鹽。16世紀中期,Соловецкий修道院賣咗6,000普特食鹽; 一個世紀之後,該修道院嘅鹽廠已經生產13萬普特鹽,並用修道院自己嘅船隻沿第聶伯河同蘇霍納河運往沃洛格達出售。為咗呢項貿易,修道院每年向國家繳交658盧布嘅稅。 17世紀中期,修道院繳納嘅所有稅項總額為4,000盧布。修道院嘅鹽場、漁業同航運服務僱用咗700名工人,佢哋由修道院領取工資、制服同糧食; 呢個數字顯示咗修道院經濟活動嘅規模[551] 。17世紀下半葉,有商業頭腦嘅方丈甚至喺白海同北部河流為佢哋嘅商船隊興建咗繩廠[552] 。

寺院亦都成立工業企業;例如布良斯克附近嘅斯文斯基修道院,就有一座自己嘅煉鐵爐[553] 。

正如早前所述,用於超度亡靈的禮物和捐款構成了修道院商業活動的資本,具有重大意義[554] 。此外,喺十五世紀中期伊凡四世嘅奧普里奇尼納時期,好多貴族同官員驚畀人搶劫或財產被沒收,就將佢哋嘅金錢、黃金同珠寶寄存在修道院保管[555] 。 存放登記冊上列明咗動產──金錢、黃金、珠寶、糧食、家畜、馬匹,以及聖像、禮儀書籍、衣物等等[556] ──同埋不動產──土地同村莊。 通常,捐贈狀會訂明一個條件,讓捐贈人可繼續使用佢哋嘅物業──土地或莊園──直到佢哋離世,呢種安排,根據 Pavlov-Silvansky 嘅講法,好似西方中世紀嘅 praecaria oblata[557] 。 捐贈人將佢哋嘅全部地產嘅所有權轉畀修院,然後再由修院返租俾佢使用,唔再係佢自己嘅物業,而係修院嘅賜予。喺捐贈記錄入面,經常會見到以下字句:「只要上帝賜予我生命,願大修道院長慈悲,唔好趕我走。」 喺1590年代,政府承認將地產捐畀修道院時可享有終身使用權嘅合法性。可惜,由捐贈記錄同遺囑,難以準確推斷修道院喺捐贈人或立遺囑人世時究竟點樣使用該等捐贈物業,呢種情況可能持續幾十年[558] 。 因為遺贈嘅物業未必喺方便寺院嘅地點,或者對佢哋嘅經濟冇咩效益,寺院通常都會將呢啲撥款賣咗或者換咗啲更合適嘅地產,總之都係為咗自己着數[559] 。

同呢啲交易緊密相關嘅,就係寺院接受土地作為抵押,因為寺院一向手頭有大筆現金。 亦唔可以忘記,同其他地主唔同,佢哋嘅領地因為要為君主效勞而大受損失(佢哋要花大筆錢買軍備,領地同莊園因為地主出征期間無人打理,通常都荒廢失修), 寺院領地一向都受到嚴格監督。迫於無奈,佢哋嘅仆從為咗買軍械或者修復領地,就要向人借錢。所以先有咁多領地抵押畀寺院,或者向寺院借錢收息嘅例子。 呢啲違背大公會議條文嘅不當行為,已經深入俄羅斯神職人員嘅日常生活;儘管聖斯托格拉夫會

---

549 Makarii. 第二版. 第7卷. 第41頁.

550 克廖夫斯基:「索洛維茨基修道院的經濟活動」,載於《實驗與研究》,第11頁;薩維奇《索洛維茨基莊園》(1927年),第148頁。關於該修道院的土地持有情況,見:博戈斯洛夫斯基《前引》,第1卷,第73–75頁。

551 克留切夫斯基。前引書,見《實驗》第36頁(載《莫斯科大學通訊》第7期,第574頁)。以下數字顯示該修道院鹽業貿易的規模:1588年,向沃洛格達運送了81,201普特;1598年,– 92,990 普特運往弗拉戈達,而喺1608年則運咗123,137 普特。薩維奇《同上》,第148頁。喺弗拉戈達,修道院會買入各種穀物,然後用同一艘船運返修道院。 例如,喺1608年,修道院為咗自用買咗15,000切特維爾蒂大麥;當時佢哋僱用咗827名常年工人同286名季節性工人。同上書,第110、142、154、213、221頁。

552 同上,第167頁。

553 Hierotheos,大修道院長。布良斯克省斯文斯基入睡修道院(1866年)。第47頁。

554 關於呢個題目嘅大量資料收錄喺修道院嘅賬簿入面;例如:安東尼耶夫西伊修道院賬簿,A. 伊久莫夫編,載於《讀本》1917年第一卷。有關資料亦可喺修道院嘅戶籍登記簿中搵到。

555 Rozhdestvensky. 《教士土地所有權》,第87頁;Pavlov. 《世俗化論》,第150頁。

556 後來成為特里尼蒂-謝爾蓋耶夫修道院著名酒窖管理員嘅阿夫拉米·帕利琴,喺入修道院嗰陣,捐咗佢嘅村莊、禮儀書籍同黃金。舒馬科夫《索特尼茨》,載《讀本》第1902年第二期,第226頁。

557 帕夫洛夫-西爾凡斯基。《封建制在俄羅斯附屬領地》,見《著作》第3卷,第338頁。以下一句話在捐贈文书中經常出現:「……並將於該莊園度過餘生。」參見:羅日傑斯特文斯基《奴隸式土地所有制》,第104–107頁。

558 帕夫洛夫-西爾凡斯基。同上書,第389頁;羅日代斯特文斯基。同上書,第107、105頁。

559 參見克留切夫斯基對修道士貿易嘅睇法,載於《boyar Duma》(1884年),第288頁。

議同亞歷山大二世法典嚴令神職人員禁止收息,呢種情況仍然喺十六世紀同十七世紀持續存在[560] 。當出借錢時,寺院會以土地或房屋作抵押;會擬定一份按揭契據,喺貸款期滿後,就用買賣契據取代, 咁樣,寺院唔收利息,反而會將一啲動產或不動產過戶到自己名下[561] 。 透過遺囑、贈與契及按揭契取得嘅地產,往往會由寺院當局出售或交換,永遠都對寺院有利;寺院同國家國庫交換地產都唔罕見——要麼係應主權者之命,要麼係寺院提出請願之後[562] 。

所有呢類交易都令寺院財源滾滾,迫使僧侶喺寺牆外參與各種活動,最終對寺規造成不良影響。

11. 寺院地產嘅管理同寺院對國家嘅責任

為咗增加眾多同龐大寺院地產嘅收入──幾乎所有方丈都關心嘅事──就需要一支龐大嘅行政人員隊伍。 呢班人手有兩項任務:一係要仔細確保寺院唔會蝕錢;二係要更加仔細咁確保寺院唔會向國家多畀咗唔必要嘅款項,免得無意中畀國家當局有藉口要求寺院支付超過特許狀所規定嘅款項。

方丈除咗負責寺院嘅靈性管理,仲要掌管行政。上任之後,佢就根據一份非常詳細嘅清單,或者叫「大藏庫名錄」,去管理寺院嘅所有財產。 呢份清單包括咗寺院嘅資金、教堂傢俬(連同禮儀器皿嘅詳細清單)、聖像、各種流動財產,同埋文件──當中包括寺院同農民簽訂嘅所有合約清單、買賣契據同按揭紀錄等等。[563] 喺所有有關寺院管理嘅事務上,住持都會有司庫協助,而司庫嘅直接職責就係監督寺院嘅地產。

寺院嘅地產由年長嘅僧侶或者信得過嘅僧團成員管理。呢啲僧侶通常由僧團選舉,有時由方丈委任,喺僧團文件入面稱為「議事長老」[564] 。 佢哋會被派去寺院嘅莊園或村落做「村長」,喺度代表寺院嘅權威。喺寺院入面,佢哋會執行各種職務:馬廄長監督馬廄同馬夫,而飯廳長就監管飯廳。

到咗17世紀,佢哋逐漸畀一種叫「beltsy」嘅平信徒僕人取代。呢班僕人同寺院有密切關係。呢班寺院人員,甚至係寺院僕人,唔好同之前講過嗰班寺院僕人混淆。呢班僕人主要做行政工作,多數出身貧窮嘅貴族同顯貴家庭;喺文件入面,佢哋通常被稱為「寺院貴族子弟」。 呢啲貴族仔唔罕見會將佢哋債台高築嘅莊園送畀修道院,或者用嚟超度亡靈;之後佢哋就會住喺修道院嘅村落,喺修道院嘅莊園同村落做村長或者管理員,嚟維持生計。 喺大型寺院入面,呢啲「寺院人」或者寺院僕役嘅人數非常可觀。 喺寺院聚落入面,佢哋有自己嘅永久庭院;而且,佢哋有時會被派去偏遠嘅村莊同莊園一整年 ,執行各種行政職務。早喺1420年代,三一-謝爾蓋修道院就有一個「服務聚落」,呢個聚落逐漸發展成為謝爾蓋耶夫諾夫城。 到1594年,嗰座寺院有159個呢類寺院仆人,當中43個負責行政,116個組成咗寺院嘅騎兵團。喺動盪之際,當波蘭人圍攻嗰座寺院時,佢哋喺寺院城牆上成功作戰; 到1692年,呢個聚落已經有160戶,而1651年修道院有371名騎兵;1646年嘅稅冊記錄有217名騎兵,其中60人係波將或貴族出身; 1677年嘅稅冊記錄咗242戶修院僕役。1651年,沙皇亞歷山大一世喺一次軍事遠征中擺咗230名騎兵勇士。 喺修院僕役入面,亦有神父嘅仔同商人;唯一冇嘅就係農民,佢哋被歸類為修院僕役嘅另一

---

[560] 第一次大公會議第17條樞紐;第六次大公會議第10條樞紐;以及拉奧迪基亞會議第4條樞紐。這些樞紐亦收錄於約翰·斯多巴斯(John Scholasticus)的《樞紐法典》(Nomocanon)中,而該法典在莫斯科公國時期已為人所知。 1416年,大主教 Photios 致函珀斯科夫教士,嚴厲譴責此種濫用。AI. 1. No. 22;另見 Stoglav(喀山版)第345頁;1649年法典第10章。 1727年,教士喺貸款期滿後獲准收取年息6%。Milyutin. Op. cit., in: Readings. 1859. 4. p. 101。此許可於1754年5月13日之詔令中獲得確認。PSZ. 第10235號。15至16世紀嘅大量文件顯示,寺院同和尚親自收取利息。參見:AYu. 第15、71、232、238、241、243、245、248、255、267號,等等; DAI. 1,第51、55號。如要進一步了解詳情,請參閱我發表於《Kyrios》第4期(1939年),第29–38頁的文章。

[561] 精選例子:AYu. 第234、236、237、241號(前三者均有關基里洛夫修道院)、254號;AI. 1. 第104、106、163號; DAI. 1. 第157號;AI. 3. 第138號;5. 第32號,等等。

[562] AAE. 2. 第42號(1646);4. 第26號(1648); DAI. 1. 第21、113號,等等。AYu. 第108號。喺1649年法典(第16章,第4–5節),曾嘗試禁止此類交換,但未成功。

[563] RIB. 32. 第229號(1567年,關於科里亞日姆斯基修道院)或 RIB. 35. 第470號(1638年,關於普里盧茨基修道院)。

[564] 有必要釐清舊俄羅斯教會文學中「starets」一詞的各種含義。首先,「starets」一詞經常被用來簡單指稱未受聖秩、非神職僧侶(即非神父)的年長僧侶;在此意義下,即指莫斯科──第三羅馬──著作的作者菲洛狄奧斯老僧(Starets Philotheus)。其次,「starets」一詞亦用以稱呼所謂的「大教堂長老」──即與方丈一同管理寺院並執行特定職務的僧侶;最後,「starets」亦用以稱呼那些為初學者及其他僧侶提供精神指導的年長且經驗豐富的僧侶──這些才是「starets」一詞的真正含義。 「elder」呢個詞用喺唔同意思嘅例子,可以喺諾夫哥羅德大主教西蒙寫畀斯涅托戈爾斯克修道院嘅一封信入面搵到,信中兩處「elder」係指靈性導師,另外兩處則係指議會長老。RIB. 6. No. 45;另參見:Smirnov。 《舊俄羅斯靈性導師》,載《讀本》第1914年第二期,第26頁。

類,或者係「detnyashi」([565])。神父嘅仔喺修院辦公室做書記——執事或者文員——亦都做修院嘅廚師。 後者喺所有大型寺院都扮演住重要角色。佢哋係寺院喺莫斯科嘅授權代表,住喺寺院嘅地產,代表寺院同宮廷辦公室,後來同寺院辦公室,就各種事務聯絡。 佢哋係一班好活躍又好有能力嘅人,憑住對本地情況嘅了解同對莫斯科行政部門錯綜複雜運作嘅熟悉,幾乎對寺院嚟講係不可或缺嘅。佢哋嘅影響力好大,而方丈都成日依佢哋嘅意願同要求辦事[566] 。

管理大型寺院地產嘅複雜性,可以由一個例子睇出:18世紀初喺聖三一-謝爾蓋耶夫修道院有60個行政部門;而聖若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院就將佢嘅土地持有量分畀五個行政部門,每個部門都由一位村長主管[567] 。 喺莊園同村落入面,有修道院嘅前哨站,村長就住喺度;呢啲係行政中心,農民代表喺度同修道院當局處理事務,支付現金同實物租金,而且村長憑着豁免權文書,喺度審理農民嘅案件[568] 。

特許狀,尤其係「豁免」特許狀,構成咗寺院同其方丈喺寺屬土地上對農民管轄權嘅法律基礎。大宮署──而喺1649年至1677年間, 寺院辦公室──係負責同寺院領地有關嘅財政同司法事務嘅政府機構[569] 。正如喺第六章早前所述,大宮辦公室已經講過;喺呢度我哋只會就佢同寺院領地內部管理嘅關係作簡單提及。

特許狀賦予寺院財政權利,但並未界定居住於寺產上人士的義務範圍或程度;這由寺院當局自行決定。 由寺院同佢哋所屬土地居民之間嘅眾多協議可見,呢啲義務嘅範圍唔單止因寺院而異,甚至同一寺院旗下唔同莊園之間都有所不同。 寺院透過其代表──村老或管家──監察力役的執行情況,以及現金及實物稅款的按時繳納;當地狀況或天災──霜凍、乾旱或水災──可作為減免稅款的理由,由寺院酌情決定。 政府同寺院追求嘅目標一樣──防止農民逃避納稅,「務求應付差役者唔好逃避佢哋嘅責任」。 大內府保留稅冊;後來喺寺院府時期,戶籍冊就擔當咗同樣角色;對政府嚟講,呢啲就係分配稅負嘅法律依據。

寺院向國家繳納的稅款,是根據稅冊上所列的「索哈」(soha,一種耕地面積單位)數目來決定;在寺院的莊園內,除非特殊情況,「一索哈」約等於600「喀瓦特」(chvart)。不同寺院所徵收的稅額各有不同。 *1557–58年,佩諾什斯基修道院(位於莫斯科附近)獲頒特許狀,規定每索哈繳稅1盧布。相比之下,例如索洛奇斯基修道院在十七世紀最後一季,每索哈就要繳3.27盧布。[570] 如前所述,喺1679年,根據1676–1678年嘅新人口普查記錄,每架犁嘅稅款改為按每個寺院莊園徵收。同時,對寺院莊園嚟講,呢項稅款已經喺1623–1630年期間引入。 最終喺1630年5月19日嘅詔令入面作出規範。有趣嘅係,呢項對國家有利但對寺院領地嚟講卻成負擔嘅措施,其實已經喺菲拉雷特大公嘅領導時期實施過。 根據1630年5月19日有關所謂「居住區」的法令,稅款徵收不以土地面積為基準,而以修道院領地內戶數計算;換言之,不從事農業的人──例如日薪工或工匠──的戶口亦一併計算。*

好明顯,呢個新做法對寺院非常唔利[571] 。 然而,喺十七世紀,政府喺財政事務上採取咗比十六世紀更果斷嘅做法:當時透過特別特許狀,賦予部分寺院──例如特里尼蒂-謝爾吉耶夫修道院同沃洛科拉姆斯克嘅聖若瑟修道院──全面免稅,而其他寺院則喺指定期間內免徵某啲稅項。 1649年嘅法典完全廢除咗呢啲特權。

[572]除咗要繳交土地稅之外,寺院仲要對國家承擔其他義務。就呢啲義務嚟講,早喺十五世紀嘅詔書度已經好明顯,國家喺賜予寺院特許狀嘅同時,就想向佢哋攞啲差事,主要係軍事服役同監獄管理。

---

[565] I. A. 謝爾蓋耶夫卡嘅基督降生教堂,載於《讀本》第1891年第三期,第4–8、17、28、33頁。要睇呢啲修道士嘅名單,請參閱:Arseny。同上書,載於《讀本》第1867年第三期。

[566] 例如,由索洛奇尼修道院嘅文件就可以睇到。Dobroklonsky. Op. cit. 頁28–29。關於修道院管事,見:Vvedensky, A.「16–17世紀俄羅斯北部修道院管事嘅勞動活動」,收錄於:Sever (1923)。 第36–64頁(可惜我無法查閱)。

[567] I. A. 《基督降生大教堂》。第8頁;Shchepetov。前引書,第115頁。

[568] Dobroklonsky. 同上書,第24頁起;參見:Makariy. 第二版,第8卷,第260–262頁。

[569] 戈查科夫《修道院事務》第40頁以下。

[570] 關於對修道院莊園徵稅,見:Rozhkov《農業》第221–231頁;Veselovsky《犁鏟書》第1卷第1期,第300頁; Vladimirsky-Budanov. 同上書,第189頁;Dobroklonsky. 同上書,第61頁。

[571] Dyakonov. 《論述集》(1898年)。第312–316頁。同上書。「歷史文學中的居住區」,載於《俄羅斯歷史期刊》第5期(1918年)。第154–176頁;Veselovsky. 同上書。卷1,第1章;卷2, 第660頁。Lappo-Danilevsky.《直接課稅組織》第530頁(順帶一提,此著作對教會史學家亦極具價值)。1630年法令收錄於:Storozhev.《地方辦公室法令簿》第101–103頁。

[572] AAE. 3. 第34號,第97–99頁;DAI. 2. 第26號,第33頁(基里洛夫修道院);AAE. 3. 第97號(普斯科夫-佩切爾斯克修道院);AAE. 2. 第160號(普里盧茨基修道院)。

早喺十五世紀嘅敕書入面,已經訂明咗條件,話寺院雖然免稅,但要喺建造要塞方面提供財政同物資支援[573] 。正如 S. Rozhdestvensky 所指出,十六世紀嘅敕書都一貫規定寺院要參與具有國家同軍事性質嘅活動。 當舊嘅特權狀確認嗰陣,好多舊有特權通常都會被撤銷[574] 。1584年嘅詔令廢除特權狀,就以防禦需要作辯解。政府逼使有錢嘅寺院維持細小軍隊,或者參與修築要塞。 例如,索洛維茨基修道院要維持一百名弓箭手;而且,佢喺白海沿岸興建咗防禦哨所,喺同瑞典嘅戰爭之後,佢就因此免咗pososhny稅。如前所述,聖三一謝爾吉修道院要提供一隊騎兵去服役。 位於南部、近卡希拉鎮嘅貝廖波索茨基修道院興建咗宏偉嘅石牆,上面安放咗由修道院新秀操作嘅大砲。位於龐尼佐維耶季季尤希鎮嘅聖三一修道院則喺防禦線沿線執行哨戒任務。 科斯特羅馬嘅伊帕季耶夫修道院[575] 亦都擁有宏偉嘅石牆,同埋由修道院社群組成嘅軍事分隊。 S. Rozhdestvensky 寫道:「修道院土地喺十六世紀後期所徵收嘅稅,比家族同莊園地產更重」,儘管佢哋憑特許狀獲得咗各種特權[576] 。 喺動盪時代(1605–1613年),好多修道院憑住佢哋堅固嘅城牆,具備咗防禦意義,畀莫斯科大公國嘅部隊用嚟對抗波蘭分隊 ;因此,16世紀採取嘅措施證明咗佢哋嘅價值。 特里尼蒂-謝爾蓋修道院之圍特別著名;圍攻修道院嘅波蘭軍隊損失慘重,並被修道院嘅守軍——修道院僕人、修士同附近村莊嘅居民——擊退[577] 。喺動盪時代期間,國家亦使用修道院嘅資金同糧食儲備嚟維持佢嘅軍隊[578] 。 喺十七世紀,政府都經常利用寺院嘅資金同糧食儲備作軍事用途;寺院亦唔獲豁免,要一次過繳交稅款去支援軍隊[579] 。因此,歷史學家對彼得大帝利用寺院資金作軍事用途嘅批評,或者當代人嘅不滿,都係冇根據嘅。 彼得大帝只不過係延續咗莫斯科政府之前嘅政策,而喺1696年,佢下令將寺院嘅帳簿交畀大宮廷辦公室,禁止寺院冇經佢批准就任何開支,對修道院嚟講,呢項措施並無新意,因為修道院事務處早前已經審查過修道院嘅賬目;不過,今次國家採取嘅語氣就變得更嚴厲[580] 。

所謂「yamskaya」稅亦屬於全國家務;15至17世紀的詔書令所有寺院均須繳納此稅[581] 。 同樣情況亦適用於為贖回俘虜而籌集資金:無論寺院抑或一般所有宗教機構,均須繳付「俘虜錢」;《Stoglav》亦確認此項義務[582] 。

12. 寺院領地嘅司法管轄權

而家我哋轉去討論喺寺院土地上生活嘅人嘅管轄權問題。 從法律上嚟講,寺院同和尚一方面,同教會同國家另一方面之間嘅關係係咁樣:和尚作為神職人員,喺宗教事務上受大主教同教區主教嘅管轄;而寺院作為地主,就受國家——即大公爵,後期就係沙皇——嘅管轄。 呢種情況喺教會階層冇引起任何反對;無論係沃洛茨克嘅約瑟夫定係出席Stoglav[583] contested嘅主教,都冇人對呢種管轄權提出異議。不過,實際上,修道院同教區主教之間,以及修道院同國家之間嘅法律關係,係由大公或沙皇頒發嘅豁免令嚟決定。呢啲豁免令嘅內容各有不同: 有啲完全豁免修道院受教區主教嘅管轄,另啲則只係豁免除純粹宗教事務以外嘅一切管轄。教會階層當然反對第一種豁免狀,因為佢哋違背教會法,同時代表國家

---

[573] AAE. 1. 號28、131;AYu. 1. 號31.4;AI. 1. 號71、74;參見:Rozhdestvensky. Servile Landownership. p. 138.

[574] 同上,第138頁;AAE. 1. 第200號;AI. 1. 第143號;Milyukov.《爭議問題》,第17頁。

[575] 羅日傑斯特文斯基。同上書,第140–143頁;斯米爾諾夫。《莫斯科大公國城市》。第1卷(1917年),第108頁;斯托羅日耶夫《關於科斯特羅馬伊帕季耶夫和博戈亞夫連斯基修道院農業生活史》,載《讀本》。1894年。 第137頁。

[576] 羅日傑斯特文斯基。前引書,第144頁;米柳科夫亦持相同意見(《爭議問題》第48、79頁)。

[577] 阿夫拉米·帕利琴。傳說,載於:RIB. 13。

[578] AAE. 2. 第135號。聖三一謝苗修道院嘅聖物室被取走咗特別龐大嘅金額;波里斯沙皇取走咗15,400盧布,假迪米特里取走咗30,000盧布,瓦西里·舒伊斯基沙皇取走咗20,000盧布,以當時標準嚟講,呢筆錢係一筆龐大嘅財富。 Makarii. 10. p. 223. 動亂時期之後到莫斯科嘅外國人,都寫過關於向修道院徵收銀兩嘅事。Rushchinsky. Op. cit., in: Readings. 1871. 3. p. 144.

[579] AI. 4. 號3;Makarii. 11. 頁204;DAI. 10. 號34;RIB. 12. 頁1046–1065、1188–1215;Milyutin. Op. cit., in: Readings. 1861. 2. 第465、471–477頁。因此,喺波蘭戰爭期間,沙皇亞歷山大三世由特里尼蒂-謝爾吉耶夫修道院取走10萬盧布,由基里洛夫修道院取走1萬盧布,而教廷區(包括各修道院)則提供1萬名士兵。

[580] AAE. 第1卷,第298號;Stoglav. 喀山版,第235、297頁;AI. 第1卷,第154號,第2頁;AAE. 第4卷,第315號;PSZ. 第3卷,第1664號;Gorchakov. 修道院令. 頁41–55.

[581] AI. 1. 第115號(1505)、第147號(1547);AAE. 1. 第164號(1517)、第179號(1534);AYU. 1. 第30號. 4(1554)等。

[582] AYU. 1. 第30.4號;第209.5號;第211號;Stoglav. 喀山版。第5章及第72章。

[583] DRV. 14. p. 196;Stoglav. 喀山版. pp. 235, 297.

干預宗教管轄權。 《斯托格拉夫》詔令規定,此類豁免令不得再發放。然而,此詔令很快就被遺忘,伊凡四世仍繼續頒發此類豁免令[584] 。

喺呢啲豁免令入面,將修道院居民同修道院土地嘅司法權轉畀院長,並將案件分為三種:1) 刑事案件──謀殺、搶劫同偷竊,若果係現行犯,就要根據一般國家法典由國家當局審理; 2) 其他刑事案件同埋寺院農民之間嘅糾紛,就由方丈或者佢嘅代表審理;3) 如果爭議雙方隸屬於唔同嘅管轄權,就會成立「混合法庭」,由方丈代表或者方丈本人同一名國家官員組成。 通常住持唔會親身審理,因為寺院嘅地盤咁大,佢根本做唔切。佢會將呢啲權力委派畀村入面嘅長老,由佢哋主理法庭,並喺幾位(通常三至五位)農民代表在場時作出裁決。 農民若對不公判決不服,可向方丈本人提出上訴[585] 。

寺院之間,或者寺院同世俗地主之間,就各種爭議問題──例如莊園界線、逃跑農民等等──都要受大內府管轄,1646年之後,就歸寺院府管轄[586] 。 寺院領地要受呢啲世俗機構嘅司法管轄,肯定唔會令僧侶階層開心,因為世俗當局經常干預啲喺教會階層眼中根本超出佢哋管轄範圍嘅事務; 同時,好多寺院(主要係之前提過嘅「黑寺院」)就 precisely 追求呢種向世俗部門嘅臣屬關係。尼康大牧首尤其強烈反對修道部門嘅存在同佢哋嘅活動[587] 。1667年同1675年理事會嘅裁決 呢件事對教會階層嚟講係一次暫時嘅勝利,因為呢啲由沙皇亞歷山大一世批准嘅裁決,終結咗修道院辦公室對教士嘅司法權,而修道院喺所有有關寺產嘅事務上,都歸教區主教管轄[588] 。 由嗰時起,修道院事務處只負責向修道院土地徵稅;佢繼續以往咁審查修道院嘅帳簿,監察履行全國性義務,並為咗徵稅目的編製修道院地產清冊,等等。 到1677年,修道事務處被廢除,所有相關事宜再次轉交大宮廷事務處。此情況維持到十七世紀末,當時因應彼得大帝對教士管轄權的改革,以及整體修道地產問題,出現了一些變動[589] 。

第九章 十六至十七世紀修道生活組織

1. 古代俄羅斯修道規矩史──由起源至十六世紀

當世俗的腐化影響從外部侵蝕修道生活時,喺修院牆內,禁慾主義嘅基礎有時並唔係按教會傳統嘅精神去理解,而係按個人嘅理解去詮釋。 呢個危險喺基督教苦行主義嘅最早期已經被識破,無論最古老嘅苦行著作,定係修道主義創始人嘅行動,都證明咗呢點。 喺佢哋嘅著作同實踐中,聖父輩特別留意苦行實踐入面嘅自我意志危險,因為人按自己嘅理解去追求得救嘅慾望,通常先於修道生活入面嘅世俗化。 為咗對抗呢個問題,唔同嘅修道生活規則被制定,並收錄喺修道章程入面。呢啲章程喺唔 同時期同地點嘅影響下逐漸演變,同時反映咗作者喺苦行觀上嘅個人特色。 但歸根究底,佢哋都係根植於早期基督教傳統,承襲修道院創辦人兼首部規律作者聖大巴科米烏斯(St. Pachomius the Great)嘅精神。後世嘅苦行者延續咗聖大巴科米烏斯嘅工作,並引領東方基督教修道制度行喺真正基督教苦行主義嘅正途上[590] 。

---

584 同上,第5章及第67章;DAI. 1,第46、48、114、130號。 非司法特許狀範例:1471年 – 予基里洛夫修道院。AAE. 1. 第95號;1494年 – 予聖三一-謝爾蓋修道院。同上. 第131號;1500年 – 予若瑟夫修道院。同上. 第136號; 1535 同 1551 年 – 致特里尼蒂-謝爾蓋修道院。AJU. 1. 第97同75號;1542 年 – 致科雷爾聖尼古拉斯修道院。AI. 1. 第141號;1547 年 – 致斯特羅金斯卡婭隱修院。 同上,第147號;1573年 – 至阿斯特拉罕的聖三一修道院。同上,第184號等。教會事務中將司法權轉移給主教的例子:AAE. 1. 第386號;2. 第16、62號; 3. 第67號;AI. 2. 第58、69、77、86號;AI. 2. 第65號;DAI. 2. 第37號,等等。 然而,好經常,透過司法權特許狀,對宗教事務嘅司法權係直接賦予教區主教本人,而唔係俾佢嘅司法官員(decani),例如:DAI. 1. 第44號(1548);參見:Makarii. 第二版. 8. 第223頁.

585 《馬卡里》第二版第8卷,第263–265頁。

586 同上,第265頁;Gorchakov《修道院職務》第43、48、54–57、66頁以下。

587 同上,第91頁。

588 AAE. 第1卷,第155號(1667年)、第204號(1675年);PSZ. 第1卷,第412號;Gorchakov. 同上,第96頁以下。

589 同上,第99–102頁;PSZ. 2. 第699號(1677)。有趣嘅係,即使喺1667年同1675年嘅詔令之後,仍有啲修道院繼續就各種事宜向大宮廷辦公室上訴;例如,AI. 4. 第166號。

590 參見第一章第1節。聖巴科米烏斯和聖大巴色所訂的規則構成了教會修道生活的基础。聖薩瓦斯──由聖薩瓦斯(†532)為佢喺巴勒斯坦嘅修道院所制定嘅規則──標誌住一個新時期嘅開始。 此規則收錄於Cotelerii所編《Monumenta Ecclesiae Graecae》第三卷,第222頁起;另參見:Bardenhewer第五卷,第127頁;Welzer《Kirchenlexikon》第二版,第十卷,第1434頁; Fischer, W. 「論聖撒巴之典則」,載於《BZ》第8期(1890),第306頁以下;Kurz, E. 同上書第3期(1894),第167–170頁;另見

早前(參見第二章),在描述舊俄羅斯修道主義初期階段時,我們已經討論過基輔羅斯第一批修道院的規則。　而家我哋會轉去討論十六至十七世紀嘅修道章程。一開始,我哋要指出,十四世紀至十七世紀呢段期間俄羅斯教會嘅修道章程歷史非常零散,而且相當模糊。

由聖提奧多西喺基輔洞穴修道院引入嘅修規,係經亞歷山大宗主教修訂嘅聖斯多德修士修規;佢為修道生活提供咗一種共同體(基諾維安)組織形式[591] 。 然而,斯圖迪特修規,特別係要求嚴格共住修持嘅紀律部分,命運幾可惜:修道共住生活嘅基礎好快就淪為遺忘,幾乎所有地方都改採獨修生活方式。 然而,即使 idiorhythm 亦未必一直成為修道生活嘅基礎;12 至 15 世紀甚至可以被形容為無修道規則嘅時代,而 Serebryansky 喺佢關於 13 至 15 世紀普斯科夫地區修道主義嘅傑出著作入面就好好咁示範咗呢點[592] 不過,有一篇題為《魯斯大主教聖西里爾規則──論修道紀律與一切行為》的論著,內容講述修道紀律與一切行為準則,此規則極可能確實由原籍希臘的西里爾大主教(13世紀)所撰; 佢喺16世紀甚至17世紀嘅手稿入面先出現,並包含咗相對詳細嘅修道章程。好可能喺14至15世紀都未有人識得呢份章程;事實上,甚至成疑佢有冇喺任何修道院度引入過[593] 。 好大機會,當拉多涅日聖塞爾吉喺莫斯科組織修道生活嘅陣,佢都對呢套規矩一無所知。最初,正如之前提過,佢喺自己嘅修道院引入咗分居生活嘅規矩,直到後來,喺弟兄哋唔少反對之下,先至以共同生活規矩為基礎重新組織修道生活。　佢嘅徒弟跟隨呢位可敬者嘅榜樣,喺創立新修院時引入嚴格嘅共住修規;不過,呢啲修規並冇到處生根[594] 。14至15世紀嘅俄羅斯修道士對修道生活嘅基礎問題並唔係完全清晰, 例如,斯巴索-卡門尼修道院嘅歷史就證明咗呢點:該院院長狄奧尼修斯(喺1389年前至1418年)最初引入嚴格嘅共住阿東尼規則,但後來佢自己同部分修士 都改行獨住規則[595] 。 喺特里尼蒂-謝爾吉修道院,共同生活規則冇維持好耐。1478年,沃洛茨克嘅聖若瑟喺度住咗一段時間,當時修道院係按照獨修制規則生活,有文件可以證實[596] 。 雖然我哋知道喺14至15世紀,獨居生活方式逐漸取代共住生活方式,但我哋幾乎冇乜資料可以幫助解答喺舊俄羅斯修道院入面,呢種個人修道生活究竟係點樣。　然而,我哋有大量證據顯示,共同生活喺好多修道院都未曾紮根;當時發展出嚟嘅修道生活制度受到好激烈嘅批評,即係話,實際上,修道生活既唔符合真正嘅獨修制規範,亦唔符合共修制規則嘅要求[597] 。

同時,喺嗰個時代嘅文獻入面,我哋唔單止見到對修道生活嘅批評,仲有強烈要求嚴格遵守共同生活規矩。　14至15世紀嘅教會階層入面,好多人強調要引入基諾維亞規則:蘇茲達爾大主教狄奧尼修斯(1382年)、諾夫哥羅德大主教西蒙(1417–1421年)、大主教 Photius(1418年)、 伊奧納(1455)同狄奧多

:Oltarzhevsky。 《第四至六世紀巴勒斯坦修道主義》(1896年)及西奧多修斯(Hieromonk)著《第四世紀巴勒斯坦修道主義》,載於《TKDA》(1899年)。《薩巴斯規矩》包含某些禮儀指示,因為它是為獨修者而設。 聖薩瓦斯嘅禮儀規條成為咗東正教通宵守夜禮嘅基石。Mansvetov, I.《教會規程(Typikon):喺希臘同俄羅斯教會嘅形成同命運》(1885)。 第168頁以下。聖特奧多洛斯·斯圖迪特(†826年)為佢嘅修道院編寫咗一套特別規矩,稱為「斯圖迪特規矩」。與薩瓦斯嘅規矩──原本係畀單獨住喺小房嘅修士使用──相比,特奧多洛斯嘅規矩就係一種團體規矩(PG. 99. 第1704頁起)。喺10世紀最後一季,所謂嘅《聖山法例》出現,由聖亞他那修斯編撰,佢係峨孚山拉夫拉嘅創辦人(參見:Meyer, Ph. *Die Haupturkunde für die Geschichte der Athosklöster* (1894)。第101頁起)。 阿托斯規則係對斯圖迪特規則嘅改編:佢同樣強調共同生活嘅必要性,但同時對禁食同修道紀律訂立咗特別嚴格嘅規定 (Mansvetov. 同上書,第222頁)。其後幾個世紀,拜占庭嘅共同修院一般都按Studite修則生活,但佢哋嘅禮儀實踐則大多由《耶路撒冷修則》──又稱Savvas修則──所決定。Sokolov. 《拜占庭教會修道主義於九世紀中期至十三世紀初(842–1204年)的內部狀況》,收於:Prav. sob. 1893. 3. p. 122;Leclercq, H.《修院主義》,收於:《基督教考古學與禮儀詞典》第2卷。　　第3049–3248頁,及《Monachisme》。同上,第11卷第2期,第1774–1974頁。Sergius。前引書,第1期,第33–46頁,第113頁以下;Golubinsky。第2期第2部分,第429頁。

[591] Golubinsky. 第1卷,第2部,第320–371、502–608頁;第2卷,第2部,第428頁;Mansvetov. 同上,第113頁起、第121頁起。

[592] Serebryansky. 同上書,第261頁。

[593] 戈爾恰科夫(M.):「東正教懺悔法典史」(1874年),第104–110頁。

[594] Golubinsky. 《拉多涅日聖塞爾吉奧斯及其所創之三一-塞爾吉奧斯大修院》,載《讀本》第2卷,第47、75–86頁;第3卷,第103頁;《俄羅斯教會史料》第6卷第21號。

[595] 《斯巴索-卡門尼修道院傳說》,載於《Prav. Sob.》1861年,第1卷,第203、206頁。

[596] 若瑟嘅《靈性書信》,載於:VChM,九月,第一部,第551頁;AI,第1期,第274號;AYu,第2期,第126號。

[597] 蘇茲達爾大主教狄奧尼修斯致斯涅托戈爾斯克修道院弟兄書(1382年),載於:RIB. 6. 第24號(亦載於:AI. 1. 第5號);諾夫哥羅德大主教西蒙致同一修道院書。 同上,第45號;一封大主教 Photios 嘅信,日期為1488年。同上,第46號;一封大主教 Jonah 寫畀弗拉基米爾 Bogolyubsky 修道院嘅信(約1455年)。 同上,第75號(亦見於:AI. 1. 第265號);宗主教西多會致函佩斯諾什修道院(*1461–64)。同上,第96號(亦見於:AI. 1. 第276號)。*

修斯(1461–1464)[598] 。 雖然佢哋寫畀各座修院嘅信件同埋大主教詔書(約1500年)[599] 顯示「基諾維亞」被承認係修道生活嘅基礎,但係喺15世紀,都冇任何措施去確保佢得到普遍實施。

原因之一係因為要喺偏遠嘅中部同北部地區遍佈嘅眾多修院度監察佢哋嘅生活,幾乎係實際上做唔到。 部分原因係因為呢段時期嘅舊俄羅斯修道主義喺隱士生活同獨修道路上提供咗好多嚴謹苦行嘅例子,令呢種修道生活方式脫穎而出。 當時修道團體對書面修道規避之又避,呢種強烈排斥亦都起咗一啲作用。 沃洛科拉姆斯克的若瑟大德指出,他的同时代人──北方各修院的修士──坚定不移地坚持:自古以来在俄国土地上辛勤耕耘的圣父辈,并没有制定任何书面戒律或章程,而是以活生生的言语教导修士, 所以,佢哋就話,就算而家都唔應該寫修會規章,而係要口頭教導弟兄[600] 。可以講,呢啲睇法唔單止係若瑟同期嘅人先有,成個十五世紀都係咁。 呢啲都同舊俄羅斯苦行者嘅虔誠相符,佢哋最重視嘅係修院院長或創辦人嘅身教、佢嘅言行、佢嘅教導,同埋佢對弟兄姊妹嘅態度。

然而,有啲苦行者,包括修道院嘅創辦人同院長,都認同需要引入修會規律。首先,就要提到普斯科夫嘅聖尤弗羅西努斯(†1481)。 佢嘅聖徒傳唔單止係一位嚴謹苦行者兼修道院創辦人嘅生平,而係俄羅斯教會歷史中一個相當重要嘅章節,雖然我哋呢篇論文嘅範圍唔容許我哋詳細探討呢個聖徒傳[601] 。聖優弗羅西努斯係最古老嘅共同修規嘅編撰者,佢喺普斯科夫地區創辦嘅修道院引入咗呢套修規[602] 。要確定佢編寫呢套規矩時用咗啲咩資料好難;除咗引用舊約同新約之外,Euphrosynus仲提到聖大巴薩利、聖約翰·克里馬庫斯同聖以撒·敘利亞嘅著作。 佢呢套規矩嘅獨特之處就係淨係包含紀律要求 ,完全冇提及任何神聖禮儀[603] 。呢套規矩分為28個部分,或者叫章節(具體嚟講,包括一個前言同27條規則)。 作者對修道生活組織嘅苦行主義睇法可以咁樣概括:1) 嚴格遵守共住修道規則嘅基本要求 (§§1–4, 8);2) 完全服從方丈嘅意願同指示 (§§5, 7, 18); 3) 弟兄姊妹以愛心同互相尊重嘅精神持續做體力勞動 (§ 8, 9, 27); 4) 所有修士都遵守嘅苦行規則,包括祈禱、禁慾、貞潔同無所擁有 (§ 10–15, 4, 17, 26, 27);同5) 幫助窮人同有需要嘅人 (§ 24同25)。 《規矩》亦提到寺院住持及其職責(第5、21、23、20條)。雖然聖尤弗羅西努斯為自己嘅寺院制定咗呢套《規矩》,但其他寺院都可以使用,因為佢內容相當一般,並且強調嚴格遵守共同生活。 不過,我哋唔知道呢套規矩喺其他寺院有冇實施,亦唔清楚Euphrosynus嗰套嚴格嘅共同生活規矩喺佢自己嘅寺院維持咗幾耐。 透過佢嘅著作,我哋先知道有位修道士菲洛狄奧斯,佢係十六世紀初葉以利亞澤修道院嘅修士,甚至可能做過院長,即係喺歐弗羅西努斯死後二、三十年左右。佢嘅著作專注於宗教同政治議題,並無幫助我哋釐清所關注嘅問題。 我哋唔知道佢嗰間寺院嘅組織係咪完善到冇得批評,定佢只顧住宗教同政治事務,對日常生活入面嗰啲「瑣碎小事」已經唔再理會。 可惜Philotheos──嗰個時代最有趣、最有才華嘅作家之一──竟然冇提呢件事。

討論修道規則嘅時候,我哋亦都要講幾句關於索爾嘅長老尼洛斯,佢嘅苦行觀喺第四章2節有詳細敘述。 呢位真修道生活嘅熱誠捍衛者同倡導者,係聖尤弗羅西努斯嘅同期人,佢偏好單修院規則多過共修院規則,但佢對出家人日常生活──體力勞動、祈禱同無私──嘅睇法,幾乎同尤弗羅西努斯一樣。 兩位苦行者本質上都追求同一目標:以組織修道生活嘅方式,令佢免受世俗化影響,但佢哋為達到呢個目標所鋪嘅道路卻各有不同。 優弗羅西努斯《規矩》嘅語言樸實無華、有啲枯燥,而喺尼洛斯長老嘅著作入面,我哋就見到對修道士喺追求基督教完美道路上所遇到嘅誘惑嘅詳細描述,同埋點樣對抗呢啲誘惑嘅指示。

長老尼祿並非唯一強調修院生活特殊價值的人。 有一部《修道院規則》,由一位不知名作者編撰,可能喺十五世紀下半葉、長老尼洛斯過身前 shortly 嗰陣寫成[604] 。好可能呢部規則 precisely 就係喺

---

[598] 參見上註。不過,好有特色嘅係,例如大主教費利普就算出家後,都唔爭論和尚擁有財產嘅權利。RIB. 6. No. 104 (1472),關於和尚帕姆瓦嘅馬嘅案件。

[599] 大主教憲章,見:RIB. 6. 第128號(亦收錄於:AAE. 1. 第381號)。

[600] VChM. 九月. 第一部. 頁548、547。

[601] 《尤弗羅西尼傳》,收錄於《古代俄羅斯文學紀念碑》第4卷(1862年),第67–119、172–179頁。關於尤弗羅西尼,見:Serebryansky,同上書。參見:Makarii,第2版,第8章,第129頁以下。

[602] 謝列布拉夫斯基。同上書,第508頁。

[603] 同上,第275–278、271頁。

[604] Mansvetov. 同上書,第298–300頁。呢份敕書只係透過佢詳細嘅描述先得而知。 Description. 2. 3. pp. 730–732;Makarii 嘅建議(第2版,第6卷,第77–78頁)話呢條規可能係由索拉嘅尼祿嘅徒弟寫嘅,係錯誤嘅,因為最早嘅抄本可以追溯到15世紀中期。

俄羅斯嘅共同修道生活已經無人問津嘅時候寫嘅,而嗰位匿名作者透過佢嘅規則,想對 idiorhythm(獨自生活制)嘅扭曲作出抗衡。 《修院規則》喺俄羅斯北部嗰啲細細嘅隱士庵度得到實際應用,嗰度嘅獨居生活好普遍,有時甚至帶有修院式生活嘅特色,尤其係十五世紀同十六世紀頭四分之一嗰陣,嚴謹嘅苦行主義喺嗰度盛行;《修院規則》有好多唔同版本,證明佢好廣泛被使用[605] 。

相反,受人尊敬嘅沃洛科拉姆斯克嘅約瑟夫(†1515年)就嚴苛要求遵守共同生活。佢編寫嘅修道規則,叫做《靈性書信》[606] ,我哋已經喺(第四章第1節)大致講過。 若瑟嘅規矩,好似歐弗羅辛娜嗰套,都係團體規矩;但係歐弗羅辛娜嗰套太簡短,若瑟嘅規矩就成咗一個關於修道生活基本規則嘅教導彙編。呢條規矩嘅獨特之處──佢好似一個可以畀好幾代修道士社群使用嘅教導或講道集──大概可以咁解釋:正如若瑟自己所觀察,當時嘅修道士只係聽從修院院長 嘅個人指示; 可能就正因為咁,約瑟先將佢嘅著作稱為「屬靈遺囑」,即係一種遺產,而唔係「修道院規則」。

佢嘅規矩頭九章以教導形式呈現,並引用聖經同聖父輩苦行著作嘅經文作支持。第十一章則包含一項專門畀方丈嘅指示,列出佢對寺院嘅職責,並對弟兄提供教導。 若瑟會創辦人出於常識同宗教形式主義,將頭九條教導以簡短規則形式重複,用以規管全修院由清晨到夜晚嘅整個生活。

之後跟住另外兩章《[607] 》;第一章包含九條「傳承」──講長老會點樣遵守規矩,而第二章就包含九條「禁令」,由方丈同長老會用嚟懲處違反規矩嘅兄弟會成員。 喺呢章嘅標題入面,約瑟夫強調佢制定嘅修道院團體生活規則,係跟隨聖大巴色同聖西多羅·斯圖迪特嘅修道規則同苦行教導嘅模式。

喺結尾一章,為咗強調嚴格苦行嘅必要性,約瑟夫引用咗聖徒喺全俄羅斯大地所展現嘅修道壯舉,佢哋嘅一生要成為俄羅斯修道主義嘅「規矩」同「榜樣」。 據約瑟夫所言,佢喺朝聖期間到訪各座修道院時,就得知呢啲苦行者嘅事蹟。喺前言入面,佢寫到聖父哋唔單止口頭,仲有書面咁吩咐住喺公共宿舍度生活嘅修士。 因為,佢又話,唔係所有修院嘅修道生活都值得效法,現任嘅方丈都要咁做──以口頭同書面形式向兄弟會發出指示,呢啲指示對佢哋嚟講同聖父哋嘅教誨一樣具約束力[608] 。

若瑟嘅《靈性書簡》係一套詳盡嘅修道院規矩,連修道院嘅日常生活都規管到最細微嘅細節,並且特別留意修士嘅外在行為。

聖尼祿·蘇拉(†1508)所著《關於修院生活的教誨》卻展現了不同的精神,就內容而言,它並非修會規章,只探討修道生活的基本原則,主要講述修士與誘惑及罪惡的鬥爭。 我哋喺上述(第四章第二節)已經詳細討論過《指示》嘅內容。喺呢度,我哋只會簡單提一下,尼洛斯對修道生活嘅睇法同若瑟有天淵之別,因為佢比較鍾意隱修院式嘅生活,而唔似若瑟咁鍾意共修院式嘅生活。

喺科梅爾嘅聖康拉迪(†1538)嘅修道規則入面,我哋見到佢嘗試結合兩種修道生活嘅形式,並從兩者中為兄弟會擷取有用嘅元素。 佢嘅《憲法,或行為守則》(俾修道士用)[609] ,我哋喺描述呢位古俄羅斯著名苦行者嘅生平時引用過(第三章,4),就將若瑟嚴格嘅共同生活同尼洛斯完美嘅無所擁有,作為修道苦行主義嘅基礎。 科梅爾嘅聖康拉迪(†1538)將呢兩項原則喺佢嘅修道院入面付諸實行。

另一條共同生活規則源自十六世紀中期。 其起源故事如下:博爾迪諾可敬的格拉西穆斯(†1554年),他在斯摩棱斯克地區創建了四座修道院,曾召集博爾迪諾聖三位一體修道院的修士以及另外三座修道院的院長,並指示其中一名修士按照他的口述,將他對自己修道生涯的回憶寫下來。 佢又喺呢度加咗一篇《遺囑》,講到要保存佢所創辦修道院嘅共同生活[610] 。呢條規矩唔反映格拉西姆嘅個人苦行觀;佢只包含 共同生活嘅一般原則。關於修道院院長嗰部分特別引人注目。 格拉西姆強調,兄弟會要

---

[605] Mansvetov. 同上書,第301–303、299頁。

[606] VCHM. 九月. 第1部. 第499–615頁. 摘要見:Khrushchev. Iosif Volotsky. 第59–63、75–80頁. Makarii. 第二版. 第7章. 第61–66頁.

[607] 喺《靈性書信》有啲版本入面,淨係收咗呢兩個章節嗰啲冗長嘅標題,而正文就冇收。描述。第2卷,第2部。第520頁。

[608] 呢啲章節(VChM,第546–563頁),又名《答好奇者》,通常會單獨出版,例如喺《LZAK》第2卷(1862年),或者喺《Chteniya》1847年第7期(節錄本)。 若瑟對修道生活的見解,亦表述於其主要著作《光照者》第七篇講道中,以及致一位不知名修士的書信(DAI. 1. 編號211)。

[609] 《規律》見於《IRI》第4卷,第673–704頁;詳細記載見Konoplev《論著》第96–100頁及Makarii第二版第7章,第67頁;亦見Muravyov《俄羅斯底比斯》第20頁。

[610] Gerasim嘅《遺囑》見於《史摩棱斯克教區描述》(1864年),第291–295頁;IRI. 3,第413頁;Klyuchevsky《傳記》,第305頁;Kadlubovsky。 同上書,第290頁以下。由西奧尼·安東尼傳記可見,佢嘅修道院亦都引入咗共同規則。卡德魯博夫斯基。同上書,第311頁。

事事都跟從方丈嘅意願;不過,如果方丈自己違反規矩,寺院嘅兄弟會就可以派一個代表團去見佢,成員係由一班以嚴謹修行著稱、最有威望嘅和尚組成,用愛心同謙卑嘅態度,向佢指出佢嘅錯誤或濫權行為。 此外,Gerasimus 要求僧侶必須一直留喺同一間寺院,唔可以由一間寺院搬去另一間。

呢啲修道院規例都源自我修道者嘅個人倡議。 基本上,呢啲規矩都係因為修道者想透過佢哋,去組織佢哋所創辦嘅寺院內嘅修道生活,務求最符合佢哋嘅苦行理想;呢啲規矩亦都係用嚟確保創寺者過身之後,所建立嘅秩序可以盡量保持。 我哋喺上面已經講過,寺院創辦人嘅個人權威有幾咁重要,同埋佢死後點樣受到景仰。雖然呢啲法規——寫畀編者同期同未來僧侶做見證——好明顯帶有傳記式嘅聖徒傳記特徵,但同時又好強烈地滲透住當地特色。 因此,模仿佢哋或者將一間寺院嘅規矩套用到另一間寺院嘅可能性就被排除咗,尤其係舊俄羅斯嘅和尚好唔鍾意嗰啲將一切都規管到好細緻嘅書面規則。呢點就解釋到唔同寺院喺僧侶生活組織上嘅顯著多樣性,雖然呢啲寺院都可能係按照共同嘅規矩生活, 亦都解釋到同一座寺院入面,唔同時期嘅修道生活結構點解會有咁大差異,呢啲差異視乎距離該寺院創辦人或者一位有堅強意志同出色靈性指導天賦嘅住持去世已經過去咗幾耐。 呢啲規則同個別寺院嘅歷史同古代魯斯嘅道德神學嘅聯繫更為密切,而同舊俄羅斯修道主義嘅一般歷史嘅聯繫就較疏遠。 雖然佢哋都喺半個世紀內出現——尼爾嘅《傳》喺十五世紀末,而格拉西姆嘅《遺囑》就喺1554年左右——但佢哋嘅影響並唔算太大,亦冇帶嚟修道生活嘅任何改革。 呢種規矩令作者嘅靈性形象更加吸引,但只係短時間先至有效同有成果。除咗索爾斯克嘅尼爾嘅規矩之外,所有呢啲規矩唯一共同嘅特徵就係偏好共住修道生活方式。

2. 十六及十七世紀嘅修道規則

直到十六世紀頭二十五年結束嗰陣,教會階層先首次嘗試改革修道生活,提升其精神水準。呢項倡議由諾夫哥羅德大主教馬卡里發起,佢日後成為莫斯科大主教。 *1526–27年,佢向大公瓦西里三世寫咗封信,請求准許喺佢教區嘅修道院組織度引入一啲改動同改善*[611] 。 *喺佢封信入面,馬卡里寫到,喺諾夫哥羅德教區入面,淨係得四間修道院跟住共修會規,其餘嘅都係跟住獨修會規,而且整體嚟講,修道生活好混亂。 根據《年鑑》*[612] *,我哋知道喺1528年,馬卡里奧斯召集中區所有嘅修院院長去諾夫哥羅德,喺佢嘅牧職訓詞入面,建議佢哋採取措施改革修道生活,並喺佢哋所屬嘅修院引入嚴格嘅共同體規則。十六位方丈答應咁做,但有兩位就反對主教嘅建議,堅持保留佢哋寺院入面嘅獨修制慣例。 根據編年史,大主教冇強迫嗰啲死硬嘅方丈,只係講佢哋要向上帝交代。與呢次改革有關,大主教馬卡里奧斯向各修院發出咗所謂嘅《規章章程》,當中佢重申咗有關遵守共同生活嘅指示。 其中一份送往聖靈修院嘅法定章程至今仍保存喺世*[613] *。馬卡里奧斯嘅呢啲指示同其他共住修會章程,例如聖若瑟嘅章程,有乜分別;佢哋嘅條文非常清晰。 有趣嘅係,喺馬卡里奧斯嘅著作入面,我哋見到一個後來喺博爾迪諾聖傑拉西莫斯規矩中再度出現嘅特色,就係提到弟兄有權向修院院長指出佢自己違反修道規矩嘅任何行為。*

除咗針對分居生活嘅措施之外,馬卡里奧斯大主教仲廢除咗所謂嘅「雙修道院」。佢嘅教區入面仲有八間女修道院,但而家由女院長(abbesses)管理,唔再係以前咁由男院長(abbots)管理; 從此之後,女修道院嘅宗教儀式只可以由教區神父主持[614] 。雙修道院 () 喺拜占庭已經存在,中世紀時期喺西方亦都有[615] 。 喺莫斯科公國,就好似君士坦丁堡咁,混合修道院都係按分居制度組織:僧侶同修女住喺分開嘅單元房,呢啲單元房圍住教堂,一齊就組成咗修道院,通常仲用圍牆圍住;修道院由同一位院長管轄。索拉的聖尼爾譴責此種濫用[616] 。例如,喺十五世紀後期同十六世紀初,普斯科夫就有呢類修道院[617] 。1503年嘅大公會議廢除咗混合修道院;而且禁止女子修道院由僧侶擔任院長或靈性導師,靈性導師要由

[611] DAI. 1. 第22號。
[612] PSRL. 6. p. 284.
[613] AI. 1. 第292號。
[614] PSRL. 6. p. 285.
[615] 索科洛夫《內政》,第325頁。
[616] 《尼洛傳說》(1849)。第 XXI–XXII 頁。
[617] PSRL. 4. p. 278.

堂區神父擔任[618]。 不過,呢項禁令可能冇乜實際效果,因為到1528年,大主教馬卡里(Macarius)又要再頒布同一條禁令。Stoglav亦都將雙修道院(dual monasteries)視為濫用,並重申1503年嘅詔令。[619]

馬卡里奧斯對idiorhythm嘅措施只係地方性,只針對佢嘅教區。由Stoglav嘅詔令可見,無論係共同生活修道院定係分居式修道院都繼續存在。 《Stoglav》的會議記錄(第52章)顯示,兩種修道院都被承認;而且,《Stoglav》(第85章)指出,僧侶經常離開共住修道院,因為他們無法或不願意遵守共同憲章的規則。 《Stoglav》禁止設立新嘅小型隱修院,嗰啲通常都係用個人生活規矩;佢命令鄰近嘅小型隱修院合併成一間寺院,但嗰啲法令就冇講合併後嘅寺院要採用邊個規矩。 第49章專門講「誠實寺院」,當中包含有關修道生活嘅一般規定;共住寺院要實行共餐,並且禁止將食物帶入房內儲存。

喺十六同十七世紀期間,修道院一直分做兩類:一類過隱居生活,另一類過共同生活。 有幾份新嘅修道規例係由個別苦行者發起制定。一位叫以利亞 (Eleazar,†1656) 嘅著名苦行者喺十七世紀頭二十五年為佢喺白海安澤爾島嘅隱修院寫咗份規例,嗰度嘅修士住喺分隔嘅單人房。 呢條規例對修道生活有嚴格嘅要求[620]。莫斯科西蒙諾夫修道院嘅方丈加百列(多梅茨基)阿奇曼德里特制訂咗兩條規例:一條係個人生活規例(1683年),另一條係共同生活規例(1690年); 呢點可能顯示嗰段時間修院由隱修制(idiorhythm)轉為共住制(cenobitism),或者同時並存實施兩套規例。 值得留意嘅係,呢間寺院係莫斯科最大嘅寺院之一,同皇室關係密切,特別係沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇(1676年去世)在位期間。 另一座莫斯科修道院——復活修道院——嘅方丈尼卡諾爾(1688–1698年)就為佢嘅弟兄制定咗一套共修規則[621]。可以推測,制定呢啲規則嘅真正動機,係因為首都嗰啲大型而富裕嘅修道院入面嘅修道生活開始衰落。 (西莫諾夫修道院擁有龐大的土地產權)。早喺呢座修道院 成立嗰陣(1370年),羅斯托夫嘅聖西奧多就喺度引入咗一套嚴格嘅共同生活規則,據聖若瑟所講,呢套規則喺十五世紀後期仍然被遵守; 奧滕斯克嘅修士津諾維喺佢嘅著作入面提到,喺1520年代,當時王子修士瓦西安·帕特里基耶夫住喺西莫諾夫修道院嗰陣,嗰度嘅修士生活特別樸素同質樸[622]。

教會階層多次發出一般性指示,要求方丈確保遵守兩種修會章程。這在1667年、1675年及1681年的大公會議中討論過,並諭令教區主教監督章程的執行[623]。 由1680年代至1690年代,有唔少牧職長老向各座寺院發出嘅提醒,敦促唔好違反修會規例[624]。 所有流傳至今嘅文件,無論係直接定間接同修會規例有關,都顯示喺16至17世紀,俄羅斯嘅修院同時實行共住同獨居嘅生活方式;可惜無法確定兩種修院嘅比例。 只能推測,由於史料較常提到共住規矩,此規矩要麼更為普及,要麼違犯得更為普遍;而以北部沙漠為主的獨住規矩,則執行得更為嚴格。

3. 修道生活嘅內部結構

修道規則明顯係想成為修院內部組織嘅基石,但問題係唔知實際上有冇咁做。要分開講修道生活嘅兩方面:行政組織同埋遵守規則嘅要求。 就前者而言,就現有資料所能判斷,從整體上講,兩種類型寺院的行政組織在實踐上並無太大差異;具有重大意義的是,幾乎所有兩種類型的寺院都擁有土地,而對該土地的耕作則帶來了某些後果。 修道紀律受三個因素影響:第一,當時對修道苦行嘅睇法、其意義同目的;第二,對共住(cenobitic)同獨住(idiorrhythmic)生活方式嘅一般態度;第三,內部修道生活嘅世俗化趨勢同因擁有土地而導致嘅紀律鬆弛。 修道生活無情嘅世俗化,對行政組織、僧侶當局嘅活動同修道紀律造成咗嚴重嘅不良影響。 此外,修會管理嘅性質亦受世俗當局影響,佢哋經常干預教務,呢點喺我哋研究教會與國家關係、修會殖民同修會經濟管理時已經好明顯。

---

[618] Makarii。第二版。第6卷。第123–124頁。

[619] Stoglav. 第82章. 科賈尼奇科夫編輯. 第244頁.

[620] 費拉列特。《俄羅斯聖人》(1861)。一月。第77頁。《聖人書》,收於《閱讀》1887年4期第324號;雅孔托夫。《北方俄羅斯苦行者傳》(1882)。第197–198頁。

[621] 費拉列特《評論》第1卷,第377、363、266頁;波波夫(N.)〈莫斯科西莫諾夫修道院手稿描述〉,《閱讀》第3卷,第233頁。

[622] 若瑟的《靈性書信》載於:VChM,第552頁;奧滕斯基的辛諾維《真理見證》(1863),第901頁。

[623] AAE. 4. 第204號;AI. 4. 第253號;5. 第75號。PSZ. 1. 第412號。

[624] AAE. 4. 號311、312;亞德里安嘅敕書,載於《Vremennik》第11期,第30–46頁。

根據憲章,喺16世紀同17世紀,就好似之前喺14世紀同15世紀一樣,寺院嘅方丈由僧伽社區選舉,並由教區主教確認;至於所謂嘅雙權寺院,屬於宗主教嘅管轄範圍,方丈嘅選舉就要經宗主教確認[625]。揀選程序唔單止考慮候選人嘅個人品德、修為同學歷,仲要睇其他因素:例如貴族出身同管理地產嘅能力[626]。有幾份有趣嘅文件流傳至今,從中可見,喺選新住持嗰陣,僧團會同佢簽訂一種合約;或者更準確嚟講,僧團會向佢呈交一份「詔令」,佢必須簽署並 subsequent 遵守[627]。通常住持都係由其他寺院嚟。16世紀下半葉同17世紀成個世紀,由僧侶團體選舉方丈嘅做法變得好罕見;呢個習俗只喺偏遠或者細規模嘅寺院先有保留。喺大型同富裕嘅寺院,以及所有莫斯科嘅寺院,方丈都係由沙皇或者宗主教嘅詔令委任。 世俗當局對寺院內部事務嘅干預「 」早喺大公瓦西里三世(1505–1533)在位期間已經有發生,但喺伊凡四世(1547–1584)同亞歷山大二世(1645–1676)[628] 時期,呢種做法就變得特別根深蒂固。 《聖頭條》(第86章)規定如下:住持由全體僧眾提出請求,經大主教或教區主教並得沙皇批准後任命。眾多聖徒傳記顯示,寺院創辦人經常由大主教,後來則由宗主教任命[629]。

雖然上述法例指示修道團體必須服從方丈的意願,但同時亦對方丈的權力及主動權設有一定限制;此等權力由僧老會議限制——該會議由最有經驗的資深僧侶組成,通常有12[630] 人。 喺優弗羅西尼嘅規矩入面,呢個議會完全冇提到;相反,喺聖若瑟嘅規矩入面,長老議會喺管理修院方面被賦予咗重要角色(第13同第14章)。由呢幾章可以好明顯見到,長老議會呢個機構係同住持嘅意願同權威並行運作。嚴格嚟講,呢個議會未真正限制住方丈嘅權威,但喺修道紀律方面,佢幾乎擁有同方丈一樣嘅權利,因為聖若瑟賦予議會懲處違規弟兄嘅權力,並且更一般咁監督規矩嘅遵守。 呢個「憲法式」嘅特色喺聖傑拉西姆·鮑爾迪諾嘅憲章入面更加清楚地體現出嚟;正如之前提過,根據呢份憲章,長老會可以對住持提出意見同訓斥。 長老會議有權指出方丈嘅錯誤,呢點喺聖靈修院嘅主教馬卡里奧斯所制定嘅章程入面都有提到。僧侶對方丈嘅服從,同佢對自己嘅靈性導師嘅無條件服從,係完全唔同嘅兩回事。 可能就係因為咁,喺十六同十七世紀,靈性指導制度(尤其喺共住修道院)先冇普及開[631]。

將方丈嘅權利同長老會嘅權利劃上等號,本身就埋藏住不和嘅種子。 我哋知道有好多例子,住持嘗試打擊違反修道章程嘅苦行要求,但一遇到僧團嘅抵抗就失敗咗,因為佢哋唔肯跟住住持嘅指示,放棄違規嘅習慣。 長老帕依修斯·亞羅斯拉沃夫(Paisius Yaroslavov)曾經管理聖三一-謝爾蓋修道院多年(1479–1482),最終被迫辭去方丈之位,重返白湖(Belozero)的森林。 長老亞特米只係做咗半個年頭(1551年)就因為和尚唔聽話,辭咗方丈嘅位[632]。聖約瑟夫都同樣同僧侶社群鬧翻。 大主教丹尼爾(1522–1539)喺約瑟夫去世後幾年,擔任聖約瑟修院院長期間,都同修會社群關係緊張,甚至寫咗篇專論,向弟兄講解團體生活嘅基本原則,並為佢嘅命令辯解[633]。 幾乎所有關於十七世紀修道生活負面現象的論著,都提到修道團體的違抗行為[634]。將方丈選舉改為委任——這在十七世紀成為慣常做法——自然強化了方丈在寺院內的地位,部分犧牲了長老會議的權力。

---

[625] 例如:RIB. 6. 第54、61、63、129、113號;AI. 1. 第37號;AAE. 1. 第40、108號。約瑟夫和格拉西姆的章程亦提到由修道士團體選舉修院院長;另見:Stoglav. 第86章。 Kozhanchikov 編,第250頁;AYu. 2. 第274號;Zhmakin《大主教丹尼爾》,第110頁。關於斯陶羅佩吉亞修道院:Milaљ 著,同上書,第672、675頁。

[626] RIB. 6. p. 54. OLDP (1881). p. 89.

[627] 多西費伊《索洛維茨基修道院描述》(1836年),第67頁。

[628] Golubinsky. 2. 1. p. 700. Volotsk嘅約瑟夫懇求三世巴實任命一位修道院長,並送咗一份十人候選名單畀佢。但係,巴實下令唔喺名單上嘅同修道院嘅丹尼爾修士做修道院長。Zhmakin. 同上書,第110頁;PSRL第6卷,第288、289頁;AAE第1輯,第238號;AYU第1輯,第381號;RIB第6卷,第61頁。Gorsky. 《三一-謝爾吉修道院描述》第1卷(1890)。 第77、80、84、85、88、97、130、156頁。關於沙皇亞列克謝伊時期:AAE. 3. 第262、307、331號;4. 第37、225、253、275、322號。

[629] 拉多не日可敬的謝爾蓋、白湖的基里爾、博羅夫斯克的巴夫努季、沃洛茨克的若瑟、博爾迪諾的格里高利、安澤爾的以利亞、卡利亞津的馬卡里、西伊的安東尼、普斯科夫的尤弗羅西尼等人。

[630] 喺十七世紀,當方丈由沙皇委任之後,大教堂長老逐漸失去咗佢哋以往喺寺院管理方面嘅角色。 以享有亞列克謝大帝特別寵信嘅薩沃-斯托羅日夫斯基修道院為例,1688年時淨係得三個議事長老,但僧人數目已經超過150人。貝洛庫羅夫《俄羅斯歷史資料》(1888年),第161頁。

[631] 見第十五章。

[632] Gorsky. 同上書 1,第73頁;AAE. 1,第237號,第247頁。Kurbsky. 《故事》(1842)。 第134、132頁。關於不聽從方丈,見:AI. 1. 第265及276號(均為十五世紀)。

[633] 《約瑟夫的一生》,作者不詳,載於《讀本》第3卷,第18頁;1903年;札馬金,前引書,第664頁。但尼爾之作:同上書附錄,第55–57頁。但尼爾的其他作品亦強調服從的必要性。

[634] AI. 5. No. 75;AAE. 4. Nos. 311, 312;PSZ. 1. No. 412.

635636637修道士長老會[638] ,通常由12人組成,成員不單止包括寺院最資深嘅僧侶,仲有負責管理寺院特定職務嘅僧侶。 當中最重要嘅係司庫()。佢喺寺院入面嘅職位特別負責任同有威望;佢主管所有寺院內部管理嘅事務,如果寺院有土地,佢仲會對嗰啲土地進行全面監督。 與此監督職責相關,從十五世紀末開始,倉房長對寺院社群及寺院農民享有司法權,他可親自或透過代表行使此權。在都主教詔書(約1500年)中,倉房長的名位僅次於方丈。 1495–1505年期間,三一-謝爾蓋修道院嘅文件顯示,倉房長獲委託管理修道院嘅地產;佢仲負責收購新地產,以及交換或出售舊地產。 喺16世紀,仲有專門嘅倉房官印蓋喺三一-謝爾蓋修道院嘅行政或財務文件上。 喺十七世紀下半期,三一-謝爾蓋修道院嘅倉房長仲兼任修道院辦公室嘅書記。大型修道院一向都有倉房長呢個職位。喺聖若瑟嘅憲章入面,倉房長嘅房被指定為討論最重要事宜嘅會議場地。 1640年,蘇茲達爾斯巴索-尤提米安修道院收咗一份沙皇詔書,詳細列出司庫嘅所有職責:管理內部經濟同修道院嘅地產、守護修道院庫房、支付同收取款項, 監督修道院農民按時繳租及履行所有義務,監督修道院帳目往來,對修道院僕役及農民行使司法權,在沙皇辦公室及行政機關代表修道院,等等。[639]

喺十六世紀後期,尤其係十七世紀,細細又貧窮嘅寺院通常會隸屬於大又富有嘅寺院,所謂嘅「附屬寺院」; 細嘅寺院咁做係想改善財政狀況,同時成為一個有影響力嘅大寺院嘅屬寺,嗰大寺院會將佢嘅特權延伸到屬寺。 總寺嘅藏經師就係掌管附屬寺院行政同司法大權嘅人;而且,附屬寺院嘅方丈亦將宗教裁判權(ecclesiastical jurisdiction)[640] 轉授俾佢。

寺院的實際管理──包括酒窖、倉庫、廚房、馬廄同牛欄──就交畀司庫或者管事去打理;佢係大藏師最得力嘅助手,直接向佢匯報。佢通常係一位由僧團選舉出嚟、任期固定嘅資深高僧; 佢好大機會都係長老議會嘅成員。至於負責寺院經濟各方面嘅僧人,都歸佢管轄:例如副管家,負責酒窖同倉庫;焙餅師;飯堂主管;馬廄主管;聖品管理員;同埋通常仲有副聖品管理員等等。 為咗管理寺院嘅地產,司庫仲有一班助理:副司庫、村長或者管家。喺大型寺院入面,被分配做特定職務嘅僧人數量相當可觀。 例如,喺十七世紀,喺Ryazan地區嘅Solotchinsky修道院至少有46個,而喺Savvo-Storozhevsky修道院有51個;佢哋當中有啲要執行唔同嘅職務,包括同宗教儀式有關嘅工作[641] .

喺修道院社群嘅靈性關懷方面,方丈最親密嘅助手係修道院嘅告解神父,而喺有啲修道院亦有靈性長老;靈性長老做為導師同靈性之父,指導初學者同新受戒嘅僧侶。 只有神祇品級嘅神父同執事先可以喺修道院度舉行宗教儀式;教區神父(白衣神父,或「beltsy」)只喺女修道院度服務,呢個規定係1503年同1551年嘅大公會議定嘅。 禮誦長(ustavshchik)負責確保禮儀按照規矩進行;他是一位熟悉《典則》(修道院規矩)的年長僧侶;他由誦經長(golovshchik)協助——在大型寺院中,同一時間會有兩至三位誦經長——以及詩篇讀者同執事員(ponomar); 仲有個叫醒師——負責叫醒師兄弟做夜課;蠟燭師,或者叫蠟燭長老——負責分發禮拜用嘅蠟燭(例如聖周期間); 一位教堂監督,或稱教堂長老,負責確保弟兄在禮拜期間行為端正,並維持教堂清潔;一位聖餅製作員,以及一位鐘樓執事[642] 。

---

[635] Golubinsky. 第1卷,第2期,第692頁;AI. 第1卷,第100、192、292號;第3卷,第69號;DAI. 第3卷,第87號; AAE. 第1卷,第381號;第3卷,第47、104、294號,等等;Kedrov. Avraamy Palitsyn,載於《Readings》。1880年。第6卷,第18頁。Gorchakov. 《The Monastic Office》。第78頁。

[636] VChM. 九月. p. 607; AAE. 1. 第221號; 3. 第298號; AI. 1. 第212號; Makarii, Bishop. 《Krasnogorsk 修道院歷史描述》,收錄於《Readings》. 1880. 3. p. 81; Bogoslovsky. 同上書,第1卷,第72頁;貝洛庫羅夫《資料》(1888年),第164頁;多布羅克隆斯基,同上書,第11頁。

[637] VChM. 九月. 頁607.

[638] Uspensky, N. 〈論基里洛-貝洛澤爾斯基修道院的偉大建築師〉,收錄於《讀本》第1897卷第1期,第3、4、11–12、17頁。

[639] AAE. 3. 號298.

[640] AI. 第1卷,第25期,第178頁;第5卷,第65期,第195頁;AAE. 第4卷,第144期。

[641] Serebryansky. Op. cit. p. 472;VChM. 九月. pp. 600, 605, 588–590;《庫丁的瓦拉姆傳》,載於:OLDP (1881)。 第72、78、80、93頁;AAE. 2. 第298號;IRI. 7. 第193、194頁;Dobroklonsky. Op. cit. 第11、14頁;Makarii, Bishop. Op. cit. 第81頁;Bogoslovsky. 同上,第72頁;Belokurov《資料》,第164頁;AI. 1,第212號;AAE. 1,第56、75號。

[642] Golubinsky。第一卷,第2號,第689頁。神父同執事嘅人數時有變動:例如,喺*1582–83年,Kirillov修道院有7位神父同3位執事; 而喺1688年,薩沃-斯托羅日夫斯基修道院就有20位大主教修士同15位大主鐸修士。AI. 1. 第212號;貝洛庫羅夫《資料》第164頁。*

可以肯定,執行特定職務嘅僧人數目喺大同小寺院之間有唔同;喺共同生活嘅寺院,尤其係擁有龐大地產嗰啲,有唔少僧人喺經濟嘅各行各業度工作。 如果佢哋仲被派去遙遠嘅村莊或者企業(例如磨坊、鹽場、漁場或者伐木場)做經理或者監管,就完全同寺院嘅內部生活脫離關係; 雖然佢哋仍然堅定咁同寺院保持聯繫,但呢種紐帶已經唔係屬於靈性或宗教性質,而係純粹世俗嘅──照顧同管理寺院嘅地產。 喺細嘅寺院同隱士庵度,精神水準通常較高,戒律破得比較少,雖然呢個講法唔可以一概而論。出家生活嘅結構本身就帶住世俗化嘅種子,只有少數苦行僧先可以超越一般嘅精神水準。

4. 剃度儀式同初學者嘅靈性指導

出家並剃度進入修道生活,對一個想為生命注入特殊基督教苦行主義意義與目的嘅人嚟講,一直都係一個極其重要嘅步驟。 呢一步嘅重要性同修道生活入面固有嘅宗教責任息息相關。對未來和尚嚟講,內在嘅靈性責任因為喺東方教會同東正教修道主義入面,剃度一直被視為聖禮而更加賦予重大意義。 被東正教修道主義視為至高無上嘅狄奧尼修斯·阿羅派吉特(約五世紀後期至六世紀初),佢認為剃度係六大聖禮入面嘅第五大;聖西奧多·斯圖迪特(† 826)亦都將剃度視為聖禮:對新剃度嘅和尚嚟講,呢個儀式好似第二次洗禮。 呢啲觀點喺東方教會嘅剃度儀式入面有反映:當方丈向準和尚解釋剃度嘅宗教同聖事意義時,會稱呢個儀式為「第二次洗禮」。但喺教義上,東方教會只將剃度視為一個禮儀儀式[643]。

喺古代基輔羅斯,各階層嘅人都對基督教嘅苦行同修道生活有好大興趣。喺古代俄羅斯苦行者嘅生平入面,有大量證據可以證明呢點;無論古代定後世,出家人都有學識淵博同質樸嘅人;修道院都唔會因應社會階級而有分別[644]。

呢啲聖徒傳記亦顯示,入修道院並無特定年齡限制;只可從傳記中睇到,修士入修道院時,或係年輕,或係年長[645]。喺莫斯科公國時期,好多人習慣喺生命最後幾年入修道院度過; 正如早前所述,向寺院庫房作出供奉,並與方丈簽訂協議,供奉者因此獲得權利,以換取此供奉,在寺院作為僧侶度過餘生,「只要上帝賜予生命」。這些所謂的「剃度供奉」[646]。 喺十六同十七世紀,仲有個好普遍嘅習俗,就係一班城鎮人或者農民(「mir」)會向沙皇遞請願書,申請成立一間修道院,佢哋「mir」社區嘅成員「打算……為自己、自己嘅仔女同孫仔孫女、為出家受戒同埋埋葬儀式」[647]。 喺呢啲寺院入面,出家剃度只喺年老先進行;而且,戰爭傷殘人士同其他殘障人士都會喺度剃度。入寺院時,通常要捐啲現金或者實物。有啲寺院,尤其係共融式嘅,要嘅數目幾大;有紀錄話有人因此向沙皇投訴[648]。

剃度唔一定係由受剃者本人心願;有時政府會將佢哋視為政治上唔得體嘅人流放到寺院,並安排佢哋剃度,以剝奪佢哋參與世俗同國家政治生活嘅機會。我哋之前提過嘅王子和尚瓦西安·帕特里基耶夫就係其中一位被貶放嘅人。 喺北方嘅寺院,尤其係基里洛-貝洛澤爾斯基,好多和尚都出身貴族家庭。呢啲剃度儀式喺伊凡三世大公(1462–1505)在位期間,同埋喺伊凡四世沙皇(1533–1584)時期都有進行[649]。

入咗寺院之後,就開始一個試用期──做新修。 由已經提過嘅個別事實,可以清楚知道,方丈經常被迫喺啲未經歷過修道院試用期嘅人身上行剃度儀式;因此,實際上,只有嗰啲自願而且年輕時入修道院嘅人,先至能夠完全符合修道院章程所有要求而獲得剃度。

根據苦行制度,俄羅斯教會嘅所有僧侶分為三個等級:1) 長袍僧,2) 小戒律僧,3) 大戒律僧;呢啲等級只可以逐級晉升。相應於呢三個等級,有三種剃度儀式。

---

[643] 見:Stiglmayr, J. 「Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysios」,收錄於《Zeitschrift für Katholische Theologie》第22期(1898年),第246頁以下; Holl, K. *Enthusiasmus und BuЯgewalt* (1898). 頁205以下;Heiler. *Urkirche und Ostkirche*. 1 (1937). 頁375;Lebedev, P. *The Science of Divine Worship in the Orthodox Church*. 2 (1881). 第169頁;安東尼(克拉波維茨基)大主教,《基督教正教教理問答嘗試》(1924年),第65頁。

[644] 見註67。

[645] Golubinsky. 第一卷、第二卷,第668頁。

[646] Rozhdestvensky. 同上書,第105–107頁;Bogoslovsky. 同上書,第82、77頁。

[647] AI. 1. 第211號;AAE. 2. 第11號;RIB. 12. 第1218頁等;Zverinsky. 2. 第1247、122、924號。

[648] 例如,克里諾夫斯科耶入睡修道院(亦係一所「世俗」修道院)嘅院長,就要求供奉10盧布,喺當時(1559年)嗰筆錢已經好大一筆。AAE. 2. No. 11.

[649] Nikolsky. 《共同體與單獨生活》,載《基督教讀本》1907年第八期,第181、184頁;AI. 1. 第214號。

入咗寺院嘅人叫初學。完成咗規定期嘅初學期之後,佢哋就會剃度做長袍沙彌,而呢次剃度係唔使出家誓願嘅。　但佢哋都要同高階僧侶一樣,嚴格遵守寺規;雖然佢哋未受比丘戒,但喺道德上已經受咗約束。完成特定儀式之後,披法衣僧侶就可以獲得配戴長袍(rasus)同覆肩衣(kamelaukion)嘅資格。新剃度嘅和尚會獲賜一串有103個結嘅念珠(俄羅斯寺院稱為「lestovky」)。喺剃度儀式期間,方丈會用交叉形狀剃光佢嘅頭,然後替佢穿上僧衣。　剃髮做拉索福人嘅初學者,唔可以自願離開修道生活[650]。

第二級包括領有小戒(parvi habitus,)的修士,此稱呼用以與領有大戒的修士區分。戒(schema)象徵外在的謙卑,並代表內在的精神懺悔。 視乎呢種懺悔嘅程度,就分做小 schema () 同大 schema ()。喺受小 schema 剃度儀式期間,僧侶要宣誓,佢要:a) 放棄一切滿足肉慾嘅嘢;b) 直到死都要服從所有人;c) 永遠唔好追求擁有財產[651]。 喺進入小戒律剃度儀式期間,會將一件 () 披喺和尚身上;喺古俄羅斯嘅修道院入面,呢件嘢叫做「svitok」,後來叫做「vlasyitsa」,象徵自願貧窮; 喺 vlasyitsa 上面放上 paraman(),一條有四個角、每個角都繫住繩嘅四角布,橫跨喺胸前同肩上;paraman 係要提醒修士自願承擔 ,接受基督賜福嘅軛,並且呢個負擔係輕省嘅;paraman 綁得好緊,象徵捆綁所有塵世慾望; 外面罩住披肩(mantle),最後戴上一頂有拖尾的特殊頭飾──卡梅盧卡(kamelauka),俄文稱為klobuk。　較低階別嘅修道士(monks of the lesser schema)唔可以放棄佢哋嘅修道誓言,但係着「riasophore」階別嘅修道士如果獲得特別許可同埋有極其充分嘅理由,就可以放棄。從教法同道德上嚟講,佢哋有義務要遵守已經立下嘅誓言,直到死為止。

喺受大袈裟剃度時,會喺受度者頭上覆一塊同帕拉曼(paraman)差唔多,但較大嘅布,叫analav();唔着袈裟,而係着kukul()──一種罩住頭同肩嘅兜帽;　嗰個kukul上有五個十字:額頭、胸口、雙肩同後背各一個;儀式後頭七日,嗰位和尚唔可以除低佢。 受領大修道者(俄語稱為「skhimnik」)的僧侶,誓言過一種極度嚴謹的禁慾生活及不斷祈禱;他不再於其寮房之外執行任何職務。每位僧侶受領大修道的先決條件, ialah過一種無可挑剔的苦行生活; 經過喺寺院過咗三十年呢種生活,只要佢擁有高尚嘅修道品德,就可以獲得方丈嘅許可同祝福,剃度成為大修道士;剃度係由佢本人自願進行。著住大修道服嘅修士,只要完成咗三十年無可挑剔嘅苦行,就可以即刻剃度成為大修道士。　如果一位僧侶在領受大司祭冠之前已經受按為神職僧,他仍保留主持彌撒的權利;然而,根據《諾莫卡農》,他在領受大司祭冠之後,就不再能履行他的主教職務[652]。

受戒之前,新修必須接受一位有德有經驗嘅老和尚嘅靈性指導。換言之,未來嘅和尚至少要喺剃度之前,都喺一位長老嘅指導下進行靈性訓練。要喺16同17世紀究竟有幾多程度做到呢個要求,就好難確定。 呢段時期長老嘅指導性質同普及程度,會喺第十五章再詳細討論;喺呢度,我哋只要留意,有兩部專門講述初學者靈性塑造嘅著作,就係喺呢段時期出現。

第一部作品題為《長老對初學僧侶的指導:如何在服從長老中生活》[653]。 未來和尚嘅生活應該包括祈禱、讀聖經(如果識字;如果唔識字,就淨係祈禱)同體力勞動;而呢一切都要照長老嘅吩咐去做。「傳承」話,新學「唔可以冇長老嘅祝福,踏出一步去做任何嘢」; 一個和尚唔可以有空閒時間;佢嘅人生必須時刻都充滿討神喜悅嘅工作,因為「真正嘅和尚喺世上冇節日,亦冇復活節;對佢嚟講,復活節就係佢由(塵世)虛空進入永恆安息嗰刻」。

另一篇論著題為《某長老根據神聖經典,對其弟子講述修道生活及閉關規矩的教學》;此文於十五世紀在奧布諾爾斯聖保祿修道院撰寫,當時該處的長老傳統非常興盛。　有17世紀嘅手稿存留,證明呢部作品當時已經實際使用[654]。由前言可知,重點係對新剃度兄弟──即係着着拉索福拉(rasophora)嘅

---

[650] Golubinsky. 1. 2. 頁668–670;Milaљ. 同上書,第657頁。關於剃度儀式,見:Maltzew. 《Begrбnis-Ritus》(1898),第202–203頁;十七世紀嘅剃度儀式,見:OLDP第24及63頁;Innocenty,Archimandrite.《Tonsure into Monastic Life》(1899);Palmov,I.《Rites of Tonsure in the Eastern Orthodox Church》(1914)。 關於修道服各部位嘅宗教象徵意義:Oppenheimer, Ph. Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum (1932). 另參閱:Golubinsky, 第1卷第2部,第675–686頁。

[651] Mila 著,同上書,第658頁。

[652] 同上;Maltzew. Op. cit. pp. 203–204, 280;Heiler. Op. cit. Vol. 1, pp. 382–384. 關於現代希臘教會的剃度儀式,見 Spunda, F. *Griechische Mönche* (1928)。第27–44頁(附禮儀序列摘錄)。Raevsky. *Euchologion*. 第3卷。第199–217頁;Kattenbusch. 第1卷。第529–536頁。

[653] 見:Serebryansky。同上書,第265–267頁(節錄)。

[654] 同上,第571頁以下(德文見我書《Leben und Lehre der Starzen》,第65–70頁)。

和尚──提供靈性指導,與第一部作品可能係寫畀初學者嘅內容形成對比。 分別係因為第一篇論著處理嘅係比較一般嘅苦行議題,較多集中喺初學者行為上嘅外在方面, 而第二篇則向已經有一定靈性經驗的僧人提供建議,強調耶穌禱文的特殊意義,並闡述僧人与他的靈性導師持續溝通的基本規則。

5. 禮儀修道規則與修士的日常生活

從實際同苦行嘅角度嚟睇,對一個初學者或者新受戒嘅和尚嚟講,唔單止寺院現行嘅清規同方丈嘅指導好重要,仲有成個寺院嘅靈性氛圍,同埋每日修行生活嘅安排都同樣重要。 喺呢方面,劃分一日之間各種職務嘅基礎,就係聖禮次序,佢決定咗禱告、體力勞動同休息嘅時間。

全年大聖禮儀式週期嘅禮儀內容,決定咗整個東方教會,包括俄羅斯教會,嘅禮儀秩序。「雖然大聖禮本身嘅實際內容,同我哋教會唔同,幾乎冇乜改變, ──P. Kilian Kirchhoff喺佢篇簡短但見地深刻嘅文章《東正教嘅年度崇拜週期》入面寫到──東正教靈性嘅豐富性,透過崇拜嘅節奏滲透,幾乎都只係喺同聖體禮儀相關嘅儀式入面先至可以充分表達。 教會所有聖禮儀活動都包含喺四個互相補充同交織嘅禮儀週期入面:兩個年度週期、一個週期同一個每日週期[655] 。 東正教禮儀服務嘅豐富同多樣性,喺修道生活入面留低咗獨特嘅印記,所有規定嘅儀式都要做,而且實際上都可以做到。 因此,並無單調感,而單調感對初學者或經驗不足嘅僧侶特別壓抑——同時,大量神聖頌歌,充斥住教會嘅教義教導,構成正教崇拜嘅實質[656] ,打開咗 一個靈性啟迪的機會[657] 。兩個年度循環──與復活節相關的流動節日循環,以及獻給救主、天主之母和聖徒紀念日的固定節日循環──構成基礎; 呢啲又由每週同每日循環補充,將年度循環嘅禮儀內容融入入去,因為每週嘅日子都奉獻畀聖史入面嘅特定事件或者紀念聖人,同時喺一日唔同時間段都會誦念嚴格界定嘅祈禱文[658] 。 年度週期嘅節日只係一年一次,而每日同每週週期嘅儀式就係一連串不斷重複嘅頌唱,對修道實踐嚟講意義重大[659] ,因為成個修道生活嘅架構係一日到晚都持續進行,由晚上六點開始,分做七個時段[660] 。 修道規則界定咗修道生活嘅紀律方面 ,而修道院嘅日常安排則由禮儀規則決定。其基礎係正教會嘅典章(俄文:'ustav'),經過幾個世紀嘅演變[661] 。

---

[655] Kirchhoff, P. Kilian, O. F. M. 「聖年──聖職」,收錄於《Der christliche Osten》,由 G. Wunderle 編輯(1939 年),第 75 頁。關於聖禮內容及發展,詳見:Heiler,第1卷,第335–364頁;Kattenbusch,第1卷,第447–456頁;Lebedev,前引書,第2卷,第44–82頁。

[656] 參閱 P. K. Kirchhoff 優異嘅東正教聖詩譯本:1. *Die Ostkirche betet*. 4 卷(1934–1937);2. *In paradisum*. 為亡者而作嘅聖詩(1939); 3. *Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen* (1940)。4. *Uber Dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen* (1940);此書包含一篇相當詳盡的序言。另見:Zankow. Op. cit. pp. 93–99。 「因為冇乜嘢可以好似和諧嘅歌聲同精心創作嘅神聖頌歌咁,能夠提升同激發人心,令佢脫離塵世,擺脫肉體嘅枷鎖,並令佢準備好去默想同蔑視一切塵世事物。」──聖若望·克里索斯托姆,《詩篇41章講道》;引自:Kayser,同上書,第93–99頁。 「我哋嘅本性咁鍾意旋律,咁鍾意佢哋,以至連嬰兒喺喊同唔安靜嘅時候,都會畀佢哋哄到訓着。」──《詩篇41講道》;引自 Kayser, Joh. *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der älteren Kirchenhymnen*。 1881年第二版,第47頁。關於希臘(正教)聖詩學,另見:Christ, W.《中世紀希臘詩歌中Hirmoi、Troparia和Kanon的意義》,收錄於《巴伐利亞科學院院刊》1870年第二期; Jacobi, L. 「希臘教會聖詩史」載於《Z. f. KG》(1882);Meyer, W. 「拉丁文及希臘文韻律詩之起源與開端」載於《巴伐利亞科學院院刊》第17卷第2期 (1885)。Krumbacher (1897)。第655頁以下。

[657] 見Wunderle, G.,《從聖山阿托斯:研究與回憶錄》(1937年,《東方基督教》第2卷)。

[658] 參見註651;另見:Büdumer, S. *《 breviary 歷史》* (1895);Leclercq, H. *Bréviaire*, 收錄於 *《基督教考古學與禮儀詞典》* (Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie) 第2卷第1期 (1925),第1262–1316頁。

[659] 每星期嘅日子都獻畀我哋救恩歷史上嘅某個事件或者聖人:星期一 – 獻畀聖天使;星期二 – 獻畀施洗者若翰;星期三 – 獻畀猶達斯嘅背叛;星期四 – 獻畀聖宗徒、行奇蹟者同聖階層; 星期五──獻給基督受難及聖十字架;星期六──獻給聖殉道者、殉道者及所有聖人;星期日──獻給基督復活及聖三一。所有日子都獻給天主至福聖母瑪利亞,但尤以星期三、星期五及星期日最為特殊。 可參閱此主題的精彩反思:西普里安神父著,《祈禱中的百合花》,貝爾格萊德,1928年,第57–208頁。

[660] 喺東正教入面,星期嘅日子唔係由星期日開始數,而係由星期一開始;一日唔係由午夜開始,而係由晚上六點開始;時間就由朝早六點開始計。 一日之中,修士要舉行以下嘅禮儀:晚上(六點)先祝晚禱,跟住做晚課;半夜(十二點)做晨禱;凌晨(三點)做晨禱;朝早(六點)做第一時;九點做第三時; 中午──第六時;下午三點──第九時。禮儀喺第三時同第六時之間舉行。呢啲日間課務嘅次序喺某啲方面同天主教會嘅日間課務有唔同。參見:Bdumer. Op. cit. pp. 31–130.

[661] 每日禮儀週期嘅次序由《典式簿》(Typikon)決定。關於《典式簿》嘅發展同編撰,見:Mansvetov. Op. cit., pp. 269 ff. 關於古代《典式簿》嘅眾多抄本,見開創性著作: Dmitrievsky, A.《東正教圖書館所藏禮儀手稿描述》. 2 卷 (1894、1916)。另見:Kattenbusch,第1卷,第479頁以下;Sergius 阿基曼德里特,《同上》,2 卷 *(1875–76); Nikolsky, K. 《典式書研究指南》(1884、1908);Skaballanovich, M. 《解說典式書》 2 卷*(1911–13);Bdumer,第31 頁起;Heiler,第1 卷,第297、299 頁起。

上述聖薩瓦及聖提奧多·斯圖迪特嘅規章,都涵蓋咗紀律同禮儀兩方面,傳到俄羅斯之後,就成為俄羅斯教會禮儀法例嘅基礎[662] 。 呢條規例嘅禮儀部分喺團體同隱修嘅修道院度發展得有啲唔同。好可能喺十四世紀,斯圖迪特規例嘅禮儀部分逐漸俾所謂嘅《耶路撒冷規例》取代。 呢個就係聖薩瓦斯法規(喺禮儀部分),經過咗某啲修改同增補,主要係由大主教亞歷山大(1025–1043)同菲洛狄奧斯(1354–1355、1362–1376)引入。 喺十四至十五世紀嘅古代基輔羅斯,呢條章程有三種版本流傳,只係喺細微細節上有少少唔同[663] 。根據呢條章程,禮儀、晚禱、晨禱同通宵守夜禮喺主日同大節日前夕喺堂區教堂舉行。 喺修道院,亦會舉行「時課」──第一時課同第九時課、晚禱同午夜禱;通常後兩項禱告會合併為一,而第三時課同第六時課則同聖禮結合:第三時課喺聖禮前誦讀,第六時課喺聖禮後誦讀。 呢個神聖禮儀次序主要喺共同修道院度存在[664] 。有啲修道院有自己嘅禮儀條例,例如聖三一-謝爾蓋勞拉或者基里洛-貝洛澤爾斯基修道院[665] 。15至16世紀嘅各種文件顯示,條例(typikon)嘅規定喺修道院度並唔係成日都遵守[666] 。《斯托格拉夫》規定,在教區及修道院教堂中,禮儀儀式並不按照典則(typikon)進行(第6、8、41、5、7、16章)。在北方的小型隱士庵,由於主要遵循「斯基特典則」,禮儀儀式進行方式具有某些獨特特色。 正正係呢條規例,比起紀律方面,更加着重禮儀;呢點喺主日同大節日前夕嘅日課同通宵守夜特別明顯;而喺共同體修院,主日同大節日通常只會舉行晚禱; 喺呢方面,修庵規章同聖薩瓦原本嘅規章更為接近[667] 。

所謂「修道院手冊」提供咗大量有趣嘅資料,講述修道院內神聖禮儀嘅次序,令我哋得以窺見日常修道生活嘅一幅畫面。呢啲書籍係同修道院名錄(diptychs)一齊出現,呢啲名錄涵蓋咗整個禮儀年度,並作為一種修道院日曆。 佢哋係根據可動同固定節日嘅年度週期編寫,並補充咗月曆嘅條目。與主、聖母瑪利亞同聖人嘅節日相關,「obikhodniki」入面有註記喺節日前夕修道院要舉行邊啲儀式。 亦會包括已故及在世大公爵同沙皇嘅名諱,特別係佢哋有向寺院捐贈慈善款項,以及來自各行各業嘅其他施主名單;呢啲名諱會喺教堂嘅宗教儀式中被紀念。每日時間表為了解某個寺院嘅日常生活提供咗極佳嘅洞察。 佢哋顯示喺 嘅共同修道院,例如聖若瑟修道院、三一-謝爾蓋拉夫拉或者諾沃斯帕斯基修道院,全夜 vigil 只喺星期日或重大節日前夕舉行;但喺以獨居生活為規矩嘅小型隱修處,只要嗰星期冇重大節日,都會喺星期三舉行[668] 。

呢啲每日時間表亦都提供咗大量有關修道苦行歷史嘅寶貴資料,因為佢哋包含咗每日有關飲食嘅指示,嚴格遵守東正教關於強制禁食規定嘅要求。就連喺拜占庭教會,禁食同埋遵守禁食嘅問題都扮演住重要角色[669] 。 修道院紀律條文特別強調遵守禁食,視之為僧侶最重要嘅職責之一。舊俄羅斯人,尤其係僧侶,對禁食嘅重視可能比其他苦行方式更加誇張。

俄羅斯教會遵守四個較長時間嘅禁食期:復活節前嘅大齋期(四十日),由芝士週後嘅星期一開始;降生大齋(聖誕節前),由紀念使徒腓力(11月14日)後一日開始,所以又叫腓力大齋;聖彼得大齋,由五旬節後第二個星期一至聖彼得和聖保祿瞻禮日(6月29日); 最後,是聖母安息前(8月15日)的兩星期禁食。每逢星期三(為紀念猶大背叛)及星期五(為紀念基督受難)都會禁食; 聖十字架高舉節(9月14日)的禁食、

---

662 Mansvetov. 同上書,第78、127、294–296、298頁以後;Odintsov, N. 《古代俄羅斯至十六世紀之公開及私人神聖禮儀秩序》(1881); Dmitrievsky, A. 「俄羅斯教會首五世紀嘅聖事禮儀」,載於《Prav. Sob.》1882–1883;同一作者。〈十六世紀俄羅斯教會嘅聖事禮儀〉(1884)。Leonid 阿基曼德里特。〈關於教會禮儀秩序嘅斯拉夫文翻譯〉,載於《Chteniya》。 1867. 2;Mansvetov, I. 'Cyprian 大主教喺佢嘅禮儀活動中' (1882);Lisitsyn, M. '原始斯拉夫-俄羅斯典籍' (1911)。俄羅斯教會第一本印刷典籍喺1610年喺莫斯科出版。

663 Mansvetov. 同上. 頁269、275、284、304;Golubinsky. 第一卷第1期. 頁320–329、330–377、507;第二卷第2期. 第406頁;Makarii。第2版第8卷,第77頁。

664 Golubinsky. Vol. 2, Part 2. pp. 428–433; Odintsov. Op. cit. p. 40. Mansvetov. Op. cit. p. 271.

665 Makarii。第二版。第8卷。第78頁。

666 Serebryansky. Op. cit. pp. 368–371; AI. 1. No. 478.

667 曼斯維托夫。同上書,第301頁;馬卡里。第二版。第8卷,第77頁。

668 關於雙葉畫,見 Leclercq, H. 著《基督教考古學手冊:從起源至八世紀》第2卷(1917),第333頁以下。修道院餐桌:1. 聖若瑟修道院(*1589–90),載於:阿基曼德里特·列奧尼德《修道院飯堂菜單》,收錄於《閱讀》第1880期第3期,第5–22頁;2. 莫斯科諾沃斯帕斯基修道院(十七世紀下半葉)。同上,第24頁; 3. 聖三一-謝爾蓋修道院(1 – 涵蓋1445–1533年,2 – 涵蓋1533–1547年),見:Gorsky. 《歷史描述》第2期(1900年),第16–44頁。Mansvetov. 同上書,第301頁。*

669 關於東方教會嘅禁食:Mansvetov.《東正教東方教會嘅禁食》,載於《Pribavleniya》第36期,1885年。 第355–399頁;第37卷,第630–698頁;Holl, K.《希臘教會四大齋期起源》,載《論文集》第2卷(1928年)(亦載於《柏林學院文集》1923年; Phil-hist. Kl. No. 5); Büdumer. Op. cit. pp. 63–67; Golubinsky. Vol. 1, Part 2, pp. 399–462; Vol. 2, Part 2, p. 607.

紀念施洗者若翰被斬首(8月29日)的禁食、聖誕前夕及主顯節前夕(1月5日)的禁食。 根據《典則》嘅禁食規定,修道院禮儀年曆入面有詳細指示,規範全年修士嘅餐食安排。

《典則》將禁食分為四種(或四級),必須由僧侶嚴格遵守,並要求他們完全戒絕肉食([670])。最高級別的禁食是完全禁食,適用於大齋期第一週的星期一及星期二,以及聖周的十字架敬禮日。 喺其他禁食日,典則容許每日只食一餐,喺日落後嘅晚上先食。第二級禁食係乾禁,喺大齋期內執行。唯一例外係星期六同星期日,可食唔落油嘅煮青菜。 食有(植物)油嘅煮菜就係第三級禁食,食魚就係第四級、最後一級;可喺主顯節(前提唔係喺聖周內)同主入城節食魚。

《典範》規定可食用酒和油的日子;在這些日子裡,可飲用加水稀釋的酒,並食用以植物油烹調的食物。在東正教中,修士嚴禁食肉;在禁食期間及所有平日,亦須戒除乳製品和蛋類。 奶製品或加牛油嘅蔬菜、加牛奶或牛油嘅粥、白麵包或餡有包心或魚嘅餡餅,只會喺星期日同瞻禮日先會出現喺修道士嘅餐桌上。 喺主日同聖母大日,修士嘅餐食會比紀念聖人或者沙皇名日嗰陣更好、更豐盛(通常有三至四道菜)。修道院規章亦反映咗當時虔誠嘅另一特色:喺聖母大日,要安排一頓特別「好而輕」嘅餐食; 喺專門敬奉聖母馬利亞嘅特別受敬聖像──例如弗拉基米爾同喀山嘅「 」──嘅節日,都規定要供應更豐盛嘅餐食。創辦人安息紀念日喺佢被封聖之後成為咗教會節日,佢嘅名日亦都同樣隆重紀念。

例如,聖若瑟修院喺九月九號慶祝聖若瑟逝世紀念。嗰日,修院嘅修士所食嘅飯食,比前一日──九月八號聖母領報節──更加豐富;喺聖若瑟紀念日嗰日,枱面鋪滿咗最精緻嘅枱布。 9月8日同9月9日,修道士都食白麵包,但9月9日就食咗三碟煎魚,而9月8日只食咗兩碟清蒸魚,仲有兩款配菜,芥末同辣根;9月9號,佢哋仲食餡餅同埋包咗雞蛋同蜂蜜嘅糕點──為咗紀念寺院創辦人──而9月8號就淨係得包心湯同埋牛奶粥;為咗紀念聖若瑟,僧侶飲嘅蜂蜜克瓦斯比聖母誕辰嗰日更好。 如果9月9號啱喺星期三或者星期五──即係禁食日──啲兄弟姊妹淨係得午餐時食一碗加胡椒嘅豌豆湯[671] 、四分之一條麵包同埋一杯克瓦斯,而正式嘅節日大餐就要第二日,即9月10號先食。 9月9號,所有乞丐、窮人同朝聖者都會喺修道院攞到一頓飽餐,而資深僧侶喺禮儀之後,會用修道院嘅庫房銀兩畀乞丐啲小錢。有趣嘅係,僧侶自己喺呢日都會攞到修道院嘅金錢(每人一戈比)。

復活節第一日,餐桌特別豐盛又「清淡」: 午餐有復活節蛋糕、白麵包(僧侶可以無限量食用,任食飽)、水煮染色雞蛋、新鮮魚(兩款,兩款做法──炸同煮)、牛奶粥、蜂蜜克瓦斯;晚餐則有白麵包克瓦斯; 晚飯又再擺咗條魚菜。喺8月15日,聖母升天節,即修院教堂嘅主保瞻禮,所有食物都由沙皇出錢提供(同16世紀一樣);呢個就係佢對修院嘅特別禮物。 至於大齋期第一週嘅星期一同聖周嘅星期二,修道規則規定:無食物、無麵包、無水[672] 。

我哋大膽引用咁多修道院規章嘅長段落,目的係要顯示當時對修道苦行意義嘅理解有幾膚淺,同埋嗰種理解有幾扭曲。無錯,典禮規程(Typikon)入面關於禁食嘅規定係嚴格同準時遵守,但喺其他日子,修道院嘅餐桌並無符合修道苦行嘅意義同要求。 我哋已經引用咗長老尼祿對禁食意義同形式嘅睇法(第四章,2)。由長老亞爾特米烏斯嘅著作亦可見,即使喺十六世紀中期,無產派都仲未失去對禁食宗教同苦行意義嘅正確理解[673] 。

不過,最緊要嘅係,修院透過禮儀嚟紀念創辦人。 喺節日前夕,會舉行通宵夜課,幾乎整晚都持續。根據《典禮規程》為晨禱規定嘅讀本,會分做三至四部分,而最後一讀,喺頌歌第六頌之後,就係聖人──即受人敬仰嘅寺院創辦人──嘅生平,用嚟再次提醒同教導眾弟兄。 通宵守夜禮通常會持續到天光;之後,弟兄們留在教堂稍作休息,然後就開始慶典彌撒。彌撒由寺院方丈連同一位神父共同主禮。 禮儀一直持續到中午,並以一項為慶祝聖人而舉行的特別祈禱儀式作結,為寺院的保護祈求。儀式結束後

---

[670] Lebedev. Op. cit., pp. 84–91.

[671] 胡椒喺十六世紀被視為珍饈。喺菲利普大主教畀索洛維茨基修道院嘅信入面,佢特別提到送咗一磅胡椒畀修道院嘅修士;見此信喺:Fedotov, G. 《聖彼得堡莫斯科大主教菲利普》(1928年),第222頁。

[672] 《約瑟福修院家規》,第7、8、17、22、13、16頁。若將此等家規與諾沃斯帕斯基修院的家規比較,即可見該處修道生活世俗化已發展到何等程度。 喺度,佢哋畀和尚食最優質嘅伏爾加魚、最好嘅醃製蘑菇、芝士餡餅、魚子醬、蜜糖粥等等。 而喺十六世紀嘅聖若瑟修院,修道士團體同修院僕人食同一餐(第9頁);但喺諾沃斯帕斯基修院,修院僕人就食另一餐,較簡單(第24頁)。

[673] RIB. 4. 頁1210、1419。禁慾修行中禁食嘅重要性喺《論費利普大齋》入面特別強調,呢篇著作寫於十五世紀後期或十六世紀初;Arkhangelsky. Nil Sorsky. 頁215、217。

,由方丈帶領的眾僧徒肅穆而緩慢地走向飯廳,唱誦詩篇「讚美主,我靈啊!」(詩篇145章)。 喺飯廳入面,喺約櫃匣或者聖像牆前(飯廳通常都建得似教堂,有祭壇同聖像牆),就唱咗當日嘅特拉庇尼。 方丈為已經擺喺枱上嘅飯食祝咗福,然後將由教堂帶返嚟嘅聖餅分畀眾僧——呢就係佢哋喺禁食 幾個鐘頭之後嘅第一餐:眾人上一次食嘢,係通宵祈禱禮前夕嘅晚上。 跟住方丈,眾僧畫十字,坐低喺枱邊,靜靜咁開始食飯。寂靜只係偶爾被服侍嘅兄弟嘅腳步聲,同埋讀聖人傳記或者方丈指定嘅其他經文嘅聲音打破。餐食由修道規則所規定嘅菜式組成;餐後以感恩禱告作結,並重複唱誦聖詩短頌。照同樣次序,眾人會由飯廳前往教堂,唱誦詩篇「萬軍之主,祢的住處何等可愛!」 (詩篇83)或「佢哋對我講:『我哋去主嘅殿』,我就好開心!」(詩篇121)。喺教堂入面,一位神父或者方丈自己會宣佈散會,弟兄就可以返自己嘅房休息,直到下一次禮拜[674] 。

6. 修道生活的狀況

真正障礙到修道生活真正苦行化嘅,唔係冇一套共同規矩畀同住或者分住嘅修院用,亦唔係因為教會嘅大牧人冇引入呢套規矩,亦唔係因為各個修院所用嘅規矩互相有別, 而真正嘅障礙,係因為對基督教苦行主義──尤其係修道士苦行主義──內在意義嘅正確理解,只係喺個別修道士或者修道士團體度先得以保留。 由若瑟派同非取得派之間嘅爭論,反映喺若瑟同尼洛斯嘅著作入面,影響咗後世修道生活嘅組織。 聖若瑟本身係一位嚴謹嘅苦行者,佢喺《修會規律》入面對修會生活嘅組織訂咗好嚴格嘅要求,佢對苦行嘅理解只係停喺外在同形式嘅層面[675] 。佢對修院靈性生活或禮儀生活嘅內在根基毫不在意,真係令人震驚。 佢對修道士喺禮拜儀式或私人祈禱時應該點樣行徑有非常詳細嘅指示,但同時卻忽略咗修道士靈性安寧嘅需要。宗教形式主義咁普遍,仲可以喺半個世紀之後,由希臘人馬克西莫斯同長老亞爾特米烏斯對修道生活嘅批評中見到[676] 。

呢種宗教形式主義唔單止為若瑟會靈性之父嘅虔誠蒙上陰影,亦反映喺虔誠嘅費奧多爾·伊萬諾維奇沙皇嘅性格上 (1584–1598)[677] 或沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇 (1645–1678),都對儀式非常重視;而呢種宗教形式主義最終喺17世紀嘅大分裂中得到最極端嘅表現,當時好幾代人都透過流血同自焚去證明佢哋對宗教形式主義嘅堅守。

修道生活嘅衰落,唔單止我哋從歷史角度睇得出,同期人亦有認同。唔單止無產派,好似瓦西安王子修士或者長老亞特米,就連聖若瑟最忠實嘅門徒之一丹尼爾大主教同伊凡四世沙皇都公開講過呢個衰落。 《聖首會議》的法令以及同期其他資料,共同勾勒出十六世紀修道生活的全貌;因此,由非擁有者或同情他們的希臘人馬克西姆所提出的那種尖銳批評,便失去了一定的黨派偏見。

喺上述嗰位王子和尚嘅著作入面(雖然我哋毫無疑問佢有啲講法係因為對自己命運嘅沮喪而講,同埋同作者嘅性格有關),佢將佛教寺院嘅世俗化歸咎於寺院嘅物質富裕。 佢忠於長老尼祿嘅觀點,對僧侶或者教會整體嘅世俗財富一啲價值都唔畀:「教會嘅裝飾會畀火燒咗,畀野蠻人掠走,亦畀偷竊者暗中偷走。」 佢話:「但係如果有人施予窮人,連魔鬼都偷唔走呢樣嘢。」[678] 。Vassian 認為,追求世俗財富嘅罪行唔單止喺修道院,連個別修士都犯,咁就違背咗貧窮誓言──本應係修道生活嘅基礎。呢種違反修道規矩嘅行為係最普遍嘅惡行。 呢件事被 Vassian 同埋 Maximus the Greek,仲有 Metropolitan Daniel 同 Stoglav[679] 提過。就算喺分房住嘅寺院,出家人入咗寺之後都留住太多私人物品同太多錢[680] 。有幾份16世紀嘅文件描述咗修會章程同貧窮誓言被幾咁嚴重咁踐踏[681] 。 呢啲惡習喺十七世紀嘅共住寺院仍然存在,所以1667年嘅宗議被迫用最嚴厲嘅措辭要求根除佢哋,而1681年嘅宗議再次強調必須

---

[674] Description. 2. 1. p. 239;Vinogradov. Statutory Readings, in: BV. 1912. 4. p. 785.

