俄罗斯修道主义

伊戈尔·科尔尼列维奇·斯莫利奇

目录：

内容提要 4
编者按 4
前言 7
引言 7
1. 总论 7
2. 文献综述 8
第一章 起源 10
1. 东方东正教修道制度简史 10
2. 基辅罗斯首批修道院的出现 12
第二章 基辅罗斯修道主义的首次繁荣 15
1. 佩切尔斯克修道院与圣费奥多西 15
2. 12至13世纪的修道生活 18
3. 修道士的宗教与文化活动 21
第三章 圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基及其学派 25
1. 基督教苦修主义在东北罗斯兴盛的历史背景 25
2. 14世纪和15世纪苦修主义的特征 27
3. 圣塞尔吉·拉多涅日斯基及其修道院 29
4. 塞尔吉乌斯的苦修“学派”与十四、十五世纪的其他苦行者 33
第四章 约瑟夫·沃洛茨基与尼尔·索尔斯基：两大苦修流派之间的争论 36
1. 圣约瑟夫·沃洛茨基修道院长及其教会政治观点 36
2. 尼尔·索尔斯基长老及其苦修观 40
3. “约瑟派”与“无欲派”之间的争论 44
第五章 16世纪莫斯科的教会与政治思想界 46
1. 俄罗斯领土在莫斯科大公政治统治下的整合与俄罗斯东正教会 46
2. 15世纪下半叶至16世纪初莫斯科的教会与政治思想 47
3. 菲洛菲耶修士及其弥赛亚思想 51
4. 马卡里大主教与16世纪的俄罗斯圣徒传记学 55
5. 俄罗斯圣徒苦行者的尊崇 58
第六章. 16至17世纪论战著作与立法中的修道院土地所有权问题 60
1. “修道士亲王”瓦西安及其论战著作 60
2. 其他反对修道院土地所有权的著作 64
3. 捍卫修道院拥有世袭领地权利的著作 70

4. 16世纪政府旨在限制修道院土地所有权的措施 71
5. 17世纪至1648年间采取的措施 74
6. 1648年《法令》 75
7. 大宫廷司与修道院司 76
第七章 16至17世纪修道院殖民化的主要方向 78
1. 修道院殖民化的国家政治条件 78
2. 修道院殖民化的六个主要领域 79
3. 莫斯科中心地区的修道院殖民活动 80
4. 北方地区的修道院开拓 80
5. 西部地区的修道院扩张 81
6. 波尼佐维耶地区的修道院殖民活动 82
7. 修道院对西伯利亚的开拓 85
8. 南部地区的修道院殖民活动 85
9. 修道院扩张的总体特征 87
第八章 16至17世纪的修道院领地与修道院经济 88
1. 作为修道院领地史史料的法律文献 88
2. 奥普里奇尼纳与16世纪的农业危机 91
3. 修道院经济管理的个别案例 92
4. 16世纪和17世纪波尼佐维耶地区修道院土地所有权的增长：修道院殖民活动的例证 96
5. 修道院经济的全景 98
6. 修道院土地所有权的国家法律基础 99
7. 修道院农民 101
8. 修道院领地与农奴制的出现 103
9. “修道院仆役”与“修道院孩童” 105
10. 修道院贸易 107
11. 修道院地产的管理及修道院对国家的义务 109
12. 修道院领地的管辖权 112
第九章 16至17世纪修道院的生活制度 113
1. 古罗斯修道院章程史：从起源到16世纪 113
2. 十六、十七世纪的修道院章程 117
3. 修道院生活的内部结构 119
4. 剃度仪式与新入寺修士的灵性培育 121
5. 修道院的礼拜规约与修士的日常生活 123
6. 修道生活的状况 127
7. 修道院在宗教事务上的管辖权 129
8. 主教团 131
9. 十六、十七世纪的苦修运动 134
10. 僧侣的传教工作 137
11. 修道院的社会慈善活动 139
第十章 16至17世纪的修道生活与教会文献 140

1. 辩护与论战著作。伊古梅恩·约瑟夫·沃洛茨基.....140
2. 长老阿尔泰米。他的苦修神秘主义与护教著作.....144
3. 齐诺维·奥滕斯基及其著作.....146
4. 大主教达尼伊尔.....149
5. 圣徒传记与历史著作.....151
6. 修士叶尔莫拉伊-伊拉斯谟的著作.....153
7. 17世纪的文学.....154
第十一章 西方影响与关于圣体圣血转化的神学争论.....157
1. 17世纪西方影响的渗透.....157
2. 修士叶夫菲米和宗主教约阿基姆作为莫斯科保守主义的代表.....160
3. 西梅昂·波洛茨基和西尔维斯特·梅德韦杰夫作为西方影响的传播者.....162
4. 关于圣体圣血转化时间的争论.....164
第十二章 分裂与修道生活.....170
1. 分裂的宗教与心理原因.....170
2. 尼康牧首之前的经书修订.....171
3. 尼康宗主教.....173
4. 尼康大主教时期的经书修订.....175
5. 修道界对尼康措施的反对.....177
6. 索洛维茨基修道院的暴动.....179
第十三章 世俗化时代（1701–1764）.....183
1. 彼得大帝及其对修道界的态度.....183
2. 政府针对修道院、修道院地产及修道士群体的措施.....187
3. 1764年的世俗化.....192
第十四章. 1764年世俗化至20世纪初的修道生活.....199
1. 修道制度的外在历史.....199
2. 修道院生活的内部秩序.....204
3. 19世纪修道人数的增长.....207
4. 19世纪的女修道院.....208
5. 主教团与“学识渊博的修道士”.....217
第十五章 十八至十九世纪的“长老制”与苦修主义.....228
1. 长老制的起源及其本质.....228
2. 古罗斯的长老制度.....232
3. 长老帕伊西·维利奇科夫斯基及其“学派”.....235
4. 加布里埃尔·彼得罗夫大主教旨在复兴修道生活的活动.....241
5. 萨罗夫隐修院与塞拉菲姆长老.....242
6. 奥普蒂纳隐修院及其长老.....245
7. 其他长老制的发源地.....249
8. 圣提霍恩·扎多斯基.....252
9. 苦修生活的个别事例.....254
结语.....259

内容提要

《俄罗斯修道制度》是一部由杰出的教会史学家伊·克·斯莫利奇所著的、关于俄罗斯修道制度从萌芽期直至19世纪（含）历史的独特而全面的著作。斯莫利奇花了15年时间研究俄罗斯教会史资料。 在研究过程中，他意识到俄罗斯修道主义这一课题几乎未被涉及。于是，他的著作《俄罗斯修道主义》便应运而生。 斯莫利奇将俄罗斯修道史与俄罗斯国家史以及俄罗斯东正教会的总体历史紧密联系在一起。斯莫利奇认为，俄罗斯修道史的关键转折点是约瑟夫派战胜“不求财派”，他认为这导致了修道生活的世俗化，进而导致了俄罗斯修道制度的彻底衰落。 直到19世纪，修道主义才开始复兴。也就是说，斯莫利奇对俄罗斯东正教会的历史有着非常非刻板化的看法：古罗斯的晚期是东正教衰落的时代，而主教会议时期则是复兴与繁荣的时代。

编者按

本书是1994–1997年出版的多卷本《俄罗斯教会史》的附录。 由救世主变容瓦拉姆直属修道院出版社（自1996年11月起更名为俄罗斯东正教会（莫斯科牧首区）教会学术中心“东正教百科全书”）出版。 该百科全书收录了杰出的俄罗斯教会史学家伊戈尔·科尼利耶维奇·斯莫利奇的两部著作：《俄罗斯修道生活（988–1917）》和《长老的生活与教义》，这两部作品分别探讨了同一教会历史现象——俄罗斯修道生活——的不同侧面。 在数十年的俄罗斯教会史研究中，伊·科·斯莫利奇致力于编纂一部宏大的全集，以记述俄罗斯东正教会自创立之初至主教会议时期结束的命运。 然而，鉴于当时尚无关于18至19世纪教会史的严肃著作，伊·克·斯莫利奇决定在“早期历史”之前先行出版关于主教会议时期教会史的著作[1]，并希望日后能转向研究基督教在俄罗斯的形成时期以及莫斯科大主教和宗主教时期。 同样，关于俄罗斯修道主义历史的专项研究，原本也应服务于这一目标——即为撰写一部关于俄罗斯东正教千年历史的鸿篇巨制做准备。但由于研究者去世，这些计划未能实现[2]。

1952年着手出版其关于修道史的著作时， 伊·克·斯莫利奇曾强调该书的“准备性质”，指出其中细节尚有未尽之处（细心的读者也会察觉到这一点，尤其是在研究接近所描述时期的尾声时），并表示该书侧重于“俄罗斯修道制度在其形成过程中所显现的主要特征”。 作者耗时十五年，对大量但完全未系统化的历史资料[3] 进行研究，这促使他将俄罗斯修道院生活史作为独立的研究课题，并追溯其发展历程，同时将其与俄罗斯通史及俄罗斯教会通史紧密联系起来。 “修道士们与世俗世界保持着鲜活且几乎不间断的交流。尽管不同时代世俗世界对修道生活的影响程度各异，但修道院生活中出现的种种负面现象，始终与俄罗斯历史上的政治事件息息相关。 在罗斯，国家与教会之间的关系始终具有非凡的重要性，这种关系以这样或那样的方式，不断影响着修道生活及其思想观念。”然而，在将俄罗斯修道史划分为不同时期时，作者并未采用世俗史和教会史中已成传统的划分方式——即基辅罗斯、莫斯科罗斯和圣彼得堡时期，而是着重揭示了修道内部发展中的转折点。 正因如此，在斯莫利奇的著作中，莫斯科罗斯修道制度的奠基者、“罗斯之地的修道院长”圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基，被视为基辅洞窟修道院的创建者、罗斯修道制度的奠基者——圣安东尼和圣费奥多西——的直接精神继承人： “这既是在修道制度内部历史中，也是在其外部历史中一个完整的时代，无法划分为不同的时期；该时代的开端与鼎盛期融为一体，我们将其称为俄罗斯修道制度史上的第一个时期。”

作者认为，俄罗斯修道史上的转折点，是尊者约瑟夫·沃洛茨基及其“约瑟夫派”与尊者尼尔·索尔斯基及其追随者——“伏尔加河以东的长老们”之间的一场争论。 作者认为，1503年主教会议上，“约瑟夫派”关于修道制度的理念——即修道院应拥有广阔的领地、积极开展经济活动、与世俗世界保持紧密联系——取得胜利， 在随后的三个世纪里，导致了修道院生活的“严重世俗化”，这对“修道院的日常生活产生了特别负面的影响”。 然而，这里需要指出的是，对圣约瑟夫·沃洛茨基对修道院制度影响的如此尖锐评价，在很大程度上取决于作者本人对修道生活目标与任务的理解：他仅以苦修

[1] 参见：《俄罗斯东正教会史》。莫斯科，1997年。第8卷。第1–2部分。

[2] 关于伊·克·斯莫利奇的简要生平，参见：《俄罗斯东正教会史》。莫斯科，1997年。第8卷。第1部分。第5–16页。

[3] 关于俄罗斯修道史史料现状与特征的简要概述，参见本版第15–18页。

理想为导向，导致其有意贬低了修道院的社会教育活动。 在此，作者往往自相矛盾，因为作为一位正直的历史学家，他在研究中用大量篇幅探讨了对异教地区的殖民化进程——在此过程中，修道院承担了传教活动的主要重担。 显然，如果缺乏丰富的土地所有权，修道院将无法履行其启迪异教民族、保存俄罗斯东正教文化等使命。

这位历史学家关于俄罗斯教会史中“圣 synod 时期”存在“追求修道生活复兴”这一观点，听起来完全非传统，而该时期通常几乎被描绘成历史上的“无政府状态”。 伊·克·斯莫利奇将这种革新与“长老运动”联系起来，作者认为该运动的源头可追溯至古俄罗斯的修道制度。

同一作者还专门撰写了一部以历史随笔形式呈现的著作——《长老的生活与教义》，专门探讨俄罗斯长老制这一主题。作者通过对该运动中最具影响力的代表人物的特征分析，详细剖析了长老制的内在本质、其起源及其历史命运，其中不仅包括帕伊西·维利奇科夫斯基、 塞拉菲姆·萨罗夫斯基或安布罗西·奥普廷斯基等著名长老，还包括在俄罗斯推动并守护长老制度的大主教加布里埃尔（彼得罗夫）和菲拉雷特（安菲特亚特罗夫）。 1936年撰写的《长老的生活与教义》一书，极好地补充了作者后来关于修道史的著作。

遗憾的是，这两部研究著作至今仅以德语译本流传于世，因此编辑部不得不向读者提供回译版本，这自然会对文本的风格特征产生一定影响。 还应记住，本书创作于第二次世界大战期间及战后不久，正如作者本人所承认的，当时他丢失了许多初步笔记和书目摘录，往往不得不凭记忆还原事实——而他那惊人的记忆力至今仍被传为佳话。 《俄罗斯修道主义》一书由弗拉迪斯拉夫·齐平神父根据以下版本翻译：Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917. Würzburg, 1953。引自俄罗斯文献的段落已由译者核对，部分内容经编辑部校订。

《长老的生活与教义》一书刊载的是雅罗斯拉夫尔和罗斯托夫都主教约翰（文德兰德）阁下（† 1989年3月25日）的译本，他在柏林担任主教期间曾与伊·克·斯莫利奇交好[4]。 编辑部仅对文本进行了风格上的润色，并在可能的情况下核对了引文。不过，所引信息的准确性完全由作者负责。

伊·克·斯莫利奇已出版著作[5]：

- 伟大的长老尼尔·索尔斯基 // 《道路》。1929年第19期，第57–69页。
- 《1596年的教会联合》//《俄罗斯正教徒协会通讯》。1930年第5期。
- 伊万·瓦西里耶维奇·基列夫斯基 // 《道路》。1932年第33期。
- 福者奥古斯丁 // 《俄罗斯正教历史学会通讯》。1933年，*第1112期。*
- 1906年大公会议前的代表会议 // 《道路》。1933年第38期。第65–75页。
- 关于东正教的新德国文献选 // 《道路》。1938年第56期。
- 纪念农民解放一百周年 // 《俄罗斯正教社会通讯》。1961年。第60期。
- 圣阿方索山（值此该山参与东正教教会生活1000周年之际） // 《俄罗斯正教历史学会通讯》。1963年。*第70–71期。*
- 马卡里·格卢哈列夫大修道院长——阿尔泰地区的启蒙者 // 《俄罗斯正教历史学会通讯》。1967年，第85期。
- 伊万·瓦西里耶维奇·基列夫斯基：生平与世界观。1806–1856。 关于俄罗斯斯拉夫主义运动史的一篇论文 // 《斯拉夫文化与历史年鉴》。新系列。1933年。第9期。第390–427页，第463–492页（博士论文节选，全文见：布雷斯劳，1934年）。
- 近代研究中的西方派与斯拉夫派 // 《ZSP》。1933年第10期，第195–209页；1934年第11期，第439–449页。
- 《东方教会的祈祷》//《道路》。1935年第49期；*1936–1937年第52期。*
- 《长老们的生平与教诲》。维也纳，1936年。 第2版。科隆；奥尔滕，1952年；法文版：《圣俄罗斯的修士》。图尔；巴黎，1967年；俄文版：《长老的生活与教义》//《BT》。第31期。莫斯科，1992年；第2版。莫斯科，1997年（正在印刷中）。

[4] 译文由莫斯科宗主教区出版社慷慨提供。

[5] 在编制书目时，参考了发表于《东欧历史年鉴》（Jahrbücher für Geschichte Osteuropas）1971年第19卷第4期第629–630页的材料。

• 《俄罗斯修道院制度研究》。第1卷：《俄罗斯长老制度的发展历程》//《Kyrios》。1937年第2期，第95–112页；第2卷：《关于15世纪和16世纪修道院财产问题的探讨》//《Kyrios》。*1939–1940年第4期，第29–38页。*

• “福音派天主教会”加入俄罗斯宗主教教会 // 《Kyrios》。1937年第2期，第158–160页。

• 叶卡捷琳娜二世的宗教观点与俄罗斯教会 // 《JGO》。1938年，第3期，第568–579页。

• 《古俄罗斯修道主义（11–16世纪）：奠基者与代表人物》。维尔茨堡，1940年（《东方基督教》第11卷）。

• 关于俄罗斯教会历史分期问题 // 《Kyrios》。*1940–1941年，第5期，第66–81页。*

• 《俄罗斯虔诚与民间宗教中的圣母崇拜》//《Kyrios》。*1940–1941年第5期，第194–213页。*

• 论15世纪和16世纪俄罗斯东方政策的历史 // 《JGO》。1941年。第6期。第55–84页。

• 《东正教会慈善事业史，特别关注俄罗斯东正教会》//《教会的执事职分》。斯图加特，1952年（以笔名伊万·佩列斯韦托夫发表）。

• 《俄罗斯修道主义：起源、发展与本质。988–1917》。维尔茨堡，1953年（《东方基督教》*新系列第1011号）；俄文版：《俄罗斯修道主义》。莫斯科，1997年（正在印刷中）。*

• 《1939–1952年德语东欧及东南欧历史文献目录》//《东欧历史研究》。1954年第1期，第251–316页（与W. Philipp和F. Valjavec合著）。

• 18至20世纪俄罗斯沙皇对俄罗斯东正教会的立场 // 《东欧历史研究》。1955年第2期，第139–164页。

• 费奥凡·普罗科皮耶维奇为安娜·伊万诺夫娜女皇独揽大权所作的感恩祷文 // 《东欧研究》。1956年。第25卷。第212–224页。

• 《〈菲洛卡利亚〉对俄罗斯虔敬生活的重要性》。作为以下著作的导言：（尼科德穆斯[哈吉奥里塔]）《小菲洛卡利亚：东正教会修士关于祈祷的教诲》，*马蒂亚斯·迪茨选编并译。艾因西德伦；苏黎世；科隆，1956年。*

• 1939–1952年苏联俄罗斯关于东欧和东南欧历史文献目录 // 《东欧历史研究》。1956年第3期，第99–281页（与M. Bernath合著）。

• 论俄罗斯东正教会与东方东正教关系史：俄罗斯东正教会驻耶路撒冷传教团（1847–1914）// 《东方研究》。1956年第5期，第33–51页、89–136页。

• 关于俄罗斯教会与东正教东方关系史：彼得大帝时期的俄罗斯教会与政府及其与君士坦丁堡牧首的关系（1700–1914）// 《东方研究》。1958年。第7期。第1–47页。

• 《阿索斯山与俄罗斯》//《阿索斯山千年史，963–1963：研究与文集》。谢韦托涅，1963年。第1卷。第279–318页。

• 《俄罗斯教会史（1700–1917）》。莱顿，1964年。第1卷（《东欧历史研究》第9卷）。威斯巴登，1991年。第2卷（《东欧历史研究》第45卷）；俄文版：《俄罗斯教会史（1700–1917）》。莫斯科，1996–1997年。2卷。

• 1906年的大公会议筹备委员会：关于*1917–1918年莫斯科*全俄大公会议的前史 // *《东方教会》。1964年。第7期。第53–93页；俄文版：斯莫利奇·伊·克. 《俄罗斯东正教会史》。1700–1917。莫斯科，1997年。第2卷。附录。*

• 《俄罗斯东正教会的教会法》//《俄罗斯东正教会的教义与生活》。第2版。维滕-鲁尔，1966年。第139–166页。

• 《1917年3月至10月革命时期的俄罗斯东正教会及1917年至1918年的国家神职委员会》（论俄罗斯国家与教会关系史）//《东正教研究》。 1965年第14期，第3–34页；俄文版：斯莫利奇·伊·克.《俄罗斯东正教会史（1700–1917）》。莫斯科，1997年。附录2。

• I. S. 阿克萨科夫与言论和良心自由问题 // 玛格丽特·沃尔特纳七十寿辰纪念文集。海德堡，1967年。第262–269页。

• 伊·克·斯莫利奇还撰写了以下著作中的若干篇章：《历史与当下的宗教》。第3版。图宾根，1957–1965年（文章包括：基辅、劳拉、索洛维茨基修道院、斯塔乌罗佩吉翁、特罗伊茨-谢尔盖

耶夫修道院、瓦拉姆修道院、圣水祝圣）； 《神学与教会词典》（Lexikon für Theologie und Kirche）。第2版。弗赖堡，1957–1965年（条目：亚历山大·涅夫斯基、俄罗斯的亚历山大一世、长老）。

• 伊·克·斯莫利奇还曾在《Kyrios》、《ZSP》上发表过书评。

前言

本书是作者历时15年对俄罗斯教会整体历史及俄罗斯修道院具体历史进行研究的成果，旨在作为撰写俄罗斯修道生活史（从其起源直至1917年）的准备材料。 我们仅将其视为一次尝试，旨在呈现这一历史中的关键节点，并阐明俄罗斯修道制度在其形成过程中所显现的主要特征。 由于我们的研究几乎完全基于已出版的史料，因此我们未敢将其命名为《俄罗斯修道史》，尽管在某些章节中——尤其是涉及18世纪以前时期的章节——使用了相当丰富的历史资料。 关于修道史最后时期——即18世纪和19世纪——的史料，尤其是关于个别修道院历史的史料，大部分尚未出版，其中许多很可能已经 遗失。因此，本书中并非所有内容都得到了同等详尽的阐述；对修道制度形成各个阶段的描述深度，取决于我们所能获取的史料数量。 尽管如此，我们仍希望能够发掘出历史中最重要、最具代表性的内容，并突出最具代表性的历史人物。

前四章基本沿用了我的著作《古俄罗斯修道制度》的内容，仅作了微小的删减。 在第六、七、八和第十三章中，我们对一份手稿进行了部分删减和修改后予以刊载，该手稿是早在1941年为计划中的关于修道院领地的著作所撰写，当时我们掌握的史料和文献更为丰富。 其余各章写于1947至1948年间，基于此前收集且目前我们手头现有的资料。遗憾的是，并非所有史料都可供我们查阅，因此我们常常被迫在某些问题上仅能借助历史文献，这一点在相应的注释中均已逐一说明。

我衷心感谢斯拉夫研究所和前东欧历史与地域研究研讨会（均位于柏林）的领导层，感谢他们慷慨地为我提供了查阅其丰富馆藏的机会。同时，我也向那些将个人藏书提供给我使用的朋友们表示感谢。

伊戈尔·斯莫利奇，1952年12月

引言

1. 总论

修道生活之所以在俄罗斯东正教会中广泛传播，是因为从一开始，基督教的苦修教义就在新皈依的俄罗斯人的心中引起了强烈的共鸣。修道生活之所以在俄罗斯迅速获得特殊意义，还因为它为人民带来了教育和文化，而修道院则成为了这些教育与文化的中心。 除了履行纯粹的教会使命外，修道院还被卷入了国家的民族政治和文化生活。修道士们与世俗社会保持着活跃且几乎不间断的交流。 这对修道院内部制度的发展产生了深远影响。尽管不同时代世俗社会对修道生活的影响程度各异，但修道院生活中出现的种种负面现象，始终与俄罗斯历史上的政治事件息息相关。 在俄罗斯，国家与教会之间的关系始终具有非凡的重要性，这种关系以这样或那样的方式不断影响着修道生活及其思想观念，往往将修道界的灵性力量卷入与修道理想不相符的运动之中。

如果我们要概述俄罗斯修道史，描述其内在特征及其外部发展，或者将这段历史划分为不同的时期，就必须考虑到所有这些因素。

修道史上的转折点出现在15世纪与16世纪之交，当时在修道界内部，人们迫切需要回答关于修道作为教会及基督教苦修制度的意义、使命及其未来发展方向的问题，并为其未来发展奠定基础。 针对这一问题的两种不同观点引发了持续数十年的激烈论战与斗争，最终以“约瑟夫派”（该派系以其领袖 圣约瑟夫·沃洛茨基——最终取得了胜利，这对俄罗斯修道制度和修士生活的进一步形成产生了决定性影响。甚至可以确切指出这一转变发生的日期——1503年的主教会议，尽管真正的论战与斗争是在该会议之后才全面展开的。

1503年之前的时期，无论是就修道制度的内部历史还是外部历史而言，都构成一个完整的时代，无法进一步划分为不同阶段；这一时代的开端与鼎盛期融为一体，我们将其称为俄罗斯修道史上的第一时期。

1503年后，修道界进入第二个时期，在此期间，它经历了强烈的世俗化。 造成这一现象的原因，一方面是约瑟夫派的胜利，这使得修道院比以往更深入地参与了俄罗斯的国家政治生活；另一

方面—— ——是由于修道院财富的增长，导致修道院被纳入了国家的经济体系。 由于当局对修道院的领地未采取明确立场，其规模的扩大对修道院的日常生活产生了特别不利的影响。

第三个（也是最后一个）时期的分水岭是18世纪初，即彼得大帝改革时期；这些改革并非旨在改变或纠正修道生活，但在主教会议时代，修道界在教会生活中的地位与以往截然不同，最终失去了其曾经极为显赫的地位。 以至圣主教会议为代表的教会权威，失去了18世纪之前与修道界曾有的紧密联系。不仅如此，主教会议总体上并未认真处理修道院生活相关的问题。 即便在此期间曾出现过振兴修道生活的努力，这些努力也源自修道界内部的健康力量，主要是源自十八、十九世纪的俄罗斯长老。长老们的影响被视为过去两个世纪修道生活发展中的最重要因素，对真正修道精神的复兴起到了决定性作用。

在本篇短文中，我们有意省略了南俄修道主义的历史，即基辅都主教区修道院以及那些在17、18世纪较晚时期并入俄罗斯国家的西部地区的修道院的历史。这些修道院及其住众有着自己独特的历史，需要单独进行研究。 直到18世纪末，或者更准确地说，从19世纪初开始，俄罗斯各地区的修道院制度才趋于统一。

阿索斯山上的俄罗斯修道史在俄罗斯修道主义通史中也构成了一章，因为其内部和外部的发展是在与俄罗斯本土不同的条件下进行的。关于这一主题的史料难以获取，以至于我们甚至不得不放弃撰写关于阿索斯山的最概括性的概述。

我们在此始终依据史料，试图呈现并阐述修道史上的重大事件，同时谨记：“历史的第一法则是——绝不以任何形式容许谎言；其次——绝不畏惧真相；绝不允许有丝毫偏见，也不允许有丝毫恶意”（西塞罗《论演说家》第2卷，第15页）。

2. 文献综述

在研究俄罗斯修道史之初，便会发现两个情况：首先，史料匮乏，且各时期的史料分布极不均衡；其次，文献分散于不同的文集和零散出版物之中。任何着手研究俄罗斯修道史的人，都必须考虑到这两个情况。 我们几乎没有任何一部专门针对特定问题编纂的文献汇编。 在教会史文献中，尽管其篇幅相对庞大，但对不同时代和历史进程的阐述却并不均衡。对于18世纪初之前的时期，我们主要不得不借助非专门的教会史文献，例如关于国家政治史、经济史或古俄文学史的著作。

下面列举我们所使用的最重要的史料。首推《俄罗斯编年史全集》（ПСРЛ），其编纂工作主要由僧侣们完成。 关于最高教会管理、教区事务及修道院制度的最重要国家法令和官方文件，几乎全部收录于俄罗斯政治史文献汇编中（如《俄罗斯政治史档案》（ААЭ）、《俄罗斯政治史文集》（АИ）、《俄罗斯政治史档案馆》（ДАИ）、《莫斯科大公国档案》（АМГ）、《圣彼得堡政府档案》（СПТД）、《圣彼得堡经济档案》（СПКЭ）等[]）。 **这些编年史和文书仅提供了至17世纪末的材料，其中编年史可追溯至16世纪中叶，而文书和文件则始于14世纪。 关于莫斯科时期的各类资料收录于《俄罗斯历史图书馆》（РИБ），其中有专门针对俄罗斯教会历史的文件及其他历史资料汇编在单独的卷册中；而名为《古代俄罗斯文献集》（ДРВ）（1773–1775年， 1788–1791年第二增订版）：其中收录的文件和著作并非全部经过核查和比对——这本是学术文献出版的惯例；尽管如此，该汇编仍具有极高价值，因为其中包含了一些手稿原件后来已 遗失的文献。 许多关于修道院历史的重要文献和研究成果发表在《俄罗斯历史与古物学会文集》（《文集》）上，包括其“杂项”栏目中。 K. 贝斯图日耶夫-吕明早期的著作《从古代到1825年的俄罗斯历史史料与文献》，作为其《俄罗斯史》（米塔瓦，1877年）的导言出版，可作为参考书。 作为补充资料，可推荐S. F. 普拉托诺夫《俄罗斯历史讲座》中的“导言”。在教会史领域，N. N. 格卢博科夫斯基的著作《俄罗斯历史科学的历史发展与现状》（1928年）具有极高的价值。 此外，强烈推荐埃米利乌斯·赫尔曼的著作《De fontibus juris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus》（1936年）[《论俄罗斯教会法的渊源。 历史与教规注释》]，该书既是研究俄罗斯教会法不可或缺的参考资料，也是了解俄罗斯东正教会通史的必备读物。 作者列举了最重要的史料汇编、文献及相关学术文献，此外，他还针对各类文献、法典及其他教规材料的形成历史提供了详细说明，并对其进行了评析。赫尔曼的研究既是一部极具价值的参考手册，也是一门关于俄罗斯教会教规法历史的简明课程。**

在关于18世纪的史料中，《俄罗斯帝国法律全集》（PSZ、2 PSZ和3 PSZ）位居首位，其中收录了俄罗斯沙皇几乎所有涉及俄罗斯东正教会的敕令。 前三个卷收录了17世纪的资料，例如，第1卷中转载了《1649年法典》。彼得大帝的《教会条例》收录于第6卷第3718号。《俄罗斯帝国法律全集》涵盖了1649年至1825年的时期 （45卷），《第二编年法典》涵盖1825年至1881年（55卷），《第三编年法典》则涵盖1881年3月至1913年（33卷）。即使在俄罗斯法律以《俄罗斯帝国法典》形式完成编纂之后 （15卷，1832年、1842年及1857年版；对于教会史而言，第1卷第1部分第40–43节以及*第11–13卷*、*第14卷*尤为重要）*以及1906年版《法典》颁布后，沙皇的敕令仍具有法律效力。 此外还应提及《东正教事务部决议与指令全集》（ПСПиР）和《至圣执政主教会议文件与案卷目录》（ОДДС）（参见：Herman. S. 87）。这两部文集均收录了关于修道生活和修道院历史的丰富资料。《圣座政府主教会议文件与案卷目录》中经常引用圣座主教会议决议和指令的详细节选。*

关于19世纪，还可以提及另一部大型文集，其中主要收录了关于修道制度外部历史的材料（统计数据、部分修道院的创立日期、至圣主教会议的指令等）——《至圣主教会议首席检察官的至诚报告》（报告）1836–1914年。

许多信息可从《俄罗斯教会层级史》（IRI）（6卷共7册， 莫斯科，1807–1815年）中获取大量信息，该书主要由尤金大主教（博尔霍维蒂诺夫，†1837年）编纂，尽管人们常将其归功于安布罗西乌斯主教（奥尔纳茨基，†1827年），而他实际上仅撰写了部分内容。 对于修道史而言，第2卷、第3–6卷尤为重要。然而，该著作并非毫无谬误，在利用其资料时必须予以考虑。

以上便是关于俄罗斯东正教会通史及修道史最重要的史料汇编。其他史料及相关文献的参考文献均在注释中列出。遗憾的是，目前尚无详尽的史料综述；我们希望未来能编纂这样一份综述，这对研究者和学生都将大有裨益。

此外，关于俄罗斯修道史文献还有几点补充说明。尽管其数量相对庞大，但总体而言仍难以满足专业学者的需求。这些文献在各个时期的分布极不均衡，且在学术价值上参差不齐。 这一点尤其体现在所谓的修道院“史”和“志”上——据我们所知，此类体裁的著作约有百部。 这些描述大多是为民众编写的虔诚读物，其中引用的日期及其他信息总是需要重新核查；例如，关于沃洛格达修道院的描述便是如此（参见：IRI. 3）。其中最具学术价值的著作，我们已收录于本书目中。N. 尼科尔斯基、A. 多布罗克隆斯基、大修道院长多西菲（部分内容）、A. V. 戈尔斯基、塞雷布良斯基的著作具有纯粹的学术价值。兹韦林斯基的三卷本著作尤其值得特别提及，对于研究修道院殖民化历史的学者而言，该著作是不可或缺的。

关于修道院领地史的研究，可参考那些探讨俄罗斯社会经济史的著作，例如罗日科夫、戈蒂耶、迪亚科诺夫等人的作品，以及V.米柳廷于1859年和1861年出版、至今仍具参考价值的著作。“地籍簿”和“人口普查簿”提供了大量关于修道院领地历史的资料。

至于修道院的生活史以及各时代僧侣特有的思想观念，这方面的著作更多出自文学史学家之手，而非教会史学家——我们指的是波尔菲里耶夫（关于基辅时期）、佩图霍夫、斯佩兰斯基等学者关于古俄罗斯文学通史的著作。 相关专著已在参考文献和注释的相应位置列出。 迄今为止，仍以大主教叶夫根尼（博尔霍维蒂诺夫）和大主教菲拉雷特（古米廖夫斯基）的著作，以及前文提到的N.格卢博科夫斯基的著作作为参考书，不过后者更多是作为学术研究而非文献学著作。 在修道院殖民活动及教区边界的制图领域，尽管这些问题至关重要，但迄今为止可以说几乎没有任何成果；不过，在波克罗夫斯基的著作中可以找到一些相关内容。

关于19世纪，尤其是其后半叶的历史编纂工作，目前仍非常零散。

作为参考工具书（人物传记和专题文章），未完成的《东正教百科全书》（ПБЭ）具有一定价值，尽管其中各条目的学术水平参差不齐。 还应提及《俄罗斯传记词典》（РБС），例如在研究18和19世纪时，该词典因其丰富的书目资料和充实的内容而极具价值；该词典并非按字母顺序编排，某些字母要么完全缺失（如“M”等），要么部分缺失。 在引用该出版物时，必须注明该卷中收录的第一个和最后一个名字，以及相应的页码。

本文所述内容仅为简要的文献学与书目学概述；其目的一方面是为了帮助读者，另一方面则是为了说明就某些问题收集资料是多么困难。 在参考文献和学术文献列表中，当然仅列出了最重要的出版物，补充信息及专业文献的引用则在注释中给出。

第一章 起源

1. 东方东正教修道制度简史

古俄罗斯的基督教即希腊东正教。它从拜占庭传入俄罗斯；俄罗斯接受该信仰后，便融入了东方教会的宗教文化世界。俄罗斯的教会生活与东方教会精神文化的发展，尤其是其拜占庭表现形式，有着密切的联系。

东斯拉夫人于6至9世纪经历了国家建设的进程，最终以基辅公国的建立而告终。在此时期，斯拉夫人与黑海北部地区、克里米亚以及君士坦丁堡保持着经济联系。 整个黑海地区自公元1世纪起便已成为基督教传教的舞台。关于克里米亚地区希腊主教的最早历史记载可追溯至4世纪。 基督教传教活动在那里相当成功，随着时间的推移，教区数量增加到五个；克里米亚的主教们不仅牧养克里米亚、北塔夫里亚、亚速海北部和东南部沿海地区的希腊裔基督徒，还牧养广阔草原地带的游牧部落[6]。

拜占庭教会的基督教传教活动也传到了东斯拉夫人那里。现在已有完全无可辩驳的证据表明，早在弗拉基米尔大公皈依基督教（988/89年）之前，基督教就已经传入了基辅大公国[7]。

作为新成立的教区，俄罗斯地方教会从君士坦丁堡宗主教区——其母教会——那里获得了教义、教规和章程。 其礼拜语言定为教会斯拉夫语——这是斯拉夫圣使徒西里尔和梅福迪的伟大劳动结晶，也是拜占庭教会一个世纪以来向斯拉夫人传教时所使用的语言。

当时，修道生活在东方教会中占据着特殊地位。当它传入罗斯后，受到了民众的热烈欢迎，迅速在全国各地传播开来，并对教会事务乃至古罗斯生活的许多其他领域、国家体制和文化都产生了深远影响。 其原因根植于东方修道主义的历史，尤其是——正如我们现在所知——修道主义在罗斯正式接受基督教之前就已经传入，并长期作为真正基督教虔诚的典范。

在罗斯皈依基督教之际，即10世纪前夕，东方教会的修道制度已具备了完整的特征。在此仅需对其形成过程作一简要而概括性的概述即可[8]。

修道生活在其萌芽阶段便以独特的苦修精神著称。 古埃及隐士的大群中，圣安东尼（†356）、圣马卡里（†390）和圣帕科米乌斯（†348）是其中最耀眼的明星，而帕科米乌斯则被尊为“埃及修道院之父”。 聚集在帕科米乌斯周围的修士们组建了第一个基督教修道院；该修道院于318年或320年在底比斯附近的塔文纳成立。其章程成为了集体生活苦修主义的基础。 在修道院共同生活的形成与发展过程中，以及对其本质和主要特征的精确界定方面，圣大巴西尔（† 379）功不可没。他为卡帕多西亚修道团体所写的苦修著作，其中包含了关于共修生活的神学和牧灵论证[9]。

巴勒斯坦的修道院——其中伊拉里昂·加兹斯基（† 371）和哈里顿大帝（† 350）是“基诺维亚”的先驱——逐渐演变为一种集体生活的修道院，被称为“拉夫尔”。 大尤菲米乌斯（† 473）、基诺维亚尔赫·狄奥多西（† 529），尤其是圣萨瓦院长 （† 532）——他编纂的修道院章程《圣萨瓦典章

---

[6] 供总体参考：Stählin K. 《俄罗斯史》第1卷（1923年）；Kljutschewskij V. 《俄罗斯史》第1卷（1925年）；Laehr G. 《俄罗斯帝国的起源》（1930年）； 杰卡诺夫 M. 《古代俄罗斯社会与国家制度概述》（1928）；菲拉雷特大主教. 《俄罗斯教会史》. 2卷（1872）；邦韦奇 N. 《俄罗斯教会史》（1923）； 哈纳克。《基督教在最初三个世纪的传教与传播》。第2卷（1924年）。第797页；库拉科夫斯基·尤. 《塔夫里达的过去》。基辅，1914年；斯特拉托诺夫·伊. 《克里米亚及其对东斯拉夫人基督教化的意义》，载于：《Kyrios》第1期。第381–395页。

[7] 莱尔。同上；海杜克·J.《罗斯部落基督教化的开端》。维也纳，1888年；莱布，《罗马、基辅与拜占庭在11世纪末》。巴黎，1924年（不够客观）；帕尔霍缅科。 《罗斯基督教的起源》。波尔塔瓦，1911年；托马舍夫斯基·斯。 《乌克兰教会史导论》，载于：《Analecta Ordinis S. Basilii Magni》第4卷（利沃夫，1932年）。

[8] 关于古代修道制度的最新文献，我仅列举最重要的著作：胡戈·科赫（Koch Hugo）。《古代教会苦修与修道史资料》（1933）；M. 洛特-博罗丁（Lot-Borodine M.）。《希腊教会至11世纪的成神论》，载于：《宗教史评论》。 55–56（1932），57–58（1933）；K. Heussi. 《修道主义的起源》（1936）；参见海勒（Heiler Fr.）所著《早期教会与东方教会》（1937）第365页及后续内容中引用的文献。 另见：《苦修手册》（Enchiridion Asceticum）。M. 鲁埃·德·朱尔内尔编。弗赖堡，1936年。第144–147、360–367、410–416、635–637页（帕科米乌斯），第645页及后续（萨瓦）。

[9] 霍尔（Holl K.）《狂热与自制》（Enthusiasmus und Buяgewalt）。第156页及后续；参见：克拉尼希（Kranich）《大巴西尔教义基础中的苦修主义》（Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.）（1896年）。

》后来在东方教会的礼仪生活中发挥了极其重要的作用——都是这种修道院共同生活的奠基者，这种生活方式在巴勒斯坦具有其独特的地域特征。 基里尔·斯基福波尔斯基关于这些苦修者的圣徒传记——这颗早期基督教文学的明珠——让我们得以了解最古老修道院的日常生活。 到5世纪，修道生活已在叙利亚和西奈半岛蓬勃发展。伟大的叙利亚圣人以弗所、以撒，以及约翰·梯士和西缅·柱士的形象，昭示着当地修道士对尘世的超脱已达到何等非凡的高度[10] 。

在4至6世纪期间，东方修道主义在教会生活中开始发挥极其重要的作用；若我们查阅查士丁尼皇帝（†565）的《法典》，其中关于 修道院的新法令占据了极为重要的地位，我们便能更清楚地理解其教会社会及国家政治层面的意义[11] 。 在8至9世纪，修道主义的重要性进一步提升。它凝聚起力量，与教会等级制度和皇帝权威展开斗争，至少是与之对立，以捍卫教会关于东正教生活最重要问题的教义。 众所周知，在关系到教会命运的圣像崇拜斗争中，正是充满坚定信仰和顽强毅力的修道界，高举着东正教的旗帜，确保了圣像崇拜的胜利。 这场胜利进一步提升了修道院在教会中的地位并巩固了其地位。在这场光荣的斗争中，修道界迎来了一位伟大的领袖，他永远留在了东方修道史的核心位置。他就是狄奥多尔·斯图迪特（† 826）。 这位伟大的斯图迪特的重要性不仅限于他在捍卫圣像崇拜斗争中的作用：他还是修道组织本身的主要缔造者之一。他是被称为“斯图迪特规约”的修道院章程的制定者，遗憾的是，该章程的原件已遗失，无法为教会历史学研究所用。 与圣瓦西里一样，这座著名斯图迪修道院的院长也是基诺派（kinovia）的虔诚信奉者。他的《斯图迪规约》凝聚了数百年来的修道生活经验[12] 。

在圣像破坏运动失败后（其第一阶段持续于726年至780年，第二阶段则从802年延续至842年），修道生活迎来了历史上最辉煌的时期。 修道院的数量不断增加；僧侣的影响力日益增强，以至于同时代人将拜占庭称为“僧侣王国”，并将那个时代称为“修道院的辉煌时代”[13] 。

对于俄罗斯修道事业而言，对于其在教会生活中确立独特地位而言，拜占庭修道事业的繁荣产生了极其重要的影响。在俄罗斯受洗时期，反对圣像运动的余波以及僧侣们在克服这一运动中所发挥的作用，仍是人们记忆犹新的往事。 因此，当我们回顾俄罗斯虔诚信仰的历史时，就不应惊讶于在古俄罗斯人的宗教意识中，圣像和“与天使同等”的修士们所受到的崇高敬仰。 在古俄罗斯修道制度形成的历史中，可以窥见其与圣像破坏运动时期事件的联系——这种联系并非外在的，而是内在的、精神层面的。

早在第一次圣像破坏运动爆发时，许多东正教殉道者便逃往塔夫里亚和克里米亚。圣斯蒂芬·诺维（†767），这位热忱的圣像崇拜捍卫者，曾将黑海北岸通往齐基亚教区方向的地区，称为流亡僧侣的可靠避难所。 在他的传记中我们读到：“拜占庭仿佛成了孤儿，仿佛所有的修道士都被掳走了。有些人乘船驶向黑海，有些人前往塞浦路斯岛，还有些人去了古罗马”[14] 。克里米亚山脉中数量众多的洞穴，很可能就是这些难民最初的居所。 在苏格代（苏罗日，†约750年）大主教圣斯蒂芬的生平传记中——他为在克里米亚向异教徒传教付出了巨大努力——我们发现了新的证据，表明当时这里有许多崇敬圣像的倡导者； 完全有可能正是那些从拜占庭逃亡的修士，将虔诚敬奉圣像的传统

---

[10] 关于巴勒斯坦：奥尔塔热夫斯基 F.《4至6世纪的巴勒斯坦修道主义》，载于：《PPS》第15卷第2期（1896年），第51页。关于圣萨瓦的会规，参见：库尔茨 E.，载于：《BZ》第2卷（1894年）； 韦尔策。《教会百科全书》。第10卷第1册，第434–437页。关于叙利亚：巴尔·雨果。《拜占庭基督教：三部圣徒传》。慕尼黑，1932年；阿纳托利（神父）。《第六世纪中叶前叙利亚修道主义的历史概述》，载于：《TKDA》（1911年）； 斯米尔诺夫·伊·《西奈圣父传》。谢尔吉耶夫波萨德，1917年。

[11] 参见例如：格拉尼 B.《根据查士丁尼法典的希腊修道院的法律地位与组织》，载于：《BZ》第29卷（*1929–1930*）；*尼森 W.《罗马帝国至9世纪末的修道院制度规范》（1897）； 参见：福伊格特（Voigt）K.《从君士坦丁大帝到加洛林王朝末期的国家与教会》（1936）。第103页及后续；马林（Marin）E.《从君士坦丁堡建城至福提乌斯逝世期间的修道士》（1897）*。

[12] 奥斯特戈尔斯基（Ostrogorskij）G.《拜占庭圣像争端史研究》（1929）；萨克森公爵马克斯（Max, Herzog zu Sachsen）《圣西奥多：斯图迪翁修道院院长》（1929）；瓦西列夫（Vasilev）A.《拜占庭帝国史》第1卷（1932）。第333页及后续，第373页及后续。

[13] 马林。同上；索科洛夫·伊·《从9世纪中叶至13世纪初拜占庭教会修道制度状况》（1894）。

[14] 瓦西里耶夫斯基。《俄-拜占庭文摘》第6卷：《新斯蒂芬传》，载于：《俄罗斯中世纪文学杂志》（ЖМНП），1877年6月，第299、307、308页；《圣新斯蒂芬传》，载于：米涅《教父集》（PG）第100卷，第1117页。

带到了南罗斯[15]。抵达半岛后，修道士们很快便安顿下来，人数也迅速增加。圣狄奥多尔·斯图迪特致克里米亚菲拉雷特主教的书信便是明证，信中赞扬了来到该半岛的修士们所做的布道工作[16]。

对我们而言，另一个重要事实是：这些被人类居住且形似修道院的洞穴，不仅在克里米亚被发现。顿河上游（位于顿河支流"静松河"畔，靠近科罗托亚卡和奥斯特罗戈日斯克两座城市）的8至9世纪考古发现，证实了基督教地下墓穴——这些洞穴在学者看来，正是修道院的废墟[17]。如果僧侣们成功将定居点向东北方向推进，那么自然可以推测，向西北方向的类似扩张也曾发生过，尤其是考虑到来自拜占庭的修士们是积极进取、充满战斗精神的基督教的传播者，而这些地区的传教条件尤为有利，因为东斯拉夫居民对此并未设置任何障碍。随着向西北方向的传播，基督教传教活动最终抵达了基辅。早在10世纪下半叶，在斯维亚托斯拉夫大公（†972）统治时期，当国家和人民已具备国家政治组织的特征时，基督教便传入了大公宫廷：基辅大公的母亲奥尔加大公夫人于君士坦丁堡受洗（约957年）[18]。

遗憾的是，我们缺乏能够描述修道士移民在基辅公国活动情况的史料。关于基督教在这片土地上最初传播时期的信息，存在很大的空白。仅知在"罗斯受洗"之前，基辅便已有基督徒居住，且他们拥有自己的教堂——圣伊利亚教堂；这一点可从*944–945年*基辅与拜占庭签订的条约中得到印证。*这些基督徒中无疑有虔诚的修行者，过着虔敬而严苛的苦修生活。人们会想起基辅最早的殉道者——瓦良格人，他们非斯拉夫血统，于983年遇害。但迄今为止，尚未发现任何能表明存在修道院建筑或类似设施的外在痕迹*[19]。

迄今为止所谈及的内容均属于俄罗斯修道制度的早期历史，很难用清晰的脉络将其与严格意义上的历史联系起来。

2. 基辅罗斯首批修道院的出现

在最古老的俄罗斯文献中，关于鲁斯境内僧侣和修道院的最早记载仅涉及弗拉基米尔大公受洗后的时代；其出现可追溯至雅罗斯拉夫大公（1019–1054）统治时期。他的同时代人伊拉里昂——自1051年起担任基辅都主教——在其著名的颂词中，为纪念弗拉基米尔大公而发表的——《论律法与恩典》中——该演说发表于1037年至1043年间，当时他担任[20]宫廷神父——提到，早在弗拉基米尔时代，基辅就"山上有修道院，黑袍修士已现身"[21]。这一矛盾可从两方面解释：极有可能，伊拉里昂所提到的修道院并非严格意义上的修道院，而仅仅是基督徒们在教堂附近的独立茅屋中过着严苛的苦修生活，他们聚在一起进行礼拜，但尚未制定修道规条，既未发过修道誓言，也未接受正规的剃度仪式[22]；或者，另一种可能性是——编纂了包含《1039年编年史》的编年史作者们，其作品带有非常浓厚的亲希腊色彩，他们倾向于低估大主教费奥佩姆普特（1037年）抵达之前，在基辅罗斯传播基督教所取得的成就，他很可能是基辅首位希腊派背景且具有希腊血统的主教[23]。

在同一年（1037年），一位古俄罗斯编年史家以庄重的笔触记载道："自此，基督教信仰开始蓬勃发展并广泛传播，修道士人数日益增多，修道院也陆续建立起来。雅罗斯拉夫深爱教会法规，格外钟爱神父，修道士们也因此日益增多"[24]。随后，编年史作者提到，雅罗斯拉夫建立了两座修道院：圣乔治修道院（格奥尔基耶夫斯基）和圣伊琳娜修道院（伊里宁斯基女子修道院）——这是基

---

[15] 《苏罗日斯基·斯蒂芬传》，载于：瓦西里耶夫斯基。《文集》。第3卷（1915年）。第238页，导言；参见：斯特拉托诺夫。同上。第387、389页。

[16] 《圣狄奥多传》，载于：米涅。《教父集》（PG）第99卷，第253、1344、1350页；库拉科夫斯基。同上著作，第74页；瓦西里耶夫斯基。《文集》第3卷，第159页。

[17] 斯特拉托诺夫。同上，第392页。值得注意的是，后来在此地建立的修道院（圣山修道院和奇山修道院）将洞穴既作为修士的居所，也作为教堂使用。参见：兹韦林斯基。《东正教修道院史资料》第1卷，第169、421页。

[18] Laehr. 同上；帕尔霍缅科。同上。

[19] 戈卢宾斯基。《俄罗斯教会史》。第1卷第1册（第2版）。第63–104页。

[20] 普里塞尔科夫。《随笔集》。第98页。

[21] 伊拉里昂。《论律法与恩典》，载于：波诺马廖夫。第1卷，第71页及后续。

[22] 戈卢宾斯基。第1卷第1册。第553–557页；参见雅各布修士的著作《纪念与颂扬弗拉基米尔》，载于：戈卢宾斯基。第1卷第1册（第2版）。第238页及后续。

[23] 普里塞尔科夫。《随笔集》。第84–87页；另参见：沙赫马托夫。《研究》。

[24] 《拉夫伦季耶夫编年史》1037年条目（第3版）。第148页。

辅最早的正规修道院。但这些是所谓的“捐赠者修道院”，或者更确切地说，是“公爵修道院”，因为它们的捐赠者正是公爵。 对于拜占庭而言，此类 修道院虽非主流[25]，却也属常见现象。 从这些修道院后来的历史来看，古罗斯公爵们行使了他们对修道院的捐赠人权利；这一点在任命新院长时表现得尤为明显，也就是说，这可以被视为对拜占庭时期捐赠人与所建修道院之间关系特征的精准复现。 此类修道院通常以捐赠者守护圣人的名字命名（雅罗斯拉夫的基督教名是格奥尔基，而伊琳娜则是其妻子的守护圣人名）； 这些修道院后来成为世袭修道院，它们从捐赠者那里获得金钱和其他捐赠，并作为其家族的陵寝。几乎所有在蒙古入侵前，即13世纪中叶之前建立的修道院，都是公爵的，或者说是捐赠者的修道院。

而著名的基辅洞穴修道院——佩切尔斯克修道院——的起源则截然不同。它源于平民中个别人士纯粹的苦修追求，其声名鹊起并非源于捐赠者的显赫身份或自身的财富，而是源于其住众通过苦修壮举在同时代人心中赢得的敬爱， 据编年史家记载，这些修士的整个生命都“在节制、极大的敬畏以及含泪的祈祷中度过”。

尽管佩切尔斯基修道院很快便具有了全国性的意义，并在后世依然保持着这一地位及其对人民精神与宗教生活的影响，但关于其创立的历史仍存在许多未解之谜。基于各种学术研究，可以将这一历史概括如下：[26]。

编年史家在1051年的记载中讲述了洞穴修道院的建立，这与贝雷斯托夫（基辅西南方向的一个村庄，当时属于雅罗斯拉夫的领地）某位神父被任命为都主教的故事有关。 他名叫伊拉里昂，据编年史记载，他是一位“品行端正、博学多识且虔诚斋戒的人”。 在贝雷斯托夫的生活并不平静，那里总是喧嚣纷扰——因为大公通常在那里度过大部分时间，而且大公的亲卫队也驻扎在那里。因此，这位神父为了追求灵性修行，不得不寻找一处僻静之地，以便远离尘嚣，专心祈祷。 在基辅以南、第聂伯河右岸的一座林木茂密的丘陵上，他为自己挖了一座小洞穴，那里便成了他苦修祈祷的场所。雅罗斯拉夫选中了这位虔诚的长老，任命他接任当时空缺的大主教职位，并下令各主教为他举行祝圣礼。 他是首位具有俄罗斯血统的大主教[27]。伊拉里昂的新职责占据了他全部的时间，如今他只能偶尔回到自己的洞穴。但很快，伊拉里昂就出现了一位追随者。

那是一位隐士，他以安东尼之名闻名，被视为佩切尔斯克修道院的创始人。关于他的生平，许多细节对我们而言仍不明朗，相关记载也零散不全。他的《行传》写于11世纪70年代或80年代（但早于1088年），据A. A. 沙赫马托夫考证，该传记在13世纪时已广为人知，但在三个世纪后却已失传[28]。这位安东尼出生于切尔尼戈夫附近的柳别恰市，对苦修生活怀有强烈的向往； 他来到基辅，在伊拉里昂的小洞穴中短暂居住了一段时间，随后便向南而去。他究竟是否如其传记所述曾到过阿索斯山，还是如M.普里塞尔科夫所言曾去过保加利亚（后者在我们看来更为可信）——这一点尚不完全清楚。 但这个问题对佩切尔斯克修道院的历史而言仅具次要意义，因为作为该修道院的精神与宗教奠基人以及修士们的苦修导师，处于首要地位的并非安东尼，而是圣费奥多西修道院的院长。安东尼属于那种以自身生活树立鲜明榜样，却无意担任指导者和教师的苦行者。从圣费奥多西的《行传》和《佩切尔斯克圣徒传》中可以看出，安东尼更愿意隐于幕后，并将新修道院的管理权交给了其他修士。 唯有安东尼的生平传记——该传记因基辅当时错综复杂的教会政治事件而编纂——向我们揭示了圣山对该修道院建立的祝福——这或许是出于一种意图，即赋予佩切尔斯克修道院（，它源于俄罗斯社会中的苦修追求） 烙上“拜占庭式”基督教的印记，将其与圣阿索斯山联系起来，并将其创立描绘为拜占庭的倡议。 据《圣徒传》记载，安东尼返回后，因对基辅修道院（这很可能就是圣乔治修道院）的生活方式感到不满，便再次隐居于伊拉里昂洞穴[29]。 安东尼的虔诚赢得了信徒

---

[25] 戈卢宾斯基。第1卷第2期（第2版）。第698页；特罗伊茨基·S.《拜占庭与涅曼河畔塞尔维亚的捐赠权》，载于：《塞尔维亚皇家科学院院刊》。第84期（168）（1935）； 齐施曼·J·冯，《东方教会中的捐赠法》（1888年）。

[26] 参见D. 阿布拉莫维奇、L. K. 盖茨、M. 普里塞尔科夫和A. 沙赫马托夫的相关著作。

[27] 《拉夫拉年鉴》1051年条目；普里塞尔科夫。《论文集》。第88页及后续；戈茨。《阿尔图兰的国家和教会》（1908）。第82页；戈卢宾斯基。第1卷第1册（第2版）。第297、300页；马卡里。第2卷（第2版）。第5–13页。

[28] 沙赫马托夫。《研究》。第434、271、257页；参见：普里塞尔科夫。《论文集》。第166页。

[29] 参见：沙赫马托夫。同上著作。第12章；普里塞尔科夫。《论文集》。第253、264–274页；戈茨。《基辅洞穴修道院》。第17页；戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第647页。

们如此崇高的敬仰，以至于雅罗斯拉夫之子兼继任者伊兹亚斯拉夫亲王，也曾专程前来向他求取祝福。

安东尼的独居生活并未持续太久。早在1054年至1058年间，就有一位神父来到他身边，此人在《佩切尔斯克圣徒传》中被称为“大尼康”（或“尼康大”）。 关于这位尼康的真实身份，是一个既有趣又重要的问题。我个人赞同M·普里塞尔科夫的观点，即“大尼康”正是伊拉里昂大主教，他于1054年或1055年应君士坦丁堡的要求被罢免主教职位，由希腊人以弗所姆接替。 不过，伊拉里昂当然保留了自己的神职身份；他后来以已受大隐修袍的司祭身份出现；在受大隐修袍时，他按照惯例将名字从伊拉里昂改为尼康。此时，在这个日益壮大的修道院中，他的活动规模日益扩大。 作为神父，他遵照安东尼的意愿为见习修士剃度；正如我们稍后将看到的，他体现了其修道院“服务全国”的理念；随后他离开了佩切尔斯克修道院，在短暂离去后又重返此地，成为院长，并度过了一段漫长而充满波折的一生后离世。 尼康站在11世纪民族文化事件的中心，因为所有这些事件或多或少都与佩切尔斯克修道院有关。他代表了那种具有古俄罗斯民族意识的修道团体，该团体既反对希腊教会的高层，也反对基辅大公对教会生活的干涉[30]。

如果说“大尼康”之名与佩切尔斯克修道院的民族文化繁荣息息相关，那么在圣狄奥多西的身上，我们则真正看到了俄罗斯修道主义的精神导师和奠基人。狄奥多西的作用远非安东尼的历史作用可比。 他的《圣徒传》由佩切尔斯克修道院的修士涅斯托尔于11世纪80年代撰写，当时“大尼康”正在该修道院修行，书中将狄奥多西描绘成一位将基督教虔诚理想付诸实践的苦行者。涅斯托尔熟悉东方教会许多圣徒传记著作， 这或许对他在叙述费奥多西时产生了一定影响，但从传记中跃然纸上的费奥多西形象是如此完整生动、朴实自然，以至于内斯托尔的叙述已不能仅被视为对圣徒传记范本的模仿。 狄奥多西于1058年或稍早些时候来到安东尼身边。凭借其严苛的灵性修行，狄奥多西在修道院的修士中占据了显赫的地位。因此，仅仅四年后（1062年）他便当选为院长，也就不足为奇了。 在此期间，修士人数激增，以至于安东尼和瓦尔拉姆（该修道院的首任院长）决定扩建洞穴。随着修士人数持续增长，安东尼向基辅大公伊兹亚斯拉夫提出请求，恳请赐予修道院洞穴上方的土地，以便建造教堂。 修士们如愿以偿，建起了一座木制教堂和僧房，并在建筑周围围起了木栅栏。在《费奥多西传》中，这些事件被归于1062年，而该传记的编纂者涅斯托尔则将修道院地上建筑的建造与费奥多西担任院长之始联系在一起。 更准确的说法是，费奥多西担任院长期间仅完成了这项建筑工程的收尾工作[31] 。费奥多西在担任院长初期最重要的举措，是引入了斯图迪奥修道院的集体生活章程。从费奥多西的生平传记中可以看出，他致力于让修士们最严格地履行修道誓言。 费奥多西的著作奠定了 基辅佩切尔斯克修道院的精神基础，并使其在两个世纪里成为古俄罗斯的典范修道院[32]。

随着佩切尔斯克修道院的繁荣，基辅及其他城市也相继出现了新的修道院。 从《圣徒传》中记载的佩切尔斯克修道院导师安东尼和尼康与伊兹亚斯拉夫亲王之间的争执（起因是亲王的随从瓦尔拉姆和耶弗雷姆受了修道戒）中，我们得知当时基辅已经存在圣米纳修道院。 关于该修道院的建立时间及具体情况，目前尚无确切记载。 或许基辅根本没有这样的修道院，而仅仅是一位来自拜占庭或保加利亚圣米纳修道院的保加利亚修士曾居住于此，他随尼康一同离开了基辅[33] 。尼康为躲避亲王的怒火离开了城市，向东南方向行进。 他抵达亚速海沿岸，在特穆塔拉卡尼城停留，该城由格

---

[30] 戈卢宾斯基。《1. 1》（第2版），第286页；关于伊拉里昂-尼康，参见：普里塞尔科夫。《随笔集》。第172–189页；同上。 《编年史家涅斯托尔》（1924）；同上。 《大主教伊拉里昂（修道名尼康）作为独立俄罗斯教会斗士》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1911）。第188–201页。

[31] 《圣费奥多西传》曾六次出版：1. 博迪扬斯基编，载于《读本》1858年第3期；2. 雅科夫列夫编，载于《12至13世纪俄罗斯文学遗珍》（1873）；3. A. 波波夫编，载于《读本》1889年第1期； 4. 沙赫马托夫，载于：《读本》。1899年第2期；5. 阿布拉莫维奇，载于：《斯拉夫-俄罗斯文学遗珍》。第2卷：《基辅佩切尔斯克圣徒传》（1911年）；6. 阿布拉莫维奇，载于：《基辅佩切尔斯克圣徒传》（1930年）。 相关文献参见：Goetz. 《基辅洞穴修道院》。第15页，注。参见：《拉夫拉年鉴》第155页；《圣徒传》第1章。

[32] 戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第607–627页、494–507页、776–790页；米涅。《教父集》（PG）。第99卷。第1704页；《拉夫拉年鉴》1051年条目；普里塞尔科夫。 《论文集》。第202页；《圣徒行传》。“关于佩切尔斯克修道院的建立”一章。

[33] 《圣徒行传》。关于大尼康离世的一章；戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第588、746页。

列布·罗斯蒂斯拉维奇亲王统治，他是雅罗斯拉夫亲王的孙子（至1064年）。在特穆塔拉卡尼——该城在拜占庭人中被称为塔马塔尔哈—— 尼康于1061年至1067年间建立了一座供奉圣母的修道院，并一直留在此处直至1068年，随后返回基辅的佩切尔斯克修道院；从1077/78年至1088年，他以院长身份在此修道[34] 。

迪米特里耶夫斯基修道院于1061/62年由基辅大公伊扎斯拉夫创立。为了管理该修道院，伊扎斯拉夫邀请了佩切尔斯基修道院的院长。 伊齐斯拉夫在争夺基辅的斗争中的对手——弗谢沃洛德亲王——也同样建立了一座修道院——米哈伊洛夫斯基·维杜比茨基修道院，并于1070年下令在该修道院内建造了一座石制教堂。 两年后，基辅又出现了两座修道院。斯帕斯基-贝雷斯托夫斯基修道院很可能是由赫尔曼创立的，他后来成为了诺夫哥罗德主教（1078–1096）——在史料中，该修道院常被称为“赫尔曼尼奇”。 另一座克洛夫斯基-弗拉赫尔纳修道院，也被称为“斯特凡尼奇”，由佩切尔斯克修道院院长（1074–1077/78）兼弗拉基米尔-沃伦斯基主教（1090–1094）斯特凡创立，该修道院一直存在至基辅被鞑靼人摧毁之时[35] 。

因此，这几十年是修道院建设如火如荼的时期。从11世纪到13世纪中叶，还兴建了许多其他修道院。戈卢宾斯基统计，仅基辅一地就有多达17座修道院[36] 。

11世纪，基辅以外的地区也开始兴建修道院。我们之前曾提到过特穆塔拉卡尼的修道院。 佩列亚斯拉夫尔（1072–1074）、切尔尼戈夫（1074）、苏兹达尔（1096）[37] 等地也相继出现了修道院。诺夫哥罗德的修道院数量尤为众多，在12至13世纪，该地修道院数量曾多达17座。 其中最具影响力的当属安东尼耶夫修道院（1117年）和由圣瓦拉姆·胡廷斯基创立的胡廷修道院（1192年）。通常而言，这些都是公爵或捐赠者建立的修道院。 每位公爵都渴望在自己的都城拥有修道院，因此所有公国的首都都建有男女修道院。其中一些修道院的捐赠者是主教。总而言之，到13世纪中叶，鲁塞境内可统计的修道院多达70座，分布于各城市或其周边地区[38] 。

从地理位置上看，修道院分布在古罗斯最重要的贸易和水路沿线，包括第聂伯河沿岸的城市、基辅及其周边地区，以及诺夫哥罗德和斯摩棱斯克。从12世纪中叶起，罗斯托夫-苏兹达尔地区也开始出现修道院——位于克利亚兹马河畔的弗拉基米尔和苏兹达尔。 到该世纪后半叶，修道院开始向伏尔加河以东地区扩张，主要建造小型隐修所和修道小院。这一扩张主要由来自罗斯托夫-苏兹达尔地区的移民推动，他们逐渐向沃洛格达方向推进。 沃洛格达城本身起源于圣赫拉西姆（†1178）在 附近为纪念圣三一而建立的修道院周围的定居点。随后，修道院的殖民活动向东北方向推进，直指尤格河汇入苏霍纳河的交汇处[39] 。

修道院向伏尔加河以北、即所谓的“伏尔加河以东地区”的最初扩张，随后在13世纪下半叶和14世纪演变为一场伟大的运动，使从伏尔加河到白海（波莫尔地区）乃至乌拉尔山脉的广阔区域遍布了隐修院和荒野修道院。

第二章 基辅罗斯修道主义的首次繁荣

1. 佩切尔斯克修道院与圣费奥多西

圣费奥多西早在同时代人中就赢得了敬仰和爱戴，因为他确实是“罗斯修道生活的开创者”。他的《生平》和《佩切尔斯克修道院圣徒传》是让我们了解这位杰出人物的活动及其对弟子们影响

---

[34] 拉夫拉修道院年鉴，1064年；普里塞尔科夫。《论文集》。第206、235页；戈卢宾斯基。第1卷第1册（第2版）。第682页；第1卷第2册。第776页；沙赫马托夫。《研究》。第435页。

[35] 戈卢宾斯基。第1卷第2期（第2版）。第585–587、746页；戈茨。《基辅洞穴修道院》。第57页；《拉夫拉年鉴》1091年和1094年条目；兹韦林斯基。第1580号。

[36] 戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第746页；马卡里（第1卷第200页；第2卷第95页）统计共有18座修道院。

[37] 戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第748、760页。

[38] 戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第746–776页；《俄罗斯修道院史》（PSRL）。第2卷。第78、111、114、192页。

[39] 科诺普列夫。《沃洛格达地区的圣徒》（1894）。第14页；兹韦林斯基。第2卷。第623页；戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第775页；马卡里。第3卷。第78页。

的主要史料。 《圣徒行传》的价值在于，它有助于我们全面了解11至12世纪古俄罗斯的修道生活，尤其是当时修道院的内部生活。

就内容而言，《佩切尔斯克圣徒传》是对佩切尔斯克修道院及其住众事迹的圣徒传记式描述，时间跨度从修道院创立直至12世纪末或13世纪初。而圣费奥多西的《生平》则更为重要。其编纂者是佩切尔斯克修道院的一位名叫涅斯托尔的修士； 他于11世纪80年代末撰写了这部传记，当时修道院的院长是“大尼康”——也就是说，大约在圣院长去世15年后，因此许多生前认识他的修士仍然在世。正因如此，这部传记中没有任何传奇色彩。 尽管内斯托尔的著作显露出某些拜占庭圣徒传记范本的影响，但其行文依然极为写实，并带有作者的个人印记。当时费奥多西的形象在作者心中依然鲜活，几乎如同同时代人一般，因此尽管内斯托尔参考了拜占庭圣徒传记， 很可能首先参考了圣萨瓦修道院院长的传记，但这一形象并未呈现拜占庭圣徒那种千篇一律的圣徒传记特征，反而更具俄罗斯苦行者的独特特质，这些特质并不完全符合早期基督教修道士的理想形象。 费奥多西令人惊叹的，不仅在于他那虔诚地追求完善灵魂、舍弃一切世俗以将尘世生活转化为天国居所的热忱，更在于他渴望影响世人的志向。 这一完全具有民族特色的特质，在圣瓦拉姆·胡廷斯基（† 1192）和圣阿夫拉阿米·斯摩棱斯基（† 1220）的生平传记中同样显而易见。

修道院与外部世界在宗教、社会及文化层面的联系，使L. K. 格茨将佩切尔斯基修道院称为“蒙古入侵前罗斯的文化中心”，并以此为由指出该修道院偏离了“最初的修道理想——那种只知超脱尘世的宗教生活、只知苦修，且以拯救修士自身灵魂为首要任务的理想”[40] 。 然而，这一论断不能推广到当时所有的修道生活。在《佩切尔斯克圣徒传》中，两种截然不同的苦修理想交织在一起：在圣狄奥多西或圣尼古拉·斯维亚托什的形象旁，我们还能看到那些投身于最极致的苦修、彻底超脱世俗琐事的苦行者形象； 他们让我们联想到约翰·莫斯卡（†620）所著《箴言》和《柠檬园》中的形象。

这两种苦修方式并存，表明当时修道生活正处于形成阶段。但那些不从事极端苦修的苦行者——根据《圣徒传》的记载，他们往往在虔诚之路上跌倒并陷入迷惑—— 而正是圣狄奥多西成为了俄罗斯本土苦修运动的领袖和导师，在后世，他的虔诚特质在古俄罗斯修士的形象中依然可见。

狄奥多西来到安东尼的洞穴时还只是个少年，但他已经不得不经历一场漫长的斗争，才从不赞成他出家倾向的母亲那里获得了剃度为僧的祝福。 安东尼接纳了这位逃离尘世的人（约1058年），这位年轻的见习修士凭借其 的谦卑与忍耐，以及虔诚的灵性态度，很快赢得了这位隐士长老的喜爱，长老遂命大尼康为他剃度。这位年轻的修士也很快赢得了修道院兄弟们的喜爱； 在根据大公爵的旨意，将院长瓦尔拉姆调任至新建立的圣迪米特里修道院担任住持后，费奥多西在入修道院的第五年被选为院长，并在安东尼的祝福下，承担起了这一艰巨的职责。

在费奥多西担任院长之前，佩切尔斯基修道院遵循何种章程尚不明确。 许多证据表明，佩切尔斯基修道院与此前建立的其他基辅修道院一样，在其初创时期是依据《大教堂章程》——即圣索菲亚大教堂及其他君士坦丁堡教堂的礼拜章程——来组织修道生活的[41] 。 但这部《礼仪规程》对于规范修道院生活并不十分适用，因为其中仅包含礼拜规则。新任院长可能知晓圣狄奥多尔·斯图迪特所著的《修道院章程》的存在。 费奥多西最初从基辅大主教格奥尔基身边的一位希腊修士米哈伊尔那里获得了关于该《规约》的信息，这些信息可能并不完整，也并不十分令人满意。通过他，费奥多西得知君士坦丁堡的一座修道院中保存着该《规约》的完整抄本。 据其传记记载，圣费奥多西曾派一名修士前往君士坦丁堡，拜访修士耶弗雷姆（他曾于佩切尔斯克修道院受戒，此时正躲藏在某座希腊修道院中），以从他那里获取《斯图迪特规约》的抄本。 然而，狄奥多西收到的并非由圣狄奥多本人亲笔撰写、且其修道院曾据此生活的《规约》手稿，而是由君士坦丁堡牧首亚历山大（1025–1043年在位）后来修订的版本。 众所周知，斯图迪亚修道院章程的准确且完整的抄本已不复存在。我们仅存一份简要摘要，该摘要是在这位伟大的斯图迪亚修士逝世后不久，由斯图迪亚修道

---

[40] 戈茨。《基辅洞穴修道院》。第3卷；参见：尼科尔斯基·N.《论古俄罗斯基督教》，载于：《俄罗斯月刊》1913年第6期；费多托夫。第248页。

[41] 德米特里耶夫斯基。《礼拜仪式手稿目录》。第1卷。基辅，1895年。 导言。第XCV-XCVI页，第1–152页；利西茨金。第13–160页；参见：迪尔，载于：《BZ》。第1卷，第521页；克拉斯诺塞尔采夫。《君士坦丁堡圣索菲亚大教堂礼仪规程》。敖德萨，1892年。

院编纂的。 该《规约》构成了亚历山大牧首修订本的基础，但他的修订本并非一份详尽的修道院规约——后者本应涵盖修道院生活的方方面面；其中仅包含一些源自亚历山大本人的礼拜指示，以及关于斋戒和修道生活的一般性规则[42] 。

但对狄奥多西而言，最重要的是恪守《规约》的核心——严格共修的原则，他在担任院长期间始终贯彻这一原则。他本人不断精进修行——“in manibus opus, in ore psalmus”（双手劳作，口诵圣诗），同时也要求托付给他照管的修士们做到这一点。 涅斯托尔这段朴实无华、却正因其朴实而令人印象深刻且生动鲜活的叙述，既向我们展现了费奥多西多才多艺的牧灵天赋，也体现了他对严格遵守共居原则的热忱追求。 他不提倡叙利亚教父们所特有的那种精巧或过于严苛的苦修，因为他明白，这种苦修无法成为修道院共同生活的普遍基础； 尤其是在那个时期，修道生活才在罗斯迈出第一步，还必须经历漫长而艰难的历程，才能最终成为基督教虔诚的真正典范，成为世人的理想。当然，这并不意味着圣费奥多西拒绝了苦修的最高境界。 他深知，唯有这些才能带来灵性体验和进行灵性指导的能力，对于修道院院长而言，它们是影响修士们所必需的力量的唯一源泉。他本人虽勤勉修行，但出于谦卑，不愿让修士们乃至同时代人知晓他的修行事迹。只有在青年时期，他才曾佩戴过枷锁。 祈祷、谦卑、斋戒充盈着他的生活；他以极大的谦卑肩负着修道院院长的职位，他那简朴的衣着向修士们以及世上的权贵们昭示：贫穷是基督徒的荣耀；他始终在斋戒：干面包，偶尔吃些不加油的蔬菜——这就是他全部的口粮，但他的面容总是充满喜乐； 他在夜间进行苦修；整日都奉献给劳动；他关怀修士们，但管理时不显过分严厉；更多是通过自身榜样而非言语来教导他们，并用寓言进行教诲；对于犯错者，他以爱和温和的严厉加以劝诫。 圣狄奥多西的奇迹——即他的预言恩赐——在其传记中被描绘为他苦修美德的自然结果。 这些神迹大多涉及修士与 修道院围墙之外的世俗世界的交往，因为它们一方面突显了平信徒的施舍对修道院生活的重要性，另一方面也增强了平信徒对修士们所体现的基督教美德的敬重。

《圣徒传》为我们提供了圣狄奥多西服务邻人的诸多事例，因此他可被视为基督教社会服务事业的先驱。修士涅斯托尔称他为寡妇、孤儿和穷人的护佑者。他的事迹让我们联想到巴勒斯坦的修道传统。 不久，狄奥多西的影响便延伸至基辅大公宫廷，他凭借其高瞻远瞩的建议备受尊崇；这一点在他与斯维亚托斯拉夫大公的争论中表现得尤为明显，最终他赢得了这场争论：专横的大公不得不向这位未来圣人的精神权威低头。

费奥多西也在修道院的修士群体中进行布道；他的教诲涉及修道生活的基本原则，但他并未在其中指导如何进行具体的苦修练习[43] 。

狄奥多西对修道院日常生活的各种情况所作的论述，体现在他留下的五篇针对修士的教诲中，这些教诲无疑出自这位圣人之手[44] 。狄奥多西将其牧灵教育体系的基础建立在对完善自我的热切追求之上。 他认为当时修道生活的主要目标在于谦卑与忍耐、祈祷以及对弟兄们的爱。但他并不要求修士们进行过于艰辛的外在苦修。 这位圣修道院长深知，不能对第一代修士立即提出过高的要求。这些教诲表明，基督教苦修的世界观是如何缓慢而渐进地确立起来的，同时也表明，任何要求上的严苛化都只会损害修道院生活。 对于古俄罗斯修道事业的发展而言，至关重要的是，费奥多西的苦修要求与实际的牧灵任务相辅相成，因为只有这样，修道院的共同生活才能维持在一定的高度。

在费奥多西时代，佩切尔斯克修道院的修士们每天都在祈祷和手工劳动中度过。从费奥多西的生平传记中可以得知，修道院每天都会举行晨祷、时祷和圣体礼仪。 在礼拜间隙，修士们从事手工艺劳动；他们编织草鞋和帽子，随后在城里出售，用所得款项为修道院购买谷物。这些谷物由修士们亲自磨成面粉，再亲手烤制成面包。春夏两季，修士们在修道院的菜园里劳作。 食物既简单又匮乏：平日里的饮食主要以面包和水为主，只有在星期六和星期日——根据规条允许解除斋戒的日

---

[42] 《圣狄奥多尔章程》，载于：Migne. 99. 第1704页及后续，第1813页及后续；另见：德米特里耶夫斯基。第1卷，第224–238页。导言，第CVII页及后续；参见：利西岑。 第161页及后续。亚历山大的《章程》见于：戈卢宾斯基。第1卷第2册（第2版）。第494–507页。《基辅洞窟修道士传》（1911年）。第24–26、28、14页。

[43] 《圣徒传》（1911年）。第14–56页；参见查戈夫采和费多托夫的相关著作。

[44] 费奥多西的训诫，见：波诺马廖夫。1；关于训诫的同一性，参见：沙赫马托夫，载于：《伊奥里亚斯》，1893年。第827–33页；尼科尔斯基。《关于10至11世纪俄罗斯作家及其著作的年代顺序名录资料》。圣彼得堡，1906年。 第157–166页。

子——才会为修士们煮粥或燕麦汤。 但修士们常常连粥都没有，甚至连面包都没有。大家在食堂一起用餐，费奥多西严禁将任何食物（除了干面包）带回自己的小室。在四旬斋和受难周期间，斋戒尤为严格[45] 。

费奥多西修道院的集体生活精神，在尼古拉·斯维亚托沙的故事中得到了最生动的体现，该故事被收录于《佩切尔斯克圣徒传》中。尼古拉·斯维亚托沙即切尔尼戈夫的斯维亚托斯拉夫·达维多维奇亲王，是大公雅罗斯拉夫的曾孙。1106年，他加入了佩切尔斯克修道院的修士行列。 《圣徒传》以格外庄重的笔触叙述了他的苦修生活。 尼古拉·斯维亚托沙满怀谦卑，从不嫌弃普通见习修士所做的修道院劳作：起初他在厨房工作了三年，期间只为参加礼拜才离开厨房前往教堂；随后又担任了三年的修道院门卫；之后在食堂为其他修士服务。 只有在经历了多年的劳动服从之后，经由修道院院长的祝福，他才为自己建起了一间小僧房。同时代的人讲述说，斯维亚托沙在僧房里从不闲着：他手中总是拿着某种活计；他甚至用特别粗糙的毛线亲手为自己织了一件修士长袍。 “耶稣祷文”（“主耶稣基督，上帝之子，怜悯我这罪人”）始终挂在他嘴边——在俄罗斯圣徒传记中，尼古拉·斯维亚托沙被誉为首位坚持不懈诵念耶稣祷文的修行者。 他在修道院中苦修36年，于 *年（114243年）* 安息主怀。*他的兄弟伊贾斯拉夫·达维多维奇亲王，因身披尼古拉·斯维亚托什的衬衫，治愈了重病。尼古拉在进入佩切尔斯克修道院时，将自己所有的亲王财产都分给了穷人*[46] 。

《圣费奥多西传》为我们提供了许多例证，表明无论是在修道院还是在基辅，人们对他都怀有何等崇高的敬意。在为实现基督教理想而奋斗的过程中，他从不区分贵贱，也不分贫富。 在当时的情况下，社会公正与人民内部团结的精神促进了社会的基督教化。修道院院长的基督教坚韧精神对社会产生了特别有力的影响，这种精神在他与斯维亚托斯拉夫长期而激烈的争执中得以体现——斯维亚托斯拉夫践踏正义，将自己的长兄、大公伊齐亚斯拉夫驱逐出基辅。 佩切尔斯克修道院及其修士们遭到了这位专横大公的冷落；大尼康第二次离开了修道院，前往他早先创立的特穆塔拉坎修道院，在那里隐居了数年。唯有费奥多西没有表现出丝毫畏惧，并说服大公认识到自己的错误。

2. 12至13世纪的修道生活

1058年或稍早些时候，费奥多西来到佩切尔斯克修道院，1062年他被选为院长，12年后——即1074年5月3日——去世。 在此期间，最初躲藏在安东尼小洞穴中寻求庇护的那群少数修行者，已发展成为人数众多的修道院兄弟会，修道院内建起了僧房和大教堂。修道院在物质及宗教精神层面的发展，主要归功于这位圣修道院院长的辛勤付出。 关于佩切尔斯克修道院在当时所具有的重大精神意义，最能说明问题的莫过于12世纪末西蒙主教（曾是该修道院的修士，也是《佩切尔斯克圣父录》的合著者）致修士波利卡普的一封信： “谁不认识我——这有罪的主教西蒙，以及这座大教堂、美丽的弗拉基米尔教堂，还有其他苏兹达尔教堂，这些都是我亲手建造的？那里有多少城镇和村庄啊！ 并在那片土地上征收什一税。这一切都由我们掌管。我本可放弃这一切，但你要知道，如今维系我的那份属灵恩赐何等重大，我正祈求主赐予我治理的良机。 主啊，请知晓这个奥秘，我诚实地告诉你：倘若我能像木屑般被抛在门外，或像垃圾一样被遗忘在佩切尔斯克修道院中，被人践踏， 或是成为那座尊贵修道院大门前的一名贫苦乞丐，向众人乞讨——那对我来说，比这些暂时的荣耀更美好。在圣母之屋中度过的一天，胜过一千年的岁月，我宁愿长居其中，也不愿生活在那些充满罪恶的村庄里。” 佩切尔斯克修道院的圣院长不仅成为其同修和同时代人的信仰楷模，更是整个古俄罗斯修道界的典范。在他的形象中，古俄罗斯的苦修虔诚找到了民族化的表达，也体现了苦修生活的理想境界。 当古俄罗斯修道传统在经历了一段中断后迎来其最鼎盛时期时，在对苦修意义的理解上，它依然与圣狄奥多西保持着内在的联系。在北俄罗斯的许多苦行者身上，都延续着佩切尔斯克修道院最初几十年所秉持的精神。

在致力于将修士团体维持在已达成的严格修道境界上的狄奥多西离世后，其修道指导体系开始发生变化。佩切尔斯克修道院与其他城市修道院一样，与世俗社会的关系过于密切。 一方面，这种关系导致了修道院内部生活的逐渐世俗化；另一方面，为抵制这种世俗化，修道士们展现出一系

---

[45] 《圣徒行传》（1911年）。第26、27、29、39、41、43页。拉夫拉修道院年鉴，6559、6582、6583、6599、6604年条目；戈茨。《基辅洞穴修道院》。

[46] 《圣徒传》（1911年）。第83–86页；普里塞尔科夫。《随笔》。第246、367页；戈茨。第207页。

列加强苦修的例子；这种苦行修行的强化在个别情况下导致了陷入迷信。 对于佩切尔斯克修道院而言，与执政的基辅大公的关系至关重要，该修道院与其他修道院一样，必须顾及大公的恩宠与失宠。费奥多西本人凭借其巨大的威望，能够抵制大公的专横，但在他之后，并非所有院长都能保持如此高的境界。 所有这些情况都影响着修道院的生活，到了后期，佩切尔斯克修道院的修士们呈现出的面貌，与费奥多西时代已大不相同。在我们脑海中浮现出一系列人物：隐修者与严守斋戒者、殉道者与传道者、通灵者与行奇迹者。 与此同时，《圣徒传》也向我们展示了苦修偏执的案例，以及那些 不符合基督教生活基本要求的行为范例。曾经作为费奥多西时代修道院生活基石的团结，如今正在瓦解。

历史学家的目光还注意到另一个重要现象：一旦修道院生活的内部结构发生变化，它便立即开始从与以往不同的精神源泉中汲取养分。狄奥多西修道院的精神可与巴勒斯坦的苦修传统相提并论。 难怪狄奥多西在教导修士时会提及尤菲米乌斯和萨瓦的名字；这些圣父及其在圣萨瓦大修道院或大狄奥多西隐修院中生活圈子的生活方式，促进了共修制度的建立，尤其是共餐和共同祈祷的实践。 对于狄奥多西而言，这种修道院理想还与《斯图迪亚规约》相关联，该规约同样要求严格遵守共居规则；无论是《斯图迪亚规约》还是圣萨瓦规约，都植根于伟大的卡帕多西亚教父[47] 的观点之中。但11世纪和12世纪该修道院修士所表现出的过度苦修行为， 并在《圣父传》中有所记载，已让人联想到叙利亚的苦行者或某些埃及修士，以及11世纪的圣山修士——他们曾反抗圣阿法纳西·圣山人（St. Athanasius the Holy Mountain）所推行的“共修制”，并因试图凭自身智慧寻求救赎，有时会陷入迷误。 《圣徒传》中提到的那些沉迷于过度严苛苦修的苦行者，同样是受自身理智所驱使。唯有对少数被选中者而言，这条道路才成为通往救赎的窄路；对于缺乏经验者，尤其是那些未曾经历过集体生活磨练的人来说，这是一条充满绝望、动摇与诱惑的道路[48] 。

斯摩棱斯克的阿夫拉阿米传记揭示了那个时代修道主义内部的崩溃，他堪称蒙古入侵前罗斯时期最具独特个性的人物之一。 12世纪，斯摩棱斯克曾短暂经历过文化复兴，并与基辅一较高下。阿夫拉阿米于1146年后不久出生在斯摩棱斯克的一个富裕家庭，接受了当时非常优质的教育，甚至可能通晓希腊语。 他在斯摩棱斯克附近的一座修道院中受戒，在那里，通过研读修道院珍藏的约翰·金口、大巴西尔、以弗所的以弗拉姆以及圣费奥多西·佩切尔斯基的生平传记，他的苦修倾向不仅没有减弱，反而愈发强烈。 亚伯拉罕在此度过了20或30年，过着严格禁欲的生活，将时间奉献给祈祷，或许还有神秘的静观。 阿夫拉亚米的弟子、其传记撰写者耶弗雷姆修士记载，伊拉里昂、萨瓦修道院长或尤菲米乌斯等伟大的巴勒斯坦苦修者，都是他效仿的榜样。 这一记载，连同《阿夫拉阿米传》中的其他细节，使我们有理由认为他是巴勒斯坦传统的追随者，在这方面他可与圣狄奥多西相提并论。当时担任斯摩棱斯克主教的伊格纳提乌斯，自然注意到了这位苦修者，并按立他为司铎修士。 此事发生在1197年之后。随后，以弗所写道，亚夫拉米亚每天都会主持圣体礼仪，并在礼仪结束后进行讲道。他言辞的有力与生动吸引了大批信众。 阿夫拉阿米的人气引起了修道院院长和修士们的嫉妒与敌意，以致他遭受了迫害。随后，他转入斯摩棱斯克的圣十字架修道院，并在那里继续进行布道和牧灵工作。 在讲道中，阿夫拉亚米主要谈论末日审判，他创作的两幅圣像也以此为主题。或许他的《论天界力量》就创作于这一时期——这是古俄罗斯学术著作中一个引人入胜的范例。他以极具说服力的论述和不俗的文采，在此论及信徒的救赎、忏悔以及即将到来的世界末日。与此同时，阿夫拉亚米展现出自己是一位虔诚的古俄罗斯末世论学说的拥护者。 然而不久之后，阿夫拉阿米在新任职地也招来了嫉妒者和敌视者，他们向主教指控他犯有异端，并宣称他阅读了异端书籍（即《鸽子书》或《深渊书》）。 在斯摩棱斯克公爵代表也参与的审判中，法庭查明指控纯属诽谤，但为了平息诽谤者引发的骚动，主教将阿夫拉阿米亚遣送回了他当年开启修道生涯的那座修道院，并禁止他主持神圣礼拜，以及接见和教导来访者。 据传记记载，由于这一不公，斯摩棱斯克遭到了上帝的惩罚——酷暑与干旱。在主教撤销了对这位无辜者 的禁令后，因阿夫拉阿米亚的祈祷，天降甘霖——斯摩棱斯克大地由此免于灾难。 随后，那位为主之母建立修道院的主教任命阿夫拉亚米为该院院长。这座修道院也很快成为了信徒朝圣之地——人们成群结队地涌向那里。阿夫拉亚米在

[47] 参见：注4；阿布拉莫维奇。第133页及后续；施耐德。《西奥多·斯图迪奥及其时代》（1892）。第40页。

[48] 圣狄奥多西的苦修传统由以下苦行者代表：尼古拉·斯维亚托沙、普罗霍尔、格里高利、斯皮里东、阿利皮乌斯；参见：《圣徒传》。第20、27、28、31章。

自己的修道院中仅度过了十七个月，但他始终遵循着严格的苦修之道。 据修士耶弗雷姆所述，他全身心致力于灵魂的拯救与末日审判的默观。沉浸于苦修与神秘主义实践中的阿夫拉米，于1219年或1220年安息主怀。[49]