[675] VChM. 九月。第505–513頁;另參閱其論著《論懺悔》收錄於:Smirnov。 《舊俄羅斯靈性導師》(1899)。附錄六。尤其見第109、110、111頁。相同內容亦見於科梅爾聖康拉迪的規律,載於《IRI》第4卷,第669頁。

[676] 希臘人馬克西默斯. 著作2. 頁241、243;亞特米奧斯致「未知人」書信,載於:RIB. 4. 頁1399。

[677] 參見RBS中佢嘅傳記。

[678] 《彙編著作》1863年版,第3卷,第209頁。

[679] Vassian,見《條文集》1863年版,第3卷,第109頁;希臘人馬克西默《著作》,第2卷。 第37、89、41、110、131、104、262頁;大主教大衛〈論修道法與共同生活規例〉,收錄於:Zhmakin《著作集》附錄,第644、666頁以下;Stoglav第5章。

[680] 津諾維·奧滕斯基《真理的見證》(1863年),第899頁。

[681] 參見拙文,載《Kyrios》第4期(1939年),第29–38頁;Zhmakin 同上書,附錄,第39–44頁。

無例外咁遵守共住規矩[682] 。 過量進食的情況被指出,而且在很多寺院裡,僧侶社群根本沒有共餐。方丈們經常命人準備特別菜餚,並為自己、賓客、親屬及富有的信徒安排分開的餐食。 呢種不當行為嘅盛行,促使年輕嘅伊凡大帝喺向聖斯托格拉夫會議提出嘅其中一條問題入面,提醒會議留意呢宗醜聞[683] 。 喺基里洛-貝洛澤爾斯基修道院,呢間修道院以前以修士嚴謹嘅苦行聞名,但喺16世紀都出現咗衰落,呢點反映喺沙皇1573年嗰封著名信入面嘅責備;類似嘅現象亦喺特里尼蒂-謝爾吉耶夫修道院發生[684] 。 喺1547年至1551年期間, 即係話,喺《斯托格拉夫》之前,出現咗一篇好有趣嘅作品,題為《修道士向伊凡大帝嘅請願書》,作者或者作者群入面講咗莫斯科附近修道院違反修道規矩嘅情況,並要求採取措施,確保修道院生活符合規矩[685] 。 可能就係呢份「請願書」對年輕嘅沙皇造成咁大嘅震撼,以至於喺大公會議上,佢提出咗咁多有關持續違反修道生活基本原則嘅問題。

其中一種常見的惡習是酗酒。如前所述,修道院法規嚴厲譴責此惡習,並禁止僧侶在房中存放或飲用酒類[686] 。Stoglav(第49章)證明酒類飲用在修道院中非常普遍。 Stoglav詔令入面嘅禁令好可能冇得到有效執行,因為二十年後,喺1573年佢寫畀Kirillov修道院嘅信入面,沙皇又再提僧侶飲醉酒[687] 。 1667年同1682年嘅議會法令顯示,呢種惡習喺17世紀仍然好普遍。[688]

大主教丹尼爾(1522–1539)喺16世紀前半期,用咗六封信去討論修道生活嘅負面方面,當中講到違反共同生活規則嘅行為。呢啲信係寫畀特定嘅人或者修道院嘅。 作者並唔止提到某啲惡行,而係努力向佢嘅收信人解釋禁慾主義嘅基礎,闡述共住(cenobitic)同獨住(idiorrhythmic)生活方式嘅分別,並強調共住生活嘅優越性。 佢以聖經同苦行著作嘅引用嚟支持佢嘅論點。丹尼爾呢啲作品唔單止為評估修道生活提供咗豐富嘅材料,仲可以窺見作者自己嘅苦行觀。 喺呢度,但以理仍然受佢老師──可敬嘅若瑟──嘅睇法所拘束;佢嘅著作冇乜原創性,亦冇任何個人特質可以令呢位好貪權、善於同國家當局打交道嘅教會高官變成一個獨立思考者[689] 。

大主教丹尼爾同斯托格拉夫嘅主教嗰種形式主義嘅方法,去理解修道生活嘅苦行基礎,並冇幫助克服修道生活中所見嘅惡習同濫用。 喺下一個世紀,都冇採取任何有效措施去阻止修道主義世俗化嘅過程;我哋亦未見有咩當時嘅著作嘗試闡述禁慾主義嘅內在意義。 十四至十五世紀真正苦行修煉嘅高尚榜樣,已經喺更廣泛嘅修道士社群意識中淡化。只有少數人仍然堅持古老嘅苦行傳統,但當中冇人具備組織才能或者改革嘅志向。 教會階層亦冇採取任何措施去淨化修道生活。呢個時代──由動盪時期到彼得大帝改革俄羅斯各方面生活──都將佢嘅注意力、精力同熱情投放喺其他地方。

要描述十六至十七世紀嘅修道生活,最好先搞清楚莫斯科公國有幾多和尚。到十七世紀末,全俄羅斯有超過一千二百間修道院[690] ,但冇官方嘅和尚總數統計。只有零星嘅文件同資料,先至可以估計某啲修道院入面嘅和尚人數。

[691]一般嚟講,修道院嘅僧侶社群都好細。 好多寺院入面嘅僧人數介乎3至10人。Makarii喺佢嘅《俄羅斯教會史》入面寫到,喺16世紀,淨係得10間寺院嘅僧人數介乎20至50人,而有8至10間寺院每間都有超過50人[692] 。 *喺1582–83年,基里洛夫修道院有52位僧侶:當中包括方丈、庫房師、教堂長老、兩*

---

682 PSZ. 1. 第412號。AAE. 4. 第161號;AI. 5. 第112號;又見AAE. 4. 第311、312號。

683 《Stoglav》第5章,第49、52頁;Zinovy Otensky,同上書,第899頁;大主教Daniel在其著作《論修道生活之差異》中對住喺分隔住所嘅修道士社群嘅描述,見Zhmakin。 同上書,附錄,第660頁。關於基里洛夫修道院與三一-謝爾蓋修道院(1590年),載於:DAI第1卷第135號。

684 Nikolsky. 《共同體與單獨生活》,載《基督教閱讀》1907年,第224頁。 第157、173頁以下;AI. 1. 第204號。關於此信的日期:Nikolsky。〈伊凡四世皇帝對基里洛-貝洛澤爾斯基修道院的斥責信是在何時寫的?〉,《基督教讀本》1907年,第223期,第852頁。

685 見「請願書」。G. Kuntsevich 編輯(1912)。

686 尤弗羅西尼尼規矩,第11章;若瑟,第2章;科尼利奧斯,第13章;參見:RIB. 6,第209、602頁;又見:「對話」。杜魯日寧編,第13、21頁。

687 AI. 1. 第204號;Stoglav. 第52章。

688 AAE. 4. 第161號。參見:同上,第311、312號;AI. 5. 第7、75號。

689 Zhmakin. 同上書,第650–690頁。但以理書信亦收錄於此。

690 Chudetsky,載於:TKDA。1877年,第4卷,第73頁。

691 Makarii. 第二版. 第7卷. 第55頁;Readings. 1884. 第4卷. 第23頁.

692 Makarii. 第二版. 第7卷. 第54頁.

位聖衣執事、七位大主教級僧侶、三位大德級執事同36位普通僧侶[693] 。 當時,只有兩座寺院擁有大型僧侶社群:索洛維茨基修道院和聖三一謝爾蓋修道院。索洛維茨基修道院在1584年至1594年期間有大約270名僧侶,1649年則有大約350名[694] 。 到訪莫斯科嘅外國人寫道,喺16世紀頭三十年,聖三一謝爾蓋修道院大約有300位僧侶,到世紀末更增至700位 。17世紀,儘管修道院數目增加,但入面嘅僧侶人數到處都好少。 北方嘅修道院通常都住得人少[695] 。莫斯科市內嘅修道院團體人數相對較多。喺莫斯科附近嘅薩沃-斯托羅日夫斯基修道院,因為獲得沙皇亞歷山大二世(1645–1676)嘅特別寵愛, 到1688年,嗰度有165位僧侶,包括20位大主教級僧侶同15位大執事級僧侶,另有54位僧侶喺唔同嘅行政職位工作[696] 。 斯托格拉夫會議詔令相鄰嘅小型修道院合併成一間(第五章);然而,喺十七世紀,兄弟僧人數介乎3至10人嘅修道院仍然十分普遍[697] 。 根據所有呢啲資料,估計出僧尼總數大約係25,000人[698] 。

7. 寺院在教務方面的管轄

修道生活同修道紀律嘅衰落,部分原因就係對修道社群管轄權嘅不確定性。

出家人違反寺院紀律,要受教區主教嘅宗教管轄。不過,寺院同主教之間嘅關係相當唔一致,特別係喺隸屬同管轄權方面。

所謂嘅「雙重管轄權修院」[699] ,完全唔受主教管轄,反而由大主教管轄,1589年之後就由莫斯科宗主教管轄。 其餘嘅寺院喺所有教務上都要受相關教區主教嘅管轄,並且要向佢哋繳交由法庭決定嘅罰款。 呢啲教會法律關係係由東正教大公會議嘅條文建立;並獲得俄羅斯君主嘅法例同特許狀認可同確認[700] 。然而,就係呢啲君主喺賜予寺院特許狀同豁免令嘅同時,又違反咗佢哋自己對大主教頒發嘅其他法例同特許狀。

詔書同豁免令對修道院地產法律地位嘅意義已經講過。不過,亦有啲豁免令 issuance 連宗教管轄權範疇都有所改變。 呢啲豁免令嘅內容各有不同:有啲完全豁免修院受教區主教嘅管轄;有啲則令修院喺宗教事務上仍受主教管轄;亦有啲豁免修院不受主教官員嘅管轄,但唔包括主教本人[701] 。

伊凡大帝喺斯托格拉夫會議(第五章第14問)對呢啲唔受司法覆核豁免嘅文書合法性提出質疑,並非冇大主教馬卡里嘅影響,因為呢啲文書喺實踐層面,而非教法層面,對主教階層嚟講係唔受歡迎嘅 。 所以好明顯,Stoglav會議嘅主教們堅決反對呢啲詔書,會議決議「從今以後,此類詔書不得存在」(第67章)。 實際上,呢項決議只係停留在紙面上,因為沙皇伊凡喺議會之後仍然繼續頒發豁免令[702] 。對呢項決議嘅無視一直持續到十七世紀[703] 。呢項政府政策嘅根源在於,一旦同教區主教發生爭議,修道院嘅方丈就會向沙皇而非大主教遞交請願書。 呢種不確定性同呢啲關係嘅矛盾性質,違背咗教會嘅法統,喺修道士社群眼中削弱咗主教嘅靈性權威,勢必會帶來後果;佢並冇促進主教對修道紀律遵守情況嘅持續同嚴格監督[704] 。 雖然1625年由年輕嘅米哈伊爾沙皇頒發畀費拉列特大牧首嘅著名詔書,喺某程

---

693 AI. 1. No. 212. 1508年,尼羅-索爾斯克隱修院只有12位和尚。Makarii. 第二版. 第7卷. 44頁.

694 克柳切夫斯基。論文集(1913)。第36頁;1568年,有200名僧侶投奔索洛維茨基修道院。費多托夫。同上書。第224頁。

695 Bogoslovsky. 同上書,第一卷。 第72頁;位於霍爾摩戈里區嘅克拉斯諾戈爾斯克修道院,係1606年創辦,1624年有9個和尚,1677年有12個,不過早喺1661年,就有17個嚟自基輔大主教區嘅和尚搬咗去。 Makarii 主教,《克拉斯諾戈爾斯克修道院歷史描述》,載於《讀本》1880年版,第3卷,第62、81頁。關於南羅斯僧侶遷往北羅斯修道院的研究,另見:Kharlamovich, K.〈Rtishchev 學派〉,載於《BV》1913年版,第5卷,第8頁。

696 Belokurov. 材料. 第164頁.

697 沃斯內森斯基修道院設於斯維爾河畔;1684年時有僧侶五人,而相距三至四公里外另有一座尼古拉修道院,內只有三位僧侶駐錫。貝洛庫羅夫。同上。第445頁。

698 到1724年,宗議會記錄咗男修院有14,534位和尚,女修院有10,673位修女。Chudetsky,載於:TKDA。1877年。第10期。第46頁。

699 米拉吉著,同上書,第672、675頁。

700 參見:Goetz, L. K. *Staat und Kirche in AltruЯland. Kiever Periode. 988–1240* (1908)。第151–154頁;(聖大公爵弗拉基米爾法典),又見:Makarii。第2版。第8卷。 第143–168、176、202頁;Hermann。前引書,第23頁以下。

701 Makarii. 第8卷,第220頁;第10卷,第207、209頁;AI. 第1卷,第224、232、234、235、240號;第2卷,第58、86、77頁; AAE. 第1卷,第386號;第2卷,第14號、第62號;第3卷,第67號;RIB. 第2卷,第190號。

702 AI. 1. 第46、114、130號,等等。

703 AI. 1. 第46號、第114號;AAE. 2. 第62號。與此同時,向新宗主教及部分主教發出委任狀:SGGD. 2. 第73號;AAE. 3. 第109號;AI. 1. 第148號。

704 AAE. 2. 第17號;多西修斯《索洛維茨基修道院描述》第3卷,第205頁。DAI. 1. 第148號;AAE. 2. 第14號;3. 第285號。

度上恢復咗教會階層嘅司法權[705] ，1649年嘅法典同埋修道院辦公室嘅設立,令教區主教同修道院之間原本嘅關係更加混亂。 尼康大主教嘅抗議同佢嘗試全面恢復聖品階層嘅正統權利都冇成功[706] 。1667年嘅大公會議， 其成員亦曾出席1666年嘅公會議,當時佢哋喺沙皇同尼康宗主教嘅爭拗中支持沙皇;今次喺教會管轄權問題上,佢哋同意被罷黜宗主教嘅睇法,並作出裁定,使教會階層保留晒所有司法權。據知,沙皇亞歷山大三世已批准此判決[707] 。這對教會而言是一場全面勝利;修道士團體現於各方面均受其大牧師管轄,教區主教的司法權得以鞏固,而主教與修道院之間的關係則回復到正常的教法狀態。1675年嘅大公會議同埋「 」──伊凡·阿列克謝耶維奇同彼得大帝聯袂在位期間頒畀主教嘅敕令──都確認咗1667年判決嘅合法性;一直到十七世紀末,情況都冇變[708] 。

教區主教同佢哋轄下寺院之間冇正常、有秩序同一致嘅關係,自然對教會法律程序造成不良影響。 寺院方丈往往要投入太多心機處理行政事務,既冇時間,亦冇足夠權力去維持嚴格紀律。 佢哋嘅權利同職責,唔係咁多嚟自修會章程或者教區主教嘅命令,而係嚟自賦予修院嘅特權,同部分純粹係慣例。 我哋已經提過長老會議,例如,沃高拉姆斯基·約瑟夫嘅章程第14章就賦予佢哋權力,對違反章程嘅人施加懲戒措施。 如果方丈同長老會關係良好,事情就好順利;但如果雙方有摩擦同糾紛,就會失去一致,寺院內就會出現混亂。所有呢啲情況都令到寺院好難維持嚴格嘅紀律。 當時修道院嘅整體狀況,一方面需要教會當局採取相應措施,另一方面又要從修道士社群內部提拔有能力嘅人。可惜呢兩樣都冇做到。

8. 主教制度

喺十六同十七世紀,修道士社群能夠參與全國嘅一般教會生活,並喺寺院牆外活動。 大型寺院嘅方丈參與教會議會嘅會議係慣常做法。甚至喺十七世紀,政府為咗討論各種議題而時常召集嘅全俄地方議會(zemsky councils)上,寺院方丈都會同主教一齊出席[709] 。 由議會法令下方的簽名,以及1575–1584年沙皇檔案中的描述,可以清楚地看出所有寺院都按品級分類。此分類顯示出哪些寺院享有特殊的尊重和敬奉,由大修道院長(archimandrite)或修道院長(igumen)領導。 由1561年開始,當三一-謝爾蓋修道院嘅院長被晉升為大修道院長時,佢就喺所有院長中享有優先次序嘅權利。 排第二位嘅係弗拉迪米爾古老嘅降生修道院嘅大修道院長,跟住係莫斯科嘅新救主修道院、諾夫哥羅德嘅尤里耶夫斯基修道院,以及莫斯科嘅丘多夫修道院同西莫諾夫修道院嘅方丈。 基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅大修道院長排第12位,而伊奧西福-沃洛科拉姆斯基修道院嘅大修道院長排第19位[710] 。由於呢啲文件都只包含最終法令,無法根據佢哋去清晰了解各個個別人物嘅實際角色。

[711]喺俄羅斯,根據東正教嘅教規,只有修道士先可以被按立做主教;因此,教會階層同更廣泛嘅修道士社群之間有緊密嘅聯繫。 喺十六同十七世紀,甚至更早嘅時期,俄羅斯嘅主教喺祝聖做主教之前,通常會喺修道院度過幾年。大主教或者總主教呢個頭銜,其實只係同教區尊貴地位掛鈎嘅榮譽稱號;喺教會同行政層面,教區大主教、總主教同主教嘅權利係平等嘅。通常修院嘅方丈都會即刻晉升做大主教、總主教或者主教。 例如,1491年,莫斯科西莫諾夫修道院嘅大修道院長佐西馬,同1495年,聖三一修道院嘅院長西蒙(Simon),都係即刻被祝聖做莫斯科大主教。 西蒙嘅繼承者、曾經做過西蒙諾夫修道院大住持嘅瓦拉姆大主教,就喺大公爵嘅命令下成為莫斯科大主教。丹尼爾大主教之前係聖若瑟-沃洛科拉姆斯克修道院嘅住持,而約阿薩夫大主教就係三一-謝爾蓋修道院嘅住持； 未來嘅莫斯科大主教

---

[705] AAE. 2. 第164號(亦見SGGD. 3. 第7號)。該章程包含一項有關刑事案件的特別條款,這些案件仍受世俗司法管轄。

[706] Gorchakov. Mon. Order. p. 91. 參見:Notes of the ORSA. 2 (1861); AAE. 3. 號225、262、275。

[707] PSZ. 1. 412.

[708] 戈爾恰科夫。前引書,第95頁。PSZ. 1,第442號(1669年,刑事案件判決),或AAE. 4,第204號(1675年)。 喺1667年至1675年期間,由於靈性辦公室(屬於修道辦公室嘅一個部門)嘅活動——呢個辦公室好可能係1667年之後先成立——違反咗1667年嘅裁決,迫使1675年嘅公會議要再作裁定。Kapterev. 世俗大主教官員。 第211頁。喺彼得大帝在位期間,新嘅緊張局勢出現,促使大主教亞德里安編纂咗一系列關於教會管轄權嘅法令。Kalachov, N.「論〈Kormchaya〉喺古代俄羅斯法律制度嘅意義」,收錄於《讀本》第1847年4期附錄4,第11–80頁: 「關於宗主教法庭的條款」。這些「關於宗主教法庭的條款」根據《斯托格拉夫》法令、1625年(1657年確認)的章程,以及1668年和1671年宗主教約阿薩夫的法令編寫而成。同上。 第15、16、67、69頁。此外,宗主教府又再次編纂了一套關於教會權利的韃靼可汗詔令,但卻未呈交沙皇批准(同上,第2頁)。

[709] Makarii. 第二版第7冊,第84–86頁;另見《Readings》1912年第二期第2期「雜錄」,第39–41頁。

[710] Makarii。第二版。第7卷。第85頁。

[711] PSRL. 第4卷,第157–158、165頁;第8卷,第219、230頁;第6卷,第252頁。

馬卡里嗰陣時係莫日艾斯克盧日茨基修道院嘅大修道院長,之後做咗諾夫哥羅德大主教。 亞他那修大主教(1564–1566)係莫斯科奇多夫修道院嘅和尚,之前做過大司祭同沙皇嘅靈性導師;佢喺升任大主教之前唔耐先剃度做和尚[712] 。 聖菲利普(莫斯科大主教,1566–1569)在被祝聖前,曾擔任索洛維茨基修道院院長十八年(1548–1566)。 喺十七世紀,西莫諾夫修院嘅大修道院長約瑟夫當選為莫斯科及全俄羅斯宗主教(1642–1652)[713] 。

喺修道院度過嘅歲月,尤其係嗰個年代,肯定會影響一個人嘅觀點。修道院對佢嚟講係一所學校,佢唔單止學到苦行生活嘅一般原則,仲接觸到當時嗰度盛行嘅教會同政治事務嘅觀點同視野,而呢啲觀點都對佢造成咗影響。 其後,無論喺寺院以外嘅任何領域,佢都會保持寺院嘅靈性氛圍,按佢嘅精神行事,並以寺院嘅傳統為本,去評價教會生活嘅各個方面。

呢種靈性思維喺16世紀起咗好重要嘅作用。喺呢方面,沃柯拉姆斯克嘅聖若瑟修道院喺俄羅斯教會歷史上佔據住好獨特嘅地位。16世紀教會生活中最具影響力嘅運動都同聖若瑟同佢嘅修道院有關。 喺整個俄羅斯教會嘅歷史上,無論係短暫定長期,都冇其他修道院喺教會生活入面扮演過咁重要嘅角色,好似呢間修道院咁;而且,若瑟派運動一直到今日都持續影響住俄羅斯教會生活嘅整體走向——有時影響較弱,有時較強。 喺成個十六世紀——或者更準確啲講,由1522年開始——呢座修院最少有19位僧侶同院長走出修院牆外,出任各地教區主教,並將修院創辦人嘅思想深植於教會生活之中。 當中有七位主教以前都係呢間修院嘅方丈;其他人就係由普通僧侶中揀出並按立嘅[714] 。由1555年至1581年,卡山大主教教區一直都由若瑟夫修院嘅人出任。 到十七世紀,弗羅洛夫修道院就唔再喺主教人選嘅任命上擔當以前嘅角色。只有一次已知嘅例子,就係該修道院嘅院長亞歷山大(1682–1688年)當選為大烏斯季(1688–1699年)大主教[715] 。 約瑟派修道院嘅僧侶,例如大主教丹尼爾、瓦西安(薩寧)主教, 瓦西安(托波爾科夫)及薩瓦(切爾尼),以及來自具有若瑟派精神的帕夫努季耶夫修道院的大主教馬卡里,都透過他們的言行及著作宣揚並鞏固了該學派的思想。 喺Stoglav會議上佔主導地位嘅,就係呢個運動代表所提出嘅觀點[716] 。呢座修道院嘅精神其後喺一連串主教嘅活動中得到延續。 同樣地,聖謝爾吉時期嘅特里尼蒂-謝爾吉修道院嘅嚴格苦行派社群,培育咗一大批新修道院嘅創辦人,佢哋將喺謝爾吉修道院實踐嘅同一套修道生活秩序引入自己嘅修道院。 十五世紀下半葉,喺伏爾加河以東嘅沙漠地帶盛行嘅思想同氛圍,冇咗佢哋,無產派苦行學派就無從想像。 一旦呢種精神褪去——無論對修道主義發展係有益定有害——都冇再出現任何對教會生活有重大影響嘅傑出人物。

到十七世紀,有幾位主教都係喺索洛維茨基修道院出嚟,但佢哋並無對教會生活帶嚟任何特別顯著嘅影響。 然而,莫斯科大主教聖菲利普(1566–1568年) ,佢同 Соловецкий 修道院關係密切,透過佢嘅言行同殉道之死證明咗宗教責任感喺修道界並冇完全消失[717] 。

喺16世紀同17世紀,有13位三一-謝爾蓋修道院嘅院長成為主教[718] ,但淨係得兩位喺教會生活中扮演咗重要角色。 佢哋包括諾夫哥羅德大主教約布(1697–1716),佢喺建立新學校同訓練世俗神職人員方面嘅努力值得高度讚揚;仲有宗主教約阿薩夫二世(1667–1672),佢喺位上做咗11年 (1656–1667)曾任該寺住持;然而,這位年邁的宗主教並非一位特別活躍的人物。他在1667年大公會議中積極且成功捍衛教會權益的角色,並不特別突出。

當人考慮到修道生活世俗化嘅過程,就唔禁會問:點解主教團唔採取任何果斷行動去阻止呢個趨勢?點解連每個主教喺自己嘅教區入面都冇改善修院狀況嘅措施? 然而,呢啲主教自己就住喺啲修院入面,嗰度對苦行實踐只係畀咗一個好特定、好有限嘅位置,而宗教形式主義——一種死板嘅「儀式強迫症」——已經紮根。 喺十七世紀,喺教會階層入面,我哋搵唔到有邊個傑出嘅擁護者去主張淨化同改善修道生活。唯獨梁贊大主教希拉里翁(1657–1673年)係少數幾個成功提升佢教區寺院修道生活水平嘅

---

[712] AI. 第1卷第173號。

[713] Makarii. 11. p. 96.

[714] 基羅尼修斯,大長老。聖若瑟修道院(Volokolamsk)。第44–45頁。

[715] Gerontius. 同上,第45頁。

[716] 參見:Ключевский。*傳記*,第291頁。喬瑟夫喺詠唱詞入面被稱為「俄羅斯之星」絕對唔係偶然。Gerontius。同上書,第48頁。 早喺19世紀,就有修士翻抄若瑟嘅《規律》。Popov, N.《西蒙諾夫修道院手稿彙編》,載《讀本》1910年第二期,第14、15頁。

[717] 馬卡里主教。〈亞爾漢格爾斯克大教區內的基督教〉,《閱讀》1878年,第3卷,第52頁。

[718] Gorsky. Description. Vol. 2. pp. 122–123.

教區高階神職人員之一[719] 。 另一位希拉里翁,蘇茲達爾大主教(1682–1705),於十七世紀中期在弗拉迪米爾附近嘅弗洛里什切瓦隱修院過着非常樸素嘅生活， 佢喺1694年寫咗封信畀嗰間隱修院嘅院長──因為嗰度經常有人違反團體規矩──講述佢希拉里安喺自己做院長嗰陣,為咗對付呢啲違規行為所採取嘅措施。 在他的領導下,這座隱修院以嚴謹的規矩聞名。沙皇費奧多·阿列克謝耶維奇非常敬重這位謙卑的院長,也正是得到沙皇的批准,希拉里昂才由一個小型隱修院的院長升任蘇茲達爾大主教[720] 。他們是十七世紀後期兩位最傑出、真正博學的聖品階層領袖 — 諾夫哥羅德大主教約布(1697–1716)及科爾莫戈里大主教亞他那修(1682–1702)——主要將注意力集中於改善堂區生活及教士培訓[721] 。

教區主教對修道生活事務嘅忽視,進一步助長咗修道生活嘅世俗化。喺1667年修道院署同大公會議被廢除之後,教區主教喺自己教區內有效推行工作嘅機會增多,但因為缺乏合適人手,佢哋嘅工作成效受到阻礙。

喺俄羅斯主教階層入面,有兩位主教特別突出:聖菲利普,莫斯科大主教(1566–1568),同尼康宗主教(1652–1666)。佢哋嘅人生有一個共同點:都同國家當局發生過衝突。 呢啲衝突嘅教派同歷史背景,性質就完全唔同,甚至可以話係相反。而呢場鬥爭嘅本身──聖菲利普嗰邊係短暫,但尼康大主教嗰邊就拖延咗好耐──都係唔一樣。 唔可以話呢兩位大牧職者喺俄羅斯修道主義歷史入面有同等嘅地位。佢哋個人嘅修道生涯走咗唔同嘅道路。

對尼康嚟講,教會中一位尊貴王子華麗嘅法衣完全掩蓋咗樸素嘅修道袈裟;佢嘅所作所為嘅性質,亦同修道精神唔相符。 佢嘅關注同目標主要都係同一般教會生活有關;喺佢想實施嗰個宏大計劃入面,佢自負咁依靠自己嘅精力、才華同對自己事業正義性嘅堅定信念,根本冇位畀修道生活相關嘅事。尼康係一位偉大嘅人物;佢來自俄羅斯人民嘅心腹,而出現咁嘅人物證明咗 ,人民內部潛藏住幾咁強大嘅力量;至於佢嘅對手──只要回想起同樣出名嘅大司祭阿凡納庫姆同其他分裂主義領袖──就展示咗呢啲力量可以幾咁猛烈咁爆發。 就好似好多偉大歷史人物一樣,尼康天生有才華,但同時又好死板;佢嘅精力充沛,但往往演變成專制;佢又好膽小;佢堅持原則,但又夾雜住私心。 呢個人既俾對手同欣賞者、作家同學者 alike 憎恨又讚揚。儘管有大量關於 Nikon 嘅文獻,但唔可以話佢嘅性格同作品已經被徹底研究[722] 。

喺俄羅斯修道主義歷史上,尼康並唔係一個特別突出嘅人物; 佢喺被祝聖做主教之前喺修道院度過嘅歲月對佢一生冇乜意義;佢喺索洛維茨基修道院同安澤爾嘅埃萊阿扎爾小修道院所受嘅苦行訓練(如果真係可以講得上有咁嘅學校),對佢嗰種熱情性格完全冇任何影響。 一件簡單嘅修道士法衣並唔能配合佢嘅本性,反而莫斯科大牧首華麗嘅金色法器更襯佢,因為呢啲外在嘅象徵正好體現佢嘅宗教觀。 要喺一篇短文入面概括尼康嘅一生同佢嘅作為同命運,係唔可能嘅,因為呢啲都唔可以淨係憑十七世紀俄羅斯嘅教政或歷史氛圍去理解; —佢哋一方面係基督教國家入面,教會階層嘗試解決國家同教會關係問題嘅結果,或者講得更準確啲,係嗰個嘗試嘅高潮;另一方面,佢嘅改革針對教會生活入面一啲已經喺國家教會歷史度根深蒂固嘅現象。

菲利普大主教嘅一生就顯得截然不同;佢嘅活動絕對可以放喺俄羅斯修道主義歷史嘅脈絡入面去睇。 正正就係呢種積極參與「莫斯科──第三羅馬」理念形成嘅修道主義,並且推舉教會嘅大牧師聖菲利普,喺實踐中去檢驗呢個理念。 聖菲利普同伊凡大帝之間嘅衝突,就暴露咗理論同實踐有幾大落差,同埋實踐好容易扭曲理論。對聖菲利普嚟講,呢件事關乎 primas(首席主教)喺世俗權力面前嘅職責,佢就按佢嘅職位要求,由教會苦行主義嘅角度去解決。

聖菲利普出身科利切夫貴族家族(1507年出生);他的世俗名字叫費多爾,並在瓦西里三世在位期間,於我們已描述过的時代度過了他早年的日子。 喺佢為菲利普大主教所寫嘅傳記《[723] 》入面,G.

---

[719] 費拉列特。評論。第1卷。第234頁。

[720] AAE. 4. 號311;Barsukov. 《俄羅斯聖人傳記資料》. 頁218. 希拉里安傳記見於:弗拉基米爾學術檔案委員會會刊. 10 (1908). 一篇短文:Jerome. 《蘇茲達爾大主教希拉里昂傳記》(1867年)──我無法取得。

[721] Chistovich, I. 「諾夫哥羅德大主教約布」,收錄於:Stranik。1861年,第2期;作品:Postnikov。「喀爾莫戈里首位大主教亞他那修斯」(1866年); Veryuzhsky. Athanasius, Archbishop of Kholmogory (1914) – 可惜我哋都搵唔到呢啲資料。另參見:PBE. 1. p. 1087;2. pp. 181, 182.

[722] 關於尼康的主要文獻,見第十二章。

[723] 費多托夫著,〈聖菲利普,莫斯科大主教〉(1928年)。尤其見第120–137、206–220頁;羅日代斯特文斯基著,〈大主教菲利普〉,收錄於《俄羅斯傳記詞典》(RBS)。

Fedotov 突顯咗當時莫斯科政治鬥爭嘅激烈程度;呢啲鬥爭都波及到年輕嘅科利切夫,喺三十歲嗰年,費多爾決定離開莫斯科。佢向北行,喺1537年入咗索洛維茨基修道院做見習修士。 正如佢嘅傳記所講,佢最出名就係肯做任何體力勞動,而且做所有嘢都好謙卑。之後佢剃度出家,做咗和尚。佢嘅靈性導師係長老約拿。 菲利普修士喺修道院外嘅一片濃密森林入面,過咗幾年完全隱居嘅生活。做咗11年修士之後,當時菲利普已經41歲,喺退任住持嘅建議下,兄弟會選佢做新嘅住持(1548年)。 就喺嗰陣,呢位謙卑苦行者嘅性格出現咗新嘅特質:佢以極大熱誠去整理寺院事務,並展現咗對呢方面工作嘅獨特才華。可能就係喺呢項活動入面,嗰位16世紀貴族之子嘅活力,喺出家冇削平佢嘅熱情,反而搵到咗一個宣洩口。 費利普任內,寺院經濟繁榮,財力充實。 佢重建咗寺院建築,興建咗一個更大嘅牛欄、一間磚窯同一座大型水車,又開咗間製鞋作坊,甚至,正如佢嘅傳記所講,設計咗一部相當複雜又運作高效嘅收割機。 不過,做住持嘅佢亦都確保僧侶團體過住嚴謹嘅生活。

費利普管理咗修道院十八年。1566年,佢收到沙皇嘅傳召,要佢去莫斯科。沙皇點解會揀費利普,就唔清楚。 喺莫斯科, 嘅政治同宗教局勢都極度緊張。呢段時期正值臭名昭彰嘅奧при奇尼納時期——一個處決波將金同其他因為各種原因,甚至根本冇任何理由,就惹怒沙皇、失去寵信嘅人嘅時代。宗教事務嘅氛圍同樣動盪不安。大主教亞他那修(1565–1566年)可能既冇能力,甚至冇機會去約束或者至少平息伊凡四世瘋狂嘅慾望,就「因病」離開咗大主教位,退居楚多夫修道院。 新嘅大主教人選、喀山嘅總主教 German,喺佢按立之前——如果要完全信 Prince A. Kurbsky 嘅記載——同沙皇傾過數,結果佢嘅人選就畀否決咗。 雖然當亞他那修斯仲喺位嘅時候,菲利普就已經收到咗莫斯科嘅邀請,但係好大機會伊凡本來就打算攞菲利普做嘢,如果唔係莫斯科大主教嘅位,就係其他教區。 記錄費利普就任莫斯科大主教嘅官方文件顯示,就算伊凡提出要任命費利普做大主教之後,情況依然緊張,因為呢位新候選人就奧普里奇尼納向沙皇提出抗議,只係喺呢個制度取消嘅條件下先肯接任呢個教區。 雖然呢個建議令沙皇好嬲,但佢仍然重申希望菲利普成為大主教。 沙皇拒絕廢除 oprichnina,向主教會議宣稱 oprichnina 並不在大主教的職權範圍內,但同意菲利普作為大主教,應保留古老的(及義務的)哀悼權,而此權利曾在 oprichnina 期間被正式而有效地廢除。 伊凡四世呢個讓步,加上主教會議嘅壓力,迫使菲利普收回要求,並接受即位。 1566年7月20日嗰份文件亦都值得留意,因為入面有未來大主教承諾唔會干預 oprichnina 事務,並由費利普同各主教簽名確認。呢份罕見文件喺莫斯科大公國時期教會同國家關係史上獨一無二。 如果我哋活喺嗰個年代,就會明白呢件事對「莫斯科——第三羅馬」呢個宏大嘅意識形態構建造成幾咁沉重嘅打擊![724]

從一開始,大主教嘅處境就非常困難,因為佢唔肯對沙皇嘅罪行視而不見。1566年至1568年嗰段時間,係處決同其他暴行特別頻繁嘅時期。大主教嘅傳記記載,所有呢啲最終迫使佢行使畀佢嘅哀悼權。 因為呢啲幾乎冇乜成效,大主教決定採取公開行動。1568年3月有一日,沙皇走入大主教當時舉行彌撒嘅教堂,四周畀 oprichniki 包圍,而沙皇自己就着住 oprichnik 嘅黑色長袍。 大主教拒絕為沙皇祝福,當做奧普里奇尼克的貴族提醒佢沙皇正等緊佢祝福時,菲利普以高聲嚴厲地訓斥佢。 大主教同沙皇下一次喺禮拜儀式期間嘅衝突,令沙皇更加憤怒;但當時佢唔敢公然對付菲利普,因為菲利普深信自己正履行作為大牧首嘅職責,令佢更加堅定。 聖徒傳記詳細敘述兩者權威之間嘅鬥爭,其他資料又補充呢幅悲劇畫面,講到沙皇嘅傲慢同暴怒,以及大主教嘅謙卑堅定。 沙皇覺得受辱,將佢嘅憤怒轉化成報復嘅渴求。大主教嘅親人都受到迫害,財產被沒收,並被處決; 主教中菲利普嘅敵人,連同索洛維茨基修道院兄弟會嘅假見證人,一齊誣陷大主教,當中更包括荒謬嘅指控話佢搞巫術;最後對呢位已經踏上殉道之路嘅大主教舉行咗宗教法庭審判。 法庭判處他被革職並囚禁於特維爾的奧特羅奇修道院。1569年12月23日,臭名昭彰的馬留塔·斯庫拉托夫——伊凡四世暴行中的主要幫兇和直接執行者——現身該修道院,將殉道者勒死。

到1590年, Соловецкий修道院嘅方丈向伊凡嘅仔——費奧多爾大公——申請將殉道者嘅遺體棺木移送到佢哋修道院,並獲得批准。當打開墳墓時,發現殉道者嘅遺體竟然毫無腐爛。 喺索洛維茨基修道院佢嘅墳前發生咗好多痊癒同其他奇蹟。1636年,呢位殉道者被封為聖人,1646年佢嘅聖遺體被移葬到修道院嘅大教堂。 幾年後,喺1652年,沙皇亞歷山大二世派咗一個特別使團去索洛維茨基修道院,由

[724] Fedotov. 同上,第104頁。

未來嘅尼康大牧首帶領,當時佢係諾夫哥羅德大主教 。使團將聖人嘅聖髑帶到咗莫斯科。 喺為聖菲利普舉行嘅聖禮中,教會稱佢為「真理衛士」,藉此表達對沙皇伊凡嘅判斷。

9. 十六及十七世紀嘅苦行主義

雖然十六世紀同十七世紀,只能夠用危機同世俗化嘅時代去形容俄羅斯修道主義,但就算喺嗰段時間,都出現咗唔同嘅現象。就好似灰燼底下暗暗燃燒嘅炭火,真正基督教苦行主義嘅燈塔,就喺修道院圍牆入面隱藏住。 透過宗教形式主義同冷漠嘅厚重面紗,真正嘅苦行精神破繭而出,喺修道士大眾之中,湧現咗一啲體現呢個陰霾時代苦行者典範嘅個人。 一般嚟講,呢啲苦行者都遠離大型同著名嘅修道院,而嗰啲修道院喺十四至十五世紀,曾經係修道苦行同出世主義嘅中心。俄羅斯嘅虔誠同聖潔逐漸退居幕後,直到後來先再度出現, 到十八、十九世紀,就變得小心翼翼,甚至可謂膽怯地喺世人面前出現,好似熊熊烈焰嘅火星或者陽光嘅光束,只有嗰啲持續追尋、愛慕上帝嘅靈魂,或者努力探究嗰個時代修道生活嘅研究人員先至可以見到。

研究者的困難亦源於此時期的俄羅斯聖徒傳文學並不如十四至十五世紀般豐富。此處須考慮兩個因素。 大主教馬卡里(Metropolitan Makarii)嘅活動同埋依然活躍嘅苦行傳統,都推動咗大家對十四至十五世紀,以及對嗰段時期聖徒事蹟嘅文學記載嘅興趣。不過之後,由於修道生活世俗化,同埋兄弟會忙住處理經濟問題,就冇時間同精力去做文學創作。 到十七世紀,修道團體就冇出現同前一個世紀前半期嗰啲水平嘅宣傳者同作家。不過,如果唔係彼得大帝時期嘅動盪將教會本身嘅生命震得咁慘,十七世紀嘅靈性追求本來好可能喺文學作品入面得到表達。 好多嘢都失傳咗,有啲只係以殘篇斷簡或者傳說同民間記憶嘅形式存留;但正因為冇勤力嘅修士將同期可靠嘅記載寫落紙,呢啲素材先至流傳到民間 folklore 入面。修道團體本身都冇再留意或者重視佢哋陣中好多靈性表現。 對苦行壯舉嘅讚賞同對佢哋意義嘅理解,已經唔似以前咁理所當然。由此可見,我哋對十六至十七世紀嗰幾位苦行者嘅認識,實在貧乏到可憐。

有啲苦行者,雖然精神上仍然屬於十五世紀嘅修道主義,已經喺(第四章)提過名。 佢哋生活喺一個修道主義危機已經開始顯現嘅過渡時期。佢哋屬於兩個時代,因為佢哋體現咗莫斯科修道傳統苦行壯舉最後嘅光輝,而呢班虔誠嘅苦行者喺新時代嘅門檻上,佢哋嘅人生就充滿咗呢份光輝。

喺俄羅斯教會嘅日曆入面,喺十六世紀下半同十七世紀嗰段時間,幾乎冇幾位聖人係全教會都敬禮;反而係本地敬禮嘅聖人多啲。 呢點可以咁解釋:喺宗主教制同主教團時期,俄羅斯教會只係偶爾先至處理封聖嘅問題,雖然民間虔誠嘅信徒一直都尊稱好多未經官方認可嘅苦行者為聖人。 由上而下發起嘅封聖行動,好似大主教馬卡里嗰陣,喺十七至十九世紀真係好罕見。 因此,俄羅斯教會知道有好多真正討神喜悅但未獲官方光耀嘅苦行者;正正係佢哋身上,基督教嘅精神先至閃耀,而呢道光就 soften咗嗰個時代嘅陰影[725] 。

[726]苦行精神——嚴謹棄絕塵世、效法十四至十五世紀苦行者榜樣的精神——在諾維耶澤爾斯克的聖西里爾(†1532)、科梅爾的聖科尼利厄斯(†1537)和斯維爾的聖亞歷山大(†1533)身上延續流傳[727] 。 17世紀初,聖西里爾的聖徒傳被撰寫,並收錄了自1648年起發生於其墓前的17宗死後奇蹟記載;1648年,他被光榮化並獲得全教會的敬禮[728] 。 聖康拉迪逝世後即 獲當地敬禮,於1600年由大主教約布(Job)進行全俄教會式神聖化。聖亞歷山大·斯維爾早於1547年嘅大公會議上就被神聖化。 喺極北之地,安東尼被稱為「西伊的」,以佢嚴謹嘅生活出名;作為一位神職修士,佢喺西伊河(科爾莫戈里區)河畔建立咗一間隱士小屋,後來發展成為擁有龐大土地嘅大修道院。 安東尼亦以聖像畫家身份聞名,佢所畫嘅《聖三一聖像》喺大火中毫髮無傷,係俄羅斯北部最偉大嘅神聖珍寶之一。1579年,安東尼被全俄羅斯教廷封為聖人[729] 。

對莫斯科中心嚟講,有兩位人物特別重要:斯托洛賓斯克嘅尼爾(†1554)同普斯科夫嘅尼坎德(†1581)。佢哋都過住隱士生活:前者喺塞利傑爾湖一個島上嘅洞穴入面,完全拋棄塵世,獨居咗超過二

---

[725] 關於十七至十九世紀嘅封聖,見:Golubinsky. 《俄羅斯教會封聖史》(1903)。

[726] 同上,第120頁;科諾列夫。同上,載於《閱讀》1895年4期,第86–101頁。

[727] 參見第三章第4節。

[728] Ключевский. 《傳記》第319頁;Golubinsky. 《聖徒封聖史》第130頁。

[729] 高留賓斯基。前引書,第117頁;馬卡里(主教)。《西亞聖安東尼修道院史料》,載《讀本》,1878年,第3期。

十年;後者則以默然隱士嘅方式修持苦行。 尼祿冇創建過修道院或者隱士居所;直到佢死咗之後,先喺佢苦行嘅地點建立咗一個隱士居所,之後發展成為一個興旺嘅修道院,吸引咗好多朝聖者;到咗19世紀,佢成為咗中俄地區最受敬仰嘅聖地之一。好可能早喺16世紀末,尼祿已經被當成本地嘅受尊敬聖人[730]。 尼坎德嘅人生就冇尼洛斯咁平靜;佢為咗避開嚟探佢嘅訪客,多次搬嚟搬去。後尾喺佢安息嘅地方建立咗報喜隱修院,1686年,尼坎德因為墳前發生嘅奇蹟而被宣聖[731]。

除咗之前提過嘅苦行者之外,俄羅斯教會嘅聖人日曆入面仲有好多屬於修道制度嘅聖人,佢哋因為過住卑微嘅生活、放棄塵世同虔誠敬信,畀當地人敬仰為討好上帝嘅人,之後亦被尊為本地敬禮嘅聖人[732]。

當我哋閱讀十七世紀俄羅斯聖人嘅事蹟時,會發現兩個獨特嘅特徵: 首先,對隱居同孤立嘅相對普遍嘅傾向;其次,透過身體痛苦嚟懲戒肉體嘅慾望,例如戴住沉重嘅鎖鏈——以前,呢啲做法喺俄羅斯嘅苦行者當中並唔算特別普遍。

沃洛гда嘅加拉基昂(† 1612),佢好可能冇受過剃度做和尚,就喺自己嘅小屋度過隱士同柱頂生活:佢將自己鎖喺牆上,靠一個細細嘅窗口拎麵包同水做食糧; 佢預言自己所住嘅沃洛гда城會俾波蘭人攻陷,呢件事喺1613年果然成真;而佢自己就喺波蘭士兵手上殉道[733]。 佢嘅同期人、喺羅斯托夫附近博里索格列布斯基修道院嘅伊里納爾(† 1616),因為同門對佢生活方式嘅嚴苛程度唔滿意,被迫離開修道院。佢嘅聖徒傳記見證咗動盪之際修道生活嘅衰落。 Irinarkh 搬去另一間修道院,將自己關喺房入面,喺腳同肩頭鎖上沉重嘅鎖鏈。三年之後,佢先至可以返去 Borisoglebsky 修道院,再次將自己關喺房入面,用鎖鏈鎖住自己喺張長櫈上;佢喺呢種狀態下生活咗超過三十年[734]。 瓦西安(† 1624),又名托特姆斯基或提克森斯基,喺弗拉戈達地區嘅托特姆斯基區做咗類似嘅苦行;佢隱居喺自己嘅房入面,用條沉重嘅鐵鏈鎖住牆,食物由細窗送入,淨係偶爾先去教堂領聖體聖事。 狄奧多羅斯(†1633),索洛維茨基修道院嘅一位修士,過住隱士生活 。對修道院生活唔滿意,佢搬去白海嘅一個細島,之後去咗奧涅加河沿岸嘅濃密森林,最後喺奧洛涅茨鎮附近建立咗一個隱士居所。 對丘多夫修道院嘅生活方式唔滿意,另一位叫尼哥德慕嘅修士就離開咗修道院;佢向北出發,喺卡爾戈波爾區廣闊嘅沼澤中揀咗一個地方。佢艱苦生活嘅消息傳到咗莫斯科。 尼哥德摩喺沼澤度過咗超過三十年,喺1640年去世。[735] 西蒙·沃洛姆斯基(† 1641)亦都係一位隱士;佢喺弗洛格達嘅濃密森林入面避難,畀附近村嘅農民殺咗,因為佢哋以為佢想建立寺院,咁佢哋嘅土地就會畀寺院收走; 另外,仲有維赫托留耶嘅西梅翁(†1642),佢係一位嚴謹嘅苦行者,向當地嘅沃古爾人宣講基督教;仲有烏斯特-內杜姆嘅利奧尼德(†1654),佢喺珀爾姆嘅密林中建立咗一個隱修處[736]。

索洛維茨基修道院嘅生活方式,迫使向往真正苦行生活嘅修士以利亞澤離開咗修道院。 佢就喺安澤爾島(離修道院大約25公里)落腳;幾年之後,當其他同樣傾向嚴謹苦行嘅修士都聚埋嚟,以拉撒路就決定成立一個小修院。修道院嘅房舍之間相隔一弗斯脫。 只有星期六晚上,隱士先會聚埋一齊做晚禱,同埋主日彌撒;之後又再散返去自己嘅小屋。隱修院嘅紀律非常嚴謹,而Eleazar自己嘅生活就成為弟兄會嘅榜樣。 正如之前所講,以利亞澤為佢嘅修院制定咗一條規矩。佢喺1656年去世[737]。喺修院修

---

730 Golubinsky. Op. cit. pp. 155, 314; 「尼羅隱修院」,載於《Readings》1875年第三期;Uspensky, V.《尼羅斯托洛賓斯克隱修院歷史描述》(1867年;第三版1886年)。

731 Golubinsky. Op. cit. p. 132; Klyuchevsky. Op. cit. p. 392; Serebryansky. Op. cit. pp. 317–326, 538–545, 568 ff. (尼坎德傳).

732 我哋只提幾位特別出名嘅苦行者:弗拉戈達嘅根納季(† 1565)、伊洛澤爾斯克嘅希羅底安(† 1564)、扎奧尼基耶夫斯克嘅若瑟(† 1612);安德魯索沃嘅亞德里安(† 1549), 波謝洪斯克嘅亞德里安 († 1550)、索伊金諾嘅西蒙 († 1561)、沃爾博佐姆嘅佐西馬 († 十六世紀後期)、列赫諾沃嘅利奧尼 († 1611)、諾夫哥羅德嘅阿爾瑟尼 († 1570)、 殉道者澤連采茨基(†1603)、阿加皮圖斯·馬庫舍夫斯基(†1584)、伊格納修斯·沃洛戈茨基(†1592)、謝爾吉烏斯·舒赫托夫斯基(†1609)、克里斯托弗·科里亞澤姆斯基(†約1572)、 托特馬嘅狄奧多修斯 (1568年去世)、蒙澤恩嘅費拉龐特 (1591年去世)。參見:《聖人歷史詞典》(1836年;第二版1862年);高留賓斯基,同上書;巴爾蘇科夫,同上書。

733 IRI. 4. 頁64;佢出身自貝爾斯基家族嘅傳說屬虛構。

734 克留切夫斯基. 同上書,第323頁;字典(1862年),第105–107頁;高留賓斯基. 同上書,第158頁;普拉托諾夫. 《動亂時期的舊俄羅斯故事》,第293頁。

735 IRI. 6. p. 366;Klyuchevsky. Op. cit. p. 334;字典 (1862). p. 181.

736 克留切夫斯基. 同上書,第346頁;IRI. 3. 第607頁;高留賓斯基. 同上書,第129、136頁。

737 Yakhontov. 《北方俄羅斯苦行者傳記》第197頁起;《聖徒之書》,載於《讀本》第1887期第4期,第324號。Eleazar之生平,載於《文集》第1860期第1卷。

士以利亞澤嘅生平入面,我哋見到經過一段長期嘅間隔之後,嘗試返回到以古老修院規則為本嘅修道秩序,而呢啲就同當時已經經歷咗重大世俗化嘅共住修院形成對比。

檢視呢度提到嘅苦行者生涯,我哋會見到佢哋並非全部都對當時修道院嘅狀況感到滿意;呢種不滿迫使佢哋離開修道院,去追求對世界嘅完全棄絕。 佢哋搵啲偏遠、隱蔽嘅地方——好似喺濃密嘅森林同沼澤入面——喺度可以為咗基督而修行,唔受任何阻礙。呢種做法唔算係新嘅苦行運動,反而顯示咗對修道生活世俗化嘅不滿。 呢班十七世紀嘅苦行者,已經無法帶嚟修道生活嘅全面復興。佢哋仍然係一啲孤立嘅個體,各自有自己嘅性格,但絕對唔代表十七世紀修道社群整體嘅情感同觀點有任何改變。

10. 修道士嘅傳教工作

莫斯科公國嘅領土擴張,同埋將異教民族同部落納入版圖,畀咗俄羅斯教會機會向呢啲人民傳教。當然,修道士社群本應喺呢項工作入面擔當起應有嘅角色。但係可惜,佢哋喺呢方面嘅努力遠遠未夠。 教會階層喺引導僧侶社群嘅精神能量去完成呢個使命方面做得太少,儘管莫斯科政府反覆強調主教同修道院喺傳教工作上嘅重要性[738] 。喺呢方面,個別僧侶嘅獨立行動更具意義。 紀念碑只保留咗唔係所有身穿修道服傳教士嘅名字,尤其係偏遠地區,好似西伯利亞。

我哋之前提過嘅普斯科夫-佩切爾修道院住持科尼利,就係嗰啲傳教士其中一位,佢嘅講道非常成功。佢喺異教嘅愛沙尼亞人當中傳教,同時又同喺十六世紀中期嚟到呢度嘅加爾文派人士辯論[739] 。

喺北部同西北嘅拉多加湖周圍,瓦拉姆修道院嘅和尚向異教嘅卡雷利亞人宣講基督教;而科涅夫嘅阿爾瑟尼(†1447)尤其值得提一提。 喺北方嘅異教民族之中,切爾莫戈爾斯克嘅可敬西里爾(†1367)成功咁開展佢嘅傳教工作[740] 。

喺珀姆同維亞特卡地區,聖史提芬主教(† 1396)以極大嘅犧牲精神宣揚基督教, 同埋主教皮提里姆(† 1455)成功延續佢嘅工作,維亞特卡嘅聖特里豐(† 1613)喺16世紀末努力宣教;皮斯科爾修道院嘅修士亦都為傳播基督教作出重大貢獻。 喺遠北嘅波莫里耶,十五至十六世紀時,索洛維茨基修道院[741] 成為基督教信仰嘅堅固堡壘,有兩個人名喺俄羅斯基督教傳教史上佔有特殊地位:科拉嘅提奧多雷特同佩涅加嘅特里豐。

提奧多雷特大約喺1480年出世,14歲嗰年入咗索洛維茨基修道院,落咗修道誓言,喺修士佐西馬嘅靈性指導下留咗15年; 之後佢搬去斯維爾聖亞歷山大修道院,再由嗰度去基里洛-貝洛澤爾斯基修道院;大約喺1529年,佢返到索洛維茨基修道院,跟住佐西馬死咗之後,佢就決定過隱士生活; Theodoret喺科拉河畔搵到一個偏僻荒蕪嘅地方,同另一個叫Mitrofan嘅隱士一齊喺度過咗差唔多12年,完全拋棄塵世,過住獨修嘅生活。 1540年,兩位隱士同行到諾夫哥羅德,去見大主教馬卡里,馬卡里為西奧多雷特晉鐸,並任命佢做自己嘅屬靈導師。 1542年,當馬卡里成為莫斯科大主教時,提奧多雷特同幾位修士返到科拉半島,喺度創建咗三一修道院。佢喺索洛維茨基修道院嗰陣已經學識咗拉普蘭語,而家就開始向佢哋宣講基督嘅教義; 佢嘅傳教工作證明非常成功,但並冇持續好耐。修道院社群對呢位隱士嘅苦行嚴謹度唔滿意,同佢發生爭拗,阻礙咗佢嘅活動,最後Theodoret被迫離開佢創立嘅修道院,停止佢嘅傳教工作。 之後佢喺貝洛澤爾斯克地區一間細細嘅隱士院做住持,喺度同非擁有者派同長老亞特莫認識得好深。 1551年,當亞特米烏斯短暫管理聖三一修道院時,沙皇應他的推薦,任命提奧多雷特為蘇茲達爾的尤提米烏斯修道院大修道院長。 喺1554年嘅大公會議上,討論對巴什金同亞爾特米嘅案件時,提奧多雷特嘅名字都提到咗;佢被錯誤地判為亞爾特米嘅同夥,並被流放到基里洛夫修道院。 但係喺1557年,按沙皇嘅指示,佢去咗君士坦丁堡,帶返咗一封宗主教嘅信,確認伊凡四世做咗沙皇。 佢由君士坦丁堡返嚟之後,就喺弗羅戈達附近嘅普里盧茨基修道院避難,之後又再度前往科拉去傳教。 西奧多雷特大約

---

738 例如,見伊凡四世致喀山大主教古里(Guriy)之信,載於《AI》卷1,第241號;以及1649年法典第20、21、26章;《DAI》卷5,第241–244號; Makarii. 10. p. 72;AI. 5. 號碼69、75;致西伯利亞大主教之信,見:Ivanov. 《舊案國家檔案館描述》. 1 (1850). p. 263.

739 多布羅克隆斯基《俄羅斯教會歷史指南》*第12卷(1889年),第131、132頁。*

740 Makarii. 第二版. 6. p. 357; Golubinskii. 《封聖史》. p. 148; Serebryanskii. 同上書. pp. 342–344; Klyuchevskii. 《聖徒傳》. p. 236.

741 《十五至十七世紀北部波莫里亞地區嘅俄羅斯教會》,載於《Prav. Sob.》1860年第二期,第3頁起。

喺1577年去世。因此,呢位嚴謹嘅苦行者一生,雖然捲入咗當時教會同政治嘅漩渦,但佢依然成為俄羅斯修道主義歷史上一個傑出嘅例子[742] 。

另一位傳教士──佩欽加的聖特里豐──的生活,比起西奧多雷特來得平靜。他的聖徒傳記至今仍被保存下來。年輕時,他離開父母家,在諾夫哥羅德的森林中過著隱士的生活。 之後佢向北去咗科拉地區,喺佩琴加河畔,甚至喺西奧多雷特嘅宣教工作開始之前,就向當地嘅異教拉普人傳教。其後,特里豐又長途跋涉去咗諾夫哥羅德,攞咗興建教堂嘅許可同埋傳福音嘅祝福。 佢帶住幾位熟練嘅工匠返去,一齊興建咗間教堂。喺嗰時已經變成俄羅斯人聚居地嘅科拉,特里豐搵到一位兼任神父同修士嘅長老,為教堂舉行祝聖儀式,並為佢剃度做修士。從此佢就可以為異教徒施洗,而佢嘅教堂就成為佢宣教工作嘅中心。 後來,特里豐喺教堂旁邊建立咗一間修道院,並喺1556年由沙皇頒發特許狀,賜佢相鄰嘅土地同漁場。佢為皈依嘅科拉原住民 興建咗第二座教堂,並繼續宣講基督教差唔多三十年,直至1583年去世。[743]

莫斯科政府對波尼佐維耶地區嘅基督教傳教工作特別關注,呢點反映喺呢個地區嘅密集修道院殖民(參見第七章)。 當主教古里(1555–1563)於1555年被任命為喀山第一任大主教時,他便獲指示要特別關注異教徒及穆斯林的改宗工作[744] 。當時,許多貴族韃靼人被送往各處修道院接受基督教教育及改宗; 受洗者,即新受洗者,保留咗佢哋嘅地產[745] 。修道院甚至堂區教堂都獲得大面積土地;例如,喺喀山地區,早喺16世紀末,就有65%嘅耕地屬於宗教機構。 早前(第七章同第八章)我哋已經詳細探討過Ponizovye地區嘅修道院點樣致富,同埋解釋政府點解要推行呢種政策。 然而,從卡山大主教赫爾莫根(1589–1606)的報告可見,傳教活動成效不彰,因為穆斯林神職人員逐漸恢復了對塔塔爾人的影響力[746] 。 17世紀嗰陣,眾多嘅修道院都冇乜積極嘅傳教活動;而且,任何政治局勢嘅升級──例如拉津起義(1667–1671年),好多韃靼人都參與咗──都導致已經受洗嘅人背教,政府唯有採取反制措施[747] 。 屬於梁贊教區嘅Ponizovye地區西南部,原住民包括異教嘅莫德溫人同穆斯林韃靼人。 喺呢度,鑑於十七世紀中期向南推進嘅殖民運動(沙特斯基、坦波夫同卡多姆斯基地區),里亞桑大主教米薩伊爾(1651–1656)展開咗一場特別積極嘅傳教運動。 呢個地區建立咗幾間修道院,但只有普爾迪什切夫斯基修道院([748])值得特別一提。

喺西伯利亞,修道院同城鎮係同時建立㗎。「有城鎮嘅地方,」西伯利亞第一位歷史學家斯洛夫佐夫寫道,「就有都指揮嘅行政機構、火器同埋修道院,仲有教堂」[749] – 但係呢度嘅基督教化進程就慢好多; 早喺1620年,當托博爾斯克設立咗一個獨立教區時,首位主教西普里安(1621–1624)就收到咗費拉列特大牧首嘅指示,要佢特別留意異教徒同穆斯林嘅皈依, 西普里安甚至帶咗幾位和尚去托博爾斯克,專門去宣講福音。佢嘅繼任者,主教馬卡里(1624–1635),收到咗莫斯科發出嘅一份特別文件(「Pamjat」),提醒佢要向異教徒傳教[750] 。 特別要提到伊謝特河畔嘅入睡修道院(由達爾馬特神父喺1644年創辦,因而得名「達爾馬特修道院」);喺度耕耘嘅修士對傳教工作絕對唔陌生。 直到世紀末(1681年),先至

---

[742] Shestakov, P.「阿基曼德里特·狄奧多雷特──洛帕爾人的啟蒙者,以及佩欽加的聖人特里豐」,收錄於:ZhMNP. 1868. 7. 第242頁起;Makarii. 第二版. 6. 第330–332頁。

[743] 《特里豐傳》收錄於:Prav. Sob. 1859. 2. 第89–120頁;IRI. 4. 第582頁;Golubinsky. Op. cit. 第156頁;Shestakov. Op. cit.

[744] AAE. 1. No. 241;DRV. 5. p. 241;Pokrovsky, I. 《喀山主教府》(1902)。第6頁。喀山大主教(後為都主教)喺主教嘅排位中排第三(第一為莫斯科; 2 – 諾夫哥羅德)。DAI. 4. No. 102;SGGD. 2. p. 59。

[745] DAI. 1. 編號97;Hessen, G.《莫斯科國囚犯的生活》,載於《俄羅斯往事》第2期(1923年),第61頁。關於波尼佐維耶地區基督教傳教史,見: Mozharovsky, A. 「1552年至1867年為卡山非俄羅斯人宣教工作進展報告」,載於《讀本》第1880期第1期;Nikolsky, N. V. 「16至18世紀中伏爾加地區奇瓦什人基督教化」,載於《喀山公報》。 28. 1 (1912); Smirnov, I. N. 'The Cheremis', in: Proceedings of the Kazan Academy of Sciences 6 (1889); ibid. 'The Votyaks', in: Proceedings of the Kazan Academy of Sciences 8. 2 (1890); ibid., 'The Permyaks', in: Proceedings of the Kazan Academy of Sciences 9. 2 (1891); 同上,〈莫爾多溫人〉,《喀山學會會刊》第10–12期(1892–1895);Peretyatkovich, G.,前引書(1877及1882);以及 N. N. 及 N. A. Firsov 較早期的著作(1864及1868)。 關於將領地賜予新受洗嘅韃靼貴族,詳見《王子 V. I. Bayushev 檔案館:前喀山宮廷辦公室地區嘅歷史同法律資料》第1卷(1882年)。

[746] 1. Makariy. 10. p. 72;Mozharovsky. Op. cit. pp. 7, 23;AAE. 1. No. 358.

[747] Mozharovsky. Op. cit. pp. 23, 30, 32. PSZ. 2. No. 867; 1649年法典。第16章。第44條;第20章。第70–71條;第25章。第24條。關於某啲韃靼王子嘅皈依,見:Velyaminov-Zernov.《卡西莫夫沙皇研究》。第3卷(1866年)。第207–215頁。

[748] Vozdvizhensky, I. 《梁贊階層史》,第122頁。

[749] Slovtsov. 《西伯利亞歷史概覽》第1卷(1836年),第58頁。

[750] 此信見於:Ivanov. Description. 1 (1850). p. 263.

為西伯利亞東部組織咗一個特別傳教團──由修道院長特奧多西俄斯同12位修士組成,派去塞勒欽斯克,將所有信奉其他宗教嘅人改信東正教,並且要照指示,唔可以用任何強迫手段。 有趣嘅係,費奧多爾二世沙皇( )喺1682年嘅主教會議上提議喺東西伯利亞設立一個新教區,以便皈依其他宗教嘅人,但主教們拒絕咗呢個建議;最後只決定不時由托博爾斯克派僧侶同神父去東西伯利亞[751] 。

傳教活動範圍有限,主要原因係和尚教育不足,同埋教會高層幾乎完全冇主動性同熱誠去宣講福音。 直到下一個世紀,俄羅斯嘅傳教工作先開始復甦,但主導權主要喺政府手上,佢哋係出於政治考慮。

11. 寺院嘅社會同慈善活動

各種歷史文件顯示,修道院甚至在十六至十七世紀之前就已經參與慈善工作。十六世紀的土地登記冊在描述修道院土地和莊園時,經常提到專門為窮人設立的收容所,這些窮人靠施捨或修道院的慈善救濟維持生活[752] 。 聖尤弗羅西努斯喺佢嘅修道守則入面專門撥咗一章(第24章)講施捨;根據佢嘅守則,修院要喺朝聖者到埗後嘅頭三日免費餵食佢哋[753] 。 修道士如索拉的尼爾和亞特米烏斯在他們的著作中寫道,如果一間修道院擁有財產,就應該用來幫助窮人。 博羅夫斯克嘅若瑟會士巴夫努季奧同沃洛茨克嘅若瑟唔單止喺佢哋嘅修道院餵飽窮人,喺收成差嘅年頭仲會用麵包同其他糧食幫手附近嘅村莊。 基里洛夫修道院[754] 亦都一樣。我哋已經提過,喺8月15日,聖母大遷喀節──修道院教堂嘅主保瞻禮日──喺若瑟派修道院向窮人派發錢銀。聖三一謝爾蓋修道院尤其以慈善事業聞名。 「嗰度,」16世紀後三十年嘅Herberstein寫道:「每年都有大批人潮蜂擁嚟朝聖……無論人多到幾多,都總有足夠嘅食物畀大家,仲正好夠餵埋寺院嘅僕人,從來唔會唔夠或者有剩。」 外國人亦有寫其他修道院嘅慈善工作[755] 。根據1649年嘅法典,凡住喺修道院範圍內、由修道院供養嘅窮人,都受教會管轄[756] 。

喺征服喀山之後,沙皇命將俘虜送去修道院接受基督教教導,新受洗者則由修道院開支資助[757] 。喺十七世紀,用 Patriarchal District 嘅修道院地產收入,喺莫斯科設立咗一個可容納412人嘅貧民收容所,並喺主要節日喺教堂派發施捨。 每年聖誕節、復活節同赦免主日,楚多夫修道院都會送麵包、炸魚、粥、克瓦斯同金錢禮物畀莫斯科監獄嘅囚犯。 (十七世紀後期)諾夫哥羅德大主教約布由教區修道院嘅 treasury 撥出可觀嘅款項,用嚟維持諾夫哥羅德一間收容貧民嘅設施、兩間醫院同兩間夜宿所[758] 。 喺莫斯科附近嘅薩夫沃-斯托羅日耶夫斯基修道院,有兩間醫院病房,共設有48張床,畀僧侶同平信徒使用。 (為咗刻畫嗰個時代,同埋說明世俗當局同沙皇自己喺修道院日常生活入面嘅干預可以幾咁細微,值得留意嘅係,喺1688年,沙皇下令將床位減至30個[759] 。)

經過動盪時代之後,啲孤兒院開始喺某啲寺院出現。 政府歡迎佢哋嘅設立,喺世紀中(1651年),大批孤兒被送去聖三一謝爾蓋修道院 — 呢啲係陣亡士兵嘅子女;當時嗰度有最多600名孤兒,佢哋唔單止獲得庇護同糧食,仲有人教佢哋讀書、寫字同埋學手藝。 由1636年嘅一封信可見,大批兒童被安排住喺索洛維茨基修道院為佢哋專門興建嘅屋入面,由修道院出錢供養,但作為交換,就要喺修道院嘅菜園做啲輕輕鬆鬆嘅工作[760] 。 基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅孤兒院尤其有條理。啲小朋友被分配到各個小房;佢哋由修道院提供食、住,仲喺復活節收到禮物。孤兒院由一位專門嘅僧侶導師──「孤兒長老」──管理。 啲細路要做唔同嘅工作;年紀大啲嘅就喺菜園度做嘢,或者喺寺院廚房做學徒。到咗18至20歲,佢哋已經被稱為「後生仔」(見第八章),寺院仲會畀佢哋地,佢哋就可以自己立屋企,同時繼續

---

[751] AI. 5. 第69、75號;Bystrov, F. 《西伯利亞地區嘅首批基督徒 (1586–1631)》,載於:Prav. ob. 1866. 2. 第377頁;蘇馬羅科夫《西伯利亞嘅宣教工作》,載《基督教讀本》1883年9–10期;1884年5–6期。

[752] 莫斯科公國人口普查登記冊。第一卷,第1號。第76、279、611頁等。

[753] Serebryansky. 同上書,第325頁。

[754] Makarii. 7. 頁299;AI. 1. 第204號.

[755] Herberstein. Moskovia. V. F. D. Steinen 編輯 (1926); 第92頁; Chteniya. 1884. 4. 第24頁.

[756] 費拉列特《俄羅斯教會史》第三卷,第211頁。

[757] DAI. 1. 第149號;Zverinsky. 3. 第2231號;Hessen. 同上書,第61頁。

[758] 費拉列特。同上書,第4卷,第240頁;《閱讀》1863年,第4卷,附錄,第22頁。

[759] Belokurov. 材料,第163、166頁。

[760] Arseny. 同上書,第3頁;Dosifey. 《索洛維茨基修道院描述》,第1卷(1853),第267頁以下。

做啲寺院交代嘅工作。　有啲做咗車夫;學咗手藝嘅就留喺寺院聚落定居,算係寺院嘅工匠。孤兒主要嚟自位於寺院land[761] 嘅村莊。

呢度只提到幾個個別案例,當然無法全面反映寺院嘅慈善工作,但就算咁,都已經顯示咗喺呢方面做咗好多好事。　我哋已經寫過,喺動盪時期同戰時,各座寺院嘅庫房作出咗巨大嘅捐助;呢啲捐助金額非常龐大。喺呢方面,國家同社會都受惠於寺院嘅地產。

第十章:十六至十七世紀嘅修道主義同教會文學

1. 護教學與爭論性著作。沃洛茨克的修道院長約瑟夫

修道士社群代表喺宗教同政治新聞領域嘅活動,對十六世紀前半期俄羅斯嘅宗教同政治生活有莫大影響,雖然修道士社群喺其他範疇亦都好活躍。　儘管世俗化進程持續,修道團體仍不斷湧現出許多傑出人物,他們或積極參與國家的教會事務,或視書面記錄對教會生活各方面見解為己任。　呢種宗教責任感,喺十五世紀後期同十六世紀前期嗰段時間,當各種信徒階層出現危險嘅宗教動盪時,迫使啲和尚要寫護教著作,就表現得特別明顯。　一方面,呢場騷亂並非冇外來影響;另一方面,卻又可以用純粹俄羅斯教會生活嘅條件嚟解釋。　由於當時出現嘅新運動明顯偏離咗東正教嘅教義,教會階層同修道士社群嘅代表即刻積極打擊呢啲異端偏離。　結果,就出現咗一啲護教學同爭論性嘅著作,呢啲作品見證咗作者嘅神學造詣,同時亦反映咗教會圈內宗教信仰嘅特色。

早前已經提到過嘅猶太化派異端運動(第四章第三節), 呢個運動有廣泛散播嘅危險,迫使教會對此展開堅決嘅鬥爭,尤其係因為諾夫哥羅德嘅某啲神職人員捲入呢個異端,甚至連宗主教佐西瑪(1490–1494)都對猶太化者嘅觀點有啲偏向[762] 。

喺對抗呢個教派成員同佢哋教義嘅鬥爭中,沃洛茨克嘅長老約瑟夫(Hegumen　Joseph)扮演咗特殊角色——佢係一位論戰家、護教學者,同時係異端嘅最活躍對手。佢寫咗一篇好長嘅論著,後來被稱為《啟蒙者》(The Enlightener)。 呢本書無疑係舊俄羅斯教會文學中最具意義嘅作品之一,呢點已經獲得俄羅斯史學家[763] 同近排 Holzwart[764] 嘅深入研究證實。

《啟蒙者》共有十六章,或稱「言」,分為兩部分。頭十二章構成爭論與護教學部分,最後四章則討論對付異端的方法。　《啟蒙者》係主要嘅資料來源,可以令我哋對猶太化者嘅觀點有個概念[765] ;同時,亦令我哋了解約瑟夫嘅神學教育同佢嗰時代嘅神學知識。

---

[761] Petrov, V.《修道士破布》,載於《行為與日子》第3期,1923年。

[762] 至於呢個宗教運動嘅外部歷史,可參閱:Gehring, Joh. *Die Sekten der russischen Kirche* (1898)。第11–16頁;Arndt, A.,《Z. f. Kath. Th.》第38期(1914年)。Kostomarov, N. *Russische Geschichte in Biographien*. 萊比錫,1886年。 第292–322頁;Makarii. 6. 第81–118頁;Golubinsky. 2. 1. 第560–607頁;Panov.「猶太化者的異端」,載於:ZhMNP. 1877. 2;Nikitsky.〈論大諾夫哥羅德教會內部歷史〉,載:同上,1879年7期;伊利因斯基,F.〈宗主教佐西瑪與執事費奧多·庫里琴〉,載:BV,1905年10期。 第212–235頁;Dolgov, S.〈1490年莫斯科反猶太化者會議〉,載《Chteniya》第3期(1902年),第113頁;Sedelnikov, A.〈1490年關於宗教裁判所的會議〉,載《舊俄文學委員會會議錄》第1期(1932年)。 第33–58頁:另見:*Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4 (1930). 第2159–2165頁(有錯);較舊著作:Servitsky. *An Attempt at a Study of the Heresy of the Novgorod Heretics*, in: *Prav. ob.* 1862. 6–8, – 現已過時。

[763] Makarii. 第二版,第7、184頁;Golubinsky. 第二卷第1期,第606頁;第二卷第2期,第219頁。 參見 P. Znamensky(以筆名發表)嘅作品《啟蒙者——沃洛茨克可敬嘅若瑟》,收錄於《Prav. sob.》1859 年第 3 期;其價值至今未減;又見 Khrushchev 著,同上書,第 133 頁。

[764] Holzwart. 同上,第264頁。

[765] 無可否認,呢個運動嘅宗教根源至今仍未獲得最終釐清。V. Bochanovsky 喺《十四至十六世紀俄羅斯自由思想家》(載於《Novoe Slovo》,1896 年第 12 期, 第170頁) 將猶太化派嘅觀點同胡斯派嘅觀點聯繫起來;另一方面,F. Ilyinsky 則追溯佢哋嘅源頭至博戈米爾派嘅觀點(《15世紀俄羅斯博戈米爾派》,載於:BV. 1905. 6. 第447頁)。 基本上,呢個教派嘅觀點帶有明顯嘅理性主義特色;佢哋嘅教義主要根據舊約,並否定新約關於三位一體同基督本體嘅教導,亦反對敬十字架同聖像;此外,佢哋仲反對教會階層制同修道主義。 至於學術爭論,另見:Peretz, V.《十五世紀猶太化者及其文學新研究》,基輔大學,1908年,第10期;Bederzhitsky,《猶太化者相關文學筆記》,《俄羅斯語言學報》,1911年,第3–4期;同上。　《猶太化者的文學活動》,載《基輔大學出版社》1912年,第3期;另參見斯佩蘭斯基同上書,及佩圖霍夫同上書。

喺第一篇論著入面,約瑟夫駁斥嗰班否認聖三一嘅異端,並闡述正統嘅聖三一教義,呢套教義佢幾乎逐字引用自十一世紀蒙特內哥羅嘅尼康(Nikon of Montenegro)嘅著作《[766]》。呢個猶太化派別否認聖三一,同時亦都否認神子道成肉身: 對佢哋嚟講,基督只係一個好似摩西咁嘅先知。教會關於佢復活嘅教義亦都畀猶太化者否定。約瑟夫將佢第二篇講道獻畀呢個錯誤,喺入面佢為咗用異端自己嘅論點去打敗佢哋,引用咗舊約先知嘅話。 喺第三篇講道入面,作者駁斥咗「淨係要遵守摩西律法」嘅說法;而喺第四篇講道入面,佢就討論咗上帝嘅神聖安排同祂嘅全能,呢啲都係猶太化者所否認嘅。 其後三篇論著(第五、第六及第七篇)主要探討敬拜聖像的問題,約瑟夫引用咗教會教父(金口若望、大馬色若望、克里特安德烈、克里馬庫斯若望等)嘅大量言論。 第七篇講道特別詳盡,約瑟夫就各種題材的聖像作了解釋,並討論了敬拜聖像的一般意義。他的解釋並非完全原創(他在此借鑑了大馬色人對聖像破壞主義者的著名著作),但這篇講道以風格的純粹與清晰,以及所表達的堅定信仰而脫穎而出。 第九至第十章則專門駁斥否定使徒著作及教父作品者的論點。在第十一及第十二篇講道中,若瑟解釋了修道主義的宗教意義。

[767]呢十二篇講道構成咗《光照者》神學部分,亦顯示咗若瑟嘅博學多識。佢不斷引用舊約同新約,經常引用聖經章節。 佢引用咗大量舊約聖經嘅經文,證明咗約瑟夫喺論戰方面嘅功力:佢透過引用連猶太化者都承認嘅舊約,去駁斥佢哋否定新約嘅主張。 喺佢嘅宗教同教義觀點入面,約瑟夫由承認唔單止聖經嘅無誤,仲承認所有「神聖著作」嘅無誤,當中包括聖父哋嘅著作、殉道者嘅行蹤、聖人嘅生平,甚至某啲偽經[768] 。 喺呢方面,約瑟夫 喺我哋眼中好似一位典型嘅舊俄神學家,佢以堅定嘅信念宣揚信仰,就好似一位古代魯斯人,對佢嚟講,聖經同教會傳統同樣重要、同樣有權威; 約瑟夫並不將教義、崇拜甚至禮儀傳統彼此分開;對他而言,這些都是緊密交織的,並且合起來構成宗教教義與信仰的實質。 值得留意嘅係,約瑟夫竟然用咗整整三章(第五、第六同第七章)去探討敬拜聖像嘅議題,足證喺東正教世界嘅宗教生活中,呢件事有幾咁重要。 稍後,我哋會見到另一位16世紀俄羅斯宗教思想嘅代表人物──長老亞特米──雖然佢嘅基督教觀點喺好多方面同約瑟夫唔同,但佢都以同樣嘅熱誠捍衛對聖像嘅敬禮,並賦予佢同聖約瑟一樣嘅宗教意義。

呢種將教義同崇拜融合為一體嘅做法,係莫斯科俄羅斯宗教性嘅一個特徵。喺十七世紀嘅大分裂期間,呢種同一化會導致悲劇事件,令堅定不移嘅信徒為殉道而犧牲。 若將此稱為形式主義,並歸咎於宗教生活嘅死板,就大錯特錯。呢種宗教情感,於塵世見天國,於人中見神性,仍然需要進一步嘅詮釋同深入研究。

「光照者」最後四句係講對付異端嘅方法,某程度上反映咗若瑟嘅性格。 正正就係佢呢啲觀點,引發咗一場好激烈嘅辯論,討論教會同教會階層,以及世俗當局,可以同應該點做先至可以根除異端同懲罰背後嘅煽動者。而且,又有人質疑世俗當局有冇權力對付教會內嘅自由思想者──即異端分子。若瑟對呢兩個問題都答「係」。 作為一個基督教君主,其權威來自上帝,大公爵有責任維護信仰純潔,防止異端歪曲,並懲罰異端分子。呢個觀點喺第十四篇講道入面特別有力咁表達,約瑟夫要求大公爵對異端分子施以「殘酷刑罰同死亡」[769] 。

若瑟亦喺三封特定嘅信入面堅持要懲罰異端。喺一封寫畀尼豐主教(1493年)嘅信入面,若瑟寫道異端唔單止應該監禁,仲應該處決;唯一例外就係嗰啲被裁定有異端罪嘅主教[770] 。 為咗敦促伊凡三世大公爵對異端採取果斷行動,若瑟喺1504年寫咗封信畀佢嘅靈性導師,喺信入面佢再次講到懲罰同處決異端[771] 。 佢喺一封寫畀大公爵瓦西里(1505年後)嘅信入面,再次講同一主題,斷言罪人同異端都可以畀人手摧毀同懲罰,亦可以畀教會逐出教籍:呢兩者係同一回事[772] 。其他約瑟夫嘅追隨者都持有同樣

---

[766] Makariy. 第二版,第7卷,第187頁。

[767] 《Prosvetitel》的出版者(第四版,喀山,1904年)認為,頭11個詞是在最後五個(12–16)之前,於1490年大公會議後不耐就撰寫的(第15頁)。

[768] 「除咗舊約同新約嘅著作,仲加埋偽經同非正典書籍,約瑟夫將教父嘅作品、殉道者嘅事蹟同聖徒嘅生平都視為無可謬誤…… 「神聖經同教會傳統嘅無誤性,同埋喺呢方面絕對唔容許任何批評,對約瑟夫嚟講係不言自明嘅。」Holzwart如是主張。 (Holzwart. Op. cit. pp. 266, 268); 參見約瑟夫教導各別章節的列表(同上,第293、311頁)。

[769] 《Prosvitiatel'》(1857年),第539、597、601、604、588頁。

[770] 致尼豐書,見:RIB. 6,第825頁。

[771] 讀本。1847。1。

[772] DRV. 16 (1791)。第423–424頁。

睇法。 例如,大主教丹尼爾喺佢嘅論著《人應該點樣服從當局同尊重佢哋》入面,詳細講咗要用世俗權力去打擊異端嘅必要性[773] 。

約瑟夫對打擊猶太化異端方法嘅睇法,尤其係佢堅持要將異端分子處死,喺其他修道士圈子,即係喺韃靼河以東嗰啲修道院嘅非佃戶修道士中,引起咗強烈反對。 佢哋認為唔單止要批評若瑟嘅論點,仲要表達自己對呢件事嘅睇法。〈沃洛гда修道院長老反若瑟論〉大概係喺修道士王子瓦西安嘅指導或協助下寫成[774] 。 由《論著》嘅前言(「所有沃洛гда修道院嘅長老聚埋一齊,承擔咗呢項任務」)可見,非擁有者嘅立場喺最終形式上,係經過 preliminary 討論先得出嘅。 首先,非取得者堅持認為,必須將「不悔改的異端」 與「悔改並詛咒自己異端的人」區分開來。 前者最多只值得監禁,後者則「被上帝的教會以伸出雙手接待」,因為「上帝的兒子為罪人成肉身,來拯救那將要滅亡的人」。 「而喺呢份新嘅恩典入面,主已經向我哋啟示咗一個愛基督嘅團契,叫我哋唔好兄弟相告,而要將審判人罪嘅事留返畀獨一嘅神。」

雖然嚟自伏爾加河以東長老嘅「聖經」可以話係一紙嚴肅嘅宣告,但公爵修士瓦西安就想實際幫助被定罪嘅異端分子[775] ,並宣揚無產派嘅觀點。 作為天生嘅論客,瓦西安寫道,首先要嘗試用言詞嘅力量,將走偏嘅人引返正路──即係,好明顯係透過講道同辯論。 好似喀山地區長老喺佢哋嘅《書信》入面所講,Vassian承認教會對未悔改嘅異端分子有權同有責任施以教內逐出教籍,而世俗當局則可以憑自己嘅權力監禁或處決佢哋;但係,正如Vassian所堅持, 已經悔改嘅異端分子就會被處決,佢哋已經唔係異端分子,而係殉道者,而呢啲處決嘅罪行就落喺行刑者身上[776] 。

呢個即刻引申出一個問題:既然最後雙方都認為處死異端係可容許,點解仲會有呢場爭論?對立陣營嘅代表約瑟夫同瓦西安──忠於佢哋各自嘅本性──點解要將自己嘅觀點表述得咁尖銳? 然而,雖然佢哋嘅立場一見之下似乎相似,但實際上對異端嘅態度截然不同,甚至完全相反。

對約瑟夫嚟講,一個走上異端道路嘅基督徒,就無可挽回咁被逐出基督教群體;由於佢嘅宗教形式主義,佢冇咗內在力量再作一次嘗試,去向呢個迷失嘅靈魂伸出援手。 但對「非取得者」嚟講,包括Vassian,只要異端未被教會逐出,佢哋仍然係基督徒;幫助呢啲迷失嘅靈魂係教會同所有基督徒嘅責任。喺實踐上,愛要得到體現──呢就係基督教導中最高、充滿恩典嘅力量。 然而,約瑟夫對異端的态度,卻展現出與其修道院章程中懲處有罪僧侶的規則一樣的嚴苛與頑梗──在兩者情況下,都缺乏理解迷途者的心靈並在他們痛苦時伸出援手。 呢種正式嘅宗教嚴謹,唔只係約瑟夫一個嘅特徵。喺後世嘅俄羅斯宗教生活中,呢種特質都好常見。尼康──雖然佢對約瑟夫非常反感──、阿夫瓦庫姆、宗主教喬阿金,同埋幾乎所有俄羅斯分裂派嘅主要人物,都有呢種特徵。

仲有一個問題,可以令約瑟夫同非獲准派嘅分歧顯露無遺。 喺對抗異端嘅方法上,約瑟夫冇分清教會同國家,只當佢哋係有權紀律處分同懲罰嘅權威。呢種唔分清教會同國家嘅做法,正正係佢對國家同教會關係、互相支持,以及沙皇對教會同教會對沙皇嘅服務嘅核心睇法。 我哋相信,正正喺呢點上,約瑟派同「莫斯科──第三羅馬」呢個概念之間存在嚴重分歧;後者並無假設世俗權力同教會權力嘅權利同義務會完全融合。因為菲洛修斯嘅意識形態特別強調東正教君主嘅義務,而唔係佢嘅權利。我哋亦唔應該忘記,菲洛修斯嗰啲著作,就係喺若瑟針對異端嘅著作廣泛流傳,同埋莫斯科對猶太化者起義事件嘅記憶仍然歷歷在目嘅時候出現,因為菲洛修斯嗰位和尚幾乎就係嗰啲事件嘅同代人。 由於佢冇喺對抗異端嘅鬥爭中強調正統君主嘅特殊權利同責任──甚至完全迴避呢個議題──佢嘅觀點大概同約瑟夫唔一致。 總結我哋對呢件事上約瑟夫同非獲者嘅觀點比較,可以話非獲者認為逐出教門係對異端者最高嘅教會懲罰,並且同世俗當局可能對佢哋採取嘅措施保持距離。

長老亞特米烏斯(Artemius)[777] 亦喺佢嘅著作入面表達咗對異端同異端者相似嘅態度。後來,當亞特米烏斯住喺立陶宛,並寫咗一系列護教學同論戰性嘅論著,反對當地嘅路德宗信徒時, 佢多次表達咗呢個信念,認為異端嘅宗教同心理成因 ,就係出喺宗教嘅追尋,呢種追尋喺個人同整個教會社群嘅生命中都係必然存在,而呢個就係人類自由意志嘅體現,自由意志喺善同惡之間搖擺。 喺亞特梅睇嚟,人

[773] Zhmakin. 同上書,第406–424頁(丹尼爾之作)。

[774] DRV. 16 (1791). 頁424、428;關於Vassian參與起草該信件,參見:Khrushchev. Op. cit. 頁188;Zhmakin. Op. cit. 頁69。

[775] 見:Zhmakin. Op. cit. pp. 69;附錄10,第506頁。

[776] 《法例彙編》,1863年,第三卷,第199、201、204頁。

[777] AAE. 1. 第239號,第253頁。

墮落本性入面嘅罪性本身,就係人容易誤入歧途嘅先決條件[778] 。亞特梅嘅論點──佢喺某程度上為無所有者運動畫上句號──入面包含咗嗰個時代宗教虔誠度所少見嘅元素;嗰時宗教問題通常都係用過於形式化嘅方式去解決。 佢對宗教生活過程嘅心理探索取向,令阿特米烏斯更接近索拉嘅長老尼祿。亞特米烏斯同尼祿嘅觀點反映咗教父嘅影響,喺好多議題上佢哋之間都有一種靈性嘅親近感;尼祿對亞特米烏斯嘅影響亦好明顯,但亞特米烏斯嘅著作入面亦有啲主題喺尼祿作品度冇咁突出。 呢點下面會再討論;而家為咗進一步了解阿特米嘅人物形象,我哋詳細咁檢視佢嘅生平,結果發現佢同所謂嘅馬特維·巴什金異端有聯繫,而呢件事就成為約瑟派同非取得派爭論歷史嘅最終章。

一方面, 巴什金事件就成為阿特米案嘅背景;另一方面,巴什金嘅異端證明咗就算喺官方東正教入面都有宗教探索同新興宗教運動,而16世紀嘅俄羅斯人經歷咗一種靈性唔滿足,迫使佢哋喺教會外面搵答案。 雖然猶太化者同馬特維·巴什金冇直接關係,但佢哋都係因為拒絕教會傳統而團結埋一齊。

巴什金出身富裕家庭,就當時嚟講,佢係一個讀書好多嘅人。當佢讀聖經嘅時候,佢對唔同經文有好多疑問同困惑。為咗擺脫呢種心境,佢搵咗莫斯科嘅一位神父,喺懺悔時向佢傾訴佢對聖經某啲章節嘅疑慮。 Bashkin 喺問問題時嘅堅持,令嗰位神父大感震驚,因為佢可能未試過聽咁多「靈性幼兒」嘅懺悔,於是決定向同沙皇關係密切嘅西爾維斯特神父匯報 Bashkin 嘅情況。 就咁,成件事就曝光咗。巴什金同佢啲志同道合嘅跟隨者畀人傳訊,喺1553年喺莫斯科召開嘅宗教會議上,巴什金闡述咗佢嘅「異端教義」[779] 。 透過將巴什金嘅供詞同當時出席大公會議嘅同期人證供對照,可以將佢嘅教義概括如下:巴什金主張,用自己嘅理解去詮釋聖經──福音書同使徒書信──係可能同埋必要嘅。 基於此,巴什金否定咗教會嘅傳統同聖父長嘅教導;佢拒絕承認教義,亦唔承認大公會議嘅法令。佢否定咗整個基督論:按巴什金嘅講法,聖子唔同聖父平等,所以基督徒只可以喺禱告中向聖父祈禱; 對佢嚟講,道成肉身同基督嘅救贖工作都唔存在。教會只係一個信徒嘅自由團體;懺悔同聖體聖事唔係聖事,而喺聖體聖事入面,信徒只會攞到普通嘅麵包同酒; 懺悔唔係赦免罪過所必需──對信徒嚟講,只要喺生活中遵守道德標準就已經足夠,冇必要進行崇拜。巴什金亦都拒絕敬禮聖人、十字架同聖像。

巴什金嘅異端本質上同猶太化異端嘅理性主義思想一樣。1553年嘅大公會議冇對佢哋施加同對猶太化異端所用嘅懲罰:巴什金同佢嘅同道被判終身監禁。 審訊期間,巴什金承認佢嘅教義並非冇同「立陶宛人」傾計就諗到嘅。由於當時加爾文主義同索西尼主義喺立陶宛盛行,好明顯巴什金嘅自由思想受到咗西方影響[780] 。

喺審訊巴什金同佢嘅追隨者期間,發現佢曾經同伏爾加河以東嘅沙漠啲修士有聯絡,並且同佢哋傾計各種事。 長老亞特米嘅名字被提起。呢點已經足夠令佢被傳召去出席大公會議接受盤問。亞特米係非擁有者派別觀點嘅熱誠宣傳者,一直係傾向約瑟派嘅教階制度眼中嘅刺。 喺佢做聖三一-謝爾蓋修道院院長嗰陣,阿特米為咗提升修道生活水平,得罪咗唔少人,而啲人就趁機想撈一把。

喺1551年尾或者1552年初,Artemy辭咗佢做方丈嘅位,退去咗伏爾加河以東嘅隱士小屋。 E. E. Golubinsky 認為,Artemy 最初係作為一位博學嘅和尚,被傳召去對付 Bashkin 嘅議會[781] ;但當 Bashkin 同其他被控者誣衊佢,話佢自己「唔遵守基督教律法」時,Artemy 就秘密逃離莫斯科,但喺途中畀人截停,最後以被告身份被送返莫斯科。 喺大公會議上,見證人──嚟自聖三一修道院同基里洛夫修道院嘅修士──出庭作證,指控亞特米有宗教自由思想: 佢被控對沃洛茨克嘅約瑟夫同佢嘅著作發表批評意見,反對迫害諾夫哥羅德異端(即係實踐猶太教嗰啲人),同埋其他「褻瀆同異端言論」。所有呢啲指控都冇根據,好多都係無中生有,並且扭曲咗阿特米實際嘅觀點。 阿特米冇否認部分指控,例如佢曾打破斋;佢喺理事會承認,佢有一次喺沙皇設嘅招待會上食過肉。阿特米亦冇否認,佢喺普斯科夫附近嘅佩切爾斯基修道院逗留期間,曾同「立陶宛人」討論過各種宗教事宜。 亞特米修斯嘅觀點冇任何異端,但佢係

---

[778] RIB. 4. 頁1221、1384、1232。

[779] 關於巴什金嘅觀點:AAE. 第1卷,第239、238號;Makarii. 第2版,第6卷,第250–258頁;Golubinsky. 第2卷,第1號,第821–825頁

[780] 早喺1530年代,有關路德嘅第一份報告就開始喺莫斯科出現,有1536年寫嘅《論路德及其異端》呢篇論著為證。Popov, A. *俄羅斯年表評論*. 2 (1869). p. 130. 希臘人馬克西姆寫咗一篇反駁路德嘅著作,主要係關於對聖像嘅敬禮(全集1,第485–494頁)。 就算喺1552年波蘭議會(Sejm)賦予貴族階層(szlachta)宗教自由之前,加爾文嘅教義已經滲透咗波蘭同立陶宛,而蘇西尼主義亦都喺嗰度迅速蔓延。參見:Völker, K. *Kirchengeschichte Polens* (1930); Grabowsky, Th. 《波蘭加爾文主義文學史》(1906年);Lyubovich, N.《波蘭宗教改革史──加爾文主義與反三一派》(1883年);Wotschke, Th.《波蘭宗教改革史》(1901年);Sokolov.《十六及十七世紀新教與俄國的關係》(1880年)。

[781] 參見戈盧賓斯基重構亞特米烏斯生平的嘗試(第2卷,第1期,第832–836頁);另見:薩德科夫斯基,同上書,第60–85頁。

一個唔想將自己嘅宗教生活拘泥於若瑟派形式主義狹隘框架入面嘅人； 佢反對修道院擁有土地,佢對修道生活基礎嘅睇法同大主教馬卡里、議會嘅主教同埋嗰班報復心強嘅假見證人唔同。 阿爾特米烏斯註定要成為勝利嘅若瑟派嘅犧牲品,因為佢嘅譴責對非獲地派造成一箭雙鵰嘅打擊: 剷除佢哋最堅強嘅代表,並且向所有非獲益派提出異端嘅指控,當然,呢啲指控令佢哋被排除出教會同政治生活,並確保喬叟派喺當中嘅無條件統治。

喺佢嘅《俄羅斯教會史》入面,馬卡里·布爾加科夫對非擁有者嘅活動寫得帶有敵意甚至偏見,但佢唔敢宣佈亞特米烏斯係異端,因為冇資料支持,只當佢係「一般都鍾意自由咁喺信仰嘅神聖事物上瞎猜測」嘅人, 可謂係一位宗教自由派——但 Makarii 仍然為該委員會嘅判決作辯護[782] 。E. E. Golubinsky 經過對所有可用資料嘅徹底審查,都未能釐清 Artemy 嘅異端究竟係乜嘢,並傾向認為佢係教會同政治陰謀嘅受害者[783] 。

2. 長老亞特米。佢嘅苦行神秘主義同護教學著作

相比之下,喺巴什金案——被告真係否定咗東正教嘅根本教義——所判嘅寬鬆刑罰,長老亞特米就判得好嚴厲,即係被剝奪僧侶資格(佢當時係一位大主教)同關押喺索洛維茨基修道院。 阿特米冇喺呢座由未來嘅菲利普大主教當時做住持嘅修道院逗留太耐。喺我哋唔知嘅情況下,佢逃走咗,去咗立陶宛。 喺嗰度,佢寫咗好多護教同論戰性嘅作品,針對加爾文主義,部分亦針對「駝背的狄奧多修斯」[784] 。呢啲作品唔單止內容有趣,最主要係俾我哋窺見到亞特米對宗教同苦行生活嘅思想。

呢啲思想值得我哋留意,因為佢哋概括咗Artemius對苦行生活嘅睇法,並且可以喺入面睇到同長老Nilus嘅觀點有啲唔同。Nilus認為「心智祈禱」()係通往得救同神化嘅靈性道路上嘅核心。 相反,阿特米烏斯則更多談論「屬靈之愛」,他視之為苦行與修道生活的基礎,並認為其核心即在於服侍鄰舍[785] 。透過此舉,阿特米烏斯闡述了他對修道生活的理念。 據亞特米烏斯所言,要達到屬靈的愛,首先要與鄰舍隔離,投入修道者的獨處;只有如此,對愛的真正需要才会出現。 當然,亞特米烏斯反對並拒絕共同生活,特別當時修院生活的基礎幾乎普遍因未能遵守修道規則而遭到破壞。此外,共同生活會導致「肉體的幻想」,而修道財富則為此提供肥沃的土壤[786] 。 只有「隱居」者——即在修院中獨居或最多兩人同住、出世、默觀、靈性沉思——才能逐步獲得靈性之愛。 隱士居所嘅生活,必須由獨處、研讀聖經同苦行著作、靜默同禱告所充實。外在嘅貧窮同對自己只係過客嘅體認,具有特別價值,因為呢啲都為擺脫塵世憂慮、全心投入靈魂修養提供咗可能[787] 。

講完立志過苦行生活嘅人為靈魂聚集所需要嘅外在條件之後,亞特米烏斯就去闡述苦行者嘅靈性同道德本性。呢種本性有三方面:感官、心理同靈性。 喺通往靈性完美嘅路上,人性要經過三個階段,亞特米烏斯引用教父——主要係西里西亞嘅以撒——嘅苦行著作,將呢三個階段稱為「自我十字架」。

在第一階段,人因為對末日審判的恐懼而激發道德感,迫使他們盡力行善。阿特米烏斯稱此為「肉體的十字架」,其實質無異於與肉體和心理慾望的鬥爭。 喺呢個階段,通常會出現絕望嘅誘惑,但係可以透過耐心、堅毅同向神求助嘅禱告嚟克服。禱告尤其重要,因為主永遠聽佢唔停嘅禱告,並會喺修行者嘅靈性鬥爭中嚟幫佢。 苦行嘅基督徒逐漸搵到行善嘅新基礎:佢唔再係出於恐懼,好似奴隸咁行善,而係好似僕人咁,為咗得賞報而行善。 然後,苦行者就有機會升到第二階段[788] 。如果呢種新狀態喺佢心入面穩固咗,咁佢就真係升到呢個第二階段——「積極嘅屬靈愛」嘅階段。佢開始明白遵守主嘅

---

[782] Makarii。第二版。第6卷,第265頁。

[783] Golubinsky。第2卷,第1部,第835頁。

[784] RIB. 4. 阿特莫西十四部作品在此出版。其中五部屬於其人生莫斯科時期(第1359–1373、1382–1390、1390–1400、1400–1420、1432–1441頁); 其中九篇係喺立陶宛(1555年之後)寫嘅:第1篇:第1201–1266頁;第2篇:第1266–1273頁;第3篇:第1273–1287頁;第4篇:第1287–1328頁; 第五篇:第1423–1432頁;第六篇:第1420–1423頁;第七篇:第1441–1448頁;第八篇:第1328–1359頁;第九篇:第1373–1381頁。特別重要嘅係:1. 致 Lyutorians 嘅教師;4. 致異端 Simon Budny;5. 致同上。另見:Pliss, V.「Simon Budny 同立陶宛嘅宗教改革」,載於《基督教閱讀》1911 年第 2 期,第 9、10 頁。

[785] RIB. 4. 頁1228、1259、1261、1249。

[786] 同上,第1223、1260、1224、1261、1236、1271頁。

[787] 同上,第1261頁。

[788] 同上,第1232、1275、1342頁。

誡命係出於對上帝嘅愛,而唔係出於對末日審判嘅恐懼,亦唔係為咗獎賞。　對上帝嘅愛,一旦滲透入人嘅靈魂,就會根除肉慾,聖化同改變靈魂。修行者逐漸返到「本然純潔」嘅狀態。　如果佢喺渴望住喺神嘅愛中嘅心志上唔動搖,咁唔單止佢嘅靈魂得變,連佢嘅心思都得變,從而獲得咗屬靈默想嘅能力。禱告係達到呢種能力嘅最好方法;當心思得變,人就會體認到自己係神嘅兒子。　呢種做兒子的感覺加強咗基督徒同上帝之間嘅紐帶,呢條紐帶喺洗禮時已經建立,但因罪惡而斷裂。人對自己做上帝兒子嘅體認,係一份賜予心靈嘅恩典,滲透咗人整個靈性; 神聖之光提升行自捨之道者,直至屬靈成全第三階段的門檻,亞特米稱之為「十字架的榮耀」。亞特米長老認為,自捨第二階段與第三階段之間的此門檻,是基督徒只能在來世才能跨越的界限。　喺永恆生命入面,主賜畀嗰啲保持住對神嘅兒女身份嘅人,得以觀　到神聖奧秘,令得光明者充滿無可言喻同無止境嘅喜樂。喺塵世生命入面,只有少數人──完美者、聖徒──先收到「十字架榮耀」嘅恩賜,神嘅恩典,並停留喺第三階段[789] 。

自我十字架苦刑係一個人恩典充滿嘅啟悟之源;佢令到人成為聖經入面所包含嘅神聖真理嘅見證者。只有有啟悟嘅人先至可以洞悉真理,並正確理解聖經。　因此,自我十字架化是真正理解主命及整本聖經的基石。未完成自我十字架化功業的基督徒,就危險地會誤解聖經,甚至陷入異端。　自我十字架化係謙卑同懺悔嘅偉大行為。未得啟示嘅心靈係驕傲嘅溫床;佢係一個屬世嘅心思,無能力正確理解主嘅誡命;佢唔明白誡命,因為佢唔追求神聖真理,只追求自己嘅目的,所以一直留喺神恩之外。　有肉體心思嘅人讀神聖經文,但要麼完全唔明,要麼就誤解。呢種乖戾嘅思想會將人推入試探者撒旦嘅懷抱,令佢成為異端[790] 。

Artemius喺佢嘅護教學同論戰著作入面散落嘅呢啲苦行反思,令我哋得以了解佢嘅個人觀點,但喺佢喺立陶宛嗰段時間,呢啲反思並未能達到捍衛正教會教義嘅目的。 佢寫俾嗰班人講教會教義嘅時候,嗰班人正受喺立陶宛活躍嘅加爾文派同反三位一體派強烈影響,所以佢哋唔單止唔接受Artemius嘅觀點, 佢哋根本無法理解佢嗰啲源於教父苦行主義同東正教神秘主義嘅苦行同神秘觀。佢另一部分嘅著作,討論咗各種宗教生活議題,證明咗具有實際意義。　特別有意義嘅係佢寫畀加爾文派牧師西蒙·布德尼同其他立陶宛人嘅著作[791] 。

喺呢啲著作──或者講得更準確啲,係啲書信,有啲仲好短──Artemius 強調基督徒要識聖經,甚至要定期研讀,先至可以正確理解同防範異端;但佢好反對過度聚焦舊約,而忽略福音[792] 。 福音至為重要,因為新約中基督的傳講已廢除舊約律法[793] 。由於西蒙·布德尼在他的反三一論言論中否認三一論教義,亞特米被迫駁斥他的論點[794] 。 佢強烈反對加爾文主義,並強調行善對得救嘅必要性。 信心冇善功唔係基督教信仰,而係異端嘅驕傲同背叛上帝,雖然亞特米亦強調道德提升、對抗情慾嘅鬥爭,以及自我十字架化嘅重要性,冇呢啲就冇得得救[795] 。喺佢嘅著作入面,亞特米為基督教禮儀辯護。 佢兩位對手Simon Budny同Ivan Zaretsky都拒絕聖體聖事,否定佢對信徒嘅恩典效力,亦反對一切形式嘅崇拜。 阿特米為咗駁斥呢啲錯誤,引用咗使徒保羅書信入面嘅經文,並且反對新教對聖禮同基督徒禮儀生活嘅一般觀點[796] 。 喺寫畀 Budny 嘅兩封信入面,佢講到要保存傳統,並指出喺呢個語境下,傳統[797] 喺舊約聖經 入面都獲得承認。　與道德修養的要求相關,亞特米烏斯強調自我克制和凡事節制對基督徒的重要性,並講述禁食的教育意義;他提醒他的對手,基督 Himself 親自進入曠野並在那里禁食。 因此,修道生活係討神喜悅嘅事;佢幫助人行往救恩嘅道路,因為佢嘅根基係節制同自我克制,以及對情慾同驕傲嘅抗爭[798]

---

[789] 同上,第1278、1343、1298、1299頁。

[790] 同上,第1341、1335、1406、1303、1324、1275、1301、1444、1384、1407頁。

[791] 西蒙·布德尼最初可能信奉希臘正教;後來成為加爾文派,並於十六世紀中期在立陶宛明斯克附近嘅克列茨克鎮擔任加爾文派牧師,熱心宣講加爾文主義教義。佢寫咗兩部作品:1. 《教理問答》(1562年,白俄羅斯文)及2.《論人嘅稱義》(俄文)。其後,Budny加入咗反三位一體派;Malyshevsky, I.「保加爾人伊凡·斯梅拉致大公弗拉基米爾嘅 forged 信件」,載於:TKDA. 1876. 2. 第507–513頁;Pliss, V. 同上書。

[792] RIB. 4. 頁1442(第4號:致西蒙·布德尼)、1231(致一名路德宗教師)、1343(第8號:致一未知人士);另見:RIB. 4. 頁1265、1309。

[793] 同上,第1205–1208、1278、1350頁。

[794] 同上,第1314頁。

[795] 同上,第1203、1265、1326、1342、1443頁。

[796] 同上,第1251、1277–1279頁。

[797] 同上,第1253、1264、1268、1348頁。

[798] 同上,第1210、1255、1358–1359、1265、1422頁。

。最後,要留意嘅係,亞爾特米烏斯為基督徒畫十字聖號嘅習俗,以及對聖人同聖像嘅敬禮作出辯護[799]。

由亞特米烏斯所有護教學著作可見,他是一位忠誠的東正教子民。或許*1553–54年*大公會議對他的指控　*嗰陣時可能真係有啲根據,但之後Artemy完全放棄咗佢嘅宗教自由思想(如果真係曾經係佢嘅特質),並透過佢針對立陶宛新教宣傳嘅爭論性活動嚟贖罪。*

3. 奧滕斯基嘅辛尼維同佢嘅著作

雖然純粹神學喺亞特米嘅護教著作入面只係次要角色,但喺諾夫哥羅德地區奧滕斯基修道院嘅修士津諾維嘅著作入面,神學就佔據咗主要地位。津諾維嘅生平有好多空隙,佢嘅靈性發展過程至今仍未得到足夠釐清。　佢喺1568年死喺奧滕修道院,睇嚟佢喺度畀人軟禁:1520年代,辛維同希臘修士馬克西姆有交,跟住馬克西姆畀人定罪之後,佢好可能畀流放或者軟禁喺奧滕修道院。 Zinovy離開莫斯科嘅原因(係咪自願定係當局命令)至今仍未可知。　辛瓦伊死後葬於奧滕斯基修道院大教堂,並安葬於聖約納墓旁,足證其生前深受修道士社群及方丈之敬重[800]。一般人或許以為修道院當局斷然不敢以如此殊榮加冕於一位流放者。　但另一方面,自從辛維喺奧滕修道院落腳已經超過四十年,呢段時間佢憑住學識贏得咗修道士社群同住持嘅尊重;再者,亦要考慮到諾夫哥羅德當地嘅情緒,佢哋經常以反對首都當局嘅方式表現出嚟[801]。

辛維冇參與佢嗰時代嘅教會同政治生活[802];佢喺修道院靜室嘅隱居,對歷史嚟講證明係一大幸事,因為就係多得佢,我哋先知道唯一一位喺十六世紀嘅神學家,喺佢嘅著作入面展現咗一定程度嘅獨立同原創性[803]。　佢嘅著作,好似約瑟夫嘅《光照者》咁,都係為咗爭論而寫,但辛維嘅爭論完全係另一種性質。佢冇好似約瑟夫咁堆滿引用。　津奧維寧願自行獨立調查所討論嘅議題;喺佢嘅爭論中,佢提出清晰嘅概念,用自己嘅武器擊倒對手,得出邏輯結論,並且為咗證明佢嘅主張,唔會忽略理性推導出嚟嘅證據。津奧維寫咗兩部主要作品:

《致詢問新教義者之真理示範》同《論科索伊之邪說長篇書信》[804]。第一部作品非常龐大,具有特殊意義,因為一方面,佢釐清咗科索伊異端思想嘅本質;另一方面,又突顯咗津諾維作為一位精明嘅爭論家同神學家嘅形象。

*上述1553–54年嘅*莫斯科大公會議,*喺調查巴什金嘅異端邪說時——為此,好多喺伏爾加河以東嘅修道院僧侶被傳召作證——同時亦留意到另一位「無神異端」嘅傳教者,一位叫提奧多修斯·科索伊嘅僧侶,並對佢進行咗詳細審訊。　可惜,審訊記錄已經遺失,而辛諾維嘅作品《真理見證》就成為我哋唯一了解提奧多西·科索伊同佢宗教觀嘅資料來源。*

關於科索伊的生平資料,將他描繪得相當負面:他原本是莫斯科一位貴族的僕人,偷了主人財物後逃到白俄羅斯地區。　後來,Kos　入咗一間修道院,並落咗修道士誓言。佢被帶返莫斯科審訊之後,再次逃走,最後去到立陶宛,喺度定居並成功咁宣揚佢嘅宗教觀點。

津諾維寫道,佢係偶然先知道科索伊嘅異端教義。有一次——喺1554年之後,但係1566年津諾維寫佢嘅論著之前——　— 有兩位隔籬修道院嘅和尚,仲帶埋一個在家人,嚟Otensky修道院搵佢,問咗佢好多關於教會教義、得救、聖經同佢嘅真實性,以及舊約同新約究竟可唔可以真係當做「神聖經典」嘅問題。　討論持續進行,一共進行咗十二次對話。喺呢啲對話入面,質疑辛諾維嘅僧侶提到咗彎腰僧多

---

[799] 同上,第1211、1250、1295–1297、1444–1445、1243、1247、1270、1284、1446頁。

[800] 參見:Andreev, N.〈奧滕的修士辛諾維論聖像敬禮與聖像繪畫〉,《Kondakov 研討會》第8期(1936年),第259–262頁;作者嘗試重建辛諾維的生平。　關於津諾維的主要著作——卡魯金(F. Kalugin)所著《奧滕斯克的修道士津諾維及其神學爭論與教會道德著作》(1894年)——可惜我無法取得。可參閱此書的俄文書評:博恰諾夫斯基(V. Bochanovsky),載於《ZhMNP》。1894年11月;又見:卡魯金(F.):「奧滕斯克修士津諾維的講道作品」,載於《ZhMNP》1893年2期及5期;塔拉西(Hieromonk):「舊俄羅斯神學的轉捩點」(1927年)。

[801] 參見:波米亞洛夫斯基(M. Pomyalovsky)〈十五至十六世紀莫斯科—諾夫哥羅德關係問題〉,《ZhMNP》第1898年9期。

[802] Rzhiga.《希臘人馬克西姆作為宣傳家》,第8頁。

[803] Golubinsky. 2. 2. 頁224–225、227–228;又見:Tarasiy,Hieromonk。同上書。

[804] 奧滕斯基嘅津諾維:1.《真理見證》,載於《Prav. sob.》1863–1864(喀山,1863年)及2.《長書信》,載於《Chteniya》1880年第2期;高留賓斯基(第2卷第1部,第827頁;第2卷第2部,第827頁。　第230頁)　認為津諾維只係第一部嘅作者。參見:古迪耶夫《舊俄羅斯文學史》(1938年),第282頁。

瑟斯嘅名字,並詳細闡述咗佢對教會教義嘅睇法。　雖然津諾維稱科索伊為亞爾特米烏斯(即我哋所熟知嘅長老亞爾特米烏斯)嘅徒弟,但呢個睇法唔值得認同,因為科索伊嘅觀點受粗糙理性主義影響,同亞爾特米烏斯喺佢著作入面反映出嚟嘅觀點幾乎冇乜相似之處。 科索伊同巴什金嘅觀點有好多共同點,不過好難確定呢兩位「異端首領」喺邊度、幾時接觸,或者佢哋究竟有冇真正見過面[805] 。 唔可以排除──我哋幾乎可以肯定──Kosoy或者完全自己,或者透過喺莫斯科嘅某啲熟人,開始批評教會教義,並提出佢自己嘅教說。 另一方面,Kosoy嘅異端又顯示畀我哋,猶太化者嗰啲宗教觀喺莫斯科社會入面仲未完全消失,因為Kosoy嘅教義喺某啲偏離同改動之後, precisely就係重覆嗰啲相同嘅觀點。 科索伊亦只承認舊約聖經──「摩西律法」──具有權威同真實性,並拒絕新約聖經嘅著作。 科索伊宣稱教會大公會議的抉擇和聖父輩的著作全部無效,儘管他嘗試以大瓦西里或金口若望的著作中的引文為自己的一些宗教觀點作辯護。　科索伊斷然否認三位一體教義、基督的神性及其救贖工作,以及聖事;他拒絕敬禮聖母和聖人;他稱教會的崇拜和一般禮儀為偶像崇拜;他亦不承認教會的階層制度。　從辛維同受科索伊影響嘅人嘅對話中,佢教導嘅批判性面相比正面更為明顯;後者只不過係一啲非常模糊同唔清晰嘅斷言,話真正嘅宗教就係要「在靈裡」敬拜獨一真神[806] 。

《真理示範》係津諾維以佢同質疑者之間嘅對話形式撰寫。但仔細檢視書中內容就會發現,書中嘅正面部分──包括津諾維嘅答覆同佢嘅駁斥──並唔係專門針對科索伊嘅異端,正如俄羅斯教會史學家所主張咁[807] ,而係津諾維因其他原因而寫嘅。 一方面,由答問嘅內部邏輯可見,佢哋可謂構成咗一個互相連繫嘅神學「　」體系;另一方面,佢嘅答覆遠比單純駁斥科索伊錯誤觀點所需嘅範圍更為龐大。 Zinovy 投奔並與 Kosoy 信徒會面嘅 Otensky 修道院,就位於諾夫哥羅德地區。六十年之前,正正喺呢度興起咗猶太化派別,儘管政府同教會當局採取咗措施,佢哋嘅虛假教義都未完全消失。　喺諾夫哥羅德地區,同西方嘅聯繫比莫斯科中心更加強烈同鮮明;外國、西方嘅宗教觀同意見透過各種方式滲入諾夫哥羅德;　當地嘅人口文化水平比莫斯科更高;社會關係亦同俄羅斯東北部其他地區所發展出嚟嘅大相逕庭,從而造就咗完全唔同類型嘅人;　而喺諾夫哥羅德社會嘅宗教生活中,我哋可以見到一啲獨特嘅特徵同好多原創性:除咗猶太化者之外,可以提到諾夫哥羅德編年史家喺教務上嘅觀點,同埋諾夫哥羅德聖徒傳記嘅獨特風格[808] 。　當辛尼維喺奧滕斯基修道院到埗嗰陣,呢啲本地獨特嘅情況肯定逃唔過佢嘅眼。好明顯,佢最先同最主要嘅注意力都集中喺宗教同教會事務上。佢覺得有責任憑住自己嘅能力同知識,盡力去服務教會。　科索伊嘅信徒嚟到佢嘅寮房,同佢傾偈,就畀咗佢機會去批評呢個新異端,從而令佢嘅作品帶有當代時事共鳴。於是,佢嗰啲神學同護教學嘅著作就發展成為一部重要嘅護教同論戰論著。

喺津諾維闡述佢嘅神學體系時,有一種明顯嘅邏輯。雖然彎腰嘅狄奧多修同佢嘅信徒對上帝存在毫無疑問,但津諾維仍然選擇由討論呢條教義開始。　咁做嘅時候,佢展現咗一個喺其他舊俄羅斯教會作家身上搵唔到嘅特質,就係想用理性(ratio)嘅證據去解釋同證明佢嘅主張。　佢喺論證自己命題時,用合邏輯嘅推斷去證明,呢種傾向喺Zinovy嘅著作入面唔止一次見到;佢引用聖經嘅方式亦都好審慎同恰當,呢點顯示呢篇作品係經過對預先揀定嘅題目做足準備研究之後先寫,而唔係喺傾偈時即興冒出嚟。　佢能夠正確運用「科學方法」,係佢著作中一個好顯著嘅特色。津諾維超越咗當時學界嘅水準;佢真係可以被視為古代俄羅斯科學神學嘅第一代表。

佢透過對宇宙嘅探究去證明上帝存在。地上生物嘅自行產生係難以想像;所以一定有位上帝創造咗佢哋。　所有人都、所有民族都信神,無論係真係定係假嘅。呢即係話,信仰嘅感覺係人嘅天性,係

---

[805] 參見:Golubinsky。第2卷,第1部,第819、820頁。

[806] Zinovy. 《真理見證》。第4、21、22、8、29、26、30、23、27、43、44、45章。參見:Makariy. 第二版。第6卷。 第275–278頁;Emelyanov, I. 〈彎腰者狄奧多西的教導〉,收錄於:TKDA. 1862. 6;Golubinsky. 2. 1. 第820、825–830頁;Sadkovsky. 〈長老亞特米〉,收錄於:Readings. 1891. 4. 第106–109頁;Malyshevsky. 同上書,第518–524頁;Sokolov, I. 〈十六及十七世紀新教對俄國嘅態度〉(1880年),第266–267頁。

[807] 參見:Makarii. 第二版. 第6卷,第273頁;第8卷,第467頁;Golubinsky. 第2卷,第1期,第826頁;第2卷,第2期, 第225頁。唔清楚呢篇作品究竟係咪純粹因為有修士嚟搵Zinovy,同佢講Kosoy嘅觀點而偶然成形。參見:Zinovy,《長篇書信》,收錄於《閱讀》1880年第二卷,N. Popov序言,第1頁。

[808] 參見:Bestushev-Ryumin. *Geschichte Russlands*. 1 (1877), 第230頁起、第265頁、第273頁起;Lyubavsky, M. *Ancient Russian History up to the End of the 16th Century* (1918);Nikitsky. 《關於諾夫哥羅德大公爵生平的論文》,載於《莫斯科文學與藝術新聞》第1869期第10期;格列科夫:《聖索菲亞諾夫哥羅德大教堂》(1914)。

神灌輸入人靈魂入面嘅。無生命嘅大自然亦都有其因由;佢唔可能由無中生有──所以,一定有神創造咗宇宙。 呢個世界嘅維持,入面各種元素雖然不斷互相衝突,但仍然可以保持穩定嘅和諧,呢點只可以透過造物主嘅眷顧先得以實現——辛尼維亦引用呢個論點作為證明上帝存在嘅證據。創造同造物主之間嘅連繫,就體現喺造物主嘅眷顧之中[809] 。 喺提出咗關於上帝存在嘅宇宙論同目的論證明之後,並基於呢啲證明,辛尼維解釋咗上帝嘅三位一體同神聖本質。上帝作為萬物──有生命同無生命──嘅第一因,同時係宇宙嘅創造者同保守者,只能係一種活生生嘅本質,一位活生生嘅神。 咁如果上帝係有生命嘅,佢就必須喺佢自己入面擁有道同聖靈。如果神性本質冇擁有道同聖靈,就唔會係有生命嘅神。由於上帝係萬物嘅第一因,佢係永恆、無始、無限同全能;佢嘅道同聖靈都擁有同樣嘅屬性。 辛維喺佢嘅論點中引用咗《創世記》同其他資料嘅多段經文作證據。佢仲喺第23至27章花咗好大篇幅,講教會對基督道成肉身同祂「建造家室」( )嘅教導,而呢啲教導都畀猶太化者、巴什金同科索伊一齊拒絕咗。 基於舊約嘅應許,津諾維寫道,上帝由一開始就知道人將來會墮落,並且預見到祂兒子嘅道成肉身,喺舊約時代反覆用多種方式向以色列宣告呢件事。 既然人係神最高同最完美嘅創造,人類嘅救贖只可以由神嘅兒子基督完成;因為完美嘅只可以由最完美嘅拯救,而寶貴嘅只可以由最寶貴嘅拯救。 得救嘅可能性、神道成肉身嘅奧秘──呢啲都超出人嘅心思所及──同處女懷孕生神子嘅可能性,都包含喺神嘅全能之中。辛維寫道,喺舊約入面有好多呢方面嘅應許,就係要說服嗰啲主要靠舊約嘅反對者。

正文嘅神學部分就以對呢啲問題嘅解釋作結。 喺後面嘅章節(28–42),Zinovy 為敬拜聖像、聖人遺物、十字架同教會傳統作辯護,亦主張基督徒要實踐懺悔、禱告同禁食;佢主要引用聖大巴薩利(St Basil the Great)嘅苦行著作嚟支持後者。 宗諾維亦都引用呢啲著作,為主教制度、修院同埋修道主義嘅存在作辯護(第43至46章)。喺呢度,宗諾維被迫回應當時具爭議嘅修道院土地持有問題,即修院有冇權利擁有有人居住嘅土地並從中獲取收入[810] 。

喺佢第二部作品──《長書信》,篇幅遠短於第一部──津諾維處理咗各種非教義性議題。呢部作品好似一個集錦,收錄咗津諾維回覆盧森堡唔同人寄畀佢嘅八封信,佢哋都想聽佢對科索格異端嘅意見。 呢啲問題包括:教會係咪必要進行共同禱告、敬拜聖像、信徒受洗同領聖體嘅必要性、敬拜聖人同佢哋嘅聖遺物,以及神職制度。 喺佢最後一封回信入面,津諾維寫到教會對抗異端同異端分子嘅權利。呢部作品冇《見證之真》嗰種有系統嘅結構。呢啲回信大概係津諾維喺唔同時間寫嘅,之後先整合成一個系列,所以先會有咁多重複。

4. 大主教丹尼爾

[811]莫斯科文壇嘅一位重要人物係丹尼爾大主教(1522–1539),佢喺呢部作品入面已經提過好幾次。佢嘅教會同政治活動,以及佢嘅著作,都喺V. Zhmakin寫嘅俄羅斯教會歷史最優秀嘅單篇論著之一入面有詳細介紹。 丹尼爾高超嘅教會政治手腕,經常迫使佢要向大公爵權威卑躬屈膝;佢對非擁有者嘅鬥爭,係用盡熱情同仇恨去進行;佢嘅傲慢; 佢對若瑟派觀點嘅欣賞,同埋想喺俄羅斯教會生活入面實施呢啲觀點嘅願望——所有呢啲都刻畫咗丹尼爾作為一個人同教會王子嘅形象。但同一時間,對研究人員嚟講,佢又係舊莫斯科式教育同博學嘅典範。 後人對丹尼爾嘅評價好矛盾:貴族伊凡·貝克列米謝夫-伯森認為佢係個無能嘅教會領袖[812] ;比較客觀嘅係丹尼爾嘅意識形態對手兼佢敵意嘅受害者──修士馬克西姆·希臘人,佢形容丹尼爾係個神學造詣深厚嘅人[813] 。 E. E. Golubinsky 亦喺佢嘅《俄羅斯教會史》入面認同 Maximus the Greek 嘅睇法;文學史學家將丹尼爾列為最緊要嘅古俄羅斯作家之一,並指出佢語言嘅生動性同佢喺公開寫作方面嘅才華[814] 。 除咗我哋已經講過嘅關於修道生活嘅作品之外 ,

---

[809] 《真理見證》。第5–12、14–19、20章。

[810] 另見:Makarii。第二版第7卷,第467–492頁,及 Golubinsky。第二卷第2部,第225–229頁。關於 Zinovius 與 Joseph 的比較性格描述,見:Makarii。第二版第7卷。 第492–494頁;又見:Tarasiy 神父著,同上書,第7–16、32–40、98–110、137、146頁。 塔拉西彌神父*於1899–1900年將此作提交於喀山神學學院作為論文答辯,其對修道主義及修道地產的觀點與若瑟派一致(第40–46頁)。 呢個非常清楚地顯示出呢啲觀點喺俄羅斯修道主義入面有幾咁深嘅紮根。*

[811] 同上,第263頁。

[812] AAE. 1. 編號172,第142頁;Makarii. 第二版,第6卷,第169、170、171、172頁。

[813] 希臘人馬克西莫斯《著作》第1卷,第530頁。

[814] Golubinsky. 第二卷,第1期,第703頁;第二卷,第2期,第221頁。Speransky, M. 《舊俄羅斯文學史──莫斯科時期》(1921)。第146頁;Gudzii. 同上書(1938年),第279頁;Makarii. 第二版,第7卷,第295頁;Zhmakin. 同上書,第259頁等。

但以列亦寫咗幾篇論文同書信[815] 。呢啲作品收錄喺兩個系列入面,分別叫做《Sobornik》同《Sbornik》。 《Sobornik》包括16篇講道,其中有6篇探討修道生活;《Sbornik》則收錄14封書信。這些作品探討教義及倫理問題。

四篇講道文(第五至第七篇及第十一篇)專門探討教義問題;呢啲係護教性質,由但以理撰寫,明確針對猶太化異端。呢啲講道文嘅內容係闡述有關道成肉身同基督家庭嘅教義。 第五篇講道專門闡述教會對道成肉身教義的教學,並作為其他三篇講道的引言。 作者借鑑聖父輩著作中精心挑選的引用(有趣的是,與約瑟夫和津諾維不同,作者幾乎 exclusively 引用新約聖經、聖父輩著作,有時甚至引用禮儀書)。 但以理闡述咗關於神子係完美嘅神同完美嘅人嘅教義,並指出異端喺佢哋嘅虛假教義入面所反映嘅推測──即係話基督只係表面上似乎承擔咗人性──係錯誤同異端嘅。 基督係一位兼具神性同人性嘅位格,擁有兩種本性同兩種意志(第一條命題由但以理講得更清晰、更好)。祂同無始之父同質,亦同受造之人(除咗罪性之外)同質,佢自己既唔係無始所生,亦唔係受造,而係「在萬世之前所生」——呢就係但以理咁清晰咁闡述基督論教義。 要承認,但以理嘅教義觀點冇咗,例如瓦西安(Vassian)王子-修士嘅觀點嗰種模糊或晦澀[816] 。第六篇講道同第五篇緊密相關。 喺入面,但以理講到基督嘅道成肉身同十字架受難,就係救主對有罪人類無盡愛嘅見證。 所以,跟隨猶太教嘅人所講──認為道成肉身同十字架上嘅羞辱性受難唔配得上帝──根本就係錯誤;呢啲講法係想貶低上帝同佢兒子對我哋嘅恩典之愛。 喺聖子嘅降生入面,但尼爾喺第七篇講道繼續佢嘅反思,神嘅無限智慧同無限愛都喺度表達出嚟;因為基督嘅降生,先至可以「智勝惡者嘅狡猾」、「撒旦被捆綁」、「地獄被摧毀」,而人類就得贖同得救。 最後一篇講道專注於神嘅 섭理,探討佢嘅意義同喺人世生活入面嘅體現。

第一輯(《索博尼克》)其餘的講道則探討道德神學的問題。大衛教導說,人要信靠並在一切事上按聖經行事(第一講)。這對教會牧師尤其必要,因為他們有責任要為教會的真理堅定不移、堅守立場(第二講)。 除咗神聖經典之外,人仲要尊重教會傳統,遵守入面所保存嘅條例、儀式、規條、律法同大公會議規則,因為就係透過呢啲,我哋先至喺生命中成為基督徒,而唔係淨係表面上咁樣(第三篇講道)。 第八段說話特別有趣,當中但以理講到基督徒對塵世權威嘅態度,以及神對呢啲權威嘅設立。國家權威有責任要求受治者遵守神嘅律法──即係信仰嘅律法──如果任何異端或假教師唔遵守或者扭曲呢啲律法,就要懲罰佢哋。 保守信仰純潔,並對抗異端,是所有信徒的責任。其餘的話語(第9、10及12至16節)則專注於公共生活中的人際關係; 呢度講到要克服內在嘅誘惑,呢啲誘惑往往都會以外部形式表現出嚟:謊言、憤怒、驕傲、虛榮、爭吵、誣衊同陰謀,因為呢啲會破壞人與人之間嘅關係,同腐蝕社會生活。 但以理強調咗懺悔對信徒嘅特殊宗教同教育意義(第12個詞)。

講第十三句「論世界與世上之人」係最原創都唔誇張。作者喺入面回應咗當時人最關心嘅問題:可唔可以唔出家,留喺世上都得救?(即係話唔使受修道誓約) 但以理肯定咁講,如果一個基督徒無論喺公共生活定家庭生活都照主嘅誡命去行,天國嘅門永遠為佢打開。但以理以高超嘅技巧,用優美生動嘅語言,喺《論世界與其中生活者》入面,為世人闡述咗基督教禁慾主義嘅基礎。 放棄一切塵世事物並不代表要停止所有活動;相反,人要積極生活,但塵世價值觀不可令人產生執著,而且切勿忘記天國的永恆喜樂。對基督徒而言,在塵世事務上疏忽大意是罪過,而非美德。 可以話,但以理好生動咁闡述咗社會倫理嘅議題,從而為古俄羅斯基督教社會學嘅發展作出貢獻; 喺第十三篇講道中,我哋可以搵到好多具特色嘅細節同例子,去說明十六世紀嘅道德氛圍同社會生活,令呢部作品成為研究古俄羅斯文化歷史嘅寶貴資料[817] 。

第二輯,單純題為「Collection」,收錄了之前提过的六封書信,內容講述修道生活; 其餘致不同人士的書信則探討道德議題;篇幅相對簡短(只有第十三封信較長),就重要性而言,亦遜於第一輯《[818] 》中的著作。 當閱讀大主教丹尼爾嘅《彙編》時,你會完全認同已引用過嘅E. E. Golubinsky嘅評價,同時又再次為16世紀俄羅斯人性格嘅多樣化同佢哋喺嗰個時代歷史生活中所扮演嘅各種角色而驚嘆。 閱讀呢啲作品時,你會忘記佢嘅作者係一位自大、狡猾兼好記仇嘅教會王子同政治家;即使你記得,都會

[815] 關於但丁的作品,見:Zhmakin. Op. cit. 頁263–270。
[816] 馬卡里。第二版,第6卷,第203頁。
[817] Zhmakin. Op. cit. p. 263 以下
[818] 參見:Makariy. 第二版,第7卷,第345–367頁。

訝異點解最惡劣嘅政治手腕可以同咁大嘅才華集中喺一個人身上。 但以理作為若瑟派的一名忠實門徒,在一些著作中超越了若瑟派學派的界限,並克服了其宗教形式主義。

但若我哋再翻閱佢嘅傳記,就會見到佢喺著作入面所顯示出嚟嘅呢啲「離經叛道」,確實影響咗佢嘅宗教同政治生涯。 佢其中一封書信,冇收錄喺《彙編》入面,係針對未來伊凡四世沙皇未成年期間,貴族派系內鬥同貴族嘅蠻橫行為。 呢封信喺1539年1月寫成,並作為牧首牧函分發畀所有教區,標誌住佢文學同神學工作嘅巔峰;但呢封信令佢失去咗大主教嘅教區,喺文件發出一個月後,佢被迫放棄咗呢個職位。 丹尼爾喺約瑟夫修道院結束咗佢嘅生命,嗰度就係佢當年受戒做修士嘅地方[819] 。

若瑟修道院長、長老亞特莫、辛諾維修士同大主教丹尼爾,係十六世紀最傑出嘅教會作家。不過,呢份名單仲要加埋菲洛狄修斯修士,佢嘅著作帶有教會同政治嘅性質。 佢哋都係好有趣嘅人物,雖然佢哋嘅活動範圍同對教會生活嘅影響各有不同。佢哋屬於一個可以追溯到俄羅斯所有後續教會同靈性歷史根源嘅時代。 當時所有著作入面嘅護教學同爭論、禁慾主義同教義學,都反映咗教會同政治事件嘅激烈程度同緊張感。因為正正就係嗰個年代,喺嗰代人仲喺世嘅時候,佢哋意識到只有喺魯斯、只有喺莫斯科, 第三個羅馬,只有東正教的純潔得以保存——正是在那段時間,出現了一批質疑信仰純潔性的人,他們攻擊教會的教義,開始宣揚新的異端,最糟糕的是,他們獲得了相當多的追隨者。 嗰個時代所有神學著作都同呢個現象息息相關。好明顯,捍衛教會嘅人就係由修道士社群入面走出嚟。佢哋嘅精神力量唔單止嚟自對自己事業係正義嘅信念; 佢哋汲取咗之前一個時代──14世紀同15世紀──嘅靈性資源,嗰時俄羅斯修道主義達到咗全盛時期;嗰個時代喺索拉嘅聖尼祿嘅苦行著作入面達到咗理論嘅巔峰,而歷史上就喺若瑟派同非取得派之間嘅爭論中畫上句號。 喺嗰個時代嘅神學著作入面,可以睇到未來發展嘅根源。我哋明白,當時寫嘅好多嘢都唔算原創,亦同我哋而家對學術神學嘅概念唔符。但係,呢點並冇削弱十六世紀神學研究嘅重要性,因為先驅者唔可以用一個更 、更成熟時代嘅標準去評價。 喺當時嚟講,呢個係一個好燦爛嘅閃光,可惜喺下一個世紀就黯淡咗。由十六世紀後期到十七世紀整段時間,俄羅斯修道士社群冇出過一位有影響力嘅教會作家:佢哋忙住打理寺院事務,保持緘默。 只有尼康大牧首發動嘅改革嘗試,同埋喺十七世紀後期爆發嘅聖禮聖體轉變時刻神學爭論,先至打破咗呢種沉默。但係,我哋首先要考慮多幾項有關十六至十七世紀修道士社群教會同文學活動嘅現象。

5. 傳記同歷史著作

如果將16世紀同17世紀嘅修道士社群文學活動作比較,就會發現17世紀明顯衰退。 由十五世紀七十年代初到十七世紀末,我哋搵唔到一位作家嘅學識、才華同口才可以同之前嗰幾段提到嘅人相媲美。 一方面,新一代缺乏同過去嘅內在連繫,深陷於佢哋自己時代最激烈嘅事件之中;另一方面,修道生活世俗化嘅過程必然對修道團體嘅精神狀態造成負面影響。 雖然如果要列出本世紀所有作品同作者嘅詳細名單,修道士社群成員嘅作品會佔好大篇幅,但呢班作者對俄羅斯教會文學並無特別重大影響[820] 。喺呢度,我哋只會提到喺我哋睇嚟最重要同最具原創性嘅作品。

喺大主教馬卡里嗰個年代興旺嘅聖徒傳文學,佢之後就開始衰落。由十一世紀到馬卡里嗰陣──即係到1528年,佢仲喺諾夫哥羅德嗰陣鼓勵受過教育嘅僧侶同其他人寫聖徒傳──成個古代俄羅斯只寫咗33篇聖徒傳; 喺Makarii嗰段時期,總共有49篇聖徒傳記或者其他聖徒題材嘅作品被寫出,其中有28篇係由修士[821] 所撰寫。至於喺16世紀下半葉同17世紀頭一季所寫嘅聖徒傳記,以下幾篇值得提及。

索洛維茨基修道院嘅修士米薩伊爾撰寫咗《聖貝撒禮拜幸傳》同埋為佢作嘅頌文,兩者都好受人民歡迎。 喺諾夫哥羅德嘅安東尼修道院,聖安東尼·羅馬人嘅聖徒傳被修訂,大約喺1558年,同修道院嘅尼基福爾神父寫咗一篇非常詳盡嘅新聖徒傳。 根據斯托洛賓斯克敬禮尼洛斯同期僧侶赫爾曼嘅筆記,博爾迪諾修道院嘅僧侶菲洛狄奧斯·皮羅戈夫喺16世紀後期寫咗呢位聖人嘅傳記同埋一首頌歌。1590年,喺索洛維茨基修道院,為咗配合聖菲利普大主教嘅聖髑遷葬到該修道院,一位不知名嘅修士編寫咗呢位聖人嘅傳記。 喺佩列亞斯拉夫爾嘅丹尼洛夫修道院,修道士謝爾蓋同維奧沃德·S··R··奧爾費

---

819 古代俄羅斯文學紀念碑。第4卷,第194–199頁(「由全俄大主教卑微嘅大衛所寫,論謙卑與團結」)。參見:馬卡里奧斯。第6卷,第206–207頁。

820 要得到最詳盡嘅說明,請參閱:Filaret. Review. 1–2.

821 Golubinsky. 2. 2. pp. 181–182, 184–187.

耶夫一齊編寫咗《烏格лич聖王子羅曼傳》同埋為莫斯科聖王子丹尼爾嘅頌歌。 喺1600年左右,科尼利耶夫-科梅爾斯基修院嘅修士拿單□爾寫咗該修院創辦人可敬嘅科尼利耶嘅聖徒傳,同埋為佢祝聖嘅頌文。 喺尼可西亞大牧首嘅吩咐下,沃洛格達嘅大修道院長伊翁·杜明編咗又一套聖公爵亞歷山大·涅夫斯基嘅傳記(呢個系列嘅第三本),其實質上只係對頭兩本傳記嘅重寫。[822]

喺1627年至1632年期間,編撰咗一部宏偉嘅聖徒傳記彙編。該彙編由神父兼修士 German Tulupov(†1637)主編。 佢以大主教馬卡里嘅《米納伊亞》做基礎,補充咗馬卡里嗰度冇收錄嘅傳記;佢喺佢嘅輯錄入面,有啲傳記仲收咗幾種唔同版本。由於德國人將傳記全文照錄,冇做任何刪節,所以佢呢輯錄本具備一定嘅學術價值[823] 。

為咗為費利普大主教作光榮化,索洛維茨基修道院嘅修道士格拉西姆·菲爾索夫喺1652年寫咗三部作品:聖人傳記、一篇頌詞同埋一部聖詠文[824] 。

十六至十七世紀嘅聖徒傳記文學,就由羅斯托夫聖德米特里(† 1709)嘅《切提-米內伊》作結,其中第一卷喺1689年印刷。 呢啲《聖人日課誦》,自一開始就流傳廣泛,深受俄羅斯人民鍾意,佢哋以敘事形式撰寫,需要對原始資料做大量前期學術工作。喺俄羅斯人民中嘅流行程度無人能及,呢啲《聖人日課誦》著名編纂者嘅名字,就算喺俄羅斯最偏遠嘅地方都家喻戶曉。 佢係南俄羅斯人(1651年喺基輔附近出世),亦係基輔-布拉茨克學校[]嘅學生,**季米特里·圖普塔洛一生都熱誠而勤力咁工作,致力於俄羅斯人民嘅基督教啟蒙; 佢係一位傑出嘅講道員——佢嘅講道到今日都未失其價值——無論佢喺邊度事奉教會,都結到豐碩嘅果實。佢先後做過南方魯斯一間修道院嘅院長,之後做西伯利亞大主教(1701–1702),最後, 佢做咗 Rostov 大主教(1702–1709),以心靈同思想嘅純潔見稱,亦以學識、聰明同深具虔誠嘅華麗口才著稱。 喺佢嘅教區入面,大主教特別關注堂區神職人員嘅教育同學校嘅組織。同時間,佢將好多時間投入佢龐大嘅文學作品。 佢嘅背景對莫斯科嘅修道士社群嚟講好唔尋常;聖德米特里屬於基輔大主教區嘅南俄修道體系,嗰度嘅修道生活、教會圈層嘅世界觀同埋教育,都係喺同莫斯科完全唔同嘅歷史條件下形成嘅**[825] 。

仲要留意嘅係,喺十六世紀前半期,修道士社群忙於撰寫歷史性嘅著作。而且,正如之前提過,修道士識字,就係舊俄羅斯編年史嘅編撰者同抄寫員。 到十五二0年代後期,所謂嘅「索菲亞編年錄」——即諾夫哥羅德編年錄——就喺諾夫哥羅德編撰完成。呢項工作嘅倡議同整體監督主要都由大主教馬卡里負責。 呢部編年錄涵蓋咗俄羅斯歷史到1538年;佢以內容嘅全面性同歷史準確性見稱[826] 。我哋已經熟悉嘅《階級書》——其起源同編撰都同大主教馬卡里嘅名字緊密相關——同樣可以被視為一種獨立嘅歷史著作,當中廣泛運用咗聖徒傳記材料。

喺舊俄羅斯史學嘅範疇入面,另一位莫斯科大主教——約阿薩夫——嘅作品值得特別敬佩。約阿薩夫·斯克里皮琴最初只係普通嘅和尚;後來由1529年至1539年,佢擔任聖三一-謝爾蓋修道院嘅方丈。1539年,佢被擁立為莫斯科大主教,但只做咗呢個高職到1542年,喺伊凡四世未成年期間,佢喺一班貴族的壓力下,被迫畀人罷黜,並流放到基里洛夫修道院。 1547年,喺大主教馬卡里庇護之下,約阿薩夫獲准返到三一謝爾蓋修道院,佢喺1555年或1556年6月26日[827] 去世。 就佢嘅苦行同教會政治觀嚟講,佢同「非收購者」好接近,仲同著名嘅希臘人馬克西姆保持緊密關係;多得佢嘅周旋,馬克西姆先至由修道院嘅地牢獲釋。 約阿薩夫對約瑟派嘅反對立場,喺佢編撰嘅諾夫哥羅德大主教塞拉皮翁聖徒傳記同埋佢對《斯托格拉夫》[828] 嘅批評中,表現得非常明顯。 佢嘅教會觀同對「莫斯科——第三羅馬」意識形態嘅態度,喺佢嘅《懺悔錄》入面有獨特嘅表達,當中佢強調作為莫斯科大主教,自己同君士坦丁堡宗主教 ([829])嘅宗規連繫。 喺佢嗰個年代,若阿薩夫係一位學識淵博嘅主教;佢有自己嘅圖書館,亦參與編輯

---

[822] Makarii. 10. pp. 226–227.

[823] 克留切夫斯基《傳記》第297、298頁;關於I·米留丁編纂的《名士錄》,見同書第298頁及《馬卡里》第11卷第222頁。

[824] PDP. 188 (1916). 其他較次要嘅聖徒傳記作品:Filaret. Review. 1. pp. 303, 316, 319, 351, 354, 360, 367, 369;Makarii. 11. pp. 220–222.

[825] 關於羅斯托夫聖德米特里,見專著:Shlyapkin, I. A. 《羅斯托夫聖德米特里及其時代,1651–1709》(1891)。

[826] Golubinsky. 第二卷,第二部,第192頁;《索菲亞編年錄》,載於:PSRL. 第六卷。

[827] Makarii. 第二版. 6. 頁207–209;Nikolsky. Kirillo-Belozersky Monastery. 1. 1. 頁LXVIII;Golubinsky. 2. 1. 頁740。

[828] 羅扎諾夫(S. Rozanov):「〈尼康派〉編年錄彙編及其編撰者之一——約阿薩夫」,載於《IORAS》第13期,1930年,第277頁; Stoglav. 第100章;Shakhmatoff, A. 〈伊奧阿薩夫編年錄〉,載於:ZhMNP. 1904年,第5期。

[829] Golubinsky. 2. 1. p. 740.

喺聖三一-謝爾蓋修道院重修嘅《典禮書》(liturgical section)。 最近,俄羅斯文學史學者得出結論,認為約阿薩夫是十六世紀中期編撰的《年表》西俄版本及《尼康編年錄》的作者之一,甚至可能為主要作者[830] 。

普斯科夫-佩切爾修道院(1529–1570)嘅院長科尼利烏斯,都值得特別留意[831] 。 作為一任伊古梅恩(修道院院長),科尼利厄斯證明自己係一位傑出嘅人物。佢監督修道院生活嘅組織,監督新建築嘅興建,成功喺愛沙尼亞異教徒中進行基督教傳教工作,仲好關注喺修道院推廣聖像畫。 佢興建嘅新建築——或者更準確嚟講,就係圍住修道院嗰條壯觀嘅防禦城牆——最終喺佢嘅命運上扮演咗一個致命嘅角色。 1570年,當時正同波蘭國王史蒂芬·巴托里打緊一場劫人又無成效嘅戰爭嘅伊凡四世沙皇,喺參觀嗰座寺院嘅時候,就指控嗰位方丈搞叛國:佢話Cornelius為咗支持史蒂芬,竟然喺佢嘅部隊面前起咗條石牆; 沙皇用斧頭劏死咗呢位年邁而尊貴嘅方丈。修院嘅《聖人年鑑》咁樣記載呢件事:「由呢個塵世生命,佢喺7078年(1570年)二月二十日,被塵世嘅沙皇送去見天上之王,喺佢永恆嘅居所。」[832] 。 殉道者嘅遺體完好無腐,科尼利厄斯喺修道院同附近地區被尊為聖徒[833] 。近年嚟,考證發現科尼利厄斯院長係《普斯科夫編年錄》嘅主要編撰者,而呢部編年錄係1547年編纂嘅一部份[834] 。科尼利厄斯仲寫咗《佩切爾斯克修道院編年錄》。 值得留意嘅係,當Cornelius研究佢寺院創建歷史嘅時候,佢對嗰啲資料——往往充斥住傳說成份——進行咗嚴格,甚至可以話係科學同歷史性嘅批判,並喺仔細核實過嘅材料基礎上寫成佢嘅《編年錄》。 喺呢個意義上,Cornelius 係羅斯人當中最早將批判方法應用喺史學嘅人之一。可惜,《基輔洞穴修道院編年錄》並未能令我哋推斷作者嘅教會同政治立場——佢係親約瑟派定非收受派——因為喺佢簡潔清晰、忠於史實嘅敘述入面,佢刻意避免就呢兩派分歧嘅議題發表意見。 聖康拉修修院院長睇落係當時一位有學識、精力充沛、幹練嘅人,同時係一位嚴謹嘅方丈,佢管理基輔洞穴修院嘅方式帶有一種苦行式嘅嚴謹。 佢嘅殉道之死令到關於佢嘅眾多傳說流傳開去,並被後幾代修道士社群熱誠咁保存,亦加強咗人民對呢位聖人嘅敬畏。然而,歷史學家就算冇呢啲傳說,都仍然視修道院長康拉迪為16世紀莫斯科公國最優秀修道圈層嘅最後代表之一。

6. 隱士埃爾莫拉-埃拉繆斯嘅著作

要概述16世紀屬於修道團的作家們多方面的活動,就不能不提到他們當中最具原創性的一位作者。這個人直到最近才引起文學史家的注意:我們所指的就是「罪人」艾爾莫萊(Ermolaï the Sinner),又名艾爾莫萊-伊拉斯謨(Ermolaï-Erasmus)。關於他的生平,我們所知甚少,只有零星的細節。 我哋只知道佢嘅事業生涯喺十六世紀中期;佢好大機會喺1550年至1555年間係莫斯科救世主大教堂嘅大司祭,之後出家做咗修士; 葉爾莫萊屬於十五五0年代大主教馬卡里嗰個圈子,當時俄羅斯嘅「知識分子」第一次喺文學作品度留低痕跡;多得佢哋嘅學識,大主教嗰啲宏大嘅文學計劃先至得以實現。 喺呢個圈子入面,Ermolai-Erasmus
作為一個傑出嘅宣傳家脫穎而出,就佢嗰時代嘅社會關係提出咗原創嘅回應[835] 。佢被歸功有16部唔同嘅作品,其中11部係無可置疑由佢親筆所寫。

首先,最值得提到嘅就係《勸誡其心靈》:呢篇抒情性嘅反思,探討咗懺悔嘅一般意義,特別係對擁有權威同審判權者喺宗教責任上嘅省思,以及神職人員傲慢所帶嚟嘅道德危險——所謂「塵世偉大嘅尊嚴」。 同時,作者亦不忘提醒我哋,屬靈嘅權柄管轄靈魂,而世俗嘅權柄只管轄身體[836] 。佢嘅《論

---

[830] 同上,第620頁。 羅扎諾夫。同上書,第268–270頁。拉夫羅夫(N.):「關於尼康編年史的筆記」,載於《LZAK》第34期(1927年),第1期,第55頁。此編年史因手稿屬於尼康宗主教而稱為「尼康編年史」。

[831] Serebryansky. 同上書,第21、39–46、339–341、345、370頁。 我對有關修道院長康拉第(Abbot Cornelius)的大部分資料,都深負藝術史學者 N. E. Andreev(布拉格)的恩情。他告訴我他在1937–1938年於普斯科夫-佩切爾修道院進行的研究,以及基於此研究結果撰寫的專著,但可惜,喺1939–1945年嘅戰爭期間,俾德國當局無理沒收,之後就失蹤咗。

[832] 《聖徒之書》,載於《讀本》第1887期,第4期,第55頁(第157號)。

[833] Golubinsky. 《封聖史》第332頁。

[834] Nasonov, A. 〈普斯科夫編年史簡史〉,《歷史筆記》第18期(1945年),第261頁。

[835] Shlyapkin, I. 「伊凡四世時期的智者埃爾莫萊,一位新作家」,收錄於《獻給 S. F. Platonov 的論文集》(1911)。 第550、553頁。Nikolsky, N. 〈對'罪人厄拉摩士'的進一步評論〉,《書目年報》第1期(1914);Rzhiga. 〈厄莫拉伊-厄拉摩士的文學活動〉,《LZAK》第33期(1926)。第103–200頁; Yavorsky, A. 「關於埃爾莫萊-伊拉斯謨斯文學活動的問題」,載於《斯拉維亞》第9期(*1930–31),第59–80、273–299頁。*

[836] Shlyapkin. 同上書,第555–562頁。

聖三一書》亦非常出色。喺書中,Hermolaus嘗試證明三一原則係「萬有」嘅根基。 喺「書」嘅第一部分,佢根據聖經嘅精選引用,闡述咗正教對聖三一嘅教義。但係,據赫爾莫勞斯所言,三一原則係整個宇宙嘅固有特性——呢點佢喺「書」嘅第二部分討論。 人作為最高嘅受造之物,冇咗三一之內嘅合一就無可想像,因為構成佢嘅部分——靈、魂同體——只可以憑住呢種合一先至存在;相反,冇咗呢三部分,人就唔能夠完整同和諧。 《書》嘅第三部分係以詩歌形式向聖三位一體祈禱嘅內容[837] 。葉爾莫萊嘅思考寫得清晰而有邏輯,語言同表達都好簡單;無可否認作者嘅知識同神學造詣。

Ermolai 亦對社會議題表現出興趣。佢嘅道德神學論著《論愛與真,以及對敵意與虛假嘅勝利》[838] 得以流傳;喺入面,作者表達咗佢對十五五十年年代莫斯科社會不平等嘅睇法。 佢指控莫斯科菁英——即「貴族」——冇基督教愛心;佢哋嘅財富係建立喺其他人嘅艱苦之上,而其他人就係真正勞作嘅階層,主要係靠每日辛苦勞動維持微薄生活。 葉爾莫萊-伊拉斯謨斯嘅呢啲斷言,令我哋諗起瓦西安王子-修士對莫斯科社會不平等嘅觀察,同埋十六世紀中期約阿薩夫大主教對壓迫農民稅負嘅言論。[839] 更具有代表性嘅係佢寫畀沙皇伊凡嘅《致沙皇書》,同埋佢向沙皇呈遞嘅論述農民階級經濟意義嘅論著。 佢喺度提出咗一個緊急嘅土地改革方案,透過公平分配土地同減稅(只收*豐收量嘅15%!),就可以改善農民嘅處境,從而增強佢哋嘅生產能力。 結果,厄拉姆士認為,王國嘅整體福祉會提升,基督教關於公義同慈愛嘅誡命都會得以實現,從而更加彰顯沙皇嘅光輝。喺過程中,作者仲對當時嘅商業狀況作出咗啲觀察,並提出咗各種改進建議*[840] 。

呢位身穿修道士法衣嘅「專家」嘅著作,或許並唔係修道主義嘅特徵,而係當時時代整體風貌嘅寫照——一個同彼得改革時期一樣充滿歷史張力,並且對俄羅斯命運同樣具有重大意義嘅時代。 當歷史學者嘗試喺彼得大帝嘅改革入面搵到俄羅斯歷史上各種現象——政治、社會、經濟同教會政治——嘅成因同根源時,佢就會得出結論話,呢啲根源 其實深得多,最早可以追溯到十六世紀,尤其係嗰世紀嘅前半期。 雖然以今日嘅標準同睇法嚟講,呢啲喺宗教政治同文化舞台上出現嘅人物可能睇落唔起眼,但喺佢哋所處嘅時代,同當時嘅文化同宗教政治氛圍入面,佢哋都係好重要同好有特色嘅人物。

7. 十七世紀文學

十七世紀係一個較黯淡、更冷漠同較少創意嘅時代。喺修道圈入面,我哋見到靈性同文化興趣嘅衰落。呢世紀嘅社會同經濟問題同困難,唔可以淨係用「動盪時代」[841] 嘅後果嚟解釋。其實,其成因係源於上世紀嘅情況。 從某種程度上,這證明了先前已提到的觀點和評價。這些觀點和評價出自一些公眾宣傳者,他們雖然關注當時的狀況,卻尚未具備預測未來發展並作出適當結論所需的知識。 修道士社群冇對呢啲困難作出回應,而嗰幾篇有關呢個議題嘅新聞式文章都唔值得提及。喺宗教同政治生活入面,都冇出現好似一百年之前咁迫切嘅問題,例如當時人人都好關心嘅教會土地所有權問題。

喺三一-謝爾蓋修道院嘅僧侶之中——呢個團體喺十六世紀嘅教會文學範疇並無特別傑出——仍然有幾位作家值得提及。 呢間修院嘅倉管阿夫拉姆·帕利茨金(Avraam Palitsyn,† 1627),喺動盪時代期間寫咗佢著名嘅《聖三一-謝爾蓋修院圍攻記》。呢部作品整體嚟講係研究動盪時代歷史嘅極佳資料,而作者嘅文學才華亦無可置疑[842] 。

呢間修道院嘅另一位司庫西蒙·阿扎林(Simon Azarin,1665年去世),主要以作者身份著稱,所寫嘅作品《論拉多涅日敬禮塞爾吉奧斯聖人新顯之奇蹟》補充咗早期關於呢位聖人嘅聖徒傳記[843] 。 阿扎里因另一部作品《我哋嘅父——大修道院長狄奧尼修斯嘅生平同事蹟》都好受歡迎;佢敍述咗呢位傑出人物嘅種種作為。 呢部作品同帕利辛嘅《故事》互相補充,一齊呈現修道院喺動盪之際

---

[837] Rzhiga. 同上,第173–176頁。

[838] 同上,第157頁。

[839] 參見第六章;《斯托格拉夫》第100章。(832)Rzhiga. Op. cit.,第173–176頁。

[840] 關於此作品,見:Rzhiga. Op. cit. pp. 193–199;另見 pp. 152, 158, 186;部分見於:Zhmakin. Op. cit. pp. 69–71. 參見:Sobolevsky, A.《舊俄羅斯文學資料與筆記》,收錄於《IORAS》第17期(1912年),第2、94–96頁。

[841] 所引著作:普拉托諾夫(S. F. Platonov)著,《莫斯科國家動亂時期歷史論文》(1899年)。

[842] 《故事》(首次於1784年出版)共86章,其中第1至6章記述1584年至1611年期間;第7至58章則詳細敍述修道院圍攻事件;最後一章節,第59至86章,則描繪動亂時期整個俄羅斯嘅狀況。關於阿夫拉米,見:Kedrov,同上書,以及同作者所著《作為作家嘅阿夫拉米·帕利茨金》,載於《俄羅斯檔案》1886年第8期;《故事》載於《PDP》第8卷(1883年)。

[843] Ключевский。*《傳記》*,第350–351頁。

(Archimandrite Dionysius(1610–1633)做住院長嗰段時間)參與具全國意義事件嘅情況[844] 。 較少人知嘅係阿札林嘅第三部作品《莫斯科公國滅亡記》,作者喺入面探討咗1654年俄波戰爭嘅成因──呢篇作品可能係政府委託,用嚟向人民證明呢場戰爭嘅必要性[845] 。 阿扎林亦係一本有關年度節日同俄國聖人嘅詳盡每月日曆嘅作者,但而家淨係以手稿形式流傳。〈聖狄奧尼修斯祈禱頌文〉為阿扎林嘅文學生涯畫上句號[846] 。

特別引人注目嘅*係由聖貞德·伊奧納(綽號「小個」)所寫嘅1651–52年*耶路撒冷朝聖旅行筆記[847] 。 *伊奧納嘅記載對耶路撒冷同佢嘅聖地有非常詳細嘅描述;佢嘅特色係簡單同真實,冇其他舊俄羅斯作家「朝聖記」入面典型嘅虛構成分。*

由修道士阿爾瑟尼·蘇哈諾夫(Arseny Sukhanov)編撰嘅一部非常龐大嘅著作,佢同時係三一-謝爾蓋修道院嘅司庫。為咗配合禮儀書卷嘅預定修訂,尼康宗主教委託阿爾瑟尼前往君士坦丁堡,親身熟悉當地嘅禮儀儀式同書卷。阿爾緬將此行(1649–1653)的成果整理成書,書名《Proskynitar》[848] 。阿爾瑟尼奧斯嘅《禮拜指南》分咗三大部分;第一部分係佢嘅旅行日誌(阿爾瑟尼奧斯到訪咗摩爾多瓦嘅雅希、君士坦丁堡、希臘群島嘅多個島嶼、埃及同耶路撒冷,之後經過高加索同格魯吉亞返莫斯科); 第二部分完全用嚟描述耶路撒冷同佢嘅聖地,而第三部分就講述希臘教會嘅禮儀。 此外,阿爾瑟尼烏斯帶返咗大量(多達七百卷)禮儀同神學題材嘅手稿,用嚟做尼康宗主教修訂禮儀書嘅基礎。

至於神學著作,十七世紀就冇乜具原創性嘅作品流傳落嚟。 當時寫嘅作品數量比較多,但就內容嚟講唔算有乜特別意義[849] 。不過,更值得關注嘅係嗰啲因聖禮獻品祝聖時間爭議而產生,或者同尼康進行嘅禮儀書籍修訂有關嘅作品。 第一個問題主要由修道士社群嘅代表討論,而喺同書本修訂有關嘅極其豐富嘅文獻入面,修道士社群就唔再擔當主導角色。但係喺我哋講出最傑出嘅作品之前,值得對十七世紀嘅教會文學作一個整體觀察。呢啲文學嘅語言好有特色。 嗰時代嘅作者好鍾意冗長同修辭,但欠缺真正嘅口才;佢哋用一大堆俄化咗嘅波蘭語、拉丁語,甚至某程度嘅希臘語去破壞語言,呢啲都係西方同西南部影響嘅負面後果。 總括嚟講,呢啲都令讀者好易悶,又難明;所以就算喺佢哋同期,呢啲作品嘅實用價值都大打折扣。可能就因為咁,大部分都只係手稿,我哋主要都係透過目錄或者檔案簡介先得悉佢哋。

「論天國」(1626),由法拉蒙·安東尼(Anthony)所寫,佢可能來自西南魯斯([850]),呢篇文章具有一定原創性。 喺《言》嘅六章入面,作者首先討論聖三位一體嘅本質同基督嘅道成肉身──我哋得救嘅源頭;然後佢嘗試描繪天國,講述聖徒嘅福樂、佢哋嘅不朽同佢哋嘅「年齡」(第1至第4章); 第二部分(第五、第六章)則包含對塵世價值與天國喜樂的比較分析。儘管安東尼的《言詞》不乏內在邏輯與真摯虔誠,但過度的修辭與華麗的語言卻削弱了此作的價值[851] 。 亦值得提到喺《創世記》嘅釋經作品──科爾莫戈里大主教(1682–1702)亞大納修所著《六日》──以及佢嘅《信仰告白》──對信經嘅闡述[852] 。

伊格納季·里姆斯基-科爾薩科夫係一位多才多藝嘅作家。佢出身宮廷官吏貴族, 並曾於亞歷山大二世宮廷任侍從長一段時間,於1677年入索洛維茨基修道院;到1685年,他已升任諾沃斯帕斯基修道院大修道院長,並於聖禮聖物調換爭議期間成為帕特里亞基·約阿基姆最熱誠的擁護者之一。 佢同新任大主教亞德里安嘅關係發展得唔太好,佢被任命做西伯利亞大主教,好可能係一種有榮譽嘅流放。佢嘅人生以悲劇收場:伊格納季烏斯精神失常,喺1700年被退休,1701年去世。 喺1780年代同1790年代,佢

---

[844] 呢部作品《我哋嘅父、大修道院長狄奧尼修斯嘅生平同事蹟》出版過好多次(第一版1809年),非常受歡迎。

[845] 「莫斯科國家及全俄羅斯土地滅亡之故事」,收於《閱讀》第2期(1881年,第1版)。

[846] Gorsky. 《聖三一-謝爾蓋修道院歷史描述》第二卷(1890年),第15頁。

[847] 呢部作品《耶路撒冷同君士坦丁堡之旅嘅故事同傳說》多次重印:1836年;1849年;收錄喺《閱讀》1871年1期; PDP (1882);最佳版本見於 PPS 第42期,由 S. Dolgov 編輯,導言中有關於 Ion 的資料。

[848] 阿爾瑟尼·蘇哈諾夫。《Proskynitarion》,收錄於《PPS》(1889)。關於蘇哈諾夫:S.·貝洛庫羅夫,《Arseny Sukhanov》(1891)。

[849] 參見:Filaret. Obzor. 1–2,嗰度只列出咗呢啲作品,而冇分析。

[850] 參見:Makarii. 11. pp. 223–227;發表於:Prav. sob. 1864. 1. pp. 108–126, 227–246。另見 Makarii. 10. p. 195.

[851] 波多利亞嘅安東尼寫咗幾篇道德同啟發性嘅作品;見 Makarii. 11,第224頁;另外,仲有篇論戰性嘅著作《論淨化之火》(Makarii. 10,第195頁),係喺十七世紀頭一季為咗修訂書籍而寫嘅。

[852] Filaret. Review. 1. No. 367.

寫咗三篇聖徒傳記:1)《卡申聖公主安娜傳》,2)《維爾霍圖里耶聖西蒙傳》同3)《宗主教若阿基姆生平與遺囑》。 後者帶有特定目的──推動若瑟的封聖,但此計劃並未獲得亞德里安宗主教的批准──與「正教會派」在「聖禮轉移」爭議中的立場息息相關; 呢部作品唔算特別客觀,帶有頌揚性質,但仍然係研究當時歷史嘅重要資料。 另外,伊格納修斯·伊利奧多洛維奇·布拉奇科夫斯基( )係《神聖智慧索菲亞聖像解說》嘅作者,呢本作品係針對新教同天主教嘅兩部論戰性著作、三部反分裂作品(尤其獲得廣泛聲譽),最後, 「俄羅斯沙皇政權新聞」同「致軍隊一詞」,係喺1685年克里米亞遠征期間寫嘅。後兩者帶有政治色彩;佢哋係用嚟支持蘇菲亞公主嘅政府; 《索菲亞聖像之解讀》亦有對索菲亞公主「智慧」的暗示[853] 。

一個致力維持教區秩序嘅主教例子就係1681至1686年任職嘅梁贊大主教。佢寫咗封好長嘅「巡迴書信」畀教區嘅神職人員。 喺呢封信入面,大主教對教區嘅神職人員講,佢巡視教區同探訪教堂嘅時候,發現咗好多喺舉行宗教儀式方面嘅不規範;佢用聖經同教法典嘅節錄嚟支持佢嘅指示,證明佢受過良好教育。 保羅大主教堅持要求堂區神父同寺院方丈按照尼康宗主教及其後修訂嘅禮儀書進行聖禮儀式,顯然當時並非到處都咁做。 帕弗洛大主教係當時少數會親身講道嘅主教之一[854] 。

[855]眾所周知,莫斯科大公國時期對講道台的講道關注甚少,其原因不單止是神職人員受教育程度不足或疏忽,亦與舊俄羅斯宗教信仰的特殊性質有關[856] 。 相比十一至十三世紀──只要諗返猶太人路加、洞穴聖西多西奧、希拉里昂大主教、圖羅夫嘅基里爾同聖亞伯拉罕──後期就遠遠落後。 到十七世紀,尤其係1654年同1686年之後,基輔大主教區落入莫斯科大牧首嘅管轄範圍[857] ,基輔嘅教會同宗教影響力開始深入滲透莫斯科嘅生活。結果,教內講道出現咗一定程度嘅復興。 羅сто夫聖季米里奧特別值得提及;雖然佢喺世紀最後一季嘅教會教育史上佔有咁重要嘅地位,但佢並唔係莫斯科修道士社群嘅典型人物,因為佢嘅靈性塑造係喺西南魯斯以佢獨特嘅靈性教育制度進行[858] 。 莫斯科嘅修道主義同主教階層本身,對推動教會講道嘅發展幾乎冇乜幫助。 只可以提到幾封圓桌信,喺講壇上讀畀人聽,當作講道嘅替代品。我哋揀三封嚟講:兩封係尼康大牧主寫,另一封係羅斯托夫伊奧恩大主教(1652–1691)所寫。 尼康大公通常都親身講道,嗰陣時好罕見;可惜佢嘅講道已經失傳[859] ,但有兩封(1656年)嘅通諭流傳落嚟。其中一封就係為咗十字修道院創建嗰陣寫嘅。 宗主教寫到基督在十字架上死亡的救贖意義,並對三指劃十字聖號作神學教義的闡釋[860] 。第二封信則是在莫斯科大公國(1656)發生瘟疫期間所寫;信中致函信徒,呼籲他們悔改並淨化道德。 喺呢度,尼康駁斥當時盛行嘅迷信觀念,認為採取任何對抗瘟疫嘅措施都係罪過,因為瘟疫被視為上帝嘅懲罰;佢用聖經經文嚟為呢啲 措施辯解[861] 。 宗主教約納所寫嘅這封廣泛牧靈信,包含咗道德教化,既針對堂區神職人員,又針對佢教區嘅信徒。 喺信入面,約納講述神父嘅牧職職責同正確嘅生活方式,為平信徒闡述基督教道德嘅基礎,並強烈譴責普遍存在嘅酗酒惡習。

莫斯科楚多夫修道院嘅基里翁·伊斯托明(Hieromonk Karyon Istomin,1717年去世)係一位非常出色嘅人物。佢正處於兩個時代嘅交界,當時莫斯科公國嘅傳統同世界觀因為彼得大帝嘅改革而動蕩,社會嘅精神風貌開始出現新特徵。 卡里翁係啟蒙運動嘅熱誠擁護者同實踐者。佢係札伊科諾斯帕斯基

---

[853] Shlyapkin. St Demetrius of Rostov. 頁168–169;「宗主教Joakim嘅生平同遺囑」,載於:OLDP (1879) 同 PDP。1880。第2期。爭論性著作: Lebedev, A. 〈南部俄羅斯檔案館的歷史研究〉,《讀本》1884年,第3期;見:Tsvetaev.《俄國外國宗教派別史》(1866年),第215–236頁。反分裂著作:書信(喀山,1855); 其餘作品只存手稿。Abramov, N. 著《大主教伊格納季·科爾薩科夫》,載於《Stranik》1862年,則未能查閱。關於伊格納季與大公阿德里安的關係,見Ustryalov《彼得大帝史》第三卷附錄七,第536頁。

[854] 此信見於:Piksanov, A.《梁贊地區古代書信與文獻》(1854年),第51號;及 Vozdvizhensky, T.《梁贊教階歷史概覽》(1820年),第171–181頁。 參見:Filaret. Review. 第1卷,第236號;又見:Solovyov.《俄羅斯歷史》第14卷,第90頁。

[855] AI. 4. 號172–177。

[856] 費拉列特《概覽》第1卷,第367號;佩圖霍夫《前引》,第234頁。

[857] PSZ. 第2卷,第1198號及第1199號。

[858] 參見註820及Popov, M.《羅斯托夫聖季米里及其著作》(1910年)。

[859] Makarii. 12. p. 269 以下

[860] IRI. 4. 第831–860頁;Makarii. 12. 第255–257頁。

[861] PSZ. 1. 第188號.

修道院由伊奧尼基奧斯同索夫羅尼奧斯·利胡多夫兄弟開辦嘅學校其中一位最早嘅學生(862),亦曾喺基輔學院(1681年同1687年)讀書(863)。 喺莫斯科,佢喺皇家印刷廠做校對,屬於極度保守嘅若阿金(Joakim,1674–1690)教宗最核心嘅圈子——呢點可能顯示卡里恩嘅「外交」才華——並執行咗佢一啲重要嘅任務。 卡里恩亦深得若阿ким繼任者亞德里安(1690–1700)大主教的完全信任,並以私人秘書的身份為他服務。 之後佢接手管理皇家印刷廠。1712年,卡里安到諾夫哥羅德,喺由都主教約布創立嘅學校教書,但冇留耐。佢同羅斯托夫聖德米特里關係密切,仲幫佢編寫聖徒傳記資料,供佢嘅《月度聖徒錄》使用。 卡里翁·伊斯托明寫咗幾篇講道文同其他作品,收錄喺一個手稿選集入面,呢個選集有個奇怪嘅書名「Veseliti」(呢個書名好有當時變體語言嘅特色),仲寫咗好多首詩, 一本「入門書」,目標並非只教育「年輕男子」,連「年輕女子」(!)都包括在內,甚至有《良好禮儀公民學》——一本禮儀手冊[864] 。卡里安代表咗十七世紀後期一種新類型嘅俄羅斯修道士。喺我哋本書後面其他主題入面,我哋仲會遇到類似嘅人物。 當時,有種為咗進一步發展自己事業而戴上修道會法帽嘅普遍趨勢。但係,考慮到當時社會需要復興一般同教會教育,呢啲人嘅活動仍然具有正面性質。

第十一章 西方影響同聖禮聖體轉變論嘅神學爭論

1. 十七世紀西方影響嘅滲透

喺十七世紀嘅最後一階段,修道士社群再次積極投入莫斯科嘅宗教生活。禮儀期間聖禮祝聖時機嘅神學爭論好值得留意,因為佢清楚顯示咗莫斯科修道士社群入面兩種截然不同嘅潮流:即「希臘正教」同「西方」,或者「天主教」嘅潮流。 天主教教義滲入並非突然或意料之外;相反,這係一系列歷史情況嘅結果,喺文獻上通常以「西方影響」呢個總稱嚟講。 呢度唔係詳細探討佢哋全部多元化面貌同埋喺彼得大帝改革之前對莫斯科人生活同文化各方面影響嘅地方[865] 。我哋只可以集中喺宗教世界觀範疇入面顯現出嚟嗰啲影響。

如我哋嘅敘述所顯示,喺十六至十七世紀莫斯科人嘅心目中,兩種信念深深紮根: 第一,深信只有希臘正教,甚至係佢嘅「俄羅斯正教」形式,先至保持住基督教嘅純潔同無瑕;第二,就係認為人類社會嘅生活必須建立喺基督教義嘅基礎上,並按呢啲教義去發展。 呢啲觀點喺俄羅斯人當中,自基督教化一開始就已經根深蒂固——只要回想起希拉里翁大主教嘅《Slov》(11世紀)第一章就夠——之後只係不斷發展同加強。 修道士費洛狄奧斯嘅著作同佢入面提出嘅「莫斯科第三羅馬」概念,只不過係對呢啲觀點嘅一項莊重宣告。

喺對自己正統信仰嘅堅定信念,同埋因此而產生嘅自身例外主義之外,一種宗教自豪感亦都紮根落嚟。對正教真理嘅信心本身係一種完全正常、無罪嘅宗教表現;但係,唔必要嘅誇大其詞往往會超越真正教會虔誠嘅範疇。 俄羅斯人將對自己正統嘅信念,同對其他基督教派別嘅強烈敵意結合埋一齊,將所有唔係俄羅斯東正教嘅基督教都標籤成異端。 呢種宗教意識本質上唔係典型俄羅斯特色;客觀嚟講,佢係中世紀所有宗教信仰嘅共同特徵,但俄羅斯喺必然嘅「Una Sancta」(唯一聖教會)歷史上,亦都有負面嘅貢獻。 呢種俄羅斯宗教意識嘅特徵,令護教學——本身係有其正當性嘅——變得過份嚴苛,以至口頭同行動上嘅辯護都帶有過度嘅敵意,同時亦暴露咗對西方基督教會認識不足。

---

862 Mirkovich. 《宗主教時期嘅學校同教育》,載於:ZhMNP. 1878. 7. Smentsovsky, M. 《Likhuda兄弟》。研究十七世紀後期至十八世紀初教會教育同教會生活嘅歷史(1899);關於Likhuda兄弟,見第十一章。

863 Shlyapkin. 同上書,附錄,第77–79頁。關於卡里翁·伊斯托明:Brailovsky, S.〈卡里翁·伊斯托明:佢嘅生平同作品〉,《CHOLDP》1889年4–6期;同上書〈關於卡里翁·伊斯托明嘅生平〉,《ZhMNP》1891年8期。

864 Shlyapkin。同上書,第256、263、283、368、370、442頁;附錄,第79頁。

865 「希臘嘅影響係宗教性嘅,而西方嘅影響係政治性嘅。希臘嘅影響滲透咗整個社會,但冇滲透到每個人;西方嘅影響滲透咗每個人,但冇滲透到整個社會。」(《俄羅斯史》第三卷,第283頁)。 為咗方便參考,我只會提到最緊要嘅作品,幫助呈現西方影響嘅清晰圖景:S. Platonov,《莫斯科同西方》(1925);N. Petrov,「論西方俄羅斯文學對古俄羅斯文學嘅影響」,載於《TKDA》1872年4、5同7期(呢部舊作至今仍然完全相關); 克留切夫斯基(V. Klyuchevsky):「十七世紀俄國的西方影響——一篇歷史心理學論文」,載於《哲學與心理學問題》第36、38及39期(1897);同上著,《俄羅斯史》第3卷,第281–307頁;米柳科夫(P. Milyukov)《俄羅斯文化史概述》。 2 卷(1898–1901);Brückner, A.《俄國嘅歐洲化》(1888);Luther, A.《俄羅斯文學史》(1925);Winkler, M.《自十七世紀初以嚟嘅俄羅斯歷史》,載於《Propylaea 世界歷史》第9卷(1933):第310–420頁。

由於羅馬天主教嘅影響力,最初滲入基輔大主教區嘅教會生活,之後又透過基輔影響到莫斯科大主教區,連俄羅斯嘅修道士社群都有人信奉天主教教義。　早喺十四世紀,嗰班信奉希臘正教嘅俄羅斯人,雖然喺信仰同規條上同俄羅斯教會保持一致,但喺階層制度上就冇,因為設立咗獨立嘅基輔大主教區,令佢哋同母教會脫離。 (1448年成立,1458年完成)[866] 。1569年,由於lublin聯盟,立陶宛同西南羅斯統一成為一個國家,基輔大主教區嘅希臘正教教區因此落咗喺波蘭國王嘅政治權威之下。 波蘭係一個天主教國家;天主教同東正教人口之間嘅經濟同文化聯繫為天主教影響力鋪平咗道路,尤其係因為呢啲影響力獲得咗波蘭政府嘅堅定支持。

從歷史角度嚟睇,魯斯人用波蘭天主教嘅標準去評價羅馬天主教,呢點係命運多舛,因為波蘭天主教已經喺俄羅斯人之間打入咗一把楔子,　俄羅斯教會一方面,天主教會另一方面——互相理解同客觀評估都受到阻礙,甚至變得不可能。　俄羅斯人係透過同波蘭天主教嘅接觸,去形成佢哋對天主教會嘅印象。波蘭政府喺　對佢所控制嘅純粹俄羅斯領土實行嘅政策,令政治同宗教嘅情況緊密糾纏,而「波蘭人」同「天主教徒」呢兩個詞喺俄羅斯人心目中就等同於一樣。 波蘭干預俄國動盪時期(假迪米特里出現後嘅一個不當政策),以及波蘭神職人員喺俄國粗疏咁傳播天主教嘅嘗試,帶嚟咗特別嚴重嘅後果。　喺動盪時代之後嘅幾個世紀,俄羅斯同波蘭之間嘅關係、爭端同戰爭,表面上雖然係民族政治性質,但實際上所涉及嘅問題已經超越咗國家邊界同影響範圍;呢啲事件具有更深層嘅教會歷史意義,因為佢哋令到統一教會嘅任何可能性都徹底喪失。 政府同教會階層都因為憑住啲只係本地意義嘅現象就草率地下結論;各派領袖嘅刻薄同佢哋唔體面嘅行為,令波蘭同西俄羅斯整個聯盟歷史都蒙上陰影——所有呢啲都令呢兩個基督教派變成咗敵人。　「分裂派」同「異端」從此互相對立,冇其他政治運動或者文學爭論,有咁嚴重嘅互相偏見、指責同貶低。呢兩個敵對陣營,雖然互相憎恨,但又離唔開對方。

西方式嘅文化影響,尤其係西方教育,愈來愈深入滲透到西南魯斯嘅精神生活;呢點喺十六世紀下半葉變得特別明顯。逐漸,呢啲新趨勢傳到莫斯科公國,而呢個過程一直持續到下一個世紀[867] 。 呢啲影響喺學校教育方面特別深入;學校喺好多城鎮出現,大部分都係由東正教兄弟會創立,佢哋嘅課程同教學方法都反映咗西方嘅影響。 1615年,基輔兄弟會學校成立;1631年,彼得·莫希拉大主教創辦咗一間學院,後來發展成為基輔神學學院。　由基輔學院嘅歷史可知,佢哋嘅學術同神學教育制度,幾乎同耶穌會學院嗰套學理教學法一樣。逐漸地,有啲天主教神學教義開始滲入南俄羅斯嘅神學文獻。 好多神職人員、修會同主教,都係喺嗰度受過教育,或者透過閱讀呢啲文獻自學,佢哋傾向接受呢啲教義,因而成為基輔大主教區教會生活中嘅天主教派代表[868] 。 然而,由於其他神父[869] 同主教堅守希臘東正教嘅教義,喺基輔大都會區都爆發咗一場相當激烈嘅爭論,結果出版咗大量神學論著[870] 。

---

[866] 由1037年開始,俄羅斯教會領袖——基輔大主教——嘅駐地係基輔。基里爾二世大主教(1240–1280)先後喺基輔同克里姆薩嘅弗拉基米爾居住;　佢嘅繼任者,基里爾二世大主教(1240–1280),喺1299年永久搬去弗拉基米爾;彼得大主教(1308–1325)將佢嘅居所由弗拉基米爾遷往莫斯科。當時西南俄羅斯嘅教區位於立陶宛。　1448年,約納被任命為莫斯科大主教。波蘭國王兼立陶宛大公卡西米爾四世透過一份特別詔書(1451年)承認約納對立陶宛教區的正統管轄權。1458年, 君士坦丁堡宗主教格列高利·曼納任命了一位特別的「基輔大主教」——布加林·格列高利——去管理九個立陶宛教區(布良斯克、斯摩棱斯克、普熱梅希爾、圖羅夫、盧茨克、沃倫季米爾-沃倫斯基、霍姆和哈利奇)。　繼承大主教約納(1461年)去世後,莫斯科大主教獲賦予「莫斯科及全俄羅斯」的稱號。從此之後,基輔大主教區走上了一條截然不同的歷史道路。　關於此主題,可參閱:Sokolov, D.《俄羅斯大主教區分裂史》(1900);Sokolov, P.《由拜占庭到十五世紀初俄羅斯主教及任免權》(1913);另見 Makarii,第4–5卷,及 Golubinsky,第2卷,第1頁。

[867] 關於呢個題目,眾多文獻中可提及:索博列夫斯基(A. Sobolevsky)著《十五至十七世紀莫斯科公國文學上的西方影響》(1899); Shlyapkin, A. Op. cit.; Florovsky, A. The Conflict of Two Traditions in Intellectual Life in Eastern Europe in the 16th–17th Centuries. Prague, 1937; Chodnicki, K. The Orthodox Church and the Polish-Lithuanian Commonwealth. 1370–1632 (1934).

[868] Shlyapkin. 同上書,第108頁以下;Kharlamovich, K. 《十六及十七世紀初期的西俄東正教學校》(1905);Golubev. 《基輔大主教彼得(莫吉拉)及其同僚》第一卷(1883);Makarii (Bulgakov). 《基輔學院史》(1843);季托夫(F. Titov)《基輔烏克蘭高等教育》(1924);高留別夫《基輔神學學院史》。 莫希拉時期 (1886);彼得羅夫,N. 十七世紀下半葉嘅基輔學院 (1885)。

[869] 希臘正教會派系入面,一個有趣嘅人物係修士伊凡·維申斯基(†十七世紀初),見:Zhitetsky, I.《伊凡·維申斯基嘅文學活動》(1890); Franko, I. Ivan Vyshenskyi and His Works (1895); 佢嘅部分著作發表喺:AYUZR. 2 (1865). pp. 205–270; Arkh. YUZR. 1. 7 (1887). 第19頁起,以及:Golubev, S. 《基輔大主教彼得(莫吉拉)》第1卷(1883年)。附錄,第67頁起。維申斯基嘅著作提供咗大量有關當時南俄羅斯社會關係同修道生活嘅資料。

[870] 呢類文獻非常龐大。我哋只會提到以下幾項:〈《西俄羅斯爭論性文學遺產》〉收錄於《RIB》第7期同第19期;Arkhangelsky, A. 〈16世紀後期至17世紀前半期對天主教同西俄羅斯文學嘅鬥爭〉,收錄於《Readings》。 1888. 1; 再者

呢啲情況都畀莫斯科緊密監察,幾乎所有喺基輔大主教區出版嘅教會著作都被懷疑有「拉丁異端」;亦採取咗防禦性措施。　　我哋只會提到當中最著名嘅例子。咁,喺1620年,喺費拉列特大牧首(Patriarch　Filaret)嘅領導下,喺莫斯科召開咗一個會議,該會議頒布咗　,規定如果天主教徒同合一派(Uniates)想改信俄羅斯正教會,就要重新接受洗禮;　喺費奧法斯宗主教(1634–1641)時期,呢道諭令仲被納入1639年嘅《禮儀書》(Trebnik),直到1667年嘅大公會議先正式禁止重洗天主教徒[871]　。　1628年,米哈伊爾沙皇同大主教下令焚燒切爾尼戈夫嘅阿基曼德里特·西里爾·特蘭基利翁嘅著作;同時,所有立陶宛印刷廠出版嘅書籍──即係喺立陶宛或烏克蘭出版嘅──都遭到禁止。　在此之前,這些著作已在莫斯科廣泛流傳,滲入修道院圖書館,並被神職人員及主教收藏[872]　。　1644年,一部名為《基里爾之書》的著作出版,旨在譴責「羅馬人與拉丁人,以及路德宗與加爾文宗派」,以「噤聲異端之舌」[873]　。　但另一個更廣泛流傳嘅集子──《信仰之書》,後來對舊信徒(分裂派)嚟講意義重大。呢本書大約喺1644年由基輔聖米迦勒修道院院長納法納伊爾撰寫,並喺1648年經過少量修改喺莫斯科印刷。[874]

無論政府定教會當局都冇辦法阻止南俄影響嘅蔓延。　另一個重要因素係,早喺1330年代同1340年代,好多僧侶因為波蘭人嘅迫害,單獨或者成群由基輔大主教區逃去莫斯科大公國,並喺各處寺院散開[875]　。　尼康大公為佢所主持嘅禮儀書修訂工作需要受過教育嘅人,而呢啲人淨係喺基輔大主教區先搵到。　呢點就解釋到點解當時有咁多南俄修道院嘅和尚嚟到莫斯科,做抄寫員、校對員同翻譯,參與經書嘅修訂[876]　。雖然沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇喺宗教上好保守,但佢都認清教會生活因為教士缺乏教育同知識而好受苦。　西方影響甚至滲入皇室:蘇菲亞公主同彼得大帝之子費奧多爾都係喺一種同以往完全唔同嘅精神下成長[877]　。　1649年,沙皇亞歷山大派專使致函基輔大主教,請佢派「教師」去莫斯科,將希臘聖經譯成斯拉夫語,暫時供我哋──大君主──使用。　就好似莫斯科喺十六世紀初邀請馬克西姆做同一件事一樣,依家都要從外面搵合適人手——過去一百年嘅教育成績實在慘淡。當時有三位僧人嚟到莫斯科,值得特別提起。　佢哋分別係阿爾瑟尼·薩塔諾夫斯基(Arseny Satanovsky)、達馬斯金·普特茲基(Damaskin Ptitsky)同埋伊皮法尼·斯拉文斯基(Epiphany Slavinsky)[878]　。

呢位修士以法尼修斯·斯拉維內茨基喺尼康宗主教底下進行禮儀書修訂,同埋後來關於聖禮轉位嘅爭議中,都扮演咗特別重要嘅角色。　佢唔係一個喺莫斯科透過任何引人注目嘅活動而顯得突出嘅人物;相反,佢係一個謙遜、有才華、品格高尚嘅人,一直都喺幕後。佢係一個典型嘅學者,遠離莫斯科嘅喧囂。　然而,憑藉佢嘅品格同學識,佢能夠影響其他人,並指導後來喺公共生活中發揮積極作用嘅學生。

Epiphanius　可能係喺西俄嘅賓斯克鎮出世,屋企幾富裕。佢喺1631年之前就讀基輔兄弟會學校,即係喺彼得(莫吉拉)大主教改革學校之前,當時嗰度仲以希臘—斯拉夫傳統為主。　嗰段時間,佢喺 受教育,並掌握咗相當嘅希臘語同斯拉夫語文學知識。Epiphanius　喺西波蘭唔同嘅學校度過咗十年或者十二年,令佢可以徹底研習波蘭語同拉丁語。　喺1640年代初,佢喺基輔佩切爾斯基大修道院落咗出家戒,到1642年,佢已經喺同間佢以前讀過嘅兄弟會學校做老師。　佢喺度教書一直到1649年。呢段期間,以法來尼奧斯對學術研究嘅熱誠最為人矚目。但佢喺莫斯科引起注意,唔止因為呢點。根據佢學生──修士歐提米奧斯後來所寫嘅作品,　「論斯拉文齊最明智嘅大主教Epiphanius」一文,好明顯Epiphanius

---

:Makarii. 10;亦有上述 A. Florovsky 嘅著作。專門論著:Zavitevich, V. 《Zacharias of Kopysten 嘅 Palinodia 同埋佢喺16世紀同17世紀西俄爭論史嘅地位》(1883); Sumtsov, N. Ioannikiy Galyatovsky (1884);同作者。論十七世紀南俄文學史。1. Lazar Baranovich (1885);Sichevskaya, K. Pamva Berinda,載《Nestor the Chronicler 學會讀本》第23期第1期(1912);　Otrokovsky, V.「塔拉斯·澤姆卡──一位十七世紀南俄人物」,載於《俄語系論文集》第96期第2期(1921年)。

[871] Makarii. 11. 第25頁起;12. 第171、195–197頁;Grenkov, A.〈1620年喺俄羅斯由大主教費拉列特主持嘅會議及其法令〉,收錄於:Prav. sob. 1864. 1. 第153–180頁。 關於沙皇亞歷山大一世在位期間對天主教會採取的措施,見:Makarii. 11. p. 232.

[872] SGGD. 3. No. 77;Makarii. 11. pp. 48 ff.;Shlyapkin. Op. cit. pp. 108, 100.

[873] Makarii. 11. p. 122.

[874] 同上,11,第124頁。

[875] Bagaley. 同上書,載於《Readings》第1887年第二期。 第162頁;馬卡里主教,《克拉斯諾戈爾斯克修道院的歷史描述》,載《讀本》第1880年第三期,第81頁;貝洛庫羅夫,《資料》(1888年),第79、162、164頁。

[876] 卡特列夫(N. Kapterev):「尼康大牧首作為教會改革者及其對手」,載於《Prav. Sob.》1887年1期,第145頁。

[877] 參見克柳切夫斯基(V. Kljutschewskij)《俄羅斯歷史》第三卷中對亞歷山大二世性格的描述。

[878] AYUZR. 第3卷,第259號,第323–324頁;Einhorn, V.〈論關係〉,《讀本》1893年,第2卷,第38–39頁;Kljutschewskij,第3卷,第302頁。

屬於嗰班基輔學者入面嘅少數,佢哋同波蘭天主教影響保持距離,堅守正教,並且忠於希臘東正教嘅教義[879] 。 正正因為呢個原因,佢喺莫斯科先獲得信任同認可;佢認為禮儀書需要更正嘅睇法,好可能令尼康更加堅定推行改革嘅決心,呢點亦可以喺優季米洛夫嘅《論至智聖品耶若莫尼克·以法蓮》一書入面睇到。 差唔多三十年──Epiphanius喺1675年去世──佢一直喺莫斯科參與修訂書籍同翻譯教會先賢嘅著作[880] 。

2. 優提米烏斯修士與若阿基姆大公作為莫斯科保守主義的代表

咁講唔公平,話當時莫斯科淨係得啲無知嘅人。除咗眾所周知嘅教會保守主義同宗教嚴謹,其實亦都有一股對教育同知識嘅強烈渴求。 有啲人向西方望,另啲人就想由古老嘅希臘東正教世界攞知識。 一班被希臘文化吸引嘅人聚喺以法蓮身邊,佢喺楚多夫修道院活躍——好難話呢度係咪一間正式嘅學校[881] ——透過不斷同以法蓮互動,幫佢抄書同埋讀唔同嘅著作,佢哋得以擴闊視野。

Epiphanius 圈子入面有個好出色嘅人物──修士 Euthymius,佢後來協助大主教 Joakim 對抗「崇拜麵包異端」。 優提米烏斯(† 1705)係丘多夫修道院嘅一個普通修士,但佢同喺同一個修道院避難兼工作嘅以法蓮相遇,可能唔係純粹嘅巧合。 優底米婭(Euthymius)天生聰穎,好奇心極高;他精通希臘語,成為以法尼修斯(Epiphanius)的主要助手;其後他又進一步精進神學知識,並出任翻譯及教會作家[882] 。佢喺神學爭論入面嘅對手、同時係「拉丁派」嘅支持者西爾維斯特·梅德韋傑夫神父喺佢嘅《懺悔告白》入面,就稱佢係「真理嘅熱誠捍衛者、教會嘅捍衛者同信仰嘅守護者」[883] ,雖然呢番說話唔無一定嘅狡猾同計算, 然而,尤金尼奧斯嘅一生同佢嘅作品都證明,佢以堅定嘅信念、直接表達觀點嘅方式,同對所有非正統影響嘅排斥態度而聞名,甚至帶有敵意。當1880年代喺莫斯科社會因為聖禮轉置而爆發激烈爭論時, 尤提米奧斯成為其中主要參與者之一,同時亦係學歷淺薄嘅帕特里亞克·喬阿金最熱衷嘅助手;事實上,佢好可能就係喬阿金對「麵包崇拜異端」採取嚴厲同嚴格措施嘅真正幕後推手。 尤提米烏斯同若阿金就係莫斯科保守主義最後嘅摩希干人,係「莫斯科係第三羅馬」呢個理念最後嘅捍衛者。

冇其他人物能夠好似宗主教若阿 kim(1674–1690)咁,咁有力、咁強烈咁體現緊凋零嘅莫斯科保守主義。 佢喺1620年出世,係薩維洛夫家族嘅後人,呢個家族係一班軍人,家境清貧。佢最初喺南魯斯(今基輔附近)服役。妻子同仔女過身之後,佢決定出家,於1655年入咗基輔嘅梅日戈爾斯基修道院。 佢點樣識到尼康宗主教就唔清楚──可能係去莫斯科辦啲咩嘢嗰陣識到──但係知道喺1657年,尼康就揀佢做自己創辦嘅伊弗斯基修道院嘅建築師。 同時期同Joakim嘅敵人,執事Theodore──起初係「麵包崇拜者」之一,後尾成為分裂派嘅熱烈支持者──就用帶住惡毒諷刺嘅口吻話,Joakim以前係文盲,喺Iversky修道院先開始學嘢;之前佢連讀書寫字都唔識, 佢對教會事務一無所知,對禮儀完全唔明(可能Theodore想講Joachim根本就唔係虔誠嘅人——I. S.),佢只係個住喺偏遠村落、打獵兔仔(!)嘅士兵,好少入教堂,一年只係喺大節日先會去一次[884])。 即使狄奧多爾有誇大其詞,但仍要承認,就當時而言,若阿kim 都係一個冇乜學識嘅人;不過佢有實用嘅思維同常識,加上得尤西米烏斯──做佢私人秘書嗰位──嘅文字才華,令佢得以參與神學辯論。 或許就係憑呢種常識——或者用Theodore嘅講法,就係狡猾——Joachim先能夠咁快攀升到教會權力嘅巔峰。

---

[879] 見尤提米烏斯論及以皮法尼烏斯之著作,載於:尤金《教士作家詞典》卷一,第178–183頁;及載於:奧斯滕(1865),第70頁;什里亞普金。 同上,第149頁;Einhorn。同上,第1113頁。關於Epiphanius,見:Pevnitsky, V.〈斯拉文齊的Epiphanius,十七世紀俄羅斯教會文學的領軍人物之一〉,載於《TKDA》,1861年,第2–3期; Rotar, I. 〈斯拉文齊的以法蓮,十七世紀的文學人物〉,收錄於《基輔論文》1900年,第10–12頁。

[880] Eingorn. 同上書,載於《Readings》第2期,1899年,第1013–1026頁;Rotar. 同上書,第11卷,第199頁以下。

[881] Rotar. 同上書,第12卷,第383頁。

[882] 佢除咗翻譯亞歷山大嘅狄奧尼修斯嘅幾部作品,同耶路撒冷嘅聖西里爾嘅幾篇教理講道,仲自己寫咗幾篇道德同勵志題材嘅作品。Filaret. Review. 第二版. 第1卷. 第259–261頁;Brailovsky, S.〈Chudov 修道士 Euthymius 之《論憐憫》〉,收於:PDP. 100 (1894);Description. 2. 3. 導言,第424、447、461、501頁等。

[883] 描述。2.3.第501頁;Osten(1865年)。第93頁;Shlyapkin。同上書。第231頁。

[884] 《分裂史料》N. Subbotin 編,第6卷(1879年),第227頁。Shlyapkin,前引書,第140–141頁。 參見有關約阿希姆教育的不實斷言,見 Lyubimov, S.《代表之間的鬥爭》,載於《 ZhMNP》1875年,第180期,第127頁;以及 N. A. A. 的著作《莫斯科大主教們:大主教約阿希姆》,載於《Readings》*1847–48年。 第123–136頁。*

多得 Boyar F. Rtishchev 嘅支持,佢本身就係西方教育嘅大力倡導者──呢點顯示出,就算喺唔同立場嘅圈子入面,Joachim 都識得結交朋友同搵到支持者── – 佢被任命為莫斯科聖安德烈修道院嘅院長,之後又做咗同皇室關係密切嘅諾沃斯帕斯基修道院嘅司庫,到1664年,若阿金已經成為莫斯科楚多夫修道院嘅大修道院長。 正如同一位德高神父所諷刺地指出,他因「對儀式嘅虔誠」同埋和藹可親,贏得咗亞歷山大沙皇嘅特別寵信。 到1673年,喬阿希姆──好可能有沙皇嘅干預──被任命為諾夫哥羅德大主教,佢已經升到宗教階層嘅頂尖行列。喺嗰度,喬阿希姆證明自己係一位有威望嘅高階神職人員,以嚴謹嘅態度治理佢嘅教區,並將主要注意力放喺遵守宗教儀式同程序上。 不過,約阿基姆嘅部分行政措施都證明相當有益;例如佢關於堂區神職人員嘅詔令,同埋後來(喺1675年同1687年)為整個俄羅斯教會推行嘅對神職人員徵稅新制度。 佢好留意教區神職人員嘅物質生活,將土地分畀各教區;喺佢領導下,修道院辦公室喺1677年被廢除,而喺神職人員管轄權嘅問題上,若奧基姆成功完全排除世俗當局對教會法庭嘅干預[885] 。

嚴格嚟講,Joachim嘅事業全靠尼康宗主教提拔;但係,當尼康被流放到最後一站──Kirillov修道院(就係Joachim搞嘅)嗰陣,Joachim對佢嘅態度,就令佢作為一個人嘅形象好差。 所有費奧多爾大帝為改善尼康處境所作嘅嘗試同埋請求,都被倔強同以自我為中心嘅約阿希姆拒絕。與此同時,約阿希姆係尼康改革嘅熱誠支持者,亦係佢嘅意識形態對手嘅迫害者。 佢以殘酷、宗教狂熱同死硬嘅態度迫害分裂分子。但係,莫斯科生活中所有顯現西方法影響嘅方面,都遭到若瑟夫堅決嘅反對同譴責。 「外國人」同「拉丁人」喺佢眼中永遠都係異端;佢拒絕接待外國使節,唔肯同佢哋一齊坐喺沙皇嘅餐桌上或者同餐,亦唔准外國人參加佢主持嘅宗教儀式。 讀佢嘅遺囑,我哋眼前浮現出一個宗教狂熱份子同形式主義者嘅形象,而嗰陣時莫斯科嘅文化同宗教形式主義已經開始式微。 雖然好似伊奧阿基姆呢類人物唔係十七世紀末 嘅典型,但佢哋嘅存在已經證明,莫斯科嘅宗教保守主義同形式主義喺唔少掙扎之後,最終都畀新人物同新思想取代[886] 。

3. 波洛茨克嘅西蒙同西爾維斯特·梅德韋傑夫作為西方影響嘅傳承者

西方影響滲入莫斯科生活,唔單止因為佢哋嘅內容,更大程度上係因為支持者嘅活動非常成功。修道士西爾維斯特·梅德韋傑夫就喺「西方」或者「拉丁」派系嘅中心; 佢嘅神學教育,甚至整個靈性成長嘅過程,都係透過同呢啲人不斷嘅面對面互動而塑造;正正係透過佢哋,佢先學到西方嘅思維方式,並獲得西方教育,因為佢已經深信呢啲方式嘅優越性。

例如,著名嘅波洛茨克西梅昂就喺白俄羅斯波洛茨克地區出世,所以喺文學史上通常被稱為「波洛茨克嘅西梅昂」。佢對莫斯科嘅文化生活造成深遠影響,而佢嘅活動更帶我哋追溯到有關聖禮聖體聖事實質轉變神學爭論嘅前史。 西門·彼得羅夫斯基-席特尼亞諾維奇,1629年喺白俄羅斯波洛茨克地區出世,所以喺文學史上通常稱佢做「波洛茨克嘅西門」,自1663年定居莫斯科後,就成為咗莫斯科西方啟蒙運動嘅主要倡導者。 相比之下,佢同時代嘅意識形態對手伊皮法尼奧斯·斯拉維內茨基就完全唔同;佢所受嘅教育亦同伊皮法尼奧斯有明顯分別。 喺1640年代,佢喺基輔學院(Kyiv Collegium)讀書,嗰度有位著名嘅南俄傳教士兼學者拉扎爾·巴拉諾維奇 (1620–1693),佢其後做咗切爾尼戈夫大主教(1657–1692),喺基輔大都會嘅教會生活中扮演咗重要角色[887] 。 佢嘅名字喺呢度要提到,因為佢後期同大主教Joakim就聖禮聖體轉變論嘅書信往來時,拉扎爾·巴拉諾維奇堅持咗天主教會嘅教義,可以推斷西蒙嘅神學觀喺佢就讀基輔學院期間就已經成形。 當時,學院嘅學科教學制度非常興盛;呢種制度影響咗佢嘅精神品格,亦反映喺佢嘅著作入面。畢業之後,西蒙由基輔返到波洛茨克,喺度落咗修道誓言,並成為當地學校嘅老師。 當沙皇亞歷山大到訪該城時,波洛茨克嘅西蒙獲准親自向沙皇致辭,並獻上一首為此場合特別撰寫嘅歡迎詩,從而吸引咗沙皇嘅注意。因此,佢嘅未來事業就喺佢仍然喺波洛茨克嘅時候開始起步。

---

[885] AI. 4. 號175、259、228、204、253;5. 號135、167、156、183、186;尤其係4. 號204同5. 號75。

[886] 宗主教若阿金之生平與遺囑。N. Barsukov 編輯,載於《OLDP》第62期(1879年)。Shlyapkin。 同上,第139–144頁;貝洛夫。同上,載於《ZhMNP》第1期(1887);斯門索夫斯基。《利庫達兄弟》(1899)。

[887] 巴拉諾維奇嘅講道文明顯帶有神學派嘅影響。十七世紀有兩本巴拉諾維奇嘅著作特別出名,流傳好廣:*《屬靈的刀劍》(基輔,1666年;早喺1686年就出咗第二版)*同*《講道之角號》* (基輔,1674;第二次印刷1686)。雖然巴拉諾維奇接受天主教聖禮聖體聖血轉變說(transubstantiation)的學說,但就如許多南俄神學學者一樣,他在論戰著作中拒絕「Filioque」條款。 關於巴拉諾維奇:參見註865,以及:Einhorn. Op. cit. 和 Makarii. 12. 第535–540、553頁。

1660年,波洛茨克嘅西梅昂啱啱去咗莫斯科,佢再次唔放過機會,用詩體頌詞向沙皇獻詩,從而吸引咗沙皇嘅注意。波蘭軍隊攻陷波洛茨克(1661年)之後,西梅昂喺1663年搬去咗莫斯科。 多得拉扎爾·巴拉諾維奇大主教向當時住喺莫斯科、深受沙皇亞歷山大三世寵信嘅加岑大主教帕伊修斯·利加里斯推薦,西梅昂憑住佢嘅詩才,成功喺沙皇宮廷建立咗人脈。 與此同時,佢開始喺札伊科諾斯帕斯基修道院嘅學校教書,佢其中一個學生就係後尾成為神父嘅西爾維斯特·梅韋德耶夫[888] 。我哋唔會深入探討西梅昂嘅純文學活動,只會集中講佢喺莫斯科生活同當時教會事件有關嗰啲部分。

[889]西蒙到莫斯科嗰陣,正值沙皇亞歷山大同尼康大牧首嘅關係特別緊張,同時同分裂派領袖之間嘅爭論亦爆發。西蒙獲委託對分裂派教師嘅觀點作全面批評。 咁佢嘅第一部重要著作《統治之杖》就咁誕生,最初被視為1666年反分裂大公會議嘅官方文件。 西門用唔少學術造詣同論戰技巧去寫呢部作品,展現咗佢對教會文學嘅深厚造詣;事實上,佢仲引用咗希臘嘅馬克西מ斯同俄狄尼嘅辛尼維嘅著作,以及斯托格拉夫會議嘅法令, 然而,同一時間,佢嘅作品亦唔係完全冇錯誤,例如扭曲對手派代表嘅觀點同講法、對分裂派領袖作出嚴厲譴責,甚至仲用咗一大堆侮辱性字眼——呢種做法亦都係中世紀爭論性寫作嘅特徵[890] 。

佢嘅事業如日中天;佢被任命做沙皇嘅仔女嘅導師:最年長嘅沙皇繼承人亞歷山大(Alexei),以及喺佢死後(1669年)嘅未來沙皇費奧多爾同沙皇女蘇菲亞。後者對西方文化嘅偏好同對其表現形式嘅好感,肯定係受西美昂影響。 呢段時期係佢一生最輝煌嘅階段;佢過住豪華奢華嘅生活,沙皇宮廷成為佢嘅活動中心,喺度講道、寫祝賀詩、話劇同其他文學作品。 佢熱烈支持喺莫斯科成立一所學院,呢所學院嘅計劃係由佢或者佢嘅學生西爾維斯特·梅德韋傑夫草擬,並打算效法基輔學院。直到1680年去世,西蒙一直都係一位受人尊敬、備受認可嘅學者同著名文人。

波洛茨克嘅西蒙喺沙皇宮廷同莫斯科社會入面嘅廣泛活動(佢同好多貴族家族同宗教人士建立咗關係),以及佢日益增長嘅人氣,都見證咗西方文化喺莫斯科影響力嘅提升。 佢嗰頂係機緣巧合之下先戴上嘅修道士法衣、佢嗰篇充滿修辭同抒情嘅講道《[891] 》,仲有佢喺應付天性同信念上都同佢對立嘅嚴厲宗主教若阿金時所展現嘅外交手腕——所有呢啲,都令佢喺莫斯科保守派眼中冇人懷疑佢嘅立場。 佢喺《信仰冠冕》(1670年)一書入面,成功證明咗佢嘅「正統」。《信仰冠冕》可以話係一次嘗試,去闡述東正教嘅教義。 西門那篇論述並非根據《尼西亞-君士坦丁堡信經》,而是根據《使徒信經》(第4至16章),奇怪地,這 initially 並未引起莫斯科保守派嘅懷疑,儘管喺莫斯科,單憑呢點就足以被視為「異端傾向」——雖然, 西門在此強烈批評天主教會的Filioque教義。只有在後來的爭論中,該隱修士優提米烏斯才因這項錯誤,以及他引用安瑟倫、多明尼克·斯克圖斯、托馬斯·阿奎那和貝拉爾明的作品作為證據而責備他。 當時,所有西門恩講道中嘅「拉丁偏差」都被優提米烏斯編纂成罪證[892] 。好明顯,西蒙嘅整個世界觀並唔係莫斯科嗰套,同佢打交道或者跟佢讀書嘅人,逐漸成為咗西方啟蒙運動嘅信徒,喺某程度上都跟隨佢嘅「拉丁傾斜」;尤其係波洛茨克嘅西蒙唔係唯一喺莫斯科散播呢啲觀點嘅人。

堅決拒絕莫斯科文化保守主義、並認同西方文化優越嘅人當中,當然有西門·梅德韋傑夫神父,佢以俗名西爾維斯特廣為人知;佢唔單止因為悲劇命運,更因為佢嘅品格而成為一個非凡嘅人物。 佢喺當時神學辯論中擔當嘅角色所具有嘅意義,促使佢嘅勝利對手——修士尤金尼奧斯(Euthymius)——編寫咗西爾維斯特靈性發展嘅傳記,之後又由其他研究補充咗[893] 。 1665年,西爾維斯特·梅德韋傑夫係沙

---

[888] Maikov. Essays (1889). pp. 8–17;Makarii. 12. p. 640;關於波洛茨克的西梅昂:Popov, V. Simeon of Polotsk as a Preacher (1886); Tatarsky, I. 《波洛茨克嘅西蒙:佢嘅一生同作品》(1886);仲有之前嘅作品:Pevnitsky. 《波洛茨克嘅西蒙》,收錄喺《Pravda Obraztsova》1860年。第10卷,第193–232頁;第11卷,第327–356頁。

[889] Makarii. 第12卷,第443、592頁。

[890] Maikov. 同上書,第27頁起;Makarii. 第12卷,第681頁。第一版喺1667年出版。

[891] 波洛茨基嘅選集《Obed Dushevny》同《Vecherya Dushevnaya》,喺*1682–83年*出版,*前者係主日講道;後者係主同天主之母嘅節日講道; 佢哋具有道德同教化嘅性質,包含對各種罪惡、迷信同分裂主義者觀點嘅尖銳譴責等等。Pevnitsky. Op. cit. 11. p. 327 ff.*

[892] Pevnitsky. Op. cit. 10. pp. 218 ff.; Osten (1865). pp. 130–137.

[893] 呢個就係著名嘅《奧斯滕》,係由伊奧阿基姆宗主教吩咐,由修士尤斯提莫斯根據唔同文件編撰,並補充咗佢自己(1690年)嘅解釋性註釋同著作。 第一版喺1865年喺喀山出版。S. Belokurov喺佢嘅著作《Izvestie istinnoe》嘅前言入面,喺《Chteniya》1885年第4期提供咗Silvestr Medvedev嘅簡短生平;全面嘅專著有Prozorovsky, A.嘅《Silvestr Medvedev》,收錄喺《Chteniya》入面。 1896. 2–4;仲有:Kozlovsky, I.「Silvestr Medvedev」,收錄於:TKDA. 1895. 2, 3, 5。

皇亞歷山大一世[894] 手下嘅秘密委員會 做書記。佢喺度冇做耐;到1672年,佢已經住喺莫爾恰尼亞隱修院,大約由1675年起,佢就出家做咗和尚。 一年之後,佢就喺莫斯科嘅扎伊科諾斯帕斯基修道院,當時波洛茨克嘅西門就住喺度。佢哋保持緊密聯絡,由呢時開始,西門對西爾維斯特嘅影響就顯而易見。 與波洛茨克嘅西門通往來,同埋閱讀佢私人圖書館入面嘅書籍——入面有好多南俄羅斯同西方嘅作品(佢嘅對手尤斯丁就正正因為佢研讀呢啲拉丁書而責備佢)——豐富咗西爾維斯特嘅學識,亦培養咗佢嘅好奇心。 佢協助波洛茨基嘅西梅昂搞唔同嘅研究項目[895] 。西梅昂(1680年8月25日)過身之後,可能係佢推薦,西爾維斯特被委任為札伊科諾斯帕斯基修道院嘅總建築師,並接手管理西梅昂嘅學校,喺度負責教拉丁文[896] 。

同年,西爾維斯特首次就神學議題發表公開演講。傳說係咁講:喺此之前,有位叫揚·貝洛博茨基嘅人啱啱到咗莫斯科;因為波洛茨基計劃喺莫斯科成立一所高等學府,佢就喺呢間未成立嘅學校度搵教席。 佢嘅背景同宗教信念幾模糊;佢嚟自西俄羅斯,但唔係天主教徒,從佢講嘅嘢睇嚟佢根本唔屬於任何宗派,同時又斷然拒絕基督教會嘅聖餐聖禮。 有關貝羅博茨基「路德宗異端」嘅傳聞傳到咗宗主教嗰度,而約阿希姆就要求佢提出佢嘅「信仰告白」。 梅德韋傑夫獲委託駁斥別洛博茨基所寫嘅「信仰告白」;呢件事一方面顯示當時梅德韋傑夫完全冇可疑,另一方面亦證明佢嘅神學造詣備受尊重。 1681年7月11日,喺宗主教嘅書房開咗個會,梅德韋傑夫就用東正教關於聖禮嘅教導,駁斥咗別洛博茨基嗰啲帶有加爾文主義色彩嘅觀點[897] 。 呢場神學辯論嘅勝利好可能激勵咗梅韋德夫,推動佢進一步進行神學研究。佢寫咗篇題為《生命之糧》嘅論著,以師徒對話形式,公開闡述天主教關於聖禮聖體聖血轉變嗰一刻嘅教義:學生嘅問題: 喺聖禮儀式入面,係喺邊一刻麵包先至轉變為至聖潔淨嘅基督身體,酒先至轉變為至聖潔淨嘅基督血液?老師嘅回答:至聖潔淨嘅身體同血液係由基督嘅言語所轉變,呢啲言語由司祭喺聖禮儀式期間對麵包講出:「領受」[898] 。

4. 關於聖禮奉獻祝聖時機嘅爭議

梅德韋傑夫喺佢作品入面提出嘅天主教教義,早就已經滲入咗南俄羅斯嘅禮儀同教會著作。呢點喺基迪翁·巴拉班嘅《禮儀書》(1604年)同維爾諾版《禮儀書》(1610年)入面表達得好清楚。 由彼得·莫希拉大主教(1629年版)編撰、最為流傳嘅《禮儀書》仍然包含希臘正教嘅教義,但1639年同1646年嘅再版已經係天主教版本。 此外,呢個教義亦喺好多流傳於莫斯科公國([899])嘅南俄神學著作入面講

---

[894] 「秘密命令」其實就係沙皇嘅書記廳;呢個稱呼並唔係掩飾住任何特別嘅政府機密,如之前所假設咁。參見:Zaozersky, A. I.,《沙皇亞歷山大米哈伊洛維奇及其內廷》(1917)。

[895] Osten (1865). 74;Description. 2. 2. No. 151.

[896] Prozorovsky。同上書,載於《讀本》第1896卷第2期,第183–185頁。Medvedev大概喺1681年至1684年間寫咗兩部作品:1.《書籍目錄同編撰者》,載於《讀本》第1846卷第3期。 第四部,第1–90頁;2.「對7190、91及92年(即1682–1684年——I. S.)的簡短反思,以及當時的民事事務發生情況」,收錄於《閱讀》。1894年。第4期。 第1–197頁。由S. Belokurov編輯。(另一版後來收錄於基輔大學1895–1896年版,由I. Kozlovsky編輯。)呢篇係一篇非常出色、客觀嘅1682年斯特列爾齊起義紀錄;參見:導言,第XXXVI頁。 仲有:Shmurlo, E. 〈論西爾維斯特·梅德韋傑夫的筆記〉,載於《ZhMNP》第1889年262期,第335–369頁。梅德韋傑夫係應蘇菲亞公主之邀寫咗呢篇《沉思》。 呢段係1682–1684年事件歷史上非常重要嘅資料來源。舊版(見Tumansky《彼得大帝生平筆記》第一卷第六部;同埋Sakharov, A.《俄羅斯人民筆記》第一卷,1841年)都唔無錯誤。

[897] Prozorovsky. 同上書,第198、203、205、208頁;Shlyapkin. 同上書,第145頁。Belobodsky嘅《信仰告白》同Medvedev嘅《評論》收錄喺《俄羅斯宗教改革史紀念碑》入面,見《閱讀》。 1884年,第3卷,第20期。另參見:Gavrilov, N.《莫斯科的德意志信仰傳教士與帕特里亞克·伊奧阿基姆對他們的態度》,載於《Stranik》1873年,第3卷,第125–137頁。

[898] Shlyapkin. 同上書,第146頁;Description,第2卷,第3期, 第470頁。根據希臘東正教的教學,這項回應標誌着偏離了正統,因為在聖禮期間,聖體聖事的祝聖並非在宣讀設立聖體聖事的言詞後完成,而只在聖靈降臨禱文(即向聖靈祈求將麵包和酒 ليدبذ 聖體聖血的禱文)之後才完成。見:馬卡里(布爾加科夫)。 《正教教義神學》第2卷(1868年),第381頁。另見:霍佩(A. Hoppe)《希臘及東方禮儀的聖召與羅馬祝聖經文》(1864年);加斯(Gass)《希臘教會的象徵學》(1872年); Franz J. Th. 《希臘及東方禮儀中的聖體轉變與祝文》(1879);Höller, J.《希臘-東方禮儀中的祝文》(1912);Streitz.《希臘教會的聖體論》,收錄於《德意志神學年報》第9–13期(1864); 西班牙,Th. *Doctrina Theologiae orientalis separati de S. Eucharistia*, 收錄於《OCA》第13期第3期(1928年)、第14期第1期(1929年)。有關東正教禮儀教義的歷史神學概述,請參閱:Heiler,Fr. *Urkirche und Ostkirche* 第1卷(1937年)。 第250–262頁。另參見:Casel, O. *Die ostkirchliche Opferfeier als Mysteriengeschehen*, 收於《Der Christliche Osten》 (1939),第59–74頁,尤以第68–71頁。

[899] Shlyapkin. 同上書,第115、117–118頁;Golubev, S.《彼得·莫吉拉》。第1卷(1883年),第373頁;S. P.《彼得·莫吉拉》,收錄於《閱讀》。1877年,第1期。 第142、124頁。關於莫吉拉,另見專著:Viller, M. *La Confession orthodoxe de Pierre Mogilas*; 以及Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. 3 (1930)。

到。當中要提到Theodosius Safanovich嘅書《論聖教會》 (1667年),喺1667年至1674年間喺南俄羅斯再版四次;呢本書嘅俄文譯本(原文係寫成小俄羅斯,即烏克蘭方言)已保存在17世紀嘅手稿入面。 作者對東方教會禮儀服務嘅詮釋,主要參考咗塞薩洛尼基嘅西門(† 1429)[900] 同其他作者嘅作品;而且,關於聖禮物祝聖時機嘅教義,就係按照天主教會嘅教義[901] 闡述。 正如早前所述,波洛茨克嘅西門喺佢嘅著作《統治之杖》(1666年)同1673年同以法蓮·斯拉文斯基嘅一次對話入面,差唔多同一時間提出咗類似嘅教導。

但當時波洛茨基仍然係一個好有影響力嘅人物;而且,尼康流放之後,莫斯科冇咗穩固嘅教會權威[902] 。1682年,沙皇費奧多爾去世;掌權嘅蘇菲亞公主同佢嘅寵臣高紳親王V. V. Golitsyn都對西方影響抱有同情[903] ,所以一段時間內宗教當局冇採取任何行動。 西爾維斯特·梅德韋傑夫得以繼續安心進行學術研究,正是在這段時間,他寫了之前已提到的論著《生命之糧》。

幾年後,真真正正嘅神學爭論就爆發咗,因為正教派獲得咗「最博學嘅僧侶」、希臘人伊奧尼基奧斯同索弗羅尼奧斯·利庫多夫嘅大力支持。佢哋喺1685年攜帶住君士坦丁堡宗主教嘅推薦信嚟到莫斯科,準備喺學院開學時執教[904] 。 由一開始,西爾維斯特·梅德韋傑夫就對呢兩兄弟抱有敵意,因為佢哋嘅到來打亂咗佢嘅計劃。事實上,波洛茨基,或者話西爾維斯特,已經擬定咗學院嘅章程,並呈交畀沙皇。 但係,呢份章程冇獲批,西爾維斯特只係獲准繼續喺札伊科諾斯帕斯基修道院管理學校;學校只興建咗兩座專用校舍,據聞都係喺約阿基姆(Joachim)[905] 介入之下先搞掂,西爾維斯特因此覺得好受辱。 與此同時,學院的章程已由 修訂(可能亦有修士 Euthymius 參與此修訂),因此決定改以希臘語而非拉丁語作為教學語言。學院將成為維護希臘正教純潔性的守護者,並在對抗異端運動中成為堅固的防線[906] 。亦禁止邀請立陶宛及南俄羅斯地區嘅人嚟教學,因為「起初呢啲人睇落好虔誠,但之後慢慢就會散播腐敗嘅教義,破壞信仰嘅純潔性」[907] 。

梅德韋傑夫同利庫德兄弟之間嘅私人關係亦都唔係幾融洽。對呢兩位希臘兄弟嚟講,佢哋嘅主張同波洛茨克嘅西門有啲相似,經過佢哋嘅努力之後,喺柴可諾斯巴斯基修道院——西爾維斯特·梅德韋傑夫做住院長嗰度——為佢哋專門建咗座石屋。 巧合嘅係,呢班好快就會成為激烈爭論對手嘅人,竟然住喺同一個修道院,亦都喺度寫佢哋嘅爭論著作。但係,利古達兄弟同優提米烏斯發展咗緊密關係,因為優提米烏斯可以向佢哋學習神學知識,並利用佢哋對梅德韋傑夫嘅敵意。

然而,一開始,可能好快就接觸到梅韋德維夫嘅作品《動物嘅麵包》嘅優逖米烏斯,自己就攻擊梅韋德維夫,並寫咗一篇回應《麵包》嘅作品,題為《聖父輩為捍衛東方教會而作》[908] 。 喺駁斥梅德韋傑夫嘅主張時,優提米烏斯引用咗教父嘅片段,同埋佢自己同伊皮法尼烏斯·斯拉溫斯基嘅對話;佢認為梅德韋傑夫所講嘅聖禮實質轉變教義,係借用自《東正教信仰告白》 彼得·莫希拉於1645年所著,依

---

[900] Prozorovsky. 同上書,第221–222頁。塞薩洛尼基大主教西蒙(†1429年),多得佢嘅著作(Migne. PG. 155),成為希臘東正教嘅「神秘神學」,使佢成為東方教會最著名同最受敬仰嘅神學家之一。耶路撒冷嘅聖基利拉(† 386)憑佢嘅《教理講道》為神秘神學奠定咗基礎。 神秘神學最著名嘅代表有五世紀嘅亞波里亞基奧尼西奧(Dionysius the Areopagite)、662年去世嘅殉道者馬克西מ斯(Maximus the Confessor)、638年去世嘅耶路撒冷蘇弗羅尼奧(Sophronius of Jerusalem)、638年去世嘅君士坦丁堡德爾馬努斯(Germanus of Constantinople)、 安提多嘅狄奧多(11世紀)同尼古拉斯·卡巴西拉斯(1371年去世)。參見PRE. 13,第612頁以下。另見呢篇非常有趣嘅著作:恩格達爾(R. Engdahl)嘅「Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie」,收錄喺《Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche》第5期(1908年)。

[901] Shlyapkin. 同上書,第134頁。

[902] 尼康被廢黜並流放後,莫斯科出現了一些混亂;新任大主教約亞薩夫二世(1667–1672)年紀非常老邁; 跟住皮提里姆(Pitirim)短暫做咗宗主教(1672年10月至1673年4月),之後就由「空位期」一直到1674年7月26日,由若阿基姆(Joakim)即位。再者,政府同教會當局全部注意力都集中喺對抗分裂嘅鬥爭上。

[903] 有關1680年代至1690年代初情況的最佳概述,見Belov, E. A. 著《17世紀末莫斯科動盪》,載於《莫斯科歷史年刊》(ZhMNP),1887年,第9卷,第99–146頁;第10卷,第319–365頁。

[904] 關於利胡德兄弟,可參閱佳作:Smentsovsky, M.《利胡德兄弟》(1899);另見:Smirnov.《莫斯科斯拉夫-希臘學院史》(1855)。

[905] Smentsovsky. 同上書,第37頁以下。

[906] 修訂章程(梅德韋傑夫草案,可惜已遺失——可能被其對手摧毀)見:DRV。第二版。第6卷。第397頁以下;參見:斯門索夫斯基。前引書。第42–46頁。

[907] Shlyapkin. 同上書,第147頁。

[908] 《讀本》。1885年。第4期。第xvii頁。

優提米烏斯之見,屬於「拉丁派」。　要講Euthymius喺推理上有幾多獨立性,都幾難講[909]　。不過,Euthymius嗰段讚揚希臘神學「健全推理」嘅文字,可能就反映出佢從博學嘅Likhud兄弟度攞到嘅幫助。

梅德韋傑夫,可能對尤提米烏斯對「拉丁學問」的嘲諷言論最為憤慨──雖然這完全有道理,因為《生命之糧》寫得十分嚴謹、學究──現在他帶着極大的憤慨和論戰熱情寫成《論生命之糧的嗎哪之書》其後,喺1689年秋季嘅審訊中,Medvedev同[910] 講,佢寫《Manna》係「蘇菲亞·阿列克謝耶芙娜公主之命」[911] 。喺《Manna》入面 ──只係靠副本先知,因為1690年議會命令燒咗佢──當中再次詳細闡述天主教聖禮聖體聖事轉變說嘅教義,引用咗大量教會教父嘅著作、南俄文獻,甚至Goar嘅《禮儀書》[912] 嘅資料。

正正係《生命之糧》呢篇論著,促使優提米烏斯唔單止投入爭論,仲拉埋有神學造詣嘅利庫多夫兄弟,當作佢最強嘅武器。　由於兩兄弟唔識講俄文,Euthymius要麼為佢哋翻譯Medvedev嘅論著──但呢個可能性好低──要麼就令兩兄弟熟悉嗰位「異端」嘅主要主張。兩兄弟用希臘文寫咗佢哋嘅回信,之後喺Euthymius主編之下,由皇家印刷廠翻譯成斯拉夫文[913] 。　《阿科斯,或蛇毒咬傷的解毒良藥》──作者為他們的論著所取的題名[914] ,突顯此書係奉兩位沙皇及蘇菲亞公主之命,並經宗主教祝福後所撰。 呢件事顯示喺1688年11月,俄羅斯教會嘅首領都參與咗神學爭論。

但梅德韋傑夫並非孤身作戰。例如,有一位名叫薩瓦·多爾吉伊神父,熱誠地在莫斯科各地分發《嗎哪》的摘錄及副本。 仲有個名叫阿那西奧嘅執事,就喺梅德韋傑夫嘅房入面整呢啲副本同埋節錄;為咗加快散播,佢又搵多幾個人幫手抄寫。喺審訊期間,柴科諾斯帕斯基修道院嘅一個詠經師作證話,*喺1687–88年嘅冬天,「好多貴族(可能係一啲鮑亞爾──I. S.)同埋客隊...嚟搵佢, Seliverstka,好多貴族(可能係啲 boyars – I. S.)同侍衛軍官嚟探佢……據講佢哋傾偈都係講「基督嘅話」(即係變容嘅時候)*[915] 。

由呢啲圈子──佢哋要麼同梅德韋傑夫持相同睇法,要麼對佢嘅觀點有啲興趣──又出現咗另一篇論著,題為《新近隱藏嘅狼嘅控訴》,作者喺入面強烈抨擊「心胸狹窄嘅外國人」(即係利庫德人),仲用咗好侮辱嘅字眼,好似「瘋狗」　「賤嘅蝙蝠」、「瞎嘅貓頭鷹」同「未被基督羊群馴服嘅狼」。經過一段相當冗長嘅引言之後,作者開始闡述天主教教義,主要引用南俄羅斯嘅著作[916] 　。雖然利庫達兄弟認為梅德韋傑夫係《揭露》嘅作者,但實際上並非如此。　成篇嘅語言、大量嘅謾罵,同埋引用南俄羅斯作家嘅內容──呢啲都證明唔係梅德韋傑夫所寫;呢種風格同佢嘅性格同其他作品都唔相符。就連隱士尤提米烏斯都稱呢位作者為「無名者」。

當時,梅德韋傑夫忙於撰寫佢自己嘅論戰著作,用嚟駁斥《阿科斯》嘅主張,嗰部作品非常清晰明確咁闡述咗聖體聖事轉變時刻嘅正教教義,並大量引用神學著作;因為人唔可以否認嗰幾位希臘兄弟喺神學方面嘅博學。 1688年秋初,梅德韋傑夫終於完成咗佢對《阿科斯》嘅批評。書名係《一則真實

---

[909] Shlyapkin. Op. cit. p. 148.

[910] 有關 F. Shaklovit 的調查案件。第1卷(1884年)。第15號,第544頁。

[911] 索菲婭·阿列克謝耶芙娜(1657年出生),沙皇阿列克謝·米哈伊洛維奇之女,係一位有才華、聰明同有抱負嘅女性;佢經常同好熱衷咁出席波洛茨克嘅西梅昂畀佢兄弟──沙皇世子阿列克謝同費奧多爾──上嘅課; 呢位公主對西方教育抱有好大興趣,閱讀量好大,而且好勤力。 1682年,費多爾大公逝世後,伊凡同彼得被宣佈為大公──要留意嘅係,就係由若阿金大牧首親身協助年輕嘅沙皇世子彼得即位(Ustryalov. History of Peter the Great. Vol. 1, p. 16; Belov. 同上書,載於《ZhMNP》1887年,第1卷,第109頁以下)——蘇菲亞認為時機有利,趁兩位沙皇仍未成年,親自掌握大權,成為攝政女王並親政。　喺佢嘅統治期間(1682–1689),索菲亞明顯好鍾意西方影響同西方教育。1689年俾彼得廢黜,被囚禁喺莫斯科嘅諾沃德維希修道院,做咗修女;1704年就喺度去世。 關於索菲亞,可參閱:Aristov,《蘇菲亞公主在位期間的莫斯科動亂》(1871);Belov, E.,前引書;Shmurlo, E.,《蘇菲亞公主的垮台》,載《ZhMNP》,1896,第1期;以及Solovyov,《俄羅斯史》,第13–14卷。

[912] Shlyapkin. 同上,第150頁。Medvedev嘅神學知識非常博深;喺佢嘅著作《真福音》入面,我哋可以搵到好多教會教父嘅引用同埋佢哋嘅相關資料。 佢被捕之後,有人清點咗佢嘅私人圖書館,入面有603本書──用德文、拉丁文同波蘭文──而當中只有18本書係斯拉夫語系。*Readings*. 1885. 4. 序言. p. XXXV.

[913] 描述。2.3.第299號,第461頁;手稿由尤提米烏斯親筆所寫。

[914] 《阿科斯,或稱療癒》只係靠手稿先得悉。詳情請參閱:目錄。2.3.第299、300同301號。

[915] 有關 F. Shaklovit 的調查檔案。1. 第29號。

[916] Shlyapkin。同上書,第154頁起。

嘅正教陳述同世俗見證,關於莫斯科沙皇國古代書籍嘅新規定》。呢本係一[917] 部鉅著,分兩部分。 第一部分,佔全書大約四分之一,專門探討十七世紀初開始修訂禮儀書冊嘅歷史,主要集中喺尼康大牧時期,一直到1667年嘅大公會議,作者亦對呢項工作提出咗公平嘅批評意見。 佢點解要寫呢篇前言就唔係好清楚;可能佢想證明對手用嘅著作入面有好多錯誤。跟住,完全冇連繫咁,就到第二部分,一篇學術神學研究《[918] 》,入面作者堅定咁捍衛自己嘅觀點。 可能就係因為梅德韋傑夫嘅呢種死硬態度,令佢喺1688年秋天失去咗皇家印刷廠校對員嘅職位;喺嗰度,佢同尤西米烏斯係最博學同最有能力嘅專家[919]。

「正統派」卻繼續對梅德韋傑夫展開論戰。一部題為《真理的見證》的作品出現,毫無疑問是由尤西比烏斯所寫,儘管作者在其中以索弗羅尼烏斯·利庫德的名義發言[920]。 喺入面,尤提米烏斯一方面同梅德韋傑夫嘅《真消息》辯論,另一方面又同「匿名作者」嘅《揭露》 辯論,佢今次將後者歸咎於梅德韋傑夫,並要求佢對該書所提出嘅論點負責。 此外,教會階層嘅代表──科莫戈里大主教亞他那修斯(Athanasius of Kholmogory),佢有啲神學著作已經喺度提過──都加入咗討論。 佢有兩部作品,可惜只係以手稿形式流傳,而且只係靠啲好唔完善嘅描述先得而知,專門探討希臘正教會教義入面聖禮物轉質變嘅問題[921]。

然而,呢個問題逐漸超越咗神學爭論嘅範疇。兩種觀點都喺民間廣泛流傳。唔同階層嘅人都會去搵梅德韋傑夫傾偈;佢喺莫斯科教士入面亦有志同道合嘅盟友:神父薩瓦、執事亞他那修斯同雅各布,以及修士安東·穆羅梅茨。 就連喺莫斯科駐軍嘅斯特列爾齊團入面,「拉丁派」都引起咗興趣同埋攞到支持者[922]。嗰個時代宗教氛圍最典型嘅特徵之一,就係──乍眼睇好似難以理解──「拉丁派」竟然喺分裂派陣營度搵到支持。 喺尼康推行嘅改革過程中,希臘派嘅權威同佢哋嘅神學喺尼康嘅對手同埋甚至有懷疑態度嘅人眼中都式微咗。梅德韋傑夫喺《伊茲維斯捷·伊斯汀諾耶》第一部入面,再次對呢種權威作出嚴厲批評,指出尼康嘅校正入面嘅錯誤。 另一個重要因素係,「希臘」或「正教」派別由教宗若阿金領導,佢嘅嚴厲手段同迫害,令分立派同暗中同情佢哋嘅人對佢充滿仇恨。 喺由尤西比烏斯編輯同部分撰寫嘅《奧斯滕》入面,有提到民間嘅激烈辯論。 畢竟,呢場神學爭論都有一個外在層面,為呢啲討論提供咗素材,對莫斯科人嚟講非常重要。根據聖禮儀式,當讀到「你哋拿著食」呢句時,主禮神父會低低頭,而喺嗰刻鐘聲就會響起。 當時有個好普遍嘅習俗,就算唔係喺禮拜儀式入面,無論喺屋企定係喺街度,只要聽到「拿去食」呢句,就會畫十字聖號。嗰陣時,外在儀式被賦予咗「禮儀」嘅意義,而分裂時期更加令呢種儀式信仰變得強烈[923]。

神學爭論逐漸成為全社會關注嘅議題,並與莫斯科嘅政治氛圍息息相關。蘇菲亞公主同年輕嘅彼得大帝之間嘅關係愈來愈緊張[924] 。 梅德韋傑夫屬於索菲亞派:佢經常同斯特列茨基部門嘅頭目、奧克洛尼奇·費多爾·夏克洛維蒂(Fyodor Shaklovity)打成一片,而費多爾·夏克洛維蒂嘅事業全靠公主提攜,並煽動斯特列茨基軍團支持公主;而且, 梅德韋傑夫獲得全能的王子 V. V. 戈利岑(公主最寵愛的臣子)[925] 以及公主本人的寵信。這些就成為對梅德韋傑夫提出政治指控的根據。 當時嘅宗主教站喺彼

---

[917] 《真消息》,載於《閱讀》第1885年第四期,第1至79頁。

[918] Shlyapkin. 同上書,第157頁。

[919] 貝洛庫羅夫,載於《讀本》第1885年4期,第19頁。

[920] 參見 A. Gorsky 之意見,載於《Description》第2卷第3期第299號,第469頁。

[921] 呢兩本分別係:1)《正教信仰簡要書……論基督之體血轉化》;2)《聖周四禮儀次序……論聖禮祝聖及體血轉化》;參見:Shlyapkin,前引書,第164頁。

[922] 調查檔案。第29、30及26號。

[923] 喺彼得·莫希拉嘅《禮儀書》(1639年)同其他南部俄羅斯嘅著作入面,神父獻上聖禮嘅呢個動作特別受到強調。Shlyapkin,同上書,第115頁;Prozorovsky,同上書,第225頁。

[924] Platonov. 《講座》(1915)。第474、478頁;更多詳情見:Shmurlo, E. 同上書,載於《ZhMNP》。1896年1月。

[925] 瓦西里·瓦西里耶維奇·戈利岑王子(1643–1714)是一位學識淵博的人;他對西歐非常感興趣,鼓勵西方文化影響和西式教育,並按西方方式安排自己的私人生活。戈利岑王子曾計劃進行各種改革。 由1682年至1689年,佢主管外交事務(大使館),深受蘇菲亞無限信任同寵愛。蘇菲亞失勢後(1689年8月8日),高利岑被流放到北方,於1714年4月21日逝世。 關於戈利岑,見:布魯克納(Brückner)著,《17世紀俄羅斯文化史研究貢獻》(*Beiträge zur Kulturgeschichte Russlands im 17. Jahrhundert*,1887);彼得羅夫斯基:「V. V. 戈利岑王子」,載於《俄羅斯論文集》(*Russkiye Staty*),1875年,第5期; Gordon將軍《日記》;以及:De la Neuville(巴黎駐莫斯科大使)《關於莫斯科的奇異而新鮮的報告》。巴黎,1698年(俄文節錄收錄於《俄羅斯文集》1891年第9期及第11期);Solovyov第12–14卷。

得一邊;彼得嘅親西方傾向未好似蘇菲亞同高利策咁明顯;再者,彼得仲年輕,而佢媽媽娜塔利亞皇后嗰派一直都支持舊莫斯科嘅做法,而呢啲正正就係宗主教所代表嘅。 伊奧阿希姆對米哈伊洛夫嘅私人仇恨亦都起咗作用;有傳聞傳到宗主教耳中,話米哈伊洛夫喺背後嘲笑佢,正如後來有證人喺盤問時作證所講。 而且,有傳聞話高利忒金嘅圈子決定要揀梅德韋傑夫做大主教,取代伊奧阿基姆 ;或者至少要佢做伊奧阿基姆嘅繼承人[926] 。如果喺呢件事之後,伊奧阿基姆仲唔憎梅德韋傑夫,就真係好奇怪。

1689年8月8日,索菲亞嘅政府被推翻,佢喺餘下嘅15年人生中,以修女身份喺諾沃德維希修道院度過;佢喺1704年去世。 9月9日,戈利岑王子被流放,而沙克洛維蒂及其他支持蘇菲亞嘅人被捕,遭受偏頗嘅審訊同酷刑。9月12日,沙克洛維蒂被處決。梅德韋傑夫被迫逃走,但喺途中畀人認出並捉咗。 作為背叛彼得大帝嘅賣國賊同陰謀家,梅德韋傑夫都唔能夠倖免被審訊同酷刑;而且,佢嘅敵人攞到一個好機會向佢作偽證,因為實際上,正如由沙克洛維蒂案嘅調查所顯示,梅德韋傑夫同佢嘅陰謀根本冇任何關係。 儘管如此,梅德韋傑夫仍被判處死刑。他慘遭政治和宗教狂熱的犧牲。 「似乎梅德韋傑夫唯一嘅罪過,」詳細研究過「調查檔案」嘅 E. Belov 寫道,「就係蘇菲亞公主同 V. V. Golitsyn 敬佩佢嘅才智,如果佢哋嘅計劃成功,就想任命佢做大公。」[927] 。 「梅德韋傑夫,」伊·什里亞普金寫道,他客觀而全面地研究了聖禮轉送爭議的整個歷史,「不是犧牲於自己的性格或錯誤,而是犧牲於對他不利的歷史情勢和利庫德人的陰謀。」[928] 。

不過,梅德韋傑夫冇即刻被處決;一開始佢被交畀宗主教,接受教會審判。1690年1月,舉行咗一個會議,正如I. Shlyapkin所講:「嚴格嚟講,佢唔算係一個大公會議」,因為淨係得四位主教同宗主教參與。 梅德韋傑夫被剝奪神職(佢當時係一位神職修士),判處終身監禁;佢嘅著作《Manna》被焚毀[929] 。儘管有呢個判刑,世俗當局仍將梅德韋傑夫交出處決;佢喺2月11號被處決。 Shlyapkin 相信,可能相當合理,呢件事唔可能冇 Joachim[930] 嘅干預。

《Osten》有一篇文章題為「關於羅斯特里格:前僧侶西爾維斯特·梅德韋傑夫」,並附上他的「懺悔書」[931] 。 呢份《懺悔書》究竟係咪由梅德韋傑夫親筆所寫,就無人知曉。佢冇簽名,唔似薩瓦·多爾戈伊嘅《懺悔書》,多爾戈伊作為梅德韋傑夫嘅追隨者,都曾喺教會法庭出庭; 對佢自己神學觀點嘅嚴厲譴責、接受東正教關於聖體轉變時刻嘅教義,以及最後對佢自己嗰啲以熱誠同堅定信念寫成嘅著作發出詛咒──所有呢啲都令讀者生疑。 有可能係當宗主教嘅代表去到佢嘅寮房,要佢撤回立場嗰陣,就讀咗呢份《懺悔書》俾佢聽。佢哋好清楚佢嘅日子唔多,所以《懺悔書》可能就冇簽名。對伊奧阿基姆同尤金尼嚟講,呢份《懺悔書》簡直係 indispensable。 至於若阿基姆──因為呢份「懺悔書」對梅德韋傑夫嘅支持者嚟講係一記重擊,因為喺佢哋眼中,佢嘅殉道之死只會證明佢信念嘅正當性,而家「懺悔書」卻否定咗佢所有神學論點。 對尤金(Euthymius)嚟講,呢份「供詞」就係對「正教會派」正確立場嘅肯定,亦可視為佢參與爭論時付出努力嘅一種回報。

梅德韋傑夫嘅《懺悔錄》幫助削弱咗「拉丁派」嘅地位,因為基輔大都會區有啲主教,無論公開定私底下,都認同梅德韋傑夫嘅神學觀點[932] ,而且莫斯科教區內嘅情況亦遠非簡單。 雖然科爾莫戈里大主教亞他那修斯 毫無疑問地站喺「正教會派」一邊──由佢之前提過嘅著作可以證實──但未來嘅大宗主教卡山嘅亞德里安,以及約伯, 維高彼得羅夫斯基修道院嘅大修道院長、後來嘅諾夫哥羅德大主教伊格納修·里姆斯基-科爾薩科夫(1692–1700)嘅立場就唔係完全清晰,當然,前提係可唔可以信大修道院長加百列同大執事大馬色(前者屬「拉丁派」,後者屬「正教會派」)嘅觀察[933] 。 「正教派」就得到大主教伊格納修·里姆斯基-科爾薩科夫(1692年至1700年期間, 佢係西伯利亞大主教),寫咗《宗主教

---

[926] 調查檔案。1. 第26號及第30號;貝洛夫。 同上書,第365頁,註。喺科爾莫戈爾大主教阿爾瑟尼嗰部著名著作《信仰之盾》入面,甚至話梅德韋傑夫煽動人民起義,仲要殺死帕特里亞爾希·約阿基姆同其他人,依我哋睇,呢樣嘢唔可能係真嘅。 參見:目錄。2. 3. 第310號,第503頁。

[927] Prozorovsky. 同上書,第324–377頁;Belov. 同上書,第365頁;Shlyapkin 亦持相同睇法(同上書,第208、211、234頁)。

[928] Shlyapkin. 同上,第235頁。

[929] AI. 5. 編號194、339。

[930] Shlyapkin. Op. cit. p. 201; Solovyov. 14. p. 137.

[931] Osten (1865)。第83–90頁;另一個版本見於:Readings,1870年,第2卷,第1–12頁。參見Shlyapkin的觀點(同上書,第208頁)。

[932] Shlyapkin. 同上書,第176–201頁。

[933] 同上,第165–166頁。

若阿ким嘅生平同遺囑》,入面將宗主教神化為聖人——呢個舉動好可能係作者為佢嘅封聖鋪路[934] 。中間派嘅立場,例如由 普斯科夫大主教(1681–1690)兼喀山大主教(1690–1698)馬克爾(Markell)是一位通曉拉丁文、法文和意大利文的學者,喬阿基姆去世後,他曾是教廷大主教寶座的候選人之一[935] 。 喀山及斯維亞日斯克大主教帕維爾(莫拉夫斯基,1681–1686)由佢畀教區神職人員嘅通諭睇,佢持有「拉丁派」嘅觀點[936] 。西莫諾夫修道院嘅大修道院長加夫里爾·多梅茨基都屬於「拉丁派」。 起初佢低調唔出聲,但係跟住梅德韋傑夫被處決之後,佢就畀調去伊弗爾斯基修道院。 到1704年,多梅茨基成為諾夫哥羅德尤里耶夫修道院的院長,隸屬於大主教約布的教區;正是在這段時間,他寫了《105個問題》的論著,為天主教會的聖體轉變教義辯護。 丘多夫修道院嘅高德執事達馬斯金寫咗篇《答多梅茨基一百零五問》,為轉變說嘅時間爭議畫上句號[937] 。

「希臘」或「正教」派別同「拉丁」或「西方」派別之間嘅爭拗,係十七世紀最後一季非常有代表性嘅現象。梅德韋傑夫嘅觀點同著作無疑對教會生活帶嚟咗一定影響。呢種影響嘅原因係乜嘢?係咪天主教滲入咗莫斯科公國嘅教會生活?呢件事有冇為教會大公合一開闢任何新嘅可能性?對後者嘅答案,可以肯定係否定嘅。 即使有羅馬天主教會其中一項神學教義被採納(假設梅德韋傑夫及其追隨者勝出,其觀點獲得所有人認同並由上層批准),仍須解決許多其他問題。 而且,唔可以忘記彼得大帝對天主教並唔特別推崇,佢明顯受咗新教影響。由於十七世紀下半葉嘅大分裂,所有宗教事務都變得好尖銳同好痛苦。 「拉丁黨」就係南俄教會影響嘅結果,雖然喺小俄羅斯有唔少人支持天主教嘅聖體變質論,但對羅馬天主教會嘅敵意實在太大。例如拉扎爾·巴拉諾維奇雖然信奉天主教教義,但佢係羅馬天主教會嘅堅決對手。 正正就係由南俄羅斯,喺天主教影響之外,反天主教嘅論戰文學都傳到咗莫斯科。前者可以視為支持統一嘅因素,後者當然就係用嚟反對統一嘅手段。

梅德韋傑夫同佢嘅追隨者嘅活動同觀點,應該用完全唔同嘅角度去睇。呢件事無異係一種全新嘅思維體系,滲入咗莫斯科公國嘅知識分子世界。到咗十七世紀下半期,尤其係經歷咗尼康時期嘅動盪之後,莫斯科公國嘅保守主義已經唔能夠繼續維持佢嘅剛性。 西方影響力促進咗批判性思維嘅發展,就好似十六世紀中期新教影響力推動咗巴什金或科索伊嘅批判性思維一樣;而介詞問題,尤其因為對佢嘅唔同睇法,就畀呢種新興、追求解放嘅思維方式帶嚟咗第一次實際應用嘅機會。 啱啱好,呢個問題最後變成咗教條主義。可以講,對梅德韋傑夫嚟講——雖然佢對手未必咁睇——呢個唔係一個教條主義,而係一個科學嘅「 」問題。梅德韋傑夫觀察到,東正教嘅教義冇天主教會咁有系統咁組織[938] 。 正因如此,佢嘅作品《真消息》特別能代表佢。喺梅鈺德生平入面,一方面要追尋俄羅斯學術神學嘅起源,另一方面,佢又代表咗俄羅斯批判性思維歷史上嘅一章——呢種不斷追求同唔滿足嘅精神,一直係俄羅斯性格同思維方式嘅特徵。 梅德韋傑夫喺彼得大帝所締造嘅新俄羅斯歷史舞台上,本可以更加如魚得水;喺嗰度,佢本可以搵到一個配得上佢學識、才智同好奇心嘅角色,甚至可能成為彼得改革嘅得力助手之一。 無可置疑,伊奧阿基姆要為梅德韋傑夫之死負責,他剝奪咗彼得未來其中一位得力助手——可能係刻意為之,出於對一切自西方滲入莫斯科嘅事物嘅憎恨同反感。

第十二章 分裂與修道主義

1. 分裂嘅宗教同心理原因

十七世紀對俄羅斯國家同俄羅斯教會嚟講,都係一個「艱難嘅世紀」。佢由動盪年代開始,以大分裂同彼得改革嘅旋風作結。 動盪時代促成咗一種新嘅民族同國家認同:舊有嘅階級基礎認同被撼到地基,政治同社會動盪令真正嘅民族認同誕生——終於,國家同人民嘅主要任務獲得認同。 《動盪時代》嘅後果喺整個十七世紀都仲有影響,就好似一陣風暴嘅大海: 政府嘅經濟同財政困難、民間動盪不安、多次地主會議、政府嘗試改革公共生活各方面,或者最少都想引入某啲改善、為咗解決自十五、

---

[934] 同上,第169、212頁。另參見伊格納修·科爾薩科夫的反天主教論文,收錄於《閱讀》1884年第三卷。
[935] Shlyapkin. Op. cit. p. 167.
[936] Solovyov. 14. p. 90; Shlyapkin. Op. cit. p. 168; Filaret. 1. No. 236; Piskarev. Op. cit. No. 51.
[937] Shlyapkin. Op. cit. pp. 164–166; RBS. 第54頁;關於達瑪斯金:雅孔托夫,《隱修執事達瑪斯金,十七世紀俄羅斯 полеми克作家》(1884)(我無法查閱);參見N. 彼得羅夫在《ZhMNP》1884年第4期上的書評。
[938] 可參閱東正教關於聖體轉變教義的闡述:Heiler. Op. cit. 卷一,第257頁以下;或:Gass. Symbolik,第225頁以下。

十六世紀以嚟嘅國家問題而同鄰國打仗,最後， 西方影響不斷滲入國家生活,削弱咗舊莫斯科根深蒂固嘅傳統生活方式、習俗同人民嘅觀念,甚至整個莫斯科文化嘅結構——呢一切,可能對於短短一百年嘅時間嚟講,實在太多。 呢啲現象都蘊藏住彼得未來改革嘅種子,但彼得大帝嘅俄羅斯仍然喺巨大痛苦中誕生……[939]

喺呢個「艱難世紀」期間,俄羅斯教會嘅生活都好動盪。唔單止因為教會要喺呢啲條件下生存,仲因為政治同社會嘅動盪亦令基督教會──同埋神職人員──嘅內部秩序受到嚴重破壞。 神職人員嘅心態同世界觀開始失去以往嘅堅定同清晰。十六世紀仲未有人識得懷疑:巴什金同科索伊,後世俄羅斯宗教探索嘅先驅,喺佢哋嗰個年代都好唔典型; 非擁有者派別提出嘅批評,唔係源於懷疑,而係出於對改革嘅健康渴求; 但係經過動盪時代之後,「莫斯科──第三羅馬」呢個概念就失去咗原本嘅清晰度同獨特吸引力,唔再係一個民族同宗教嘅理想,因為政治同社會嘅動盪並冇放過佢。 某程度上,十七世紀對呢個理念嚟講係一個考驗,考驗佢能實踐到幾遠,入面嘅一切真係要保持不變,同埋呢個理念入面嘅一切係咪無可置疑嘅真理。 同時,對一切事物是否具有同等宗教意義的懷疑愈來愈深;必須分辨出什麼是永恆不變,什麼是暫時且可變。這些疑問困擾了教會階層、其他神職人員,甚至平信徒。

教會高層喺維持現狀同糾正錯誤之間徘徊:一方面,佢哋對抗外來影響──就好似喺第一季度咁,喺費拉列特大主教(Patriarch Filaret)底下,同喺後面喺若阿金大主教(Patriarch Joakim)底下;另一方面,佢哋又迫於要招募南魯斯嘅學者( ),而嗰啲學者明顯受西方影響,仲要喺成個世紀內推行各種改革同修正。 所以,教會階層未必一路都行得直,雖然佢哋當中唔少人都係「莫斯科──第三羅馬」理念嘅堅定信徒,但真正肯為呢個理念堅持奮鬥嘅高層卻寥寥可數。 所以,喺關鍵時刻,出馬作戰嘅唔係教會高層,而係地位較低嘅神職人員同平信徒大眾,佢哋堅定而執着咁戰鬥,就算唔係為整個「莫斯科──第三羅馬」嘅意識形態,至少都為其中嘅各個元素而戰。 而呢件事唔單止因為當權者嘗試以某種方式改變或精煉呢啲元素,更因為正正就係呢啲元素最能打動人民嘅宗教情感。

禮儀生活喺嗰個時代係虔誠嘅焦點:佢取代咗教義意識同對教義嘅知識;人民嘅全部信仰都體現喺入面;佢係信徒心靈最敏感嘅部分。 儘管對教義唔係好熟,但莫斯科嘅東正教徒對嗰啲冗長嘅聖禮儀式內容卻非常熟悉,佢哋同呢啲儀式之間已經建立咗一種內在嘅聯繫;佢哋識得禱文同禮儀儀式嘅詞句。 宗教儀式好容易喺信徒心靈入面生根;對佢嚟講,儀式比教條更易明白,特別係如果教會同教會階層細心保持佢哋。 然而,當教會階層嘗試更改呢啲深受民間虔誠敬奉嘅儀式時,就出現咗一個問題:階層咁做,唔係走咗條錯誤同毀滅性嘅道路咩?佢哋嘅行為唔會導致背教或異端咩?單係提出呢啲問題,就已經震撼咗唔少當代人嘅宗教意識。 因此,由於對教義認識不足,同時高估咗儀式同教會習俗嘅重要性,兩種完全唔同嘅事物之間竟然產生咗緊密嘅聯繫。 禮儀改革被視為信仰的改變,並被譴責為對信仰的背叛。正是在這宗教和心理學的基礎上,17世紀那場對俄羅斯人民而言具有決定性意義的教會動盪——所謂的「大分裂」——才得以滋生。 尼康大牧首自己為咗修訂禮儀書(雖然係佢下令做,但唔係佢諗出嚟嘅),堅持唔放,唔係因為認同要修訂,而係出於自我同自豪感。

2. 尼康大牧首之前禮儀書的修訂

尼康為咗修訂禮儀書同更改某啲禮儀儀式嘅措施,本質上並無新意;佢只不過係一條長期相似措施長鏈嘅最後一環,而呢條鏈上嘅其他措施要麼已經喺佢之前完成,要麼就係要喺佢之後先實施。 尼康行事過於嚴苛無情;這並非出於任何迫切需要,而係佢本身性格使然。佢一般對信徒嘅宗教精神了解甚少,所以佢嘅「改革」導致一場災難,令俄羅斯教會蒙受無法癒合嘅創傷,並造成分裂,使部分信徒同教會脫離[940]。 分裂派別嘅存在(佢哋自稱「舊信徒」,或者官方教會長期稱佢哋做「分裂分子」) 脫離

---

939 參見:Platonov,《講座》(1915年),第315頁以下,尤以第317–318頁;以及:Shmurlo, E.,《俄羅斯史》。慕尼黑,1922年。 第190–248頁,可於此處找到十七世紀最重要事件的簡要記載。另參見弗羅洛夫斯基(G. Florovsky)《俄羅斯神學之路》(The Paths of Russian Theology,巴黎,1937年,第57頁以下)中對此世紀的精彩描述。

940 然而,將俄羅斯分裂 solely 解釋為對聖經修訂的抗議,是錯誤的。分裂史顯示,這在俄羅斯宗教生活中是一個極為複雜的現象,其多重性質,遺憾的是,無法在此全面而詳盡地探討。我們建議讀者參考以下著作,以供參考: Melnikov, P. 《論分裂的書信》(1862年)(亦收錄於《Severnaya Pchela》,1862年);Gilyarov-Platonov, N. 《分裂的邏輯──致伊凡·阿克薩科夫的信》,載《Russkoe Obozrenie》,1895年,第10期; Gromoglasov, I. '俄羅斯分裂與普世正教', 載於《BV》1898年4–5期;Golubinsky, E. '關於我哋同老信徒嘅爭論'(1905);Rozanov, V. '俄羅斯分裂嘅心理學', 載於《宗教與文化》(1901);Borozdin, A. 《俄羅斯

母教會嘅分岔派,無可避免咁影響咗俄羅斯教會嘅主體,因為佢嘅精神能量喺好大程度上被從履行直接職責,轉移去對抗呢場分裂。

隨住魯斯人皈依基督教,舉行宗教儀式所需嘅書本同埋禮儀本身,都係向希臘人或者南斯拉夫人借用。 長期使用之下,啲書本都殘舊不堪;新嘅版本係靠抄寫舊本嚟製作,而抄寫員(主要係和尚)普遍受教育程度不足,就令到錯誤同錯漏層出不窮。由個別抄寫員自發性喺書本上做嘅更正,反而令到問題更多。 就連同一時期唔同嘅聖經手稿,都經常有唔少差異 。 禮儀書卷嘅情況更加嚴重──《禮儀書》(Service Book)、《典章》(Typikon/Statute)、《三時經》(Triodion)、《時辰經》(Book of Hours)、《八音經》(Octoechos)等等[941] ──因為禮儀本身同埋附帶嘅解釋入面都有錯誤同唔一致嘅地方。 另一個重要因素係唔係成日都用同一套禮儀法典;正如我哋已經講過(第八章),最初使用嘅斯圖迪特法典(Studite Code)後來畀耶路撒冷法典(Jerusalem Code)取代[942] 。希臘人同斯拉夫人嘅禮儀實踐亦冇統一,本來可以向佢哋攞指引。

最早嘗試糾正已經滲入禮儀書嘅錯誤,係喺十四世紀,由大主教亞歷山大(1354–1378)同西普里安(1390–1406)主政嗰陣開始。 然而,喺十五世紀,有兩件事發生,令到之後修訂書本嘅歷史帶有一種悲劇色彩:分別係佛羅倫斯聯盟(1439年)同君士坦丁堡淪陷(1453年)。 因為呢啲事件,莫斯科對希臘人嘅信仰純潔度產生咗懷疑。雖然之後希臘書被用嚟作為修訂教會書籍嘅基礎,但仍然有聲音認為呢啲書唔係百分百「正統」。 當一位希臘裔修士馬克西姆(Maximus)獲委託修訂經書時,他在比較俄羅斯教會經書與希臘文本時,發現了許多嚴重錯誤,這些錯誤在他看來,在某些情況下甚至帶有幾乎異端邪說的味道[943] 。 對於主張「莫斯科──第三羅馬」思想嘅人嚟講,呢啲講法簡直難以置信,而嗰位希臘學者自己亦被指控持有異端思辨, 再加上大主教丹尼爾──約瑟夫嘅支持者──嘅陰謀詭計,因為馬克西穆斯同王子修道士瓦西安之間緊密嘅關係,一直以來都係佢心頭嘅刺。 1525年同1531年嘅大公會議審查咗對馬克西姆嘅所有指控(大部分都係無根據),並判處佢喺[944] 修道院監禁。

斯托格拉夫會議被迫承認,某些禮儀在各地以不同方式進行。 年輕嘅伊凡大帝喺百頭會議上親自講:「而家我哋見到同聽到,除咗《神聖法典》之外,好多宗教儀式都冇完全按照聖規同法典去執行。」[945] ,而百頭會議都認同咗沙皇嘅講法。 Stoglav 決議用良好嘅翻譯去校正教會書,但冇講喺邊度或者點樣攞到呢啲翻譯——最重要嘅係,乜都冇做。 雖然喺斯托格拉夫會議之後,莫斯科開咗皇家印刷廠,本可以避免手抄教會書籍時出現嘅錯誤,但實際上並冇用嚟更正經文,因為第一批印刷書籍係根據已經有錯嘅手稿出版; 某程度上,印刷書籍反而拖慢咗進度,因為之後啲第一版印刷品就畀人當成無可置疑嘅標準。

第一次有系統地修訂教會書籍嘅嘗試喺十七世紀初進行。 1617年,為咗呢個目的成立咗一個特別委員會:成員包括三一-謝爾蓋修院嘅大修道院長狄奧尼修斯、對希臘文掌握得比較好嘅聾侶阿爾瑟尼烏斯、侶安東尼·克里洛夫同埋神父伊萬·納薩德卡。 經過一年半嘅工作,呢個委員會校正咗《禮儀書》,同時得出結論話其他禮儀書都包含錯誤。但係,狄奧尼修斯嘅命運最終同馬克西莫斯·希臘人一樣悲慘: 有人指控佢同佢嘅助手引入異端式嘅更正,因為喺主顯節(1月6日)祝水禮嘅聖靈禱文入面,佢哋將「同以火」呢幾個字刪咗,認為係後人無謂嘅增補。 1618年審理此事的公會議,並無足夠證據去斷定呢項修訂 係咪正確定係錯誤。最終,佢嘅對手同誣陷者嘅熱誠佔上風。 狄奧尼修斯同阿爾瑟尼

宗教異見》(1907);《舊信仰的真理》(選集)(1916);卡塔紹夫,A.《舊信仰的意義》,收錄於《為P. B. Struve祝壽論文集》。布拉格,1925;弗洛羅夫斯基,G.《俄羅斯神學的途徑》(1937)。

[941] 至於禮儀書,可參閱 Heiler 同上書第1卷,第297頁以下;Kattenbusch 同上書第1卷,第498頁;另見 Lübeck, K. *Die christlichen Kirchen des Orients* (1911),第120頁以下。

[942] 卡特列夫:《尼康大公與沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇》。第1卷(1909年),第213–216頁;《馬卡里》。第8卷,第75頁以下。

[943] 希臘人馬克西默斯. 著作. 第1卷,第28、30頁;第3卷,第51–60、62、67頁等。參見:馬卡里. 第二版,第6卷,第179頁以下。

[944] 馬卡里烏斯對呢啲事件嘅敘述(第二版,第6卷, 第177–195頁) 並不能完全被視為客觀。Golubinsky 認為(第2卷,第1部,第663、712頁以下)Maximus 成為陰謀的受害者,且俄語能力不足,對他提出的異端指控毫無根據。我們認同此觀點。

[945] 《Stoglav》。第5章及第23章(沙皇之問);第16、6、9、10、12、33、34章。奧滕斯克嘅津諾維亦有講同一現象(《真見證》,第952、955、958–961頁)。 另參見對諾夫哥羅德大主教根納第(PSRL,第6卷, 第221、232頁),都證明禮儀儀式上有分歧;此外,仲有普斯科夫嗰度對「哈利路亞」嘅著名爭論,同埋十字架手勢──用兩隻定三隻手指畫嘅問題。Makarii. 8. 第129、91頁以下。

烏斯雖然完全無辜,都唔能夠避免被流放到一間修道院[946] 。好彩當時耶路撒冷嘅宗主教西奧法尼斯嚟到莫斯科,令新任宗主教費拉列特信服狄奧尼修斯所做嘅更正係正確嘅。 1619年嘅大公會議為呢位可憐嘅人平反,但「及以火」呢句插文仍然保留喺禮儀書入面;直到1626年,耶路撒冷同亞歷山大嘅宗主教畀莫斯科宗主教費拉列特嘅信件,先至促使將呢句插文從禮儀書移除[947] 。

雖然費拉列特承認需要糾正禮儀書,但佢對呢件事採取咗極度審慎同緩慢嘅態度。1610年印製嘅《禮儀條例》,後來被認為含有大量錯誤,喺費拉列特嘅命令下停止使用並被焚毀。 喺菲拉列特時期,有幾本書都經過校對——呢項工作除咗之前提過嘅阿爾瑟尼·格魯霍伊修士同伊萬·納薩達卡神父之外,仲有其他人參與——然後將校對後嘅版本付印。 然而,舊版書籍含有大量錯誤,卻未予收回,仍在部分地區,尤其偏遠地區繼續使用,這當然導致某些祈禱書及禮儀儀式出現不一致[948] 。 雖然喺以撒夫(1634–1641)同約瑟夫(1642–1652)做宗主教嗰陣,差唔多所有禮儀書都已經印咗,但校對員唔夠班,嗰幾年嘅版本入面有好多錯同解釋唔清嘅地方,尤其係1633年嘅《條例》[949] 但最關鍵嘅係,雖然喺尼康宗主教之前,莫斯科已經認識到校正呢啲書係絕對必要,但可惜呢項工作係帶住唔情願同極大嘅遲疑先開始,因為莫斯科缺乏有學識、合資格嘅人手,而呢啲人最基本要對希臘文有熟練嘅掌握, 而且,佢哋亦冇最基本嘅資料可供使用。1649年5月,沙皇亞歷山大向基輔大主教西爾維斯特(科索夫)緊急請求,派「教師」到莫斯科,「將希臘聖經譯成斯拉夫語」[950] 。

當時有三位僧侶抵達莫斯科:Arsenius Satanovsky、Damascene Ptitsky 同 Epiphanius Slavinsky,佢哋喺校訂書籍嘅工作上扮演咗重要角色[951] 。

3. 尼康大牧首

1652年4月15日,約瑟夫宗主教去世,喺佢嘅繼承人尼康宗主教手下,教會書籍修訂嘅歷史踏入咗一個新階段。

尼康係一個農民嘅仔;佢喺1605年喺下諾夫哥羅德出世,洗禮名係尼基塔。佢阿媽喺佢出世後唔耐就過身,尼基塔由佢後母撫養,後母對佢好差,所以佢嘅童年唔係幾好過。 好可能就喺佢細個嗰陣,佢已經培養出堅強嘅意志,但睇嚟有時都會動搖,轉而變成神經質嘅軟弱,呢種特質之後經常喺佢嘅行為上表現出嚟。 「尼康,」V. O. Klyuchevsky 寫道:「『他屬於那類能夠泰然自若地承受可怕痛苦,卻因一根針尖的刺痛就呻吟不已、陷入絕望的人。他有一種強而 impatient的人常患的弱點:他對平靜感到無聊,無法耐心等待; 佢不斷需要刺激,無論係一個大膽嘅主意、一個宏偉嘅壯舉,甚至只係同一個討厭嘅人吵一場架。佢就好似一張帆,只有喺暴風雨中先至有力量,喺風平浪靜時就只會喺桅杆上無助咁飄動,就好似一塊破布。[952] 尼基塔身體強壯威嚴;他是一位才華洋溢、好奇心極強的人;他很小就學會讀寫,從他日後的言論、講道和現存的少量《 》著作中可見一斑。 閱讀書籍──當時幾乎全部都係宗教題材──為佢嘅靈性發展指引咗方向:佢本打算入澤列托沃茲克修道院出家,但佢老豆勸止咗佢,於是尼基塔就返咗屋企。 佢廿歲嗰年就結婚做咗神父,當時佢已經識字夠用。起初佢喺鄉下嘅堂區服務;後來憑人推薦,佢去咗莫斯科嘅一個堂區。對生活唔滿意,加上三個仔女相繼離世,令尼基塔神父重新諗起以前出家做和尚嘅志向。

佢勸服咗佢老婆入修女院,自己就往北面去,喺已經提過嘅嚴謹苦行者以利亞嘅隱士院落髮受戒。但尼康唔係個可以完全投入苦行紀律嘅人。 至於以利亞,就以好嚴謹嘅態度管理隱修院,並要求佢

---

[946] Makarii. 11. pp. 173–199; Kazansky, P. 「在費拉列特宗主教任內對禮儀書的修訂」,載於《讀本》第1848期,第8頁;關於狄奧尼修斯,見:Skvortsov, D.《佐布尼科沃的狄奧尼修斯,三一-謝爾吉修道院的總修道院長》(1890)。

[947] Makarii. 11. pp. 10 ff.; RIB. 2. 902; 10. 189–190.

[948] 曼斯維托夫《教會法典》,第311頁起、第319頁起;同上,《我國內教會書籍的編纂方式》,收於《增補》,1883年,第4期;馬卡里,第9卷,第43、66、89、120頁。

[949] 曼斯維托夫《教會法典》第319頁;卡普特列夫《尼康宗主教與其對教會書籍及儀式更正之對手》第一卷。 《大主教約瑟夫在位時期》(1887年;第二版(擴充及修訂)1913年);第一版亦以文章形式發表:「作為教會改革者的大主教尼康及其對手」,載於《Prav. ob.》1887年1–2期,略有差異。

[950] AYUZR. 3. 號259. 頁323.

[951] 《羅塔里》第10期,斯拉文齊的以法蓮,收錄於《基輔論文集》1900年,第10–12頁。參見第十一章。

[952] Kljutschewskij. Geschichte RuЯlands. 3. p. 327.

嘅徒弟完全服從長老嘅靈性指導。同長老以利亞鬧翻之後,尼康離開咗隱修院,去咗科澤耶澤爾隱修院。呢件事發生喺大約1639至1640年。三年之後,嗰度嘅兄弟會選佢做住持。

1646年,尼康因處理隱士院事務前往莫斯科;他被引見給年輕、好感易受影響且虔誠的亞歷山大三世,並與他多次交談。 尼康法師嘅整體風度──威嚴嘅舉止、雄壯嘅身形、口齒伶俐、堅強嘅意志同有活力嘅面容──都對亞歷山大二世造成好大嘅印象。沙皇本身性格溫和又沉靜,佢偏好身邊有活力嘅人,並任命佢哋喺國家同教會嘅要職。 尼康對沙皇嘅影響可能深之又深,後來當已經成熟嘅沙皇同大主教爆發爭拗時,亞歷山大三世好長時間都唔敢堅決同尼康對抗。應沙皇請求,尼康被任命為同皇室關係密切嘅莫斯科新救主修道院嘅大修道院長。 虔誠嘅亞歷山大經常去呢間修道院,好鍾意參加尼康主持嘅特別莊重嘅宗教儀式。呢種莊重感好得沙皇心意。尼康開始經常同佢見面,每星期都去沙皇宮殿,為沙皇做晨禱,同佢傾偈好耐。 尼康經常利用呢啲會面,替唔少人,多數係平民,向沙皇求情,因為佢哋畀當局冤枉懲罰;呢啲請求,配埋清楚嘅案情說明,唔單止每次都獲得年輕沙皇嘅體諒,仲令虔誠嘅亞歷山大二世深受感動。 沙皇對尼康嘅信任同佢喺宮廷嘅影響力日漸增長,與此同時,諾沃斯帕斯基大修道院長喺莫斯科人當中嘅人氣亦日益攀升。

到1649年,古老嘅諾夫哥羅德教區出缺,尼康被任命為諾夫哥羅德大主教。佢以積極、有權威同獨立嘅方式治理教區。尼康獲賜予嘅榮譽同特權,甚至比宗主教本人仲要多,佢喺嗰度以真正嘅教會王子身份統治。 隨着修道院事務處的成立 (1649年),尼康雖然仲係大修道院長,但都簽咗相關文件——正如佢後來所講,係「喺被迫之下」先簽,因為佢根本唔贊成設立呢個部門,因為,用佢嘅話講,呢個部門「喺各方面都同聖福音、聖父輩嘅規矩同希臘皇帝嘅法律相矛盾」。 佢甚至將1649年嘅法典稱為「非法書籍」,又將修道會嘅詔令形容為魔鬼嘅作為[953] 。喺佢嘅領導下,諾夫哥羅德大主教區喺所有事務上都獲豁免修道會嘅管轄,而且與法典相反,沙皇仲賜予大主教多處領地[954] 。 尼康喺諾夫哥羅德嘅行動顯示,就算喺嗰度,佢都傾向改革,以糾正教會生活入面嘅各種缺失。

佢同沙皇嘅友誼持續落去。尼康去咗莫斯科,同沙皇書信往來,沙皇完全臣服於尼康嘅精神權威,因為尼康性格堅強。喺1650年諾夫哥羅德起義期間,當維奧沃德·希爾科夫失態時,就係尼康展現咗堅強嘅品格同決心。 當尼康正前往索洛維茨基修道院,準備從那裡將聖菲利普的聖遺物帶到莫斯科時,宗主教約瑟夫去世,莫斯科人人都知道,沙皇寵臣尼康將會成為下一任宗主教[955] 。

喺佢嘅在位期間──雖然短暫但動盪──尼康嘗試解決兩個問題。 第一樣係禮儀書嘅修訂;第二樣問題就源於沙皇同大主教之間複雜嘅私人關係──或者更準確嚟講,係因為後者堅持原則,而前者則對國家同教會關係抱住傳統睇法(參見第十章)。 我哋喺呢度無法詳細討論呢個問題,因為首先,佢超出我哋嘅主題範圍;其次,世俗權力同教會權力之間嘅爭議歷史悠久,要詳細敘述需要太多篇幅。 不過,我哋想向讀者提供由 N. Kapterev 根據四年嘅研究編寫嘅尼康大主教簡要人物側寫,呢篇側寫當年曾引起相當激烈嘅爭論[956] ;儘管如此,呢個側寫仍然準確。

「尼康作為一位教會改革者,」N. Kapterev 如是主張,「其實係沙皇亞列克謝·米哈伊洛維奇嘅創造物,佢只係喺教會改革活動中執行咗沙皇嘅改革計劃。 尼康雖然曾經好投入教會改革工作,但佢從來冇當呢件事係佢大主教任內嘅主要任務;所以一離開大主教寶座,就對此完全冇興趣…… 尼康大主教任內真正、本質的精神──他自己視之為任內的主要任務和根本意義,在位期間不斷且持續地為之努力,離任後仍為此 tirelessly and passionately 奮鬥── ──佢嘅抱負唔單止要將教會權威從當時國家嘅統治下解放出嚟,更係要建立佢所捍衛嘅立場,即係神職人員高於君主嘅地位[957] 。

---

[953] 戈查科夫《修道會》,第77頁;〈尼康宗主教對法典的意見〉,《俄羅斯古代手稿學會會刊》第2卷(1861年),第423–497頁,尤見第449、451、453、456頁。

[954] Makarii. 第11卷,第193–196頁;Gorchakov. 《論土地持有》。 第330、337頁。關於尼康嘅教會政策,參見:卡特列夫《尼康宗主教與沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇》,2卷(1909–1912);亦可參考季季金同朱可夫嘅著作。

[955] 至於尼康到1652年嘅生平傳記,可參閱Makarii第11卷,第162–166頁;又可參閱Bonwetsch:「尼康」,載於PRE。

[956] 指1980年代N. Kapterev同N. Subbotin之間嘅爭論;見Kapterev, N.《尼康宗主教同佢嘅對手》(1913)。 第185–203頁;蘇布博廷為尼康行為所作的「辯護」,在M.·齊齊金所著《大主教尼康》三卷本(1931–1937)中以理想化方式繼續。

[957] 卡特列夫:「尼康大主教之前嘅古代俄羅斯國家同教會權力關係」,載於《教會報》(BV) 1910年1期,第20–21頁。 另見卡普特列夫在《尼康大主教與俄國沙皇》,第一卷(1909年),第60–62頁對尼康的描述。G. 弗洛羅夫斯基的某些觀察非常精彩(《俄羅斯神學之路》,第63頁)。

佢對呢個本身就合理嘅構想咁有熱情,搞到尼康冇時間好好考慮書本修訂計劃入面嘅細節。一般嚟講,由純粹教會同宗教道德嘅角度嚟睇,尼康究竟到幾大程度承認呢啲修訂嘅必要性同適切性,仍然唔係好清楚。 N. Kapterev嘅研究顯示,其實 Nikon 並唔係喺佢任內進行修訂書籍嘅發起人。Nikon 被迫繼續修訂書籍嘅工作,但呢種被迫同佢嘅性格完全唔夾,亦令佢對呢件事完全提唔起任何真正嘅興趣。

無可否認,表面上尼康對修訂經書嘅措施搞到好嚴肅;可能呢種「莊重感」令佢有啲滿足,因為佢要花時間喺呢件事上,但內心深處,呢啲全部都同佢格格不入。 呢點就解釋到點解嗰啲「改革」會咁急促推行,完全唔理反對者嘅意見;措施推行時咁粗魯,對付對手又咁殘酷。 喺呢場鬥爭中,尼康展現咗佢性格嘅全部力量同正直:佢將對改革嘅抗議視為對自己嘅個人敵意——須注意喺呢點上尼康部分上係啱嘅——呢樣就造成咗一種錯覺(後世比佢同期人更加深信),以為佢完全投入咗呢場改革事業。呢種特質令尼康時期修訂書籍嘅整個歷史帶有一種戲劇性嘅氛圍,並導致悲劇性嘅後果[958] 。

4. 尼康大牧首領導下聖經的修訂

我哋唔係要詳細講分裂史;對我哋嚟講,只要展示修道士社群喺抗議浪潮同對抗尼康改革嘅鬥爭中嘅角色就夠。所以,我哋 只會向讀者提供最簡潔嘅分裂史概述,同埋修道士社群參與反對改革抗議嘅情況。

1652年7月25日,尼康在盛大儀式中被擁立為莫斯科大主教。由若瑟大主教開始的禮儀書修訂工作繼續進行:修士以法尼修斯·斯拉維內茨基、 Arsenius Satanovsky 同 Damascene Ptitsky 繼續做校對;僧侶 Arsenius Sukhanov 早喺1650年就已經被派去東方,熟悉希臘教會嘅儀式,並將所需文件(希臘書本、手稿等等)帶返莫斯科。 《Kormchaya》[959] 於1649年送去印刷,並喺尼康時期出版;而《Shestodnev》喺1650年印刷,都係經過同希臘手稿對照後再作修訂。 到咗1650年尾,拿撒勒大主教加百列嚟到莫斯科,帶住耶路撒冷宗主教畀沙皇同莫斯科宗主教嘅信;加百列多次提到莫斯科禮儀上嘅「差異」。 曾到訪莫斯科嘅耶路撒冷宗主教帕伊西,喺離開俄羅斯(1650年)之前,都同沙皇同莫斯科宗主教約瑟夫講過嗰啲「莫斯科差異」。 當時仍然係諾夫哥羅德大主教嘅尼康,憑住同沙皇嘅不斷溝通,自然知道希臘人對呢啲睇法。尼康亦都聽過前君士坦丁堡宗主教亞他那修(1633、1633–1635)提出嘅類似指責。1651年),佢喺1653年4月到咗莫斯科,並且為咗尼康嘅利益,命人將《[960] 》入面嘅「東正教主教舉行彌撒儀式之秩序」[961] 抄錄出嚟,呢份儀式嘅莊重感特別吸引尼康。

尼康喺1653年春天——大齋期開始之前——就踏出咗改革嘅第一步,佢向莫斯科所有教堂嘅牧師發出咗一條指示(「提醒」): 喺讀聖以法蓮禱文時——呢段喺大齋期禮儀中佔有特殊地位——要嚴格「照聖宗徒同聖父輩嘅傳承」嚟行跪拜;即係話,17個拜唔係全部都要全拜,只做4個全拜,其餘就做腰躬。呢次第一波「希臘新潮」喺莫斯科一啲神父當中引起咗極大嘅騷動,尤其係大司祭伊凡·內羅諾夫、阿夫卡繆·彼得羅夫同科斯特羅馬嘅丹尼爾,佢哋嘅名字同行動喺分裂史上有住好重要嘅地位。 首席大司祭阿凡納謝耶夫[962] 用千百次被引用過嘅犀利言詞,將呢種混亂描述得淋漓盡致:阿凡納謝耶夫喺佢嘅《傳記》入面寫道:「我哋聚埋一齊,陷入深深嘅沉思,見到冬天嚟到,我哋嘅心都冷晒,雙腿都發抖。」

呢班最先喺莫斯科反對尼康改革嘅人內心嘅掙扎持續咗好耐;由呢種掙扎中,先後湧現出絕望嘅情緒,然後係為「舊信仰」拼死一戰嘅決心。 尼羅諾夫決定向沙皇——正教的守護者——提交請願;這正

---

[958] 我哋已經引用咗關於尼康同佢嘅教會政策最重要嘅文獻。我哋亦想特別指出威廉·帕默(Palmer, William)嘅著作《**宗主教同沙皇**》(The Patriarch and the Tsar)。倫敦,1871–1876年,六卷本;呢部作品收錄並翻譯咗幾乎所有嘅原始資料。此外,帕默喺佢嘅著作入面仲收錄咗多篇關於尼康嘅研究。

[959] 關於《科爾姆恰亞》及其對俄羅斯教會的重要性,見:Hermann. Op. cit. p. 23 ff.; 相關文獻已於該處引用。另見:Makarii. 第二版. 第8卷. pp. 143 ff.

[960] Makarii。第11卷,第118頁起;第12卷,第117、125頁。

[961] 關於呢啲關係,見:Kapterev, N.《十六及十七世紀俄羅斯與東正教東部關係的本質》(1885)。

[962] 關於大司祭阿凡納庫姆,見:「Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst」。由 R. Yagodich 翻譯並撰寫前言(1930)。如需更多參考文獻,請參閱書目。對阿凡納庫姆的最好刻畫出自 Myakotin 與 Melnikov。 有關分裂事件的全部問題,請參閱 I. Barskov 與 P. Smirnov 在 Avvakum 著作中的導言,收錄於《RIB》。 第39期(1927年),以及 N. Gudzia 在《原教士阿凡納謝夫生平》(1934年)中的導言和註釋;另參見 Jagoditsch 在《Kyrios》第1期(1936年),第410–413頁。

是分裂運動的典型特徵──向世俗當局求助、尋求支持與保護。分裂者們神聖地維護他們對「莫斯科──第三羅馬」理念的忠誠。 後來,佢哋會失去對正教世界嘅堅定信念,並指責帝國為異端。佢哋會離開呢個曾經對佢哋嚟講神聖嘅地方,踏上由一片沙漠到另一片沙漠、由一個村莊到另一個村莊嘅旅程,去尋找失落嘅「Civitas Dei」 [天國],到處宣揚世界末日即將來臨。最終,呢場分裂失去咗統一,分裂成唔同派系,並導致教派嘅怪物式繁衍。

[963]尼羅諾夫嘅請願同之後同作者之間嘅爭拗,加埋莫斯科神職人員對尼羅諾夫嘅支持[964] ,令尼康認為,將佢嘅倡議 唔只用自己嘅名義去推行會更明智。佢就請沙皇召集一個大公會議[965] ,討論禮儀儀式同書籍嘅修訂。 1654年春天,五位大主教、四位樞機主教、一位主教、幾位大修道院長同修道院長,仲有13位首席司祭喺沙皇宮殿聚集開會,連埋沙皇同大公宗主教都出席。 尼康喺大公會議上提出咗有關某啲禮儀儀式出現扭曲,但冇神學教義意義嘅問題,佢引用希臘典範典籍嚟為建議辯解。 議會決議要將所有禮儀儀式修正,與希臘典範相符,並從此以後以修正後的形式舉行禮儀;同樣的決議也適用於禮儀書籍的修正,而尼康宗主教獲授權全權推行這些改革。 只有一位教士,科洛姆納嘅保羅主教,喺佢嘅簽名旁加咗一條備註,話喺大齋期期間作揖嘅問題上,佢唔能夠同意議會嘅決議[966] .

由一開始,科洛姆納嘅保羅主教就強烈反對呢啲改革建議——好難講係咪因為主教同尼康大公之間嘅私人分歧[967] , — 並成為保守修道士社群中第一位受害者;其後,喺舊信徒嘅著作入面,佢被尊為聖徒,並被視為分裂嘅首位殉道者。保羅所受嘅嚴厲懲罰,無可如馬卡里·布爾加科夫喺佢嘅《俄羅斯分裂史》(1855年)入面所嘗試咁樣為之辯解[968] 。 保羅被罷免主教職,流放到北面的帕列奧斯特羅夫斯基修道院,甚至,根據舊信徒的記載,在尼康的命令下被鞭打。

而家尼康已經好清楚,一旦校對好同新印刷嘅書本分發到各教堂,舊版書收返起嚟,就會有新嘅改革反對者出現[969] 。 不過,尼康繼續修訂書籍嘅決定,因為安提約基亞大牧首馬卡里奧斯同塞爾維亞大牧首加百列喺1654同1655年到訪莫斯科時,都同樣冇掩飾佢哋對莫斯科「偏離」嘅睇法。 尼康決定再召開一次大公會議,並請另外兩位宗主教同自己一齊出席,以賦予他的詔令更大權威。這場由東方宗主教出席的大公會議於1655年3月25日至31日舉行,並決議繼續修訂書籍[970] 。

喺大公會議之後唔耐,1655年5月初,君士坦丁堡宗主教派嚟嘅使者帕伊西奧斯就到咗莫斯科。佢帶咗畀沙皇同尼康嘅信,仲有君士坦丁堡大公會議嘅會議記錄,嗰次會議係專門由帕伊西奧斯召集,討論同批准尼康就1654年大公會議同其決議所送上嘅報告。 有趣嘅係,呢次大公會議批咗罷黜保祿主教。喺尼康寫畀宗主教帕伊西奧斯嘅信入面,佢提出咗26條問題, ,好俾佢喺改革書卷同儀式嘅措施上有合法嘅根據。 Paissius 回覆咗佢嗰廿六條問題,並附上信經嘅文本、有關「哈利路亞」嘅唱誦、三指劃十字架手勢同其他禮儀儀式嘅解釋。 對尼康嚟講,尤其重要嘅係要得到包含大公會議對尼西亞信

---

963 1654年大公會議的會議記錄最初由尼康作為《石板》(1656年)的附錄出版,後來以獨立卷本形式發行:*關於校正教會書籍的1654年大公會議記錄》(1873年)。

964 《馬卡里》第12卷,第125–138頁;Vvedensky, S.:「科斯特羅馬的大司祭丹尼爾」,載於《BV》第1913年4期。

965 16世紀同17世紀莫斯科教會理事會嘅組織完全取決於沙皇嘅意願,因為佢作為世俗權力嘅首腦,掌握住所有權力嘅槓桿。沙皇係理事會嘅發起人,冇佢嘅意願,理事會就開唔成。佢決定會議嘅時間同地點,以及與會者嘅組成同人數; 佢主持會議、批准議會決定,賦予佢哋法律效力,並透過佢嘅皇家詔令同命令確保執行。參見:卡特列夫《尼康大牧首與彼得大帝亞歷山大一世》,第1卷(1912年,第2版),第82、62頁。

966 Makarii. 12. 頁139–145;Makarii. 《俄羅斯分裂史》. 頁160.

967 保羅主教同尼康同出一區;自細就識;而且保羅又係安東尼神父嘅親戚; 呢位安東尼喺1652年,喺選出新宗主教嘅時候,喺三位候選人中以抽籤方式被揀中,因此成為唯一嘅宗主教寶座候選人;然而,因為沙皇亞歷山大想見到尼康做宗主教,安東尼被迫放棄宗主教職位。Makarii. 《俄羅斯分裂史》第178頁;梅爾尼科夫《論神職》第14頁;波戈丁(M.)〈論尼康大主教及其對手之故鄉〉,載於《莫斯科人報》1854年19期(此著作本人未能查閱)。

968 Makarii. 同上書,第180頁。

969 喺尼康做宗主教嗰陣,以下呢啲修訂版嘅禮儀書被印刷同分發畀各教會:1. 《禮儀書》(1655年)。2. 《手冊》(1656年)──一本包含禮儀解說嘅書。3. 《小禱告書》(1656年)。4. 大齋期三課經 (1656)。5. 詠歌經 (1657)。6. 福音書 (1657)。7. 詩篇 (1658) 同 8. 禮儀書 (1658)。Makarii. Op. cit., p. 182.

970 1655年嘅議會報告,係喺尼康命令下發佈,並收錄喺1655年《禮儀書》做前言;之後P. Stroev喺佢嘅《托爾斯泰同沙皇圖書館描述》入面出版咗佢。 特別有價值嘅係大德教區教士保羅嘅旅行日誌,佢係敘利亞大主教馬卡里奧斯嘅仔,喺1654–1655同1666年隨同大主教去莫斯科旅行時一齊同行;見:*Macarius嘅旅程*。 倫敦,1829–1836年。2卷。(日記部分已譯成俄文:*Chteniya*. 1890. 4)後收入:Palmer, W. 2.《論1655年大公會議》:*Macarius*. 12. 第172頁起。

經(正確應為:尼西亞-君士坦丁堡信經)不可更改性嘅解釋嘅信經文本。[971] 。眾所周知 (譯者附註)信經,一個字都唔可以加,一個字都唔可以減 。眾所周知,信經第八條刪咗「真」字嘅修訂,引發咗舊禮派最強烈嘅抗議[972] ,並成為咗分裂嘅教義性正當化。 喺1655年大公會議同帕伊修斯嘅書信之後唔耐,就出版咗修訂版嘅《禮儀書》同《斯克里扎爾》,後者仲有兩個附錄:一個講三指劃十字聖號,另一個講信經[973] 。

1656年4月,尼康召開咗第三次兼最後一次專門審議書籍修訂嘅大公會議,當時出席嘅8位主教,22位大修道院長同9位修道院長,就兩指同三指劃十字架嘅標誌作出最終裁決:兩指標誌被宣佈為異端,凡以兩指劃十字架者都被譴責,因為佢哋冇跟從教會嘅教導。 該議會的會議記錄被納入《Skrizhal》作為獨立章節,標題為[974] 。

1656年嘅大公會議,可以話係喺尼康大主教任內修訂禮儀書同儀式嘅最後官方行動。 咁,呢段時期唔超過四年,可算係俄羅斯分裂嘅前奏——就喺嗰陣,俄羅斯教會對呢件事嘅態度已經定案,亦就喺嗰陣,分裂嘅第一批支持者出現。 如果我哋睇返最初嘅改革反對者,就會見到差唔多全部都係「白領」神職人員——即係堂區神父,而唔係修道士——唯一例外就係科洛姆納嘅帕維爾主教,佢屬於修道士階層。 一般嚟講,可以話尼康嘅措施只係影響到一個好窄嘅圈子,主要係莫斯科嘅神職人員。當時,廣大人民、神職人員同埋修道士社群,都只係用好模糊嘅方式表達佢哋嘅反對意見。 當時尼康仍然權勢正盛,但當佢嘅運勢出現轉捩點時,反改革嘅抗議運動開始蔓延,分裂甚至擴散到莫斯科公國最偏遠嘅角落;呢點 partly 係因為有啲反對尼康改革嘅人離開咗莫斯科,並喺全國各地散播反改革嘅宣傳。

1658年7月10日,尼康自願又任意放棄咗宗主教嘅寶座,離開咗莫斯科,實際上結束咗佢對俄羅斯教會嘅統治。呢個舉動反映咗佢性格嘅專斷同任性。 然而,尼康本意為鞏固權力及改善與沙皇亞歷山大三世關係而採取的行動,卻適得其反,反而傷及自身。此舉並非因過去兩年與沙皇關係轉冷而起;相反,它是尼康對世俗與宗教權力關係觀點的直接體現[975] 。

尼康辭去宗主教位後,雖然退出了之後經書修訂的歷史,卻未從俄羅斯分裂史中消失。 甚至可以咁講,尼康同佢嘅所作所為嘅陰影繼續糾纏住佢嘅對手,佢哋想將佢當成敵基督或者敵基督嘅先驅;大量著作湧現,題材唔係佢嘅活動,而係專門針對尼康本人[976] 。 同沙皇嘅交惡,嚴重削弱咗佢喺修訂書籍方面改革嘅正面影響,某程度上亦助長咗分裂嘅加深[977] 。

5. 修道士社群對尼康措施的抵抗

對呢啲喺莫斯科成形嘅改革嘅反對聲音,越嚟越遠、越嚟越廣。 佢以唔同方式表現出嚟:1) 透過寫作爭論性文章,2) 頑固拒絕「尼康派書籍」,最後3) 透過公開同教會同世俗權威對抗,呢點喺索洛維茨基修道院弟兄出名嘅起義中尤其明顯。 主教階層同修道士社群都參與咗為「舊信仰」對抗新印刷書籍嘅鬥爭——前者程度較低,後者就積極得多。

保羅主教係俄羅斯教會首位一開始就公開表示反對尼康改革嘅高階神職人員。維亞特卡主教亞歷山大(1657–1674)亦都公開抗議;雖然佢簽咗1656年大公會議嘅決議,但幾年後 (1663年),正值沙皇

---

971 馬卡里奧斯《俄羅斯分裂史》第161–165頁;馬卡里奧斯第12期第179頁以後;帕伊西烏斯之信見《基督教讀本》1881年第一期(原文及譯文)。

972 舊信徒信經第八條寫道:「聖靈,真同賦生命者,由父而出,與父及子同受敬拜同享光榮,眾先知所講論到祂,祂的國度無窮無盡。」 呢啲因為錯誤翻譯而加入嘅增補,直到十六世紀先喺莫斯科出現。馬卡里《俄羅斯分裂史》第23–25頁。

973 Makarii. 12. p. 186.

974 同上書第12章,第191–195頁;Makarii著,《俄羅斯分裂史》第170–175頁。關於俄羅斯出現雙指劃十字符號:同上書第25–31頁;又參見:Kapterev著《尼康大牧首與他的對手》(1913年)。 第58–61、78–96、189–203頁;Golubinsky《論我哋同舊信徒嘅爭論》(1905年,亦載於《閱讀》1905年3期),第153–196頁;Ivanovsky(《指南》第2卷。 第126–135頁) 為三指劃十字架禮為唯一正確手勢辯護;其著作成為宗務會傳教士的參考指南。理事會的裁決過於草率,可能係喺尼康堅持下通過,其理由經唔起推敲,因為雙指劃十字架禮根本無任何異端成分。 可參見尼康所採取措施的辯護:Makarii. 12. 頁221–223。

975 我們引用尼康關於靈性權威必須服從世俗權威、以及「祭司職」優於「君王權」的根本觀點。宗主教尼康對《法典》的意見,載於《ORSA 筆記》第2期(1861年),尤見第456、449、451、453頁; 另參見:帕夫洛夫(A. Pavlov)〈東正教教權主義理論〉,載《Prav. ob.》1879年12期;及安多爾斯基(V. Undolsky)〈尼康宗主教對亞歷山大一世法典的評論〉,載《Rus. arkh.》1886年2期,第615–620頁。

976 Peretz, V.〈謠言與推測〉,收錄於《IORAS》第5期(1909年),第1期,第123頁起。

977 關於尼康離任後嘅命運,見:Makarii,第12卷,第326–352、683–751頁;Nikolaevsky, P.,《流亡時期嘅尼康一生》(1882年)。

與已離任的尼康關係極度緊張之際,亞歷山大向沙皇寄了一封長信,信中譴責尼康及其發起的經書修訂;他尤其反對從《信經》中刪除「真」字。在1667年大公會議上, 亞歷山大收回咗佢嘅指控,承認咗自己睇法嘅錯誤,並接受咗大公會議嘅詔令。不過,應該指出嘅係,透過佢嘅書信,佢再次展現咗主教階層嘅保守主義同反對情緒[978] 。亞歷山大證明咗佢比其他主教更有勇氣,嗰啲主教其實心裏面都反對尼康嘅改革——例如, 諾夫哥羅德大主教馬卡里(† 1663年),或沃洛格達總主教馬塞盧斯(† 1663年)——但佢哋冇公開抗議,反而寧願拖延改革實施,或者用現代講法,就係破壞改革[979] 。 呢班主教仲包括嗰位主教,佢匿名散播咗佢嘅《對尼康宗主教嘅揭發》[980] 。

鑑於教區主教對改革的态度,新修訂嘅禮儀書固然送到偏遠嘅城鎮同寺院,但呢個並唔代表神職人員同修道士會用嚟舉行聖禮。 支持尼康嘅羅斯托夫大主教約納,被迫向佢教區嘅信徒發咗幾封通告信,想糾正禮儀──例如淨水只喺主顯節(1月6日)前夕先進行。 後尾將尼康流放到佢哋嗰度嘅基里洛-貝洛澤爾斯基修道院嘅院長同修道士群體,就拒絕聽從佢哋嘅主教嘅呢啲指示[981] 。 十七世紀下半葉,好多修道院都一再對「尼康派書籍」表示強烈反對,正如主教區主教嘅大量書信所顯示[982] 。索洛維茨基修道院嘅大修道院長以利亞,親自在1654年大公會議嘅法令上簽名, 但佢返到佢嘅修道院,絕對唔係支持尼康嘅改革,直至佢死嗰日(† 1659),都一直同修道院社群保持完全一致。喺1658年7月8號嘅修道院會議上,佢哋決定唔接受新書 ,並按舊書進行宗教儀式。 冇其他修道院好似索洛維茨基咁堅決咁拒絕尼康嘅改革。

總括嚟講,反對派嘅觀點由絕望到宗教狂熱都有;而後者作為當時宗教意識嘅一種病態,唔單止大司祭阿凡庫姆有,連尼康宗主教都有。 科澤耶茲基修道院嘅長老博戈列普·盧沃夫,自一開始就拒絕尼康嘅「異端」改革,佢十年唔肯向修院嘅靈性導師懺悔,二十年都唔領聖體聖事,就係為咗唔玷污佢信仰嘅「純潔」——呢種行為就好能代表嗰種狂熱[983] 。 呢啲情況絕對唔係孤立事件;每年都愈嚟愈多,而且呢啲情況喺1667年嘅裁決之前已經出現。 以下係另一個例子:一位嚴謹嘅苦行者阿夫拉米(Avraamy),係尼日尼諾哥羅德郊外「神之母修道院」嘅一位神父,佢同阿瓦庫姆(Avvakum)關係密切,佢離開咗自己喺森林入面嘅小屋,喺嗰度佢一直過住充滿祈禱同完全拋棄塵世嘅生活, 然後佢離開咗佢喺森林嘅小屋,嗰度佢一直過住充滿祈禱同完全棄絕塵世嘅生活,嚟到莫斯科向沙皇遞交請願書,喺請願書入面對尼康嘅改革作出猛烈嘅抨擊。 佢就係嗰班稱尼康為「敵基督」嘅分裂主義者之一,呢點可以由佢寫嘅《問與答》睇到,佢係回應克魯提察大主教保羅同梁贊大主教希拉里翁兩位嘅無效勸說而寫;佢其他作品亦都表達咗同樣對尼康嘅睇法: 《致愛神者書》同《論敵基督之欺騙》[984] . 阿夫拉米被流放到普佐澤爾斯克,喺度宣講已經出世嘅敵基督;1681年,喺 патриарх 約阿基姆嘅命令下,佢同佢嗰班志同道合嘅狂熱舊禮派一齊被綁喺樁上活活燒死。 大修道院長斯皮里東·波特金(†1663年)亦係尼康最堅定嘅對手之一;佢寫咗一本龐大嘅著作──《真信仰之書》[985] 。

當中最著名嘅分裂分子,有兩位修道士,雖然佢哋關係密切,但性格卻大相逕庭。提赫溫附近聖尼古拉斯修道院嘅院長多西修斯,係最早發起反對一切創新嘅人之一。 為咗保持佢信仰嘅純潔,佢離開咗修道院,去咗北面 Poventsa 鎮附近一個細細嘅隱士居所;由嗰度(大約1685年),佢向南去咗頓河哥薩克嗰度,嗰度有好多分裂派信徒。 當政府開始喺頓河鎮壓呢場分裂時,多西費就離開咗頓河,之後(喺1688年之後)喺高加索北部再度現身,喺大約1691年嗰度去世。 多西菲無論去到邊度,都熱心宣揚舊信仰,被視為早期舊信仰者中嘅權威之一;不過,佢反對宗教狂熱,並譴責包括自焚喺內嘅行為,而自焚喺1680年代已經喺狂熱分裂派中盛行。 佢拒絕承認嗰啲自焚者係為信仰殉道者[986] 。

---

978 《1667年理事會會議記錄》,載於《DAI》第5期第102號,第447頁;或載於《資料集》第1卷,第79頁;卡特列夫《尼康大牧首與沙皇亞歷山大·米哈伊洛維奇》第1卷(1909年),第494頁。

979 卡捷列夫。同上書,第492頁;梅爾尼科夫。〈論神職〉,載《全集》,第7卷(1909),第14頁;馬卡里。〈俄羅斯分裂史〉,第274頁。

980 卡普特列夫。前引書,第500頁;〈對尼康大牧首的控訴〉,《俄羅斯文學年鑒》第5卷(1863年),第2部分。

981 伊奧納書信,載於《閱讀》第1期,1884年,雜錄,第21–22頁。

982 例如,見於皮克薩諾夫《古代文獻》(1851年),第51號,關於梁贊教區。

983 《使徒行傳》,載《東斯拉夫古代文件集》第5卷第102號,第458頁;《資料集》第1卷第11號。

984 資料集. 第7卷 (1885)。第3、4及5號。

985 Smirnov. 《分裂內部的問題》(1898年),第12、137頁;《資料》第6卷,第230頁;參見 Makarii. 第12卷,第627頁以下。

986 史米諾夫。前引書,第 XXIV–XXVII 頁;馬卡里。《俄羅斯分裂史》,第 273 頁;DAI 第 12 輯,第 130、134、180 號。

另一位人物係分裂派領袖、修士康拉迪(Cornelius),佢係舊信徒當中最具影響力嘅人物之一,甚至畀佢哋尊為聖徒。佢嘅聖徒傳記係流傳最廣泛嘅舊信徒著作之一,亦係研究分裂派早期歷史嘅重要資料來源。 康大略十五歲時喺科尼利耶沃-科梅爾斯基修道院落髮,喺度過咗二十幾年;之後佢開始由一間修道院流浪到另一間,最後去到莫斯科,入咗丘多夫修道院, 喺度佢做過伯多祿大公嘅麵包師,之後做諾夫哥羅德大主教阿法納西大主教,最後做尼康嘅麵包師,所以同尼康有私人交情。喺諾夫哥羅德,佢識咗上述嘅修道院長多西狄奧斯。 由諾夫哥羅德,康拉迪再次返去見若瑟宗主教,並被委任為修道院地牢看守,但佢冇做耐,好快就調返去奇多夫修道院做普通修士。自禮儀書修訂一開始,佢就反對尼康,並同多西修斯一齊逃去頓河。 三年後,科尼利奧斯離開咗多西修斯,去咗基里洛夫修道院,嗰度對改革亦都有好大不滿;但當佢哋最終開始用新禮儀書嚟做彌撒時,佢就搬去咗尼洛夫隱修院,嗰時嗰度已經成為改革反對派嘅一個據點,而科尼利奧斯就係呢場反對運動入面最活躍嘅人物之一。 被迫離開尼洛夫隱修院後,佢逃到維赫河畔嘅森林,當時好多舊信派信徒已經喺度聚集。康拉迪成為舊信派嘅領袖,佢賜福成立咗一個社區,喺分裂歷史上後來被稱為「維赫社區」。 根據佢嘅聖徒傳記,Cornelius喺1695年3月21號去世,享年125歲。維伊社區成為狂熱宗教情緒嘅溫床,係建立喺最嚴格嘅苦行規矩同對塵世嘅放棄之上:呢啲就係Cornelius對佢嘅靈性後裔提出嘅要求。喺十八世紀,維戈夫斯卡亞社區喺「無神職派」分裂中扮演咗重要角色;幾乎所有呢場運動嘅分裂領袖都嚟自it[987] 。

6. 索洛維茨基修道院嘅起義

修道士對「尼康派創新」同修訂後嘅禮儀書嘅反對,喺索洛維茨基修道院兄弟嘅起義入面特別明顯[988] 。 冇其他事件好似呢場修道士起義咁,對分裂嘅蔓延有咁大推動作用——呢一章喺俄羅斯人民嘅教會史上真係獨樹一幟。 修道主義幾百年嚟一直都係教會同國家嘅忠實盟友,喺塑造舊莫斯科文化同世界觀方面擔當住領導角色,亦通常係宗教生活嘅主要推動力──但呢股修道主義突然之間公開咁反對宗教階層同國家當局。 唔可以忘記,修道會無論性質點,喺人民眼中一直都享有極大嘅宗教威望,而舊俄羅斯嘅修道院仍然係民間宗教情感同虔誠嘅焦點。 喺好多修道院都有唔同程度嘅反對情緒,最終喺索洛維茨基修道院社區嘅起義中以驚人嘅力度爆發,並對修道院未來嘅歷史起到咗決定性作用。 呢場起義證明咗整個修道士社群都反對尼康嘅改革,雖然之後修道院同修道士都接受咗「尼康創新」,但呢個唔係代表佢哋喺宗教上認同尼康嘅改革或者繼續佢嘅工作,而只係一種表面上嘅屈服; 接受改革並非向教會權威低頭,而是向國家權力投降。修道士社群的表面被迫屈服,對其日後在俄羅斯教會生活中的角色產生了重大影響。 我哋認為,修道士社群同國家、同教會之間呢種新關係嘅根源,唔單止喺彼得大帝嘅改革──佢將修道院貶低到教會生活嘅配角地位──,亦都喺分裂初期嘅歷史入面。 當然,修道團體依然同以前一樣,留喺俄羅斯教會嘅懷抱入面,但原本嗰種內部紐帶同緊密互助已經受咗嚴重創傷,喺十八同十九世紀都未能完全癒合。以上都解釋到點解呢段期間嘅修道生活好似癱瘓咗咁。

Соловецкий修道院嘅事件發展得比較慢,因為世俗當局遲遲唔肯採取果斷行動,而教會當局就毫不在意。 對呢場起義採取行動嘅拖延,亦可以解釋為修道院離莫斯科偏遠、莫斯科當局對修道院嘅情況唔夠了解,以及最主要係沙皇對呢啲事件嘅個人態度。 唔可以忘記,1658年至1666年嗰段時間,都用喺拆解 Patriarch 同 Tsar 之間最複雜嘅矛盾網絡,呢件事無疑削弱咗莫斯科嘅地位,同時加強咗修道院嘅實力。 寺院嘅處境更有利,因為僧侶社群對莫斯科發生嘅事知之更詳,而莫斯科對寺院內部嘅情況就未必清楚。作為一所直屬於大主教嘅自治寺院, Соловецкий修道院一直喺莫斯科維持自己嘅代表,佢哋自然會及時向修道院當局同修道士社群通報莫斯科嘅 、對「尼康改革」嘅敵意,以及改革嘅反對者甚至喺有勢力嘅貴族家族同沙皇宮廷入面都有嘅事實。 不過,莫斯科政府只得靠寺院住持嘅官

---

[987] Anderson, V. 《舊信徒與宗派主義》 (1903)。第131頁以下; Druzhinin. 「關於維高夫斯克隱士科尼利亞斯的一生」,載於:ZhMNP. 1884. 9;Ostrovsky, D. 《維高夫斯克隱修院及其意義》(1914);Filippov, I. 《維高夫斯克隱修院史》(1862)(本人未能查閱)。

[988] Makarii. 12. p. 630;Makarii. 《俄羅斯分裂史》第215頁;多份文件見於:AAE. 4;DAI. 5;AI. 4;《讀本》1846. 3. 第一節;Kazansky, P.「索洛維茨基起義的煽動者是谁?」載於《Readings》1867年第4期; Syrtsov, I. 「索洛維茨基舊禮派修士起義」,載於:Prav. sob. 1880. 1、2、4、5–7、10;1881. 1、2、4、5(及作為單行本:喀山,1881);Materials. 3. 一個重要但並非完全客觀嘅資料來源,係維高夫斯卡婭舊信徒社群領袖 S. Denisov 嘅作品《索洛夫基之父與殉道者史》(第1版1788年;第2版1788年;第3版1789年)。

方報告。大司祭以利亞喺1654年嘅大公會議後返咗寺院——佢當時係簽咗該會議詔令嘅——但佢冇任何行動去按新禮儀書本嚟進行崇拜,寺院依然繼續用舊嘅書本。 1658年7月8日,修道院社群決定根本唔接受「尼康派書本」。

反對情緒被加劇,因為有超過一百名反對尼康改革嘅人被流放到呢間寺院;佢哋到埗之後,更加添柴加火。 當中包括大主教阿凡納西·尼古拉耶維奇·尼基季納(Prince Lvov)嘅熱誠追隨者,同埋修士狄奧克提斯特(Theoktist),佢就喺度寫咗篇論述敵基督之國嘅論著;再者,好多反對呢啲新改革嘅修士都離開自己嘅修道院,蜂擁到索洛維茨基修道院。 例如,後尾成為起義主要煽動者之一嘅尼卡諾爾修道院院長薩維納,都喺度避難。

但當然,喺修道士兄弟會入面,都有改革嘅反對者。尼康最有影響力嘅敵人之一係修道士格拉西姆·菲爾索夫。佢性格堅強,係一個典型嘅領袖,能力好高,而且亦都有神學造詣。 早喺1658年,Gerasim就寫咗《致兄弟論手指姿勢書》,係第一次用教會文獻為兩指禮式作辯護;呢部作品其後喺舊禮派中廣泛流傳同獲得認可。 雖然喺1666年嘅大公會議上,Gerasim修改咗佢嘅信念,並作出咗懺悔——睇落似乎唔係真心——但呢份著作喺舊信徒當中依然保留咗佢嘅權威。 格拉西姆被流放到約瑟夫修道院,喺宗議會嘅命令下,佢要撰寫一篇反駁佢《致兄弟書》嘅駁斥文;但佢拖延咗,可能係唔想寫,直到1667年佢去世之前先寫成。[989]

喺1658年至1666年期間,莫斯科同索洛維茨基修道院,以及同被派去修道院專門勸誡弟兄嘅大修道院長謝爾吉之間,一直都有書信往來。弟兄們向沙皇提交咗五份「關於信仰嘅請願書」[990] 。 特別值得留意嘅係最後一份請願書,日期係1667年9月23日,當中表達咗修道院社群嘅宗教觀點[991] 。呢份請願書可以話係對點解修道院社群無法接受新書同禮儀改革法令嘅詳細解釋。 就內容嚟講,9月23號嗰份請願書唔係學術神學批判,而係一種末世論色彩濃厚嘅意識形態嘅闡述,呢種意識形態當時正喺尼康改革嘅反對者當中開始成形,後來更成為整個分裂派宗教世界觀嘅標誌性特徵。

奏章指出,末世將近,敵基督就要出現。全世界嘅信仰都喺衰微;背教者同背叛基督教信仰嘅人到處都有;只有魯斯直到最近先至將佢保持得純潔無瑕,但係尼康同佢嘅門徒就嚟到。 而家佢哋試圖向莫斯科沙皇國嘅東正教徒強加一種「未知嘅新信仰」;佢哋喺向背教嘅希臘人借嚟嘅「正宗」舊書上動手腳,篡改咗佢哋,仲喺聖禮儀式入面加入咗罪惡嘅扭曲。 見到呢一切,就令人諗起基督喺祂第二次降臨前對信心衰落嘅說話:「我同你哋講,審判會快快臨到佢哋。但係人子嚟到嘅時候,仲會唔會喺世上搵到信心呢?」(路加福音18:8)。 但係,如果沙皇效法啲取悅上帝嘅前人,廢除「尼康改革」,恢復未受玷污嘅「舊信仰」,俄羅斯同佢嘅東正教徒就有機會免於滅亡,重返正途。 索洛維茨基修道院嘅弟兄唔承認1666–1667年大公會議嘅詔令同宣誓,因為嗰次會議唔合正統,參與嘅主教都係「尼康派」,已經背離咗真正嘅舊信仰。 修道院嘅弟兄會用流血都唔放棄真信仰,如果需要,佢哋準備好捨命,以舊信仰而死[992] 。

呢封信嘅作者面對住「莫斯科——第三羅馬」呢個概念即將崩潰,即係世界末日嘅真實前景。對佢哋嚟講,呢個唔係幻想,而係堅定而不可動搖嘅信念。 莫斯科國家係純正基督教最後堡壘嘅觀念,已經深植於民間意識;對尼康嘅對手嚟講,呢個信念甚至比創造者菲洛狄奧斯神父更加強烈,因為自從呢個觀念提出之後, 呢個觀念已經滲透咗生活嘅各個範疇,無論私人定係文化政治——教會、國家同人民嘅生活。亞列克謝大帝本人、尼康同1666年大公會議嘅主教都全心全意、百分之百投入呢個理念。 索洛維茨基修道院嘅和尚就忽略咗一點。佢哋只係用純粹宗教嘅角度去睇呢個概念,而沙皇同尼康就已經認清呢個宗教政治結構嘅全部複雜性,呢個結構唔容許同拜占庭分裂。 對呢個理念嘅詮釋,微妙嘅分別唔單止喺沙皇或者尼康宗主教嘅希臘主義;而係同呢個理念賦予佢哋各自嘅角色有關。佢哋各自都係呢個理念嘅守護者、護城河同生命力嘅源泉——一個係正教沙皇,另一個係教會首腦。 不過,亞歷山大二世同尼康嘅爭拗就顯示,就算佢哋,都冇用同一種方式去理解呢個理念。 呢個理念嘅國家政治元素,對亞歷山大一世嚟講當然比對尼康宗主教更為重要;尼康雖然冇否認其重要性,但佢想喺建立呢個理念方面扮演嘅角色,比沙皇所能同願意畀佢嘅角色更為重要。

---

[989] 資料集. 3. 頁107;2. 頁116;Nikolsky, N. 「索洛維茨基修道士格拉西姆·菲爾索夫的著作」,載於:PDP. 188 (1916)。

[990] 資料集。第2卷,第14、30、31、43、45號。

[991] 同上,第213–262頁。此請願書未呈交沙皇。Syrtsov。前引書,載於《Prav. sob.》1880年1月,第164頁;AI. 4,第248號。

[992] 西爾佐夫。前引書,第169–173頁。

因此,同一理念喺三個角度睇就有唔同嘅睇法。亞列克謝嘅立場因為東正教嘅宗主教同沙皇站喺一齊而得到加強同埋合理化,雖然佢哋咁做係出於實際考慮多過原則;因為,一方面, 1453年之後,國家同教會之間嘅關係對東方教父嚟講,同對莫斯科嚟講,意義完全唔同;而且另一方面,佢哋又唔想違抗世俗當局嘅意願──呢啲當局無論喺物質定外交方面,都可以喺對抗土耳其人嘅鬥爭中幫助佢哋,而且確實已經喺多次場合做過[993] 。 1666–1667年大公會議嘅詔令,沙皇當然視為完全正統同公正,喺宗教同道德層面為佢同尼康嘅爭端作背書;同時,呢啲詔令亦令佢深信需要支持尼康嘅改革,並喺世俗當局嘅協助下,喺俄羅斯教會內實施呢啲改革。 對阿列克謝嚟講,改革初期──例如同亞瓦庫姆有關嗰陣──佢經歷過嘅懷疑同遲疑階段,而家已經過去。 喺佢廿年嘅統治期間(1646年至1666年),呢位曾經受尼康影響嘅年輕人,已經成長為一位專制統治者,佢對國家、教會同政治嘅睇法變得更加明確同清晰。 唔可以忘記另一個因素,就係西方對沙皇嘅影響,同埋隨之而來嘅意識,國家缺乏受過教育嘅人。 沙皇將尼康嘅改革推行視為神學教育方面嘅成功證明,呢點唔單止冇同佢對「莫斯科──第三羅馬」嘅觀念相違,仲令到呢個概念本身具備一種內在嘅完美。呢個就解釋到點解沙皇同分裂派領袖會變成對立。 總括嚟講,呢點大概可以咁樣總結:雙方都宣揚同一套「莫斯科──第三羅馬」嘅理念, 但係阿列克謝沙皇認為呢個理念好似一個活生生嘅生物,唔可以凍結喺時間度、處於沉睡狀態;另一邊──分裂派──就主張要原封不動咁保留呢個理念最初宣佈嗰陣嘅樣貌,並且將任何嘗試重振佢嘅行為視為背教。 呢件事迫使國家當局最終對索洛維茨基修道院過份嘅反對行動採取行動。

情況因為1667年5月13日議會匆忙作出嘅裁決而更加惡化,呢個裁決為政府干預作咗正當化,而修道士社群則將佢哋對改革嘅抵抗視為為舊信仰殉道。 喺1667年5月13日嘅最後一次會議上,議會作出咗一條非常嚴重嘅判決:尼康嘅改革唔單止獲得最終批准,仲將唔接受呢啲改革嘅人逐出教會,並施以咒詛。 隨着要喺1654年至1666年之間修訂同印刷嘅禮儀書中,一概採用嗰啲書嘅斷然要求, 並只可按呢啲書本嚟進行聖禮儀式,喺所有修正點都以清晰嘅 形式闡明(為咗避免誤解同錯誤),並譴責佢哋嘅邪說之後,議會嘅裁決指出: 「我哋 hereby 將呢道大公會議詔書同遺訓傳達畀所有上述正教會神職人員,並命令眾人要一絲不苟咁遵守,並服從聖東正教會。但如果有人唔聽我哋嘅命令,唔向聖東正教會同呢次奉獻嘅大公會議臣服,或者開始對我哋講相反嘅說話、對我哋表示反對, 我哋將以全聖生命賜之靈所賦予我哋嘅權柄,將呢類敵對者──若佢屬於聖品──逐出教會,剝奪佢嘅一切聖品職務同恩典,並將佢交付於沉淪; 但若係平信徒,我哋就會將佢逐出教會,同父、子、聖靈分離,作為異端同叛逆者,俾佢受咒詛同逐出,並將佢從正教嘅團契同羊群,以及從上帝嘅教會中割除,好似腐爛同無用嘅肢體。 直至佢醒覺,透過懺悔返歸真理'[994] 。

透過呢個判決,舊信仰──或者更準確嚟講,舊儀式──嘅信徒被逐出正教會;因此,1667年5月13日可視為俄羅斯分裂嘅開始。

雖然喺呢個判決之後,沙皇阿列克謝可能認為佢對唔承認判決合法性嘅索洛維茨基修道院弟兄所採取嘅措施完全合理,但政府仍然拖延咗對該修道院採取行動。 之後又同嗰班和尚再傾偈。新任大住持約瑟夫*喺1668至1669年*嚟到修道院,*仲帶埋一隊斯特列爾齊,逼佢哋承認佢做住持。 但係啲和尚儲備咗大量糧食,仲喺城牆同塔樓裝咗90門大砲,佢哋喺寺院內堅守,向斯特列茨基開火*[995] 。

---

[993] 卡普捷列夫著《俄羅斯與東正教東方的關係》(1885)。

[994] DAI. 5. 號102. 頁487。該委員會的法令包含以下幾點:1) 宗教儀式應 solely 根據新修訂的書本進行,因為此修訂是正確的;2) 在《信經》第八條中,省略了「真」字;3) 頌讚文中嘅「哈利路亞」要講三次,並加念「榮耀歸於你,我們的神」;4) 規定使用三指劃十字聖號;5) 耶穌禱文要按下列方式誦念:「主耶穌基督,我們的神,可憐我們這些罪人」;6) 喺聖餅上要畫一個四端十字(同上,第485–487頁)。1667年嘅「宣誓詞」,令舊禮派信徒自行逐出正教會,喺舊信徒重返「一教會」懷抱時,獲得咗根本嘅法理意義。 呢份「誓詞」喺文獻上引起咗好大爭議;最重要嘅著作包括:〈論1667年莫斯科大公會議嘅誓詞〉,載於《基督教讀本》1872年第5期;菲利波夫(T. Filippov)著,〈論1667年大公會議嘅誓詞〉,載於《市民報》 1876. 17;Pavel,Hegumen.「論1667年大公會議的誓言」,載於《維亞特卡教區報》1871. 4;Grenkov,A.「1666–1667年莫斯科大公會議法令」,載於《Prav. Sob.》1863. 5、9、11同12;Ivanovsky. Guide. 2. p. 150;Golubinsky, E. 'On Our Controversy with the Old Believers', in: Readings. 1905. 3.

[995] Dosifei. *索洛維茨基修道院描述*. 第1卷,第151頁;Syrtsov. 同上書,第281、347頁;索洛維茨基修道院作為莫斯科喺白海嘅要塞,主要對付瑞典人,因而防禦工事特別雄厚。P. Kazansky(喺《讀本》 1867年4月,第6頁) 認為,正正係呢種「軍事化」──修道院不斷駐紮住一支龐大嘅斯特列爾齊守軍──同埋修道院嘅商業活動,一齊促成咗修道院嘅世俗化。然而,呢個觀點係唔成立嘅,因為修士嘅宗教狂熱唔可能係世俗化嘅結果。 修道院入面有大批流亡者──佢哋同情分裂派,所以參與抵抗──呢點肯定起咗作用。參見:Syrtsov,同上書,第372頁以下。

1672年,又有一支775人嘅斯特列茲茨部隊由葉列夫指揮,佢收到命令,首先要嘗試說服修道士社區投降。 當呢啲嘗試失敗後,葉列夫下令炮轟寺院,但寺院嘅火藥同炮彈比斯特列茲茨更多;而且,斯特列茲茨嘅營地組織鬆散,圍攻寺院時又敷衍了事。 1673年5月12日,沙皇阿列克謝頒布詔令,承諾如果反叛嘅和尚打開寺院大門,向議會裁決投降,就會獲得完全赦免,但係僧侶團體依然堅守不屈。 斯特列茨基之間爆發咗壞血病,最終迫使葉列夫解除圍攻,返莫斯科。

1674年秋天,伊凡·梅申采耶科夫王子被派往索洛夫基做都指揮,帶住1700名斯特列茲茨基同大砲,下令要即刻平息叛亂。修道院再次遭到炮火轟擊;和尚們亦回擊莫斯科部隊,而且頗為成功。 1674年12月28日,喺修道院嘅一場會議上,決定喺宗教儀式期間唔好提起沙皇嘅名諱;有啲和尚,例如司庫格羅尼修斯、大主教保羅同其他人,就唔同意,結果畀人扔入修道院嘅地牢。 圍攻一直持續到1676年初;終於,在1月22日,梅什切里亞科夫在一名叫特奧克提斯特的逃跑和尚帶領下,發現了通往寺院的秘密通道,趁夜突襲寺院成功。之後爆發了全面戰鬥, many monks were killed。 起義嘅主謀, ,好似方丈尼卡諾爾咁,都俾判處死刑;拒絕接受1667年5月13日議會裁決嘅人,就畀流放到其他寺院,而少量向沙皇同議會投降嘅僧侶就留喺佢哋嘅寺院。 大量僧侶社群成功逃脫。

呢班流落各地嘅和尚,散落喺俄羅斯北部嘅森林,由一個荒蕪嘅修道院漂泊到另一個,成為咗分裂主義嘅主要倡導者同舊信仰嘅捍衛者;喺佢哋嘅敘述入面,佢哋貶低尼康,稱佢為「陰間之子」, 「叛教者」、「敵基督先驅」,並成功呼籲人民堅守古老虔誠。 索洛維茨基修道院的圍攻與陷落,對舊信派及其同情者造成深遠影響;戰士和尚獲得了殉道者的光環與榮耀,而行腳和尚則以極大熱誠,將這份榮耀傳遍全國最偏遠的角落。 喺1682年5月15日嗰場著名嘅斯特列爾茨起義,係沙皇費奧多爾(1676–1682)死後,高層一片混亂、權力鬥爭開始嗰陣爆發,呢場分裂起咗重大作用,更唔使提起義領袖伊·亞·公爵所表現出嚟嘅同情。 霍萬斯基對舊信徒嘅態度[996] 。

然而,由雅克英宗(1674–1690)領導嘅教會所採取嘅措施,對分裂派嘅傳播同內部發展、對其意識形態嘅形成,尤其係同國家同新興帝國之間嘅關係,具有重大意義。 若瑟宗主教係分裂主義嘅堅決反對者,雖然佢自己嘅宗教觀同舊信徒冇乜分別,但佢用最嚴厲嘅手段打擊分裂主義。 1685年4月7日,頒布咗一份詔書《[997] 》,規定分裂派信徒要被迫害同懲罰,當作對國家有敵意嘅分子;咁樣,國家就決定干預純粹嘅宗教事務。 該法令威脅分裂者及同情分裂者以各種懲罰,包括將舊信徒當作叛亂者及賣國賊活活燒死。因此,这两个日期,1667年5月13日及1685年4月7日,都成為分裂史的起點。 第一個日期標誌住舊禮派嘅宗教分裂,而第二個日期就標誌住分裂者喺好長一段時間內嘅民事同法律分離[998] 。

對修道士社群嚟講,呢場分裂有各種後果,其中有啲非常嚴重。 和尚喺分裂中作為反對尼康改革嘅煽動者,斷絕咗修道士社群同教會階層之間嘅紐帶,喺彼得大帝時期,又令到佢哋被懷疑對國家抱有敵意——呢種懷疑,喺某程度上並唔完全係無中生有; 最後,唔可以忘記,最唔受世俗化影響嗰部分嘅修道士社群都參與咗分裂。好有代表性嘅係,留喺教會入面嗰班修道士社群,喺十八世紀上半葉完全冇乜文學創作;好似處於一種癱瘓狀態。 呢場分裂就係點解喺帝制時代,修道團體會覺得格格不入,搵唔到任何明確目標嘅根本原因。 佢哋喺十字路口堅守咗一段好耐嘅時間;有啲僧人搵到咗出路,但其他人——即係大多數——一直到1917年都停留喺呢個狀態。

第十三章 世俗化時代(1701–1764)

1. 彼得大帝同佢對修道主義嘅態度

喺十七世紀嘅最後十年,俄羅斯嘅修道主義進入咗佢歷史上嘅第三期兼最後一期。對佢嘅內部發展同外部命運嚟講,有兩件大事係決定性嘅:大分裂,同埋彼得大帝嗰啲通常被稱為「教會改革」嘅措施。 不過,如果將改革前後俄羅斯教會嘅生活作比較,就會發現呢個詞要小心使用。無錯,十七世紀

---

[996] 有關圍攻的詳情,可參閱Syrtsov或Makarii著《俄羅斯分裂史》,第240–258頁。

[997] PSZ. 2. 號1102。

[998] 直到1905年4月17日嘅詔令,先至正式取消咗將「舊信徒」稱為「分裂派」嘅稱呼; 該法令規定,從此以後,「凡接受東正教基本教義,但又不承認其採納的某些儀式,並按舊版印刷書籍舉行宗教儀式,且屬於各種不同解讀與教派團體的信徒,均應稱之為"舊信徒",取代目前使用的"分裂派"一詞」。 (引自:Golubinsky, E.《論我哋同舊信徒嘅爭論》,第238–239頁。)

末俄羅斯嘅教會生活遠遠未達理想;的確需要好多重大改變——但呢啲改變並冇發生。 即使改革之後,教會生活入面嘅同樣缺點依然存在,呢點顯示出改革嘅片面同唔完善。喺最重要嘅事──神職人員嘅教育──連最緊迫必要嘅措施都冇採取。

然而,改革令國家對俄羅斯教會嘅態度帶來根本性嘅改變。呢啲改變極其重要——《靈性規例》喺教會同國家之間建立咗一種全新嘅關係。 教會喪失咗法律獨立性,變成咗國家機構──正教部;呢個名稱一直保留喺官方文件入面,直到十九世紀後期。 《靈性規例》建立咗國家同教會之間一種全新嘅關係,由國家承擔對教會嘅監護責任;國家對教會事務嘅干預成為法律常態,並且堅定不移咁維持呢個原則。 當然,喺莫斯科公國──即係喺彼得大帝之前──世俗當局經常干預教務,俄羅斯教會經常受到國家壓力;但呢種干預唔被視為常態; 彼得大帝前後對國家同教會關係嘅睇法唔止係唔同,而係完全對立。依家俄羅斯教會正失去佢喺莫斯科俄羅斯時期嗰種非常崇高嘅地位,並喺彼得嘅教權改革下,被貶為純粹嘅國家機構。 呢個角色完全符合彼得嘅本意,因為佢對教會嘅要求唔單止係純粹嘅靈性牧養,而最緊要係國家政治嘅職能。喺彼得嘅國家入面,根據創建者嘅遠見,一切都要服務同有利於國家——而呢個「有利」係按佢所理解嘅意義[999] 。

對教會階層同修道團體嚟講,彼得嘅改革帶嚟嘅呢種新情況係唔受歡迎嘅,至少因為國家同教會之間嘅關係而家已經有咗一個清晰而堅定嘅法律定義。 莫斯科公國對世俗權力同教會權力之間嘅法律關係冇乜清晰定義。呢啲關係係建立喺同維持住傳統、舊有做法──甚至可以話係一種對過去嘅感覺──同埋專制沙皇[1000] 嘅實際權力同威勢。 就連1649年法典──雖然已經用咗好大篇幅去處理宗教事務──都冇詳細界定世俗權力同宗教權力之間嘅關係,亦都冇為呢種關係提供一個清晰嘅法律框架。對世俗當局嚟講,施政實踐同國家同宗教政治意識形態,依然取代咗法律條文嘅作用。 例如,喺所謂嘅1654年《憲章》入面,其實係訂立咗俄羅斯嘅財政法律規範,就可以搵到同慣例法有啲唔同;但就算喺度,都強調沙皇係「照主上帝同我哋──大君主──嘅旨意,公義無罪咁治理」[1001] 。 如果1649年條文除咗對國家同教會之間嘅關係作出詳細嘅法律定義,同時又確立咗國家嘅至高無上地位,教會,可以絕對肯定,都會承認呢點; 1667年宗議會嘅裁決,清楚支持沙皇喺同尼康宗主教嘅爭端中,並追溯既往地證實咗我哋嘅假設。 由以上所述,可以清楚地看出,教會領袖(除咗尼康大牧首之外)喺原則上並唔太關心國家同教會之間關係嘅法律定義,但佢哋好想確保──唔係喺原則上, 但係喺實踐上──就佢哋嘅特權、管轄權同教會土地嘅 ──要為教會保留「status in statu」(國中之國)嘅地位,呢個目標佢哋喺1667同1675年嘅大公會議上爭取到,並且喺1677年廢咗修道院事務處。

正正就係呢啲情況,彼得嘅國家同政治計劃根本接受唔到,所以佢嘅教會改革──或者講得更準確啲,係向呢個目標邁出嘅第一步──主要就係針對呢個「status in statu」(國中之國)嘅安排,目的係要一次過徹底釐清同正式化國家同教會之間嘅關係。 對修道士團體同修道院嚟講,呢段教會改革嘅背景所帶嚟嘅後果,比廢除宗主教區同1721年成立至高無上統治聖統更為嚴重。

過去一百年嘅宗教同政治事件對彼得大帝──佢已經親手執掌國家治理大權──嚟講,仍然太過新鮮同危險。喺十七世紀,唔止一次出現咗啲情況,完全冇位置喺佢所構建嘅國家同政治理念入面。或許值得再重溫一下以下現象:例如米哈伊爾大公在位期間,費拉列特大主教在國家治理中的角色;尼康的教會政策;1667年及1675年理事會關於俄羅斯教會特權的法令;以及若阿基姆大主教的積極作為,佢廢咗修道院署,用盡方法維護教會同國家嘅獨立,可以話係心入面嘅「細版尼康」;最後,就係1690年至1700年間,彼得同最後一位宗主教亞德里安之間嘅私人衝突。 以往盛行嘅睇法──認為亞德里安inactive(不活躍)或 passive(被動)──並不足以成立;正如專門探討佢嘅教會政策嘅研究所示[1002] ,亞德里

---

[999] 關於彼得大帝嘅教會改革,可參閱 Verkhovskaya, P. 著《靈性學院嘅設立同靈性規例》上下兩卷(1916年);作為該主題嘅入門書,推薦以下著作:Stupperich, R. 著《彼得大帝嘅國家理念同宗教政策》(1936年)(Osteuropäische Forsch. N. F. 22); Brückner, A.,《彼得大帝》(1879)。俄羅斯教會嘅新地位同佢對國家嘅臣服,係由1817年11月19號同1824年3月15號嘅詔令正式確立。 (PSZ. 34,第27106號及39,第29919號;另參見1824年8月26日第30037號)。

[1000] 參見:Philipp W.,《伊萬·佩雷斯維托夫及其關於莫斯科帝國更新的著作》(1935年),第42頁以下,該書對此國家政治意識形態提供了一個簡潔的概述。

[1001] PSZ. 1. 第122號。呢種對傳統嘅突破,亦可喺《新貿易章程》(PSZ. 1. 第408號)同1682年嘅慈善法草案中見到,後者甚至喺彼得大帝之前,已經提到「歐洲習俗」。 參見:Vladimirsky-Budanov. 評論 (1888). p. 211.