《阿夫拉阿米传》由其弟子、修士耶弗雷姆在其去世后不久（约1237年）编纂而成，是了解12世纪的宝贵史料，正如《圣狄奥多西传》之于11世纪。阿夫拉阿米所处的灵性环境，与我们在《佩切尔斯克修士传》中熟知的某些特征如出一辙。 当然，人们或许认为，古俄罗斯蒙古入侵前的修道生活当时已步入衰落期。但不可忽视的是，其原因并不在于修道生活本身——当时这对俄罗斯而言尚属新生事物——而在于当时国家政治和教会生活的状况。 修道生活的内在成熟与力量，根植于多年不懈的灵性修持，而古俄罗斯的修士尚未有机会接受这种训练。费奥多西的时代过于短暂，他的影响仅在修道院兄弟中延续了一两代人； 俄罗斯修道界尚未完全吸收修道生活的全部苦修经验，也未掌握共同生活的基本准则。圣父们的苦修著作表明，这一过程是多么缓慢，灵性修行的中断会造成多大的危害，以及修道院是多么容易陷入世俗化。 为了保持已达到的高度，修道生活不仅需要根深蒂固的苦修传统，还需要活生生的传承者——他们要像在西方鲜为人知的东正教长老那样，本着这一传统的精神培育新一代修士，并培养出接替自己的新一批属灵导师。 然而，这恰恰是缺失的，因为尽管圣狄奥多西拥有极高的个人灵性与虔诚，但他并未建立起苦修世界观的“学派”——无论是针对整个蒙古入侵前的修道界，还是针对佩切尔斯克修道院本身。 因此，在那个时代的修道生活中，我们看不到“中庸之道”——即严格的集体生活、修道院的共同生活，以及修士的首要且最重要的学校；取而代之的，要么是过度的苦行，要么是修道院生活的世俗化。

圣费奥多西通过其生平事迹彰显了修道阶层的高尚境界及其对基督教社会的必要性，他本人更是新皈依民族的苦修美德典范；与此同时，他与其说是俄罗斯修道主义的化身，不如说更代表了新俄罗斯基督教的整体精神。

关于12世纪修道界内部的分裂，这位主教的著作也提供了佐证——他或许是古俄罗斯苦修主义最杰出的代表之一，但遗憾的是，他并非该思想的创始人。 我指的是图罗夫主教基里尔，这位因充满崇高诗意的布道而被誉为“俄罗斯的金口”的人物。 他生于1130年，卒于1182年后不久。在修道生涯初期，他作为图罗夫博里索格列布修道院的一名修士，因生活严谨和苦修行为而脱颖而出，其中甚至包括柱上苦修；以当时的标准来看，他是一位受过良好教育的修士。 后来（1162年），基里尔当选为图罗夫主教。在他的其他著作中，现存有三封书信，其中他论述了修道生活。 尽管这些致特定对象的书信与前文提及的费奥多西的训诫具有不同的特点（在神学层面，它们处于更高的水平，并代表了对该主题的原理性探讨），但通过它们仍可推断出当时修道生活的状况。 致佩切尔斯克修道院院长瓦西里（1182年）的书信，尤其生动地展现了修道院生活的某些特征。例如，我们从中得知，当时人们对大隐修袍意义的认识尚不十分明确。

早在《亚夫拉亚姆传》中，我们就发现了长老制的痕迹，这些痕迹体现在圣人的所有事迹中，首先体现在他与黑袍修士以弗所的关系上，同时也体现在他与其他寻求他灵性指导的信徒的关系上——这是修道院墙外长老制的典范，让人联想到18世纪的长老们。 基里尔的著作《关于黑袍修道阶级的叙述》清楚地表明，他也了解长老制度作为一种苦修和修道院制度的存在[50] 。

遗憾的是，我们关于11至12世纪修道院日常生活的资料寥寥无几。《费奥多西传》为想象当时修道院生活提供了一些依据，但主要——甚至完全——仅限于佩切尔斯克修道院本身。 关于更晚

---

[49] 关于斯摩棱斯克的文化繁荣，参见尼科尔斯基：《论大主教克利门特·斯莫利亚蒂奇的文学著作》（1892年），第138页；拉夫罗夫斯基：《论古俄罗斯学堂》（1854年），第49页；克柳切夫斯基：《古俄罗斯圣徒传》（1871年）。 第54页。关于阿夫拉阿米亚：雷德科夫。同上；费多托夫。同上，载于：《普拉夫·姆》第2期（1930）；马卡里。第3卷，第64–67、205–210页。 《论天界力量》载于：《俄罗斯科学院院刊》第9卷（*1860–1861年）。第188页及后续；另参见：维林斯基。《新圣瓦西里传》第1卷（1913年）。第311页； 韦塞洛夫斯基·A·N.《俄罗斯宗教诗歌研究》（1889）。第121页；此外：谢维列夫。《俄罗斯文学史》。第3卷（1858）。第15页；布斯拉耶夫。《俄罗斯民间文学与艺术史概述》。第2卷。第119页。*

[50] 卡拉伊多维奇。《12世纪俄罗斯文学遗珍》（1821年）。第102–131页（两封书信）；全部三封书信收录于：《我们圣父基里尔——图罗夫主教的著作》（1880年）。 第90–127页；关于基里尔本人，参见：《文集》中的“导言”；戈卢宾斯基。第1卷第1册（第2版）。第797页；波诺马廖夫。第1卷。第98页及后续；《圣徒传》（1911年）。第28页。

期的时代以及其他修道院，我们的资料则显得相当零散。《亚夫拉亚姆传》在这方面内容也不甚丰富，因为其编纂者仅限于叙述亚夫拉亚姆本人的生平事迹。

至于修道院的管理，我们拥有相当可靠的史料。通常情况下，院长由修士团体自行选举产生。随后，新当选的院长需由主教或都主教予以正式任命。 而在由公爵创立的修道院——即捐赠者修道院——中，情况则有所不同，这类修道院在很大程度上依赖于公爵。在这些修道院中，院长的人选任命与罢免完全由捐赠者——即公爵——掌控。由主教创立的修道院也是如此。 实际上，公爵会向主教提名自己的人选以供任命。主教拒绝提名的情况极为罕见。尽管在佩切尔斯克修道院，院长选举原则上仍是僧团自身的特权，但在《圣徒传》中可以发现证据表明，这些选举往往并非不受外界影响。 此外，《圣徒行传》还记载，修士们并不总是对住持感到满意，经常要求将其罢免。当费奥多西临终前建议修士们推选修士雅各布为新住持时，修士们不愿听从他的建议，因为雅各布是从另一座修道院来到佩切尔斯克修道院的。 于是，费奥多西提名了另一位继任者——斯蒂芬。修士们同意推选他担任院长。但不久后，斯蒂芬（1074年至1078年任院长）因修士们的不满而被罢免，被迫离开修道院。 由修士们推选的尼康大帝（1078–1088）接替了他的职位。1182年神父瓦西里当选修道院院长的经过，证明了选举过程有时并非一帆风顺。 另一个证明修道院院长可由堂区神父担任的例子，是1112年普罗霍尔的当选。当然，在这两种情况下，堂区神父在就任院长之前都接受了剃度[51]。

修道院的管理权集中在院长手中；若是捐赠人设立的修道院，院长在作出决定时必须顾及捐赠人的意愿。 如果院长是一位严苛的苦行者，且是井然有序的修道院制度的捍卫者，那么他的任务就尤为艰巨，因为他必须在严格遵守修道院章程与服从公爵意志之间找到平衡点。公爵对修道院的统治助长了其世俗化，这体现在修道院在物质上对公爵权力的依赖上。 公爵的捐赠是修道院生存的主要来源。此外，还有来自私人、主教、富商及其他捐赠者的供奉……[52]

不过，修道院的物质富足也帮助它们履行了自己的社会使命。在《圣狄奥多西传》和《佩切尔斯克修士录》中，我们可以找到许多慈善事例， 这些慈善活动在佩切尔斯克修道院中蓬勃发展。作为最富有的修道院，佩切尔斯克修道院能够比11至12世纪的其他修道院更大规模地开展慈善事业。该修道院对内部传教工作也具有重要意义。这或许看似违背常理，但修士在修道院墙外的工作难免会对修道院生活造成损害。 在古罗斯，只有僧侣才能为信徒听告解。神父不仅是灵性生活的引导者，也是日常事务的顾问。这使修道界在社会关系中拥有相当大的影响力，但同时也使修道生活卷入了这些关系，有时会产生不希望看到的结果。 在古罗斯，遗嘱通常是在与属灵导师商议并在其见证下立下的；有时，通晓文字的属灵导师会亲笔记录其属灵子女的遗愿，从而可能影响立遗嘱人的意愿。 显然，如果修道院的院长或某位有影响力的修士担任公爵或富人的属灵导师，并能利用其地位为修道院谋利，这对修道院而言是多么重要。但与这一阴暗面相伴的，还有神职人员对当时社会产生的巨大积极影响。 前文已提及的斯摩棱斯克的阿夫拉阿米亚的例子，就表明了一位具有宗教天赋的灵性导师对信徒的影响力有多大；许多其他史料也印证了这一点[53]。

3. 修道士的宗教与文化活动

导致修道界内部分裂的另一个因素是，肩负民族文化启蒙这一重大使命的重担落在了他们肩上。

古俄罗斯文学作品——无论在何种程度上都带有宗教与道德倾向——均源自修道院环境。虽然并非所有作品都完全具有原创性，但古俄罗斯的修道士作家们通常并不热衷于非要创造出某种新

---

[51] 戈卢宾斯基。1. 1（第2版）。第743页；沙赫马托夫。《研究》。第437–438页；普里塞尔科夫。《论文集》。第215页及后续；《圣徒传》（1911）。第27、53、57页；马卡里。3. 第101页。关于捐赠者权利，参见：特罗伊茨基·伊·《拜占庭及内曼统治时期的塞尔维亚的捐赠者权利》，载于：《塞尔维亚科学院学报》（1935）。第168期（塞尔维亚-克罗地亚语）。

[52] 《圣徒传》（1911年）。第24–26页；Goetz。第128–134页；《拉夫尔编年史》中1051年、1074年、1086年、1096年、1108年等年份的条目；《圣徒传》（1911年）。 第39、41页等；《伊帕特编年史》中1154、1158、1187、1113等年的条目；Goetz，第165页。 另参见圣瓦拉姆·胡廷斯基（1112年）遗嘱中的片段，这些内容收录于S. 赫伯施泰因的著名著作《Rerum Moscoviticarum Commentarii》中。安特卫普，1557年。第29–30页。

[53] 斯米尔诺夫。《古俄罗斯遗嘱》（1914年）。第1章。

事物。 造成这种现象的原因，一方面是教会圈子受教育程度不足，另一方面则是对书籍——尤其是宗教著作——的极度尊崇，因为它们蕴含着神圣的真理，而人的手绝不敢擅自向其中添加任何内容。 尽管如此，古俄罗斯修士们还是创作了不少带有创造性印记的作品。

在此我们无法全面概述整个古俄罗斯文学。只需强调古俄罗斯修士在创造这一文学传统中的特殊作用，并详细探讨其中的两种体裁：古俄罗斯讲道文和编年史，便已足够。

前者体现了修道士在宗教与道德层面的奉献，后者则体现了他们在民族文化层面的奉献。

从历史文学的角度来看，11至13世纪的布道或许并非完全独创。 对那个时代而言，更重要的是其内容以及其中所体现的基督教世界观对人们产生的影响。从基督教的角度来看，讲道阐述了人性之弱，谴责了迷信与罪恶，并指明了通往救赎的道路。 自基督教传入俄罗斯之初，末世论便如一条红线般贯穿于俄罗斯人的宗教世界观之中。此前已提及的传教士包括佩切尔斯基的狄奥多西和斯摩棱斯克的亚伯拉罕。 圣阿夫拉亚米的《论天界力量》具有鲜明的末世论色彩。与向修士们宣讲修道生活基本原则的费奥多西一样，诺夫哥罗德主教卢卡·日迪亚塔（†1059）也要求他的信众恪守基督教的生活准则。 图罗夫主教基里尔的讲道风格则有所不同，现存有他的九篇讲道。他在文化和学识水平上都比同时代人更高一筹。 他为礼仪年中的各个节日所做的讲道——其中最杰出的一篇是在基督升天节发表的——在神学上颇具深度，虽然信众可能未必完全理解，但这些讲道充分体现了他对《圣经》、教父著作的深刻造诣，以及在当时实属非凡的学识。 这些讲道在文学性上非常出色，其中包含寓言和比喻，充分展现了基里尔作为拜占庭教会文化代表人物的一面[54]。

这一文化的另一位代表是基里尔，基辅都主教（1147–1154，† 1164）。 他出生于斯摩棱斯克，当时该城正处于文化繁荣时期。他虽是俄罗斯人，且由大公选为基辅都主教，但在这一职位上并未久留，因为君士坦丁堡宗主教区一直力主由希腊人担任都主教之位。 克利门特是一位博学之士，不仅精通神学，还通晓古典哲学——他是唯一一位被编年史家冠以“哲学家”[55] 绰号的古俄罗斯主教。他主要因撰写《致托马斯长老书》而闻名。

基里尔·图罗夫斯基和克利门特——两人都属于12世纪的修道界，那个时代，拜占庭的学术思想已对俄罗斯教会界产生了长达两个世纪的影响，而这种影响不可能毫无成果。 但他们还有一位先驱，一位在新皈依的民众中才华横溢的布道者，他兼具深厚的信仰、雄辩的口才和鲜明的民族意识。他就是基辅大主教伊拉里昂。

一位古代编年史家告诉我们，伊拉里昂起初是贝雷斯托夫宫廷教堂的神父（很可能当时已是修道士），正如前文所述，他称伊拉里昂为“善良、博学且恪守斋戒之人”，但对其出身只字未提。很可能正是由于与保加利亚人和希腊人等非俄罗斯族群的长期交往，伊拉里昂才得以接受基督教神学教育。但在我们的脑海中，伊拉里昂不仅是一位博学的基督徒。他更是一位极具苦修倾向的基督徒，或许他就是第一位俄罗斯修士。 关于伊拉里昂生平资料的不完整，与俄罗斯修道传统起源相关史料中的空白有关。我们无从知晓他是在何处踏上苦修之路的。他在第聂伯河畔为自己凿了一处小洞穴，以便拥有一个安静的地方进行祈祷和静心； 他可能在1037至1039年间受戒，后来于1051年，根据大公雅罗斯拉夫的意愿并经人民同意，被任命为基辅都主教。早在担任执事期间，约1039年，他因某种尚不完全清楚的原因发表了一篇讲道。 这篇被称为《论律法与恩典》的讲道，是雄辩艺术的真正杰作，就连在评价上向来谨慎、对俄罗斯教会历史持高度怀疑态度的E·E·戈卢宾斯基也对此予以认可。

这篇“讲道”很可能并非教会布道，因为就其内容而言，其水平之高，远非当时广大信徒所能理解。或许，伊拉里昂是在一个教会节日——圣大马可节（[56] ）——之际，在大公雅罗斯拉夫、都主教及宫廷成员面前发表的。

---

[54] 参见注释50。

[55] 尼科尔斯基·N.《论12世纪作家克利门特·斯莫利亚蒂奇大主教的文学著作》（1892年）。 还可以提及另一位俄罗斯传教士——弗拉基米尔主教塞拉皮昂（†1275），他曾一度担任佩切尔斯克修道院的院长；他的讲道（共5篇）思想深刻，在文学上也极具价值。

[56] 尼科尔斯基。《资料》（1906年）。第75–76页；普里塞尔科夫。 随笔；波诺马廖夫。1。第48–58页；戈卢宾斯基。1. 1（第2版）。第844页；《论律法与恩典》载于：波诺马廖夫。1。第59–79页。

在《讲道词》开篇，伊拉里昂将《旧约》（“律法”）与《新约》（“恩典”）进行了对比； 《旧约》仅仅是《新约》的铺垫；在《讲道词》的第二部分，他谈到了弗拉基米尔大公，赞扬他用基督信仰之光启迪了本国人民；《讲道词》的第三部分则是代表整个新皈依的罗斯领土向上帝所作的祈祷。 伊拉里昂在其著作中提出了一种历史哲学观点：在受神圣旨意引导的世界历史中，处于历史进程中心的民族会发生更替。 蒙上帝拣选的以色列及其历史，是预备时期，即律法时代；而接踵而至的则是恩典时代、基督教时代，即人类获得真理与救赎的时代。因此，弗拉基米尔大公因其英勇事迹将俄罗斯人民引入“恩典之国”，因而值得称颂。 伊拉里昂特别强调了弗拉基米尔那种促使他皈依的内心状态的重要性。

《讲道词》的第二部分对我们之所以重要，是因为其中体现了伊拉里昂的民族意识和爱国情怀。弗拉基米尔信奉基督并非源于希腊传教士的布道——正如亲希腊派的科尔松传说所宣称的那样（[57]）——而是源于灵魂内心的需求以及对新信仰真实性的确信。

伊拉里昂的民族爱国观点，以及他基于民族和教会立场对“弗拉基米尔皈依”这一亲希腊传说所提出的反对意见，正是体现整个古俄罗斯修道界——尤其是佩切尔斯克修道院修士——民族文化观点的核心思想，并被俄罗斯修道界虔诚地奉行。 这些观点促进了“俄罗斯化”思想在俄罗斯东正教中的扎根，由此引发了一系列历史事件，表明俄罗斯东正教会内部确实存在反对君士坦丁堡牧首政策的势力。 伊拉里昂的民族情怀，或许正是雅罗斯拉夫于1051年——当时他与拜占庭的关系尤为紧张——下令由俄罗斯主教会议为伊拉里昂举行祝圣仪式，并将其推举为继费奥佩姆普特去世后空缺的基辅大主教之位的重要原因之一。 自此之后，关于伊拉里昂大主教的记载便杳无音讯；他在该职位上任职时间不长：当雅罗斯拉夫再次寻求与君士坦丁堡和解时，伊拉里昂不得不卸任（*1054–1055年*）。

伊拉里昂此后的生活与佩切尔斯克修道院的历史及当时的修道生活息息相关，尤其是与这座已成为古罗斯精神中心的修道院所开展的民族文化活动密切相关。 我们将伊拉里昂的后续命运与佩切尔斯克修道院联系在一起，因为我们认同普里塞尔科夫的假说：即《费奥多西传》中的“大尼康”（或“尼康大帝”）与大主教伊拉里昂实为同一人[58]。

像伊拉里昂-尼康这样杰出的人物，不可能从古罗斯修道史中剔除，在探讨古罗斯民族自我认同问题时，他理应成为关注的焦点。 民族文化创作消耗了修道界相当一部分的精神力量，从某种意义上说，这对纯粹的苦修事业产生了负面影响，首先是佩切尔斯克修道院的修士们。 但当时对基辅罗斯而言，究竟什么更为重要尚不得而知：是形成俄罗斯民族意识，还是培养两三代修士——而这些修士的成长却因国家和社会环境带来的世俗化影响而受阻。后来的历史发展似乎更支持前者。

在被罢免大主教职位后——此事发生在1051年之后、1055年前不久，当时编年史家已将希腊人以弗所称为大主教——伊拉里昂前往拜访了居住在旧伊拉里昂洞穴中的安东尼； 自此，伊拉里昂便以“尼康大主教”之名闻名于世，这一称谓见于《圣狄奥多西传》和《佩切尔斯克修士录》[59] 。更名与他受大隐修戒有关。尼康随即在佩切尔斯克修道院的生活中扮演起特殊角色。由于安东尼没有神父圣职，尼康便负责接纳并为见习修士剃度。 由于为大公的两名随从剃度，尼康招致了大公的愤怒，被迫暂时离开修道院。 他前往位于亚速海沿岸的特穆塔拉坎城（希腊语称塔马塔尔哈），在那里创立了一座供奉圣母的修道院（时间在1061年至1067年之间）；他本人并未在此久留，1068年便得以重返佩切尔斯克修道院。 1068年至1074年间，尼康作为费奥多西的主要助手，协助其负责修士们的灵性牧养工作。 在费奥多西的继任者斯捷潘短暂担任院长后——他因修士们的不满而被迫离开修道院——尼康于*1077–1078年当选为院长，并管理修道院直至1088年去世。 他担任院长十年的时*

[57] 沙赫马托夫。《科尔松关于弗拉基米尔受洗的传说》（1906）；同上。《研究》；帕尔霍缅科。《基督教在罗斯的起源》（1911）； 普里塞尔科夫。《编年史家涅斯托尔》（1924年）。第52、74–77页；参见：鲍姆加滕·N·德。《圣弗拉基米尔与俄罗斯的皈依》（1932年），载于：《东方基督教研究》第79卷。

[58] 普里塞尔科夫。《伊拉里昂大主教（修道名尼康）作为独立俄罗斯教会斗士》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1911年）。第188–201页；同上。 《随笔集》；同上。 《编年史家涅斯托尔》（1924）；参见：沙赫马托夫。《研究》。

[59] 参见注释25。

期，是该修道院发展史上最重要的阶段之一。在他任内，石砌教堂的建设得以继续，受邀而来的希腊艺术家们用壁画、雕刻和马赛克装饰了这座教堂[60] 。

但最重要的成就在于编纂了古俄罗斯编年史——这部作品真正体现了基督教精神与俄罗斯民族精神。自此，古俄罗斯修道院成为编年史编纂的中心，而俄罗斯编年史家的形象也与修道士的身份密不可分。 正因如此，编年史中所体现的世界观具有基督教和苦修主义的特征[61] 。在悲剧《鲍里斯·戈杜诺夫》中，A. 普希金以精妙的艺术形式，并忠实于历史地，通过修士皮梅纳这一形象刻画了古俄罗斯编年史家：皮梅纳（在油灯前书写）：

还有一则，最后的一则传说——
我的编年史至此完结，
履行了上帝托付给
托付给我的。难怪主
让主让我成为
并使我通晓书艺；
总有一天，一位勤勉的修士
会发现我这份勤勉而无名的著作，
他将像我一样点亮自己的灯火——
拂去纸页上积攒的尘埃，
将这些真实的传说重新抄录，
让东正教的后代们
故土往昔的命运，
并缅怀他们伟大的君王
为他们的功绩、为他们的荣光、为他们的善行——
至于罪孽与黑暗行径，
则谦卑地向救世主祈求宽恕[62] 。

在尼康时代，编纂编年史汇编的工作拉开了序幕。所谓的“1039年编年史汇编”，是在基辅都主教座堂的希腊教士圈内编纂的，后来经过修订并得以延续[63] 。由此诞生了“1073年编年史汇编”，主要由尼康执笔。 该编年史的续篇是《1095年编年史》，其编纂主要由被称为“编年史家”的僧人涅斯托尔负责； 这部《1095年编年史》即为《原始俄罗斯编年史》，或称《原始基辅编年史》，它构成了1116年古俄罗斯编年史的基础。而1116年的编年史（《年代记》 ——译者注）构成了著名的拉夫伦季耶夫编年史（1377年）和伊帕季耶夫编年史（15世纪），以及所有其他俄罗斯编年史的基础。

以涅斯托尔为例，尼康在塑造俄罗斯民族世界观方面所做的工作成果尤为显著。 在思想上，涅斯托尔是尼康的忠实门徒。他是在斯捷凡担任修道院院长期间进入佩切尔斯克修道院的，即1074年至1077年之间，但他的文学创作主要集中在11世纪80至90年代。 涅斯托尔还撰写了两部圣徒传记作品：《圣狄奥多西传》——《佩切尔斯克圣徒传》的一部分，以及《圣王子鲍里斯与格列布传》

---

[60] 《圣徒传》（1911年）。第21、24、33页；普里塞尔科夫。《随笔》。第206、235页；戈卢宾斯基。第1卷第1册，第687页；第1卷第2册，第776页（第2版）；沙赫马托夫。《研究》。第435页。

[61] 格奥尔基耶夫斯基。《蒙古入侵前时期俄罗斯人对基督教的理解》（1893）；苏姆采夫。《论蒙古入侵前罗斯的民族自觉》（1905）；沙赫马托夫·A.《研究》（1908）；沙赫马托夫·M.《古罗斯政治思想史研究》。第1卷。 布拉格，1927年。关于古俄罗斯编年史的总体概述见于：斯佩兰斯基。《古代俄罗斯文学史》。第1卷（1914年），第301–318页；第1卷（1920年），第325页及后续。

[62] 普希金·A·S.《鲍里斯·戈杜诺夫》。

[63] 关于古俄罗斯编年史的起源，参见：沙赫马托夫·A.《研究》（1908年），第420–460页；同上，《年代记》（1916年）；斯佩兰斯基，前引著作；博古斯拉夫斯基。 关于涅斯托尔文学活动的性质与规模的问题，载于：《伊奥里亚斯》（1914）。第1期，第131页；第3期，第153–191页；伊斯特林。《关于俄罗斯编年史起源的评论》，载于：《伊奥里亚斯》（1921）。 第45–102页；（1922）。第207–251页；尼科尔斯基·N.《年代记》第1卷（1930）。 关于编年史的文献参见：尼科尔斯基。《资料》（1906）。德语译本：《内斯特尔编年史》。K. 特劳特曼编。莱比锡，1931，载于：《斯拉夫-波罗的海文献与研究》。第6卷。

。《鲍里斯与格列布传》是涅斯托尔的第一部圣徒传记作品，成书于11世纪80年代初，即尼康执掌期间。 这位作家的宗教和政治世界观具有鲜明的民族特征，因此尼康在此处的影响毋庸置疑。 该传记讲述了两位兄弟——弗拉基米尔大公的幼子鲍里斯和格列布亲王——被其长兄 斯维亚托波尔克下令杀害的故事。斯维亚托波尔克的这一暴行给同时代人留下了极其深刻的印象，新生成的俄罗斯东正教会遂将这两位遇害者尊为殉道者。 《鲍里斯与格列布传》是民众特别喜爱的读物。涅斯托尔撰写此书，既是为了颂扬遇害亲王们的基督教美德，也是为了阐述他自己的俄罗斯民族主义学说。该学说的核心思想在于罗斯的统一以及亲王世系的世袭继承权。 内斯托尔在《费奥多西传》（特别是关于圣人同斯维亚托波尔克亲王争执的记载中）也清晰地表达了这一思想。内斯托尔是这一思想的虔诚信奉者，该思想后来在莫斯科大主教们的活动中呈现出独特的特征[64] 。

一部名为《纪念与颂扬俄罗斯公爵弗拉基米尔》的圣徒传记作品表明，这一理念不仅得到了佩切尔斯克修道院修士们的支持，而且在整个修道界都拥有强大的支持基础。 《纪念与颂扬》的作者身份尚有争议，唯一能确定的只有其成书时间，即12世纪上半叶。这位匿名作者驳斥了“科尔松传说”中的亲希腊观念，其教会政治世界观具有纯粹的俄罗斯民族特征[65] 。

基辅洞窟修道士们的文学史与圣徒传记著作，极大地促进了古罗斯民族意识的形成。 其他12世纪的文学遗作，例如《丹尼尔修道院长朝圣圣地记》和《伊戈尔远征记》，都表明民族自觉意识已深深植根于人民心中。 可以说，正在形成中的俄罗斯国家民族意识的塑造任务，主要且首先是由古俄罗斯修道界承担并完成的，这绝非夸大其词。 从国家及民族政治的角度来看，这当然是修道界的一大功绩；但从纯粹的教会和基督教苦修主义的角度来看，这对第一代修士的精神成长却并非没有风险——他们本应在严格遵守修道院共同生活的条件下，仅专注于真正的灵性修行。

教会和修道界力图避免因活动多样化而产生的世俗化危险。 正如我们接下来将看到的，他们确实做到了这一点，但这并非源于教会当局采取的措施，而是因为修道生活本身——依托于俄罗斯民族的苦修精神——为解决这一问题推举出了新的修行者，并在自身内部获得了新的力量。

第三章 圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基及其学派

1. 基督教苦修主义在东北罗斯兴盛的历史背景

修道生活对古俄罗斯生活的重要性，早已被同时代人所认可。在那个时代俄罗斯人的世界观中，修道理想占据着首要地位之一。 即便这一论断对于11世纪和12世纪尚不完全成立，但就14世纪或15世纪而言，其正确性已毋庸置疑。这一理想影响着俄罗斯人的世界观，赋予其苦修色彩，并决定了他们对修道院的态度。 修道院是“圣地”、“天使之居”，修士们将尘世与天使界相联结；正如天使在修士面前光芒四射，修士也在平信徒面前光芒四射。 修道院和“与天使等同的修道品级”，是通往天堂的阶梯上的中间台阶，引领人们从充满罪恶、感官诱惑的尘世走向天堂。 灵魂得救的理念——它应当从此刻开始，通过战胜自身虚幻肉体的壮举来实现——是那个时代宗教信仰的核心。信徒们将人的生命视为恶魔诱惑的战场，并坚信唯有在修道院的围墙之内，才能与恶魔展开并赢得这场胜利之战。

在基督教传入罗斯的最初两个世纪里，这些观点和情感在民众意识中缓慢而渐进地确立，但到了14世纪，它们已完全占据了民众的意识，因此这一时期可称为古罗斯的禁欲主义时代。对于修道史而言，13世纪是一个过渡时期。 修道生活的组织形式尚未形成符合俄罗斯国情的明确模式。 修道界尚未在“基诺维亚”（集体生活）与“伊迪奥里特玛”（独居生活）之间做出选择；“荒野”、隐修院生活、隐居生活——这颗星辰尚未在俄罗斯“菲瓦伊达”的北方天穹升起。 位于城市或其周边的修

[64] 普里塞尔科夫。《编年史家涅斯托尔》（1924）；佩图霍夫。《俄罗斯文学：古代时期》（1916）。第16–18页；参见注56中的文献。

[65] 戈卢宾斯基。1. 1（第2版）。第743页；《记忆》。同上。第238–247页。沙赫马托夫。《研究》。第34–40、437及后续页； 尼科尔斯基。《资料》（1906年）。第225、228、230–233页；塞雷布良斯基。《古俄罗斯公爵传》（1915年）。第48–51页。

道院，依然是寻求救赎之人的避难所；只有偶尔，苦行者才会鼓起勇气深入幽暗的密林。这是一个充满苦行式沉思、或许还有内心疑虑的时代，但绝非对苦行理想的背弃。

此时，罗斯的国家生活中发生了两件大事，从某种意义上说，它们对修道史产生了相当大的影响，并使修道事业摆脱了不确定状态。

第一件事件具有国内政治性质。12世纪，雅罗斯拉夫建立的伟大而统一的基辅国家，因其儿子们的后代——[66] ——之间的纷争而经历了政治解体。该国分裂为若干封建公国，这些公国不再追求全俄罗斯的共同利益，而是只顾及各自的地方利益。 在勇敢而干练的安德烈·博戈柳布斯基亲王（†1174）——雅罗斯拉夫的孙子[]——于北部人迹罕至的森林中、在苏兹达尔地区为新的国家政治实体奠定基础后，基辅的政治声望急剧下滑。 这片土地成为了新的国家与社会力量汇聚之地，最终促成了莫斯科王国的形成。 基辅罗斯分裂为诸侯公国，促使公爵首府的数量激增，随之而来的是一系列新教区的设立以及新城市修道院的建立，因为每位公爵和每位主教都致力于美化自己的居所。 从地域上看，这一进程主要向东北方向发展，集中在奥卡河和上伏尔加河地区；与此同时，俄罗斯人口从南部和东南部（里亚赞地区）向东北部的迁移也十分密集（尤其在14世纪）[67] 。

这一进程在一定程度上受到外交事件的影响，而这些事件正是俄罗斯游牧历史上的第二个最重要因素。基辅公国的政治解体，也是由于来自东南方向的游牧民族不断向南俄罗斯大草原渗透所导致的。 在10世纪和11世纪，这些游牧民族是佩切涅格人，基辅公爵们为击溃他们付出了巨大的力量和鲜血代价。11世纪中叶，突厥语族的库曼人出现在黑海北岸，俄罗斯人称其为波洛维茨人。 《伊戈尔远征记》以诗歌的形式反映了与这个残暴野蛮的民族长达数世纪的斗争，他们焚毁并洗劫了城镇和村庄。 顺便提一句，这场持续了数十年的斗争影响了古俄罗斯人的世界观形成，因为当时的contemporaries
从基督教的角度出发，将这场政治和经济灾难视为上帝“因我们的罪孽”而降下的惩罚[68] 。

然而，这些草原民族所带来的恐怖，不过是即将到来的蒙古人——或者说当时所称的鞑靼人——入侵的前兆。他们作为“上帝的鞭子”降临在俄罗斯土地上——这是当时人们的看法。 “就在那年夏天，”编年史家在1224年的条目中写道，“因我们的罪孽，异族现身了，关于他们究竟是谁、从何处而来、说什么语言、属于哪个部落、信奉何种信仰，无人能说得清。”[69] 。 古代罗斯本应成为、也确实成为了庇护欧洲的盾牌，但为此它付出了代价——承受了长达200余年的鞑靼枷锁。通过抵抗敌人以及 殉难之死，整个罗斯——从普通农民到公爵——都证明了自己对政治自由的渴望。

巴托伊对罗斯的征服远征始于1237年。短短两三年间，灾难与恐怖席卷了整个罗斯大地。1240年12月6日，基辅在巴托伊大军的猛攻下陷落；这座富庶的城市——其美丽与规模曾令蒂特马尔·梅尔策堡赞叹不已——如今已化为废墟与灰烬。还有许多城市也将面临同样的命运。

对于同时代人而言，这一事件不仅意味着国家政治和经济上的灾难。它更是对人们内心平衡以及世界观的沉重打击。 尘世生活失去了确定性和可靠性，社会环境变得艰难而压抑。苏兹达尔地区和北罗斯的早期定居者曾不得不与大自然进行顽强的斗争，从森林中开垦出一小块土地作为农田；而如今，他们费尽心血建立起来的生计，却在新的打击下土崩瓦解。

但当鞑靼枷锁下最初那几个可怕十年的灾难成为过去，当东北罗斯及其诸公爵在与金帐汗国的关系中找到某种立足点时，该国再次开启了政治与经济整合的进程。

这是一个人口重新集结的时代，人们渴望找到安居乐业的地方；这也是俄罗斯民族政治统一的时代，该民族选择伏尔加河和奥卡河上游作为其国家的新中心，并开始在那里积极开展经济活动[70] 。

为了克服政治和经济上的困难，国家必须调动人民的一切力量。

---

[66] 作为参考，可推荐：斯托林·卡尔。《俄罗斯史》第1卷（1923年）。第66–134页；格茨·L.《988–1240年俄罗斯的国家与教会》（1908年）；此外：克柳切夫斯基。《俄罗斯史》（1925年）。 2. 第14章。

[67] 柳巴夫斯基·M.《大俄罗斯民族主要国家领土的形成：中心地区的定居与统一》（1929）；普列斯尼亚科夫·A.《大俄罗斯国家的形成》（1918）；柳巴夫斯基·M.《莫斯科的崛起》，载于：《过去与现在的莫斯科》第1卷（1912）。

[68] 参见D. 拉佐夫斯基的新著：1. 《罗斯和匈牙利的佩切涅格人、突厥人和贝伦德人》，载于：《康达科夫研讨会文集》第7期（1935年）；2. 《波洛维人》。同上，第7–10期（1935–1938年）。

[69] 第一部诺夫哥罗德编年史，6732年（1224年）条目。

[70] 参见上文提及的柳巴夫斯基和普列斯尼亚科夫的著作。

14世纪初，俄罗斯人的生活充满了对温饱的忧虑；人们时刻提防着大小鞑靼部落的袭击。人们不得不为财产寻找安全的藏身之处；农民们为了寻求庇护，四处迁徙。 城市变得过于动荡，而城中的修道院——其中许多已被鞑靼人摧毁——也不再是可靠的避难所，因为它们往往（甚至总是）被卷入日常生活的忧虑与艰辛之中。 怀有苦修志向的人无法在其中获得内心的安宁。僧侣们开始寻找新的宁静之地来从事苦修，由此开启了被称为“修道院殖民化”的过程；这一过程导致了众多“隐修院”[71] 的建立。

2. 14世纪和15世纪苦修主义的特征

14世纪和15世纪是俄罗斯苦修运动史上的一段时期，此时修道生活已形成了一些鲜明的、具有俄罗斯民族特色的特征。 该世纪众多苦行者的生平传记表明，尽管这些人的命运截然不同，却都展现出相同且稳定的共同特征，据此可以勾勒出那个时代古俄罗斯修道院创始人的典型形象。

通常他出身于富裕家庭，多为贵族（波雅尔）或商人家庭，较少来自农民家庭[72] 。这使未来的苦行者早在童年时期就有机会 学会读写。 正如几乎每一部圣徒传记所描述的那样，他在少年时代便远离儿戏，而东正教圣徒传记文学中广为人知的传统正是由此而来。阅读神学著作和圣徒传记、前往教堂——他的灵性教育由此开始，这在他心中唤醒了不可抗拒的渴望，促使他追求隐居和修道生活。 父母并不总是赞同儿子修道倾向，尤其是当他是独生子时，因为作为未来的庄园继承人，他必须进入政府任职，以确保庄园能留给家族；若是出身商人家庭，则需继承父亲的生意。 经过短暂或漫长的内心与外界的挣扎，他最终还是离开了父母的屋檐，悄悄地前往某座并不太遥远的修道院——那里的生活因他听过的、描绘其严酷景象的传闻而为他所熟知。 在修道院里，他的苦修生涯就此展开；他以耐心和谦卑的态度从事最艰苦、最肮脏的工作，但这并不妨碍他比其他修士更早来到教堂，并在晚祷和夜祷中坚持到最后。 见习期持续了数年。随后，在获得院长祝福后，他离开了修道院，去寻找一个新的隐居之地，以便在那里继续他的苦修生活。 当时，俄罗斯东北部遍布着茂密而人迹罕至的荒野，即“森林荒漠”，这片荒野将隐士与浮华喧嚣的尘世隔绝开来，极大地帮助他保持独处与心灵的专注。

许多古俄罗斯的苦行者，在未曾在修道院接受见习期的情况下，便开始了艰难的隐居生活（例如，拉多涅日斯基的塞尔吉及其兄弟斯特凡，可能还有维舍尔斯基的萨瓦）。 苦行者或居住在简陋的棚屋中（例如，谢尔盖和斯捷凡、格拉西姆·博尔丁斯基、基里尔·诺沃耶泽尔斯基等人），或栖身于树洞之中（例如，帕维尔·奥布诺尔斯基），睡在干落叶或苔藓上； 他采集的森林浆果和根茎，或是偶尔路过的行人将干面包放入他自己编织、悬挂在树枝上的篮子中（例如，格拉西姆·博尔丁斯基、费奥多尔·罗斯托夫斯基、谢尔盖·拉多涅日斯基便是如此），这些构成了他全部的食粮。 无论昼夜，他都将大量时间用于祈祷和吟唱诗篇。破旧的衣衫无法抵御北俄漫长冬季的严寒，长时间站立祈祷时，他因严寒而瑟瑟发抖；到了夏天，酷热和闷热折磨着他，成千上万的昆虫叮咬着祈祷者双手和脸庞。 这种在斋戒与祈祷中、在忍受严寒与酷暑的生活，使他精疲力竭，身体和面容日渐

---

[71] “在13世纪末之前已知的一百余座修道院中，”V. 克柳切夫斯基写道，“此类隐修院不足十座，而且其中大多数恰恰集中在13世纪。 然而从14世纪起，在俄罗斯北部的修道界，隐修运动在森林隐修地中迅速而强劲地发展起来：该世纪兴建的隐修院数量与新建的城市修道院相当（各42座）； 到十五世纪，其数量已超过城市修道院的两倍有余（57座与27座），到十六世纪则达到1.5倍（51座与35座）。 因此，据现有记载，在这三个世纪里，莫斯科罗斯境内共建有150座隐修院和104座城市及近郊修道院」（克柳切夫斯基。《俄罗斯史》第2卷，第259页）。

[72] 出身于贵族或侍从阶层的有：拉多涅日斯基的谢尔盖（† 1392）；贝洛泽尔斯基的基里尔（† 1427）；贝洛泽尔斯基的费拉蓬特（† 1426）；奥布诺尔斯基的帕维尔（† 1429）；佩尔舍姆斯基的格里戈里（† 1441）； 雅科夫·杰列兹诺博尔斯基（† 1442）；叶夫弗罗辛·普斯科夫斯基（† 1481）；帕夫努提·博罗夫斯基（† 1478）——出身于皈依基督教的鞑靼家庭；马卡里·卡利亚津斯基（† 1483）；尼尔·索尔斯基（† 1508）； 约瑟夫·沃洛茨基或沃洛科拉姆斯基（† 1515）；因诺肯季·奥赫列比宁（约1481年），亦称科梅尔斯基；基里尔·诺沃耶泽尔斯基（† 1532）；科尔尼利乌斯·科梅尔斯基（† 1537）；阿尔塞尼·科梅尔斯基（† 1550）； 丹尼尔·佩列亚斯拉夫斯基（† 1540）；斯特凡·科梅尔斯基（† 1542）；萨瓦·维舍尔斯基（† 1460）；费拉蓬特·莫扎伊斯基（† 1426）；来自公爵家族的：伊格纳提·沃洛戈达斯基（† 1523）。来自商人或城镇居民的：迪米特里·普里卢茨基（† 1392）；迪奥尼西·格卢希茨基（† 1437）；亚历山大·斯维尔斯基（† 1533）；阿尔塞尼·科涅夫斯基（† 1447）；格拉西姆·博尔丁斯基（† 1551）； 以利亚撒·安泽尔斯基（† 1656）。来自富裕农民家庭的有：亚历山大·奥舍文斯基（† 1479）；安东尼·西伊斯基（† 1556）。来自神职人员家庭的有：叶夫菲米·诺夫哥罗德斯基（† 1458）。

枯槁。因此，古俄罗斯圣人的圣像——例如基里尔·别洛泽尔斯基或亚历山大·斯维尔斯基——并非艺术化处理，而是对这位苦行者真实样貌的忠实再现。

但隐士在隐居中的时光不会太久——城堡不能隐藏在山顶上（马太福音 5. 14）。有时，两位隐士，例如 帕维尔·奥布诺尔斯基和谢尔盖·努罗姆斯基，会相遇并决定结伴而居，以便在艰难的隐居生活中互相扶持；又或者，关于某位严苛隐士的消息传到了附近的城镇和村庄，某天便会有新的敬神者前来，他同样在寻求隐居生活，并希望从世俗的诱惑中获得救赎。 这位初入修道的新修士为自己搭建了一间木屋，从此两人便共同投身于斋戒与祈祷之中。 随着时间的推移，这个隐修处逐渐扩大，最终发展成一座修道院。修士们建造了一座木制教堂，而这个修道院群的创始人——被众人视为新修道院院长的人——便前往当地的主教处，有时甚至直接前往莫斯科向大主教求见，请求为新建立的修道院赐予祝福，并为教堂举行祝圣仪式。 如果修道院的创始人自身具备足够的学识，主教便会按立他为执事并为他剃度（如果此前他尚未受戒）；此后他便可亲自主持礼拜和施行圣事；但修道士往往出于谦卑而婉拒按立，仍仅作为修道院的院长，不担任圣职； 此时，主教便会从自己麾下派遣一位修道神父前往新修道院，为其配备必要的礼拜书籍和圣幔，并授予他救世主与圣母的圣像，以此作为对修道院修士们的祝福。

这些新修道院便由此诞生，往往坐落于无数河流与湖泊陡峭的岸边，从那里，北俄那迷人而温婉的美景便展现在眼前……银色的水面 与茂密的云杉和松树林交相辉映，而白桦树干的洁白柔化了森林的严酷。 人们可以站在这里凝视这些奇妙的景象数小时之久：初秋时节，在落日的余晖中，白桦树的白色树干与金黄的树叶在针叶树那泛红的背景上闪闪发光，而针叶树则静静地、一动不动地伫立着，身披深绿色的外衣，仿佛正在沉思什么…… 色彩渐暗，但空气依然清澈透明。钟声并非骤然响起，而是从远处逐渐传来，又渐渐远去。修士们正聚集起来参加晚祷……

这样的修道院由几间木制僧房组成，环绕着一座木制教堂；教堂旁边有一间稍大的房子：那是修道院的食堂。四周都被木栅栏包围着。 僧舍之间是菜园，为修士们提供最基本的食物。通常，修建修道院的地点，都是由修士们亲手将密不透风的森林清理出来的。

起初，新建的修道院遵循“独居规条”生活；每位修士都为自己建造一间独居室，耕种自己的菜园，自行打理衣食，编织篮子或从事其他手工艺，然后用自己制作的手工艺品向农民换取面包。修士独自待在自己的小室里，按自己的理解在那里祈祷并吟唱诗篇。修士们仅在举行礼拜时才会聚集在一起。他们的负责人通常是修道院的创始人。从某种意义上说，北俄罗斯的独居制让人联想到巴勒斯坦圣萨瓦拉夫拉修道院的生活制度。

但渐渐地，许多修道院转而采用共居制。在共居制下，修道士中无人拥有个人财产[73] ，他们为修道院劳作，而修道院则为他们提供衣食。 菜园或那片微小的田地所产的一切，都归入修道院的地窖。修士们被禁止在自己的小室里用餐，也不得在室内储存食物。修士们聚集在食堂，在那里，经过集体祈祷和院长赐福后，所有修士都会领到同样的食物。 修道院的服从任务由院长分配，未经其许可或祝福，任何修士都不得擅自行动或开始任何事务。新入会的修士须服从年长修士的安排，并在一切事务上遵从其意愿。年长修士与新入会的修士之间的关系，往往具有长老指导的性质。 年长修士有时在修道院内担任特定职务，他们组成修道院长老会，与院长共同管理修道院。

在古俄罗斯的修道院生活中，院长个人的灵性天赋起着重要作用。 这正是古俄罗斯修道制度与西方中世纪修道制度之间的根本区别。在西方，修道制度的繁荣取决于组织结构的稳固性，这种组织从一开始就详细规定了修会兄弟们的苦修生活，并将其引导至既定的轨道上。 相反，在古罗斯，修道院生活的秩序则由修道院创始人及院长的人格所决定。那些由古罗斯苦修运动最杰出代表所创立的修道院尤为重要，其创始人的遗训在他们去世后很长一段时间内仍被恪守。 弟子们始终致力于传承导师们的精神风范；若日后他们自己成为新修道院的创始人，便会按照其宗教母校的苦修传统来建立新修道院。 这里需要特别强调的是，对于古俄罗斯的修士而言，最重要的并非这一传统的精神内涵、其优势或教会对其的认可，而是修道院创始人的个人品格及其精神风貌。往往，苦修的客观内涵会退居次要地位，而苦行者本人的品格及其事迹则占据主导地位。 古俄罗斯宗教信仰最鲜明的特征在于：起主导作用的并非体系本身，而是该体系传承者的精神典范； 古俄罗斯人在其基督

[73] 关于此主题，请参阅我的文章：Smolitsch. Studien zum Klosterwesen RuЯlands. 2，载于：《Kyrios》第3卷（1938年），第4期。

教世界中，始终被这些典范与形象所环绕——圣像与圣徒，它们赋予宗教体系（教义与信仰）以生命力，并引领人们走向真正的宗教生活；这些形象向人们昭示：只要效法那些受尊崇的圣徒苦行者的榜样，每个人都能通往这种生活。

当我们探讨古俄罗斯修道主义时，必须将这一切纳入考量，因为其历史表明，苦行者的形象远比苦行本身更为重要。这一点在古俄罗斯修道院的历史中表现得尤为鲜明。 正如前文所述，早在基辅时期，修道院的存续更多地取决于圣狄奥多西的影响，而非官方将 的基诺维亚（kinovia）认定为最完美的修道生活苦修体系。 随着时间的推移，修道院创始人的形象在后世记忆中逐渐淡去，他所确立的修道院生活制度也因此受到影响并逐渐发生扭曲。 同样，共居生活的复兴也并非源于14世纪教会当局的任何指令或改革，而是源于若干杰出苦行者的影响——他们正是这场复兴的缔造者。这一转变进程缓慢，且各地推进程度不尽相同。 这也不是一场自下而上的改革——那种从修道界内部萌发、随后广泛传播，并通过强化民众中的苦修风气而给他们打上自身烙印的改革。 基诺维亚的复兴也并非源于对其复兴者倡议原则性的认可，这仅仅是他自身精神成长道路上的一个阶段。尚不完全清楚，这位复兴者是否意识到，引入基诺维亚制度仅适用于他自己的修道院，还是适用于所有修道院。 作为改革者，他既立下宏伟目标，又热忱地致力于实现这一目标，这种角色与谦卑的古俄罗斯苦行者极为不符。但这种谦卑并不与他怀有的希望相矛盾——即他的同修和弟子们将延续他对修道生活的态度。

因此，断言苦修与修道院的复兴源于一位平凡的古俄罗斯修士的功绩，绝非言过其实。我们所指的是著名俄罗斯修道院——圣三一-谢尔盖大修道院的创始人，圣谢尔盖·拉多涅日斯基。

3. 圣塞尔吉·拉多涅日斯基及其修道院

圣塞尔吉在恢复集体生活时，所做的大致与圣费奥多西相同。唯一的区别在于，后者来到的是由另一位圣人——圣安东尼——早已建立的修道院，并在那里留下了自己灵修的印记。 圣塞尔吉乌斯则恰恰相反，他本人就是修道院的创始人，起初实行的是独居制。向集体生活的过渡是循序渐进的：一座小小的隐修所逐渐发展成一座大型修道院，与此同时，创始人对修士团体的灵性影响也日益增强。《圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基传》由其同时代人埃皮法尼乌斯撰写，后者作为该修道院的修士，曾与这位圣人保持了约15年的灵性交流[74] 。这部传记具有极高的价值，尤其是其节略本——该节略本收录于1392年的古俄编年史中， 因为尽管作者的文风略显浮夸，但该传记以客观而冷静的笔触叙述事件，且未充斥着道德说教式的修辞——这种修辞正是圣徒传记后来由圣徒传记作家帕霍米乌斯修订时所特有的。 对埃皮法尼乌斯而言，圣塞尔吉乌斯人格中纯粹的苦修特质才是核心；塞尔吉乌斯与当时政治事件相关的活动在他笔下退居次要地位，而帕霍米乌斯恰恰将这一点作为首要重点加以突出。 埃皮法尼乌斯向我们讲述了一位凭借其基督教虔诚而升华为圣徒的人的一生，而帕霍米乌斯则塑造了一位作为圣徒典范的形象，该形象应成为普遍圣洁的楷模， 因此，他在传记中补充了关于死后神迹的描述，并竭力将拉多涅日斯基的塞尔吉乌斯的一生呈现为基督教苦修精神的典范。

这位圣人出身于一个富裕家庭，隶属于罗斯托夫公国的侍从贵族阶层，他于1314年5月3日出生在父亲位于罗斯托夫附近的一处庄园，受洗时被命名为巴尔多禄茂。 《圣徒传》中记载，当时怀有身孕的母亲在某周日前往教堂参加神圣礼拜。在诵读《福音书》之前，胎儿在母腹中突然啼哭起来；当唱诵《智天使颂》时，以及在神父高呼“圣者归于圣者”之前，啼哭声又再次响起。 心生不安的母亲决定，等孩子出生后，将他奉献给上帝。出生后，这个婴儿的行为 就显得不同寻常：在斋戒

---

[74] 由圣塞尔吉乌斯的弟子埃皮法尼乌斯·普雷穆德里（† 1420）所著的《圣塞尔吉乌斯传》，经圣徒传记作家帕霍米乌斯（† 1484年后）修订后流传至今。该传记的原始版本虽已删减，仅存于《尼康编年史》（ПСРЛ. 11. 第127–147页）。帕霍米亚的修订本见于：1. 《OLDP》第58卷。莫斯科，1885年；2. 《VMCH》9月刊第3期（9月25日）。圣彼得堡，1883年；3. 西蒙·阿扎里宁编。 莫斯科，1646年；4. 由圣三一-谢尔盖修道院出版。1853年。参考文献：克柳切夫斯基·V.《古俄罗斯圣徒传作为历史资料》。莫斯科，1872年；戈卢宾斯基·E. 《拉多涅日斯基的圣谢尔盖及其创立的圣三一修道院》。 莫斯科，1892年；第2版，1909年。关于埃皮法尼乌斯，参见：卡德卢博夫斯基·A.《古俄罗斯圣徒传文学史概论》。华沙，1902年。第171–178页。 关于帕霍米乌斯圣徒传记作品的风格，参见：涅克拉索夫·N.《帕霍米乌斯·塞尔布：15世纪作家》。敖德萨，1871年；雅布隆斯基·V.《帕霍米乌斯·塞尔布及其圣徒传记著作》。圣彼得堡，1908年；另见：卡德卢博夫斯基，第179–188页。

日，以及当母亲食用肉类时，他都会拒绝喝母乳。 巴尔多禄茂七岁时，父母将他送进了教堂附属的学校。他的哥哥斯蒂芬很快学会了读写，而年幼的巴尔多禄茂却难以掌握这些知识，因此常被老师惩罚，也常被其他学生嘲笑。 有一次，巴尔多禄茂被派去草地上牵马。在那里，他遇到了一位年迈的修士。这位修士注意到少年愁眉不展的样子，便问他为何愁眉不展。 男孩哭着向他倾诉自己无法识字的困境，并恳求老僧人帮助他。老僧人便陪同瓦尔福洛梅伊回到他父母家中，让少年在父母面前诵读《诗篇》。令所有人惊讶的是，瓦尔福洛梅伊读得流利且准确。从那天起，瓦尔福洛梅伊在学业上便展现出了非凡的天赋。 这个关于未来虔诚之光少年时代的奇妙故事，让圣徒传记作者得以从塞尔吉乌斯的形象中提炼出主要特征：人性、忍耐和谦卑——这些特质在圣徒今后的生活中始终占据着核心地位。他的童年与许多其他孩子无异，同样充满了孩童的烦恼、苦难和欢乐。 但在这童年的烦恼中，早已埋下了他苦修之路的种子。

简单、正常的基督徒生活，而非狂热的宗教狂热——这正是俄罗斯民族虔诚之风生根发芽、蓬勃发展的沃土。 让我们回想一下当代的苦修者——圣塞拉菲姆·萨罗夫（†1833）或奥普塔的莱昂尼德长老（†1841）， 我们便会立刻看到这一根基，它始终是真实的——当然，前提是必须剔除那些附着在俄罗斯苦行者形象上的道德说教和修辞性的传奇修饰，尽管后者往往也蕴含着许多基督教真理。 毕竟，在基督教苦行者的生活中，最重要的是这是一种真正的人类生活；毁灭灵魂的并非重大的罪孽，而是日常的诱惑——这些诱惑虽不显眼，却在每一步中都将苦行者的灵魂置于危险之中，正如对任何基督徒一样。 我们立刻就能注意到古俄罗斯苦修主义的这一特征，早在《圣费奥多西·佩切尔斯基传》中就已显现，尽管每位苦行者都拥有非常鲜明的个性。

1328年后不久，当小小的罗斯托夫公国与日益壮大的莫斯科大公国重新统一时，巴尔多禄茂的父亲迁居到了莫斯科地区的拉多涅日——一个他获得了庄园的村庄。 巴尔多禄茂的青年时代便是在此度过的。他的生活既要打理庄园事务，又要思虑和操心未来。 他的两个兄弟——长兄斯特凡和幼弟彼得——都已成家，三人到了该为君主效力的年纪，因为当时这处庄园是莫斯科大公作为封赏赐予的，也就是说，庄园主有义务为大公效力。 但瓦尔福洛梅伊心中早已另有打算：他多次恳求父亲允许他进入修道院。父母并未反对，他们只希望这个未婚的儿子能在他们去世前一直陪伴在身边。但过了一段时间，家庭状况发生了变化。 长兄的妻子去世了，斯捷潘便去了附近的一座修道院。父母已年事已高，秉承古罗斯的宗教观念，决定在修道院的隐居生活中度过余生。如今，瓦尔福洛梅伊终于可以自由地踏上他向往已久的人生道路了。 他将自己的产业转交给小弟弟（在后来帕霍米乌斯为宣扬道德教化而改编的传记中，则描述为将产业分给了穷人），随后来到长兄所在的修道院，不久便说服长兄离开修道院，在茂密的森林中开始了艰辛的隐士生活。

修道院围墙外紧邻着一片如暗墙般密不透风的松林，兄弟俩无需走太远。向林中深入行进十多公里后，在一处小高地上，溪流畔，他们发现了一片美丽的空地。 起初他们住在简陋的草棚里，后来自己搭建了一间木屋和一座为纪念圣三一而建的小教堂。为了寻求祝福并获得为教堂举行祝圣仪式的许可，他们前往莫斯科拜见大主教，并在那里领取了举行礼拜所需的一切物品后返回。 教堂祝圣后，神父离开了这些修士，但他们如今可以在这座散发着松香气息的新教堂里祈祷了；不过，由于他们没有神职身份，因此无法主持圣礼。 他们的隐修生活并不轻松，在斋戒与祈祷中度过，远离尘世，隐居于森林之中——那里午后不久便开始暮色渐浓，而冬天似乎永无止境。长兄斯特凡无法长期忍受如此严酷的苦修生活，便转入莫斯科的一座修道院。

巴尔多禄茂独自一人留了下来，处于彻底的孤独之中；这是他苦修道路上最艰难的一段时期。

离他稍远的地方，住着一位名叫米特罗凡的年迈修道士，他常应这位隐士的邀请前来主持圣礼，并为他分发圣体。 有一次，瓦尔福洛梅伊请求这位神父为他剃度。受戒时，他被赐名为谢尔盖。在米特罗凡的祝福下，这位新受戒的修士留在了完全的孤独之中，以便在密林深处的隐居生活中，效法古代苦行者的榜样——与诱惑抗争并战胜它们。 这些隐修生涯中最初的决定性岁月——修道者要么战胜诱惑，要么被诱惑击倒——对于这位未来俄罗斯修道界的明灯而言，既是最艰难的时期，也是灵性最为丰盈的时光。 艰难的不仅在于苦修本身——对所选道路的怀疑、对自己能力的怀疑、来自撒旦和自身人性本性的诱惑、饥渴难耐，以及在静心和持续祈祷方面经验不足。森林中的孤独同样令人煎熬。 夏季的生活条件当然要轻松一些，但到了冬季——眼前是连绵不绝的松林，地面

覆盖着单调的积雪，白天死一般的寂静，漫长的夜晚里则是暴风雪的呼啸， ——这一切都妨碍了《诗篇》的诵读，让人无法在祈祷中静心，引发恐惧、被遗弃和孤立无援的感觉，以及对自身软弱与困惑的体悟。“过了不久，”修道士埃皮法尼乌斯——《塞尔吉乌斯传》的编纂者——写道，“也就是说，他在荒野中独居，或是一年，或是一两年，或更长，或更短，无人知晓，唯有上帝知晓。” 唯有上帝知道，隐士的辛劳究竟有多大；唯有祂帮助缺乏经验者，并使他变得经验丰富……

但茂密森林的险阻无法将这位真正的上帝战士从世人眼前隐藏。关于他的荣光传遍世间，他的形象吸引并召唤着那些对世俗生活绝望的人。 寻求者们有一次也来到了塞尔吉乌斯面前，恳求他允许他们为了主、为了自己的得救，与他一同修道。起初塞尔吉乌斯十分不情愿，但后来顺服于上帝的旨意，接纳了这些渴望在灵性生活中成为他门徒的新修士。 就这样，逐渐有一群修士聚集在他周围，他们成为了他修道理想的守护者，并将他事迹的荣光传遍了罗斯最偏远的角落。对于塞尔吉乌斯本人而言，修士们的到来标志着新一轮灵性奋斗的开始， 而对他那僻静的小隐修地而言，与世间重新建立联系具有历史意义，因为这由此开启了对俄罗斯人民宗教生活产生深远影响的序幕，最终将他那座木屋和微小的教堂，转变为罗斯最宏伟的修道院——圣三一-谢尔盖大修道院， 其金顶高耸于森林之上，召唤着人们来到这里——这座已成为圣地的修道院。

如果试着描绘这座新修道院最初的面貌，我们便能了解修道院究竟是如何起源的。谢尔盖那座小小的木制小教堂矗立在林间空地上，这片空地后来被新来的修士们进一步拓宽了。 教堂周围分布着他们的僧房——那些微小的木屋。这一切都被篱笆围了起来——不仅是为了防备野兽，更是为了提醒修士们：那片幽暗的森林密林对他们而言，已是必须忘却的世界。 在木屋之间，那片从森林中艰难开垦出来的土地，被用作菜园，以供修士们维持生计。修道院初建的头几年，生活艰辛，充满艰辛与困苦。当时还只是一名普通修士的塞尔吉乌斯，管理着这个不超过12名苦行者的微小修道团体。 无论是在修道院的劳作中，还是在祈祷时，他都是众人效仿的榜样；在与修士们的相处中，他始终朴实、慈爱且温和。岁月流逝，塞尔吉乌斯意识到，为了修道院的整体利益，必须有一位正式任命的院长。但出于谦卑，他本人并不愿接受这一职责。 直到在修士们不遗余力的恳求下，塞尔吉乌斯才终于下定决心满足他们的愿望。在被按立为神父并被任命为院长之后——大约在1344年——塞尔吉乌斯不仅在同修眼中拥有了道德权威，还获得了教规赋予的权力。

这位年轻的院长（当时谢尔盖年仅30岁）肩负着一项伟大而重要的使命——推行严格的共修生活，但他采取循序渐进的方式来实现这一目标。尽管身居新的高位，他对修士们的态度始终如一；在他们眼中，他始终是修道美德的化身。 与此同时，修道院的声誉日益提升。一位名叫西蒙的斯摩棱斯克大修道院长，听闻这位年轻院长的事迹后，便离开自己的修道院来到谢尔盖身边， 寻求在谢尔盖的修道院中获得庇护。 他带来的资金使得修道院得以开始兴建一座供奉圣三一的大教堂。修士人数不断增加，但新入会的修士必须经历相对较长的见习期，才能获得这位严厉的院长授予的剃度。

该修道院仍遵循着“独居规条”：修士们没有共餐，共同生活的原则仅体现在礼拜仪式中，即在共同祈祷时。 此外，塞尔吉是该修道院修士们的灵性导师，这自然对修士们的灵性成长起到了重要作用。在这方面，塞尔吉的活动与圣费奥多西·佩切尔斯基的活动颇为相似。 从塞尔吉乌斯的生平中我们得知，修士们日夜都处于院长无微不至的关怀之下。但由于修道院的贫困与窘迫，塞尔吉乌斯要确保修士们遵守其苦修要求极为困难，毕竟院长曾一劳永逸地禁止修士们在修道院墙外接受施舍。 随着时间的推移，《行传》将圣塞尔吉耶夫修道院历史上第一个奇迹与最极端的困境联系在一起：一辆载有新鲜出炉的面包和鱼的马车突然停在了修道院大门前，据车夫所说，这是应一位身份不明的施主之命而为的。 圣约瑟夫·沃洛科拉姆斯基（†1515）曾记载，在谢尔盖耶夫修道院贫困时期，礼拜用书是用桦树皮书写的——其中一些至今仍被保存下来。 直到担任院长10或11年后，即约1354年，谢尔盖才推行了集体生活条例，但这遭到了部分修士的抵制，他们不久便离开了修道院。这一情况最能说明，当时修道生活与“共修制”——这一修道院生活的基石——是多么格格不入。 但最艰难的困苦岁月已经过去，谢尔盖现在有机会建造集体生活所需的建筑。食堂、修道院厨房和其他后勤用房相继建成。从修士中选出了专门负责日常服侍的僧侣。 僧侣人数日益增多，虔诚之士——包括诸侯和大公——的捐赠源源不断地涌入谢尔盖修道院，该修道院在俄罗斯人民的宗教生活中，年复一年占据着越来越突出的地位。

然而，这种财富对修道院僧侣的灵性生活并非没有隐患。谢尔盖的活动规模日益扩大，其生平事迹向我们展示了一系列例证，说明他是以何等牧灵的恩赐，同时又以何等苦修的严谨来管理自己的修道院的。 修道院已不再被茂密的森林环绕；修道院围墙附近涌现出农民聚居地，修道院也因此卷入了世俗事务：它获得了动产和不动产，这迫使许多修士在修道院围墙外履行各种服从职责；它如今不仅是一个进行精神修行的地方，更成为了一个对周边土地具有重要意义的经济实体。

圣三一-谢尔盖耶夫修道院的历史是古俄罗斯修道院殖民化的生动例证。短短两三十年间，一片森林中的荒野便逐渐形成了一片建筑林立、人口稠密的区域。 14世纪和15世纪的其他修道院也发生了同样的情况：修道院的创始人或寻求隐居的修士，会深入茂密的森林，从而为后续的殖民化开辟了道路。沃洛格达和别洛泽尔地区乃至白海沿岸新建立的隐修地，都是古俄罗斯殖民化进程中的里程碑。

“这一运动，”V. 克柳切夫斯基指出，“在古俄罗斯的殖民扩张中具有极其重要的意义。 首先，森林中的隐修院本身，在其紧凑的木制或石制围墙内，就构成了一处农业聚落，尽管与世俗的农民村庄截然不同；僧侣们像农民一样开垦森林、种植菜园、耕地、收割。 但修道院的影响力也延伸到了围墙外的居民。我们很快就会看到，隐修院周围逐渐形成了世俗的农民村落，这些村落与修道士兄弟会共同构成一个教区，向着修道院的教堂延伸…… 后来，修道院逐渐消失，但以修道院教堂为中心的农民教区却保留了下来……因此，隐修修道院的发展历程，正是未来乡村教区的发展历程，而这些教区大多是其所在地区最早形成的。 其次，僧侣们去往何处，农民便随之迁徙；双方面前都铺展着同一条道路——通往 北方和东北部的自由荒野，在那里，农民可以在广阔的天地间耕种自己的田地，开垦荒野森林作为耕地，而僧侣则可以践行自己的静默生活」[75] 。

将最初的小型隐修地转变为再次与世接轨的大型修道院——这正是许多俄罗斯修道院的命运。显然，这种转变不仅带来了积极的影响（能够开展更广泛的社会与基督教服务），也带来了消极的影响（修道院生活的世俗化）。 塞尔吉乌斯圆寂后，这些影响也出现在他的修道院中，但在他担任院长期间，他始终严格守护着作为修道院生活根基的修士共居生活。他之所以能做到这一点，是因为修士们认可他非凡的灵性恩赐，也得益于他坚定的信仰和强大的个人魅力。 在周围人眼中，他与其说是被修士兄弟会推选出来的院长，不如说是一个站在圣洁门槛上的人。撰写其传记的修士埃皮法尼乌斯告诉我们——而他的叙述因其清醒客观和质朴无华而令人信服—— ——尽管塞尔吉乌斯肩负着管理修道院的繁重事务，却始终在灵性生活中精进不息；在内在修行中，他已从净化灵魂的阶段升华至灵性启迪的境界；当时他便已成为一位神秘主义者，并达到了灵性修行的最高境界——观照上帝并与祂合而为一。 就这样，在埃皮法尼乌斯那简朴、有时甚至宛如孩童般的叙述中，塞尔吉乌斯作为首位俄罗斯神秘主义者展现在我们面前，而在其他古俄罗斯圣徒传记中，我们再也找不到这样的形象。

有一次，两位修士——以撒和马卡里——目睹了光明的天使们站在圣人身旁，与他一同举行神圣的礼拜仪式。 当惊恐万分的兄弟俩询问这一异象时，塞尔吉乌斯稍作犹豫后表示，这并非他第一次蒙受如此超凡的恩典，但他禁止他们在自己离世前将此事传扬出去。 另一次，他的侍从修士米迦勒目睹了圣母玛利亚在圣使徒彼得和约翰的陪同下显现的神迹。关于这一异象，塞尔吉乌斯本人向马卡里乌斯和以撒基两位修士讲述了此事。 第三个奇迹是由修士西蒙目睹的。在圣体礼仪中领受圣体圣血之前，整个祭坛被光芒充满，一道火光从上方射入盛有基督圣体圣血的圣爵，随后圣塞尔吉乌斯领受了圣体圣血。面对惊愕的西蒙的询问，修道院长回答说，这是圣灵的恩典……

一位达到如此精神境界的苦修者，必然会对周围的人产生影响。圣徒传记向我们讲述了圣人的神迹、预言、治愈病人的事迹，以及他的先见之明。 这位圣修道院长曾为大公迪米特里征战鞑靼人（1380年）赐予祝福，并预言他将在库利科沃原野（顿河上游）取得胜利。 有一个动人的故事讲述了塞尔吉乌斯与佩尔姆主教斯特凡——这位古罗斯最伟大的传教士——如何在相距数公里的地方，通过鞠躬向对方致意。此类事例大多发生在圣人尘世生命的最后几年。

1392年9月25日，他在修道院修道58年后，于78岁高龄安息主怀。他的一生充满了谦卑与朴实、辛劳与仁爱。 圣塞尔吉乌斯的挚友与崇敬者——莫斯科都主教阿列克西（†1378）曾恳请这位圣

[75] 克柳切夫斯基。《俄罗斯史》。第2卷（1925年）。第263页。

修道院长接任其主教职位，但塞尔吉乌斯不愿将隐士的破衣换成华丽的主教礼服。 拉多涅日圣塞尔吉因其谦卑与朴素，在俄罗斯苦修者和圣徒之中备受尊崇与爱戴。 但历史也将其视为古俄罗斯修道生活的主要奠基者，以及促进俄罗斯苦修运动繁荣发展的苦修学派的创始人，因为在这个学派内部或在其影响下，成长起来了一大批基督教苦行者。

4. 塞尔吉乌斯的苦修"学派"与十四、十五世纪的其他苦行者

圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基是俄罗斯修道事业的真正奠基者。他的影响不仅促使俄罗斯修道院中的共修制复兴，更成为十四、十五世纪修道事业这棵大树的根基与源头：这棵大树的几乎所有枝干都汲取着塞尔吉乌斯修道院的精神养分。

另有八座实行共居制章程的修道院，其创立亦归功于他[76] 。这八位修道院的创始人——他们自己也是十四、十五世纪修道事业的伟大奠基者——均是圣塞尔吉的门徒。

其中三人——圣保罗（†1429）、圣塞尔吉（†1412）和圣西尔维斯特（†1379）——在伏尔加河以东的沃洛格达地区奥布诺尔斯基乡修道；他们在那里建立了三座修道院。 圣保罗·奥布诺尔斯基以其尤为严苛的修行生活而闻名，甚至在建立修道院之前，他就曾在树洞中生活了三年。他享年112岁。有记载表明，他的修道院中长老制度曾十分兴盛[77] 。 第四位弟子圣阿夫拉米·加利奇斯基（†1375年后）在加利奇（科斯特罗马省）周边建立了四座修道院[78]。科斯特罗马地区还有一座修道院[79] 由同样是塞尔吉乌斯弟子的尼基塔所建立。 雅各（杰列兹诺博尔斯基，†1442年）也是该修道院的创始人，他同样是塞尔吉的弟子[80] 。在莫斯科地区，有两座修道院是由塞尔吉的弟子们创立的：一座由梅福迪（†1392年）创立，另一座由萨瓦·斯托罗热夫斯基创立[81] 。

另一类则是那些虽不属于圣三一-谢尔盖修道院僧团，但与圣谢尔盖保持着密切精神交流的修行者，即他的"对话者"——也就是那些经常拜访他并遵循其教诲的人。

其中值得一提的是斯捷凡·马赫里什斯基（† 1406），他是基辅洞窟修道院的一名修士，约于1355年来到谢尔盖身边。他创立了两座修道院。 来自佩列亚斯拉夫尔城的圣迪米特里（† 1392），人称普里卢茨基，在伏尔加河以北建立了两座集体生活修道院。 苏兹达尔大主教狄奥尼西（† 1385），他在下诺夫哥罗德建立了一座修道院，从而建立了该城与谢尔吉学派之间的联系。 圣斯特凡，彼尔姆主教（† 1396），是俄罗斯最著名的传教士，他肩负起一项伟大的基督教事业——向异教的芬兰部落传教，并在新皈依的土地上建立了四座修道院[82] 。

但在这一群修道院创始人中，最耀眼的一颗明星当属圣基里尔·别洛泽尔斯基（† 1427），他创建了位于白湖畔的著名基里尔修道院。 圣基里尔成为了一群特别严苛的苦行者的属灵导师，后来在15世纪末至16世纪上半叶，这群人形成了一个该时代修道界中的独特流派——伏尔加河以东的长老派，该流派通过圣尼尔·索尔斯基与圣山派和静修派的神秘主义相联系。

在俄罗斯修道史中，圣基里尔仅次于拉多涅日斯基的圣塞尔吉乌斯，或许占据着最重要的地位，因为他热忱捍卫共同生活制度的事迹广为人知，而其修道院在15世纪的规章制度在同时代人眼中被视为最为严苛的。 他出身于一个贵族家庭（生于1337年），很早就失去了双亲。很长一段时间里，他都在贵族维利亚米诺夫手下效力，后者属于大公最亲近的随从。 直到43岁左右，基里尔才在

---

[76] 即：1. 基尔扎奇修道院；2. 莫斯科的安德罗尼科夫修道院（1360年）；3. 罗斯托夫附近的博里索格列布修道院（1363年）；4. 莫斯科的西蒙诺夫修道院（1370年）；5. 科洛姆纳附近的戈卢特维诺修道院 （1381年）；6. 博戈罗德斯克附近的杜宾修道院（1381年）；7. 杜宾-奥斯特罗夫修道院（1380年）；8. 位于瑟普霍夫的维索茨基修道院，该修道院经塞尔吉庇护，由其弟子阿法纳西创立（1374年）。兹韦林斯基。 同上，第2卷，第864、675、1990、1212、1313、753号；第1卷，第72号。戈卢宾斯基。同上，第75–79页。

[77] 参见我的著作：《斯莫利奇〈长老们的生平与教诲〉》，第65–70页。

[78] 泽维林斯基。同上，第2卷，第598、597号；第3卷，第1915、2031号。克柳切夫斯基。《古俄罗斯圣徒传》。第196、276页。马卡里。第4卷。 第196、195页。戈卢宾斯基。《圣塞尔吉乌斯》。第81页。

[79] 兹韦林斯基。2. 第754号。

[80] 兹韦林斯基。第2卷，第796号。戈卢宾斯基。同上，第82页。

[81] 兹韦林斯基。第1卷，第404号；戈卢宾斯基。第79页；兹韦林斯基。第2卷，第1140号；戈卢宾斯基。第80页。

[82] 戈卢宾斯基。第82–84、86页。兹韦林斯基。第2卷，第1959号；第1卷，第524号；第2卷，第1330号。马卡里。第4卷。 第142、147、211页。克柳切夫斯基。同上著作。第96页。《读本》。1878年。第3卷。第43页。

斯特凡·马赫里什基的影响下决定剃度，并定居于西蒙诺夫修道院。他因严苛的苦修和不知疲倦的劳动而闻名。 当圣塞尔吉乌斯造访西蒙诺夫修道院时，他首先会去拜访基里尔。但严苛的生活方式和对隐居的热爱并不太适合这座位于首都的富庶修道院，因此，基里尔在成为修道院的修道院长兼院长后，未能长期担任这一职务。 他辞去了职务，起初在自己的小室里过着严格隐居的生活，随后离开了修道院，前往“北方荒野”——那片人迹罕至、沼泽密布的白泽尔森林。1393年，圣基里尔（ ）在那里建立了自己的修道院，并在其中实行了特别严格的集体生活制度。 他在该修道院度过了30年，培养了众多修士。他于1427年6月9日安息主怀[83] 。基里尔在世时，其修道院周围便已涌现出许多小型隐修处，该修道院正是这些隐修处的灵性中心。 正是这些修道院共同构成了著名的“伏尔加河以东修道区”，既是这一特别严苛的苦修流派的灵性故乡，也是其坚固堡垒，该流派曾与修道院的土地所有制展开过斗争。 圣尼尔·索尔斯基——俄罗斯教会历史上的一位杰出人物——也在伏尔加河以东地区修行；他不仅对同时代人产生了深远影响，也深刻影响了十八、十九世纪的修道界。[84]

如前所述，基里尔-贝洛泽尔斯基修道院培养了一大批新修道院的创始人。

首先要提及的是修士萨瓦提（† 1435），他于白海的一座岛屿上创立了索洛维茨基修道院[85] 。除他之外，还应提及亚历山大·奥舍文斯基（† 1479）、马蒂尼安·别洛泽尔斯基（† 1483）——他是圣基里尔的弟子，并在1447–1454年间担任圣三一-谢尔盖修道院的院长。[86]

最后，科尼利乌斯·科梅尔斯基（† 1537）也出自基里尔修道院，他的门徒在15世纪末至16世纪初于罗斯北部建立了许多修道院——这些主要是彼此相距不远的隐修所，被同时代人称为“圣科尼利乌斯修道院”。 圣科尼利乌斯与圣基里尔一样，出身于一个为王室效力的贵族家庭。15世纪中叶，年仅20岁的他进入基里尔-贝洛泽尔斯基修道院，在一位名叫根纳季的长老麾下服从命令，从事最繁重的劳动。这种生活持续了10至15年。 随后，科尼利厄斯辗转于各座修道院之间，度过了数年的游方生活。因不满城市修道院的生活，为寻求绝对的隐居，科尼利厄斯来到沃洛格达地区，进入所谓的科梅尔森林——那是一片茂密、人迹罕至且沼泽遍布的原始森林，连殖民者的脚印都未曾踏足。 他在森林的静谧中度过了数年。但正如《圣徒传》所记载的，他的生活充满了艰辛与诱惑——这些本是每位上帝战士的宿命，却也为这位严苛的隐士带来了尘世的声誉。 圣科尼利乌斯也是如此，因为他在冷杉密林中严守苦修，却未能完全隐世，渐渐地，寻求救赎的新一批苦行者便聚集在他周围。 在森林中生活了20年后，已年过五十的科尼利乌斯决定将这个修士团体正式建为一座修道院。但由于他要求严苛，引发了一些困难，以至于他甚至被迫短暂离开了自己的修道院。 圣科尼利乌斯尤其以亲笔为修士们撰写《会规》而闻名。科尼利乌斯的《会规》并非独立著作。其中明显受到两部著作的影响：一方面是圣尼拉·索尔斯基的《隐修生活教诲》，另一方面是圣约瑟夫·沃洛茨基的《灵性论》，这两部著作分别描述了两种截然不同的修道院教育体系。 这种看似奇特的结合，源于科尼利乌斯既需管理集体生活的修道院，又不愿遗忘自己从隐修生活中汲取的灵性经验。此外，不能排除科尼利乌斯曾与长老尼尔有过私人交往的可能性——后者或许曾与他在基里尔修道院共同生活过。 科尼利乌斯从尼尔的《教诲》中汲取了在个别修士的灵性培育中至关重要的内容（“智慧的祈祷”）。他则运用约瑟夫的《灵性》来确立集体生活的基本准则，并将其作为礼拜仪式的指南。科尼利乌斯的《章程》反对修道院拥有土地，这再次印证了尼尔的影响。科尼利乌斯·科梅尔斯基于

---

[83] 戈卢宾斯基。同上。第84页；克柳切夫斯基。同上。第159页；卡德卢博夫斯基。同上。第182–187页；穆拉维耶夫。《俄罗斯菲瓦伊达》。 第147页及后续；《俄罗斯考古学杂志》（АИ）第1卷，第21、22、25、26、55、56、32期；圣西里尔的生平由卡德卢博夫斯基（1912年）刊载于：雅布隆斯基。《帕霍米·洛戈费特》（1908年）；节选见于：马卡里。 4. 附录。第356–360页；传记的转述见于：菲拉雷特。《俄罗斯圣徒》。6月。第206–222页。 另参见：巴尔苏科夫。《史料》。第297–306页，以及上文提及的雅布隆斯基著作。关于圣约瑟夫·沃洛茨基对基里尔的评价，参见其《圣父传》，载于：《列夫斯克修道院文集》。第2卷，第82页。 泽维林斯基。第2卷，第867号。关于圣基里尔的章程，参见：尼科尔斯基。《基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的集体生活与独居生活》，载于：《基督读物》1907年，第224期，第163页。

[84] 关于圣尼尔，参见第四章。

[85] 兹韦林斯基。第2卷，第1151号；萨维奇。《15-17世纪索洛维茨基领地》（1927）；此处对相关材料作出了新的重要评价。

[86] 兹韦林斯基。第2卷，第606号。关于圣马丁尼安，参见：布里利亚ント夫。《费拉庞特·贝洛泽尔斯基修道院》，第17页。 戈尔斯基。《圣三一谢尔盖大修道院的历史描述》（1890年）。第69页。马蒂尼安在沃日斯克湖畔创立了修道院，因此常被称为沃日斯克湖修道院，参见：兹韦林斯基。第2卷，第1188号。

1537年5月19日逝世。他的《生平传记》——古俄罗斯圣徒传记文学的瑰宝——由修士纳法纳伊尔撰写；1600年 科尼利乌斯（ ）在经确认其死后显现的神迹后，被册封为圣人[87]。科尼利乌斯·科梅尔斯基修道院培养出多位新修道院的创始人，这些修道院分布在从沃洛格达到白海的广阔区域内。 其中最著名的是基里尔·诺沃耶泽尔斯基（或称贝利伊，†1532），他是新湖红岛修道院的创始人；还有根纳季·科斯特罗姆斯基（†1565）和菲利普·伊拉普斯基（†1527）[88]。

迄今为止，我们所谈论的都是那些或多或少受到圣塞尔吉乌斯精神影响的苦行者。但除此之外，还可以再列出一组苦行者，他们同样勤勉修行，并在俄罗斯修道史中占据了显赫地位。

这群修士来自位于库本斯克湖上嶙峋岛屿的救世主石修道院。该修道院始建于13世纪中叶，但直到迪奥尼西乌斯担任院长时才获得特殊地位。他出身于希腊人或南斯拉夫人，曾造访阿索斯山，随后来到莫斯科。 14世纪末（但早于1389年），狄奥尼西被任命为救世主石修道院的院长，并在该院推行了严格的阿索斯山修道规。 狄奥尼西在修道院任职直至1418年，随后被任命为古城罗斯托夫的大主教，并于1425年在那里逝世。 救世主石修道院培养了许多杰出的苦修者，他们随后在库本湖周边建立了新的修道院，完成了伟大的传教壮举，将基督教之光带到了那里[89]。

在此首先要提及的是圣迪奥尼西·格卢希茨基（†1437）。他的生平描绘了一位充满温顺、仁慈、热忱与谦卑的苦修者形象——这些美德使他与圣塞尔吉乌斯不相上下。 他将建在格卢希茨河畔（位于沃洛格达地区）的修道院教堂，装饰上了亲手绘制的圣像，因为他拥有在古俄罗斯圣徒中较为罕见的圣像绘制天赋； 其生平传记还记载，他非常娴熟地制作用于神圣礼拜的圣器——圣盘、圣杯和星形圣盘。 狄奥尼西在自己的修道院中推行了基诺修会制度；他总共创立了三座彼此相邻的修道院，其中包括一座女子修道院。他传教活动的一大特色是在农民聚居地建造堂区教堂[90]。

他有一位名叫格里戈里、被称为佩尔什斯基（† 1442）的弟子[91]。在其传记中——该传记成书于15世纪末或16世纪初——我们发现了一段关于迪奥尼西·格卢希茨基与格里戈里之间对话的有趣记载，可以说，这是长老与其弟子之间的对话； 即使这个故事并未如实再现当时实际发生的对话，它仍然是静修主义思想渗透到沃洛格达森林地区修道界的重要佐证。 圣迪奥尼西谈到了心灵与精神的修养，这种修养通过净化灵魂中的邪恶和罪恶念头，最终引领人与上帝合而为一。或许，这次对话反映了迪奥尼西本人在斯帕索-卡缅内修道院，在一位来自圣山（Svyatogorets）的修道院院长指导下所接受的修行。

菲利普·拉班斯基也是圣迪奥尼西乌斯的弟子，他于*1446至*1447年在拉班卡河畔建立了一座小隐修院*；稍晚些时候，一位名叫斯特凡（†1542）的修士在此修行，这位严苛的隐士同样建立了一座隐修院*[92]。

圣狄奥尼西乌斯的 contemporaries 之一，修士亚历山大·库什茨基（† 1439）在库什塔河汇入库本斯克湖的河口处，距斯帕索-卡缅内修道院不远的地方，建造了一座隐修院[93]。

---

[87] 关于圣科尔尼利乌斯，参见：科诺普列夫。《沃洛格达地区的圣徒》，载于：《读物》。1895年。第4期。第86–101页。克柳切夫斯基。同上著作。第303、308、389、393、401页。穆拉维约夫。 同上，第64页；其章程参见：《俄罗斯历史研究所文集》（ИРИ），第4卷，第673–704页；摘录见：科诺普列夫，第94–100页，由穆拉维约夫转述。马卡里，第7卷， 第49、69页；《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）。第1卷，第222号，第380–397页。关于其修道院所拥有的领地问题，参见：《阿斯特拉罕年鉴》（АІО）。第1卷，第76号。兹韦林斯基。第2卷，第884号。

[88] 兹韦林斯基。第2卷，第868、1157、557号。参见表I和表II。

[89] 我们掌握着斯帕索-卡缅内修道院的历史——即长老帕伊西·雅罗斯拉沃夫所著的《斯帕索-卡缅内修道院传》，他是15至16世纪的杰出人物；他于1503年后去世。参见《传》载于：《法律文集》1861年版。 第197–214页。兹韦林斯基。1. 第446号。参见表III。

[90] 科诺普列夫。同上著作。第43–53页，此处对圣迪奥尼西奥生平有精彩转述；克柳切夫斯基。同上著作。第493、415、462页；兹韦林斯基。第2卷，第766、767号；第3卷，第1150号；萨维奇。 《14至15世纪俄罗斯北方修道院殖民化的主要方面》，载于：《彼尔姆大学文集》第3卷（1929年），第25页。

[91] 《圣格里高利·佩尔舍姆斯基传》，载于：《殉道者月刊》。9月。第3部分（9月30日）；另见：科诺普列夫。同上著作。第60页及后续；兹韦林斯基。第2卷，第909号；克柳切夫斯基。同上著作。第196页。

[92] 兹韦林斯基。第2卷，第1173、1208号；塞米戈罗德修道院也是由狄奥尼西乌斯的门徒们创立的。同上。第2卷，第1144号。

[93] 兹韦林斯基。第2卷，第605、1189号；克柳切夫斯基。同上，第300、372页。

这四大隐修团体，其活动与14、15世纪的修道院开拓运动密切相关。其中三个团体通过圣西里尔·别洛泽尔斯基和圣科尼利乌斯·科梅尔斯基，可追溯至圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基。当然，那个时代的修道院开拓运动并不止于此。 此外，还有一些规模较小的苦行者群体及个别修士也参与其中。

其中值得一提的是与苏兹达尔大主教狄奥尼西乌斯（†1385年）有关联的一小群下诺夫哥罗德苦行者，该大主教在下诺夫哥罗德创立了佩切尔斯基修道院； 该修道院的一位名叫叶夫菲米（†1404年）的修士在苏兹达尔创立了斯帕斯基修道院，该修道院后来在[94] 的教会生活中发挥了相当重要的作用。正如前文所述，大主教狄奥尼西是圣塞尔吉的挚友之一。

此外，还应提及一群在圣亚历山大·斯维尔斯基（† 1533）影响下成长的苦修者，他在莫斯科罗斯备受尊崇。两座修道院的建立都与他的名字有关。他的门徒们还在拉多加湖东北部建立了另外三处隐修地，这些隐修地彼此相距不远。 这一群体已属于16世纪。[95]

普斯科夫的苦行者则自成一派，由圣埃夫罗辛·普斯科夫斯基（†约1481年）领导[96] ，此外还有诺夫哥罗德的修士，他们在诺夫哥罗德周边建立了一系列小型隐修所，这些隐修所与当地的城市修道院在行政和经济上保持着联系[97] 。

在后世广为人知的瓦拉姆修道院也参与了14至15世纪的修道院殖民活动。该修道院的修士们深入东北方向，一直到达奥涅日湖，甚至更远的地方[98] 。

我们列举了罗斯地区最重要的传教士群体以及修道院传教的主要方向。 历史事实表明，修道士们在参与殖民化进程的过程中，不仅完成了伟大的基督教传教事业，还开展了大量国家政治和经济工作，其结果是，从沃洛格达到白海的广阔基督教化领土并入了莫斯科公国。 因此，纯粹的修道主义思潮和流派在古罗斯的国家政治生活中发挥了如此重要的作用； 修道界不仅在宗教上，而且在国家政治中都获得了巨大的影响力，这一点在16世纪中叶表现得尤为突出。修道派系之间——“不积财派”与“约瑟夫派”（下章将对此进行讨论）——的斗争，很好地证明了这一论断。

对于修道界而言，其创始人与导师——圣塞尔吉乌斯、圣基里尔、 圣保罗和科尼利厄斯，这些圣人一方面凭借其精神权威奠定了修道生活的基石，另一方面也亲自成为苦行者的楷模，将俄罗斯民族苦修精神的最佳特质融于自身。 只要修道院中仍存有其创始人的精神，修道院的苦修事业便持续繁荣，其形式与内涵代代相传于修士之中。但一旦修道院生活的内在统一性瓦解，修道院便陷入了危机时期。 早在15世纪末，部分修士便已察觉到危险的临近。他们看到，严格的基诺会制度的基础本身正面临威胁，如果事态继续这样发展下去，这些基础将彻底被摧毁。这种危险源于修道院土地所有权的扩张，其根源既在于该国的宗教生活，也在于其经济生活。 修道院的生活需要改革，需要苦修精神的重新复兴。但这一次，作为救赎之策提出的并非恢复严格的集体生活，而是独立居住制——这种制度以严格遵守贫穷誓言为基础，并将长老制度视为对修士进行苦修与神秘主义教育的学校。

第四章 约瑟夫·沃洛茨基与尼尔·索尔斯基：两大苦修流派之间的争论

1. 圣约瑟夫·沃洛茨基修道院长及其教会政治观点

15世纪是俄罗斯苦修运动的巅峰时期。这一繁荣时期提升了修道院在国家生活中的精神权威，是众多苦行者富有成果的精神实践的结果，他们或多或少都与圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基学派有着联系。 圣塞尔吉乌斯强调严格共修生活的决定性意义，其苦修观点成为了修道院生活的基石。但圣塞尔吉乌斯并未提出一套完整的苦修教育体系，他更多地依赖于其继任者的灵性恩赐。 于是，在他的某些弟子——如圣保罗·奥布诺尔斯基或圣西里尔·别洛泽尔斯基——身上，便逐渐显现出其独

[94] 兹韦林斯基。第2卷，第1055、1158号。
[95] 兹韦林斯基。第2卷，第607、1215号；第1卷，第344、193号。
[96] 塞雷布良斯基。《普斯科夫地区修道院生活随笔》（1908）。
[97] 格列科夫。《圣索菲亚修道院》（1914）。
[98] 《瓦拉姆修道院及其苦行者》（1889）。

特的精神个性特征。 这种以个人为中心的苦修方式很快显现出其影响：在新一代苦行者身上，我们发现了新的特征。这些特征在15世纪最后四半叶已十分明显；修道界形成了两个流派，它们对基督教苦修的本质有着不同的理解； 结果，俄罗斯修道界分裂为两个相互对抗的派别：一个以“约瑟夫派”（因其主要代表约瑟夫·沃洛茨基而得名）著称，另一个则被称为“无求者”或“伏尔加河以东的长老们”。

约瑟夫是位于莫斯科附近沃洛卡-拉姆斯基周边的沃洛科拉姆斯基修道院的院长，从传承谱系上看，他也与拉多涅日斯基的塞尔吉乌斯学派有着渊源。 圣塞尔吉的弟子尼基塔在瑟普霍夫建立了一座修道院，晚年则在博罗夫斯克（卡卢加州）的维索茨基修道院度过，他在那里有一位受其精神指导的弟子。 这位名叫帕夫努提的弟子出身于一个受洗的鞑靼家庭，约于1445年在博罗夫斯克附近的一片密林中建立了一座修道院。 帕夫努提与圣塞尔吉乌斯（通过尼基塔）之间的精神纽带，使他在同时代人以及后来莫斯科社会眼中拥有了特殊的权威[99] 。帕夫努提管理博罗夫斯克修道院近30年。 他是一位极具才能的管理者和严厉的院长，非常重视修道院生活的外部形象。帕夫努提与大公家族关系良好且密切，在他去世（1477年）后很长一段时间里，皇室家族仍对他记忆犹新； 他的两位弟子——圣丹尼尔·佩列亚斯拉夫斯基和修士卡西安·博索伊——在年事已高之际，成为新生儿伊凡的教父，后者即后来的沙皇伊凡四世“恐怖王”（1533–1584）[100] 。

在这座管理井然有序的修道院中——帕夫努提曾从大公那里获赠大量金钱和土地——在那里，苦修在某种意义上被视为一种外在表现，年幼的约瑟夫接受了他的初级修道教育[101] 。他于1439/40年出生于一个贵族家庭。 20岁那年（约1460年），他在另一座修道院短暂逗留后，因不满意那里的修道生活，便来到了博罗夫斯基修道院。 在苦修生涯中，约瑟夫遵循帕夫努提乌斯的教诲：在修道院的各个经济部门从事繁重劳动，并参加由帕夫努提乌斯派修士主持的漫长礼拜仪式——这些仪式对《修道院章程》的遵守极为严格，可谓“字面意义”上的恪守。 正是这所“学校”，使约瑟夫对修士在礼拜中的外在行为抱有格外虔诚的态度，这一点在他编写的修道院章程（《灵性文书》）中被列为首要原则。

年事已高的帕夫努提看到，约瑟夫的性格比其他人更适合成为他的继任者，于是开始让他参与修道院的管理事务，希望如果修士们推选约瑟夫为院长，他能够将修道院创始人的精神传承下去。 约瑟夫经常陪同修道院院长前往莫斯科，并在大公的宫廷中受到热情接待。约瑟夫确实成为了帕夫努提的继任者。 不过，他究竟是如何获得院长之位的——是经由修士们的选举，还是大公的旨意——这一点尚不明确：约瑟夫去世后不久撰写的两部传记，在描述这一事件时相互矛盾。 无论如何，约瑟夫与大公的良好关系必然被修道院的修士们所重视。早在担任院长之初，约瑟夫就面临着一系列困扰与困难，这些恰恰体现了帕夫努提耶夫斯基修道院的现状。 该修道院更多地遵循形式上的严苛作风，对经济事务极为重视；当约瑟夫试图提升修道院的集体生活水平时——当时修道院的生活（很可能由于经济事务规模过大）正逐渐世俗化——修士们之间便出现了不满和抱怨。 那些早已习惯于既定生活方式的老僧侣们，尽管原则上也承认有必要改善秩序，却对改革措施进行了顽强的抵制。 帕夫努耶修道院僧众的反对如此强烈，以至于约瑟夫被迫离开了修道院。在一名僧人的陪同下，他辗转于各座修道院之间，这一待就是大约一年；在这段流浪途中，他还曾造访过位于白湖畔的基里尔修道院[102] 。

一年后，约瑟夫回到博罗夫斯基修道院，但并未久留，因为他已决定建立自己的新修道院。他带着几名修士离开了博罗夫斯基修道院，前往沃洛卡·拉姆斯基（沃洛科拉姆斯克）方向，并于1479年建立了一座修道院，该修道院迅速发展壮大，并在随后的一个世纪里在教会事务中发挥了极

---

[99] 约瑟夫·沃洛茨基。《圣父传》，载于：《读本》。1847年，第7期；参见：里亚赞主教列昂尼德致沙皇费奥多尔·伊万诺维奇（1584–1598）的书信，载于：蒂霍诺拉沃夫。《俄罗斯文学与古代编年史》。第5卷。 第3卷，第142页；《俄国档案》第1卷，第410号。根据编年史记载（《俄国编年史集》第8卷，第183页），帕夫努提于1443年创立了修道院。

[100] 克柳切夫斯基。同上著作。第294、439–453页；卡德卢博夫斯基。同上著作。第209页及后续。

[101] 约瑟夫的生平见于：《殉道者名录》，9月9日，第455–498页；其修道院章程（《精神宪章》）：同上，第499–615页。 关于约瑟夫，参见：赫鲁晓夫。《关于沃洛茨克敬虔修道院长约瑟夫·萨宁著作的研究》（1868）；此外，还有布尔加科夫、日马金、卡德卢博夫斯基和费多托夫的相关著作。

[102] 关于约瑟夫此次游方经历的描述载于其《章程》第10章第2部分；该内容亦单独发表于：《列宁格勒修道院文集》（LZAK）第2卷（1862/63年），节选版见于：《文集》（Chteniya）1847年第7期。

其重要的作用。 约瑟夫修道院从沃洛科拉姆斯克公爵那里获得的丰厚捐赠（包括村庄和金钱），恰恰证明约瑟夫很快便与公爵建立了良好的关系。 修道院的物质富裕使其早在1486年便得以建造一座大型石砌教堂，并由15至16世纪著名的圣像画家 迪奥尼西奥[103] ；后来又建造了高耸的钟楼和几座其他修道院建筑，全部由石头砌成，在当时北俄罗斯的森林地带，若没有慷慨的资金支持，这是无法实现的[104] 。丰厚的捐赠从四面八方涌来，尤其是来自那些在修道院剃度并将其全部财产捐赠给修道院的人。 约瑟夫欣然接受这些捐赠，不久，他的修道院在规模上便与帕夫努提修道院相媲美：四周环绕着田野，来自修道院所属村庄的农民在田间劳作，到处都矗立着谷仓、棚屋和棚架； 在初入修道院的修士眼中，这座修道院宛如一座庞大的庄园，许多负责农事服役的修士，必须将礼拜仪式之外的所有空闲时间都用于打理农事。这使得修道院院长能够从事慈善事业，并在歉收之年帮助周边村庄的居民[105] 。

约瑟夫在游历北俄各修道院期间发现，并非所有地方都严格遵守共居制度。因此，他决定从一开始就在自己的修道院中实行“基诺制”，并以最严格的方式遵守。 后来，他撰写了被称为《灵性文书》的修道院章程[106] 。这部章程对我们尤为重要，因为它为我们提供了一个绝佳的机会 ，让我们能够仔细审视约瑟夫的宗教道德和苦修观点[107] 。约瑟夫在我们面前展现为外在、形式化理解的基督教苦修的代表。 约瑟夫对修士的精神培育，并非建立在完善灵魂与意志的基础上，而是建立在修士外在无可挑剔的行为之上。 行为的外在表现，即约瑟夫所说的“身体端庄”，应当是任何想要成为优秀修士的人的首要关注点。在这方面，约瑟夫是那种古俄罗斯观点的典型代表，该观点认为，严格的教导和字面意义上的仪式执行才是最重要的。 约瑟夫的苦行严苛主义旨在将整个修道院生活的外部流程，直至最细微的细节都加以规范和细化。他以此为出发点，认为在三项修道誓言中，服从誓言位居首位，而精确的规范正是实现服从的最可靠手段。

这里需要指出的是，约瑟夫对修士灵性培育的看法与长老们的观点截然不同。 长老们同样认为服从是培养初入修道院的修士的良好手段，但他们将其纯粹作为一种手段，并在灵性指导中始终致力于考虑门徒个性的独特性，避免在引导修士追求灵性完善时采取千篇一律的做法。

约瑟夫既忽视了基督教苦修的整体精神基础，也忽视了修道院指导工作的具体基础。这一点在他对院长与修士们之间关系的看法中表现得尤为突出。约瑟夫对院长提出的要求仅具有表面形式。 他在《章程》中论及此事时，援引了东方修道史上的诸多事例来佐证其论点，并要求院长对修士们采取极其严厉的对待方式。他教育修士的方式，既不是通过触动其良知，也不是通过证明苦修的灵性价值，而是通过威慑不服从者。 在此情况下，修士眼中的院长并非一位可以向其倾诉内心忧虑、并从中获得建议与帮助的灵性导师，而是修道院的权威——这种权威不仅能够，而且有义务因任何哪怕是最微小的过失而惩罚他。

《规约》规定了修士在自己的小室、食堂、工作时以及在教堂参加礼拜时的具体行为规范。例如，在教堂里，每位修士都应有固定的位置，并应通过同一扇门进出。 约瑟夫甚至详细记载了修士在划十字圣号时应如何站立、如何摆动头部和双手。该《规约》主要涉及集体祈祷，要求在礼拜仪式中，所有经文都必须完整诵读和吟唱，不得省略。 正因如此，礼拜仪式往往拖得很长，修士便

---

[103] 关于迪奥尼西，参见：格奥尔基耶夫斯基《费拉庞托夫修道院的壁画》（1911）；该书还收录了1545年约瑟夫修道院的详细资产清单。关于该修道院财富积累的历史，参见约瑟夫致B·V·库图佐夫的信函（载于：《俄罗斯文集》第14卷，第177页）以及致玛丽亚·戈列尼娜公主的信函（载于：《赫鲁晓夫》，第255–260页）；另见：《赫鲁晓夫》，第39页及后续； 兹韦林斯基。第2卷，第845号；赫罗恩提（库雷亚诺夫斯基），大修道院长。约瑟夫·沃洛科拉姆斯基二等修道院（1903年）。

[104] 在圣塞尔吉乌斯修道院，第一座石砌教堂是在他去世30年后建成的。戈尔斯基·A.《圣三一塞尔吉耶夫修道院的历史描述》第1卷（1890年），第6页。

[105] 但我必须指出，G·弗洛罗夫斯基（《俄罗斯神学的道路》，1937年，第18页）关于约瑟夫社会活动的结论并不完全正确；参见我在《东欧近代史年鉴》第3卷（1938年）第262页发表的书评。

[106] 参见：《VMCH》。9月。第499–615页；参见：《赫鲁晓夫》。第59–63、75–80页。

[107] 在这方面，约瑟夫的主要著作《启蒙者》中的第七段话尤为重要，此外还有他关于遵守修道院章程的训令（《圣约瑟夫·沃洛茨基就某位修士未遵守修道院章程一事所作的训令》），载于：《DAI》第1卷，第211号。

没有时间进行个人祈祷；不可忘记的是，他所在修道院的修士们将大量时间用于经济事务——较少从事手工艺，更多地管理修道院的各项设施（磨坊、田间劳作等）[108] 。

在组织这种修道院生活时，约瑟夫有着非常明确的目标。他坚信，修道院作为教会机构，有着其特殊的使命。但这些使命并非纯粹苦修性质的。修道院应当成为一种教会牧养学校，旨在培养未来的教会领袖。 约瑟夫认为，在修士的灵性培育方法上保持统一，以及修士在礼拜仪式中及信徒可见的所有其他生活场合中保持一致的行为，都应使未来的教会领袖在信众心中树立起特殊的权威。 约瑟夫总体上很少关注主教的道德教育活动。他认为，教会等级制度不应从事教育，而应治理、管理。

无论是在《章程》中，还是在其其他著作中，约瑟夫都贯彻了教会与国家任务之间紧密相连的思想。在约瑟夫看来，主教既是教会的仆人，也是国家的仆人；修道院本身则是一种教会与国家相结合的机构。 从这一核心思想中，自然衍生出了修道院对拥有农民居住的土地提出主张的正当性。为了能够培养未来的教会阶层，修道院必须在经济和财政方面得到 保障。 “如果修道院没有村庄，”约瑟夫在某处指出，“那么，一个正直而高尚的人（即未来的教长）又该如何剃度呢？” 这一关于修道院任务的简明论述，在当时的广大修道士和主教群体中得到了特别积极的回应。 它构成了16世纪许多俄罗斯教会高层代表所秉持的世界观的基础。这些主教组成了一个极具影响力的群体——所谓的“约瑟夫派”，该派开始对俄罗斯教会的运作产生深远影响，并很快长期掌握了教会治理的大权。

约瑟夫派的影响力还体现在这样一个事实：在16世纪，主教团不仅认同约瑟夫的思想，而且其成员大多是约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院的出家修士。其中发挥主要作用的是莫斯科都主教达尼伊尔 （1522–1539）发挥了关键作用，他是约瑟夫的忠实门徒，也是其沃洛科拉姆斯克修道院管理权的继任者（1515–1522），是一位具有约瑟夫派世界观的典型“教会亲王”，曾将自己修道院的僧侣推选至主教职位[109] 。 16世纪另一位杰出的都主教 ——马卡里（1542–1563），他在大主教约阿萨夫（1539–1542）短暂执政后，延续了丹尼尔的教会政策，即紧密结合教会与国家的任务，同样属于约瑟夫学派的倡导者[110] 。 1551年在莫斯科召开的“百人会议”（即《百人会议条例》）的决议具有鲜明的约瑟夫派色彩；在参与会议的九位主教中，有五位曾是约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院的修士[111] 。在丹尼尔和大马士革两位都主教的支持下，约瑟夫派始终倡导莫斯科罗斯的君主专制。这一思潮与被称为“莫斯科——第三罗马”学说的思想体系相融合，但该学说的思想源泉与约瑟夫的观点并不相同[112] 。

对修道院在国家事务及教会政治方面职责的过度关注，当然对其内部发展是有害的。 约瑟夫的苦修主义及教会政治观点不仅赢得了追随者和继承者，也招致了众多反对者。这些反对者致力于保护15世纪中叶的俄罗斯修道事业免受世俗化的威胁，避免其沦为纯粹服务于国家目标的工具，并力图将修道生活重新引回纯粹的灵性苦修之路。 反约瑟夫派的反对者来自修道界内部，他们推举了一位杰出的苦行者，其公开表态标志着与约瑟夫·沃洛茨基及其追随者之间激烈论战的开始。此人便是长老尼尔·索尔斯基，他后来成为了反约瑟夫派的核心人物。

这场争论早在约瑟夫在世时就已爆发——他于1515年去世——并持续了50多年；在这场争论中，涉及许多重要的苦修问题以及俄罗斯教会生活的问题，其中体现了双方派别最核心的思想。

---

[108] 参见第九章。该处详细论述了约瑟夫的修道院章程。

[109] 《殉道者年鉴》。9月。第491页；日马金。《大主教丹尼尔》。第110页及后续，第129、138、452–456页；帕夫洛夫。 《世俗化历史概述》。第86页；库尔布斯基。《传说》（第2版）。第42页。丹尼尔是大公瓦西里三世下令选出的莫斯科都主教；《俄罗斯历史文献集》。第6卷，第254页；第8卷，第269页。

[110] 戈卢宾斯基。第2卷第1册，第734页；迪亚科诺夫。《莫斯科君主的权力》（1880年），第108页；日马金。《16世纪上半叶俄罗斯的思想斗争》，载于：《日马金文集》，1882年4月，第160页； 帕夫洛夫。同上。第109页；马卡里可能曾是帕夫努季耶夫·博罗夫斯基修道院的受戒修士。戈卢宾斯基。第2卷第1册。第747页；扎乌斯津斯基。《全俄罗斯都主教马卡里》，载于：《俄罗斯历史月刊》。1881年10月。

[111] 《七十条规》。科赞奇科夫版（1863年）。第19–20页；参见：《俄罗斯档案》。第1卷，第216号。

[112] 关于“莫斯科——第三罗马”这一理念，参见第五章。

2. 尼尔·索尔斯基长老及其苦修观

尼尔·索尔斯基长老生于1433年，出身于莫斯科的迈科夫贵族家庭[113] 。尼尔在基里尔-贝洛泽尔斯基修道院踏上了修道之路。 由于对当地的修道生活感到不满，尼尔决定前往圣阿索斯山，了解圣山修士的生活方式，希望在那里找到困扰他已久的各种问题的答案。 年轻尼尔充满活力的宗教灵魂、他的神秘主义倾向以及神学探索，在基里尔修道院略显枯燥的灵性氛围中未能得到充分满足[114] 。

尼尔与其他俄罗斯修士一样，早从旁人那里听闻了许多关于圣山及圣山修士生活的传闻。 古罗斯与阿索斯山的最初联系可追溯至11世纪。12世纪时，那里已有一座名为“克西卢尔古”的俄罗斯修道院；1169年，俄罗斯修士在阿索斯山又获得了一座修道院——圣潘泰莱蒙修道院，该修道院后来被称为“俄罗斯修道院”[115] 。 13世纪，由于鞑靼人的入侵和南罗斯地区的遭劫掠，与这些修道院的往来长期中断。直到14世纪末和15世纪，当许多俄罗斯修士造访阿索斯山时，密切的联系才得以恢复。 如前所述，在救世主石修道院，希腊人狄奥尼西曾一度担任院长，他将阿索斯山修道院章程引入该修道院。在圣山上有许多书籍被翻译（主要由南斯拉夫人完成），这些译本传入罗斯；其中不乏包含静修主义概述的书籍[116] 。

尼尔与其友人因诺肯季·奥赫列比宁（† 1521）是在静修派获胜之后才造访阿索斯山的[117] 。 对圣山修士生活的深入了解、与长老和苦行者的会面，以及阅读尼尔早在基里尔修道院时便已研读过的苦修与神秘主义著作——所有这些都决定了其灵性探索的方向。阿索斯山的朝圣之旅使尼尔成为了静修主义的信奉者[118] 。

---

113 关于圣尼尔·索尔斯基，参见我的著作：《长老们的生平与教义》（1936年）。第71–76页；该书（第77–89页）收录了其主要著作《传授给门徒们》中的重要片段；阿尔汉格尔斯基。《尼尔·索尔斯基与瓦西安·帕特里基耶夫》 （1881）；日马金。同上著作；普拉夫丁。《圣尼尔·索尔斯基及其关于隐修生活的规约》，载于：《基督教读物》1877年第1期，第114–157页；格列切夫。《尼尔·索尔斯基与伏尔加河以东的长老们》，载于：《布拉格文集》 1907年第7–8期；1908年第5、9、11期；斯莫利奇·伊。大长老尼尔·索尔斯基，载于：《道路》第19期（1929年）；费多托夫。《古罗斯的圣徒》（1931年）。第166–175页。

114 关于15世纪第三季度基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的状况，参见约瑟夫《精神文书》第10章，以及：尼科尔斯基。 《基里尔-贝洛泽尔斯基修道院在15、16世纪及17世纪初的集体生活与独居生活》，载于：《基督文集》1908年，第225和227页；同上。《基里尔-贝洛泽尔斯基修道院》（1897年），第1卷。

115 戈尔斯基·A.《论俄罗斯教会与圣山修道院的关系》（1848）；索洛维约夫·A.《阿索斯山俄罗斯修道史》，载于：《贝尔格莱德俄罗斯国家研究所纪要》第7期（1932年），第137–156页。

116 索博列夫斯基。《莫斯科罗斯的译介文学》（1903）。 第5–6页；伊林斯基。《阿索斯山在斯拉夫文字史上的意义》，载于：《俄罗斯文学与艺术杂志》。1908年第11期；奥尔洛夫·A.《16世纪俄罗斯的耶稣祷文》，载于：《俄罗斯文学与艺术杂志》。185期（1914年）。

117 关于希西阿斯派之争及圣山修士的生活，参见：恩格尔哈特（Engelhardt）G.《阿尔塞尼派与希西阿斯派》，载于《历史神学杂志》（1838）；斯坦因（Stein）F.《关于希西阿斯派的研究》（1879）；波菲里（乌斯彭斯基），主教。《基督教东方》。阿索斯山。第3卷。 第2卷（1892）；乌斯彭斯基·F.，《拜占庭文化史概论》（1891）；迈耶·Ph.，《阿索斯山修道院史主要文献》（1894）及其关于阿索斯山修道院近代史与现状的文章，载于：《教会史杂志》第2卷 （1907）；索科洛夫·伊·《瓦尔拉姆与瓦尔拉姆派》，载于：《俄罗斯传记百科全书》第3卷；拉德琴科·克·《土耳其征服前夕保加利亚的宗教与文学运动》（1898）；豪斯赫尔·伊·《静默祈祷法》，载于：《东正教百科全书》 9. 2 (1927)；阿列克西主教，《14世纪拜占庭教会神秘主义者》（1906）；奥斯特戈尔斯基·G.，《阿索斯山的静修派及其反对者》，载于：《贝尔格莱德宗教研究所文集》第5卷（1931）；我的著作。 同上，第45–58页；温德勒（G. Wunderle）《来自阿索斯圣地》（1937），载于：《东方基督教》第2卷；同上，《论希西阿斯派祈祷的心理学》（同上，新系列第2卷）。第2版（1947）。 卡利斯塔·克桑福普洛斯（Kallistos Xanthopoulos）的《百篇集》（Centurie）是静修主义的重要著作，最近由A. M. 阿曼（A. M. Ammann）译为德文出版：阿曼（A. M. Ammann）《帕拉马斯派静修主义中的神观》（Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus）（1939），载于《东方基督教》（Das Östliche Christentum）第6/7期。 瓦西里，修士。《圣格雷戈里·帕拉马斯的苦修与神学教义。1296–1351》（1939）（同上，第8卷）。

118 要理解静修主义作为一种苦修-神秘主义和神学-神秘主义思潮，参见：西尔库。《特尔诺沃宗主教尤菲米乌斯的时间与生平》（1898）；施密特，B.《灵性祈祷》（哈勒，神学博士论文，1916）； 鲍尔（Baur I.）《关于希腊教父神学中神化教义的研究》，载于：《神学季刊》，98–100（1917/18）；朱吉（Jugie M.）《东方基督徒教义神学》第2卷（1933）。 第47页及后续；洛特-博罗丁 M.《希腊教会中至11世纪的成神论》，载于：《宗教史评论》第55期（1932年），第1–35页；第56期（1933年）， 第325–374页；第57卷（1933年）。第8–55页；另见修士瓦西里著作中的参考文献。同上，第9页。

正如尼尔后来所写，他在阿索斯山的生活“如同蜜蜂，从一朵美好的花飞向更美好的花”，以此研习“基督教真理的果园”和圣徒传记，以“唤醒自己僵化的灵魂，并使其为得救做好准备”。 在灵性上得到满足、获得内心平静后，尼尔回到了故乡。回到家乡的基里尔修道院后，他如今看待万物都有了全新的视角。 因此，他离开这座大型修道院，去寻求独处与宁静，以便亲身体验他在阿索斯山所学到的——沉浸于智慧祈祷的神秘之美、 “守护心灵”与“灵魂清醒”，从而沿着这条“通往天堂的阶梯”攀登，以实现基督徒生活与静修的终极目标——获得“神化”。

尼尔与他的朋友兼弟子因诺肯提一同前往索拉河畔一片茂密的沼泽森林，那里距离基里洛夫修道院有一段距离，便在那里定居下来，将一生奉献给苦修实践与神秘的沉思。 渐渐地，尼尔周围聚集起一小群 苦修者，他们投身于他的隐修所，在他的灵性指导下，致力于在俄罗斯开创一种新的苦修方式和新的修道院生活方式。 遗憾的是，尼尔·索尔斯基的《生平》已失传，但从其同时代人的其他著作中，我们得知他们视长老尼尔为俄罗斯“隐修生活的开创者”；这突显了他为古俄罗斯修道生活引入了某种崭新且当时尚属未知的元素。 基于他的著作及其弟子和同时代人的记录，我们可以尝试想象这位独特的人物——他的印记深深烙印在俄罗斯数个世纪的灵性历史之中。他纯粹的基督教思想和真正的苦修观点，在约瑟夫派中引发了强烈的反对。 他们的敌意，或许正是尼尔·索尔斯基生平传记失传的原因——反对者们企图将这位谦卑长老的形象从信徒，尤其是修士们的记忆中抹去，因为他的生平传记可能成为对约瑟夫派以及十六世纪后半叶至十七世纪修道院生活方式的有力控诉。 但尼尔的著作《关于隐修生活的传述》却被那些认同这位伟大长老观点的人虔诚地抄录下来，尽管这主要发生在伏尔加河以东的小修道院和荒野中。

长老尼尔于1508年5月7日辞世。他不求世俗的荣誉与声名，嘱咐门徒将他这副有罪的遗体运往森林，任由野兽啃食，因为他在上帝面前犯下诸多罪过，不配得到安葬。

教会文献中没有关于长老尼尔何时被尊为圣人的记载。可以推测，他的封圣仪式可能直到18世纪末或19世纪初才举行，尽管虔诚的俄罗斯信徒和朝圣者一直都知道那条穿过沼泽森林通往尼洛-索尔斯基隐修院的狭窄小径，并且早已将这位长老奉为圣人[119] 。

前往阿索斯山的朝圣之旅对尼尔的宗教观产生了深远影响——他在那里最终形成了对基督徒苦行者生活内在与外在层面的见解。 尼尔的文学遗产虽不多（或许部分著作已被意识形态上的对手和岁月所摧毁），但在同时代人和门徒中却获得了认可和极高的权威。 他个人所具备的魅力与崇高的道德品格在其中起到了不可忽视的作用，这一点也深受周围人的推崇。尼尔·索尔斯基所倡导的苦修-神秘主义思潮，本可以成为在古俄罗斯修道界复兴古代东方苦行主义理想的基础。

尼尔这一形象——一个天生具有苦行修养的人——与约瑟夫的形象有着相当大的差异。 面对约瑟夫派领袖所推崇的宗教形式主义和表面上的严苛主义，尼尔则以一种对灵魂宗教生活具有深刻心理洞察力的方式予以回应。他身上散发着内在自由的气息，这种自由是在人类道德完善的过程中获得的；他是一位宗教思想家，为基督教的虔诚提供了神秘主义的理论依据。 他为修士设定的目标，比约瑟夫的要求更为艰巨且深刻。约瑟夫极为重视的修士及世俗中每位基督教苦行者的活动，在尼尔看来，绝非一个已弃绝尘世之人首要的任务。 对他自身的灵性生活而言，以及在他著作中向基督徒提出的首要任务，便是灵魂的完善——正是通过这种完善，人的灵性得以成长，并获得救赎。尼尔严格遵循了东方教会古代苦修者的传统，以及静修主义的苦修-神秘主义观点。

尼尔·索尔斯基的著作使我们能够对其观点进行简要概述。

一个致力于遵循福音精神的基督徒，其整个人生都应是一条不断完善之路。人作为具有自由且自觉意志的个体，为了灵魂的得救，正行走在这条充满属灵争战的道路上。 寻求救赎者内在的、道德的和灵性的成长，唯有通过“理智的祈祷”和“心灵的清醒”才能实现；唯有这些苦修与神秘主义实践的手段，才构成了富有成果且充满活力的基督徒生活的基石。 “身体上的修行，”尼尔写道，“即外在的祈祷，不过是一片叶子；而内在的，也就是理智的祈祷，才是果实”[120] 。所有人——不仅是修道士，还有那些留在世俗中的人——都应当践行它。 尼尔 特别关注那些追求完善之基督徒的灵魂状态、潜伏在他们面前的诱惑，以及他们的情欲与迷误。他向我们描绘了一幅“思想之争”的图景，

---

[119] 参见：罗斯蒂斯拉夫·A.《尼罗河荒漠的隐修院》，载于：《往昔岁月》（1913年），4月。

[120] 我引用的是尼尔的主要著作：《我们尊贵的父亲尼尔·索尔斯基传——其弟子所著关于隐修院生活的记述》（1849年）。第22页。

一幅与诱惑抗争的图景——“心灵之战”。 在经历这场战斗的过程中，修行者战胜了“念头”、“结合”、“叠加”、“掳掠”和“情欲”。这些是人类堕落的各个阶段。“所谓‘念头’，就是一种简单的意念，或是对某物的想象，它突然涌入心中，浮现在意识之中…… ‘结合’……是指与涌入的念头进行对话，即仿佛是我们内心对出现的念头所作的、或出于情欲或超然的隐秘回应；换言之：接受来自仇敌的念头，将其留存，与之认同，并任其随意驻留于我们心中。 圣父们认为，这已不总是无罪的……圣父们将“结合”定义为：发自内心地欣然接纳进入内心的念头，或是呈现在心前的对象。 例如，当某人接受敌人产生的念头或其呈现的对象，通过内心独白与之进行交流，随后在心中倾向或准备按照敌对念头的暗示去行事时…… 被俘虏，是指我们内心不由自主地被某个涌现的念头所吸引，或是将其长期驻留于心中……这通常源于心神涣散以及过多的无益闲谈…… 所谓“情欲”，是指那种长期盘踞于灵魂之中，并因习惯而仿佛已成为其本性的倾向与行为……其原因往往在于……因疏忽大意和任性，长期沉溺于某事物。各种形式的情欲，无一例外地要么需要与罪过相称的忏悔，要么将招致未来的痛苦。 因此，应当忏悔并祈求摆脱一切情欲，因为任何情欲所招致的痛苦，并非源于受其侵扰，而是源于不肯悔改»[121] 。

在进行属灵争战时，修行者需要面对八种主要的情欲，他必须在自己内心战胜这些情欲，以便在经验之道和外在行为之路上顺利前行，最终达到神秘的默观境界；而这一切的巅峰便是成神。以下是阻碍修行者走上苦修升华之路的八种情欲：暴食、淫欲、贪财、愤怒、悲伤、沮丧、虚荣、骄傲[122] 。

据尼禄所言，与诱惑进行明智而善意的斗争，在于“守护心灵”、“静默”和“明智的祈祷”。 修士应当将大量时间用于神秘的默观，而耶稣祷文中的话语“主耶稣基督，神的儿子，可怜我这个罪人”应当时刻挂在嘴边。尼尔还解释了具体应如何诵念耶稣祷文[123] 。

由此可见，尼尔的苦修观与约瑟夫·沃洛茨基的观点存在显著差异。尼尔与约瑟夫对苦修的理解差异，也体现在他们对斋戒的看法上。 约瑟夫在其《规约》中对进食时间和食量作了非常详细的规定，却未考虑修士的个体差异；而尼尔对斋戒的态度则截然不同。 尼尔将外在苦修建立在修行者个人的心灵特质之上，同时还考虑了北俄罗斯与巴勒斯坦之间气候的差异。无法为所有人制定完全相同的饮食规则，因为正如尼尔所言：“身体在力量和强健程度上各不相同，如同铜、铁、蜡一般”[124] 。

尼尔·索尔斯基还涉及了修道院财产的问题。他坚决反对约瑟夫·沃洛茨基的观点，后者认为修道院可以甚至应该拥有村庄、土地和其他财产。 尼尔认为，修士应当靠自己的劳动谋生，通过出售或——更理想的是——以物易物的方式，将亲手制作的物品换取维持生计所需的物资。修道院和修士不应接受平信徒的施舍，相反，他们应当将 亲手赚取的所得与穷人分享。 尼尔还提出了一个非常有趣、对古罗斯而言却极其陌生的观点：教堂装饰中的过度奢华、昂贵的金器等，对礼拜仪式完全没有必要。首先，这种奢华往往沦为目的本身，也就是说，它已经变成了某种执念； 其次，最重要的是祈祷者的内心状态，而非礼服和器皿的华丽程度。在这项见解中，尼尔展现出了与圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基的相似之处——后者多年来一直使用简朴的木制器皿举行圣礼，并在礼拜时始终身着简朴的亚麻长袍[125] 。

在三种修道生活形式中，尼尔更倾向于“中间”一种——即他称为“斯基特生活”的“中道”，即两名或三名修士共同生活。他既不认为严格的隐居生活，也不认为修道院生活是最佳的修道形式。

尼尔所理解的“隐修生活”绝非隐居主义。隐修院由几间小室或茅屋组成，其中居住着“凯利奥特”修士（）。这些小室归修道院所有。凯利奥特（隐修者）通常两人一组，较少见的是三人一组共同生活。 通常是一位年长的修士和一位初入修道院的修士——长老及其见习修士，或是长老与两名

---

121 《传记》。第27、28、29、31、32页。尼尔基于古代苦修传统，描绘了犯下罪孽之人的形象。 参见我的著作。同上，第24–59、81–89页；Ammann A. M. 同上，《卡利斯塔与伊格纳提乌斯修士的〈百日祷文〉》（第43页及后续）。

122 传统。第67–68页；第69–103页。这种情欲分类法早在庞提乌斯的埃瓦格里乌斯（†402）的《Antirrytikon》（Migne. PG. 40. P. 1272A-1276A）。后世的苦修派作家们采纳了这一框架，例如西奈的尼尔、约翰·梯士、约翰·卡西安等人。参见例如：西奈的尼尔。《论八种邪恶之灵》（Tractatus de octo spiritibus malitiae），载于：PG. 79. P. 1145, 1164.

123 《传统》。第36–40页；参见我的著作。同上，第82、48页；此外：施密特（E. Schmidt）《灵性祈祷》（1916）。

124 《传统》。第70页；关于斋戒，参见尼尔。同上。第69–80页。

125 《传统》。第18–20页。

见习修士兼弟子。在设有长老制度的情况下，这种生活方式最为合理。隐修者们受修道院院长的统一管辖。他们从修道院领取食物补给，大多是一次性领取整周的份量。 在星期六或节日前夕，所有隐修者都会聚集在修道院的教堂里，参加集体礼拜；例如，圣萨瓦大修道院就是如此安排的，该修道院实际上就是一座大型的凯利奥特式修道院。 隐修者的日常祈祷规程往往与修道院的通用规程有所不同。对新入门的修士的指导方式也各不相同。如果几间修士小屋彼此相邻，就会组成一个隐修处；在这种情况下，修士们通常会制定共同的祈祷规程，并选举隐修处的院长。 隐修处的苦修教育比“基诺维亚”更为严格。“基诺维亚”（即集体生活）是指修道院内对所有人实行统一要求：共同的规条、共进餐食、僧侣穿着统一的袈裟。基诺维亚式的修道院由院长依据特定的修道院章程进行管理。“伊迪奥里特玛”（- 独立居住制）与“基诺维亚”截然相反。每位修士按自己的理解寻求救赎，或居住在独立的单间，或住在修道院公共建筑内的单间；他自行负责饮食和服饰，也根据自己的判断履行祈祷规则。 实行“独居”规约的修道院由院长管理，院长任期一年，并向修道院长老会议负责[126]。

尼尔认为，隐修院为修行者提供了最佳条件，使其能够在灵性清醒与节制、祈祷与静默中生活。 他的一天应以祈祷开始，并将所有时间都用于敬虔的事工：祈祷、吟唱诗篇及其他教会圣咏，以及诵读圣经。在圣经各卷书中，尼尔更偏爱《新约》，尤其是使徒书信。 修行者还必须从事手工劳动：其一，为了保持持续的警醒；其二，通过亲手劳作获取微薄的生计，并以此对抗情欲。修士的饮食应量力而行：不可超过所需，因为饮食过量会助长情欲。 睡眠时间也应短暂，并在其中预见死亡的预兆。死亡的念头应时刻伴随着修士，而他应如此构建自己的灵性生活，以便在任何时刻都准备好站在上帝的面前。

唯有走过这条与情欲斗争的道路，通过实践检验自己，修士才能攀登至灵性阶梯的更高层级。此时，他的灵性修持应在于默观；随着一切世俗与肉体的逐渐消亡，他的灵性将升华至神秘地瞻仰上帝的境界。 在耶稣祷文中，在守护心灵中，在完全的安宁与彻底远离尘世中，在寂静中，在灵魂的清醒中，修行者灵性不断成长，并逐渐接近其修行（体验†默观）的终极目标——神化。 正是在这种充满恩典的神秘沉浸中，在与上帝的结合中，他得以进入至福的状态[127]。

尼尔的观点植根于东方教会的苦修与神秘主义传统。早在尼尔之前，许多圣父的著作在俄罗斯就已经广为人知。但尼尔对这些著作的运用方式，与其前辈和同时代人略有不同。 古俄罗斯的经师——例如约瑟夫·沃洛茨基——仅将圣父们的著作用于证明自身正确并驳斥对手的观点。 尼尔则利用《圣经》或教父著作，使自己的论点更加清晰且具有说服力[128]。他的论述没有形式主义的痕迹，他引导读者进行深思并呼吁其良知，他并非在辩论，而是在分析。在此方面，尼尔展现出思想家和心理学家的风范。 他大量引用教父和苦修神秘主义著作，但仅限于阐明自身思想所需。他没有像约瑟夫·沃洛茨基那样堆砌引文——后者在其主要著作《启蒙者》中，因引文过多而令读者感到厌倦。对约瑟夫而言，苦修始终是目的本身；而对尼尔来说，它仅仅是一种手段，一种工具。对他而言，重要的是苦修的灵性意义，因为苦修本身只是基督徒内在生活的外部表现。因此，他从未忽视修行者个体的独特性。

---

[126] 迈耶（Meyer Ph.）《阿索斯山修道院史主要文献》（1894），以及他关于阿索斯山修道院近代史及现状的文章，载于：《教会史杂志》（Z. f. Kirchengeschichte）第11卷（1890）； 索科洛夫·伊·《从9世纪中叶至13世纪初拜占庭教会修道生活的内部状况，842–1204年》（1894），载于：《法律文集》1893年。 3. 尼尔·索尔斯基始终将隐修生活理解为“斯基特”（skit）。在古罗斯，“斯基特”往往具有某些独立居住的特征。要理解古罗斯这种形式的修道生活，参见：《古罗斯史》（АИ）第1卷，第26和181号；《俄罗斯古文献集》（ПСРЛ）第6卷，第284页。 一些俄罗斯历史学家错误地将尼尔称为隐士（沙漠隐居者），例如：尼基茨基。《诺夫哥罗德内部史概述》。第86页。在伏尔加河以东地区（沃洛格达一带），直到1371年之前都没有修道院（马卡里。第4卷 第214页），但在更北部的白海附近，集体居住的修道院早在15世纪中叶就已经存在了（《阿尤》第110期，第6卷，第145页）。而在诺夫哥罗德及其周边地区，总体上只有独居式的修道院。《俄罗斯历史文献集》（PSRL），第6卷，第284页。

[127] 《传统》。第6–65页、第69页及后续、第107页及后续。

[128] 尼尔引用了以下教会教父和苦修作家：玛卡里乌斯、 大巴西尔、约翰·金口、尼拉·西奈、以撒·西里、以弗所·西里、阿布·多罗菲、耶路撒冷的伊西希亚、卡西安、约翰·梯士、马克西姆·殉道者、彼得·大马士革、教宗格里高利·双语、狄奥多尔·斯图迪特、 菲洛菲勒、西梅昂·新神学家，尤其推崇格里高利·西奈特，以及其他圣人。

在尼尔的主要著作 《传统》中，论述了为实现苦修理想而进行的灵性斗争，但并未直接论及理想本身。这或许是因为尼尔作为一位优秀的心理学家，深知在当时修道院的状况下，关于苦修的实用指南比描绘理想更为有益——毕竟通往理想的道路并未被明确指明。

3. “约瑟派”与“无欲派”之间的争论

约瑟夫与尼尔在修道意义及修道院生活性质上的观点差异，以及他们在苦修观上的分歧，在讨论两个世界观问题时表现得最为鲜明，这两个问题在16世纪初尤其引起了莫斯科社会的广泛关注。

第一个问题涉及基督教教义的基础；第二个问题则更具实践性，涉及莫斯科罗斯时期教会与国家的关系。

在古罗斯，企图歪曲东正教教义的异端和异端分子极为罕见。教会在其内部使命中，仅与迷信、异教残余以及表面虔诚的畸形表现作斗争。异端运动并未动摇古罗斯的基督教[129] 。

诚然，14世纪在诺夫哥罗德兴起的“斯特里戈尔尼克”异端在历史上曾发挥过一定作用。唯有通过针对该异端撰写的论战著作，才能对这一宗教运动形成大致的了解。 15世纪末，同样在诺夫哥罗德，出现了一个 新的异端运动，被称为“犹太化异端”，因为其中有几名犹太人参与其中[130] 。

该运动在诺夫哥罗德和莫斯科都获得了相对广泛的传播。我们在此不作详细论述——对我们而言，更重要的是约瑟夫与尼尔在对待异端态度上的差异。 在其主要著作《启蒙者》中，约瑟夫对“犹太化派”进行了极为尖锐的抨击，与他们及其宗教观点展开了论战，因此《启蒙者》是研究这一问题的重要史料。 在其他著作及部分书信中，约瑟夫提出了针对异端分子的实际措施[131] 。作为严厉措施的支持者，约瑟夫甚至认可死刑。 约瑟夫的这些观点遭到了尼尔·索尔斯基身边的“无私派”的强烈反对。约瑟夫在反对“犹太化”者的论战中，为捍卫采取严厉措施的必要性，主要依据《旧约》；而“无私派”在反驳他时，则以《新约》的精神为依据。 他们坚决反对基督徒实施死刑；异端分子是罪人，如果他们不放弃自己的谬误，就应将其逐出与其他基督徒的交往，并关进修道院，以便在那里通过教导使他们认识到真理[132] 。 尽管在1504年的大公会议上，约瑟夫的观点实际上占了上风，教会也判处了一些异端分子死刑[133] ，但这种观点上的分歧仍然是我们所探讨的这两个修道派别的一个非常显著的特征。

另一个揭示这两大流派宗教观点分歧的问题，是关于修道院财产的问题[134] 。

莫斯科罗斯地区修道院财富的增长规模日益扩大。13至14世纪兴起的修道院，逐渐发展成为俄罗斯中部和北部的经济殖民地。 它们从事农业和手工业；在修道院的土地上居住着农民，他们要么为修道院劳作，要么缴纳地租。修道院从公爵和大公那里获得的各种土地特权，使它们的财富不断增加。 修道院还会自行购买已开垦的土地，并通过赠与或遗嘱从公爵、贵族、商人及其他人士处

---

[129] 仅能指出古俄罗斯编年史中关于修士阿德里安（《尼康编年史》1004年条目）和某位德米特里（二十年后）“异端”的记载相对模糊，这可能与保加利亚的保利基安主义有关。 此外，还可以提到一位名叫马丁的亚美尼亚籍长老，关于他的生平与教义，现存的记载极为模糊；参见：戈卢宾斯基。1. 2（第2版）。第795页。 关于周三和周五斋戒（12世纪）以及“哈利路亚”（14世纪）的争议问题，并不带有异端色彩。

[130] 关于这一运动，参见第十章。

[131] 致米特罗凡和大公瓦西里·伊万诺维奇的书信，载于：《读本》。1847年。第1期；致尼丰特主教的书信，载于：《俄罗斯教会文献集》。第6卷。第825页及后续。

[132] “不积财者”的回应——《沃洛格达长老书信》，载于：《DRV》第14卷（1792年），第424–428页。

[133] 《俄罗斯教会史》（ПСРЛ）。第6卷，第49页；第8卷，第244页。

[134] 关于这一问题的文献相当丰富；我仅列举最重要的著作：米柳廷。《论神职人员的不动产》，载于：《文集》。1859年第4期；1860年第3期；1861年第1、2期；戈尔恰科夫。 《论俄罗斯大主教、宗主教及至圣主教会议的土地所有权》（1871）；同上。 《修道院管理局》（1868）；帕夫洛夫。 同上著作；日马金。 同上著作。戈蒂耶的著作《俄罗斯土地所有权史概述》 （1915）。关于北俄地区修道院经济管理的全面研究尝试见于：萨维奇·A.《15至17世纪索洛维茨基领地：俄罗斯极北地区经济与社会关系研究实录》。彼尔姆，1927年。参见第六章和第八章。

获得地产；此外，随着进入修道院的富裕人士的捐献，修道院的领地也在不断扩大。 大量适于农业耕作的土地集中于教会手中，促使政府萌生了收回为国家目的而丧失的土地的想法[135] 。

在教会等级制度和修道士群体中，关于修道院土地所有权的问题形成了两种观点：一种是约瑟夫派，另一种是不求财派[136] 。“不积财派”（即伏尔加河以西的长老们），他们否认教会和修道院对土地的所有权，在俄罗斯主教团和修道界中也有一些先驱[137] 。

在1503年的主教会议上，莫斯科政府曾试图依靠“不求财者”派，以和平方式解决修道院土地所有权问题。尼尔·索尔斯基和帕伊西·雅罗斯拉夫在会议上代表了反对修道院土地所有权的立场。尼尔·索尔斯基早在其著作中就曾多次坚决反对修道院地产及修士的个人财产。但在主教会议上，当主教和其他神职人员需要就这一问题作出决定时，尼尔·索尔斯基表达了他的愿望：“希望修道院不要拥有村庄， 而让修士们住在荒野中，靠手工艺谋生”，尽管尼尔得到了长老帕伊西·雅罗斯拉夫夫的支持，但这一提议并未得到大会大多数与会者的认同，尤其是沃洛科拉姆斯克修道院院长约瑟夫·沃洛茨基[138] 更是坚决反对。

尼尔的观点纯粹源于苦修主义，且以东方教会的教规为依据；而约瑟夫则更多地基于教会实践方面的考量。 修道院的主要任务是培养教会神职人员。只有当修道院为修士们创造了 （约瑟夫所指的是集体生活的修道院）创造这样的生活条件：让修士们免于为温饱而忧虑，使他们能够全身心投入到未来在教会圣职体系中（如主教、修道院院长等）的侍奉准备中。 “如果修道院没有土地，”约瑟夫在1503年的主教会议上阐述自己的观点时说道，“那么，像他那样正直而高尚的人，又怎能受戒呢？”[139] 约瑟夫的观点在主教会议上得到了主教们的支持并占了上风：土地仍由修道院保有。

双方主要代表在此问题上的分歧，证明了他们整体上的苦修观是多么截然相反。 对于尼尔·索尔斯基而言，最重要的是修士在真正的苦修氛围中实现内在完善；在这种精神下培养起来的几代修士，即使不得不投身世俗事务，也会致力于纯粹的基督教目标。 约瑟夫·沃洛茨基则将修道院的苦修首先视为培养修士履行教会行政职责的手段。他主张教会事务与国家事务必须紧密联系；尼尔则恰恰相反，要求二者分离并完全相互独立。 在约瑟夫看来，修道院应当消解修士的个性；因此他曾说过，个人意见是万恶之源，意见即第二次堕落。尼尔则捍卫人的个性，坚持修行者在灵性修持中应享有内在自由。

约瑟夫的胜利具有划时代的意义。他的追随者们日益壮大，尤其是在16世纪的第二季度， ——这段与大主教约阿萨夫（1539–1541）相关的短暂时期，他虽同情“不求财者”，但对教会命运并无特别影响——约瑟夫派很快便成为俄罗斯教会中最具影响力、掌握实权的派别。

---

[135] 1553年访问莫斯科的亚当·克利门特曾这样描述修道院：“Plurima ibi exstruuntur Basilianorum coenopia (coenobia); 其土地收益丰厚，因为修道士们拥有整个帝国土地总面积的三分之一”（那里有许多巴塞利安修道院，他们拥有大量土地，整个王国的土地有三分之一归修道士所有），载于：《莫斯科事务各类撰稿人》。法兰克福，1600年。第152页。

[136] 教会将其权利建立在普世大公会议和地方大公会议的教规和规则之上，然而这些教规和规则却反对土地所有权：第38条使徒规则、第七次普世大公会议第12条规则（《圣使徒、圣大公会议及圣父们的规则及其注释》。 莫斯科，1876年。第87、668页）以及尤其是861年第二届君士坦丁堡地方大公会议的第6条规则（《九次地方大公会议纪要》。喀山，1877年。 第238页）。圣西奥多·斯图迪特要求其弟兄们恪守最严格的贫穷生活，并否定了修士拥有个人财产的权利。多布罗克隆斯基·A.《尊者西奥多：殉道者兼斯图迪特修道院院长》。敖德萨，1915年。第498页。

[137] 莫斯科都主教基普里安（1381–1382，1390–1406）留有一封致阿法纳西修道院院长的书信（1395/1405）（《阿法纳西集》 1. 第253号），他在信中提及了修士享有个人财产的权利问题，并以该权利违背圣父们的观点为由予以驳斥。不过，他承认集体修道院拥有土地的合法性，前提是这些土地由一名平信徒管理，且该平信徒负责为修道院提供一切必需品。 圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基和圣基里尔·贝洛泽尔斯基也持相同观点，他们原则上承认集体修道院拥有土地的权利，但否认个别修士享有个人财产所有权。 尽管这两位圣人都试图在其修道院中推行并维持最严格的共修制，但他们无法拒绝那些作为捐赠移交给修道院的土地，尤其是当这些捐赠来自公爵时。帕夫洛夫。同上。第11、66页；马卡里。第8期（1874年）。 第154页；尼科尔斯基。《基里尔-贝洛泽尔斯基修道院》。第1卷第2期（1910年）。第11页。 在基里尔-别洛泽尔斯基修道院，修士们分裂为两派，双方的争论持续了整个15世纪下半叶，并导致了一群“不积财”修士的形成，他们坚决反对修道院的财产持有。尼科尔斯基。 《基里尔-别洛泽尔斯基修道院的集体生活与独居生活》，载于：《基督读物》1907年8月号，第155–173页。参见：《殉道者报》9月号，第550页。或许正是这些争论促使尼尔·索尔斯基创立了自己的隐修院。

[138] 《传说》。第81、14、18页；《增补》。第10卷。第505页。

[139] 《增补》第10卷，第508页。

第五章 16世纪莫斯科的教会与政治思想界

1. 俄罗斯领土在莫斯科大公政治统治下的整合与俄罗斯东正教会

如果双方能从中得出正确的结论，并承认关于修士的苦修指导及修道院生活安排等问题纯属教会事务，那么这两大苦修流派之间的争论本可能对修道事业大有裨益。 尽管在这场争论中显露出，苦修观念与国家的政治生活有着最密切的联系——我们指的是修道院领地的问题， ——无论是约瑟夫派还是非敛财派，只要他们能表现出克制——这恰恰是修道谦卑所要求的——本可以找到折中之道，从而消除这场争论对修道生活造成的负面影响。 然而，这种情况并未发生——这并非因为约瑟夫派的过度热忱，也非因为无欲派的固执，而是因为这两个流派都被卷入了16世纪席卷莫斯科公国的强大国家政治舆论、意识形态和思想洪流之中。 显然，关于苦修主义基础的争论恰恰在莫斯科沙皇国步入其历史决定性时期之际爆发，这绝非偶然。

无论是东方还是西方，整个修道史都表明，将修道院与外部世界隔离开来是多么困难；而如果修士们不得不履行在世俗社会中的服从义务，那么要保护修道生活免受世俗化的侵蚀又是多么艰难。 重大的教会和政治事件会摧毁修道院的围墙，将修道生活卷入世俗生活的洪流之中。拜占庭的偶像破坏运动、西方的克吕尼运动以及十字军东征，都很好地印证了这一规律。

莫斯科公国发生的事件，无论对当时的 contemporaries、约瑟夫派信徒和无私者，还是对后代而言，都具有决定性的意义，令人印象深刻。 那个时代人们的宗教政治观念——尤其是知识分子圈子（而这一群体完全从修道生活汲取精神力量）——被这些事件彻底震撼了。 历史学家，尤其是教会史学家，往往将过去人们的思维方式和行为模式简单化；后世的人们若无法在思想上置身于那个时代的境况之中，无法厘清过去的宗教观念，有时便根本无法理解当时人们所秉持的思想。 当时俄罗斯人的世界观是彻头彻尾的宗教性的，教会生活和国家政治生活中的所有事件，都是从宗教角度来审视、权衡和评价的。这种思维方式和推理特征与现代截然不同。 当时的人们大多像虔诚的孩子，却怀有成年人的激情；他们是基督徒，懂得辨识真正基督教完美境界的典范，却无法自己找到通往它的道路。 要理解那个时代的心理根源，我们需要再次回顾16世纪初俄罗斯人的典型特征：“当时人们的思维不是基于理念，而是基于意象、符号、仪式和传说；也就是说，思想并非发展为逻辑组合，而是转化为象征性行为或假定的事实，人们试图在历史中为这些行为或事实寻找依据。 人们回溯过去，并非为了阐释当下的现象，而是为了为当前的利益辩护，为自己的主张寻找例证”[140] 。

在俄罗斯人民眼前，伟大的俄罗斯民族和世界政治事件正接连上演。就在不久之前，莫斯科公国还只是俄罗斯平原无边无际的森林中的一小块土地。 但这片土地却不断以其他封地公国为代价而扩张；莫斯科公国在领土、政治和经济上都在不断壮大[141] 。在“俄罗斯土地的统一者”——莫斯科大公的统治下，俄罗斯各公国的整合，一方面是高明政治策略的结果 ，另一方面则是民族自觉意识增强的结果[142] 。“莫斯科完成对东北罗斯的领土整合，使莫斯科公国转变为大俄罗斯民族国家”[143] ，——克柳切夫斯基如是说。

---

[140] 克柳切夫斯基。《俄罗斯史》，第2卷，第127页。

[141] 以下著作可作为了解15至16世纪莫斯科国家发展相关问题的入门读物：克柳切夫斯基。同上，第2卷，第1、2和5章；卡尔·施特林。《俄罗斯史》，第1卷（1923年），第197页及后续； 普雷斯尼亚科夫·E.《大俄罗斯国家的形成》（1918）；柳巴夫斯基.《大俄罗斯民族主要国家领土的形成》（1929）；普拉托诺夫·S.《俄罗斯史》（1927）。

[142] 莫斯科大公先后将以下地区纳入其统治：1463年——雅罗斯拉夫尔分封公国（根据和平条约）；1472年——尤里大公（伊凡三世的兄弟）的领地：德米特罗夫、莫扎伊斯克和瑟普霍夫；1472年——征服了彼尔姆； 该地区的一部分早在伊凡一世·卡利塔时期就已被并入；1478年——征服了大诺夫哥罗德；1481年，伊凡的兄弟安德烈所辖的领地被并入： 沃洛格达和塔鲁萨；1482–1493年——并入切尔尼戈夫和诺夫哥罗德-塞韦尔斯克地区的小公国：维亚兹马、切尔尼戈夫、斯塔罗杜布和诺夫哥罗德-塞韦尔斯基；1485年——征服特维尔公国； 1485年，根据一份被迫签署的遗嘱，将维列亚领地并入；1489年，征服了维亚特卡；1492年，将兄长安德烈·大公的领地——乌格利奇并入；1503年，根据里亚赞大公费奥多尔的遗嘱，将里亚赞公国的一部分并入。 这一切都是伊凡（1462–1505）高明政治的成果。在其子大公瓦西里三世（1505–1533）统治期间，莫斯科的崛起势头持续：1510年——普斯科夫被纳入版图；1513年——小沃洛科拉姆斯克公国被并入； 1514年——从立陶宛手中夺回斯摩棱斯克公国；1517年——并入里亚赞大公国；1523年——并入塞韦尔斯克公国。相关文献参见前一注释。

[143] 克柳切夫斯基。第2卷，第116页。

通过吞并各分封公国，莫斯科大公得以将这些地区的联合力量集中于自己手中[144] 。莫斯科大公伊凡三世（1462–1505）成为了“君主和独裁者”[145] ，“全俄罗斯的大公”。 此前，这一头衔仅为名义上的称谓，如今却获得了实质性的国家政治意义：伊凡三世在事实上和法律上都掌握着统治权[146] 。在莫斯科大公统治下实现的罗斯领土统一，其意义不仅限于罗斯本土：这一统一带来的影响具有国际性质。莫斯科大公国如今与其他国家接壤。 曾经那个隐匿在奥卡河与伏尔加河之间森林中的小公国，在短短几十年间便被卷入了错综复杂的世界政治漩涡[147] 。这不仅对莫斯科政府而言，对有思想的莫斯科人来说，都是一种全新的现象。 只有一件事给这个日益强大的国家的政治辉煌蒙上了一层阴影——鞑靼人的枷锁。当然，这种枷锁在莫斯科实际上并不太明显，但在法律上仍然存在。 不过，1480年，这一阴影也被消除了：罗斯摆脱了压在它头上长达两个半世纪（1238–1480）的枷锁[148] 。

2. 15世纪下半叶至16世纪初莫斯科的教会与政治思想

这些事件自然给那个时代人们的生活留下了深刻印记。不可忘记的是，在俄罗斯领土统一的过程中，教会等级制度发挥了极其重要的作用。 俄罗斯大主教[149] ，尤其是费奥格诺斯特（1328–1353）、彼得（1308–1325）、阿列克谢（1354–1378）和格罗尼提（1473–1489），始终非常热忱地支持“俄罗斯领土统一者”的政策[150] 。 在这项 教会等级制度的政策中，已经蕴含了形成国家与教会之间关系的先决条件，这种关系符合约瑟夫·沃洛茨基及其支持者的设想。早在约瑟夫·沃洛茨基之前，僧侣们就曾参与过此类政策的实施。 作为一位严苛的苦行者，圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基在修道院之外也秉持着同样的精神。他虽未参与最终战胜鞑靼人的库利科夫战役（1380年），但曾为大公出征此役赐予祝福。

然而，教会不仅支持并祝福大公，而且常常被迫向国家当局寻求帮助。这一点在1439年表现得尤为明显，当时俄罗斯教会和俄罗斯的宗教意识必须确定自己对佛罗伦萨大公会议的态度。 曾参与该大公会议并承认宗教联合的俄罗斯都主教伊西多尔（1437–1441）的所作所为，在莫斯科遭到了大公瓦西里（1425–1462）和俄罗斯神职人员的坚决反对[151] 。 莫斯科原本就存在的对希腊人的不信任在佛罗伦萨联合后进一步加剧，而大公在捍卫东正教教义方面所表现出的坚定立场，不仅得到了教会界的认可和赞许，更向他们表明，国家权力不仅愿意而且能够为基督教目标服务。 这一事件是

---

[144] 罗日科夫。《俄罗斯史》。第3卷，第25页；普列斯尼亚科夫。同上，第458、429页。

[145] 普拉托诺夫。《俄罗斯历史讲义》。第9版（1915年）。第156页。参见：克柳切夫斯基（第2卷，第126页）和迪亚科诺夫（《莫斯科君主的权力》（1889年），第54页及后续）关于该术语含义的观点。

[146] 参见：迪亚科诺夫。同上；罗日科夫。《俄罗斯专制制度的起源》（1906）；菲利普·W·伊万·佩列斯韦托夫（1935）。第4章；弗拉基米尔斯基-布达诺夫。《综述》；谢尔盖耶维奇。《俄罗斯古代法律》。

[147] 参见：施特林。第1卷；克柳切夫斯基。第2卷（1925）；普拉托诺夫。《俄罗斯史》（1927）；普雷斯尼亚科夫。《教育》（1918）；乌伯斯贝格 H.《15世纪末以来的奥地利与俄罗斯》（1906）； 福斯特罗伊特 K.《中世纪的普鲁士与俄罗斯：13至17世纪两国关系的发展》（1938）；巴巴绍夫 A.《维托夫特：统治的最后二十年》（1891）。

[148] 施特林。第1卷，第216页及后续。另见：格列科夫·B.与雅库博夫斯基·A.《金帐汗国：13至14世纪成形与鼎盛时期朱吉乌鲁斯的历史概述》（1937）； 斯普勒（B. Spuler）《金帐汗国的对外政策》，载于：《东欧历史年鉴》第5卷（1940年）；同上，《金帐汗国》（1941年）（附有丰富的参考文献）；笔者论文《论15至16世纪俄罗斯的东方政策》，载于：《东欧历史年鉴》第6卷 （1941）。第55–84页。关于鞑靼可汗对俄罗斯东正教会的态度：普里塞尔科夫 M.《俄罗斯大主教的可汗诏书》（1916）。

[149] 参见：普里塞尔科夫·M.《10至12世纪基辅罗斯教会与政治史概论》（1913）； 普列斯尼亚科夫。《教育》；索科洛夫·D.《俄罗斯都主教区分裂史》（1900）；索科洛夫·P.《来自拜占庭的俄罗斯主教及其在15世纪初之前的任命权》（1913）；马卡里。第5–6卷（相关章节）。

[150] 索科洛夫斯基。《参与》（1902）；普列斯尼亚科夫。《教育》；马卡里。第6卷；迪亚科诺夫。《莫斯科大公的权力》（1889）。 大主教们旨在支持国家权力的政策，也体现在那些在大主教座下编纂的编年史汇编中；参见：普里塞尔科夫·M.《11–15世纪俄罗斯编年史史》（1940），特别是第149–155、162页； 沙赫马托夫·A.《14至15世纪全俄编年史汇编》，载于：《莫斯科自然科学学会学报》1900年第9–10、11期；普列斯尼亚科夫·A.《14至16世纪编年史事业》，载于：《19世纪前的俄罗斯文学史》（A.格鲁津斯基编）第1卷（1916年）。

[151] 齐格勒（Ziegler）A.《联盟》（1938），该书列出了相关文献；参见书评：菲利普（Philipp）W.，载于：《东欧历史年鉴》第5卷（1940），第213页及后续；此外：什帕科夫（Shpakov）A. 《国家与教会》（1904），齐格勒的著作中未提及此书。

俄罗斯宗教意识的极其重要的体现，后世也对此给予了充分的评价。“佛罗伦萨联合对俄罗斯历史的重要性无论怎么强调都不为过。它是15世纪下半叶罗斯融入全欧洲政治格局的先兆。 与此同时，该联合及其意义的评估，也成为宗教评论界探讨莫斯科日益增强的实力时的重要依据”[152] 。佛罗伦萨联合对15至16世纪俄罗斯宗教评论的发展具有重大意义，同时也对确定莫斯科与拜占庭及希腊教会的关系起到了关键作用。 当联合发生二十年后，君士坦丁堡——“第二罗马”——在“无神论”的土耳其人进攻下陷落（1453年），莫斯科的基督徒将这一事件视为与“拉丁异端”结盟所招致的惩罚。在俄罗斯人眼中，希腊东正教的宗教权威就此彻底崩塌[153] 。

要理解政治动荡对俄罗斯人民宗教意识的影响有多深远，就必须在脑海中重现那个时代的宗教氛围。 俄罗斯人的基督教世界观正在寻求出路，以重新恢复平衡。历经数个世纪洗礼的东正教堡垒已被摧毁，而没有这座堡垒的象征，他们既无法信仰，也无法生活。这对他们而言，仿佛预示着世界末日的临近。 1492年恰逢世界创世以来的第七个千年结束（按当时的纪年法），而俄罗斯人的意识早已深深吸收了基督教的末世论。 近几十年的事件——“异端联合”以及“背叛的拜占庭”的覆灭——使这种期待蒙上了一层更加阴郁的色彩。 但在1492年3月24日夜至25日凌晨，世界末日并未降临：莫斯科公国依然存在，并且按照当时的标准，在政治上取得了辉煌的发展。 对于古俄罗斯人而言，这成为新的思考对象，迫使他们重新审视自己的末世论，并促使他们探究教会及国家政治事件的根源[154] 。

与此同时，莫斯科也发生了若干事件，这些事件与当时思想激荡、宗教情绪、激情和观点日益激化的氛围高度契合。 莫斯科的国家—— 政治发展，以及如前所述，将众多小公国转变为拥有广袤领土的统一王国，给同时代人留下了深刻印象。但“重要的并非新领土的数量，”克柳切夫斯基指出，“莫斯科人感到，一项与地方社会内部秩序密切相关、由来已久的大事业正在走向尾声…… 莫斯科的国家权力机构在意识到自身处于新地位的同时，尚未完全明确这一新地位的含义，便摸索着在国内外寻找与之相符的形式；而一旦披上了这些形式的外衣，又试图借助它们来厘清自身的新定位。 从这一角度来看，伊凡三世统治时期出现的一些外交礼节和新的宫廷仪式具有相当重要的历史意义”[155] 。

在此背景下，伊凡的第二次婚姻将同时代人的思考引向了特定方向。 1472年，伊凡三世迎娶了索菲娅——她是君士坦丁·帕莱奥洛格（最后一位拜占庭皇帝，1448–1453年在位）的孤儿侄女。她此前一直居住在意大利，此次是从那里来到莫斯科的； 她的到来不仅引发了宫廷仪式的变革——这些仪式被按照华丽的拜占庭模式进行了重构——还成为形成某种宗教哲学理念的契机，该理念旨在强化、正当化甚至永续莫斯科专制君主在国家及教会政治中的角色。

由此产生了一种国家哲学观念，即莫斯科大公通过与拜占庭皇室公主联姻，成为了拜占庭皇帝的继承人。 是的，博斯普鲁斯海峡畔那伟大的基督教东正教王国虽被无神论的穆斯林摧毁，但这场征服不会长久，更遑论永恒。 “但愿你明白，可悲之人，”《攻占君士坦丁堡记》的作者充满激情地感叹道，“……罗斯民族终将战胜昔日创造万物的以实玛利，并将七丘之城（即君士坦丁堡。 —

---

[152] 菲利普。同上，第213页。

[153] 正因如此，编年史中对君士坦丁堡（沙皇城）的攻陷有如此详尽的描述也就不足为奇了：《沙皇城攻陷记》，载于《俄罗斯编年史》（PSRL）第12卷，第83–97页；德文版：《关于君士坦丁堡征服的报告》（Bericht uber die Eroberung Konstantinopels）。 译文（基于尼康编年史）及注释由M. 布劳恩和A. M. 施奈德完成。哥廷根，1940年。 这部《故事》，或称《君士坦丁堡传说》，作为古俄语新闻文学的重要史料，引发了大量批评文献：雅科夫列夫·V.《君士坦丁堡传说》（1868）；斯雷兹涅夫斯基·I.，载于：《俄罗斯科学院第二分院学术纪要》（1854）； 奥尔洛夫·A.，载于：《伊奥里亚斯》第12期（1908年）；列昂尼德，修道院长。《15世纪涅斯托尔-伊斯坎德尔的〈君士坦丁堡故事〉》，载于：《PDP》第62期（1886年）。另参见：佩图霍夫，第101页。

[154] 日马金。《大主教达尼伊尔》，第364、362–367页；参见：《阿伊》，第1卷，第282号，第513页；《1860年教会文集》，第2卷，第337页；马克西姆·格雷克。《文集》，第1卷， 第132页；齐诺维·奥滕斯基。《真理的见证》。第48–49页；长老阿尔泰米伊。《书信集》。《俄罗斯正教会文献集》（RIB）第4卷，第1221页。关于末世论思潮的总体情况，参见：Bonwetsch N.《奥林匹斯山的梅瑟迪乌斯》第1卷（1891）； 萨哈罗夫·伊·《古俄文学中的末世论著作与传说》（1879）；马利宁。《长老菲洛菲》。第426、429、430页；《俄罗斯宗教文献集》（RIB）第6卷，第800、806、810页。

[155] 克柳切夫斯基。第2卷，第115、123页。 “当伊凡三世登基成为大公时，”克柳切夫斯基写道（同上，第115页），“莫斯科领土的面积恐怕还不到1.5万平方英里。伊凡三世及其子通过扩张，使该领土面积至少增加了4万平方英里。”

—I. S.）将由其原合法统治者接管，并在那里登基为王”[156] 。 这种认为莫斯科君主已成为拜占庭皇帝继承人的信念，不仅体现在伊凡三世位于莫斯科克里姆林宫的新宫廷礼仪中——该礼仪从此效仿了拜占庭的礼仪——还体现在新国家徽章上，该徽章采用了拜占庭式的双头鹰图案[157] 。 在摆脱鞑靼枷锁（1480年）之后，莫斯科大公不仅自视为独裁者，更自封为“全俄罗斯的君主”，甚至称自己为“蒙上帝恩典的沙皇”[158] 。 此前大公有时也被称为“沙皇”，但这仅仅是一种夸张的修辞；而如今，在俄罗斯人民看来，这一头衔已成为实际状况的真实反映[159] 。 在随后的数十年间，俄罗斯的政治和宗教评论界将不断深入探讨这一主题，并最终构建起宏大的世界观体系[160] 。 这些思想并非源于政治诉求，而是主要源于宗教探索和基督教信仰，是针对上述历史事件所引发的精神震动而产生的回应。 对于当时的俄罗斯社会而言，这些并非单纯的历史事实，而是具有宗教意义的历史事件，因此人们对此反应如此强烈，并从宗教角度展开了如此激烈的讨论。

值得特别注意的是，这些带有宗教色彩的评论文章既谈到了东正教沙皇的权利，也谈到了其义务。 在当时，当教会高层和修道士们向大公寻求帮助，以对抗诺夫哥罗德的异端——信奉犹太教的[161] ——时，他们特别强调了沙皇权力的这一特征。对于约瑟夫派信徒而言，东正教沙皇的宗教权利与义务源于其神性本质。 “沙皇的本质与所有人类无异，”约瑟夫·沃洛茨基说道，“但其权力则与至高上帝相仿”[162] 。

关于沙皇宗教义务的思想——这一思想在约瑟夫派的观点中深深扎根并长久延续——也由诺夫哥罗德大主教费奥多西表达过[163] 。他曾起草了致伊凡四世的三封书信（1545–1547）[164] 。 当然，

---

156 《莫斯科大公国编年史》（ПСРЛ）第12卷，第97页；《故事集》，第33页。

157 关于与拜占庭宫廷礼仪的神圣性质相关的观念和学说体系，参见：特赖廷格（O. Treitinger）《东罗马帝国的皇帝与帝国理念》（1938）； 资料丰富的著作：Döler F.《思想世界中的罗马》；此外：萨瓦·V.《莫斯科沙皇与拜占庭皇帝》（1902）。 关于拜占庭帝国理念中的神圣元素在拜占庭人的意识中具有非常悠久的传统，参见：Baynes N. H. 《尤西比乌斯与基督教帝国》，载于：《东方哲学与历史研究所年鉴》，第2卷（1934年），第13页及后续。

158 克柳切夫斯基。第2卷，第126页。

159 迪亚科诺夫。《莫斯科君主的权力》；瓦尔登贝格。《古俄罗斯学说》（1916）。关于“独裁者”头衔的历史，参见：奥斯特戈尔斯基·G.《独裁者与专制君主》。关于拜占庭及南斯拉夫地区“独裁者”头衔的历史。 附录：《俄罗斯的“独裁者”头衔》，载于：《塞尔维亚科学院院刊》第2卷第84期（1935年），第95–181页（塞尔维亚语）；参见笔者在《Kyrios》第2卷（1937年）第79–80页发表的书评。 另见：韦尔纳茨基，载于：《拜占庭-新希腊年鉴》第7期；俄文版载于：《纪念N. V. 康达科夫文集》（1926年）。

160 关于沙皇头衔的意义和内涵，16世纪俄罗斯评论家伊万·佩雷斯维托夫提出了一个有趣的观点；参见：Philipp. 同上。

161 关于约瑟夫学派对基督教沙皇在国家权力协助下打击异端问题上对教会应尽义务的观点，参见以下书信：诺夫哥罗德大主教根纳季致苏兹达尔主教尼丰特的信，载于：赫鲁晓夫。 同上，附录XXIII；同上，致罗斯托夫大主教约阿萨夫的信，载于：《文集》1847年第8期；同上，致都主教佐西姆的信，载于：《俄罗斯教会文献集》第6卷，第775页（亦见于：《俄罗斯古代文献集》第1卷，第380号）；同上， 致1490年主教会议书，载于：《俄罗斯教会史》（RIB）第6卷，第779、764页；关于该主题的详细论述见约瑟夫·沃洛茨基在《启蒙者》第13章中的论述；同上。致大公的书信，载于：《俄罗斯教会文献集》（DRV）第16卷，第424页。 长老格奥尔基·斯克里皮茨关于沙皇有义务解决主教之间纠纷的观点颇具意义；他早在1503年就已表达过这一观点（《读物》，1848年，第6卷，第4期）。当然，约瑟夫学派并非最早提出世俗权力拥有此类权利的人。 早在13世纪，在《基督徒当如何生活》一文中就已表达了这一思想，见：《法律文集》，1859年。 第128页及后续；《圣母拉夫拉修道院修士阿金丁致大公爵的书信》一文则可追溯至14世纪，见于：《宗教文献集》第6卷，第155页及后续；该文仅提及大公爵对教会等级制度与异端斗争的监督。 参见：瓦尔登贝格。同上著作，第137页；戈卢宾斯基。第2卷第1期，第106页。贝内舍维奇（《古斯拉夫航海指南》，第739页）将阿金丁的观点与查士丁尼《法典》第6篇进行了比较。 A. 帕夫洛夫的早期著作《致特维尔大公米哈伊尔·雅罗斯拉维奇的两封书信》，载于：《法律文集》1867年第2卷，第236–253页，至今仍具有研究价值。

162 约瑟夫·启蒙者（1896）。第16章。第547页。 关于约瑟夫世界观的全面阐述可见于新近出版的著作：霍尔茨瓦特·伊蕾娜。《沃洛科拉姆斯克的约瑟夫——启蒙者》（柏林哲学博士论文，1944年，打字稿）；关于约瑟夫在称呼莫斯科大公时使用不同头衔的情况，参见：同上，第250页及后续内容。

163 费奥多西曾是约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院的修士；1531年，他担任诺夫哥罗德胡廷修道院的院长，并与大主教马卡里（后任莫斯科都主教）关系密切，后者本人也是约瑟夫派的虔诚信徒； 当马卡里成为莫斯科都主教后，费奥多西在马卡里的推荐下，获得了诺夫哥罗德教区（1542年）。

164 *1545-1546年的这封信是针对大公远征喀山鞑靼一事而写的；费奥多西将大公比作君士坦丁大帝，并强调了此次针对“基督的敌人”、“无神论的鞑靼人”的远征所具有的宗教意义，见：DAI。 1. 第37号；一年后（1547年），费奥多西再次致信这位年轻的沙皇，此次是针对诺夫哥罗德发生的各种罪行： “关于这些事，我写信给你，蒙上帝确立的君主，并非为了教导或责备你的机智与高贵的智慧——毕竟我们不应忘记自己的分寸而妄自冒犯——而是作为学生对老师，作为臣*

莫斯科都主教马卡里（1542–1563）也持相同观点，他被誉为“俄罗斯教会历史上最杰出的人物之一”[165]，也是“16世纪所有都主教中最杰出的一位”[166] 他的思想不仅受到当时时代事件的影响，而且——主要是——与他自身的生活经历以及约瑟夫及其追随者的思想相呼应[167]。马卡里乌斯所秉持的约瑟夫学派观点也体现在他的主教牧职中。 鉴于诺夫哥罗德教区为整顿修道院生活所采取的措施，他在1526年并未向教会当局 ——即莫斯科都主教——求助，而是直接向大公求情，请求允许修改修道院章程并实行集体生活。 他致大公瓦西里三世的信函完全体现了约瑟夫派的理念，并反映了关于东正教沙皇的思想： “为了上帝，陛下，为了至圣童贞女玛利亚，为了伟大的奇迹制造者们，请您费心并为神圣的教堂和尊贵的修道院着想，因为，陛下，您是由上帝的右手从上而立，成为全俄罗斯的独裁者和统治者，上帝， 上帝已在尘世为您选定居所，并将您扶上御座，托付您以仁慈与生命，守护整个伟大的东正教”[168]。这体现了教会高层对沙皇宗教职责、其与教会的关系，乃至其在教会中地位的看法。

上述政治事件促进了这些观点的发展和书面阐述。对于那个时代而言，这并非一种人为炮制的意识形态，而是基于莫斯科国家当时形成的教会与政治局势得出的逻辑结论。 与拜占庭长期的教会联系本可以也理应结出硕果；当拜占庭遭遇骇人听闻的灾难时，一个新的强权[169] 理应取而代之，成为东正教世界的中心。 但对莫斯科的专制统治者而言，仅凭教会和宗教层面的论证尚显不足，他们还试图用政治法律的语言来论证自己的权力，将其根植于传统之中，植根于“古老传统”[170]。

这些国家政治观点的形成，与“莫斯科集结者”的活动以及莫斯科的政治繁荣并行不悖。克柳切夫斯基[171] 对这一意识形态体系及其内涵作了简要概述： “对于16世纪初的莫斯科政治家们来说，仅与拜占庭（即与索菲娅·帕莱奥洛格公主——伊·斯.）结为姻亲还远远不够，他们还渴望在血缘上与最高权力的根源或世界典范——罗马本身——建立亲缘关系。 在那个世纪的莫斯科编年史中，出现了一份新的俄罗斯公爵世系图，将他们的血统直接追溯至罗马皇帝。显然，在16世纪初流传开来一种传说，称奥古斯都， 罗马凯撒、整个宇宙的统治者，在体衰力竭之际，将宇宙分给了他的兄弟

仆对君主，我在此提醒你，并此刻不停地恳求： 因为，君主啊，天上的君王已照着天上的权柄，将地上王国的权杖赐予你，使你能教导人们恪守真理…… “敬虔的君主啊，你理当竭尽全力维护虔诚，并拯救你治下的子民，使他们免受心灵与肉体的困扰”，载于：《俄罗斯国家档案馆文集》第1卷第41号。 第55页。此前，费奥多西担任胡廷修道院院长时，在大公瓦西里三世逝世后不久，曾致信贵族伊万·希戈内（1534年）：“……深邃而黑暗的夜晚降临于我们，我们失去了那坚固稳健的支柱、牧者与导师、公义的君王……他既指引又滋养着他的整个羊群，引领他们走向灵性的救赎”（《阿伊》第1卷第294期，第537页）。

[165] 戈卢宾斯基。2. 1. 第744页。

[166] 马卡里。第2版。第6卷。第211页。关于马卡里大主教，参见：列别杰夫·N.《马卡里，莫斯科大主教》（1880）；扎乌斯津斯基·K.《马卡里，全俄罗斯大主教》，载于：《俄罗斯神学杂志》。1881年。第10–11期； 安德烈耶夫·N.《马卡里大主教作为宗教艺术活动家》，载于：《Seminarium Kondakovianum》第7期（1935年）；《马卡里》第6–7页；戈卢宾斯基。第2卷第1册，第744–875页；此外：克柳切夫斯基。《古俄罗斯圣徒传》（1871年）。 第221–297页；卡德卢博夫斯基·A. 同上著作，第219–284页；戈卢宾斯基。《封圣史》（1903）；瓦西里耶夫。《封圣史》（1893）。

[167] 日马金。《16世纪上半叶俄罗斯的思想斗争》，载于：《日马金文集》。1882年。第4期。第160页；迪亚科诺夫。同上。第108页；帕夫洛夫。《俄罗斯教会土地世俗化历史概述》（1871年）。 第109页。马卡里最初在帕夫努季耶夫修道院接受苦修训练，该修道院与约瑟夫修道院关系密切；随后他担任卢日茨基修道院（位于莫扎伊斯克附近）的院长，并在1526–1542年间担任诺夫哥罗德大主教。戈卢宾斯基。 2. 1. 第745页；马卡里。6. 第210页；扎乌斯津斯基。第213页。

[168] DAI. 1. 第25号。马卡里致沙皇伊凡四世的书信：第一封——关于其1547年的婚礼（AI. 1. 第40号）；第二封——关于与喀山鞑靼人的战争（1552年）（AI. 1. 第160号）。东正教沙皇的宗教义务还载于《加冕典礼规程》（DAI. 1. 第39号；PSRL. 13. 1. 第151页），该规程由马卡里本人为1547年1月16日伊凡的加冕典礼而制定。 参见：瓦尔登贝格。同上著作，第277页。关于该仪式的神圣环节，参见：巴尔索夫·E.《古俄罗斯神圣加冕典礼文献》（1883）；洛帕列夫。《论加冕仪式》（1887）； 波波夫。《神圣加冕仪式》（1896）；普罗佐罗夫斯基。《论沙皇头衔的意义》（1875）；萨瓦。同上；马尔采夫。《神圣加冕》（1896）；卡滕布什。第1卷，第374–393页。 另参阅以下有趣的著作：埃纳林·W.《上帝之帝与蒙上帝恩典的皇帝》，载于：《巴伐利亚科学院院刊》，哲学与历史学部（1943），以及：特赖廷格。同上。

[169] 关于拜占庭的教会意义，参见：霍尔·卡尔（Holl Karl）。《中世纪君士坦丁堡的教会意义》，载于：《文集》第2卷（1928年），第416页（此前亦发表于：《神学与教会杂志》第11卷（1901年），第83–96页）。

[170] 参见：克柳切夫斯基。第2卷，第129页。关于传统（古制）对莫斯科国家法律观念的意义，参见：菲利普·W.《伊万·佩列斯韦托夫》（1935年）。 第42–60页；该研究全面刻画了佩雷斯韦托夫独特的人格，对于理解16世纪莫斯科社会的观点以及该时代教会与政治思想的逻辑也具有重要意义。

[171] 克柳切夫斯基。第2卷，第127页。

和亲属，并让他的兄弟普鲁斯定居在维斯瓦河畔，沿一条名为涅曼的河流，该地至今仍以其名被称为普鲁士之地，“而普鲁斯的第十四代后裔便是伟大的君主吕里克”。 莫斯科的外交官们将这一传说付诸实践：1563年，沙皇伊凡的波雅尔们在与波兰使节的谈判中，为证明其沙皇头衔的正当性，援引了编年史中的这段莫斯科留里克王朝的世系…… 他们还试图通过历史来阐明拜占庭遗产的理念。弗拉基米尔·莫诺马赫是拜占庭皇帝君士坦丁·莫诺马赫之女的儿子，而君士坦丁·莫诺马赫在孙子登上基辅王位前五十多年便已去世[172] 。 而在伊凡雷帝时期编纂的莫斯科编年史中则记载，弗拉基米尔·莫诺马赫在基辅登基后，曾派遣自己的将领前往君士坦丁堡，与这位希腊皇帝君士坦丁·莫诺马赫交战， 后者为了结束战争，派希腊大主教将“生命之树”的十字架、自己头上的王冠——即莫诺马赫之冠、罗马皇帝奥古斯都曾用过的红玉杯，以及一条金链送往基辅…… 弗拉基米尔戴上了这顶王冠，从此被称为莫诺马赫，即全 罗斯的受神加冕的沙皇。“从那时起，”故事如此结尾，“所有弗拉基米尔的大公都戴着那顶沙皇王冠加冕……”[173] ……该传说的主旨在于：莫斯科君主作为拜占庭皇帝的教会与政治继承人的地位，其根基在于弗拉基米尔·莫诺马赫时期确立的、希腊与俄罗斯专制君主对整个东正教世界共同统治的制度。」[174] 。

3. 菲洛菲耶修士及其弥赛亚思想

这一国家政治传说（当然也带有宗教色彩）以及上文已描述的当时莫斯科社会的观点[175] ，最终体现在了将莫斯科王国视为“第三罗马”的拜占庭-俄罗斯思想中[176] 。 这一弥赛亚思想的创立者是来自普斯科夫附近埃列阿扎罗夫修道院的修士菲洛菲。 值得注意的是，关于这一主题的著作并非出现在莫斯科，也非出现在古罗斯的宗教文化中心，而是在偏远地区，这无疑表明普斯科夫修道士不仅对礼拜仪式问题，而且对世界观层面的议题都抱有浓厚的兴趣[177] 。

---

[172] 大公弗拉基米尔（二世）·弗谢沃洛多维奇，绰号“莫诺马赫”，在位时间为1113–1125年。皇帝君士坦丁九世·莫诺马赫在位时间为1042–1054年。

[173] 这里指的是克利亚兹马河畔的弗拉基米尔，该城在1157–1328年间（期间曾有数次中断）是俄罗斯大公们的首都，因此这部传奇性的编年史故事被称为《弗拉基米尔公爵传》。 在16世纪上半叶（1533年前），该故事经过改写，也以《莫诺马赫王冠的故事》之名广为人知。参见：佩图霍夫，第103、101页及后续内容。

[174] 关于该主题的所有文献，参见：瓦尔登贝格。同上；迪亚科诺夫。 同上；索科尔斯基。同上；日丹诺夫·伊。〈《巴比伦故事》与〈弗拉基米尔公爵传说〉〉，载于：《日丹诺夫文集》。1891年，第9期。舍德尔·H.《莫斯科，第三罗马》（1929）。

[175] 15世纪末的教会与政治氛围以迪米特里大公的隆重加冕典礼（1498年）为标志——他是伊凡三世的孙子，也是其早逝之子伊凡（†1490年）的儿子； 迪米特里早在伊凡三世（†1505）在世时便举行了加冕礼，加冕的头衔是沙皇，而非大公（！）（《莫斯科大公国编年史》第2卷，第25号）；另见伊凡三世在此庆典上的致辞（克柳切夫斯基，第2卷， 第133页）。赫伯施泰因曾两度（1517年和1526年）造访莫斯科，他在其著名著作《Rerum Moscoviticarum Conmentarii》中，专门在题为“大公如何登基”的一章里，对这一庄严的仪式进行了详细描述。 我手头仅有该书的新德文版：《莫斯科：西格蒙德·赫伯施泰因男爵（Neyperg和Guettenhag）著》。由V. F. 施泰纳译为德文。 H.坎德斯出版。埃尔兰根，1926年。第59–64页。第一版于1549年在维也纳出版，第二版（修订版）于1556年在巴塞尔出版； 由赫尔伯施泰因亲自完成的第一个德语译本于1557年在维也纳出版。正如E.扎米斯洛夫斯基在《赫尔伯施泰因及其关于俄罗斯的历史地理记载》一文中所指出的，赫尔伯施泰因的著作是一部非常宝贵且可靠的史料。彼得堡，1884年。

[176] 现列举几部关于这一弥赛亚学说的重要著作：马利宁。《菲洛菲耶修道院的长老叶列阿扎罗夫》（1901年）；迪亚科诺夫。同上著作（1889年）； 瓦尔登贝格。同上著作（1916）；基里洛夫（1914）；卢基扬诺夫（1913）；帕夫洛夫。《教会法课程》（1892年，1905年第二版）；索科尔斯基。同上著作（1902）； 帕夫洛夫。《长老叶列阿扎罗夫修道士致大公瓦西里·伊万诺维奇的书信》，载于：《法律文集》1863年第1期，第337–348页；什帕科夫。同上，第1卷（1904）；泽尔诺夫。《莫斯科——第三罗马》（1936）。 德语中关于该主题的著作有：Schaeder H.《莫斯科，第三罗马》（1929）；参见书评：Woltner M. 载于：《斯拉夫语言学杂志》（1931）及Ostrogorskij G. 载于：《历史杂志》第146期（1932），第368–371页。

[177] 在此需要指出的是，普斯科夫位于“东正教”的莫斯科沙皇国与“异端”的西方之间的边界上，后者在俄罗斯人心中引发了宗教上的不信任，甚至厌恶。 普斯科夫很早就出现了各种宗教思潮：关于斋戒时间的争论、关于“哈利路亚”的争议，后来在70年代，还出现了“斯特里戈尔尼基”运动。 参见：塞雷布良斯基·N.《普斯科夫地区修道院生活史札记》，载于：《文集》。1908年；以及马卡里和戈卢宾斯基的相关卷册；克柳切夫斯基。《普斯科夫争论》，载于：《法律文集》。1872年。第12卷；同上。《俄罗斯史》。第2卷； 格林（Gehring Joh.）《俄罗斯教会的教派》（1898）；阿尔汉格尔斯基《尼尔·索尔斯基》（1882）。第256页及后续。塞雷布良斯基的深入研究证明，普斯科夫地区的修道士过着虔诚的宗教生活。

凭借其书信，菲洛菲伊修士成为了俄罗斯历史上最杰出的人物之一。 然而，我们对他生平的了解却寥寥无几。他出生于15世纪下半叶的普斯科夫地区某地，后来成为埃莱阿扎罗夫修道院的修士，该修道院约于1450年由普斯科夫的圣埃夫罗西姆在普斯科夫周边地区创立。 后来，他很可能成为了埃莱阿扎罗夫修道院的院长。他的著述活动主要集中在瓦西里三世大公（1505–1533）和伊凡四世沙皇（1547–1584）执政期间。 在撰写其著名的书信之前，菲洛菲伊曾从事编纂编年史的工作，并参与了《1512年编年史》的编纂，这无疑彰显了他的学识和文学才华[178] 。