[1002] Skvortsov. 《帕特里亞克·亞德里安:十七世紀最後十年俄羅斯教會狀況相關之其生平與著作》(1913)(亦收錄於《Prav. Sob. 1912–1913》)。

安雖然天生冇若瑟(Joakim)嘅精力同尼康(Nikon)嘅好鬥性格,但佢仍然展現咗堅定不移嘅決心,去捍衛教會嘅特權。 呢種被動抵抗同佢保守嘅觀點,顯示出教內改革──甚至所有彼得所構想嘅改革──都將會遭到佢嘅反對。 只要彼得嘅母親──沙皇后娜塔莉亞(† 1694)──仍然健在,而佢嗰班保守派幕僚又堅持莫斯科嘅舊有做法,亞德里安嘅處境就相當有利;而且,彼得當時仍然沉迷於佢嗰啲「有趣」嘅嗜好。 但係1694年之後,彼得喺國家治理上嘅角色大大提升。佢當然好清楚亞德里安對外國人同埋西方影響力嘅反感[1003] 。1694年之後,彼得開始干預宗教事務。 當然,呢件事冇乜新鮮,因為佢老豆阿列克謝沙皇都係咁做;但好快就睇得出彼得已經「主動出擊」。不過,又過咗二十年,彼得先透過《靈性規例》[1004] 喺國家同教會之間建立咗一種新關係。

喺大主教亞德里安(1700年10月15日)死咗之後,彼得只設立咗一個臨時嘅宗教權威,並委任相對年輕嘅梁贊大主教史蒂芬·雅沃爾斯基做宗主教座臨時署理[1005] 。 主教特奧凡·普羅科波維奇(Theophan Prokopovich)係彼得大帝推行教會改革( )嘅主要助手,佢喺1722年嘅名著《君主意志之真諦》(*The Truth of the Monarch's Will*)[1006] 入面,嘗試證明同埋為君主頒布新法嘅權利搵到理據,從而為《靈性規例》(Spiritual Regulations)[1007] 提供法律基礎。 Theophanes 寫道:「主權君王可以合法地命令人民,不但喺所有對祖國宏利 ضروری嘅事,仲可以隨心所欲;只要唔傷害人民,唔違背上帝旨意。」 君主此權力之基礎,即在於上述人民已服從統治者之意志,並將自身之全部權力交予其手。 「而呢啲就包括各種民事同宗教儀式、習俗嘅改動、服飾、屋宇建築,以及喺筵席、婚禮、喪禮等等場合嘅儀式同禮節,等等。」[1008] 。

我哋特別引用呢段講法,因為從心理學角度嚟睇非常有趣:喺入面我哋見到某種程度上有尼康改革嘅回聲,同時嘗試為彼得喺宗教儀式範疇可能嘅創新作辯解,不過呢度嘅角度當然同尼康嗰時唔同。「《靈性規例》本身都帶有同樣嘅合理化同論證性質;正如G. Florovsky精彩咁指出,佢哋更似一篇「論述」多過一部「法典」[1009] ,因為《規例》嘅作者Theophanes認為,所有立法條文都要有合理化同論證依據: 反對嘅幽靈喺Theophanes同Peter面前飄浮! 實際上,根本冇咁嘅危險:教會嘅內部力量因分裂已經被嚴重削弱;而且,改革主要影響到神職人員同修道士嘅階級利益──教會嘅教義冇受到任何改變,一般平信徒冇理由用睇尼康嗰套眼光去睇彼得嘅新措施。 對彼得改革帶有宗教色彩的反對,其根源並非出於佢教會改革嘅新教精神,而係分裂所激起嘅情感。

[1003] 喺彼得·莫吉拉嘅《正教信仰告白》新版序言入面,亞德里安寫道外國人就好似「披羊皮嘅狼」咁滲入咗俄羅斯。Sokolov. 《十七世紀嘅新教對俄羅斯嘅態度》。第139頁。 我哋之前提過、屬於亞德里安最核心圈子嘅修士歐提米烏斯(梅德韋傑夫嘅對手),寫信畀佢話路德會同加爾文派喺搞反對東正教嘅宣傳。 「教會敵人多,卻無一個衛護者」──以呢句話,優季米婭斯結束佢嘅信。Description. 3. 2. No. 310. p. 496.

[1004] 我哋並無意詳細描述《靈性規例》。我哋只係想強調一個基本要點。當《靈性規例》成為法律之後,俄羅斯教會作為一個地方教會,就成為俄羅斯國家嘅一部分,而聖統會議亦由教會機構變成國家機構。 只有喺教義同崇拜方面,俄羅斯教會先同普世東方正教會保持合一。對俄羅斯教會嚟講,重要嘅唔係彼得大帝用協同統治取代咗宗主教制,而係一個完全新嘅國家同教會關係體系已經出現: 「俄羅斯教會」變成咗「俄羅斯正教會」,即係話,佢被置於國家管制之下,並按國家立法去管理。參見:Temnikovsky, E.《〈靈性規例〉之一來源》,載於《哈爾科夫歷史與語言學會論文集》第18期(1909年)。 第5頁;同上書《就大俄羅斯皇帝在俄羅斯東正教中之地位及其與教會權威一般教義之關係》(1909年),第15頁;以及上述P. Verkhovsky之著作,並參閱拙文,收於《Kyrios》第5期(*1940–41年),第66頁以下。*

[1005] 參見:Stupperich。前引書,第2章。

[1006] 關於費奧法尼斯此作,見:Gurvich, D.《費奧法尼斯·普羅科波維奇〈君主意志的真理〉及其西歐來源》(1915)。 關於費奧法尼斯,另見:薩馬林(Yu. Samarin)著《史蒂芬·雅沃夫斯基與費奧法尼斯·普羅科波維奇》,收錄於《著作集》第5卷(1880年)(初版1844年—有刪節,因為當時審查員唔准出版某啲章節); Kartashov, A. 「論費奧法內斯·普羅科波維奇之正教」載於《為D. F. 科貝科祝壽論文集》(1913);Koch, H. *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*(1929);Florovsky, G. *The Paths of Russian Theology*(1937)。尤見第89頁以下。 一部較舊嘅著作至今仍保持住佢嘅價值:Pekarsky, P.,《彼得大帝時期嘅俄羅斯科學與文學》(1862);關於Theophan嘅生平:Chistovich, I.,《Theophan Prokopovich 同佢嘅時代》(1868)同Titlinov, B.,《Theophan Prokopovich》,收錄喺《俄羅斯生物傳記詞典》(RBS)。

[1007] 關於《靈性規例》,可參閱 P. Verkhovsky 嘅奠基性著作,佢對莫斯科大公國同彼得改革後俄羅斯國家同教會關係嘅文獻做咗詳細嘅概覽。 N. Kedrov 嘅《彼得大帝改革相關嘅教會規例》(1886)(亦收錄於《Prav. ob.》1885)非常薄弱同片面。

[1008] 《君主意志的真理》,載於《國家檔案報》(PSZ) 第7期,第4870號,第628頁。

[1009] Florovsky. Op. cit. p. 84 ff. 參見:Verkhovskaya. 1. p. 156.

對俄羅斯教會嘅未來,尤其係修道主義嚟講,彼得透過改革將莫斯科轉化成警察國家,呢點特別重要:從此之後,所有公共生活嘅方面,包括私人生活,都由國家規管[1010] 。 呢個事實──彼得改革令莫斯科沙皇國變成警察國家──對教會及其機構嚟講,並冇喺傷害之外。 世俗當局對宗教事務嘅干預或規管,而家大部分都唔係為咗帶嚟改善,而係出於對國家或經濟利益嘅考慮;關心公共利益幾乎永遠都係彼得改革嘅主要推動力。 有關修道主義同修道院嘅眾多詔令同命令, precisely 就係以警察國家嘅性質同實用主義嘅考慮為特徵。呢啲詔令並唔係一個經過深思熟慮、全國範圍內修道生活改革嘅各個階段,而係大多數時候都係為咗回應國家嘅突發需要同要求而頒布。 所有關於修道主義、修道院同修道生活嘅詔令,都只係有一個基本原則:令修道院對國家有用。當然,彼得作為基督徒同教會領袖,對修道主義嘅獨特睇法,亦都有所體現。

彼得大帝唔係無神論者。相反,佢有宗教信仰,但佢嘅虔誠並唔係走去教堂嗰種。 彼得喺莫斯科嘅舊約聖經虔誠氛圍中長大,一生都堅信上帝係世界嘅創造主同掌管者,佢作為君主喺上帝面前嘅責任感,一直都係佢嘅特徵。 佢唔單止喺《精神規例》入面,甚至喺《軍事規例》(1716年)都自稱「基督教君主」,並且將專制權力視為神聖嘅制度。 Theophan Prokopovich 稱彼得為「基督徒君主、正統與教會內所有聖秩秩序的守護者」[1011] ;這亦是彼得自己的堅定信念。 Theophan 而家就利用呢個信念──呢個信念自古就係佢皇室祖先同全國人民嘅特徵──去為俄羅斯引入國教作辯解。 國教嘅概念完全同彼得對教會喺國家入面角色同使命嘅睇法相符[1012] 。呢啲睇法唔少得喺莫斯科德意志街外國新教徒嘅影響。 對彼得嚟講,教會主要係一股道德同教育嘅力量,應該為國家利益服務。佢冇排斥教會嘅禮儀生活;佢自己經常出席宗教儀式,每次軍事勝利之後,都會下令舉行感恩禮拜; 喺征服阿佐夫(1697年)之後,佢喺嗰度建立咗一間修道院;之後喺聖彼得堡又建立咗亞歷山大·涅夫斯基修道院,並將聖亞歷山大·涅夫斯基公爵嘅聖骨遷葬到嗰度——呢啲都係佢生平眾所周知嘅事實。佢對教會教義亦唔係一無所知,正如佢同期嘅人可以從同沙皇嘅對話中窺見到[1013] 。

雖然彼得大帝好想改革同改善晒所有嘢,但佢自己冇主動,亦冇代表教會階層,去引入17世紀以前已經出現過嘅嗰啲創新。 可能多得佢嘅常識同高智商,佢睇穿咗尼康嘅方法有問題:尼康喺引入新改革之前,本應該先改善靈性教育,之後先進行改革。 彼得比任何同期人都更明白,要提高神職人員同埋全體人民嘅教育水平係至關重要;否則,計劃中嘅俄羅斯變革就唔可能實現。 或者原因亦都係因為佢對教會喺國家入面嘅本質同角色有完全唔同嘅睇法,同俄羅斯嘅神職人員同人民所持有嘅觀點南轅北轍。 正正就係神職人員──尤其係主教同修道士──彼得根本唔信得過佢哋。佢睇到主教同修道士對佢同佢嘅改革抱住敵意[1014] ,唔單止係宗教同文化層面,仲有政治層面。 難道主教、神職人員同修道制度冇捲入嗰次令佢印象深刻又恐懼嘅斯特列爾茨起義?佢又唔係冇察覺,就連做緊宗主教位嘅代理──史蒂芬·雅沃夫斯基──內心都唔認同佢構想嘅改革? 彼得得出結論,要俄羅斯教會支持佢將俄羅斯歐洲化嘅計劃,就必須徹底改造同改革。 只有喺階層同神職人員改革完成,並且教育令佢哋成為佢手裏嘅順服工具之後,先至可以嘗試對教會生活進行更深層次嘅改革。 但彼得冇多餘時間搞教會改革,所以佢只係做到佢認為最重要嘅嘢──喺國家同教會之間建立一種全新嘅關係,同埋改造最高宗教權威。

將教會改革中所有負面嘅責任都歸咎於彼得一人,係唔公平嘅。如果當時俄羅斯教會階層中至少有一個人可以協助佢,並且獲得佢嘅信任,1721年嘅教會改革就會帶有完全唔同嘅性質。 但當時嘅神職階層由怯懦虛偽嘅史蒂芬·雅沃夫斯基掌管,佢冇政治同治國遠見,而且對教會真正嘅需要毫無清晰認識。 至於提奧凡·普羅科波維奇,呢位主教對俄羅斯教會嘅福祉毫不在意──佢自私、 、有野心又

[1010] 最具代表性嘅係《巡警總長規例》,當中列出咗警察嘅職責同任務。PSZ,第3708號。有關彼得改革嘅簡潔清晰概述,見於:Shmurlo, E.《俄羅斯史》(1922年),第270–342頁。

[1011] 《精神規例》。第一部。序言。PSZ.6第3718號。 《軍事規例》。PSZ.5第3006號。第20條。

[1012] 關於彼得對國家嘅概念,參見:Stupperich,同上書,第23頁。

[1013] 同上,第32頁。

[1014] Solovyov. 17. p. 246. 並非所有主教都對彼得的改革抱持負面態度。Theophanes 是他的最著名助手之一。此外,也應提到沃羅涅日主教 Mitrofan,雖然他確實早於 1709 年就去世; 諾夫哥羅德大主教約布(† 1716);以及或許可提到科爾莫戈里大主教亞他那修,他在改革一開始就對彼得的改革表示支持,儘管他早喺1702年就去世。參見:Skvortsov. Patriarch Adrian. p. 112.

多報復心;喺彼得大帝時期,佢仍然要喺一定程度上收斂自己,但皇帝死後,佢性格中所有最惡劣嘅特質就全部浮現。

彼得對修道主義同教會地產嘅措施,主要可以解釋為佢對基督教苦行主義嘅負面態度,以及佢對人類同公共生活中一切閒散同懶惰嘅厭惡,而喺佢眼中,呢啲特質喺修道生活入面表現得最明顯。 如果修道院擁有嘅土地少啲,或者根本冇,彼得可能就唔會喺呢方面咁深入干預。 對佢嚟講,呢啲土地等同已經失落畀國家;所以,改革推行期間——正值資源需求日益增加嘅大北方戰爭時期——佢特別着重用最激進嘅方式動用修道院嘅財富,以供國家之用。 另一方面,嗰啲以各種方式侵入修道生活內部秩序嘅措施,都係因為佢懷疑修道制度喺國家同政治層面係一個敵對勢力。 彼得非常清楚修道會喺分裂中所扮演嘅角色,佢唔單止以宗教角度,更以國家政治角度嚟睇;佢亦都知道修道會對西方文化嘅排斥。總括嚟講,彼得毫無疑問,佢嗰時嘅修道會只會阻礙改革嘅推行[1015]。 所有呢啲都解釋到點解彼得會持續咗一四分之一世紀,真係迫害修會,甚至干預修會生活嘅細微細節。 佢幾乎冇做過任何改革或改善;相反,彼得用盡一切手段去削弱修道主義嘅權威,令佢哋變得冇勢力。

2. 政府有關寺院、僧侶地產及僧侶秩序的措施

彼得大帝嘅教會改革建立咗俄羅斯嘅國教,並為教會機構、權力同財產奠定咗基礎,令佢哋由此之後唔單止要服侍教會,仲要服侍國家[1016]。 1721年1月25日可視為俄羅斯國教誕生的日子,因為就在那日,「靈性規例」成為界定俄羅斯教會於帝國地位的根本法,儘管當時有關修道院的個別改革已經如火如荼地展開。 呢啲措施,其中最早嘅可追溯到1696–1698年[1017],拉開咗一個長達半個世紀嘅世俗化時代,並喺1764年葉卡捷琳娜二世時期畫上句號。 呢段七十年嘅期間,並唔係單純想改善修道生活,而係要將修道制度置於完全改變佢喺俄羅斯教會同人民生活入面地位嘅環境——嘗試將修道制度推到國家生活嘅幕後。 呢啲措施有時——例如喺安娜·伊萬諾芙娜女皇(1730–1740)在位期間——甚至帶有迫害性質,完全打亂咗修道院嘅內部生活,並持續產生深遠影響,以至喺聖統時期,修道主義可謂一直處於癱瘓狀態。 喺聖統院存在嘅兩百年期間,佢唔止一次認真討論過修道院嘅問題,但冇採取任何行動去提高修道生活嘅水平。睇落聖統院——甚至整個宗統時期嘅俄羅斯教會階層——都對修道院嘅狀況感到完全滿意。 可以講,唔係彼得嘅宗教改革同佢最初嘅措施,而係聖統管理同18至19世紀嘅俄羅斯主教階層,先至令修道制度持續衰落。

彼得對修道院作為教會機構嘅睇法,係比較遲先形成,具體嚟講就喺1724年1月31日嗰道詔令入面,呢道詔令係由彼得同埋神父Theophan Prokopovich[1018]一齊起草。 就連呢道詔令嘅標題都好有特色:「關於修道會喺咩時候同因為乜嘢而開始、古代修士嘅生活方式係點,以及而家修士嘅生活方式應該點樣改革,雖然要跟從某個古代模式嘅宣言」。 呢份文件只不過係對已經實施過、同時又即將實施嘅措施嘅遲來辯解。宣言入面講:「真正嘅和尚唔單止唔向人提出任何要求,連畀人見到或者聽到佢哋都唔想…… 其後就有一班偏執份子向希臘皇帝,甚至佢哋嘅皇后(估計係指彼得嘅第一任妻子——尤多克西亞皇后同佢嗰班保守圈子。 – I. S.),修道院開始唔係喺沙漠,而係喺城市同附近地方興建,佢哋為呢個所謂嘅聖地要求財政支持;更糟糕嘅係,佢哋唔想自己勞動,卻想靠人哋嘅勞動生活,而皇帝……本身…… 呢班皇帝……竟然都幾贊成。 …呢啲都開始喺我哋當中廣泛流傳……因為而家啲和尚嘅生活方式,只不過係一種偽裝同對其他律法嘅嘲弄;而且由此生出唔少惡事,因為佢哋大部分都係懶漢,而懶惰就係萬惡之源;究竟有幾多迷信、分裂,甚至係惹事生非嘅人出現,大家都心知肚明…… 佢哋有冇真係投入去研讀聖經同教義?完全冇。至於佢哋嘅禱告,佢哋話自己有禱告,所以個個都咁講……但呢啲對社會有咩幫助? 其實,呢只係一句老話:「唔係為神,亦唔係為人」,因為佢哋大部分都逃避稅賦同閒懶,好等免費食飽。但係,對於呢班懶人,其實有條路可行——唔係懶散,而係一條討好上帝、唔令人羞愧嘅

[1015] Platonov. 《講座》(1915年)。第485頁。

[1016] 《教會規例》係喺彼得大帝嘅指示下由費奧凡·普羅科波維奇起草。1721年1月25日,公布咗一份公告,宣佈成立「教會事務學院」(PSZ,第3718號;另見:PSPiR,第1卷, 第二版,第1號),並於2月14日正式成立。當日,「教會事務委員會」的名稱被改為「至聖統治聖統會」。詳情請參閱P. Verkhovsky。

[1017] PSZ. 3. 號1541同1664。

[1018] Chistovich. 同上書,第139頁。 題為「關於修道制度開始時間及條件的公告」,載於:PSPiR. 4. 第1197號。彼得已於1701年12月31日的一道詔令中,對當時的修道主義作出了負面的評價。PSZ. 4. 第1886號。

道路──就係真誠咁服侍窮人、老人同嬰兒。」 《告示》闡述咗彼得對修道主義嘅睇法,同埋佢為咗減少修道院數量、將修道院地產用於國家用途而採取嘅一切措施。

修道會,如前所述,已於1677年被廢除,而今,在1696年, 彼得喺一項特別詔令入面,要求教區主教向大宮廷辦公室提交修院同教區教座嘅收入同支出嘅準確年度帳目; 兩年後,即1698年,呢道詔令獲得確認,並補充規定要提交特別詳細嘅糧食存量帳目,同時下令未經沙皇許可,唔准喺寺院進行任何新建或維修工程[1019] 。1701年1月24日,寺院事務處重新成立[1020] 。 1701年嘅詔令同之後嘅其他詔令要求即刻對寺院同寺院地產進行清查,並精確確定僧侶人數; 寺院只可保留足夠喺宗教儀式同管理地產所需嘅僧侶人數(呢個喺每個寺院確定嘅僧侶數目稱為「編制額」); 未受戒嘅寺院住客要被驅逐;只有當已定編制出現空額時,先至可以剃度新僧[1021] 。 「僧人精神規條附錄」(1722年)[1022] 禁止30歲以下男子剃度,女子則只可於50至60歲期間剃度;例外情況須經宗議會批准;軍人及文官則完全禁止剃度; 負債者、已婚者或有未成年子女者亦不得入寺;農奴只有在領主允許下才能出家;不識字者只有在沙皇或聖統會議知情下才能入寺[1023] 。

「1701年嘅修道會,根據Gorchakov先生所講,係整個俄羅斯最高嘅中央機構,喺佢所有活動嘅大框架入面,都係為彼得大帝嘅改革目標服務。」[1024] 呢個機構喺1720年被廢除,1721年重建,並一直運作到1724年底。喺呢段期間,修道事務處幾乎係所有與修道生活有關嘅事務上嘅最高權威。 上述《靈性規例附錄》禁止喺宗議會未批准下成立新修院;建造隱修院或小修院則被徹底禁止; 少於三十名僧侶嘅小型寺院或隱修處,要麼關閉,要麼同其他寺院合併;如果寺院關閉,佢嘅教堂就會變成堂區教堂;而且,宗議會如果需要,仲獲得沙皇嘅許可,可以關閉連大型寺院[1025] 。

「附錄」 (§ 35) 亦規定文盲嘅僧侶要學識讀寫;為此,寺院要專門劃出啲房做上課用; 1723年頒布咗一條新法令,規定所有30歲以下嘅和尚都要被送去莫斯科嘅柴可夫斯基修道院受訓。 1723年至1727年間,淨係得三個和尚被派去受訓──當中有兩個後來走咗佬,另有四個就自願accord[1026] 去受訓──呢件事已經充分反映出教區主教對呢道詔令嘅態度。 1724年嘅「詔令」入面提出喺聖彼得堡同莫斯科成立兩間神學神學院,畢業生之後會返嗰兩間學院做老師;等到30歲,如果佢哋願意,就可以落修道誓言。 之後,佢哋要喺亞歷山大·涅夫斯基修道院做三年試用期,然後就做學術工作──例如翻譯或者撰寫講道; 呢啲學識僧可以比普通僧侶獲得更好嘅飲食同衣物;只要佢哋表現勤力同有模範行為,就可以成為寺院住持、神學院院長同教區主教嘅候選人[1027] 。 呢個計劃,暫時只係停留在紙面上,但已經埋下未來學識僧侶階層嘅種子,而呢個階層,正如下面會詳細說明,喺俄羅斯教會嘅生活中並唔係一個正面嘅發展。

彼得想改善各行各業嘅願望喺呢度都好明顯,佢結合咗務實同浪漫理想主義。例如,《Pribavlenie》就建議喺男修院「引入手工業」,叫佢哋做木工同其他行業; 喺女修院入面,針線活非常普遍,而1724年嘅《告示》就提出咗建議,要由布拉班特──即係里爾──攞「熟練」嘅蕾絲工匠嚟俄羅斯,並派佢哋去女修院做教導員[1028] 。 同時,寺院同修道院建築亦用作慈善用途:好多寺院收留孤兒、病人、精神病患者同戰傷殘廢,有啲寺院甚至人多到冇嘢餵呢班人; 好多和尚都畀人粗魯又無禮咁趕出寺院,修道院嘅地產都無人打理。 其後,寺產部被迫重新接納被逐出嘅僧人返寺院,以恢復已經被削弱嘅

[1019] AAE. 4. 號315;PSZ. 3. 號1664。1701年12月31日嘅詔令訂明,每年畀和尚10盧布同10四分之一份麵包嘅撥款; 到1705年,呢筆撥款就減半,呢個削減喺1710年嘅《表》入面正式確立。Gorchakov. On Land Holdings. p. 473; Kedrov. Op. cit. p. 229. 該表將僧侶的年俸定為6盧布5四分之一份麵包,並對方丈有少量補充。PSPiR. 4. 附錄。第333–335頁;關於即使這筆撥款也不是每次都發放的情況,見:同上。2. 第998頁。

[1020] PSZ. 4. 第1829號;另參見第1834號。

[1021] 同上,編號1834、1839、1886、1948。

[1022] 呢份「附錄」見於:PSPiR 第2卷第596號;PSZ 第6卷第4022號;亦收錄喺後續版本嘅《規例》入面。

[1023] PSPiR,第2卷,第596、671號;第4卷,第1197號。

[1024] 戈爾恰科夫《修會制度》,第123頁;關於修會制度的管轄權,見同上,第123–128頁。

[1025] PSPiR. 第2卷第596號,第44、45、48條;第4卷第1200、1244、1379號;第3卷第1091號。 根據1724年嘅一份報告,僧侶人數如下:男寺院有14,534人,女寺院有10,673人,總計25,207人。Chudetsky. 《論研究》,載於:TKDA. 1877年,第4卷,第46頁。

[1026] PSPiR. 3. 號1099、1136;5. 號1929。由三個寺院(安德羅尼科夫斯基、佩列夫林斯基同尼古拉夫斯基,全部都喺莫斯科教區)移走咗修會社群,將寺院建築改作學校用途。 PSPiR. 4. 號1316、1328、1284。

[1027] PSPiR. 4. 號1197. 2.

[1028] PSPiR. 2. 第596號. § 18;4. 第1197號. 1. § 12.

寺院經濟;寺院嘅新住客,特別係戰傷殘廢,經常大打出手,引起打鬥同其他類似事件;有時寺院甚至畀人搶劫[1029] 。

國家當局雖然冇忽略寺院嘅內部生活,但係頒布咗一系列旨在改善佢哋嘅詔令。喺《精神規章附錄》入面規定,方丈要由僧團選舉[1030] 。 亦規定寺院要遵守共同生活規則;禁止收取出家誓願費;僧人圓寂後,其房內所有物資均歸寺院或宗議會所有,僧人亦不得立遺囑; 由一間寺院調往另一間寺院──以前相當普遍──現已嚴格禁止;僧人一生只能調動一次,且須經方丈書面批准。教區主教有責任確保此詔令嚴格執行。 方丈要登記全寺僧眾,並對任何逃走嘅僧人負責;逃走嘅僧人一旦被捕就會被鎖上鐵鏈。離開寺院只可經方丈批准,而且只限於短暫時間[1031] 。寺內生活唔可以畀僧人嘅熟人或親屬探訪而受到干擾。 但係,和尚一年可以探親四次,但每次都要經住持同意;而尼姑就連呢樣都唔准,只有喺有人病危或者過身嗰陣,先可以由資深可靠嘅尼姑陪同去探親。 為防止僧人起草請願書或其他任何反對性質的書面,他們被嚴格禁止在房內存放寫字紙、墨水和羽毛筆[1032] 。

1720年,寺院當局被命令要將所有已批文同無爭議嘅特許狀,以及其他同類「奇物」,都即刻送到僧侶署,以後唔准留喺寺院。 多得呢項措施,修道事務處收到咗有關修道地產嘅重要文件: 在此之前,該辦公室一直缺乏文件,無法對寺院事務形成清晰完整的了解,如1701年進行的農戶人口普查所示,當時有些教區根本未提交任何資料[1033] 。

呢道詔令同寺院嘅管轄權、寺產同埋居住喺入面嘅人士嘅問題息息相關。 隨著僧伽部的重新設立,1667年公議會的法令並未正式廢除,因為它們只能由新的公議會法令才能廢止;相反,它們只是因政府法令而停止生效。 呢件事無異於喺神職人員同教會地產管轄權方面,恢復咗1649年法典所訂立嘅法律規範。 即使喺1701年之前,好多政治審訊──尤其係關於1682年同1698年斯特列爾茨起義嗰啲──都係冇教會代表參與程序就審訊同定罪神職人員同和尚,呢點已經違反咗1667年嘅法令。 修道院事務處經常喺冇教會代表參與嘅情況下,由世俗法官審理法律案件。更甚者,好多審訊連喺修道院事務處都唔審,而係喺變容事務處──沙皇嘅一種私人 Chancellery 進行[1034] 。

1725年1月28日,彼得大帝去世。繼承佢之後,關於修道院秩序嘅新政府措施唔單止延續佢嘅政策,仲更加嚴苛,尤其係安娜女皇(1730–1740)在位期間。 喺葉 Catherine I(1725–1727)時期,彼得大帝嘅眾多詔令首先獲得確認。例如,有令規定逃離寺院嘅和尚要被剝奪僧侶身份,送交世俗法庭審判,並公開鞭笞; 亦下令將病人、戰傷殘疾者、精神病患者甚至已判刑嘅罪犯(囚犯)送去寺院;只有喪偶嘅神職人員先獲准出家做和尚,其他人就要向聖統會申請先至可以落髮。 之前嗰道令,因為成效微弱,依家又再重申,要將年輕新修送去札伊科諾斯巴斯基修道院附屬嘅學校。但係實際上,呢道令已經冇意義,因為之前嗰啲措施搞完之後,寺院入面根本冇年輕新修了[1035] 。

[1029] PSPiR. 第2卷,第596號,第46及47條;第997號;第3卷,第1153號; 2. 號碼 536、595;1723 年,頒布了一道有趣的法令,規定「退伍軍人」應「分配到」修道院人員的「空缺職位」,但此法令後來被廢除。PSZ 號碼 4141、4455、4672。 根據《附錄》,某啲寺院,例如丘多夫修道院同升天修道院,要喺院內設立醫院同夜宿所;而諾沃德維奇修道院就要成立孤兒院。PSPiR. 2. 第1279號。 1724年嘅「詔書」入面有個計劃,將寺院改造成醫院,咁就有啲和尚照顧病人,其他「農耕和尚」就耕作土地嚟支持呢啲醫院。PSPiR. 2. No. 1197. 1. §§ 1–8. 彼得透過一系列詔令,試圖將支援戰傷殘兵的責任轉嫁到寺院及其土地持有上:PSZ. 第4卷,第1856號(1701);第5卷,第3409號(1719);第7卷,第4183號(1723);第4450號。 第一部第1節及第3節(1724年);另參見第6卷第3576號,該處宣告1720年4月8日之詔令無效。

[1030] PSPiR. 2. 第596號. § 49. 只有新成立嘅亞歷山大·涅夫斯基修道院嘅院長係由政府委任;呢項規定喺其後嘅詔令中獲得確認。 PSZ 第2959號;第50條規定方丈須按修道院章程管理寺院,並須設一名助理,以備方丈患病或缺席時接替管理寺院。靈性規例。關於主教的章節。第7條。

[1031] PSPiR 第2卷第596號,第30、51–53、31–33條;第426及954號;第4卷第1456號;《靈性規例》:主教篇第8條;PSZ 第1834、2985、3172號。

[1032] 《靈性規例》附錄。PSPiR 第2卷第596號;第2卷第984號;PSZ 第1834號。

[1033] Znamensky. 《彼得大帝時期嘅教會地產》,收錄於《法例彙編》1864年版,第一卷。 第140頁;Gorchakov.《修道院事務》第131頁。1701年,修道院事務處只記錄咗137,823戶農民家庭喺修道院土地上,不包括阿斯特拉罕、普斯科夫同西伯利亞教區,因為佢哋唔喺其管轄範圍。

[1034] 1700年12月16日嘅詔令規定,所有神職人員同平信徒之間嘅糾紛都要交畀有權機關處理。PSZ. 第1818號。Gorchakov. 同上書,第132–136、195頁。 隨着元老院作為整個帝國最高統治機關的設立,修道院事務處置於其管轄之下。PSZ. 4. 號1829、1834;另參見號2321、2349、2571等。參見:Zavyalov. Op. cit. p. 64.

[1035] PSPiR. 5. 號1678、1778、1492、1787。

由於僧侶人數,特別係成員較少嘅修道院,急劇下跌,喺彼得二世(1727–1730)在位期間,頒布咗多條法令,放寬之前對呢類修道院採取嘅措施。 有啲細嘅寺院重新開放,修道團體就返去嗰度[1036] 。彼得二世(1727–1730)短暫在位期間,Theophan Prokopovich 暫時失去咗佢喺宗議會同教會行政嘅舊有職位,呢段時間對修道制度作出各種讓步,反對情緒亦再度湧現。 有一段時間,恢復宗主教制度嘅構想再度興起。喺未成年彼得身邊(1727年佢只有11歲),保守派嘅A. G. Dolgoruky王子家族起咗主導作用;佢哋最細個女Ekaterina同呢位年輕皇帝訂咗婚。 彼得二世係彼得大帝嘅次子亞列克謝(Alexei)嘅仔,而亞列克謝當年都係反對派教會寄予厚望嘅人;多爾戈魯基家族同教會階層入面嘅某啲人就諗住利用年輕嘅彼得二世嘅在位期間,去推翻彼得大帝宗教改革嘅後果。 但係1730年1月18日,彼得二世因天花突然離世,打亂咗呢啲計劃[1037] 。

安娜·伊萬諾芙娜女皇(1730–1740)嘅十年統治對俄羅斯東正教嚟講特別艱難,而對修道士社群嚟講就更加慘重[1038] 。 後來,喺葉卡特琳娜一世在位期間,有才華嘅講道大主教季米特里·謝切諾夫形容安娜嘅統治係一段「不幸嘅時期」: 「基督教教義……被貶為荒誕不經的童話,毫無重視;上帝的聖徒不獲敬重;使徒與聖父的傳統被拋棄。最嚴重的是,對虔誠者的迫害無以復加──主教、神父和修士被酷刑折磨、處決,並被逐出教職…… 有僧侶、神父同虔誠嘅信徒畀人帶去遙遠嘅西伯利亞城鎮… 佢哋嚇到連牧師同宣講神話語嘅人都噤聲,唔敢出聲講虔誠。[1039] 。呢段就係「德國統治」嘅年代,K. Stelin 喺佢嘅《俄羅斯史》入面寫道:「對佢哋嚟講,黃金時代啱啱開始」。 ──「佢哋成為咗呢個大帝國嘅絕對主人。」比龍「對所有俄羅斯嘢都抱住輕蔑態度」,而「隨住時間推移,佢愈嚟愈唔再掩飾呢種輕蔑,就令俄羅斯人對呢個外國枷鎖嘅憤怒──本已完全合理──更加容易理解;」呢種輕蔑態度亦大程度解釋咗俄羅斯史學對呢位人物嘅評價,佢明顯欠缺成為一個成熟政治家所需嘅條件。佢 ,被認為係一個出色嘅馬匹鑒賞家,但俄羅斯人就唔認為佢同樣對本國人民有深入嘅了解,儘管佢嘅地位僅次於女皇 herself[1040] 。 德國人嘅統治喺各階層人民心中激起咗仇恨同恐懼。狂妄嘅寵臣比龍;冷酷無情嘅奧斯特曼,佢將高明嘅外交手腕同陰謀詭計結合得天衣無縫;皇后本人,智力有限,性格極度殘暴兼冷酷無情[1041] ;最後, 秘密樞密院,由比隆嘅特務話事——呢班人就係統治俄羅斯嘅人,佢哋嘅權力工具就係流放同絞架[1042] 。

[1043]當時,彼得嘅宗教政策主要推手係特奧凡·普羅科波維奇,佢成功攞到安娜同比隆嘅信任[1044] 。直至佢1736年去世,特奧凡一直係聖統會嘅全權大員,終於可以向所有舊日敵人報仇。 到1731年,聖統已經完全受制於由奧斯特曼(Osterman)主理嘅部長會議。之前嘅詔令被新嘅詔令重申並變得更加嚴格;教區主教要對所屬人員嘅任何輕微違規行為負全責,並要罰款100盧布; 其後喺1734年,為咗規避法律而剃度做和尚(按規定只有喪偶神父同退役士兵先得剃度)嘅罰款,提高咗到500盧布, 而修道院院長被判終身流放,新剃度的和尚則被剝奪僧階並遭受肉體刑罰[1045] 。教區主教被禁止派僧侶作為代表到

[1036] 同上,編號1716、1767、1772、1786、1907。列奧尼德(大司庫):「關於卡盧加教區已廢棄的修道院」,載《讀本》1862年,第2卷,第VI頁。

[1037] Verkhovskoy. 同上書,第1卷,第XXVI–XXVII頁;彙編,第63卷,第696頁起、第793頁;Georgy Dashkov,《RBS》,第135頁;Platonov.《講座》,第546頁。 另見:Bahnson. Stamm-und Regententafeln. 第3卷,第81號。

[1038] 關於安娜嘅宗教政策,見:Titlinov, B.《安娜·伊奧安諾芙娜統治時期》(1905);Chistovich, Feofan Prokopovich,第316頁起;Verkhovskoy. Op. cit. 1. p. XXXII ff. 另見《葉卡特琳大帝詔書》中對安娜統治的描述。PSZ. 11. No. 8506.

[1039] 講道於1742年3月25日發表,見:Popov, N.《葉卡特琳娜大帝在位期間的宮廷講道》,收錄於:Tikhonravov。 編年史. 2. 頁12。大修道院長基里爾·弗羅林斯基稱比龍及其代理人為「魔鬼的使者」。索洛維約夫. 21. 頁182。

[1040] Stdhlin. 2. pp. 222, 223.

[1041] 參見謝爾巴托夫(M. M. Shcherbatov)《論俄羅斯道德敗壞》,收錄於《1870年俄羅斯論文》第七卷,第50頁,對安娜的性格描述。 關於A. I. Osterman喺執行安娜嘅宗教政策方面嘅角色,見:Monuments of Russian History,Kashpirov主編(1873年),第3卷,第260頁;PSZ,第11卷,第8506號。

[1042] 普拉托諾夫《講座》,第552頁;科爾薩科夫 D.《安娜·伊奧安諾芙娜》,載於《俄羅斯傳記詞典》;關於比龍:斯特羅耶夫 V.《比龍時代與部長會議》(1909年)。回憶錄是安娜時代非常重要的資料來源:曼斯泰因將軍。 《俄羅斯歷史、政治與軍事回憶錄,1727年至1744年》。附作者生平,由胡伯特編纂(萊比錫,1771年;德文版:同上,1771年;俄文版載於《俄羅斯新聞》,1875年)。

[1043] PSPiR. 7. 第2505號及第2531號(均為1731年)。 部長會議於1731年11月1日成立,正如詔書所述,是為「國家同我忠誠臣民之利益」。PSZ. 8. No. 5871;聖統會被要求每月向該會議提交報告(「報告」)。

[1044] Chistovich. 同上書,第257、295、316頁;Titlinov. 同上書,第146、162頁。

[1045] PSZ 第6177、6189、6574、6561、6585號。

世俗機構,或透過他們進行談判[1046] 。 方丈唔單止要喺寺院內維持秩序,仲要向宗議會直接匯報所有僧人嘅違規行為;被裁定有罪嘅,就或被徵入軍隊,或被流放到西伯利亞礦場。 宗議會完全被排除於司法事務之外;它只需要剝奪罪犯的僧侶身份,但即使這項工作也是在政府指示下進行[1047] 。 當時修道院生活嘅一個好例子,就係莫斯科升天修道院由一位塞梅諾夫斯基團長管理咗超過一年,而唔係由當時喺聖彼得堡接受審訊嘅修女院長管理[1048] 。

所謂「修士審訊」對修道生活同修道團體造成特別嚴重嘅破壞。 喺呢啲調查期間,好多僧侶被逐出佢哋嘅寺院,主要係政治指控——年輕嘅被徵召入伍,年長嘅則被剝奪僧侶身份,送去烏拉爾或西伯利亞做苦役。 呢啲清洗係由上述秘密司署執行,結果令出家人人數大幅減少。 據報告,1724年時寺院內有25,207位僧侶及修女,但到安娜朝代結束時,人數已跌至14,282位(7,829位僧侶及6,453位修女)。喺皇后死後,佢嘅在位期間令俄羅斯教會飽受苦難,宗議會就向政府提交咗一份報告,描繪咗修道生活式微嘅驚人情況:有啲修院完全空無一人,有啲就剩返寥寥可數嘅僧侶,而且衰老到冇人可以主持宗教儀式; 喺調查期間,有特別多嘅寺院方丈被罷免同拘捕 ,寺院管理處於極度可悲嘅狀態;僧侶日常根本冇半點修行生活嘅跡象;神學神學院冇老師,亦冇人可以請嚟頂替佢哋。 宗議會嘅報告結論話,俄羅斯嘅修道制度已經喺全面崩潰嘅邊緣;所以宗議會請求重新准許晉鐸僧侶,但唔使三年,只要六個月嘅見習期就得。攝政安娜政府對呢份請求表示支持,並批准咗[1049] 。

可以肯定,面對咁嘅教會政策──政府根本冇任何正當理由,甚至連合理根據都冇──教會生活呈現出一幅令人沮喪嘅畫面。但喺當時,俄羅斯其他方面嘅生活亦都一樣,因為政府嘅整體政策令全國同人民都畀人徹底輕蔑同藐視。「『德國人』嘅統治 lasted 十年,」S. Platonov 寫道,「呢十年期間,俄羅斯人最崇高嘅同情心同感受都畀人侮辱。」[1050]

喺葉卡特琳二世(1741–1761)統治期間,教會同修會終於可以自由呼吸。至少,呢位虔誠嘅女皇冇採用佢即位前嗰啲常見做法,但喺好多議題上,佢都沿用佢老豆彼得大帝嘅路線。 佢個人嘅虔誠令佢唔會對教會作出唔必要嘅打擊,但佢嘅宗教政策就係由整體嘅行政原則所決定[1051] 。 修道士大肅清停止,女皇下令用國家經費修復兩個備受敬仰嘅修道院──瓦拉姆同科涅夫斯基──呢兩個修道院喺18世紀嘅措施下已經完全破落。佢仲下令將聖三一謝爾蓋修道院定為拉夫拉 (1744); 好多修道院都獲得財政資助[1052] 。不過,出家受戒仍然受政府控制;只有喺南俄羅斯嘅教區(小俄羅斯修道院)先由主教同基輔-佩切爾斯克大修院嘅院長有權酌情進行剃度儀式。 直到1761年,喺佢離世前嗰陣,女皇先頒布詔令,容許自由嘅修道士按立。喺佢在位期間,修道院繼續成為戰傷殘兵、老兵、精神病患者同少年罪犯嘅收容所。 1758年,曾有計劃討論,打算將呢啲居民遷出寺院,為佢哋興建專門嘅收容所,並用寺院嘅土地收租嚟維持呢啲收容所;然而,呢個計劃只係停留在紙面上[1053] 。 喺彼得三世(1761–1762)時期,自願出家受戒再次被禁止,唔單止喺大俄羅斯教區,連南部俄羅斯嘅教區都一樣[1054] 。

因為呢啲政策嘅結果,反而破壞咗修道生活多過建設,令修道制度陷入可悲嘅狀態。到1762年,淨係得返7,659位和尚同4,733位尼姑,甚至比1740年仲少[1055] 我哋對十八世紀前半期嘅資料實在太少,難以構成對寺院內部生活嘅清晰畫面。嗰啲繁多嘅詔令同命令並唔能夠提供準確嘅情況:要記住佢哋係帶有一定偏見去起草(尤其係安娜在位期間),用嚟為某啲措施辯解。 呢啲迫害對重振修道生活冇乜幫助。當時既缺乏靈性力量,又冇精力充沛、有才華嘅人,能夠搵到重振修道生活嘅正確道路。 後來,喺

[1046] PSZ 第7993號。

[1047] PSZ 第7660號同第7538號,以及第8543號。

[1048] Zavyalov. 同上書,第72頁。

[1049] N. M. 《十八世紀俄羅斯修道主義》,載於《Stranik》1884年,第1卷,第212、435頁以下;PSZ 第8303、8309、9382號。

[1050] Platonov. Lectures. p. 556.

[1051] 關於葉卡捷琳娜二世嘅教會政策,見:Vedenyapin, P.「葉卡捷琳娜二世女皇有關東正教神職人員嘅立法」,載於:Prav. ob. 1865。第5、7、10期;Znamensky, P.「彼得改革以來俄羅斯嘅堂區神職人員」(1873)。 第242、441–459頁;同上,〈1808年改革前俄國神學學校〉(1881年),第175頁起、第188頁。另有一本關於葉卡捷琳娜的傳記相當有趣:Bain, N.《彼得大帝之女》(Westminster, 1891)。

[1052] IRI. 第3卷,第618、486頁;第4卷,第662頁; PSZ 第8959號;同一時間,根據1744年7月8日嘅詔令(PSZ 第12號 第8960號),葉卡捷琳娜二世確認咗拉夫拉擁有所有佢嘅領地嘅權利。Gorsky,《歷史描述》第2卷,第129頁。

[1053] PSZ 第9591、10665、11332、1079號;參見第8583號,該號令殘疾軍官於宗教儀式期間維持秩序。

[1054] PSZ 第11441號、第11481號。

[1055] IRI. 第2卷,第81頁。

十八世紀下半期,有人喺呢方面做咗啲嘗試,但 ,修道團體首先要再捱一次由國家當局推行嘅改革;呢場改革一方面雖然迫切需要,但另一方面實施時又漏洞百出。 儘管如此,呢次改革消除了導致修道生活世俗化嘅最主要原因,終於可以考慮對內部修道生活進行全面改革。

3. 1764年嘅世俗化

1764年嘅世俗化標誌住一連串措施嘅高潮,呢啲措施只係限制咗寺院使用佢哋土地嘅權利,並將部分收益直接撥入國家國庫,而所有權仍如舊由寺院持有。 其原因在於彼得大帝冇制訂具體方案,而佢嘅繼承者只係滿足於敷衍了事嘅半吊子做法。咁樣,修道院嘅地產就變成政府每次缺錢時都可以動用嘅資源來源。 由於俄羅斯經濟不斷出現財政困難——主要因為彼得大帝改革嘅開支,以及之後幾個十年嘅管理不善——政府就不斷動用寺院同教會地產嘅收入。呢種做法等於赤裸裸嘅掠奪。 修道院當局對任何經濟改良都冇興趣:佢哋本可以推行呢啲措施,但政府只顧眼前利益,唔肯等呢啲改良見效。修道院地產嘅收入畀唔同機構用嚟做各種用途,政府自己都唔清楚點樣分配。而且,對呢啲地產嘅監督同管理不斷重組,完全冇改善到情況。

當1701年1月24日,修會辦公室獲委託監督修會地產時,根據詔令,它同時獲得對所有教會地產——包括以前屬於宗主教區、教區及修院的——行使管轄權。 不過,修道事務處冇收到有關權限範圍嘅任何明確指示。佢存在咗大約二十年,期間都冇建立任何完善嘅架構。 其職責包括行使管制、徵收收入——這些收入須按彼得本人的指示使用——以及最後進行土地測量[1056] 。此項測量持續了近十年,其結果稱為「1710年表」;現存僅有部分。 由1701年12月30日嘅詔令同之後補充佢嘅某啲詔令[1057] ,好明顯彼得一開始就有一個關於點樣使用修道院地產收入嘅計劃:部分用嚟維修修道院,另一部分用嚟做各種教育同慈善用途。

因此,修道院事務處開始將收入分為兩類:「指定」收入,用於維持宗教機構,包括修道會;以及「非指定」收入,則撥歸國庫,用於彼得所規定的教育及慈善用途[1058] 。 擁有土地過少嘅寺院可獲豁免稅項,亦唔屬於呢兩類。1701年,維持一名僧侶嘅費用定為每年10盧布同10科糙米;其後根據《1710年表》 佢哋嘅撥款被削減,最後喺1724年減到每年6盧布同5份糧食,仲加少少津貼俾方丈同大德和尚[1059] 。不過,除咗呢啲,好經常——尤其係大北方戰爭期間——會突然頒布完全意想唔到嘅沙皇詔令,當中包括修道院嘅經濟運作。 如果沙皇需要騎兵馬,西部地區嘅修道院就要負責供應;如果龍騎兵嘅馬需要乾草,修道院就要即刻負責供應乾草 。 如果由海外請嚟嘅煙草種植專家(煙草師傅)需要住宿同膳食,寺院都要負責提供[1060] 。 彼得原本打算將修道院莊園收入的一部分用作慈善用途,但因戰爭開支而無法實現,那些現金及實物收入主要被用於軍事需要及其他未計劃的國庫開支[1061] 。 有啲修道院地產被劃歸特定部門管理——例如普列奧布拉日斯基(Preobrazhensky)或者郵政部——其餘就附屬於國營工廠。為咗增加呢啲地產嘅收入,修道院部將佢哋租畀私人,前提係租客要簽約並支付額外租金。 到咗一個地步,就算呢啲土地嘅前任擁有者——即係宗教機構——都可以租返佢哋,只要佢哋肯簽訂相關合約。

1710年之後,呢種做法成為最常見嘅做法,與此同時,修道院辦公室嘅重要性同埋活動範圍都逐漸減退。 呢個過程喺1720年8月17日嘅一紙詔令下達到高潮,詔令廢咗修道院事務處。1720年10月16日嘅另一紙詔令將地產歸還俾原本嘅擁有者,管理權再次交返畀各修道院嘅方丈。 各寺院繼續只繳付由寺務府 previously 訂立嘅稅款,而寺產嘅收入徵收則由司庫學院(稅務機關)[1062] 監督。

對彼得嚟講,實際層面勝過法律層面;換言之,佢唔關心邊個係或者應該被視為呢啲地產嘅擁有者——國家定教會。呢點可以喺《靈性規例》幾乎冇點關注呢個議題嘅事實睇到。呢度只係用最一般嘅說法講:「靈性委員會必須查明教會土地屬於誰,以及穀物或利潤——如果以金錢形式——如何使用及

[1056] 戈爾恰科夫《修道會》,第102、122頁以下;扎維亞洛夫《同上》,第50頁。著作:扎維亞洛夫。 葉卡捷琳娜二世女皇時期教會財產問題(1900年)及 Verkhovskaya 著《聖統會議、主教府邸與修道院的不動產》(1909年)——有關 1701–1764 年整個世俗化時代歷史最重要的資料來源。

[1057] Gorchakov. 同上書,第139頁;PSZ. 第1886號。

[1058] 參見米柳科夫《國家經濟》(1890年),第495頁。

[1059] PSZ 第1886號;Gorchakov《論土地持有》,第473頁。

[1060] 戈爾恰科夫《修道會》,第140頁。附錄第6、10及11號。

[1061] 扎維亞洛夫. 同上書,第60頁;PSZ 第1926、2462、3659號;戈恰科夫. 皇室詔令,第165頁以下。

[1062] 戈爾恰科夫。前引書,第167頁;PSZ第3659號。

支出。若有人偷取教會財產,靈性委員會必須對該人採取行動,並追回所偷之物。」(第三部,第9節)。好明顯,宗議會要特別關注由邊個管理教會地產嘅問題,尤其係1720年10月16日嗰道詔令之後。呢件事已經喺1721年2月14日宗議會第一次會議上討論過,並且向沙皇提出咗呢項請求: 「……呢啲地產……應否單獨交由宗教學院管理?鑑於佢哋喺世俗行政官管理下已經破落同被忽略,而宗教學院亦已宣誓,要對大帝陛下嘅忠誠同利益,同其他學院一樣堅守?」 而《靈性規例》就規定,呢類管理應由靈性委員會負責。」呢個對上述條文嘅解釋幾寬鬆,但沙皇裁定:「就照做。」——於是呢啲地產再次交返畀宗教機構管理[1063] 。

當宗議會徹底審查咗呢啲地產嘅財務狀況同埋收入徵收嘅組織安排之後,佢就決定重建寺院署,但今次係做為宗議會本身嘅行政機構。 為回應宗議會1721年3月10日嘅請願,彼得大帝下令重建修道署,但今次隸屬於宗議會。宗議會獲指示透過修道署徵收收入,並將之撥歸內務學院[1064] 。 宗議會寺院辦公室於1724年12月14日改名為宗議會行政衙門,並以該名稱存在至1726年9月29日,其後再次改名,成為宗議會行政財政學院。 呢間學院一直存在到1738年4月15日,當時由安娜女皇詔令,將佢從宗議會管轄權下移交畀元老院。由嗰日起,所有教會地產都由政府機構控制[1065] 。

喺呢段期間,宗議會修道院部同議事廳辦公室嘅活動淨係收埋地產嘅收入,然後轉畀國家國庫。正如呢啲最初純粹行政嘅措施所示,政府逐漸認為教會財產,包括修道士嘅土地持有,都應該被視為國家財產;不過,要再等多幾十年,呢個觀點先至喺國家法律入面得到確立。

就連彼得大帝在位晚期,「指定」莊園的收入都專門用於國家需要[1066] 。 要減少維修寺院嘅開支,同埋釋放部分「指定」莊園嘅收入,一個重要步驟就係1724年嘅詔令,命令要編製僧侶人員名冊——呢條著名嘅詔令,我哋已經提過好多次,當中彼得對修道主義同修道生活嘅態度表達得特別全面。 不過,呢道詔令嘅目的係實際嘅,而唔係意識形態嘅,即係:減少僧侶人數,從而削減教會開支。 1724年5月22日,主教會議根據彼得的具體個人指示,編製了所謂的「1724年人員編制表」,但這些編制表在一段時間內並未實施,因為皇帝的去世阻礙了這項「[1067] 」的執行。 1726年,宗議會管理委員會嘅財政委員會成立,所有事宜都唔係由神職人員,而係由世俗官員決定——佢哋實際上已經將委員會從宗議會嘅權限中剝離,並喺重要案件中將事宜交由參議院審理—— 並冇批准1724年嘅人員配置條例,並向葉卡特琳娜一世女皇(1725–1727)提出唔實施佢嘅請求,佢亦都同意咗[1068] 。1724年人員配置條例未獲批准嘅後果,就係最高權力機關將修道院領地嘅問題拋出嚟作討論。 最高密議院同參議院決定一切維持原狀,唔引入1724年嘅條例,喺某程度上可以算係宗務會議嘅勝利,因為財政委員會繼續作為宗務會議嘅一個部門運作,咁樣喺某程度上保留咗佢對委員會事務嘅影響力。 呢個安排其後喺1727年2月6日嘅詔令中獲得確認。[1069]

雖然官方上財務委員會仍然要向宗議會負責,但喺安娜女皇時期,根據1733年3月17日嘅詔令,佢要向參議院提交報告,而宗議會就可以由此獲取相關資料[1070] 。 呢個相對複雜嘅官僚報告制度喺1738年4月15日嘅詔令下被廢除,當時修道院地產嘅事宜已經 definitivel 咁由宗議會嘅管轄權移出[1071] 。

由1738年4月至1744年7月15日,財政委員會完全由參議院支配。佢而家獲得咗前修道院辦公室喺1677年前同1701年後所擁有嘅所有權力[1072] 。對於教會同修道院嘅地產嚟講,呢段時期係最艱難嘅歲月。 不過,宗議會對1739年1月2日嗰道詔令特別反感。 以往,根據《教會規例附錄》,已故主教及方

[1063] PSPiR 第1卷第3號;PSZ 第6卷第3734號,第5款。彼得嘅決定只係由1741年6月26日嘅詔令先得悉。PSZ 第8406號。

[1064] PSPiR,第1卷,第30、41、79、273、729號。

[1065] Zavyalov. 同上書,第66–70頁。PSZ 第4567號。關於宗議修道院辦公室同宮廷辦公室嘅組織,見:Barsov, T.《往昔宗議機構》(1897年),第171–184頁。 1726年9月進行嘅改革同總教省行政嘅重組有關;喺1726年7月15日,教省分咗做兩部,一部處理日常事務,另一部就處理宗教法庭同地產管理。PSZ. 7. 第4559號。 參見:Barsov. 同上,第187頁以下。

[1066] PSPiR. 1. 第313號。

[1067] PSZ. 7. 第4488號;PSPiR. 4. 第1237、1266號。

[1068] 見《最高密議院日誌》1726年9月25日,第4節,收錄於《彙編》第56卷,第100頁。

[1069] PSZ 第7卷,第5005號;PSPiR 第5卷,第1907號。

[1070] PSZ,第6354號。

[1071] 只有嗰啲原本屬於宗主教嘅地產,喺1721年宗議會成立之後已經轉畀佢哋,仍然由宗議會管理;宗議會為咗防範彼得可能頒布新法令,審慎咁冇將呢啲地產交畀宗議會嘅修道院辦公室,而係保留喺自己直接管轄之下。 但係而家,跟住1738年5月15號嘅詔令,呢啲地產都由宗議會管理移交畀財政委員會。Zavyalov. Op. cit. p. 74; PSZ. 10. No. 7679.

[1072] PSZ 第7639號(1738年)、第7850號(1739年)、第8074號(1740年)。

丈的私人財產和款項均歸宗議會所有;但現時則引入程序,令整個遺產須即時轉交財政委員會處置,並不得在未獲陛下令[1073] 批准前釋出。 因為稅額超出佢哋嘅收入,莊園被摧毀; 而且,呢啲稅款不斷加徵,例如用嚟支付比朗設立馬場嘅費用;好多莊園都拖欠稅款;無論係指定定非指定莊園,情況都一樣難以承受。 稅款拖欠辦公室喺安妮女王時期成立,派兵隊用武力催收欠款。如果一間修道院嘅財庫同糧倉都空無一物,修道院嘅農民就會遭到明目張膽嘅掠奪[1074] 。

喺伊莉莎白女皇在位期間,掀起咗新一輪嘅自由化同改革浪潮。佢一即位(1741年),宗議會就向佢遞交咗一份關於教會現狀嘅備忘錄,入面指責財政委員會無能。 但係直到三年之後,即1744年7月15日,太后先下令解散財政學院,將教會同修道院地產嘅管理權交返畀宗議會。為咗呢個目的,宗議會成立咗宗議會財務行政處(Chancellery of Synodal Financial Administration)[1075] 。 為咗管理呢個辦公室,宗議會委任咗兩位大修道院長同一位方丈。然而,呢啲行政改革對修道院領地嘅經濟狀況冇乜改善。同以前一樣,佢哋要負擔嘅稅款超出收入,而喺安娜朝時期,呢啲領地嘅農民已經被完全摧毀。 新任嘅管理員──又係好似舊日嗰陣嘅村長──以好嚴厲嘅手段開始執行佢哋嘅職務。結果令到修道士農民之間爆發動亂[1076] 。宗議本以為喺虔誠嘅伊莉莎白女王在位期間,政府會改變對教會莊園嘅態度,但呢個希望最終都冇實現。 呢啲莊園嘅收入早已流入國家國庫,國庫而家根本離唔開佢哋。儘管伊莉莎白內心虔誠,又對教會階層同修道制度頗為眷顧,但佢純粹出於國家同經濟嘅考慮,無法滿足宗議會嘅要求[1077] 。 此外,佢深信佢老豆──彼得大帝──嘅睇法[1078] 係正確嘅。政府已經清楚,完全世俗化教會地產係必須嘅。 呢件事嘅基礎係由1757年9月30日嘅一條詔令鋪咗底,根據詔令,退休軍官被委任為呢啲地產嘅管理人;呢啲地產按同地主擁有嘅地產一樣基礎徵稅,但為維持修道院而徵收嘅稅款則維持喺以前嘅水平[1079] 。

伊莉莎白嘅繼承人彼得三世喺同一方向踏出咗決定性嘅一步。佢喺1762年3月21日嘅詔令中,將呢啲地產嘅管理權從宗議會手上移走,並重新設立咗舊嘅經濟委員會。 作為受參議院管轄嘅國家機構,學院透過退休軍官管理呢啲地產,呢點已經由1757年9月30日嘅詔令規定[1080] 。1762年3月21日嘅詔令亦將有關財務方面全面重新組織,建立全新基礎。 呢啲地契上嘅農民,除咗要繳交普遍徵收嘅人頭稅(向每位男性徵收),金額為70文,仲要額外繳付1盧布。不過,佢哋以前為教堂同寺院地主耕種嘅土地,而家就轉歸佢哋個人使用。 咁樣,佢哋就成為國家農民,唔使再交實物稅同做差役。呢個盧布稅就交畀節儉局。修道院同教區主教根據1724年5月22日嘅人員編制表攞佢哋嘅俸祿,而且仲加咗[1081] 。 呢道詔書第六條特別有意思:所有地主同農民之間有關拖欠租金同農民起義嘅法律糾紛,除咗 嘅謀殺指控之外,全部終止,法庭文件要銷毀。 呢次係真正嘅大赦,徹底結束咗所有有關伊莉莎白在位期間農民騷亂嘅訴訟[1082] 。第七條亦都值得留意,根據該條款,管理莊園嘅官員可獲得任何收入增加嘅10%作為獎金。 1762年4月6日嘅參議院法令,命成立經濟委員會,並盡快擬定修道院維持人手編制表[1083] 。

[1073] PSPiR. 2. 號596. § 61. Zavyalov. 同上書,第75頁。不過,要留意嘅係,教會階層高層嘅私人財產可以相當可觀:佢哋擁有珍貴嘅禮服、聖器、聖像、書籍等等。

[1074] 1. Znamensky. Op. cit.; Prav. sob. 1864. 1. p. 274; 參見:Zavyalov. Op. cit. p. 77 以下。

[1075] PSZ. 12. 第8993號;參見Zavyalov. Op. cit. 第77頁。早前,於1741年6月26日的一道詔令中,財政委員會已臨時轉交予聖統會議。PSZ. 第8406號。

[1076] PSZ. 13. No. 10168;Zavyalov. Op. cit. p. 100;Solovyov. 24 (1874). pp. 242, 360, 363.

[1077] Vedenyapin. 同上書,載於《Prav. ob.》1865年3期,第220頁;PSZ第14輯,第10765號。

[1078] 喺呢方面,一個典型例子就係伊莉莎白嘅詔令,命令戰傷殘廢要安排住喺修道院,並由修道院開支供養,以及佢對宗務會議喺呢件事上做得太少表示唔滿意。PSZ. 14. No. 10765.

[1079] PSZ. 14. No. 10765;Zavyalov. Op. cit. pp. 96–100. 可推斷只有伊莉莎白嘅突然離世(1761年12月25日)先至阻止咗教會地產嘅世俗化。

[1080] PSZ. 15. 號11481。關於彼得三世,可參閱專著:Bain, N. *Peter III, Emperor of Russia. The story of a crisis and a crime* (Westminster, 1902)。

[1081] 以往,樞機大德每年可得100盧布;根據1762年3月21日嘅詔令,佢哋開始每年得500盧布,二級修院嘅院長得200盧布,三級修院嘅院長得150盧布。

[1082] 彼得三世頒布呢道詔書,喺十八世紀——俄羅斯農奴制達到巔峰嘅時候——真係極為罕見。呢道詔書喺葉卡特琳二世統治期間同普加喬夫起義時,對之後嘅農民起義有啲影響。

[1083] PSZ. 15. 第11498號。

據知,呢道詔令喺教會階層引起咗極大嘅失望同不滿。莫斯科大主教提莫費寫信畀著名嘅羅斯托夫大主教阿爾瑟尼·馬西維奇,信中寫道:「Nunc non Vestram Sanctitatem, sed omnes nos dolenda ista tetigit metamorfosis, quae vitam nostram ad gemitus et dolores ducit」[唔單止係閣下,連我哋所有人亦都畀呢個令人傷心嘅變革所觸動,令我哋嘅生活充滿嘆息同痛苦][1084] 。 但實際上,正如莫斯科大主教所信,呢件事並唔係一個改變,而係葉卡捷琳娜二世(1762–1796)措施嘅邏輯延續,當時雖然有啲遲疑先至實施。依家係解決呢件事嘅最佳時機,雖然可能應該先採取一啲初步步驟。再者,呢道詔令並唔係A. Zavyalov所講咁「不義」[1085] 。

雖然 overall 葉卡特琳二世女皇(1762–1796)嘅教會政策並非完全冇受佢個人宗教觀影響[1086] ,但1764年嘅世俗化改革,首先同最主要係18世紀一系列措施嘅延續同高潮。 葉卡特琳娜鍾意自稱係彼得大帝改革事業嘅繼承者,呢點決定咗佢對世俗化嘅基本態度;佢個人嘅宗教觀亦促成改革喺最短時間內完成。 呢項改革唔單止處理教會地產嘅問題,仲包括寺院同僧侶嘅數量,呢點同葉卡捷琳娜對修道主義作為基督教會制度嘅睇法有關。

不妨簡單概述一下佢嘅觀點。 我哋喺另一篇文章已經講過(參見註1081),呢位十八世紀嘅偉大女皇,雖然名義上屬於兩種教派──祖國嘅福音派信仰同俄羅斯嘅希臘正教──但其實完全冇內心虔誠;佢對宗教同教會事務嘅判斷,純粹只係以國家政治嘅角度嚟睇。除非佢啲東正教臣民本身已經深受啟蒙運動嘅自然神論思想影響,否則呢種做法唔單止令佢老豆尷尬,亦都會令佢啲東正教臣民大感震驚。葉卡特琳二世嘅宗教觀喺一神論範疇之外,冇再深入。憑住佢嘅高智商同歷史洞察力,佢冇將自己嘅宗教觀強加喺廣大人民身上。 就連佢未即位之前,凱薩琳已經向所有人示範過,佢對教會儀式各方面有幾重視; 如此一來,女皇愈來愈獲得教會階層同人民嘅好感,相反,佢老公──作為皇位繼承人同之後嘅皇帝──因為忽略咗儀式,喺俄羅斯人民眼中依然係個外人,一個「德國人」。 正正係呢位「東正教」皇帝偏離咗俄羅斯教會傳統,同埋佢嘅詔令──繼承葉卡特琳娜女皇嘅「好日子」之後,再次顯示國家粗暴干預教會事務──呢啲都令教會階層非常困擾[1087] 。 葉卡特琳娜好清楚呢種心理狀況,喺1762年6月28日嗰份 嘅宣言入面,解釋皇帝被廢嘅原因主要都係用宗教角度:「所有真正嘅俄羅斯祖國子民而家都已經好清楚,就係因為呢件事,成個俄羅斯國家正面對住咩危險,即係: 我哋嘅正教希臘教會係最先感受到動盪同埋佢嘅教職傳統被破壞,所以我哋嘅希臘教會已經極度脆弱,面對最終嘅危險──俄羅斯古老嘅正教被改變,同埋採納另一種信仰嘅法律──都冇得抗衡」[1088] 。

葉卡捷琳娜鍾意自稱「正教女皇」[1089] ,而由佢自己編撰嘅治國史書入面寫道:「葉卡捷琳娜被晉升到寶座;佢係被安置喺度去捍衛正教信仰」[葉卡捷琳娜被晉升到寶座係為咗捍衛正教信仰]。 佢亦自稱「chef de l'Église grecque」(希臘教會首領)或「chef de son Église」(佢嘅教會首領)[1090] 。 佢好鍾意強調,佢將自己嘅活動視為宗教責任;喺佢眼中,路德宗對自己「呼召」(profession)嘅宗教態度,同正教沙皇嘅基督教責任結合埋一齊 。 佢為自己嘅《教誨》揀嘅Bossuet嗰段話,可能就係基於呢啲信念先至咁理解:「Seigneur mon Dieu! Sois attentif à ma voix et donne-moi de l'intelligence pour juger Ton

---

[1084] 俄羅斯文集第25卷(1879年),第586頁;亦見於:索洛維約夫《俄羅斯史》第25卷(1875年),第147頁。 另見阿爾謝尼·馬特謝維奇喺葉卡捷琳娜即位後寫畀貝留謝夫-魯明伯爵A. P. Bestuzhev-Ryumin嘅信;同上書,第146頁。

[1085] Zavyalov. 同上書,第123、125頁。

[1086] 關於葉卡捷琳娜二世嘅宗教觀,見我喺《Ostmitteleuropäischen Jahrbuch für Geschichte》發表嘅文章。 3 (1938); 又見:Titlinov, B. Gavriil Petrov, Metropolitan of Novgorod and St Petersburg (1916) – 對葉卡捷琳二世時期俄羅斯教會作全面研究,書中多處闡述女皇的觀點。 另參見早期的著作:Znamensky, P.《凱薩琳二世在位期間俄羅斯教會歷史講座》,收錄於《Prav. sob.》1875年。

[1087] 我嘅全集,第571、574頁。參見上述有關教會地產法令嘅評論;而且,有傳聞話彼得三世打算引入某啲「新教創新」。參見梅爾西-阿爾傑托伯爵致卡烏尼茨伯爵的信(1752年5月28日及6月18日),收錄於《彙編》第18卷,第371及391頁;另見:布洛托夫《筆記》第2卷。 第172頁;《達科夫公主回憶錄》第1卷,第41頁;《俄羅斯檔案》1871年,第2055頁;以及1762年3月26日之詔令(未收錄於PSZ),見《俄羅斯文集》第6卷(1872年),第567頁。

[1088] PSZ. 16. No. 11582;1762年7月7日為加冕而頒布嘅檄文再次為6月28日嘅事件作辯解:女皇宣稱呢件事係「在上帝(!)、祂嘅教會同聖潔信仰面前,由佢嘅職務本身所要求」。 PSZ. 16. 第11598號;彼得三世之死被描繪成神聖安排意旨的顯現。PSZ. 16. 第11599號。參見我所引用的著作,第574頁。

[1089] 《Collection》第7卷,第156頁。

[1090] 俄羅斯檔案館 1865,第 490 頁;彙編 13,第 378 頁(致伏爾泰,1773 年 12 月 27 日)。33,第 142 頁(致格林,1781 年 4 月 23 日)。

peuple selon Ta sainte loi et selon la justice」 [我主啊,垂聽我,賜我智慧,好讓我按祢聖潔的律法和公義審判祢的子民][1091] 。呢段係佢虔誠度嘅官方面向。不過,如果深入探究葉卡捷琳娜嘅內在宗教生活,就會出現完全唔同嘅氛圍。從佢同親信嘅書信同談話中,呈現出另一幅畫面。 佢唔係一個「去教堂」嘅人──教會嘅律法同習俗對佢嚟講只係一種必要;佢從來都冇因內心衝動而去遵守。呢點就畀謝爾巴托夫王子提出咗以下問題:「佢對上帝嘅律法有冇信心?」 因為,如果佢有呢種信念,咁神嘅律法本身本可以令佢心存正念,指引佢行上真理嘅道路。但係──唔係!佢沉迷於現代作家嗰啲冇腦嘅讀物。佢對基督教律法完全冇尊重(雖然佢表面上裝得好虔誠)"[1092] 。 凱薩琳嘅宗教政策,最能用佢自己喺登基前講過嘅一句話嚟形容:「尊重宗教,但絕對唔好畀佢干預國家事務」[1093] 。

凱薩琳一即位,教會同修道院嘅地產問題就即刻成為討論焦點。 1762年7月16日,即佢即位兩星期後,元老院「應神職人員請求」,通過決議將地產歸還宗教機構,並喺70戈比之外,向修道士農民額外徵收1盧布　人頭稅要額外徵收1盧布,分兩部分:50戈比撥入國庫用作撫養殘疾人士,50戈比撥予將修道士農民歸還嘅教會機構;　呢啲莊園唔係由教會機構委派嘅管理人監督,而係由農民選舉出嚟嘅村長管理。呢道詔令頒布兩日後,即7月18號,參議院同聖統會議舉行咗聯合會議, 會中宗議成員意見分歧; 大主教季米特里·謝切諾夫認為,應該成立一個由神職人員和政府代表組成嘅特別委員會,負責編制教區主教座堂同寺院嘅人員編制表,並訂定莊園收入分配嘅程序。

葉卡特琳娜收到有關呢次會議嘅報告之後,自己仲未對呢件事有個明確嘅意見,而佢喺1762年8月12日嘅宣言,好可能係同A. P. Bestuzhev伯爵傾咗計之後先發佈出嚟[1094] 。 呢份極度冗長嘅宣言[1095] ,對上述彼得三世嘅詔令作咗批判性嘅評估,顯示出凱薩琳對前任者嘅行為並非冇提出批評,因為佢哋冇理解彼得對教會地產嘅態度,亦唔願意以佢嘅精神繼續佢所開始嘅工作。　宣言中指出:「我哋既無意亦無慾望將教會地產據為己有,但我哋確實擁有上帝賦予我哋嘅權力,去制定有關如何最佳利用呢啲地產,以榮耀上帝同造福祖國嘅法律。」　為咗呢個目的,喺上帝庇佑之下,我哋打算將整個教士階層嘅組織完善化,照我哋最敬愛嘅祖先──彼得大帝陛下所遵循嘅教會規例嚟做,為此,我哋會成立一個由宗教界同世俗界人士組成嘅特別委員會,由我哋親自主理。 此外,參照參議院(七月十六日)的決議及宗議會的請願書,該宣言命令──直至該委員會開始運作並作出決定之前:1) 將領地歸還教士;2) 經濟委員會要解散,官員要從管理層撤走;3) 對修道農民徵收每人1盧布人頭稅,或「根據當地情況和需要」;農民要繼續僱用作勞工,但「不得因任何過度徵發或不必要的勞動而耗盡」。

1762年11月29日,一條新嘅皇室詔令成立咗「教會地產委員會」,由三位代表教會同五位代表政府嘅成員組成[1096] 。委員會收到咗具體嘅工作指示。 指令最後總結:「我哋希望教會財產能夠喺事奉上帝方面得到最佳利用,即係用嚟推廣虔誠同造福人民。」　詔書嘅目標雖然好值得讚賞,但可惜並冇令虔誠度提升,亦冇惠及人民。與此委員會成立相關,政府又頒布咗幾道新詔令。

早喺1763年1月8日,葉卡特琳娜就發佈咗另一道詔書,從中可以明顯見到,首先,彼得三世嘅詔令同8月12日嗰道詔書搞到修道院農民好混亂,佢哋唔肯繳付額外人頭稅;其次, 神職人員可能太過熱衷管理已還予佢哋控制嘅莊園,所以最新嘅公告就建議要「保持」農民「秩序良好」[1097] 。1763年5月12日,葉卡特琳娜成立咗宗教財產經濟委員會[1098] 。 經濟管理委員會由世俗官員組成,向皇后同參議院負責;

[1091] 《指示》。Chechulin　編輯(1907)。雖然主教(所謂伊諾肯提大主教委員會)讚揚葉卡捷琳娜的作為(Titlinov、Gavriil Petrov。 第131–134頁),但俄羅斯教會及其利益 nevertheless 仍然喺立法委員會嘅範圍之外;神職人員冇自己嘅代表喺委員會入面;淨係有宗議會派咗一個代表去委員會。Florovsky, A. 《立法委員會嘅組成,1767–1774》(1915)。 第57頁;Stöhlin. 2 第468頁。另參見我上引著作。

[1092] Shcherbatov. 「論俄羅斯道德之墮落」,收錄於《Russian Articles》1871年,第686頁;又見:Dolgoruky, I. M. 「1777年基輔之旅」,收錄於《Readings》1870年,第3卷,第8頁;同上書,第574–576頁。

[1093] 第7輯,第97頁。

[1094] 索洛維約夫. 25 (1875). p. 148;參見葉卡特琳娜致A. P.貝斯圖澤夫伯爵的信。第7輯. p. 135.

[1095] PSZ. 16. 號11643.

[1096] PSZ. 16. 號11716;關於委員會嘅活動:Zavyalov. 同上書,第127頁以下。

[1097] PSZ. 16. 第11730號;另參見該書第11745號、11747號、11789號及11791號(關於收入及支出的管理與會計)。

[1098] PSZ. 16. 第11814號;經濟委員會特別指示:同上,第11844號;該委員會於7月12日開始運作。同上,第11864號。

淨係要將純粹宗教性嘅事務交畀宗議會。 最後,喺1764年2月26日,頒布咗著名嘅《關於教會地產嘅詔令》,為自1503年以來教會同國家之間持續幾個世紀嘅爭端畫上句號[1099] 。

呢條立法措施最重要嘅條款如下:1. 所有屬於宗議會、教區、寺院同堂區嘅地產,全部永久轉歸財政委員會管理。所有宗教機構都被排除喺呢啲地產嘅管理之外。 居住喺呢啲莊園嘅農民,根據1760年人口普查有910,866「revisk靈魂」(即淨係男性;仲要加埋佢哋嘅家人),佢哋被置於經濟委員會嘅管轄之下,從此以後稱為「經濟農民」。 2. 由1764年1月1日起,農民改以每人1.5盧布繳稅,取代以往的勞役及各種徵收,此稅款經由經濟委員會的「 」上繳國庫。 3. 經濟委員會須撥出一筆固定款項,用於維持 previously擁有土地嘅宗教機構——教區中心、修道院同堂區教堂。 4. 教區分為三等,其維持費按等級撥配。5. 至於修道院——最初只限於大俄羅斯地區,即不包括隸屬於基輔大主教管轄的——其修道院預算編製如下[1100] 。

呢啲修院名冊對我哋嚟講有兩方面嘅重要性:第一,佢哋指明咗根據呢啲名冊獲得年度撥款嘅修院數目;第二,名冊上列出嘅修院被分為三類。

對於俄羅斯修道主義的後續發展而言,第一點比第二點更具意義。修道院數量大幅減少;即許多修道院不是被全面關閉,就是與其他修道院合併;然而,卻准許保留某些未列入名冊的修道院——所謂的「非註冊」修道院。 呢兩類修院嘅未來命運唔單止喺經濟方面有別,更重要係喺佢哋嘅內部靈性發展方面。於是唔單止出現咗兩種唔同嘅修院類型,亦出現咗兩種唔同嘅僧侶類型、兩種唔同嘅修道生活模式同兩種唔同嘅苦行道路。 修道章程作為修道生活嘅基礎,長期內都失去咗佢嘅意義。

1700–1701年間,俄羅斯共有1,201座寺院,其中965座為男寺,236座為女寺[1101] 。 1721年1月21日,彼得大帝下令關閉部分寺院,同時將僧人數較少的寺院合併到較大型的寺院,並減少僧人數目。 《詔書》(1724年)亦包含有關減少僧侶人數的條款。《靈性規例》(第46條,關於僧侶)建議任何一間寺院的僧侶人數不得超過30人。 喺18世紀,直至1764年,都採取咗適當嘅措施,呢段期間總共有175間寺院(141間男寺同34間女寺)因為合併而關閉或縮編;不過,喺1700年至1744年間,又新設咗33間男寺同4間女寺[1102] 。 呢啲數字未必完全可靠,因為宗議會同佢嘅機構只係收到關於所謂「指定」寺院嘅資料,而呢啲寺院有地產支持;冇地產嘅細小寺院,被歸類為「非指定」或「小兄弟」寺院,通常都已經消失,宗議會對此冇任何資料。 喺1738年至1741年期間,有624間寺院獲得撥款[1103] 。

根據1764年2月26日嘅立法法案,以下機構被納入僧侶登記:

第一類 第二類 第三類 總計

拉夫拉(亞歷山大·涅夫斯基及三一-謝爾蓋) 2 – 2

男寺院 15 41 100 156

修女院 4 18 45 67

佢哋由財政委員會獲得嘅撥款,定為以下金額(盧布):

第一類 第二類 第三類 總計

拉夫拉(亞歷山大·涅夫斯基及特里尼蒂-謝爾吉)[1104] 2 10,070 – – 2

男修道院 15 2,017.5 41 1,311.9 100,806.3 156

女修道院 4 2009,[1105] 18,475.8 375.6 67 225 207,750.4

根據1762年1月1日[1106] 的報告,全教區共有954座寺院,無論有地無地,內住11,153名僧侶[1107] 。1764年世俗化後,宗議會決議廢除418座寺院。 咁就剩返536間寺院,當中226間由政府資助,其餘310間

[1099] PSZ. 16. 第12060號。

[1100] 參見:Zavyalov。同上書,第155–190、190–234、283–321、322–340頁(關於A、B、C及D點)。

[1101] Chudetsky, P.「十八及十九世紀俄羅斯寺院關閉數目之歷史研究嘗試」,載於:TKDA. 1877. 4. p. 73.

[1102] PSPiR. 4. 號1200;Chudetsky. 同上書,第57、58、73、74頁;IRI. 6. 第1144–1147頁。

[1103] Pokrovsky, I.《十八世紀俄羅斯教區》。附錄2;Zavyalov. 同上書,第235頁。

[1104] 聖彼得堡嘅亞歷山大涅夫斯基拉夫拉同聖彼得堡教區主教座堂一齊獲得資助。

[1105] 1座修道院2009年8月;1座修道院2007年7月及1座修道院1506年38盧布。

[1106] 米留丁。前引書,收於《讀本》第1861期第2期。 第565頁;Zavyalov. 同上書,第266頁。喺1768年、1775年同1793年,根據已設立嘅數目,修道院嘅總開支有所增加。PSZ 第13061、14361 同17124號。

[1107] Zavyalov. 同上書,第346–348頁,表。

就要靠民間自願捐款維持[1108] 。於是,就形成咗兩種寺院:有政府資助同無政府資助。 1764年3月31日,又發出咗補充詔令,規定非國家資助嘅寺院亦要分三類:第一類20間、第二類56間、第三類85間,合共161間寺院,有1,247位和尚; 佢哋要靠民間自願捐款,或者靠寺院附近嘅無人耕種土地,由和尚自己耕種嚟維持。其餘149間寺院亦要關閉。咁樣,就剩低226間由國家資助同161間由民間資助嘅寺院,合共387間寺院[1109] 。

1764年嘅世俗化改革只影響咗大俄羅斯嘅修道院; 22年後,即1786年,基輔、切爾尼戈夫及諾夫戈羅德-塞弗斯基省再度出現類似情況,而1788年則波及哈爾科夫、葉卡捷琳斯拉夫、庫爾斯克及沃羅涅日省[1110] 。

根據人員編制規定撥給寺院的經費,實際上遠遠不足。 呢筆撥款根本連維持修道院社群都唔夠;修院建築年復一年地失修倒塌,但住持都唔敢向宗務院匯報,驚修院會因此被裁撤;為咗改善修院嘅財政狀況,住持就想減少規例所訂嘅僧人數目。 結果,除咗最大嗰啲寺院之外,其他地方嘅僧人數好快就跌到低過法例規定嘅數字。早喺1771年,寺院入面就有527個空缺。[1111]

呢就係1764年世俗化之後,寺院同僧伽生活嘅外部情況。寺院同僧伽制度喺佢哋嘅歷史上已經踏入咗一個新時代。 情況雖然困難,但教會階層同埋僧侶自己都要搵方法去克服;而家寺院已經貧窮,就可以喺純粹苦行主義嘅基礎上改革僧侶生活。

第十四章:1764年世俗化至二十世紀初嘅僧伽制度。

1. 修道主義嘅外在歷史

1764年教會地產世俗化,為俄羅斯教會內嘅修道生活創造咗全新嘅條件。睇落世俗化本應該終結世俗經濟對修道生活嘅影響。 鑑於呢個發展,宗議會同教區主教實在有必要對修道生活進行改革,或者至少採取有效措施去改善;但係,乜都冇做,呢件事根本冇認真討論過。 直到世俗化後二、三十年,先有個別主教(自行發起)嘗試以某種方式改善修道生活;然而,正值世俗化浪潮愈來愈深入修道生活之際。 一方面,呢啲只不過係零星、局部的例子;另一方面,喺呢啲嘗試背後,完全冇一個經過深思熟慮嘅改革計劃。然而,正如我哋將會見到,呢啲嘗試並非無聲無息,佢哋喺個別修院嘅生活中留下了痕跡,並對其產生咗積極嘅影響。 但即使當呢啲改革帶嚟嘅正面成效已經顯現,宗議會都冇把握呢個有利機會。佢要麼採取半吊子做法,要麼就算唔係完全反撲,至少都實施咗一啲消極措施,削弱咗修道生活已經取得嘅改善成效。

當1764年世俗化推行時,喺教會界就出現咗兩種截然不同嘅態度。 一種觀點是根本否定國家世俗化的權利;另一種則純粹是務實的,即集中評估世俗化對教會及其實體的影響,權衡其負面與正面,並組織這些機構的日常生活以適應新局面。 由我哋嘅研究可見,教會以前從未承認國家有權採取此類行動,而今次喺世俗化之後,就認為自己畀國家掠奪咗,儘管國家喺收歸國有嘅地產之外,俾咗一筆由國庫支付嘅撥款, 雖然 admittedly,呢筆政府撥款並唔能夠同被沒收嘅地產收入相若,但都相當可觀;本質上,呢樣嘢並冇令教會陷入絕望;而且,正如我哋將會見到,呢筆撥款其後仲獲得增加。 世俗化係彼得大帝引入、並喺葉卡捷琳娜時期最終確立嘅國教由國家控制嘅必然結果。鑑於葉卡捷琳娜時期專制帝權嘅加強,教會對國家對教會嘅控制所作嘅任何抗爭都變得徒勞無功。 所以教會要考慮到世俗化嘅實際層面,適應新處境。對修會嚟講,尤其要留意葉卡特琳娜改革呢方面,因為承認新局勢後,佢哋就可以對內部修會生活進行全面改革。 但修道團體卻冇咁做;如果教會真係將所有心力都放喺恢復宗教地產權上面,呢個做法或許仲可以講得通。 幕後,教會階層將世俗化視為一種對教會的掠奪,但表面上,反對聲音只以羅斯托夫大主教阿爾瑟尼·馬采維奇的著名演說形式出現,而他喺教會階層或修道團體中都未獲得明確支持。 或許可以咁解釋:世俗化嘅經濟後果已經完全吸引咗教會階層同修道團體嘅注意力。

[1108] 同上書,第274頁。呢啲數字唔係完全可靠,因為有啲寺院由一類調到另一類;有啲其後被關閉,亦有啲重新開放。Chudetsky. Op. cit. pp. 73–75, 88–102, 104–107.

[1109] PSZ. 16. 第12121號;米柳丁《同上》,載《Chteniya》1861年第二期,第568–569頁;丘德茨基《同上》,第74頁;扎維亞洛夫《同上》,第270–271頁。

[1110] PSZ. 22. 號16375、16649同16650。

[1111] PSZ. 第13721號。

修道士社群並冇提出任何明確或有效嘅反對——畢竟經過18世紀政府嘅種種措施之後,佢哋已經被掏空晒,內部支離破碎,對教會生活嘅影響力微不足道,根本唔敢公開反對或者批評世俗化。

阿爾瑟尼·馬策維奇屬於嗰班嚟自南俄、小俄羅斯、喺彼得大帝在位期間喺俄羅斯教會內影響力日益增強嘅18世紀主教之一; 沙皇對大俄羅斯嘅主教唔信任,反而偏向南俄羅斯教階嘅代表,並樂意委任佢哋做主教[1112] 。 亞爾瑟尼於1697年出生喺弗拉基米爾-沃倫斯基鎮(喺沃倫尼亞)一位堂區神父嘅家庭;佢最初喺波蘭讀書,到1715年已經成為基輔神學學院嘅學生,一年後佢離開學院去咗修道院; 阿爾瑟尼喺修道院度過咗兩年,之後返去神學院完成學業。 1723年,佢成為咗學院教堂嘅大司祭兼佈道員。之後佢又喺修道院度過咗兩至三年(1728–1730),1730年佢被派去西伯利亞嘅托博爾斯克做教區佈道員。 佢喺度冇逗留幾耐,喺短暫停留咗索洛維茨基修道院之後,就喺1734年作為一名告解神父,隨同遠征隊出發去堪察加半島。 因為病咗,阿爾緬尼返咗俄羅斯,喺沃洛格達住咗一段時間,住喺主教府;1738年,佢喺聖彼得堡做神職修士,兼任教法學教授。 意想不到嘅係,1741年3月26日,佢被祝聖為托博爾斯克大主教,但佢喺托博爾斯克冇做耐;1742年,佢升任古老嘅羅斯托夫教區。喺度,佢證明自己係一位出色嘅講道者同有威望嘅教區主教。

阿爾緬尼性格堅強,執拗,而且極度易怒。他的宗教和政治觀點,足以令彼得大帝對他深懷不信任。 阿爾緬尼係「 」時期俄羅斯國與教會新關係嘅堅決反對者;彼得大帝嘅國教政策令佢產生強烈嘅負面態度同譴責。就算喺彼得三世時期,後者頒布有關教會地產嘅詔令,阿爾緬尼都喺教階制度頂端,帶領一眾對呢啲詔令極度唔滿嘅人。 當葉卡特琳娜時期,根據佢1762年8月12日同11月29日嘅詔令,要對教會同修道院嘅地產進行清冊登記時,阿爾瑟尼就公開反對呢啲措施。佢向聖統會提交咗兩份「報告」[1113] ,喺入面好尖銳咁譴責11月29日嗰道詔令。 佢認為教會財產係神聖不可侵犯,仲舉例話連異教嘅韃靼可汗都唔敢沒收教會嘅地產; 阿爾緬尼不承認國家有權干預教會機構的財務事務,或將其地產收入用於國家用途;他強烈反對彼得大帝所訂的教區主教座堂及修道院人員配置規例。 阿爾緬認為,如果事情繼續沿住呢條路走落去,俄羅斯帝國就會變成一個新教國家,甚至更糟糕,變成無神論國家;主教制度同修道制度會完全衰落,而教會同虔誠都會幾乎被摧毀。

宗議會決定將羅斯托夫大主教嘅「報告」呈交畀女皇。 女皇對呢啲文字嘅內容同用字感到憤怒,認為係對佢個人嘅侮辱,於是命令宗議會以「侮辱陛下」、「煽動叛亂」同「有違公眾利益」為由,剝奪阿爾緬尼嘅主教職位,並將佢流放到北部一間偏遠嘅寺院。 到1767年,當知道阿爾緬尼冇改變佢嘅立場,仲認為自己係被非法定罪;而喺民間,佢被尊為真理嘅殉道者;而且,據向女皇匯報,佢喺傾計時竟然暗示咗有關佢即位同彼得三世突然去世嗰啲情況, – 葉卡捷琳娜要求再審阿爾謝尼。今次,他被剝奪僧侶身份,並囚禁於雷瓦爾要塞。 阿爾緬又喺監獄度多關咗五年,登記名「罪犯安德烈·夫拉爾」;佢被關喺一個細細嘅囚室入面,喺1772年死咗。[1114] 喺一封寫畀要塞司令嘅信入面,葉卡特琳娜稱阿爾緬尼為「無賴兼偽君子」[1115] ,但呢個稱呼當然同呢位囚犯嘅品格完全唔符,因為真正嘅偽君子其實係佢自己,而馬西維奇嘅命運將會永遠籠罩住葉卡特琳娜本人同佢嘅宗教政策。

羅斯托夫大主教嘅悲慘命運,對教會階層造成咗深刻而陰森嘅震撼,迫使佢哋喺世俗化進程中保持沉默。 只有托博爾斯克大主教保羅·科紐謝維奇(1758–1768)喺佢嘅教區內反對關閉修道院,但係冇乜用[1116] 。修道士社群亦都唔敢公開抗議[1117] 。

[1112] 另見:Kharlamovich《小俄羅斯神職人員》(1898年)及 Shlyapkin 同上書。

[1113] 「Arseny 嘅報告」,載於《Readings》第1862年第二期,第25頁。

[1114] 要深入了解阿爾謝尼·馬策耶維奇,可參閱:Popov, M. 著《阿爾謝尼·馬策耶維奇及其案件》(1912);Titlinov 著《加夫里爾·彼得羅夫》(1916);Moroshkin, I. 著《阿爾謝尼·馬策耶維奇及其案件》,收錄於《Stranik》第1885年第三期。 第457–487、655–672頁;Ikonnikov, V.:「Arseny Matseevich」,載於《Russkiye Staty》1879年4、5、8–10期;另外兩位同情Arseny Matseevich嘅大修道院長都喺同一時間同佢一齊被定罪。

[1115] 《Prav. Sob.》1875年3期,第248頁。

[1116] Titov, A. 〈Pavel Konyuskevich〉,《Istoricheskie Vesti》1888年,第1卷,第180頁起;Tolstoy, M. 〈聖人Pavel,托博爾斯克大主教〉,《Chteniya》1870年,第2卷,第158、163、168頁。

[1117] 以下事件可作為修道士反對嘅例子:喺基輔大主教區(1786年)世俗化修道士領地之後唔耐,葉卡捷琳娜二世到訪基輔,並想去城郊嘅梅日吉戈爾斯基修道院參加禮拜。 但係,當修道士哋聽到皇后嘅意圖後──據傳聞──喺預定到訪嗰日嘅清晨,佢哋就自己縱火燒咗自己嘅修道院,結果凱薩琳嘅訪問就冇成行。Rozhdestvensky, P. Samuel Mislavsky, Metropolitan of Kyiv, in: TKDA. 1877. 4. p. 17.

1764年嘅世俗化所造成嘅情況並冇維持不變。雖然教會嘅地產喺事實上已經消失,但喺法律上國家並冇撤銷教會機構擁有土地嘅權利,喺接下嚟嘅100年入面,國家立法為教會擁有嘅土地設立咗各種特權。 到咗19世紀,單一寺院嘅土地持有量已經冇咗16、17世紀咁龐大;不過,寺院依然相當成功咁繼續收購土地。 有啲寺院喺19世紀都變得更加富有。再者,有啲寺院憑住現金禮物同珠寶捐贈攞到可觀嘅財富。就好似16世紀嗰陣嘅 ,好多19世紀嘅寺院都擁有龐大資本,而住持好叻用呢啲錢去提升寺院嘅興旺。

世俗化並冇阻止寺院數目嘅增長。喺1764年至1917年間,雖然好多寺院被廢除,但同時亦有新嘅寺院成立。由1701年至19世紀中期,喺1764年世俗化之前同之後,總共有822間寺院被關閉[1118] 。

關閉(不包括西伯利亞) 男 女 總計
由十八世紀初至1764年 141 34 175
1764年教產沒收期間 471 118 589
1764年之後到18世紀完結前 35 8 43
19世紀前半期 13 2 15
總數 660 162 822
續(不包括西伯利亞)男 女 總
十八世紀 18 4 22
喺19世紀 15 2 17
總數 33 6 39 33 6 39

世俗化之後,俄羅斯大公國境內仲有226間有規律修道院同161間無規律修道院,合共387間。 喺19世紀初,當南俄羅斯同白俄羅斯有40間修道院被關閉時,全帝國只剩452間;19世紀嘅修道院數目增長情況如下:

年份 男 女 總計
1810年 358 94 452
1825 377 99 476
1836 360 101 461
1855 415 129 544
1,887,469,202,671
1,893,507,235,742
1907 522 448 970
1914 550,475,1025

不過,要留意嘅係,男修道院嘅數目主要係透過恢復已解散嘅舊修道院而增長;女修道院則係要麼新設,要麼係由修女會改制而成(見第十四章第4節)。 因此,喺十九世紀期間,修道院數目翻咗一倍以上(而女性修道院由94間增至475間)。1764年,全帝國大約有1,070間修道院,到1914年更增至more[1119] 間。

呢個寺院數目嘅增長,係因為1764年後頒布咗好多關於寺院嘅新詔令,大幅修改咗1764年嘅法例。喺葉卡捷琳娜時期,已經容許喺最高當局知情同意下[1120] 開辦新寺院同重開舊寺院。 葉卡特琳娜嘅仔保羅一世(1796–1801),一方面因為佢偏向修道主義,一方面又因為佢唔認同佢阿媽所有嘅詔令,所以大幅放寬咗1764年嘅法例。 1797年,修道院獲准將其 remaining 未有人居住嘅土地(菜園、割草地同部分牧場)最多擴展至30德西亞丁; 修道院獲准喺修道院建築相當遠嘅距離(以前唔可以超過15俄里)設立水車同魚塘[1121] 。 同時,標準修道院 的資助方案被修訂,並提高了用於維持修道院社群的撥款;非標準

[1118] Chudetsky. 同上書,載於《TKDA》。1877年。第4期。第104頁起。喺白俄羅斯,修道院第一次喺*1796–97年*開始被關閉;*最後一次修道院關閉喺1855–1860年; 喺高加索、喺格魯吉亞,有啲修道院亦喺1811年同1819年被關閉。Chudetsky. Op. cit. pp. 68, 73–76, 88–102.*

[1119] 參見聖統會議檢察長1882年、1889年、1894年、1910年及1916年的報告。

[1120] PSZ. 第15379號。第58條(教區理事會法令)。因此,例如,多得莫斯科大主教普拉頓的努力,尼古拉·佩斯諾什斯基修道院於1766年恢復重建,而貝爾柳科夫斯卡婭隱修院則於1780年恢復重建。Pimen. 回憶錄,載於《讀本》第1877年1期,第250、253頁。

[1121] PSZ. 24. 號 18273、18590。修道院要求進一步增加所獲土地面積的申請,於1800年4月5日之詔令中被駁回。同上,號19370。

修道院亦開始每年從國庫獲得300盧布[1122] 。 早喺1801–1825年亞歷山大一世在位期間,1805年6月8日嘅詔令就賦予寺院只要有需要,就有權以贈與或遺贈方式取得無人居住嘅土地;但係,購買土地就要最高當局批准。 對寺院嚟講,同樣非常重要嘅,係豁免某啲類別土地地稅嘅規定,呢啲規定其後喺1857年嘅法例法典中獲得確認,並喺1917年前(經過少量修訂)一直有效。[1123] 尼古拉斯一世(1825–1855)在位期間,此政策得以延續;1797 年的詔令並不僅於 1835 年再次確認,在某些情況下,取得土地的條件甚至變得更加有利: 好經常,只要有最高當局嘅許可,教區主教座堂同寺院就可以獲得最多300狄斯提納嘅無人居住地段。 只有對有居民嘅土地,政府先堅守1764年法例嘅規定:到1841年,西部各省嗰啲寺院嘅地皮就俾政府沒收,之後喺1842年為呢啲寺院制定咗特別規例。[1124]

喺1836年至1861年間,各座寺院由國有林場獲得咗9,000狄斯尼亞嘅耕地同16,000狄斯尼亞嘅林地;呢類收購喺1870至1880年代亦唔罕見。[1125] 根據1861年嘅新規定,寺院嘅維持撥款每年增加咗168至200盧布[1126] 。只有冇喺官方名冊入面嘅寺院喺1867年停止獲得國家財政資助[1127] 。到1881年,有登記嘅寺院由國庫獲得最多425,000盧布。[1128]

19世紀時,修道院嘅財政狀況持續改善。佢哋收到嚟自唔同社會階層人士嘅龐大捐款,尤其係商人,喺尼古拉斯一世時期,佢哋急速累積巨額財富,身家以百萬計。 寺院收到金錢同貴重捐贈(聖像、鐘、法衣等等),而施主就自費興建寺院教堂同其他建築。寺院自己亦展開大規模建築工程,令佢哋嘅外觀因大型石造教堂同建築物嘅出現而大大改變。

呢類建築通常都係同國家支持嘅修道院引入共同生活規矩有關,例如可以喺莫斯科郊外尼古拉-烏格列什修道院院長皮門嘅《回憶錄》入面見到。 呢本《回憶錄》記錄咗由19世紀初到1870年代末莫斯科教區修道院生活嘅好多細節。修道院喺城鎮度爭取擁有大型石屋,並從中獲益良多。到咗世紀中葉,有啲修道院已經成功建立咗有利可圖嘅奶牛場或者菜園。 此外,各修道院亦收到龐大捐款。阿基曼德里特·皮門的《回憶錄》證明,19世紀時許多修道院的財政狀況已大幅改善;18世紀後期他們曾貧困的證據,現時只可在修道院編年史及資深成員的回憶錄中找到[1129] 。

薩瓦·季霍米洛夫大主教(1819–1896)的《我的一生年鑒》中,記錄了其他教區寺院財富增長的許多有趣細節。 喺佢漫長嘅一生入面,佢管理咗三個教區:波洛茨克(1866–1874)、哈爾科夫(1874–1879)同埋特維爾(1879–1896)。 佢嘅《年鑑》寫得非常詳盡,收錄咗大量文件、信件等等,記錄咗由中產同富裕商人階層、貴族同其他社會階層人士湧入寺院嘅龐大捐款[1130] 。

聖統最高檢察官嘅年度報告顯示,喺19世紀同20世紀,修道院由唔同社會階層嘅人獲得咗大量以貴重物品同地產形式嘅捐贈。 呢啲捐款嘅規模可以由以下事實估計:例如,奧爾洛娃-切斯明斯卡婭女男爵喺1848年所立嘅遺囑入面,指示要向340間修道院捐款至少1,700,000盧布 (每座修道院5,000盧布);此外,她又將珍貴物品遺贈予索洛維茨基修道院、葉爾馬基修道院及位於沃倫的波恰伊夫拉夫修道院

[1122] 同上,第18273號;法例,第二部,第三節,第63–67頁。

[1123] PSZ. 28. 號 21785;參見 號 24246(1810)。此法令於1819年擴展至堂區教堂。PSZ. 36. 號 27622。 屬於寺院喺城鎮嘅屋宇獲豁免住宿稅同地稅;其他應向城鎮當局繳付嘅部分稅項亦被廢除。PSZ 第22894號; 24627、28611;2 PSZ 第3326號;其後於1857年法典(第9條第386、391–392款)確認。1819年後,為謀取投資利潤,寺院經常購買城鎮房屋。

[1124] 2 PSZ 號碼 26313、15152、15189、15907。檢察總長報告。1836 年,第 80 頁;1846 年,第 91 頁;1841 年。 第39、80頁;1842年 第6、12頁;1856年 第90頁;1859年 第5頁;2 PSZ 第26736號 – 一份類似的法令(1852年)關於喬治亞的修道院。

[1125] 1838年之後,獲准以更大規模取得無人居住嘅土地同森林,最多可達150狄斯佳丁。2 PSZ 第11518號。參見:法例 code 8. 第1部(森林憲章)。 第536頁。因此,聖三一-謝爾蓋修道院獲得了1,249德西亞廷國有森林。Pimen. 同上書,第259頁。Rostislavov. 研究發現,第73–74頁(幾個林地收購例子)。Rostislavov估計(同上,第86頁)喺1870年代初,有超過25萬狄斯亞地由200間修道院持有。

[1126] 2 PSZ 第36967號。

[1127] 2 PSZ 第45341號;所撥出嘅資金本意係用嚟增加教區主教座堂職員嘅津貼。

[1128] Stranik. 1882. 8. p. 622;報告. 1884.