早在这部《编年史》中，菲洛菲耶就写下了这样一段精彩的文字：“我们的俄罗斯（鲁斯）土地，蒙上帝恩典，以及圣母玛利亚和所有圣徒的祈祷——这些行奇迹者——正日益繁荣， 焕发青春，并日益强大（且不断扩张）”[179] 。 这些话语蕴含着他教会政治思想的核心，以及他对莫斯科俄罗斯“正信与东正教王国”的救世主使命的信仰。 菲洛菲的教会政治理念与我们此前所描述的观点和见解十分接近；它有机地融入了这样一种精神氛围之中：人们担忧东正教作为唯一且永恒的宗教共同体、作为“上帝之城” （Civitas Dei）——这一由基督所建立、随后在拜占庭帝国中得以体现的“上帝之城”，却因拜占庭人——“诡诈的希腊人”——的宗教背叛与亵渎神明之行，在末世之际濒临灭亡的边缘。

俄罗斯人的东正教以及莫斯科王国的东正教，从未让该王国任何一位神学作家产生过怀疑——无论是诺夫哥罗德大主教根纳季、沃洛茨基的约瑟夫、莫斯科都主教马卡里，还是他们的同时代人； 但当谈及莫斯科的宗教责任和宗教政治任务，以及这个在国家政治上强大的王国为何还需要在东正教世界中拥有宗教权威和宗教领导地位时——所有这些都需要通过一系列历史事实来加以论证。 希腊人通过《佛罗伦萨联合》不仅背叛了基督，还给自己的东正教蒙上了阴影，使其蒙羞[180] 。这一罪孽对于俄罗斯人——作为东正教民族——同样可能带来致命的后果。 当时对基督教世界而言是关键时期，因为再过二十年就是1492年——按创世纪元计算是第7000年，而根据拜占庭历法，世界末日将在3月24日夜至25日凌晨降临。 难道长达数年的鞑靼枷锁、宗教联合、拜占庭帝国的政治崩溃以及诺夫哥罗德的异端事件，不是上帝发出的可怕征兆吗？这些正是那个时代的人们所思考的问题。 千禧年主义的思想在古罗斯找到了肥沃的土壤，那里精神生活一直深受末世论色彩的影响[181] 。过去仅存于想象中的事情，如今可能成为现实，成为既成事实。

---

178 沙赫马托夫·A·A.《M·G·米苏里亚·穆涅欣的东方之旅及1512年版编年史》，载于：《伊奥里亚斯》。1899年第1期，第215页。

179 同上。第214页。

180 这一观点体现在所有与佛罗伦萨联合相关的著作中。 参见：齐格勒（Ziegler），同上；什帕科夫（Shpakov），同上。伊凡三世致诺夫哥罗德大主教伊奥内（Iona）的信函（1465–1470年间）中也包含对“希腊人”的尖锐批评，《俄罗斯历史文献集》（RIB）第6卷，第710页。

181 参见：注149。千禧年主义，即对“千年王国”和“末日审判”的期待，在俄罗斯人的宗教意识中引起了共鸣并广泛传播。它随基督教从拜占庭传入俄罗斯； 梅福迪乌斯·奥林匹乌斯（†约311年）的著作——在古罗斯通常被称为“帕塔拉的梅福迪乌斯”——在其中发挥了重要作用，该著作以《启示录》为名，早在11世纪就已出现斯拉夫语译本（见1096年《编年史》）。这部题为《我们的圣父、帕塔拉大主教梅福迪乌斯论末世》的译作由N. S. 蒂霍恩拉沃夫发表于：《被禁的俄罗斯文学遗珍》第2卷，第268–281页。 参见V. 伊斯特林的重要著作《帕塔拉的梅福迪乌斯的启示录与但以理的伪经异象在拜占庭和古俄罗斯文学中的体现》（1897）；另参见：Bonwetsch（注149）。 此处我仅引用其《 Symposium》中的第九篇演讲，载于：BdKV. 40. 第2版，第370页：“……当这个世界在第七个千年毁灭之时，当宇宙终结之后，上帝将与我们一同在喜乐中生活。”另参见：Alzberger. 《前尼西亚时期基督教末世论史》（1896年），第497页；以及Kirsch Joh. P.《古希腊-罗马文化世界中的教会》（1930年），第234、319页。另见：《十二使徒教义经》（《十二使徒的教导》）。第16章：“……因为在末世，假先知和毁灭者将层出不穷，羊将变成狼，爱将变成恨”（BdKV. 35. 第2版，第16页）；《约翰启示录》（第20章）； 《巴拿巴书信》（第15章）：“因此，我的儿女们，六天之后，也就是六千年之后，一切都将结束。到了第七天，祂（上帝）将安息”（BdKV. 24. 第2版，第129页）。 许多外典著作——其中大部分都带有末世论和千禧年主义的色彩——为信徒们提供了丰富的思考素材。 早在12世纪，斯摩棱斯克的修道士亚伯拉罕就撰写了一部内容涉及末世论的著作（参见上文第二章第2节）；这很可能是第一部将世界末日与7000年联系起来的本土著作（参见：Philipp W. Ansdze. 1940. 第46页）。 仅编纂至1492年的古俄罗斯复活节历，以预言性的话语作结：“此处有恐惧，此处有悲痛，犹如基督受难一般；这一轮回已至，这一年终将显现，我们正期待着祢普世降临的那一天” （日马金。《大主教达尼伊尔》，第364、362–367页）。1492年之后的复活节历续篇由诺夫哥罗德大主教根纳季编纂，他于1489年致信约阿萨夫， 罗斯托夫大主教，请求他向长老帕伊西·雅罗斯拉沃夫和尼尔·索尔斯基请教——当时这两位长老在教会圈内可能享有很高的神学权威（两人均居住在约阿萨夫的教区）——了解他们对世界末日的看法，并将这一看法告知他，即根纳季 （阿尔汉格尔斯基。同上，第16、30页；马利宁。同上，第429页）。1492年，莫斯科都主教委托根纳季为即将到

但令人恐惧的1492年过去了，基督教世界却并未毁灭。这成了人们深思和沉思的课题。当俄罗斯人思考自己祖国发生的事情时，他们发现，在这里——莫斯科大公国——国家正处于繁荣昌盛的发展阶段。

或许就在菲洛菲伊撰写《编年史》的同一时期，《弗拉基米尔公爵传》也已成书。菲洛菲伊无疑熟悉他所处时代的所有观点和观念，因为他可以说属于16世纪前25年的精神和文化精英阶层。所有这些都使他有理由在《编年史》中写入上述对罗斯的描述。又过了一十年，他的思想和信念才最终成熟。早在20年代，他就写下了自己的书信，其中提出了关于莫斯科——第三罗马的著名思想[182]。

菲洛菲的宗教哲学和弥赛亚观念主要建立在两个思想基础上：莫斯科王国作为上帝拣选的"上帝之城"（Civitas Dei）所具有的世界历史意义，以及对该王国的神权君主制评价。

世界历史的发展是在神圣天意的框架内进行的。上帝既引导整个人类，也引导每一个个体；上帝恩典的意志统治着世界的每一个角落；当王国堕落时，上帝会将其提升，也会将其推翻； 主将君王立于王位，若他们陷入罪恶，主便惩罚他们；他引导君王和所有的人走向真理与正义。第一罗马因阿波利纳里乌斯的异端而背离正道，并按上帝的旨意失去了其在基督教正统世界中的地位。 承蒙上帝的恩典，第二罗马——君士坦丁堡（君士坦丁堡）取而代之。但它因与背离正统的罗马结成联合，背离了东正教——最终覆灭。作为对此的惩罚，其圣地君士坦丁堡圣索菲亚大教堂被无神论的征服者亵渎并摧毁。 但东正教徒仍存有一线希望——莫斯科以其虔诚和敬畏上帝之情而光辉灿烂；莫斯科通过拒绝联合，将自己的东正教信仰铭刻于世，因此成为世界历史上第三个也是最后一个"罗马"，而第四个"罗马"将永远不会出现。 俄罗斯沙皇是世界上唯一的东正教君主，而俄罗斯王国则是最后的王国，其后便只剩下天国了。

菲洛菲在《致占星家与拉丁人的书信》中简要阐述了他的全部哲学思想："正如先知书所言，所有基督教王国都已走到尽头，并归入我君主的唯一王国，即俄罗斯王国。 因为两个罗马已然覆灭，第三个依然屹立，而第四个则不会存在……即在整个天下之中，唯一一位基督徒君主和掌权者，上帝圣座——圣普世使徒教会，它取代了罗马和君士坦丁堡，位于蒙上帝庇佑的莫斯科城中"[183]。

菲洛菲曾致信大公瓦西里三世，阐述了他关于建立俄罗斯东正教王国的构想： "古罗马的教会因阿波利纳里乌斯的异端而堕落；第二罗马君士坦丁堡的教会，其大门被阿加尔人的后裔用斧头和凿子劈开；而如今，这第三罗马——即你那强大的王国——的圣使徒大公教会， 它遍布宇宙四方，秉持东正教的基督教信仰，在天地之间比太阳还要耀眼……因此，我告诫你，沙皇啊，请警醒，并再次清晰而坚定地铭记于心：所有基督教王国都已归入你的王国，正如两个罗马已然覆灭，第三个依然屹立，而第四个将不复存在。"[184]。

由此可见，菲洛菲的弥赛亚式愿景是此前在莫斯科王国产生、并在其时代持续涌现的一系列思想链条中的最后一个环节。与此同时 ，菲洛菲的教义是对所有这些思想和观念的逻辑综合。 这位普斯科夫的修士比其他任何人都更清晰、更明确地向所有同时代人阐述了自己国家及其君主——东

来的千年编纂复活节历（马卡里。第2版，第6卷， 第103页）；在这部著作中（同上，附录III，第376–383页），根纳季援引《旧约》和《新约》，驳斥了"世界末日临近"的说法，并与诺夫哥罗德的犹太化派展开论战——这些人曾因预期的世界末日并未发生而嘲笑东正教徒。 约瑟夫·沃洛茨基也在其《启蒙者》一书的第8章和第9章中讨论了这一主题——主要是为了驳斥犹太化信徒的异端观点——（参见：Holzwart，第119页及后续）。

[182] 在他的著作中，对我们尤为重要的是：1.《致占星家和拉丁人的书信》，致普斯科夫教士M. G. 米西尤里·穆涅欣，写于1510年至1520年间。（马利宁编《文集》，第159页；同上，附录， 第45页，以及载于：《法律文集》1861年第2卷，第95页）；2. 《致大公瓦西里·伊万诺维奇的书信》（1533年前），（马利宁《全集》附录，第49–55页；《法律文集》1863年第1卷， 第337–348页）；3. 《致沙皇伊凡（四世）·瓦西里耶维奇的信》（马利宁《著作集》附录，第62页及后续，以及DAI第1卷第23号）。参见注释171中的文献及Schaeder。 同上，第55页及后续。"Roma mobilis"（游移的罗马）学说在西方也找到了其阐释者，参见：Limnacus Johannes. 《罗马-日耳曼帝国公法》（Juris publici Imperii Romano-Germanici）。阿根托拉特，1629年。第1卷第1册，第4章，第16号。

[183] 马利宁。同上著作。附录。第45页。

[184] 同上。第49、55页。

正教沙皇——所肩负的伟大基督教使命：阐述沙皇之位乃神所设立，其神圣性，以及沙皇的义务与权利——他在世俗和教会事务中只向独一无二的上帝负责[185] 。

菲洛菲的宗教历史哲学与约瑟夫派的观点融合成一种统一的教会-政治世界观，这一世界观成为俄罗斯国家与教会关系进一步发展的基础，无论是在莫斯科沙皇国[186] ，还是在18至19世纪的彼得大帝帝国[187] 将莫斯科奉为“第三罗马”的意识形态具有非常浓厚的教会-民族色彩。这符合俄罗斯人自古以来根深蒂固的信念，即俄罗斯基督教丝毫不逊于希腊基督教——这一信念早在11世纪就由基辅都主教伊拉里昂所阐述。[188] 如今，俄罗斯教会高层和修道界代表必须通过真实的事实、实例和典范来论证这一主张。无论意识形态和修辞多么优美、多么合乎逻辑，对俄罗斯人而言都还算不上证据。 俄罗斯人的灵魂之所以相信基督教的真理、相信东正教教义的真理，并非因为教义体系的构建，也并非因为古俄罗斯文献令人信服的说服力，而是更多地归功于这一教义在礼仪上的丰富内涵与美感。 因为正是教会的礼仪生活，使他能够感受到自己作为光荣的殉道者、圣徒、行奇迹者、殉道者，甚至天使群体中谦卑的一员。 教会进行礼拜时，不仅讲述义人未来那幸福而永恒的生命，更通过圣咏和经文宣示：只要每个人效法基督徒虔敬的榜样，并以此为依据来构建自己的生活，就能品尝到义人这种幸福的生命[189] 。 这或许看似自相矛盾，但在俄罗斯的宗教信仰中，礼拜仪式将教义推到了次要位置；这种宗教信仰的核心并非信仰的内容，而是对信仰的体验。这是俄罗斯宗教灵魂最鲜明、最重要的特征。

古代教会和拜占庭教会曾通过无数圣徒的事迹，证明了其教义的真理及其正统性。难道俄罗斯教会——作为“第三罗马”的教会——就不能用同样的例子来证明自己的正统性吗？ 难道它不能向其义人——作为这份荣耀的参与者——开启基督的国度，并不仅向俄罗斯人民，而且向整个东正教世界——如今俄罗斯教会已成为其中正信仰的中心——宣扬他们的忠诚、圣洁与神迹吗？ 俄罗斯教会高层和俄罗斯修道界提供了许多体现基督教 苦修精神、宗教热忱和神迹的典范。“第三罗马”拥有自己的俄罗斯版菲瓦伊达（菲瓦山修道院）和自己的苦行者，在这里修行绝不比在埃及或叙利亚的任何地方更轻松。 俄罗斯教会当时已有数位圣徒，他们完成了伟大的基督教壮举。俄罗斯教会的圣徒名录中，早已包含本民族的圣徒，他们在普世东正教义人行列中占据着显赫的地位。 但许多苦修者当时尚不为世人所知，或者仅在他们苦修的地区有所闻名。因此，对于“第三罗马”的建设者们而言，将圣徒的功绩以文字记载并予以尊崇，既是一项重要而重大的任务，也是他们的基督教义务，因为这有助于提升俄罗斯教会的地位。

---

[185] 菲洛菲在致年轻沙皇伊凡四世的书信中再次阐述了这一整套思想，该书信篇幅更为冗长，不像他另外两封书信那样简洁而富有内涵（马利宁。同上著作。附录。第62页）。 参见伊凡一世致库尔布斯基亲王A. M.的首次书信中对菲洛菲耶思想的呼应：“因上帝之言的旨意无处不显，上帝的仆人们如同雄鹰展翅翱翔般，将上帝之言传遍整个宇宙，甚至虔诚之火花也传到了俄罗斯王国。 因此，俄罗斯王国真正的东正教君主专制，乃是出于上帝的旨意，始于大公弗拉基米尔——他以圣洗之礼照亮了俄罗斯大地——以及大公弗拉基米尔·莫诺马赫， 他曾从希腊人那里获得至高无上的荣誉；以及英勇的大君主亚历山大·涅夫斯基，他曾在与无神论的德国人的战斗中取得伟大胜利；还有值得称颂的大君主迪米特里，他在顿河对岸战胜了无神论的阿加里人（即鞑靼人。 ——I. S.）在顿河畔大获全胜；乃至为伸张正义而复仇的、我们的祖父、大君主约翰，以及为沉睡已久的祖先领土重获生机的、 我们父亲、已故的伟大君主瓦西里，乃至我们这些谦卑的俄罗斯王国权杖持有者”（《书信集》，第26页）。上述《弗拉基米尔公爵传》当然也为这位年轻的沙皇所熟知。 另参见伊凡对专制君主职责的看法（同上，第40页）。

[186] 菲洛菲耶关于“莫斯科——第三罗马”的学说，虽未被教会或国家以“ex cathedra”的形式正式宣布，但我们在官方文件中发现了其体现，即1589年关于设立宗主教职原因的说明（《条例文书》），见：《俄罗斯国家档案馆文集》第2卷，第97页。 宗主教职位设立后不久，即17世纪初，莫斯科编纂了一部圣徒传记著作，名为《论俄罗斯圣徒之书》。 作者在后记中指出，真正的信仰在拜占庭已日渐衰落，而莫斯科公国和俄罗斯东正教会则凭借其正统信仰和众多圣徒，在东正教世界中占据了首位。 该后记首次由伊·曼斯韦托夫刊载于《关于第21届乌瓦罗夫伯爵奖评选的报告》中；全文见：《文集》。1887年。第4期。

[187] 参见我的论文：《关于俄罗斯教会历史分期问题》，载于：《Kyrios》第5期（1940–1941年），第66–81页。

[188] 参见上文第二章。

[189] 参见笔者著作《长老们的生平与教义》（1936）中的个别事例。

4. 马卡里大主教与16世纪的俄罗斯圣徒传记学

首要任务是编纂俄罗斯苦行者的生平传记。修道界承担了这项工作的大部分。 16世纪初，虽然已有若干俄罗斯苦行者和圣人的传记，但数量仍不多[190] 。在该世纪上半叶，俄罗斯圣徒传记的数量显著增加，这主要得益于大主教马卡里（1542–1563）的个人倡议和领导[191] 。

早在担任诺夫哥罗德教区主教期间（1526–1542），马卡里大主教就着手进行了一项浩大工程——编纂12卷本的《大月课集》，即每月一卷； 该工作始于1529–1530年，1541年，马卡里将《圣人传》捐赠给诺夫哥罗德圣索菲亚主教座堂，以此为父母的灵魂祈求安息。 1542年，当他成为莫斯科都主教时，这项工作已臻完善并告完成，1552年，这部新手稿被赠予莫斯科圣母安息主教座堂[192] 。 “根据克柳切夫斯基所写，‘收集并抄录在俄罗斯土地上发现的所有圣书’这一作为该文集基础的任务，马卡里乌斯的《圣人传》是古俄罗斯文学中最雄心勃勃的壮举”[193] 。 这部《圣人传》收录了当时在俄罗斯已知的东正教所有圣人的生平，以及各种苦修、教理问答、讲道和部分教规著作[194] 。

马卡里认为有必要在《圣人传》中为俄罗斯圣人的生平给予应有的篇幅。他聚集了一批助手，由他们受其委托编纂这些圣徒传记。 显然，马卡里是在持约瑟夫派立场的修道士群体中物色助手，他与该群体早有渊源，可追溯至他在帕夫努季耶夫·博罗夫斯基修道院担任见习修士的时期。 因此可以断言，正是在这些年间，俄罗斯圣徒传记文学中的“约瑟夫派学派”逐渐形成，该学派致力于按照约瑟夫派的观点来呈现圣徒的生平 ，并描绘那些内容上符合这些观点或带有“约瑟夫派”色彩的苦修生活。 这一约瑟夫派圣徒传记学派——其作品在文学史上通常被称为“马卡里耶夫版圣徒传”[195] ——创作了一系列圣徒传记，这些作品无论在文学价值还是教会历史价值上都参差不齐[196] ，其原因首先是 因为传记编纂者的文学造诣各不相同；其次，是因为他们基于特定的教会政治理念来处理材料。

早在诺夫哥罗德（1537年），当时还是大主教的马卡里就委托贵族之子瓦西里·图奇科夫撰写米哈伊尔·克洛普斯基（†1456）的传记，他是一位为基督而装疯的苦行者，深受诺夫哥罗德人的尊崇[197] 。

---

[190] 关于俄罗斯圣徒传，参见：克柳切夫斯基。《古俄罗斯圣徒传》（1871）；塞尔吉，修道院长。《东方圣徒月历全集》。2卷（1875）；卡德卢博夫斯基。 《随笔》（1902）；雅洪托夫。《波莫尔地区圣徒传作为历史资料》（1881）；科诺普列夫。《沃洛格达地区圣徒传》（1895），另见：《文集》1895年第4期；塞雷布良斯基。《古代公爵传》，载于：《文集》1915年第3期； 另参阅极具参考价值的研究：博古斯拉夫斯基·S.《北俄圣徒传记中的文学传统》，载于：《伊奥里亚斯》第101期（1928年）。关于俄罗斯教会封圣问题的文献：瓦西里耶夫。《俄罗斯圣徒的封圣》（1893年），亦收录于：《文集》1893年； 戈卢宾斯基。《俄罗斯教会圣人封圣史》（1903），亦收录于：《文集》1903；Peeters P.《俄罗斯教会中的封圣》，载于：《Analecta Bollandiana》第33卷（1914）。涅克拉索夫。《大俄罗斯北部民族文学的萌芽》（1870）（内容已过时）；维留日斯基。《关于沃洛格达地区圣徒生平的历史传说》（1880）；费多托夫·G.《古代俄罗斯的圣徒》。巴黎，1929。

[191] 我们此前已论及11至15世纪的圣徒（第二章和第三章）。在16世纪之前，以下俄罗斯圣徒获得了地方性或全俄罗斯范围的尊崇：1. 殉道圣公爵鲍里斯与格列布（† 1015）；2. 圣公爵弗拉基米尔（† 1015）； 3. 圣奥尔加公主（† 969）；4. 圣莱昂提乌斯，罗斯托夫主教（† 1072）；5. 圣米哈伊尔·切尔尼戈夫公爵及其大贵族费奥多尔（† 1245）；6. 圣伊格纳提乌斯，罗斯托夫主教（† 1288）；7. 圣彼得，莫斯科都主教（† 1325）；8. 圣阿列克西，莫斯科都主教（† 1378）；9. 圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基（† 1392）； 10. 圣以赛亚，罗斯托夫主教（† 1190）； 11. 圣瓦尔拉姆·胡廷斯基（† 1192）；12. 圣费奥多尔·斯摩棱斯克和雅罗斯拉夫公爵（† 1299）及其子大卫和康斯坦丁； 13. 圣安东尼·佩切尔斯基（† 1073）；14. 圣费奥多西·佩切尔斯基（† 1074）；15. 圣基里尔·贝洛泽尔斯基（† 1427）； 16. 圣迪米特里·普里卢茨基（† 1391）；17. 圣阿夫拉阿米·罗斯托夫斯基（† 11世纪）；18. 圣尼基塔·佩列亚斯拉夫斯基（† 1186）。参见：谢尔盖。同上著作 1. 附录 15。

[192] 扎乌斯津斯基。《著作集》，第229页；马卡里（布尔加科夫）。《关于诺夫哥罗德马卡里耶夫斯基《四旬斋圣人传》的笔记》，载于：蒂霍诺拉沃夫。《俄罗斯文学与古物年鉴》第1卷（1959年）。第5部分，第68页及后续； 克柳切夫斯基。《圣徒传》。第228–231页；马卡里。第2版。第7卷。第407页及后续。

[193] 克柳切夫斯基。同上著作。第228页。

[194] 关于该汇编的全部内容，参见马卡里。第2版，第7卷，第409页及后续。 《大读经集》的完整目录见：《读物》。1877年，第4期，第4部分。

[195] 斯佩兰斯基。《古俄罗斯文学史》（1911年）。第161页；克柳切夫斯基。同上。第222页。

[196] 同上。第222–296页。

[197] 在1537年之前，米哈伊尔·克洛普斯基的《生平》已有两个版本（同上，第209页）；它们刊载于：《古代俄罗斯文学遗珍》第1卷；图奇科夫校订的版本见同上第4卷。

约1545年，圣亚历山大·斯维尔斯基（†1533）的传记被编纂完成，该传记堪称古俄罗斯圣徒传记文学的瑰宝。 作者名叫伊拉里昂，是亚历山大-斯维尔斯基修道院的院长，既是圣人的同时代人，也是其弟子；他撰写的故事在历史细节上极为准确，行文语言通俗而富有表现力。 该传记特别着重记述了圣亚历山大的神迹，且以通俗的口语描述，不带修辞和虚构成分，这给读者和听众留下了尤为深刻的印象[198]。这部传记是在亚历山大被尊为圣人之前撰写的，并成为其封圣的依据。

与此同时，大约*在1545至1546年间，根据大主教马卡里·萨瓦的亲自下令，克鲁季茨基主教——约瑟夫·沃洛科拉姆斯基的门生——撰写了约瑟夫的传记。 这部传记也被收录于《圣人历》，从文学角度来看，它同样属于古俄罗斯圣徒传记文学的杰出范例。该作品历史史实丰富，文笔优美。 约瑟夫的形象刻画得栩栩如生，给人留下难以磨灭的印象。但与此同时，这部传记也带有非常鲜明的约瑟夫派式的教会政治色彩。 作者萨瓦主教本人就属于这一派别，他特别关注约瑟夫与异端的斗争，强调必须对异端分子采取严厉措施，甚至不惜处以死刑，并满怀欣慰地叙述了已经执行的处决。该传记的编纂者还提及约瑟夫与大公们之间的密切关系，以及修道院院长本人及其修道院的修士们如何尊崇莫斯科的独裁者——萨瓦早在1547年（即“沙皇”头衔正式确立之前）便称其为“上帝所膏立者”、“沙皇”和“东正教沙皇”，并将这些称谓也归于约瑟夫之口*[199]。

几乎在同一时期或早于此数年，即1540年至1546年间，约瑟夫的传记被撰写出来，该传记被称为《匿名作者所著的传记》，因为至今仍未能确定其作者的姓名。 许多研究者倾向于认为，该传记的作者是来自奥滕斯基修道院的齐诺维乌斯修士。 这一推测基于齐诺维乌斯生平中的某些情况以及该传记的内容。尽管齐诺维乌斯认同约瑟夫派的意识形态，但在谴责诺夫哥罗德异端时却表现出某种温和态度：他赞扬约瑟夫与之斗争，但对惩罚异端分子一事却持非常克制的态度。 在修道院财产问题上，作者完全秉持约瑟夫派的观点，但在批评“不积财派”关于修道院村庄的见解时，他表现得较为克制。 该传记强调了外在苦修的重要性，并特别突出了约瑟夫以及约瑟夫修道院修士卡西安·博索（[200]）在苦修实践中的这一方面。

第三部约瑟夫传记成于1547年。其作者是约瑟夫的侄子、修士多西菲·托波尔科夫，这部传记实质上是对圣人的颂扬。就其内容和整体精神而言，这是一部纯粹的约瑟夫派著作[201]。

关于约瑟夫的圣徒传记数量之多，使我们推测，大主教马卡里曾打算在1547年的主教会议上将沃洛茨基的约瑟夫列为圣人。 这一点也可从大主教委托约瑟夫修道院的修士福提乌斯为约瑟夫编写赞美诗，并祝福在“大公会议规定庆祝日之前”在私室中吟唱该赞美诗这一事实中看出[202]。

约瑟夫·沃洛茨基于1515年9月15日安息主怀，但在1547年和1549年的主教会议上 他并未被封圣，直到1578年12月20日才举行了地方封圣仪式，也就是说，他的修道院不再为他举行追思礼，而在礼拜中则将他作为圣人进行祈祷。 约瑟夫的正式封圣由约夫宗主教于1591年完成，他批准为约瑟夫编撰圣咏，并将他的名字列入《圣人历》[203]。

对约瑟夫派苦修精神的赞颂也见于前文提及的修士卡西安·博索（Cassian the Barefoot，†1542）的生平传记中，这位严苛的苦行者曾以忍受严寒而闻名。他的生平传记由大修道院长瓦西安（Vassian）在卡西安去世后不久撰写[204]。

---

198 应大主教费奥多西之命为《圣人传》所撰写的传记，收录于《圣人传》8月30日条目下。马卡里。第2版。第7卷。第418页。

199 《圣徒传》（VChM）。9月9日。第455–498页；马卡里。第2版。第7卷。第418–419页；克柳切夫斯基。同上。第292、293页。

200 克柳切夫斯基。同上。第293页；日吉加。《16世纪俄罗斯新闻学研究：马克西姆·格雷克作为新闻工作者》，载于：《托德尔》第1期（1934年）。第8页。该传记此前曾由涅沃斯特鲁耶夫出版：《乔尔德普》1865年版。

201 涅沃斯特鲁耶夫。同上。

202 扎乌斯钦斯基。同上，载于：《俄罗斯历史杂志》第118期（1881年），第30页。

203 赫罗提乌斯。《约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院纪实》（1894）。第47页；克柳切夫斯基。同上。第296、312页；马卡里。第2版。第8卷。第47、61页。

204 克柳切夫斯基。《同上》。第295页。这位名叫卡西安的修士是沙皇伊凡四世的代父，这也说明了约瑟夫修道院与大公家族之间的密切关系。卡德卢博夫斯基。 同上，载于：《俄罗斯哲学》第45卷（1901年）。第35页及后续；克柳切夫斯基。同上。第289、294–295页。卡西安·博索的《生平》也被收录于这部《故事集》中。 关于被称为《圣父录》（PaterikJ）的早期基督教苦修文集的影响（参见：克鲁姆巴赫，1897年，第188页），详见：卡德卢博夫斯基。同上著作，第51–70页。

约瑟夫派圣徒传记的收尾之作是《沃洛科拉姆斯克圣徒传》，*由修士多西菲·托波尔科夫于1547至1548年间撰写，可能同样是在大主教的指导下*完成的。*该书包含29则故事及一篇序言，其中简要概述了沃洛科拉姆斯克修道院的创建历史。 其中五则故事专门讲述约瑟夫，收录了他关于修道、修道院生活以及基督教苦修基础的言论，同时强调了共修制（基诺维亚）相对于其他修道生活方式的优势；这些言论被作为院长约瑟夫的亲口箴言收录于《圣徒传》中。 其余篇章则以博罗夫斯基修道院院长帕夫努提乌斯或约瑟夫本人的口吻撰写。尽管这些篇章旨在描述沃洛科拉姆斯克修道院的修士生活，但其内容实际上并非原创，其中明显受到早期基督教《圣父传》的影响——这类著作在古罗斯时期曾广泛流传且极受欢迎。约瑟夫派的世间观*[205] *如一条红线贯穿了整部《圣徒传》。*

约瑟夫派的圣徒传记创作活动十分活跃，此外，或许还有关于筹备大公会议的传闻——该会议本应决定许多俄罗斯苦行者的封圣事宜—— 以及那个时代的整体氛围——古俄罗斯修道界两大派别（约瑟夫派与非求财派）之间持续不断的意识形态斗争，都促使非求财派投身于圣徒传记文学创作。 一方面，他们希望表明，在他们当中也有许多值得称颂的圣徒；另一方面，他们或许也试图抵制约瑟派观点的传播。

贝洛泽尔斯基修道院的修士马太与“不积财派”关系密切，以苦修生活的严苛著称，他撰写了该修道院创始人费拉蓬特院长（†1426）的传记。 这部传记特别引人注目之处在于，其作者支持集体生活理念，强调修士亲自从事体力劳动的必要性，并捍卫不求财的修道精神。修士马太还撰写了贝洛泽尔斯基修道院院长马蒂尼安（†1483）的传记。 该传记将修道院长描绘为圣基里尔·贝洛泽尔斯基苦修思想的追随者，特别指出他在与大公的 关系中表现出的独立性，尤其是在他临时代理圣三一-谢尔盖修道院院长职务期间 （1447–1455）期间，特别突出了他倾向于不贪求、精神专注和节制，并指出马蒂尼安最重视内在的苦修，也就是说，在各方面都显露出将他与尼尔·索尔斯基的观点联系起来的特征。 这两部传记均写于1547年至1549年间。[206]

大约在1547年，伏尔加河以东的修道界流传起了一部关于来自斯帕索-卡缅内修道院的修士约阿萨夫（† 1483）的传记。 据该传记所述，出身于王公世家的约阿萨夫，是严谨苦行者的典范，他毕生致力于对抗诱惑和内省修行，视爱为基督教至高的美德，同时摒弃外在的苦行和修道院的财产。 该传记中记载了一个关于约阿萨夫神秘异象的极富趣味的故事：救世主在启示中向他显现，并说谦卑与温顺是抵御诱惑的最佳手段[207] 。

由双方阵营代表撰写的圣徒传记作品，描绘了古罗斯圣徒的功绩，这对16世纪初而言具有重要意义。显然，对大主教马卡里而言，收集能够颂扬俄罗斯教会——即“第三罗马”的教会——自其诞生以来历史的材料至关重要。 正是在这一时期，即40年代末至50年代初，关于圣弗拉基米尔大公（在位期间罗斯接受了洗礼）和圣奥尔加大公夫人的详尽传记被编纂出来[208] 。 弗拉基米尔的《生平》对他的整个统治时期进行了非常详细的描述（共72章），反映了该传记成书时期特有的教会政治观点。其中还涉及了莫斯科君主世系的问题，并强调了弗拉基米尔亲王与罗马皇帝奥古斯都的血缘关系。 该传记被收录于《等级书》中——这是一部诞生于该时期的庞大文集，下文将对此进行阐述。

---

[205] 卡德卢博夫斯基。同上，载于：《俄罗斯文学》第45卷（1901年）。第35页及后续；克柳切夫斯基。同上。第289、294–295页。卡西安·博索的《生平》也被收录于这部《故事》中。 关于被称为《圣父录》（PaterikJ）的古代基督教苦修文集的影响（参见：克鲁姆巴赫，1897年，第188页），详见：卡德卢博夫斯基。同上著作，第51–70页。

[206] 克柳切夫斯基。同上，第272–273页；《俄罗斯历史研究所文集》第6卷，第849–853页、853–855页。

[207] 关于斯帕索-卡缅内修道院的传说，载于：《正教文集》1861年第1卷，第197–214页；克柳切夫斯基，《同上著作》，第275页。关于当地对约瑟夫的崇敬，参见：戈卢宾斯基，《封圣史》，第149页。 无欲者的思想也体现在圣丹尼尔·佩列亚斯拉夫斯基（†1540）的生平传记中；该传记应沙皇之请，在1547年和1549年大公会议之后，约于1553年由一位不知名的作者撰写而成。这部生平传记堪称古俄罗斯圣徒传记文学的瑰宝。 参见克柳切夫斯基。同上著作，第282页；马卡里。第2版，第7卷，第433页。

[208] 塞雷布良斯基。《古俄罗斯公爵传》。第43页；最古老的、简略版的弗拉基米尔传记成书于12世纪末或13世纪初（同上，第44页）； 由修士雅各所著的《纪念与颂扬弗拉基米尔亲王》最早出现在11世纪中叶，这是关于圣弗拉基米尔的第一部教会著作（同上，第50页）。参见：马卡里。第2版，第7卷，第436页。

根据大主教的命令，来自弗拉基米尔圣诞修道院的修士米哈伊尔对已有的亚历山大·涅夫斯基亲王传记进行了补充和修订，将其改写成一种颂扬圣人的作品[209]。 以颂词形式编写传记，很可能完全符合当时人们的观念，因为大约在1547年，根据马卡里乌斯的命令，莫斯科都主教伊奥纳（†1461）的传记[210]和尼康（†1426）的传记， 以及圣三一-谢尔盖修道院院长尼康（[211]）的传记；这两部传记均出自不知名作者的笔下。

《米涅圣人传》中收录了两位15世纪著名苦行者的生平传记。 其中之一是关于我们已知的严苛苦行者帕维尔·奥布诺尔斯基（†1429）的传记，该传记最初由一位身份不详的修士于1536–1538年间撰写，如今在1547年又补充了关于他神迹的叙述[212]。 第二部是马卡里（†1483）的生平传记，他是位于特维尔省卡申市附近的卡利亚津圣三一修道院的院长。马卡里出身于富裕的波雅尔家庭，却以严苛的苦修生活著称——完全超脱尘世、恪守斋戒并保持谦卑。 他生前便已受到同时代人的尊崇，后世子孙也一直敬奉他[213]。他的圣髑于1521年被发现。受大主教之托，卡利亚津修道院的一位身份不详的修士撰写了一部内容丰富、文笔优美的《马卡里传》。 这位修士很可能也是关于其圣髑被发现的记述的作者，因为马卡里早已因众多死后的神迹[214]而在当地被尊为圣人。

5. 俄罗斯圣徒苦行者的尊崇

所有这些圣徒传记作品都是在马卡里大主教的倡议下问世的，其目的不仅在于补充他的《圣人历》，更主要是为了支持他召集莫斯科大公会议的计划，并在该会议上隆重尊奉许多当地受敬仰的俄罗斯虔诚苦行者，将其列为圣人。 对众多俄罗斯苦行者、圣主教和虔诚亲王的尊崇，旨在提升教会与国家的地位，巩固莫斯科作为“第三罗马”的声誉[215]。

1547年，这场大公会议在莫斯科举行——正如当时文献所载，这是“奉大公伊凡四世之命”召开的[216]。在宣读了圣徒传记[217]并核实其真实性后，大公会议决定将21位虔诚的修行者列为圣人。 其中12位获得了全俄范围的尊崇，另有9位被册封为地方敬礼的圣人[218]。关于新圣人封圣的理由，现

---

[209] 马卡里。第2版。第7卷。第421页；克柳切夫斯基。同上著作。第238页；参见：博古斯拉夫斯基。 关于大公爵亚历山大·涅夫斯基传记原始文本的问题，载于：《伊奥里亚斯》。1914年第1期，第261页。该传记由曼西卡出版，载于：《PDP》。180（1913）。

[210] 马卡里。第2版，第7卷，第422页；克柳切夫斯基。同上，第238、240页；卡德卢博夫斯基。同上，第64页。

[211] 马卡里乌斯。第2版。第7卷。第421页；克柳切夫斯基。同上。第247页；尼康《生平》的第一个早期版本，是由15世纪著名的圣徒传记作家帕霍米乌斯·洛戈费特更早之前撰写的。同上。第248、152、119页。

[212] 马卡里。第2版。第7卷。第421页；克柳切夫斯基。同上。第272页；科诺普列夫。同上。第68页；卡德卢博夫斯基。同上。第47页。

[213] 约瑟夫·沃洛茨基曾与马卡里·卡利亚津斯基私交甚笃，并在论述其苦修生活时表达了极大的敬意；参见约瑟夫的《灵性书信》，载于：《殉道者月刊》。9月刊。第1期。第558页。

[214] 克柳切夫斯基。同上，第289页；马卡里。第2版，第7卷，第21–22、423–424页。

[215] 克柳切夫斯基。同上。第222–225、228页；塞尔吉乌斯。同上。第1卷。第194–196页

[216] 《俄罗斯古文献集》（AAЭ）。第1卷，第213号；戈卢宾斯基。《封圣史》。第94页；赫尔曼。《论文献来源》（De fontibus）。第50页。

[217] 在最古老的传记中，被宣读的是：诺夫哥罗德大主教约翰（† 1186）以及索洛维茨基修道院的两位创始人——萨瓦提（† 1435）和佐西马（† 1478）的生平。马卡里。第2版。第7卷。第420页； 克柳切夫斯基。同上。第198、269页。

[218] 全俄罗斯范围内被尊为圣人的有两位圣主教、九位可敬的圣父和一位大公爵：1. 约翰，诺夫哥罗德大主教（† 1186）；2. 约拿，莫斯科都主教（† 1461）； 3. 尼康，圣三一-谢尔盖耶夫修道院院长（† 1426）； 4. 帕维尔·奥布诺尔斯基（† 1429）；5. 萨瓦提·索洛维茨基（† 1435）；6. 迪奥尼西·格卢希茨基（† 1437）； 7. 米哈伊尔·克洛普斯基（† 1452）；8. 帕夫努提·博罗夫斯基（† 1478）；9. 佐西马·索洛维茨基（† 1478）；10. 马卡里·卡利亚津斯基（† 1483）； 11. 大公亚历山大·雅罗斯拉维奇（† 1263），人称涅夫斯基，以及 12. 亚历山大·斯维尔斯基（† 1533）。戈卢宾斯基。《封圣史》。第 100 页；马卡里。第 2 版。第 7 卷。 第219页。作为地方敬礼的圣人中，有一位主教、五位大公和三位为基督而装疯者（salo…）被册封为圣人（他们未曾发过修道誓愿）：1. 阿尔塞尼，特维尔主教（† 1409）；2、3和4. 穆罗姆公爵康斯坦丁（† 1129）及其子米哈伊尔和费奥多尔；5和6. 穆罗姆公爵彼得及其妻子费夫罗尼娅；7. 乌斯季乌日斯基的普罗科皮（† 1285），可能为德国血统； 8. 乌斯图日斯基的约翰（† 1494）；9. 莫斯科的马克西姆（† 1433）——最后三位是为基督而作圣愚者。戈卢宾斯基。同上。第100页；马卡里。第2版。第7页。 第219页。这些为基督而行圣愚者的生平传记，很可能是在他们被列为圣人之后才出现的。克柳切夫斯基。同上。第277、278、246页。关于俄罗斯的圣愚者，参见：费多托夫。《古代俄罗斯的圣徒》（1931年）。第205–219页。

今已无从考证。 “极有可能是，主教会议之所以为上述圣徒设立庆日，并非因为仅认可他们值得敬礼和封圣，而是因为当时手头只有关于他们的必要资料，从而得以据此通过决议”[219] 。

无论是大主教马卡里、年幼的沙皇伊凡，还是各位主教，都对此次封圣结果并不完全满意，并致力于进一步增加俄罗斯圣人的数量——对这些圣人的敬礼本应巩固俄罗斯教会的权威。这一情况从以下事实中可见一斑：两年后，即1549年， 莫斯科又召开了一次新的主教会议，会议议题依然完全围绕封圣问题展开[220] 。奇怪的是，关于这次第二次主教会议的任何可靠文献都未流传至今。 仅凭大主教伊奥纳传记中的插补内容，我们才能得知被尊为圣人的名字，但必须指出，这一插补内容并非完全可靠的来源。 可以推测，在1549年的大公会议上，共有七位教会主教、六位可敬的圣父、位修道院长及新修道院的创始人、三位殉道者和一位王子被封圣，共计17位圣人[221] 。因此，这两次大公会议共册封了38位虔诚的修行者[222] 。

这两次大公会议的目标都是为了提升俄罗斯教会和莫斯科王国的地位，将其确立为“第三罗马”；然而，马卡里大主教还开展了一项重要工作，旨在不仅让同时代人，更让后世子孙确信“第三罗马”内部教会与政治的和谐。 在他任内，编纂了一部庞大的教会与国家历史文集——《阶位书》，其中收录了从教会角度精心梳理的莫斯科国家——“圣俄”的历史。 这部兼具圣徒传记与人物传记性质的文集，收录了莫斯科王朝君主们从王朝创立之初直至大公伊凡三世统治结束期间的功绩叙述，并从基督教和教会视角对其进行了评述。 “这部作品是对古老的俄罗斯编年史、年表及其他历史资料的深度改写，采用了新的编纂原则——以统治王朝的世系为基础，取代了单纯按年份叙述的编年体”[223] 。 《等级书》是莫斯科王朝“基督教君主”生平的汇编，是俄罗斯政治史的圣徒传记，尽管其中也包含虚构事件的叙述，但在编纂者看来，它完全真实可信。 “以君主为代表的国家理念与俄罗斯东正教会的伟大理念以及俄罗斯国家的伟大理念融为一体，因此，除了沙皇和公爵的传记外，书中还收录了都主教、主教以及圣徒的生平”[224] 。

编纂这部宏伟著作需要众多作者的参与，其中，莫斯科神父安德烈——沙皇的灵修导师，后来的莫斯科都主教——可能扮演了最重要的角色，即编辑的角色。 在这部文集的编纂者中，有许多我们所不熟悉的莫斯科修道士，因为唯有在这个圈子里，才能找到有能力从事文学创作的人。但整个项目的发起者和领导者是马卡里大主教。《等级书》的最终定稿完成于马卡里生命的最后几年（†1563）。 《阶梯书》比任何其他文献都更生动地说明了“莫斯科——第三罗马”这一理念在[225] 大主教的观点中根深蒂固。

---

[219] 马卡里。第2版。第7卷。第219页。

[220] 这一点可从1547年大公会议后编纂的圣亚历山大·涅夫斯基传记中的插入内容得到证实。马卡里。第2版。第7卷。 第227页，注释，以及大主教伊奥纳传记中篇幅较长的序言（据克柳切夫斯基所言，即所谓的“第三版”。同上著作，第241页）；该插入内容见于克柳切夫斯基的著作（同上著作，第460–463页）。

[221] 根据这一插入内容，可编制如下名单：圣徒：1. 佩尔姆的斯捷凡（† 1396）；2. 苏兹达尔大主教叶夫菲米（† 1405）；3. 诺夫哥罗德大主教叶夫菲米（† 1458）； 4. 诺夫哥罗德大主教约拿（† 1470）；5. 罗斯托夫的雅各布（† 1391）；以及可能包括 6. 诺夫哥罗德的尼基塔（† 1107）（克柳切夫斯基。同上著作，第460页，注）； 7. 诺夫哥罗德的尼丰特（† 1156）；三位被立陶宛异教徒杀害的殉道者：安东尼、约翰和尤斯塔菲（† 1347）；六位修士：1. 斯摩棱斯克的亚伯拉罕（† *1219-20*）； *2. 萨瓦·斯托罗热夫斯基（† 1407）；3. 格里高利·佩尔舍姆斯基（† 1441）；4. 埃夫罗辛·普斯科夫斯基（† 1481）； 5. 耶弗雷姆·佩雷科姆斯基（† 1492）和6. 萨瓦·维舍尔斯基（† 1460）；一位公爵：弗谢沃洛德-加夫里伊尔·普斯科夫斯基（† 1138）。同上。第462–463页；谢尔盖。《著作集》第1卷。 第194–196页；戈卢宾斯基。《封圣史》。第103–105页。关于1549年的大公会议，参见：戈卢宾斯基。第2卷第1册。第772页；瓦西里耶夫。同上。第183–203页。*

[222] 另参见沙皇伊凡四世书信中提及的圣人姓名。《俄罗斯档案》第1卷，第213号。

[223] 斯佩兰斯基。同上著作（1921年）。第172页。

[224] 同上，第173页。《世系书》刊载于：《PSRL》第21卷（1908年）。瓦森科·P.《沙皇世系书及其在古俄罗斯历史文献中的意义》第1卷（1904年）；第2卷未出版。

[225] 参见：迪亚科诺夫。同上。第108页；扎乌斯津斯基。同上，载于：《俄罗斯历史学会学报》。1881年。第218期。第32页；斯佩兰斯基。同上。第172–173页；马卡里。第2版。第7卷。 第434页。实际上，第一份准备性工作，即所谓的“古本”，当然是马卡里大主教所熟知的，是由帕霍米·洛戈费特完成的。 参见：克柳切夫斯基。同上著作。第242页；关于圣徒传记作家帕霍米乌斯——他出身于塞尔维亚，或出生于塞尔维亚——参见：雅布隆斯基·V.《帕霍米乌斯·塞尔维亚及其圣徒传记著作》（1908）；克柳切夫斯基。 《著作集》，第119页，以及早期著作：涅克拉索夫·伊·《帕霍米·塞尔布，15世纪作家》（1871）。

因此，这部著作标志着“莫斯科——第三罗马”理念的创立者和宣扬者近一个世纪的世界观创造历程的终结，也标志着两三代教会高层和修道士们具有划时代意义的灵性活动的终结。 这种世界观在某种程度上影响了后世的沙皇和教会高层、神职人员和修道士、诗人和作家、政治家和社会大众，以及俄罗斯的游子与农民。 修士菲洛菲和他的同时代人是否正确——这是一个我们在此不予讨论的问题；要回答这个问题，就必须追溯俄罗斯教会和俄罗斯国家整个后来的历史。对我们而言，重要的是要表明俄罗斯修道界为构建这一教会政治理念付出了多少努力。

第六章. 16至17世纪论战著作与立法中的修道院土地所有权问题

1. “修道士亲王”瓦西安及其论战著作

1503年大公会议的决议——我们在第四章中曾提及——标志着约瑟夫派的观点取得了胜利。自此，约瑟夫派开始在莫斯科的教会生活中发挥领导作用，但他们的对手——非敛财派——并未丧失战斗意志。他们很快注意到，约瑟夫及其支持者的胜利并未让政府感到特别高兴。 数十年后，莫斯科政府出于国家政治和经济利益的考虑，被迫再次提出修道院土地所有权的问题；即使不废除1503年主教会议的决议，至少也要从国家利益出发对其进行重新审议。 尼尔和帕伊西的功绩在于，他们通过在1503年主教会议上的发言，使政府将注意力转向了修道院的土地所有权问题，并将这一问题从纯粹的教会生活领域转移到了国家经济利益的领域。

如今，无论是“不求财派”、 “约瑟夫派”还是政府，都在关注这一问题。 前者采取了进攻姿态，而政府则试图通过采取某些措施来解决问题。约瑟夫派则采取了防御姿态，一方面成功压制了“不求财派”，另一方面则促使政府针对遏制修道院财产扩张所采取的措施流于表面。

1503年的主教会议对“非敛财派”而言，标志着他们开始为传播“修道院财产有害于修道院正常生活”这一观点而展开斗争。尼尔·索尔斯基和帕伊西·雅罗斯拉夫诺夫这两位长老均未参与这场斗争和论战。 他们均在主教会议后不久离世，前者于1508年去世，后者则在1503年后离世。修道院财产问题对这两位长老而言具有原则性的、纯粹苦修的意义，这一点连约瑟夫·沃洛茨基本人也予以承认[226]。 但那些在尼尔去世后反对修道院财产的“不积财派”代表，还考虑了其他因素。

若关注“不积财派”的阶级归属，便可发现这一修道士群体与莫斯科公国的波雅尔及侍从贵族有着密切的联系。 15至16世纪的许多俄罗斯苦行者都出身于波雅尔和侍从贵族家庭，这一点我们在第三章中已经提到过；正是在15世纪的最后四半叶，不少该阶层的代表脱下波雅尔的服饰，换上修士长袍，前往伏尔加河以东的修道院，主要集中在基里尔-贝洛泽尔斯基修道院[227]。 必须记住，约瑟夫派意识形态的经济层面与波雅尔和军官贵族的利益相冲突。 修道院通过侵占贵族和绅士的领地来积累财富，这对这一群体而言是极其不可取的，因为这导致了其阶层在国家政治和经济上的地位下降。因此，在“不求财者”群体中，有如此多的僧侣出身于这一社会阶层，也就不足为奇了。

但促使这群僧侣投向无产派阵营的，不仅仅出于经济上的考虑；他们与约瑟夫派的敌对关系还存在政治原因，因为后者热忱地协助莫斯科君主扩大势力，强化其专制统治。 对于在15世纪最后四半叶曾对国家治理发挥重要作用的古俄罗斯贵族阶层而言，这些新思想既陌生又难以接受，因为它们贬低了贵族阶层的重要性，并深深伤害了其阶级自尊[228]。 “莫斯科——第三罗马”这一理念虽在

---

[226] 参见其书信《论不受欢迎者》，载于：《增补集》第10卷，第505、509–510页。参见：帕夫洛夫。《历史概述》，第46页。

[227] 尼科尔斯基。同上著作，载于：《基督教读物》1908年第8期，第178–188页。

[228] 克柳切夫斯基。《贵族会议》（1880）；同上。《课程》第2卷，第27–28章；迪亚科诺夫。 同上（1889）；斯托林。第1卷，第244页及后续。波雅尔阶层的著名《对话录》（1525）——由波雅尔伊·N·贝尔森-贝克莱米舍夫与修士马克西姆·格列克所著（《俄罗斯古文献集》第1卷，第172号）——极具代表性。 近一个世纪以来，莫斯科贵族阶层为捍卫其国家政治意识形态并维持在国事中的地位而斗争，最终在“奥普里奇尼纳”时期（16世纪60至70年代）遭受了彻底失败。关于奥普里奇尼纳，参见普拉托诺夫。 《莫斯科国家动荡时期史概述》（1899年，1912年第二版）；同上。 《伊凡雷帝》（1924年）；施特林。第269页及后续；海因里希·冯·施塔登。《莫斯科国家纪要》。F. 埃普斯坦编，载于：《汉堡 大学——《外国研究论文集》。第34卷，第1系列，第5期；布多夫尼克·伊·《俄罗斯历史文献中的伊凡雷帝》，载于：《历史笔记》第21期（1947年），第271–330页（附详尽参考文献）。

约瑟夫派中获得了如此热烈的 支持，却未能在贵族阶层中引起共鸣，因为他们无法认同教会等级制度影响力的日益增强。

显然，约瑟夫派的反对者——无欲派——并未表现出接受菲洛菲耶教会政治意识形态的特别意愿；为了“莫斯科东正教王国”的预言，他们不愿牺牲自己的苦修理想以及关于天国与尘世必须分离的观念。 这一俄罗斯修道士群体在贵族阶层中找到了支持者和追随者。长老帕伊西·雅罗斯拉夫诺夫、尼尔·索尔斯基、 因诺肯季·奥赫列比宁——这些我们已知的伏尔加河以东森林地区苦修神秘主义运动的创始人与领袖——都是严苛的苦行者与基督教理想主义者，他们的观点不受同时代人对世俗事务看法的左右，经济层面的考量也丝毫未对他们产生影响。 但他们的追随者——16世纪上半叶的“无欲者”——情况则大不相同。当时，在他们为数不多的隐修地中，许多来自正逐渐丧失政治影响力的贵族阶层的人接受了剃度。 粗糙的修士袍无法平息他们的阶级自豪感、傲慢以及贵族血统带来的激情。他们曾与约瑟夫派就“不求财者”的某些理念展开斗争，但必须记住，他们参与关于修道院财产问题争论的原因无法一概而论[229] 。

这场论战的主要参与者——尽管并非唯一反对修道院致富的人——是“修道士亲王”瓦西安，他在俗世中的名字是瓦西里·伊万诺维奇·帕特里基耶夫·科索伊。就其出身和身份而言，他隶属于莫斯科大公宫廷中最显赫的波雅尔家族之一。 帕特里基耶夫亲王家族的创始人——立陶宛大公盖德米纳斯（1315–1341）的孙子——于1408年前往莫斯科，并进入大公瓦西里一世的麾下效力。 他的子女和孙辈已被称为帕特里基耶夫亲王，不仅在大公宫廷中占据显赫地位，而且与大公有亲属关系。尤里·帕特里基耶夫亲王娶了瓦西里一世大公的女儿为妻；他的儿子伊万（瓦西安的父亲）曾担任瓦西里二世和伊凡三世大公宫廷中的首席博亚尔[230] 。伊凡三世曾多次委派年轻的瓦西里·伊万诺维奇亲王执行各种外交任务[231] 。 但在1499年初，帕特里基耶夫家族的亲王们失去了他们在宫廷中的显赫地位。 在大公家族的继承权之争中，他们秉承莫斯科贵族阶层的传统，对“希腊人”——大公夫人索菲娅怀有敌意，并支持大公的孙子迪米特里作为王位继承人，而非其子 瓦西里，并参与了阴谋诡计以及公开的王朝斗争[232] 。迪米特里的一些支持者被处决。 帕特里基耶夫父子得益于大主教的庇护，幸免于死，但大公下令将两人剃度为僧。儿子——此时已取修道名瓦西安——被流放至基里尔-贝洛泽尔斯基修道院[233] 。

在那里，在修道院的围墙内，他开始了新生活。然而，瓦西安在修道院里没待多久：可能是因为修道院的规条不太适合他的性格，他为自己建了一座隐修所[234] ，并结识了同样在该地区隐修所避难的长老尼尔·索尔斯基。 此次相识之后，瓦西安（不过，他可能此前就已耳闻这位教导长老的事迹） 成为了“不求财者”及其苦修思想的虔诚信徒，但他并未完全认同这些观点，尤其是在涉及他自身生活方式方面。 尼尔和瓦西安是截然不同的人，他们的人生轨迹也大相径庭。 瓦西安自视为尼尔的门徒[235] ，但似乎并非指苦修方面的训练，因为性情温和、倾向于灵性修持与静观的尼尔，无法改变这位莫斯科贵族傲慢、充满活力和激情的性格，也无法使他具备修道士般的谦卑。 从瓦西安的著作来看，他学到了很多，但他从尼尔以及那些不求世俗的长老那里汲取的，仅仅是他们的原则性观

---

229 要了解“不求财者”思想的内在氛围，最能引导我们入门的著作是：尼科尔斯基·N.《15至16世纪及17世纪初基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的集体生活与独居生活》，载于：《基督教文集》1907–1908：以及：格列切夫。 《伏尔加河畔的长老们》，载于：《BV》（1907）。第7–8期。

230 关于帕特里基耶夫家族的起源，见：《俄罗斯修道院文献集》（PSRL）第7卷，第254页。

231 《俄罗斯修道院编年史》。第8卷，第227–228、256页；第4卷，第164页。

232 伊凡三世曾任命其第一任妻子所生的儿子伊凡为共同统治者和继承人，但后者于1490年突然去世，留下七岁的儿子迪米特里。 伊凡三世与第二任妻子——希腊女子索菲娅——所生的儿子是瓦西里；因被怀疑企图让自己的儿子成为继承人，索菲娅失宠，瓦西里被囚禁，而迪米特里则于1498年加冕为沙皇（！）（参见注170。 但随后，由于贵族们的阴谋诡计，伊凡三世再次——且此次是最终地——重新审议了继承人问题，最终决定由瓦西里继位，而迪米特里则与其母叶莲娜一同被流放； 在瓦西里统治期间（1505–1533），他于1509年去世，据推测是因一氧化碳中毒窒息身亡。帕特里基耶夫父子二人均隶属于迪米特里派。

233 《俄罗斯历史文献集》（ПСРЛ）。第12卷，第248页；《读本》（Чтения）。1847年第9期，第4部分，第9页。

234 《俄罗斯教会史》（PSRL）第7卷，第236页；《读物》（Chteniya）1847年第9期，第4部分，第9页。

235 《增补》第10卷，第505页。关于瓦西安是尼尔的虔诚信徒这一点，最能说明问题的莫过于他的著作《隐士瓦西安关于沃洛茨克修道院长约瑟夫的圣父文集》，载于：《正统文集》1863年第3卷。 第204–210页。瓦西安称尼尔为自己的长老，而自称是他的门徒。同上，第208页。

点和见解——这更多是为了将它们作为修道生活的真正理想加以捍卫，而非为了在自己的生活中遵循这些原则[236] 。 这位出身于波雅尔世家的任性而干练的后裔，其性格无法忍受修道院小室里的隐居生活；他需要一个施展才华的舞台，在那里他能够切实践行尼尔的见解。

纵观瓦西亚纳亲王-修士的一生及其活动，我们可以看到，他是16世纪俄罗斯历史上最引人入胜的人物之一。这是一个特立独行的人，其性格和行为中融合了截然不同的特质：傲慢与激情； 对自身理念的忠诚与对约瑟夫·沃洛茨基及其追随者的敌意；受时代局限的学识与充满批判性的论战热情；对基督教苦修主义原则的认同与自身不修苦行的生活方式； 最后，他坚持伏尔加河以东僧侣们关于修道院领地及国家政治事务的观点——这是一个为自己的信念和派别顽强而激烈地奋斗的人，尽管他深知对手实力更强，自己几乎没有获胜的希望。 此外：当他的命运已成定局时，他依然忠于自己贵族般的性格，以讽刺和挖苦的态度面对判决。

1503年教会会议的决议——该决议违背尼尔的提议，确认了修道院拥有土地的权利——为瓦西安提供了一个绝佳契机，使他能够倡导修道士的无私精神，并借助新闻写作这一武器来捍卫尼尔的苦修思想[237] 。 瓦西安对当时的局势了如指掌，深知若从与世隔绝的沙漠中发起斗争，对抗约瑟夫派是毫无希望的。唯有莫斯科才是与气势如虹的约瑟夫派展开论战的合适场所。 尚不清楚瓦西安是否出席了1503年的主教会议——尽管有人持此观点[238] ——瓦西安本人从未明确提及自己参与了主教会议的相关事务。他很可能是在大公伊凡去世后（1505年10月）抵达莫斯科的[239] 。 瓦西安很快便与大公宫廷建立了良好关系：他不仅成功赢得了新任大公瓦西里（Vasily）的青睐，还在治国事务上对他施加了影响[240] 。 就此而言 ，一个合理的问题是：瓦西安是否在任命新任大主教瓦尔拉姆（1511–1521）一事中发挥了某种作用。此次任命是在未召开主教会议的情况下，根据大公的命令进行的，正是大公提名瓦尔拉姆担任大主教之位。 不仅这一情况引人注目，更有趣的是，瓦尔拉姆同情“不求财者”，并担任西蒙诺夫修道院的院长——当时瓦西安就居住于此，他对这位正直的院长十分了解 。 或许正是瓦西安向大公瓦西里提议，推荐瓦拉姆担任都主教。如果情况确实如此，那么这便是瓦西安的一大功绩，因为瓦拉姆堪称莫斯科罗斯教会阶层中最杰出的代表之一[241] 。

瓦西安的文学与论战活动主要集中在1508–09年至1515–17年间。[242] 现存的瓦西安著作包括：1) 《尼尔及其弟子瓦西亚恩为沃洛茨克修道院院长约瑟夫所作的序言，论如何理解并敬虔地侍奉上

---

[236] 日马金。大主教丹尼尔。第65页。 齐诺维·奥滕斯基对瓦西安所作的极负面评价（《真理的见证》，第900页），依我们之见，不能被视为完全客观，因为齐诺维终究同情约瑟夫派，而且他是在1531年瓦西安被驱逐之后才写下这些文字的 。

[237] 日马金。同上著作，第65页；在日马金的著作中，我们找到了对瓦西安以及所有“不求财者”和“约瑟派”的观点与活动的正确评价；而大主教马卡里·布尔加科夫在其《俄罗斯教会史》（第2版，第6卷， 第195–204页）中的观点则不够客观，因为他与俄罗斯教会其他高层代表（甚至包括19世纪的代表）一样，对约瑟夫·沃洛茨基的观点持同情态度。

[238] 马卡里。第2版，第6卷，第127页；赫鲁晓夫。同上，载于：《古代与现代俄罗斯》，1875年，第3卷，第270页。

[239] 《法律汇编》1863年，第3卷，第207页。据戈卢宾斯基所述，瓦西安是在不幸的迪米特里亲王去世后才抵达莫斯科的，该亲王于1509年2月14日逝世。戈卢宾斯基，第2卷第1册，第654页。

[240] 费拉庞托夫修道院的帕伊西修道士提到瓦西安经常造访宫廷，并与大公进行了长时间的“心灵对话”；参见他关于瓦西里第二次婚姻（1525年）的著作，载于：《文集》。 1847年第8期；参见马卡里对此著作的看法（第2版，第6卷，第175页）；另见：帕夫洛夫。 《历史随笔》。第87页；戈卢宾斯基。第2卷第1册。第732、892页。另一位同时代人米哈伊尔·梅多瓦尔采夫，他也与瓦西亚纳私交甚笃，称其为瓦西里最宠爱的人、瓦西里的“伟大的时代人物”，载于：《读本》。1847年。第7期。 第2分册，第11页。在官方文件中也能发现瓦西里对瓦西亚诺信任的证据：1523年，瓦西里在率军远征喀山鞑靼之际，当着瓦西亚诺的面将自己的遗嘱交给了大主教达尼伊尔。《国家档案馆文集》第1卷，第150号。 第416页。戈卢宾斯基（第2卷第1章，第654页）认为，瓦西里之所以对瓦西亚诺青睐有加，是出于特殊的教会政治考量，意图利用他在关于修道院财产这一争议问题上对抗教会高层。

[241] 关于瓦尔拉姆的任命：《俄罗斯教会史文献集》（ПСРЛ）。第6卷，第252页；赫伯施泰因（Herberstein）。同上（1926年），第66页。关于瓦尔拉姆的品行，他这样说道：“当我被派往那里时（指1517年首次赴莫斯科之行 ——I. S.）时，大主教是巴尔多禄茂（即瓦拉姆。——I. S.），人们视他为圣人”（同上，第66页）。该著作中关于瓦拉姆后续命运的下一段内容，与事实并不完全相符。 参见：戈卢宾斯基。第2卷第1册，第637–645页；关于瓦尔拉姆与“不求财者”派观点的接近性：PSRL。第6卷，第252页；第8卷，第252页。遗憾的是，关于瓦尔拉姆大主教的记载非常稀少。

[242] 瓦西安在一篇著作中提到了约瑟夫的回信，后者于1515年9月9日去世。这封约瑟夫的回信已不可考；可以推测，瓦西安在宫廷中享有的影响力阻碍了约瑟夫的论战活动。 不过，约瑟夫致波雅尔V. A. 切利亚德宁的一封信件得以保存，他在信中请求对方向大公恳请批准其“著作”，或者，依我们看来，是请求批准传播针对瓦西安攻击的回应。参见：赫鲁晓夫。《指明著作》，第260页。 1517年，瓦西安已经完成了他的《航海指南》的编纂，这是一项艰巨且篇幅庞大的工作

帝及祈祷》；2) 《针对诽谤福音真理者所作的回应，论修道生活与教会体制》；3) 《尼尔·索尔斯基的弟子瓦西亚恩关于沃洛茨克修道院长约瑟夫的文集，摘自圣尼康规则[243]及诸多论述”；4）“同一位隐士瓦西亚恩关于沃洛茨克修道院长约瑟夫的文集，摘自圣规及诸多书籍，并包含其弟子们的论述以及他们之间基于书籍的各种问答” （该著作呈现了瓦西亚恩与约瑟夫之间的对话，可视为对第2、3部著作的一种后记）[244] 。 瓦西安作为其《航海指南》后记而撰写的特别“论著”——一篇极为简短的著作5）《某位长老关于其从圣经中引证的弃绝世俗之誓言的回忆录》[245] 。 最后，6）他的《航舵》，这是对古罗斯教会所采用的最重要教会法典的批判性改编[246] ；瓦西安认为，该书应当最终证实他在其他著作中阐述的观点，并证明“不求财者”的立场无可争议地正确。

瓦西安的上述著作在内容上各不相同。《序言》（1）涉及一些普遍性问题。 在此，作者除其他内容外，还阐述了自己对祈祷的见解，这完全符合尼尔·索尔斯基的苦修主义与神秘主义观点，即：对祈祷者而言，祈祷是灵性争战中的武器，也是进入自身“内在牢笼”的途径，其深度与力量并不在于祈祷颂歌的美感。 对于瓦西安而言，这一论断不仅体现了他苦修主义的观点，也是对约瑟夫派外在 虔诚之形式主义的批判。 《回应之言》（2）尤其生动地体现了瓦西安论战的原则与特征。他在文中批判了对修道誓言的形式化解释，并要求修士不仅在表面上，更要在内心深处，在自己的苦修（修道院）生活中恪守基督的诫命。 这些诫命要求自我否定和自我牺牲，放弃世俗的财富与价值观。但实际上，由于修道院拥有由农民居住的土地，以及由此产生的经济事务，瓦西安认为，修道界完全背离了基督的诫命[247] 。 在论及必须按照《福音书》来安排修道生活时，瓦西安有着明确的目标——将修道生活回归到其基督教苦修的源头：“我们渴望回归最初的灵性之美与滋养”[248] 。 在这部著作中，瓦西安以某种苦修流派的代表、个人灵性体验的表达者形象展现在我们面前；而他的另一部著作——《圣徒规条汇编》（3）——则是一部典型的批判性论战著作，旨在驳斥“贪财者”（尤其是约瑟夫）的主张。 约瑟夫援引古俄罗斯修道院创始人及虔诚苦行者的生平事迹，以此为依据，为其关于修道院财产的必要性和正当性的主张辩护。 瓦西安则援引早期基督教苦行者的生平——埃及的帕霍米乌斯、巴勒斯坦的尤菲米乌斯、萨瓦和狄奥多西[249] ——来反驳这些论点，并写道，这些早期基督教苦行者不求私利，过着极度清贫的生活，并摒弃世俗的享乐。 瓦西安并未断言这些及其他苦修者作为修道院院长，完全不拥有任何修道院财产，他只是指出：“他们虽然拥有村庄，却对这些村庄毫无执念。” 瓦西安并不否认教会机构对土地所有权的权利，他承认教区主教和堂区教堂拥有此类权利，仅要求这些土地及其使用不得违背教会法典[250] 。 但他坚信，修道生活应当远离任何财产上的索求，在这点上他是尼尔的忠实追随者[251] 。因为瓦西安认为，修道院的土地，即使非常贫瘠

，耗时2至3年； 因此可以认为，他的论战性著作是在1515年之前完成的。撰写这些论战性著作迫使瓦西安查阅了教规汇编，这本汇编本应为他的论战论点增添特殊的分量。

243 瓦西安所指的是尼康·切尔诺戈尔采（†约1092年），安提阿拉伊夫修道院的一位修士。 尼康的著作《Pandъkthj》和《TaktikTn》在古罗斯广为流传并备受推崇。戈卢宾斯基。1. 1. 第910–912页；斯雷兹涅夫斯基·伊. 《黑山人尼康的潘德克特》，载于：《俄罗斯科学院学报》。21. 第194页； 索科洛夫·伊·《从9世纪中叶至12世纪初拜占庭修道院的道德与精神状态（842–1204）》，载于：《法律文集》1893年第2、3期，第608–610页。

244 参见：《修道士兼亲王瓦西安·帕特里基耶夫的论战著作》，载于：《法律文集》1863年。 3. 第1篇——第102–104页；第2篇——第104–112页；第3篇——第180–206页；第4篇——第206–210页。第1篇是第2篇和第3篇的导言。

245 参见：蒂霍诺拉沃夫。《俄罗斯文学与古代编年史》。第5卷（1863年）。第3分册。第139–141页。

246 关于《舵手之书》（或称《舵手》）——一部汇编了圣使徒、普世及地方大公会议以及圣父们教规的文集——参见：赫尔曼。《俄罗斯教会法渊源》。 第23页及后续（附详尽参考文献）；关于俄语版本，参见：马卡里。第8卷，第143页及后续；戈卢宾斯基。第1卷第1册，第659页。

247 《1863年法规汇编》第3卷，第104–112页。

248 同上，第183页。

249 帕夫洛夫证明了瓦西安的论断具有充分的历史依据。同上著作，第69页，注。 需要指出的是，11至13世纪的修道院领地——约瑟夫还提到了圣费奥多西·佩切尔斯基——其性质与15世纪末和16世纪初的完全不同。参见：戈卢宾斯基。第1卷第1期（1880年）。第435页。

250 与瓦西亚长老的辩论……，载于：《读本》1847年第9期第6页；《正统文集》1863年第3卷，第200–210页、第192页；《增补》第10卷，第505页。

251 圣尼尔·索尔斯基及其关于隐修院生活的章程（1864）。第7–9、175页。

，也会在修士心中激起对新财产的渴望： 他们开始通过请求或欺骗手段向富人索要捐赠给修道院的礼物，因微不足道的土地而与邻居发生诉讼，甚至不惜伪造文件并欺骗当局[252] 。

对于出身于富裕且好权势的波雅尔阶层的瓦西安来说，一个非常独特的情况是，他在论战中还提出了纯粹的社会问题，即修道院农民的处境问题。 因此，在农民问题上，修道士亲王瓦西安·帕特里基耶夫堪称俄罗斯第一位自由主义者。他谴责修道界——首先是修道院院长以及那些管理修道院领地的修士——利用修道院农民的劳动； 他将僧侣们富足安逸的生活与农民艰辛的生存状况进行对比，描述了农民日复一日的繁重劳动、简陋匮乏的饮食、破旧的住所，以及因贫困和欠下修道院债务而导致的农民沦为农奴的境遇[253] 。

阅读瓦西安的论战著作时，我们可以看到他以何等充沛的精力与热忱投入到这些问题的讨论中。像尼尔·索尔斯基这样的、在苦修方面经验丰富的修士所进行的纯粹基于原则的讨论以及他们所表现出的超然态度，无法令瓦西安满意。 在瓦西亚诺的著作中，我们能感受到他那沸腾的贵族热血、炽热的激情、毫不妥协的立场，以及对对手——约瑟夫派（ ）——的愤怒；他的言辞犀利，评判精准；即使在孤立无援、眼见自身处境（下文将详述）几近绝望之时，他依然毫不退缩。 正因如此，他在莫斯科树敌众多，这些人对他作出了严厉的判决；更甚者，他还面临着来自教会史学家们尖锐且在某种程度上不公正的批评[254] 。

2. 其他反对修道院土地所有权的著作

在1503年至1517年间撰写这些著作时，如果瓦西安的观点未能引起大主教瓦尔拉姆的某种同情以及大公爵的默许支持，他几乎会成为为自己的事业而战的孤军。 1517年后，瓦西安获得了新的支持——在阿索斯山的修士、著名的马克西姆·格雷克身上找到了志同道合的伙伴。这位来自阿索斯山瓦托佩德修道院的外国修士，纯属偶然地来到了莫斯科，他是一位杰出的人物，也是俄罗斯教会历史上的一位重要人物。“尊贵的马克西姆，”戈卢宾斯基写道，“在我们的教会历史上，他一方面是一个完全偶然出现的人物，另一方面，他在教会历史本身中既享有盛名，又对教会神学具有同等重要的意义”[255] 。

关于马克西姆抵达莫斯科之前的生活，现有资料既零散又不靠谱[256] 。他出生于1470年至1475年间，在阿尔巴尼亚的阿尔塔市，出身于一个希腊家庭，该家庭可能较为富裕，因为他的父母有能力在儿子长期赴意大利求学期间供养他。 马克西姆曾游历威尼斯、费拉拉、帕多瓦、佛罗伦萨等城市，在那里他得以向意大利学术界的顶尖学者求教； 他不仅研读基督教著作，还研习古典文学（赫西俄德、荷马、修昔底德、普鲁塔克），以及希腊“外派哲学家”的著作（“由外派智者所著”），这一点可从他的著作及其致大公瓦西里的一封信中看出[257] 。 当时马克西姆一生中最重大的事件，便是他与萨沃纳罗拉的相识[258] 。这位年轻的希腊人当时根本无法想象，自己竟会重蹈这位佛罗伦萨传教士的悲剧命运，并在坚韧与道德崇高方面与之比肩。 也许，在生命的最后几年里，马克西姆在心中看到了他命运的楷模，并在对这位“充满神圣热忱的苦行者”的回忆中找到了慰藉[259] 。“世俗哲学家”

---

[252] 《法规汇编》1863年第3卷，第109、110页；参见尼尔的观点，见：阿尔汉格尔斯基。《尼尔·索尔斯基与瓦西安·帕特里基耶夫》，第72页；马克西姆·格雷克。《文集》第2卷。 第37、89、41、95、110页。瓦西安的论断并非出于争论的冲动，这一点得到了全俄主教会议官方决议的证实，见：《阿汉格尔斯克档案》（AAE）第1卷，第227号，第218页。

[253] 《1863年教规汇编》第3卷，第112、187、105、184、109、190、184页。我们认为，马克西姆·格雷克的著作中关于莫斯科罗斯农民处境的大量论述，与瓦西安的影响有关，参见： 马克西姆·格列克。《文集》第2卷。“传说”——第94、98–100页；“关于忏悔的讲道”——第130、131、132页；“有益于灵魂的讲道”——第34、38页。

[254] 马卡里。第2版。第6卷。第141、205页。参见：日马金。同上著作。第65页。

[255] 戈卢宾斯基。第2卷第1册。第665页。关于马克西姆·格雷克的文献相对丰富；主要著作包括：伊科尼科夫（1915）；以及：克洛斯特曼 R. A.《传说中的马克西姆·格雷克》，载于：《ZfKG》第53期（1943年）。第177–228页； 丹尼索夫（E. Denissoff），《马克西姆·格雷克与西方》（Maxime le Grec et l’Occident）。巴黎-布文，1943年，第XIX–XXXIV页。

[256] 参见上文提及的E. 德尼索夫的著作，他试图基于各种意大利和希腊史料及文献，追溯马克西姆从童年到抵达莫斯科的人生轨迹。另参见：戈卢宾斯基。第2卷第1册，第667页及后续。

[257] 参见马克西姆就《诗篇》翻译一事致大公的信函，载于：《增补篇》第18卷，第184页。

[258] 马克西姆·格雷克。《文集》第3卷，第158、194页。

[259] 同上，第158页。

无法完全满足马克西姆； 他深植于基督教和东方教会的教义之中，致力于深入研习教会神学与东正教教义，同时也追求内在的基督教完善。于是，大约在1507年，他前往阿索斯山，因为当时阿索斯山的修士们构成了东正教的堡垒。

与意大利文艺复兴时期的人文主义氛围相比，这里是一个截然不同的世界——一个充满宁静、拥有圣山修道院、隐修所和单间独居室独特生活方式的世界，无论是在11世纪、16世纪还是19世纪，修士们的生活方式几乎一成不变， ——他们的生活与意大利城市五彩斑斓的喧嚣截然不同。在瓦托佩德修道院，马克西姆找到了从事神学研究的避难所，他在这里宣誓成为修士并接受了剃度。在阿索斯山，马克西姆作为一个人、一位学者和神学家逐渐成长；他在东正教神学领域积累了极为广博而扎实的知识，其著作中便能窥见一二。 但圣山的氛围绝非抹杀了他在意大利求学期间的成果。在他的学识中，我们发现古典哲学与基督教神学知识的完美结合，然而，教会的教义以及圣父们的教导对马克西姆而言具有首要且无可争议的权威[260] 。 马克西姆在瓦托佩德修道院的学术研究持续了十年 [261] ；在圣山居民眼中，他赢得了极高的神学权威，正因如此，才将这项重要任务交托给他，这绝非没有道理。

1515年，大公派遣两名使者前往阿索斯山，为圣山的所有修道院送去礼物，并附有一封致圣山神父大修道院院长的信函。 大公恳请他允许一位名叫萨瓦、通晓斯拉夫语的修士暂时前往莫斯科：大公的图书馆中发现了一部附有注释的希腊文《诗篇》，大公希望将其翻译出来。 由于病弱和年迈，萨瓦修士无法踏上如此遥远而艰辛的旅程。于是，神父长老选定了马克西姆修士承担此任，尽管他既不懂斯拉夫语，也不懂俄语。 但神父大修道院长深知他的才能和语言学造诣，因此希望（并在致大公的回信中写道），修士马克西姆能很快学会斯拉夫语，从而完成大公的嘱托。 就这样，完全出乎意料地，马克西姆修士不得不——他当时以为只是暂时——离开瓦托佩德修道院，前往莫斯科。 但他万万没想到，自己竟要永远离开神圣的阿索斯山，更没想到在莫斯科等待他的是一段非同寻常的命运——这段命运将使他成为俄罗斯宗教史上最重要的人物之一，同时又充满了意想不到的转折和悲剧性的结局[262] 。

1518年3月4日，经过一段相对漫长的旅程，马克西姆抵达了莫斯科。他的人生由此开启了一个全新的时代：一方面，这为他赢得了广泛的敬重和非正式的赞誉；另一方面，他也因此遭受了许多苦难，并遭到持约瑟夫派立场的教会高层的不公正迫害。 他个人的命运与16世纪俄罗斯教会史上的事件紧密交织在一起，他在自己的著作中——尤其是对“第三罗马”莫斯科教会现状的批判中——对这段历史作了精彩的剖析。 他的许多著作都是关于那个时代俄罗斯修道生活史的重要且可靠的史料：这些著作出自一位东正教修士之手，他不仅拥有深厚的神学造诣，还亲身观察了圣山修道院的生活并亲身践行这种生活，因此能够做出正确的评价。 他与莫斯科教会高层的冲突，不仅反映了该教会的特质，也体现了整个俄罗斯修道界的状况。我们不能忘记，与后世不同，当时的俄罗斯教会高层与修道士们本是一体，血脉相连； 它源自修道院，认同修士们的观点，大多具备同样的神学造诣，总体而言，兼具修道生活的所有优点与缺点。 如果某位主教代表认同“不求财派”或“约瑟夫派”的观点——因为在16世纪，尤其是上半叶，几乎不存在持中立立场的主教——那么这总是与该主教曾度过修道生活的修道院所处的灵性氛围密切相关。

显然，圣山修士马克西姆一了解莫斯科当时的教会政治局势，便凭借其对《圣经》及圣父著作的造诣——这些知识对双方阵营都大有裨益——无论情愿与否，都不得不参与这场划时代的争论。 他的学识、自身的苦修经历以及个人信念，并非偶然地使他站在了“不求财者”的一边； 与修道士亲王瓦西亚的相识及频繁交谈——下文将对此详述——并非他作出这一选择的主要原因，尽管我们认为，马克西姆正是从瓦西亚那里获悉了修道院生活的具体情况和整体状况； 然而，他做出这一选择的真正原因在于，无欲者的观点确实植根于教会真正的苦修传统之中。

---

[260] 古季伊·N.《马克西姆·格雷克及其与文艺复兴时期的关系》，载于：《基辅大学学报》1911年第7期。

[261] 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第377页。

[262] 马卡里。第2版。第6卷。第159–160页；《俄罗斯历史文献集》（PSRL）。第6卷。第257页；第8卷。第259页；德尼索夫。 同上，第329–333页。大公的诏书（文书）及瓦托佩德修道院大修道院长的回复（未完）载于：《年鉴》第5卷，第3分册，第30页；致瓦拉姆都主教的诏书载于：《阿伊》第1卷，第122号。

据编年史记载，马克西姆抵达莫斯科后受到了“极高的礼遇”，起初住在奇多夫修道院，随后迁至西蒙诺夫修道院。由于他不懂任何一种斯拉夫语言，因此为协助其翻译工作，派了两名精通拉丁语的俄罗斯译员协助他， 翻译家迪米特里·格拉西莫夫致执事米西留·穆涅欣的信件，让我们得以了解他们翻译工作的艰辛：马克西姆将希腊文译为拉丁文，而格拉西莫夫则将拉丁文译为教会斯拉夫语[263] 。尽管如此，这部厚重的对开本译作仍在16个月内完成了。 随同新出版的教会斯拉夫语《诗篇》，马克西姆还向大公呈递了一篇篇幅较长的序言，其中讲述了他来到莫斯科的经历，同时请求获准返回瓦托佩德修道院[264] 。 这本教会斯拉夫语译本经瓦拉拉姆都主教及若干主教审阅——当然，他们仅审阅了斯拉夫语文本，因为其中无人通晓希腊语——并获得批准及赞誉。 但马克西姆并未获准返回阿索斯山，尽管他的同伴——几位与他一同抵达莫斯科的瓦托佩德修道院修士——却获得了返乡许可。

大公和瓦尔拉姆都主教都明白，鉴于莫斯科当时严重缺乏受过教育的人才，马克西姆可能会大有裨益[265] 。马克西姆还被委以另一项重要且艰巨的任务——对照希腊原文，校订那些混入大量错误的礼拜书。 虽然我们不知道这一倡议源自何人，但可以推测，这项工作是由都主教委托给马克西姆的。不能排除这种想法是由我们已经知道的修道士瓦西安公爵启发都主教的，因为他认为，所有斯拉夫语版的教会书籍中都存在错误、不准确之处和晦涩难懂的地方。 此外，我们也不应忘记，瓦西安还有着将马克西姆尽可能长时间留在莫斯科的个人动机：在编纂《航海指南》的过程中，他需要一位经验丰富的顾问，而马克西姆对他大有裨益。因此，马克西姆不得不在莫斯科无限期滞留，并执行新的任务[266] 。

在莫斯科期间，他逐渐学会了俄语， 马克西姆凭借自身的观察以及与各色人物的交往——尤其是与修道公爵瓦西亚恩的交流——得以深入了解俄罗斯的教会生活、修道院的日常生活、主教和僧侣的观点、政府的政策，以及大公的专制统治及其对教会事务的干预。 马克西姆亲眼目睹了瓦拉拉姆都主教被非法罢黜的事件，这充分体现了教会受大公爵专制统治支配的荒谬现实。他对教会生活中所有这些现象都进行了愤慨而尖锐的批评，这些现象促使他撰写了一系列论战性批判著作。 这些著作对我们而言是极为重要的文献，深入地反映了16世纪的俄罗斯宗教状况。[267] 当俄罗斯人，例如约瑟夫或瓦西安，批评俄罗斯生活的各个方面时，我们必须始终考虑到，他们可能并非完全客观，而是受其党派偏见的影响，例如在修道院财产问题上。 马克西姆不可能有这种偏见，此外，他的批判性著作是严格遵循教会精神撰写的，因为他对阿索斯山乃至整个东方教会的教会法和教会生活了如指掌。

在马克西姆的著作[268] 中，有四篇专门探讨修道院财产及修道院生活问题的文章，这使我们在撰写关于两派争论的短文时，有理由援引这些著作中的材料，尽管马克西姆并非俄罗斯人，也不属于约瑟夫派（иосифлян）或非贪财派（ ）。 此外需要指出的是，他的其他著作在论及俄罗斯宗教信仰时，也涉及俄罗斯修道生活[269] 。

---

263 格拉西莫夫的信，载于：《增补》。第18卷，第190页。

264 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第299页及后续。该著作补充了上述两封信的内容，从中可以看出，马克西姆被派去仅是为了完成一项特定的翻译任务。

265 马克西姆因亲自为大主教翻译了《使徒行传》的匿名注释，从而赢得了大主教的恩宠与感激。马卡里乌斯。第2版。第6卷。第166页。

266 遗憾的是，除了马克西姆本人的一些评论外，关于马克西姆的这项作品没有任何其他资料。文集 1。第 33、37 页。参见：戈卢宾斯基。第2卷第1册，第683页。赫尔伯施泰因关于马克西姆的记载（同上，第91页）与事实不符。或许，1526年访问莫斯科的赫尔伯施泰因是依据当时在莫斯科流传的各种传闻作出的推断。

267 戈卢宾斯基。第2卷第1册，第665页。

268 马克西姆·格雷克。《文集》。喀山神学院出版。3卷：第1卷（1859年，第2版1894年），第2卷（1860年），第3卷（1862年，第2版1897年）。 第2版：谢尔吉耶夫·波萨德，1910–1911年。3卷（由教会斯拉夫语原文译为俄语）。关于马克西姆的著作，参见：戈卢宾斯基。第2卷，第2章。 第232–263页。德尼索夫。同上。第35–40页。关于马克西姆的新闻评论作品：日吉加。《16世纪俄罗斯新闻评论史研究》。马克西姆·格雷克作为新闻评论家，载于：《托德尔》。1（1934）。

269 参见：普雷奥布拉任斯基（1881）；伊科尼科夫（1915）。

其反对修道院财产的主要著作是以对话形式撰写的《关于著名隐修生活的传说》[270] 。菲洛克蒂蒙（贪财者）与阿克蒂蒙（不贪财者）就隐修生活的根本原则展开了对话。 前者代表约瑟夫的观点，力图证明：实行严格的共居制（集体生活）能够消除利用修道院财产所产生的负面影响，因为在此情况下，修道院的兄弟们无人从中获得个人利益；他试图以此为共同使用财产的行为辩护。 对此，阿克提蒙回应道："这种说法简直可笑，与以下情形毫无二致：倘若许多人与一名娼妓非法同居，因而遭到谴责，每个人却都为自己辩解，声称：'这其中没有丝毫过错， 因为这种共同占有对所有人来说都是一样的；或者，如果有人与许多强盗一起出去抢劫，攫取了大量财物，后来因某种情况被追捕强盗的人抓获，遭受严酷的折磨和拷打，他也会辩解说：'我毫无罪过，我已将财物留给他们，从那里什么也没拿走。'[271] 。

在另一部著作（《有益于灵魂的话语》）中，理性与自己的灵魂就基督教美德进行对话，并问道： "你究竟如何才能获得温顺、谦卑的智慧以及心灵的神圣静默？因为你常被愤怒与争执所驱使——无论是关于土地的纠纷，还是针对农民乃至邻居的冲突——一旦他们表现出任何冒犯，你便频繁且无法自制地被激怒，竭力要像对待敌人一样羞辱他们"[272] 。 在另一部著作中，马克西姆就如何对待修道院的农民表达了其原则性观点，并提醒修道院庄园的主人： "神圣的天国不会接纳那些在尘世中以各种贪婪和不人道手段为自己囤积金银财宝的人，而是将他们拒之门外"[273] ，然而，正是修道院向其农民高利贷放款。 在马克西姆看来，唯有不贪求才能赋予修道生活真正的基督教苦修精神："这样的人，若能不断将自己奉献给世人，并像慈爱的父亲一样，时刻关切众人的得救，便会受到所有人的尊敬和喜爱"[274] 。 他的其他著作也秉持这一精神，这些著作涉及修道院财产并反对其存在，其中包括：a)《论悔改》，b)《论修正修道生活》，c)《论悔改与贪食》[275] 。

但马克西姆并不满足于仅用修辞手段批判修道生活中的弊端：他还举例说明了修道院生活的正确安排。他在著作《关于完美修道生活的令人敬畏且值得铭记的故事》中做了这一点，马克西姆在该书中， 通过回忆自己在意大利的所见所闻，讲述了卡特修会修士的德行生活、该修会的会规，以及他们完美的无私精神——这种精神体现在：修士们依靠信徒的施舍生活，并以此回报世俗的基督徒兄弟，通过心灵关怀以及更广泛的内在使命来回报他们。 马克西姆的结论是：信徒的施舍，以及修士们以基督教教诲和启迪作为回报——这正是修道生活的根基[276] 。

在所有这些论述中，马克西姆在谈及修道院生活制度时，始终秉持纯粹的苦修主义立场。马克西姆本人并不存在党派偏见，而这一点恰恰是人们可能对约瑟夫派或瓦西安派产生的怀疑所在。他只服务于"纯粹的理念"[277] ，其著述源于纯粹的理想主义，以及对自己信念正确性的坚定确信。 同样不能忘记的是，他的论战活动对他本人并不安全，因为新任大主教丹尼尔（1522–1539）是一位坚定的约瑟夫派信徒，他可能因马克西姆对"不积财者"的同情而惩罚他，事实上他也确实对他进行了报复。

马克西姆在批评俄罗斯修道制度时，并未呼吁对修道院财产进行强制性的全面世俗化。对他而言，重点并非通过任何外部改革来重整修道院的生活，而是将内部完善与振兴修道生活置于首位

---

[270] 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第89–119页。确切标题为《关于某著名修道院生活的传说。 菲洛克蒂蒙与阿克蒂蒙的较量，即贪婪者与无欲者之争"。据日吉加（Rzhiga）认为，该《传说》写于1531年至1537年间。日吉加。同上著作，第105页。

[271] 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第114页。

[272] 同上。第2卷，第5–52页。"此言对专心聆听者大有裨益。理智与灵魂对话；其中亦论及贪婪。"第42页；同样写于1531年至1537年间。日吉加。同上著作，第105页。

[273] 马克西姆·格雷克。《文集》第3卷，第178–205页（第2版，第145–167页）："关于完美修道生活的令人敬畏且值得铭记的故事"。第205页（第2版，第167页）。

[274] 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第147页。

[275] 同上。第2卷：a) "关于真诚悔改及著名修道生活的讲道"。第119–144页；b) "致若干虔诚女修道士的关于纠正修道生活的回忆性讲道"。第394–415页； c) 《论忏悔，以及修道者因贪食与无数罪恶所应受的责难》。第148页。马克西姆还在《教诲篇》一文中探讨了修道院财产的问题。同上。第157–184页。

[276] 同上。第3卷，第178–205页。

[277] 帕夫洛夫。同上。第79页。

。 只有当国家将修道院、教区和教省财产的收入用于服务于神圣目的时，例如用于慈善事业，其干预才具有正当性[278] 。

修道士瓦西安亲王与阿索斯山的僧人马克西姆， 这两位无论是在过去的生活经历上，还是在内在的精神立场上都截然不同的人，却因非同寻常的命运而成为志同道合者，并为同一个理念而奋斗，尽管正如我们所见，他们对修道院土地所有权持反对态度的动机各不相同。 这表明，在俄罗斯正确规范修道院生活的问题是多么重要。然而，这两位论战者却是16世纪上半叶修道界中唯一在著作中公开要求改革修道院生活的代表。 遗憾的是，必须承认，他们的文学活动并未在顽固坚持约瑟夫派观点的教会圈子里引起共鸣；这些活动或许仅对世俗当局采取的某些半心半意的措施产生了间接影响。

在此背景下，有必要关注16世纪一位极具魅力的人物——长老阿尔泰米乌斯，他并非通过著作，而是凭借自身的实际行动，促成了修道院财产问题被提上“全俄主教会议”的议程。 长老阿尔捷米的生活与精神成长[279] 再次将我们带回伏尔加河以东地区，那个“不求财者”的聚集地，那里依然流淌着尼尔·索尔斯基的精神，那里仍不断涌现出他的新追随者和继承者。 尼尔和阿尔捷米，作为俄罗斯修道史中这一流派的主要代表，将他们的观点以书面形式阐述出来，我们可以通过他们的著作来评判这一苦修与神秘主义的运动。 关于阿尔捷米伊的著作——这些著作既是对尼尔思想的进一步发展，也是对其观点的某种修正——我们将在下文讨论；现在我们只想简要谈谈他的生平，并阐明他在解决修道院财产问题中的作用。

关于他的出身和出生地，没有任何记载。他是在圣科尔尼利乌斯·科梅尔斯基（†1537）门下开始修道生涯的。 1536年，阿尔泰米留离开了该修道院，定居在基里尔-贝洛泽尔斯基修道院附近的一处荒野中，该处很可能是由长老波菲里创建的，他曾担任圣三一-谢尔盖耶夫修道院的院长（1521–1524）。 长老波菲里本人过着严苛的苦修生活，且秉持“不求财”的理念，却因几句充满责备的劝诫之词[280] 而激怒了大公，被迫卸任院长职务。 与波尔菲里以及其他“不求财”派的长老——提霍恩、多罗菲、伊奥阿萨夫·贝洛巴耶夫的交往，使阿尔捷米沉浸于“不求财”的思想世界，并使他成为了这一思想的信奉者[281] 。 阿尔捷米在荒野中一直待*到155051年。大约在同一时期，或者更早至1536年——具体时间难以确定——他曾前往普斯科夫。 从普斯科夫出发，阿尔捷米前往国外——“德国”（即爱沙尼亚），以便在那里实地了解西方基督教，并与当地的路德派信徒就信仰问题进行交流和辩论（“通过书籍进行讨论”）[282] 。 在波尔菲里修道院的这段时光，对阿尔捷米而言是其人生的关键时期：他在那里完成了灵性的 成长，并凭借严谨的生活态度和深厚的神学造诣赢得了同修们的尊重，以至于最终连莫斯科也听说了他的事迹。*

1550年底或1551年初，阿尔泰米被邀请至莫斯科，至于是谁推荐了他——我们不得而知。 仅知年幼的沙皇伊凡下令将他安置在奇蹟修道院，并命令自己的灵性导师西尔维斯特神父对阿尔特米耶的知识进行彻底考核，并评估其个人品质（“考察他是否具备一切正道与属灵益处”）。 与阿尔捷米亚交谈后，西尔维斯特向沙皇汇报称，阿尔捷米亚的个人品格和神学造诣——这些早已为众人所知——确实值得称赞[283] 。 恰在此时，圣三一-谢尔盖修道院正值无院长之期，沙皇遂应西尔维斯特及修道院僧众的请求，于1551年5月17日下令任命阿尔捷米为该修道院的院长。但促使沙皇作出这一决定的，并非仅因西尔维斯特的推荐。 从阿尔泰米乌斯的著作中我们得知，当时他本人曾与这位年轻的沙皇有过交流，沙皇曾请求他指导自己研读《圣经》并处理世俗事务。 同时代人安德烈·库尔布斯基亲王曾这样写道：“此前，沙皇非常喜爱他，并多次与他交谈”[284] 。但阿尔特米伊担任院长的时间并不长，六个月后他就离开了修道院，回到了隐修地。 看来，库尔布斯基亲王所言确有其事：阿

---

[278] 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第172页。

[279] 关于长老阿尔泰米乌斯，参见第X章的参考文献。

[280] 戈尔斯基·A.《圣三一谢尔盖修道院的历史记述》。第1卷（1890年）。第78页。

[281] 《俄罗斯远东考古学报》。第1卷，第238号。

[282] 《俄罗斯古文献集》（ААЭ）。第1卷，第238号。第251页。

[283] 同上。第246页。

[284] 《俄罗斯古文献集》（ААЭ）。第1卷，第72号，第238号；《俄罗斯古文献集》（АИ）。第1卷，第132号。库尔布斯基。《传说》（1842年）。 第136页。阿尔捷米伊。《书信集》，载于：《俄罗斯文学史》（RIB）第4卷，第1388、1383、1386、1390、1440页。

尔捷米因与持约瑟夫派立场的修士们发生争执而辞去圣职，因为对于秉持苦修思想的阿尔捷米而言，修道院内的氛围不仅令人不快，更是完全无法忍受， 而且，正如神父西尔维斯特和西梅昂后来的记载所示，他决定选择荒野中“纯净”的宁静，而非那座富庶大修道院中杂乱无章的生活[285] 。

对我们而言，重要的是这样一个事实：阿尔捷米在与年轻沙皇的谈话中，还提出了关于修道院领地的问题，并且针对这一备受关注的问题（当时正值“百人会议”召开之际），他秉持“不求财”的精神发表了看法，认为修士们不应依靠领地生活，而应靠自己的双手劳动谋生[286] 。 这些谈话并非毫无影响，因为阿尔捷米伊的观点引起了沙皇的共鸣，而且，1551年5月11日关于修道院领地的某项著名法令——我们稍后将详细讨论——或许与这些谈话有着密切的联系[287] 。 由此可见，长老阿尔泰米乌斯的亲自参与所取得的实际成果，远比瓦西安或马克西姆的论战性著作更为显著。

还有一部著作专门探讨了修道院地产对修道生活产生的腐蚀性影响，即所谓的《瓦拉姆奇迹制造者圣塞尔吉乌斯与圣赫尔曼的对话》，这是一部16世纪中叶的匿名作品。关于其成书时间及其作者（或作者群体），文学史学家们给出了不同的答案[288] 。 我们认为，这部著作源自修道圈子，这些人虽不完全属于“不积财派”，但对约瑟夫派的教会政治活动及其观点明显抱有厌恶之情。 我们还认为，《对话录》的作者们 对瓦西安和马克西姆的著作非常熟悉，这些著作是他们的参考来源；当然，还有他们个人的经历以及对当时日常教会生活的深刻了解。 这些作者的学识不如瓦西安或马克西姆深厚，这一点从作品的文风中便一目了然：行文语言拙劣，思路杂乱无章，且充斥着大量重复。

以下四个主要观点体现了作者们的教会和政治立场： (1) 否认修道院拥有土地的权利；(2) 批评沙皇的执政实践与教会等级制度之间过于紧密的联系；(3) 对修道院农民处境的同情；以及 (4) 在评价当时莫斯科生活时表现出某种保守主义倾向。 前两个观点紧密相连：《对话录》谴责沙皇放任修道院领地不断扩张、僧侣日益富庶及其世俗化，因为沙皇允许土地集中在僧侣手中，且经常亲自将有农民居住的土地赐予修道院： “沙皇不应将有基督徒居住的村庄和乡区赐予修士，沙皇如此行事亦不值得称道。”沙皇可以援助修道院，但仅限于金钱，这可被视为施舍。《谈话》中多次表达了这一观点，这恐怕并非单纯的重复，而是为了强调这一思想。 《谈话》的另一处表述更为尖锐：“那些愚昧的君王，作为基督的敌人，不仅恩赐修士，还将自己的王室领地、城邑、村庄以及连同基督徒在内的乡区赐予修士，并将他们从自己的基督徒中分离出来，视同异教徒一般”，而农民因此失去了土地。 修士们不应接受君王此类馈赠，“也就是说，亲爱的弟兄们，这是来自魔鬼的、违背新恩典的异端，即让修士们统治有基督徒居住的行政区”。

继瓦西亚诺和马克西姆之后，《对话录》的作者们也指出了修道院当局及其管事对农民的恶劣对待。因此，《对话录》中包含了针对压迫农民行为的社会抗议。 与此同时，《对话录》强调，修道生活之所以衰落，正是因为修道院的致富，因为随着修道院参与世俗事务，苦修的基本原则要么被搁置一旁，要么彻底被摧毁。

---

285 库尔布斯基。同上著作。第134页；戈尔斯基。同上著作。第84页；《俄罗斯古代文献集》（ААЭ）。第1卷，第238号。

286 致伊凡沙皇的书信，载于：《俄罗斯宗教文献集》（RIB）第4卷，第1440、1432–1441页。该文很可能写于1553年；文中阿尔泰米乌斯向沙皇提到了此前与他的谈话，并重申了自己关于修道生活的观点。 参见：戈卢宾斯基。第2卷第1期，第836页。

287 参见：日丹诺夫，载于：《日丹诺夫文集》。1876年。第7卷。第67页；戈卢宾斯基。第2卷第1册。第836页。

288 《对话录》的首位出版者奥·博迪安斯基（载于：《读本》。1859年，第3期）曾认为该书的作者是修道士亲王瓦西安。这一说法遭到许多人的质疑。A·S·帕夫洛夫 （《历史随笔》，第136页，注）则认为《对话》并非出自修道士圈子。E·E·戈卢宾斯基（第2卷第1期，第655页）也对博迪安斯基的观点提出了异议。 博迪扬斯基的版本存在诸多缺陷，因此V. 德鲁日宁和M. 迪亚科诺夫编纂了新版（载于：《喀山学术文集》第9卷）；基于对语言和文体的深入研究，他们同样得出结论：《对话》并非出自修道院圈子； 伊·阿·斯特拉托诺夫也表达了类似的观点（《关于地方议会历史的笔记》，载于：《喀山大学学术纪要》1906年第3期）。博迪安斯基的观点得到了S·L·阿瓦利亚尼的支持（载于：《BV》 1909年第1期），他也认为《对话》的作者是瓦西亚诺亲王（修道士），成书时间为1531–1537年（同上，第380页）。其他文学史学家对此提出了异议：N. 古季（载于《俄罗斯文学杂志》1913年第 3）和G. 贝尔琴科（1914）。最近有观点认为，《对话》源于伏尔加河以东的农民阶层，因为在该地区，修道院领地的迅速扩张引起了农民的强烈不满。 文中多次提及沙皇在推行政策时应与农民代表（即“村落”）商议，这使伊·斯米尔诺夫（载于：《历史笔记》第15期，1946年， 第257页）指出，《对话》是一部源自农民阶层的评论性著作。

《对话录》编纂者的政治观点还体现在他们对君主应如何治国的论述中。该书坚决反对教会高层参与治理或担任君主顾问的权利： “主并未命定由修士来统治王国、城邦和乡郡，也未赋予他们权力——这些应由公爵、贵族及其他平民掌握，而非修士……君主理应凭借自身的权力，在一切事务上独立掌管世间之事，而非依靠修士”[289] 。 这一关于贵族及其他社会阶层必须参与国家治理的思想，一方面让人联想到瓦西亚诺及其他贵族保守派代表的观点，另一方面又让人想起共和制时期的大诺夫哥罗德的社会关系[290] 。

《对话》中的保守主义不仅体现在对上述问题的讨论中，还体现在对外国影响的态度上。在《对话》作者看来，这些影响对基督徒——即俄罗斯人——而言，是“灾祸、悲痛与灭亡”，并使信仰的纯洁性受到质疑。 该著作批评了“背离正道”的西方以及只关心现世“世俗”生活的外国人，“而我们则致力于来世的生活”[291] 。

3. 捍卫修道院拥有世袭领地权利的著作

《对话》为反对修道院土地所有权的文学论战画上了句号，其目的即使不能完全阻止，至少也要延缓修道院土地所有权的扩张及其财富的积累。但就真实的历史而言，修道院土地所有权捍卫者的活动以及政府的立场更为重要。

约瑟夫·沃洛科拉姆斯基的观点——我们此前在讨论1503年大公会议时已提及——对约瑟夫派信徒和教会高层而言，始终被视为一种教义。 该大公会议结束后不久（*约1504至1505年*），*受诺夫哥罗德大主教根纳季之托，有人撰写了一部著作，其中再次探讨了修道院拥有土地所有权的权利问题，并试图从教会法角度对此权利进行论证。 这是一部篇幅相当冗长的著作，尽管篇幅浩繁，却被命名为《简言》*[292] 。 *其作者并非俄罗斯人，而是一位多明我会修士本尼阿明，他很可能具有斯拉夫血统。命运的讽刺在于，他在15世纪末来到了诺夫哥罗德，并受大主教之托，将几部《圣经》从拉丁文《武加大译本》翻译成了斯拉夫语； 我们无从得知这位多明我会修士是否仍为罗马天主教徒，抑或已皈依希腊东正教*[293] 。 *《论语》的主要思想如下：世俗化乃至对世俗化的倾向，无非是对上帝旨意的敌视表现。教会主教团和修道院应时刻铭记这一点。 他们不应允许任何人干涉与修道院财产相关的事务，而有义务抵制此类企图或行为。君主和世俗当局绝不允许以任何形式没收、限制或剥夺教会及其机构的财产和领地。 教会拥有动产和不动产的权利依据源于基督本人的话语，圣使徒们也确认了这一权利；自君士坦丁（此处提及“君士坦丁遗赠”）以来的虔诚基督教皇帝， “罗马国王路易一世和伟大的国王查理”、罗马凯撒奥托一世和亨利一世等虔诚的基督教皇帝，都对教会拥有动产和不动产的权利给予了充分的尊重。 在《论言》的结尾，作者进一步强调，精神权力高于世俗权力；尽管这两种权力均源于上帝，但世俗权力必须服从精神权力*[294] 。

《论语》是16世纪上半叶、1503年大公会议之后，唯一一部为捍卫约瑟夫观点而撰写的著作：他的派系自认为实力足够强大，无需借助论战性文章。 这便是“不贪财者”的宿命——为自己的理念而战，并攻击约瑟夫派。

还有另一段有趣的片段可追溯至16世纪上半叶，其中告诫世俗当局不要干涉与教会财产相关的事务。 16世纪中叶，莫斯科都主教座堂着手收集鞑靼可汗的古代诏书，这些诏书确认了教会、教会等级制度及全体神职人员的权利。不能排除这项工作的目的在于寻找新的证据，以证实修道院对土地所有权的权利。 这份诏书汇编附有一篇后记，由大主教身边的一位身份不详的抄写员撰写。作

---

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

[290] 遗憾的是，斯米尔诺夫的观点无法通过《对话》的全文语境得到证实。尽管如此，需要指出的是，恰恰是北方自由农民（“黑土农民”）曾与修道院的创始人进行过非常激烈且相当频繁的斗争（参见下文第七章）。 关于北方农民的总体情况，参见：博戈斯洛夫斯基·M.《17世纪俄罗斯北方的地方自治》第1卷（1909年）。

[291] 《对话》（1890年）。第14、22、24页。需要指出的是，《对话》中某些作者的观点与大主教达尼伊尔在《书信集》中表达的观点颇为接近。关于这些《书信集》，下文将作讨论。

[292] 《捍卫修道院财产的简短论述》。A. D. 格里戈里耶夫编，载于：《读本》。1902年第2期；参见：阿瓦利亚尼，载于：《俄罗斯文集》。1908年第3期，第374页。

[293] 同上。序言。第XXV-XXVII页。

[294] 同上。第12、16、24、29–31、48页。参见：戈卢宾斯基。第2卷第2期。第635页，以及迈科夫。《伊奥里亚斯》。1900年第2期。第377页。

者在文中强调了“异教可汗”对俄罗斯东正教会的善意态度，指出他们保留了该教会的一切特权，包括免税权。 他将可汗们作为“东正教君主”的榜样，并告诫道：“你们这些东正教的公爵和贵族，应当努力向圣洁的教堂施舍善行，以免在末日审判之日被那些野蛮人羞辱”[295] 。

这部《诏令汇编》的编纂，源于1550年年轻的沙皇伊凡四世曾试图将莫斯科大主教的部分领地移交国库，以便将这些土地作为庄园分给军官。 沙皇的计划，以及与都主教就通过购买或交换方式获取土地所进行的谈判，遭到了莫斯科教会高层的强烈反对。都主教马卡里撰写了一篇题为《论作为尘世恩赐之遗产奉献给上帝的不动产》的专门论著。 他在文中坚决反对沙皇的计划，并通过引用《圣经》和教会大公会议决议中的各种段落，论证了教会对 土地所有权的正当性；与《简短论述》一样，马卡里也提到了“君士坦丁的嫁妆”[296] 。

这场最终以和平方式解决的世俗权力与教会权力之间的争端，最能说明国家并不完全赞同教会领地的扩张，因为国家为了实现自身目标，需要对土地进行重新分配。

4. 16世纪政府旨在限制修道院土地所有权的措施

与此同时，莫斯科大公国境内的教会领地仍在持续扩张。那些最初作为苦修隐居地而建立的修道院，随着时间的推移，通过购买、受赠及其他方式获取土地，逐渐演变为名副其实的经济殖民地。 修道院拥有自己的农民，他们要么在修道院里劳动，要么缴纳地租，要么在修道院的土地上服役。 国家当局授予的众多特权促进了修道院经济的繁荣和财富的积累。1553年曾造访莫斯科的亚当·克利门特写道，在莫斯科王国，“那里建有大量的巴西利安修道院； 其土地收益丰厚，因为修道士们拥有整个帝国土地的三分之一”[那里有许多巴塞利安修道院，他们拥有大量土地，整个王国的土地有三分之一归修道士所有][297] 。

但莫斯科公国转变为伟大的莫斯科沙皇国，使政府不得不面对保卫其边境的武装防务问题。维持军队的开支——而这支军队主要由俸禄军官组成，他们因服役而获得庄园作为报酬——是政府始终未能完全满意地解决的一项任务。正如历史学所证实的，土地是国家唯一的资本。 政府掌控并作为庄园分封的适于耕作的土地十分匮乏；正如前文所述，这既是因为相当一部分土地归教会和修道院所有，也是因为所有新划分的土地都持续从政府手中流失[298] 。

早在1503年大公会议之前，莫斯科大公就已经开始采取针对修道院和教会领地的初步措施。在征服诺夫哥罗德（1478年）后，他将诺夫哥罗德地区此前属于大主教和最富有的修道院的广阔土地，作为庄园分给了来自莫斯科的侍从人员——这是莫斯科殖民政策的一个显著特征[299] 。 诺夫哥罗德大主教费奥菲尔——最后一位由诺夫哥罗德人自行选出的主教——坚决反对莫斯科政府的这些举措，但在1480年，他被罢免主教职位，由莫斯科任命的大主教谢尔盖（1483–1484）接替。 1490–1491年间，所有教会和修道院的地产均由莫斯科专门派来的文书人员进行了详尽的清查[300] 。 此次清查的结果是，*1499–1500年间*，教会和修道院的土地再次被没收归国家所有，*而且这一举措甚至波及到了贫困的修道院*[301] 。

---

[295] 普里塞尔科夫。《可汗诏书》（1916年）。第61页。由金帐汗国可汗颁发的诏书，是确认俄罗斯东正教会权利并使其免于向可汗纳贡的文件。

[296] 马卡里乌斯的著作见于：蒂霍诺拉沃夫。《编年史》。第5卷，第3分册，第129页；戈卢宾斯基。第2卷，第1册，第800页。沙皇的敕令见于：《年鉴》。第20卷，第3分册，第41页。

[297] 克莱门特·亚当（Clement Adam），载于：《莫斯科事务各类史家文集》（Rerum Moscoviticarum scriptores varii）（法兰克福，1600年），第152页。

[298] 参见第七章和第八章的参考文献——S. 罗日德斯特文斯基（1897年）、N. 罗日科夫（1899年）、Y. 戈蒂耶（1915年）、V. 米柳廷（1859–1861年）、戈尔恰科夫（1868年）的研究；以及：克柳切夫斯基。 《俄罗斯史》第2卷；施特林。第1卷，第296页及后续；帕夫洛夫-西尔万斯基·N.《沙皇的侍从》（1909年）。

[299] 《俄罗斯教会史资料汇编》（ПСРЛ）。第4卷，第216–217页。尼基茨基。《大诺夫哥罗德教会内部史概述》（1879）。第126页。

[300] 帕夫洛夫。《历史概述》。第32页；格列科夫。《诺夫哥罗德圣索菲亚教堂》（1914年）。第246–247页。

[301] 《俄罗斯教会史》（PSRL）。第4卷，第271页；而在隶属于诺夫哥罗德共和国的别洛泽尔斯克地区，许多农民庭院也被移交给了国家管理。《S.A.Yu.》第5期。 详情参见：格涅武舍夫·A.《诺夫哥罗德地区并入莫斯科后农村人口的经济与社会生活概述》第1卷（1915年）。 第3–8页、276–307页、347页及后续、355页及后续（节录见：《BV》1911年第2期）；雅尼茨基·N.《16世纪诺夫哥罗德地区的经济危机》，载于：《基辅大学》1914年第7期，第12–14页。

显然，伏尔加河以东长老们在1503年主教会议上提出的倡议，对政府来说正合时宜； 尽管由于约瑟夫·沃洛科拉姆斯基的坚决反对，该倡议最终以失败告终，但内心对此表示同情的大公并未采取任何 措施，以期改变主教会议的决议，或至少在更广泛的范围内重演诺夫哥罗德的没收行动。

尽管修道士大公瓦西亚诺针对修道院领地展开了极为活跃的著述活动，但伊凡三世的继任者们同样未采取任何具体措施来限制教会的土地所有权。 在这方面起着重要作用的一个因素是，大主教达尼伊尔（1522–1539）虽然全心全意地认同约瑟夫派的观点，但他与大公关系良好，尤其是在1525年之后，当时他为瓦西里三世的第二次婚姻赐予了祝福。 诚然，从全俄主教会议的决议中可以看出，在瓦西里统治期间，政府曾颁布法令，禁止特维尔、米库林、托尔日科夫和别洛泽尔斯克各县的军官将自己的领地转让给修道院作为超度亡灵的供奉；后来，这一禁令扩展到了雅罗斯拉夫尔、 苏兹达尔和斯塔罗杜布各县[302] 。瓦西里去世（1533年）后，在伊凡四世年幼、大公夫人埃琳娜摄政的时期——当时国家权力实际上掌握在她所宠信的波雅尔手中——政府成功地部分遏制了修道院领地的扩张。 现存一份1535年的文书，其中禁止格卢希茨基修道院未经大公许可购买和交换领地，以及为超度亡灵而接受这些领地[303] 。一年后，政府没收了诺夫哥罗德各教堂和修道院的“sequestrated lands”，即未开垦的土地。 这些措施完全符合波雅尔阶层的立场，他们对波雅尔领地转归教会一事颇为不满[304] 。

自伊凡四世（1533–1584，实际为1546–1584）登基以来，关于修道院领地的问题进入了新的阶段。 这位年轻沙皇于1550年首次尝试限制修道院领地的扩张，但因大主教马卡里亚的坚决反对而未能成功[305] 。 为了将土地分配给军官作为庄园，以及可能与长老阿尔泰米乌斯的交谈，迫使沙皇在百人会议上的发言（“沙皇问题”）中，多次以批评修道院生活为由，提出关于修道院领地的问题。百人会议虽原则上确认了修道院和教会财产的不可侵犯性，但 1551年5月11日的“判决书”，根据该判决，那些从贵族子弟、侍从或农民手中接受土地以抵偿债务的主教，有义务将这些土地归还给原所有者。此外，未经沙皇许可而转让给主教或修道院的土地也须予以归还。 “至于未经沙皇知晓——判决书中写道——将自己的领地随意赠予修道院者，修道院不得无偿持有该领地，须向沙皇缴纳相应费用。”从今往后，修道院购买土地也必须征得沙皇的同意[306] 。尽管该判决在形式上十分严苛，但正如我们稍后将看到的，实际上几乎从未得到执行。不要忘记，与此同时，大公会议承认了教会——以都主教、主教和修道院为代表——对已购置土地的占有权。 因此，全俄主教会议的判决不过是一种权宜之计。接下来我们将看到，关于修道院领地的立法在形式上会变得越来越严格，但另一方面，这种收紧措施的效果又会被沙皇颁布的新特许状所抵消。

1557年的沙皇敕令赋予遗嘱人的亲属权利，允许他们按固定价格从修道院赎回根据遗嘱转让给修道院的世袭领地[307] 。但几年后，该敕令被1572年大公会议的决议废除。 与此同时，宗教会议还裁定，只有贫穷、土地稀少的修道院才能接受土地捐赠。从理论上讲，这一1572年10月9日的裁决至关重要，因为它限制了大型修道院财富的进一步增长：“对于拥有大量世袭领地的大型修道院，今后不得再授予世袭领地”。这些世袭领地必须 归还给服役人员，“以免服役工作受损，土地也不脱离服役体系”[308] 。

随后的主教会议（1580年）在很大程度上从国家利益出发解决了这一问题：会议通过了一项普遍规则，规定无论是都主教、主教还是修道院，均不得通过购买或抵押的方式从领主手中获得土地[309] 。 主教会议对这一裁决的理由是，莫斯科王国四面环敌（主教会议所指的很可能是西部利沃尼

---

302 《俄罗斯历史档案》（ААЭ）。第1卷，第227号，第219页；帕夫洛夫。《历史随笔》，第37页。

303 《俄罗斯历史研究所文集》。第3卷。第714页。从文书的第一段可以推断，这种制度不仅存在于格卢希茨基修道院；遗憾的是，没有保存下来的文书能证明这种制度是普遍适用的。

304 《俄罗斯古文献集》（PSRL）第4卷，第299页。《莫斯科司法部档案馆所藏文件及案卷目录》第1卷（1869年），第169页（第1736号）；《亚历山大-涅夫斯基编年史》，载于：《俄罗斯编年史集》（RIB）第3卷，第248页。

305 参见：《斯托格拉夫》第98章（喀山版，第412页）。

306 《俄罗斯历史档案》（ААЭ）。第1卷，第227号，第219页。

307 《阿伊》。第1卷，第154号。第IV卷。

308 《俄罗斯档案》（АИ）。第1卷，第154号，第XIX章。帕夫洛夫（《历史随笔》，第142页）和戈尔恰科夫（《论土地所有权》，第62页）错误地将该敕令的颁布年份定为1573年。

309 《SGGD》第1卷第200期（《AAE》第1卷第308期第372页所载版本有误）。

亚的战争以及克里米亚鞑靼人的突袭），为了抵御这些敌人，需要装备精良的服役人员。 而服役人员已穷困潦倒，既无土地，也无资金购置装备。此外，宗教会议还指出，修道院的富庶会导致修道生活败坏，使修士养成过量饮食的习惯；这可能反映了宗教会议参与者的观点。

1580年大公会议的决议——主要是其第一部分——若能付诸实践，本可成为政府解决教会财产问题的新行动纲领。两年后，即1584年7月20日，在沙皇费奥多尔（1584–1598）统治期间，又召开了一次新的大公会议。 此次主教会议确认了1580年的决议，并补充了极为重要的措施，即：即使不是永久性的，也要无限期废除“塔尔汗”制度——“直至沙皇……颁布诏令……废除塔尔汗，直到土地得到妥善管理为止…… 并以各种塔尔汗……向全体民众缴纳一切沙皇赋税和地方税”[310] 。

这项主要由国家极其严峻的财政状况所引发的政府新措施，实际上是针对教会和修道院的地产，因为它们几乎都凭借特殊的特许状和塔尔汗，免除了应向国家缴纳的税款和赋税。 倘若政府将这一计划付诸实施，一方面，这将标志着政府对教会和修道院财产政策的急剧转变；另一方面，则可预期国家财政收入将大幅增长。 但这一大公会议的裁决很快——正如莫斯科公国行政实践中常有的情况——便被政府自身所违反[311] 。值得注意且重要的一点是，当局将7月20日的大公会议裁决视为对塔尔汗制度的实质性废除，并竭力尽快将其付诸实践。 同年初秋，各修道院便提交了请愿书，从中可以看出，地方当局要求它们缴纳税款[312] 。

从各种文书中可以看出，1584年7月20日敕令颁布后，修道院当局立即采取了规避该敕令的措施。 早在8月11日，即三周后，索洛维茨基修道院就成功争取到了保留原有塔尔汗的权利，不过，作为交换，该修道院承诺每年缴纳地租[313] 。还可以列举其他一些政府政策半吊子的例子，因此这项新立法并未给国家带来特别的实际利益。

基里尔-别洛泽尔修道院的经济活动极具代表性，该修道院在16世纪期间通过拥有大片土地而变得富庶。从该修道院的文书中可以看出，在全俄主教会议作出裁决后，修道院当局根本没有打算按照该裁决缩减其土地收购。 相反，恰恰是在大公会议后的最初几年——即1551年至1572年间——修道院当局忙于购置新土地，主要集中在北部地区；而最 重要的是，修道院甚至没有试图就此向沙皇申请许可。 在1572年颁布的敕令禁止接受军官为超度亡灵而捐赠的土地之后，修道院仍试图通过接收作为捐赠移交的盐田和制盐作坊来积累财富。 而在1580年的裁决之后，修道院当局成功说服沙皇保留了此前颁发的塔尔汗地（tarkhan）[314] 。在16世纪末和17世纪初，我们还能在其他修道院的经济活动中发现类似的例子，例如在特维尔和乌格利奇县[315] 。 这些例子再次证明，莫斯科公国的形式立法与其实际应用之间存在多大差距；在整个16世纪，关于教会和修道院领地的争议始终未能得到最终解决[316] 。

---

[310] 《俄罗斯国家档案馆文集》第1卷第202号，第594、595页。

[311] 这一事实早已由S. F. 普拉托诺夫证实（《动荡时期史概述》（1899）。第593页）；另参见其杰作《鲍里斯·戈杜诺夫》（1924）。第82页。A. 什帕科夫 （《莫斯科国家中的国家与教会关系：俄罗斯宗主教制度的建立》（1912年），第85、39页）认为，塔尔汉制度的恢复是出于虔诚的费奥多尔沙皇的意愿，他无法拒绝修道院的请愿。

[312] 参见，例如：《雅罗斯拉夫尔斯帕斯基修道院的历史文书》第1卷（1896年），第58、59、60号； 舒马科夫·S.《经济委员会文书目录》。第4卷（1917年）。第1798号；卡塔耶夫·I.与卡巴诺夫·A.《乌瓦罗夫伯爵会议文书目录》。 《历史文书》（1905）。第58号——已可追溯至1584年10月11日；彼得罗夫·V.《1584年关于废除塔尔汗制的公会法典》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1922）。第191–201页。

[313] 《俄罗斯历史档案》（AAE）。第1卷，第323号。

[314] 尼古拉修道院。基里尔-贝洛泽尔斯基修道院。第1卷、第2卷。附录：XLII、LVI、LXXV、LXXVIII。 沙皇本人曾违反大公会议的裁决；例如，1575年，他将土地赐予基里尔修道院，而该修道院原本已是全俄最富有的修道院之一（《阿尤》第126号）；1583年，他再次将三个村庄赐予该修道院（马卡里，第8卷，第255页）。

[315] 《特维尔文书》。S.舒马科夫编。第1卷（1896年）。第19、20、75号；《乌格利奇文书》。第1卷（1898年）。第46、48、70–73号等。

[316] 新任牧首约瓦于1589年致格鲁吉亚都主教的信函，也表明教会高层继续坚持教会财产不可侵犯的原则。马卡里。第10卷，第68页；该信函载于：《基督教读物》1869年第2期。 第867–893页。据S.普拉托诺夫所述，在沙皇鲍里斯（1598–1605年）执政初期，1584年关于废除塔尔汗制度的判决再次生效； 但在费奥多尔统治时期，即1593–1594年间，实际上由鲍里斯·戈杜诺夫掌控的政府被迫对修道院文书进行审查，对于修道院无法提供任何证明文件的地产，均被没收并归入国库。普拉托诺夫。 鲍里斯·戈杜诺夫（1924）。第149–150页。遗憾的是，关于这次“审查”既没有官方文书，也没有其他历史资料。

5. 17世纪至1648年间采取的措施

“动荡时期”（1598–1613）[317] 的政治、社会和经济动荡，可能会导致政府在修道院财产问题上的政策发生一定变化。 然而，在分析这一政策时，我们发现17世纪上半叶（1649年前），即沙皇阿列克谢（1645–1676）颁布《法典》之前，并未出现任何重大变化。

尽管“动荡时期”之后莫斯科王国的财政和经济状况极为艰难，但政府仍未能下定决心采取任何重大措施来没收修道院的土地[318] 。可以说，将教会财产世俗化的想法本身就与世俗当局的教会政治观点格格不入； 此外，不可忽视的是，在米哈伊尔沙皇（1613–1645）统治时期，其父菲拉雷特牧首（1619–1633）的影响力极为巨大，而牧首自然会对任何限制教会土地所有权的举措予以坚决反对[319] 。因此，政府仍采取半吊子的做法，在其法令中仅间接涉及教会土地所有权问题[320] 。

在这方面，有必要提及两道敕令。第一道是1620年11月28日颁布的， 即在沙皇米哈伊尔年幼时，菲拉雷特宗主教在国家治理中发挥着巨大作用的时期颁布的[321] ，允许军官们自由处置他们在瓦西里·舒伊斯基沙皇时期因服役而获得的世袭领地，包括将其捐赠给修道院以祈求亡者安息，或予以出售[322] 。 两年后，即1622年8月27日，又颁布了一项法令，根据该法令，修道院作为为逝者祈福的捐赠、受赠或通过 购买等方式在1613年后获得的领地，可由遗嘱人、捐赠者或转让人的亲属从修道院赎回； 而1613年前已成为修道院财产的领地，只有在1613年前已就此提交请愿书且此事已向沙皇报告的情况下，才能被赎回；对于未提交请愿书的领地，则仍归修道院所有[323] 。

在行政实践中，通常会颁布一些不适用于整个国家、而仅针对其部分地区的法令；此类法令往往也涉及修道院的领地。 例如，1624年针对北部乌斯季日斯克县颁布了一项特别法令，禁止出售或为“超度亡灵”而抵押“黑地”及村庄——即居住着自由农民的村庄，这些农民向国家缴纳赋税并履行其他义务。 然而，修道院当局与16世纪一样，找到了绕过这一1624年敕令的途径。因此，1651年，政府下令将1624年敕令颁布后购得的“黑地”归还国家，并将居住在这些土地上的农民划归国库管辖[324] 。

1641年的敕令具有实际意义，该敕令实际上并非针对修道院的领地，而是主要针对修道院的农奴；其之所以有效，是因为其实施并不取决于政府，而是依赖于民间的自发行动。颁布该敕令的契机正是著名的“1641年请愿书”。来自各城市和县区的军官向沙皇投诉修道院的特权，这些特权使修道院能够确保自身享有更优越的经济地位，并将军官们世袭的领地和庄园中的农民招揽到自己的土地上，还允许逃亡的农民在其领地内定居。 军官们还抱怨说，关于“定年”或“禁年”的特权给管辖权问题带来了诸多混乱，因为不同修道院的司法权各不相同。所有这些都对修道院的经济状况产生了积极影响，却给军官们带来了巨大损失。 请愿者请求颁布一道敕令，允许农奴主无限期地追回逃亡及转入教会领地的、有义务缴纳地租的农奴。 （农民本人虽享有自由，但被捆绑在土地上。）沙

---

317 时至今日，S. F. 普拉托诺夫的著作《莫斯科公国动荡时期史概述》（1899年；1912年第二版）仍是关于动荡时期成因与事件的最佳研究。

318 关于“动荡时期”教会和修道院提供的财政援助，下文将作详细讨论。

319 菲拉雷特牧首从沙皇那里获得了新的大片土地；此外，还有许多地产是通过购买或受赠获得的——而16世纪的判决则完全未被考虑在内。戈尔恰科夫。《论土地所有权》（1871年）。 第329–336页。关于菲拉雷特在治理事务上的巨大影响力，参见：斯塔塞夫斯基。《米哈伊尔·费奥多罗维奇沙皇在位史概述》（1913）及马卡里。第11卷，第1–75页。 在此还需提及1625年那项著名的敕令，该敕令大幅扩大了宗主教的司法权（戈尔恰科夫。《修道院司》。第53页），并对“宗主教辖区”内的修道院具有重大意义。

320 例如，1619年地方议会的判决规定，那些在“动荡时期”或其后定居于教会和修道院土地上的城镇及县域居民，不得免除赋税和其他义务，而此前根据特许状和塔尔汗文书，通常会给予此类豁免。 《俄罗斯历史档案》（ААЭ）。第3卷，第105号。

321 《俄罗斯历史文献集》（ПСРЛ）。第5卷，第64页；参见：《俄罗斯国家档案馆文献集》（СГГД）。第3卷，第4号，以及斯米尔诺夫：《菲拉雷特宗主教》，载于：《俄罗斯历史文献集》（ЧОЛДП）。1873年6月，第829页。

322 地方司命令簿。N. 斯托罗热夫编。第6号，载于：《司法部档案及案件目录》第6卷（1896年）。

323 同上。第96号。

324 迪亚科诺夫。《莫斯科公国16至17世纪农村人口史概述》（1898年）。第180页。博戈斯洛夫斯基。同上著作，载于：《读物》。1909年。第1期。第59页。值得注意的是，修道院当局能够轻而易举地绕过这一敕令。 例如，1624–1648年间，位于乌斯季乌格城的阿赫恩杰尔斯基修道院就签订了至少50份土地购买和抵押合同；同期，其他北部修道院还进行了42笔此类交易。同上。第86页及后续。

皇米哈伊尔通过相关敕令批准了请愿者的请求，从此许多军官得以通过私人诉讼程序在法庭上与修道院对簿公堂[325] 。

这一1641年的敕令虽仅间接涉及修道院领地这一原则性问题，却再次引起了政府的关注。 事实上，几年后，1649年的《法典》中，世俗当局确实触及了教会机构的特权，但当时采取的措施尚不彻底；此后又经历了半个世纪的半吊子决策，修道院财产问题才开始以另一种方式得到解决。

6. 1648年《法令》

沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇1649年的《大公会议法典》——*是1648至1649年*地方大公会议[326] 活动的*成果——不可能回避对莫斯科罗斯经济至关重要的教会及 修道院地产问题。 同样不容忽视的是，这次声名显赫的地方议会所通过的许多决议，都是基于各阶层民众的众多请愿书而制定的，而这些阶层恰恰对教会机构的法律和财政特权深感不满。 这解释了为何《法典》——该法典符合这些阶层的要求——确认了1580年的原有敕令，并最终禁止牧首、主教和修道院以任何形式购置新土地（《法典》第17章，第30和42条）。 此外，所有位于教会和修道院土地上、并因各种特权而免除劳役义务的城镇和自由村，均移交国家财政部门管理，同时禁止教会机构购置或建立此类自由村（《法典》，第19章，第1、5、7–9、 13、15、16）。在地方议会上，各阶层提出了更进一步的要求，即没收1580年后落入神职人员手中的所有土地，将其作为庄园分给土地稀少的军官。 但各阶层的这些诉求遭到了神职人员的强烈抵制，最终未能得到满足——《法令》中并未体现这些内容。沙皇仅承诺下令对1580年判决后购得的所有土地进行清查。*[327]

关于部分世俗化的要求未能成功。 政府仅能同意限制教会领地的进一步扩张。教会保留了原有领地——即其在1580年判决前后所获得的土地。由于1649年的地方议会并未就1580年前获得的领地作出任何裁决， 而各阶层关于没收1580年判决后获得土地的要求被沙皇驳回，因此教会认为——正如后来多次所表明的那样——《法典》中承认了教会对其所掌控土地的所有权。

1649年的《法典》曾试图从法律上（第17章，第42节）确认1580年的判决以及更早的“百人会议”的判决，以限制修道院购买土地。 1651年，政府甚至下令，若修道院、教区及商人购买或通过抵押获得的村庄位于“黑税区”[328] ，则须将这些村庄“划归沙皇所有”。遗憾的是，没有证据表明该命令曾付诸实施。 相反，已知政府——尽管违背了1649年《法典》和1651年的法令——仍允许个别修道院根据其请愿，在“黑役区”购置有农民居住的土地[329] 。 沙皇本人也违反了1649年《法典》：17世纪后半叶的文献提供了不少例证，表明修道院从沙皇的领地中获赠了未开垦的土地以及有农民居住

---

[325] A.I. 3. 第92号。第33页。关于“定年”的问题，我们将在论述修道院经济管理的章节中再次探讨。

[326] *1648-1649年的*地方议会 *不应与1649年的教会会议混淆，后者主要讨论了某些礼拜仪式问题。贝洛库罗夫。《1649年莫斯科教会会议纪要》，载于：《文集》。1894年。第4期。* 关于1648-1649年的地方议会及1649年的《法令》，参见：拉特金·V.《古代罗斯的地方议会》（1885）；普拉托诺夫·S.《沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇〈法令〉的来源》，载于：《法律公报》。1889. 11（极具价值的研究）；阿尔汉格尔斯基。《论沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇1649年针对东正教俄罗斯教会的《大公会议法典》》，载于：《基督读本》1881年第2期，第42–134页、300–365页；斯托德林。第1卷。 第379页及后续。关于《法令》编纂的前因后果及其历史，P. 斯米尔诺夫关于大公会议上各阶层观点与诉求的研究具有极高价值：1. 《论〈法令〉的起源*及1648–1649年*地方大公会议》，*载于：《俄罗斯历史学会学报》1913年第9期：2. 关于《大公会议法典》*及1648-1649年*地方大公会议历史的若干文献*，载于：《文集》。1913年第4期（特刊）；3. XVII世纪上半叶各城市贵族及鲍亚尔子弟的请愿书，载于：《文集》。1915年第3期；4. 莫斯科商人关于驱逐外国人的新请愿书，载于：《涅斯托尔编年史家学会文集》。22（1912）。第4期。斯米尔诺夫的研究再次表明，各阶层对教会和修道院领地不断扩张的不满程度之深。

[327] 《俄罗斯历史档案》（ААЭ）。第4卷，第33期。关于1649年《法典》确实得到了执行（这尤其涉及将自由镇划归国库一事），参见《俄罗斯历史档案》（ААЭ）。第4卷，第35、36、39期；《俄罗斯档案》（АИ）。第4卷，第32期；《PSZ》第1卷第35号；第2卷第731号。

[328] 《俄罗斯教会史》（RIB）第12卷，第261、910、932页。

[329] 1652年，这一权利被授予了北部的伊万诺夫斯基和格列登斯基修道院（RIB. 12. 第261页）；1663年，这两座修道院均获得了一份特许状，根据该特许状，其土地无需归还给原所有者或其继承人（同上，第372页），这与1622年8月27日的敕令相矛盾。 这一特权很可能得到了广泛的实际应用，因为其他修道院也通过呈请获得了特殊权利，因此，在17世纪，由于贵族阶层负债累累，国家各地区的相当一部分土地转归了修道院所有。 参见：戈蒂耶。《莫斯科周边地区》（1937年），第232–233页；舒马科夫。《别热茨文件》，载于：《文集》1899年第1期；A.Y.U.第119号第3期；同上。《乌格利茨文件》。同上。

的土地[330] 。 由此可见，17世纪政府仍沿袭16世纪的政策，而1649年《法令》中严苛的措辞实际上对修道院的土地所有权几乎未构成实质性限制。

7. 大宫廷司与修道院司

根据1649年《法令》，设立了一个新机构，即所谓的“修道院司”，该机构在解决修道院土地所有权问题上实际上并没有特别大的作用，而且从本质上讲也不是什么真正的新事物； 然而，修道院管理局的设立却引发了神职人员司法管辖权的变动，同时也导致莫斯科政府对教会政策的某些调整[331] 。 因此，修道院管理局的设立在神职人员中引发了强烈的不满和批评——无论是公开的还是隐秘的——这正是由于该领域发生的变革，而非教会和修道院财产问题本身[332] 。

尽管在1503年至1649年间，莫斯科罗斯的世俗当局未能下定决心对教会——尤其是修道院——的地产进行根本性改革，部分原因在于主教们对政府的影响，部分原因则在于当时人们的宗教观念， 但政府仍认为有必要至少对教会和修道院财产的状况有个大致了解，对其实施一定程度的管控，并从修道院的经济活动中获取一定利益。 然而，修道院管理局的设立在政府政策中仅是一项微不足道的创新，因为早在彼得大帝时期的修道院管理局和圣 synod 成立之前，莫斯科的世俗当局就已经对教会机构实施了常设监管，其中也包括修道院地产的问题。 该监督工作由“大宫廷司”负责。这是莫斯科罗斯的机构之一，在探讨教会与国家之间的关系时，其活动不容忽视。

大宫廷司最早于1547年被提及[333] ，尽管可以推测它早在伊凡三世大公（1462–1505）时期就已存在，但当时其活动规模较小[334] 。 “从16世纪中叶到17世纪中叶（即1649年《大公会议法典》颁布之前），所有涉及教会机构及其领地、且须直接遵从沙皇诏令的事务，均通过大宫廷司向沙皇汇报。这些事务由该司负责处理；
沙皇的诏书也是通过该机构下发给教会当局、机构及相关人员的”[335] 。在文书中多次提到，修道院事务正是由该机构裁决的[336] 。该机构负责监督各种各样的事务——这在古罗斯的管理中很常见——除其他职责外，还负责监管修道院的领地； 米哈伊尔沙皇时期（1613–1645）的文献中，经常提到该机构的下属部门，当时已被称为“修道院司及修道院与迁移事务司”[337] 。该司由一位被称为“宫务官”的波雅林和若干书记官共同管理。 该部门负责处理与修道院领地相关的所有财务事务：黑土地的总赋税、国家以一定费用出租给修道院的捕鱼业赋税，以及盐场和其他经济机构的赋税[338] ； 后来，在17世纪，这里还负责管理收割工作以及征召新兵服兵役[339] 。但所有这些仅适用于那些 持有沙皇赐

---

[330] 获赠者包括：1682年，萨沃-斯托罗热夫斯基修道院；*1682–1683年，宗主教约阿基姆；1683年，罗斯托夫都主教伊奥纳*；1685–1686年，新耶路撒冷修道院； *1692–1693年——戈里茨基修道院；1689年——罗斯托夫的圣诞修道院。戈蒂耶。同上著作，第224、222页。 1672年，一项敕令允许将各县的荒地和未开垦土地划拨给宗主教、主教座堂及修道院；一年后颁布的新敕令进一步扩大了新购置土地的可能性。《PSZ》第1卷，第521、549、552、554号。*

[331] 关于修道士的管辖权问题，参见第九章。关于修道院管理局：戈尔恰科夫·M.《修道院管理局》（1868）——这项研究至今仍具有重要的学术价值； 还应关注另一部著作：希姆科·伊·《宗主教国库署》（1894），以及戈尔恰科夫的另一部著作：《全俄大主教、宗主教及至圣主教会议的土地所有权》（1871）。

[332] 尼康宗主教曾对设立修道院管理局表示了特别强烈的反对：“尼康宗主教关于《法典》的意见”，载于：《ORSA纪要》第2期（1861年）。 第456–497页，尤其是第451页；关于教会对教会财产的权利：第453、449页。参见：戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第19页，以及朱科夫·A.《尼康宗主教对世俗权力与教会权力关系的看法》，载于《法律文集》1916年第3–4期。不过，尼康仅反对世俗权力与教会权力之间管辖权的变更，参见： 尼康对世俗权力与教会权力之间关系的看法》，载于：《法律文集》1916年第3–4期。不过，尼康仅对神职人员管辖权的变更表示反对。对《修道院条例》的不赞同态度也可从1667年大公会议上发表的意见中看出，载于：《PSZ》 1. 第412号；《俄罗斯档案集》（ААЭ）第4卷，第167号。该大公会议致力于废除神职人员受修道院管理局管辖的制度。参见：戈尔恰科夫，同上著作，第95–97页。

[333] 《俄国档案》（АИ）。第1卷，第149号。

[334] 涅沃林·K·A. 《从约翰三世到彼得一世的管理体制形成》，载于：《文集》第6卷。

[335] 戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第40页；参见该书所载的大宫廷管理局简史。

[336] 例如：A.I. 1. 第155号；2. 第353号；A.A.E. 1. 第299号。

[337] I. 3. 第65号；AAE. 2. 第277号；AI. 2. 第355号；SGGD. 2. 第219号。

[338] AI. 1. 第192号等。

[339] AAE. 4. 第16、82号；DAI. 2. 第37号；参见：戈尔恰科夫。同上著作，第42页。

予的特许状的修道院；而那些没有此类特许状的修道院——这类修道院也确实存在——在缴纳赋税、地租和税款方面则需向地方当局负责[340]。

大宫廷的命令中涵盖了所有涉及各修道院的指示和特许状，这里集中负责对教会机构土地所有权及其他财产的清点和征税工作，这些机构的采购和支出报告也均提交至此。 但这些工作并非基于统一且具有普遍约束力的法律，而是依据沙皇的个别命令和诏令进行的；这些命令和诏令针对不同修道院的规定并不一致，取决于沙皇的个人偏好、当时的时代背景以及修道院当局的机敏程度。此外，这里还颁发新的特许状和塔尔汗，核准旧的特许状，裁决争议问题，审理请愿书和申诉，登记赠予修道院的土地所有权，以及年度或一次性金钱援助（鲁吉）[341]。 简而言之，这里是政府机构与修道院及修道院经济活动之间所有往来的枢纽。 无论规模大小，各修道院都更倾向于归入大宫廷司的管辖范围，这更多是出于实际考虑而非法律考量，因为这种隶属关系使它们免于与地方当局频繁发生诸多摩擦——在莫斯科罗斯，地方当局对此类事务可谓驾轻就熟。 修道院拥有特许状不仅在法律和经济方面至关重要，还因为它使修道院免于地方当局的监督。由此产生了这样一个奇怪的现象：修道院不仅乐于接受大宫廷司的某种管辖，甚至还十分珍视这种关系。 这看似自相矛盾，但根据当时神职人员对国家与教会关系的看法，这种从属关系并不构成对教会及其机构权利的任何侵犯——这与对神职人员司法管辖权这一对其至关重要的原则性问题截然不同。 大宫务署本身无法废除教会对土地的所有权，因此，与该署保持密切关系符合教会的利益，同时应着重强调现行状况给政府带来的财政和经济利益。 每当国家财政和经济状况恶化时，政府便试图将修道院领地问题提上议程，但如前所述，在所有讨论该问题的教会会议上，政府均未能在此问题的解决上取得实质性进展； 虽然判决在形式上往往相当严厉，但在实践中却总是陷入“恶性循环”（circulus vitiosus——译者注）。

设立修道院管理局也没有带来实质性的改变。 莫斯科罗斯立法最显著的特征，就是其长期存在的残缺与混乱；这是否与这样一个历史事实有关：与西欧不同，古罗斯并不了解罗马法——而罗马法恰恰能够如此清晰地界定所有法律问题？ “正因如此，《法典》的法律条文中才存在措辞含糊、定义不清、自相矛盾以及原则上的某种两面性”[342]，特别是在神职人员管辖权问题上；因此，《法典》中缺乏设立这一新机构的明确法律依据。 修道院管理局从大宫廷管理局接管了所有与修道院领地相关的事务，并像其前身一样处理这些事务。 当1667年的大公会议废除了神职人员受修道院管理局管辖的制度[343] 后，该局仍负责处理与教会及修道院土地所承担的劳役和税赋相关的事务——这些事务此前由大宫廷管理局管辖；这些变化微不足道，且更多是实践层面的，而非原则性的。 正如戈尔恰科夫所写，修道院管理局的活动“即使在指定范围内，也相当乏力”[344]。 1677年12月17日，沙皇颁布了一道敕令，终结了修道院管理局的存在：该局被命令将所有事务移交至大宫廷管理局[345]，因此，在上述所有事项上，修道院的领地再次归该局管辖。

然而，1667年的主教会议迈出了一步。该会议的成员——主教和神职人员——承认财富对修道院修士生活具有腐蚀性影响，并禁止修士拥有个人不动产，因为这违背了修士的誓言[346]，但此举仅完成了半数工作。 1667年大公会议甚至未曾提及修道院财产问题，可以肯定地说：这场在神职人员司法管辖权问题上取得巨大成功的大公会议，坚定地认为教会机构对土地拥有完全的所有权[347]。

---

[340] 《阿伊》1. 第155、158号；2. 第249号；3. 第162号；《阿阿埃》4. 第56、315号。

[341] 戈尔恰科夫。同上著作，第42页；《俄罗斯档案》（АИ）。第3卷，第162号；《俄罗斯档案》（ААЭ）。第1卷，第227号；第2卷，第56号。

[342] 戈尔恰科夫。同上著作。第68页。参见不同观点：弗拉基米尔斯基-布达诺夫 M.《综述》（1888）。第210页。

[343] 戈尔恰科夫。同上。第95页。《PSZ》第1卷，第412号。

[344] 戈尔恰科夫。同上。第101页。某些修道院在涉及土地所有权的案件中，倾向于向大宫廷司申诉（例如：A.I. 4. 第166号）。

[345] 《PSZ》第2卷，第699号。戈尔恰科夫。 同上，第101页。该敕令的颁布在很大程度上源于1675年主教会议的裁决：这些裁决试图在司法管辖权问题上保护神职人员免受世俗当局的干涉。AAE. 4. 第204和205号。

[346] 戈尔恰科夫。同上，第112页；《教会法典》（PSZ）第1卷，第412号。1669年的教会会议批准了这一判决，并下令将属于神职人员或修道院、且由其管家管理的商铺及其他商业场所，划归沙皇所有，即移交国家。 《PSZ》第1卷，第442号，第12节；《AAE》第4卷，第161页。

[347] 戈尔恰科夫。同上著作。第114–115页。

因此，在17世纪末解决修道院土地所有权问题时，并未做出任何原则性的新规定：土地所有权仍掌握在修道院手中，这必然对修道院的生活产生了影响。16世纪上半叶“不求财者”的担忧和预言，完全被历史发展所证实。 在两个世纪的时间里，修道生活的世俗化不断加剧，并日益深入地渗透到修道院的生活结构中。修道院凭借其经济活动，以及持续不断的物质忧虑，从一个超脱尘世的地方，逐渐转变为一种经济实体。 在16至17世纪，修道院的经济状况成为了其内部生活的基石。许多导致修道生活世俗化并陷入危机的消极现象，其根源在于“不求财者”的理念未能付诸实践。对此，其反对者——约瑟夫派——难辞其咎。 彼得大帝的改革如飓风般席卷了莫斯科罗斯，也震撼了古俄罗斯的修道院生活。如果这些改革能及时实施，至少可以延缓修道生活世俗化的进程。 但彼得的教会改革及其对基督教修道生活的看法，是建立在错误的基础之上，绝非源于“不求财者”的观点。因此，世俗化进程并未停止，而是以略有不同的形式继续进行下去。

第七章 16至17世纪修道院殖民化的主要方向

1. 修道院殖民化的国家政治条件

尽管出现了大量论战性著作，且莫斯科政府采取了一些措施，但修道院土地所有权问题始终未能得到最终解决，这一问题对这一时期修道院生活的组织具有特殊意义。 修道院的财富积累，除极少数例外，将俄罗斯修道界的精英力量卷入了一场背离修道理想的运动。但造成这种局面的不仅仅是现有修道院的经济扩张。在16至17世纪， 还建立了许多新修道院，它们要么通过受赠，要么自行购置了广阔的土地，因此修道院领地的扩张不仅与老修道院的财富积累有关，也与在领土不断扩大的莫斯科沙皇国各地涌现的新修道院有关——这些新修道院很快便转变为大型经济殖民地。

这一时期——从16世纪第一季度到17世纪末——的修道院殖民化，其性质与我们此前所描述的14至15世纪的修道院殖民化有所不同；当时，殖民化的主要区域是莫斯科大公国的中心地区和伏尔加河以北地区。 在15世纪的伏尔加河以东地区，受纯粹苦行主义动机驱使的古俄罗斯修士，是这片广袤森林之地——俄罗斯的“菲瓦伊达”——经济复兴的主要推动者；当时该地区仅有 些微不足道的农民殖民“据点”。 莫斯科国家不费吹灰之力便将修道院在伏尔加河以东地区多年殖民开发的成果据为己有。莫斯科大公国的领土扩张及其向莫斯科沙皇国的转变、诸属公国的统一，以及在东部取得的胜利——这些最终于1552年 征服喀山汗国，以及在南部和东南方向——即第聂伯河与伏尔加河之间的草原地带——缓慢但持续的殖民扩张——所有这些都促成了众多设防城市的建立，并最终形成了保护新定居点的防御线——“防线”。 在东部和南部，殖民化的主要推动者和调控者是国家本身，尽管自由殖民者在开拓新土地方面往往领先于国家。

16世纪第一季度之后，修道院殖民化的历史正是由这一情况所决定的。此时修道院通常建在城市内或城市附近，也就是说，这些是城市修道院，与俄罗斯北方的森林隐修院截然不同。 其中大部分并非由个别修行者自发建立，而是根据国家及教会当局的命令而建。 几乎所有修道院都是在城市建立后立即修建的，其存在及其内部的修道生活秩序，都与所处城市的国家政治地位紧密相连。许多修道院是应世俗和教会当局的命令而建立的——这一重要事实值得特别关注。 对于沙皇或大主教而言，建立修道院既是一项国家事务，也是一项传教事业；这些修道院主要建在民族构成复杂、异教徒人口相对众多的东方地区，而对于当时的人们来说，没有教堂和修道院的俄罗斯城市简直是不可想象的。 对新征服地区的基督教化，对莫斯科政府而言是其虔诚的职责[348]，而东方新建立的修道院的僧侣们则肩负着开展广泛基督教传教活动的责任——在14至15世纪，此类活动规模相当有限。 这一事业在某种程度上阻碍了修道院生活的世俗化进程，同时也成为该时代的一个显著特征。在研究殖民化历史时，我们得出结论：在该国的不同地区，当地的具体情况在塑造某座修道院的修道生活方面起着不可忽视的作用。

---

348 沙皇伊凡四世在其致喀山首任大主教古里（1555–1563）的诏书中，指出了教会的传教使命。《俄罗斯档案集》（AAЭ）第1卷，第241号。值得注意的是，这一思想在斯维亚日斯克神学修道院的壁画中得到了鲜明的体现：阿伊纳洛夫·D.《斯维亚日斯克圣母修道院圣母升天教堂的壁画》，载于：《古物》。俄罗斯考古学会文集 21. 1 (1906)；涅克拉索夫·A. N.《古俄罗斯视觉艺术》（1937）。第292页。

2. 修道院殖民化的六个主要领域

16至17世纪是修道院建设如火如荼的时期。根据V. O. 克柳切夫斯基的粗略估算[349]，可以制作一张荒野修道院与城市修道院比例的对照表：

世纪 XIV XV XVI XIV-XVI

荒野修道院 42 57 51 150

城市修道院 42 27 35 104

合计 84 84 86 254

17世纪期间，共建立了约220座修道院[350]。

因此，在两个世纪里出现了300多座新修道院，但这并不意味着当时俄罗斯人民中的苦行主义风气有所增强，因为在此事上，个人主动性所起的作用微乎其微。 这一时期新建修道院的动因主要源于国家与教会层面的政治考量，并与特定时间、特定地点产生的实际需求密切相关。若观察新修道院的地域分布，这一点将尤为明显。 就此而言，莫斯科国的领土可划分为六个区域，其边界并非源于莫斯科国有机领土扩张的特征，而是与莫斯科政府的殖民活动有关——这些活动在我们划分的各区域中，其规模和重要性各不相同， 在其中两个区域，此类活动几乎完全未曾开展，而恰恰是在这些区域，新建的修道院数量极少[351]。

第一区域包括莫斯科公国的中心地区。其北部边界沿伏尔加河延伸，从莫洛加河汇入处至苏拉河河口；东部边界沿奥卡河和苏拉河延伸；西部边界为特维尔地区；南部边界则为奥卡河及其支流莫克沙河。

第二区域是俄罗斯的北方——伏尔加河以东地区和波莫尔地区，即从伏尔加河延伸至白海的土地，也就是我们所熟知的俄罗斯“菲瓦伊达”，这里是14至15世纪修士们践行苦行壮举的舞台。

图拉以南及卡卢加周边地区构成了顿河与奥卡河上游之间无边无际的草原的北部边界； 其南部边界则难以界定，因为年复一年，莫斯科公国的领土在国家有组织和自发殖民活动的推动下不断向南扩张，新城市相继建立，而未开垦的草原土地则被划分为军官的庄园。 在这里，日夜都在与东南部的游牧民族和克里米亚鞑靼人进行着残酷的斗争，他们袭击新建的城市、村庄和军官的庄园，进行抢劫和焚烧，因此农民聚落时而重新出现，时而消失。这些地区构成了第三个殖民区。

从诺夫哥罗德和普斯科夫向西延伸至斯摩棱斯克的地区构成了第四个区域。

苏拉河以东、莫克什河东南方向是中伏尔加地区——即历史上鞑靼人的喀山汗国——自16世纪中叶起，该地区掀起了激烈的殖民浪潮； 俄罗斯东正教会在此与多元化的非基督教人口相接触，而这里正是开展基督教传教活动的广阔天地。这就是第五个区域——波尼佐维耶。

最后，第六个区域由乌拉尔和西伯利亚组成，俄罗斯在此的殖民进程虽缓慢但持续不断，同时，俄罗斯化和基督教化融合为一项统一的国家、教会与政治任务。

---

[349] 克柳切夫斯基。《课程》第2卷（1907年），第263页。在研究16世纪波尼佐维耶地区修道院的建立问题时，我们得出结论：克柳切夫斯基提供的数据需要进一步核实——实际上，16世纪建立的修道院数量更多。

[350] 兹纳门斯基。《俄罗斯教会史指南》（1896）。第279页。18世纪初，俄罗斯共有1201座修道院。韦尔霍夫斯基。《圣 synod 的人居不动产……》（1909），附录8中列出了500多座拥有有人居住的不动产的修道院。 但由圣公会编制的1762年名录中，修道院数量为954座；其中需扣除约70座位于俄罗斯南部的修道院。扎维亚洛夫。《叶卡捷琳娜二世统治时期的教会地产问题》（1900年）。 第346–348页。17世纪，切尔尼戈夫教区的一部分修道院由莫斯科牧首区管理。遗憾的是，我们无法核实这些数据，因为在本书最终定稿时，我们手头没有V. 兹韦林斯基的著作，而我们最初从该书中摘录的内容也已遗失。 因此，在描述修道院的扩张时，我们也无法提供各地区新建立的修道院数量的准确数据（波尼佐维亚地区除外——我保留了该地区的相关数据）。 但我们希望，此处已涵盖了新建立的修道院中最为重要的那些，即后来在俄罗斯修道史中发挥了特定作用的修道院。最后需要指出的是，18世纪的圣公会本身关于修道院数量的报告就存在很大矛盾，这在一定程度上可以作为历史学家的借口。

[351] 关于莫斯科公国的各个地区及其在17世纪初的政治和经济意义，参见普拉托诺夫。 《动荡时期史概论》（1899）；切丘林。《莫斯科公国的城市》（1889）；雅科夫列夫·A.《莫斯科公国的边界线》（1916）；斯米尔诺夫·P.《17世纪莫斯科公国的城市》（1918）。

3. 莫斯科中心地区的修道院殖民活动

至于莫斯科中心地区，16至17世纪期间共建立了54座新修道院，其中32座位于城市，22座位于乡村地区但靠近城市。 16座城市修道院建于16世纪，17世纪同样建有16座；而郊外修道院中，16世纪仅有9座，17世纪则有13座。

首都莫斯科自然位居首位。在此建立的新修道院中，以下几座值得特别提及：后来声名远扬且至今仍保存完好的顿河修道院（1592年）， 扎纳门斯基修道院（1613年）、受难女修道院（1614年）、扎伊科诺斯帕斯基修道院（1660年），以及复活节新耶路撒冷修道院——这是尼康牧首最钟爱的杰作[352] 。

在弗拉基米尔地区兴建的修道院中，值得一提的是距离苏兹达尔市35公里的圣母安息隐修院，该院由修士伊奥纳（1624年）自发创立， 圣母升天弗洛里舍夫隐修院（1654年）以及圣母进殿奥斯特罗夫隐修院（约1695年）；后两者在 18世纪末至19世纪初，成为了俄罗斯长老制的发源地。1594年，一位名叫卢基安的修士在距离佩列斯拉夫利-扎列斯基市约25公里处创立了圣母隐修院。

在科斯特罗马地区共建立了6座修道院，但这些修道院并无特别出名之处[353] 。 在雅罗斯拉夫尔地区，1529年，严苛的苦行者圣亨纳迪（† 1565）创建了斯帕斯基修道院；1543年，圣阿德里安（† 1550）创建了距波谢霍涅市6公里的圣母安息修道院。

特维尔地区新建了11座修道院。其中包括：位于塞利格尔湖中岛上的尼洛-斯托洛本斯基隐修院，隐士尼尔（†1554）曾在此进行柱上苦修长达27年；他深受当地民众敬仰，后来更受到整个俄罗斯的尊崇； 尼尔离世40年后，修士赫尔曼在其修行之地建立了隐修院。尼尔的圣髑显现了诸多神迹，1667年，俄罗斯东正教会将其列为圣人[354] 。

在卡卢加地区的修道院中，值得一提的是维韦登斯基·奥普蒂纳隐修院——严格来说，这是一座始建于15世纪中叶的古老修道院，曾一度荒废，后于1625年恢复。19世纪，该隐修院因其长老们而闻名遐迩[355] 。

4. 北方地区的修道院开拓

在北方、伏尔加河以东地区和波莫尔地区，14至15世纪俄罗斯苦修运动曾在此蓬勃发展， 森林与沼泽的寂静与人迹罕至依然吸引着新修道院的创立者，在随后的两个世纪里，这里出现了30座修道院和隐修院，其中仅有7座是城市修道院。但这一时期建立的隐修院与先前的隐修院性质不同：它们在创立之初便获得了土地所有权——主要基于创始人提交的请愿书——以及各种特权，开展了蓬勃的经济活动，与邻近的农民就耕地问题发生诉讼纠纷，而其住持们与14至15世纪那些严苛的苦行者截然不同。 安东尼耶夫·西伊修道院便是例证，该修道院由圣安东尼·西伊（†1557）于1520年创立，距离霍尔莫戈尔市100公里。在颁布世俗化法令（1764年）之时，西伊修道院已跻身俄罗斯最富有的修道院之列[356] 。 再举一例：1604年，丧偶的神父米隆创立了距阿尔汉格尔斯克约200公里的圣母克拉斯诺戈尔斯克修道院，该修道院后来发展成为一座规模庞大且繁荣的经济机构[357] 。

在此期间，波莫尔地区共建立了19座修道院，其中11座建于16世纪（均位于城外），8座建于17世纪（包括2座城市修道院和6座隐修院）。

---

[352] 马卡里。第2版。第7卷。第2、14页；布尔加科夫。《参考手册》。第76–82页。

[353] 马卡里。第2版。第7卷。第20、23、15页。布尔加科夫。第60、73–74页。

[354] 布尔加科夫。第103页；《圣徒历史词典》（1862年）。第187页；乌斯彭斯基·V.《尼罗河隐修院纪实》（1886年）。

[355] 穆拉维耶夫·A.《圣山与奥普蒂纳隐修院》（1852）；切特韦里科夫·S.《奥普蒂纳隐修院》（1926）。

[356] 圣安东尼在世时（1544年），曾获沙皇赐予超过12平方公里的土地（《圣地与修道院名录》第1卷第1期第97号）。1764年，该修道院拥有3333户农家。见《俄罗斯历史研究所文集》第3卷。 第103–104页。马卡里主教，《关于安东尼·西伊修道院的历史描述》，载于：《文集》。1878年。第3期；参见：伦克维奇，《阿赫恩格尔斯克教区描述》，载于：《俄罗斯传记百科全书》。第1卷。第1113–1117页。 关于修道院的经济管理：《安东尼·西伊修道院的账簿》。A. F. 伊兹尤莫夫编，载于：《文集》。1917年。第2期。参见：马卡里。第2版。第7卷。第42页。

[357] 马卡里主教，《克拉斯诺戈尔斯克修道院的历史描述》，载于：《文集》。1880年。第3卷。 参见：马卡里。第2版。第7卷。第41页。1763年，该修道院非常贫穷，每年从圣 synod 获得25卢布的补助（rugu）。扎维亚洛夫。第385页。

在奥洛涅茨地区建立的修道院中，有两处值得特别提及： 尼古拉耶夫斯卡娅·翁德鲁索夫斯卡娅隐修院（1520年），距奥洛涅茨市30公里，由圣亚德里安（†1549年）——圣亚历山大·斯维尔斯基的弟子——创立；以及位于奥涅日湖克利梅茨岛上的圣三一修道院，由圣伊奥纳创立[358] 。

修道院创始人个人的主动性在沃洛格达地区表现得尤为突出，该地区在此期间共建立了15座修道院[359] 。圣阿森尼（† 1550）， 出身于博亚林·苏霍鲁索夫家族，曾是圣三一-谢尔盖修道院的受戒修士，1521–1529年间担任该院院长，但他更倾向于隐居生活，于是卸任院长之职，前往沃洛格达的森林，并于1530年在那里建立了一座隐修院[360] 。

另一位严苛的苦行者——圣人费奥多西·托特姆斯基（†1568），应当地居民的请求，于1554年创立了斯帕索-苏莫林修道院；此后，该修道院也成为了一家大型领地所有者[361] 。

弗拉基米尔隐修院的建立也归功于创始人的个人倡议。据虔诚的传说，一位沃洛格达居民在城郊的密林中蒙恩得见弗拉基米尔圣母像。 他深受这一奇迹的震撼，遂剃度为僧，法名约瑟夫（†1612），并于1588年在显现之地建立了一座小型隐修院。 隐修院周围的森林对周边村庄的居民来说简直是一场噩梦，因为那里盘踞着以首领阿尼卡为首的强盗团伙。据传说，作为新隐修院首任院长的约瑟夫，说服了阿尼卡放弃其血腥行径，使他从扫罗变成了保罗。 因此，该隐修院在民间被称为“扎阿尼基耶夫斯基隐修院”，因为它位于阿尼卡曾在此作恶的森林之后。后来，苦行者约瑟夫·沃洛格达被尊为当地供奉的圣人[362] 。

17世纪，沃洛格达地区又建立了几座修道院。 其中有一座修道院值得特别提及，它同样是由其创始人个人倡议建立的。1654年，一位名叫菲利普的修士创立了兹纳缅斯克隐修院（距乌斯季乌格市约35公里），该隐修院后来深受当地民众的尊崇。遗憾的是，关于这位创始人修道士生平的记载已无从考证[363] 。

1460年，圣迪奥尼西·格卢希茨基（参见第三章）的弟子们创建了塞米戈罗德修道院。 后来，修士们离开了该修道院，修道院因此荒废。17世纪初，该修道院得以恢复（此次是由圣迪奥尼西乌斯于15世纪创立的波克罗夫斯基·格卢希茨基修道院的修士们负责）[364] 。

5. 西部地区的修道院扩张

在莫斯科中心以西的地区，16至17世纪间出现了23座新修道院：其中15座位于城市，8座位于郊外。

诺夫哥罗德地区位居首位，那里建有9座修道院。 其中两座是由伟大的虔诚修行者创立的：基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院由圣基里尔·诺沃耶泽尔斯基（†1532）创立，而圣三一-伊拉普斯基修道院则由圣菲利普（†1527）创立；这两座修道院均建于1517年左右。[365] 在其他修道院中，值得一提的是位于蒂赫温市的圣母修道院。该修道院是根据沙皇的命令于1560年建立的，旨在纪念1383年在蒂赫温显现的、深受俄罗斯人民尊崇的圣母奇迹圣像[366] 。

在普斯科夫地区，主要出现的是城市修道院，例如，在16世纪的普斯科夫市内，除男子修道院外，还建立了4座女子修道院[367] 。 在普斯科夫城外的修道院中，普斯科夫-佩切尔斯基修道院尤为值得一提，该修道院建于15世纪，在该世纪末被利沃尼亚的德国人摧毁，约于1520年重建。[368]

---

[358] IRI。第4卷，第530页。巴尔索夫。《奥洛涅茨克的克利梅内茨基修道院》，载于：《文集》。1870年，第4期。
[359] 布尔加科夫。第61–62页。
[360] IRI. 2. 第279页。
[361] 同上。第6卷，第412–413页。
[362] 同上。第5卷，第134页；布尔加科夫。第184页；戈卢宾斯基。《封圣史》。第136页；克柳切夫斯基。《圣徒传》。第324页。
[363] 《俄罗斯教会史》。第6卷，第593页。
[364] 兹韦林斯基。第2卷，第1144号。
[365] 兹韦林斯基。第2卷。第868号和第557号。
[366] 马卡里。第2版。第7卷。第34页。参见我的文章：《俄罗斯虔诚与民间宗教中的圣母崇拜》，载于：《Kyrios》。第5期（*1940-41*）。*第208页。*
[367] 马卡里。第2版。第7卷。第38页。
[368] 一级普斯科夫-佩切尔斯基修道院（1893）；马卡里。第2版。第7卷。第39页。

斯摩棱斯克地区建有相当多的修道院。圣赫拉西姆·博尔丁斯基（†1554）创立了四座修道院。其中最著名的是圣三一博尔丁斯基修道院（1528年），距多罗戈布日市约18公里； 此后数年，圣格拉西姆在维亚兹马附近的森林中创建了施洗者约翰修道院（约1535年），随后他南下至人迹罕至的布林森林，并在那里、在日兹德雷河畔创建了圣母进殿修道院 （1535年至1545年间），他创立的最后一座修道院是位于多罗戈布日镇附近的圣诞修道院。 由圣赫拉西姆创建的修道院的一个显著特点是僧侣人数众多。例如，早在16世纪中叶，博尔丁修道院就已有100多名僧侣，而布林森林中的隐修地 则多达40名僧侣。 圣赫拉西姆在他创立的所有修道院中都实行了严格的共同生活条例[369]。博尔丁修道院逐渐获得了大量土地，并在17世纪开展了蓬勃的经济活动[370]。

在17世纪建立的修道院中，值得一提的是位于布良斯克市的变容修道院，该院仅存续了68年。它由D·A·巴里亚廷斯基亲王于1694年创立，但在《世俗化法案》（1764年）颁布后随即被关闭。该修道院之所以闻名，主要是因为一位名叫波利卡普（†1624）的严苛苦行者曾在此避难，他一生过着严格禁欲的苦修生活[371]。

6. 波尼佐维耶地区的修道院殖民活动

在中伏尔加河两岸广阔的地区——西至苏拉河，东至乌拉尔山脉——建起了许多修道院。这一地区在莫斯科官僚术语中被称为“波尼佐维耶”，并构成一个特殊的行政单位[372]。 如前所述，波尼佐维耶为修道院和修道士提供了开展基督教传教事业的广阔空间。即便不通过具体行动，仅凭其在非基督教人口构成极为多元的地区存在这一事实，他们便已为基督教化事业作出了贡献。 至于16至17世纪，遗憾的是，当时修道士们并未在此开展任何特别积极的传教活动；直到18世纪，才可以说基督教传教士在波尼佐维耶取得了一些成功。

与莫斯科公国的其他地区不同，关于波尼佐维耶，我们拥有大量史料，这些史料不仅揭示了修道院殖民化的历史，还反映了修道院土地所有权的持续增长[373] 。在长达100年的对抗鞑靼喀山汗国的斗争中，最终于1552年10月2日攻占了喀山[374]， 莫斯科在中伏尔加地区的殖民活动也迈出了第一步：1523年，在苏拉河汇入伏尔加河的河口建立了瓦西里苏尔斯克城，1551年，在斯维亚加河汇入伏尔加河的河口建立了斯维亚日斯克。 在斯维亚日斯克，根据沙皇伊凡的命令，不仅建起了教堂，还建起了一座修道院。这座由国家当局下令建立的斯维亚日斯克圣三一修道院，拉开了波尼佐维耶地区修道院殖民活动丰富历史的序幕[375]。 1552年征服喀山后，修道院殖民活动进一步推进，并与新城市的建立相辅相成。这些城市是按照莫斯科政府的意愿有计划地兴建的，该政府力图将波尼佐维耶地区以及整个伏尔加河流域（直至1557年被莫斯科最终征服的阿斯特拉罕）牢牢掌控在自己手中。[376] 只有在“动荡时期”，莫斯科的殖民活动才中断了几年。因此，新城市建立的历史可分为两个时期：1）16世纪末之前；2）17世纪。新修道院建立的历史同样可分为这两个 时期，这些修道院大多与城市同时出现，或在其建立后不久便随之兴建[377]。

---

[369] 《俄罗斯宗教史》（IRI）第3卷，第413页；马卡里。第2版，第7卷，第18–19页。

[370] 参见：《博尔丁-多罗戈布日修道院收支账簿》，载于：《俄罗斯修道院文集》第37期（1923年）。

[371] 《俄罗斯历史研究所文集》（ИРИ），第5卷，第588页。

[372] 莫斯科国家行政区域边界模糊不清的特点，与各“司”职能划分不清有关。 波尼佐维耶地区主要由“喀山宫”管理——这是一个职权范围极为模糊的特别机构，其职权在17世纪随着新领土行政机构（各“普里卡兹”机构，尤其是“切特”）的出现而不断变化； 这一情况也影响了修道院领地归属于哪个“普里卡兹”的管辖权，特别是在“修道院司”（1649–1677）在此问题上被赋予了多种多样的权利时期。 喀山宫殿成立于1574年前不久，一直存在至彼得大帝的行政改革（1708年）。参见：佩列蒂亚特科维奇·G.《16、17世纪的伏尔加河地区》（1877）；普拉托诺夫《动荡时期历史概述》。 第1章 § 6（1937年版，第78–86页）；米柳科夫·P.《18世纪前25年的国家经济与彼得大帝的改革》（1890年），第366–373页；涅沃林·V.《文集》第6卷，第179页。

[373] 我们曾在一篇原定发表于《Kyrios》杂志的文章中探讨过这一问题，但因战争爆发而未能刊出。本文采用了该研究中的部分材料。

[374] 参见：笔者著作：《15至16世纪俄罗斯东方政策史。1. 喀山王国的征服》，载于：《JGO》（1941年）。

[375] 兹韦林斯基。第3卷，第1248号；《俄罗斯文书集》（DRV）。第17卷，第146页。

[376] 关于土耳其于1569年试图从莫斯科手中夺取阿斯特拉罕的行动，参见：萨迪科夫·P.《1569年鞑靼人和土耳其人对阿斯特拉罕的远征》，载于：《历史笔记》第22期（1947年），第132–165页。

[377] 关于城市建立的问题，参见：涅沃林。同上，第70页。

我们查明了该时期在波尼佐维耶地区建立的21座城市和31座修道院；此外还应加上3座在1551年之前出现的修道院（参见表6A）。 因此，在50年间共建立了30座修道院，从表6A可以看出，这些修道院具有以下特征：1) 所有修道院均建于城市内或城市附近——也就是说，这些是城市修道院，与俄罗斯北方的荒野修道院截然不同；只有后来以之为中心发展成克拉斯诺斯洛博茨克市的修道院，以及位于下洛莫夫斯基县的修道院，其选址相对远离城市； 2) 几乎所有修道院都是在城市建立后不久创建的，唯一的例外是阿斯特拉罕——那里第一座修道院是在该城被征服11年后才出现的，以及库尔米什——那里第一座修道院是在城市建立110年后才建成的； 3) 所有这些修道院的建造并非出于创始人自主意愿，而是遵照国家或教会当局的命令[378]。

在17世纪，新建城镇和修道院的情况略有不同。这从表6B中可以清楚地看出。我们可以看到，在16世纪出现的城镇中，共建立了44座新修道院，而在17世纪出现的城镇中，则建立了26座新修道院。 总计70座新修道院，加上16世纪建立的修道院，仅在波尼佐维耶地区就达到了101座。从地理分布来看，修道院殖民区主要位于萨马拉-彭萨线以北。该线以南仅建立了10座修道院[379]。

17世纪出现的修道院可分为三类。第一类是兴建于古老城镇的修道院； 第二类是位于农业殖民区内的新建城镇中的修道院；第三类则是下伏尔加河沿岸设防城镇中的修道院，当时该地区尚未开展农业殖民活动。由此可得出以下图表：

修道院建立年份 第一组 第二组 第三组 合计
1600–1613 3 – 1 4
1614–1650 18 7 1 26
1651–1700 17 17 6 40
合计 38 24 8 70

由此可见，17世纪下半叶建立的修道院数量远多于上半叶。这与莫斯科政府为开发伏尔加河西南部、辛比尔斯克和彭扎地区土地而采取的强力措施有关。

波尼佐维耶地区的殖民化工作有计划地展开，旨在实现政治和经济目标。 向教会机构——包括喀山大主教座堂和各修道院——分配土地在波尼佐维耶地区发挥了极其重要的作用，因为这些土地不仅用于维持这些机构的运转，还协助莫斯科政府实现了其政治目标。 当时，军官的庄园[380]以及修道院的财富，正是莫斯科政治实力及其在新开拓地区权力稳固性的最直观证明；而俄罗斯城市的建设、新领地和定居点的出现，则是巩固这种权力的最佳手段。 尽管当局为限制这种增长而采取的

---

[378] 这一最后特点值得特别关注。对于沙皇和大主教而言，建立修道院既是一项国家任务，也是一项传教任务。 喀山教区成立于1555年；其首任大主教古里（1555–1563）此前曾任圣三一塞利扎罗夫修道院院长，并在约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院受戒。 在征服喀山后不久，伊凡四世便建立了圣母安息修道院，该修道院后来被称为齐兰托瓦修道院，因为大主教古里于1560年将该修道院迁至齐兰托瓦山。 兹韦林斯基。第1286号和第196号。1556年，古里大主教批准了瓦尔索诺菲大修道院长建造第二座修道院——救世主变容修道院（卡林斯基。《古代喀山概述》（1879）。第96页）。 古里耶的继任者赫尔曼大主教（1564–1568）在城外建造了施洗约翰修道院（兹韦林斯基，第843号）。1579年，利用沙皇的资金建立了第一座女子修道院——圣母修道院（同上，第55号）。 在瓦西亚纳大主教（1575年）任内，建成了费奥多罗夫斯基圣三一修道院（同上，第555号）。由此可见，在25年间，喀山共出现了5座修道院。在斯维亚日斯克——这个曾是异教切雷米斯地区行政中心的城镇——建起了3座修道院 （兹韦林斯基，第657、874、2148号）。查看地图可知，修道院主要建在伏尔加河与苏拉河之间的城镇中，该地区的南部边界由阿拉蒂尔河延伸至特蒂乌什市。 只有两座修道院建于这条线以南：一座位于阿斯特拉罕，紧邻里海；另一座位于下洛莫夫周边，处于昔日梁赞公国东南边界处。 当时，伏尔加河与苏拉河之间的地区正被莫斯科政府大力开发。关于这一点，参见：《阿尔扎马斯地方文书》。 S. 韦塞洛夫斯基编（1916），第390号；埃马乌斯基·A. 《论16至17世纪阿尔扎马斯县土地与农民斗争史》，载于：《基洛夫地方志科学研究所论文集》第7卷第3期（1934年），第7、9页； 赫拉克利托夫·A.《根据17、18世纪地籍登记簿和人口普查簿所见的阿尔扎马斯莫尔多瓦人》，载于：《萨拉托夫大学学术纪要》第8卷，第2页。 1568年，伊凡四世下令修道院院长基里尔在阿斯特拉罕修建圣三一-尼古拉修道院，并向该修道院提供资金支持；《俄罗斯》第6卷。 第544页；数年后（1573年、1575年和1588年），该修道院获得了关于捕鱼和制盐的特许状。《俄罗斯档案》第1卷，第184、193、223号。

[379] 这些修道院分布于三座设防城市：阿斯特拉罕有5座，察里津有2座，萨拉托夫有3座。 这些修道院对传教事业贡献甚微，我们认为，它们的建造主要是为了美化边境城市，并提升莫斯科王国在伏尔加河沿岸草原游牧民族中的威望。

[380] 城市的建立以及向军官分封土地，都有助于莫斯科国家的政治实力增强。 参见：佩列蒂亚特科维奇。同上，第107页；切丘林。同上，第202–206页；《喀山1565–1568年及1646年地籍簿》，载于：《苏联各民族历史资料》第2卷（1933年）。 表1–3、9–11；科尔萨科夫·D.《16、17世纪喀山地区哪些城市的侍从人员是地主和领主》，载于：《考古学大会论文集》第1卷（1884年），第173页。 此外，还有许多手工业者被派往波尼佐维耶；罗曼诺夫·K.《普斯科夫、诺夫哥罗德与莫斯科的文化艺术互动》，载于：《物质文化学院通讯》第4期（1925年），第239页。

措施（如前所述）日益严格，但政府赠予和移交给修道院的土地数量及规模实际上一直在增长。 修道院领地内农民的处境优于军官庄园，而且修道院当局始终致力于吸引越来越多的农民到其领地上定居，因此修道院领地在伏尔加河沿岸新地区的开发中发挥了重要作用[381] 。

在16世纪和17世纪期间，波尼佐维耶地区仅有6座修道院是由其创始人自主倡议建立的，考虑到这一时期该地区共出现了101座修道院，这一数字显然非常少。

在这六座修道院中，有两座隐修院：塞德米耶泽尔圣母隐修院和拉伊夫圣母隐修院。它们的创始人都是普通的修士，且这两座隐修院都位于城墙之外。第一座隐修院的创始人是修士叶夫菲米，他来自伏尔加河以东地区的乌斯季乌格城。 在距离喀山20公里处，七个湖泊之间的一处僻静之地——那里让人联想到伏尔加河以东地区——他建立了自己的隐修院（*1613–1615年*）。*直到1628年，叶夫菲米的小隐修所才升格为修道院。 即便*到了1645至1646年，当修道院内已有29位修士修行时，这里依然十分贫穷，修士们靠手工活和自家菜园维持生计——这幅景象虽是15世纪伏尔加河以东修道院的典型写照，但在波尼佐维耶地区的修道院中却几乎独一无二。 直到17世纪下半叶，叶夫菲米亚修道院才购置了土地和农奴[382] 。拉伊夫斯克隐修院的形成历程也与此相似。其创始人是一位名叫菲拉雷特的修士，来自莫斯科的楚多夫修道院。 约1613年，他来到喀山，起初住在救世主变容修道院，随后离开该院，前往喀山西北部的密林深处，并在拉伊夫湖畔建立了一座隐修院[383] 。

1614年前不久，一位身份不详的修士在卡马河畔、拉伊舍夫市东北方向47俄斯特处，创建了圣三一修道院。 后来，该修道院归属莫斯科的新救世主修道院管辖，并在18世纪初消失[384] 。第四座由创始人自主创建的修道院是位于阿拉季尔市的圣三一修道院（建于1600年至1614年间）。该修道院没有土地所有权，十分贫穷； *1614至1615年间，僧众向圣三一-谢尔盖修道院提出申请，请求将其并入这座著名的修道院，该请求随即获得批准[385]* 。*动荡时期结束后不久，大约在1616年，在伊奥纳院长执掌期间，叶拉布日斯基圣三一修道院声名鹊起[386]* 。*从喀山大主教提霍恩于1702年致科兹莫德米扬斯克市附近马洛尤金斯基修道院大修道院长的信函 中可以看出，该修道院早在1627年之前就已存在，是由一位身份不详的修士创立的[87]* 。*在17世纪下半叶，僧侣们又建立了两座修道院：位于克拉斯诺斯洛博德斯克市附近的救世主变容修道院——由修士狄奥尼西（Dionysius）于1655年前建立[388]，以及位于上洛莫夫市的圣母安息女子修道院——由女修士伊拉伊达（Iraida）于1688年建立。[389]*

遗憾的是，关于这些修道院的生活及其创始人的资料寥寥无几。 他们是否是那些对城市修道院的修道生活制度不满的严苛苦行者？例如，来自莫斯科丘多夫修道院的修士菲拉雷特是否也是这样的苦行者？还是说，其他原因促使他自己在森林中建立了自己的隐修院？ 也许，动荡时期的严酷岁月——而最初的三座修道院正是动荡时期结束后不久建立的——给修道界留下了深刻印象，并在莫斯科修道院的修道生活正处于衰落之际，重新唤起了当时人们心中的苦行精神。 对于研究俄罗斯修道主义的历史学家而言，解答这些问题既有趣又必要。