[1129] 皮門大修道院長。回憶錄(1877年)(亦收於《讀本》1876年3–4期;1877年1期)。呢本由一位嚴守規矩嘅修道士所寫嘅回憶錄,係研究19世紀修道院歷史嘅重要資料;可惜我哋冇其他可靠度相若嘅資料。

[1130] 薩瓦大主教。〈我的一生年表〉。第5卷,第172、178、216頁;第6卷,第276頁;第7卷,第59、221、385頁;第8卷,第739頁。 Savva 大主教簡短生平見於:Ist. v. 1896. 66. p. 1106;1910. 120. 第316頁。薩瓦嘅《編年錄》收錄咗好多真實文件、信件等等,所以對研究19世紀俄羅斯教會歷史嚟講,係一部非常寶貴嘅著作。另見:羅斯季斯拉沃夫《論研究》。 第329、331、232、212、336頁。Rostislavov嘅著作包含大量關於修道院嘅資料,但因為佢嘅寫法有偏見,使用時要小心。

[1131] 。然而,應注意的是,這些修道院並未能將所有這些財富用於經濟用途。 首先,好多捐款——而呢點正正反映捐獻者嘅虔誠——純粹用嚟華麗地裝飾教堂同舉行禮儀; 即係大量鑲咗黃金同珍貴寶石嘅聖像、鑲咗黃金同珍貴寶石嘅禮儀法衣、禮儀器皿,同埋鍍金鍍銀嘅聖像牆。 對華麗崇拜嘅偏好同熱愛,係16世紀、19世紀同20世紀俄羅斯虔誠嘅共同特徵。[1132] 不過,話所有捐款都係呢種性質就唔公平。由上述 多得Archimandrite Pimen嘅《回憶錄》同Archbishop Savva嘅《編年錄》,我哋知道有好多例子,都係有人捐大筆錢畀修道院,用嚟做指定嘅教育同慈善用途,興建孤兒院、醫院同學校,仲有好多細路仔攞到獎學金。 多得呢啲捐款,修道院——主要係女修道院——喺十九世紀後期同二十世紀初,得以展開大規模嘅教育同慈善活動[1133] 。好多嘢都要睇修道院院長嘅睇法。 例如,位於俄羅斯北部嘅維爾科爾斯基修道院(Verkolsky Convent)雖然唔算特別富有,但多得院長阿基曼德里特·狄奧多西烏斯·奧列霍夫(1829–1882)嘅努力,喺1870年代展開咗大規模嘅教育活動[1134] 。

當然,並非所有寺院都按其財力做相應嘅慈善工作,經常畀公眾,尤其係1860年代同1870年代嘅報章雜誌批評。 總括嚟講,可以話喺20世紀初嘅俄羅斯,冇一間寺院冇 有足夠資金去支持僧侶社群同寺院本身(雖然呢啲資金喺各寺院之間分配得唔平均);否則,佢哋就冇能力去擴大佢哋嘅慈善活動。

2. 修道生活嘅內部組織

喺主教會議時期,儘管修道生活嘅負面問題好明顯,教會高層都知,但一開始都冇提出或者實施任何認真嘅措施去改善。

《靈性規例附錄》(1722年)專門處理所有與修道制度、修道生活及寺院管理有關的事項。當中用五個部分討論修道制度:1)「喺邊度同點樣收人做和尚」; 2) 「論僧侶生活」;3) 「論尼姑」;4) 「論寺院」;5) 「論方丈及方丈尼」。就內容而言,佢既唔係一條精確制定的詔令,亦唔係一份僧團章程。 「附錄」用嘅寫法過於籠統,係講緊僧伽生活,而唔係專門為僧伽生活而寫。 就連關於方丈嗰部分,都係用同一種筆法寫成。然而,「附錄」本可以成為制定一套適用於所有寺院嘅共同章程嘅基礎[1135] 。好可能「附錄」嘅編撰者 Theophan Prokopovich 原本打算繼續朝呢個方向努力。

1723年,可能係喺彼得大帝嘅要求下,佢為新成立嘅聖彼得堡亞歷山大·涅夫斯基修道院寫咗份章程——《亞歷山大·涅夫斯基修道院修士修道生活描述》[1136] 。呢份章程共有四章:1) 「修道生活描述」;2) 「關於教堂聚會與會眾禱告」;3) 「修道士餐會次序描述」;4) 「方丈職責」。

一年之後,大家熟悉嘅1724年1月31日詔書就頒布咗;佢入面包含咗所謂嘅《關於修道主義嘅公告》,已經喺呢度引用過[1137] 。呢份《公告》都係以論著形式出現,而唔係章程。 雖然Theophanes所有呢啲論著都極力讚揚共住生活,但佢哋只係停留在論著層面,對修道生活冇任何實際影響;教區高層亦冇採取任何特別措施,按共住主義原則重組修道生活。

[1131] 報告。1848年。第86頁;參見其他年度的報告。例如,1869年莫斯科教區的伊萬諾夫斯基修道院收到寡婦馬卡羅娃-祖布恰尼諾娃捐贈的30萬盧布; 某位德日哈維娜創立咗札姆延斯基女修院(屬諾夫哥羅德教區),並捐咗98,279盧布,同890德西亞田嘅耕地同林地畀佢。

[1132] 參見 I. M. Dolgoruky 喺佢《筆記》入面嘅觀點,載於《Chteniya》第1870年第二期,第54、51頁。

[1133] Pimen. 同上書,第103、246、280、282頁等;又參見Savva《編年錄》及各報告 various passages;例如,1887年有100間醫院及72間夜宿所獲修道院資助。 《1887年報告》(1889年)第156頁;1884年,第231頁以下。戰時亦然,例如1812年,各修道院捐款予軍事醫院;僅三一謝爾蓋拉夫拉就捐贈7萬盧布。 Znamensky. 《俄羅斯教會歷史指南》(1876)。第429–431頁;*1877–78年間,喺好多寺院都設咗軍事醫院。報告。1877。第5–29頁;1878。第145–146頁。*

[1134] 參閱 A. Grekov 關於他的非常有趣的研究著作《阿基米底斯神父,阿爾漢格爾斯克省皮內日區 Verkolsky 修道院院長》(1893 年)。Theodosius Orekhov 係一名軍官嘅仔。 佢喺中學同高農學校完成咗中等教育;之後兩年(1854–1856)喺各座修道院之間漂泊;1857年,佢入咗科日澤爾斯基修道院做見習修士,並喺1860年受戒成為修士。 早喺1861年,西奧多西就成為細細嘅維爾科爾斯基修道院嘅院長;佢喺度引入咗共同生活規矩,好快原本差唔多荒廢嘅修道院就變成咗真正嘅修道勝地。 神父Theodosius喺寺院設立咗一個收容所,仲開咗兩間有寄宿設施嘅學校,俾農民仔女讀;佢又建咗一間手藝學校,喺附近村莊嘅居民中成功推行教育工作。

[1135] 「《靈性規例》附錄」,收錄於 PSZ 第4022號及 PSPiR 第2卷第596號。此「附錄」於《靈性規例》 subsequent 所有版本中均已收錄。

[1136] 呢篇《修道生活描述》以獨立海報形式印刷,估計係用嚟掛喺房嘅牆上。首次發表喺:Bogdanov。 《聖彼得堡描述》(1779年);其後,大主教尤金·博爾霍維蒂諾夫在《俄羅斯聖品階層史》第二卷中收錄了這幅「描繪」;參見:Titlinov, B.《Theophan Prokopovich》,載於《俄羅斯生物傳記詞典》(RBS),第433頁。

[1137] PSZ. 7. 編號4450;PSPiR. 4. 編號1197;Chistovich. 《Theophan Prokopovich and His Time》。附錄。

同一時間,關於寺院地產嘅詔令同安娜女皇在位期間進行嘅調查,對僧侶社群都留低咗痕跡,而且負面影響多過正面。可以話,寺院嘅內部生活從未好似十八世紀前半咁式微。 雖然官方上嚟講,有啲寺院遵守團體規矩,有啲就跟私人生活規矩,但實際上僧侶嘅生活亂到一鑊粥,入面出現嘅某啲現象,只可以用對已公布嘅規例同詔令唔夠了解嚟解釋。 宗議會喺向攝政王安娜·勒奧波多芙娜嘅一份報告中,得出結論話修道制度「而家已經處於衰落狀態」,並擔心俄羅斯嘅修道制度即將完全毀滅[1138] 。

1692年成立嘅薩羅夫隱修院嘅故事,就說明咗呢啲調查嘅後果有幾嚴重。 多得約翰(† 1737)同多羅修(1731–1746)兩位修道院長嘅精力同苦行式嘅奉獻,呢度由一開始就引入咗嚴格嘅共同生活規律,修道士嘅生活以高度嘅靈性投入為特徵。 然而,安娜時期對修道主義嘅迫害,喺二、三十年內令一切陷入混亂,直到十八世紀下半葉,abbots 、Ephrem (1758–1777) 同 Pachomius (1777–1794) 先至可以重新引入修道規矩,令隱修院成為真正嘅苦行修煉之地[1139] 。

關鍵係,新修道院嘅建立同舊修道院嘅復興,都交畀已經證明自己嘅苦行者去負責。 例如,赫古門·菲拉雷特(1773–1841)的工作非常成功;他引入喀山聖山嚴格的修道規則,實質改變了庫爾斯克教區格林斯卡亞博戈羅迪茨卡亞隱修院的生活,結果在19世紀上半葉, 呢座寺院喺復興苦行理想方面起咗重大作用。費拉特仲寫咗《為新剃度僧人所作之詳盡指導》,嗰陣時喺僧侶社群中廣泛流傳[1140] 。 聖彼得堡及諾夫哥羅德大主教加百列·彼得羅夫大力復興修道院團體生活;他亦鼓勵在修道院引入「靈性導師」制度,詳情將於下文討論。 喺佢嘅教區入面,喺1760年代,同之後嘅1780、1790年代,有六間修院嘅生活都係根據呢份共同章程重新組織; 喺長老Theophan Sokolov嘅協助下,加百列編撰咗《共住生活規則》,並將佢寄畀佢教區內嘅各修院院長,以期令弟兄對呢種修道生活形式產生興趣[1141] 。

如前所述,1764年嘅修道院規例將剩餘嘅修道院分為兩類:國有資助同非國有資助。 非國家資助嘅修道院淨係可以靠信徒嘅自願供奉同捐款先可以維持。結果,好多非國家資助嘅修道院都徹底消失;其他嘅修道院入面嘅和尚人數持續下降,好多都去咗有空額嘅國家資助修道院,亦有啲就去咗俄羅斯南部; 一班好苦行嘅和尚就去咗雅典山或者摩爾多瓦;當中有啲人之後返咗俄羅斯,喺十八世紀最後嗰四分之一期間,對修道精神生活嘅復興起咗重要作用。

[1142]但係,由國家資助嘅寺院情況就好啲,佢哋由國家撥咗一筆雖然唔多但固定嘅撥款。呢啲寺院就提供咗適合嘅條件,去恢復同維持修道規矩。 可惜,教會當局冇喺呢方面採取任何重大步驟[1143] 。正如我哋喺各種十九世紀嘅資料入面所見,國家資助嘅修道院,除咗少數例外,都唔係按共同生活規則,而係按個人生活規則嚟運作,而且就算嗰啲規則,都冇嚴格遵守。 寺院會提供僧人寮房同食物——有時唔係擺喺飯廳,而係擺喺佢哋寮房——但佢哋要自己搞掂其他生活所需,例如衫;為此,佢哋會從寺院攞一筆錢; 佢哋冇乜職務要做;如果要做,就會另外畀酬勞;唯一嘅責任就係出席宗教儀式;其他時間,和尚想走就走。喺呢種情況下,方丈根本無法對全寺僧眾實行持續嘅監督。 顯而易見,國有寺院內僧侶嘅生活方式並不符合修道主義嘅苦行原則[1144] 。儘管採取咗各種措施喺國有寺院恢復秩序──但呢啲措施只針對個別寺院──修道團體嘅靈性生活水平喺整個19世紀持續下降。 1821年,當費拉列特·德羅茲多夫大主教首次巡視佢嘅教區時,佢對僧侶嘅生活方式深感不滿,特別係國家資助嘅寺院。 佢哋大部分都唔遵守團體規矩;弟兄哋已經習慣咗好舒服嘅生活,所以強烈反對任何推行團體生活嘅嘗試。

[1138] N. M. 〈十八世紀俄羅斯修道主義〉,《Stranik》第1期,1884年,第212、435頁。

[1139] Zverinsky. 第2卷,第1141號;Denisov. 第889號;Prav. Sob. 1863. 第7卷,第154頁;《薩羅夫隱修院創辦人兼首任院長約翰大長老的生平與事蹟》(1892)。

[1140] 呢份《指示》係寫成多年之後先出版(莫斯科,1824年)。關於長老費拉列特同佢嘅活動,可參閱《福地長老費拉列特──格林斯克隱修院復興者傳記》(1860年)。

[1141] 大主教馬卡里。《諾夫哥羅德及聖彼得堡大主教加百列閣下之生平與事蹟述》(1857年),第69–71、172頁;烏斯賓斯基,《尼洛夫隱修院描述》(1886年)。 第45頁;另參見:Titlinov, B.《Gabriel Petrov》(1916年);第六章詳細討論此議題。

[1142] Pimen. 同上書,第121頁。

[1143] 1816年,一位來自列別迪諾的阿基曼德里特·約薩法向宗議會提交了一份共同章程草案;宗議會回覆稱,《靈性規例》中包含的條款已經足夠妥善地組織修道生活。《切爾尼戈夫教區歷史描述》。第3卷。 第232頁;RBS第290頁。

[1144] N. M.:「十八世紀俄羅斯修道主義」,載於《Stranik》第1期,1884年,第210頁。 見此議題,參閱皮門的《回憶錄》及他的文章〈修道主義與當代對它的詮釋〉,載於《讀本》1874年第二期,第96頁以下;以及載於《談話》1872年(我未見到)的文章〈我們的修道院〉。

大修道院長皮門喺佢嘅《回憶錄》入面寫到,喺國家管理嘅寺院度,拒絕遵守共同生活規則嘅情況非常普遍。 就連才華洋溢又精力充沛嘅菲拉雷特大主教,都唔肯以自己名義推行共同生活規則,反而揀咗一條迂迴路線——透過各別嘅方丈喺佢哋自己嘅寺院度逐步實施呢啲規則。 例如,喺烏格列什修道院,呢度自1380年創建時起就一直實行共同修規,直到1764年。直到1853年——而且亦都唔係冇修道士反對——院長先至成功重新引入;之後有啲修道士就離開咗修道院。 喺1860年代同1870年代,莫斯科教區(喺莫斯科以外)只有10間有規矩嘅寺院採用咗共同規則,呢個發展主要係歸功於上述嘅皮門(Pimen)[1145] 嘅努力。個別方丈嘅個人主動性喺呢件事上發揮咗最重要嘅作用。 喺尼堪羅夫隱修院(屬普斯科夫省),由院長喺1800年引入咗共同修則,直至1817年先至畀修道團體正式採納,成為修道生活嘅基礎[1146] 。 希拉里昂大主教喺1805年至1823年擔任拉多加湖島上科涅夫斯基修道院院長期間,恢復咗最嚴格嘅團體規矩(當時該修道院未喺官方名錄內,處於全面衰敗狀態); 佢喺1823年至1851年管理提赫溫嘅烏斯賓斯基修道院時,都遇到同樣嘅困難[1147] 。個別方丈嘅個人倡議可以有幾大成功,就以沃洛格達教區嘅希古梅恩·伊奧納嘅工作為例。 喺十九世紀頭二十年期間,佢真真正正喺唔少過六間寺院重建同改造咗修道生活。佢出身農家,冇受過任何正規教育,但係佢係一位嚴謹、超然世務嘅和尚,亦都係一位有出色管理才能嘅方丈; 佢對真正修道生活嘅正確理解,係嚟自佢自己嘅苦行經驗多過苦行文學;佢好清楚點樣消除修道生活入面嘅各種惡習,同埋點樣說服已有寺院入面嗰啲世俗化嘅師兄弟遵守團體規矩[1148] 。

到十八世紀,將最優秀僧侶從寺院調去教區從事靈性行政嘅普遍做法所帶嚟嘅負面後果就顯現出嚟;呢種情況持續咗成個世紀,結果令僧團失去咗佢最優秀嘅成員,而呢啲人本來可以喺寺院成為真正苦行生活方式嘅榜樣[1149] 。 修道生活亦因一種非常普遍的作法而受到不良影響:教區主教為懲處僧侶的不當行為,會將他們由城市寺院調任到鄉村寺院,而喺嗰度——尤其係冇共同修則嘅國家管理寺院——佢哋對僧團施加咗特別誘惑同腐蝕性嘅影響。 呢種做法一直持續到十九世紀中期。[1150]

而且,方丈嘅任命程序都冇受規管。一方面,舊有制度——可追溯至十七世紀,並由《靈性規章》所規定,即由僧團選舉方丈——並未被廢除;但另一方面,喺十八世紀,宗議會本身就直接委任方丈。 呢種做法,其實本世紀源自十七世紀,喺用嚟重建被廢除或完全破落嘅寺院時,就得到咗合理化。 由組織散亂嘅僧團入面選出新任方丈,本身就係件好成疑嘅事,因為呢類方丈通常都攞唔到僧團嘅尊重,佢喺清 方面嘅努力,想喺僧團生活入面消除混亂同醜惡,注定由一開始就失敗。 阿基曼德里特·皮門喺佢嘅《回憶錄》入面寫到,揀方丈絕對唔係件易事,唔係每個過緊好同嚴謹生活嘅和尚都啱做方丈。 喺皮門嗰陣,即係1840至1870年代,國家資助嘅寺院入面嘅僧侶社群本身就反對喺佢哋自己陣容入面揀方丈。而且,經驗顯示,一旦喺國家資助嘅寺院引入共同章程,由外面委任嘅新方丈就能夠更加成功咁運作[1151] 。

然而,一個由聖統會經常使用、主要喺十九世紀下半期採取嘅做法證明行唔通:將教區主教委任做寺院住持,或作為懲罰,或回應佢哋嘅退休請求。 要留意嘅係,正如下面會更詳細討論,喺宗議時期,俄羅斯嘅主教大多都係由學識淵博嘅和尚中選出,但呢啲和尚幾乎從來都冇住過寺院,對寺院事務了解甚少; 呢類主教往往會將所屬嘅寺院視為自己嘅封地;佢哋對「主教尊嚴」嘅理解往往相當特別,令佢哋無法按照修院章程嘅要求履行做方丈嘅職責。 而且,就修道院禮儀生活而言,主教的監督——由於東方教會主教禮儀的特殊性——往往帶嚟不便,而非任何好處[1152] 。

[1145] 同上書,第90、100、127、250、256、275、282–286頁。

[1146] Serebryansky. 同上書,第328頁。

[1147] 彙編. 113. 1 (1902). 第21頁。希拉里翁的《科涅夫斯基修道院章程》(1824年)是一本非常罕见的短冊,我非常幸運地在柏林市圖書館(1943年前)發現了它。如需進一步了解這位可敬的修道生活捍衛者,請參閱另一本小冊子: O. A. M. 《論康維斯基修道院創辦人希拉里翁大司祭之生平》(1861)。其創院特許狀由上述大司祭特奧多西烏斯·奧列霍夫(參見註1127)於維爾科爾斯基修道院提出。

[1148] Pimen. 同上,第112–114頁。

[1149] PSZ. 第8988號(1744);13163號(1768);18273號(1797)。

[1150] 皮門。同上書,第246、250、254頁。

[1151] 同上,第101、120、243、252、255頁,等等。

[1152] Pimen. 同上書,第363頁。 例子之一係阿斯特拉罕主教伊薩克(佩洛文斯基)(†1894),或者列治丹教區輔助主教伊西多(科洛科洛夫)(†1911);參見:Lvov, N. N. Drevnik,載於《Krasny Arkhiv》第39期。 第148頁;《沙皇制度的崩潰》第2卷,第68、88

由於好多寺院,無論有冇固定撥款,都冇明確嘅修會章程,佢哋嘅禮儀秩序都受到破壞。喺19世紀,城市寺院為咗配合嚟朝拜嘅人嘅生活狀況,經常會縮短宗教儀式,但喺鄉郊寺院,呢類減少都唔罕見。 阿基曼德里特·皮門寫道,佢喺烏格列什修道院嘅宗教儀式期間,好難完全執行《典章規例》[1153] 入面嘅所有規則同要求。

宗議會並冇自行採取任何決定性步驟去喺修道院引入共住生活;喺1869年,佢只係表達咗希望喺修道院引入共住生活,作為修道苦行嘅基本要素,並重申咗早喺1862年已經提出嘅建議:[1154] 最高教廷當局對修道主義究竟幾咁唔重視,由所謂《修道院院長指引》嘅歷史就睇得好清楚。1797年12月,一紙皇室詔令建議起草並推行呢啲「指引」。但直到1828年先至 先至擬定咗呢啲「指示」,並送畀教區主教;直到二十世紀初都冇乜改動,只係喺新版本度將教會斯拉夫字母改做世俗字母,同埋重新排列咗部分條款。呢啲「指示」只係處理方丈嘅權利同職責[1155] 。 直到1910年,喺宗議會嘅指示下,修道士塞拉芬(Hieromonk Seraphim)起草咗一套新修道規則,本意係做為修道生活嘅基礎;可惜我哋完全唔知道呢套規則有冇喺任何道觀度實施過。 由於篇幅過長,反而較易令僧侶同盡責嘅方丈心生恐懼,多過實際達到苦行目的[1156] 。

呢種情況一直持續到1917年:寺院分兩種,但採用同遵守邊種規矩,就睇住持僧嘅熱誠同靈性取向[1157] 。 總括嚟講,城市寺院嘅生活比鄉郊嗰度寬鬆。 修道院嘅慣例有好多唔同,任何信徒或朝聖者一睇就知。講到十九世紀到二十世紀初,宗議會一次都冇認真處理修道生活嘅問題,只係偶爾先留意啲細微細節。 到1906年,喺1904–1905年革命運動之後,基本國法作出修改,主教同神職人員之間開始出現明顯嘅改革訴求,而宗議會——主要係喺聖彼得堡大主教安東尼(Anthony)嘅倡議下 (Vadkovsky,1898–1912),喺同尼古拉斯二世皇帝磋商之後, 於1906年1月14日成立預備會議大會,負責討論推行教會生活各項改革的可能性——修道主義,可說又一次被忽略;無論如何,並無成立專門小組處理修道主義事宜[1158] 。

3. 19世紀修道士人數的增長

十九世紀時,修道士人數大幅增加,寺院數量亦明顯上升。呢種現象可以歸因於兩個原因。 繼十八世紀虔誠度下降之後,各階層人士再度興起宗教熱誠。呢股復興主要係因為俄羅斯修道領袖嘅影響,以及經過十八世紀嘅衰落後,修道院狀況得到改善——修道院同修道生活再次符合人民對虔誠嘅想像。 有一個外部因素唔可以忽視,就係1861年廢除農奴制,令農民可以自由決定自己嘅命運。呢件事對女修道院嘅情況有特別影響,入會者人數開始逐年上升。

彼得大帝所引入嘅出家誓言限制,喺十八世紀幾乎一直都維持住,但到咗十九世紀,呢啲國家法令就冇再咁嚴格執行。 根據1738年嘅全國人口普查,全國共有14,282名修道者,包括7,829名男性同6,453名女性(呢個數字包括咗僧侶、修女、見習僧侶同見習修女)[1159] 。 1764年嘅僧伽規例規定,226間獲准寺院合共可容納5,105名僧尼;此外,仲有161間未獲准寺院,入面嘅僧伽人數就冇受限制[1160] 。 到

頁;第4卷,第190、199、308、479、480頁。 圖拉主教拉夫倫季(內克拉索夫)因「自由主義」於1908年被罷黜,並被任命為莫斯科維索科彼得羅夫斯基修道院的方丈。Ist. v. 122. p. 778;BV. 1908. 4. 關於尼古拉斯一世皇帝時期,見:材料,喺:彙編。113,尤其係第二部分。

[1153] Pimen. 同上書,第249、265、252、275、120頁。當然,呢點只適用於課誦、晨禱同晚禱,因為入面有啲讀經同斯提希拉被省略或縮短;禮儀有固定嘅儀式次序,永遠都唔會被縮短。

[1154] 見:「教會內部評論」,載於《Stranik》第1897年8期,第560頁。於19世紀前半期,宗議會頒布了各種指令,但這些指令僅針對教區主教,並不能視為對修道生活的改革嘗試。 參見:報告,1841年、1862年(文本亦載於:BV,1905年9月,第158頁)、1874年、1884年等。

[1155] PSZ. 第18273號;Barsov, T.《宗議機構》第162頁。附錄43–48。

[1156] 賽拉芬,神父。男眾共住修道規則。3 卷(1910)。

[1157] 如要收集聖統關於修道院及修道主義的各種指示和法令,請參閱:Chizhevsky,《修道院決議集》(1896)。

[1158] 關於改革計劃,見:Suetov,《關於由聖統會批准並設立於聖統會下之特別委員會,以籌備全俄羅斯議會審議事項》(1912);Ognev,《教會議會》(1905);以及「議前委員會會議記錄及摘要」。 四卷(*1906–07);補充卷:教區主教就教會改革問題的意見摘要(1906);A. R. 有關東正教命運的歷史書信(1912);我的文章:1906年預備委員會,載於《Put'》(1933). 38;另參見:Stupperich, R. *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr.* (1936). 頁105–107。Golubinsky, E. E. 「俄羅斯教會生活中的改革」,收於:*Readings*。1913. 3. 頁126。*

[1159] Solovyov. 4 (ed. OP). pp. 1510, 1649.

[1160] PSZ. 16. 第12060號。章程。

1840年,僧侶人數已經升到15,251人(包括初學僧),50年後喺俄羅斯已經有12,712位僧侶同27,574位尼僧(總共40,286人,包括初學僧);　到1907年,男修道院已有24,144名僧侶(包括初學者),女修道院則有65,989名修女(包括初學者);修道院總數為970間(男修道院522間,女修道院448間)(見表X及XI)[1161] 尼姑人數增長得特別快,呢個趨勢係因為19世紀俄羅斯女性之間興起嘅苦行主義思潮。俄羅斯女性寺院嘅歷史值得教會史學家特別關注,佢哋喺將來有足夠資料嘅時候,會就呢個題目寫深入嘅研究。　但係喺呢度,我哋憑藉現有資料,只會觸及呢段歷史嘅主要要點。

4. 十九世紀嘅女修道院

我哋認為,19世紀女性修道院數量嘅顯著增加,唔能夠單靠俄羅斯女性之間嘅苦行主義思潮去解釋——佢唔只係宗教追尋嘅一種表現。 宗教復興同靈性追尋確實好強烈,但呢啲靈性追尋只限於修道生活,就係因為修道階層嘅影響。19世紀下半葉俄羅斯整體靈性歷史嘅純粹歷史同文化條件,都扮演咗好重要嘅角色。

彼得大帝為咗歐化俄羅斯而推行嘅改革,令家庭同公共生活入面女性嘅地位發生咗改變。雖然呢啲改變喺社會各階層慢慢以唔同方式出現,但到處都令女性對獨立同教育嘅渴望更加強烈。 呢啲訴求能夠對公共生活造成重大影響,就喺十九世紀二十年代初俄羅斯女性喺俄羅斯思想史上所扮演嘅角色得到證明[1162] 。 如果深入探究俄羅斯浪漫主義、西化思潮同斯拉夫主義——呢啲運動代表嘅大量書信最能反映佢哋嘅意識形態世界——並且閱讀呢段「俄羅斯靈魂風雨大變動時期」嘅眾多回憶錄, ——到處都見到有才華又好求知嘅女性,佢哋要麼對同期嘅男性同路人帶嚟正面影響,要麼透過自己嘅靈性成長,為當時嘅知識生活作出貢獻。宗教議題絕對冇被忽略。 雖然呢啲議題嘅討論往往仲未帶有宗派色彩,或者好似亞歷山大一世時期嗰段神秘主義追求時期咁,偏離咗東正教嘅教義,但仍可以肯定宗教問題喺俄羅斯女性嘅靈性生活中佔據咗好重要嘅位置;同時,女性喺處理呢啲問題時,唔係抽象地,而係以個人同私人嘅方式去面對[1163] 。 正正係俄羅斯女性靈性追尋嘅呢個層面——一個值得特別關注嘅部分——令好多尋道者去遇到老修。我哋當然唔係話宗教追尋淨係喺某位老修影響下先至發展到修道生活;好多人就算冇靈性指導,都係自己作出呢個決定。

我哋啱啱講到書信喺俄羅斯人靈性歷史上所佔嘅重要地位。書信比印刷作品更能夠反映作者靈性生命嘅多樣性,並為來信者提供一個極為有利嘅機會去敞開心扉——呢種特質唔單止喺1830年代同1840年代嘅俄羅斯人身上見到　19世紀,甚至後世時期——回覆書信可以顯示出特別的信任、說服力同敏感度。　好多長老,特別係同女性通信嘅時候,經常透過書信去引領嗰啲尋道嘅靈魂;呢點顯示呢種宗教式同苦行式嘅指導,好切合收信者嘅心聲,否則佢哋就唔會膽敢去做懺悔。

呢點主要適用於有學識嘅女性;不過,喺女修道院入面,農民出身嘅修女尤其多。1861年廢除農奴制,對農家女性嘅地位有重大影響。　雖然保守同父權制嘅習俗同傳統仍然存在,但喺法律上,改革之後農民女仔——尤其係寡婦——獲得咗相對嘅自由同獨立。佢哋而家可以更加經常自己作主,甚至可以違背年長家人嘅意願。　十九世紀六、七十年代,渴求教育嘅熱潮喺俄羅斯各階層都好盛行,而呢份渴

[1161] 1890年及1907年(1893年及1910年)報告。另見:普列奧布拉任斯基《根據統計數據俄羅斯教會》(1897年),包含1840–1891年統計數據嘅表格。

[1162] 關於十九世紀俄羅斯婦女嘅解放同佢哋追求教育,可參閱:Shokhol, K. P.「論俄羅斯女性高等教育嘅發展」,載於《ZhMNP》1912年8期;1913年3期及7期。

[1163] 關於十九世紀前半期俄羅斯文化的歷史,以下著作可供參考:扎莫丁,《十九世紀二十至三十年代俄羅斯社會中的浪漫理想主義》(1907); Gershenzon, M. 《尼古拉一世時代》(1910);Barsukov, N. 《M. P. Pogodin 的生平與著作》。第一卷及以後各卷(1888–1899);Koshelev, A. I. 《筆記》(1884); 菲利波夫(M. M. Filippov):「俄羅斯哲學的命運」,載《Russkoe Bogatstvo》1894年1、3、4、8、9期;斯米爾諾娃(A. I. Smirnova)《筆記》(1897);《亞歷山大一世時期的宗教運動》,N. Piksanova 編輯(1916); 《屠格涅夫兄弟檔案》。科學院編輯。4 卷(1911–1915);杜布羅溫(N. F. Dubrovin)《我們的神秘主義者與宗派主義者》,收錄於《俄國文章 1895–1896》;烏特金斯基藏書(1897); 格申宗,M. 《歷史筆記》(1910;第二版,柏林,1923);扎維捷維奇,A. S. 《霍米亞科夫》。2卷(1902);科尼洛夫,A. 《米哈伊爾·巴枯寧的流浪歲月》(1925); Stankiewicz, N. V. 著《作品》(1890);Herzen.《過去與思想》(Various editions, including in German);Stepun, F. 「德國浪漫主義與斯拉夫派歷史哲學」,載於《Logos》第16期(1927); Kornilov, A. 《米哈伊爾·巴枯寧早年》(1915年)等。詳細書目(截至1918年)見於:Polievktov, M. 《尼古拉斯一世皇帝:傳記及統治紀實》(1918年)。

求喺修女院入面都可以得到滿足[1164] 。正正係呢段時期,婦女修女院先後喺公共教育範疇展開咗大規模嘅活動,但呢點喺學術文獻上仲未獲得足夠關注。 佢哋亦都成功投身社會同慈善工作,呢啲一直都離唔開俄羅斯女性嘅心。喺日常嘅修女生活中,呢位俄羅斯農家女搵到咗喺父母屋企已經熟悉嘅活動:各式各樣嘅家務同家政工作。 可以咁講,入修院滿足咗佢嘅靈性追求,又唔使佢嘅生活方式有劇烈改變;同時,佢嘅社會地位提升咗,整個人生都變得好有意義。 因此,修女人數的增加,並不能歸因於任何特別強烈嘅苦行傾向。 俄羅斯女子修道院嘅歷史充斥住最嚴苛嘅苦行例子,但喺大多數修道院入面,生活都係喺一種適度苦行嘅氛圍下進行,重點係服務世界,而唔係完全拋棄世界。

社會同慈善工作喺修女院嘅生活中擔當住核心角色,而且範圍遠比男修道院嘅慈善活動為廣。呢點唔單止可以解釋為男女天性嘅分別,仲因為好多女修院就係憑住佢哋嘅社會同慈善使命先至興旺;喺呢方面,佢哋成為其他修院嘅榜樣,亦獲得咗人民嘅認同同愛戴。

俄羅斯教會經常被指喺文化領域做得唔多;對此,可以指出女修道院嘅活動,咁大部分指控就失去咗意義。 不過,事實係,就當呢啲活動已經站穩陣腳、準備大放異彩嘅時候,一切都突然間戛然而止。對歷史學家嚟講,呢個範疇依然係一片未被探索嘅領域,因為大部分相關資料已經遺失,亦唔清楚有冇可能喺一部基礎性研究入面,對佢作一個全面同完整嘅呈現。

喺女修院最興旺嘅時候,修道者嘅個人主動性起咗主導作用;呢啲修院,可以話係自發性成長,由民間自行建立,冇靠教會當局任何幫助;值得讚揚嘅係,教會階層冇阻撓新修院嘅開設。

繼1764年、1786年同1788年嘅世俗化措施之後,到1780年代末,成個俄羅斯淨係得80間女修道院(75間有授權,5間冇授權)。 但到1810年,俄羅斯已有94間女修道院,呢個數字可作為評估19世紀其數量急速增長嘅起點。 四十年後,到1855年,已經有129間修院(75間獲准、32間未獲准),共有2,508名修女同6,606名見習修女(見表X同表XI)。

值得留意嘅係,兩類女修道院嘅情況同男修道院有好大分別,首先係物質條件,其次係內部組織。由國家資助嘅男修道院喺財政上比唔受國家資助嘅啲啲更為寬裕。 但係喺女修道院度,呢個分別就冇咁明顯;事實上,冇政府資助嘅女修道院通常比有政府資助嘅啲啲更加富有。幾乎所有新成立嘅女修道院,都係由創辦人自行發起,最初都屬於冇政府資助; 呢類寺院嘅創辦人——或者較少見嘅情況下係男性創辦人——會將動產同不動產遺贈畀佢。此外,無論係有國家資助定無國家資助,女寺入面嘅修女永遠都多過男寺,所以就算係有國家資助嘅寺院,修女同初學者都多過人員規例所規定嘅人數。 如果再考慮到男寺院比女寺院獲得更慷慨嘅國家資助,就可以清楚知道,女寺院嘅住持喺每位住眾身上可動用嘅款項,遠遠少過男寺院嘅住持。 不過,由於女修院喺自己嘅農場(養奶牛同家禽,同埋種菜)經營得非常成功,佢哋能夠大幅增加收入,所以「 」,令男修院同女修院喺財政地位上嘅差距得以縮小。 但係,女修道院用嚟維持修女同初學者嘅經費非常有限,因為佢哋將大部分年度農業收入都用喺社會同慈善事業上。我哋已經熟悉嘅阿基曼德里特·皮門喺佢嘅《回憶錄》入面,提供咗喺佢擔任莫斯科教區修女院院長嗰段時間,關於教區修女院生活嘅一啲非常有趣嘅細節。呢啲回憶錄寫於1860年代後期,包含咗大量有關女性修女院財務狀況嘅資料。

阿諾辛諾-博里索格列布斯基修女院喺1860年代係一間團體修女院,當時有180位修女同初學者住喺度;呢間修女院喺1823年成立,當時淨係得大約10位修女住喺度。 喺1860年代,呢間修院每年嘅收入大約係5,000至6,000盧布;呢筆錢嚟自信徒嘅捐款,同埋蕾絲製作工坊、奶牛場同家禽場嘅利潤;修院仲有個菜園,出產嘅蔬菜就用嚟喺修院嘅餐桌上。 除咗以上所有,修女院仲維持住一間醫院同一間收容年長修女嘅安老院。

斯巴索-博羅丁斯基修道院亦都係一個集體社區,入面住咗170位修女同初學者; 佢喺1830年成立,最初有12位修女住喺度;修女院每年嘅收入有5,000盧布,同樣係由信徒嘅捐款同修女院農場嘅收益構成;修女院入面冇任何慈善機構。

三一-奧迪吉特里亞·佐西馬女子隱修院,一所共同修院,於1826年成立;當時約有40位修女居住,到1860年代後期已增至160位修女及初學者; 修院每年收入約4,000盧布,包括信徒捐款、修院農場收益,以及莫斯科一處大型撥款產生的收入。該修院並未參與任何特別的社會或慈善活動。

[1164] 喺十九世紀初,隨住私人印刷廠數目增加,好多禁慾主義著作、聖人傳記同其他教化書籍都變得廣泛流行。由1821年開始,《基督教讀物》期刊(聖彼得堡:神學學院出版)用俄文印刷咗大量禁慾主義著作; 有啲禁慾著作喺Optina隱士院印製。參見第十五章。喺1860年代,神學期刊唔單止討論學術議題,仲好關注當時嘅靈性運動,喺各省好受歡迎。

斯巴索-弗拉切爾納修道院於1854年根據共同章程成立;到1860年代後期,該修道院已有170名修女和初學者; 該修女院的年收入高達5,000盧布,同樣來自捐款及修女院農場和莫斯科收入產物的收益。這間修女院同樣也没有進行任何特別的慈善活動。

聖十字修女會受共同章程管轄,於1856年成立,共有100名修女;修院每年收入來自捐款,約為2,000盧布;該修女會辦了一所免費學校,有30名女童就讀。

呢度提到嘅頭四個修院都設有修會客棧,但嗰啲客棧完全冇收入[1165]。

呢啲例子唔單止係莫斯科教區嘅典型,亦都係19世紀中期整個俄羅斯好多女修院嘅常見情況。嗰陣時,修院啱啱開始佢哋嘅社會同慈善活動。 然而,如果我哋檢視1880年代聖統最高檢察官嘅報告,或者當時教區嘅描述,就會出現完全唔同嘅畫面[1166]。 例如,喺1887年,修道院維持咗93間醫院同66間老人院,當中三分之二由女修道院管理;當時共有469間男修道院,而女修道院只有202間(1887年報告)。喺1880年代同1890年代,喺亞歷山大三世(1881–1894)在位期間,政府鼓勵成立堂區學校,幾乎所有修女院都開咗呢類學校,通常只收女仔,而且全部都由修女院自行資助[1167]。

一個漸進式發展並廣泛推行慈善工作的良好例子,是聖處女萊斯尼茨基修道院的歷史(至1914年位於西 俄羅斯塞德萊茨省)[1168]。 (現屬波蘭──譯者按),近比亞瓦鎮)。1683年,在比亞瓦區的萊斯尼森林村附近,兩位農民牧羊人喺森林入面發現咗一幅聖母瑪利亞嘅聖像,散發出非凡嘅光芒。 呢幅聖像係用紅石雕成,刻畫咗至聖童貞瑪利亞,佢右手抱住嬰兒基督,左手拎住一本書;喺本書上面有一隻鴿子,係聖靈嘅象徵。 總括嚟講,呢幅畫作極為罕見。希臘正教嘅神父將呢幅聖像帶到布科維奇村嘅教堂,從此畀附近村莊嘅居民極為敬奉。 幾年後,喺聖像發現嘅地點,建立咗一座獻畀聖保祿嘅天主教修道院,波蘭當局(當時嗰區屬於波蘭)下令將呢幅聖像移送到呢度。隨著時間推移,當地居民都改宗加入基督統一會。 1863年,波蘭起義之後,俄羅斯政府因為天主教堂支持起義者,就關閉咗Lesno嘅天主教堂,但嗰座教堂同埋所有聖像就由聯合禮儀派繼續持有。 1875年之後,呢區好多聯合禮儀教區──有啲係自願,有啲係喺政府壓力下──都由聯合禮儀改信俄羅斯東正教;到1881年,Lesno嘅堂區教堂都改為希臘正教。 由於聖保祿修院的舊建築當時仍然完好,利奧尼修斯大主教決定在Lesno成立一個修女會。於是,在1884年,「聖母上帝會」成立。

喺初期,呢個團體嘅修女院長同五位修女日子好艱難,因為完全冇資金。但係修女院長——伊卡特琳娜之母(Ekaterina之母),本名葉菲莫夫斯卡婭女男爵(Efimovskaya女男爵),1925年喺塞爾維亞去世——係一位精力充沛、有才華嘅女性。 最初,修會生活因與當地大多數屬於烏克蘭聯合聖公會(Uniate Church)的居民關係緊張而受到阻礙。 艾卡特琳娜修女同另外兩三個修女有醫護訓練,佢哋嘅慈善工作主要係照顧病咗嘅農民。之後佢哋嘗試開辦一間兒童學校,結果相當成功。喺短短兩年內,修女哋已經教緊八十個唔同信仰嘅細路。

到1889年,Lesninskaya社區改建成女子修道院,其主管成為修女院長。修道院發展迅速,到1914年已有一百二十名修女及三百名見習修女[1169] 和候選修女; 好多人都做咗好耐嘅見習修女,因為修女院長艾卡特琳娜(Mother Ekaterina)唔急住替佢哋剃度,只有當佢完全肯定想剃度嘅修女已經喺靈性上夠成熟,先至會批准。 喺25年期間(1889–1914),呢個曾經細小嘅修女團體已經發展成為一個大型修院,維持住一間醫院、一間老人院,同埋一間免費門診診所派發藥物——對病人嘅門診護理特別普及——而且, 修院用自己嘅資金,為喺呢啲醫療機構工作嘅修女同初學者提供醫學培訓。除咗開辦兒童學校之外,仲開咗一間提供各種職業訓練嘅中學,而呢間學校嘅老師都係由修院出錢培訓。 修女同初學者開辦咗一個裝訂坊、一個刺繡學校、一個製鞋坊同一個製造教堂禮服嘅工作坊,仲有一個聖像畫坊;佢哋培育咗一個優質嘅果園,有溫室同菜地,仲建立咗蜂場、奶牛場同家禽場。 喺1914年之前,修院喺附近又成立咗四個細規模嘅社區,配備有學校、藥房同醫療中心。 當然,所有呢啲慈善活動都需要資金。

[1165] Pimen. 同上,第309–311頁。

[1166] 喺《聖彼得堡年鑑》(PBE)入面,可以搵到教區嘅簡短介紹,並附有統計數據;呢啲資料係根據官方文件編寫嘅。另一個重要來源係《教區報告》,喺十九世紀下半葉,幾乎每個教區都開始出版。

[1167] 可惜「首席檢察官報告」目前我無法取得;以前,在1943年前,我從中摘錄過各種統計資料,但這些非常不完整,所以現在我只能依靠幾張散落在我文件中的筆記,以及自己的記憶。

[1168] 我嘅資料來源係《列斯尼諾聖母瑪利亞修道院簡史》(打字稿,1925年喺塞爾維亞霍波沃修道院由前列斯尼諾修道院院長尼娜修女編撰)。

[1169] 關於修士着袈裟,見第九章。

政府認同呢間修院喺波蘭人當中推行東正教使命嘅重大裨益,到1914年,已經撥咗1,200狄斯亞可耕種土地同四間農場俾修院使用。 到1914年,修院的基金支持了两所公立学校、两所师范学院、一所中等学校、一所农业学院和一所孤儿院。

當第一次世界大戰爆發時,當局要求修女同見習修女離開修院,搬去其他修院。有一大班修女獲分配到貝薩拉比亞一個修院,喺嗰度開辦咗兩間堂區學校同一間農業學院。 1920年,呢班由列斯尼茨基修院院長尼娜修女帶領嘅修女,收到咗一封邀請,去塞爾維亞,喺荒廢咗嘅霍波夫修院落腳。 由於修女們與羅馬尼亞政府發生各種困難──該政府對修院的活動存有懷疑,認為這些活動阻礙了其將貝薩拉比亞人口羅馬尼亞化的政策── 修女院長 Nina 同佢哋修院嘅姊妹就接受咗邀請,搬去霍波夫修院(喺諾維薩德鎮附近)。因為資源有限,呢間列斯尼茨基霍波夫修院只得維持一間孤兒院。

列斯涅斯基修院嘅歷史好有代表性,好似19世紀好多修院一樣。 好明顯,政府特別重視佢哋嘅社會同慈善工作,因為政府認為呢啲係教會完成政治使命嘅手段之一,所以畀咗修院經濟支援。但就算淨係從純粹教會嘅角度嚟睇,呢間修院都將努力方向放喺啱處,所有活動都為人民謀福利。

再舉一個例子,就嚟睇下位於烏拉山脈葉卡捷琳堡附近嘅新提赫溫修女院嘅歷史。 到1799年,喺度成立咗一個細小嘅修女團體,喺1809年改造成一個共同修女院。到1900年,佢已經發展成為一個大型修院,有六座教堂同大量石造建築,為450位修女同初學者提供住處。 因為修院擁有兩間農場,所以能夠維持一間堂區學校、孤兒院、醫院同安老院。信徒透過慷慨捐款支持修院嘅慈善工作[1170] 。

以下係兩個進一步例子,說明嚟自農民背景嘅修女嘅倡議。

喺札東斯克附近嘅樹林入面,聖人札東斯克嘅提孔經常喺度靜修禱告,1813年嗰度建咗座小堂。有幾個女人,主要係附近提米諾村嚟,住喺小堂附近嘅小屋度;到1827年,人數已經增到50個。 佢哋將時間用喺祈禱同針線──織麻布──,並喺佢哋之中選出一位院長。1860年,多得農婦E. P. Bogareva嘅主動,呢個聚落獲得咗修女會嘅地位,七年之後,佢又改造成一個共同體修院。

喺同一嘅沃羅涅日教區,喺特羅伊茨科耶村(諾沃霍珀爾斯基區),成立咗一個由20位農婦組成嘅修女會; 到1878年,佢哋用自己嘅資金興建咗一間教堂,同時一位富裕嘅農民寡婦H. E. Pashkova買咗一塊地,喺上面蓋咗座宿舍,俾修女哋一齊住。1890年,呢個團體獲得聖統會議嘅認可,並於1895年改組為共同修院[1171] 。

喺坦波夫教區,1887年有13間女修道院,其中10間喺初期都係姊妹團體;第一間團體喺1783年成立,當時教區內淨係得一間女修道院(1690年創建)。 喺賓札教區,11間女修道院入面有10間原本都係團體[1172] 。

正如之前所講,*19世紀出現嘅23間新女修道院,就係由呢啲團體演變而成。除咗少數例外,呢啲團體都遵守共同規則。佢哋總係由個別苦行者發起。 婦女同女仔會聚埋一齊做各種針線活,喺團體祈禱中開始同結束;做嘢嗰陣,識字嘅人就會大聲朗讀苦行文獻──好似聖人傳記嗰啲。最後,呢班姊妹就一齊住落嚟,自力更生,靠賣佢哋做嘅嘢嚟維持生活。 共同祈禱( )逐漸引致正式修會崇拜的引入;聖禮由鄰近堂區的司祭主禮。最後,修女們向大公會議請願,將她們的團體改為女子修院。 當中有啲人領受咗修道誓願,其他人就一直以修女身份或者做長晝徒好耐。呢啲團體經常吸引教區主教嘅注意,主教有時會親自建議將佢哋改造成修院。*

例如,1823年,喺莫斯科省嘅阿諾辛諾村就建立咗博里索格列布斯基修道院。創辦人係葉夫多基婭·梅許琴斯卡婭公主(1774年出生),娘家姓季葉切娃。 佢嫁畀梅許琴斯基王子,王子喺結婚兩個月後因流感去世。幾年之後,一小撮女性(全部都係佢嘅農奴)喺阿諾西諾嘅莊園圍住公主聚埋一齊;佢哋就過緊我哋以上描述嗰種生活; 多年以來,這位公主一直夢想將她的 small 團體改建成修道院。她與沃羅涅日主教安東尼及莫斯科大主教菲拉雷特之間的書信往來,構成了一段非常有趣的人類經驗記錄。最終,她在1823年成功地將她的團體改建成修道院。

[1170] 葉卡捷琳堡教區的描述,見:PBE. 5. 353 頁;布爾加科夫. 65 頁。以弗拉基米爾教區為例,於 1895 至 1899 年期間成立咗三個修女會(PBE. 2. 第625頁),雖然當時嗰度已經有六間女修道院,其中一間──位於佩列亞斯拉夫爾鎮嘅波克羅夫斯基修道院──喺1899年至少有350位修女同初學者;佢維持住一間醫院、一間老人院同學校。 PBE. 3. 頁619、624、625。

[1171] 沃羅涅日教區描述,見:PBE 第3卷,第866、867頁。

[1172] Bulgakov. 頁97、89。

公主將佢嘅領地遺贈畀佢個女,然後全心投入修道生活。佢向菲拉雷特大主教請求,為新修道院委任一位院長,並准許佢自己留喺修道院。 然而,大主教拒絕了她的請求,表示他沒有合適的修女院長,並親自任命她為該修會的臨時負責人;她的修女剃度儀式被推遲。新修院嚴格按照修會規矩生活。 喺佢嘅工作上,公主同佢以前嘅奴僕(其中有啲已經出家做修女)冇分你我。一年之後,佢突然收到咗一份通知,要佢去見大主教,向佢匯報修院嘅生活。費拉特大主教以嚴謹著稱,嚇到嘅修女院長隻身前往莫斯科。 喺度,佢被告知第二日要到教堂,由樞機主教舉行彌撒。佢毫無防備咁去咗,喺禮儀期間,佢被告知,按照佢之前表達嘅願望,樞機主教本人會為佢剃度,成為一名着長袍嘅修女。 翌日,費拉列特就任命咗修女葉夫根尼亞(佢嘅新修道名)做修院院長。佢執掌修院14年,並喺1837年去世。喺嗰段時間,佢一直致力確保修院內更加嚴格遵守共同生活規則。 而可能就正正係呢點,吸引咗追求修道苦行嘅女性嚟到佢嘅修道院:40年後,修道院入面已經有180位修女同初學者[1173] 。

斯巴索-博羅丁斯基修道院就係由 M. M. 圖奇科娃——一位喺1812年戰爭中立下戰功嘅將軍遺孀——用差唔多嘅方式建立嘅[1174] 聖十字修女會(位於莫斯科附近)就係由農婦 P. R. 薩瓦季金娜創辦嘅; 烏斯曼修道院(位於沃羅涅日省烏斯曼鎮附近)於1799年由「營長之女」N.·費多羅娃創辦,她自費重建了這座已廢棄且破敗的修道院,並將其財產遺贈予已恢復的修道院[1175] 。

當然,成立新修道院同修女會唔係成日都咁快或者咁順利,因為19世紀宗務會嘅官僚機構比國家機構更加差。 例如,當我哋已經熟悉嘅阿諾辛諾-博里斯奧格布斯基修道院嘅修女帕拉скe瓦·扎格雷貝納亞決定喺弗拉基米爾教區成立隱修院時,有關呢件事嘅書信來往竟然拖咗超過四年[1176] 。

有時呢啲修女團體係靠長老嘅幫助先成立,喺19世紀,長老好關注對宗教追求嘅俄國女性嘅靈性指導,想將佢哋引入教會生活。

其中最早投身此領域的,就有長老佐西馬·維爾霍夫斯基。十八世紀下半期,有一群過著極度嚴謹生活嘅苦行者同隱士,喺布良斯克嘅濃密森林中避難(下一章會再詳細講述); 呢班苦行者同摩爾多瓦嘅長老帕依修斯·維利奇科夫斯基有靈性共融。當中包括長老亞德連,佢同佢嘅徒弟喺呢度勞苦功高。佢哋其中一個叫扎加里亞斯·維爾霍夫斯基,係一位高官嘅仔,前軍官兼貴族。 呢班和尚嘅隱士小屋經常畀流浪漢同賊仔洗劫,佢哋以為嚟搵佢哋求教嘅人帶嚟嘅金銀都藏喺呢班苦行者簡陋嘅小屋入面。呢啲騷擾最終變得咁樣難以忍受,以至於長老亞德連同扎加里亞決定離開森林。 因為亞德里安已經收到咗聖彼得堡同諾夫哥羅德大主教加百列嘅邀請,叫佢去幫手修復幾間修道院,佢就同扎加里亞斯一齊出發去咗聖彼得堡。大主教委託亞德里安喺聖彼得堡教區嘅科涅夫斯基修道院引入修道規矩。 扎卡里亞斯隨行,並於當地剃度出家,法名佐西瑪。他喺長老亞德里安嘅靈性指導下,喺呢座修道院住咗大約十年,之後就退返入森林深處,追求寂靜同禱告。 後來,喺佢其中一封信入面,佐西馬描述咗一個投身隱士生活同禱告嘅人嘅內心狀態,為咗達到完全拋棄塵世,並感受到自己喺上帝面容之前嘅存在[1177] 。

之後,佐西瑪同瓦西里司克和尚一齊去咗遙遠嘅西伯利亞。佢哋喺圖林斯克鎮附近嘅濃密森林入面落腳。瓦西里司克完全隱居,靜默唔出聲,而佐西瑪就偶爾去附近嘅村莊買啲糧食。咁樣過咗二十年。 附近村莊嘅人漸漸認識咗佐西馬,經常向佢求教靈性指引。 有一日,有位寡婦嚟搵佐西馬,求佢收自己做靈性門徒。經過再三哀求,佐西馬就准許佢喺離佢隱居處大約三十俄里(約二十五公里)嘅村落落腳,並不時去嗰度同佢傾偈。之後又有其他婦女嚟,都係嚟搵佢求靈性幫助同埋建議。 咁過咗一排,差唔多有四十個婦女聚埋一齊;佢哋成立咗一個團體,喺佐西馬嘅靈性指導下,過住 manual labour 同禱告嘅生活。長老佐西馬同瓦西利斯克傾咗計,覺得如果呢個團體可以變成一個正式嘅修道院會更好。

[1173] 伊維尼亞修女院長,博里索格列布斯基女子共修院創辦人,載於《讀本》第1875卷第2期;其書信亦收錄其中;參見:皮門著,同上書,第309頁。

[1174] Pimen. 同上書,第310、288頁。

[1175] 同上,第310頁;PSZ 第19110號。

[1176] 多布羅納羅夫(V. G.):「斯維亞托耶澤爾斯克隱士院」,載於《弗拉基米爾科學與檔案委員會文集》第11期(1909年),第60頁。 如果修女院嘅創辦人喺聖彼得堡有關係,事情就進行得更快;例如,可以參考由 V. B. Svyatopolk-Chetvertinskaya 公主創立嘅莫斯科教區弗拉基米爾修女會成立史。Solovyov, I. 「弗拉基米爾女子會」,載於《俄羅斯年鑑》1898 年。 49. 頁 869–885;該著作包含許多修會日常生活中的有趣細節。

[1177] 呢封非凡嘅信件收錄喺長老瓦西里斯克(† 1824)嘅傳記《修士兼隱士瓦西里斯克嘅生平》(1849)(可惜我無法查閱),亦收錄喺皮門《精選作品》第298頁。 呢篇大概就係《論心靈禱告之效應》呢篇論著,收錄喺手稿《長老瓦西里史克傳述》入面;參見 Popov, N.《莫斯科西蒙諾夫修道院手稿描述》,載於《讀本》1910年第3期,第53頁。

解散咗嘅修女院建築而家喺圖林斯克鎮被保留咗落嚟。當時已經差唔多六十歲嘅長老佐西馬,踏上咗一段艱辛又漫長嘅旅程,去到聖彼得堡,攞到咗喺圖林斯克成立女子修女院嘅許可。 佐西馬成功攞到許可,但教區主教喺佢面前設咗好多障礙。佐西馬於是決定同佢嘅靈性女兒一齊去俄羅斯,希望喺度可以實現佢嘅計劃。大部分成員都同佢一齊出發。 1826年,佢哋全部到咗莫斯科。一位叫巴赫梅季耶娃嘅有錢寡婦收留咗呢班修女,之後佢哋搬去寡婦喺莫斯科郊外嘅莊園,寡婦將其中一部分捐出嚟興建修女院。咁樣,三一隱修院就咁成立,亦通常被稱為佐西馬隱修院。 長老佐西馬繼續為修女團提供靈性指導,並於1833年去世。1856年,佐西馬的隱修院改建成一個採用共同規律的修道院[1178] 。

喺特羅葉庫羅夫村(坦波夫省)嘅季米特里耶夫斯基修女院,都係由一班修女社群(*1853–54年*)發展而成,*並於1871年改造成共同體修女院。 呢個團體嘅創辦人係嚴謹嘅苦行者同隱士伊拉里翁·福金(1758–1853); 起初佢喺南俄(基輔附近)實踐佢嘅苦行,之後幾年佢四處遊走各大修道院——呢種做法喺十九世紀好普遍——最後喺1824年佢定居喺特羅葉庫羅沃村,嗰度嘅人開始嚟搵佢請教同尋求靈性指引。 佢哋捐錢畀佢,希拉里昂用嗰筆錢買咗塊地,喺上面為修女團體蓋咗間屋*[1179] 。

喺俄羅斯婦女靈性關懷嘅歷史上,薩羅夫嘅可敬長老塞拉芬(†1833)佔有非常特殊嘅地位[1180] 。1780年成立嘅喀山迪維耶沃社區[1181] ,喺佢嘅內部宗教同苦行生活上,多年嚟同可敬嘅塞拉芬保持最緊密嘅聯繫。 佢又創辦咗另一個全女修道團體——梅爾尼奇納亞。到1842年,呢兩個團體合併,成立咗塞拉芬-季維耶沃社區,並喺1861年改組為塞拉芬-季維耶沃女修道院。 呢區仲有另外兩座修道院都受聖塞拉芬嘅靈性指導:阿爾達托夫鎮嘅波克羅夫斯基修道院同斯巴索-澤連戈爾斯基修道院。 佢哋全部都以嚴格遵守修道規矩而聞名——以完美嘅團體生活、苦行實踐同埋嚴謹遵循禮儀秩序為特徵;其中以塞拉菲莫-迪維耶沃修道院最為出名。

另一位十九世紀嘅偉大長老——Optina嘅Ambrose——非常關心虔誠女性嘅靈性福祉[1182] 。佢喺Shamordino(距離Optina約15公里)創辦咗一個修女會。 多年來,他為該團體提供靈性指導,並於1891年巡訪沙莫爾丁諾時辭世。

喺呢方面,絕對要提到另一位苦行者——隱修主教提奧凡,佢對俄羅斯人民嘅宗教生活影響深遠。佢嘅著作有兩個鮮明特色,係上述長老所冇嘅。 喺呢度我哋見到一種唔同嘅靈性指導。對於其他俄羅斯長老嚟講,直接面對面嘅個人溝通係佢哋靈性同苦行指導嘅核心,但提摩太主教則係透過書信去指導佢嘅靈性兒女——尤其係靈性女兒。 一方面,呢點源於佢隱居嘅生活方式;另一方面,提奧凡天生鍾意文學創作,並致力將佢關於基督教靈魂根基——呢個佢最關注嘅議題——嘅思想,發展成一個有條理嘅宗教同苦行修煉體系。 此外,提奧凡喺基輔神學院(1837–1844)接受咗哲學同神學教育,就算喺維申斯卡隱修院閉關期間,都冇停止佢嘅學術神學研究。 所有呢啲都令佢嘅書信同著作帶有一種好鮮明嘅特色,同埋一種唔似其他長老口頭教導嘅表達方式。 因此,Theophan嘅影響主要,甚至可能全部,都集中喺有學識嘅人身上,即俄羅斯嘅知識分子——喺十九世紀下半葉,佢哋當中出現咗各種宗教思想流派——而當中又尤其係婦女。

喺佢嘅眾多作品入面,《通往得救之路》特別出名同流傳廣泛;佢第一次喺1868年出版,之後再版多次,同《論基督教生活書信》一樣——呢本係寫畀P. S.公主嘅信件集。 Lukomskaya,呢本書喺1860年出版。依家已經有德文翻譯,書名係《[1183] 》。《書信集》嘅翻譯者同出版者指出,Theophan主教「希望為人嘅靈性生活提供指引,並示範基督教點樣安排人嘅靈魂。佢嘅信入面包含有關基督教生活方

[1178] Pimen. 同上書,第295–300、310頁。

[1179] PBÉ. 第5卷,第853–854頁;RBS. 第86–87頁。

[1180] 關於薩羅夫聖塞拉芬,請參閱拙作《Leben und Lehre der Starzen》(1936年),以及第十五章。

[1181] 迪維耶沃社區位於尼日諾戈羅德教區,但距離屬於坦波夫教區的薩羅夫隱士院只有15公里。 參見:Seraphim(Chichagov)大主教,《塞拉菲姆-季維耶沃修道院編年錄》(1903);此書收錄大量聖塞拉菲姆生平資料;另見:Ilyin,《可敬的薩羅夫塞拉菲姆》(1925),第87頁以下。

[1182] 我嘅書,同上書,第202至203頁;又參閱本著作第十五章。關於沙莫迪諾嘅修女會:Chetverikov,S.《奧普丁長老、聖品修士安布羅西奧傳記》(1912年),同該作者。 《奧普丁隱士修道院》(1927年)。奧普丁嘅長老馬卡里(伊萬諾夫)亦為某啲修女會提供靈性指導(Chetverikov. Op. cit. (1927). 第52頁),例如聖十字修女院;如需進一步詳情,請參閱:列昂尼德(卡維林)。《貝列夫斯克聖十字女修道院歷史概述,一所三級修道院》(1863年)。

[1183] 可參閱此書 recently published 嘅德文節錄:*Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen*。由俄文翻譯,並由 N. Bubnov 撰寫前言及編輯(威斯巴登,1947)。

式嘅建議…… 呢啲信件具有一種特別嘅魅力;佢哋以新鮮嘅情感、真摯嘅同情、樸素同思想嘅水晶般嘅清晰度打動人;佢哋提供咗一個機會,讓人從內部窺見俄羅斯虔誠主義嘅精髓。 喺《長老生平與教誨》[] 入面,**我哋 已經嘗試去勾勒維申斯克隱士嘅形象。但係喺呢度,為咗配合對俄羅斯女性宗教追尋嘅描述,我哋只會補充講,《論基督教生活書信》, 原本係寫畀一位主教提奧凡親自識嘅特定來信人,但呢啲信嘅寫法令佢哋可以好大程度咁幫助其他好多女性嘅靈魂,無論係日常生活,定係內在嘅靈性掙扎同疑問。 正因如此,即使在特奧凡去世半個世紀之後(†1894年1月5日),這些信件仍被熱誠地閱讀,而且正如我們親身經驗所知,至今仍對俄羅斯女性發揮著巨大影響。 可以話,Theophan嘅著作啟發咗好多女性入修道院,亦影響咗留喺世俗社會嘅女性——主要係受過教育嘅女性——嘅生活方式。**

提供靈性指導俄羅斯女性嘅,唔止我哋已經提過嗰啲長老。仲有好多其他可敬又嚴謹嘅苦行者,佢哋嘅工作對同期人喺宗教上嘅追尋有重大意義;佢哋或透過面對面互動,或透過書信,去指導佢哋嘅女徒弟。 我哋亦應該提到格里高利主教(多布羅謝多夫;1809–1878),佢同幾位修女通信,並為佢哋提供靈性指導。佢嘅《一位靈性父親致修女的信》[1184] 特別優美。 Optina嘅長老Ambrose亦都留低咗大量關於基督教苦行生活方式嘅書信,寄俾男同女,佢用佢標誌性嘅溫柔、溫暖、坦率同深邃,去解決人生中最複雜嘅問題[1185] 。

喺俄羅斯嗰班一生都喺修院圍牆內度過嘅女性之中,有好多苦行者為女性修院建立真正嘅修道生活方式作出貢獻;其中有幾位尤其值得特別提起。

其中一位修女係修女院長西奧法尼亞·戈托夫采娃(1787–1866)。佢出身古老貴族家族,喺聖彼得堡嘅凱薩琳貴族少女學院受教育,尤其擅長外語。 佢嫁畀A. S. Gotovtsev將軍。不過,佢哋嘅婚姻只維持咗兩日:佢老公就畀命令派去前線(嗰陣係1809年俄瑞典戰爭),喺度畀子彈擊中。 佢個細女四歲就死咗,幾年之後,喺1818年,高托夫采娃同佢12個農奴女仔一齊入咗戈里茨基修道院做見習修女。1837年,佢決定受修女誓願同領取修女長冠。 當佢仲係初學者嘅時候,戈托夫采娃同基里洛-諾維耶澤爾斯基修道院嘅長老提奧凡·索科洛夫通信咗好多年, 同佢嘅苦行觀,以及佢喺修道院引入共同生活規矩嘅努力,都同呢啲書信往來有關,因為長老提奧凡·索科洛夫係修道共同生活嘅最熱誠嘅信徒同倡導者之一[1186] 。 1845年,修女提奧法尼亞(佢為咗紀念長老提奧凡而改咗呢個修道名)收到咗尼古拉斯一世皇帝(1825–1855)嘅邀請,要佢去面見陛下。有趣嘅係,呢個邀請唔係由宗教當局發出,而係由世俗當局發出; 喺主教會議時期,呢種情況好常見,因為主教會議嘅高層對修道生活唔太理會。皇帝叫Theophania喺聖彼得堡成立一間有嚴格團體規矩嘅女修道院,並下令由佢親身出任院長。 於是,喺1845年,諾沃德維奇復活修女院成立,修女院長特奧法尼亞以不懈嘅精力同顯著嘅成就喺度工作,一直到1866年去世。由一開始,呢間Voskresensky修院就受到皇室庇護——修女院長喺宮廷好有威望,仲係幾位大公女嘅教母——佢以龐大嘅社會同慈善活動見稱。 修女同初學者(到十九世紀末人數已經超過三百)喺唔同嘅工作坊度做嘢。佢哋做刺繡、 、用金絲同珍珠繡花、整鞋同神職人員嘅祭服,仲為孤兒院同老人院洗衫。 喺十九世紀後期,修院開咗間女仔學校、間培訓村落教師嘅師範學院、間男仔學校,仲有間好出色嘅金線繡工坊[1187] 。

喺俄羅斯另一個完全唔同嘅地方,喺更加唔利嘅環境下,斯基馬修女院長西多羅娃·提奧法尼亞同樣靠住勤力出人頭地。佢原本係沃洛格達一個普通嘅商人家庭出身。1800年出世,佢嫁畀有錢嘅商人西多羅夫,但好快就守寡 (1827年)。逾二十年,她四處遊走於各修道院之間,並朝聖巴勒斯坦聖地,這虔誠的寡婦將所有財產捐予教會及慈善機構。 直到佢60歲嗰年(1860年),佢先喺北面嘅科爾莫戈里修道院落咗修女誓,但嗰間修道院其後解散咗,五年後佢又受咗大修道冠,取名費奧法尼亞。 一年之後,佢被任命做當時喺申庫爾斯克鎮(白海海岸)一個細細嘅修道院嘅院長。佢帶領嗰個修道院十四年,期間修會章程入面嘅所有規矩都喺會內嚴格遵守。 1880年,德奧法尼亞母太病倒,經常長期臥床不起,但她

[1184] 呢啲《書信》見於:*Stranik*. 1865. 1;亦見於:*修女歐弗拉西亞之問與大司祭格拉西莫夫之答*. 2 卷 (1883)(部分亦見於:*Dushep. cht.* *1882–83)。 基拉西姆主教最初係堂區神父,之後出家;佢同Optina隱修院保持住靈性共融,並編寫咗一本好有趣嘅書,*《維維恩斯卡亞Optina隱修院院長大阿基曼德里特·摩西神父生平簡介》*(1865年)。*

[1185] 奧普金長老安布羅西寫畀修道人士嘅書信集。2冊(1908–1909)。

[1186] 關於長老提奧法尼斯·索科洛夫,請參閱拙作,同上書,第128頁以下,以及本著作第十五章。

[1187] 關於戈托夫采娃·提奧法尼亞:V.·阿斯科琴斯基,《復活修女院院長提奧法尼亞》(1866年)(非常簡短);另見: 修女院長西奧法尼亞 (1868),收錄咗好多已發表嘅書信;關於佢嘅修院:Snessoreva, S.《聖彼得堡復活女修院》(1887)。

仍然是修女們的精神導師;1888年,她高齡辭世。 呢間位於荒蕪苔原嘅北部修道院,以嚴謹嘅規矩同修女們嘅苦行生活聞名;到1900年,院內有36名修女同86名新進修女[1188] 。

而家再介紹一位同屬呢個世界嘅人物:菲拉列塔修女院長,本名瓦爾瓦拉·施利本巴赫女男爵,佢係半個德國人。好似費奧法尼亞·戈托夫采娃咁,佢都出身貴族家族;喺首都,佢喺聖彼得堡貴族少女愛國學院畢業; 細個嗰陣,Varvara 就成為咗位於諾夫哥羅德、早喺12世紀就成立、歷史悠久同著名嘅聖靈修道院嘅初學修女[1189] ;之後佢搬去基輔,到弗羅洛夫斯基修道院[1190] ,並喺1848年攞咗修女誓願。 八年期間,佢做老師,喺敖德薩嘅聖米迦勒大天使修道院開辦一間女童學校(收容神職人員家庭嘅孤兒)。1858年,菲拉列塔·施利彭巴赫被委任為列別丁聖尼古拉斯修道院嘅院長 (位於基輔省奇吉林鎮附近)。喺度佢組織咗農民仔女嘅主日學、女仔學校同聖像畫學校。1875年,佢喺慈善工作最盛時離世[1191] 。

修女院長泰西亞·索洛波娃嘅《筆記》[1192] 向我哋揭示咗19世紀後期女子修道院嘅內心世界。佢以真摯坦率嘅筆觸,寫下佢個人嘅宗教掙扎同困難,寫佢嗰時代修女生活嘅正反兩面,亦寫修院同教會當局之間嘅關係——呢啲都係佢喺俄羅斯各地修院生活期間親身所見所聞。 佢嘅描述揭示咗禁慾傳統嘅重要性、遵守或偏離團體規矩嘅影響,以及修女院長為 proper 組織修道生活所付出嘅努力同樹立嘅榜樣。佢嘅「筆記」證明,喺女修院入面,就好似男修院一樣,禁慾主義之所以興盛,並唔係因為教會當局嘅指示, 而係由民間虔誠或者苦行傳統攞到靈性力量,呢兩樣嘢都係宗議會時期嘅「官方精神」冇去支持,甚至仲常常對立。所有喺俄羅斯宗教追求同教會生活歷史上出名嘅基督教苦行者, 都係由呢兩個來源攞到靈性養分。

俄羅斯女性修道主義嘅歷史仍然有待深入研究;喺好多問題上,至今仍缺乏原始資料;仍然需要追溯某啲運動同現象嘅起源,並徹底檢視各種影響,例如長老嘅影響。唔所有現象都可以用呢種影響去解釋。 內在嘅個人虔誠,儘管偶爾因為俄羅斯政治同經濟生活嘅波動而有短暫嘅高低起伏,但從未完全消失;雖然佢經常因為對教會官方精神唔滿意,而似乎退縮出世,進入一種靈性嘅退隱狀態。 正正就係呢種民間虔誠,令俄羅斯嘅女性苦行者,無論佢哋嘅社會背景,都得到強化;喺呢個意義上,佢哋都係從同一個源頭汲取養分。我哋所舉嘅例子清楚顯示,冇任何社會階層同呢啲源頭隔絕。下面會討論嘅俄羅斯長老歷史,會更加生動咁呈現呢個現象。

喺俄羅斯婦女虔誠嘅最源頭——佢哋對鄰舍嘅愛同對上帝嘅奉獻——我哋見到伊ⴗⴻⴰ亞娜·奧索里納(或奧索爾吉娜;1605年去世)嘅身影; 就個人虔誠而言,她並無特別突出,但她的社會及慈善工作卻非常出色:她照顧傳染病患者,施捨到自己都要挨餓; 呢個榜樣散發出唔符合十六世紀後期習俗嘅精神,卻令呢種精神更接近十九世紀好多俄羅斯女性所樹立嘅榜樣[1193] 。

喺薩羅夫聖塞拉芬影響下形成嘅苦行女性圈子入面,最鮮明嘅特徵就係對上帝嘅完全奉獻。喺佢嘅靈性指導同輔導中,聖塞拉芬特別重視祈禱同對鄰舍嘅靈性愛——佢並冇鼓勵社會同慈善活動。由謝拉菲莫-季維耶沃修女院嘅歷史,我哋見到聖謝拉菲莫——可能比其他負責照顧婦女靈性嘅長老更加嚴謹——對佢嘅靈性女兒要求實行嚴謹嘅苦行。 可能呢個基礎已經喺修道院度打好咗,嗰度本來就有節制嘅傳統,而佢就延續咗落去;因為呢個節制修行嘅穩固基礎,係由本會創辦人兼修女院長亞歷山德拉·梅爾古諾娃(†1794)打好嘅,而敬禮長老就同佢有私人交情。 聖徒基督聖愚佩拉吉亞·謝列布亞科

[1188] 有本有趣嘅小冊子係講西多羅娃斯基瑪修女提奧法尼亞,介紹我哋認識偏遠省份嘅修道生活:〈為謝恩庫爾斯基修道院斯基瑪修女提奧法尼亞紀念〉(1891)。

[1189] 聖靈博羅維茨基修道院早於1162年已聞名;最初係男修道院,但喺1787年重建為女修道院;佢以一幅靚嘅古老聖尼古拉斯奇蹟行者聖像(十六世紀初)而聞名。

[1190] 喺呢間基輔嘅修女院,禮儀規矩執行得特別嚴謹。直到1917年,入面大約有500位修女同初學者。

[1191] RBS. 第76頁。我哋亦都應該提到艾米莉亞修女,佢喺1845年創辦咗哈爾科夫附近嘅聖尼古拉斯修道院: 科瓦列夫斯基(A.):「上哈爾科夫聖尼古拉斯女子修道院創辦人艾米莉亞修女」,載於《心靈讀本》1885年第二期,第283–311、385–428頁。

[1192] 泰西亞修女回憶錄。柏林,1939年。

[1193] 此處有大量範例,見:Arseniew, N. v. *Das heilige Moskau* (1940)。關於朱莉亞娜·奧索爾金娜(又名拉扎列夫斯卡婭,因嫁予一位富貴貴族,她居於穆羅姆附近之拉扎列夫斯科耶村),見: 克留切夫斯基,V.《古代俄羅斯嘅好人》,收錄於《論文同演講》(1913);費多托夫,G.《古代俄羅斯嘅聖徒》(1931),第228–232頁。

娃(†1884年)同其他呢啲女修院嘅居民嘅例子顯示,就算聖徒過身之後,苦行傳統都冇消失,而係繼續流傳落去[1194] 。

由《18至19世紀俄羅斯苦行者傳記》[1195] 嘅篇章中,好多女性苦行者嘅形象浮現眼前:坦波夫附近札姆延斯基修道院嘅院長多羅緬娜(一月卷);圖拉教區卡希拉附近斯列滕斯基修道院嘅院長安東尼亞 (同上);莫斯科聖約翰修道院嘅多羅譚娜修女(二月);卡希拉附近斯列滕斯基修道院嘅阿夫拉米亞大修女(二月);下諾夫哥羅德省阿爾扎馬斯修道院嘅瑪莎大修女; 兩位隱士,瑪莎和尤多基亞,來自哈爾科夫(三月);奧利姆匹亞達大修女,下諾夫哥羅德省阿爾扎馬斯鎮亞歷山大羅維修院院長(八月);來自卡希拉附近斯列滕斯基修院的伊麗莎白修女(九月)。或者,例如, 修女伊拉里亞·科別列娃(1810–1892),13歲時進入庫爾斯克三一修道院做見習修女,經過19年嚴謹苦行後領受了修女誓約,在該修道院度過70年,並在此期間一直投身慈善工作[1196] 。

單憑呢份名單,就已經顯示出有啲修女係同一間修院出身——證明咗當地一直以嚟都好有活力嘅苦行傳統。 有特色嘅係,喺薩拉托夫省(Serafimo-Diveyevo修道院所在)嘅修道苦行特別興盛;可能呢個反映咗薩羅夫敬禮塞拉芬(Venerable Seraphim of Sarov)嘅靈性壯舉,佢就係十九世紀俄羅斯虔誠度嘅巔峰代表。 如前所述,俄羅斯女性在虔誠苦行中所走过的道路中,只有极少数曾被较为深入地研究;希望这些道路不会永久地被历史学研究遗失,也希望有一日,能拼凑出俄羅斯女性苦行壯举的全面图景。

5. 主教階層與「學者僧團」

宗議會時期嘅修道主義歷史,仲有另一個特徵:同主教階層原本緊密嘅聯繫被割斷。 直到十八世紀,主教階層都係由修道主義嘅核心選出;雖然表面上主教職務令主教同一般僧侶區分開嚟,但喺內心深處,佢哋都堅持同一套苦行同教會政治嘅觀點。 主教階層嘅正面同負面特質,主要都係因為佢同當時傳統嘅緊密連繫。如果主教喺改善修道生活方面做得唔多,就係因為呢啲對佢哋嚟講太普通、太熟悉;正如我哋所知,只有少數主教先能夠對此作出客觀嘅判斷。 彼得大帝對修道主義同主教制度之間嘅關係好清楚。喺針對修道主義採取措施嘅同時,佢亦嘗試組成一個由支持佢計劃同教會改革嘅人士組成嘅主教團隊。 佢喺小俄羅斯嘅教會階層入面搵到啱嘅人選,呢個階層同大俄羅斯嘅修士同主教嘅睇法格格不入;呢個階層更加傾向完全接受彼得嘅改革,或者至少冇喺佢管轄嘅神職人員中煽動反對或者搞暗地宣傳。

喺沙皇阿列克謝嘅事後,階層同僧侶界入面嘅保守「老莫斯科」圈子曾經想喺佢周圍集結,彼得對大俄羅斯嘅主教失去咗信心。佢推行宗教改革同埋各種同教會有關嘅措施嘅主要助手就變咗 Theophan Prokopovich; 佢係南俄本地人,對大俄羅斯嘅主教冇乜同情。彼得任命相對年輕嘅史蒂芬·雅沃爾斯基主教做宗主教座臨時攝理人;佢都係「切卡斯人」之一 (即係小俄羅斯人),莫斯科人就咁帶住嘲笑同敵意咁叫佢;當彼得發現史蒂芬·雅沃爾斯基其實喺心裏面唔支持佢嘅宗教改革時,就將佢擱喺一邊。

呢段署理期間竟然由1700年至1721年,足足21年,就最能說明問題——彼得唔敢即刻廢除宗主教區。 直到最高宗教權威形式呢個根本性問題解決之前,彼得都繼續佢嘅政策——佢喺教會階層度安置咗好多小俄羅斯人,而修道院嘅方丈通常都係由基輔大主教區嘅神職修士同大修道院長入面揀出嚟。呢項政策喺十八世紀上半葉一直持續,喺葉卡捷琳娜一世(1741–1761)在位期間尤其一貫[1197] 。

大俄羅斯修道院嘅修道團體,忠於彼得大帝之前嘅傳統,對小俄羅斯人懷有強烈嘅「拉丁人」式懷疑——當年帕特里亞基·若阿金同亞德里安、修士尤西比烏斯同其他人就係咁睇佢哋嘅。 主教 Joasaph Gorlenko(† 1754)喺佢嘅信入面寫到,大俄羅斯人到處都對小俄羅斯人存有戒心[1198] 。此外,小俄羅斯同大俄羅斯嘅神職人員之間亦存在社會差異。 首先,雖然佢哋生活喺波蘭王冠之下(西俄羅斯,好多居民都遷往俄羅斯,但仍然屬於波蘭),波蘭-立陶宛法律賦予佢哋一啲同貴族(szlachta)相等嘅權利。

[1194] 參見:拙作,同上書,及伊利因著,同上書,第87頁。

[1195] 尼哥底母,大修道院長。*十八及十九世紀俄國苦行者傳記*. 12 卷 (1908–1909);此書按月份編排,並按苦行者逝世當日之хроно學次序,呈現其生平資料。我只接觸到一月至九月之卷。

[1196] RBS. 第87頁。

[1197] Dobroklonsky. Guide. 4 (1893). p. 107;另參見已提過嘅 K. Kharlamovich 同 I. Shlyapkin 嘅著作;亦可比較 P. Milyukov 嘅觀點(Essays. 3 (1930). p. 169)同第十一章。

[1198] ODDS. 4. p. 515.

直到1728年,基輔大主教區嘅神職人員同貴族一樣,有權買地同接受地產做禮物。 安娜女皇在位期間,佢哋仲保留咗一啲大俄羅斯神職人員所冇嘅特權[1199]。呢點亦都係小俄羅斯同大俄羅斯神職人員互相仇視嘅原因之一,因為前者對後者抱有輕蔑。 小俄羅斯嘅主教以特別嘅傲慢、嚴苛嘅管理同殘酷對待佢哋轄下教區神職人員同修道士而聞名。可以舉幾個呢類主教嘅例子,例如斯摩棱斯克主教基德龍(維什尼夫斯基,1728–1761); 季莫費(什切巴茨基),莫斯科大主教(1757–1767);安布羅西(澤爾蒂斯-卡梅涅茨基),莫斯科總主教(1767–1771),於1771年「瘟疫暴動」期間被民眾殺害; 巴克米烏斯(西馬涅茨基),坦波夫主教(1751–1766);亞爾森尼(馬齊耶維奇),西伯利亞大主教(*1741–1742)及羅斯托夫大主教(1742–1763);*

保祿(Konyuskevich),西伯利亞大主教(1758–1767);西里爾(Florinsky),塞夫斯克主教(1766–1778)[1200]。

小俄羅斯嘅主教通常事業進展得非常迅速。 基德龍主教(克里諾夫斯基)嘅講道對葉卡捷琳娜女皇造成好大影響,佢喺得27歲嗰陣就成為薩夫沃-斯托羅日夫斯基修道院嘅大修道院長,雖然佢冇親自管理,但住喺聖彼得堡; 一年後,佢被委任為聖統會議成員兼三一-謝爾蓋修道院大修道院長;31歲嗰年,佢獲封普斯科夫教區,但只係兩年後(1763年7月22日),佢嘅光輝仕途就因突然離世而中斷[1201]。

喺1764年世俗化之前,教區教座同寺院一樣擁有龐大嘅地產,並由此獲得可觀嘅收入。佢哋僱用咗大量僕人,尤其係當呢啲教座由小俄羅斯主教掌管時。僕人同管家嘅總人數介乎31至135人之間。羅斯托夫教區擁有土地,上面有16,796名農民居住,繳交最多5,000盧布租金,以及向神職人員徵收的「貢款」;因此,主教的總收入高達8,000盧布。 與此同時,根據1764年嘅人員配置規例,羅斯托夫教區嘅維修費只撥咗2,014盧布。呢種情況好可能就係羅斯托夫大主教阿爾緬·馬采維奇(Arseny Matseevich)對世俗化提出抗議嘅原因。佢堅決而強烈咁反對葉卡捷琳娜二世嘅改革,唔係淨係因為原則問題[1202]。

正正就係嗰兩位小俄羅斯主教——阿爾緬·馬策維奇同保羅·科紐謝維奇——公開對世俗化提出抗議。 呢個就係點解葉卡捷琳娜開始對小俄羅斯人存疑,並確保由1764年起,教區主教都由大俄羅斯人出任。 當時(*1763–64年),26位教區主教入面,淨係12位係大俄羅斯人。不過,葉卡特琳娜嘅措施,而且帶有臨時性質,都無法彌補主教同神職人員之間嘅鴻溝——隨住時間過去,呢條鴻溝只會愈來愈大*[1203]。

十八世紀中期,出現咗一篇引人入勝嘅論著。作者主張「主教」同「長老」擁有同等嘅祭司恩典,而兩者之間嘅分別係一個歷史上較後期先發展出嚟嘅現象。 同時,作者亦尖銳地批評主教制度同修道主義,認為佢哋無論喺外在定內在都偏離咗古代教會嘅精神[1204]。呢篇匿名論著喺神職人員之間流傳,學者認為係莫斯科克里姆林宮天使長大教堂嘅大司祭彼得·阿列克謝耶夫所寫。 佢以反對莫斯科大主教普拉頓,甚至更廣泛地反對主教制度同修道主義而聞名,呢點可以從佢同影響力頗高嘅潘菲洛夫大司祭——葉卡捷琳娜女皇嘅靈性告解神父——嘅書信往來中睇到。 阿列克謝耶夫又寫咗另一篇論著,題為《一個品行端正嘅 神父,可唔可以唔經修道就晉升做主教?》,就論點嚟講,同《反主教論》[1205]非常相似。 呢啲論點可以用白衣教士同所謂「學界修道主義」喺社會同物質地位上嘅差異嚟解釋。所謂「學界修道主義」喺十八世紀下半葉急速興起,並同主教階層同修道教士一齊,構成咗黑衣教士[1206]。

[1199] Titlinov. 《Anna Ioannovna 嘅政府》。第183頁。

[1200] 《俄羅斯歷史評論》1871年,第3卷,第583頁;1908年,第7卷,第40–54頁;斯尼吉列夫《筆記》,載於《俄羅斯檔案》1866年;《彙編》第10卷,第275頁。

[1201] 提特利諾夫《加夫里爾·彼得羅夫》,第46頁;季托夫《關於普斯科夫及納爾瓦主教基德良·克里諾夫斯基的生平》(1907年)。

[1202] Pokrovsky. 《喀山主教府》(1906)。第367、372–381頁;Popov. 《Arseny Matseevich》。第99頁。關於主教區新嘅人員配置規例:Zavyalov. 同上書。第216頁。 關於教區由神職人員收取的收入資料,首先參閱:卡普特列夫(N. Kapterev)著《世俗教區官員》(1874年),第114、135頁以下; Golubinsky. 卷1,第1部。第423、436頁;Gorchakov. 修道職務。第236頁。

[1203] Znamensky. 《堂區神職人員》第615頁。

[1204] 《反駁主教的論述》。V. I. Savva 編輯,收錄於《讀本》。1909年,第1卷,第7、35、26、4頁。

[1205] 《閱讀》。1867年。第3卷。第17頁;《俄羅斯檔案》。1871年。第218–220、230頁;1892年。第4卷。 第456頁。關於阿列克謝耶夫作為作家,見:菲拉雷特《評論》第3版,第2卷,第384頁;札姆恩斯基《同上》第651頁;蘇霍姆利諾夫《俄羅斯學院史》第1卷,第280頁。

[1206] 黑衣神職人員與白衣神職人員——即修道士與堂區神父——之間的分野,在拜占庭時期已經存在;詳見:Troitsky, I. E. Arsenius, Patriarch of Nicaea and Constantinople (1873)。

學識僧團由喺神學學院接受過高等教育,之後先落髮為僧嘅人士組成。 學者僧侶早喺十七世紀就由南俄──即基輔大都會區──同西俄陸續嚟到莫斯科。當時,幾乎佢哋全部都係基輔神學院嘅畢業生。例如,之前提過嘅波洛茨克嘅西蒙(Simeon of Polotsk)就係其中之一。 喺十七世紀下半葉,佢哋嚟到莫斯科,由於缺乏受過教育嘅神學家,就負責所有教學活動,最初喺莫斯科嘅斯拉夫-希臘學院,到十八世紀亦喺新成立嘅神學神學院度教書。

1724年嘅《關於修道主義嘅詔令》容許從事教學嘅神學院畢業生,年滿30歲時就可以剃度做修士[1207] 。佢哋嘅薪酬高過普通修道士,通常會即刻晉任大修士。 如果佢哋其後出任神學院院長,就會同時被委任為寺院院長,咁佢哋就可以領取兩份薪金。喺保羅大帝時期,1799年頒布咗一條法令,規定從事教學嘅神父會被隸屬於城市大教堂,並獲得其收入嘅一部分。 早喺1766年,主教同博學僧侶就獲准自由處置佢哋嘅財產(金錢、書籍、衣物),而彼得嘅詔令就禁止修道院僧侶咁做; 主教同學識淵博嘅和尚可以將佢哋嘅財產遺贈畀親人同其他人,而修道院嘅和尚死咗之後,佢哋嘅財產就會歸國家所有[1208] 。 因此,學識僧比修道院僧或堂區神父(除咗大城市大教堂或富裕堂區教堂嘅方丈外)更加有錢;佢哋亦比留喺平信徒身份、喺神學學院同神學院教書嘅同事過得更好。

1724年《關於修道主義的詔令》中規定,只有年滿30歲才能受戒,但對他們而言,此規定往往被忽略。1832年5月29日,聖統會議通過法令,將此違規行為合法化。 由嗰時起,官方正式准許,凡係神學院畢業、並表達出想出家受戒嘅畢業生,都可以免除喺寺院做見習修士嘅階段;同樣做法亦適用於已決定出家做和尚嘅喪偶神父[1209] 。 對神學院學生嚟講,出家受戒嘅最低年齡被調低到25歲,佢哋都即刻剃度,毋須經歷見習期[1210] 。 畢業後,只要佢哋嘅知識同能力夠資格教書,又表達咗出家嘅意願,就會踏上一條相當單調嘅人生路。 喺領咗誓願唔耐之後,佢哋就會被按立為神父,並喺神學院攞到教席(特別有才華嘅就留喺學院做講師);之後佢哋再做神學院嘅監察員同院長。同時亦有慣例將神學院院長晉升為大修道院長, 之後就做神學院嘅院長。呢啲大修道院長通常都係28至35歲嘅中年人。名義上佢哋係修道院嘅方丈,但實際上可能只會以客人身份去一次,甚至可能根本就未見過嗰度。 呢條晉升鏈嘅最後一環係主教祝聖[1211] 。喺呢啲情況下,往往發現呢位主教以前從未住過修院,實際上係一名獨身神職人員[1212] 。 由於18世紀同19世紀教區數目翻咗三倍,加上好多教區都委任咗副主教,所以學識淵博嘅和尚做咗10至12年之後升做主教,已經唔係罕見。

到十八世紀下半葉,唔係學識淵博嘅和尚出身嘅主教已經變得好罕見。即使咁,佢哋幾乎都係好有德行嘅人;但因為佢哋冇升到教會最高層級,連俄羅斯教會嘅歷史學家都好快就唔記得佢哋。 喺佢哋嘅個人生活同思想上,佢哋同真正嘅東正教修道主義嘅苦行傳統最為貼近。

或許瓦拉姆大主教 (彼得羅夫;卒於1802年),佢受按立後,餘下嘅34年人生都喺同一教區度度過,喺當時同之後19世紀,都係一件非常罕見嘅事;佢喺西伯利亞擔任托博爾斯克大主教(1768–1802)。 佢身穿主教袍卻係真正嘅苦行者:謙卑、親切、無私;佢將所有收入都畀咗有需要嘅人。教區嘅神職人員對瓦拉姆愛戴有加,因為喺佢嘅前任帕維爾·科紐什基維奇大主教手下,佢哋曾經因嚴苛嘅行政措施而飽受苦楚; 佢亦都深受信徒愛戴,因為大家對佢嗰份真正基督教嘅品格非常欽佩。佢喺修道院度做修士嗰陣,係喺聖彼得堡嘅亞歷山大·涅夫斯基修道院,喺長老多西修嘅指導下度過,而呢位長老就將佢塑造成一個真正嘅修士同苦行者。 巴拉姆係諾夫哥羅德及聖彼得堡大主教加百列嘅兄弟。呢段親緣關

[1207] PSPiR. 第4卷,第1197號。

[1208] PSZ. 第12577號、第16684號。

[1209] 米拉吉。同上,第663頁。

[1210] 的確有啲人未到25歲就剃度;例如大司庫布哈列夫同大主教安東尼·赫拉波維茨基就係咁。

[1211] 要睇到更多關於學者僧侶呢種生涯嘅多樣例子,可以參考尼卡諾爾(布羅夫科維奇)大主教寫嘅《生平筆記》,呢篇好有趣又好有資訊量,講述咗1840年代到1870年代嘅時期:Biographical Notes. 1 (1900).

[1212] 「斷言東正教嘅主教係修道士,係錯誤嘅。」聖人Tzankov(Das orthodoxe Christentum des Ostens. Berlin, 1928. 註125)寫道:「…… 佢哋可以由僧侶中選出,但佢哋本身並唔係僧侶,因為根據879年君士坦丁堡大公會議第二條法令,主教職務同修道制度係互相矛盾;成為主教即係 ipso facto(即係話)放棄修道生涯。 Beth(Beth Karl,《地中海地區東方基督教會:希臘、亞美尼亞及科普特教會之統計與象徵旅行研究》,柏林,1902年,第333頁)認為,就正教會主教而言,稱之為獨身制而非修道制更為準確。

係令巴拉姆喺短暫做咗修道院院長之後,得以被祝聖做主教;不過,就個人品格而言,佢比同期大部分主教更配得上主教嘅職位[1213] 。

葉卡捷琳斯拉夫大主教約布(波特金;1750–1823),據我所知,係十八世紀唯一一位喺摩爾多瓦由長老帕伊修斯(維利奇科夫斯基)靈性指導下成長嘅俄羅斯主教。 佢係出名嘅G. A. Potemkin王子嘅表兄弟;本可以有個光輝嘅軍旅生涯[1214] ,但佢棄之唔顧,喺29歲嗰年突然辭職; 1779年,佢出發去摩爾多瓦,喺嗰度喺帕伊修斯相關嘅長老指導下,用咗幾年時間。 之後佢喺1785年至1793年期間擔任貝薩拉比亞入面嘅入睡修道院院長;其後,約布先成為特奧多西亞主教(1793–1797),再之後係明斯克主教(1797–1812),最後, 1812–1823年期間擔任葉卡捷琳斯拉夫教區大主教。作為教區主教,他以非凡的精力、與聖統會議打交道時的獨立立場,以及在改善修道生活措施上的堅韌態度而著稱[1215] 。

喺加百列大主教主理特維爾教區(1763–1770)期間,並首次嘗試喺當地復興修道生活嗰陣,佢最得力嘅助手係奧特羅奇修道院嘅院長(1765–1773),亞爾森尼(維雷什查金; 1736–1799)。後來,當佢出任諾夫哥羅德及聖彼得堡大主教時,加百列繼續佢嘅工作,從而喺修道領袖歷史上留低痕跡;而阿爾瑟尼烏斯·維雷什查金大主教則管理咗幾個教區──阿爾漢格爾斯克(1773– 1775), 特維爾(1775– 1775)同羅斯托夫(1783–1799)——都廣泛而成功咁改善堂區神職人員嘅教育,同埋組織神學學校[1216] 。

喺19世紀,唔係出身學識淵博嘅修道士階層嘅主教仍然係罕見現象。我想提兩位咁嘅主教:朱維納爾(波洛夫采夫;1826–1904),立陶宛大主教(1898–1904),同埋弗拉維安 (戈羅德茨基;1840–1912),基輔大主教(1903–1912)[1217] 。朱維納爾·波洛夫采夫係唯一由奧普金隱修院長老訓練嘅主教。 佢生於貴族,畢業於高炮學校,於1847年入咗Optina Pustyn,做咗七年菜鳥,由長老Makarii(Ivanov)指導;成為大主教後,佢喺耶路撒冷嘅俄羅斯傳教站度過咗多年。 其後,佢先後出任庫爾斯克主教(1893–1898),然後成為立陶宛大主教(1898–1904), 朱維納爾被視為俄羅斯教會最值得尊敬的聖品階層之一;他的一生和他對身邊人的靈性影響,都證明了他沒有忘記奧普丁納的教導;他在《修道院長摩西的一生》一書中,向奧普丁納隱修院的長老表達了深切的感恩。[1218]

教會中第三位、最傑出的人物,雖然佢冇有光鮮亮麗嘅外在事業,卻過住真正嘅苦行生活,就係伊格納季·布良查尼諾夫。 佢屬於嗰班少數俄羅斯主教,佢哋嘅觀點源自古代東方教會嘅苦行神秘傳統,對佢哋嚟講,呢個傳統已經成為佢哋生活同工作嘅基礎。 伊格納季·布良查尼諾夫就好似大主教朱維納爾·波洛夫特塞夫一樣,甚至更加係俄羅斯長老嘅門徒;佢喺自己嘅著作入面延續咗呢個傳統,對新一代俄羅斯修道士嘅靈性成長起咗重大作用[1219] 。

不過,要話喺冇讀過修道學校嘅學者修道士社群入面,對修道生活節制基礎嘅意義同重要性嘅理解已經完全消失,就唔公平。 儘管教會生活內部出現分裂,導致修道主義出現兩股並行潮流:一方面是「宗議修道主義」,毫無努力回歸古代苦行傳統;另一方面是長老制度及其他真正苦行主義的表現,彼此互相豐富, 但係,無論係「宗議會式修道主義」冇任何嘗試回歸古代苦行傳統,定係互相豐富嘅長老制度同其他真正嘅苦行主義表現,靈性導師制度同真正嘅苦行主義都喺佢哋周圍締造咗一種宗教氛圍,

---

[1213] 關於瓦拉姆·彼得羅夫:阿布拉莫夫(N. Abramov):「托博爾斯克大主教瓦拉姆」,載於《Stranik》,1863年,第3期。

[1214] 值得留意嘅係,佢嘅哥哥都離開咗聖彼得堡,去咗雅典山,喺度落咗出家誓,之後成為科羅查鎮聖尼古拉斯修道院嘅方丈。見此書第十五章。

[1215] RBS. 301–303 頁。

[1216] Titov, A. 〈阿爾謝尼,羅斯托夫最後的大主教〉,《歷史評論》第2卷,1886年。

[1217] 弗拉維安·戈羅德茨基(1840–1912)在莫斯科大學法學院學習;在國家考試前夕,他徒步前往佩斯諾什斯基修道院並留居於此。 由1863年至1866年,佢喺莫斯科西蒙諾夫修道院做見習修士;之後做咗一段時間羅馬俄羅斯教會嘅秘書。由1870年至1880年,佢已經出家做修士,喺中國嘅俄羅斯正教會傳教團服務。 1880年,弗拉維安被祝聖為頓河教區的輔理主教;1885年至1896年期間,他於波蘭服役,最初為輔理主教,後升任華沙大主教,並在此期間展現出對天主教會的堅定對抗; 由1896年至1903年,佢做咗格魯吉亞嘅總主教兼外教區長;1903年,佢被任命為基輔大主教。佢對天主教嘅抗爭,好有典型阿列克謝三世時期(1880至1890年代)嘅特色, 弗拉維安結合咗喀山宗議會入面高度嘅獨立性,同埋佢同首席檢察官 K. P. 波別東諾夫打交道嘅方式,同時過住樸素嘅修道生活;佢對自己教區嘅修道團體採取嚴格立場,喺堂區神職人員中享有極高嘅威望。 可參閱其傳記:Rodossky. Op. cit., p. LXXIX;以及:Niva. 1910, p. 177。在本文所述,我亦參考了其同時代人、已故大司祭 G. Prozorov(† 1942)的口述證言,他於基輔時期與 Flavian 相識甚稔。

[1218] 朱維納爾,大修道院長。〈科澤爾斯克·維韋德恩斯卡亞奧普廷隱修院院長摩西大修道院長的生平〉(1882);參見:切特維里科夫《奧普廷隱修院》,第51頁。

[1219] 關於伊格納修,見下文第十五章,以及本人著作(同上)。

對世界帶嚟深遠影響。 任何以敏銳嘅目光同無偏見嘅態度去研究十九世紀前半期俄羅斯精神文化嘅人,都唔會唔發現喺嗰種文化入面,地下苦行潮流有幾咁強大——唔單止喺修道院嘅圍牆內,連牆外都同樣存在。 呢種情況係俄羅斯基督教靈性力量嘅遲來展現,喺莫斯科大公國時期,呢股力量未搵到合適嘅舞台發揮;喺無神嘅十八世紀,佢被迫隱藏同埋低調;但而家,佢喺各處都開始顯現,雖然表面上未必好強烈,但其強度仍然足以帶來後果。 學識淵博嘅修道士社群同埋由佢哋當中選出嘅主教階層 都唔例外。檢視宗議會時期主教嘅傳記,我哋會發現三類主要嘅主教階層。

第一組係啲由細個就鍾意修道生活,或者受咗我哋啱啱提過嗰種苦行氛圍影響嘅人。喺神學院教書或者喺教區做行政工作都滿足唔到佢哋。 做咗幾年主教之後,佢哋更關注內在嘅靈性生活多過外在嘅職涯,就會辭去教區,退休去修道院。喺十八世紀,最典型嘅例子就係沃羅涅日主教、扎東斯克聖提霍心嘅一生。講到十九世紀,我哋可以 recall 同 name 幾位人物。

當中最早期、最值得提到嘅一位,就係奧納茨基嘅安布羅西奧,彭茲主教(1778–1827)[1220] 。 安布羅西喺聖彼得堡神學學院畢業後,喺諾夫哥羅德嘅神學神學院教咗一段時間;27歲嗰年(1805年)佢落咗修道誓言,之後(1808–1816年)先後做咗三間修道院嘅院長; 佢喺莫斯科諾沃斯帕斯基修道院嗰段時間——嗰陣對苦行奇蹟嘅興趣已然復興,而且同以嚴謹苦行精神聞名嘅薩羅夫隱士院[1221] 建立咗緊密聯繫——好可能喺年輕嘅大修道院長安布羅西身上留低咗深刻嘅印象。 接下嚟嘅三年(1816–1819),安布羅西擔任諾夫哥羅德教區嘅副主教,之後又獨立管理彭茲教區。不過,佢唔鍾意行政工作,於1825年向宗議會請辭退休。

安布羅西喺基里洛-貝洛澤爾斯基修道院退休淨係兩年;佢嘅苦行生活,就好似做住持同教區長嗰陣一樣,過住隱士式嘅日子。 佢成日都關喺自己簡單擺設嘅小房入面;佢唔太想見訪客或者同其他修士傾偈;佢嘅餐食好清淡;成日成日都淨係食一塊聖餅,連煮咗嘅嘢都唔碰。佢將自己嘅錢(佢嘅主教退休金)分畀有需要嘅人。 佢收嘅信件都擺喺門口冇開,但回信就似佢讀過咁,由佢嘅房務助理之後作證。 只有夜晚,佢先會離開寮房,喺教堂門口雙手合十,一直祈禱到天光——就同千多公里外薩羅夫森林入面,同佢同期嘅長老塞拉芬一樣。 — 無論夏天定係最嚴寒嘅冬天,都喺度默禱。1827年12月27號,呢位苦行者,而家已經做咗主教,就咁離開咗塵世,前往佢早已將所有心思同靈魂都寄託喺度嘅天國。佢棄絕塵世,好似活喺時間之外,冇咩憂慮同牽掛;佢唔係長老,而係屬於東正教嗰班只追求內在完美同個人得救嘅苦行者。

耶利米主教(索洛維約夫;1799–1884)自幼就鍾意過著苦行式的生活,但出於謙卑,雖然不情願,仍舊走上命運為他安排的道路。 佢喺謝夫斯克嘅神學院畢業,並以優異成績獲授希臘文教席,但佢突然辭職,去咗布良斯克附近嘅佩切爾斯基修道院做見習修士,負責飼養家畜;到1823年,佢就落咗修道誓言。 然而,後來成為著名佈道大主教伊諾肯季(Borisov)嘅神學院院長,就勸佢去入讀神學學院。 喺學院讀咗三年書之後,Jeremiah嘅能力已經超越晒同班所有學生,佢突然就冇去考試——佢係唔想攞嗰個碩士學位,因為喺佢嚟講,追求學歷同修道士嘅謙卑唔相容。 儘管如此,學院其後仍免試頒授了他碩士學位。 喺之後嘅幾年(1827–1841),佢被迫去教書;受按牧之後,佢管理咗幾個教區,最後一個係尼日諾哥羅德教區(1850–1857)。 主教嘅牧職對耶利米嚟講並唔容易,因為佢天生就同宗議會式 教會生活嘅狹隘精神格格不入;對佢嚟講,呢份職務充滿悲傷同衝突。 1857年,佢好似安布羅西主教咁,離開咗佢嘅教區,入咗修道院,喺度領咗大修規(1861年),餘生(†1884年)都喺修道院嘅小房入面度過[1222] 。

其他幾個名字亦值得提及:梅列提烏斯(Leontovich;1784–1840),1835–1840年任哈爾科夫大主教,喺佢教區備受尊崇;雅各(Vecherkov; 1792–1852),1847–1850年任尼日諾戈羅德大主教,據尼卡諾爾·布羅夫科維奇所言,「……因禁食導致過度虛弱而去世」;安東尼(Amfiteatrov),1866–1879年任喀山大主教[1223] 。

[1220] 關於奧納茨克主教安布羅西最優秀的傳記,出自 V. Zhmakin,收錄於《Russkiye Stтии》第39期(1882年),第129–178頁;另見 Poselyanin 著《19世紀俄羅斯苦行主義》(1910年)。

[1221] 參見:Popov,《莫斯科西蒙諾夫斯基修道院手稿描述》(各處)。

[1222] Rhodosky. Op. cit., pp. XLI 同 181;Titov, A.「尼日尼諾哥羅德主教耶利米亞」,載於《Istoricheskie Vesti》,1889,第9期;《Chteniya》,1887。 3. 耶利米主教留有兩部苦修著作,*《上諭》*(1865年)及*《靈性醫治》*(1890年),以及幾篇較短的著作;參見:RBS,第164–165頁。

[1223] Rhodos. 同上,第 XX 頁;Nikanor 樞機主教. 同上,第 26 頁。我哋喺呢度只係提咗幾個名;其實仲有好多其他值得提及嘅主教,但呢個可以成為專門研究十九世紀俄羅斯主教團嘅獨立研究題目。 或者有其他歷史學家會引用唔同嘅名字——視乎點

我哋引用呢啲例子,係想證明教導同行政工作本身,並唔係個人生活嚴格遵守修道誓言嘅不可逾越障礙。當然,要喺世俗領域擔任咁重要嘅職務,同時喺私人生活中拋棄塵世,就需要有靈性嘅平靜同堅強嘅品格。 如果追蹤十九世紀主教嘅生平同活動,就會見到世紀前半同後半嘅主教有好明顯嘅分別。前半世紀嗰啲主教個性更鮮明、更堅強,勝過後半世紀嗰啲。 佢哋飽受「主教團精神」之苦,呢種精神正日益滲透教會生活嘅核心;但佢哋冇作表面反對——亦唔願意將自己嘅靈性精力浪費喺呢件事上——反而將呢啲精力轉向個人自我完善。 喺呢度,首先,我哋要提到兩位傑出嘅高階神職人員,兩位同期人:莫斯科大主教費拉第(Drozdov,1821–1867)同基輔大主教費拉第·安菲提亞特洛夫(1837–1857)。

菲拉雷特大主教(1782–1867)[1224] ,領導莫斯科教區四十六年,幾乎半個世紀都係俄羅斯教會生活嘅焦點; 佢係一位階層,佢嘅觀點同精神貫穿喺佢所有嘅著作入面,即使佢死咗之後都繼續影響教會嘅生活;佢係一個性格堅強、擁有巨大靈性力量同活力嘅人,正正因為有呢啲特質,先至可以掩藏佢靈魂深處嘅內在悲劇。 表面上,費拉列特(德羅茲多夫)似乎是官方教會的柱石,卻以一種令人驚訝的方式,他同時也是真正教會精神柱石;對這位人物的矛盾評價,見證了他的能力──將靈魂深處的悲劇隱藏起來。 佢嘅矜持同寡言,佢喺發表意見時驚人嘅能力──唔會洩漏真實立場──令佢儘管內心有咁多悲劇,都喺尼古拉斯一世在位期間,能夠企喺教會生活嘅中心──而且係喺咁關鍵嘅時刻! 費拉列特最忠誠嘅徒弟同仰慕者──薩瓦·季霍米洛夫大主教(1819–1896),佢同費拉列特關係特別親密,比任何人都更能夠接觸到佢,喺佢以極度嚴謹態度寫成嘅《我嘅人生年表》入面,提供咗大量有關費拉列特嘅資料; 但呢啲都只係用嚟提供呢位聖職者嘅外在刻畫,而唔係揭示佢嘅內心世界,雖然薩瓦肯定知道比佢所寫嘅更多。除此之外,薩瓦仲出版咗大量有關費拉列特嘅行政活動嘅資料,而家嘅研究人員都仲未完全分析完。從呢啲《 》嘅書頁入面,我哋見到一位教會嘅王子,好似同時係兩個主人嘅僕人:一位係天上嗰位,另一位係地上嗰位。 的確,費拉第往往容許自己批評國家與教會之間的關係,但總只限於某種程度。喺主教團時期,冇其他聖統階層嘅人物似費拉第咁多,為俄羅斯嘅國家同政治制度,甚至專制制度,提供宗教基礎同辯護;
教會對國家嘅服務並冇同佢嘅神學觀點相矛盾,呢啲觀點最有可能同沃洛茨克嘅約瑟夫([1225])嘅保守立場相似。佢冇用盡佢嘅大權去主張迫切嘅改革。 當尼古拉斯死後,一種新精神──「六十年代」精神──逐漸滲透到俄羅斯教會的生活中,費拉第雖然自己謹慎地提出了一些建議(這些建議更多關乎教會治理的方法,而非真正的改革),但仍堅決反對這種精神[1226] 。

我哋嘅評估好可能招致批評,但就我哋得以窺見費拉第(德羅佐德)內心世界嘅程度嚟講,我哋得出結論,呢位聖品階層並唔係佢嗰時代國家教會制度嘅堅決反對者; 佢只係想喺呢個框架入面,為教會爭取更大嘅自由,但唔會侵犯國家對教會嘅監護;透過消除教會生活入面嘅某啲唔健康現象,佢希望喺精神上加強教會,而教會依然要受國家監護。 好明顯,費拉列特嘅睇法只係一種治標唔治本嘅權宜之計;沙皇尼古拉稱佢做「智者費拉列特」,佢認為教會嘅精神力量太弱,冇能力同國家爭自由,但喺佢嗰個年代,冇人比費拉列特自己更了解教會嘅內在生活。 費拉列特時期,政府行使監護權,試圖更深入滲入教會的內生活;而且,儘管上述所述, 最終係費拉特先成功部分遏制咗政府嘅呢啲舉動──但只喺佢認為國家同教會之間嘅「交響樂」唔會出現不和諧嗰啲範疇。

樣睇。教會階層領袖嘅傳記好多時都好唔完整,經常帶住官方口吻去寫,尤其係訃聞,所以主教嘅活動入面嘅正面同負面,都係用「宗議會精神」去呈現。

[1224] 關於費拉第(Filaret)嘅文獻極其龐大(參見RBS,列有最重要嘅著作)。 要評估費拉第特大主教德羅茲多夫嘅教務同教會政治行動同觀點,主要嘅資料係佢嗰大量書信、講道、演講同行政詔令,由薩瓦·季霍米洛夫大主教喺好幾冊書入面出版;呢啲書幾乎全部以前都收藏喺柏林國家圖書館。 另外,重要嘅資料仲有:薩瓦(季霍米洛夫)嘅《我嘅人生編年錄》九卷本,主要係頭三卷,以及莫斯科神學學院P. S. 卡扎茨基教授同佢兄弟──科斯特羅馬大主教普拉頓(1860年代)之間嘅書信,收錄喺《BV》。 1903年。然而,並不能說關於費拉列特的研究文獻已經全面而滿意地涵蓋了他的一切活動和觀點;事實上,他的宗教和政治觀點仍然有待專門研究。

[1225] 費拉丁。*意見彙編*. 第4卷,第578頁;第5卷,第362頁;第4卷,第469頁;第5卷,第232頁;第7卷,第49頁;補充卷,第143頁,等等。

[1226] 1856年,關於召開俄羅斯教會地方大公會議嘅可能性問題,係好小心咁提出。 參見:Russkij Arkhiv, 1883年,第3卷,第175–203頁,收錄A. N. Muravyov的備忘錄《論俄國東正教狀況》的節錄;以及:Filaret,《意見彙編》,第4卷,第141、149頁。 費拉列特嘅改革建議並無超越以下議題嘅討論:1. 對宗教儀式嘅外在改良(虔誠、莊重);2. 設立新教區;3. 對抗分裂嘅措施。Chistovich, I.《主要人物》。第361頁。

另一位基輔大主教菲拉列特(1779–1857, 1837–1857年)——尼古拉斯皇帝稱佢為「虔誠嘅菲拉列特」——佢嘅觀點同菲拉列特·德羅茲多夫好接近,亦都係保守派,但佢嘅保守主義來源同莫斯科嘅菲拉列特有所不同。 佢對俄羅斯嘅國教採取堅決對立嘅態度,並透過拒絕出席作為成員嘅聖統會議嚟表達反對。儘管如此,佢喺教會內嘅權威咁大,政府都默許咗佢嘅阻撓。 佢本身係一個嚴格嘅苦行者,識得結合教會階層嘅尊嚴同個人謙卑,就好似費拉第·德羅茲多夫一樣,佢唔係深遠改革嘅支持者。不過,喺一件事上佢哋有分歧。 費拉列特(德羅佐多夫)贊成將聖經由教會斯拉夫語翻譯成俄語,此舉遭尼古拉斯一世政府不滿;而基輔的費拉列特則堅決反對此類翻譯[1227] 。他們對修道主義的觀點亦有所不同。 莫斯科嘅菲拉列特唔太贊成提倡「staretship」嘅做法;甚至可以話佢部分程度上反對,因為佢認為呢種做法有侵佔教會階層制度嘅嫌疑。 然而基輔嘅菲拉雷特,即使喺1819年至1825年期間主管卡盧加教區,都大力推動靈性指導喺隸屬於佢管轄嘅奧普丁隱士院生根;之後佢一直對靈性導師抱有善意同支持。 就篇幅嚟講,佢嘅文學遺產無得同 Filaret Drozdov 嗰位相比;但係,作者嘅性格特質喺佢嘅書信入面,比起莫斯科嗰位 Filaret 嘅更加明顯同清晰。 「虔誠嘅費拉列特」喺口才同論點嘅邏輯一致性方面,都比唔上莫斯科嘅費拉列特;佢嘅信件雖然簡短, 但充滿咗謙卑、深邃、靈性力量同驚人嘅樸素。 讀佢嘅信,讀者即刻會留意到基輔嘅費拉丁同官方教會權威嘅精神好唔夾,佢喺國家控制嘅教會管理底下受苦,但都以苦行式嘅謙卑去承受呢一切[1228] 。

莫斯科菲拉列特嘅立場同對國家認可嘅教會權威嘅克制,對其他主教造成咗一定影響;第二批相當多嘅19世紀主教,就正正係由嗰啲從佢嘅教會政策中得出結論嘅主教組成。呢班主教識得喺國家認可嘅教會權威範圍內行事。 有啲人就根本冇公開反對宗議時代嘅精神,而另一些人──尤其係喺K. P. Pobedonostsev做首席檢察官(1881–1905)嗰段時間[1229] ,同之後一直到1917年──就係嗰種精神嘅堅定擁護者。 佢哋完全投身於行政工作,耗盡咗所有時間同精力,連照顧自己靈魂得救嘅時間同機會都冇。呢類主教同佢哋教區內信徒之間嘅紐帶薄弱而脆弱。尼卡諾爾·布羅夫科維奇(1826–1890)樞機主教,佢自己都唔陌生呢種傾向──甚至可能係其中一位代表──喺佢嘅《傳記筆記》入面,講述咗由1850年代到1870年代唔少主教嘅故事,以示佢哋工作時嘅氛圍,同埋主教同聖統制、社會同人民之間關係有時有幾咁異常[1230] 。

喺呢班主教入面,我哋見到唔少出色嘅講道者同埋優秀嘅行政管理者;要全部列出嚟實在太難——咁樣會令我哋離題太遠。 主教喺一個教區嘅工作,無論成功定唔成功,都因為佢哋成日由一個教區調去另一個教區而受到嚴重阻礙。呢種做法自十九世紀中期開始就有,到咗宗議會首席檢察官 K. P. Pobedonostsev 時期,更成為刻意嘅政策。 主教通常會喺一個教區執政兩三年,然後就會被調去另一個教區,往往係去俄羅斯嘅另一個極端,當地同全國嘅情況同佢哋之前嘅崗位完全唔同; 結果,佢哋冇時間同神職人員同信徒建立緊密關係,喺佢哋短暫嘅任期內,都無法展開同完成任何有意義嘅計劃。 尼卡諾爾嘅《筆記》舉咗好多例子,講到因為由聖統會議同首席檢察官建立嘅呢個管理體制,好多教區主教嘅好同有意義嘅倡議,要麼做唔掂,要麼就畀人完全擋咗。 唔單止喺Pobedonostsev嗰段時間,早啲嗰陣,任何表現出少少獨立或者講真話嘅主教──例如托木斯克嘅阿加皮特主教 (Voskresensky;1834–1841;†

[1227] Chistovich. 重要人物. 第361頁.