在波尼佐维耶建立的众多修道院，极大地促进了该地区的开发。下一章将详细讲述它们如何在获赠的领地上开展大规模的经济活动，并逐步将伏尔加河两岸原先无人居住的森林和草原转变为农业区。 波尼佐维耶的修道院，或许比莫斯科公国其他地区的修道院更甚，为政府的服务于其国家

---

381 波克罗夫斯基·伊。1764年前喀山修道院史（1902）。第6页。

382 兹韦林斯基。第1143号；波克罗夫斯基。同上。第7、21页；据兹纳缅斯基（《塞德米耶泽尔圣母隐修院描述》，载于：《法律文集》1869年第2期，第214、 231、232），该隐修院在1645年后不久便获得了第一笔捐赠，第二笔捐赠紧随其后于1686年；根据1744年的审计记录，当时该隐修院拥有513名农民。米柳廷。《论不动产》，载于：《文集》。1860年。第3卷。第145页。

383 兹韦林斯基。第2卷，第1110号；波克罗夫斯基。同上，第9页。1744年，该隐修院已拥有506名农民。米柳廷。同上，第145页。

384 兹韦林斯基。第3卷，第2154号。

385 同上。第1249号。戈尔斯基。《描述》。第204页。

386 兹韦林斯基。第3卷，第1267号。

387 里亚宾斯基·K.《马洛尤宁修道院》，载于：《哈萨克通讯》第13期，第3页。

388 兹韦林斯基。第3卷，第1169号。

389 同上。第1324号。在下诺夫哥罗德县——该县仅在17世纪初前行政上隶属于波尼佐维耶——17世纪时，在创始人们的倡议下建立了两座修道院：修士伊奥纳创立了斯帕斯基修道院（1658年），位于该城以南约85俄斯特 （兹韦林斯基。第3卷，第1192号），而修士帕夫努提则在巴拉赫纳村建立了圣母庇护修道院（兹韦林斯基。第2卷，第1061号）。

政治和经济计划。对修道院经济繁荣的关注，在这里几乎完全取代了修道生活的苦行目标。 如果我们关注一下十六世纪后半叶和十七世纪那些为我们所知的虔诚修行者，就会发现，在波尼佐维耶的修道院里，古代教父们的苦修戒律几乎已被完全遗忘，因为这些修道院中没有涌现出任何一位杰出的修行者。

在波尼佐维耶的东北方，是维亚特卡和彼尔姆地区，那里河流湍急，森林密布，人迹罕至。早在14世纪，得益于圣斯特凡·佩尔姆斯基（†1396）的传教功绩，基督教的曙光已照进此地，但当地讲芬兰语的部落皈依进程十分缓慢[390]。 16世纪初，圣特里丰·维亚茨基（† 1612）在当地奥斯特亚克异教徒的村落中开展传教活动，并于1580年创立了圣母升天特里丰修道院。他的传教事业充满艰辛，奥斯特亚克异教徒曾多次企图杀害这位严苛的苦行者。 圣斯捷凡和圣特里丰的名字不仅永远与这一地区的历史紧密相连，更与俄罗斯基督教传教史息息相关[391]。

7. 修道院对西伯利亚的开拓

乌拉尔山脉未能阻挡莫斯科公国向东扩张的势头。勇敢的独行者与富有进取心的商人越过山隘，不断向更远的地方进发，最终抵达了乌拉尔山与托博尔河、伊尔蒂什河之间那片一望无际的新草原和森林。 叶尔马克·蒂莫菲耶夫（†1584），这支渴望危险冒险的哥萨克部队的首领，被K·施泰林恰如其分地称为“陆地征服者”，他迈出了莫斯科对西伯利亚进行国家殖民化的第一步。 1587年，托博尔斯克城建立，在整个17世纪，对西伯利亚领土的殖民和征服持续 向东推进，一直延伸至太平洋沿岸[392]。俄罗斯人建立城市作为防御当地居民的据点； 不久，便出现了殖民者的定居点，这些人因各种原因自行离开或被迫离开莫斯科公国。与波尼佐维耶地区一样，这里也修建了许多修道院，其性质也相同——主要是城市修道院。在16世纪末至17世纪初建立的20座修道院中，有12座是城市修道院。 西伯利亚的修道院应与波尼佐维耶的修道院承担相同的目标：即对该国进行俄罗斯化和基督教化。18至19世纪俄罗斯基督教传教史表明，在这方面，西伯利亚的修道士们做出了巨大贡献。修士们主要受教会当局委派在传教领域辛勤耕耘，与此同时，在这项传教事业中也能发现许多与国家及教会政治任务无关的、真正基督教苦修精神的典范；传教士中也不乏具有崇高基督教美德的杰出人物[393]。

8. 南部地区的修道院殖民活动

自16世纪末起，莫斯科开始向奥卡河以南、顿河与奥卡河上游之间的草原地带，以及塞伊姆河以远、上顿采茨河两岸的地区进行殖民扩张。 整个17世纪，这一进程持续不断，此处修建了防御工事，并建立了新的城市[394]。与波尼佐维耶地区一样，国家殖民化进程伴随着新修道院的建立。但在南方，修道院极少发展成为大型经济实体。 政府在建设城镇和防御工事的同时，致力于让军官及士兵定居新领地，并因其在边境守卫中的军事服务而授予他们庄园。尽管修道院也从国家获得了土地和其他赠予，但其规模远不及波尼佐维地区。 此外，不应忘记，该地区殖民化进程在17世纪下半

---

390 关于俄罗斯在维亚特卡地区殖民化的最初阶段，参见普拉托诺夫《随笔》（1899年），第171页及后续内容。圣斯特凡在此建立了四座修道院。兹韦林斯基，第2卷，第1959号；第1卷，第524号；第3卷，第1330号。 参见：马卡里。第4卷，第142、211页。15世纪时，此地仅建立了一座修道院——圣三一佩切尔斯基修道院，其创始人是彼尔姆主教。马卡里。第2版，第7卷，第46页。

391 《俄罗斯历史研究所文集》。第6卷，第437页。

392 Stдhlin. 第1卷，第287页、第285–287页。关于西伯利亚的殖民化，参见：奥戈尔德尼科夫·V.，2卷（1920–1924）；巴赫鲁申·S.（1927）以及新近出版的著作：孙科夫·V.（1946），但我无法查阅该书。另见：维尔特·A.《西伯利亚与满洲的历史》（1899）。第101–105页、第112页及后续内容。

393 我关于新建立的修道院的笔记已遗失。相关资料收录于：兹韦林斯基，第2–3卷。布尔加科夫（同上）所引数据，依我之见并不完整；《俄罗斯百科全书》中对各教区的描述也不完整。因此，我引用的资料可能需要重新核查。

394 我仅列举最重要的著作：普拉托诺夫。《随笔》（1899）；巴加莱·D. 载于：《文集》。1886–1887；多布罗克隆斯基·A. 载于：《文集》。1888；亚辛斯基·A.（1900）； 雅科夫列夫·A.（1916）；以及：米克拉舍夫斯基·I.《论莫斯科国家经济生活史》第1卷：《17世纪南乌克兰的定居与农业》（1894）。

叶尤为迅猛，当时根据1649年《法典》，政府向修道院赠予土地的能力受到限制，且在土地分配方面必须保持节俭[395] 。

根据关于新建立的修道院的信息，可以绘制出如下图表[396] ：

世纪 城市修道院 乡村修道院

16世纪 2 8

XVII 13 21

合计 15 29

乍看之下，城墙外建立的修道院数量众多（29座，而城内修道院仅15座），似乎与我们先前的论断相悖。但需要指出的是，这些修道院几乎都位于城市附近（距离城市三至五公里），与真正的北方隐修地相去甚远。 得益于奥卡河以南地区的密集殖民化——伴随着众多新城市及军官定居点（即所谓的“斯洛博达”）的建立，这源于保卫南部边境的军事需求——该地区迅速 地被开发； 其定居过程主要集中在17世纪下半叶，当时恰好涌现了大量新的修道院[397] 。

就修道院数量而言，奥廖尔-库尔斯克地区位居首位，该地区位于奥卡河两岸，西至德斯纳河，西南部在切尔尼戈夫地区与乌克兰接壤，当时乌克兰处于波兰统治之下[398] 。 该地区共新建了九座修道院（其中两座建于16世纪，七座建于17世纪）。仅库尔斯克地区就建有七座修道院（其中四座建于16世纪，三座建于17世纪）。奥廖尔-库尔斯克地区东邻沃罗涅日地区。 早在17世纪20年代，这里就修建了一条边境线，该线向西延伸至别尔哥罗德市，向东北方向则越过顿河，一直延伸至坦波夫地区的霍普拉河上游[399] 。17世纪，该地区共建立了七座修道院，其中三座位于沃罗涅日市[400] 。

在东南地区——其东北部在行政上隶属于波尼佐维耶——第一座修道院早在1573年便已建立[401] ，而仅在17世纪，该地区就有多达八座修道院。 有两处隐修院值得特别提及，它们在随后的18至19世纪，在俄罗斯长老制度的历史上发挥了重要作用： 位于特姆尼科夫市附近的圣母萨纳克萨尔隐修院（1659年），以及距该市约40公里的圣母安息萨罗夫隐修院（1679年建立，1692年恢复），后者因圣塞拉菲姆·萨罗夫的生平事迹而闻名于整个俄罗斯民族[402] 。

回到奥廖尔地区，我们提一下后来在俄罗斯修道史中发挥了重要作用的几座修道院。16世纪末，在塞夫斯克市约60公里处建立了圣母普洛什恰修道院，但在“动荡时期”被波兰军队摧毁。 1620年，基辅洞窟修道院的修士普罗科皮在菲拉雷特宗主教的祝福下，重建了这座被毁的隐修院。 在18

---

395 罗日科夫·N.（1898）；拉波-达尼列夫斯基。《莫斯科国家的直接课税制度》（1890）；简明而精辟的概述见于：格涅武舍夫·A.《16–17世纪莫斯科国家的土地所有制与农业》，载于：《俄罗斯历史随笔与论文集》。 莫斯科：多夫纳尔-扎波尔斯基出版社。第3卷（1912年）。第267–311页。

396 本表是根据不同史料编制的；我们认为它并不完善，因为在本书最终定稿时，我们无法查阅兹韦林斯基的著作；修道院的总数可能更多——我们认为，这主要是由于那些在17世纪成立后不久便消失的非城市修道院所致。

397 在修建防御工事时，政府要求修道院派遣所属农民参与施工。参见例如：《俄罗斯历史文献集》（RIB）第10卷，第268–269页；另参见：雅科夫列夫。 《选集》，其中包含大量相关资料。关于政府在波尼佐维耶采取的类似措施，参见：《历史与法律文书集》。梅尔尼科夫编。第1卷（1859年）。第22、23、24页。

398 在行政术语中，17世纪的乌克兰被称为“小俄罗斯”。“波兰乌克兰”这一名称主要指别尔哥罗德和哈尔科夫地区。“乌克兰”一词意为“位于……边缘”，即指草原。

399 DAI. 9. 第270–288页。另参见：巴加莱。同上。第197页；雅科夫列夫。同上。第284页。

400 在沃罗涅日（建于1586年）：1620年——阿卡托夫修道院，由院长基里尔创立（兹韦林斯基。第2卷，第609号）；1623年——圣母庇护女子修道院（同上，第1060号）。 1620年前，扎多ンス克市建成了圣母修道院（同上，第1卷，第59号）。约1640年，在距离奥斯特罗戈日斯克市20公里处建成了迪夫诺戈尔斯克圣母安息修道院（同上，第1卷，第169号）。 1646年前不久，一位名叫康斯坦丁的严苛苦行者，在距离沃罗涅日40公里的乌斯曼河畔，创立了救世主变容女子修道院（通常称为托尔申修道院）（同上，第2卷，第1222号）。 1613年，根据沙皇米哈伊尔的命令，在瓦卢伊基市以3公里处建成了圣母安息修道院（同上，第2卷，第1329号）。第七座修道院——施洗者约翰修道院——是1697年根据彼得大帝的命令，在被攻占的阿佐夫要塞内建立的； 1711年，由于彼得大帝普鲁特远征失败导致俄罗斯失去阿佐夫，该修道院迁至沃罗涅日。参见：布尔加科夫。同上著作，第63页。

401 尼古拉耶夫斯基-切尔涅耶夫斯基修道院，位于沙茨克市以西20公里处（兹韦林斯基，第2卷，第569号）；位于列别季亚尼市附近顿河畔的圣三一修道院，很可能也建于16世纪；关于该修道院的最早确切记载可追溯至*1620-1621年（同上，第1卷，第529号）*。

402 兹韦林斯基。第2卷，第644和1141号。

至19世纪，该隐修院曾是长老传统的重要发源地之一[403] 。约1661年，修道士塞拉皮昂在距离布良斯克市约17公里、斯涅日特河畔创立了施洗约翰·白岸隐修院，19世纪时，俄罗斯长老们曾在此修行[404] 。 在库尔斯克地区的修道院中，值得一提的是圣诞圣母隐修院，该隐修院在俄罗斯被称为“科伦纳”隐修院，因其（过去）供奉着一幅灵验的“科伦纳”圣母圣像而得名。该隐修院距离库尔斯克30公里，建于1597年。[405]

17世纪下半叶，修道院的扩张进一步向南推进，进入第聂伯河与顿采河之间的草原地带，在那里建起了几座修道院[406] 。

9. 修道院扩张的总体特征

这就是16至17世纪新建修道院的总体情况。但需要再次提醒的是：我们所引用的数据尚需核查和修正；待收集到关于所有修道院的必要历史资料和史料后，相关统计数据可能会有所不同。 该问题的研究之所以困难，是因为许多修道院——无论是根据教会或国家当局的命令建造的，还是由创始人自行倡议建造的——在数十年后因种种原因陷入荒废，僧侣们纷纷离去，这些修道院，用历史文献的话说，便处于“无歌可唱”的状态。 只有部分废弃的修道院后来——通常是应僧侣们的倡议——得以恢复。还有许多修道院，官方文件中对其存在完全没有提及，可以说它们一直隐匿于世人视野之外。 教会当局并未致力于恢复那些已荒废的修道院。他们通常关注的是建立新的修道院，这符合他们的利益，而这些利益通常与国家的殖民活动密切相关。 18世纪初，新建修道院的势头也随之停止，这源于彼得大帝以及教会高层有影响力的人物对修道生活和修道院的态度。 18世纪上半叶，新建的修道院寥寥无几。直到19世纪，修道院建立才迎来新一轮热潮，但此时的动机和考量已与莫斯科时期截然不同。这一轮修道院建立浪潮值得特别关注，因为其形成过程与以往具有完全不同的特征。

在概述修道院的“殖民化”进程时，还需要回答另一个问题，即：当地居民对大量修道院的建立持何种态度？对此，一个有趣的事实浮出水面。 并非每座新修道院的建立都能得到周边居民的完全认可，有时他们甚至会试图通过各种方式阻止修道院的建设，甚至经常演变为殴打修道院创始人。在修道院殖民化与国家殖民化紧密相连的地区，即波尼佐维耶和南部地区，这种情况几乎从未发生。 但在北方以及部分中部地区——那里俄罗斯人自古便居住，且关于自由且适宜耕作的土地问题尤为突出——此类事件却时有发生。 甚至在一些备受尊崇的圣徒和虔诚修行者的生平传记中，也提到新建修道院并不总是能让邻近村庄和乡间的居民感到高兴。 在这种情况下，经济和社会状况往往压倒了民众的宗教观念及其虔诚[407] 。土地及其使用权 有时会成为长达数年的纠纷、诉讼的对象，甚

---

[403] 兹韦林斯基。第2卷，第1057号；德尼索夫。同上，第630号。

[404] 兹韦林斯基。第1卷，第92号；德尼索夫。同上，第626号。早在17世纪末，僧侣们就已离开这座隐修院，使其陷入荒废； 1721年，由皮蒂里姆大修道院长（来自布良斯克的彼得保罗修道院）重新恢复了该隐修院，1764年虽被废除，但修士们仍继续居住于此，后来于1817年“正式”恢复。 该隐修院在18世纪末因在那里修行的长老们而声名远扬。参见第十五章。

[405] 布尔加科夫。《文集》，第74页。我还提到了另外两座新建立的修道院：1）位于普季夫利亚城附近的圣母格林斯克隐修院（1557年）和2） 距普季维尔25公里的圣母莫尔恰ンス卡修道院（通常称为索弗罗尼耶夫修道院），该修道院建于15世纪，并于1593年恢复运作。兹韦林斯基。第2卷，第933号。这两座修道院都因其长老而闻名。参见第十五章。

[406] 1654年，在阿赫蒂尔卡定居点附近建立了圣三一修道院，因供奉着阿赫蒂尔卡圣母的奇迹圣像而闻名；1663年，距离哈尔科夫约10公里的变容修道院建成，因供奉奥泽里扬斯卡圣母圣像而声名远扬。 布尔加科夫。同上。第100页。最南端的修道院是尼古拉耶夫斯基修道院（1680年），位于萨马拉河畔的新莫斯科斯基村附近（叶卡捷琳诺斯拉夫市以北，即现今的第聂伯罗彼得罗夫斯克）。布尔加科夫。同上。第65页。

[407] 这里仅提及几个特别有趣的案例。从圣阿德里安·波谢霍恩斯基（16世纪末）的生平记载中可以看出，1543年他在波谢霍涅城附近建立了一座隐修院；该隐修院后来被农民摧毁（《俄罗斯教会史》第3卷，第70页）。 圣亚历山大·斯维尔斯基（1533年），生前便已被尊为圣人，却被迫放弃了他所建立的一座隐修院（同上，第6卷，第115页）。 另参见其生平传记，载于：《圣人传》。12月7日。圣莱昂尼德·卢日斯基，或称乌斯涅杜姆斯基（† 1654），曾计划建造一座教堂（1603年），同样遭到了当地居民的抵制（《俄罗斯教会史》第1卷， 第114页）。圣西蒙·沃洛姆斯基（†1644）虽建起了一座教堂，但周边居民担心他日后会在那里修建修道院，便将其焚毁（同上，第3卷，第608页）。 异教居民对这些苦行者的传教工作也抱有极大的不信任，这一点可从圣特里丰·佩琴格斯基（† 1583）和圣特里丰·维亚茨基的生平中看出（《俄罗斯教会史》第4卷 第582页；第6卷，第437页）。关于对修道院创始人抱有敌意的态度，圣迪米特里·普里卢茨基、斯捷凡·马赫里什斯基、马卡里·热尔托沃德斯基、马卡里·卡利亚津斯基（均为14世纪）的生平传记中也有记载。帕

至在周边居民无法阻止新修道院建立时，还会引发暴力事件。 历史文献表明，对此负有责任的不仅是当地农民，还有修道院本身——它们为了扩大土地所有权，甚至不惜以牺牲邻近农民的利益为代价。 凭借狡诈、金钱以及与当局的联系，修道院机构得以将诉讼拖延数年之久，而这对于农民社区来说是难以承受的。

可以断言，农民们的担忧并非毫无根据：尽管政府采取了限制修道院土地扩张的措施，但新修道院仍能在经济上迅速壮大并发展起来。 那些获得大小不等的土地分配的修道院的建立，导致了修道院土地所有权整体的增长。因此，修道院数量的增加并未带来修道士苦修精神的提升，反而使修道院日益富裕，因而带来的后果更多是弊大于利。 对16至17世纪修道院土地所有权历史的考察提供了大量佐证，现在我们将详细阐述这一令人遗憾的历史状况。

第八章 16至17世纪的修道院领地与修道院经济

1. 作为修道院领地史史料的法律文献

修道院土地所有权出现与扩张的历史原因，并非如圣 圣约瑟夫·沃洛茨基所认为的那样，是为了使修道院生活繁荣昌盛，而主要在于修士们自己深信：修道院领地并不违背修道苦行的根本原则。

约瑟夫派正是基于这一错误前提构建了自己的观点，并以此为借口与“不求财者”展开论战和斗争[408]。尽管修道院坚信自己理直气壮，并确信对这些土地的所有权具有宗教上的正当性，但它们仍力图通过国家法令进一步确认这些权利。 由于国家一方面希望在法律上确立修道院的土地所有权，但另一方面又为了自身利益而尽可能限制这一权利，结果导致国家与教会时而成为盟友，时而又成为对手。 可以说，双方均未取得决定性胜利，也未遭遇真正的失败。 关于修道院土地权利问题的模糊性和悬而未决，反而促进了修道院经济的发展，甚至使其繁荣昌盛。

诸公爵和大公爵授予修道院的各种特权（豁免权）促进了修道院土地所有权的扩大[409]。 鞑靼可汗颁发的诏书对增加教会领地的特权具有极其重要的意义，正如前文所述，教会高层将这些诏书视为教会特殊权利的基础[410]。 显然，教会高层及个别修道院都致力于从当地（封地）公爵，以及后

夫洛夫。《概述》，第20页。 圣阿加皮特·马库舍夫斯基（† 1584）甚至被邻近的农民杀害，当时他刚收到莫斯科颁发给其隐修院的土地所有权文书（《俄罗斯教会史》第5卷，第51页）。在这些纠纷中，过错往往在于修道院自身，因为它们非法占用了农民的土地。 参见基里尔-贝洛泽尔斯基修道院历史中的类似事例。尼古拉修道院。同上著作 1。第 2、8–10 页。

[408] 在研究修道院土地所有权问题时，V. O. 克柳切夫斯基指出：“修道院的土地所有制是虔诚社会对尚未充分理解的修道主义理念所作出的双重鲁莽牺牲，它既阻碍了修道院自身的道德建设，同时也破坏了国家经济力量的平衡”（《俄罗斯史》第2卷，第294页）。 早在圣费奥多西·佩切尔斯基时代，俄罗斯修道院就已经拥有土地了。参见费奥多西的生平：1. 载于雅科夫列夫《指明著作》（1873年，第XII卷）；2. 载于《读本》（1889年），第1卷 第25页。修道界认为，此类土地所有权并不违背修道誓言的精神，并以此为依据，指出拜占庭也存在修道院土地所有权，那里对土地的管理是基于“亚历克西斯宗主教的教会章程”进行的。 参见：《目录》。3. 第330号（章程）。第231页。参阅：戈卢宾斯基。1. 2. 第597页。古俄罗斯编年史家将公爵赐予修道院的土地称为“虔诚之举”（例如：《俄罗斯编年史集》第1卷，第65、85、92、129、187页；第2卷 第11–113、154页等）。但不可忽视的是，这些编年史作者清一色都是僧侣。早在12世纪，修道院拥有供其生计所需的土地已是一种常见现象。戈尔布诺夫。《授予修道院和教堂的特惠文书》，载于：《档案》。 N. 卡拉乔夫编。第5卷（*1860–1861*）。*第4–5页。但需要立即指出的是，部分主教代表，例如大主教克利门特·斯莫利亚蒂奇（1147–1154），曾反对修道院拥有土地，并指出这会导致修道生活受到腐蚀。 尼科尔斯基·N.《论大主教克利门特·斯莫利亚蒂奇的文学著作》（1892年）。第104、220页。戈卢博夫斯基。《斯摩棱斯克地区至15世纪初的历史》（1895年）。第238页。关于12至15世纪的土地获取方式，参见：戈尔布诺夫。 同上，第11–19页；米柳廷。同上，第42页；戈尔恰科夫。《论土地所有权》（1871年）。第83–109页；梅伊奇克。《14–15世纪文书》（1883年）。第3页。*

[409] 关于古代罗斯豁免权出现的总体情况，参见：帕夫洛夫-西尔万斯基。《文集》3卷； 弗拉基米尔斯基-布达诺夫。《综述》（1888年）。第153、195页及后续内容，以及：谢尔盖耶维奇、扎戈斯金、帕夫洛夫。《教会法课程》。第158页；苏沃洛夫·N.《教会法课程》；马卡里。第8卷。第191、267、285页。

[410] 可汗诏令非常精确地界定了神职人员对土地所有权的权利和特权，参见例如孟古-铁木尔的诏令（约1267–1279年），载于：《俄罗斯国家档案馆文集》第2卷第2期。 关于诏令，参见：普里塞尔科夫·M.《俄罗斯大主教的汗诏》（1916）；以及早期研究：格里戈里耶夫《论汗诏的真实性》（1842）和赫尔曼《同上》，第69–71页。

来的大公那里获得确认这些权利的赐予文书，这不仅是为了保护其领地免受世俗（公爵）机构的侵占，更重要的是为了从法律上将这些领地永久确立下来[411]。修道院的权利和特权通过一系列不同的文件得到确立和保护[412]。

最重要的文件是特许状。当建立新修道院时，其创始人会努力从大公或沙皇那里获得特许状，其中会明确界定土地领地的边界；与此同时——这在16世纪尤为明显——修道院还会从大公或沙皇那里获得接纳其他地方移民的权利[413]。特许状往往是免税文书，根据这些文书，修道院、其住众以及所有居住在修道院土地上的人均免于向国家缴纳赋税；此类特权通常有固定期限——10年或15年。在许多情况下（甚至可以说几乎总是如此），这些特权同样适用于赠予修道院的世袭贵族领地（通常是在修道院创立之初就已赠予），以及在修道院获得特许状之前就已居住在这些领地上的老居民。极少有特权文书被授予为无期限的[414]。通常，特许状会附带一份"不受司法管辖的文书"，该文书使修道院、其农民及劳工免于受国家当局的司法管辖，并赋予院长司法权，但刑事案件——如盗窃、抢劫和谋杀——除外[415]。如果所有这些权利和特权都载于同一份特许状中，且，修道院获得了完全免除赋税（即使仅限于一定期限）以及免于国家司法管辖的权利，那么这样的特许状就被称为"塔尔汗特许状"，或简称"塔尔汗"。 此类"塔尔汗"文书颁发甚少，且于1584年根据主教会议的裁决，其颁发被彻底终止[416]。

上述文件是关于那个时代涉及教会和修道院财产的国家法律的史料来源。这些文件可辅以各种具有私法性质的文件。

其中首当其冲的是所谓的大公和大主教的《章程文书》，这些文书规范了大主教与其教区内修道院之间的法律关系（除非这些修道院已通过特别特许状免除大主教的管辖权）[417]。当因领地边界纠纷，根据沙皇诏令或法院判决而起草特定文件时，这些文件被称为法律文书[418]。在赠予地产（

---

411 关于最古老的赐予文书（13–15世纪），参见：戈尔布诺夫，同上；以及米柳廷，同上。

412 关于各类文书：戈尔布诺夫，同上；以及舒马科夫·C.，《经济委员会文书综述》，第4部分，载于《文集》1917年第2期，第17页及后续； 弗拉基米尔斯基-布达诺夫。《综述》（1888年）。第195页及后续；赫尔曼。同上。第69–71页；以下著作亦很重要：韦塞洛夫斯基·S.《关于世袭领地制度起源的问题》（1926年）。第26页及后续，第84–89、90页。

413 参见：戈尔恰科夫。《论土地所有权》。第105页。 在众多最古老且尤为值得注意的赐地诏书中，我们仅列举其中几份；例如，伊凡·卡利塔亲王（14世纪）赐予尤里耶夫修道院的诏书：《俄罗斯档案集》（ААЭ）第1卷，第4和5号；贝洛泽尔斯基亲王们赐予费拉庞托夫修道院的诏书（1450年）：《俄罗斯档案集》（ААЭ）1. 第47号；另参见：第20、21、51、53号；所有这些文书均支持修道院的殖民活动——开垦未耕地、吸引新定居者以及建设新村庄。 关于老居民的权利，参见：《俄罗斯档案集》（ААЭ）。第1卷，第34和35号。尤以雅罗斯拉夫尔大公瓦西里（1321–1345）授予斯帕斯修道院（约1325年）的特许状最为详尽，载于：《雅罗斯拉夫尔斯帕斯修道院历史文书集》。 瓦赫拉梅耶夫编。第1卷第1号；该文书后来由大公伊凡（约1464–1466年）予以补充并确认：OAMYU。第4卷第147号。 以下特许状具有16世纪的典型特征：1551年——尤里耶夫修道院（DAI. 1. 第46号）；1560年——米哈伊洛夫女子修道院（DAI. 1. 第113号）；1556年 ——授予特罗伊茨基·佩琴格修道院（SGKE. 2. 第136号）；1554年——授予科涅夫修道院（DAI. 1. 第48号）；1560年——授予斯帕索-卡缅内修道院（同上. 1. 第115号）。

414 参见：米柳廷。同上著作；迪亚科诺夫。《随笔》（1898）；格列科夫·V.《尤里耶夫日与禁猎年》，载于：《苏联科学院院刊》（1926）。第1–2期；同上。 《从远古时代到17世纪的俄罗斯农民》（1946）。以官令语和口语书写的减税文书也被称为"免税文书"；"免税"意指免除居住在"黑地"（即被课税的土地）上的农民所应缴纳的税款。

415 参见"免于审判的文书"：瓦日斯基修道院（1548年）。DAI. 1. 第44号；尼古拉耶夫斯基-科雷尔斯基修道院（1542年）。AI. 1. 第141号；斯特罗金娜隐修院（1547年）。同上。第147号； 阿斯特拉罕的圣三一修道院（1573年）。同上。第184号；科涅夫修道院（1578年）。DAI。1。第122号；圣三一-谢尔盖修道院（1535年和1551年），载于：《文书集》。 费多托夫-切霍斯基编。第1卷，第57和75号；费拉蓬托夫修道院（1534年）。同上，第42号； 苏兹达尔的圣母庇护修道院（1528年）。《档案集》（АИ）。第1卷，第131号；楚赫洛姆修道院（1518年）。《档案集》（АИ）。第1卷，第125号；安东尼-西伊修道院（1545年）。 《圣戈洛夫斯克档案》（СГКЭ）。第1卷，第109号；圣约瑟夫在世时赠予的沃洛科拉姆斯克修道院（1500年）。《俄罗斯档案》（ААЭ）。第1卷，第136号。关于15世纪，我们列举以下不可诉状：赠予基里尔-贝洛泽尔斯克修道院的文书。《俄罗斯档案》（ААЭ）。第1卷，第95号； 圣三一-谢尔盖修道院（1494年）。同上。第1卷，第131号。据学者研究，早在14世纪和15世纪，修道院领地以及贵族世袭领地便已享有豁免权：普雷斯尼亚科夫。《公爵法》（1909年）。 第296页；谢尔盖耶维奇。同上，第1卷，第328页，特别是：帕夫洛夫-西尔万斯基。著作第3卷，第281、295页；帕夫洛夫。《教会法课程》（1902年），第158–160页。

416 彼得罗夫·V.《1584年关于废除塔尔汗的公会议法典》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1922年）。

417 例如，见于《俄罗斯古文献集》（AAE）第1卷第9号——由大公授予大主教基普里安（1392年），以及第11号。

418 例如见于：《阿尤》（АЮ）第1卷，第8、12、16、17号等。

主要是世袭领地）时，原业主会向修道院颁发此类文书[419] ，借此转让与所赠地产相关的所有权利和特权，而修道院则会尽力通过特许状来确认这些文书的内容。 修道院之间，或与私人地主之间，经常相互交换部分地产。这些交换行为通过交换文书[420] 予以确认。此类交换在16世纪末和17世纪上半叶尤为常见，当时主教会议的决议限制甚至完全禁止购买土地。 在确定相邻领地之间存在争议的边界时，地方当局会颁发“界标文书”。对于修道院而言，这些文书具有特殊意义，因为许多修道院曾与其邻居就领地边界问题（特别是在北部地区——与农民之间）进行了旷日持久的诉讼[421] 。 最后，还应提及名为“抵押契约”或“契约”的文件，其中记载了作为抵押的金钱或财产的权利[422] 。

以上便是用于确认修道院土地所有权的公文及私法文件。

获得新领地的途径多种多样。其中最主要的是大公或沙皇的赐予，这在实践中通常是根据修道院创始人的请愿书，在修道院建立的同时进行，并通过赐予文书予以确认。 每当新沙皇登基时，修道院院长们都会急于向其寻求对已颁发赐地文书的确认；当修道院因火灾或毁坏导致赐地文书遗失时，也会采取同样的措施——许多修道院都曾遭遇此类情况，例如在“动荡时期”期间。 第二种获取方式是来自私人的土地或金钱捐赠；这些捐赠通过相关文书或遗嘱予以确认——若捐赠者希望其财产在死后移交给修道院，则采用宗教遗嘱。 大型修道院主要通过大量购置耕地、森林、渔场和盐场来积累财富，这些交易均以买卖契约的形式予以记录。 自1551年起，任何土地买卖都必须在大宫廷总署登记，“并向沙皇报告”；而如前所述，1580年后，买卖契约只有在获得沙皇颁发的特别特许状后才具有法律效力。 当教会会议决议正式禁止通过购买方式取得土地时，修道院便通过各种土地交换的方式设法绕过这些禁令。 另一种获取土地的方式是接受土地作为抵押，修道院经常采取这种做法，这违反了禁止神职人员和修道士从事高利贷的圣规。如前所述，这些交易通过抵押登记进行规范。

对于修道院土地所有权和修道院经济史而言，16至17世纪的《地籍簿》以及17世纪的《人口普查簿》也具有特殊意义。这些极为重要的史料，使我们能够了解修道院的殖民活动、其土地所有权的持续扩张以及修道院经济的发展[423] 。

---

419 例如见于：《阿尤》第1卷，第32、63号；遗嘱常被用作此类文书；最古老的例子是遗赠苏兹达尔瓦西里耶夫斯基修道院地产的遗嘱（1253年），见于：《阿尤》 1. 第439号；或赠予楚赫切涅姆修道院（15世纪）的遗嘱，见：《SGKÉ》第1卷第24、19、26、11、27号等。参见我的著作：《关于鲁亚兰德修道院制度的研究》。 2. 《15和16世纪修道院财产问题》，载于：《Kyrios》第4期（1939年）。“沃奇纳”（votchina）是指世袭领地，有别于作为服务报酬而授予的附条件所有权庄园；其西欧对应概念为“阿洛德”（allod）和“贝内菲西乌姆”（benefice）。

420 例如见：《阿尤》第2卷第156号；《圣戈洛姆》第1卷第45、49、156号。

421 例如见于：《阿尤》第2卷，第178、179、180号等。这些“来访文书”是“赐予文书”的来源，并常被纳入其中。

422 例如见于：《阿尤》第2卷第126号；《SGKE》第1卷第3、6、10号（15世纪）。此类文书在16世纪下半叶和17世纪上半叶尤为常见。

423 地籍簿是一种对土地进行地籍描述的记录，其中包含人口普查（庭院所有者）及其财产的描述。 地籍簿的出现及其性质与税收征收密切相关。古罗斯首次全面人口普查（实际上是对庭院的普查）是由鞑靼人在1257年和1275年进行的。《古罗斯史料汇编》（ПСРЛ）第1卷第2册（第2版），第474页；第10卷。 第152页。莫斯科公国首次户数普查于1538–1547年进行，被称为“大普查”。 该普查被认定为无效，因此在1551–1580年间进行了新的普查——“新普查”，其中包含对土地的地籍描述，当时抄写员还编制了地籍簿。 其中一部分保存至今，是研究莫斯科公国土地关系史，特别是修道院和教会土地所有权历史的宝贵史料。17世纪进行了两次普查：一次在20年代，另一次从1646年持续到1678年。 （《俄罗斯历史档案集》第4卷第14期）。第一次普查仍沿用旧制：主要统计单位是领土单位——“索哈”，其中详细记载了土地及其质量。1646至1678年间编纂的“赋税农户”普查册则未包含土地描述。 在侍从阶层的庄园中，“索哈”相当于800“切特维尔”，而在教会和修道院的领地中则为600“切特维尔”，也就是说，其需缴纳的税额更高。当时，“切特维尔”或“切特”是指可播种一“切特维尔”（150升）黑麦的面积； 1“切特维尔特”相当于1/2“德西纳”（1“德西纳”为1.9公顷）；根据土壤质量的不同，400至1000“切特维尔特”构成1“索哈”；土壤分为“肥沃”、“中等”和“贫瘠”三种类型。 在17世纪20年代末之前，索哈是莫斯科公国征收“索什纳税”的主要单位。该制度起源于16世纪中叶，当时对向军官分配领地的程序进行了改革（1556年《法令》）。相关史料见于《编年史：PSRL》第13卷。 第268–269页。参见：博罗丁·A.《1556年服役条例》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1922年）。第143–153页。关于地籍登记册（“耕地登记文书”）的全面研究见于以下著作：韦塞洛夫斯基·S.《耕地登记册》。2卷（1915–1916），参见：第1卷，第97页；第2卷，第348、363页及后续。另见：尼基茨基·A.《论古罗斯的度量衡问题》，载于：《俄罗斯历史学会杂志》（ЖМНП）。1894年第4期。 第414–415页；罗日科夫。《犁》，载于：《格拉纳特百科词典》第40卷第3期（1925年），第275页；拉波-达尼列夫斯基·A.《莫斯科国家的直接课税制度》（1890年）。 第220、229–233页；米柳科夫·P.《莫斯科国家财政史中的争议问题》（1892年）。第35–76页（该著作对拉波-达尼列夫斯基的论点进行了批判）。关于税册作为历史资料，参见罗日科夫。

2. 奥普里奇尼纳与16世纪的农业危机

在进入对修道院经济状况的分析之前，我们还需提及另外两个对当前讨论的问题具有重要意义的因素。 第一是沙皇伊凡四世所谓的“奥普里奇尼纳”，该政策导致许多波雅尔的世袭领地转归修道院所有；第二是16世纪下半叶莫斯科中心地区发生的农业危机。

“奥普里奇尼纳”——沙皇伊凡这场可怕而血腥的改革——直到20世纪初才得到正确的阐述，主要体现在历史学家S. F. 普拉托诺夫及其门生[424] 的著作中。 一方面，这项改革具有政治性质，只不过是莫斯科 大公们针对分封公爵及其后裔（公爵子嗣）并巩固沙皇专制统治的旧政策的延续；另一方面，它也是一项农业性质的改革。 许多从亲王和贵族手中没收的领地被分割成小块，转交给军官作为庄园。奥普里奇尼纳制度剥夺了贵族阶层的社会政治地位，并导致其破产。新的军役条例（1570年）对贵族和许多军官来说既艰难又几乎难以承受。 所有这些因素迫使贵族家庭出售或抵押其世袭领地。而买家只能是修道院：在16世纪中叶，唯有它们掌握着货币资本；唯有修道院在奥普里奇尼纳时期未受丝毫影响[425] 。

16世纪的农业危机引起了当局的关注，正如S. F. 普拉托诺夫所指出的[426] ，迫使当局采取了某些措施（约1570年），但这一危机本质上是莫斯科国在沙皇伊凡四世统治前半期所进行的积极政治和经济努力的必然结果。 与喀山鞑靼人的斗争、起初取得胜利但后来以失败告终的利沃尼亚战争、为抵御克里米亚鞑靼人和诺盖人的侵袭而保卫南部边境——所有这些构成了危机的政治层面； 而“奥普里奇尼纳”制度、新的军役制度及其引发的领地分配变革（领地是政府的主要资本），以及对征服土地的大规模殖民开发，则构成了危机的经济层面，并进一步加剧了危机。中部地区居民——主要是奥卡河与伏尔加河之间的居民——的处境逐年变得愈发艰难。 对于那些庄园收入微薄（部分原因在于耕作方式原始）的小级军官，以及长期定居于此、深受经济困境之苦的农民而言，寻求更好的生活条件已成为当务之急。 在世袭领地及其当地农民那里，情况也并不乐观。与此同时，中伏尔加河两岸、下伏尔加河流域和南部大草原为定居者提供了无限的机遇。况且，政府也需要成千上万的人来负责这些地区的武装防御和农业开发。 新殖民者获得了大片土地，新建的修道院也邀请农民进入其领地，并为他们提供了比莫斯科中心地区更优越的生活条件。 人口从中心地区向新地区的大规模外流由此开始——这堪称一场真正的迁移，或者用当时史料的说法，是“四散流离”，其结果是引发了经济危机，中心地区变得荒芜。 该国中心地区的许多修道院也深受这场危机的影响，而对于波尼佐维耶地区修道院的经济发展而言，这场危机却产生了积极影响。

对这两种情况的综合评估（遗憾的是，我们无法更详细地探讨它们 无法详细展开），这一综合评估旨在说明：修道院领地及修道院经济问题，不仅揭示了莫斯科公国政治与经济生活的各个方面，而且那些逃离尘世与世俗烦忧的修道院及其住众，最终又重新卷入了尘世的种种忧虑之中。

《莫斯科罗斯的农业》（1899年）。第221–231页；考夫曼·A. 《关于历史经济研究中统计方法的问题。关于将地税簿作为历史材料使用的问题》。第1卷第1期（1913年）。第10–39页； 格涅武舍夫·A.《处理莫斯科国家地籍簿时的统计方法》，载于：《新历史杂志》第2卷（1914年），第3期，第16页及后续。关于该研究成果的简明概述，可参见雅科夫列夫·A.的著作《征召士兵的敕令》（1917年），第1章。

[424] 参见专著：普拉托诺夫·S·F.《伊凡雷帝》（1923年，柏林版1924年），普拉托诺夫在该书导言中对伊凡四世的历史编纂学进行了批判性综述，并基于长期研究，提出了他对伊凡这一在历史学家中引发诸多争议的人物形象的独到见解。 第4章从多角度探讨了奥普里奇尼纳的起源。另参见：普拉托诺夫《随笔》（1899）及同作者《俄罗斯史》（1927），第157页；以及斯托林（Stdhlin K.）第1卷第270–278页，该文主要依据普拉托诺夫的研究。 需要指出的是，正如普拉托诺夫及其门生所证明的，克柳切夫斯基在其《俄罗斯史》（Geschichte Russlands. 2）中对奥普里奇尼纳的描述和特征分析，不能被视为令人满意的。 另见：维珀（Vipper）所著《伊凡雷帝》（1922年），该书近期已出版英文版。此外，还可以提及伊·布多夫尼克（I. Budovnik）的著作，该书几乎涵盖了关于伊凡四世和奥普里奇尼纳的所有文献。

[425] 关于这一点，参见：柳巴夫斯基·M.《关于16世纪末以前的古代俄罗斯历史的讲座》，第3版（1918年），第255–270页；罗日德斯特文斯基·S.《莫斯科公国的仆役制土地所有制》（1897年）。

[426] 普拉托诺夫。《伊凡雷帝》（1924年）。第116页。关于危机的总体原因及发展过程，参见：同上，第117–127页；格列科夫。《尤里耶夫日》。第75页，作者强调了利沃尼亚战争的重要性；克柳切夫斯基。《贵族会议》（第5版）。 第305页及后续；为正确理解16世纪下半叶莫斯科公国的社会和经济关系，建议参阅普拉托诺夫的《随笔》；此外：罗日科夫。《农业》（1899），该书研究了农业结构的几乎所有方面以及危机的原因。

3. 修道院经济管理的个别案例

修道院经济的发展受到诸多因素的影响：修道院的宗教和历史意义——其中，被教会列为圣人或深受民众敬仰的创始人名声起到了重要作用；当地条件；与皇室的关系； 同样不可忽视的是院长及其他修道院掌权者的经营才能和进取精神，他们不懈地致力于修道院的经济繁荣，并常常以我们难以理解的执着与坚韧，竭力使自己的修道院日益富裕。 若仅将此视为个别 院长或僧侣性格中的负面特征，那便是错误的。在此，我们发现了一种那个时代宗教信仰的典型特征：即坚信修道院和教堂的奢华装饰能取悦上帝（顺便提一句，这一点曾遭到"不贪财者"的尖锐批评）； 人们将这种奢华视为对修道院创始人乃至整个俄罗斯东正教会的荣耀之举。此外，我们不应忘记，许多修道院都从事慈善事业，并在艰难时期向国家和人民伸出援手。

16至17世纪修道院经济发展的主要特征，可通过个别修道院的实例加以说明。这些特征——除些许差异外——在全国各地的修道院中均有体现。

关于著名的圣三一-谢尔盖修道院的创建历史，我们早已有所了解。其创始人圣谢尔盖（† 1392）并不关心修道院在世俗层面的繁荣；根据他的苦修理念，修士们应当过着节制、清贫的生活，并靠自己的劳动谋生。 尽管如此，可以推测，早在他生命的最后几年，修道院就已经获得了首批土地赠予[427] 。从第二任院长、圣尼康（1392–1428）执掌时期起，就有记载表明修道院获得了大量土地，其中一部分是受赠的，一部分是购买的。 15世纪末，修道院拥有包括村庄在内的土地，这些村庄里居住的农民以租种的方式耕作这些土地[428] 。在整个16世纪，修道院的领地持续扩大。 *据1593-94年的清册记载，到该世纪末，修道院拥有超过2500个村庄和庄园，其中大部分（约34处）是受赠所得，仅有14处是通过购买获得的*[429] 。 *修道院经济的一个显著特征是：在16世纪上半叶，修道院当局主要将土地出租给农民；而在该世纪的最后四分之一时期，则致力于扩大用于开展修道院自有农业经营的土地规模； 这些耕地由众多修道院仆役、修道院学童以及前来履行劳役义务的农民共同耕作*[430] 。 *在16世纪的危机年代和17世纪的"动荡时期"，尽管因农民逃亡及由此导致的耕地面积减少而蒙受了一些损失，但修道院在经济上仍得以维持。1620年，修道院土地的耕作规模与*1593-94年*持平*[431] 根据1646年的地籍簿记载，修道院所有领地内共有16838户，其中居住着农民、修道院的孩童、佃农[432] 以及修道院的手工艺人[433] 。就这样，在三个世纪的时间里，圣塞尔吉乌斯的小型修道院逐渐发展成为古罗斯的一座庞大经济机构。 曾造访莫斯科的外国人 曾记载，据D.弗莱彻估算，16世

---

[427] 1391年，在圣塞尔吉乌斯殡葬前夕，该修道院获赠了索利加利奇县的盐矿。AJU 1. 第63号。15世纪中叶，该修道院在那里已有三座制盐厂。AAE. 1. 第52号。 此外，还存有一份大公迪米特里（1363–1389）颁发给该修道院的不可撤销文书，证明该修道院当时已拥有土地。戈尔斯基。《描述》。第1卷（1890年）。第210页。

[428] 在尼康担任院长这一相对较长的时期内，修道院通过赐予和购买共获得了24处地产。同上。第211–212页。罗日科夫。同上著作。第405页。关于土地所有权的最早文书可追溯至*1414–1415年。《阿列克谢耶夫档案》（ААЭ）。第1卷。第19号。*

[429] 罗日科夫。同上。第377、402、405、410–415页。根据1592–1594年的清册，该修道院拥有142,999四分之一可耕地：戈蒂耶。《莫斯科周边地区》（1937）。 第116页；此外还有休耕地、森林、渔场和盐场。此外，还应考虑位于五个县的土地，其清册已遗失。 修道院土地上共有3988户农民家庭和502户无依无靠者的住户。同上。其中，17.3%的土地是在15世纪购得的，66.8%是在16世纪购得的；另有15.9%的土地购入时间不详。罗日科夫。 同上，第406、410–413页。从1432年至1633年，修道院为购置新土地共支付了16934卢布。戈尔斯基。同上，第217页。

[430] 罗日科夫。同上，第132页。迪亚科诺夫。《随笔》（1898年），第296页；戈蒂耶。同上，第332页。

[431] 同上，第329页。 根据1614–1616年的地籍调查，闲置土地为54604切瓦尔特，而在1624–1640年间仅为34980切瓦尔特，即少于1592–1594年间（当时为40062切瓦尔特。同上，第116页）。 农民户数也有所增加：1614–1616年（即"动乱"结束后不久）仅有623户农民和426户无地农民，而1624–1640年，这些数字分别增至1536户和1199户。同上。

[432] "博比尔"一词最初指没有自己土地的农民，即无地农民；但在17世纪，拥有土地的农民也经常被称为"博比尔"。迪亚科诺夫。 《随笔》（1889年）。第218页及后续。关于"博比利"作为农民人口中一个特殊类别的议题，是俄罗斯农民史上的争议问题之一。参见：舒马科夫·S.《俄罗斯法律史中的模糊点》，载于：《俄罗斯法律与历史杂志》（ЖМНП）。1904年。第4期。 特别是第206页；韦塞洛夫斯基·S.《耕作书信》。第2卷，第517页；谢尔盖耶维奇。《古物》。第3卷（1903年），第135–136、467页。斯塔舍夫斯基·E.《关于米哈伊尔·费多罗维奇沙皇统治时期的历史随笔》。第1卷（1913年）。 第47–49页；格列科夫·B.《俄罗斯的农民》（1946）。第734页。另参见：克柳切夫斯基。《俄罗斯农奴制的起源》，载于：《论文集》。第1卷。第252页。

[433] 尼科尔斯基。《基里尔-贝洛泽尔斯基修道院》第1卷第1期（1897年）。附录VIII-XXV。

纪末修道院的购置费用超过100,000当时卢布（约合1914年的500万金卢布）[434] 。 对该修道院圣洁创始人的深切崇敬，促成了大量捐赠和恩赐，以及大公和沙皇颁发的特许状和不可诉状——所有这些恩惠构成了修道院财富积累的基础，也正是这些原因，使得14世纪修道院的生活与17世纪的生活截然不同。[435]

基里尔-别洛泽尔斯基修道院的经济则在另一套体系下发展，该修道院同样属于莫斯科罗斯最负盛名的修道院之一。 在其创始人——圣基里尔·别洛泽尔斯基（†1427）在世时，该修道院便以严格的共同生活制度而闻名，因此备受推崇，并赢得了圣约瑟夫·沃洛茨基的认可与赞誉[436] 。 基里尔去世后直至15世纪80年代，该修道院始终以真正苦修的僧侣生活为楷模，并与“不求私利”的理念紧密相连。但在16世纪，昔日崇高的生活准则开始衰落，这位伟大创始人时代的辉煌逐渐沦为历史传说[437] 。 早在15世纪，即1521年之前，该修道院就通过大公的诸多赐予和贵族家庭的捐赠而日益富裕；此外，它还利用现金捐赠积累的资金，大量购置土地，主要从小土地所有者甚至农民手中购得[438] 。 这种购置土地的倾向在1551年“全俄主教会议”决议通过后并未减弱。恰恰是在这次会议之后，修道院签订了大量违反会议决议的土地收购协议。 仅在1551至1555年间，修道院就购得了19处新的土地；在1564至1572年间，修道院当局继续不断购置新的土地。 修道院购买了波雅尔的世袭领地、侍从阶层的庄园以及农民的小块土地。当1572年的敕令禁止将土地赠予修道院后，该修道院开始收购盐场和城市中的地块。 即便在1580年大公会议——该会议全面禁止修道院购置土地——之后，院长仍凭借高超的机智，成功从沙皇处争取到一份特许且不受司法管辖的文书，据此允许修道院购置新的地产[439] 。 早在1473年，该修道院就对其领地进行了详尽的清点[440] 。在现存最古老的修道院地籍簿（*1543–1544年）中，仅在贝洛泽尔地区就记载了399个村庄和庄园，均由修道院所有*[441] 。 *在1543–1595年间购得的土地上，至少有284个村庄和农庄。16世纪80年代，修道院的土地分布于莫斯科公国的13个县，其中有8个县的可耕地面积超过5000德西亚廷*[442] 。 *“动荡时期”结束后，修道院立即继续进行土地收购。早在1615年，修道院就从年幼的沙皇米哈伊尔那里获得了一份特许状，授予其位于内诺克萨小镇附近的盐场，以及该镇内的土地地块 ，包括森林、草场、渔场及其他资产*[443] 。 *根据1646年的普查记录，修道院领地内共有3854户农家*[444] 。

---

[434] 鲁什钦斯基。同上。第139页。关于当时卢布的价值，参见：克柳切夫斯基。《16-18世纪俄罗斯卢布与当今卢布的对比》，载于：《读本》。1884年。参见：同上。《俄罗斯史》。第2卷。第337页。

[435] 关于特罗伊茨-谢尔盖耶夫修道院经济史的最重要资料收录于其自身的经济账簿（“巡查账”、“汇总账”等）中，见：《16-17世纪莫斯科公国社会经济史文献集》。S.韦塞洛夫斯基和A.雅科夫列夫编。 第1卷（1929年）。

[436] 约西福沃《圣父传》，载于：《列宁格勒历史学会文集》第2卷，第82页。

[437] 关于这一苦行运动衰落时期的详细情况，见N. 尼科尔斯基的著作（参见第三章和第四章的参考文献）。

[438] 关于1397–1521年这一时期，N. 尼科尔斯基查明了60项土地恩赐和41项土地购置。尼科尔斯基。1. 2（1910）。第6、11页。圣基里尔修道院的购地契约（1427）。《阿列克谢耶夫修道院档案》（AIO）。1. 第72号； 1430年。同上。第6号；卡西安院长（1448–1468）购得一项捕鱼权。同上。第73号；菲洛菲院长（1469）又购得一项。同上。第74号。1519年——购入数个村庄及附带土地的庄园。同上。第77号。1539年——将数个村庄出售给萨沃-斯托罗热夫斯基修道院。同上。第80号。修道院的供养账簿显示，“按人头缴纳的捐款”数额巨大。 在瓦西里三世（1505–1533）时期获赠1000卢布，伊凡四世（1547–1584）时期获赠28201卢布，17世纪前25年获赠5444卢布。尼古拉修道院。同上。1. 2. 第170页；此外，还捐赠了大量黄金、白银及其他贵重物品。《供养簿》，载于：《ORSA纪要》第1卷（1851年）。第46–139页。

[439] 尼古拉修道院。同上。1. 1. 附录XLII、LVI、LXXV、LXVII；1. 2. XI-XIII。格列科夫。《俄罗斯的农民》（1946）。第605页；1568年，该修道院在德文斯克县购置了一处盐场和捕鱼权。 阿尤。1. 第85号；1577年又购入两处盐场。同上。第88号和第98号；1598年在卡尔戈波尔市购置了土地。同上。第96号。

[440] AAE. 1. 第377号。

[441] 《阿伊》第1卷，第163号。

[442] 罗日科夫。同上，第394、391页；《阿斯特拉罕档案》（AAE）第1卷，第285号。

[443] 斯米尔诺夫。同上。第1卷（1917年）。第111页；《阿伊》。第3卷。第61号。

[444] 尼科尔斯基。同上。第1卷第1期。 附录VIII-XXV；关于1637年的数据，参见：《俄罗斯历史档案》（AAЭ）第3卷，第274号及《历史档案》（AИ）第3卷，第198号，其中可能存在错误，仅统计了2101户农民家庭；开垦土地面积估算为25490切特维尔特。

第三个例子是雅罗斯拉夫尔的斯帕斯基修道院[445]，这是俄罗斯最古老的修道院之一。编年史中首次提及该修道院是在1216年，由雅罗斯拉夫尔的康斯坦丁亲王创立，同年还奠基了修道院的石砌教堂，该教堂于八年後竣工[446]。 15世纪末（1463年），随着奇迹制造者——费奥多尔（†1299）、大卫和康斯坦丁三位亲王遗骸的发现，该修道院在深受民众尊崇的圣地中占据了显赫地位[447]。 教会高层通过将该修道院院长擢升为大修道院长，突显了该修道院的特殊地位[448]。

修道院的领地主要包括耕地、面积广阔且在春季洪水期间会被淹没的草场，以及年轻的林地。早在1321–1345年间，修道院就已从分封公爵瓦西里·雅罗斯拉夫斯基那里获得了不可诉状。 在修道院院长克里斯托弗任内，即1464年至1466年间，大公伊凡三世赐予该修道院一份豁免诉讼的文书，从中可见斯帕斯基修道院拥有自己的盐场；1478年，该修道院又购入另一处盐场； 1490年、1508年和1516年，修道院又相继购入了包括村庄和税场在内的开垦土地[449]。 1538年、1545年、1547年和1550年，修道院从库尔布斯基亲王S. F. Kurbsky处获得了极为丰厚的“为亡灵祈福”捐赠，并从沙皇处获得了赐予[450]。 《百人会议》之后，在1555年和1556年，该修道院曾与“沙皇”进行土地交换；值得注意的是，修道院向政府提供附带村庄的庄园，而为自己请求的是无人居住的土地[451]。 1564年，沙皇伊凡将附带村庄的土地赐予修道院；1562年，修道院从波雅林伊·V·彭科夫亲王处获得了一笔为逝者祈福的捐赠；1564年，又收到了D·扎塞金亲王的馈赠[452]。 因此，在50至60年代期间，修道院的领地显著扩大，由此可见1551年5月11日的判决实际上毫无意义。正因如此，斯托格拉夫会议中占多数的约瑟夫派才在该判决中加入了附带条款，规定修道院今后仍可接受作为“为逝者祈福”的捐赠而获得的地产。 当时财产交换尚未被禁止，斯帕斯基修道院便利用了这一机会：它甚至与国家本身进行财产交换——这充分说明，绕过1551年5月11日的判决是多么容易。[453]

根据斯帕斯基修道院1628–1631年的账簿[454]，可以对修道院土地规模作出如下概述：

耕地 15993.*58 切韦尔特（7997 德西亚廷）*

草场 18745 科彭（937 *14 德西廷）*

林地 994 *34 德西廷*

农民庭院 1947

无主农户1374户

修道院仆人户 163

共计3484户，分布于554个村庄

从1646年的地籍簿中可以看出，当时修道院领地内共有3183户农民和无产者家庭，而根据1678年的地籍簿，这一数字已增至3915户[455]。 也就是说，从1646年到1678年，修道院领地内增加了不少于732户农民家庭，而这一增长发生在1649年《法令》颁布之后——当时名义上已禁止收购新的

---

445 主要资料来源：《雅罗斯拉夫尔斯帕斯基修道院历史文书》。瓦赫拉梅耶夫编。3卷（1896年）。我们对该修道院的经济状况的研究见于：《16至17世纪雅罗斯拉夫尔市斯帕斯基修道院经济史》（手稿）。

446 《俄罗斯历史文献集》（ПСРЛ）。第1卷，第186、190页；第10卷，第69页。

447 普雷奥布拉任斯基·G.《雅罗斯拉夫尔市的修道院与教堂》（1901年）。第3、7页；马卡里。第7卷。第171页；克柳切夫斯基。《圣徒传》。第74页。

448 斯特罗耶夫。《俄罗斯东正教会主教及修道院院长名录》（1877年）。第377页。

449 《AI》第1卷第3、4期；《OAMYU》第4卷第147、149、253期；《AYU》第2卷第481期。

450 《AI》。1. 第10期；2. 第13–15期。

451 同上。第2卷，第19–21期。

452 同上。2. 第32、33、30、31、35、26、27、28号。

453 1573年10月9日和1584年10月1日的判决（《俄罗斯档案集》第1卷第308号；《圣彼得堡国家档案馆文集》第1卷第208号）禁止将地产捐赠给修道院以求超度亡灵，并鼓励此类交换。 甚至在1674年，该修道院还与伊·普·普龙斯基亲王进行了一笔对自己极为有利的交换。霍尔莫戈罗夫。《俄罗斯什一税》（1891年）。第64页。

454 1627–1629年、1629–1631年的账簿。A.I. 3。该计算由我们完成。如果每十丁约有20科彭（克柳切夫斯基。《课程》第2卷（1908年）。 第366页），那么该修道院拥有的*割草地*不少于937.*14十丁（！）*。

455 同上。3. 第130–252页、253–255页。该计算由我们完成。

家庭[456] 。 1678年人口普查后，农户数量的增长微乎其微，因为1696年斯帕斯基修道院的农户仅有4049户[457] 。

通过约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院的历史，也可以追溯16世纪修道院经济发展的特点。该修道院因其创始人——圣约瑟夫而具有极其特殊的教会政治意义，在16世纪拥有丰富的经济资源。 到了17世纪，该修道院的经济规模几乎没有增长，这可能与该修道院的重要性已无法与前一个世纪相提并论有关。 尽管约瑟夫修道院在16世纪拥有巨大的政治影响力，但这并未使其成为像圣三一-谢尔吉耶夫修道院或基里尔修道院那样充满恩典的地方。 民众的虔诚与教会等级制度对宗教圣地的评价截然不同；这一事实常常令研究俄罗斯东正教历史的学者们印象深刻。

约瑟夫修道院建于1479年，位于沃洛卡-拉姆斯基小镇附近——该镇在15至16世纪曾是莫斯科罗斯最繁忙的贸易中心之一——该修道院在其存在的第一个世纪内便已成为一个大型经济实体[458] 。1488至1495年间，修道院从沃洛茨基公爵鲍里斯处获赠了首批土地；在随后的100年间，直至1591至1592年，修道院通过受赠及“为逝者祈福”的方式，共获得了不少于153处新地产； 当时为超度亡灵的捐赠数额极为可观，总额达30861卢布（按1914年的汇率折合超过150万金卢布）[459] 。 关于这些捐赠的记录被载入修道院的《会议记录簿》。在修道院最早的《会议记录簿》之一中，圣约瑟夫亲笔写下了这样的记录：“通过这些救赎之书和有益灵魂的典籍，我们在今生和来世都能获得一切美善……至于食物、生活、衣物、鞋履、修道院的布局，以及若各修道室中各类必需品充足，甚至还有村庄、果园、河流、湖泊、牧场，以及各类牲畜和四足动物”[460] 。

这一切使得修道院当局早在1543–1566年间便得以在修道院周围修建石墙——按当时的标准，这是一项极其昂贵的工程；此外还兴建了其他修道院建筑[461] 。 修道院的产业主要位于中部各县，共计26170德西廷的耕地、林地和草场，包括40个村庄及附属土地；这些产业被划分为五个区域，由负责管理和事务的僧侣进行管理[462] 。《斯托格拉夫》的决议对修道院的经济繁荣 几乎没有产生影响。1550年后，该修道院通过赠予和遗嘱继承获得了60多个村庄及其土地。修道院的经济和财政状况极为稳固，与其他修道院不同，它从未出售或抵押过自己的土地[463] 。 修道院财务状况如此优渥，是因为特赦状和免税状使其免除了除“驿站税”和“步兵粮税”以外的所有税费和款项[464] 。16世纪60至70年代的农业危机 尽管修道院当局曾抱怨因农民四处逃亡导致半数土地荒废，但实际上这场危机对修道院的经济影响甚微[465] ，因为这里比其他修道院更早意识到，改变经营模式更为有利。 在此之前，修

---

456 由于当时因需缴纳赋税，儿子之间很少进行庭院分割，因此庭院数量的增加至多可归因于此类分割的10–15%；这意味着新购得的庭院超过600处。

457 西夫科夫。《土地所有权史》。第222页。

458 本篇论述主要基于K. 谢佩托夫的著作，该著作依托于约瑟夫修道院丰富的档案资料——《16世纪末约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院领地内的农业》，载于：《历史札记》第18期（1946年）。 该修道院拥有完全免于诉讼的特赦状——塔尔汗，这促进了其财富的积累，因为它使修道院免于缴纳一切赋税。同上。第96页。

459 同上。第95页。其中包括来自大公和沙皇的10031卢布；来自诸公爵的4389卢布；来自神职人员（都主教和主教）的7195卢布；来自波雅尔和侍从人员的9345卢布。 仅伊凡四世沙皇一人就捐赠了7000卢布，其中4300卢布是用于为在“奥普里奇尼纳”中遇害的省长、贵族、公爵、绅士、贵族子弟以及所有在监禁中去世者超度亡灵的捐款。 沙皇伊凡之子费奥多尔沙皇向修道院捐赠了1035卢布；鲍里斯沙皇——800卢布；伊琳娜沙皇——500卢布，这些款项均用于超度亡灵。值得注意的是，17世纪流向该修道院的捐赠已不如以往汹涌；我们认为，这主要是因为该修道院已不再像前一个世纪那样，在“民族-教会”事务中扮演如此重要的角色。

460 同上。第94页。修道院当局在花钱方面十分节俭：在153项新资产中，仅有23处是购入的；12处是通过交换获得的，而118处则是作为“为逝者祈福”的捐赠所得。

461 同上。第96页。格罗恩蒂。沃洛科拉姆斯基约瑟夫修道院。第46页。圣三一-谢尔吉耶夫修道院直到1510年才开始修建石墙，也就是说，距其创立已过去近200年。戈尔斯基。《描述》。第7页。 1592年，约瑟夫修道院拥有非常丰富的牲畜：292头奶牛、62头小牛、117头公牛、153只绵羊；马厩里还饲养着385匹马。什切佩托夫。《同上著作》。第134、137页。

462 同上。第94、115页。

463 罗日科夫。同上。第418页；这些地产主要通过向侍从人员以投资或购买的方式获得。沙皇赐予该修道院19个村庄，私人则捐赠了53个村庄。同上。第421页。

464 什切佩托夫。同上。第96页。驿站税和步兵粮税是所有修道院都必须缴纳的。 塔尔汗允许约瑟夫修道院免税购买并运入修道院各种食品和其他商品：面包、盐（！）、鱼、黄油、植物油、蜂蜜、亚麻布、毛皮等。同上。第97页。

465 同上。

道院要么自行耕种土地，要么将其划分为小块地块，租给没有自己农场的贫困农民，或者安排所谓的“修道院子弟”在这些地块上耕作。 修道院每年从这些承租人那里收取地租——即“[466] ”。危机过后，*大约从1591至1592年起，修道院当局致力于扩大自有耕地面积，并将缴纳地租的农民转为服役制——对修道院而言，拥有自己的粮食储备并将其出售更为有利*[467] 。 *在“动乱时期”，约瑟夫修道院面临经济困难，许多农民逃离了其领地；1619年，修道院获得年幼的沙皇米哈伊尔的许可，将逃亡的农民召回*[468] 。*16世纪是该修道院的鼎盛时期，后来，在“动乱时期”之后，其经济规模有所缩减。 根据1646年的人口普查，该修道院仅拥有1104户农家，在439座修道院中排名第19位；1661年，其领地内仅有991户农家*[469] 。

4. 16世纪和17世纪波尼佐维耶地区修道院土地所有权的增长：修道院殖民活动的例证

为了更直观地展现修道院经济的全貌，让我们聚焦于该国的一个地区——波尼佐维耶，因为借助该地区丰富的史料，我们可以深入探讨这一主题[470] 。 需要指出的是，一方面，该地区为修道院的殖民活动提供了广阔的施展空间；另一方面，这里的殖民活动并非像北方那样源于个别修行者的倡议，而是由国家与教会高层共同推动的。 在上一章中，我们已经讨论了16至17世纪波尼佐维耶地区修道院殖民活动所达到的广泛规模，并指出了该殖民活动的主要方向，同时列举了新建立的修道院数量及其建立的时间和性质。 根据1565–1568年的地籍簿——即在莫斯科政府开始对波尼佐维亚地区进行殖民化13–15年后编纂的——当时该地区的教会和修道院领地规模尚相对较小。下表显示了波尼佐维亚地区各类领地的规模[471] ：

耕地面积（以“四分之一”为单位，1“四分之一”=*12“十”*）
所有者 喀山县 斯维亚日斯克县
军官庄园 18243 20644
沙皇领地 6225 42191.6
喀山大主教 2087.5 修道院 493 2086.4
教区 15 174
楚瓦什人和鞑靼人？51944
城镇居民 700？

此地的修道院土地所有权才刚刚起步，但个别修道院的领地正在迅速扩张。例如，圣三一修道院（建于1551年）[472] ，其在短时间内便使领地面积成倍增长：

年份 耕地 休耕地 林地 村庄
1575 562.4 190 6.52？

---

[466] 同上。第99页；罗日科夫。同上著作。第146页。

[467] 什切佩托夫。同上。第100–102页。这种经济管理体制的变化在其他修道院中也能发现。罗日科夫。同上。第132页；关于17世纪的情况，参见：戈蒂耶。同上（1937）。第329、251页。 各类经济账簿（“播种簿”、“脱粒簿”等），这些账簿必须由负责管理的僧侣（村长老）或俗家管事负责记录，其记录极为精准；其中详细记载了每一斗谷物、每一捆干草； 农民的赋税同样被详细登记；每当收获季节或再次贷款时，都会提醒农民偿还所欠的每一格罗什。其他修道院的账簿，例如科里亚日姆修道院、博尔丁修道院、安东尼耶夫-西伊修道院的账簿，也具有同样的特点。

[468] 参见：《俄罗斯历史文献集》（RIB）第35卷（1917年），第263号；迪亚科诺夫《随笔》（1898年），第49、52、54、59页；克柳切夫斯基《课程》第2卷，第342页及后续，第326页。

[469] 尼科尔斯基。《上述著作》第1卷第1册，附录VIII。

[470] 佩列蒂亚科维奇早期著作（1877年和1882年）中关于修道院领地的论述并不十分详尽。后来出版的史料使我们能够对修道院的经济状况形成更全面的认识。

[471] 罗日科夫。同上。第374页。

[472] 同上，第25页；瓦西里耶夫·A.《论斯维亚日斯克县土地所有权史》，载于：《喀山通讯》第12期（1894年），第605、608页。 参见：佩列蒂亚特科维奇。同上著作（1877年）。第21页。斯维亚日斯克的另一座修道院——圣母安息修道院——得益于免税的食盐贸易，拥有丰厚的收入。《阿斯特拉罕省档案》（ААЭ）。第1卷。第382页。 特罗伊采-谢尔盖耶夫修道院在波尼佐维耶也拥有领地，*1593至1594年间，仅在喀山县就拥有1275德西亚汀的耕地、3125德西亚汀的林地和41德西亚汀的放牧地。罗日科夫。 据上述著作记载，喀山齐兰托夫修道院在1552年至1598年间大幅扩展了其领地。值得注意的是，该修道院的领地之所以得以扩大，得益于其对废弃土地的巧妙经营——这些土地此前曾被划归喀山军官的庄园。 《齐兰托夫修道院文书集》。第270、278、281–285页；《档案集》第1卷，第191号；里宾斯基。《喀山城简史》第1卷（1898年），第48页。*

1593 1005 456 9.26 14

现有资料表明，16世纪新建修道院在波尼佐维亚地区的开拓中发挥了重要作用，因为这些修道院为该地区经济的振兴做出了巨大贡献。 它们的经济增长主要得益于该地区肥沃的土地吸引了来自国家其他地区的农民。这种向东的迁移也与70至80年代中部地区发生的农业危机有关。对于需要资金来开垦农田的新定居者来说，修道院是最好的帮手。 新的农民聚落往往出现在修道院土地上或其附近。当农民家庭的生活陷入困境时，由于缺乏资金或粮食，农民不得不向修道院寻求帮助。结果，很快便与某座修道院签订了协议——即“担保契约”[473] 。

在16世纪末之前，定居在领地或修道院土地上的农民是自由承租人，也就是说，根据与土地所有者的协议，他们向其上交部分收成（*从15%到一半不等）；通常他们被称为“波洛夫尼基”。 与此同时，他们还要向地主缴纳地租（以金钱或实物形式），并为其完成各类劳役——在修道院中，这被称为“修道院劳役”。租赁合同——通常是口头协议——并不以书面形式固定下来；在各种文献中，我们可以找到这样的记载： “至于我们之间的租约，并未以书面形式记录，而是凭上帝的公义与他达成信任”[474] 。在16世纪，地租的数额和劳役的范围并不总是被精确界定；17世纪的租约——如今通常以书面形式订立——也并非总是严格规定承租人的义务[475] 。 由于不同地区及不同修道院领地内农民的处境大相径庭，古俄罗斯农民凭借其与生俱来的迁徙热情[476] ，常常踏上旅途，去寻找更好的土地和更富庶的修道院。 从这一角度来看，波尼佐维耶地区的土地为他们提供了成功经营农场的机会，这进一步加剧了农民涌向当地修道院领地的趋势。*

对波尼佐维耶修道院的经济发展而言，一个至关重要的因素是：与该国西部和中部地区相比，波尼佐维耶受“动荡时期”的冲击较小[477] 。 虽然部分修道院的领地在“动乱时期”遭受了严重损失，但这些损失与国家中部地区的修道院所遭受的损失根本无法相提并论——那里许多修道院已完全荒废[478] 。至于波尼佐维耶地区修道院的土地规模，遗憾的是，我们目前尚无确切资料。 关于某些修道院的土地持有情况，我们没有任何数据；而关于其他修道院，我们的史料也不完整。20年代的土地登记簿以及1646–1678年的普查簿，要么保存不完整，要么已完全遗失。

从1646年的人口普查册中，我们仅能获取喀山县13座修道院的信息，这些修道院合计拥有包含2573户农户的土地[479] 。 据P. 斯米尔诺夫称，根据1646年的普查册，可以认为该县所有修道院共拥有2706户农户的土地[480] ；其中133户的差额归属于其他修道院。遗憾的是，关于修道院土地所有权的增长情况，目前尚无从得知。 根据1646年的普查记录，可以推断波尼佐维亚各县的修道院拥有包

---

473 参见特图什（Tetyushi）波克罗夫斯基修道院与农民签订的此类契约范例，载于：《文书集》。S. 梅尔尼科夫编。第1卷（1859年）。第27、31–37号。

474 例如：《俄罗斯历史文献集》（RIB）第14卷，第275号或第302号；参见：迪亚科诺夫。《古罗斯社会与国家体制概论》（1912年，第4版），第105页。

475 关于各地不同的登记记录，例如在北方地区，参见：博戈斯洛夫斯基。《地方自治》。第1卷；迪亚科诺夫。《论述》（1898年）。第163–165页。 另参见：格列科夫。《俄罗斯的农民》。第725页。以及：《与服役人口历史相关的文书》。M. 迪亚科诺夫编（1897）。第1卷。

476 据克柳切夫斯基在《课程》第1卷（1906年）第24页所述。

477 动乱的后果在波尼佐维耶地区的西部县——阿尔扎马斯县、阿拉泰尔县和斯维亚日斯克县——表现得更为明显。普拉托诺夫。《随笔集》。第329、513页；另参见大主教耶尔莫根的信函（1606年12月24日）载于：《俄罗斯历史档案》（AAЭ）。 2. 第61号，以及省长G. G. 普希金。同上。第160号；另见：《俄罗斯档案集》（AAЭ）。2. 第104、144、149、156号；《俄罗斯档案》（AИ）。2. 第112、113、141、145号。

478 详情参见：韦塞洛夫斯基·S.《米哈伊尔·费奥多罗维奇统治初期七次征集的问税和五分之一税》，载于：《文集》（1909）。第1卷，第150页；戈蒂耶。《莫斯科周边地区》（1906）。第213、230页；尼科尔斯基。《著作集》第1、2卷（1910年）。第261、266页。在“动乱时期”，甚至出现了五座新修道院：兹韦林斯基。第3卷，第1449、2154、1249号；第2卷，第1110号；波克罗夫斯基。《修道院史》。第7页。值得注意的是，喀山教区的土地所有权在不断增长。根据1623年的清册，可以判断出这些土地所有权在1603年至1623年间增长了多少。 例如，1612年，喀山都主教以弗所（1606–1613）成功“依据喀山国全境（！）的裁决”获得了新的领地；参见该重要文献载于：《文集》。1896年。第3卷。第5分册。第9页。

479 相关资料由我们摘录；参见“资料”部分：波克罗夫斯基。《1764年前喀山修道院史》，载于：《喀山通讯》第18期（1902年）。附录I-XXV。

480 斯米尔诺夫。《莫斯科公国的城市》第1卷第2期（1919年），第298、290页。

含4567户农民庭院的土地[481] 。 1678年的普查记录中包含了关于36座修道院土地所有权及农民人数的更详细信息[482]，以及21座修道院土地上农民庭户数量的详细信息[483] 。 虽然这21座修道院在1646年拥有3057户农户的土地，但根据1678年的普查记录，这些修道院的土地上仅剩2425户。 1678年后，部分修道院仍持续流失农民庭户[484] 。在18世纪上半叶，政府采取了一系列措施，旨在将修道院的领地置于国家控制之下（相关内容将在下文详述），将这些领地的收益用于国家目的，并对部分领地予以没收。 根据1744年的数据，喀山教区有14座修道院拥有土地及15131户农民[485] 。 1762年，即18年后，为彼得三世编制了新的教会和修道院地产清单，当时喀山教区38座修道院名下登记有14517名农民[486] 。

这就是16至17世纪莫斯科公国某地区修道院经济发展的总体图景。 该国各地区的这一进程并非完全一致，我们本可以再进行几处补充说明以阐明当地情况，但现阶段我们认为有必要 先探讨莫斯科国家整体范围内的修道院领地，随后再分析这些领地内部的关系以及僧侣在修道院经济中的作用。

5. 修道院经济的全景

目前无法准确确定16至17世纪修道院所拥有的土地总面积。作为该问题最重要史料来源的《地籍簿》，许多地区的记录已完全遗失，部分地区的记录也仅存残篇。 许多修道院的资产清册所记载的土地持有情况往往不够准确；此外，尽管修道院当局曾致力于保存地籍簿的摘录，但在许多修道院中这些资料仍不翼而飞。唯有综合不同史料的记载——例如 罗日科夫、尤.·戈蒂耶等人所不得不采取的做法，才能对该国某些地区形成完整的认识。16或17世纪访问莫斯科的外国人，其评估更多是基于不同人士的言论，而非对政府文件的了解。尽管如此，这些评估仍可被采纳而无需过多质疑，因为它们或多或少符合实际情况。 一位名叫克利门特·亚当斯的人于1553年访问莫斯科时曾表示：“tertiam fundorum partem totius imperii tenent monachi”[整个王国的三分之一土地归僧侣所有]，这一说法得到了其他外国人的证实。 英国人杰罗姆·戈尔西（Jerom Gorsay）于1572年至1590年间一直居住在莫斯科，他援引沙皇伊凡四世在1580年主教会议上的讲话，称俄罗斯神职人员“拥有整个王国土地的三分之一”。 瑞典人彼得·佩特雷也表达了同样的观点，他于16世纪末至17世纪初访问了莫斯科，并于1615年出版了关于莫斯科国家的游记《[487] 》。 S. F. 普拉托诺夫在其杰出的《俄罗斯历史讲座》中认为，16世纪末，神职人员、都主教、主教座堂和修道院手中掌握着多达37%的耕地[488] ，此外还包括森林和割草地。

---

[481] 1646年人口普查册（有缺漏）载于：尼科尔斯基。《同上》第1卷第1期（1897年）。附录IV-XXV。关于喀山县的数据仅涉及5座修道院。

[482] 相关资料由我们摘录，参见《材料》载于：波克罗夫斯基。《著作集》。附录X-XXV。

[483] 同上。附录I-XXV。

[484] 1696年，在彼得大帝统治时期，各教区主教座堂和修道院已被要求自筹资金建造船只，以备远征亚速海之用。叶拉金·S.《俄罗斯海军史：亚速时期》（1864年），第51页。 神职人员的土地被划分为17个“库潘斯托”，每个包含8000户农民家庭；喀山都主教管区构成一个独立的库潘斯托，拥有1126户农民家庭，并缴纳了9800卢布。 同上。第54、61页。为此，对农民户数进行了统计。在波尼佐维耶地区的此次普查中，共统计了4座修道院。让我们将1696年的户数与1646年和1678年的数据进行比较。

[485] 米柳廷。同上著作，载于：《读本》。1860年。第3期。第132、142–143、151页。

[486] 扎维亚洛夫。《关于叶卡捷琳娜二世统治时期教会地产的问题》（1900年）。第246–347页。从对这两次普查数据的比对可以看出，圣 synod 秘书处使用了1744年的数据。

[487] 克莱门斯·亚当，载于：同上，第152页；霍西，载于：《十六世纪末的俄罗斯》。伦敦（哈克利特学会出版）。引自：马卡里。第8卷，第229页；佩特雷尤斯。《莫斯科公国志》。 斯德哥尔摩，1615年（德文版：《彼得·佩特雷尤斯·德·埃尔莱松德所著的莫斯科大公国史与报告》。莱比锡，1620年；俄文版：《莫斯科大公国史》，载于：《读本》。1867年。第2期。第418页）。

[488] 普拉托诺夫。《讲座》（1915年，第9版）。第165页。小型土地所有权，主要是小块世袭领地，被出售或抵押给修道院。韦塞洛夫斯基。《14至16世纪东北俄罗斯的村落与乡村》（1936年）。第56页。 参见大量文献：《特维尔文书》。S.舒马科夫编。第1卷（1896年）及《乌格利茨文书》（1899年）；这一过程在17世纪仍在继续。

仅在莫斯科中心地区的五个县，修道院就拥有230721.8切瓦尔蒂（115360.9德西纳）的土地[489]。而在诺夫哥罗德地区，16世纪修道院的领地也极为广阔[490]。 17世纪，波莫尔地区（乌斯季日斯基、索尔维切戈德斯基、德文斯基、托特姆斯基、阿尔汉格尔斯基各县）以及维亚特卡地区的修道院领地规模极为庞大[491]。关于波尼佐维耶地区，我们此前已作过论述。 只有在西部（诺夫哥罗德的修道院除外）和南部——即与草原接壤的边境地区——修道院的领地规模较小，因为政府对该地区的土地极为珍视，将其划拨给军官作为庄园[492]。

对于许多修道院的经济运作而言，位于修道院土地上并向修道院缴纳大量货币地租的城镇和村落具有重要意义。 奥斯塔什科夫城一半归属宗主教座，一半归属约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院；蒂赫温城位于蒂赫温修道院的领地上；涅波科克自由镇归属基里尔洛夫修道院；博罗夫斯克城的自由镇则归属帕夫努季耶夫修道院。 而这一切仅仅是[493]中的个别例子。几乎所有大型修道院都拥有所谓的“修道院聚落”，这些聚落位于修道院领地上，居民多为受雇于修道院的工匠。 所有这些城镇、聚落和定居点都凭借特殊的特赦状和免诉状，免除了向国家缴纳的赋税，并向修道院缴纳了巨额的现金和实物地租[494]。

17世纪修道院经济规模之大，可从位于修道院土地上的农民庭院数量中窥见一斑——这些资料我们是从人口普查册中提取的。根据1646年的人口普查册显示，在属于教会机构的土地上，至少有109267户农民庭院[495]：

宗主教座辖地：6481户

主教座堂管辖的领地：10857户

439座修道院的领地内：91829户

1661至1662年间，再次对位于修道院土地上的农民庭户进行了普查； 但需要指出的是，修道院管理局的普查数据是基于修道院当局自身提供的信息，因此不能排除实际情况中农民庭户数量可能略高，但修道院隐瞒了部分庭户。 根据此次普查，476座修道院拥有土地，上面有87907户农民家庭[496]，而到1696年，修道院土地上已有102476户家庭[497]。如果按每户有四名成年劳动年龄男性计算——农民因需缴纳赋税而始终避免拆分家庭——那么仅在修道院土地上，男性劳动力就超过了50万人，若加上妇女和儿童，总人口至少还有50万人[498]。 仅从这些数字中，便可窥见修道院经济活动的规模及其对莫斯科国家整体经济的重要性。这也解释了为什么彼得大帝在推行改革时——这些改革实际上首先是为了缓解与北方战争相关的财政困难——会特别关注修道院的资本。 修道院富庶的经济体系，成为了他获取必要资金的绝佳来源。

6. 修道院土地所有权的国家法律基础

我们试图勾勒出修道院经济及其发展的整体图景。 为了使这一图景更加生动，有必要描述修道院领地内的内部经济关系以及修士参与经济管理的状况。通过这一描述，我们将看到有多少修道院居民忙于世俗事务，从而偏离了真正的修道事业和精神修行。

在论述14至15世纪的修道生活时，我们曾列举过当时新修道院兴起的一些典型案例：几乎每位修道院创始人都会通过法律文件，将修道院所在的土地确立为修道院的财产——起初那里仅有一座木制教堂和几间木制僧房。 或许，在创始人内心的构想中，并不总是浮现出这样一幅景象：他那

---

[489] 罗日科夫。同上。第399、400页。关于17世纪的情况，参见：戈蒂耶。同上（1937）。第251–255、329、351页。

[490] 罗日科夫。同上。第385页。

[491] 博戈斯洛夫斯基。同上。第65–77页。

[492] 格涅武舍夫。同上；巴加莱。同上。

[493] 关于此问题的详细内容，参见：斯米尔诺夫。同上，第1卷（1917年）。第108–134页。

[494] 同上，第170–231页。

[495] 参见该名录：尼科尔斯基。同上，第1卷，第1期（1897年）。附录VII-XXV。

[496] 1661年名录（170年名录）载于：《ORSA纪要》第2卷（1861年），第401–422页；其中348座修道院的院落数均不足100个。

[497] 西夫科夫。同上。第221–225页。

[498] 1480年，莫斯科国的人口约为210万；一百年后，即16世纪末，人口达到430万，而到17世纪末则约为1260万。波克罗夫斯基。 人口，见：《俄罗斯百科全书》第40卷。米柳科夫统计，16世纪中叶人口为1000万至1150万，17世纪末则达到1700万至1800万。米柳科夫。《俄罗斯文化史概论》第1卷（第6版），第26页。

片小小的荒野上，将逐渐发展成繁荣的庄园； 那时，他主要关心的是保护修道院免受邻居的侵扰（再次提醒，当时周边居民对新修道院的态度有时是敌对的），以及让修士们有机会开垦菜园或播种谷物。 就这样，首批授予修道院所在土地的特许状应运而生。随后，继任者接踵而至：新的院长、新的修士；他们已不再像修道院创始人那样深受苦修理想的鼓舞。 一些严苛苦行者的生平及其所建修道院的历史，揭示了一种规律，这或许正是古俄罗斯修道生活最鲜明的特征：苦行者的世俗声望——他们往往在离世后不久便被尊为当地受敬仰的圣人——导致其所建修道院日益富庶，而修士们则逐渐世俗化。 虔诚的信徒们向修道院源源不断地奉献供品——物品、金钱和土地。修道院的领地逐年扩大，不仅拥有毗邻的土地
，还常常拥有距离修道院相当遥远、有时甚至位于其他地区的土地[499] 。 因此，有必要对新的领地加以管理，并对其进行持续监督。受赠土地上居住着农民，必须规范他们与修道院及国家之间的关系。

需要说明修道院土地所有权的一个特点。作为土地所有者，修道院对受赠土地拥有完全的所有权，这在莫斯科公国的法律术语中通常被称为“世袭领地权”[500] 。 作为土地所有者，修道院有义务向国家缴纳其所属土地所征收的全部税款；与此同时，居住在修道院土地上的农民所缴纳的全部地租则归修道院所有。 修道院就土地向国库缴纳的税款数额，以及修道院与农民之间的关系，均由特许状和不可诉状加以规范，这些文书赋予了这些关系以法律效力[501] 。

根据所有者的不同，无论已开垦还是未开垦的土地，其名称各异：若归国家所有，则称为“君主土地”或“宫廷土地”；若作为世袭领地归属分封公爵的后裔或博雅尔，即其“世袭领地”； 若作为对为国家效力的军官的报酬而分配给他们的土地，则称为“领地”。属于大主教、主教教区、修道院和教区的土地被称为“教会土地”，并根据所有者不同，分别称为“大主教土地”、“主教土地”和“修道院土地”。

莫斯科公国的居民根据其对国家的义务以及与这些义务相关的权利，被划分为不同的群体。这些群体的代表作为土地所有者，决定了其所拥有土地的法律地位；后来，从16世纪下半叶起，法律实践反向界定了这种关联，即对某类土地的使用情况，决定了所有者相对于国库而言所属的人口类别。

总体而言，人口分为两类：1）免税地主；2）纳税人。第一类包括神职人员和服役人员（波雅尔和地主），他们通过履行教会或君主的职责来换取土地；第二类则包括必须以货币或实物形式缴纳赋税的人。 因此，莫斯科公国的土地也被划分为两类：“白地”和“黑地”。“白地”指属于免缴税款者的土地，“黑地”则指属于服役民众的土地[502] 。

---

499 某些圣徒的生平记载了经济事务如何影响修道院生活的方方面面；例如，修士因诺肯提关于帕夫努提·博罗夫斯基临终日子的叙述：因诺肯提写道，即使在临终之际，帕夫努提仍在处理日常事务。克柳切夫斯基。《圣徒传》。 第437页。

500 除前文已提及的谢尔盖耶维奇（3）、弗拉基米尔斯基-布达诺夫和帕夫洛夫-西尔万斯基的著作外，另见：扎戈斯金·N.《莫斯科国家的法律史》（1877）。迪亚科诺夫·M.《古代罗斯的社会与国家制度概论》（1908，1912年第二版）；别利亚耶夫·伊。 《莫斯科国家的土地所有制形式》，载于：《年鉴》第11期（虽为旧作，但颇具价值）；布吕门费尔德。 《古代罗斯的土地所有制形式》（1884）；罗日德斯特文斯基。 《16世纪莫斯科国家的俸禄制土地所有制》（1897）； 韦塞洛夫斯基·S.《关于世袭领地制度起源的问题》（1926）；同上。 《16世纪下半叶莫斯科罗斯的修道院土地所有制》，载于：《历史笔记》第10期（1941）（遗憾的是，我无法查阅该著作）。

501 特别参见：韦塞洛夫斯基。《关于……的问题》（1926）。

502 在行政用语中，“白”一词指免缴赋税的人；“白化”意为免除赋税；“白地主”即“白地”的所有者，其因拥有该土地而无需向国家缴纳赋税。 拥有此类土地的权利与为国家效力的义务紧密相连。服役农民要么居住在“白地”上，要么居住在君主领地上，他们为使用这两类土地的权利向国家缴纳赋税。因此，服役农民对土地的权利仅限于使用他人土地的权利。居住在君主领地上、并组成城市社团和乡村公社的服役者，被称为“黑人”。他们主要是国家农奴和城镇居民。 还需指出这样一种情况：那些居住在军官土地或教会土地上，并向国家履行特定义务的农民，在官令用语中并不被称为“黑人”，而是根据他们居住和劳作的土地性质，被称为“地主的人”或“修道院的人”。 对于这一类农民，土地所有者在义务履行方面充当了他们与国家之间的中介，并且根据“免于审判的文书”，还获得了司法权。而“黑人”则通过他们所属的社区向国家履行义务。关于这一点，最详尽的论述见：迪亚科诺夫·M.《随笔》（1908）。 在《敕令》的术语中，“君主黑地”指由负税黑人使用的土地，而“君主之地”一词则指国家根据服役性质，在服役期间授予军官的庄园土地。 参见：罗日德斯特夫斯基。同上著作。不过，所有土地始终都是沙皇的土地——即沙皇和大公的土地，参见例如《1550年法典》第84条。A.I. 1. 第155号。 在莫斯科沙皇臣民的法律意识中，以及在法律文件的措辞中，国家或沙皇被视为所有土地的最高所

修道院拥有的土地既可能是“白地”，也可能是“黑地”。几乎有一条普遍规则：修道院本身所在的土地——包括教堂（或多座教堂）、院长和修士的居所、食堂及礼拜场所——均被视为“白地”，并通过特别颁发的特许状免除劳役税。 这片土地通常由石墙或木栅栏围起。修道院的菜园、耕地——这些土地由修士们亲自耕作，或由修道院仆役及根据与修道院签订的合同有义务为其从事各类劳动的农民耕作——也被视为“白地”。 通常（但并非总是如此），位于修道院附近或其他地方的部分修道院地产，也会通过特殊的特许状被划为“白地”。修道院对“白地”拥有完全的所有权。

但修道院也可以拥有“黑地”，这种土地虽然被称为修道院土地，但在法律和财政关系上与国家处于不同的地位——与任何其他“黑地”一样。 修道院常常通过购买、交换或以“为亡者祈福”的名义进行捐赠，获得包含村庄和聚居地的土地所有权，这些土地属于“役役地”和“黑地”。 这些土地转归修道院所有后，仍属于黑地，修道院承担起以货币和实物形式向国家缴纳此前该土地所应承担的所有税赋的义务。 17世纪，主要在北部地区，出现了所谓的“黑修道院”，这些修道院从一开始就建在黑地上，其所有领地均为服役地[503] 。 从个别修道院的历史可以看出，修道院当局一直致力于扩大其“白地”领地，借助特许状将“黑地”转为“白地”，从而减少向国家缴纳的财政义务。 在16世纪，此类请愿几乎总是成功的，但在17世纪，由于“动乱”带来的财政困难，政府在此问题上采取了截然不同的政策，几乎总是驳回修道院关于将黑地转为白地的请愿[504] 。

部分修道院虽通过特别颁发的特许状获得了对某些义务的豁免，但完全豁免的情况却极为罕见。 著名的圣三一-谢尔吉耶夫修道院曾获得完全免除所有义务的特权——该特权于1551年得到确认；甚至居住在该修道院土地上的农民，也免除了对国家的所有义务。 此外，根据1541年的《免于审判诏书》，农民仅受修道院院长的管辖。而在莫斯科公国各县修道院领地内服务的教士，则免于向大主教（后为宗主教）及教区主教缴纳贡赋。 直到1625年，在沙皇米哈伊尔统治期间，新颁布的《塔尔汗法令》才引入了一些变化：从那时起，该修道院与其他修道院一样，必须向宫廷司缴纳驿站税，上交粮食以供养弓箭手，并为修建要塞——“要塞工程”[505] ——提供资金。 约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院 在16世纪也被免除了所有义务，但需缴纳驿站税并上交粮食以供养弓箭手[506] 。

此处提及的义务由所有修道院履行，且我们未发现任何关于废除这些义务的请愿书。

7. 修道院农民

修道院农民的处境本可成为一项专门研究的课题——我们仅作概括性描述，因为若对此问题进行专门探讨，将大幅增加本研究的篇幅。农民在修道院土地上的居住，使修道院日益深陷于错综复杂的国家政治之中。 在论战中，非财产派不仅反对修道院与其农民之间关系的性质[507] ，更首先反对有居民的领地本身，因为正因这些领地，修道院不可逆转地卷入了国家政治和经济生活的种种波折之中。

有者：由此衍生出古俄语的表达：“土地属于沙皇，而我是它的主人”、“土地属于上帝、沙皇和大公，而田地和收成属于我们”。

503 参见：博戈斯洛夫斯基。同上，第1卷，第91页及后续。例如，切尔莫戈尔斯基隐修院便是此类“黑修道院”之一。从1676年院长提交的报告中可以看出，该隐修院没有农民； 修道院的土地部分被出租，部分由修士们自己耕作，以及在收获季节雇佣的临时工人耕作；修道院所有规模不大的土地都是“黑地”。《俄罗斯历史档案》（RIB）第14卷，第442页。

504 博戈斯洛夫斯基。同上。第93、96页。在被称为“荒野”的南部地区，名义上每一块土地都属于沙皇所有（即“君主领地”），但实际上该地区的所有土地都分配给了服役人员；新建立的修道院在这里获得的土地非常少。 参见：涅克拉索夫·N.《十六世纪里亚赞地区历史概述》，载于：《俄罗斯历史杂志》。1914年第4期；贝洛策尔科夫斯基·G.《十六、十七世纪的图拉及图拉县》，载于：《基辅大学学报》。1914–1915年。 尽管那里没有黑土，但农民、修道院，甚至部分军官都向国家缴纳了赋税。多布罗克隆斯基·A.《索洛奇纳修道院》，载于：《读物》。1888年。第1期。第48、61、62–68页。

505 戈尔斯基。《描述》。第1卷，第324页。 在豁免诉讼的文书中做了一项重要变更：修道院院长此前（在非教会事务中）受沙皇管辖，如今则归属宗主教管辖。在鲍里斯沙皇时期，居住在修道院领地内的农民获得了一些新的特权。同上。第225页。

506 斯米尔诺夫。同上。第96页。

507 需要指出的是，农民的经济状况往往相当优渥，以致于他们名下没有任何欠修道院的债务。 约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院的农民便是如此，特别是在1573–1581年间，当时一场席卷莫斯科中心的农业危机正在肆虐； 值得注意的是，对于那些在服役期满后无债离开修道院土地的农民，修道院当局还会发放离场金。参见《16世纪末沃洛科拉姆斯克修道院收支账簿》，载于：《历史档案》第2卷，第72、76、83页等。

为了成功发展修道院经济并使修道院致富，农民作为劳动力居住在修道院土地上是一个重要的有利因素。 我们既应关注修道院与其农民之间的关系，也应关注后者的处境，因为这将有助于我们发掘那个时代修道生活的新特征。

在16世纪之前，农民作为自由承租人居住在土地所有者的土地上，根据合同——即“租约”（在16世纪通常为口头形式，17世纪则以书面形式订立）——将部分收成上交给土地所有者。 除了这种地租——占收成的四分之一到一半——之外，农民还必须按照土地所有者的指示完成某些劳动；在《波尔德纳》记录中，我们经常能看到关于以现金或实物支付地租，以及在不交纳部分收成的情况下完成苦役劳动的条款。 此外，农民还必须缴纳针对土地征收的国家税。对于承租人而言，设有“周年免税年”，在此期间他们可免除地租和劳役，而这些年份的国家税则由地主承担。 租约中并不总是明确规定租期，有些情况下租期定为10年，期满后，承租人若已向地主结清所有款项，即可离开其庄园。17世纪，租约条款中出现了一项对承租人不利的变更： 此时承租人丧失了离开土地的权利，若其仍执意离开，地主则有权将其召回。由此产生了农民与其耕作土地之间的捆绑关系，这种关系后来演变为农民与地主之间的捆绑，并成为农奴制的基础[508] 。

上述情况总体上也适用于居住在修道院土地上的农民，但在此可以发现一些与不同类别农民相关的特殊之处。这些类别是在修道院土地所有权发展过程中形成的。

修道院初建时，依据特许状获得土地，而这些土地上已有农民居住，因此他们便成为了修道院农民或修道院人。 他们与修道院签订租约，并缴纳地租。16世纪，这些农民被以“老居民”的名义登记在税册中，此后在所有修道院文书中均以此名称出现。 据M.迪亚科诺夫所言，逐渐形成了一项惯例：被登记在税册上的这一类农民，将丧失离开其租种地块的权利 。修道院当局获得了搜寻并遣返逃亡“老居民”的权利[509] 。修道院通过受赠或购买的方式获得了新的土地所有权，这些土地上同样居住着农民。修道院文书也将这些农民归类为“老居民”。 对于他们而言，此前与原土地所有者签订的租赁合同基本仍然有效，修道院当局仅需重新确认这些合同，同时进行一些修改，这些修改大多旨在减轻农民的义务，主要涉及实物地租以及为修道院从事的劳役[510] 。

第二类修道院农民是所谓的“新入户者”，或称“新定居者”。 第一类是向修道院当局申请获准在修道院土地上定居的农民；第二类则是受修道院邀请迁入其领地，或由修道院从一个庄园迁移到另一个庄园的农民。 黑土地上沉重的赋税负担，常常迫使农民离开自己的村庄，迁移到修道院的“白土地”上，在那里他们可以获得用于安家立业的经济援助，并免除赋税[511] 。 新入佃者几乎总是能暂时——从3到5年，较少情况下可达10年——免除地租，或者地租大幅减少；此外，他们还会从修道院获得用于安家落户的现金“补助”。在他们与修道院签订的契约中， 会非常明确地规定租期以及与补助金、向修道院的劳役义务、向国家缴纳的税款以及向修道院缴纳的地租（包括货币和实物）相关的条件，同时还规定了修道院当局要求履行所有义务的权利，以及通过合法程序追究未履行这些义务的农民的责任。 修道院通常会保存专门的账簿，其中以极大的细致程度记录了农民的所有义

---

[508] 参见：别利亚耶夫·伊·《俄罗斯的农民》（1860）；迪亚科诺夫·米·《随笔》（1898）；格列科夫·布·《俄罗斯的农民》（1946）。关于农奴制的起源：格列科夫，同上；恩格尔曼（Engelmann）I.《俄罗斯的农奴制》（1884）；克柳切夫斯基（Klyuchevsky）V.《俄罗斯农奴制的起源》，载于：《俄罗斯月刊》1885年第10期，以及《实验与研究》（1918）；同上，《俄罗斯史》第2卷 第17章；德博尔斯基·N.《关于所有制农民沦为农奴的问题》，载于：《俄罗斯历史与民族学杂志》1895年第11期；别利亚耶夫·P.《古俄罗斯领主制与农民沦为农奴》，载于：《俄罗斯历史与民族学杂志》1916年第8–9期。

[509] 迪亚科诺夫。《论文集》（1898）。 第16–39页。格列科夫。同上。第630、641页，其中他对迪亚科诺夫的某些论点进行了补充；另见：斯米尔诺夫·伊。关于老居民的问题，载于：《历史问题》。1946年第8–9期（笔者未能查阅该文）。

[510] 迪亚科诺夫。同上；尼科尔斯基。同上，第1、2卷，第37页及后续；什切佩托夫。同上，第97页。早在15世纪，特许状中就已提及“老居民”，将其与后来定居于修道院土地上的农民区分开来。参见，例如： 《俄罗斯档案集》（ААЭ）第1卷，第20、21、51、53号；以及第5、34、35号。基普里安大主教的信函（1391年）清晰地描述了农民必须为修道院完成的劳役。《俄罗斯档案集》（ААЭ）第1卷，第11号。

[511] 我们掌握了多份16和17世纪的文献，记载了农民从“黑村”及军官领地逃离的情况。《俄罗斯档案集》（ААЭ）第1卷，第234号（1552年）、第258号（1561年）； 《阿尤》第177、178、183号（16世纪）；第189、194、196号（17世纪）。关于圣三一-谢尔盖修道院：收支账簿（1614年），载于：《社会经济史文献》。 1（1929）；关于约瑟夫修道院：《收支账簿》，载于：《历史档案》第2卷，第70、74、83、84页。

务，这些账簿对于研究各修道院经济体的历史以及反映修道院农民的处境而言，是极为重要的史料； 其中还详细记录了农民的所有劳役工作，在17世纪时甚至标明了这些工作的货币价值，因为当时随着莫斯科公国货币关系的发展，修道院当局力图用货币代替实物地租。 只有那些拥有资本的富裕修道院才能完全过渡到以货币为基础的经营模式，其资本来源于货币地租、盐的销售收入以及贸易收入； 而那些需要各类农产品（例如豆类、植物油、黄油、奶酪、蜂蜜、鸡蛋、蘑菇、浆果等）的小型修道院，通常会要求其农户将部分地租以实物形式上缴给修道院[512] 。 在北方的波莫尔地区，新入佃者通常作为“半收佃农”定居在修道院的土地上，将耕种土地的收成的一半作为租金上交；从各种文献中可以看出，这一类佃农早在15世纪就已经很普遍，例如在基里尔-别洛泽尔斯基修道院的土地上。 “波洛夫尼克”对修道院的义务通常仅限于上交一半收成，如果他们还需缴纳地租，金额也微乎其微[513] 。

第三类修道院农民，即所谓的“博比利”（bobyl）[514] ，对修道院的土地所有制也具有一定意义。博比利很少租用修道院的土地；他们仅获得供自家庭院使用的土地——这通常是已故或逃亡农民留下的庭院； 他们既不与修道院签订任何契约，也不缴纳赋税；只有在极端情况下，如果他们拥有自己的菜园或一小块田地，才会缴纳少量地租。他们依靠为修道院从事的劳动谋生：他们是渔民、手工艺人、裁缝、养蜂人等。 各修道院领地内“无主农户”的数量虽有差异，但所有修道院领地均存在此类农户；在“动荡时期”之后，随着许多农民家庭彻底破产，其数量显著增加；仅在17世纪下半叶，“无主农户”的数量才出现下降。 对修道院而言，无妻农是廉价的劳动力，适合从事各种各样的劳动，这一点从各种账簿中可以清楚地看出[515] 。

庄园数量的增加和修道院经济规模的扩大需要越来越多的劳动力，仅靠上述三类农民已远远不够。 这迫使修道院采取两类措施：其一，增加农民数量；其二，创建另外两类隶属于修道院的农民——修道院仆人（或称“女仆”）和修道院幼童。

8. 修道院领地与农奴制的出现

修道院为吸引新农民到其领地务农所采取的措施贯穿了整个16世纪下半叶和17世纪上半叶。由于这一现象不仅对贵族和军官的领地及庄园，也对国有庄园产生了影响，政府不得不时不时地禁止或限制修道院招揽农民的行为。 但在这一问题上，国家的政策也缺乏稳定性，因为接连颁布的特许状要么为某些修道院开辟例外，要么在已颁布的法令中为其留有漏洞，这自然对修道院十分有利。

由于农民迁入修道院领地意味着他们离开私人或国有庄园，因此十六至十七世纪政府采取的措施旨在全面限制农民迁出，换言之， 旨在缓慢、逐步地限制农民的自由，这最终导致了农奴制的产生。广泛的历史研究表明，农民被束缚为农奴是与莫斯科罗斯农业状况相关的各种复杂因素交织在一起的结果； 本质上，这更多是经济必要性的结果，而非封建专制统治的产物；而农奴制的最初阶段，是将农民束缚在其耕种和居住的土地上，而非束缚于该土地的所有者。 修道院经济的大规模发展表明，16至17世纪的修道院土地所有制在此过程中发挥了多么重要的作用；历史研究虽已考虑到这一作用，但尚未充分体现。 16世纪中叶，所有土地所有者都试图将耕作土地的农民留在自己的

---

[512] 担保书范例：AJU. 第177、178号（16世纪，维亚日茨基修道院）；RIB. 第12卷，第458、1366、1468页（普里卢茨基修道院）；《文书》。 梅尔尼科夫编。第1卷，第21、23、26、27号等（据波尼佐维耶的圣母庇护修道院）。在不同庄园的个别修道院中，农民承担的劳役各不相同，这取决于当地条件，参见例如：《AAE》。 第1卷，第348号（圣三一-谢尔吉耶夫修道院）。多布罗克隆斯基。同上著作，第61、69–85页；迪亚科诺夫。《论文集》（1898年），第131、163页。账簿： 约瑟夫修道院，载于：《历史档案》第2卷；博尔丁修道院，载于：《俄罗斯修道院档案》第37卷；科尔尼利耶夫-科梅尔斯基修道院，载于：《列宁格勒修道院档案》第5卷（1871年）；科里亚日姆修道院的文书，载于：《列宁格勒修道院档案》第23卷（1910年）。

[513] 《俄罗斯档案集》（RIB）第12卷，第198页（1634年）、第201页（1637年）；《档案集》（AI）第3卷，第240号（1627年）。迪亚科诺夫：《随笔》（1898年），第147页及后续；格列科夫：《俄罗斯的农民》，第694页。

[514] 我们将古俄语词“бобыль”译为德语“Unglückliche”（“不幸者”）；在文献中，这些农民常被称为“nevzgodniki”。参见：迪亚科诺夫。《随笔》（1898年），第206–240页；博戈斯洛夫斯基，《同上》，第1卷，第136页。

[515] 另参见：罗日德斯特夫斯基·S.《16至17世纪莫斯科国家的农村人口》，载于：《俄罗斯历史随笔集》。M.多夫纳尔-扎波尔斯基编。第3卷（1912年）。第41–44页。

庄园内，而当时富裕修道院蓬勃的经济活动，正是迫使农民离开原居地、涌向修道院土地的主要原因[516]。

早在15世纪——如下文将要说明的那样——修道院就试图将从事农业劳动的劳动力与自己捆绑在一起，阻止其外流，并争取将农民在法律上与土地绑定；由此为未来将农民束缚在土地上的立法创造了先决条件。

本文无意详尽探讨这一系列问题——我们将仅聚焦于与修道院土地所有权历史直接相关的若干现象。

对于地主而言，尤其是对于修道院的经济活动来说，限制农民外出劳作并为其设定特定期限至关重要。而在修道院文献中，我们发现了关于设定此类期限的规定：在米哈伊尔·贝洛泽尔斯基公爵于1450年颁发给基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的特许状中，将农民外出日期定为11月26日（旧历）——即圣乔治纪念日，“尤里日”[517]。在颁发给圣三一-谢尔盖修道院的一份特许状（1455–1462年）中，甚至允许该修道院完全不允许某些领地内的农民迁出[518]。1497年的《法令》规定11月26日为全国统一的农民迁出期限，同时允许农民在该期限前8天及后8天内迁移至新土地。1550年的《法典》（第88条）重申了这一规定[519]。这些法令赋予修道院合法机会，使其能够将农民招揽至自己的土地上，而这一权利也被广泛行使。《斯托格拉夫》（1551年）同样保留了尤里耶夫日作为农民自由迁出的日子，同时引入了一项规定：土地所有者和修道院有权在此期限前，将从事农业和未从事农业的农民迁移至斯洛博达中的空置农舍[520]。尽管《斯托格拉夫》明确规定，土地所有者只能接纳没有拖欠税款的农民，但修道院却绕过了这一规定，政府常常被迫根据大量请愿书，采取措施制止此类滥用行为[521]。16世纪70至80年代的经济危机引发了农民从一地大规模迁移至另一地的现象；这增加了将农民招揽至修道院领地的机会。政府也经常允许农民离开某位地主的土地转投另一位地主，这造就了大量对生活条件不满的农民群体，以及四处漂泊的新移民。此外，在16世纪80年代初，由于整体经济衰退，1550年的法令被废除——该法令曾规定农民的迁出必须在尤里节当天进行；此后，农民被允许在其他日子离开土地，同时引入了所谓的“沙皇禁耕年”[522]。

农民持续不断的逃离引发了大量致政府的请愿书，以及世俗地主与修道院之间、乃至修道院与修道院之间的诉讼纠纷[523]。根据1597年的敕令[524]，所有地主（无论世俗还是宗教）均有权通过法院要求追回五年前内逃离并定居于其他庄园的农民；而逃离时间超过五年的农民则无需返回原处，可留在新地主处。由此产生了所谓的“定年制”，该制度在1649年《法典》颁布前对莫斯科公国农民阶级的历史发挥了重要作用，并对修道院土地所有权的发展产生了一定影响。根据1607年3月9日的

---

516 参见注503，以及以下著作：奥迪内茨·D.《莫斯科国家依主农失去迁移权》，载于：《纪念P. N. 米柳科夫文集》。巴黎，1929年；米哈伊洛夫·P.《老户制度与农奴制》，载于：《莫斯科历史学会学报》。1912年第1期；同上。《论土地原住民制度的起源》。同上。1910年第6期。

517 《俄罗斯历史档案》（AAE）第1卷，第48号；《俄罗斯档案研究所文集》（DAI）第1卷，第198号。关于“尤里耶夫日”在俄罗斯农民历法中的作用，参见：卡林斯基·伊·《俄罗斯的教会-民间月历》，载于：《地理学会民族志分部纪要》第1卷（1877年），第325页。

518 《A.I.》第1卷第59期；《A.A.E.》第1卷第64、83期。

519 关于实际中对其的偏离，参见例如：AJU. 第186号和第290号。

520 《七十条法》（喀山版，1862年）。第412–414页；《俄罗斯档案》（АИ）第1卷，第165页；《俄罗斯民族志档案》（ААЭ）第1卷，第257号。

521 《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）第1卷，第234号（关于瓦日斯克和申库尔斯克县，1552年）；《阿斯特拉罕档案》（АИ）第1卷，第193号（关于阿斯特拉罕的圣三一修道院，1575年）；迪亚科诺夫。《随笔》（1898）。第6卷（关于斯维亚日斯克的圣母修道院，1576年）。关于此问题的资料也收录于16世纪的税吏账簿中。参见：涅沃林。《论五分地与教区》。第167页。

522 德博尔斯基。《同上著作》，载于：《俄罗斯历史杂志》。1895年。第1期。第99页；格列科夫。《尤里耶夫日》。第78页；同上。《诺夫哥罗德圣索菲亚宫的经济概况》，载于：《列宁格勒历史学会文集》（ЛЗАК）第34卷（1927年），第113页；奥迪内茨。同上著作，第205页。

523 《俄罗斯历史文献集》（RIB）第14卷，第135页。关于17世纪，我们拥有大量关于此类诉讼的文献：阿伊（AI）第3卷，第286号（1621年）、第160号（1629年）；《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）第3卷，第141号（1623年）；《俄罗斯历史文献集》（РИБ）第35卷，第263号（1616年）。另参见：迪亚科诺夫。《论述集》（1898年），第52–59页。

524 该敕令此前曾被误认为是农民最终被固定在土地上以及农奴制开始的标志。该敕令原件已不复存在，是根据后世文献重建的。参见：弗拉基米尔斯基-布达诺夫。同上著作，第139页。

敕令，“服役年限”被延长至15年[525] 。动乱结束后，修道院立即开始向政府提交请愿书，请求延长其“服役年限”[]。 **例如，圣三一-谢尔吉耶夫修道院于1614年获得，有权将过去9年内从其领地逃离的农民召回，而1615年，其“定年”期限被延长至10年。 1619年，约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院也获得了同样的特权[526] 这些特权引起了军官阶层的不满——尤其是因为，例如，圣三一-谢尔吉耶夫修道院甚至在10年特定期限届满后仍能将逃离的农奴召回——他们因此向政府提交请愿书，要求废除这一特权。 但1637年和1642年的敕令确认了圣三一-谢尔吉耶夫修道院10年的服役期限[527] 。不能排除这些侍从阶层的请愿书对后来的立法产生了影响。 1646年，随着人口普查册的推行，在针对普查员的指示中明确规定，被登记在册的农民及其子女“将永久”拥有土地，不受任何定年期限的限制。 两年后，服役年限被正式废除，1649年《法典》（第9章第3节；第15章第3节）最终确立了农民与土地及地主的捆绑关系，以及地主与农民的捆绑关系。 1646年的普查册成为将农民与土地捆绑的基础这一事实，完全符合修道院的经济利益；因此，位于修道院土地上的农民庭院仍由修道院拥有，这一点也得到了1649年《法令》的正式确认。**

9. “修道院仆役”与“修道院孩童”

政府颁布的各类法令——无论是针对特定情况还是具有普遍性质的——以及教会会议的裁决，既无法、也（我们认为）从未试图限制修道院领地的扩张，因此沙皇的诏令以及1497年和1550年的《法令》 并未真正阻碍农民持续涌入修道院领地。最鲜明的证据便是我们上文引用的数据，即17世纪最后四半叶这些土地上农民户数的情况。 修道院当局意识到，只要获得特殊的特许状，这些法令总是可以被规避的；而在某些情况下，得益于修道院代表在莫斯科的巧妙政治运作，甚至能将这些法令转化为对修道院有利的条件；他们还看到，政府自身也在不断违反其法律规定，继续分发土地。 尽管修道院并不担心流入其领地的农民数量会减少，但它们仍竭力不断寻找新的劳动力。造成这一现象的原因部分在于前文已提及的情况——修道院正逐步转向新的农业经营体系，并扩大自有耕地的规模。 此外，随着修道院领地的扩大，个别修道院中出现了新的经济部门或扩充了现有的经济部门，而对于修道院来说，在这些部门中使用与修道院联系更为紧密的劳动力，比使用修道院农民更为便利。 这也解释了为何在狭义上，三类修道院人员得以相对广泛地存在：1）修道院仆人，或称“侍从”；2）修道院学徒；3）手工业者[528] 。

修道院仆役在修道院及其经济活动中早已被广泛使用[529] 。他们在修道院内从事各类工作，包括马夫、牧羊人、看守人、渔夫、养蜂人、手工业者等。 随着修道院领地的扩大，以及新附属建筑、楼房、马厩、谷仓等的兴建，修道院仆人的数量也随之增加。 他们从修道院获得住所、衣物和食物，部分人还会获得金钱报酬，通常以圣诞节、复活节、圣三一节或圣使徒彼得与保罗节的礼物形式发放。 这群人包括已无力且不愿耕作自己土地的贫困农民 、斯洛博扎人、战争伤残者等。在17世纪，修道院仆役通常会与修道院签订口头协议或书面契约[530] 。

“幼童”是居住在修道院土地上的最引人注目的人群之一；尽管这一群体在修道院文献中屡被提及，但其界限并不明确。历史文献中既没有对这一群体的清晰描述，也没有追溯其起源及其形成

---

[525] 同上，第139页；罗日德斯特文斯基，《同上著作》，载于：《俄罗斯历史随笔》第3卷，第63页。 1597年的规定在随后的几年里得到了确认，并通过1601年11月28日、1606年2月1日和1607年3月9日的新敕令进行了补充。弗拉基米尔斯基-布达诺夫。同上。第139页及后续； 克柳切夫斯基。《俄罗斯史》。第2卷。第342–344页；迪亚科诺夫。《论述集》（1898年）。第49页。

[526] 关于逃亡农民，参见修道院账簿：《特罗伊茨科-谢尔盖耶夫修道院汇总账簿》，载于：《16-17世纪莫斯科国家社会经济史文献》第1卷（1929年）；《俄罗斯历史档案》第3卷，第66号（1615年）； 《莫斯科大公国档案》（AMG）第2卷，第143号。参见：罗日德斯特文斯基。《论17世纪莫斯科国家追捕逃亡农民的“定年”制度》，载于：《纪念V. O. 克柳切夫斯基文集》（1909年）。第152–154页。

[527] 《AMG》第2卷第143期。

[528] 需要将修道院仆役与另一类人群区分开来，尽管在文献中他们也被称为“修道院人员”，但他们根本不是仆役——他们从事修道院经济的管理工作，主要出身于贵族子弟和贵族阶层。关于他们，将在下文论述庄园管理制度时详细说明。

[529] 在赫罗提乌斯大主教的文书中，对修道院仆人的记载尤为详尽。A.A.E. 1. 第113号（1478年）。

[530] 阿尔塞尼，修道院长。《报告》，载于：《文集》。1867年。第3期；多布罗克隆斯基。 《文集》，第11–12页；《雅罗斯拉夫尔斯帕斯基修道院历史文书》，第3卷，第77页。蒂霍米罗夫·M.《16世纪的修道院领主》，载于《历史笔记》第3卷，第149–152页（关于约瑟夫修道院）。

的历史[531] 。 这种模糊性源于文献中对“幼子”的描述不一：有时他们与修道院仆役并列，意味着为修道院从事与仆役相同的工作；有时“幼子”又被视为在田间劳作的农民； 他们既居住在修道院围墙内，也居住在修道院周边的村落中，有时甚至在修道院所属的村庄里拥有自己的院落；他们还担任手工业者——可以说，在17世纪下半叶，他们几乎参与了修道院经济的所有领域[532] 。 史料自16世纪中叶起便提及修道院的“子弟”[533] ，他们的出现及其人数的增长可与修道院自有耕地的扩大有关[534] 。一方面，他们是成年人，包括贫困的农民和小地主；他们耕种修道院的田地、割草，还从事捕鱼业。得益于修道院的经济援助，他们购置了自己的宅院，或接管了逃亡及欠债农民遗弃的荒废宅院。与修士一样，“幼徒”也免除了赋税和地租[535] ，他们通过劳动履行对修道院的义务。 另一方面，大部分“幼童”（尤其是在17世纪）来自孤儿，或是修道院农民和贫苦农户的子女。 例如，1636年，索洛维茨基修道院就设有一所真正的孤儿院，里面住着约300名儿童，他们负责完成修道院内的一些轻微劳动：在菜园里、修道院厨房里等。 ——这引发了沙皇向该修道院院长发出特别谕令，要求对孤儿进行严格监管，以防止他们胡作非为，并要求在修道院围墙外为这些孩童建造一所专门的住所[536] 。农民们，尤其是贫苦农民，都很乐意将自己的男孩子送进修道院。 起初，他们像在索洛维茨基修道院那样从事轻便的劳动，随后与农家姑娘成婚，拥有了自己的庭院，在修道院的田地里劳作，但在修道院的文件中，他们仍被列为修道院的“孩童”——这既出于传统，也出于财政考虑。 到了17世纪，我们已经能发现修道院与其成年“幼童”之间签订的契约（此类契约通常不称为“排位契约”，而称为“住户登记”），契约中列明了双方的相互义务[537] 。 17世纪的文书登记簿中记载了大量关于这一依赖修道院的群体以及“子弟”庭院的信息[538] 。

修道院一直需要各种手工艺品，在当时实行的自给自足经济体制下，这些物品只能由修道院自行制作。这也解释了为何在修道院或附近的修道院村落中，有众多手工艺人居住并为修道院工作。 他们包括木匠、砌砖工、细木工、制桶匠、铁匠、制鞋匠、裁缝、马具匠等手工艺人，为修道院，有时也为修道院的农民制作工具、犁、耙、铁锹； 裁缝和制鞋匠则为修士、修道院仆人和孩童缝制衣物和鞋履。

约瑟夫修道院有100多名此类手工艺人，其中37名是学徒[539] 。1628–1629年间，雅罗斯拉夫尔的斯帕斯修道院拥有27处院落，其中居住并为修道院工作的手工艺人有27名。 在该村落中，共有194户人家，其中同样居住着修道院的手工艺人，其中25名是学徒，他们几乎制作了修道院及其庄园所需的一切物品[540] 。 位于梁赞县的索洛奇纳修道院几乎完全依靠其手工业者制作自身所需的一切，部分制品甚至用于销售[541] 。 斯摩棱斯克地区多罗戈布日斯基博尔丁修道院的账簿提供了丰富的资料，有助于了解修道院手工艺人的劳动价值、修道院的货币经济状况以及手工艺人的劳动报酬。 他们不仅获得劳动报酬，还会在圣诞节和复活节作为奖励收到礼物，通常是现金[542] 。

专门的裁缝负责制作神职人员的礼服，金银匠则制作礼拜用具；在大型修道院中，由于始终拥有自己的蜂房，还制作蜡烛。

---

[531] 主要参见：迪亚科诺夫。《随笔》（1898年）。第295–321页（附参考文献）。格列科夫。《俄罗斯的农民》。第695页及后续。

[532] 参见迪亚科诺夫关于幼崽的详尽文献目录。同上，第295、298页；多布罗克隆斯基。同上，第33页；佩列蒂亚特科维奇。《十七、十八世纪伏尔加河地区》（1882年）。第93、117页。

[533] 1547年，根据约瑟夫修道院的记录：格雷科夫。同上，第695页；1576年，根据圣三一-谢尔盖耶夫修道院的记录：《莫斯科国税册》第1卷。 第1卷。第68、73、82、76、611、642页等。

[534] 格雷科夫。同上著作，第695、710页；迪亚科诺夫。《随笔》（1898年），第303页——内容几乎相同。

[535] 格雷科夫。同上著作。第711页。

[536] 《俄罗斯历史档案》（AAE）。第3卷，第262号。沙皇的训诫是合理的：根据修道院章程，男童不得在修道院中生活或留宿。 《七十人会议法典》严禁这种习俗：《七十人会议法典》。喀山版。第229、233、236页。关于圣三一-谢尔盖修道院中多达600人的孤儿，参见：阿尔塞尼。同上。第8、56页。

[537] 迪亚科诺夫。《随笔》（1898年）。第333页。

[538] 同上。第298、303、306页；多布罗克隆斯基。同上著作。第33页。

[539] 蒂霍米罗夫。同上。第151页。

[540] 《斯帕斯基修道院历史文献》第3卷，第77–85页；尼科尔斯基。同上，第1、2卷，附录“D”。

[541] 多布罗克隆斯基。同上。第74页。

[542] 博尔丁斯基修道院收支账簿，载于：《俄罗斯历史文献集》第37卷，第20–22、36–38、43–46、64–69页等。

雇佣劳动发挥着非常重要的作用，例如在索洛维茨基修道院广阔的庄园中，根据修道院的文献记载，1621年有700名雇工在那里劳动，他们从修道院获得住房、衣物和金钱。 他们从事各种经济活动：捕鱼、制盐以及运输盐[543] 。

10. 修道院贸易

由于修道院领地的持续扩张和修道院经济的发展，修道院往往拥有大量各类产品，其数量超过了修道院自身的需要，这迫使它们从事贸易活动。另一方面，修道院也需要为修士们提供各种食品和商品。 首要且最重要的贸易商品是面包。有些修道院面包过剩，而另一些则恰恰相反，不得不为修士们购买面包。由于修道院往往拥有相当可观的资本——这些资本主要由人们为超度亡灵而捐赠的款项组成——因此它们能够将这些资本用于贸易活动。

规模较小、经济拮据的修道院不得不出售部分自产农产品，以购置必要的食品储备。 位于极北地区的佩琴加圣三一修道院的修士们在致沙皇伊凡四世的请愿书中写道，由于气候严酷、土地贫瘠，他们无法从事农业生产，而是“在该修道院靠…… 当他们在海上捕到鱼并熬制成盐后，便将这些盐运出去出售……待在沃洛格达及沃洛戈达县售出盐所得的款项，他们便用这些钱……购买修道院日常所需的各类物资： 黑麦、面粉、大麦、燕麦、燕麦片、粗谷物、黄油、毛呢、鞋履以及各类修道院储备物资”[544] 。位于南部肥沃县区的修道院，若其自给自足的经济活动无法完全满足自身需求，也会通过采购来补充[545] 。 为了开展贸易，许多修道院在沃洛格达——该地于17世纪成为重要的贸易中心——建立了自己的商铺和分店，并由专门指派的僧侣或受信任的人士在那里从事买卖活动。例如，1626年，沃洛格达至少有36家修道院商铺和仓库[546] 。

无论是对修道院还是对整个莫斯科罗斯的经济而言，盐都是最重要的贸易商品，它主要用于腌制鱼类——鱼是斋戒日的主要食物，当时不仅修道院，所有俄罗斯人都严格遵守斋戒。 在修道院贸易商品清单中，紧随其后的是鱼、蜂蜜和蜂蜡。富庶的基里尔-别洛泽尔斯基修道院，由于无法在自家田地里种植足够数量的谷物，便从外部购买，同时还销售来自自家盐场的盐，这为其带来了可观的收入； 该修道院还采购其他食品、手工艺品、农产品，以及供修士和修道院仆役使用的衣物和鞋履[547] 。

在伏尔加河以东地区和波莫尔地区，修道院的贸易活动尤为活跃。它们拥有众多的盐矿和盐场、渔场以及养蜂场，其产品在莫斯科市场上迅速售罄；而它们自身则需要食品储备和手工业制品。 波尼佐维耶地区的修道院拥有伏尔加河和卡马河上的渔场，主要经营鱼子酱以及需求量极大的白鱼——如鲑鱼、白鲟和鲟鱼[548] 。

---

543 克柳切夫斯基。《白海地区索洛维茨基修道院的经济活动》，载于：《莫斯科大学学报》。*1866–67年。第7期。第574页；另见：《研究尝试》（1913年）。*

544 萨维奇。《主要要点》。第55页。

545 例如，位于里亚赞县的索洛奇纳修道院：多布罗克隆斯基。同上，第89–93页；或位于斯摩棱斯克地区的博尔丁修道院：《俄罗斯修道院名录》（RIB）第37卷。 第188、192、219、240页等，以及下诺夫哥罗德的报喜修道院：《俄罗斯修道院编年史》（RIB）第2卷，第51号；参见：《科里亚日姆修道院文书》，载于《列宁格勒历史档案委员会文集》（LZAK）第23卷（仅含文书说明）。

546 斯托罗热夫。《沃洛格达地区的修道院土地所有制》，载于：《纪念V. O. 克柳切夫斯基文集》（1909年）。第362、366页。远方的修道院也在那里设有商铺。

547 早在15世纪末，基里洛夫修道院每年就在沃洛格达采购不少于2400普德的谷物。《俄罗斯历史档案》（ААЭ）第1卷，第126号，参见第283号；尼科尔斯基。同上著作第1卷第1分册“D”部分，第248页。 该修道院在各个城市都设有销售食盐的商铺。AAE. 1. 第378号；1566年，仅在德米特罗夫市的一家商铺中，修道院就售出了多达10000普德的食盐。同上。第271号；参见：马卡里。8. 第2版。8. 第267页。

548 在文献汇编（《俄国档案》（АИ）、《俄国档案集》（ААЭ）、《圣格里戈里大修道院档案》（СГГД））中收录了关于此问题的丰富资料；参见：亨斯勒关于修道院贸易活动的评论，载于：《文集》（Чтения）。1874年。第4期。第24页。关于阿斯特拉罕的修道院贸易：见《俄国档案》（АИ）。第1卷。 第193号；另见：库利舍尔。《俄罗斯经济史》。第2卷（1925年）。第324页。例如，圣三一-谢尔吉耶夫修道院曾向阿斯特拉罕运送面粉，这些面粉是用其自有谷物在修道院的磨坊中磨制而成的。戈蒂耶。同上。第537页。

我们此前已概述了部分富裕修道院的经济活动；现在让我们关注位于白海的著名索洛维茨基修道院的经济状况，该修道院迅速发展成为极北地区最大的贸易据点，并凭借贸易成为莫斯科公国最富有的修道院之一。

索洛维茨基修道院建于1429–1436年，由两位苦行者——圣赫尔曼和圣萨瓦提——创立，他们曾在荒凉的北方岛屿上寻求远离尘世的生活； 在圣佐西马（1452–1478）担任院长期间，修道院规模显著扩大；而修道院的经济活动则在菲利普 （1548–1566）任院长期间，修道院的经济活动迎来了鼎盛时期。这位未来的莫斯科都主教才华横溢，正如他与沙皇伊凡四世的争论[549] 所示，他是教会高层中捍卫教会利益、坚持原则的杰出代表。 早在15世纪下半叶，该修道院就凭借大诺夫哥罗德颁发的特许状和不可诉状，拥有了白海沿岸的大片土地和捕鱼权，这些领地后来通过大公们的文书被正式划归修道院所有并进一步扩大。 1555年，仅在苏姆县，修道院就拥有33处盐井，后来又购置了新的盐井[550] 。这使修道院能够在整个莫斯科公国范围内进行食盐贸易。16世纪中叶，索洛维茨基修道院售出了6000普德食盐； 一个世纪后，修道院的盐场年产量已达130,000普德，这些盐通过修道院自有的船只沿德维纳河和苏霍涅河运往沃洛格达并在当地销售。为此，修道院每年向国家缴纳658卢布的关税。 17世纪中叶，修道院缴纳的各项税款总额达4000卢布。修道院的盐场、渔场和航运业共雇佣了700名工人，他们从修道院领取薪金、衣物和口粮；
这一数字反映了修道院经济活动的规模[551] 。17世纪下半叶 ，富有进取精神的修道院院长们甚至为在白海和北部河流上航行的商船队建造了一家绳索厂[552] 。

修道院还创办了工业企业，布良斯克附近的斯文斯基修道院便是例证，该修道院拥有自己的炼铁炉[553] 。

如前所述，由捐赠和为逝者祈福的捐款组成的资金，对修道院的商业活动具有重要意义[554] 。此外，在16世纪中叶，即沙皇伊凡四世推行“奥普里奇尼纳”时期，许多波雅尔和侍从因担心财物被抢劫或没收，将自己的钱财、黄金和珠宝交由修道院保管[555] 。 在存入登记簿中，既记载了动产——金钱、黄金、首饰、粮食、牲畜、马匹，以及圣像、礼拜用书、衣物等[556] ，也记载了不动产——土地和村庄。 通常，捐赠契约中会规定一项条款，即捐赠者在其有生之年可继续使用自己的财产——土地或庄园；帕夫洛夫-西尔万斯基认为，这类似于西欧中世纪的“预付地权”（praecaria oblata）[557] 。 捐赠者将自己的庄园完全所有权转让给修道院，并从修道院处取回该财产供自己使用，此时该财产不再属于其所有，而是作为修道院的恩赐。在捐赠记录中经常出现这样的表述：“只要上帝保佑我长命百岁，大修道院长就请恩准我，不要将我驱逐出去。” 16世纪90年代，政府承认了捐赠地产终身使用权的合法性。遗憾的是，从捐赠记录和遗嘱中很难推断出，在捐赠者或遗嘱人健在期间——这一时期可能持续数十年——修道院是如何使用这些捐赠财产的[558] 。 由于遗赠的不动产并不总是位

---

549 马卡里。第2版。第7卷。第41页。

550 克柳切夫斯基。《索洛维茨基修道院的经济活动》，载于：《实验与研究》。第11页；萨维奇。《索洛维茨基领地》（1927年）。第148页。关于该修道院的土地所有权，参见：博戈斯洛夫斯基。同上著作。第1卷。第73–75页。

551 克柳切夫斯基。同上，载于：《实验》。第36页（载于：《莫斯科大学学报》第7卷，第574页）。关于该修道院食盐贸易的规模，有以下数据：1588年运往沃洛格达的食盐为81201普德，1598年 ——92990普德，1608年——123137普德。萨维奇。同上，第148页。该修道院在沃洛格达购买了各种各样的谷物，这些谷物通过同一批船只运回修道院。 例如，1608年，修道院为自用采购了15000切瓦尔黑麦，当时该修道院拥有827名固定员工和286名季节性工人。同上，第110、142、154、213、221页。

552 同上。第167页。

553 耶罗菲，修道院长。《奥廖尔省布良斯克-斯文斯基圣母安息修道院》（1866年）。第47页。

554 关于这一问题的资料大量收录于捐献登记簿中，参见例如：《安东尼耶夫·西伊修道院捐献登记簿》。A. 伊久莫夫编，载于：《读物》。1917年第1期。修道院的日常开支账簿也提供了关于这一问题的资料。

555 罗日德斯滕斯基。《教士土地所有制》。第87页；帕夫洛夫。《世俗化概论》。第150页。

556 阿夫拉米·帕利茨金——后来成为圣三一-谢尔盖耶夫修道院著名的司库——在入寺时，将自己的村庄、礼拜书和黄金一并献给了修道院。舒马科夫。《百人队》，载于：《读物》。1902年第2期，第226页。

557 帕夫洛夫-西尔万斯基。《封建制度在封地罗斯》，载于：《文集》第3卷，第338页。在捐赠记录中经常出现这样的表述：“我将在那片领地生活直至生命终结”。参见：罗日德斯特夫斯基。《侍从制土地所有制》，第104–107页。

558 帕夫洛夫-西尔万斯基。同上著作。第389页；罗日德斯特夫斯基。同上著作。第107、105页。

于对修道院便利的位置，或者可能对修道院的经营不利，因此修道院经常会出售或交换此类捐赠，以换取更合适的地产，且始终能从中获利[559]。

修道院接受土地作为抵押的行为与这些交易密切相关，因为修道院通常掌握着巨额资金。 此外，还必须注意到，与其他地主不同，后者因服役于君主而使经济遭受重大损失（他们耗费大量资金用于军备，其领地和庄园因地主参与军事远征而无人管理，因此通常处于荒废状态）， 修道院的经济活动始终处于严密监管之下。生活所迫，服役人员不得不借钱——无论是用于军事装备，还是修复庄园。由此导致大量庄园被抵押给修道院，或向修道院借取带息贷款。 这种违背普世大公会议教规的乱象，已深深植根于俄罗斯神职人员的生活之中，尽管“百人会议”和沙皇阿列克谢的《法典》严令禁止神职人员收取利息[560]，但这种现象在十六世纪和十七世纪依然存在。 修道院在出借资金时，会以土地或房屋作为抵押，并就此签署抵押契约；贷款期限届满后，该契约将被买卖契约取代，根据该契约，特定财产——无论是动产还是不动产——将移交修道院所有，以此代替利息[561]。通过遗嘱、赠与文书和抵押记录获得的地产，常由修道院当局出售或交换，且始终对修道院有利；修道院还经常与国库交换地产——或遵照君主旨意，或根据修道院的请愿书[562]。

所有此类交易都使修道院日益富裕，迫使修士们在修道院墙外从事各种活动，最终对修士的纪律产生了破坏性影响。

11. 修道院地产的管理及修道院对国家的义务

为了增加众多且广阔的修道院地产带来的收入——几乎所有院长都对此十分关注——需要大量管理人员。 他们必须履行两项任务：一方面要仔细监督，确保修道院不会遭受财产损失；另一方面更要格外谨慎，确保修道院不会向国家多缴税款，以免因疏忽而给国家当局提供借口，要求修道院缴纳超过特许状规定数额的税款。

修道院院长同时负责修道院的宗教事务和经济管理。就职时，院长会根据一份非常详细的清点清单（即“大库”清单）接管修道院的财产。 其中记录了属于修道院的资金、教堂器物（包括礼拜用器皿的明细）、圣像、各类动产以及文件——其中包括修道院与农民签订的所有合同清单、买卖契约和抵押记录等。[563] 在修道院管理的各项事务中，司库协助院长，其直接职责是管理修道院的经济事务。

修道院的经济事务由年长的修士或受信任的修道院人员管理。这些修士通常由修士团体选举产生，有时由院长任命，在修道院文件中被称为“全体长老”[564]。 他们被派往修道院的庄园或村庄担

---

[559] 参见克柳切夫斯基关于修道院贸易的观点，载于：《贵族会议》（1884年），第288页。

[560] 第一次大公会议，第17条规则；第六次大公会议，第10条规则；以及拉奥狄基亚会议，第4条规则。这些规则也载于约翰·斯霍拉斯特克的《教规》，该书在莫斯科罗斯广为流传。 1416年，大主教福提乌斯向普斯科夫神职人员发出信函，在信中他严厉谴责了这种肆意妄为的行为。《A.I.》第1卷第22号，以及：《斯托格拉夫》，喀山版，第345页；1649年《法典》，第10章。 1727年，允许神职人员在贷款期限届满后按年利率6%收取利息。米柳廷。同上著作，载于：《文集》。1859年。第4期。第101页。该许可经1754年5月13日的敕令予以确认。《PSZ》。 第10235号。从15至16世纪的大量文献中可以看出，修道院和修士们亲自收取利息。参见：《阿尤》第15、71、232、238、241、243、245、248、255、267号等； DAI. 1，第51、55号。关于此问题的详细内容，请参阅笔者发表于《Kyrios》第4期（1939年）第29–38页的文章。

[561] 部分实例：《阿尤》第234、236、237、241期（这三期均涉及基里洛夫修道院），第254期；《阿伊》第1卷第104、106、163期； DAI. 1. 第157号；AI. 3. 第138号；5. 第32号等。

[562] 《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）第2卷第42号（1646年）；第4卷第26号（1648年）； DAI. 1. 第21、113号等。AYU. 第108号。1649年的《法令汇编》（第16章，第4–5节）曾试图禁止此类交换，但未获成功。

[563] 《俄罗斯教会文献集》（RIB）第32卷，第229号（1567年，科里亚日姆修道院）或《俄罗斯教会文献集》（RIB）第35卷，第470号（1638年，普里卢茨克修道院）。

[564] 有必要阐明“长老”一词在古俄语教会文献中的多种含义。首先，“长老”一词常用来指单纯年长的修士，即未受圣职的——非神父修士；在此意义上，人们常提及长老菲洛菲，即撰写关于“莫斯科——第三罗马”著作的作者； 其次，“长老”一词也指所谓的“大修道院长老”——即那些与院长共同管理修道院并承担特殊服从职责的修士；最后，“长老”还指那些年长且经验丰富的修士，他们负责在灵性上引导见习修士和其他修士——这才是“长老”一词的真正含义。 诺夫哥罗德大主教西梅昂致斯内托戈尔斯克修道院的书信，可作为“长老”一词在不同含义下使用的例证：其中两处“长老”指灵性导师，另两处则指修道院长老。RIB. 6. 第45号；另参见：斯米尔诺夫。《古俄罗斯的灵性导师》，载于：《文集》。1914年。第2期。第26页。

任“村长老”，并在当地代表修道院行使权力。在修道院内部，他们履行着各种各样的服从职责：马厩和马夫由马厩长老监督，食堂则由食堂长老负责。

逐渐地，特别是在17世纪，他们越来越常被来自平信徒的侍从——贝尔茨人——所取代。这些人属于修道院人员。 不要将这些修道院人员，甚至修道院仆役，与上文提到的那些修道院仆役混为一谈。这些主要从事管理工作的仆役，大多出身于贫困的波雅尔和贵族家庭，在文献中他们常被称为“修道院波雅尔之子”。 这类贵族子弟常将负债累累的庄园捐赠给修道院，或作为超度亡灵的供养；自己则定居在修道院的村落中，通过在修道院庄园和村庄担任村长或管事来谋生。 在大型修道院中，这类“修道院人员”或“修道院仆役”的数量相当可观。 在修道院聚居区，他们拥有自己的固定宅院；此外，他们有时还会 前往偏远的村庄和庄园，执行各种行政职责，一去便是整整一年。早在15世纪20年代，圣三一-谢尔吉耶夫修道院就已设有“服务聚居区”，该聚居区逐渐发展成了谢尔吉耶夫波萨德。 1594年，修道院共有159名此类修道院侍从，其中43人负责行政事务，116人组成了修道院骑兵团。在“动荡时期”，当波兰军队围攻修道院时，他们曾在修道院城墙上成功作战； 1692年，该聚落已有160户人家；1651年，修道院拥有371名骑兵；1646年的登记簿记载有217名骑兵，其中60人出身于波雅尔和贵族家庭； 1677年的登记簿记载了242户修道院仆役的家庭。1651年，沙皇阿列克谢从该修道院征召了230名骑兵参战。 修道院仆役中还有神职人员子女和商人，唯独没有农民，因为农民被归入另一类修道院仆役，即“神职人员子女”（[565] ）。神职人员子女在修道院办公室担任文书——即教士或书记员，同时也担任修道院的厨师。 后者在所有大型修道院中都发挥着重要作用。他们是修道院在莫斯科的授权代表，居住在修道院的院落内，并代表修道院就各种事务与宫廷司（后为修道院司）进行联络。 这些人十分勤勉且能力出众，凭借对当地情况的了解以及对莫斯科官僚事务错综复杂流程的熟稔，他们对修道院而言几乎是不可或缺的。他们的影响力极大，修道院院长总是尽力满足他们的愿望和要求[566] 。

关于管理大型修道院庄园是何等复杂的事务，例如以下事实便可说明：18世纪初，圣三一-谢尔盖耶夫修道院设有60个管理处；约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院将其土地所有权分配给五个管理处，由各村的长老负责管理[567] 。 在庄园和村庄里设有修道院的院落，村长们就居住在那里；这些是行政机构，农民代表在此与修道院当局处理事务，向修道院缴纳货币和实物地租，村长们也依据不可诉文书在此对农民进行审判[568] 。

特许状以及主要的不受审判特权文书构成了修道院及其院长对居住在修道院土地上的农民的权力基础。大宫廷命令——而在1649–1677年间 修道院司——是负责处理与修道院领地相关的财政和司法事务的政府机构[569] 。上文第六章已对大宫廷司进行了阐述，现在我们仅就其与修道院领地内部管理相关的内容进行简要说明。

特许状虽授予修道院财政权利，但并未规定居住在修道院土地上的人员应履行的义务范围和程度，这完全由修道院当局自行决定。 从修道院与其领地居民之间签订的众多契约中可以看出，这些义务的规模在不同的修道院之间各不相同，甚至在同一修道院的不同领地内也存在差异。 修道院通过其代表——村长或管事——监督劳役的履行以及货币和实物赋税的及时缴纳；当地条件或自然灾害——霜冻、干旱或洪水——可作为减免赋税的依据，这由修道院自行决定。 政府和修道院有着共同的目标——防止农民逃避纳税，“让纳税人无法逃避纳税义务”。 大宫廷司负责编制地籍簿，后来在修道院司时期，人口普查簿承担了相同的功能；这些簿册是政府分配税负的法律依据。

修道院向国家缴纳的税款，是根据地籍簿中记载的“索哈”（索哈——耕地面积的计量单位）数量确定的；在修道院的领地内，除极少数例外情况外，索哈的数量为600切韦尔特。各修道院所征收的税额各不相同。 *1557–1558年*颁发给佩斯诺什修道院（位于莫斯科附近）的特许状*规定，每索*

---

[565] I. A. 《谢尔吉耶夫·波萨德的圣诞教堂》，载于：《文集》。1891年。第3期。第4–8、17、28、33页。此类修道院人员的名单参见：阿尔塞尼。同上著作，载于：《文集》。1867年。第3期。

[566] 例如，从索洛奇纳修道院的文献中即可看出这一点。多布罗克隆斯基。同上。第28–29页。关于修道院的厨师，参见：维维登斯基·A.《16–17世纪北俄修道院厨师的劳动活动》，载于：《北方》（1923）。 第36–64页（遗憾的是，我无法查阅该文）。

[567] I. A. 《基督降生教堂》。第8页；什切佩托夫。同上。第115页。

[568] 多布罗克隆斯基。同上。第24页及后续；参见：马卡里。第2版。第8卷。第260–262页。

[569] 戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第40页及后续。

哈征收1卢布税款。而例如，索洛奇诺修道院在17世纪最后四半叶，每索哈需缴纳3.27卢布。[570] 如前所述，1679年，根据1676–1678年的新人口普查册，犁头税被庭院税所取代。与此同时，对于修道院的领地，庭院税早在1623–1630年间就已经实施。 该制度最终通过1630年5月19日的敕令得以确立。值得注意的是，这项对国家有利但给修道院经济带来沉重负担的措施，早在菲拉雷特牧首任内就已经实施了。 根据1630年5月19日关于所谓"居住区"的敕令，税收的计算不再依据土地面积，而是依据位于修道院领地内的庭院数量，也就是说，也计入了不从事农业的人（例如无业游民或手工业者）的庭院。 显然，这一新做法对修道院极为不利[571] 。 但在17世纪，政府在财政问题上的举措比16世纪更为果断——16世纪时，某些修道院（例如圣三一-谢尔吉耶夫修道院和约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院）曾凭借特别颁发的特许状免除一切税赋，而其他修道院则在一定期限内免除部分税种。1649年的《法令》彻底废除了这些特权。

除了土地税外，修道院还需向国家履行其他义务。关于这些义务，自古以来，向修道院颁发特许状的国家就表现出一种倾向，即要求修道院承担某些职责，这些职责主要与军事服务和监狱管理有关。 早在15世纪的特许状中，就已规定：获得免税待遇的修道院必须在修建堡垒时提供金钱和物资援助[572] 。正如S.罗日德斯特文斯基所指出的，16世纪的特许状总是规定修道院必须参与全国家和军事性质的活动。 在批准旧的特许状时，部分原有特权常被废除[573] 。1584年敕令废除塔尔汗制度的理由是出于国防需要。政府强制要求富裕的修道院维持小型军事部队或参与要塞建设。 例如，索洛维茨基修道院不仅需维持100名弓箭手，还曾在白海沿岸修建防御堡垒，因此，在与瑞典的战争结束后，该修道院被免除了"波索什"税。如前所述，圣三一-谢尔吉耶夫修道院则需为军事服务派出一支骑兵分队。 位于南部卡希拉市附近的贝洛佩索茨基修道院修建了坚固的石墙，墙上架设着由修道院年轻修士操作的大炮。位于波尼佐维耶地区特蒂乌什市的圣三一修道院则负责在加固防线——即"警戒线"上执行巡逻任务。 科斯特罗马的伊帕季耶夫修道院也拥有坚固的石墙和由修道院人员组成的军事分队[574] 。 S. 罗日德斯特文斯基写道："在16世纪下半叶，修道院土地所承担的税负比世袭领地和地方领地更为沉重"，尽管特许状赋予了它们各种特权[575] 。 在"动荡时期"（1605–1613年）期间，许多修道院凭借其坚固的城墙发挥了防御作用，并被莫斯科国家的军队 用于对抗波兰部队[576] ；由此可见，16世纪采取的措施完全证明了其合理性。 其中，对圣三一-谢尔盖修道院的围攻尤为著名；围攻该修道院的波兰军队损失惨重，最终被修道院的战士——即修道院仆役、僧侣以及周边村庄的居民[577] ——击退。在"动荡时期"，国家还动用了修道院的资金和粮食储备来维持军队[578] 。 在17世纪，政府也经常将修道院的资金和粮食储备用于军事目的，修道院甚至无法免除为维持军队而征收的

---

570 关于从修道院领地征收赋税的问题，参见：罗日科夫。《农业》。第221–231页；韦塞洛夫斯基。《耕作书》。第1卷第1册。第300页； 弗拉基米尔斯基-布达诺夫。《同上》。第189页；多布罗克隆斯基。《同上》。第61页。

571 迪亚科诺夫。《随笔》（1898年）。第312–316页。同上。《历史文献中的居住区》，载于：《俄罗斯历史杂志》第5期（1918年）。第154–176页；韦塞洛夫斯基。同上著作。第1卷，第1章；第2卷。 第660页。拉波-达尼列夫斯基。《直接课税的组织》。第530页（顺便提一句，该著作对教会史学家也具有重要价值）。1630年的敕令刊载于：斯托罗热夫。《地方司敕令簿》。第101–103页。

572 《俄罗斯帝国档案集》（ААЭ）。第1卷，第28、131号；《俄罗斯帝国法律汇编》（АЮ）。第1卷，第31.4号；《俄罗斯帝国档案》（АИ）。第1卷，第71、74号；参见：罗日德斯特文斯基。《仆役制土地所有制》。第138页。

573 同上，第138页；《俄罗斯历史档案》（ААЭ），第1卷，第200号；《俄罗斯历史档案》（АИ），第1卷，第143号；米柳科夫。《有争议的问题》，第17页。

574 罗日德斯特夫斯基。同上著作。第140–143页；斯米尔诺夫。《莫斯科公国的城市》。第1卷（1917年）。第108页；斯托罗热夫。《关于科斯特罗马伊帕季耶夫修道院和主显修道院农业生活史》，载于：《文集》。1894年。 第137页。

575 罗日德斯特夫斯基。同上。第144页；米柳科夫也表达了同样的观点（《有争议的问题》。第48、79页）。

576 《俄罗斯考古学档案》（ААЭ）第3卷，第34期，第97–99页；《俄罗斯帝国档案》（ДАИ）第2卷，第26期，第33页（基里洛夫修道院）；《俄罗斯考古学档案》（ААЭ）第3卷，第97期（普斯科夫-佩切尔斯基修道院）；《俄罗斯考古学档案》（ААЭ）第2卷，第160期（普里卢茨基修道院）。

577 阿夫拉米·帕利茨金。《传说》，载于：《俄罗斯历史文献集》（RIB）第13卷。

578 《俄罗斯古文献集》（ААЭ）第2卷，第135号。从圣三一-谢尔盖修道院的圣器室中掠夺的款项尤为庞大；鲍里斯沙皇拿走了15400卢布，假迪米特里拿走了30000卢布，瓦西里·舒伊斯基沙皇拿走了20000卢布，按当时的标准来说，这笔钱堪称一笔巨款。 马卡里。10。第223页。动荡时期后来到莫斯科的外国人曾记载过向修道院征收钱财的情况。鲁什钦斯基。同上著作，载于：《文集》。1871。3。第144页。

一次性税款[579] 。因此，历史学家对彼得大帝将修道院资金用于军事目的的批评，以及同时代人对此的抱怨，都是没有根据的。 彼得只不过延续了莫斯科政府以往的政策；当他在1696年下令将修道院的账簿提交至大宫廷司，并禁止修道院未经其许可进行任何开支时， 这一举措对修道院而言并无新意，因为此前修道院司就曾审查过修道院账目，但此时国家所采取的语气却变得更为严厉[580] 。

所谓的“驿站税”也属于全国性的义务，根据15至17世纪的特许状，所有修道院都有义务缴纳此税[581] 。 赎回战俘的资金征收情况亦是如此：无论是修道院还是所有教会机构，都必须缴纳“赎俘金”，《斯托格拉夫》也确认了这一义务[582] 。

12. 修道院领地的管辖权

现在，我们想探讨一下居住在修道院土地上的人员的管辖权问题。 从法律角度看，修道院和修士与教会及国家的关系如下：修士作为神职人员，在教会法层面受大主教和教区主教管辖；而修道院作为土地所有者，则受国家管辖，即受大公爵管辖，后来则受沙皇管辖。 后一种情况并未引起教会高层的异议，无论是约瑟夫·沃洛茨基，还是“百人会议”上的主教们，都未对这种管辖权提出异议[583] 。 但实际上，一方面是修道院与教区主教之间，另一方面是修道院与国家之间的法律关系，是由大公或沙皇颁布的“免于审判特许状”所确定的。这些特许状的内容各不相同： 有的完全免除了修道院受教区主教管辖的义务，有的则仅在纯粹教会事务之外的所有事务中免除其受管辖的义务。教会等级制度自然反对第一类免于审判的文书，因为它们违背了教会法典，并意味着国家对教会审判权的干涉。 《七十条法令》规定，此类免于司法管辖的文书不得再颁发。然而，这一裁决很快就被遗忘了，沙皇伊凡四世仍一如既往地颁发此类文书[584] 。

在将修道院居民及修道院土地的司法权移交给修道院院长的“免于审判的文书”中，案件分为三类：1）刑事案件——当场被抓获的谋杀、抢劫和盗窃，应依据国家通用法典由国家机关审判； 2) 其他刑事案件及修道院农民之间的纠纷，由院长或其代表审理；3) 若纠纷双方隶属于不同管辖机构，则设立“混合法庭”，由院长代表或院长本人以及国家官员共同组成。 通常情况下，修道院院长本人并不直接参与司法活动——考虑到修道院领地的广阔，这对他来说也是不可能的。他将自己的权力移交给村长，由村长在数名（三至五名）农民代表在场的情况下主持审判并作出判决。 农民有权就不公正的判决向修道院院长本人提出上诉[585] 。

修道院之间，或修道院与世俗地主之间的诉讼——涉及各种争议问题，例如庄园边界、逃亡农民等——由大宫廷司（Приказа Большого дворца）审理；1646年后则由修道院司（Приказа

---

[579] 《俄国档案》（АИ）。第4卷，第3期；马卡里。第11卷，第204页；《俄国国家档案》（ДАИ）。第10卷，第34期；《俄国历史文献集》（РИБ）。第12卷，第1046–1065页、1188–1215页；米柳廷。同上著作，载于：《读本》（Чтения）。1861年，第2卷。 第465、471–477页。例如，在波兰战争期间，沙皇阿列克谢从圣三一-谢尔盖耶夫修道院征收了100,000卢布，从基里洛夫修道院征收了10,000卢布，而宗主教辖区（包括各修道院）则提供了10,000名士兵。

[580] 《俄罗斯古文献集》（AAE）。第1卷，第298号；《七十条法令》（Stoglav）。喀山版，第235、297页；《俄罗斯古文献集》（AI）。第1卷，第154号，第2部分；《俄罗斯古文献集》（AAE）。第4卷，第315号；《圣公会文集》（PSZ）。第3卷，第1664号；戈尔恰科夫。《修道院条例》。第41–55页。

[581] 《AI》。第1卷，第115号（1505年）、第147号（1547年）；《AAE》。第1卷，第164号（1517年）、第179号（1534年）；《AYU》。第1卷，第30号，第4页（1554年）等。

[582] 《阿尤》第1卷，第30.4号；第209.5号；第211号；《斯托格拉夫》，喀山版，第5章和第72章。

[583] 《俄罗斯文集》（ДРВ）第14卷，第196页；《斯托格拉夫》，喀山版，第235、297页。

[584] 同上。第5章和第67章；《达伊》（DAI）。第1卷，第46、48、114、130号。 不可撤销文书的实例：1471年——致基里尔修道院。《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）第1卷，第95号；1494年——致圣三一-谢尔盖修道院。同上，第131号；1500年——致约瑟夫修道院。同上，第136号； 1535年和1551年——致圣三一-谢尔盖修道院。AJU。1。第97号和第75号；1542年——致尼古拉耶夫斯科耶-科雷尔斯基修道院。AI。1。第141号；1547年——致斯特罗金斯基隐修院。 同上。第147号；1573年——赠予阿斯特拉罕圣三一修道院。同上。第184号等。将宗教事务的司法权移交给主教的实例：AAE。1. 第386号；2. 第16、62号； 3. 第67号；《阿斯特拉罕档案》（АИ）。2. 第58、69、77、86号；《阿斯特拉罕档案》（АИ）。2. 第65号；《达尼洛夫斯克档案》（ДАИ）。2. 第37号等。 但很多时候，通过《不可审判文书》，宗教事务的司法权是直接授予教区主教本人，而非其司法官员（十人长），例如：DAI. 1. 第44号（1548年）；参见：马卡里。第2版。第8卷。第223页。

[585] 马卡里。第2版。第8卷。第263–265页。

Большого дворца）[586] 负责。 修道院领地在司法上受制于这些世俗机构，这令神职人员难以接受，因为世俗当局时常干预那些在教会高层看来本不属于其管辖范围的事务； 与此同时，许多修道院（主要是前文提到的“黑修道院”）却恰恰渴望这种对世俗管理机构的从属关系。尼康牧首[587] 曾对修道院管理局的存在及其活动提出过特别激烈的抗议。1667年和1675年教会会议的判决 标志着教会等级制度对国家权力的暂时胜利，因为这些经沙皇阿列克谢批准的决议，终结了修道院管理局对神职人员的司法管辖权，而修道院在所有与修道院领地相关的事务上，均转由教区主教行使司法管辖权[588] 。 此后，修道院管理局仅负责征收修道院土地的赋税；它仍继续审查修道院的账簿，监督国家义务的履行，并为征税目的对修道院财产进行清点等。 1677年，修道院管理局被废除，所有相关事务再次移交至大宫廷管理局。这种状况一直持续到17世纪末，当时随着彼得大帝在神职人员司法管辖权问题上的改革，以及在修道院财产问题上的整体调整，发生了一些变化[589] 。

第九章 16至17世纪修道院的生活制度

1. 古罗斯修道院章程史：从起源到16世纪

当世俗的腐化影响从外部侵入修道生活时，在修道院高墙之内，苦修主义的基础有时并非依据教会传统，而是按照个人理解来诠释。 这种危险早在基督教苦修主义的最初时期就已经为人所知，这一点既由最古老的苦修著作所证实，也体现在修道主义先驱们的活动中。 圣父们在著作和实践中都特别关注苦修实践中任性妄为的危险，因为试图凭自己的理解寻求救赎，通常是修道院生活世俗化的前兆。 为抵制这种倾向，人们制定了各种修道生活规则，这些规则被汇编成修道院或修会章程。这些章程在时代和地域条件的影响下逐渐 发生变化，同时也反映了其制定者在苦修观念上的个人特色。 但从根本上说，它们都植根于早期基督教传统，秉承了圣帕科米乌斯大德的精神——他是修道院的奠基者，也是第一部《规约》的制定者。后世的苦修者们继承了圣帕科米乌斯的事业，将东正教的修道生活引向了真正基督教苦修主义的正道[590] 。

---

[586] 同上，第265页；戈尔恰科夫。《修道院命令》，第43、48、54–57、66及后续页。

[587] 同上，第91页。

[588] 《俄罗斯档案集》（AAE）。第1卷，第155号（1667年）、第204号（1675年）；《圣公会文集》（PSZ）。第1卷，第412号；戈尔恰科夫。同上。第96页及后续。

[589] 同上。第99–102页；《PSZ》第2卷，第699号（1677年）。值得注意的是，即便在1667年和1675年的判决之后，某些修道院仍因各种事务继续向大宫廷司申诉，例如，A.I.第4卷，第166号。

[590] 参见第一章第1节。圣帕科米乌斯和圣大巴西尔的《规约》构成了教会中修道生活的基础。圣萨瓦《规约》的出现标志着一个新时期的开始，该规约由圣萨瓦·奥斯维亚申（†532）为其在巴勒斯坦的修道院所制定。 该规约刊载于《Cotelerii Ecclesiae graecae monumenta》第3卷，第222页及后续；另参见：Bardenhewer. 5. S. 127；Welzer.《教会百科全书》第2版，第10卷，第1434页； Fischer W.《论圣萨巴的《修道规程》》，载于：《BZ》第8卷（1890年），第306页及后续；Kurz E. 同上，第3卷（1894年），第167–170页；另见：奥尔塔热夫斯基。《4至6世纪的巴勒斯坦修道生活》（1896）以及费奥多西神父《4世纪的巴勒斯坦修道生活》，载于：《TKDA》（1899）。萨瓦的《礼仪规程》包含一些礼拜指示，因为它是为居住在单独小室中的修士而制定的。 圣萨瓦的礼拜规约成为了东正教彻夜祷告的基石。曼斯韦托夫·伊·《教会规约（典章）及其在希腊和俄罗斯教会中的形成与命运》（1885）。 第168页及后续。圣西奥多·斯图迪特（†826）为其修道院制定了一部特殊的规约，被称为《斯图迪特规约》。与专为独居修士制定的萨瓦规约不同，西奥多的规约具有集体生活规约的性质（PG. 99. 第1704页及后续）。10世纪最后四半叶，由圣阿法纳西（阿索斯山修道院的创始人）编纂的所谓《圣山章程》问世（参见：Meyer Ph.《阿索斯山修道院历史的主要文献》（1894）。第101页及后续）。 阿索斯山规是斯图迪亚斯规的改编版：它同样强调共同生活的必要性，但除此之外，还就斋戒和修道院的纪律作出了特别严格的规定 （曼斯韦托夫。同上著作，第222页）。在随后的几个世纪里，拜占庭的集体生活修道院主要遵循斯图迪亚修道院章程，尽管其礼拜规则在很大程度上由《耶路撒冷章程》——即通常所称的萨瓦章程——所决定。索科洛夫。 《从9世纪中叶至13世纪初拜占庭教会修道院的内部状况（842–1204）》，载于：《法律文集》1893年第3卷，第122页；勒克莱尔克（H. Leclercq）《修道主义》，载于：《基督教考古学与礼仪词典》第2卷 第3049–3248页及《Monachisme》，同上，第11卷第2期，第1774–1974页。谢尔盖。同上著作，第1卷，第33–46页、第113页及后续；戈卢宾斯基。第2卷第2期，第429页。

上文（参见第二章）在描述古俄罗斯修道主义的最初发展时，我们已经谈到了基辅罗斯早期修道院的章程。 现在让我们来探讨十六至十七世纪的修道院章程问题。首先必须指出，十四至十七世纪期间俄罗斯教会修道院章程的历史记载非常零散，且相当晦涩难明。

由圣费奥多西在佩切尔斯克修道院制定的《章程》，实为圣费奥多尔·斯图迪特所著《章程》经亚历克西大牧首修订后的版本，其中规定了修道院生活的集体（基诺式）制度[591] 。 然而，斯图迪特会规中要求严格实行基诺式生活的纪律部分，其命运却十分悲惨：修道院集体生活的基本原则很快就被遗忘了，几乎各地的修士都转而实行独居生活。 不过，“伊迪奥里特姆”也并非始终是修道院生活的基石，12至15世纪甚至可称为“无修道院章程的时代”，这一点在塞雷布良斯基关于13至15世纪普斯科夫地区修道生活的杰出著作中得到了很好的体现。[592] 诚然，确实存在一部名为《俄罗斯都主教圣基里尔关于修道秩序及各项事务的规则》的著作，该著作很可能确实由出身于希腊的都主教基里尔（13世纪）所著； 该文见于16世纪甚至17世纪的手稿中，其中包含了一部相对详尽的修道院生活章程。这套章程在14至15世纪可能尚未为人所知，甚至难以确定它是否曾在任何一座修道院中被采纳[593] 。 极有可能，当圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基致力于在莫斯科罗斯建立修道生活秩序时，对此也一无所知。起初，正如前文所述，他在自己的修道院中推行了独居制章程，而直到后来，在克服了修士们的抵触之后，才根据共居制章程重新调整了修道院的生活秩序。 他的弟子们效仿这位圣人的榜样，在建立新修道院时推行严格的“基诺式”制度，但这种制度并非在所有地方都得以落实[594] 。对于14至15世纪的俄罗斯修道士而言，修道院生活的基础问题尚不完全明确， 例如，斯帕索-卡缅内修道院的历史就印证了这一点：该院的院长狄奥尼西（1389年前不久至1418年）起初推行了严格的阿方索共修规约，但后来他本人及部分修士 却转而遵循“伊迪奥里特姆”制度[595] 。 在圣三一-谢尔盖修道院，集体生活规约并未持续太久。当1478年圣约瑟夫·沃洛茨基（prp. Иосиф Волоцкий）在那里逗留一段时间时，该修道院遵循的是独立生活规约，这一点得到了某些文献的证实[596] 。 尽管我们知道在14至15世纪，独立生活制逐渐取代了共居制，但我们几乎没有任何资料能帮助解答这样一个问题：这种独立生活制在古俄罗斯修道院中究竟是何种形态。 但我们掌握大量资料表明，集体生活制度在许多修道院中并未扎根；当时形成的修道院生活秩序曾遭受极为尖锐的批评，这意味着实际上修道院的生活既不符合真正的“伊迪奥里特玛”规范，也不符合“基诺维亚”章程的要求[597] 。

与此同时，在那个时代的文献中，我们不仅发现了对修道院生活的批评，还发现了坚持要求严格遵守共居章程的呼声。 14至15世纪的许多教会高层人士都强调了推行“基诺维”的必要性：苏兹达尔大主教狄奥尼西乌斯（1382年）、诺夫哥罗德大主教西梅昂（1417–1421年）、大主教福提乌斯（1418年）、 约纳（1455）和狄奥多西（1461–1464）[598] 。 尽管他们致各修道院的信函以及都主教的章程（约1500年）[599] 表明，基诺维亚被公认为修道生活的基石，但在15世纪，并未采取任何措施来确保其普遍落实。

---

[591] 戈卢宾斯基。第1卷第2分册，第320–371页、502–608页；第2卷第2分册，第428页；曼斯韦托夫。同上，第113页及后续，第121页及后续。

[592] 塞雷布良斯基。同上著作。第261页。

[593] 戈尔恰科夫·M.《论东正教教会惩戒法典的历史》（1874）。第104–110页。

[594] 戈卢宾斯基。《拉多涅日圣塞尔吉乌斯和由他创立的圣三一-塞尔吉耶夫大修道院》，载于：《文集》。1909年。第2期，第47、75–86页；第3期，第103页；《宗教文献集》。第6卷，第21期。

[595] 《关于救世主石修道院的传说》，载于：《正教文集》1861年，第1期，第203、206页。

[596] 约瑟夫的《灵性书信》，载于：《圣徒传》。9月。第1期。第551页；《阿伊》。第1卷。第274期；《阿尤》。第2卷。第126期。

[597] 苏兹达尔大主教狄奥尼西乌斯致斯内托戈尔斯基修道院修士团的书信（1382年），载于：《俄罗斯教会文献集》（RIB）第6卷，第24号（另见：《阿伊》第1卷，第5号）；诺夫哥罗德大主教西梅昂致该修道院的书信。 同上，第45号；大主教福提乌斯1488年的书信。同上，第46号；大主教伊奥纳致弗拉基米尔市博戈柳布斯基修道院的书信（约1455年）。 同上。第75号（另见：《A.I.》第1卷第265号）；大主教费奥多西致佩斯诺什修道院的信函（*1461–1464年*）。*同上。第96号（另见：《A.I.》第1卷第276号）*。

[598] 参见前一注释。但颇具代表性的是，例如，大主教菲利普并未质疑僧侣在受戒后拥有财产的权利。《俄罗斯教会文献集》（RIB）第6卷，第104号（1472年），关于僧侣帕姆瓦的马匹一事。

[599] 《都主教章程》，载于：《俄罗斯教会文献集》（RIB）第6卷，第128号（另见：《俄罗斯古代文献集》（AAE）第1卷，第381号）。

造成这一现象的原因，部分在于几乎无法监管散布在中部和北部偏远地区的众多修道院的生活， 部分原因则在于，这一时期的古俄罗斯修道传统恰恰在隐居与独居的道路上展现了许多严苛苦修的典范，从而使这种修道生活方式成为了主流。 当时修道界普遍对书面修道院章程抱有强烈抵触情绪，这一特点也起到了作用。 圣约瑟夫·沃洛科拉姆斯基曾指出，他的同时代人——北方修道院的修士们——曾顽强地主张：自古以来在俄罗斯土地上修行的圣父们，并未制定书面规则或章程，而是通过活生生的言语教导修士们， 因此，他们认为，如今也不应撰写修道院章程，而应通过口头方式指导修士们[600] 。可以说，这种观点不仅在约瑟夫的 contemporaries 中具有代表性，而且在整个十五世纪都十分普遍。 这些观点契合了古俄罗斯苦行者的宗教精神，他们最看重的是修道院院长或创始人个人的榜样、他的功绩、教诲以及他对修士们的态度。

但一些苦行者——包括修道院的创始人及院长——也意识到了制定修道院章程的必要性。在此首先要提及的是普斯科夫的圣埃夫罗西娜（†1481）。 他的传记不仅是一部关于这位严苛苦行者兼修道院创始人的生平记述，更是俄罗斯教会史中相当重要的一章，尽管受本文篇幅所限，我们无法对此传记进行详细探讨[601] 。圣埃夫罗辛是现存最古老的集体生活规约的编纂者，他将其引入了自己在普斯科夫地区创立的修道院[602] 。 虽然难以确定他编纂该章程时参考了哪些资料，但除《旧约》和《新约》的引文外，叶夫弗罗辛还援引了圣巴西尔大帝、圣约翰·克里索斯托姆和圣以撒·西里努斯的著作。 该《章程》的独特之处在于，其中仅包含纪律要求，而完全未涉及礼拜仪式[603] 。该《章程》分为28个章节，或称段落（实际上包括序言和27条规则）。 作者关于修道院生活秩序的苦修观点可概括如下：1）严格遵守基诺会规的基本要求（§ 1–4, 8）；2）完全服从修道院院长的意愿和指示（§ 5, 7, 18）； 3）修士们应怀着爱心与相互尊重，持续从事手工艺劳动（第8、9、27节）； 4）适用于所有修士的苦修规则，涉及祈祷、斋戒、贞洁和不贪求（第10–15、4、17、26、27条）；以及5）帮助穷人和有需要的人（第24和25条）。 该章程还提及了修道院院长及其职责（第5、21、23、20条）。尽管圣埃夫罗辛是为自己的修道院制定了这套章程，但其他修道院也可以采用，因为它具有相当普遍的性质，并强调了严格遵守共同生活的必要性。 但我们无从得知该章程是否曾在其他修道院实施，同样未知的是，埃夫罗西尼那部严格的共同生活章程在其本修道院中究竟维持了多久。 因著作而为我们所知的修士菲洛菲，是16世纪初——即叶夫弗罗辛圆寂后两三十年——埃莱阿扎罗夫修道院的一名修士，甚至可能是该院的院长。他的著作完全致力于探讨教会政治问题，因此无法帮助我们厘清这一问题。 我们无从得知，究竟是因为他所在修道院的运作如此完美无瑕，以至于没有任何值得批评之处；还是因为他对教会政治问题过于痴迷，以致于日常修道院生活的“琐事”已不再引起他的关注。 遗憾的是，菲洛菲，作为那个时代最引人入胜且才华横溢的作家之一，却忽略了这一问题。

在讨论修道院章程的问题时，我们还应简要提及尼尔·索尔斯基长老，他的苦修观点已在第四章第2节中详细阐述。 这位捍卫和倡导真正修道生活的热忱者，是圣女尤弗罗西娜的 contemporaries，他更倾向于采用隐修院的规条，但他对修士日常生活、手工艺、祈祷和不贪求的看法，几乎与尤弗罗西娜如出一辙。 这两位苦行者本质上都追求同一个目标：将修道生活安排得使其免于世俗化，但他们为实现这一目标所规划的道路却各不相同。 叶夫弗罗西娜的《规约》措辞简洁而略显干涩；而在长老尼尔的著作中，我们则能看到对修道士在通往基督教完美之路上所遭遇的诱惑所进行的灵性斗争的详细描绘，以及关于如何进行这场斗争的教导。

不仅长老尼尔一人强调了隐修生活的特殊价值。 现存的《隐修院规约》由一位匿名作者撰写，很可能是在长老尼尔临终前不久，即15世纪下半叶完成的。[604] 或许，这部规约正是写于俄罗斯集体修道生活逐渐被遗忘的时期，这位匿名作者试图借助自己的规约来对抗“伊迪奥里特姆”（

---

600 《俄罗斯教会史》（VChM）。9月。第1卷。第548、547页。

601 《埃夫罗西娜传》，载于：《古代俄罗斯文学遗珍》第4卷（1862年），第67–119、172–179页。关于埃夫罗西娜，参见：塞雷布良斯基，同上著作。参见：马卡里，第2版，第8卷，第129页及后续内容。

602 塞雷布良斯基。同上。第508页。

603 同上。第275–278、271页。

604 曼斯韦托夫。同上。第298–300页。该章程仅因其详尽的描述而为人所知。 《描述》。第2卷第3章，第730–732页；马卡里（第2版，第6卷，第77–78页）关于该章程可能由尼尔·索尔斯基的弟子所撰写的推测是错误的，因为其最古老的抄本可追溯至15世纪中叶。

idiorythm）的种种歪曲。 《斯基特规约》在俄罗斯北方的偏远小修道院中得到了实际应用，那里普遍实行独居生活，有时甚至呈现出隐修生活（斯基特主义）的特征，特别是在15世纪和16世纪前25年间，当时该地区严苛的苦修主义盛行；《斯基特规约》存世抄本众多，表明它得到了广泛应用[605]。

相反，圣约瑟夫·沃洛科拉姆斯基（† 1515）则要求严格遵守严苛的集体生活制度。由他编纂的修道院章程，通称《灵性文书》[606]，其总体特征我们已作过阐述（第四章，1）。 约瑟夫的章程与叶夫弗罗西娜的章程一样，都是关于共同生活的章程；但叶夫弗罗西娜的章程过于简略，而约瑟夫的章程则更像是一部关于修道生活基本规则的教诲汇编。 该规约的这一特点——即其类似于教诲或讲道集，能够惠及不止一代的修道兄弟——其原因很可能在于，正如约瑟夫本人所指出的，他那个时代的修士们只听从 修道院院长的个人教诲； 也许正因如此，约瑟夫才将自己的著作称为“灵性遗嘱”，即遗言，而非“修道院章程”。

其规约的前九章具有教诲性质，并辅以《圣经》及圣父们苦修著作中的佐证。第11章包含针对修道院院长的特别训诫，阐明了其对修道院的职责，以及对修士们的教诲。 约瑟夫派创始人兼具的常识与宗教形式主义，促使他将前九条教诲以简明规则的形式重述，这些规则旨在规范修道院从清晨到深夜的全部生活。

随后还有两章[607]；其中第一章包含九条“传承”——关于主教团长老应如何遵守会规的教导，第二章则包含九条“禁令”，这些禁令可由院长和主教团长老对违反会规的修士实施。 在本章的标题中，约瑟夫强调，他制定的修道院共同生活规则是以圣大巴西尔的规则和苦修教诲，以及圣西奥多·斯图迪特（Theodore Studites）的修道院章程为蓝本编写的。

在最后一章中，为了特别强调严格苦修的必要性，约瑟夫列举了那些在整个俄罗斯大地声名远扬的圣徒所展现的修道壮举，他们的生平事迹应当成为俄罗斯修道界的“准则”和“典范”。 据约瑟夫所述，他在巡礼各修道院期间了解了这些苦行者的事迹。他在序言中写道，圣父们不仅通过口头教导，还通过书面教导居住在集体宿舍中的修士。 他接着指出，由于并非所有修道院的修士生活都值得效仿，现任院长应当效法先贤——既要向修士们提供口头教诲，也要给予书面指导，这些教诲对修士们而言，与圣父们的教诲同样具有约束力[608]。

约瑟夫的《灵性文书》是一部详尽的修道院章程，细致入微地规范了修道院的日常生活，同时特别注重修士的外部行为。

圣尼拉·索尔斯基（†1508）的《致门徒关于隐修生活的教诲》则洋溢着不同的精神，就其内容而言，它并非修道院规约，因为其中仅论及修士生活的基本原则，主要涉及修士与诱惑及罪恶的斗争。 关于《传述》的内容，我们在前文（第四章，2）中已多有论述。在此仅需重申：尼尔对修道生活的见解与约瑟夫大相径庭，因为他不像约瑟夫那样推崇修道院生活，而是更倾向于隐修生活。

我们在圣科尼利乌斯·科梅尔斯基（†1538）的修道院章程中，看到了将这两种修道生活方式结合起来，并从二者中汲取对修道兄弟有益之处的尝试。 他的《章程，或关于（修士）生活的规则》[609] ——我们在描述这位古罗斯著名苦行者生平时曾引用过该著作（第三章，4节）——将约瑟夫的严格集体生活与尼尔的完美无欲作为修道苦行的基础。 科尼利乌斯在其修道院中将这两项原则付诸实践。

还有一部集体生活章程可追溯至16世纪中叶。 其起源如下：圣赫拉西姆·博尔丁斯基（†1554），他在斯摩棱斯克地区创立了四座修道院，有一次召集了自己所属的博尔丁斯基圣三一修道院的

---

605 曼斯韦托夫。同上著作。第301–303、299页。

606 《VCHM》。9月。第1部分。第499–615页。内容摘要见：赫鲁晓夫。《约瑟夫·沃洛茨基》。第59–63、75–80页。马卡里。第2版。第7卷。第61–66页。

607 在某些《精神文书》的目录中，仅收录了这两章的冗长标题，而未收录正文。目录。第2卷第2期。第520页。

608 这些章节（《圣灵之书》，第546–563页），通常被称为《答疑》，常被单独刊印，例如见于：《圣灵之书文集》第2卷（1862年）或《读物》1847年第7期（节录版）。 约瑟夫对修道院生活的见解还体现在其主要著作《启蒙者》的第七篇讲道中，以及致一位不知名修士的书信中（《俄罗斯正教会文献集》第1卷，第211号）。

609 《章程》，载于：《IRI》第4卷，第673–704页；详细转述见：科诺普列夫，《同上著作》第96–100页，以及马卡里，《第二版》第7卷，第67页；另见穆拉维耶夫，《俄罗斯菲瓦伊达》，第20页。

修士以及另外三座修道院的院长，并命一名修士根据他的口述记录下他对自身修道生活的回忆。 他还补充了一篇《遗嘱》，其中强调必须在他所创立的修道院中保持共修生活[610] 。该章程并未体现格拉西姆苦修观念的个人特色，仅包含 关于共修生活的普遍原则。其中关于修道院院长的章节颇为耐人寻味。 格拉西姆强调，修士们在一切事务上都应服从院长旨意，但如果院长本人违反了章程，修道院的修士们可以派出由最受尊敬、生活最为严谨的修士组成的代表团，以爱与谦卑的精神，向他指出其错误或滥用职权的行为。 此外，格拉西姆要求修士们必须始终留在同一座修道院，不得在各修道院之间辗转。

所有这些修道院章程的产生，都源于个别苦行者的个人倡议。 本质上，它们的出现是因为这些苦行者希望借助这些规约，在他们所创立的修道院中安排内部生活，使其尽可能符合他们的苦修理想；这些规约还旨在确保既定的秩序在修道院创始人去世后能够尽可能长久地得以维持。 上文我们已提及，修道院创始人的个人威望何其重要，以及他在离世后受到何等崇敬。尽管这些为编纂者同时代人及后世修士撰写的《章程》——即遗嘱——具有明显的圣徒传记特征，但其中仍深深烙印着当地的地域特色。 因此，模仿这些章程或将某座修道院的章程套用于另一座修道院的可能性被排除在外，特别是考虑到古俄罗斯僧侣对那些详尽规定各项事务的书面章程所持有的偏见。这也解释了不同修道院内部生活制度为何呈现出惊人的多样性，尽管所有这些修道院都可能遵循共同的《修道院章程》， 这也解释了为何同一座修道院在不同时代的生活结构会存在差异——这取决于自该修道院创始人或某位意志坚定、具备卓越灵性牧养才能的院长去世以来，已过去多长时间。 所有这些章程更多地与个别修道院的历史以及古罗斯的道德神学相关，而非与古罗斯修道主义的通史相关。尽管它们都诞生于半个世纪内——尼尔的《传承》成于15世纪末，而格拉西姆的《遗嘱》则成于1554年前不久——但它们的影响并不特别大，也没有引发任何修道院生活的改革。 这样的章程虽然使其编纂者的精神形象更具吸引力，但其有效性和成效却未能持久。除尼尔·索尔斯基的章程外，所有这些章程的共同特征在于对“基诺维亚”修道模式的偏好。