[1228] 關於基輔及哈利奇大主教費拉特·安菲泰特羅夫,請參閱重要著作:塞爾吉烏斯(瓦西列夫斯基),大修道院長。〈其高尚的費拉特,在修道主義中:狄奧多西烏斯(安菲泰特羅夫),基輔及哈利奇大主教〉,3 卷(1888 年) (可惜我用唔到);Smirnov, D.:「Filaret Amfiteatrov」,收錄於《三一學院文集》(1914),第223–251頁;仲有Leskov, N.:「主教生涯瑣事」,收錄於《全集》第35卷(1903)。 第22、107頁等。佢寫畀主教伊格納季·布良查尼諾夫(BV. 1913. 3)同大主教伊諾肯季·博里索夫 (TKDA. 1884. 5); 關於菲拉雷特對Optina隱修院嘅態度,見短文:Firsov, A. I.,「科澤列斯卡亞Optina隱修院」,載於:Ist. v. 1899. 3;又見:Chetverikov,「Optina隱修院」。

[1229] 關於 K. P. Pobedonoscev,見:Steinmann, F. 及 Hurwicz, E. 著,〈K. P. Pobjedonoszew:亞歷山大三世時期的保皇派政治家〉(《俄羅斯歷史資料與論文》系列,K. Shtelin 主編,第11卷)。 佢寫畀亞歷山大三世皇帝嘅信件最具代表性:P. Pobedonoszev 寫畀亞歷山大三世皇帝嘅信,上下兩卷(1925年)。佢有啲作品已經出版咗德文譯本:*Moskovitische Studien*(1904年)同 *Streitfragen der Gegenwart*(1897年)。

[1230] 尼卡諾爾。前引書,第143頁等。關於主教職務的性格描述,另見:佩夫尼茨基。〈筆記〉,《Russkaya St.》,1905年,第7期起;菲拉雷特(德羅茲多夫)。《致特維爾大主教亞歷山大書》(1883年)。 第211頁;Golubinsky, E.《論俄羅斯教會生活之改革》,第117頁;Solovyov, S. M.《筆記》,載於《VE》1907年3期,第74–76頁。

1854)或者頓河大主教約翰(Dobrozrakov;1847–1867;† 1872),都迫住退休[1231] 。伊爾庫茨克大主教伊里內俄斯嘅命運 (Nesterovich; 1783–1864),喺尼古拉斯一世時期,佢成為國家干預教會生活嘅犧牲品;起初甚至被宣佈為精神失常,餘生喺修道院隱退度過[1232] 。

第三組主教包括嗰啲身穿修道服嘅學者階層。佢哋嘅處境亦唔係一直都容易。 俄羅斯神學研究──主要係教義學、比較神學、護教學同禮儀學──喺尼古拉一世在位期間,同之後一段時間,因為國家控制同米特羅政體費拉特嘅保守觀點,冇俾機會做客觀嘅學術研究。

已經喺呢度提過好幾次、對神學研究作出重大貢獻嘅尼卡諾爾·布羅夫科維奇大主教,就同我哋講述佢同好多同期人喺神學學院讀書期間,以及之後所面對嘅種種困難。 佢寫到,喺1950年代,學院度慣常都係對敏感議題輕描淡寫;有才華嘅講師通常會被禁止教「危險科目」,被迫犧牲專業去教「安全」嘅學科,例如希臘文或基督教考古學[1233] 。 尼卡諾爾嘅「筆記」唔單止反映咗1850至1860年代神學院嘅狀況,亦都反映咗學者修道士社群嘅處境。為咗補充我哋對宗議會時代嘅敘述,我哋會提到另外兩位人物,佢哋好奇心旺盛、才華洋溢,但人生卻充滿悲劇。

其中一位係大司庫拉基·格魯哈列夫(1792–1847)。佢天生有才華,對希伯來語同舊約聖經有精深嘅認識,令佢能夠開展多方面嘅學術工作。 佢心胸開闊,充滿謙卑同慈愛,同時又有精力同埋專注,一心一意只為一個目標——將聖經譯成俄文。起初,佢並無打算出家。然而,喺神學院畢業後,佢被派去葉卡捷琳斯拉夫神學神學院做講師, 佢同我哋之前提過嘅約伯(波特金)主教成為摯友,仲同摩爾多瓦嚟嘅幾位屬於約伯圈子嘅修士建立咗深厚友誼,就咁樣同長老帕依修斯(維利奇科夫斯基)門下嗰種苦行精神結咗緣。 佢落咗出家戒,喺格林斯克隱修院同長老菲拉雷特一齊研讀苦行著作,並喺度住咗一段時間。 之後佢做咗科斯特羅馬神學神學院嘅院長。佢嘅學術計劃──將聖經譯成俄文同出版──冇獲得聖統會嘅批准;甚至有人建議佢放棄翻譯聖經嘅嘗試。 佢覺得自己受咗冤屈,又好忿忿不平,就辭咗校長嘅職,返去格林斯克隱修院(1825年)。不過,馬卡里(Makarii)唔係嗰種可以淨係退返去修道院,過清修生活嘅人。佢腦海入面已經開始成形一個計劃,要喺西伯利亞嘅異教民族中做宣教工作。

1829年,佢出發去西伯利亞,一年之後,即1830年,佢創辦咗阿爾泰傳教站,並將所有精力都投入咗入面——佢嘅傳教壯舉成為咗俄羅斯傳教歷史上最令人矚目嘅篇章之一。 多得佢嘅語言知識同語言天份,馬卡里好快就學識咗當地人嘅語言;佢編咗本詞典,將聖詩篇、禱文、馬太福音、洗禮儀式同其他文本翻譯成當地語言。 十四年來,佢喺阿爾泰地區不停歇、無私咁付出,但從來冇得到宗議會嗰班官僚實質嘅支援,佢哋每年只畀佢區區五百七十盧布做傳教經費。 馬卡里奧斯並唔係無論付出幾多代價,都要追求一個令人印象深刻嘅新皈依者人數,或者向宗議會呈交令人驚艷嘅統計數字;喺宣揚基督教時,佢既唔用強迫,亦唔用討好當地人嘅手段。對佢嚟講,重要嘅唔係皈依者人數,而係教會新成員真正嘅基督教教育。 喺阿爾泰地區,佢繼續翻譯聖經,希望透過佢嘅筆記說服宗議會 ,認為呢項翻譯係有需要同有裨益,但佢最終都未成功。精神上憊倦又身患病痛,馬卡里喺1843年被迫返俄羅斯。 佢最後幾年喺奧廈爾教區嘅一間修道院度過,打算如果康復就去耶路撒冷嘅聖地朝聖;佢喺1847年5月18號過身。 「馬卡里奧斯係基督上帝嘅真正僕人。」莫斯科大主教菲拉雷特喺佢死後咁講,但呢番讚賞已經太遲:呢位有才華嘅學者、傑出嘅希伯來學家同嚴謹嘅修道士,已經去咗另一個世界,佢嘅受害,遠遠多

[1231] 關於阿加皮圖斯主教:尼卡諾爾。同上書,第196–200頁;附錄43,第526頁;菲拉列特《講道與演講》第2卷(1887年),第279頁;巴蘇科夫《莫斯科大主教伊諾肯提》,第150頁。 關於約翰大主教:Nikanor. 同上書,第196、226頁。納單業(Soborov),阿斯特拉罕主教,曾嘗試反對Pobedonostsev嘅「專制」,於1890年被迫離開佢嘅教區: 《Istoricheskie Vesti》,1907年,第106卷,第1049頁。反對拉斯普京影響嘅莫斯科大主教弗拉基米爾(博戈亞夫連斯基),由聖彼得堡教區(1912–1915)調任基輔,被流放到「有榮譽嘅流亡地」(†1918)。《沙皇政權的垮台》。第1卷,第361、366頁;第4卷,第164、190、195、266、271頁。

[1232] 《尼古拉一世在位期間東正教歷史資料》,收錄於:第113輯,第1部及第2部;《基督教讀本》1881年,第5–6期。

[1233] 尼卡諾爾。同上書,第258、257、253、254、269頁;「自傳摘錄」一章(第253–281頁)特別重要。 尼卡諾爾·布羅夫科維奇大主教(1826–1890),雖然並非宗議制度的擁護者,卻屬於那些認為反對該制度的任何抗爭都徒勞無功的主教之一。 然而,佢體現咗主教職份上最優秀嘅品格,並以一位稱職嘅行政官、講道者同作家而聞名。佢喺基督教同理想主義哲學範疇嘅著作,係針對實證主義同唯物主義(佢嘅主要作品:《正統哲學與超感官存在》,1875年)。 關於尼卡諾爾,見:D. V. F-v,「赫爾松大主教尼卡諾爾閣下生平側面」,載於《歷史新聞》第50卷(1892),第753–763頁;第51卷(1892),第651頁起。

過因為自己孜孜不倦嘅勤力,而係淪為主教會議制度嘅犧牲品。 佢嘅命運進一步證明咗呢個制度點樣無法善用手頭資源去造福教會——呢個制度嘅骨化同僵化精神經常就係直接摧毀咗佢哋[1234] 。

「阿基曼德里特·費奧多·布哈列夫的故事」發生喺1860年代,當時俄羅斯正經歷住佢靈性歷史上一個非常戲劇性嘅時期:教會生活——或者講得更準確啲,係部分神職人員同教會階層——喺嗰陣時同政治思想嘅動盪接軌。

費奧多·布哈列夫(1824–1871)仲係學生嘅時候,就已經吸引咗佢老師嘅注意。 1846年,佢喺莫斯科神學學院畢業,隨即剃度出家;佢後來坦承咁做係因為身體虛弱,想整理思緒,並全心投入神學研究。

佢喺莫斯科神學院講解經學嘅講座,獲得學生真誠嘅熱情回應;呢啲講座嘅深度同生動性,加上佢拒絕使用學院派嘅教學方法(呢點正係佢前任教授嘅慣常做法),令呢位年輕學者為學術生活注入咗新氣象。 就連本身都唔完全冇受學究式思維影響嘅菲拉列特大主教,一開始都對狄奧多有好感。 生動活潑嘅詮釋福音同使徒時代,亦係布哈列夫嘅作品《論聖使徒保羅嘅幾篇文章》(1861年出版)嘅特色,當中包含對舊約同新約嘅深刻比較。 高爾察克當時引起巨大爭議嘅《與朋友書信摘錄》,對布哈列夫影響好深。為咗為高爾察克辯護,佢寫咗篇《三封信》(1848年),並畀咗菲拉列特大主教睇;後者對此非常反對。 (「三封信」要到1861年先出版。)與此同時,呢位年輕講師喺學院同校長嘅關係上遇到咗困難同摩擦,主要因為佢喺課堂上嘅某啲解釋,被認為太「自由派」同「新教化」; 唔耐之後,布哈列夫升咗做大司祭,調去喀山神學學院,攞咗一個喺教義神學嘅較穩陣嘅教席。

佢喺喀山嘅講座再次喺學生中引起共鳴同熱忱,因為布哈列夫喺度都示範咗一種新方法,提出咗新穎嘅詮釋,並採用咗全新嘅科學同批判性嘅研究角度。佢嘅講道喺民間大受歡迎。 「同神父Theodor嘅夜晚」喺度宗教議題熱烈討論,佢自己做主講人——喺佢嘅講話入面明顯流露對神秘主義嘅偏好——成為咗喀山社會靈性生活嘅中心,再次惹怒咗當局。 今次,布哈列夫被調去聖彼得堡嘅靈性審查委員會,希望嗰啲令人精神上耗竭嘅工作可以治好佢過度嘅情緒激動。

喺佢新嘅職位上,布哈列夫同《Domashnyaya Beseda》(《家庭談話》)雜誌嘅出版人 V. I. Askochensky 結咗仇,後者係死板宗教保守主義嘅化身,布哈列夫後來形容佢係個「陰沉嘅狂熱份子」。 禁止咗阿斯科琴斯基啲文章,令佢對布哈列夫產生咗無可饒恕嘅仇恨。 阿斯科琴斯基寫畀莫斯科學院院士會議、指控布哈列夫嘅信用咁激烈嘅語氣,以至院士會議仲轉寄畀布哈列夫,建議佢對阿斯科琴斯基提出誹謗訴訟,但布哈列夫冇咁做。

1860年,佢嘅書《論正教與現代時代之關係》出版——嘗試以基督教教義嘅基礎,將基督教同社會政治生活調和,從而規範社會關係。 作者其中一些論點至今仍值得讀者關注;該書就當時盛行嘅社會改革主張,率先踏出了解決「基督教社會主義」問題嘅第一步[1235] 。 布哈列夫嘅書惹起阿斯科琴斯基嘅批評同謾罵,佢將作者稱為「異端」同「無神論者」,總括嚟講完全唔守做人底線。 儘管如此,布哈列夫以審查官的身份仍允許這篇批評發表;他並在《祖國之子》(Syn Otechestva)期刊上發表了自己的回覆,再次闡述了他對基督教社會使命的論點。 但阿斯科琴斯基嘅陰謀並非完全冇成效——大主教布哈列夫失去咗審查官嘅職位,並被調去佩列亞斯拉夫嘅尼基茨基修道院。佢花咗多年心血寫嘅新作《啟示錄》冇獲審查機關批准出版,而阿斯科琴斯基嘅攻擊亦持續不斷。 經歷咗嚴重的內心掙扎,加上身體病痛同情感絕望,使呢種掙扎更加惡化,提多大主教決定拋棄佢嘅修道誓言。 呢件事發生喺1863年夏天。佢為呢個決定辯解話,因為內心深處,佢全心全意都反對嗰啲本來要佢以修道士誓言去服從嘅人,所以佢已經無可能再留喺修道院。

呢個決定進一步加深咗佢人生嘅悲劇。冇咗任何經濟來源,又畀好多人口為厭棄,淨係得少數幾位朋友幫手,布哈列夫又捱咗七年。佢喺1863年後 shortly就做咗另一件好難理解嘅事——結婚。 佢所

[1234] 關於馬卡里·格魯哈列夫:報告。1836–1844;他的書信(1905);羅多斯基。前引書,第255–257頁;亞斯特列博夫,I.《大主教馬卡里·格魯哈列夫生平及事蹟簡介,阿爾泰傳教團創辦人》(1893); Ptokhov, P. V. 大司祭 Makarii G.,阿爾泰傳教團創辦人(1899);Chistovich, I. 《聖經譯成俄文史》(第二版,1899)。第207–240頁;Florovsky。 同上,第187頁起。馬卡里嘅翻譯後來喺期刊《Pravoslavnoe Obozrenie》(1860–1867)發表。

[1235] 大德修道士特奧多·布哈列夫並非唯一嘗試「調和」基督教與社會議題的人士。 喺呢方面,後尾成為史摩棱斯克主教(1866–1868)嘅亞羅金特·伊奧安·索科洛夫(†1868)嘅講道,都好有意義,因為佢嘅「自由主義」令佢嘅事業受阻。 關於佢:Vinogradov, V.〈「莫希干人」的最後一個〉,載於《BV》1911年10期,第278頁起;Barsov, T.〈史摩棱斯克主教約翰作為講道者〉,載於《基督教閱讀》1872年。

有搵職位嘅嘗試都冇結果。佢靠寫啲短篇雜誌文章嘅微薄稿酬,同埋幾位熟人畀嘅錢過活;菲拉雷特大主教亦都喺暗中畀過佢幾次錢。1871年,布哈列夫因病臥床不起後去世。

1865年同1866年,佢又出版咗兩本書,內容同佢之前嘅作品一樣,都係講緊同一啲主題; 呢兩本書中第二本《我嘅辯護》(1866年),係佢最後一次嘗試回應保守派同自由派陣營對佢基督教社會使命觀點嘅批評,同時亦係為自己辯護,對抗各種經常無根據嘅指控[1236] 。 布哈列夫唔單止係宗教保守主義嘅受害者,就算喺自由派圈子都搵唔到真正嘅理解。佢喺放棄修道誓言之後,希望喺呢啲圈子搵到支持者,從而有所貢獻,但最終都證明係徒勞無功。

對布哈列夫嚟講,出家剃度並唔係一場改變靈魂嘅事件。就好似其他學界僧侶一樣,剃度只為佢帶嚟悲劇性嘅內心衝突,而並冇為佢嘅學術工作開拓新機遇。 佢嘅私人生活就喺1950年代後期至1960年代初嗰段唔健康嘅背景底下展開;嗰陣時俄羅斯保守派喺同「改革時代」精神嘅鬥爭中,正試圖喺教會同國家政治嘅各個範疇內確立佢哋嘅原則。 對呢種保守主義嚟講,對立面──1960年代嘅自由主義,雖然唔缺乏有反對教會甚至公開無神論嘅思潮──同樣都唔能夠接受布哈列夫嘅觀點; 因為佢哋認為,布哈列夫著作入面明顯嘅神秘主義完全唔可接受,甚至有啲可疑,因為呢種神秘主義證明咗作者堅持嘅世界觀同自由派格格不入。 本質上,佢哋講得啱,因為布哈列夫就因為大膽講出其他人──好似未來嘅大主教尼卡諾爾·布羅夫科維奇──經過長期內心掙扎先至成功壓抑住嘅疑問,而喺教界被宗議制度嗰種死板嘅精神排擠出嚟。

高階神學院校亦感受到時代思潮嘅影響。1860年代,修道士誓願嘅學生同講師人數出現下降。早年,聖彼得堡神學院嘅院長係米特羅波利特·菲拉雷特·德羅茲多夫或者大修道院長格里高利·波斯季尼科夫(1856年至1860年嘅聖彼得堡米特羅波利特),佢哋就係推動學生出家受戒嘅主要動力。 但係而家,校長同教授喺鼓勵學術修道主義方面做得好少。屬於呢個群體嘅講師同教授人數大幅下跌。甚至連搵合適人選填補主教職位都有困難。

喺七、八十年代,呢個不足就因為寡婦神父可以落髮為僧而得到彌補;佢哋先成為大德僧(hieromonk),再升做大德首領(archimandrite),然後好快就晉牧做主教。 喺十九世紀後期同二十世紀初,由寡婦神父晉鐸嘅人數非常之高。雖然以前寡婦神父都可以晉牧,但好罕見。但而家,差唔多有一半嘅主教都係由堂區神父做起。 呢樣嘢令到主教團有咗啲新特徵──唔係喺神學觀點上,因為由堂區神職出身嘅主教對主教會議制度嘅投入甚至比修道院出身嘅更深──而係主要喺教區行政管理方面。 因為佢哋對堂區神職人員嘅生活好熟悉,所以更加關注佢哋,亦更好咁照顧佢哋嘅需要。呢種發展嘅後果完全係正面嘅,歷史學家若專門就呢個題目做深入研究,相信好有價值[1237] 。

[1236] 關於 F. M. Bukharev,見:Znamensky, P. *《喀山神學學院史》*. 第1卷,第124頁起、第142頁;第2卷,第200頁起;Savva. *《編年錄》*. 第2卷,第724頁;Smirnov.《莫斯科神學院重組前史》(1879年)。第138、260、460、628頁起;參見《三一學院》(1914年)第123頁, 237、571;關於佢嘅著作:Vengerov, S. A.《俄羅斯作家詞典資料》第1卷。關於基督教同人生「和解」嘅爭論:Znamensky, P.《1860年代東正教同現代生活關係嘅神學爭論》(1902)。

[1237] 喺我嘅卡片索引入面,我整理咗30位19世紀主教嘅資料(呢個只係全部嘅一小部分),佢哋都係由堂區神父開始佢哋對教會嘅服務。我喺呢度只會提到幾個名:安布羅西·克柳查列夫,哈爾科夫大主教(1882–1901),亦係一位出色嘅講道者; 阿納斯塔西·多布拉丁,沃羅涅日大主教(1890–1906);安東尼·瓦德科夫斯基,聖彼得堡大都會總主教(1898–1912);安東尼·拉法爾斯基,聖彼得堡大都會總主教(1843–1848); Gerasim Dobroserdov,阿斯特拉罕主教(1878–1888),以佢講道同著作入面嘅苦行精神而聞名;Gury Okhotin,諾夫哥羅德大主教(1900–1912); 德米特里·薩姆比金,喀山大主教(1905–1908); 狄奧尼修斯·希特羅夫,烏法大主教(1888–1896),一位極為成功的傳教士,一位「自由派主教」,因關懷偏遠教區神父所需,深受堂區神職人員歡迎; 伊諾肯提·維尼亞米諾夫,莫斯科大主教(1868–1879),一位以在西伯利亞的傳教工作聞名的傑出傳教士; 約翰·克拉季羅夫,薩拉托夫主教(1899–1903),在主教圈中不受歡迎,他明確反對「主教團精神」,並被迫退休(† 1909); 拉夫連季·內克拉索夫,圖拉主教(1904–1908);尼坎德·莫爾恰諾夫,立陶宛大主教(1904–1910); 尼古拉·札爾克維奇,赫爾松教區助理主教(*1884–85),以公開講座和發表的對實證主義批判性著作而聞名; 史蒂芬·阿爾漢格爾斯基(Stefan Arkhangelsky),庫爾斯克大主教(1911–1914),支持「改革」, particularly 有關神學院同堂區生活,並係基督教道德神學領域嘅幾部重要著作嘅作者; 維薩里安·內恰耶夫(Vissarion Nechaev),科斯特羅馬主教(1891–1903),在莫斯科擔任堂區神父34年,並於1860年創辦了期刊《靈性有益的閱讀》; 維塔利·格里古里耶維奇,莫吉廖夫主教(1881–1885),一位才華洋溢的人物;1860年代初在聖彼得堡擔任堂區神父期間,他透過講道和公開講座在工人階級和知識分子中廣受歡迎; 1860年,維塔利創辦咗期刊《Stranik》,喺佢做出版人期間(1860–1869),呢本刊物一直保持住高水平; 佢喺1879年至1881年擔任沃利尼亞教區助理主教,以及莫吉廖夫主教期間,佢作為公共教育嘅倡導者脫穎而出:喺佢嘅教區內,佢設立咗268間堂區學校; 弗拉基米爾·博戈亞夫連斯基,莫斯科大主教(1898–1912)、聖彼得堡大主教(1912–1915)及基輔大主教(1915–1918),以反對拉斯普京聞名。*

喺1880年代後期,學識淵博嘅修道士階層出現咗一位新嘅捍衛者。佢就係年輕、有才華、聰明又充滿活力嘅大修道院長安東尼·赫拉波維茨基(1863–1936)[1238] 。 佢係一個喺半個世紀入面,對俄羅斯教會生活造成深遠影響嘅人,時而正面,時而負面;一方面佢反對主教會議制度,另一方面又支持佢; 佢雖然欣賞修道主義,但認為修道士唔應該只係過沉思生活,而係應該積極而有效咁影響俄羅斯嘅教會同政治生活。 佢主張由強勢嘅宗主教領導嘅主教專制。佢最鍾意嘅俄羅斯教會歷史人物係尼康宗主教[1239] 。安東尼最熱衷嘅抱負就係恢復宗主教區;佢認為宗主教區應該成為俄羅斯君主制嘅主要支柱[1240] 。 安東·赫拉波維茨基認為沙皇與宗主教的統一,是俄羅斯與俄羅斯教會喺國家、教務同政治事務上唯一可行嘅道路。因此,當我哋熟悉佢嘅觀點時,就會見到「莫斯科──第三羅馬」嘅理念得以復活,同時亦伴隨住對「新尼康」嘅夢想。

安東尼·赫拉波維茨基鼓勵修道主義成為教會生活中具影響力嘅機構,但最緊要嘅係佢支持學術型嘅修道主義。 佢自己好細個就出家做修士。1863年佢生於貴族家庭,讀完中學之後就入咗聖彼得堡神學學院,得18歲嗰年(1881年)就攞到學歷證書。 四年後,佢喺1885年落咗修道誓言,幾個月後(22歲嗰年)就晉鐸做咗大主教修道士; 佢喺科爾姆神學神學院開始教學生涯,1887年,捍衛完哲學論文之後,安東尼大主教被委任為聖彼得堡神學學院舊約部門嘅講師[1241] 。 佢27歲嗰年,成為大修道院長兼聖彼得堡神學院院長,但只做咗四個月,就調去莫斯科神學院做院長(1890年)。 1897年,佢34歲嗰年,佢被按立為主教,兼任喀山教區嘅副主教,同時保留校長嘅職務。三年之後(1900年),佢獲准喺烏法設立獨立嘅教區(1900–1902)。

作為講師、教授兼三所學院院長,安東尼憑藉其才華與卓越口才,對學生們產生了深遠影響。無論到咗邊度,佢都鼓勵年輕人出家。當時喺1880年代,由於學界年輕人對出家制度抱有強烈批評態度,所以敢於出家嘅學生極少[1242] 。 呢位年輕嘅大修道師兼主教嘅熱誠倡導喺三間學院都取得咗成功,好快就有愈嚟愈多學生同講師落咗出家誓願。 安東尼出版咗一份題為《論學界僧侶制度》(1889年)嘅小冊子,喺學生之間廣泛流傳。按照佢嘅建議,年輕嘅大主教伊諾肯提(別雅耶夫),一位喺卡山由安東尼剃度做修士嘅鰥居神父,寫咗一本重要著作,題為《論剃度為僧侶》[1243] 。 其他支持修道主義嘅人士仲有聖彼得堡大主教安東尼(Vadkovsky;1898–1912),佢喺*1887–88年*做聖彼得堡學院院長嗰陣,*鼓勵咗好*

[1238] 可參閱其傳記收錄於《精選著作集》(1935年),第III–XLVI頁;另見《大主教內斯特:安東尼大主教》(哈爾濱,1936年),作者嘗試描繪安東尼的人格與活動;可惜此小冊子多所偏頗。

[1239] 幾年前出版嘅M. V. Zyzykin三卷本《尼康大牧首》研究,嘗試為尼康平反,寫作時亦唔少得安東尼·赫拉波維茨基嘅影響。

[1240] 喺呢方面,Anton 喺 1912 年第 1 期《Golos Tserkvi》發表嘅文章《宗主教制嘅恢復》特別有意義。依家我哋嚟概述佢嘅生平要點:1890 年—莫斯科神學學院院長;1895 年—喀山神學學院院長; 1899年—兼任喀山教區助理主教,同時保留校長職務;1902–1914年—沃倫主教;1906年起—大主教;1906–1907年—代表神職人員嘅國家委員會委員; 1912–1913年 – 宗議會成員;1914–1917年 – 哈爾科夫大主教;1917年春季,他被臨時政府罷黜;俄羅斯宗主教制恢復後(1918年),安東尼是三位宗主教候選人之一; 1918年 – 基輔大主教;1918年底,佢畀彼得留拉嘅烏克蘭政府拘捕,並流放到加利西亞嘅一間修道院;喺嗰度期間,安東尼寫咗一本關於杜斯妥也夫斯基嘅書;1919年,佢喺協約國嘅要求下獲釋,並返到基輔; 佢同登尼金嘅政府(白軍)緊密合作;1920年,佢到咗君士坦丁堡; 1920年,佢成為海外最高教會管理處(所謂「卡洛瓦茨主教派」)嘅首領,從此聲稱對整個俄羅斯東正教移民擁有最高教會權威,實際上同莫斯科牧首區斷絕咗共融。 佢喺1936年喺貝爾格萊德(塞爾維亞)去世。

[1241] 佢嘅論文題為《自由意志同道德責任嘅心理學證據》; 呢部作品係喺斯拉沃菲爾哲學影響下寫成,但更受弗拉基米爾·索洛維約夫(尤其係佢早期嘅哲學著作,因為安東尼係天主教嘅激烈對手,唔係後期嗰啲)同屠格涅夫嘅作品影響──呢兩位思想家喺克拉波維茨基年輕時對佢嘅觀點有重大影響。 不過,要留意嘅係,Anton嘅「新斯拉夫ophile主義」同佢嘅教會同政治觀,同斯拉夫ophile派──無論「資深派」 (例如 I. V. Kireevsky 或 A. S. Khomyakov)同「年輕派」(例如 Yuri Samarin 同 I. S. Aksakov)。

[1242] 尼卡諾爾。前引,第122頁等。

[1243] 伊諾肯提(貝利亞耶夫),大修道院長。〈論出家誓願〉(1899年);伊諾肯提·貝利亞耶夫(1862–1913)迅速晉升: 到1903年,佢已經做咗坦波夫主教;1909年,佢被任命為喬治亞大主教兼宗主教,接替喺1908年5月25日畀人謀殺嘅索菲亞大主教尼康,但佢喺1913年去世。 喺安東尼嘅影響下,以下人士出家為僧:有才華嘅學生米哈伊爾·格里班夫斯基,塔夫里亞主教(1856–1898);伊奧安·阿列克謝耶夫,佩蘿姆主教(1902–1905);以及謝爾吉·斯特拉戈羅茨基(† 1946)(實際上 † 1944。 —譯者按),喺安東尼·克拉波維茨基開始喺聖彼得堡神學院教書嗰陣,佢正讀緊最後一個學期;仲有狄奧尼修斯·瓦列丁斯基,波蘭東正教大主教(並於1947年仍任此職)。 塞爾吉亦以*參與聖彼得堡知識分子*所謂嘅「宗教哲學聚會」(*1902–03)*而聞名;*其後,作為芬蘭大主教,塞爾吉係前議會大會(1906)最活躍嘅成員之一; 1918年後,佢喺俄羅斯嘅教會生活中扮演咗重要角色,成為宗主教座臨時攝政(1925–1943)(實際上係1936–1943;1936年前,佢係副臨時攝政。—譯者附註);佢喺1946年以莫斯科及全俄羅斯大牧首嘅身份去世(1944年—譯者附註)。*

多學生落修道誓言,最後一位新嘅聖彼得堡學院院長就係塞爾吉奧斯主教　　(斯特拉戈羅茨基;1901–1903),後成為莫斯科大牧首(†1944)。

安東尼·赫拉波維茨基嘅作品帶我哋進入咗1917年前俄羅斯教會學識僧團同主教團存在嘅最後階段——甚至可以話,一直到今日——正因如此,我哋對呢段結尾時期嘅客觀資料先至咁少;　如果喺最後,我哋嘗試對呢兩所教會機構嘅本質作一個總結,就要講,其實兩者本質上都同真正嘅俄羅斯修道主義相距甚遠,雖然學識淵博嘅修士同主教都自認係修道主義嘅真正代表,而且俄羅斯大眾好經常都係咁睇佢哋。　呢種誤解嘅原因,就係因為教會當局需要搵人填補教區主教嘅職位,已經唔再抱住可以透過提升修道生活水平,而喺修道兄弟會入面搵到呢啲人選嘅希望。　十九世紀嘅教會生活,當然比十六世紀複雜得多,而主教階層憑住佢哋嘅學識,需要同國家同人民嘅文化生活水平相稱。　學識階層嘅僧侶如果發展走另一條路,本可獲得支持;但當時教會亦都需要有學識嘅人去神學院教書。　學識僧團要同時服務呢兩個目的,正如菲拉雷特大主教喺十九世紀初所構想,佢開始鼓勵成立學識僧團,以滿足教育需要同埋管理俄羅斯教會。　然而,計劃的實際執行卻令這個學識僧團——以及從其成員中選出的大主教——在俄羅斯修道史中幾乎被遺忘[1244] 。

第十五章:十八至十九世紀嘅長老職務同苦行主義

1. 長老制度嘅起源同其本質

由我哋嘅敘述好明顯,俄羅斯修道主義由起源到十九世紀末嘅發展,並非冇摩擦同複雜性。　呢段發展嘅困難在於修道生活一直受到世俗化嘅威脅,就算嗰陣時修道士冇特別參與修院牆外嘅社會同慈善活動,都無法避免。　喺俄羅斯教會入面,眾所周知,修道院從來都無法完全同人民嘅生活隔絕:起初因為佢哋係國家嘅文化中心,之後,由十六世紀初開始,因為到嗰陣佢哋已經深深融入國家政治同經濟生活嘅結構,而呢樣嘢就將佢哋捲入咗世俗化嘅過程。　雖然呢個過程已經好深入,滲透到修道生活嘅核心,但對修道苦行嘅目的同意義嘅正確理解,並冇完全遺失。　到咗某個階段,就出現咗一股強烈嘅願望,想由內部振興俄羅斯嘅修道主義,而東正教嗰種苦行同神秘主義嘅傳統( )就成為呢次復興嘅精神源泉。 致力於此者並未從上層策劃任何修道主義改革,而是透過在修道士社群內部復興苦行神秘主義精神,追求修道主義的靈性更新。　由十八世紀末至1917年嘅俄羅斯靈性指導歷史證明,呢項努力並非徒勞。　世俗化嘅過程並冇摧毀修道主義嘅健康力量;呢點唔單止有長老制可以證明,就算喺長老靈性影響範圍之外,都有好多真正嘅苦行例子,而呢啲都可以進一步證明基督教苦行嘅意義同目的喺正確嘅理解下並冇完全被扭曲。

嗰啲修道長老,佢哋培育咗唔少真正嘅基督教苦行者,而就算喺長老靈性影響範圍之外嘅苦行實踐,都照亮同溫暖咗宗務院時期嗰死寂同陰沉嘅氛圍。　好明顯,修道主義嘅倡導者同佢哋嗰時代嘅人,都喺長老身上見到俄羅斯修道生活進一步復興同興旺嘅希望——呢個希望只係部分實現咗。

我哋之前喺《長老嘅生命與教導》[ ] 呢本書入面寫過關於長老制度,**當時我哋嘗試闡明佢嘅本質同核心、主要特徵,以及佢對世界影響嘅獨特方式——全部都用我哋認為特別傑出嘅長老例子嚟說明。 喺呢部作品入面,配合俄羅斯修道主義嘅整體歷史,我哋亦會對「靈性父親」[1245] 呢個制度作一簡要嘅歷史介紹。**

長老嘅傳統,到今日仍然喺阿托斯山同其他東正教修道院流傳,其實自古就喺東方教會嘅修道院存在。要由一開始就指出,呢個制度並唔係由教會高層嘅權威強加嘅。　佢喺最早期嘅修道團體度出現,並喺東方最古老嘅修道院肥沃嘅土壤度茁壯成長。呢種由早期基督教禁慾同神秘思維所衍生出嚟嘅靈性父權,成為修道紀律同未來修士靈性指導嘅基礎。

[1244] 1862年,宗議會檢察長阿赫馬托夫甚至向神學學院提出,出家修道是否真係要成為主教嘅必要條件,呢點正好反映當時對主教制度同修道主義關係嘅睇法。　大司祭約翰·索科洛夫寫咗篇題為《論主教嘅修道主義》(收錄喺《1863年正教會全集》),獲得菲拉雷特·德羅佐多夫大主教嘅認可。薩瓦年鑑,第2卷,第731頁;第4卷。　第487頁。約翰·索科洛夫,後任斯摩棱斯克主教(†1868年),在此已多次提及;參見註1228。

[1245] 關於長老的職務,請參閱以下書目,我們認為該書目幾乎列舉了東正教修道苦行主義歷史上所有專門探討此現象的著作。

記載古代埃及教父苦行壯舉的資料顯示,聖安東尼大帝(† 356)時代,那裡的精神父權制度已經蓬勃發展,並成為初學僧侶靈性塑造的主要手段。 本質上,在古代文本中──以聖潔沙漠老者生平形式編撰──所描述的靈性父權,並不僅僅是強化外部修道紀律的手段; 佢同時亦都用嚟向追求基督教完美嘅年輕苦行者,根據基督嘅教導,揭示呢種完美嘅內在意義,好令佢根植於呢種教導嘅精神。 歷史上,長老的角色重要性,與東正教修道院中靈性導師地位的提升同步增長。一位在靈性上經驗豐富的年長僧侶,在最古老的苦行著作中──例如五世紀後期的《埃及 Paterikon──埃及教父言行錄》,或另一本Paterikon《Verba seniorum》 [《長老言行錄》],被稱為 *patsr pneumatikTj* 或 *pater spiritualis*(靈性父親),並唔係嚴格意義上嘅神父或靈性父親[1246] 。 大部分時間,佢唔係神父,而係一個和尚,喺方丈嘅祝福或許可下,為年輕嘅新入門和尚提供靈性指導,並向佢哋解釋修道院苦行生活嘅意義。喺細嘅修道院,方丈通常就係靈性導師[1247] 。 呢位我哋稱為「starets」(長老)嘅靈性導師──因為呢個斯拉夫同俄羅斯嘅詞語完全對應到「pater spiritualis」對佢靈性子女嘅角色──係由新修道士自己揀選;從一開始,呢個就被視為佢哋嘅權利,從宗教同牧靈角度嚟睇都好理解[1248] 。 一般嚟講,長老喺現代「靈性導師」呢個詞嘅意思下,都係佢哋新修嘅靈性導師,但新修通常除咗長老之外,仲有另外一位獨立嘅靈性導師──成個修道院嘅靈性導師,佢, 喺呢種情況下,佢並冇對初學僧侶嘅靈性成長造成特別大嘅影響,亦都冇刻意咁做,以免干擾長老嘅靈性指導,或者阻礙初學者喺修道路途上嘅進展。

長老嘅職責係引領年輕和尚嘅靈魂同意志。根據古代苦行者嘅觀點,呢份工作責任重大;做為長老指導下嘅初學者並唔容易,但長老喺收留年輕和尚嘅同時,亦都承擔咗沉重嘅十字架。 喺某種程度上,長老嘅角色對雙方都係達到基督教完美嘅手段:對長老本人,同埋對交託俾佢嘅初學者。 敘利亞聖以弗所──教會中最偉大、最嚴謹的苦行者之一──曾如此寫道,使我們得以理解長老所肩負的巨大責任,以及初學者靈性指導的目標,其實正是為了長老自身的靈性成長: 「兄弟啊,有一條靈魂交託畀你,」聖以弗所的西里亞人咁對呢位長老講,「你要像個男人咁束好腰帶,因為你承擔嘅唔係小事;你已經攬埋完美靈魂嘅重任。」 所以,要非常警醒;這份工作需要極大注意力,切勿疏忽;相反,我們彼此的交往要行在一切聖潔中,免得因我們的疏忽,仇敵趁著屬下者的順服之機,播下他自己的種子。 而年紀較長者,必須成為年幼者的各種美德榜樣,免得畀啲好搵錯失機者有把柄可挑…一座城市係一磚一瓦咁建起,而衝突就係由其治理而起。冇經驗者射箭唔及有經驗者,而年輕人跑唔贏成年人。 如果你將超出年輕人能力範圍的負擔加在他身上,就會害了他;如果你不照顧他的教育,他將一無所用。同樣地,初學者也必須以洞察力來指導:不可出於虛榮心而強加負擔,亦不可忽略他們的心靈。 但係,作為一個有智慧嘅人,要諗下你當年點樣聽命於你嘅上司,同樣慢慢咁教佢苦行嘅方法……如果喺完成咗守夜同平時嘅規矩之後,你想繼續唔瞓,但你嘅屬下想瞓吓,就畀佢休息啦。 因為,正如上述,後生仔根本追唔上成年人……如果佢身體虛弱,就唔好拒絕佢,反而要同佢一齊努力,對佢要有耐性,就好似一個有智慧嘅農夫,喺佢田度種咗一蔭好收成嘅作物咁。 所以,你要盡力,將佢嘅身體獻上做活生生嘅祭物,討神喜悅;咁樣,我哋都唔會同嗰班使徒所責備嘅人一齊受審判──佢哋有敬虔嘅外表,卻否認咗敬虔嘅能力(提摩太前書3:5)。所以,你要教導你嘅門徒行各樣嘅善工,因為經上寫住:「你若將義人從惡人分開,你就要像我嘅口」([1249])。靈性指導嘅職責,要求長老喺對待交託俾佢照顧嘅初學者或修士時,要有極大嘅忍耐同謙卑。

長老們視基督教苦行主義的要求為靈性指導的基礎;小心保存此傳統的教父們,從理論與實踐經驗中闡述了其特殊意義。這套靈性塑造體系結合了苦行經驗與東正教神秘主義。 因此,長老嘅角色與苦行實踐及神秘默想融合──呢兩條個人完善之路,喺長老角色出現嗰陣,已經有逾一個世紀嘅歷史;正正係因為有長老呢個角色,先令苦行同神秘主義統一成一個完整嘅靈性指導體系。 咁,一個被稱為「內在工夫」嘅獨特傳統,就喺東正教苦行主義嘅整個靈性修養體系中逐漸成形。佢最終嘅目標係苦行者嘅神化,呢個過程要經歷漫長而艱辛嘅向神邁進:淨化情慾同試探係呢段旅程嘅第一步。 只有透過

[1246] Apophthegmata,收錄於 Migne《PG》第65卷;見極具價值的研究:Bousset, W. *Apophthegmata* (1923);Viller, M. S. J. 與 Rahner, K. S. J. 的著作 *Aszese und Mystik in der Vдterzeit* (1939) 亦值得關注。 第115–121頁;有關此主題的主要文獻已在此列出。「Verba Seniorum」,收錄於PG第73卷,第855–1066頁。關於其他「Paterika」及「Florae」:Viller,第110頁以下。

[1247] Smirnov,《BV》1904年11期,第447頁起。另參見Holl,《Enthusiasmus und BuЯgewalt》,第255頁起。

[1248] Smirnov. 同上書,第496–499頁。Smirnov嘅作品包含由4世紀至8世紀修道階層歷史最精緻嘅敘述,同埋對其本質嘅精彩闡釋。

[1249] 《敘利亞聖以弗列姆精選著作》。P. Zingerle 譯(1871)。第3卷,第227頁起(BdKV. 13);參見我書上引,第27–31頁。

靈性實踐、體驗式操練與默想,以及心靈禱告,完成這段攀升,苦行者才能接近最高階段;屆時,通往神秘默想與寂靜之靈性狀態的大門為他敞開。在此階段,他被認為配得與神合一並被神化[1250] 。 東正教兩位偉大嘅苦行者同神秘主義者 同Callistus同Ignatius Xanthopoulos(四世紀後期),喺佢哋嘅著作《The Centuria》[1251] 入面,詳細描述咗東正教苦行者嘅靈性修習。

長老喺新手和尚入咗道觀之後,最緊要教佢嘅就係服從;新手對長老嘅服從,係和尚攀登靈性完美階梯嘅第一要素。 之前提過嘅著作──《Apofqлbgmata》、《Verba seniorum》、《Lavsaik》同其他早期基督教教父著作──入面有好多精彩嘅敘述同故事,令讀者可以感受到服從喺苦行修行中佔有幾咁重要嘅地位。

聖父輩嘅著作詳細討論咗服從對僧侶苦行養成嘅重要性([1252])。大聖巴西略喺佢嘅《規條》入面用咗大量篇幅講呢種美德;佢認為服從係修道主義嘅基礎,亦係長老同佢徒弟之間關係嘅根本。 呢位偉大嘅卡帕多基亞人,成為咗東方修道主義嘅靈性之父,佢話:徒弟對老師嘅真正同完美服從,就係喺老師吩咐之下,佢會克制自己唔做啲唔明智嘅事,就算冇經老師同意,連值得讚揚嘅事都唔會去做。 對初出家嘅沙彌,佢經過深思熟慮之後,好小心咁勸佢哋,要努力搵一個行持無可指責、識用智慧引領向往上帝嘅人,並且深刻體會聖經真義嘅人。 正如大巴斯加所言,正如上帝要求祂的僕人對祂有完全的奉獻,同樣,一位以神律為準則提出要求的屬靈父親,也有權要求他的屬靈兒女無條件服從[1253] 。

大巴撒烈嘅同時代人,可敬嘅敘利亞以弗蓮(† 373)就寫過服從同謙卑之間嘅內在連繫,並向修道者指出謙卑嘅至高榜樣: 「相反,你要喺腦海入面想像一下,我哋共同嘅主基督為咗我哋而自卑,祂甚至順服到死,就連喺十字架上嘅死都順服。」 「你要明白我所講嘅:願主賜你對萬事嘅洞察力。」[1254] 。任何讀過聖約翰(†約650年)所著《梯級》嘅人,都知道呢位聖潔嘅苦行者對服從嘅重視。對佢嚟講,服從就係「意志嘅棺材」同「自願嘅死亡」[1255] 。

除咗以服從作為修道士嘅塑造同自我紀律嘅手段之外,正教嘅苦行主義亦特別注重教導初學者祈禱嘅藝術,因為祈禱係達到靈性完美同得救嘅最重要手段同工具。 因為祈禱唔單止幫助人成功對抗情欲,仲係苦行者靈性升天嘅基礎,就似條由實踐經驗通往神秘默想嘅梯級。

就連埃及嘅教父,好似馬卡里喺佢嘅《靈性談話》入面,都講到禱告對基督徒靈性生命嘅重要性。修道士兼神秘主義者西奈嘅尼洛斯(† 453)係第一個嘗試將禱告嘅神秘主義描述為「靈魂同上帝嘅對話」。 佢話:「完美者有一種至高無上嘅禱告,係一種心靈嘅欣喜若狂,完全同感官脫離,當心靈透過無聲嘅嘆息向神靠近──祂洞悉心志,好似一冊打開咗嘅書,並以無言嘅意象表達祂嘅旨意。」 「就咁,保羅被提到第三天,都唔知自己係喺身入面定係出咗身外」[1256] 。

約翰·克里馬克斯用以下文字描述禱告者的狀態: 「禱告,就其本質而言,是人與上帝的同在與合一;但在實踐中,它是和平的建立、與上帝的和好,是眼淚的母親,同時也是女兒,是罪惡的贖免,是渡過誘

[1250] 如要進一步了解詳情,請參閱拙作(第38頁),以及:Schmidt, B. *Das geistige Gebet* (1916); Wunderle, G.,《論靜修祈禱的心理學》(1947年)——一項關於耶穌禱告節制主義及神秘主義起源的研究,非常重要,推翻了此節制主義修行先前的誤解;此外:Baur, I.,《論神化教義的研究》(*1917–1918年); Popov, I.《成神論》(1909);同作者:〈聖大馬加略宗師嘅宗教理想〉,載於《BV》,1903–1904;Minin, P.〈早期基督教神秘主義嘅主要趨勢〉,載於《BV》*,1911–1914。 另請參閱我哋嘅書目中有關聖西蒙·新神學家嘅文獻;我特別推薦I. Hausher嘅研究。至於晚期拜占庭時代最偉大嘅神秘主義者格里高利·西奈山嘅文獻則非常稀少;由Alexius主教專門為佢所寫嘅著作 (Molchanov),〈十四世紀拜占庭神秘主義者〉(1906年),仍有好多不足之處。另見短篇:Bois, J.,《十四世紀色雷斯山格里高利與阿索斯山靜默主義》,收錄於《Echos d'Orient》第5期(*1901–1902年)。 第65–73頁。另見:Heiler,第一卷,第390頁以後,尤以第407頁以後為然。Lot-Borodine, M.(*1932–33)*的研究特別珍貴且具啟發性*。

[1251] 〈百夫長〉一文收錄於《Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik》,A. M. Amman(1938)撰寫導言(極具價值)並翻譯。

[1252] 參見我書中個別例子,例如阿爸多羅修斯(Abba Dorotheus)的精彩記載。同上書,第31–34頁。

[1253] 大巴撒烈(Basil the Great),載於PG第31卷,第884 C、632 B、1388 B頁。聖安東尼大(St Anthony the Great)曾就服從說:「當你見到有個年輕修士自己想上天,就拎住佢隻腳,拉佢落嚟,因為咁對佢唔好。」見於:帕拉底烏斯(Archimandrite Palladius)《喀普特語藏新發現格言──可敬安東尼言行錄》(Newly Discovered Sayings from a Coptic Collection. The Sayings of the Venerable Anthony,1898),第14頁。

[1254] 西里底亞嘅以弗所。同上書,第226頁。值得留意嘅係,好多古代東正教嘅著作都認為基督係一個和尚;參見Holl.同上書,第164頁。

[1255] PG. 88. p. 706 C.

[1256] 《菲洛卡利亞》第2卷(1879年),第229頁。

惑的橋樑,是抵禦憂愁的城牆,是止息爭端…… 「禱告講得太多往往令心思分散,充滿白日夢;而簡短則通常令心思集中。」 喺約翰·克里馬克斯度,我哋首次見到靈魂喺禱告中被提升嘅描述。呢種神秘傳統喺聖西梅昂·新神學家(† 1022)嘅《聖詩》入面繼續流傳[1257] 。

無言禱告,或只以少量言詞為伴,就以所謂「心靈禱告」() 為其表達方式;此種工夫在庇護山(Mount Athos)的苦行者與僧侶們手中,以特別審慎的方式被保存,他們視之為既是一種苦行實踐,也是一種通往靈魂神秘凝聚之路[1258] 。 晚期拜占庭苦行主義同神秘主義其中一位最偉大嘅人物——西奈嘅格里高利(†1346),佢寫咗好多苦行同神秘主義題材嘅著作,亦都留低咗一篇講解心靈祈禱修行方法嘅描述。佢嘅作品包括《致修行默靜者嘅教導》, 《論默與禱告》、《論默》[1259] ——都受到修道士社群,特別係啲長老,非常崇高嘅敬重。佢哋冇忘記教會嘅苦行傳統。 wherever the tradition of the elders flourished, mental prayer was the most important and primary means of spiritual guidance and the spiritual upbringing of new generations of monks.

喺十八世紀下半葉,東正教修道院嘅苦行同神秘主義生活經歷咗一段式微期——連阿托斯山都唔例外——之後,苦行同神秘主義再度興起,呢股運動上次係喺十四世紀嘅靜修派(Hesychasts)身上以特別強烈嘅方式表現出嚟[1260] 。 希臘聖山嘅阿通派修道士尼哥德摩(1748–1809),佢用咗好多時間研讀東方教會教父關於內在生命嘅著作,編咗一個選集,喺1782年喺威尼斯用希臘文出版,書名係《Philokalia》(「愛神」)[1261] 。 尼哥德摩嘅工作意義重大,因為呢次係第一次將滋養靈性指導嘅源頭資料集中喺同一套著作入面。 對長老嚟講,《菲洛卡利亞》成為咗一本參考書或指引;修士而家可以更容易向偉大嘅苦行先賢學習,長老對佢哋嘅初學者同徒弟嘅個人影響力亦更加深厚。

2. 古代俄羅斯嘅長老

當人回顧十八、十九世紀長老制度嘅歷史時,就會即刻出現一個問題:呢個制度喺古代同莫斯科公國嘅修道院有冇存在過?如果有,當時係以咩形式存在,又普及到幾咁廣? 喺我哋關於古俄羅斯修道生活歷史嘅文章入面,我哋刻意冇提呢個問題,就係為咗喺呢度,喺過去兩個世紀長老制度歷史嘅脈絡下再討論佢。

當檢視基輔羅斯最重要嘅修道院——聖西多西奧洞穴修道院嘅僧侶生活時,我哋冇喺度搵到任何「starets」制度作為專門用嚟培訓新入門僧嘅制度化安排嘅證據。 聖提多西喺佢做方丈嘅時候,係根據佢向聖安東尼學到嘅拜占庭修道生活知識,同埋由君士坦丁堡帶返嚟嘅《 》規矩。 安東尼喺聖亞他那修打敗聖山上一班反對佢嘅修士之後唔耐就去咗雅典山,當時聖山上已經引入咗修道院式生活規律,取代咗之前實行嘅隱士式生活規律;因此,聖多禧視團體生活為修道生活最完善嘅形式。 而聖特奧多西所引入嘅規矩,就以修院式生活作為指導初學者苦行嘅基礎[1262] 。

呢個情況值得留意,因為喺五至九世紀嘅東方教會,長老喺團體同單獨修院都為初學僧提供靈性指導。 長老嘅靈性指導制度喺大巴科米烏斯嘅共住修院已經存在;後來喺巴勒斯坦,喺聖撒瓦斯嘅拉夫拉——佢嘅規矩結合咗共住同獨住傳統——只有喺長老指導下完成咗共住生活訓練嘅修士,先至獲准按照獨住生活嘅規矩去生活。 通常有幾位新出家嘅沙彌都由一位靈性之父([1263])指導。唔清楚喺聖亞他那修(10世紀)努力喺庇護山(Mount Athos)推行團體規矩嗰段時間,呢個靈性之父嘅職位有冇延續;好

[1257] 可參閱以下「讚頌詩」的優異翻譯:Kirchhoff, P. Kilian, O.F.M.,《神學家西默盧:光從光》,第二版,1951年;後記構成了一篇關於西默盧的研究,極具價值。

[1258] Meyer, Ph. *Die Haupturkunden* (1894) 同發表喺《ZfKG》第11期(1890年)嘅文章;仲有 G. Wunderle 同 Porphyry Uspensky 嘅作品(見書目)。

[1259] 呢啲著作收錄喺 PG. 150. 頁1329–1346、1313–1314、1303–1304。參見我書,同上,第47頁起、第264頁。

[1260] 關於靜修派,可參閱書目中 Engelhardt、F. Stein、P. Syrku 及 Basil 神父的著作;另見 Ostrogorsky, G. 的〈阿通山靜修派及其對手〉,收錄於《貝爾格萊德俄羅斯科學研究所論文集》第5卷(1931年),以及 Archimandrite 的新作 Cyprian,「聖格里高利·帕拉馬的靈性先驅」,收錄於《神學思想:巴黎正教會神學學院論文集》,巴黎,1942年,第102–131頁;在此,作者概述了從亞雷歐帕基特到格里高利·帕拉馬的正教會神秘主義歷史。

[1261] 關於尼哥底母·哈吉奧里特,見:Viller, M.「Nicodime l'Hagiorite」,載於《Revue d'ascétique et de mystique》第5期(1926年);Grumel.「Nicodime l'Hagiorite」,載於《DTS》第11卷第1期。 第487–490頁;另參見:Ammann。同上書,第7–11頁。

[1262] Golubinsky. 1. 1. 頁571、605–606、625。Priselkov.《基輔羅斯教會與政治歷史論文》(1913)。第168頁。

[1263] Smirnov.《靈性之父》第487–492頁。 有趣嘅係,聖貝尼狄克多·德·努爾西亞喺佢嘅《規律》(第21章)入面,都講到「院長」(decani),即係有經驗嘅年長僧侶,由佢哋負責帶領十個初學者嘅靈性指導。PL. 66. p. 483.

可能呢個職位喺庇護山嘅修道院或者君士坦丁堡都唔係好普遍。 當聖西奧多·史都迪特(† 826)講到「pater spiritualis」時,佢所指嘅係修院嘅方丈。呢位大史都迪特係共同生活嘅堅定倡導者,佢所提倡嘅係一種所有修院內嘅權力都集中喺方丈手裏嘅模式[1264] 。 由基輔洞穴修道院引入嘅修道規則,正如我哋已經提過,係斯圖迪特規則嘅一個特別版本。好似聖西奧多咁,多西奧斯都係佢修道院修士嘅院長同靈性之父。 佢同時都係寺院嘅靈性導師,而靈性指導就成為照顧僧侶嘅主要方式;要留意嘅係,佢喺僧侶之中享有極高嘅權威,所以先至可以由佢一人同時擔當住方丈同靈性導師,就好似古埃及嘅修道院經常都係咁[1265] 。 喺聖提奧多西時期,住持嘅權威令長老嘅角色退居幕後,部分原因係因為喺俄羅斯修道主義初期,要將住持嘅權威提升到最高程度,從而加深僧侶嘅服從意識,係絕對必要嘅。 因此,喺《基輔-佩切爾斯基 Paterikon》,呢本記載聖創辦人去世後寺院生活嘅著作入面,完全冇提到長老制度嘅存在。

同樣地,在實行分居制度的基輔羅斯其他寺院中,我們也找不到資深制度的任何證據。

只有喺都洛夫嘅基里爾(十二世紀後期)嘅作品入面,我哋先至發現到長老呢個職位嘅最初線索。喺佢嘅論著《修道會故事》入面,佢寫道:「你都要努力搵一個擁有基督之靈、品德高尚、一生都表現出服從嘅人, 最緊要係對主有愛,對方丈(!)有服從,對弟兄有謙卑,對神聖經文有認識,並因此喺佢哋往天國嘅旅程上引領佢哋歸向上帝。」[1266] 。喺呢段話入面,我哋見到對長老同佢門徒之間關係嘅描述。 「你要向佢臣服,就好似迦勒向耶穌臣服咁,完全割除你嘅意志。」 。喺呢段說話入面,我哋見到古代苦行者之間,長老同佢嘅徒弟之間嘅關係描述。

史摩棱斯克嘅阿夫拉米(† 1221)同當地居民之間嘅關係(見第二章)就比較難界定。可能呢種關係唔係長老權威嘅體現,而係呢位聖潔苦行者對廣大人民所產生嘅巨大影響嘅證據──呢種情況喺十九世紀嘅奧普丁隱修院嘅長老身上先至見到。 大批向亞伯拉罕求教同 指導嘅人、佢對神秘主義嘅偏好,以及佢嘅學識(如前所述)——呢啲喺嗰個時代都係非常罕見嘅現象[1267] 。

對於研究舊俄羅斯修道階層嘅學者嚟講,一個重大嘅挑戰就係「starets」呢個詞嘅多重含義。首先,「starets」呢個詞指嘅係一位冇受神職、即係唔係神職僧(hieromonk)嘅老僧。 此外,「大教堂長老」一詞用來稱呼與方丈一同管理寺院的僧侶;經常,「長老」的稱號亦賦予方丈本人。最後,「長老」一詞亦用於提供初學者精神指導的僧侶身上。 喺呢方面,諾夫哥羅德大主教西蒙(1417–1421)寫畀斯涅托戈爾斯克修道院嘅一封信就特別有意思:信入面,「elder」呢個字有兩次係指我哋所講嗰種長老——pater spiritualis(靈性父親),另外兩次就係指議會嘅長老elders[1268] 。

如果我哋睇返俄羅斯黃金時代苦行同修道主義最偉大聖徒拉多涅日聖謝爾蓋嘅事蹟同勳績,就會見到佢可以話係 一個整個流派喺俄羅斯修道主義歷史上,佢嘅代表繼續佢嘅苦行工作,並且自己又創立咗唔少修道院。對我哋嚟講,特別重要嘅係要釐清:聖謝爾蓋同佢嘅徒弟之間嘅關係本質係咩? 我哋可唔可以話喺三一-謝爾蓋修道院存在住一種「靈性父職」制度?喺聖謝爾蓋或者由佢修道院出嚟嘅苦行者嘅生平入面,都冇任何呢方面嘅跡象。聖謝爾蓋係喺共同修則嘅基礎上管理佢嘅修道院;最緊要嘅係,佢同時係方丈同靈性之父。 佢管理修院嘅方式令人諗起聖多西奧斯嘅洞穴修院,但好難令人相信聖謝爾蓋對洞穴修院嘅生活方式有任何具體了解[1269] 。無論如何,我哋完全冇任何證據顯示喺三一-謝爾蓋拉夫拉存在長老制度。

到十四世紀,好多細細嘅修道院都冒起,當中有啲係塞爾吉烏斯嘅徒弟喺伏爾加河以東嗰區創立。伏爾加河同白湖之間嗰片廣闊地方,就成為咗新嘅苦行修行中心。 修士通常兩人或三人一組喺度落腳;有時佢哋會嚟自同一間修道院,有時則係一路上識到,之後發展成緊密嘅兄弟情誼。隨著時間推移,佢哋最初由兩三個單元房組成嘅修院區逐漸演變成隱修處,尤其係當虔誠嘅弟兄成功興建咗教堂之後

[1264] Smirnov. 同上書,第481頁。另見有關聖西奧多(St Theodore)的鉅作:Dobroklonsky, A.《聖西奧多,斯圖迪翁的殉道者與修道院長》,第1卷(1913)。 第441、443頁;另參見:PG. 99. P. 1784 A, 1717 C – 1820 B, 1822 B.

[1265] Smirnov. 同上書,第477頁;同上書,《舊俄羅斯靈性導師》(1914年),第22、25頁;大貝爾撒,載《PG》第31卷,第1185頁。

[1266] 《修道會故事》,載於卡拉伊多維奇《12世紀俄羅斯文學遺產》(1821年)。 第107頁;參見:Golubinsky. 1. 1. 第797頁;Nikolsky, N. 《舊俄羅斯教會文學史料》(1907年),第65–94頁。

[1267] 《亞伯拉罕生平》收錄於《舊俄羅斯文學紀念碑》第1卷(1911);參見第一章。

[1268] RIB. 6. 45. p. 389;Smirnov. 《舊俄羅斯靈性導師》,第26頁;Malinin. 《以利亞修道院長老菲洛修》,第40–42頁。

[1269] 不過,馬赫里什奇嘅史蒂芬(† 1406)喺1355年後由南俄羅斯嚟到聖謝爾吉,佢好可能帶埋基輔洞穴修道院嘅傳統嚟。Golubinsky. 《聖謝爾吉同佢創立嘅三一拉夫拉》(1909)。第82頁。

。 可以想像喺呢段時期,修士之間──尤其係資深修士同新入門嘅修士之間──可能出現咗類似「靈性父子」嘅制度,但我哋冇可靠嘅資料可以證實。

白湖嘅可敬西里爾(† 1427)都係用嚴格嘅共同生活制度去管理佢嘅寺院;寺院入面所有權力都由方丈一手掌握。 喺佢寫畀莫жай斯基公爵安德烈嘅一封信入面,佢甚至稱佢哋為「屬靈兒女」──安德烈公爵同伊諾肯提神父,佢原本打算任命伊諾肯提做方丈。 然而,佢哋之間究竟發展咗一種咩靈性關係,就唔係好清楚:聖西里爾只係嗰位王子嘅靈性導師,定係喺某程度上係佢嘅靈性長老?而佢同伊諾肯提嘅關係又真係帶有靈性長老角色嘅某啲特徵[1270] 。

有關古代俄羅斯存在師徒關係嘅進一步證據,可以喺奧布諾爾斯克聖保羅修道院(† 1429)搵到。保羅本係拉多涅日聖謝爾吉修道院嘅修士。喺攞咗聖謝爾吉嘅祝福之後,佢就去咗伏爾加河以東嗰啲無人居住嘅森林,喺奧布諾拉河附近定居。 過咗一段時間,嗰度就興建咗一座修道院,保羅成為咗該修道院嘅院長。喺十五世紀,喺呢座修道院寫咗一本題為《某長老對其弟子的修道生活教誨》嘅著作;佢喺十七世紀嘅手稿中得以保存,呢點可能顯示當時已經開始實踐呢本《教誨》。 呢部作品闡述咗長老對初學僧嘅指導原則,提供咗唔同嘅建議,關於佢哋喺修道院嘅生活同埋同長老之間嘅關係;亦都討論咗心靈祈禱同耶穌禱告[1271] 。 此外,根據聖保祿嘅生平,我哋知道嗰啲由資深長老要求服從長上嘅初學修士,都係交託畀有經驗嘅修士作靈性指導[1272] 。

另一部作品,見於第九章4節──《長老對初學修士的指示:如何在順服長老中生活》──證明喺十五世紀後期至十六世紀初嘅某啲修道院,初學者同初學修士嘅靈性關懷都交託畀長老[1273] 。 《關於如何在自己房中專注打坐的弟子指導》同樣可追溯至十六世紀初──這是一部同樣專注於長老角色的苦行論著;此作品的原始手稿可能寫於十四世紀[1274] 。要確定它是否曾付諸實行則相當困難。 無論如何,呢種由長老主導嘅古老傳統,喺16世紀上半葉已經喺莫斯科嘅修道圈中流傳,呢種傳統喺埃及同敘利亞嘅東正教修道院好普遍。[1275] 因此,莫斯科大主教聖菲利普(†1568)的聖徒傳記記載,菲利普進入索洛維茨基修道院後,曾多年在「敬虔僧侶」約拿(Jonah)[1276] 的指導下修行。

長老角色最鮮明嘅體現,就喺「大長老」索拉嘅尼洛斯(1433–1508)嘅靈性門徒圈入面,以及佢哋之間。由佢嘅《修道生活規條》同《傳承》可見,佢對長老嘅職責有非常清晰嘅認識,而且佢自己都以長老身份行事[1277] 。 根據十五世紀後期至十六世紀初嘅唔同短文,甚至可以講佢有個自己嘅學派,入面有三代嘅長老同佢哋嘅徒弟,喺伏爾加河以西嘅小修道院度耕耘。喺附錄入面,我哋提供咗佢哋之間嘅靈性關係圖(表VII)。 尼洛斯自己大概喺聖山度學到修道基本功,佢係聽咗修士派伊西烏斯·亞羅斯拉沃夫嘅建議去朝聖,嗰陣時嘅著作入面稱佢做「長老」,睇嚟佢真係一位長老;尼洛斯就喺佢手下做苦行訓練。 尼爾大概係喺帕伊西烏斯·亞羅薩羅維奇(約喺1503年後去世)嘅影響下,先對聖山產生咗朝聖嘅渴望。 派伊西烏斯自己就喺斯巴索-卡門尼修道院開始佢嘅修道生活,嗰度多得後尾成為羅斯托夫主教、嚟自阿索斯山嘅希臘人迪奧尼修院長(1389–1418),阿索斯山修道士嘅生活同事蹟都好出名。後來,帕伊西烏斯到基里洛夫修道院避難,喺度佢遇到咗年紀細好多嘅尼爾,並成為佢嘅靈性指導。尼爾到聖山朝聖,令佢對長老職份有[1278] 更深入嘅認識。

由《芒古普聖卡西安傳》可知,大約喺1488年至1494年間,佢喺伏爾加河以東地區嘅費拉豐托夫修道院做長老費拉雷特嘅徒弟。 聖卡西安(聖加大利安)係希臘人出身,出家前係克里米亞芒古普-卡萊城嘅康斯坦丁王子,佢同後尾做伊凡三世老婆嘅索菲亞·帕萊奧洛吉娜公主一齊嚟到莫斯科。 1488年,或者係之後幾年,佢入咗費拉пон托夫修道院,喺度落咗修道誓言,做咗長老費拉雷特嘅徒弟。 1494年,

---

[1270] 書信見於:AI. 1. 第32號及第15號。

[1271] 參見第九章第4節最後。

[1272] Konoplev. 同上書,第71頁。

[1273] 見第九章第4節。

[1274] Golubinsky. 2. 2. p. 295.

[1275] Zhmakin. 《大主教丹尼爾》第375、492、602頁;Petrov, N.《斯拉夫-俄羅斯序言的起源與構成》(1875)第116頁。

[1276] 費多托夫《古代魯斯的聖徒》。第60頁。

[1277] 索爾斯尼拉,《隱士生活方式的傳統與規則》(1849年)及其他版本;參見第九章第4節及我的書《Leben und Lehre der Starzen》。

[1278] Ключевский. 《傳記》第190頁;菲拉雷特. 《評論》第3版第1卷第106頁;科諾普列夫. 同上書第38頁以下; Arkhangelsky. Nil of Sorsk and Vassian Patrikeev. 頁16、30;Prav. sob. 1861. 卷1. 頁197–214;PSRL. 卷5. 頁236.

卡西安喺一個隱修院度創立咗一條共同生活規則。佢自己就喺度做普通修士,活到120歲。後尾有研究已經推翻咗卡西安係尼洛斯徒弟嘅說法[1279] 。

呢件事唔係喺費拉пон托夫修道院嘅孤立事件,因為修士加爾基尼翁(Galaktion), 一位為基督而瘋狂嘅聖愚(† 1506),佢後來被封為聖人 ,喺嗰度期間同寺院嘅住持──敬禮馬爾季安──之間嘅關係,就好似長老同徒弟咁[1280] 。

我哋喺之前章節已經認識嘅長老亞特米烏斯,佢大概係喺橫伏爾加地區其中一位長老嘅幫助下完成咗佢嘅苦行訓練[1281] 。 然而,16世紀非擁有者所遭受的迫害,並未使伏爾加河以西沙漠中的修道社區倖免;若瑟派與非擁有者之間的爭端,對俄羅斯長老傳統的發展造成了一般性的不利影響。 尼爾及其親傳弟子──或許是此學派最後一位有學識的信徒與熱誠擁護者──長老亞特米(Artemy)所代表的苦行神秘傳統,在16世紀主流的教會政治浪潮下被擊敗,並逐漸衰微[1282] 。

然而,從17世紀的剃度儀式,我們知道當時的慣例是將新出家僧侶交由一位有經驗的僧侶作靈性指導──這並非因為「starets」的角色被視為僧侶靈性塑造的必要工具,而純粹出於對修道傳統的忠誠。 同時,方丈會對兩位僧人──新出家僧同資深僧──講出幾乎同十五世紀《傳承》入面一樣嘅說話。不過,關於長老同佢徒弟之間嘅日常關係,而呢啲關係其實就定義咗長老角色嘅本質,我哋可惜冇任何準確嘅資料[1283] 。

呢就係我哋對十八世紀前俄羅斯修道院長老角色所知嘅全部。關於呢個角色嘅歷史,我哋遠未完善;不過,好明顯喺莫斯科公國時期,長老呢個角色已經存在,雖然當時未能真正興旺。 只有到十八世紀後期同十九世紀,長老嘅職位先真係喺俄羅斯嘅寺院生根。

3. 長老帕伊修斯·維利奇科夫斯基及其「學派」

十八世紀最後一階段,修道生活同長老職務嘅復興,同一位嚴謹嘅苦行者、東正教古代修道主義苦行同神秘傳統嘅熱誠捍衛者息息相關──我哋講緊嘅就係長老帕依修斯·維利奇科夫斯基,佢嘅名字將會永遠留喺我哋教會嘅歷史上。

喺世俗生活入面,Paisius 叫做 Pyotr Velichkovsky。佢係一個神父嘅仔。佢喺1722年12月21號喺波爾塔瓦出世,細個喺一個好虔誠嘅家庭度長大,屋企人每日生活都嚴格遵守教會嘅所有規矩同條例。彼得細個時好靜、內向,又鍾意睇書;屋企入面唯一嘅書都係同佢父母虔誠嘅宗教觀點相符。 當時最常見嘅書就係《時辰書》,通常係細路仔讀嘅第一本書,跟住係《詩篇》,最後先到聖徒同苦行者嘅生平。年輕嘅彼得都好認真咁研讀呢啲書,唔係被迫,而係出於自願,憑住佢嘅興趣同靈魂嘅自然傾向。佢十三歲嗰年,就入咗「兄弟學校」。佢媽媽希望細仔好似佢所有祖先、佢老豆同佢阿哥咁,做個堂區神父,跟住繼承佢阿哥嘅堂區,因為嗰陣時嘅習俗就係咁。 但就連喺青少年時期,彼得已經有咗想入修道院做和尚嘅念頭,而且隨住歲月流逝,呢份渴望愈來愈強烈。由佢親身觀察所得,堂區神父嘅職務大概未能令佢滿足。 閱讀苦行著作影響咗佢嘅人生規劃:去耶路撒冷、庇護山,或者去某處虔誠嘅和尚喺修道院隱修嘅地方——呢啲都比做堂區神父嘅生活更吸引佢。 喺佢嘅傳記入面,作者都讚賞呢位年輕學者嘅虔誠夢想:「因為主喺佢年輕嘅時候,就賜俾佢理性、智慧同謙卑嘅白髮。」

有一晚,彼得秘密逃離學校,離開基輔,踏上漫長旅程(1739年)。途中,他到咗第聶伯河畔嘅柳貝奇鎮附近嘅柳貝奇修道院。修道院院長熱烈歡迎佢,祝福佢留低,仲畀咗佢一間小房。 咁,佢就踏出咗實現計劃嘅第一步。因為彼得嘅靈性導師、着有聖衣嘅修道士巴高米(Pachomius)──呢位年輕人向佢傾訴咗對修道生活嘅向往──建議佢先去利維茨修道院,到時就會有人同佢講下一步要點做。彼得被接納做見習修士後,喺修道院做咗各種差事。

[1279] 布里利安托夫《費拉豐托夫修道院》(1899年),第56–59頁;茲維林斯基,第1卷,第810號;阿爾漢格爾斯基,前引書,第55頁。

[1280] 《鑽石》。《全集》第17頁。關於苦行者加拉基翁,見《讀本》1887年版,第4卷第147頁;此加拉基翁不可與沃洛戈達的敬禮者加拉基翁(†1612年)混淆。

[1281] 關於長老亞特米嘅苦行同神秘主義觀點,見第十章。

[1282] 關於耶穌祈禱喺莫斯科公國嘅傳播(唔一定同長老嘅職務有關),見:Orlov, A.《十六世紀莫斯科公國嘅耶穌祈禱》,收錄於《PDP》第185期(1914),序言同文本。

[1283] 大修道院長伊諾肯季《剃度出家》(1899年),第230頁;此指示由方丈於剃度小修規時宣講。

喺帕伊西烏斯嘅傳記入面,對佢離開柳貝奇修道院嘅原因有段描述,就反映咗當時修道生活嘅實況。 由呢段記載,我哋可以睇到修院院長對一個適合嘅僧人嚟講有幾咁重要,因為就算係好堅定嘅修道團體,都往往因為修院管理層嘅過失而崩解。 彼得喺寺院住咗幾個月,就新委任咗一位方丈:佢係個着住和尚袈裟嘅魯莽粗人,對修道士嘅苦行生活毫不在意,而且對佢嘅職務有完全唔同嘅理解。 佢唔去大食堂同其他師兄弟一齊食飯,反而吩咐人分開整啲特別嘢畀佢,送去方丈房度食。有一次因為彼得疏忽──佢冇向方丈攞到清楚指示──送去俾方丈嘅竟然係錯嘅嘢食。 佢喺憤怒之下,一巴掌打喺無辜嘅彼得面上。或者如果換做另一個方丈,或者喺唔同嘅情況下,呢位年輕嘅新入門徒會卑微咁接受呢個耳光。但係喺情緒混亂之中,彼得決定離開修院,去搵另一個更適合修道生活嘅地方。佢離開修院,向南而去。

命運帶佢去咗摩爾多瓦,聽講嗰度有好多苦行者搵到庇護。於是佢嚟到聖尼古拉斯修道院,嗰度位於提亞斯敏河中間嘅一個島上,已經喺摩爾多瓦境內。佢向院長請見,並被接納成為一名見習修士。呢度嘅氣氛同 Lyubech 修道院好唔同,彼得熱誠咁盡佢嘅本份。過咗一段時間,當佢十九歲嗰年,佢就受咗修道誓言,最初做 rasophore,法名 Plato。 佢喺度好開心;修道生活促進咗佢嘅靈性成長。但佢最終都被迫離開呢座修院: унія派開始迫害,修院嘅教堂被關閉,僧侶被趕走。

Platon 於是決定返基輔,加入基輔-佩切爾斯克拉夫拉嘅兄弟會,佢嘅靈性導師帕霍米烏斯(Pachomius)當時就喺度服侍。 佢嘅願望實現咗,Plato喺呢座古老嘅俄羅斯修道院出家做咗和尚。由於佢識字,佢被分配去拉夫拉嘅印刷廠工作;此外,佢仲被委託喺銅板上刻聖像。 雖然拉夫拉嘅生活同呢啲工作好啱普拉東嘅靈性狀態,但佢冇放棄早前喺有經驗嘅和尚指導下,透過完全獨處去追求救贖嘅計劃。一次意外喺一位舊同學身上遇到咗靈感,呢位舊同學同普拉東以前經常一齊討論過荒野修行生活,就成為咗佢踏上新一段朝聖旅程嘅動力。

佢同另外兩位和尚再次向南出發,希望可以到達神聖嘅阿特俄斯山。 與此同時,佢嘅朝聖之旅帶佢去咗一個叫 Treisteny 嘅聖尼古拉斯修道場。好似古代巴勒斯坦拉夫拉嘅居民一樣,有啲僧侶按共同生活規則喺度生活,另一些──年長有經驗嘅僧侶──就住喺修道場周圍嘅小屋,遵守獨修生活規則。正正喺度,柏拉圖第一次喺按照孚日山規矩舉行嘅神聖禮儀中祈禱;亦都喺度,佢第一次見到嗰班嚴守獨修制規矩嘅樸素沙漠居民。 過咗一段時間,柏拉圖喺修道院做咗各種差事,對呢間細細又貧窮嘅修道院生活好熟,就畀派去咗基爾庫爾修道院。喺嗰度,佢繼續喺資深長老巴色同歐努弗里奧斯嘅指導下,喺靈性上不斷成長。 當時,喺摩爾多瓦嘅修道院同修道小屋──無論係團體定係個人──嘅修道生活特別嚴謹。長老靈性指導嘅做法非常普遍,好多修士都喺長老嘅指導下生活。Plato得以親身體驗到佢一直追尋嘅靈性指導。 Platon喺呢間修道院留咗三年,直到1746年,但最終佢等咗咁耐嘅時刻終於到嚟:佢有機會去聖山峽。喺佢嘅靈性導師同意同住持祝福之下,Platon同另一位修士一齊出發去聖山。

就連喺基爾庫爾修道院嗰陣,佢都好興奮咁聽住人講忒米索克里山修道士嘅生活故事。根據佢嘅傳記作者所講, Plato 去忒米索克里山之後,佢做見習修士嘅時間就完咗,佢嘅獨立苦行生活開始。經過一段艱辛嘅陸路同海路旅程,佢終於到達聖亞他那修斯拉夫拉。 佢喺修道院附近畀咗一間小房。喺嗰度,佢過住極度貧窮、出世同靜默嘅生活,好多僧侶同長老都喺度搵到救贖。但係,柏拉圖想喺一位長老底下受指導嘅願望冇實現:冇人肯收佢做見習僧。 「照主嘅旨意搵唔到咁嘅人,又未得着佢靈魂所渴望嘅順服,佢就將自己交託畀神嘅安排,獨自坐喺度。」

冇靠長老幫手就自己打靈性仗嗰位年輕隱士嘅心靈同精神狀態,就由格里高利修士嚟描述畀我哋聽(1836),佢似乎唔係靠苦行著作或者自己嘅經驗,而係靠長老帕伊西奧斯自己嘅記載,呢份手稿保存在尼亞梅茨修道院[1284] 。一生喺孤獨、寂靜同靈魂凝聚中度過,雖然不斷誦念耶穌禱文,並非易事,但帕依西奧斯「努力從肉體力量邁向屬靈力量,每日都專注於苦行進展,並被偉大作為的聖火熱誠所激勵,

[1284] Yatsimirsky,《ORYAS 彙編》第79期,第521頁。長老帕依西俄斯嘅傳記喺1836年喺摩爾多瓦尼亞米茨修道院用摩爾多瓦文同教會斯拉夫文出版,冇註明作者姓名。 1845年,俄普丁納嘅長老馬卡里喺莫斯科重新出版咗斯拉夫教會文本《摩爾多瓦長老帕依修斯·維利奇科夫斯基嘅生平》。 由Optina隱修院出版。1847年,傳記再出版新版,並在附錄中收錄了幾篇Paissius自己的著作;第三版於1892年在莫斯科出版。 呢個最新版本成為 S. Chetverikov 嘅書《摩爾多瓦長老、大修道院長 Paisios(Velichkovsky)。第一卷》(Petļeri-Eesti(愛沙尼亞),*1938–39)*嘅基礎; *我唔知第2卷(收錄咗帕依修斯嘅書信)有冇出版過;呢個俄文版可能係佢用羅馬尼亞文寫嘅關於帕依修斯作品嘅一個變體;參見《Irenikon》第11期(1934年),第66頁嘅書評*。

同時又沉浸於火熱的聖潔安排之中」呢位修道士作者寫道。呢種情況持續咗三年,之後Plato經歷咗一個修道士嘅喜悅相逢:佢嘅前靈性導師、摩爾多瓦嘅聖品長老Basil嚟到咗雅典山,同呢位年輕修道士傾咗陣之後,為佢剃度授小戒,並賜佢法名Paisius。

同時間,長老巴塞爾建議佢搬去一個共住修院,因為自給自足嘅獨修生活同隱士生活適合年長、有經驗嘅和尚。從帕伊修斯嘅著作,我哋知道佢之後都成為咗共住制度嘅擁護者,但同時保留咗對新入門同新受戒和尚嘅靈性指導制度。 Paissios嘅徒弟喺唔同俄羅斯嘅修道院度修行,佢哋都想透過引入共同修則嚟改善修道生活,同時自己做靈性導師,收個別僧侶做徒弟。 此外,喺Paissius嘅著作入面,我哋可以搵到《論共住生活之秩序與規矩》,佢喺入面強烈推薦修院式嘅生活方式[1285] 。不過,Paissius又喺孤獨中度過咗三、四年,跟住自我修煉嘅道路。 之後有幾位年輕嘅和尚嚟搵佢,雖然佢自己都仲年輕,但佢哋請佢收自己做見習僧。呢啲人主要係嚟自摩爾多瓦同瓦拉基亞,或者斯拉夫嘅巴爾幹國家。喺佢哋嘅再三懇求下,Paissius受戒做咗神父,成為一位神職僧侶。 呢件事發生喺1758年,當時佢36歲。

而家,帕依修斯踏入咗佢人生嘅第二階段:佢唔單止為自己嘅靈性完美進行靈性爭戰,作為方丈同靈性導師,佢仲為其他修士提供靈性指引,而呢啲努力令佢成為俄羅斯真正修道主義復興嘅核心人物。

圍繞喺帕依修斯身邊嗰個細小團體 steadily 增長。 幸好,佢向阿фон拉夫拉嘅長老攞到聖先知以利亞嘅古老半廢棄修道院,就喺全能者修道院附近;佢同弟兄一齊興建咗一座教堂、一間飯廳同六十間房──弟兄人數已經多到咁誇張。 雖然新修院急需各種資源,但僧侶人數日日倍增,修院範圍很快就變得狹窄。然而,即使喺僧侶之中,強烈嘅嫉妒同其他惡意仍然未完全消失。 派伊西烏斯嘅斯拉夫修院,可能因為管理有條不紊,同埋方丈嘅權威日益增長,惹起咗其他雅典山修院希臘人嘅敵意,亦有唔公平嘅謠言針對派伊西烏斯神父同佢嘅徒弟;土耳其伊澤德省當局亦百般刁難。 於是Paissios決定返去摩爾多瓦,喺山林之間建立一間新嘅修道院。

1763年,長老帕伊西奧斯連同60位僧侶同新修,踏上旅程,到達摩爾多瓦,但喺度搵唔到合適嘅地點。 直到喺雅西,佢先喺摩爾多瓦大主教手上,攞到一座獻畀聖靈降臨嘅德拉戈米爾修道院。喺度,帕伊修斯引入咗聖山嘅共同生活模式同禮儀規則。但有一條規則係全新嘅:每晚喺誦經之間,弟兄要喺飯廳聚埋一齊。 帕伊修斯會嚟同佢哋讀唔同嘅苦行著作,讀嘅時候仲會夾埋自己嘅解釋。由於啲弟兄有部分係摩爾多瓦同瓦拉基亞人,有部分係斯拉夫地區嚟,所以呢啲讀經會喺羅馬尼亞人同斯拉夫人之間隔日舉行;而宗教儀式就一直都用教會斯拉夫語進行。 呢種就係 Dragomirnsky 修道院嘅僧侶生活,喺呢度 Paisius 作為住持嘅才華充分發揮。

1774年,俄土戰爭之後,摩爾達維亞嘅一部分,包括Dragomirnsky修道院所在嘅地區,就畀割讓畀奧地利。 擔心喺奧地利當局管轄下修院嘅前途,長老帕伊西烏斯決定搬去仍然受土耳其統治嘅摩爾多瓦部分。佢向大主教申請,准許佢同佢嘅弟兄搬去半廢棄嘅塞庫爾修院。 派伊西烏斯獲得咗呢個許可,但係過咗一段時間,僧侶人數已經多到連新修道院都住唔夠。於是,長老又獲准使用位於塞庫爾以南兩個鐘頭路程嘅大型尼亞梅茨修道院; 佢要將佢嘅團體分做兩個修道院,但兩個修道院都仍然由佢管理同靈性指導。佢未死之前,尼亞梅茨修道院已經有400個修士,而塞庫爾修道院有超過100個。

帕伊西烏斯自己喺漫長嘅秋冬季夜裡,喺兩位識希臘文嘅僧侶幫手下,將聖父輩嘅苦行著作翻譯成摩爾多瓦語同教會斯拉夫語。 呢件事促成咗聖伊撒克·敘利亞人嘅《教誨》、聖馬克西莫斯·承認者嘅《問答》、聖狄奧多爾·斯圖迪特嘅《教誨》、阿爸·巴爾撒奴菲及其他作者嘅《教誨》,最後仲有《美德之愛》嘅教會斯拉夫文本嘅翻譯。 《Dobrotolyubie》嘅翻譯喺1793年完成,成咗兩大本手寫稿。呢個版本係根據 aforementioned 尼哥底母神父嘅作品《[1286] 》(1782年威尼斯版)翻譯嘅。

[1285] 《傳記》(1847)。第58頁起。德文譯本收錄於我所引用的書,第108–117頁。

[1286] 呢啲由 Paissios 翻譯嘅作品其後喺俄羅斯出版:1811 年出版《敘利亞人以撒》、1855 年出版《殉道者马克西мо斯》、1855 年出版《斯圖迪特人狄奧多》、1855 年出版《阿爸·巴爾撒奴菲》; 後三者由俄國思想家 I. V. Kireevsky 協助,由 Optina 的長老 Makarios 出版;有關此出版的書信往來,見 Chetverikov《Optina Hermitage》,第107頁以下;Yatsimirsky,前引書,第546頁及以下。 《Philokalia》以《Dobrotolyubie》為題,於1793年出版,分兩大開本冊。印刷《Dobrotolyubie》係喺彼得羅夫·加百列大主教嘅祝福下,由納扎里烏斯長老同費拉雷特神父監督。 (後來成為諾沃斯帕斯基修道院嘅長老費拉列特)。由主教會議委任嘅官方審查員係莫斯科神學學院院長阿基曼德里特·梅托迪烏斯,同埋羅斯托夫雅科夫列夫斯基修道院院長希古門·亞倫 (Popov.「西莫諾夫修道院手稿描述」,載《讀本》第2期,1910年,第6頁)。到1857年,《多布羅托利烏比耶》已經至少再版六次; 值得留意嘅係,下一版要到1880年先出。其後,隱士主教Theophan(Govorov)整咗一個新嘅五卷本,喺

帕伊修斯嘅塵世人生,充實而豐碩,喺1794年11月15日畫上句號;佢72歲嗰年,永遠合上咗雙眼[1287]。

佢最後嘅事蹟期長達三十年,令佢嘅名聲遠播寺院牆外;佢作為一位擁有特殊靈性指導天賦嘅長老,名聲甚至傳到俄羅斯。 從長老費奧凡·索科洛夫的自傳中,我們得知,早喺1770年代初,就有幾位追求苦行功績的修士和信徒,聽聞巴依修的名聲,前往德拉戈米爾斯基和尼亞梅茨基修道院拜訪他,接受指導,甚至永久留下來,接受他的靈性指導[1288]。

派伊西烏斯其中一位最早嘅徒弟係長老修道士克里奧帕斯一世(†1778年後),佢將長老嘅修行原則帶到奧斯特羅夫斯卡亞·維韋連斯卡亞隱修院(屬於弗拉迪米爾教區)。關於呢位苦行者嘅生平資料非常罕見: 克里奧帕斯係謙卑同謹慎嘅典範。就連佢嘅徒弟——長老提奧凡·索科洛夫——都對佢早年嘅生活所知甚少。克里奧帕斯係南俄羅斯人;佢喺雅典山住咗幾年,喺嗰度遇到咗帕依西俄斯,好大機會係喺聖先知以利亞修道院向佢求庇。 喺1760年至1778年期間,佢係上述維文斯卡婭隱修院嘅建造者;佢獲委託將呢座隱修院由內到外恢復整頓,多得佢,呢座隱修院真係成為咗修道者嘅敬修之地。 佢係俄羅斯首批實踐真正修道生活嘅人之一,亦係佢復興嘅隱修院入面靈性指導制度嘅創辦人[1289]。 由克里奧帕斯喺呢座修道院引入嘅修道規矩,後來俾佢嘅徒弟——伊格納修同馬卡里——帶去尼古拉·佩斯諾什斯基修道院;不過好可惜,呢套規矩喺嗰度冇維持耐[1290]。

之後就出現咗一大班過緊嚴謹生活嘅苦行者——長老帕依西俄斯嘅門徒。 佢哋散居喺全俄羅斯各地,由一間修院漂泊到另一間修院,由一個隱修處漂泊到另一個隱修處,到處宣揚「虔誠而神奇嘅 Paisios 長老」,從而吸引咗新嘅信徒加入修道傳統,成為佢哋嘅徒弟。 喺帕依西俄斯第一代嘅徒弟入面,有啲人值得特別提一提,雖然佢哋最初嘅影響力唔算好廣;大部分都喺大俄羅斯南部最細同最窮嘅隱士庵度落腳——就係卡盧加、奧廖爾同庫爾斯克省。

當中有一位長老大主教狄奧多西·馬斯洛夫(1720–1802)。 佢生於奇爾科夫鎮(切爾尼戈夫省)嘅一個商人家庭;佢最初喺斯文斯基修道院出家,但後來對當地修士生活唔滿意,就去咗摩爾多瓦,投奔著名嘅摩爾多瓦長老瓦西里(† 1767)[1291]。 而佢嘅徒弟,正如之前提過,就係帕伊修斯。喺1767年至1778年期間,西奧多西烏斯喺提亞斯敏同梅爾波利安修道院做住持;1779年,佢獲邀去莫爾恰尼嘅索弗羅尼烏斯隱士院,重振嗰度嘅修道生活。 佢一直留喺度直到去世(†1802年12月9日)。Theodosius將雅典山嘅共同修規引入呢座隱修院[1292]。

雅典山嘅俄羅斯潘德列蒙修道院印刷;1878年至1914年間出版咗三版。 Theophan嘅《Dobrotolyubie》同Paissius嘅《Dobrotolyubie》有分別: 有啲部分被擴充,有啲又被刪節;至於語言,好難講係教會斯拉夫語定俄語,因為Theophan嘅語言同風格好有特色,充滿斯拉夫化嘅詞語同詞形,用嚟表達希臘修道主義同神秘主義嘅概念,讀者未必完全明白。 但係佢嘅出版物喺僧侶同虔誠信徒之間流傳得好廣,好難攞到。帕伊西烏斯嘅《多布羅托魯比耶》兩卷本喺1902年再版咗一次,亦都成為咗一種罕見嘅書目珍本。

[1287] 帕伊西烏斯最重要嘅作品係佢嘅《自傳》(手稿以前保存在聖彼得堡科學院圖書館);可惜A. Yatsimirsky只係喺《ORYAS》第79期入面詳細重述咗佢。 第515–541頁;亦收錄咗佢嘅「章程」(第533–538頁),係節錄版; 一份詳盡的書目(第550–544頁)、一份帕伊西烏斯的作品目錄(第548–550頁),以及他本人和他的弟子編纂的禁慾主義著作翻譯目錄(第555–583頁)。 呢啲書目資料對歷史學家嚟講相當有趣,因為佢哋顯示咗Paissios鍾意嘅苦行著作: 當中列有索拉嘅尼祿《傳承》6 冊、聖西蒙·新神學家嘅手稿書 15 冊、西奈山菲洛狄奧斯嘅著作 14 冊,以及卡利斯都斯同伊格納修·克桑托普洛斯嘅《百篇》8 冊。 要了解帕伊西烏斯及其門徒的靈性傳記,可參考 Popov, N. 所著《莫斯科西蒙諾夫修道院手稿目錄》(《Readings》,1910,第2期),該書收錄了大量資料。關於索拉的尼爾著作對帕伊西烏斯的影响,見 Borovkova-Maikova。 索拉的尼爾與帕伊西烏斯·維利奇科夫斯基。另見 N. Arsenyev 在《Der christliche Osten》第193頁的書目;以及收錄於 Chetverikov, S.《智慧行動與靈性清醒之路》的帕伊西烏斯作品精選,載於《The Path》1926年第三期。 第65–83頁;〈俄羅斯修道長老史〉。同上,1927年7月。

[1288] 蘇布博丁。大修道院長提奧凡,基里洛-諾維耶澤爾斯基修道院院長(1862)。第57–75頁。「提奧凡神父的故事」

[1289] Yatsimirsky. 同上書,第546頁;Dobronravov,V. 清修僧Cleopas,Vvedenskaya隱修院創辦人(1908);Subbotin. 同上書,第59–62頁;該書對此苦行者作咗好生動嘅刻畫。 值得留意嘅係,關於曠野中嘅麵包故事(參見我嘅書,第132頁),正如我哋其後所證實,佢同《聖撒瓦斯傳》入面嘅一個故事非常相似。Cotelerii,《Monumenta Eccles. Graecae》,第4卷,第322頁。

[1290] Popov. 同上書,第75頁;亦見於 Pimen.《回憶錄》(各處)。

[1291] Боровкова-Майкова. 同上,第32頁。

[1292] 《莫查尼茨卡亞索夫羅尼耶隱修院描述》(1856年)。第56頁;穆拉維約夫。《聖山與奧普丁隱修院》(1852年)。 第129頁;雅齊米爾斯基。前引書,第545頁;蘇布博廷。前引書,第15、18頁; Denisov。第585號;Zverinsky。第2號,第933號。

我哋仲要提兩位帕依西奧斯嘅其他徒弟:長老兼神父克里奧帕斯二世(†1817),佢係由帕依西奧斯剃度;以及長老兼大修士西奧多(1756–1822)。

1800年,克里奧帕二世到咗Beloberezhskaya隱修院,當時長老瓦西里·基什金係嗰度嘅住持;喺嗰度,克里奧帕遇到咗當時喺嗰度做隱士嘅列昂尼德·納戈爾金,之後佢哋一齊去咗唔同嘅修道院; 克里奧帕斯於1817年逝世於瓦拉姆修道院[1293] 。

聖品長老西奧多,亦係商人出身,嚟自奧廖爾省卡拉切夫鎮,喺青少年時期離家出走,前往普洛什昌斯卡婭隱修院;佢父母將佢接返屋企,但佢又再次逃走,今次去到遙遠嘅白伯列澤日斯卡婭隱修院。有一日,當呢位年輕嘅初學者行緊去佩切爾斯基大修道院嘅路上,佢聽講咗「奇蹟長老帕依西俄斯」——就即刻出發去遠處嘅尼亞梅茨基修道院拜訪佢,帕依西俄斯就為佢剃度,收佢做徒弟。 西奧多學識淵博,便協助派伊西烏斯抄寫佢嘅翻譯。派伊西烏斯嘅繼承者——修道院長索弗羅尼——為西奧多剃度,令佢成為大戒修士,並送佢返去白伯列澤日斯克隱修院。 然而,教區主教叫佢去細細又貧窮嘅樸尼科夫隱修院做院長;但西奧多拒絕咗,只肯做院長助理。多得佢幫手,長老帕伊修斯嘅共同生活規則同孚日山嘅禮儀都喺度引入咗。 與此同時,有太多人前來向西奧多求教和指引,迫使他離開隱修院。他搬到白伯列澤日斯卡婭隱修院,並在那里停留了八年。 最後,佢同長老克里奧帕二世同修士利奧尼德(後嚟嘅奧普丁納修士)一齊去咗諾韋澤爾斯基修道院,當時嗰度由長老費奧凡·索科洛夫帶領, 由嗰度去到帕列奧斯特羅夫斯基修道院,然後去瓦拉姆修道院(佢嘅同伴長克里奧帕斯二世就喺度過身),最後去到亞歷山大-斯維爾斯基修道院,並一直留喺度直到佢去世(1822年4月7日)。

西奧多爾一生中有一件事,生動地說明修道團體並非到處都熱衷改善修道生活。長老西奧凡叫佢去尼洛-索爾斯克隱修院,該隱修院係十六世紀由長老尼爾創立,當時被歸類為已廢棄嘅修道院。 嗰度嘅修道生活水平已經跌到好低。弟兄哋對長老西奧多抱住好大敵意,佢想整頓修院嘅努力都失敗咗[1294] 。

修道長老亞他那修·扎哈羅夫(†1823年)亦出身於巴伊西奧斯苦行派。 扎哈羅夫出身顯貴,曾任騷爾騎兵團團長,佢脫下華麗嘅軍服,著上僧袍,去搵喺俄土戰爭期間喺摩爾多瓦識到嘅長老帕伊西烏斯。 喺1777年,我哋已經見到佢喺弗羅利什切瓦隱修院(屬於弗拉基米爾教區);之後佢去咗普洛什昌斯卡婭隱修院(屬於奧廖爾教區)避難,喺度做長老,而未來嘅奧普廷長老馬卡里·伊萬諾夫就做咗佢13年嘅見習修士[1295] 。

Paissius第五位徒弟係另一位Athanasius,佢以前係公務員,亦係一位schemamonk,曾向大主教Gabriel呈獻咗斯拉夫教會文本嘅《Dobrotolubie》。 佢之後喺羅斯拉夫爾嘅森林做隱士,完全同世界隔絕,之後又喺斯溫斯基修道院(奧里奧爾教區);冇證據話佢喺度做過院長(† 1811)[1296] 。

帕伊修斯第六位兼最年輕嘅徒弟係長老菲拉雷特(†1841年),佢喺1817年至1841年期間擔任格林斯克隱修院嘅院長,並按雅典山嘅章程對該隱修院進行改革。 佢編寫咗《 〈新剃度僧人詳盡指引〉》(1824年),並參與咗對僧侶嘅靈性指導[1297] 。

[1293] 雅齊米爾斯基。前引書,第546頁;第一任偉大奧普金長老、大司祭利奧尼德(1917)。 第14–44頁。喺1809年至1817年間,佢哋三個都出發去北俄羅斯嘅修道院朝聖,參觀咗帕列奧斯特羅夫斯基、瓦拉姆同亞歷山大-斯維爾斯基修道院;不過,嗰度嘅情況可能未必好適合引入長老制度。 呢點喺瓦拉姆修道院尤其明顯,但係長老納扎里喺1804年前都喺度避難,並且嚴格按照共同規則組織咗嗰度嘅修道生活。

[1294] Yatsimirsky. 同上書,第545頁;Pimen. 同上書,第66–68頁。Poselyanin. 《19世紀俄羅斯苦行主義》(1910年)。 第194–201頁;我無法取得《謝幕修道士西奧多的一生與事蹟》(1839年;第3版1907年)及《謝幕修道士西奧多嘅苦行生活》(1901年)兩本書。

[1295] Yatsimirsky. Op. cit. pp. 545–546; Chetverikov. The Optina Hermitage. p. 44; Zverinsky. 2. Nos. 1057, 1338.

[1296] 雅齊米爾斯基。同上書,第546頁。

[1297] Muravyov. 《聖山與Optina隱士院》,第136頁;Yatsimirsky. 同上書,第546頁;RBS,第106頁。 長老費拉第有四個徒弟(據我所知):長老馬卡里(† 1864)、費拉第、哈爾科夫教區斯維亞托戈爾斯克修道院院長阿爾森尼,以及伊利奧多爾(† 1879)。穆拉維約夫。同上書。

莫斯科西莫諾夫修道院嘅帕維爾修士[1298] 、索夫羅尼耶夫隱修院嘅格拉西姆修士同奧普丁納嘅謝馬修士提奧法尼斯(†1819)就係呢一代巴依修斯徒弟嘅最後代表[1299] 。 (俄羅斯修道院中「長老帕依西俄斯學派」的後續發展,請參見附表VIII。)有一段時間,基輔-佩切爾斯克拉夫拉的修道士費奧法尼斯——佩切爾斯克長老多西提俄斯的大弟子,後來成為著名索洛維茨基隱士——曾與帕依西俄斯同住於尼亞梅茨修道院[1300] 。

呢啲帕依西奧斯嘅徒弟,無論係自己定係透過佢哋嘅徒弟,都好致力喺唔同嘅修道院復興苦行傳統,同埋引入共同生活規則;但同時亦有其他熱誠嘅修道主義擁護者,將帕依西奧斯同一個嚴謹嘅曠野隱士團體聯繫埋一齊。呢班人就係所謂嘅「羅斯拉夫爾森林嘅長老」。 羅斯拉夫爾森林位於史摩棱斯克省南部,與布良斯克森林 together,形成一個遼闊、難以穿透、濃密嘅森林山脈。喺十八世紀下半葉,呢片森林屬於一位名叫布羅尼耶夫斯基嘅富有人士。呢班苦行者團體嘅起源歷史並唔係完全清楚。

布良斯克森林嘅第一位隱士,好可能係修士或神父約阿薩夫(1692–1766),佢經過幾年嘅隱居生活之後,已經唔再係一個孤僻嘅隱士。 佢嘅清苦生活消息傳到普洛申恰斯卡尷隱修院,約阿薩夫獲邀出任該隱修院院長,目標係重整當時嘅頹廢狀況。約阿薩夫喺度過咗五年之後,先返去佢嘅森林小屋。佢似乎已經攞到附近村莊農民嘅尊重,好多人爭住嚟搵佢,求安慰同埋請教。 長老同民間嘅接觸引起咗教會當局嘅懷疑——要留意嘅係,當時有好多分裂派分子潛伏喺布良斯克森林南部——於是,謝夫斯克教區議會下令警察拘捕喬阿薩夫,佢遭受咗無數次審訊。 只有同教區主教嘅一次對話,先至救咗長老約阿薩夫免於流放,甚至可能被送去西伯利亞,因為佢冇護照,會被當成可疑人士。喺主教嘅命令下,約阿薩夫獲釋,返去佢嘅森林,喺1766年去世。

當時有人得知,經地主允許,幾位主張隱居生活的僧侶和信徒,在羅斯拉夫爾的森林中過著最嚴謹的苦行生活。 當中最出名嘅有長老巴納巴斯同佢兩個徒弟希拉里安同若瑟;尼基塔(†1793);狄奧凡;前大德亞納斯塔西;仲有長老瓦西里·基什金嘅一個徒弟 (1745–1831)[1301] ,長老兼神甫亞他那修,係上述帕伊修斯嘅徒弟之一,佢喺探望大主教加百列之後返嚟呢度森林,並向加百列呈獻咗斯拉夫文本嘅《多布羅托留比亞》*Dobrotolyubiya*。 亦正正係呢度,瓦西利斯克同佐西馬開始咗佢哋嘅苦行生活;正如我哋已經提過,佢哋之後去咗西伯利亞,喺度瓦西利斯克過身;佐西馬就因為照顧一眾修女而出名。 最後,亞德里安神父——瓦西里司克同佐西馬嘅靈性導師——都住喺度;後來(1790年),佢喺加百列大主教嘅委派下,根據《共融規例》[1302] ,去康維茨修道院重建修道生活。 另一位隱士,名叫阿爾瑟尼烏斯,以前係帕伊西烏斯嘅徒弟;佢由摩爾多瓦嚟到羅斯拉夫爾森林。 呢啲長老 都有徒弟,佢哋後來都為復興修道生活作出貢獻,對好似馬洛亞羅斯拉夫爾修道院院長亞納托利(†1865)同奧普丁隱修院院長摩西(†1862)呢啲院長造成咗精神影響。 儘管警察迫害呢班苦行者,打算將佢哋重新安置喺修道院,有時甚至強行趕出佢哋嘅小屋,但佢哋當中有啲人仍然成功避開警察:例如,多羅修(† 1865)喺森林度做隱士,差唔多60年[1303] 。

4. 彼得羅夫大主教的工作旨在復興修道主義

有啲喺羅斯拉夫爾森林嘅隱士,就喺嗰啲冇失去精神力量同對真正修道生活向往嘅修道圈子度冒起。呢種向往係由修道主義本身催生。所以,喺描述修道主義時,佢值得特別肯定。 如果當時嘅教會當局能夠留意呢股運動,並容許佢對修道生活產生更大影響,佢本可以成為一場深遠改革嘅源頭。

[1298] 喺十九世紀初,呢座修道院大量複製苦行著作;尼爾·錫拉同巴伊修斯嘅作品被複製咗好多次,並且經常送去其他修道院。Popov. Op. cit.

[1299] 雅齊米爾斯基。前引書,第546頁;皮門。前引書,第53頁。大齋期第一週,狄奧凡完全不吃任何食物,每日只飲兩杯水。費拉列特大主教。《致大司祭安東尼的信》,第2卷,第391頁。

[1300] Popov. Op. cit. p. 65; Nicodemus. Biographies. July; RBS. p. 454.

[1301] 關於長老瓦西里·基什金嘅資料有好多,但唔係全部都完全可靠,呢啲資料都將佢形容為一個有靈性恩賜嘅人。好多長老都對瓦西里非常尊重。關於佢生平嘅部分詳情,可參閱:修道士希拉里安。 《聖贊禮官梅瑟色德傳》,收錄於《靈性讀本》1889年第二期,第184–201頁。據我所知,*1915–17年間*曾出版一部專門記述其生平的短論,*但我無法取得*。

[1302] Pimen. 同上書,第295–300、310頁;長老亞德里安寫咗好多苦行性質嘅作品,合共兩冊,每冊600頁(見書目)。

[1303] Pimen. 同上,第53頁; Chetverikov. Op. cit. p. 31; Gerasim. A Brief Essay (1865). pp. 1–10; Muravyov. Op. cit. pp. 135–139; Arsenyev. Op. cit., in: Der christliche Osten. p. 197.

但而家,從歷史嘅角度睇呢個現象,又可以得出結論,或者聖統會冇由上面去領導呢場苦行運動,反而係件好事,因為佢哋只係憑自己嘅行政智慧, ——呢種智慧係宗議會嘅主教喺宗議會兩百年歷史入面一次都未示範過!——而呢種指引就交畀神聖嘅安排。結果,呢啲靈性力量就自由咁流向嗰啲可以搵到肥沃土壤、滋養修道主義新復興嘅地方。

然而,修道院同修道團體嘅需要,以及喺修道圈內湧現嘅靈性潮流,都喺教會階層最優秀嘅代表眼中一覽無遺。喺呢方面,後來成為諾夫哥羅德同聖彼得堡大主教嘅特維爾大主教加百列·彼得羅夫嘅工作,值得特別肯定。 儘管佢表面上官位顯赫,但加百列大主教始終係一個普通人,亦都係一位聖品階層,佢嘅道德品格既唔會畀事業嘅侵蝕影響所腐蝕,亦唔會畀時代精神所腐蝕[1304] 。 佢嘅房中侍從、後來被封聖嘅著名長老西奧凡·索科洛夫,曾對加百列作咗一段簡短但生動嘅人物刻畫[1305] 。佢性情溫和,無論同皇后傾偈定係同普通和尚或堂區神父講嘢,都一樣平易近人, 加百列受到普遍的尊重和愛戴;只有教會階層對他抱有一定程度的懷疑,因為他們認為他的樸實無華的作風削弱了主教職務的尊嚴; 佢哋覺得自己嘅威嚴畀削弱咗,因為喺招待會期間,加百列主教只會請佢哋食簡單嘅食物——釀咗豌豆嘅餡餅或者粥,而呢啲喺佢呢位好嚴謹嘅大主教眼中,已經係極度奢華嘅菜式,因為佢自己只係食得起白菜湯就夠, 呢啲湯都係一次過煲好幾日分量。佢差唔多將所有零用錢都畀咗窮人,連佢嘅房務僧Theophanes都要確保佢唔會將所有嘢都送晒出嚟。 儘管聖加百列喺宗議會度忙到飛起,又有好多教區行政嘅職責,佢每日都出席禮拜,並且一絲不苟咁遵守佢嘅修道禱告規律。

由 B. Titlinov 所寫嘅加百列傳記指出,佢嘅影響力遍及教會生活嘅各個範疇,而且係非常正面嘅。但而家對我哋嚟講,就係要評估加百列主教喺修道苦行主義復興方面嘅角色。 早喺佢喺特維爾(1763–1770)做主教期間,加百列就已經踏出咗第一步。佢嘅主要目標係喺官方同非官方嘅修道院同 引入一種共同生活嘅修道規矩,並確保能夠有效執行。 喺尼洛-斯托洛賓斯卡婭隱修院,呢度係民間最受尊崇嘅隱修院之一,根據1764年嘅規例, 尼洛-斯托洛賓斯卡亞修道院憑住加百列嘅努力,被歸類為特權修道院,學徒同新受戒嘅和尚嘅照顧就交畀有經驗、年長同可靠嘅長老;換言之,長老制度嘅基礎已經奠定,雖然之後喺度冇得到良好發展[1306] 。 之後又推行改革克洛普斯基、季赫溫及莫登納修道院嘅措施。

其後,佢喺任聖彼得堡大主教期間,於1782年將以嚴謹規矩同生活方式聞名嘅索夫羅尼耶夫斯基隱修院嘅五位僧侶調任到亞歷山大·涅夫斯基拉夫拉,以恢復當地嘅苦行生活方式[1307] 。 瓦拉姆修道院喺十八世紀上半葉畀大火差唔多完全燒晒,以至修道生活完全式微,後嚟靠新任方丈(1782–1801年)、來自薩羅夫隱修院嘅嚴謹苦行者納扎里烏斯(Nazarius,†1809年)嘅努力先至重建。 Nazariy 係一位相當嚴謹、謙遜同低調嘅和尚。Tambov 嘅提摩太主教(1788–1811),佢自己都好致力改善教區內嘅修道生活,就向加百列主教推薦咗 Nazariy 神父。 但係,方丈同其他僧侶唔想失去呢位長老,喺寫畀加百列主教嘅信入面,方丈形容納撒利奧係個簡單、冇學識、差唔多蠢嘅人。「我自己有夠多聰明人,」加百列主教回信話,「你派你個傻瓜過嚟畀我。」 喺瓦拉姆修道院,加百列主教亦都引入咗一條修道規例[1308] 。長老亞德里安,係帕依西嗰個徒弟,就獲委託去復興科內維茨修道院[1309] 。 喺由長老提奧凡·索科洛夫(1793–1832)領導嘅基里洛-諾維澤爾斯基修道院——佢就係之前提過嘅加百列嘅房務助理——引入共同修則同埋提奧凡嘅領導,締造咗全新嘅環境,差啲破落嘅修道院變成咗苦行壯舉嘅地方[1310] 。 加百列對

[1304] 有一部奠基性著作專門研究彼得羅夫大主教加百列(1730年5月18日–1801年1月26日)及其活動:Titlinov, B.《加百列·彼得羅夫》(1916年),書中亦包含葉卡捷琳娜二世在位期間俄羅斯教會的通史;另見: 大司祭馬卡里著《諾夫哥羅德及聖彼得堡大主教加百列閣下之生平與著作》(1857年),至今仍具意義。 加夫里爾嘅個性,除咗長老西奧凡嘅回憶錄(見註1298)之外,亦都反映喺佢嘅信件入面,見於:*Russian Arch. 1864, 1869; 1895. 1; 1898. 3; 1908. 2* 同 *Readings. 1902. 1*。 另見:Golubinsky《封聖史》,第320頁(關於加百列的聖遺體)。

[1305] Subbotin. 同上書,第63–67頁。Poselyanin. 《十八世紀嘅俄羅斯教會同俄羅斯苦行主義》(1905年),第198–214頁。

[1306] Uspensky. 《尼洛沙漠描述》(1886年),第45頁。關於加百列有關修道院的活動,見:Titlinov. 同上書,第754頁;關於他的一般所有活動——第6章。

[1307] 大主教馬卡里烏斯. 同上書,第172頁。

[1308] 《瓦拉姆修道院及其苦行者》(1903年),第147–157頁;Subbotin. 同上書,第67頁。 提菲魯斯主教(Raev)係嗰啲好重視長老職務嘅主教之一;參見佢寫畀薩羅夫隱修院修士嘅信,收錄喺《俄羅斯論文》1914年,第160卷,第608–624頁。

[1309] Pimen. 同上書,第295頁以下;《俄文論文》,1835年,第1卷,第119–126頁。

[1310] 參見:我嘅書,同上書,第128–143頁;Subbotin,同上書。

改善修道生活所提出的建議和建議書,對許多位於他教區外的修道院也產生了深遠影響。 例如,莫斯科嘅西莫諾夫修道院嘅復興,好大程度上都多得加布里埃爾大主教,因為佢派咗提赫溫修道院嘅大司祭伊格納修斯──派伊西烏斯最後嘅徒弟之一──去嗰度做院長[1311] 。

加百列大主教嘅另一大功績,就係佢致力令苦行著作更容易畀僧侶接觸。多得佢嘅努力,《多布羅托留比耶》第一版喺聖彼得堡出版──呢本集錦後來成為僧侶,甚至平信徒嘅必讀苦行書目。 加百列所有嘅活動,影響咗後期──即係十九世紀上半葉──嘅修道生活,成為建立真正苦行式修道生活嘅第一步,亦為靈性父職傳統嘅發展作出重大貢獻。 多得呢個,就算喺靈性父職制度未能生根嘅地方,修道士嘅生活都依然發生咗重大嘅正面改變。

5. 薩羅夫隱修院與聖塞拉芬

喺十八世紀嘅最後一季,尤其係十九世紀嘅前半期,其中一間因為住眾生活方式特別嚴謹而馳名嘅修道院,就係相對較新嘅薩羅夫隱修院。 佢之所以能夠興旺,全靠一連串嘅僧侶同方丈——呢度就見到,就算得少量嘅苦行者,都可以改變整個寺院嘅生活,並喺度締造出真正嘅修道氣氛,並令佢長期保持。

薩羅夫隱修院位於坦波夫教區的特門尼科夫鎮以南約40公里,幾乎與鄰近的尼日尼諾戈羅德教區接壤,成為了這兩個教區及其所屬修道院的精神中心。 呢座隱修院成立得比較遲,大約喺1692年;創辦人係伊薩克長老(† 1737),佢做咗隱修院院長到1731年,之後就將管理權交畀多羅修斯(1731–1746) 而佢自己就喺1731年喺約翰(John)[1312] 呢個名下領受大修道冠。佢引入咗一套好嚴格嘅修道規矩,類似喀山嘅,之後嘅繼任者都一直遵守。對薩羅夫隱士院嚟講,好彩嘅係150年嚟,佢嘅管理都一直由真正嘅苦行僧掌控。 呢個時期嘅幾乎所有方丈──多羅修(1731–1746)、菲拉雷特(1746–1749)、以弗列姆(1758–1777)、巴科米烏斯(1777–1794)、以賽亞一世(1794–1807)、 尼豐(1807–1842)、以賽亞二世(1846–1858)都係有德高僧:喺管理寺院時,佢哋唔單止嚴格遵守修會章程,仲致力為呢啲規則注入生命,賦予佢哋深層嘅靈性意義; 佢哋識得點樣正確咁帶領蜂擁到薩羅夫隱修院嘅新出家僧侶。可以話喺嗰陣時,薩羅夫隱修院嘅住持同時都係一位靈性導師(pater spiritualis),就好似早期教會入面經常咁做。隱修院嘅內在靈性生活根植於早期基督教嘅苦行主義。

當我哋追溯薩羅夫隱修院嘅歷史,就會見到一連串修道士過住嚴謹嘅苦行生活,佢哋為隱修院帶來聲譽,令到佢成為新手修道士嘅磁石。 當中有啲人特別值得提一提。希羅蒙克·若瑟(Joachim,1732–1802)喺修道院度一住就差唔多50年,冇間斷過;佢做過詩篇讀者同圖書館員,花咗好多時間去抄寫苦行著作 (出自大馬卡里奧、敘利亞的以弗列姆等人)[1313] ,然而他并没有忘记修道院墙外的世界,并对当地居民产生了深远的影响。修道院之所以被人们尊为圣地,大概都是托他的福。 我哋已經熟悉嘅長老納里修斯(1735–1809),喺被調去瓦拉姆修道院之前,都喺呢度避難,亦都係喺呢度度過咗佢生命嘅最後幾年。 我哋亦都應該提到佢嘅徒弟隱士馬可(† 1817),係可敬嘅塞拉芬嘅同期人;皮提里姆神父(† 1789);仲有嚟自瓦拉姆修道院嘅希拉里翁神父(1776–1841),係長老納扎里烏斯嘅徒弟。 希拉里翁於1797年抵達薩羅夫,並在隱士院度過咗44年;佢擔任修道院嘅靈性導師,對保持其靈性氛圍作出重大貢獻;佢留低咗一系列出色嘅「書信」,內容反映咗塞拉芬聖人嘅影響。 佢死後,隱士院嘅主要支柱就變成咗伊西多二世(普提洛夫;1786–1858,1846年至1858年任方丈),一個有錢商人嘅仔; 佢喺1805年嚟到薩羅夫,一

[1311] 大主教馬卡里。同上書,第69、73–74頁;波波夫。 同上,第 VI 頁。講到西莫諾夫修道院真正修道生活嘅重建,就一定要特別提到長老亞歷山大(布林斯基;1722–1812),佢喺40年(1772–1812)期間一直係修道院靈性生活嘅核心。 L. 修道士亞歷山大,莫斯科西蒙諾夫修道院嘅苦行者(第二版1891年);我哋未能查到第一版喺幾時出版。

[1312] 1732年,約翰畀秘密樞密院嘅特工拘捕;佢被控擁有針對大有權勢嘅費奧凡·普羅科波維奇嘅某啲著作(參見第十三章)。正如我們已經指出,這段時期是安娜·伊奧安諾芙娜在位時開始的修道士迫害時期。約翰一直被囚禁在聖彼得堡,直到1737年4月4日去世。RBS.第139頁。

[1313] 喺薩羅夫隱修院,一直都有人抄寫禁慾主義著作;例如,一位叫博尼法修嘅修士喺度抄咗以下作品:卡利斯都同伊格納修·克桑托普洛斯嘅《百章》(1814年)、大巴色同大馬色約翰嘅各種禁慾主義著作(1815年); Thomas à Kempis (!)(1816年),係一輯佢自選嘅短篇作品,佢題名做《屬靈洗禮池》 (1817),仲有伯多祿·大宗師嘅其他禁慾著作(1820),同歸於馬克·禁慾者嘅禁慾內容摘錄(1821),等等。Popov. Op. cit. pp. 12, 17, 19, 23, 44, 69.

直以僧侶身份喺度生活到1858年,從未離開過修道院;喺佢做院長期間,亦係佢嘅推動下,聖品僧阿貝爾寫咗呢座修道院嘅歷史,書名《[1314] 》。

但冇人好似呢位謙卑嘅修士咁頌揚呢座隱修院,佢就係1846年至1858年嘅方丈,俄羅斯教會喺1903年將佢列為聖人──薩羅夫可敬嘅塞拉芬。 冇其他俄羅斯聖人好似塞拉芬咁,喺佢生命入面奇妙地結合咗對塵世嘅棄絕同對塵世嘅服務,佢成為真正基督教聖潔嘅榜樣。我哋已經試過一次去概述呢位苦行者同神人;喺呢度我哋會簡單重溫嗰段記載[1315] 。

聖塞拉芬幫助咗好多活喺塵世嘅人,雖然佢自己同當時塵世嘅事務完全冇接觸。就好似古代嘅基督教苦行者同埋薩羅夫沙漠入面嘅其他僧侶一樣, 塞拉芬喺森林嘅偏僻處隱居做苦行僧,超過咗五十年;直到佢塵世生命(1759–1833)嘅最後幾年,經過長期嘅苦行努力同靈性成熟嘅完全實現,佢先有勇氣,喺八年間 (1825–1833) 去回應呢個世界嘅苦難同需要,並向平信徒提供屬靈幫助;佢作為長老嘅事工散發出基督教對世界嘅奇妙慈愛之光,呢種慈愛佢已經喺自己心裏徹底征服。

好似其他好多俄羅斯苦行者一樣,塞拉芬都出身自富裕嘅商人家庭。呢點正正係虔誠派俄羅斯苦行者傳記入面好有特色嘅地方,佢哋都係喺一個幾代人都慣常搞世俗生意嘅氛圍中長大, ──佢哋本來有充足機會享受呢個世界嘅福份,唔使諗住要拋棄佢;但係一次又一次,我哋都見到虔誠嘅精神點樣喺俄羅斯基督徒家庭嘅生活中發揮佢嘅力量,對更多人嘅影響力甚至勝過塵世嘅誘惑。 而普羅霍爾·莫什寧就係嗰啲由細就視塵世價值為無物嘅人之一。年輕、強壯、威嚴嘅普羅霍爾被修道生活所吸引。

大約廿歲嗰陣,佢喺一次去基輔-佩切爾斯克拉夫拉朝聖時,受到當時喺度隱居嘅長老多西修斯(† 1788)嘅建議,於是到咗薩羅夫隱修院。做見習修士嗰七年,佢嘅靈性導師係耶羅蒙克·約瑟夫。 1786年,普羅霍爾以賽拉芬為名受戒出家。稍後,賽拉芬於1793年由與隱修院保持緊密聯繫的提奧菲勒斯主教晉鐸為大德執事。 喺嗰段時間,正如佢喺臨終前所述,佢有異象:至福童貞瑪利亞同耶穌基督親自向佢顯現並賜福俾佢。 因為冇其他俄羅斯聖人,聖母瑪利亞能夠喺敬禮上成為神秘體驗嘅焦點,同埋受到咁虔誠嘅崇拜,就好似對可敬者塞拉芬咁。[1316] 塞拉芬嘅宗教同神秘體驗呢方面,唔單止令佢同同期人仕區分開,仲令佢喺俄羅斯神秘主義,或者講得更準確啲,係俄羅斯神秘追尋歷史入面,佔據咗一個特殊嘅地位。喺我哋本書入面,我哋已經突顯咗呢點,並詳細描述咗。

到咗1794年尾,塞拉芬退去一間建喺濃密難行嘅冷杉林入面、離沙漠兩個鐘頭路程嘅細細林間小屋,喺度開始咗佢做隱士嘅生活,持續咗三十年(1794–1825)。 佢脫咗件黑色嘅修道袍,着返件白色長袍。背上,塞拉芬永遠背住個裝滿石頭嘅背囊,用嚟懲戒佢過於強壯嘅肉體; 《聖福音》無論去到邊都同佢一齊;佢喺長袍底下胸口度,掛住一條重二十磅嘅鐵十字架,背脊亦掛住一條差唔多嘅鐵十字架,腰間圍住一條鐵腰帶。 冬天佢喺森林砍柴做灶用,但係大凍嗰陣,嗰啲柴只係畀佢嘅小屋帶嚟少少暖意;夏天佢就喺菜園度做嘢,食自己種嘅嘢;後來佢開始淨係食草同乾草,嗰啲草佢喺森林採返嚟,再用開水煲熟。 三年──逾千日夜──塞拉芬都喺無休止嘅祈禱中度過,佢跪喺一塊巨石上,雙手高高擎起──如此完成咗「柱上祈禱」嘅壯舉。而呢一切,只不過係佢苦行生涯嘅開始。

當時佢就受到咗誘惑。有一日,聖人喺森林入面砍柴嘅時候,畀一班賊仔襲擊,佢哋要求佢交出錢,以為嗰啲錢係佢向虔誠嘅信徒攞嚟嘅。 當神父話佢冇嘢時,啲賊就用斧頭打佢。雖然塞拉芬手上都拎住把斧頭,而且有力氣反抗,但佢選擇唔抵抗。佢就咁暈倒喺地下,滿身鮮血,直到深夜。 第二朝早,佢滿身鮮血咁行返去修道院。方丈叫佢去睇醫生,但係佢因為過度疲勞同虛弱,喺醫生未到之前就瞓着咗。 正如嗰位神父自己後來回憶,喺嗰刻,天主之母再次向佢顯現,頭戴皇家冠冕,而使徒彼得同若望就喺佢左右兩邊站住,就同佢第一次異象入面一樣。 天后──塞拉芬鍾意咁稱呼聖母──望向嗰個位置,就係之後聖人醒返嗰陣,醫生哋企緊嗰度,佢指住病人,講:「你點解要咁辛苦?」跟住轉頭對使徒講: 「呢

[1314] Denisov. 第889號;Zverinsky. 第2卷,第1141號;Prav. ob. 1863,第7卷,第154頁;Abel,Hieromonk. 《The Communal Sarov Hermitage》(1853)。 第7–15頁;同上書亦收有希拉里翁修士的若干書信(第167–174頁),以及:伊利因著《薩羅夫的聖塞拉芬》(1925年);RBS. 第141頁(以賽亞)、第178頁(若阿基姆)。

[1315] 關於聖塞拉芬,見我著《Leben und Lehre der Starzen》(1936年),第209–258頁;伊利因《精選著作》(收錄最重要文獻列表);塞拉芬(奇恰戈夫)大主教,《塞拉芬-季維耶沃修道院編年錄》(1903年)。

[1316] 參見我嘅文章:「Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität」,收錄於《Kyrios》第5期(*1940–41)*。

個係我哋同類!」——喺嗰刻,塞拉芬就醒咗。嗰位神父拒絕咗醫生嘅幫助;佢喺房入面瞓咗幾個禮拜都冇起身。佢健壯嘅體格撐住咗,最後佢終於可以起身,但佢永遠都駝背咗,行路要靠拐杖先得。 圖像上就咁樣畫佢:着住件白袍,着住草鞋,背住個裝滿石頭嘅沉重背囊——康復之後佢都繼續背住個背囊,但面容冇變。

幾個月後,神父由寺院返到佢嘅森林小屋。喺以賽亞一世(1807年)圓寂之後,眾弟兄就請塞拉芬出任方丈,但佢謙卑咁婉拒咗。 而家,塞拉芬開始咗一項新嘅苦行:三年嚟佢完全噤聲,連嚟送聖禮用嘅聖餅同埋日常麵包嘅和尚都唔同佢講半句。佢仲盡量避開人,每次有人走近就用手遮住面。 對塞拉芬嚟講,呢個沉默嘅苦行只不過係為咗一個更大、更偉大嘅壯舉作準備。

1810年5月8日,佢由森林返到已經三年冇踏足嘅隱修院。佢喺黃昏誦經時現身——嗰日係聖尼古拉斯行奇蹟者節嘅前夕——然後靜靜咁行返去自己嘅小房。 就喺節日當日,可敬嘅塞拉芬嚟到早課嘅聖禮,領受聖體聖事,並由方丈尼豐父蒙福。然後佢返到自己嘅寮房,將自己關起嚟。塞拉芬開始咗一個新嘅功績——隱修功績。 佢喺隱居中度過咗十五年半。冬天,佢成日都喺一間冇暖簷嘅小屋度過,得靠一盞擺喺天后聖像前嘅燈火微弱地照亮。 起初佢坐喺一塊原木上瞓,後來就瞓喺自己刻出嚟嘅棺材入面。同之前喺森林小屋一樣,塞拉芬都用鐵鏈鎖住自己;為咗令生活更加艱苦,佢會將柴火由房嘅一邊搬到另一邊。 日間佢會大聲朗讀聖經;夜晚就修習心靈禱告——「主耶穌基督,神之子,可憐我吧」——並專心禁食,守住自己嘅心。 喺呢段時間,塞拉芬聖人喺祈禱時經歷咗各種異象,佢後來向佢嘅部分徒弟講述咗呢啲經歷。喺主日同瞻禮日,佢會領聖體聖事,喺方丈祝福下,禮儀結束後會由佢房門上嘅小窗送畀佢。 當教區主教嚟到隱士居所,行到佢嗰間房門口,連主教嘅身分都唔開門。直到十年隱居之後,塞拉芬先靜靜咁默許人哋入佢嘅房——佢就係咁樣無聲咁畀咗祝福。

1825年11月25日,隱士庵嘅門打開咗,從此之後,就開始咗塞拉芬嘅靈性領導時期,佢為世界服務——一個偉大、充滿恩典、充滿無限愛嘅努力。朝聖者成群結隊咁湧到佢嘅庵度。 當佢同佢哋傾談同教導嘅時候,長老塞拉芬勸佢哋要不停記住主,並且不斷禱告,特別係心靈禱告。 塞拉芬長老常說,這禱告包含了一切的清醒和警覺;人必須時時在心靈和心中保持這禱告,行路時、坐下時、工作時,以及在教堂禮拜開始前都要念茲在茲。 只要呼求神嘅名,你就會搵到靈魂同身體嘅平安同純潔;聖靈——一切美好嘅源頭——會降臨喺你身上,喺敬畏神同純潔中保守你。 傾完偈之後,長老就會念一段送別禱文,畀祝福同埋同訪客錫面,講:「基督復活,我嘅喜樂!」— 嗰個人就帶住感動嘅眼淚離開佢嘅小房。

喺佢做隱士嘅晚年,差唔多要結束嗰陣,有股非凡嘅力量由塞拉芬身上散出:佢醫好咗米哈伊爾·曼圖羅夫,一個地主兼虔誠嘅基督徒,佢長期畀腿部癱瘓困擾。 而呢啲只係佢無數奇蹟式醫治嘅開始;透過聖人嘅禱告,病人——無論係長期受重病折磨,定係突然間病倒——都康復咗。好多人都見證咗佢對世人嘅服務。佢嘅好多預言都應驗咗。 以下只係舉一個例子:1831年,喺波蘭起義期間,某團一個排喺薩羅夫隱修院行軍經過。排長,估計係信徒,就命士兵停低,等佢哋接受長老嘅祝福。長老應允咗,逐一為每位士兵祝福。 突然佢話,嗰隊人入面一個都唔會死。嗰隊人打咗成場波蘭戰役,參加咗攻打華沙,結果一個士兵都冇死。

長老對其中一位訪客——尼古拉·莫托維洛夫——特別疼愛。莫托維洛夫患有腿疾,長老為他治癒了這疾病。 1831年11月,喺 敬禮塞拉芬自1825年起隱居並接待訪客嘅小屋附近嘅一片林間空地,莫特維洛夫向長老請教點樣獲得聖靈[1317] ,並同敬禮者一齊獲得咗聖靈恩典顯現嘅異象。 此外,聖塞拉芬的生活中,女性苦行者的靈性指導佔據了重要地位;這從迪維耶沃姊妹會的歷史中可見一斑,該團體後來改組為修道院。

老塞拉芬在離世前最後八年中的生活,真可謂聖徒般的一生。他以充滿愛心的言行,早已超越了塵世生活的界限。 對於虔誠嘅信徒嚟到佢嘅樹林茅屋,佢已經唔再只係一個凡人,而係一位單憑對人類嘅愛而以肉身留世嘅聖徒。佢嘅外貌更帶有另一個天國嘅光輝。

1833年1月1日(星期日),長老最後一次主持聖禮。喺佢嘅小房入面,佢成日都唱復活節頌歌,三次更去到佢揀咗做墳墓嘅地方。 翌日,即一月二日,人喺佢嘅洞房入面發現佢,佢跪低喺「慈心」天后聖像前,已經冇咗氣息——可敬嘅塞拉芬已進入永恆生命。 儘管幾代信徒都懷着虔誠敬意前來佢墳前祈

[1317] N. Motovilov 嘅筆記《聖塞拉芬關於獲得聖靈嘅教導》第一次喺1903年發表喺《莫斯科新聞》(Moskovskie Vedomosti)(見我本書第230–245頁嘅文本)——之前未通過教會審查。 另見:佛羅倫斯基,《柱與真理的肯定》(1914年),第五章(第五封信)。

禱,宗議會對呢種敬意並唔係特別認同。　官方嚟講,聖塞拉芬直到1903年先至被封聖;1903年7月19日,佢嘅不朽聖體就進行咗遷葬儀式。任何喺俄羅斯生活過嘅人都知道,呢位聖人喺各行各業都受到幾深嘅敬禮[1318]。

6. 奧普丁諾隱修院及其長老

Optina隱修院喺十九世紀俄羅斯嘅靈性同宗教生活中佔有非常特殊嘅地位。隱修院本身同埋Optina長老居住同修苦行嘅修道院,最終喺全國都變得家喻戶曉。 正正喺呢度,Optina學派成形,喺差唔多成個世紀(1828–1922)期間,對俄羅斯嘅靈性生活造成重大影響。首先,要提到嘅係長老利奧尼德(1828–1841)、卡里尼基(1841–1860)、 安布羅西(1860–1891)、若瑟(1892–1911)、瓦爾索諾菲(† 1913)、內卡里(† 1928)及阿納托利(† 1922)。 隱修院奉行嚴格嘅共同生活規則:無論方丈定係僧侶都冇私人財產;佢哋都同方丈一齊喺飯廳食飯;就連茶同糖呢啲細微嘢都由隱修院提供,更唔使講衫同鞋。　只有隱士區嘅長老先會另外準備食物,送去佢哋嘅單房。　每位僧侶都有自己嘅單房;19世紀初,大約有三百位新出家嘅沙彌同僧侶,由方丈或者單房師分配職務。禮儀排程執行得特別嚴謹:所有由《典則》規定嘅儀式都按正確次序舉行,眾人都必須出席; 沙漠嘅內在精神咁統一,又咁深入住戶嘅心靈,以至於方丈或者長老都唔需要強迫或者責備啲和尚做乜嘢。 呢種精神亦影響咗嚟朝拜同探訪嘅人,佢哋喺度停留期間,都會定期參加彙聚。

呢個寺院內部生活嘅結構,雖然Optina早喺古代已經成立,但直到19世紀先至成形。 大司祭謝特維里科夫(Sergiy Chetverikov)與奧普丁納既有內在心靈的緊密連繫, ,又有外在的密切關係——他嚴謹樸素的修道風貌使他宛如一位長老——曾多次造訪該修道院,並憑藉自身觀察與印象,寫下一本關於奧普丁納隱修院的精彩著作:[1319]。

呢座古老嘅俄羅斯修道院位於日日札河(Oka河嘅一條狹窄但深嘅支流)河畔,緊鄰一片遼闊濃密嘅松林。修道院四周環繞住白石牆,四個角落各有座細小嘅塔樓;四面牆身中間各有道大門。　呢啲城牆同塔樓提醒住人,修院隨時準備好進行軍事防禦;同時,佢哋亦令信徒明白,要保護自己嘅靈魂,免受靈性敵人嘅攻擊。　喺寺院圍牆入面,豎立住幾座教堂,當中最大嘅係主教堂,係獻畀「天主之母入殿節」;沿住圍牆排列住僧侶嘅寮房同其他附屬建築。呢度仲有座僧侶墓地,用嚟安葬已故嘅僧侶。 感人嘅墓誌銘畀人了解離世嘅僧侶同佢哋嘅出家生活。例如,刻喺長老利奧尼德墳墓上嘅紀念碑有個銘文:「佢喺好多因悲傷而搵到安慰嘅人心裏,留低咗對佢嘅回憶。」 Optina Pustyn嘅教堂既唔豪華,亦唔算特別靚,但一切都好和諧、簡單同樸實;成個環境咁溫馨同令人安慰,令人唔捨得離開。禮拜儀式既唔拖長又唔縮短,而且都好虔誠。

Optina嘅長老通常都住喺修院區。修院區係修道院入面一個部分,畀追求寂靜同獨處嘅苦行僧人嚟避難。Optina嘅修院區喺森林入面,離主修道院大約半公里。 不熟悉路的人,一下子是找不到的。修院四周被木柵栏包圍,大門上畫滿聖像。聖門右邊是一座小木屋,是長老安布羅西居住的地方;左邊則是一座屬於他的恩師──長老馬卡里烏斯──的庇護所。　信徒脫帽,懷着虔誠敬意,打開大門,踏上聖潔的道院門檻,這是一個祈禱與深切虔誠的地方。他被從寬闊、鋪滿沙礫的小徑兩旁盛放的鮮花所散發出來的濃郁香氣所包圍; 花卉環繞住教堂,一直長到門廊,沿住通往飯廳、修道室、蜂房、池塘、柏樹夾道,以至墳墓嘅狹窄小徑一路生長。　喺呢片壯麗景致之中,隱士哋嗰啲明亮潔淨嘅小房就咁擺喺度,佢哋有細細嘅透明窗[1320]。

Optina嘅外部歷史同古代魯斯其他好多細修道院差唔多。 呢座寺院喺十五世紀成立,喺動盪之時代期間畀波蘭軍隊完全摧毀。根據舊宗議記錄,可以推測喺被摧毀之前,呢座寺院係男女同修,直到動盪之時代結束後重建,先至成為男寺院。 喺1717年,彼得大帝時期,呢間隱修院關咗幾年;1726年重新開放,但係成個18世紀都只係一間細細嘅寺院,僧人少過十個。　莫斯科大主教普拉頓·列夫申(1775–

[1318] 據我所知,聖塞拉芬第一次在印刷品中被提及,是在1839年出版的《薩羅夫沙漠長老、大修道士兼苦行者馬克的生平簡述》一書中,該書收錄了塞拉芬的一些教誨;其後,在《馬亞克》雜誌 (1845年,第16期),一篇題為《塞拉芬神跡傳奇》的短文刊登了出来。 第一本專門寫佢嘅傳記喺1863年出版:〈薩羅夫隱士院大司祭塞拉芬神父嘅生平,隱士兼閉居者〉(聖彼得堡,1863年);呢本書好可能係由薩羅夫隱士院其中一位修士所寫。

[1319] 我哋好有幸親身識得大司祭謝特維里科夫(† 1947);由佢口中,我哋聽到好多關於佢識嘅奧普丁納長老嘅故事,由安布羅西神父開始。喺今次嘅著作入面,我哋參考咗佢嘅書《奧普丁納隱修院》(1927)。

[1320] Chetverikov。Das russische Starzentum。第67–69頁。

1812),就如大主教加百列·彼得羅夫一樣,喺佢嘅教區復興同修復咗唔少修道院[1321] ,佢亦都將注意力放喺呢間坐落喺河畔、風景如畫嘅隱修院。 佢委託佩斯諾什修道院(1788–1811)嘅院長亞基曼德里特·馬卡里(Bryushkov)去整頓修道院[1322] 。呢位馬卡里同長老帕伊西烏斯·維利奇科夫斯基嘅學派有聯繫,亦同佢有書信往來。 馬卡里奧派咗修道士亞伯拉罕去隱修院;佢後來成為奧普丁納隱修院嘅院長。亞伯拉罕主要負責隱修院嘅對外組織工作。

修道院內部生活的組織主要功績屬於住持摩西·普提洛夫(†1862)。此前,他曾投奔羅斯拉夫爾的森林,並成為其中一處隱修院的住持。 1820年 ,卡盧加主教菲拉雷特(Amfiteatrov,後任基輔大主教)喺Optina附近成立咗一個修廬,摩西就住喺度,1825年主教任命佢做嗰個修廬嘅方丈。摩西又邀請咗幾位隱士 (安東尼、希拉里安、薩瓦提);佢哋都係佩伊西奧斯教義中嚴格共同規矩嘅信徒,並且一絲不苟咁遵守。摩西做住持嘅任期(1825–1862)係奧普丁納獨特精神同內部生活獨特結構形成嘅最重要時期[1323] 。

呢度引入「starets」制度係由列奧尼德·納戈爾金神父(1768–1841)推動[1324] 。列夫·納戈爾金出身中產階級家庭;佢做咗差唔多十年商人手下,之後辭職,1794年嚟到Optina,喺度住咗兩年。 之後佢搬去奧廖爾教區嘅白芩河隱修院,嗰度嘅院長係長老瓦西里·基什金,佢係長老帕伊西奧斯嘅朋友。 瓦西里神父為佢剃度,賜佢法名利奧尼德。透過長老瓦西里·基什金,利奧尼德認識到庇護山嘅規矩同傳統,並學習到帕伊西俄斯嘅教導。 當瓦西里神父退任住持去隱居時,弟兄們就選立列奧尼德做住持(1806年)。列奧尼德亦係西奧多老人的徒弟(†1822年),當時西奧多老人住喺白伯列澤日斯卡婭隱修院,佢同樣係帕伊西奧斯嘅徒弟。 四年後,利奧尼德放棄咗住持嘅職位,同長老西奧多羅斯一齊返去隱修院周圍嘅森林。喺度,完全隱居嘅長老克里奧帕──我哋已經識佢──正實踐緊佢嘅苦行生活。 喺森林入面,利奧尼德領受咗大修道冠。但呢班隱士嘅苦修生活冇維持好耐;追求修道生活嘅虔誠人士開始嚟搵佢哋。之後佢哋去咗瓦拉姆修道院,喺度住喺一個細型修院度。 當時,列奧尼德神父開始擔任靈性導師,以屬靈的輔導幫助向他求助的人。當時他大約四十歲左右。當時並非所有修道士都認同「靈性導師」的角色;高層對此特別懷疑,認為這有削弱他們尊嚴和地位之虞。 瓦拉姆修道院嘅方丈可能都有同樣嘅懷疑,因為西奧多同列奧尼德(長老克里奧帕斯喺1817年已經過身)被逼離開瓦拉姆,搬去亞歷山大-斯維爾修道院。 1822年,長老西奧多去世。直到1829年,利奧尼德喺呢座修道院搵到庇護;佢收咗好多徒弟,包括平信徒,而作為一位具靈性恩賜長老嘅佢嘅聲譽,遠播修道院牆外。

長老帕依修斯(維利奇科夫斯基)、瓦西里·基什金、克里奧帕斯同狄奧多都幾乎只係為修道院嘅居民提供靈性指導。佢哋收新入門徒接受佢哋嘅服從,而佢哋最關心嘅就係修道士團體嘅靈性塑造。 利奧尼德結束咗長老嘅呢個時代,並 usher 入咗一個新嘅時代。佢將長老嘅職務由修道院嘅隱世狀態中帶出,擴展到更廣闊嘅世界,令所有尋求靈性幫助同建議嘅人都可以受惠。因此,利奧尼德長老嘅所作所為,標誌住長老職務歷史上一個新時代嘅開始。

呢個新時代喺1829年特別顯著,當時利奧尼德神父返到Optina隱修院,一直到1841年10月11日離世都喺度耕耘,為隱修院嘅靈性父職傳統奠定咗基礎。 列奧尼德嘅著作促成咗Optina成為俄羅斯嘅一個靈性中心,吸引咗好多人都嚟度求助同搵靈性指引,處理各種基督教生活嘅事宜。 長老嘅一生有好多例子,展示呢位恩典充裕嘅苦行者──有時透過嚴厲,有時透過柔和,而更多時候透過深奧嘅幽默──點樣喺靈性上幫助嚟自世界各地嘅人。喺Optina所有長老之中,利奧尼德以獨特嘅性格同教導嘅純樸見稱,因此佢同俄羅斯人民最廣大嘅階層都好有共鳴。 人哋好鍾意同欣賞呢種講法,因為佢哋自己都會

[1321] 直到1799年,卡盧加省都屬於莫斯科教區;卡盧加教區喺1799年成立。

[1322] 大司祭 Makarii Bryushkov 奉莫斯科大主教 Platon 之命,重組咗佢教區內嘅幾間修院,並喺度引入咗共同生活規矩:Pesenoshsky 修院、Dmitrov 嘅 Borisoglebsky 修院,以及喺 Kolomna 附近嘅舊 Golutvin 修院。Pimen. 同上書,第242、253頁;《貝留科娃隱修院簡史》,載《閱讀》第1875年第二期,第35頁;Popov. 同上書,第75頁。然而,呢啲共同體規則冇維持好耐。Pimen. 同上。

[1323] 列奧尼德,大修道院長。「卡盧加教區被廢除的修道院」,載於《閱讀》第2期,1862年;切特維里科夫,前引書,第30頁;皮門,前引書,第53頁。

[1324] Optina 第一任大長老、大主教列昂尼德(出家前名列夫)(1917)。第1–15、53–72、123–189、242–275、306–321 頁;其書信:同上,第329–401 頁。 參見拙作(第143–156頁)。

喺自己嘅笑話同諺語入面,賦予比表面更深嘅意思。利奧尼德嘅行為好多都似基督入面嘅「聖愚」,即係嗰種「sancta simplicitas」(聖潔嘅單純),佢對人嘅感召力,比最博學嘅教導更勝一籌[1325] 。

奧普丁納長老馬卡里·伊萬諾夫,係長老傳統嘅承傳者,但佢同其他人完全唔同。多得佢,好多俄羅斯作家、詩人同思想家先能夠吸收到基督教嘅苦行精神。 喺十九世紀俄羅斯嘅靈性歷史入面,長老哋嘅影響無疑佔據住好特別嘅地位;冇咗佢哋,根本唔可能構成對嗰個時代人哋嘅觀點同哲學建構嘅清晰畫面[1326] 。長老馬卡里出身高貴。 喺佢去Ploshchanskaya隱修院朝聖嘅時候,佢識咗嗰度嘅院長──長老兼神父Athanasius,佢係Paissius嘅徒弟。 整個隱修院嘅氛圍同佢同長老亞他那修嘅對話,對呢位年輕貴族嗰種細膩、敏感兼帶點藝術氣質嘅性格影響深遠;佢於是決定落修道誓言。 佢喺隱修院度過咗24年(1810–1834),其中有13年(1810–1823)係喺長老亞他那修(†1823)嘅指導下。由佢度,馬加利亞繼承咗對聖父輩苦行著作深入研究嘅興趣。

[1327]相對於其他長老,馬卡里喺佢晚年嘅修道實踐上,更倚重教會教父嘅著作,而唔係淨係憑自己嘅靈性苦行經驗。佢嘅小房塞滿咗大量書籍,畀訪客一種學者書房嘅印象。 「佢嘅靈性指導有自己嘅獨特特色。佢同訪客傾偈好平靜,完全唔開玩笑。利奧尼德有種好勁嘅本事,可以好快捉到事物嘅精髓,加埋典型聰明俄羅斯農民嘅機智,而呢種本事就喺佢一生豐富嘅經驗中慢慢培養出嚟。 馬卡里完全沉浸於研讀苦行著作,一生都致力於更深入地理解它們。他的談話中經常引用大量引用語。 佢可以同樣輕鬆咁同一個普通虔誠嘅信徒、一個博學嘅神學家,或者一個有哲學修養嘅訪客傾偈……長老馬卡里嗰間木屋,迎接嘅訪客比列奧尼神父嗰間更加多元化。 就連企喺呢間堆滿書同聖像嘅小屋門口──好似人類嘅智慧同基督教嘅虔誠喺度合一──訪客都可感受到佢獨特嘅氣息;同長老傾咗一兩個鐘頭之後,佢嘅 outlook 可能會完全改變…… 好多人對馬卡里奧斯咁輕鬆同簡單就解決到最難嘅神學問題都感到好驚訝。佢嘅信件甚至送到俄羅斯最偏遠嘅角落,對社群嘅靈性滋養有特別嘅重要性。 佢透過書信,指導咗好多靈性上嘅兒女,從未同佢哋面對面見過。亦有幾個女修院一直喺佢嘅靈性指導之下。佢嗰啲數量極其龐大嘅書信往來,後來出版咗好幾卷;但呢個版本只收錄咗佢書信總集嘅一小部分。

長達二十年(1841–1860),長老馬卡里喺Optina嘅靈性生活中一直係核心。佢亦有另一項成就:喺佢嘅指導下,好多教父同苦行主義嘅著作都翻譯成俄文並出版。 F. A. Golubinsky,一位哲學家同神學家,莫斯科神學學院教授;斯拉夫ophile思想家 I. V. Kireevsky;仲有當時喺Optina生活嘅一班受過教育嘅和尚,都成為佢喺呢項工作上嘅助理。 長老嘅小房簡直變咗編輯部;正正就喺度翻譯教父嘅著作,每個字都經過仔細斟酌,所以Optina嘅出版物以文筆優美、將連最艱深嘅修道同神秘主義著作入面嘅難句都翻譯得準確見稱。 舉其最主要者:長老帕伊西烏斯·維利奇科夫斯基的傳記與著作、索拉的长老尼祿的著作、阿爸·巴爾薩奴菲烏斯的著作、西門·新神學家的一生與作品, 聖西多羅·斯圖迪特大宗師的《大教理講授》、聖伊撒克·敘利亞人的四卷著作、聖馬克西莫斯·認罪者與法拉修斯的問答,以及其他。[1328]

喺1860年代初,Optina隱修院遭受咗重大損失。 1860年9月7日,長老馬卡里烏斯去世;兩年後,寺院長期任職的院長亞基曼德里特·摩西斯去世;1865年,他的兄弟、嚴謹的苦行者安東尼烏斯亦去世。安東尼烏斯曾與他從羅斯拉夫爾的森林來到Optina,並在寺院的靈性生活中扮演了重要角色。 但係喺新任方丈──大主教伊撒克(1862–1894),長老利奧尼德同馬卡里嘅徒弟──身上,修道院再次搵到一位好

1325 卡薩溫。「俄羅斯教會中的隱士制度」,載於《時代轉捩點》第3期(1927年)。 五月、六月;另見:希爾普里希(St. Hilprich, O.S.B.)著,*Die Torheit um Christi Willen*,收錄於《Z. f. Askese und Mystik》第6期(1931);以及亞歷克西(庫茲涅佐夫)神父著,*Foolishness for Christ's Sake and the Life of the Pillars*(1913)。

1326 以下人士或多或少與奧普丁隱士院有關,可略述如下:S. O. Burachek、V. I. Askokhensky、I. M. Snegirev、M. P. Pogodin、S. P. Shevyrev、M. A. Maksimovich、A. K. Tolstoy、V. A. Golubinsky、A. N. Tolstoy、 T. I. Filippov、I. V. Kireevsky、A. S. Khomyakov、P. A. Bulgakov、L. A. Arnoldi、A. N. Muravyov、D. A. Obolensky、E. N. Norov、N. V. Gogol、N. N. Strakhov、F. M. Dostoevsky、P. A. Yurkevich、 弗拉基米爾·索洛維約夫、K.·列昂季耶夫、康斯坦丁大公康斯坦丁·康斯坦丁諾維奇(K. R.)同埋最後嘅列夫·托爾斯泰。1912年,V.·特羅伊茨基嘅論文《奧普丁隱修院對俄羅斯知識分子同文學嘅影響》喺莫斯科神學學院辯論通過 (參見:學院期刊,載於《BV》1913年4期附錄,第415頁),探討該修道院及其長老們的精神影響。

1327 我嘅書,第160–161頁。

1328 參見長老 Makarii 與 I. V. Kireevskii 的書信往來:Tschetwerikoff。同上書,第49、107頁以下。

牧人。 另外兩位苦行者亦值得提及,因為佢哋對保存同深化修院嘅苦行精神有貢獻:修庵嘅院長,即聖品長老希拉里翁(1860–1873)同安東尼(澤爾薩洛夫;1874–1894),兩位都係長老馬卡里奧斯嘅徒弟。

喺十九世紀下半葉,Optina嘅靈性生活中心就係長老、聖品大修道士安布羅西(Grenkov,1812–1891)。 同佢私交甚篤、又同佢傾偈嘅大司祭 S. Chetverikov 就畀咗我哋一個好生動嘅「安布羅西神父」畫像,話佢喺品格同埋做長老嘅牧靈關懷上,成功結合咗兩位前任──利奧尼德同馬卡里──嘅長處。 「安布羅西有個『大而有愛嘅心』,」S. Chetverikov寫道,「『佢喺神學方面學識淵博,擁有深厚嘅世務智慧,性格活潑開朗,對實際工作有強烈嘅熱情;佢好鍾意同人互動。』」 與長老利奧尼德及馬卡里不同,亞歷山大·格倫科夫(安布羅西的塵世姓名)畢業於坦波夫的神學院,然後在為神職人員子女提供初等教育的神學學校教書。 堅定嘅出家願望逐漸喺佢虔誠嘅靈魂入面生根;病咗一場(佢自細就身形瘦弱)之後,亞歷山大堅定咁決心要做和尚。 喺佢老家附近做隱士嘅一位長老建議下,格倫科夫喺1839年去咗奧普丁納,並喺長老利奧尼德嘅指導下生活咗一段時間。喺利奧尼德長老快要過身之前,佢指住安布羅西對馬卡里長老講:「我將佢由房間呢頭交畀你喺另一頭。」 「佢好想同我哋呢班長老一齊。」於是,喺佢長老嘅吩咐下,安布羅西將佢嘅服從轉畀馬卡里奧斯神父。安布羅西成為咗嗰班將自己嘅知識同精力都奉獻畀馬卡里奧斯長老嘅人之一,而長老當時正忙住準備出版苦行著作。

安布羅西喺講到自己嘅身體毛病時,有一句好有特色嘅說話:「喺修道院入面,病得輕微啲其實係好事。和尚唔應該接受嚴重嘅治療,只係需要輕微嘅醫療照顧。」

安布羅西長老嘅影響力,甚至比佢嘅前任更為廣闊。就好似馬卡里奧斯一樣,佢唔單止成為Optina嘅僧侶嘅靈性之父,更成為遠超修道院牆外無數人嘅靈性之父。 佢做住持嘅任期由1874年至1891年,一共二十年;佢喺1891年10月10日過身。

無數朝聖者都去搵安布羅西長老,向佢請教同搵靈性指引,離開佢喺修院區嗰間細細嘅小屋時都感到安慰同喜樂。喺佢嘅小房入面,安布羅西同弗拉基米爾·索洛維約夫有長篇大論嘅傾偈, F. M. 陀思妥耶夫斯基同列夫·托爾斯泰──呢兩位咁唔同、可以從唔同角度睇佢哋、甚至評價佢哋,但佢哋都係出色嘅俄羅斯思想家,作品喺佢哋祖國以外都廣泛流傳同獲得認可。 而或許,並非每位讀者於反思其觀點,或觀點之轉變時,都能意識到Optina隱修院的靈性,以及Optina的长老Makarii與Ambrose在此方面所扮演的重大角色。 Optina 長老嘅影響力,對令好多俄羅斯知識分子,無論出名定默默無聞,同教會和好,都起咗決定性作用。隱修主教西奧凡都為呢個目標努力,透過佢嘅著作,成功將好多走失嘅人帶返教會。

長老安布羅西大量嘅書信往來,幫助Optina隱修院喺全世界嘅影響力得到顯著嘅擴大同加深。正如早前所述,佢好大程度關注同投入婦女嘅宗教生活。就好似季維耶沃修女院將自己交託畀聖塞拉芬嘅靈性指導,由長老安布羅西創立嘅沙莫爾迪諾修女社區亦一直喺佢嘅靈性照顧之下[1329] 。

S. Chetverikov,佢對Optina嘅生活同精神好熟悉,喺佢嘅著作入面就得出結論話,長老Ambrose過身之後,「Optina隱修院嘅長老傳統並冇消失,但已經冇再有以前嗰種力量同影響力」[1330] 。

長老若瑟(†1911),安布羅西的弟子,承續其師的工作,並獲得前來奧普丁納向他敘述內心掙扎與憂慮的信徒們的敬愛。 佢死後,阿納托利長老(† 1922),人稱「後者」(以別於修院院長阿納托利長老),同樣係安布羅修長老嘅徒弟,成為咗呢個修院沙漠靈性生活嘅中心; 佢對訪客嘅態度充滿憐憫同溫暖,據親身認識安東尼神父嘅S. Chetverikov講,佢好似薩羅夫嘅可敬者塞拉芬[1331] 。 同阿納托利長老同期,尼克塔里奧斯長老(†1928年),西托大長老阿納托利嘅徒弟,喺奧普丁納修道院實踐苦行。 尼克塔里奧斯年輕時就到咗修道院,天生鍾意獨處,住喺修士團度;直到長老約瑟夫過身之後,佢先擔任靈性導師,不過佢對世界嘅影響範圍比其他長老窄[1332] 。

[1329] 同上書,第55–96頁;我嘅書,第194–206頁。

[1330] Tschetwerikoff。同上書,第97頁。

[1331] 同上,第100頁。

[1332] 關於長老內卡塔里奧斯,見:V. Sh.《關於克朗施塔特伊凡神父及奧普丁納長老的記錄》。 《私人回憶錄》(塞爾維亞貝拉·克爾克瓦,1929年),第51–60頁。作者指出,長老內克塔里奧斯於1928年喺修道院牆外去世。書中有一章(第20–50頁)專門講述長老瓦爾索諾菲烏斯。 佢以前做過軍官,之後退休,加入咗Optina隱修院嘅修道團體。Varsonofy喺第一次世界大戰爆發前嗰陣,即1914年過身;可惜我對佢冇乜準確資料。

長老們代代相傳,當然對Optina隱修院嘅內在生活有莫大嘅重要性。 但係,Optina嘅靈性指導傳統喺整體靈性指導歷史上構成咗一個完整嘅時代,因為Optina嘅長老將佢哋嘅靈性精力奉獻畀喺塵世生活嘅人;呢種係俄羅斯修道主義嘅一種愛嘅行動,主要目的係幫助每個人承擔佢哋嘅重擔,並喺佢哋有需要嘅時候服侍佢哋。 而且,長老們不但努力以基督教愛的精神去服侍人,更致力將徘徊在教會門外的人引領入教,好讓他們 future lives could be built upon Christian morality. Perhaps 長老喺呢方面嘅成功並唔係時時都好明顯;將來嘅歷史學家甚至可能對佢哋喺當時歷史環境下對世界真正有冇影響都表示懷疑——但係,長老制度喺宗議會時期嘅修道主義歷史上,都係一個強大嘅苦行運動,係俄羅斯教會生活中一個非常有成果嘅現象。

無論如何,呢段時期嘅長老運動係一個全面性嘅現象,係自下而上、自發性咁發展,冇受任何上層教階影響。 呢個係一個獨特嘅突破,衝破咗「國家控制嘅教會生活」喺信徒同修士靈魂周圍築起嘅障礙;長老制度體現咗對早期基督教苦行精神復興嘅追求,喺某啲修道院好強,喺其他就較弱。

7. 長老傳統的其他中心

俄羅斯長老制,在字面上,係過去兩個世紀修道生活入面一個苦行運動或潮流,薩羅夫同奧普丁納唔係佢唯一嘅中心。多得長老帕伊西烏斯直系徒弟嘅努力,其他修道院都加入咗呢股潮流,一齊復興早期教會嘅苦行精神。 呢啲都係 Paisios 嘅徒弟長期或者至少一段時間耕耘,並且見到成果嘅修道院同隱修所。

當中就有桑納薩爾隱修院(位於坦波夫教區),喺1659年成立,係喺波尼佐維耶地區嘅修道主義殖民時期──當時佢係最偏遠嘅修院之一。 呢間隱修院嘅團體一直都好細,到1753年,呢座修院就畀歸入薩羅夫隱修院嘅管轄。 只有喺老者希耶羅蒙克·狄奧多·烏沙科夫做住持嗰兩段時間(1762–1774、1783–1791),修道院嘅修道生活先至行上正軌,並引入咗共同生活規則。 十八世紀後期同十九世紀前期,呢間隱修院嘅苦行主義虔誠達到巔峰,佢同薩羅夫修道院同其他以嚴格苦行生活方式聞名嘅隱修院關係密切[1333] 。

另一個苦行修煉中心係普洛申斯卡亞隱修院,呢度提過好幾次,喺1764年被重新歸類為非官方修道院。 特別要提到長老約阿薩夫,佢由1741年至1746年擔任修道院院長,仲有長老亞歷山大(布林斯基;1722–1812),喺1772年調去西莫諾夫修道院。 長老亞他那修(扎哈羅夫;†1823年)多年喺沙漠中耕耘;喺佢嘅靈性指導下,未來嘅奧普金長老馬加利·伊萬諾夫喺度搵到咗庇護。 另一位長老亞他那修嘅徒弟亞歷山大,喺做斯帕斯基修道院院長(1810–約1820)期間,引入咗一條共同生活規則,真係改變咗當地嘅修道生活[1334] 。

多得長老帕伊西奧斯嘅徒弟努力,奧里奧爾教區貝洛貝雷日斯卡亞隱修院嘅修士生活徹底改變。 呢間隱修院係大約1661年由西拉皮翁長老(喺領受大修道冠嗰陣改名做西門)比較遲啲創辦,但到十八世紀初已經完全破落; 到1721年,布良斯克波克羅夫斯基修道院院長皮提里姆·阿基曼德里特就將佢恢復,但喺1764年又被廢除。 儘管如此,仍有幾位僧侶留喺隱修院——可以話被主教會議「遺忘」,但唔係被上帝遺忘——透過佢哋嘅努力,令呢座隱修院嘅修道生活達到相當高嘅苦行水平;直到1817年,主教會議先「正式恢復」咗呢座隱修院。 由1801年至1809年,帕伊西俄斯嘅徒弟希羅斯基摩尼 Theodore 喺度勞作;喺十八世紀後期至十九世紀初,長老 Makarios Zlobin(†1839年),Cleopas II 嘅徒弟,亦喺呢度隱修。 正如之前提過,長老瓦西里·基什金同奧普丁納嘅長老利奧尼德都喺呢度做咗幾年方丈(1806–1811)。 呢間細細嘅貧窮隱修院,好大程度上多得長老瓦西里·基什金(1800年至1806年及1811年至1827年任方丈),因為住喺度嘅人過住極度樸素嘅生活而喺修道士之間馳名[1335] 。

[1333] Zverinsky. 2. 號644;Denisov. 號888;Subbotin. 同上書,第56–59頁;《聖納克薩爾修道院前院長西奧多神父生平》(1847年)(小冊子);波塞利亞寧《俄羅斯苦行論》(1905年),第285–291頁。

[1334] Zverinsky. 2. 第1057號;Denisov. 第630號;Stroev. 同上書,第913頁;《東正教俄羅斯修道院》第373頁;Misail 主教,《聖母瑪利亞普洛申斯克修道院》(1897年),第8、10頁; Popov. Op. cit. p. 9. 有位叫亞他那修·戈羅夫斯基嘅修士喺度影咗好多份帕伊西俄斯嘅作品。好可能就係嗰位出名嘅長老亞他那修。另參見:PBE. 1. p. 592.

[1335] Zverinsky. 第1卷,第92號;Denisov. 第626號;《正教俄羅斯修道院》第919頁;Stroev. 同上,第376頁;皮門。同上,第66–68頁;希拉里安,修士。〈大德兼執事梅瑟底克之生平〉,收於《靈性讀本》1889年第二期,第186–187頁;希拉里安,修士。 《白芩澤長老馬卡里奧斯之生平》。同上,第290–302頁;另見《布良斯克白芩澤隱修院的长老們》,根據耶羅蒙克以色列的筆記,載於《奧廖爾教區報》1909年44–45期(本人未見過)。

修道生活亦以高標準著稱於索弗羅尼奧斯聖母修道院,該修道院早於十六世紀成立,後遭韃靼人摧毀,並於約1630年重建,改稱為聖母修道院。直至1656年,它均隸屬於普季夫爾的莫爾琴斯基修道院 (庫爾斯克教區)。多得兩位嚴謹苦行者索弗羅尼烏斯和尼康的努力,尼康宗主教賦予了這座修道院獨立地位,而方丈索弗羅尼烏斯在長期主持修道院期間,維持了高標準的修道生活。他去世後,這座修道院便 commonly 被稱為索弗羅尼烏斯隱修院。 甚至1764年嘅規例都規定咗要30個僧侶。 1779年,長老Theodosius Maslov同Tyasma修道院大部分僧侶搬咗去索福尼奧斯隱修院;佢喺度勞苦到1803年,喺佢領導之下,修道院引入咗阿特俄斯山嘅共同體制度。 修道士Gerasim,係Paissius嘅徒弟,又係位好嚴謹嘅隱士,都喺度搵到庇護[1336] 。

另一間特別小心保存長老帕伊西奧斯苦行戒律嘅修道院係基里洛-諾維澤爾斯基修道院[1337] ,喺度,呢位熱誠嘅戒律守護者──長老大司祭提奧凡·索科洛夫──做咗40年(1793–1832)嘅方丈兼院長。喺佢漫長嘅一生(1752–1832)入面,Theophan註定要親身遇到佢嗰時代幾乎所有嚴格嘅苦行者同長老,並且親身體驗佢哋嘅影響。 佢出身高貴嘅索科洛夫家族;十四歲嗰年,費奧凡(佢嘅塵世名)就決定出家,但父母唔肯放佢走。到1771年,佢喺莫斯科生活,開始做政府文職人員。 當時喺莫斯科肆虐嘅可怕瘟疫──呢場瘟疫後來喺《筆記》入面有描述──同埋瘟疫帶嚟嘅災難,更加深咗佢對修道生活嘅向往。到1772年或者1773年,佢終於如願以償。

佢去咗Sanaksar隱修院,嗰度由長老Theodor Ushakov做住持。喺佢度,Theophan Sokolov學到修道生活嘅苦行基礎,並且餘生都一直尊崇修道長老制。 大約喺呢個時候,佢遇到咗札通斯克嘅苦行主教季松,呢次相遇無可避免咁喺呢位年輕修士心上留下一抹深刻嘅印象。 1774年,由於世俗當局嘅干預同陰謀,長老Theodore Ushakov被迫離開隱修院,出家僧Theophan亦離開咗嗰座寺院,搬去Vvedenskaya Ostrovskaya隱修院,當時長老Cleopas I就喺度修行。 喺度,Theophanes 喺 Cleopas 嘅靈性指導下度過咗三年,向佢學習咗好多關於庇護山修道士生活方式同埋 Paissios 長老嘅事。之後佢獲得咗長老嘅許可同祝福,去咗庇護山。 途中,費奧多·索科洛夫同埋幾位其他僧侶,喺提亞斯明斯基修道院停咗腳,當時長老西奧多西烏斯·馬斯洛夫正喺度做院長。儘管費奧多再三哀求,西奧多西烏斯長老都冇畀佢去庇護山嘅祝福,所以佢只好留喺提亞斯明斯基。 喺嗰度,費奧多·索科洛夫喺長老狄奧多西嘅指導下剃度出家,法號狄奧凡,並成為佢嘅靈性指導弟子。

Theophanes一直都好溫情咁回憶佢喺長老Theodosius指導下嘅日子。 可惜呢件事冇維持耐。喺摩爾多瓦嗰部分,根據俄土《庫чук-卡йна爾吉條約》(1774年)割讓畀土耳其政府嘅希臘東正教修道院,因為土耳其當局用各種形式迫害,情況非常困難。 所以,長老西奧多西決定將提亞斯敏修道院嘅修道團體遷往俄羅斯。 值得留意嘅係,喺修道院入面有位叫亞他那修嘅修士,佢好謙卑,鍾意做修道院入面最辛苦同最污糟嘅工作。呢位亞他那修其實就係之前提過嘅約伯主教嘅兄弟,亦都係大有勢力嘅格里高利·亞歷山大羅維奇·波將金親王嘅親戚。 只有長老德奧多西知道謙卑嘅亞他那修斯呢個秘密,佢希望如果派亞他那修斯去聖彼得堡申請遷址,憑佢嘅家族關係,呢件事就可以成功。 喺長老德奧多西嗰位嘅祝福下,亞他那修斯揀咗修士費奧法尼斯做佢嘅同伴。 西奧多西老人的請願獲得成功;憑着女皇的詔令,西奧多西老人同大部分修道士獲准遷往俄羅斯,蘇弗羅尼修道院已經為佢哋預留。 起初,Theophanes都留喺呢間修道院,但好快喺大主教加百列嘅命令下,由Tyasmin遷嚟嘅部分僧侶,包括Theophanes,都被召返聖彼得堡,去亞歷山大涅夫斯基大修道院整頓嗰度嘅修道生活。

咁,Theophanes 唔再受長老 Theodosius 嘅指導,反而嚟到首都,置身於完全唔同嘅氛圍,當然無法滿足佢嘅苦行傾向。但係喺度,佢畀大主教 Gabriel 親自識出嚟。 Theophanes 冇做耐就唔係修院嘅倉房管理員,因為加百列大主教將佢攞去自己身邊做貼身侍從。好快,Theophanes 就成為大主教嘅心腹同秘書;大主教好快就發覺,Theophanes 可以幫佢喺修院入面恢復真正嘅修道生活。 加布里埃爾大主教,心胸坦白、謙卑,他不仅把提奥法尼斯当作一位严守戒律的修道士来看重,更因他需要提奥法尼斯的建议。 因為提奧法尼斯同長老相處過,又喺修道院住咗一段時間,佢唔單止能夠正確評估修道生活衰落

[1336] Yatsimirsky. 同上書,第545頁;Pimen. 同上書,第19頁;Subbotin. 同上書,第15、18頁;Sofronius 所著《普季夫爾降生修道院描述》(1846年)。

[1337] Zverinsky. 第2卷,第868號;Denisov. 第565號;《東正教俄羅斯修道院》第128頁。Novoezersk 的聖西里爾修道院於1507年由Novoezersk 的可敬者西里爾(†1537年)創辦,他是Komel 的可敬者科尼利烏斯的大弟子。 呢座修道院以嚴謹嘅修道生活聞名;佢一直遵守共同修則;佢嘅土地擁有量好少;我哋冇搵到任何文件顯示佢參與過貿易或者交換土地。

嘅原因,仲可以提出補救措施。因此,喺推行修道改革時,提奧法尼斯嘅名字同加百列主教緊密咁聯繫埋一齊。　　多得Theophanes嘅協助,呢啲改革係基於長老Paissius　Velichkovsky嘅苦行觀,並且由Theophanes向Gabriel推薦嘅嗰班和尚去執行。十年嚟,Theophanes做大主教嘅房務;但實際上,佢唔只係一個房務,而係大主教嘅主要助手同顧問。　喺呢段期間,佢一直都係一個普通嘅和尚。喺佢唔願意嘅情況下,大主教喺1785年晉立佢做神職長老,並喺1791年任命佢做莫德納修道院(屬於諾夫哥羅德教區)嘅院長,去修復已經差唔多完全被摧毀嘅修道院。　神父提奧法尼斯喺嗰度勞苦咗兩年,1793年俾方丈派去基里洛-諾維澤爾斯基修道院。

貝洛澤爾斯克鎮嘅居民多次向大主教投訴,話呢座曾經好出名嘅古老寺院,已經冇半點真正嘅修道生活可言,佢哋請大主教採取措施,拯救呢座寺院免於完全荒廢。　費奧凡神父發現呢座寺院處於極度可憐嘅狀態:唯一嘅神職人員係一位體弱嘅高階神父,佢因為年邁多病,已經無法主持宗教儀式。偶爾會有鄰近鄉村教區嘅神父嚟寺院做彌撒。 寺院僧團只有兩位僧侶同八位新出家僧,佢哋隨心所欲咁生活。寺院建築已經完全破落,因為幾十年嚟都冇人修葺;加上冇經費,根本冇辦法拯救教堂同其他建築免於毀壞。

基里洛-諾維澤爾斯基修道院嘅命運,可以話係好多偏遠修道院嘅典型例子──呢個結果係18世紀政府措施嘅後果,當時嘅經濟委員會字面意思上掠奪修道院,將啲修道院建築──通常都係非常精美嘅石結構── 任由佢哋自生自滅,任由大自然摧殘,而唔係將呢啲建築用嚟做任何實際用途。 年復一年,漏水嘅屋頂畀雨水滲入,雪花都飄入嚟。和尚們就由一間完全破落嘅房搬去另一間稍微好啲嘅房,冇人去保養修院嘅建築。　之後就到咗世俗化同1764年嘅國家撥款,但撥畀寺院嘅款項,連供養少量僧侶都啱啱夠。直到十九世紀初,正如我哋之前提過,寺院嘅財政狀況先至改善,先至有能力興建新建築。　由好多寺院嘅歷史可知,喺十九世紀上半葉,所有寺院經費都用喺建築上。我哋之前提過嘅阿奇曼德里特·皮門喺佢嘅《回憶錄》入面講到,佢做住持嗰陣,有幾多時間都用喺建築事務上。其他寺院都係咁[1338]。

Theophanes 亦都迫於要投入大量時間同精力去改善寺院嘅外觀,結果喺佢做住持期間,寺院嘅外貌完全煥然一新。　但同一時間,佢亦都改革緊寺院嘅內在生活。佢引入咗共同生活制度,寺院入面嘅僧人數逐年增加。Theophanes 作為靈性導師非常成功,為好多初學者同新受戒嘅僧人提供靈性指導。喺Theophanes離世前唔耐,當時仲係個年輕新秀嘅Archimandrite Pimen去咗Kirillo-Novoezersky修道院,佢發現嗰度已經發生咗好大變化:無論修道院嘅外觀定係內部狀況都改善咗好多; 秩序井然,樸素清修嘅精神無處不在;呢間寺院再次贏回咗信徒嘅愛戴。長達三十年,長老提奧法尼斯喺呢度辛勤耕耘,將派伊西安學派對修道生活嘅觀點建立喺呢度。

費奧凡神父嘅靈性影響力擴展到佢負責嘅鄰近修道院。當中包括戈里茨基修女院;長老費奧凡為戈里茨基嘅修女提供靈性指導,並且非常鍾意呢間修女院。　喺佢生命最後三年,Theophan神父已經唔再做方丈,但佢繼續為戈里茨基修女院嘅修女提供靈性指導。

1832年12月3日,長老Theophan圓寂,享年八十有餘。其遺產於後世被Optina長老們的光芒所掩蓋,而Theophan神父在俄羅斯修道主義歷史上鮮為人知。　然而,研究者的職責在於突顯他在修道主義歷史中的角色,因為他正是於十八世紀末對修道生活復興作出重大貢獻的人物之一[1339]。

Theophan 呢個人物用嚟補充同完善 Paissius Velichkovsky 學派嗰啲長老同苦行者嘅性格刻畫。不過,呢啲提過嘅靈性中心同人物都未能盡數當時嘅苦行運動 。就算喺 Paissius 學派框架之外,呢股運動同樣生氣勃勃,亦喺修道主義歷史上留低咗深刻嘅印記。

[1338] Pimen. 同上各處。

[1339] Theophan 傳記嘅主要資料來源係佢嘅《筆記》,雖然篇幅簡短,但描述得好生動,有效令讀者沉浸喺當時修道階層同修道生活嘅氛圍入面。 呢啲「筆記」收錄喺書《Subbotin, N. Archimandrite Theophan, Abbot of the Kirillo-Novoezersky Monastery (1862)》第55–75頁。可參閱我書第128–139頁嘅節錄。 另參見蘇布霍丁所寫《提奧凡傳》(第1–54頁)及收錄各種苦行指導的書信(第76–178頁)。修女院長提奧法尼亞·戈托夫采娃致提奧凡的信件亦已出版:修女院長提奧法尼亞(1868)。 阿基曼德里特·皮門對提奧凡及其修道院的描述特別有趣。Pimen. Op. cit., pp. 33–37, 45–47。

8. 札東斯克聖提霍

當我哋仔細審視呢場苦行運動時,喺薩羅夫可敬者塞拉芬嘅奇異形象旁,又有一位傑出人物浮現眼前──札東斯克嘅聖提弘。

呢啲聖人, 提弘同塞拉芬喺虔誠嘅俄羅斯人心中備受敬奉,唔係因為佢哋喺現代以真正基督教精神生活,而係因為佢哋嘅苦行同聖潔榜樣,特別貼近一個重視謙卑、簡樸、對世界保持開放嘅溫暖心靈,以及同呢個世界保持內在連繫嘅虔誠理想。 當我哋閱讀敬禮塞拉芬同聖季洪等俄羅斯苦行者嘅生平,並不由自主咁將佢哋同天主教會嘅聖人作比較時,就會令人諗起亞西西嘅聖方濟各,佢嘅榜樣非常貼近俄羅斯虔誠信仰嘅基督教理想。 並非巧合,有學者將聖方濟各與聖塞拉芬作比較[1340] 。

聖提弘於1724年出生於一個貧窮鄉村詩篇讀者嘅家庭,幼年時就失去咗父親;全家都靠佢母親微薄嘅收入維持生活,佢母親係畀農民用微薄嘅工資僱嚟做嘢。 1735年,呢個細路仔被帶去諾夫哥羅德讀神學學校,1740年,作為學校嘅頂尖畢業生之一,佢就讀當地嘅神學神學院。 多得佢表現優異同埋勤力,佢喺未考完期末試之前,已經被委任做低年級學生嘅希臘文老師;考完試之後,就做咗修辭學講師。佢啲親戚生活貧困,極力勸佢做村牧師,改善屋企人嘅生活。但係季莫費·索科洛夫斯基(佢嘅塵世名係季洪)拒絕咗。後來,佢講起有啲事發生喺佢身上,佢就當呢啲係上天嘅 संके,叫佢行另一條路。

直到34歲,基輔先喺1758年4月10日,以 Tikhon 呢個法名落咗修道誓願。幾個月後,佢晉鐸做咗神職修士,並被委任做神學神學院嘅督學(院長)。 一年之後(1759年),佢成為大修道院長,兼任澤爾特科夫修道院院長同埋特維爾神學院院長。咁,季洪就踏上咗學者僧侶嘅慣常道路;正正係呢個時候,學者僧侶階層先至最終確立咗自己作為一個獨立嘅階級,並形成咗穩定嘅形態。 然而,佢做老師嘅工作,並未能滿足佢內心深處想入偏遠寺院隱居嘅靈性渴望;佢對苦行修煉嘅嚮往愈來愈強烈。

1761年5月13日,季洪被祝聖為主教,並委任為諾夫哥羅德教區的副主教。但早喺1763年2月3日,季洪主教就獲委託獨立管理沃羅涅日教區。當時,該教區係最貧窮嘅教區之一。 由於財政委員會嘅努力,各座寺院同主教府已經被徹底摧毀;教區嘅堂區數量稀少,而且極度貧窮。此外,教區內有大批舊禮派信徒,佢哋喺葉卡捷琳娜時期獲得咗更大嘅自由;名義上雖然屬於東正教,但實際上都堅持分裂。 呢個教區位於國家邊境,充斥住唔少惹事生非嘅人,而迷信同醜惡行為喺民間非常普遍。 提弘主教面對咁龐大同嚴苛嘅任務,起初都灰心喪志,向聖統會議申請退休,但遭到拒絕。

提弘主教喺教區做咗超過四年半嘅主教。佢最初嘅迷惘好快就過去,好快就取得咗好多成就。教區內嘅神職人員學歷同道德水準好低,提弘主教就喺靈性教育方面好有熱誠咁開始做嘢。 佢對犯錯嘅人懲罰得好嚴厲。佢為神職人員寫咗唔同嘅勸勉同解說,闡述教會嘅教義;佢寫咗關於神父嘅職責、神職嘅道德基礎同意義、堂區牧靈關懷同其他議題。 佢花咗好多時間同精力喺神學神學院同埋佢創辦嗰兩間神學書院。 當佢巡迴探訪堂區時,佢喺講道中努力向信徒解說基督教生命嘅意義 ,亦為堂區教友撰寫講道文。根據季洪主教主理沃羅涅日教區期間嘅歷史,可知呢位聖人從未閒置,佢全心全意投入佢嘅牧職職責。 教區內嘅十三間修院都一直喺佢嘅嚴密監督之下。之後,佢為僧侶寫咗幾篇勸勉,仲有兩篇專門著作:《致僧侶嘅教導》同《給離棄虛空世界歸向基督者嘅一句鼓勵》。

主教提弘特別熱誠地對抗民間盛行嘅迷信,喺佢嘅講道中嚴厲譴責。佢言詞入面嘅內在力量感動咗人,成功根除咗好多原本喺日常生活廣泛流傳嘅異教習俗。

儘管有咁多繁重而緊迫嘅行政工作,提洪主教都冇忽略佢內在嘅靈性生活。佢夜晚都用嚟禱告、寫作,或者閱讀教會教父嘅著作,特別係聖約翰·克里索斯托姆,佢對後者非常敬重。 然而,他的體格幾乎撐唔住如此辛苦嘅生活,經常病倒。主教被迫第二次向聖統會議申請退休。今次,聖統會議批准咗佢嘅請求,1767年,季松主教得以卸去職務。

起初,主教喺托爾謝夫斯基修道院度過佢嘅退休生活,但係因為氣候唔健康,迫使佢搬去同屬沃羅涅日教區、位於頓河河畔嘅扎東斯基修道院。咁就開始咗佢生命嘅最後階段,呢段期間佢完全投入咗內在嘅靈性同苦行修煉。 表面上,聖人嘅生活簡單到幾乎貧窮:佢住喺一間細細嘅房,喺一張薄薄嘅稻草褥上瞓覺,蓋住件又舊又破嘅羊皮袍,着住件用粗布做嘅簡單修士袈裟,喺房入面永遠都着住草鞋。 佢所有嘅財產都塞得落一個舊皮革背囊;得啲皮革裝訂嘅書先為佢嗰間簡陋嘅小房增添少少變化。主教嘅飲食咁簡單又咁清淡,以至於佢嘅房務助理切博塔列夫經常嘗試勸呢位苦行者至少多食少少。

[1340] 例如,喺洛季日申斯基(Lodyzhensky)嘅深刻洞察力作品入面:*超意識*(1911年)同 *無形之光*(1912年)。

祈禱係佢生命嘅重心;佢每日都會出席所有嘅宗教儀式,好鍾意喺儀式期間讀書,仲會同合唱團嘅僧侶一齊唱歌。　早期時,季洪主教會着住主教禮服嚟舉行聖禮,但後來出於謙卑,佢開始着住普通長袍去參加禮拜;只有喺飯廳食午飯嗰陣,佢先會偶爾披上法衣或者頸巾。　喺禮拜之間,佢會沉浸喺閱讀聖經;喺晚餐時,佢嘅房務員會照寺院規矩大聲朗讀聖經畀佢聽。聖提弘幾乎成晚都冇瞓,一直喺祈禱中度過。

佢同房務助理講,佢要同各種誘惑掙扎。佢尤其為一個念頭所苦:自己有冇資格放棄主教職務賦予嘅責任,唔再為基督徒服務,而係專心致志咁去拯救自己嘅靈魂。　佢內心嘅掙扎變得好激烈,以至提弘決定寫信畀曾經做過佢助理嘅聖彼得堡大主教加百列,向佢求職。但係喺佢準備寄信嘅前一晚,主教做咗個夢,令佢決定將封信撕掉。　同一時間,又有另一件事發生,令佢下定決心永遠留喺修道院。有一日,聖提弘坐喺佢嘅房門口,沉浸喺思緒入面,佢後來形容嗰啲係自我膨脹嘅誘惑。　突然,一位住喺修院、姓卡門涅夫嘅聖愚跑嚟,喺主教面頰上甩咗一巴,對住佢講:「唔好自大。」喺呢一巴入面,提弘見到對佢內心軟弱嘅責備。　冇人好似聖提弘咁坦率咁講出佢哋內心嘅掙扎、肉體同靈性嘅誘惑,或者內心嘅懶散同絕望。為咗折磨自己,佢喺花園做嘢同埋劈柴。

同期人對佢嘅謙卑、對人嘅基督愛心,同埋佢嘅屬靈洞察力,都讚不絕口。漸漸地,呢位聖徒嘅內心生活獲得咗平安;佢愈嚟愈少參與公開活動,幾乎過住隱士式嘅生活;佢嘅禁食時間愈嚟愈長,亦愈嚟愈多時間用喺禱告上。　最後三年,佢冇離開過佢嘅小房。

佢係瞓覺時嘅一場異象中被引到嗰間囚室。喺一場微妙嘅夢境入面,佢見到一場筵席擺喺一個草地上,面前係一排透明嘅水晶宮殿;佢好想走去嗰度,但有股力量拽住佢,跟住佢聽到一個聲音:「三年之後你先可以入去,但而家,就好好做嘢。」　喺佢嘅囚室入面,佢淨係同佢嘅囚室看守員 講嘢,而且好少先講。就好似聖塞拉芬咁,佢見到至聖童貞瑪利亞同兩個宗徒一齊。有一次,佢喺夢中又畀人扇咗一巴:一個神父抱住一個嬰兒走出祭壇,嗰個嬰兒用殮布包住。　提弘喺嗰個嬰孩嘅右面頰親咗一下,嗰個嬰孩就用左手頰還咗佢一下。聖人醒返嚟,發現自己嘅左面頰同左腳癱咗;呢件事發生喺佢死前一年。喺佢最後嗰幾日,佢嘅聲音變得好細好弱,淨係得佢嘅房務助理先聽得明佢講乜。　有一日,提弘對佢嘅房務助理講,佢只剩得三日命,到嗰日嘅尾佢真係去咗主度;呢件事發生喺1783年8月13日嘅凌晨。

喺 Tikhon 過身唔耐之後,民間就開始敬奉佢,尤其係因為每年都有愈嚟愈多奇蹟式康復嘅報告,喺修道院教堂佢嘅墳前發生。喺1863年佢被封聖之前,嗰度已經正式記錄咗大約100宗康復個案。　早喺1845年,就發現呢位聖人嘅遺體毫髮無傷,但尼古拉斯一世皇帝冇批準封聖。直到亞歷山大二世時期,喺1863年8月13日,先至正式打開佢嘅聖骨,並正式封聖。

喺札東斯克修道院期間,札東斯克嘅聖提弘寫咗唔少著作,主要探討道德神學嘅問題。當中包括佢嘅主要作品《論真正嘅基督教》 (1770–1771),以及《致朋友的信》和《修道院书信》(这两个集子均成于1772–1775年);这些作品包含各种指导和教诲,以他所收到的询问或来信的回覆形式编写。喺佢晚年(1777–1779),呢位聖人寫咗本書《從世界收集嘅屬靈寶藏》,呢本係一個包含157篇簡短反思嘅短文集,講述咗佢好多神秘嘅經歷。　《屬靈寶藏》生動地反映了作者——一位苦行者與神秘主義者——的靈性品格。聖人在此書中對自然現象及其意義的省思,同樣優美絕妙。　聖提弘嘅著作多次再版,係信徒中讀得最廣泛嘅書之一。聖提弘嘅《論真正嘅基督教》好可能受Arndt同名論著嘅影響,而聖人對呢本書非常推崇[1341] 。

9. 節制嘅精選例子

要對十八世紀同十九世紀嘅苦行主義作一個更全面嘅概覽,我哋仲要提到其他幾位人物。

[1341] Popov,A.《札東斯克聖提霍恩及其道德教誨》(1916);Lebedev,A.《札東斯克聖提霍恩及其生平、著作與封聖》(第二版,1890,以通俗風格撰寫)。「房中看守 V. P. Chebotarev 的〈筆記〉」收錄於:Tikhon。《著作》(1899)。第5卷,第1–18頁。第一部聖徒傳記,部分根據同期人記載,早於1796年由未來大主教葉夫根尼·博爾霍維季諾夫編撰:〈沃羅涅日提弘生平描述〉(聖彼得堡,1796);又:《沃羅涅日主教提弘大主教之生平與事蹟描述》(莫斯科,1837年)。在佢被封聖之後,關於提弘嘅好多新作品陸續出現,大部分都係寫畀一般大眾睇;呢啲作品,就好似羅斯托夫聖德米特里嘅《聖詠經》咁,都變得非常流傳廣泛。 呢位聖人嘅聖像流行程度,只可同拉多涅日嘅聖謝爾蓋同薩羅夫嘅聖塞拉芬媲美。佢嘅第一版著作(1836年)唔完整。完整版喺1889至1895年間出版,共五卷;　《扎東斯基聖提洪全集》兩卷本(聖彼得堡,1910年)並未完全齊全。參見書目:RBS(1912年),第589頁。另見:Arseniew, N. v.,《俄羅斯虔誠生活要義》,載《俄羅斯雜誌》。 1929. 2;同上,載於《Der christliche Osten》,第191–193頁;《Die Urgestalt der Brüder Karamasov》,Komarovich教授評註,載於Dostoevsky, F. M. *Werke*,1929年Piper版,第60頁。

喺十八世紀嘅教會階層入面,若阿薩夫·戈爾連科主教(1705–1754)因為佢內心嘅虔誠特別突出。好似聖提霍恩一樣,佢就係溫柔、溫暖同基督教愛嘅化身。 作為貝爾哥羅德教區主教(1748–1754),若阿薩夫贏得咗人民同神職人員嘅深厚愛戴——喺18世紀,主教同神職人員之間通常有條鴻溝,所以呢種情況好罕見。 喺教區管理方面,若亞薩夫主教對貧困鄉村神職人員嘅處境有深刻體會,盡力紓解佢哋嘅經濟困難。喺私人生活上,若亞薩夫係一位極度嚴謹嘅苦行者。佢過度節食嘅嚴苛方式好可能就係佢英年早逝嘅原因。 Joasaph過身之後,當地信徒即刻開始敬奉佢,佢啲墳前經常有病人痊癒嘅事蹟發生。 當佢嘅墓打開時,佢嘅遺體被發現毫髮無傷,並於1911年9月4日被俄羅斯教會封為聖人[1342]。若阿薩夫聖人同札東斯克嘅提洪聖人就係主教同信徒之間緊密紐帶嘅典範, 而呢件事就發生喺當時教會階層同信徒之間嘅分離愈來愈明顯嘅時候──喺主教會議時期呢種現象極為普遍,對人民嘅宗教生活非常有害。

喺階層入面,另一位好值得留意嘅人物係伊格納季·布蘭查尼諾夫主教(1807–1867),佢因為過緊苦行式嘅生活、同長老傳統嘅淵源,同埋佢嘅著作,喺修道士社群入面獲得咗特別嘅敬重。伊格納季嘅靈性發展,並唔能夠用十九世紀主教嘅典型去形容。 德米特里·亞歷山德羅維奇·布里亞恰尼諾夫係沃洛格達省一位地主嘅仔。布里亞恰尼諾夫後來承認:「我嘅童年充滿悲傷」,呢句部分係指佢同老豆之間嘅爭拗,因為佢老豆想佢仔揀一條配得上佢貴族身世嘅事業路。 但年輕嘅德米特里夢想住修道院嘅小修房。佢卑微咁順從咗老竇嘅意願,就去咗聖彼得堡喺軍事工程學院受訓做軍官。

就佢一生嘅大方向嚟講,佢入讀工程學校證明咗對佢好重要,因為就喺嗰度,憑住佢嘅才能,布良查尼諾夫吸引咗尼古拉·帕夫洛維奇大公嘅注意,而大公正正係軍事工程學校嘅特別贊助人;到1825年,尼古拉斯繼承俄羅斯帝國皇位時,並冇忘記勤力嘅軍事工程師布蘭查尼諾夫。但係,佢嘅學業並冇帶嚟內心嘅滿足:「可怕嘅空虛喺我靈魂深處誕生並已經滋生;一種飢渴湧現,對上帝無法忍受嘅渴求。 我開始哀嘆自己嘅疏忽,哀嘆我對信仰嘅忽視,哀嘆我失去咗嘅甜美寂靜,哀嘆我獲得咗嘅空虛──呢啲都重重壓住我,令我驚恐,並充滿咗孤兒般嘅失落同生命被剝奪嘅感覺。 的確──那係一個靈魂偏離咗真正生命、偏離咗上帝嘅痛苦。我記得:著住學兵服喺聖彼得堡嘅街頭行,眼淚直流……喺肅穆嘅反思中,我脫咗學兵服,換上咗軍官服。 我好後悔脫下軍校生制服:著住佢,去到教堂,可以同士兵、平民一齊,盡情禱告同喊。[1343]。呢段係佢後來形容自己心境嘅文字。 但係,德米特里同佢啲朋友喺課堂同操練之間,都會搵到時間,去滿足佢哋內心嘅靈性需要。 有個由對宗教有興趣嘅少尉組成嘅小圈子,圍繞住德米特里同佢嘅朋友米哈伊爾·奇哈切夫;每到夜晚,上完課同做完禮拜之後,佢哋唔單止傾偈討論宗教,仲會一齊禱告[1344]。 1827年初,布良查尼諾夫獲委任為軍官;然而,同年年底,他病重,最終得以提出退伍申請,並獲批,於是離開軍隊。他終於可以實現自己的心願──入寺出家。

起初,佢去咗亞歷山大-斯維爾修道院,嗰度當時住緊長老利奧尼德,為咗同佢見面。布拉揚查尼諾夫喺基里洛-諾韋澤爾斯基修道院完成咗佢嘅見習期,喺長老費奧凡·索科洛夫嘅指導下——德米特里大約做咗三年佢嘅徒弟。 之後佢喺Ploshchanskaya隱修院住咗一段時間,之後去Optina再次見到Leonid長老,最後入咗Vologda附近嘅Glushitsky修道院。就係喺1831年,佢喺度剃度出家,法名Ignatius。

唔耐之後,依納爵已經成為神職修士,被委任為歷史悠久但細小嘅佩爾申斯基修道院嘅院長。喺沃洛格達濃密嘅森林深處,依納爵可以遠離塵世,專心過著苦行嘅生活,似乎佢年輕時嘅夢想終於實現咗。 但就喺嗰刻,尼古拉斯皇帝喺探訪工程學院嘅時候,記起咗佢,並從校長口中得知布雅蘭尼諾夫已經辭職,仲剃度做咗和尚。 沙皇問咗聖彼得堡大主教布蘭查尼諾夫而家喺邊度,大主教話佢而家係一間細細嘅修道院做住持。 憑住沙皇嘅命令,伊格納修斯被派去聖彼得堡。喺度,呢位26歲嘅聖品長老被「升職」做大修道院長,沙皇又下令要佢出任一間喺首都附近修道院嘅院長。

呢間就係當時已經衰落嘅謝爾蓋耶夫隱修院。 修道院係用皇帝嘅經費修復,由伊格納修神父管理咗24年;多得呢位年輕住持嘅苦行觀同勤力,修道院先真正恢復咗修道生活。皇帝有一次同佢講:「我依然好鍾意你!」 「你欠我一份養育之恩,也欠我一份慈愛……我賜予你謝爾蓋婭隱士院;我想你住

[1342] Grechev, B.「聖約阿薩夫」,載於《BV》1911年2–3期。Zhevakhov, H.「聖約阿薩夫·戈爾連科,別爾哥羅德及奧博揚主教(1705–1754):生平資料」3卷(1909–1911)。

[1343] 見我書(第169頁)。其書信載於《BV》1913年1–2期;《Readings》1875年2期。

[1344] 見:列斯科夫,《無貪心嘅工程師》,全集,第2卷(1903);德文版:Leskow, N. Die Rechtschaffenen, 收錄於《Corona》,第3卷,第3–4期。

喺度,將佢打造成一間喺首都眼中成為其他寺院榜樣嘅寺院。」但就算冇沙皇呢句囑託,依納爵出任方丈都註定會令呢間寺院受惠, 因為佢對修道生活嘅睇法,唔單止係由佢個人經驗塑造,更主要係受長老利奧尼德同狄奧法尼斯嘅影響,從佢哋度,佢唔單止獲得對修道生活基礎嘅正確理解,仲深信團體管理嘅優點。

而且,對伊格納修本人嚟講,喺沙漠度過嘅歲月具有重大意義: 呢段時間係佢靈性成長、作為一名僧侶、嚴謹苦行者同虔誠者發展嘅關鍵時期;同時亦係佢深入研讀教會教父著作嘅階段,呢啲都為佢後來嘅作品《苦行經驗》打好基礎,而該書喺修道界備受推崇。

1857年,伊格納季耶大主教晉牧,並被委任為史塔夫羅波爾教區(時稱高加索教區)主教。1861年,他辭去教區職務,並遷往科斯特羅馬教區的尼古拉·巴巴耶夫斯基修道院。 直到佢去世前(1867年4月30日),佢都喺度隱居,遠離塵世,專心撰寫佢嘅著作;同時,佢亦同好多信徒保持廣泛嘅書信往來,佢哋經常向佢請教關於修道或平信徒生活嘅問題。 佢最重要嘅作品有《苦行經驗》、《苦行講道》、《獻給當代修道主義的奉獻》(關於外在行為嘅規則同修道士內在生活嘅指引)、《論耶穌禱告》。 「長老與門徒的對話」、「論忍受憂患」等等。[1345]

佢嘅著作顯示,伊格納修斯同時係一位苦行者同神秘主義者。佢屬於嗰班認為苦行最終目標唔只係靈魂得救,而係神化嘅東方基督教代表之一。 我哋經常提到、同埋親身識得伊格納修斯主教嘅阿基曼德里特·皮門寫道,伊格納修斯對當時嘅修道主義深感唔滿意,並以古代嘅修士作為榜樣;佢哋之所以能夠保持最初嘅純潔,純粹係因為佢哋退離咗世俗嘅虛榮[1346] 。 伊格納修斯主教對六十年代初針對修道主義嘅嚴厲攻擊深感痛心;呢啲攻擊唔單止源於修道士生活中嘅負面現象,亦源於社會自由派圈子入面反基督教嘅情緒。 喺伊格納修斯睇嚟,呢啲唔單止係對修道主義嘅批評,而係一種不擇手段,試圖將修道生活──有部分喺寺院牆外進行──暴露喺各種誘惑之下。 因此,依納爵認為,修道士最好盡量遠離塵世:第一,以保持道德純潔;第二,免得畀人搵到把柄[1347] 。

伊格納季·布里亞恰尼諾夫主教嘅靈性品格,就係宗議會時期嗰班俄羅斯主教嘅典型代表。佢哋從東方教會嘅苦行傳統汲取靈性力量,並同俄羅斯修道主義嘅健康流派保持緊密聯繫。 佢哋唔單止自己係基督教苦行實踐嘅榜樣,仲為修道主義嘅復興作出貢獻。透過佢哋嘅勞力同著作,佢哋幫助確保個別修士甚至整個修道院都踏上正確嘅 苦行道路,並消除咗修道生活入面嘅好多缺點。 修道界對以基督教苦行主義精神生活嘅嚮往從未減退,可以舉出唔少真正嘅苦行例子,有啲係修士自願,有啲係喺苦行長老例如札東斯克嘅聖提霍ᴗ、奧納茨克嘅安布羅西奧主教、隱士西奧法尼斯主教嘅影響下, 伊格納季·布里亞恰尼諾夫主教等人,都進行咗靈性嘅爭戰,行緊離世棄俗嘅道路。

大司祭尼可底摩斯所著《十八及十九世紀俄羅斯苦行者傳記》[1348] 記錄咗好多俄羅斯主教、修士同平信徒苦行者嘅故事。我哋對佢哋每一個人冇足夠可靠嘅資料去核實呢度所提供嘅資訊嘅準確性。 關於好多有德行嘅苦行者,後世流傳下嚟嘅只係唔精確、甚至互相矛盾嘅記載同回憶錄,或者根本就係啲無助我哋建立正確印象嘅報導。 因此,喺我哋嘅概述入面,一方面,我哋被迫只限於最出名嘅苦行者;另一方面──喺冇詳細生平資料嘅情況下──就只好簡單提吓佢哋嘅名。

Georgy Mashurin 呢個名字特別出名;佢係一位苦行者同隱士,出於基督教嘅謙卑同覺得自己唔配擁有修道士「天使階級」,所以一生都只係留喺菜鳥階段。Mashurin(1789–1836)係一位貴族,同時係一支騎兵團嘅軍官。 喺呢本書入面,我哋唔止一次提過,喺十八同十九世紀,好多人將佢哋勻稱嘅軍官制服換做修道袈裟,本來可以有光輝前途嘅人,寧願做基督嘅兵士;馬舒林就係其中一位。 1818年,佢從軍隊退役,進入札東斯基修道院做見習修士,嗰度正正就係聖提霍ᴗ以前做和尚嘅地方。一年之後,佢關

[1345] Pimen. 同上,第22–24、68–70、101–111、404–407頁。 伊格納修《著作》第一卷(1885年),第1–80頁;其著作第一次四卷本於1867–1868年出版;第二次五卷本於1885–1886年出版; 書信,見:*Readings*。1875年。第1期;*BV*。1913年。第1–2期(第3號──費拉列特·安菲特亞特洛夫大主教致伊格納季耶夫的信件);他與A. I. 赫爾岑的爭論,見:*BV*。1913年。第2期。關於伊格納季:伊格納季,聖品長。〈尋覓活神〉,載《教會之聲》1913年1–2期;重要著作:索科洛夫,L.《伊格納季·布良查尼諾夫:其生平、人格與道德-苦行觀》,2卷(1915年)—可惜我哋無法取得。 「苦行經驗」,見第一卷,第二版;「苦行講道」,見第四卷;「致敬修道主義」,見第五卷。參見拙作(第168頁),其中重印了他的一些書信。

[1346] Pimen. 同上,第407頁。

[1347] *苦行經驗*, 收錄於《全集》第1卷(1867年),第532頁,及《聖父之書》(1903年),第184頁。

[1348] 尼哥德摩的作品,可由修道士帕爾狄尼奧斯遊歷俄羅斯聖地時所寫的遊記作為補充(見書目);這些遊記描述了修道院和世俗世界中真正苦行主義的種種表現。同一著作中,他亦記錄了庇護山、摩爾多瓦和耶路撒冷修道士的生活。

喺一間細細嘅房入面,嗰間房只喺冬天特別嚴寒嘅時候先會生火取暖。　喺佢嘅小房底下,喬治掘咗個好似洞穴嘅坑;日間佢就喺呢個洞度跪住禱告,夜晚就讀聖經或者苦行著作,而且唔係日日食飯。　呢段苦行持續咗大約五年,之後佢就離開咗嗰個山洞,返去自己嘅小房。喬治喺人心中備受尊崇,好多人好似去搵長老咁,都嚟向佢請教。但佢幾乎從來唔會畀訪客入佢房。　佢同好多信徒通信,畀佢哋喺塵世生活嘅建議。到咗1870年,呢啲信件已經出版咗五版;喺平信徒當中,佢哋嘅閱讀率同Optina嘅Ambrose長老或者Theophan Govorov主教嘅書信一樣咁廣泛。 Georgy Mashurin 係一個好罕有嘅苦行者,雖然佢冇正式出家做和尚,但佢嘅生活比好多已經剃度嘅和尚更加修道士化。佢嘅隱居生活持續咗17年[1349]。

索洛維茨基嘅西奧凡(1739[?]–1819)係一位嚴謹嘅苦行者、隱士同曠野居住者。佢好可能係南俄本地人;　佢最初嚟到基輔-佩切爾斯基拉夫拉,喺長老多西修斯(†　1788)嘅指導下修行苦行,之後開始佢嘅朝聖之旅,先去尼亞梅茨修道院搵長老帕伊修斯·維利奇科夫斯基,然後由嗰度徒步去索洛維茨基修道院(1778年)。　喺度佢喺森林茅屋度過咗多年,完全同人接觸,連索洛維茨基修道院嘅修士都冇見過。有篇好有趣嘅手稿敘述係寫俾佢,講述狄奧法尼斯同一個經常嚟佢茅屋度嘅惡魔抗爭,嗰個惡魔試圖逼佢放棄佢嘅隱居生活。　呢類關於魔鬼學嘅故事喺俄羅斯嘅聖徒傳記同苦行者生平記載入面都幾罕見。Theophanes喺1819年7月26號過身,享年120歲;據記載,佢因年邁體弱到極點,最後喺索洛維茨基修道院嘅醫院度過佢人生嘅最後日子[1350]　。　另一位索洛維茨基修道院嘅嚴謹苦行者,係同時代嘅司祭長格拉西姆(1740–1848)。最初,佢喺長老阿爾瑟尼喺羅斯拉夫爾森林嘅指導下出家。　1823年, 經過多年遊走聖地後,來到索洛維茨基修道院,喺度用咗十年(1823–1833)喺森林入面嘅一個細洞穴做隱士,之後搬去森林小屋住。

喺十八世紀下半期同十九世紀上半期,基輔-佩切爾斯基拉夫拉亦有幾位好出色嘅修士。首先,我哋要提到之前提過嘅長老多西修斯,佢喺洞穴入面隱居咗好多年。　就係佢建議未來嘅長老帕依西(當時仲係個年輕嘅初學者)去摩爾達維亞搵巴實神父,喺度學修道生活嘅基本功。幾十年後,佢又派索洛維茨基嘅狄奧法尼斯去搵帕依西,目的都係咁。　長老多西修斯隱居咗三十年,高齡去世(†1788);佢嘅徒弟好可能就係修 Scema 嘅邁克爾(†1815)。大修 Scema 瓦西安亦都住喺度,佢同亞歷山大一世皇帝喺1816年曾有一次長時間嘅對話。　呢間修道院另一位嚴謹嘅苦行者——聖大修道長帕爾狄尼奧斯(1790–1855)——特別出名同受人敬仰。佢對訪客同靈性子女只提出一個基督教美德:要佢哋將所有時間,唔做任何工作同世俗追求,都用嚟祈禱。　佢嘅傳記記載咗一則佢蒙受嘅異象。喺呢個異象入面,天主之母向佢顯現,佢問佢修道者嘅職責係乜嘢;回應係:「只有一個職責——為全世界不停禱告。」[1351]

隱士兼聖品執事梅瑟底德(1715–1840)的形象,將我們帶回羅斯拉夫爾森林的苦行者時代。他出生於哈爾科夫附近的一個蘇米鎮,家境富裕。25歲那年,應父親之命訂婚。　機緣巧合下,馬克西姆(梅瑟基澤德克的塵世名)遇到了一位老僧,老僧告訴他,他不應該留於塵世,而應該入寺出家。於是,他踏上朝聖之旅,前往基輔-佩切爾斯克拉夫拉,並留下來做一名見習僧。後來,他投奔索弗羅尼烏斯隱修院。　喺度,Maxim 要忍受其他和尚嘅誘惑,於是佢離開咗去 Beloberezhskaya 隱修院,喺嗰度以 Michael 呢個名剃度出家。幾年之後,佢以 Melchizedek 呢個名受大戒,並晉鐸為大德執事。　當時(1800年),一位新任的方丈——長老瓦西里·基什金——到咗隱修院,而當時已經年紀老邁嘅麥基洗德,一直同佢保持緊密嘅靈性交流。麥基洗德喺白伯列澤日斯卡婭隱修院度過咗50年;　到咗1810年,佢已經95歲,突然(據佢傳記作者所寫,原因仍然唔清楚)決定去羅斯拉夫爾森林,喺度嘅一間林中茅屋落腳。當時,呢片森林入面仲有其他隱士住,例如以賽亞同安德烈。　長老麥基洗德因為訪客太多無法靜心,於是決定搬到卡盧加省莫薩爾斯克鎮附近的其他樹林,並與以賽亞父子一同隱居了12年。人們又開始前來與他傾談,尋求安慰和建議。　當以賽亞去世後,麥基洗德收留另一位僧侶米迦勒做徒弟,並一同決定返去羅斯拉夫爾嘅森林,喺度同佢嘅徒弟一齊度過咗最後三年。佢喺1840年7月9號,享年125歲過身[1352]　。

[1349] Poselianin. 《俄羅斯苦行論》(1910);Mashurin 的《書信》(2 卷),多次重印(第 5 版 1870)。

[1350]　尼哥底母。傳記。七月;關於《隱士狄奧法尼斯故事》的內容,見:Popov。前引書,第65–66頁;Yatsimirsky。前引書,第546頁;《十八及十九世紀索洛維茨基虔誠修道主義》,第22–23頁。

[1351] 《基輔-佩切爾斯克拉夫拉長老、大德帕爾狄尼奧斯之生平與事蹟》(1898年),第27頁;波瑟利亞寧《俄羅斯苦行主義》(1910年),第452頁以下;尼可德摩斯《前引》。九月。

[1352] 希拉里翁,修士。〈聖貞德雅各大德之生平〉,收錄於《靈性讀本》1889年第二期,第184–201頁。

喺屬於三一-謝爾蓋修道院嘅客西馬尼隱修院,仲有幾位好受尊敬嘅苦行者同長老住喺度:苦行者菲利普,佢住喺一個細細嘅山洞入面;同埋長老伊西多、亞歷山大、 Gregory、Herman(† 1918)同Hilarion[1353] 。長老 Barnabas Merkulov(1831–1906)特別出名。佢 係農民嘅仔(俗名 Vasily),並且學咗鐵皮匠嘅手藝。 佢廿歲嗰年,就嚟到特里尼蒂-謝爾蓋耶夫修道院,做咗個新入門徒。佢嘅靈性導師係長老格里高利。仲係新入門徒嗰陣,瓦西里就參與成立咗一間修女院,之後佢喺嗰度做住持。 當長老格里高利去世後(1862年),瓦西里就去同另一位叫大衛的長老同住,而大衛於1865年去世,臨終前同瓦西里講,佢日後都會成為長老。1865年,瓦西里受戒出家,法名巴拿巴。 1872年,佢成為咗神職修士。即使當時佢仲年輕,都開始有信徒嚟搵佢。佢喺客西馬尼修院落腳,由1873年到1906年2月17日離世,長老巴拿巴吸引咗好多信徒。 佢同虔誠人士打交道嘅方式,令人諗起Optina嘅長老Leonid同Ambrose:佢鍾意用諺語或者笑話嘅形式去講教導同建議。 佢喺維克薩村(位於尼日諾維東斯克教區嘅阿爾達托沃附近)創立嘅修女會喺1878年改造成修道院,而長老巴納巴斯就喺[1354] 期間一直都係該修道院修女嘅靈性導師。

喺十九世紀前半期,Novospassky 修道院嘅長老費拉列特(1752–1842)喺莫斯科備受尊崇。佢由羅斯拉夫爾嘅森林嚟到,喺度過咗十一年(1799–1810)嘅完全隱居生活。 多得佢,著名嘅俄羅斯思想家伊·弗·基列夫斯基先放棄咗佢嘅自然神論信念,重返教會;基列夫斯基嘅太太係長老費拉列特嘅靈性女兒,亦係佢建議丈夫向長老求教。 後來,長老費拉特離世之後,但係照佢嘅囑託,基里耶夫斯基就去搵奧普丁納嘅長老馬卡里,開始幫佢出版苦行著作[1355] 。長老費拉特亦係大主教費拉特·德羅茲多夫嘅靈性之父。

喺19世紀,瓦拉姆修道院特別出名。1782年,當納زارى烏斯長老受加百列大主教委託修復呢間修道院時,佢當時處於外在被遺棄、內在靈性低落嘅狀態。 1723年,一場大火燒毀咗修道院幾乎所有建築,直到納里修斯神父到埗之前,淨係得返幾個和尚留低。納里修斯修繕咗幾座建築之後,就開始專注整頓修道生活嘅內部組織,喺佢指導下嘅和尚人數持續增長。 幾十年後,呢座修道院以極度嚴謹嘅生活方式而聞名。但到咗1820年代後期,修道院內又出現咗唔少違規行為,迫使長老利奧尼德喺1829年離開,去咗奧普丁隱士院。

到咗世紀中,瓦拉姆島嘅修道老者(Schemamonk)Theoktist因為佢嚴謹嘅苦行而聞名;出家之前,佢曾經喺海軍服役;佢喺1827年到咗瓦拉姆,1835年受戒,1853年領受大修道冠。 佢最後十年嘅人生,住喺一間森林小屋,以佢嘅苦行嚴謹出名;有年輕嘅和尚會嚟搵佢,佢就教佢哋修道生活。佢喺1863年高齡過身。

當時,瓦拉姆修道院喺民間享有盛名,朝聖者同遊客人數逐年遞增。 寺院嘅外觀發生咗翻天覆地嘅變化:住持達馬斯金(Kononov,1839–1871)同約納(Dmitriev,1879–1891)展開咗大規模嘅建築工程,而家寺院嘅樣貌──有住石造教堂、僧房, 朝聖者客棧同大量實用建築(磨坊、抽水站、發電廠等等),

---

[1353] 我對呢啲長老知之甚少。有一本小冊子專門講述亞歷山大長老:〈關於聖三一-謝爾蓋修院附近客西馬尼隱修院隱士長老嘅生平與事蹟〉 (莫斯科,1900);關於伊西多爾長老:佛羅倫斯基,P. *The Salt of the Earth*,即加利略園隱修院阿爸伊西多爾神父生平的敘事,由其不配的靈性兒子帕維爾·佛羅倫斯基收集並按順序編排(謝爾吉耶夫卡,1909)。 我冇得接觸到呢兩本書。P. A. Florensky(1881–?)係一個非常有趣、具原創思想嘅人物:佢係一位物理學家、自然科學家、語言學家、哲學家同神學家,畢業於物理數學系同莫斯科神學學院; 1911年佢被按立為神父;佢寫咗好多作品,大部分都仲未出版。尤其著名嘅係佢嘅書《真理之柱與根基》(1914年)──一部哲學、神學、苦行神秘主義同數理哲學嘅論著。 其中嘅節錄收錄喺《Ostliches Christentum. Dokumente》:由 N. F. Bubnov 同 H. Ehrenberg 編輯,第2卷《Philosophie》(慕尼黑,1925年),第28–194頁;關於佢嘅靈性發展,見第410頁。 弗羅倫斯基對長老傳統作咗獨特嘅評價:「薩羅夫嘅聖塞拉芬同偉大嘅奧普金長老──長老列夫同列奧尼德」(喺弗羅倫斯基嘅敘述入面,列夫同列奧尼德係兩個人,而「列夫」係列奧尼德長老領受大修道冠時所改嘅名。 — I. S.)同麥基列斯,尤其係安布羅西——佢哋喺自己入面,好似一個火熱嘅焦點,凝聚咗人民嘅聖潔。佢哋係半聖人,已經唔係狹義上嘅修士。透過佢哋,好似透過放大鏡,將來者先至睇到。 佢哋喺呢度嘅整個品格都係新嘅、獨特嘅、末世論式嘅。只有瞎眼先睇唔到。唔跟隨佢哋嘅腳步,反而要超越佢哋,就係無知或者瘋狂,因為咁樣做就等於任意妄為,想縮短自亙古以嚟既定嘅世界歷史進程。 咁樣做就等於否認主耶穌嘅說話:「你哋當中邊個可以因憂愁而加高自己身量一肘呢?」(馬太福音6:27;路加福音12:25)。同上,第72頁(編者加粗)。

[1354] 伯科夫(A. Berkov)著,《安慰長老──巴拿巴神父》(1940年);此小冊子係根據另一本關於巴拿巴神父嘅書──《已安息於主內的安慰長老巴拿巴神父生平,伊弗斯基維辛斯基修道院創辦人兼建築者》(1907年)──改編而成。

[1355] 尼哥底母。前引書,August;薩瓦。《我的一生》第2卷,第283頁;《靈性讀本》1866年,第3卷,第201–206頁(長老菲拉雷特之簡短生平);基列夫斯基,I. V.。《著作》第1卷,前言。

都係呢兩位勤力又好有生意頭腦嘅方丈嘅豐功偉績。 但係,達瑪斯金( )係位集經濟實務同維護寺內秩序於一身嘅方丈,啲和尚都感受到佢嚴厲管治嘅壓力。佢任內,僧人數目更超過三百人[1356] 。

上述亞基曼德里特·尼可德摩斯嘅作品收錄咗過去兩個世紀俄羅斯各地修道院唔少苦行者嘅傳記;多得佢哋,喺負面現象繁多嘅宗議會時代陰沉嘅氛圍先至得以稍為紓緩。 この時期,苦行精神並冇消失;喺所有俄羅斯嘅修道院,都或多或少有體現。尤其喺老修嘅言行中更加明顯,佢哋通常會去啲僧人唔多嘅修道院避難。

長老傳統對修道生活嘅重要性,同埋對苦行著作嘅興趣,令學術研究一方面集中喺整個東正教苦行主義嘅歷史,另一方面集中喺長老傳統嘅歷史。 而家有啲專門探討東方教會苦行神秘主義生活歷史同本質嘅著作陸續出現。就連喺莫斯科神學學院,都有啲學生揀咗靈性父職同佢嘅歷史做論文題目。1911年喺聖三一-謝爾蓋修道院舉行咗一個由各修道院代表組成嘅修道士社群大會,大會決議修道院最重要嘅任務係保存靈性父職傳統,包括由靈性導師指導初學僧,以及對古老苦行傳統保持忠誠[1357] 。 呢種對長老權威重要性嘅理論承認,本身就係最好嘅證明,證明長老嘅努力並唔係徒勞。然而,1911年大會上所表達嘅理想並冇付諸實行,因為幾年之後,俄羅斯教會嘅修道生活就突然畫上句號。

結論

我哋呢本書唔係講俄羅斯修道主義嘅詳細歷史,但係有描述所有最重要嘅發展同最具影響力嘅人物。

喺呢段歷史嘅三個時期入面,修道主義嘅本質都有所改變。呢點適用於修道生活,亦適用於修道士(就算係同一世代)對修道苦行主義基礎嘅睇法,而呢點喺16世紀初爆發嘅關於苦行主義意義嘅爭論中表現得特別明顯。

從我哋嘅角度嚟睇,呢兩派思想嘅存在對整個之後俄羅斯修道主義嘅歷史嚟講,具有至關重要嘅意義。呢場爭論最主要就係證明咗,喺修道主義本身──經過喺俄羅斯五百年嘅存在,同埋經歷咗十四至十五世紀嘅修道主義全盛時期之後── 出現咗一種需要,要釐清基督教苦行主義嘅本質,以及修道生活嘅基礎,並且要盡可能精準咁界定呢啲基礎,好令修道生活行上正路。

呢項倡議來自一班想同古代修道主義嘅苦行同神秘主義精神建立緊密聯繫嘅修士;喺呢方面,索爾斯嘅長老尼爾同佢嘅同伴,喺俄羅斯修道主義歷史上值得特別肯定。 值得留意嘅係,佢哋嘅呢項倡議喺十五世紀後期進行,當時世俗化嘅過程未如十六世紀初咁明顯。 由此可見,尼爾同佢嘅同伴得出佢哋嘅苦行主義觀點,唔係因為想對抗世俗化,而係因為佢哋已經明白到修道生活嘅真正基礎係乜嘢。

佢哋嘅對手──若瑟派──就迫住要對修道主義嘅目標提出自己嘅睇法,主要係回應「無產者」嘅倡議; 但呢點並冇減低佢哋觀點對歷史學家嘅意義;事實上,呢點唔係因為佢嘅政治內容,而係因為佢,對俄羅斯修道主義未來歷史具有重大意義。因此,我哋將呢場爭論爆發嘅時期,視為修道主義發展同自我理解歷史上嘅一個轉捩點。

喺十六同十七世紀,修道主義嘅外在同內在歷史幾乎完全都係以勝利者──若瑟派──嘅精神嚟發展,而呢種精神為修道生活帶嚟咗無數負面後果。 寺院嘅狀況迫切需要改革——呢個就係教會階層所面對嘅主要任務。1764年嘅世俗化剝奪咗寺院嘅土地,從某程度上反而促進咗呢項改革,因為同土地擁有權有關嘅負面現象已經消失。 然而,由於宗議會時期的教會當局冇由上而下推行任何特別重大嘅措施,修道制度差啲就完全衰落。不過,正如我哋所見,修道制度內部本身嘅所有健康力量並冇全部流失。

喺呢方面,修道生活得以復興,最大嘅功勞要歸於十八至十九世紀嘅俄羅斯修道長老,而喺俄羅斯,佢哋同長老帕伊修斯·維利奇科夫斯基嘅名字直接同最緊密咁聯繫埋一齊。 其他真正苦行修持嘅表現都顯示,世俗化嘅威脅並唔係喺所有地方都同樣威脅到修道主義嘅未來。 長老們的著作和事蹟證明,在修道主義內部──特別是在十八世紀後期至十九世紀的年輕一代修士中──仍然存在著健康的力

[1356] 《瓦拉姆修道院及其苦行者》(1889年)。第16、23頁等。RBS。第51–52頁(大馬色);第319頁(約拿單)。 另見:Shmelev, I.《舊瓦拉姆》(1936)。第80、122頁

[1357] BV. 1913. 4. 頁399、400。學院論文集。另見:Arseniew, N. v. *Das heilige Moskau*(1940),書中詳細討論長老們的影響。關於我哋呢個時代喺阿托斯山嘅俄羅斯長老,見:Fülz-Müller, R.,「喺『寂靜沙漠』嘅長老。苦行者村」,載於《柏林日報》1926年419期(9月5日)。

量,並且對真正的修道生活方式有強烈的需求。　呢件事唔單止值得教會史學家留意,文化史學家都應該關注,因為佢反映咗各階層人民強烈嘅宗教嚮往,同時亦顯示出,民間虔誠喺某程度上由外面影響咗修道生活。

喺十九世紀,呢班長老唔單止影響咗出家人,連住喺寺院牆外嘅信徒都受到佢哋嘅靈性影響。透過長老向世俗嘅牧靈,俄羅斯嘅修道主義開始擺脫典型東正教修道主義嗰種閉關自守同自我沉溺。呢點相當重要。　帕依西烏斯·維利奇科夫斯基神父嘅苦行學派,幾乎所有長老都同佢保持住靈性連繫,而呢個學派最初都保持住隔絕嘅特質,最終都承擔咗唔單止服務出家人,仲要服務喺塵世生活嘅人。咁,東方教會嘅苦行傳統喺俄羅斯長老傳統入面就煥發咗一種新嘅形態。　呢件事係自然而然、自發性咁發生,完全冇受教會當局任何壓力,因為佢哋同一般信徒根本冇真正嘅心靈連繫。長老傳統嘅本質,就係逐步恢復修道團體同人民之間嘅精神親情。

無可肯定修道主義是否有足夠活力繼續其靈性成長,並與信徒保持緊密聯繫,或者基督教生活的善果究竟會喺幾時成熟,因為喺二十世紀二十年代末　俄羅斯修道主義嘅歷史喺外來壓力下,因俄羅斯國家同政治歷史上嘅事件而突然畫上句號。將來嘅歷史學家喺經過一段相當長嘅時間之後,先會就修道主義喺俄羅斯會點樣同幾時復甦、當時會以咩形式存在,甚至呢件事會唔會發生呢等問題,作出答案。　不過,就而家嚟講,俄羅斯修道主義嘅歷史似乎係一個完整嘅現象,可以喺歷史嘅視角下由頭到尾全面考察。

喺我哋嘅研究結尾,我哋謹以俄羅斯修道主義歷史專家──普列茨基公爵謝爾蓋·尼古拉耶維奇(† 1905)──一位喺西方鮮為人知嘅思想家嘅言論,作為對讀者嘅提醒:「修道院係我哋生命中最寶貴嘅財富,係我哋嘅驕傲,就算嗰啲對靈性生活一無所知、甚至唔肯諗點解有咁多人選擇呢條自我犧牲之路嘅人,對佢哋再咁傲慢同輕蔑,都改變唔到呢點。」　當然,有人可以批評某啲修道院嘅道德鬆弛,同埋修士嘅懶散、閒置同惡習──冇邊度好似修道院咁,理想同現實之間嘅差距咁大,但亦冇其他地方可以咁深刻、咁痛苦咁體會到呢種差距。　我哋重視修院,因為佢哋係將教會教義落實喺生活入面嘅機構……我哋重視修院,儘管佢哋有缺點同弱點,都係為咗嗰啲聖　──喺牆內閃耀嘅珍珠。佢哋係人民精神同道德教育嘅地方,[1358]。

[1358] 引用自:Arseniew, A. v.,《東方教會》(1925年),收錄於《Göschen叢書》第918號,第8頁。