2. 十六、十七世纪的修道院章程

教会高层首次尝试改革修道院生活、提升其精神境界，要等到16世纪前四分之一时期的末期。这一举措源于诺夫哥罗德大主教马卡里，即后来的莫斯科都主教。 *1526–1527年间，他向大公瓦西里三世致函，请求允许对其教区内的修道院制度进行某些改革与改进*[611] 。 *马卡里在信中写道，诺夫哥罗德教区仅有四座修道院遵循基诺派章程，其余均实行独立修会制度，且修道生活总体上存在诸多混乱。 根据编年史*[612] *记载，1528年，马卡里将教区所有修道院院长召集至诺夫哥罗德，并在其主教训诲中建议他们采取措施整顿修道生活，并在所辖修道院中推行严格的集体生活章程。 其中16位院长承诺照办，但有两人反对主教的建议，坚持在各自的修道院中保留“伊迪奥里特姆”制度。 据编年史记载，大主教并未强迫这些固执的院长，仅表示他们将因自己的行为在上帝面前负责。鉴于此次改革，马卡里大主教向各修道院分发了所谓的《章程文书》，其中重申了关于遵守共同生活的教导。 其中一份发往圣灵修道院的章程至今仍保存完好*[613] *。马卡里乌斯的这些教导与其他基诺派章程并无二致，例如圣约瑟夫的章程，其表述形式极为清晰。 值得注意的是，我们在马卡里乌斯的章程中发现了一项特征，该特征后来在圣赫拉西姆·博尔丁斯基的章程中再次出现，即提及修士团有权指出院长违反修道院章程的行为。*

在采取反对独居生活的措施的同时，马卡里大主教废除了所谓的“双修道院”。他的教区内仍保留着八座女子修道院，但它们现在由女院长管理，而不是像以前那样由男院长管理； 从今往后，女修道院的礼拜仪式只能由教区神父主持[614] 。双修道院（）在拜占庭时期就已经存在，中世纪时在

---

610 格拉西姆的《遗嘱》载于：《斯摩棱斯克教区志》（1864年）。第291–295页；《俄罗斯教会史》第3卷，第413页；克柳切夫斯基：《圣徒传》，第305页；卡德卢博夫斯基。 同上，第290页及后续。从安东尼·西伊斯基的《生平》中可以看出，他的修道院也实行了集体生活条例。卡德卢博夫斯基。同上，第311页。

611 DAI. 1. 第22号。

612 《俄罗斯修道院史》（ПСРЛ）。第6卷，第284页。

613 《俄罗斯档案》（АИ）。第1卷，第292号。

614 《俄罗斯教会史文献集》（ПСРЛ），第6卷，第285页。

西方也有记载[615] 。 莫斯科罗斯的双性修道院，与拜占庭一样，是基于“分居制”章程建立的：修士和修女居住在各自独立的僧房中，这些僧房环绕教堂而建，共同构成一个修道院，通常还被围墙环绕，整个修道院由一位院长统管。 圣尼尔·索尔斯基谴责了这种乱象[616] 。例如，在15世纪末至16世纪初的普斯科夫就存在此类修道院[617] 。1503年的主教会议废除了双性修道院，此外，还禁止女子修道院由男修士担任院长和告解神父，告解神父必须由教区神父担任[618] 。 但这一禁令可能并未产生实际效果，否则1528年大主教马卡里就不必再次下达同样的禁令了。《斯托格拉夫》还将双修道院称为“乱象”，并重申了1503年的决议。[619]

马卡里针对“伊迪奥里特姆”的举措具有地方性，因为仅涉及他的教区。从《圣会条例》的决议中可以看出，集体居住型和独立居住型修道院依然并存。 从《圣会纪要》（第52章）中可以看出，这两种修道院均被认可；此外，《圣会纪要》（第85章）还提到，修士们经常离开共居修道院，因为他们无法或不愿遵守共居章程的规定。 《斯托格拉夫》禁止建立新的小型隐修所——在这些隐修所中，修士通常按照独居规约生活——并规定，彼此相邻的小型隐修所应合并为一个修道院，但在相关条例中并未说明此类合并后的修道院应采用何种规约。 专门论述“正统修道院”的第49章，包含了关于修道院内部生活的总体规定；其中针对共修制修道院的要求包括必须集体用餐，并禁止将食物带入或储存在僧房内。

在16世纪和17世纪期间，修道院仍分为独居制和共居制两类。 出现了几部由个别苦行者发起编纂的新修道院章程。一位名叫以利亚撒（†1656）的著名苦行者，于17世纪前25年为他在白海安泽尔岛上的隐修院撰写了章程，该隐修院的修士们居住在各自的单间里。 该规约对修士的生活提出了严格的要求[620] 。莫斯科西蒙诺夫修道院的院长大修道院长加布里埃尔（多梅茨基）制定了两部规约：独居制（1683年）和集体居住制（1690年）； 这可能表明，该修道院在这些年间从“独立修道制”转变为“共修制”，或者表明修道院曾同时采用这两种《章程》。 值得注意的是，该修道院曾是莫斯科规模最大的修道院之一，并与皇室关系密切，尤其是在沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇（† 1676）执政时期。 莫斯科另一座修道院——复活修道院的院长尼卡诺尔（1688–1698）为其修士们制定了基诺式规约[621] 。可以推测，制定这些规约的真正动因是首都这些规模庞大、财力雄厚的修道院中修道生活日渐衰落 （西蒙诺夫修道院拥有广阔的土地）。早在 该修道院创立之初（1370年），圣费奥多尔·罗斯托夫斯基便在其内推行了严格的集体生活规约，据圣约瑟夫所述，该规约在15世纪下半叶仍被恪守； 修士齐诺维·奥滕斯基在其著作中特别提到了16世纪20年代西蒙诺夫修道院修士们极其严苛且朴素的生活，当时修道院由兼任修士的瓦西安·帕特里基耶夫亲王驻守[622] 。

教会高层曾多次发布通告，要求各修道院院长监督两种修道院章程的遵守情况。1667年、1675年和1681年的主教会议均对此有所论及，并决议由教区主教负责监督章程的执行[623] 。 从1680至1690年代起，留存至今的大量主教致各修道院的告诫，均强调不得违反修道院章程[624] 。 所有至今仍存留的、直接或间接涉及修道院章程问题的文献均表明，在16至17世纪，俄罗斯修道院中既保留了集体居住制，也保留了独立居住制；遗憾的是，无法确定这两类修道院的具体数量比例。 只能推测，鉴于史料中更多提及集体居住章程，该章程要么更为普遍，要么更常被违反；而主要在北部荒野地区实行的单独居住章程，则被更严格地遵守。

---

[615] 索科洛夫。《内部状况》。第325页。

[616] 尼尔的《传说》（1849）。第 XXI-XXII 页。

[617] 《俄罗斯教会文献集》（PSRL）。第4卷。第278页。

[618] 马卡里。第2版。第6卷。第123–124页。

[619] 《七十章》。第82章。科赞奇科夫版。第244页。

[620] 菲拉雷特。《俄罗斯圣徒》（1861）。一月。第77页。《圣徒口述书》，载于：《读本》。1887。第4卷。第324号；雅洪托夫。《北俄罗斯苦行者传》（1882）。第197–198页。

[621] 菲拉雷特。《综述》。第1卷。第377、363、266页；波波夫·N.《莫斯科西蒙诺夫修道院手稿目录》，载于：《读物》。1910年。第3期。第233页。

[622] 约瑟夫的《灵性书信》，载于：《圣徒传》。第552页；齐诺维·奥滕斯基。《真理的见证》（1863）。第901页。

[623] 《俄罗斯档案集》（ААЭ）第4卷，第204号；《俄罗斯档案》（АИ）第4卷，第253号；第5卷，第75号。《圣公会文集》（ПСЗ）第1卷，第412号。

[624] 《阿塞拜疆档案》（ААЭ）第4卷，第311、312号；阿德里安的宪章，载于：《年鉴》（Временник）第11卷，第30–46页。

3. 修道院生活的内部结构

修道院章程显然应当是修道院内部组织结构的基石，但问题在于现实情况是否果真如此。应当区分修道院生活的两个方面：管理组织与对章程要求的遵守。 关于前者，可以断言，就我们所能获取的资料来看，总体而言，这两种修道院在实践中的管理组织并无太大差异；一个重要因素是，这两种修道院几乎都拥有土地，而土地的耕作会带来一定的后果。 修道院纪律受到三个因素的影响：第一，那个时代对修道苦行的看法，包括其意义和目的；第二，对“基诺维”和“伊迪奥里特姆”的普遍态度；第三，由于拥有土地，导致修道院内部生活过度世俗化以及纪律沦丧。 修道院生活日益世俗化，不仅对管理体制、修道院当局的活动，而且对修道纪律都产生了破坏性影响。 此外，世俗权力也影响着修道院管理的性质，世俗权力经常干涉教会事务，这一点从我们关于教会与国家关系、修道院殖民化以及修道院经济管理的论述中可以清楚地看出。

根据章程，16至17世纪的修道院院长，与14、15世纪一样，由修士团体选举产生并经教区主教批准；而在隶属于宗主教管辖的所谓“直辖修道院”中，院长的选举须经宗主教批准[625] 。 在选举过程中，不仅要考虑候选人的个人功绩、生活是否严谨以及受教育程度，还要考虑其他因素：贵族出身、管理庄园的能力[626] 。 现存的几份有趣文献表明，在选出新住持时，僧团会与其签订一种类似契约的文件，或者更确切地说，僧团会向其出示一份“判决书”，住持必须签署并随后遵守[627] 。住持往往来自其他修道院。 在16世纪下半叶和17世纪，由修士们选举院长的情况已变得罕见，这一习俗仅在偏远或规模较小的修道院中得以保留。在规模较大、财力雄厚的修道院，以及所有莫斯科的修道院中，院长均由沙皇或宗主教根据其指示和意愿任命。 世俗当局 对修道院内部事务的此类干预，早在瓦西里三世大公（1505–1533）时期就曾发生过，但这种做法在伊凡四世（1547–1584）和阿列克谢（1645–1676）两位沙皇统治期间尤为根深蒂固[628] 。 《七十章》（第86章）对此有如下论述：院长由都主教或教区主教根据僧众的请求，经沙皇同意后任命。从众多圣徒传记中可以看出，修道院的创始人往往由都主教任命，后来则由牧首任命[629] 。

尽管上述章程向修道院修士们指明了服从院长意志的必要性，但与此同时，它们也在一定程度上限制了院长的权力和主动权；这种权力受到修道院长老会议的制约——该会议由经验最丰富的年长修士组成，通常由12人构成[630] 。 在叶夫弗罗西娜的章程中，完全没有提及这一长老会议；相反，在圣约瑟夫的章程中，修道院长老会议在管理修道院方面被赋予了重要作用（第13章和第14章）。从这些章节可以看出，长老会议制度与院长的主张和权力并行运作。 严格来说，长老会议当时尚未限制修道院院长的权力，但在修道院纪律问题上，其权利几乎与院长相当，因为圣约瑟夫赋予长老会议惩罚违反章程的修士的权利，并全面监督章程的遵守情况。 这一“宪政”特征在圣赫拉西姆·博尔丁斯基的章程中表现得更为鲜明；如前所述，根据该章程，长老会议的长老们可以对院长提出批评和训诫。 大修道院长老有权指出院长错误的规定，也见于大主教马卡里为圣灵修道院制定的章程

---

625 例如：《RIB》第6卷，第54、61、63、129、113号；《AI》第1卷，第37号；《AAE》第1卷，第40、108号。约瑟夫和格拉西姆的章程中也提到了由修士团选举院长一事；另见：《斯托格拉夫》第86章。 科赞奇科夫编。第250页；《阿尤》第2卷，第274号；日马金。《大主教丹尼尔》。第110页。关于直属修道院：米拉什。同上。第672、675页。

626 《俄罗斯教会年鉴》（RIB）第6卷，第54页。《奥尔洛夫-列兹诺-彼得罗夫斯克教区年鉴》（OLDP，1881年），第89页。

627 多西菲。《索洛维茨基修道院纪实》（1836年）。第67页。

628 戈卢宾斯基。第2卷第1册。第700页。约瑟夫·沃洛茨基曾请求瓦西里三世任命院长，并向他送去了一份包含10名候选人的名单。而瓦西里却下令任命（来自同一修道院的）丹尼尔修士为院长，此人并未出现在名单上。日马金。 同上。第110页；《俄罗斯历史文献集》（PSRL）。第6卷。第288、289页；《俄罗斯档案集》（AAE）。第1卷。第238号；《俄罗斯年鉴》（AYU）。第1卷。第381号；《俄罗斯教会史文献集》（RIB）。第6卷。第61页。戈尔斯基。《圣三一-谢尔盖大修道院志》。第1卷（1890年）。 第77、80、84、85、88、97、130、156页。关于沙皇阿列克谢时期：AAE第3卷，第262、307、331号；第4卷，第37、225、253、275、322号。

629 圣者谢尔盖·拉多涅日斯基、基里尔·别洛泽尔斯基、帕夫努提·博罗夫斯基、约瑟夫·沃洛茨基、格拉西姆·博尔丁斯基、以利亚撒·安泽尔斯基、马卡里·卡利亚津斯基、安东尼·西伊斯基、叶夫弗罗辛·普斯科夫斯基等人。

630 在17世纪，当修道院院长开始由沙皇任命后，大修道院的长老们逐渐失去了他们在修道院管理中原本的作用。 例如，在深受沙皇阿列克谢宠爱的萨夫沃-斯托罗热夫斯基修道院，1688年时仅有三位大修道院长老，而修士却有150余人。贝洛库罗夫。《俄罗斯历史资料》（1888年）。第161页。

中。修士对院长的服从，与修士对其长老的无条件服从是截然不同的。 也许这正是十六至十七世纪长老制未能广泛普及（特别是在基诺派修道院中）的原因[631] 。

将院长与修道院长老的权利等同起来，本身就蕴含着纷争的种子。 我们知道不少例子：当修道院院长试图纠正违反修道院章程苦修要求的行为时，却因遭遇修士们的抵制而失败——这些修士不愿遵循院长的指示，也不愿放弃自己那些违背章程的习惯。 曾管理圣三一-谢尔盖修道院数年（1479–1482）的长老帕伊西·雅罗斯拉夫诺夫，被迫卸任院长职务，返回白湖地区的森林中。 长老阿尔泰米仅管理该修道院半年（1551年），随后因修士们不服从命令而卸任院长职务[632] 。圣约瑟夫也同样被迫与修士们发生冲突。 大主教丹尼尔（1522–1539）在约瑟夫修道院担任院长期间——即约瑟夫去世数年后——同样在与修士们的关系上遭遇了困难，甚至专门撰写了一篇论述，向修士们阐明共同生活的基本原则，并为自己的指令辩护[633] 。 几乎所有涉及17世纪修道院生活负面现象的著作，都提到了修士们的违抗行为[634] 。将院长选举改为任命——这在17世纪已成为常态——自然巩固了院长在修道院内的地位，这在一定程度上也是以牺牲修道院长老会议的利益为代价的。

修道院长老会议[635] 通常由12人组成，其成员不仅包括修道院资历最深的修士，还包括那些承担着修道院管理特定职责的修士。 首当其冲的是司库（）。他在修道院中的地位尤为重要且地位崇高，修道院内部的各项事务均由他掌管；若修道院拥有土地，他还负责对这些土地的总体监督。 鉴于这一监督职责，司库（自15世纪末起）对修道院人员及修道院农民拥有司法权，他或亲自行使，或通过其代表行使。在大主教颁布的章程（约1500年）中，司库紧随院长之后被提及。 圣三一-谢尔盖修道院1495至1505年的文献表明，司库被委以管理修道院地产的重任，他还负责购置新地产，以及交换和出售旧地产。 在16世纪，圣三一-谢尔盖修道院关于管理或经济事务的文件上，甚至会加盖专门的司库印章。 在17世纪下半叶，圣三一-谢尔盖耶夫修道院的司库同时兼任修道院事务局（Monastyrsky prikaz）的书记员[636] 。大型修道院中一直设有司库一职[637] 。在圣约瑟夫的章程中，司库的居室被指定为商讨最重要事务的场所[638] 。 在沙皇颁布给苏兹达尔救世主-叶夫菲米耶夫修道院的敕令（1640年）中，非常详细地列举了司库的所有职责：管理内部事务和修道院领地，保管修道院金库，负责款项的发放与收缴， 监督地租的及时缴纳及修道院农奴履行各项义务的情况，监督修道院账簿的记录，对修道院人员及农奴行使司法权，代表修道院出席沙皇的各部及政府机构等。[639]

在16世纪下半叶，尤其是17世纪，将规模较小、经济拮据的修道院隶属于规模较大、财力雄厚的修道院的现象十分普遍——即所谓的“附属修道院”； 小型修道院之所以这样做，是为了改善自身的经济状况，并寻求有影响力的修道院的庇护，而后者则致力于将其特权延伸至隶属的修道院。主修道院的司库是掌握附属修道院行政和司法权的人，不仅如此，附属修道院院长还将宗教审判权移交给了他[640] 。

---

631 参见第十五章。

632 戈尔斯基。《同上》第1卷，第73页；《俄罗斯历史档案》第1卷，第237号，第247页。库尔布斯基。《传说》（1842年）。 第134、132页。关于不服从住持一事，参见：《俄罗斯档案》（АИ）第1卷，第265号和第276号（均涉及15世纪）。

633 《约瑟夫传》，作者不详，载于：《读物》。1903年。第3期。第18页；日马金。同上。第664页。丹尼尔的著作：同上。附录。第55–57页。丹尼尔的其他著作中也强调了服从的必要性。

634 《阿伊》第5卷，第75号；《阿阿埃》第4卷，第311、312号；《普斯兹》第1卷，第412号。

635 乌斯彭斯基·N. 《论基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的伟大建筑师》，载于：《文集》。1897年。第1卷。第3、4、11–12、17页。

636 戈卢宾斯基。第1卷，第2期，第692页；《阿伊》（АИ）。第1卷，第100、192、292号；第3卷，第69号；《达伊》（ДАИ）。第3卷，第87号； 《阿斯特拉罕考古学文集》（ААЭ）。第1卷，第381号；第3卷，第47、104、294号等；凯德罗夫。《阿夫拉米·帕利茨金》，载于：《文集》。1880年。第6卷。第18页。戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第78页。

637 《最高会议纪要》。9月。第607页；《俄罗斯档案学报》。第1卷，第221期；第3卷，第298期；《俄罗斯档案》。第1卷，第212期；马卡里主教，《克拉斯诺戈尔斯克修道院的历史描述》，载于：《文集》。1880年。第3期。第81页；博戈斯洛夫斯基。 同上，第1卷，第72页；贝洛库罗夫。《资料》（1888年），第164页；多布罗克隆斯基。同上，第11页。

638 《俄罗斯正教会年鉴》。9月。第607页。

639 《俄罗斯考古学报》。第3卷，第298期。

640 《A.I.》第1卷，第25、178期；第5卷，第65、195期；《A.A.E.》第4卷，第144期。

修道院的实际管理——酒窖、粮仓、厨房、马厩、牲畜院——由司库（或称管家）负责，他是司库长的得力助手，并直接向其汇报。司库通常是一位年长且德高望重的修士，由修士团体选举产生，担任此职一定期限； 很可能他也属于修道院长老之列。而负责修道院各项事务的修士则向他汇报：负责地窖和仓库的副管事、负责粮仓的粮官、负责食堂的膳食官、负责马厩的马厩长、负责圣器室的圣器官，通常还包括圣器室副官等。 为了管理修道院的产业，司库还拥有一整套助手团队：副司库、村落长老，或称管事。在大型修道院中，担任特定职务的修士人数相当可观。 例如，17世纪时，索洛奇纳修道院（梁赞县）有至少46名，萨夫沃-斯托罗热夫斯基修道院有51名，其中一部分人履行着各种服从职责，包括与礼拜相关的职责[641]。

在修道士的灵性关怀方面，修道院院长的最亲密助手是修道院的灵修导师，而在某些修道院中还有灵性长老；这些灵性长老是见习修士和初入修道院的修士的指导者和属灵父亲。在修道院中，只有司铎修士和司铎执事才能主持礼拜；教区神父（白衣神父，或称“贝尔茨”）仅在女子修道院中主持礼拜，这是1503年和1551年大公会议所规定的。 负责按规程主持礼拜的是教会长（规程执行者），他是一位精通《礼仪规程》（提皮科恩）的年长修士；协助他的是礼仪长（礼仪主管）——大型修道院中通常同时设有两到三位礼仪长——以及诗篇诵读者、辅祭（波诺马尔）； 此外还有“唤醒者”——负责唤醒修士参加夜间礼拜的修士；“蜡烛师”，即“蜡烛长老”——负责分发礼拜用蜡烛的修士（例如在受难周期间）； 教堂监督，或称教堂长老，负责监督修士们在礼拜期间的端庄行为以及教堂内的洁净状况；还有圣饼分发员、钟楼司钟人[642]。

显然，在大大小小的修道院中，从事特定服从工作的修士人数各不相同；在集体生活的修道院里，特别是那些拥有广阔领地的修道院，相当多的修士从事着各种农业生产。 如果他们还被派往遥远的村庄或各处企业（如磨坊、盐场、渔场、伐木场）担任管理者或监督员，那么他们便完全脱离了修道院的内部生活； 尽管他们依然与修道院有着紧密的联系，但这种联系已不再具有精神宗教性质，而是纯粹世俗的——即对修道院经济管理的关切与照料。 在小型修道院和隐修地中，整体精神境界通常更高，违反章程的情况也较少，尽管这一说法不能一概而论。修道生活和修道院日常运作的结构本身就蕴含着世俗化的萌芽，只有个别苦行者才能超越普遍的精神境界。

4. 剃度仪式与新入寺修士的灵性培育

进入修道院以及随之而来的受戒，对于那些渴望赋予自己生命以特殊基督教苦修意义和内涵的人来说，始终是一个极其重要的步骤。 这一步的重要性与修道生活的宗教责任密切相关。对于未来的修士而言，其内心的灵性责任之所以更加沉重，还因为在东方教会及东正教修道界中，受戒仪式自古以来就被赋予了圣事的意义。 狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（公元5世纪末或6世纪初），其著作深受东正教修道界推崇，他将受戒视为六大圣事中的第五项；圣西奥多·斯图迪特（†826）同样赋予受戒以圣事的意义：对于新受戒的修士而言，这犹如第二次洗礼。 这些观点体现在东方教会的剃度礼仪中：在向未来的修士阐释剃度的宗教与圣礼意义时，修道院院长将这一仪式称为“第二次洗礼”。但在教义上，东方教会仅将剃度视为一种礼拜仪式[643]。

---

641 塞雷布良斯基。同上著作。第472页；《VChM》。9月。第600、605、588–590页；《胡廷的瓦拉姆传》，载于：《OLDP》（1881）。 第72、78、80、93页；《阿斯特拉罕档案》（ААЭ）。第2卷，第298号；《伊里尼乌斯文集》（ИРИ）。第7卷，第193、194页；多布罗克隆斯基。同上著作。第11、14页；马卡里主教。同上著作。第81页；博戈斯洛夫斯基。 同上，第72页；贝洛库罗夫。《资料集》，第164页；《阿伊》，第1卷，第212号；《阿阿埃》，第1卷，第56、75号。

642 戈卢宾斯基。第1、2卷，第689页。神父和执事的数量各不相同：例如，1582—*1583年*，基里尔修道院有7名*神父和3名执事；而在1688年的萨夫沃-斯托罗热夫斯基修道院，则有20名神父和15名执事。A.I. 第1卷，第212号；贝洛库罗夫。《资料集》，第164页。*

643 参见：Stiglmayr J. 《伪狄奥尼修斯关于圣事与教会的教义》，载于：《天主教神学杂志》第22卷（1898年），第246页及后续； Holl K. 《狂热与自制》（1898）。第205页及后续；Heiler. 《早期教会与东方教会》。第1卷（1937）。第375页；列别杰夫 P. 《东正教礼拜学》。第2卷（1881）。 第169页；安东尼（克拉波维茨基）大主教。《东正教基督教教理问答实践》（1924）。第65页。

在古罗斯，社会各阶层都倾向于基督教的苦修和修道院生活。古罗斯虔诚苦行者的传记中对此有大量佐证；无论在古代还是后世，修士中既有博学之士，也有朴实之辈；修道院并不区分社会阶层[644] 。

这些传记还表明，在入修道院时根本不存在特定的年龄限制，只可见到修士要么在青年时期，要么在年迈之时才进入修道院[645] 。在莫斯科罗斯，将生命最后几年在修道院度过的习俗十分普遍； 如前所述，人们会向修道院库房缴纳一笔款项，并与院长签订协议，根据该协议，出资人有权凭借这笔款项在修道院作为修士度过余生，“直到上帝赐予 生命”，即“上帝赐予生命”为止。这就是所谓的“剃度捐”[646] 。 在16至17世纪，还流行一种习俗：市民或农民团体（“米尔”）向沙皇呈递请愿书，请求批准建立一座修道院，该团体成员“预定……自己及其子孙后代在此受戒并举行追悼仪式”[647] 。 在这些修道院中，剃度仪式仅在年迈时举行；此外，战争伤残者及其他残障人士也会在此剃度。当时存在一种习俗，即入修道院时需缴纳一定数额的现金或实物。某些修道院（多为集体生活型）索要的金额相当高；曾有案例显示，有人因此向沙皇申诉[648] 。

剃度并不总是出于受剃者本人的意愿，有时政府会将政治上不受欢迎的人流放至修道院，并迫使他们剃度，以此将其排除在世俗及国家政治生活之外。我们已知的修道士亲王瓦西安·帕特里基耶夫就属于此类失宠的流放者。 在北方的修道院，尤其是基里尔-贝洛泽尔斯基修道院，许多僧侣都出身于贵族家庭。此类受戒仪式既发生在大公伊凡三世（1462–1505）时期，也发生在沙皇伊凡四世（1533–1584）时期[649] 。

进入修道院后，便开始了试炼期——即见习期。 从前文提及的若干事例可以看出，院长们往往被迫为那些未在修道院通过见习考验的人举行剃度仪式，因此实际上，只有那些自愿且在年轻时进入修道院的人，才能完全按照章程的要求接受剃度。

根据修行方式的不同，俄罗斯东正教会的所有修士分为三个等级：1）穿长袍的修士，2）小隐修，3）大隐修；这些等级只能依次晋升。根据这三个等级，存在三种剃度仪式。

进入修道院的人被称为见习修士。在完成规定的见习期后，他们会被剃度为长袍修士（），且此剃度仪式不涉及修道誓言。 然而，他们有义务以与更高阶僧侣同样的严格程度遵守修道院章程；尽管他们未发修道誓言，但在道德上仍受其约束。长袍僧在完成特定仪式后，获得穿着长袍（）和卡米拉夫卡（）的权利。 新受剃度的修士会获得一串带有103个结的念珠（）——在俄罗斯修道院中，这种念珠被称为“列斯托夫卡”。在举行剃度仪式时，院长会将修士头上的头发剃成十字形，然后为其披上修士袍。 受剃度为“长袍修士”（рясофор）的见习修士，不得擅自放弃修道身份[650] 。

第二等级由小修道服（parvi habitus, ）的修士组成；这一名称的出现是为了与大修道服的修士区分开来。修道服（）意味着外在的谦卑，象征着内心的忏悔。 根据这种忏悔的程度，可区分小修道服（）和大修道服（）。在举行小修道服剃度仪式时，修士需宣誓修道誓言。他必须：a）摒弃一切迎合肉体欲望的事物；b）终生服从所有人；c）绝不追求获取财产[651] 。 在举行小隐修剃度仪式时，会为修士披上或（在古俄罗斯修道院中被称为“卷袍”，后来改称“毛毡袍”），这象征着自愿的贫穷； 在“瓦利亚尼察”上披戴“帕拉曼”（），这是一种四角带有四根系带的披巾，佩戴于胸前和双肩；“帕拉曼”旨在提醒修士自愿 承担基督恩典之轭，并提醒他这担子是轻省的；“帕拉曼”系得紧实，

---

644 参见注67。

645 戈卢宾斯基。第1、2卷。第668页。

646 罗日德斯特恩斯基。同上著作。第105–107页；博戈斯洛夫斯基。同上著作。第82、77页。

647 《俄国档案》（AI）第1卷，第211号；《俄国古代文献集》（AAE）第2卷，第11号；《俄罗斯历史文献集》（RIB）第12卷，第1218页等；兹韦林斯基。第2卷，第1247、122、924号。

648 例如，赫利诺夫斯基圣母安息修道院的院长——该修道院同时还是一座“世俗”修道院——要求每人缴纳10卢布的入会费，这在当时（1559年）是一笔巨款。《俄罗斯古文献集》（ААЭ）第2卷，第11号。

649 尼科尔斯基。《集体生活与独居生活》，载于：《基督教文集》1907年第8期，第181、184页；《阿伊》第1卷，第214号。

650 戈卢宾斯基。1. 2. 第668–670页；米拉什。同上。第657页。关于剃度仪式的内容见：马尔采夫。《葬礼仪式》（1898）。第202–203页； 17世纪的剃度仪式，见：《OLDP》第24和63卷；伊诺肯提，修道院长。《入修道院的剃度》（1899）；帕尔莫夫·伊。《东方正教会的剃度仪式》（1914）。 关于修士袍各部分的宗教象征意义：奥本海默（Oppenheimer Ph.）《基督教古代修士袍的象征意义与宗教评价》（1932）。另参见：戈卢宾斯基。第1、2卷，第675–686页。

651 Milaљ。同上，第658页。

象征着对一切世俗情欲的束缚； 其上披着长袍（），最后戴上一顶带有拖尾的特殊头饰，拖尾固定在卡米拉夫卡上——（或按俄语称法，即“克洛布克”）。 小修道服的修士不能脱离修道生活，而穿长袍的修士若获得特别许可且有极其正当的理由，则仍有可能脱离；从教规和道德上讲，他们有义务终生遵守所立的誓言。

在受大隐修戒时，受戒者身上会披上一块类似帕拉曼的布，但尺寸更大，称为阿纳拉夫（），而代替僧帽的则是库库尔（），这是一种类似兜帽的头饰，覆盖头部和肩膀； 库库尔上设有五个十字架：分别位于额头、胸前、双肩和背部；受戒后的头七天内，修士不得摘下它。 接受大隐修（俄语称“斯希姆尼克”）的修士，发誓将一生奉行极其严格的斋戒和不间断的祈祷，不再在自己的小室之外履行任何服事。每位修士要接受大隐修剃度，必须具备无可挑剔的苦修生活； 在修道院过完30年这样的生活后，只要具备崇高的修士美德，他便会获得院长对受大隐修戒的许可和祝福；受戒仪式完全基于该修士本人的自愿。身着长袍的修士在30年无瑕疵的苦修生活后，可直接受大隐修戒。 若修士在受大隐修戒之前已受按立为司祭修士，则仍保留主持圣礼的权利；而根据《诺莫卡农》，主教在受大隐修戒后便不得再履行其主教职事[652]。

在受戒成为修士之前，见习修士必须在一位德高望重且经验丰富的年长修士的灵性指导下修行。换言之，要求未来的修士至少在受戒之前，要在长老的引导下完成灵性修习。很难确定在16至17世纪这一要求在多大程度上得到了落实。 关于这一时期长老制度的性质和普及程度，将在第十五章中详细讨论；在此仅需指出，有两部论述见习修士灵性成长的著作属于这一时期。

第一部著作名为《长老传授给初入修道院的修士：如何在长老门下顺服地生活》[653]。 未来修士的生活应由祈祷、诵读圣经（若他识字；若不识字，则仅限祈祷）以及手工劳动构成；所有这些都必须按照长老的指示去做。 《传统》指出，见习修士“绝不可擅自踏出一步，也绝不可在未获长老祝福的情况下从事任何事务”； 修士不应有闲暇时间，其生活应始终充实于敬神之事，因为“真正的修士在世上没有节日，也没有复活节；当他从（尘世的）虚妄中进入永恒安息之时，便是他的复活节”。

另一部著作名为《某位长老向其弟子传授的关于隐修生活及源自神圣经文的修道规则》，成书于15世纪，地点在圣保罗·奥布诺尔斯基修道院，当时该院的长老制度正蓬勃发展。 现存的十七世纪抄本表明，该著作当时已被付诸实践[654]。仅从序言即可看出，本文将探讨对新受戒修士（即身着修士袍的修士）的灵性培育，这与第一部著作不同，后者很可能面向的是见习修士。 两者的区别在于：第一部著作更多涉及苦修的普遍问题，且主要关注见习修士行为的外在表现， 而在第二部作品中，则为已具备一定灵性经验的修士提供建议，强调了“耶稣祷文”的特殊意义，并阐述了修士与其长老之间持续交流的基本准则。

5. 修道院的礼拜规约与修士的日常生活

从实践和苦修的角度来看，对于初学修士或新入门的修士而言，不仅修道院制定的规条或院长提供的指导至关重要，整个修道院的灵性氛围以及日常修道生活秩序同样具有重大意义。 在这方面，礼拜秩序构成了将一天的时间分配给不同服从任务的基础，它规定了祈祷、手工劳动和休息的时间。

全年礼拜循环的礼仪内容决定了整个东方教会（包括俄罗斯教会）的礼拜规程。“与我们教会的礼拜仪式不同，神圣礼拜本身的内容几乎一成不变， ——P·基利安·基尔霍夫在其关于东方教会全年礼拜循环的简短而内容丰富的随笔中写道——贯穿礼拜节奏的东方灵性之丰饶，几乎完全倾注于与神圣礼拜相衔接的各项礼拜仪式之中。 “教会礼拜的全部丰盛，都凝聚在四个相互补充、彼此交

---

[652] 同上；马尔采夫。同上，第203–204、280页；海勒。同上，第1卷，第382–384页。 关于当代希腊教会中的剃度仪式，参见斯庞达（F. Spunda）所著《希腊修士》（1928年），第27–44页（含仪式流程节选）。拉耶夫斯基。《礼仪书》第3卷，第199–217页；卡滕布什，第1卷，第529–536页。

[653] 见：塞雷布良斯基。同上著作。第265–267页（节选）。

[654] 同上。第571页及后续（德文：我的著作《Leben und Lehre der Starzen》第65–70页）。

融的礼拜循环之中：两个年度循环、一个每周循环和一个每日循环。”[655] 。 东正教礼拜如此丰富且多样化的特点，给修道院生活留下了独特的印记——在那里，所有章程规定的礼拜都应当且实际上能够得以举行。 正因如此，才避免了那种可能让见习修士和经验尚浅的修士感到特别压抑的单调感——与此同时，那些浸透着教会教义、构成东正教礼拜内容的丰富神圣圣咏[656] ，为每一位修士以及每一位经常前来修道院参加礼拜的虔诚信徒， 提供了灵性启迪的机会[657] 。两个年度循环——与复活节相关的移动节日循环，以及献给救世主、圣母和诸圣纪念日的固定节日循环——构成了基础； 此外，还有贯穿全年礼仪内容的周循环和日循环作为补充，因为每周的每一天都献给圣经历史中的特定事件或圣徒的纪念日，而一天之中则会诵读严格规定的时祷[658] 。 年度循环中的节日是每年仅出现一次的日子，而每日和每周循环中的礼拜仪式则是不断重复的圣咏，对修道院的日常规程[659] 以及全天修道院生活的整体秩序具有极其重要的意义，这些圣咏从晚上6点开始，将一天划分为7个部分[660] 。 修道院章程规定了修道院生活的纪律方面 ，而修道院的日常作息则取决于礼拜章程。其基础是东正教会的《礼仪规程》（俄语称为“章程”），该规程历经数个世纪逐渐形成[661] 。

前文提到的圣萨瓦和圣狄奥多尔·斯图迪特制定的《规约》，涵盖了纪律和礼拜这两个方面；当它们传入罗斯后，便成为了俄罗斯教会礼拜规约的基础[662] 。 规约中的礼拜部分在集体生活修道院和独立生活修道院中发展略有不同。据推测，在14世纪，斯图迪特规约的礼拜部分逐渐被所谓的《耶路撒冷规约》所取代。 该规约（其礼拜部分）源自圣萨瓦，主要由亚历克西（1025–1043）和菲

---

[655] 基尔霍夫·P·基利安（O. F. M.），《圣年——圣职》，载于：《基督教东方》。G. 旺德勒编（1939年）。第75页。 关于礼拜仪式的内容与发展，另见：海勒。第1卷，第335–364页；卡滕布什。第1卷，第447–456页。列别杰夫。同上著作，第2卷，第44–82页。

[656] 参见P. K. 基尔霍夫对东正教圣咏的精彩译作：1. 《东方教会祈祷》。4卷（1934–1937）；2. 《In paradisum》。悼亡圣咏（1939）； 3. 《荣耀归于上帝》。三位一体赞美诗（1940年）。4. 《大地因你而欢欣》。圣母赞美诗（1940年）；其中收录了内容丰富的序言。另见：赞科夫。同上，第93–99页。 “因为，”圣约翰·金口说，“没有什么能像和谐的歌声和结构严谨的神圣颂歌那样，如此地提升和鼓舞灵魂，使灵魂脱离尘世，摆脱肉体的桎梏，并促使人追求智慧、蔑视一切世俗之事。 我们的本性如此沉醉于歌声并对此情有独钟，以至于连襁褓中的婴儿，当他们哭泣或躁动不安时，也能被歌声安抚入睡。”《第41篇诗篇讲道》；引自：Kayser Joh. 《关于早期教会圣咏的历史与阐释》。 第2版，1881年，第47页。关于希腊（东正教）圣咏学，另见：Christ W. 《论中世纪希腊诗歌中Hirmoi、Troparia和Kanon的意义》，载于：《巴伐利亚科学院会议纪要》1870年第2期； 雅各比（Jacobi）L.《论希腊圣歌的历史》，载于：《Z. f. KG》（1882）；迈耶（Meyer）W.《拉丁语和希腊语韵律诗歌的起源与源流》，载于：《巴伐利亚科学院论文集》第17卷第2期（1885）。克鲁姆巴赫（Krumbacher）（1897）。第655页及后续。

[657] 参见：Wunderle G. 《阿索斯山的圣洁世界：研究与回忆》（1937年，《东方基督教》第2卷）。

[658] 参见注651；另见：布德默（Bdumer）S.《日课经史》（1895）；勒克莱尔克（Leclercq）H.《日课经》，载于：《基督教考古学与礼仪词典》第2卷第1期（1925），第1262–1316页。

[659] 每周的每一天都献给救赎史上的某个事件或某位圣人：星期一——献给圣天使；星期二——献给施洗者圣约翰；星期三——献给犹大的背叛；星期四——献给圣使徒、行奇迹者和圣主教； 星期五——基督受难与圣十字架；星期六——圣殉道者、殉道者及全体圣徒；星期日——基督复活与圣三一。一周中的每一天都献给至福的上帝之母玛利亚，但尤以星期三、星期五和星期日为甚。 参见关于此主题的精彩论述：基普里安神父，《祈祷之莲》。贝尔格莱德，1928年。第57–208页。

[660] 在东正教会中，一周的日期计算并非从星期日开始，而是从星期一开始；一天的开始并非午夜，而是傍晚6点；时间则从清晨6点开始计算。 一天之中，修士们应举行以下礼拜：傍晚（6点）举行晚祷，随后是晚更；深夜（12点）举行午夜祷；清晨（3点）举行晨祷；上午（6点）举行第一时辰；9点举行第三时辰； 正午举行第六时辰，下午3点举行第九时辰。圣体礼仪在第三时辰与第六时辰之间举行。这些日间礼拜仪式的程序顺序与罗马天主教的日间礼拜存在某些差异。参见：布杜默（Bdumer）。同上，第31–130页。

[661] 日间礼拜仪式的举行顺序由《规程》（提皮科恩）规定。关于《提皮科恩》的发展与构成，参见：曼斯韦托夫。同上著作，第269页及后续。关于大量古代规程抄本，参见基础性著作： 德米特里耶夫斯基·A.《东方图书馆所藏礼仪手稿目录》。2卷（1894，1916）。另见：卡滕布什。第1卷，第479页及后续；谢尔盖，修道院长。同上著作，2卷（*1875–1876*）； *尼科尔斯基·K.《礼仪规程研究指南》（1884，1908）；斯卡巴拉诺维奇·M.《注释性礼仪规程》，2卷*（1911–1913）；布德默，第31页及后续；海勒，第1卷，第297、299页及后续。

[662] 曼斯韦托夫。同上著作，第78、127、294–296、298页及后续；奥丁佐夫·N.《16世纪前古俄罗斯公共与私人礼拜的秩序》（1881）； 德米特里耶夫斯基·A.《俄罗斯教会头五个世纪的礼拜》，载于：《法律文集》1882–1883；同上。 《十六世纪俄罗斯教会的礼拜》（1884）。列昂尼德，修道院长。《论斯拉夫语译本的教会礼拜规程》，载于：《文集》。1867年第2期；曼斯韦托夫·伊·《基普里安都主教的礼仪活动》（1882）；利西岑·M·《最早的斯拉夫-俄语《礼仪规程》》（1911）。俄罗斯东正教会第一部印刷版《礼仪规程》于1610年在莫斯科出版。

洛菲（1354–1355, 1362–1376）两位牧首进行了若干修改和补充。 在14至15世纪的古罗斯，已知有该规约的三种版本，它们仅在细节上有所不同[663] 。根据该规约，在堂区教堂中举行圣体礼仪、晚祷、晨祷以及在主日和大节日前夕举行的通宵礼。 在修道院中，还举行第一时辰、第九时辰、晚祷和午夜祷；通常后两项礼拜合并为一项，而第三时辰和第六时辰则与圣体礼仪结合：第三时辰在圣体礼仪前诵读，第六时辰则在圣体礼仪后诵读。 这种礼拜顺序主要存在于集体生活型修道院中[664] 。部分修道院拥有自己的礼拜规程，例如圣三一-谢尔盖修道院或基里尔-别洛泽尔斯基修道院[665] 。15至16世纪的各类文献表明，修道院中并不总是严格遵守规程（提皮科纳）的规定[666] 。《七十章规》指出，在堂区和修道院的教堂中，礼拜仪式并非完全按照规约进行（第6、8、41、5、7、16章）。在北方的小型隐修地，那里主要采用《斯基特规约》，其礼拜仪式具有一定的特殊性。 恰恰是这部《斯基特规约》，相较于纪律规范，更加重视礼拜仪式部分，这尤其体现在主日及大节日前夕的时辰祷告和彻夜祷告上；而在集体生活的修道院中，主日及大节日前往往仅举行晚祷； 在这方面，《斯基特修道院规约》更接近圣萨瓦最初制定的规约[667] 。

关于修道院中举行礼拜仪式的顺序，所谓的《日常规程》提供了许多有趣的资料，向我们展现了修道院日常内部生活的图景。这些书籍的出现与修道院双叶历有关，后者涵盖了整个教会年，是独特的修道院日历。 其核心内容是全年可移动和固定节日的循环，并辅以《月历》中的补充内容。针对主的节日、圣母节以及诸圣人的节日，这些《日常规程》中会标注在节日前夕修道院应举行哪些礼拜仪式。 此外，还记录了已故和在世的大公及沙皇的名字——尤其是那些曾向修道院捐赠的人——以及来自各阶层的其他捐赠者的名字，这些名字会在教堂举行礼拜时被诵念。这些《日常事务手册》生动地展现了各修道院的日常生活。 这些记录证明，在 的集体生活修道院中，例如约瑟夫修道院、圣三一-谢尔盖修道院或新救世主修道院，通宵礼拜仅在主日或大节日前夕举行；而在实行独立居住制度的小型隐修院中，如果当周没有大节日，则周三也会举行通宵礼拜[668] 。

这些《日常规程》还提供了大量关于修道院苦修史的宝贵资料，因为其中每天都载有关于用餐的指示，并严格遵循了关于遵守东方教会强制性斋戒的章程要求。早在拜占庭教会时期，斋戒及其遵守问题就已发挥了重要作用[669] 。 修道院纪律章程将遵守斋戒视为修士最重要的职责之一，对此给予了特别的重视。古俄罗斯人，尤其是修士，与其他形式的苦修实践相比，或许对斋戒赋予了过高的重视。

俄罗斯东正教会遵守四个长期斋期：复活节前的“大斋期”（四旬斋），始于“奶斋周”后的星期一； 圣诞斋期（圣诞节前），从纪念使徒腓力（11月14日）的次日开始，因此民间称其为“腓力斋”；彼得斋期，从五旬节后第二周的星期一持续至圣使徒彼得和保罗节（6月29日）； 最后，圣母安息斋期——在圣母安息节（8月15日）前的两周内。此外，每周三（纪念犹大出卖耶稣）和每周五（纪念基督受难）也需斋戒； 主圣十字架升天日（9月14日）、纪念施洗约翰被斩首日（8月29日）、圣诞节前夕以及主显节前夕（1月5日）均需斋戒。 根据《礼仪规程》关于斋戒的规定，修道院的《日常规程》中载有关于修士全年饮食的最详细指示。

---

663 曼斯韦托夫。同上。第269、275、284、304页；戈卢宾斯基。第1卷第1册。第320–329、330–377、507页；第2卷第2册。 第406页；马卡里。第2版。第8卷。第77页。

664 戈卢宾斯基。第2卷第2册。第428–433页；奥丁佐夫。同上。第40页。曼斯韦托夫。同上。第271页。

665 马卡里。第2版。第8卷。第78页。

666 谢列布良斯基。同上。第368–371页；《俄国档案》第1卷，第478号。

667 曼斯韦托夫。同上。第301页；马卡里。第2版。第8卷。第77页。

668 关于双联画，参见 Leclercq H. 《基督教考古学手册：从起源到8世纪》第2卷（1917年），第333页及后续内容。伙食表：1. *约瑟夫修道院（1589–1590），载于：列昂尼德，修道院长。《修道院食堂伙食表》，载于：《文集》。1880年。第3卷，第5–22页；2. 莫斯科新救世主修道院（17世纪下半叶）。同上，第24页； 3. 圣三一-谢尔盖修道院（1——1445–1533年期间，2——1533–1547年期间），载于：戈尔斯基。《历史描述》。第2卷（1900年）。第16–44页。曼斯韦托夫。同上著作。第301页。*

669 关于东方教会的斋期：曼斯韦托夫。《论东正教东方教会的斋期》，载于：《增补》。1885年。第36期。 第355–399页；第37期，第630–698页；霍尔（Holl K.）《希腊教会四大斋期的起源》，载于：《论文集》第2卷（1928年）（另见：《柏林科学院论文集》1923年； 哲学-历史类第5号）；布德默。同上，第63–67页；戈卢宾斯基。第1卷第2期，第399–462页；第2卷第2期，第607页。

《礼仪规程》将斋戒分为四种类型（或等级），修士必须严格遵守，并要求修士完全戒绝食用肉类[670] 。最高等级的斋戒是完全禁食，规定在大斋期第一周的周一和周二以及受难星期五实行。在其他斋戒日，《礼仪规程》仅允许每日进食一次，即傍晚日落之后。第二级斋戒为“干食”，适用于大斋期。唯有周六和周日例外，此时可以食用不加油的煮熟蔬菜。 食用加（植物）油的煮熟蔬菜属于第三级斋戒，而食用鱼类则属于第四级，也是最后一级；在圣母领报节（若该节日不在受难周期间）和主进入耶路撒冷节，可以食用鱼类。

《礼仪规程》中明确列出了允许饮用葡萄酒和食用油脂的日子；在这些日子里，可以饮用兑水的葡萄酒，并食用添加植物油的食物。在东方教会中，修士完全禁止食用肉类；在斋期及所有平日里，还规定要戒除乳制品和鸡蛋。 乳制品、拌有黄油的蔬菜、加了牛奶或黄油的粥、白面包，以及馅料为卷心菜或鱼的馅饼，仅在星期日和节庆日才会出现在修道院的餐桌上。 在主日和圣母节期间，修士们的膳食比纪念圣徒或沙皇名日的节日更为丰盛（三至四道菜）。修道院的日常规程还记载了当时虔诚生活的另一项特征：在圣母节期间，规定要提供特别“清淡且简朴”的膳食； 在纪念特别受尊崇的圣母圣像的节日——例如，弗拉基米尔圣母像（ ）和喀山圣母像——的节日里，也会安排更丰盛的餐食。修道院创始人的安息日（在他被封圣后成为教会节日）以及他的命名日，都会被隆重纪念。

例如，约瑟夫修道院于9月9日庆祝圣约瑟夫殉道纪念日。这一天，修道院的修士们享用的食物比前一天——即9月8日圣母诞辰节——更为丰盛；在圣约瑟夫殉道纪念日当天，餐桌上铺着最昂贵的桌布。 9月8日和9日，修士们都吃白面包，但9月9日他们能吃到三道烤鱼菜肴，而9月8日只有两道煮鱼菜肴，配有两种配菜，以及辣根和芥末； 9日还会供应馅饼、鸡蛋蜂蜜小圆饼——以纪念修道院的创始人，而8日仅有酸菜汤和牛奶粥；在纪念圣约瑟夫的日子里，修士们饮用的蜂蜜克瓦斯比圣母诞辰节时更为上等。 如果9月9日恰逢星期三或星期五，即斋戒日，那么修士们午餐仅能吃到加了胡椒的豌豆汤[671] 、四分之一块面包和一杯克瓦斯，而节日盛宴则安排在次日，即9月10日举行。 9月9日，所有乞丐、穷人和朝圣者都能在修道院吃到丰盛的饭菜，而大教堂的长老们在礼拜结束后，会从修道院的库房里拿出小面额硬币分发给乞丐。有趣的是，这一天修士们也会从修道院收到现金礼物（每人1戈比）。

复活节的第一天，餐桌上的食物格外丰盛且“清淡”： 复活节甜面包、白面包（修士们可以不限量、"不计分量"地享用）、煮熟的彩蛋、新鲜鱼类（两种品种，两种烹饪方式——煎和煮）、牛奶粥、午餐时的蜂蜜克瓦斯以及晚餐时的白面包克瓦斯； 晚餐再次供应鱼类菜肴。8月15日，即圣母升天节——修道院教堂的主保圣人节——所有餐食均由沙皇承担费用（16世纪时便是如此），这是他赠予修道院的特别馈赠。 至于大斋期和受难周第一周的周一和周二，生活规程中规定：不吃任何食物，不吃面包，也不喝水[672] 。

我们特意引用了如此大量的修道院《生活规程》片段，旨在说明当时人们对修道苦修的意义理解是多么肤浅，这种理解又被扭曲到了何种程度。诚然，《提皮科纳》关于斋戒的规定被严格且一丝不苟地遵守，但在其他日子里，修道院的膳食却与修道苦修的真谛和要求不相符。 上文我们已引用了尼尔长老关于斋戒的意义与形式的见解（第四章，2）。从阿特米乌斯长老的著作中也可以看出，即使在16世纪中叶，无欲者们也没有丧失对斋戒在宗教和苦修方面意义的正确理解[673] 。

但首先，修道院创始人的纪念日是通过礼拜仪式来庆祝的。 在节日的前夜，会举行彻夜祈祷，持续时间几乎通宵达旦。根据《礼仪规程》规定的晨祷读经分为3或4部分，而最后一篇读经——在第6首赞美诗之后——包含这位受尊崇的修道院创始人圣人的生平事迹，这再次旨在为修士们提供

---

[670] 列别杰夫。同上，第84–91页。

[671] 16世纪时，胡椒被视为珍馐。大主教菲利普在其致索洛维茨基修道院的信函中，特别提及向该修道院的修士们赐予1磅胡椒；参见该信函载于：费多托夫·G.《圣菲利普，莫斯科大主教》（1928年），第222页。

[672] 约瑟夫修道院的《生活手册》。第7、8、17、22、13、16页。若将此《生活手册》与新救世主修道院的《生活手册》相比较，便可看出该修道院的世俗化程度已发展到何种地步。 那里的修士们能享用到最上等的伏尔加河鱼、最优质的腌制蘑菇、奶酪馅饼、鱼子酱、蜂蜜酱等。 如果说在16世纪的约瑟夫修道院，修士和修道院仆役的膳食是相同的（第9页），那么在新救世主修道院，修道院仆役所获得的则是另一种更为简朴的膳食（第24页）。

[673] RIB. 4. 第1210、1419页。斋戒作为苦修行为的重要性在写于15世纪末或16世纪初的《论菲利普斋戒》中得到了特别强调；阿尔汉格尔斯基。尼尔·索尔斯基。第215、217页。

提醒与教诲。 彻夜祈祷常持续到天亮，随后，在修道士们留在教堂内短暂休息之后，节日圣体礼仪便开始了。礼仪由修道院院长与一位司铎修士共同主持。 圣体礼仪持续到午饭时间，最后以一场特别的祈祷仪式结束，该仪式旨在纪念圣人并祈求其庇佑修道院。礼拜结束后，修士们在院长带领下前往食堂——步伐缓慢而庄重，同时吟唱《诗篇》第145篇“我的灵魂啊，你要赞美耶和华”。 在食堂里，修道士们会在圣柜前或圣像屏风前（食堂通常建造成带有祭坛和圣像屏风的教堂）唱诵当天的赞词。 院长为已摆放在桌上的餐食赐福，并将从教堂带回的圣饼分发给修士们——这是 数小时斋戒后的首次进食：此前修士们最后一次进食是在守夜礼前的傍晚。 在院长之后，修士们划十字圣号，坐到餐桌旁，默默地开始进食。唯有侍奉的修士们的脚步声，以及圣徒传记的诵读或院长指定的其他诵读，才打破了这份宁静。 午餐由修道院《生活规程》规定的菜肴组成，最后以感恩祷文和再次吟唱圣咏结束。修士们按照同样的顺序，一边吟唱《诗篇》“主啊，你的居所何等可爱！” （《诗篇》83）或《我因对我说“让我们去耶和华的殿”的人而欢喜》（《诗篇》121）。在教堂内，由一位司铎修士或院长本人诵念结束祷文，随后修士们便可返回各自的修道室休息，直至下一场礼拜[674] 。

6. 修道生活的状况

阻碍修道院生活建立真正苦修制度的主要障碍，既不是因为联合修道院或独立修道院缺乏统一的规约，也不是因为教会的主教们未曾颁布此类规约，更不是因为各修道院所采用的规约之间存在分歧， 而是对基督教苦修（尤其是修道苦修）内在真义的正确理解，仅存于个别修士或少数修道士群体之中。 约瑟派与无产派之间的论战——这种论战在约瑟和尼罗的著作中有所体现——对后世修道院生活的组织安排产生了影响。 圣约瑟夫本人虽是一位严苛的苦行者，并在其《会规》中对修道生活制度提出了严苛的要求，但他对苦修的理解却仅停留在表面和形式层面[675] 。他对灵性生活内在基础或修道院礼仪生活的漠视，简直令人震惊。 他虽然对修士在礼拜仪式或独处祈祷时的行为规范给出了精确的指示，却同时忽略了修士保持灵性专注的必要性。半个世纪后，马克西姆·格列克和长老阿尔泰米乌斯对修道生活提出的批评性意见，也说明了宗教形式主义曾有多么普遍[676] 。

这种宗教形式主义不仅给约瑟夫派灵性导师的虔诚蒙上了阴影，也体现在虔诚的费奥多尔·伊万诺维奇 （1584–1598）[677] 或沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇（1645–1678）的性格中，后者极为重视宗教仪式；而这种倾向在17世纪的宗教分裂中达到了顶峰，当时不止一代人通过流血和自焚来证明自己对宗教形式主义的忠诚。

修道院生活的衰落不仅在历史的视角下显而易见，当时的 contemporaries 也深有体会。不仅像瓦西安亲王（修道士）或阿特米伊长老这样的“不求财者”，就连圣约瑟夫最忠实的门徒之一大都会丹尼尔，乃至沙皇伊凡四世，也都直言不讳地谈论这种衰落。 《斯托格拉夫》的决议以及该时代的一些其他资料，共同勾勒出了16世纪修道院生活的全景图；因此，对“不求财者”或同情他们的马克西姆·格列克所提出的尖锐批评，便不再带有党派偏见的色彩。

在上述这位修道士亲王的著作中（尽管我们毫不怀疑，其中某些评论是出于他对自身命运的不满，且与作者的性格有关），修道院的世俗化被归因于修道院在世俗层面的财富积累。 他始终忠于尼尔长老的观点，因此并不看重修士乃至整个教会所拥有的世俗财富：“教会的装饰若被火焚、被蛮族掠夺或被盗贼偷走，便不复存在。 但若施予乞丐，连魔鬼也无法窃取”，他如是说[678] 。瓦西安认为，追求世俗财富的罪过不仅存在于修道院，也存在于个别修士身上，这从而违背了本应作为修士生活基础的贫穷誓言。这种违反共同生活章程的行为是最普遍的恶行。 瓦西安和马克西姆·格雷克

---

674 《描述》。第2卷第1册。第239页；维诺格拉多夫。《规定读经》，载于：《东正教文集》。1912年。第4期。第785页。

675 《圣教月刊》。9月。第505–513页；另参见其《论斋戒》一文，载于：斯米尔诺夫。 《古俄罗斯灵修导师》（1899）。附录VI。特别是第109、110、111页。圣科尼利乌斯·科梅尔斯基的《规约》中亦有相同内容，载于：《IRI》第4卷，第669页。

676 马克西姆·格雷克。《文集》第2卷，第241、243页；阿尔泰米乌斯致“未知人士”的书信，载于：《俄罗斯宗教文献集》第4卷，第1399页。

677 参见《俄罗斯圣徒传》（РБС）中的其传记。

678 《教规汇编》1863年版，第3卷，第209页。

，以及大主教达尼伊尔和《斯托格拉夫》[679] 都曾对此有所论述。即使在独居修道院中，修士们在入修道院后也会私自保留过多的财物和金钱[680] 。16世纪的一系列文献记载了集体生活规约和贫穷誓言是如何被粗暴践踏的[681] 。 这些弊端在17世纪的集体生活修道院中依然存在，因此1667年的主教会议不得不以最严厉的方式要求予以纠正，而1681年的主教会议再次强调了严格遵守集体生活章程的必要性[682] 。 许多修道院存在饮食无节制的问题，且修士们未实行共餐。院长们经常下令准备特殊菜肴，并为自己、宾客、亲属及富裕的朝圣者单独设宴。 这种肆意妄为现象的普遍存在，促使年轻的伊凡大帝在向“百人会议”提交的一份质询中，特别提请会议关注这一丑态[683] 。 基里尔-别洛泽尔修道院，此前以修士们严苛的苦修而闻名，在16世纪也出现了衰落，这在沙皇1573年那封著名的谕令中提出的谴责中有所体现；类似现象也发生在圣三一-谢尔盖修道院[684] 。 1547–1551年间， 即《七十人会议》召开前不久，出现了一篇题为《修士致沙皇伊凡·瓦西里耶维奇的请愿书》的有趣著作，其中作者（或多位作者）指出了莫斯科周边修道院违反《共居章程》的情况，并请求采取措施，使修道院的生活符合章程规定[685] 。 也许正是这份《请愿书》给年轻的沙皇留下了如此深刻的印象，以至于他在宗教会议上提出了如此多的问题，涉及对修道生活基本准则的持续违反。

酗酒是常见的恶习之一。前文提到的修道院章程严厉谴责了这种恶习，并禁止修士在僧房内储存和饮用葡萄酒[686] 。《斯托格拉夫》（第49章）记载，酗酒在修道院中十分普遍。 很可能，《斯托格拉夫》判决书中的禁令并未取得实际成效，因为二十年后，沙皇在致基里洛夫修道院的信函（1573年）中再次提及修士酗酒的问题[687] 。 1667年和1682年教会会议的决议表明，这种恶习在17世纪依然普遍存在。[688]

大主教达尼伊尔（1522–1539）专门就16世纪上半叶修道院生活的消极方面撰写了六封书信，其中他谈到了违反共同生活章程的行为。这些书信是写给特定个人或修道院的。 作者不仅指出了各种弊端，还试图向收信人阐明苦修生活的基本原则，阐明“基诺维亚”与“伊迪奥里特玛”之间的区别，并强调集体生活的优越性。 他援引《圣经》和苦修著作中的段落来佐证自己的论点。丹尼尔的这些著作不仅为评估修道院生活提供了丰富的素材，也为阐明作者本人的苦修观点提供了依据。 丹尼尔在此仍受其恩师圣约瑟夫观点的束缚，他的著作中没有任何原创性内容，也没有任何个人特色，这些特色本可以使这位热衷权势、擅长与国家当局打交道的教会高阶神职人员成为一位独立的思想家[689] 。

无论是大主教丹尼尔，还是“斯托格拉夫”的各位主教，都表现出对修道苦行基础的机械式理解，这种形式主义无助于克服修道院生活中存在的弊端与乱象。 而在随后的一个世纪里，也没有采取任何有效措施来遏制修道界世俗化的进程；我们亦未发现那个时代有任何著作试图阐明苦修的内在意义。 十四至十五世纪真正苦修精神的崇高典范，在广大修道士群体的心中已黯然失色。只有极

---

679 瓦西安，载于：《教会法规汇编》1863年版，第3卷，第109页；马克西姆·格雷克。《文集》第2卷。 第37、89、41、110、131、104、262页；大尼尔大主教，《论修道法则与共同生活准则》，载于：日马金《选集》附录，第644、666页及后续；《五十条》，第5章。

680 齐诺维·奥滕斯基。《真理的见证》（1863年）。第899页。

681 参见笔者文章，载于：《Kyrios》第4期（1939年），第29–38页；日马金。《上述著作》，附录，第39–44页。

682 《PSZ》第1卷，第412号。《AAE》第4卷，第161号；《AI》第5卷，第112号；以及《AAE》第4卷，第311、312号。

683 《七十章》。第5章。第49、52页；齐诺维·奥滕斯基。同上。第899页；大主教达尼伊尔在其著作《论修道生活的差异》中对独立修道院修士的特征描述，载于：日马金。 同上。附录。第660页。关于基里尔修道院和圣三一-谢尔盖修道院（1590年），载于：《DAI》。第1卷，第135号。

684 尼古拉修道院。集体生活与独居生活，载于：《基督读本》1907年，第224页。 第157、173页及后续；《阿伊》第1卷第204号。关于此信的撰写时间：尼古拉。沙皇伊凡·瓦西里耶维奇四世致基里尔-别洛泽尔修道院的谴责信撰写于何时，载于：《基督读物》1907年第223期，第852页。

685 参见《请愿书》。G. 昆采维奇编（1912年）。

686 埃夫罗西娜《章程》，第11章；约瑟夫《章程》，第2章；科尼利乌斯《章程》，第13章；参见：《俄罗斯教会文献集》（RIB）第6卷，第209、602页；另见：《对话》，德鲁日宁编，第13、21页。

687 《阿伊》。第1卷，第204号；《斯托格拉夫》。第52章。

688 《阿亚》（AAE）第4卷，第161号。参见：同上，第311、312号；《阿伊》（AI）第5卷，第7、75号。

689 日马金。同上著作。第650–690页。此处收录了达尼尔的书信。

少数人仍坚守着古老的苦修传统，但其中既无具备组织才能的人物，也无渴望改革的先驱。 教会高层也未采取任何措施来净化修道院的生活。这一时期——从“动荡时代”到彼得大帝对整个俄罗斯社会生活的改革——将注意力、精力和热情都转向了其他方面。

在描述16至17世纪的修道院生活时，有必要确定莫斯科罗斯的僧侣人数。17世纪末，修道院数量超过1200座[690] ，但关于僧侣总数的官方数据却付之阙如。唯有零星的文献和史料才能让我们推算出部分修道院中僧侣的数量。

通常情况下，修道院的僧侣人数并不多。 许多修道院的僧侣人数在3至10人之间。马卡里在《俄罗斯教会史》中写道，16世纪时，仅有10座修道院的僧侣人数在20至50人之间，而8至10座修道院的僧侣人数均超过50人[691] 。 *1582–1583年，基里尔修道院共有52名修士：其中包括院长、司库、教堂长老、两名圣器室管理员、七名司铎修士、三名执事修士以及36名普通修士[692] 。 当时只有两座修道院拥有众多修士：索洛维茨基修道院和圣三一-谢尔盖耶夫修道院。1584–1594年间，索洛维茨基修道院约有270名修士，而到1649年则增至约350名[693] 。 曾到访莫斯科的外国人记载，16世纪前25年间，圣三一-谢尔盖修道院约有300名修士，而到世纪末时，修士人数已增至700名左右[694] 。17世纪，尽管修道院数量有所增加，但各地修士人数仍保持在较低水平。 北方修道院的住众通常较少[695] 。莫斯科市内的修道院住众相对较多。在莫斯科近郊的萨夫沃-斯托罗热夫斯基修道院——该院深受沙皇阿列克谢（1645–1676）的特别宠信—— 1688年共有165名僧侣，其中包括20名神父和15名执事，另有54名修士担任各类行政职务[696] 。“百人会议”决议规定，毗邻的小型修道院应合并为一座大修道院（第5章），然而在17世纪，僧侣人数在3至10人之间的修道院仍属常见现象[697] 。 根据上述所有资料，可以推算修道院的全体住众（包括僧侣和尼姑）总数约为25000人[698] 。*

7. 修道院在宗教事务上的管辖权

修道生活和修道院纪律的衰落，部分原因在于修道士管辖权问题的不明确。

僧侣违反修道院纪律的行为应由教区主教进行宗教审判。但在修道院与主教的关系中，特别是在隶属关系和管辖权问题上，存在很大差异。

所谓的“直辖修道院”（[699] ）完全脱离了主教的管辖，隶属于都主教的管辖范围，1589年后则归属莫斯科牧首管辖。 其余修道院的所有宗教事务均受相应教区主教管辖，并须向其缴纳法院裁定的罚款。 此类教会法律关系由东方教会的教规确立，并得到俄罗斯君主颁布的章程和特许状的承认与确认[700] 。但正是这些君主，在向修道院颁发特许状和免诉状时，却违反了他们自己颁发给都主教的其他章程和特许状。

此前已论及特许状和免诉状对修道院财产法律地位的重要性。但也有此类免诉状的颁布，甚至在教会法庭领域也带来了变化。 就内容而言，这些免于审判的文书各不相同：其中一些完全使修

---

690 楚德茨基，载于：《TKDA》。1877年。第4卷。第73页。

691 马卡里。第2版。第7卷。第54页。

692 《A.I.》第1卷第212号。1508年，尼洛-索尔斯基隐修院仅有12名修士。马卡里。第2版，第7卷，第44页。

693 克柳切夫斯基。《实验》（1913年）。第36页；1568年，索洛维茨基修道院有200名修士避难。费多托夫。同上。第224页。

694 马卡里。第2版。第7卷。第55页；《读本》。1884年。第4期。第23页。

695 博戈斯洛夫斯基。同上，第1卷。 第72页；在1606年创立的克拉斯诺戈尔斯克修道院（霍尔莫戈尔县），1624年有9名修士，1677年有12名修士，尽管早在1661年就有17名来自基辅都主教区的修士迁居至此。 马卡里主教，《克拉斯诺戈尔斯克修道院的历史描述》，载于：《读物》。1880年。第3期。第62、81页。关于僧侣从南俄罗斯迁移至北俄罗斯修道院的情况，另见：哈尔拉莫维奇·K.，《尔蒂什切夫学校》，载于：《BV》。1913年。第5期。第8页。

696 贝洛库罗夫。《资料集》。第164页。

697 斯维里河畔建起了升天修道院，1684年该院有5名修士；距离该院3–4公里处还有另一座修道院——尼古拉修道院，当时仅剩3名修士。贝洛库罗夫。同上。第445页。

698 1724年，圣公会统计显示，男子修道院有14534名修士，女子修道院有10673名修女。楚德茨基，载于：《TKDA》。1877年。第10期。第46页。

699 米拉什。同上。第672、675页。

700 参见：Goetz L. K. 《阿尔图利亚兰的国家与教会：基辅时期（988–1240）》（1908年）。第151–154页；（圣弗拉基米尔大公的法令），以及：马卡里。第2版。第8卷。 第143–168、176、202页；赫尔曼。同上。第23页及后续。

道院免于受教区主教的管辖；另一些则规定修道院在宗教事务上仍受主教管辖；还有一些使修道院免于受主教官员的管辖，但不包括主教本人[701]。

伊凡沙皇在斯托格拉夫会议上（第5章，第14个问题）关于此类未经审议的诏书是否合法的提问，在很大程度上受到了大主教马卡里亚的影响，因为从实际角度而非教规角度来看，这些未经审议的诏书对主教团而言都是不可取的。 因此，很明显，斯托格拉夫会议上的主教们坚决反对这些文书，大公会议遂决议“今后不得再有此类文书”（第67章）。 实际上，这一决议仅停留在纸面上，因为沙皇伊凡在主教会议之后仍继续颁发免于审判的诏书[702]。对这一决议的漠视在17世纪依然存在[703]。政府的这种政策源于：当修道院院长与教区主教发生争端时，他们不会向大主教提交请愿书，而是直接向沙皇申诉。 这种关系中的不确定性和矛盾性，既违背了教会的教规秩序，又降低了主教在修道士眼中的精神权威，必然会产生后果；它也不利于主教对修道院纪律的遵守实施持续而严格的监督[704]。 尽管1625年由年幼的沙皇米哈伊尔颁发给菲拉雷特宗主教的那份著名的特许状，在某种意义上恢复了教会等级制度的司法权[705]， 但1649年的《法令》以及修道院事务局的设立，却给教区主教与修道院之间的正常关系带来了新的混乱。 尼康宗主教的抗议及其试图全面恢复教会高阶神职人员教规权利的努力均未取得成功[706]。1667年的主教会议， 其成员曾出席1666年的主教会议，当时在沙皇与尼康宗主教的争端中站在沙皇一边，但此次在教会司法管辖权问题上，却赞同被罢黜的宗主教的观点，并作出裁决，规定教会神职阶层保留其全部司法权。 据记载，沙皇阿列克谢批准了这一判决[707]。这是教会的一次全面胜利；修道士在各方面现均受其首席牧师管辖，教区主教的司法权得到了巩固，而主教与修道院之间的关系也恢复了正常的教会法性质。 1675年的主教会议以及 ——即沙皇伊凡·阿列克谢耶维奇和彼得在共同执政期间颁发给主教们的特许状——均确认了1667年判决的合法性；此后直至17世纪末，这一状况始终保持不变[708]。

教区主教与其管辖下的修道院之间缺乏正常、有序且稳定的关系，这自然对宗教司法案件的审理产生了不利影响。 修道院院长往往被迫将过多精力投入到经济事务上，既没有时间，也没有足够的权威来维持严格的纪律。 他们的权利和义务，与其说是源于修道院章程或教区主教的命令，不如说是源于修道院所享有的特权，部分原因也仅仅是源于惯例。 我们此前已提及“长老会议”成员，例如，约瑟夫·沃洛科拉姆斯基《章程》第14章便赋予他们对违反章程者实施纪律处分的权利。 如果院长与修道院长老们之间保持着良好的关系，事务便能顺利进行；但如果他们之间存在摩擦和争执，一致性便会消失，修道院内便可能出现混乱。所有这些情况都使得在修道院中维持严格的纪律变得困难。 修道院的整体状况一方面要求教会当局采取特定措施，另一方面则需要从修道士群体中推举出有作为的人士。但遗憾的是，这两方面都未能实现。

---

701 马卡里。第8卷，第220页；第10卷，第207、209页；《俄罗斯考古学报》（АИ）。第1卷，第224、232、234、235、240号；第2卷，第58、86、77号； 《阿塞拜疆考古学》（AAE）。第1卷，第386号；第2卷，第14、62号；第3卷，第67号；《俄罗斯考古学杂志》（RIB）。第2卷，第190号。

702 《AI》第1卷第46、114、130号等。

703 《A.I.》第1卷，第46、114号；《A.A.E.》第2卷，第62号。与此同时，还向新任牧首及部分主教颁发了封赐诏书：《S.G.G.D.》第2卷，第73号；《A.A.E.》第3卷，第109号；《A.I.》第1卷，第148号。

704 《AAE》第2卷第17号；多西菲耶斯。《索洛维茨基修道院纪事》第3卷，第205页。《DAI》第1卷第148号；《AAE》第2卷第14号；第3卷第285号。

705 《俄罗斯档案集》（AAE）第2卷第164号（另见《圣戈尔基修道院档案》（SGGD）第3卷第7号）。该特许状包含一项特别条款，涉及刑事案件，此类案件仍应由世俗法院审理。

706 戈尔恰科夫。《莫斯科敕令》，第91页。参见以下文献中的各类文件：《奥尔萨笔记》第2卷（1861年）；《俄罗斯档案集》第3卷，第225、262、275号。

707 《PSZ》第1卷，第412页。

708 戈尔恰科夫。同上著作。第95页。《PSZ》第1卷，第442号（1669年，刑事案件判决书），或《AAE》第4卷，第204号（1675年）。 1667–1675年间，由于“宗教事务局”（隶属于“修道院事务局”的一个部门）的活动——该机构很可能是在1667年之后才成立的——导致1667年的判决遭到违背，因此需要1675年主教会议作出新的判决。卡普特列夫。《世俗主教官员》。 第211页。彼得大帝时期出现了新的摩擦，这促使阿德里安牧首编纂了一部关于教会法庭问题的决议汇编。卡拉乔夫·N.《论〈舵手〉在古代俄罗斯法律体系中的意义》，载于：《文集》。1847年。第4期。附录4。第11–80页： 《关于圣主教法庭的条款》。这些《关于圣主教法庭的条款》依据的是《斯托格拉夫》的决议、1625年的特许状（1657年得到确认）以及1668年和1671年伊奥阿萨夫牧首的命令。同上。 第15、16、67、69页。此外，宗主教区还重新编纂了一部关于教会权利的鞑靼可汗诏令汇编，但该汇编并未提交沙皇批准（同上，第2页）。

8. 主教团

在16至17世纪，修道士可以参与国家的整体教会生活，并在修道院墙外开展活动。 大型修道院的院长参与教会大公会议的议事是司空见惯之事。甚至在地方会议上——尤其是17世纪，政府不时召集此类会议以讨论各种各样的问题——修道院院长也与主教们一同出席[709] 。 从主教会议决议的签署名单以及1575–1584年沙皇档案的记载中可以看出，所有修道院均按等级划分。这种划分表明哪些修道院享有特殊的尊重和崇敬，哪些由大修道院长担任院长，哪些由修道院长担任院长。 自1561年起，当圣三一-谢尔盖修道院的院长被擢升为大修道院长后，他便享有在所有院长中居首位的权利。 地位第二的是位于弗拉基米尔的古老圣诞修道院的大修道院长，紧随其后的是莫斯科新救世主修道院、诺夫哥罗德尤里耶夫修道院以及莫斯科楚多夫修道院和西蒙诺夫修道院的院长。 基里尔-别洛泽尔斯基修道院的大修道院长位列第12位，约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院的大修道院长则位列第19位[710] 。由于所有这些文件仅包含最终决议，因此无法据此推断出个别人物的实际作用。

在俄罗斯，根据东方教会的教规，只有修士才能被按立为主教，因此教会高层与广大修士群体之间存在着密切的联系。 在16至17世纪，乃至更早的时代，俄罗斯主教在接受主教祝圣前，通常会在修道院中度过数年时光。大主教或总主教的头衔，实际上仅是与主教座的尊荣相关的荣誉头衔； 在教会行政层面，教区大主教、总主教和主教享有同等权利。修道院院长直接被擢升为大主教、总主教或主教的情况十分常见。 例如，1491年，莫斯科西蒙诺夫修道院的大修道院长佐西马，以及1495年，圣三一-谢尔盖耶夫修道院的院长西蒙 ，均被直接祝圣为莫斯科都主教。 西蒙的继任者瓦尔拉姆大主教，原为西蒙诺夫修道院的大修道院长，奉大公之命成为[711] 的大主教。达尼伊尔大主教此前曾任约瑟夫-沃洛科拉姆斯克修道院的院长，约阿萨夫大主教曾任圣三一-谢尔盖耶夫修道院的院长； 马卡里（后来的莫斯科都主教）曾任莫扎伊斯克卢日茨基修道院的修道院长，后任诺夫哥罗德大主教。 阿法纳西大主教（1564–1566）曾是莫斯科楚多夫修道院的修士，此前曾担任首席司祭和沙皇的灵性导师，在就任主教职位前不久才剃度为修士[712] 。 圣菲利普，莫斯科都主教（1566–1569），在受祝圣前曾担任索洛维茨基修道院院长长达18年（1548–1566）。 17世纪，西蒙诺夫修道院的大修道院长约瑟夫当选为莫斯科及全俄罗斯牧首（1642–1652）[713] 。

在修道院度过的岁月，必然会对一个人的思想产生影响，尤其是在那个时代。修道院对他而言是一所学校，在那里他不仅领悟了苦修生活的基本要义，还接触到了当地关于教会与政治问题的各种观点和见解，而这些观点对他产生了深远的影响。 此后，无论在修道院外的哪个生活领域，他都会保持自己修道院的灵性氛围，按照其精神行事，并基于自己修道院的传统来评判教会生活中的种种现象。

这种精神取向在16世纪发挥了重要作用。就这一点而言，约瑟夫-沃洛科拉姆斯基修道院在俄罗斯教会史上占据着极其特殊的地位。16世纪教会生活中最具影响力的思潮，正是与圣约瑟夫及其修道院紧密相连的。 纵观俄罗斯教会整个历史，没有任何其他修道院——无论是在短暂还是漫长的时期内——能在教会生活中发挥过像这座修道院这样重要的作用；更重要的是，约瑟夫学派的影响一直延续到最近，时而微弱，时而强烈，持续影响着俄罗斯教会生活的整体走向。 在整个16世纪，更确切地说，自1522年起，至少有19位该修道院的修士和院长曾离开此地，前往不同的主教座堂就任，并将修道院创始人的思想深深植根于教会生活之中。 其中七位主教曾担任过该修道院的院长，其余则由普通修士晋升为[714] 。从1555年至1581年，喀山大主教座始终由来自约瑟夫修道院的人士担任。 17世纪，沃洛科拉姆斯基修道院在主教职位继任方面不再发挥以往的作用。仅有一例记载：该修道院院长亚历山大（1682–1688）曾当选为大乌斯图格大主教（1688–1699）[715] 。 约瑟夫修道院的修士们，如大主教达尼伊尔、主教瓦西安（萨宁）、 瓦西安（托波尔科夫）和萨瓦（切尔尼），以

---

[709] 马卡里。第2版。第7卷。第84–86页；另见：《读物》。1912年。第2期。2月。合集。第39–41页。
[710] 马卡里。第2版。第7卷。第85页。
[711] 《俄罗斯教会史文献集》（PSRL）。第4卷，第157–158、165页；第8卷，第219、230页；第6卷，第252页。
[712] 《阿伊》。第1卷，第173号。
[713] 马卡里。第11卷。第96页。
[714] 赫罗提乌斯，修道院长。《沃洛科拉姆斯基约瑟夫修道院》。第44–45页。
[715] 赫罗提乌斯。同上。第45页。

及出身于精神上与约瑟夫学派一脉相承的帕夫努季耶夫修道院的大主教马卡里，都通过自己的行动和著作传播并确立了该学派的观点。 在“百人会议”上占主导地位的观点，正是该学派代表所阐述的观点[716] 。该修道院的精神随后在一系列教会高阶神职人员的活动中得以延续。 同样，在圣塞尔吉乌斯时代，特罗伊茨-谢尔吉耶夫修道院那严格苦修的集体生活，培养了一大批新修道院的创始人，他们在各自的修道院中推行了与圣塞尔吉乌斯修道院相同的修道生活制度。 如果没有15世纪下半叶伏尔加河以西荒野中盛行的那种精神氛围和思想观念，就无法想象这种“不求财”的苦修学派。 一旦这种精神消逝——无论它对修道事业的发展是利是弊——便不再出现能够对教会生活产生重大影响的杰出人物。

17世纪，索洛维茨基修道院虽培养出数位主教，但他们对教会生活并未产生特别显著的影响。 不过，与索洛维茨基修道院关系密切的圣菲利普·莫斯科都主教 （1566–1568），通过其事迹和殉道之死证明，修道界中的宗教责任感并未完全消逝[717] 。

在16至17世纪，有13位圣三一-谢尔盖修道院的院长成为了主教[718] ，但其中只有两人在教会生活中发挥了重要作用。 一位是诺夫哥罗德都主教约夫（1697–1716），他在创办新学校和培养白教士方面的功绩值得高度评价；另一位是宗主教约阿萨夫二世（1667–1672），他在11年间 （1656–1667）担任该修道院院长；不过，这位年迈的牧首并非特别活跃的人物。在1667年的主教会议上，他虽积极且成功地捍卫了教会的权利，但其作用并不十分显著。

在审视修道生活世俗化的过程时，人们不禁要问：为什么主教团没有采取任何果断行动来遏制这一进程？为什么没有采取任何措施来改善修道院的状况——哪怕只是由每位主教在其教区内各自采取行动？ 但这些主教自己就生活在修道院中，在那里，苦修之举被限定在非常明确且受限的范围内，宗教形式主义——那种僵化的“仪式崇拜”——早已根深蒂固。 在17世纪，我们在教会高层中找不到任何杰出的倡导者，致力于净化和改善修道院的生活。里亚赞大主教伊拉里昂（1657–1673）是少数几位成功提升了其教区内修道院僧侣生活水平的主教之一[719] 。 另一位伊拉里昂，即苏兹达尔大主教（1682–1705），他在17世纪中叶于弗洛里什切夫隐修院（位于弗拉基米尔附近）过着极其严苛的生活， 1694年，他在致该隐修院院长的信中——当时该隐修院违反共同生活章程的情况日益频繁——阐述了自己担任院长期间曾采取哪些措施来制止此类违规行为。 在他执掌期间，该隐修院以其严苛的规章而闻名。沙皇费奥多尔·阿列克谢耶维奇高度赞赏这位谦卑的院长，正是在沙皇的旨意下，伊拉里昂才从这座小隐修院的院长晋升为苏兹达尔大主教[720] 。17世纪下半叶两位最杰出且真正博学的教会领袖 ——诺夫哥罗德都主教约伯（1697–1716）和霍尔莫戈尔大主教阿法纳西（1682–1702）——主要致力于改善堂区生活和培养神职人员[721] 。

教区主教们对修道院生活问题的漠视，进一步加剧了修道生活的世俗化。1667年废除修道院管理局和修道院会议后，教区主教们在各自教区内开展有效工作的机会增加了，但缺乏合适的人选阻碍了工作的成功。

在俄罗斯主教群体中，有两位主教尤为突出：圣菲利普，莫斯科都主教（1566–1568），以及尼康大牧首（1652–1666）。他们的命运有一个共同点：与国家权力的冲突。 这些冲突的教会历史背景各不相同，甚至可以说性质截然相反。而这场斗争的实质——对圣菲利普而言是短暂的，对尼

---

716 参见：克柳切夫斯基。《圣徒传》。第291页。约瑟夫在圣咏中被称为“俄罗斯之星”，绝非偶然。赫罗提乌斯。同上。第48页。 早在19世纪，修士们就已抄录约瑟夫的《规约》。波波夫·N.《西蒙诺夫修道院手稿集》，载于：《文集》。1910年。第2期。第14、15页。

717 马卡里主教，《阿尔汉格尔斯克教区内的基督教》，载于：《文集》。1878年。第3卷，第52页。

718 戈尔斯基。《描述》。第2卷，第122–123页。

719 菲拉雷特。《综述》。第1卷，第234页。

720 AAE。第4卷，第311号；巴尔苏科夫。《俄罗斯圣徒传文献》。第218页。伊拉里昂传载于：《弗拉基米尔档案研究委员会文集》。第10卷（1908年）。一篇短文：耶罗尼姆。《苏兹达尔都主教伊拉里昂传》（1867）——我未能查阅到该书。

721 奇斯托维奇·伊。诺夫哥罗德都主教约夫，载于：《流浪者》。1861年第2期；相关著作：波斯托尼科夫。《阿法纳西，首任霍尔莫戈尔大主教》（1866）； 维留日斯基。《阿法纳西，霍尔莫戈尔大主教》（1914）——遗憾的是，这些著作我们也无法查阅。另参见：《俄罗斯传记百科全书》第1卷，第1087页；第2卷，第181、182页。

康宗主教而言则是漫长的——也呈现出不同的特征。 不能断言这两位大牧首在俄罗斯修道史上的地位是同等重要的。他们个人的修道经历各不相同。

尼康身上那身光彩夺目的“教会贵族”礼服，完全掩盖了他那谦卑的修士袍；其行为举止也与修士精神不相符。 他的关切与目标主要与整体教会生活相关；在他试图实施的宏大计划中——他傲慢地依赖自己的精力、才能以及对自身事业正义性的坚定信念——根本没有留给修道院生活相关问题的空间。 尼康是一位伟人；他出身于俄罗斯民众之中，这一人物的出现证明， ，人民之中蕴藏着怎样的力量；而他的反对者——只需想起同样著名的首席神父阿瓦库姆和其他分裂主义领袖——则表明，这些力量一旦显现，会迸发出何等巨大的能量。 正如许多伟大的历史人物一样，尼康的天赋与思想上的僵化并存，他的精力——往往演变为专制——与怯懦并存，他的原则性——与自私并存。 无论是反对者还是崇拜者，作家还是研究者，都让这一人物身陷诅咒与声誉的双重漩涡之中。尽管关于尼康的文献浩如烟海，但仍不能说他的生平与著作已被彻底而全面地研究过[722] 。

在俄罗斯修道史中，尼康所占据的位置并不特别突出； 他在被祝圣为主教之前在修道院度过的岁月，对其一生毫无意义；他在索洛维茨基修道院和埃莱阿扎尔·安泽尔斯基隐修院所经历的苦修训练（如果可以对尼康谈论这种训练的话），也未能对其热情奔放的性格产生任何影响。 朴素的修士斗篷并不适合他的本性，莫斯科牧首那华丽的金色礼服反而更契合他的气质，因为这些礼服在外表上体现了他宗教观点的精髓。 尼康的生平与事迹无法在一篇简短的概述中加以描述，因为仅凭17世纪俄罗斯的教会政治或历史氛围是无法理解他的， ——它们一方面是教会高层试图在基督教国家中解决国家与教会关系问题的结果，或者更确切地说，是这一努力的终结；另一方面，他的改革旨在反对那些在该国教会历史中根深蒂固的教会内部现象。

从另一个角度来看，大主教菲利普的生平便呈现出不同的面貌，他的活动完全可以置于俄罗斯修道史的框架内加以考察。 正是这一修道传统，积极参与了“莫斯科——第三罗马”这一理念的形成，并推举了圣菲利普这位教会大牧首，让他将这一理念付诸实践检验。 圣菲利普与沙皇伊凡之间的纷争，揭示了理论与实践之间存在多大的分歧，以及前者如何常常被后者所扭曲。对圣菲利普而言，这关乎大牧首对世俗权力的职责，他基于教会苦修的视角，按照其圣职所要求的标准解决了这一问题。

圣菲利普出身于科利切夫贵族世家（生于1507年），俗名费多尔，青年时期在瓦西里三世统治下的莫斯科度过，那正是我们此前已描述过的时代。 G·费多托夫在其所著的《菲利普大主教传》（[723] ）中，揭示了当时莫斯科政治斗争的激烈程度，这些斗争对年轻的科利切夫产生了深远影响，三十岁时，费多尔决定离开莫斯科。他前往北方，并于1537年进入索洛维茨基修道院成为见习修士。 据其生平记载，他以乐于从事任何体力劳动而著称，并谦卑地履行着自己的一切职责。随后，他剃度为僧，其灵性导师是伊奥纳长老。 菲利普修士在修道院外的密林中度过了数年完全隐居的生活。出家11年后，当菲利普已年届41岁时，应即将退休的院长提议，修士们推选他为修道院的新任院长（1548年）。 此时，这位谦卑的苦行者身上展现出了新的特质：他满怀热忱地着手整顿修道院的经济事务，并在此事上显露出非凡的天赋。或许，这位16世纪贵族子弟那曾被修士斗篷暂时压抑的蓬勃活力，正是在这项工作中找到了宣泄的出口。 菲利普执政的岁月，是修道院经济繁荣、财富积累的时期。 他重建了修道院的建筑，修建了更宽敞的新牲畜棚、砖厂和大型磨坊，开设了制鞋作坊，甚至据《圣徒传》记载，还设计了一台结构复杂且运转良好的收割机。 然而，这位院长也十分重视确保修士们过着严谨的生活。

菲利普管理修道院长达18年。1566年，他收到沙皇的信函，要求他前往莫斯科。尚不清楚沙皇为何会选中菲利普。 当时莫斯科的政治和教会 局势都极为紧张。那正是臭名昭著的“奥普里奇尼纳”时期——那些因各种原因，甚至毫无理由地触怒沙皇而遭其贬斥的波雅尔及其他人士，纷纷被处决。在教会事务方面，气氛同样动荡不安。 大主教阿法纳西（1565–1566）——他很可能既无力也无从平息或至少缓和伊凡那狂暴的情绪——离开了大主教职位——据当时的一份文献记载，是“因病”离任，随后退隐至楚多夫修道院。 新的大主教候选人——喀山大主教赫尔曼——在就职前曾与沙

722 关于尼康的主要文献，请参见第十二章。

723 费多托夫·G.《圣菲利普，莫斯科都主教》（1928）。特别是第120–137页、206–220页；罗日德斯特文斯基·S.《菲利普都主教》，载于：《俄罗斯传记辞典》。

皇进行过谈判（如果可以完全相信阿·库尔布斯基亲王的证词的话），结果他的候选资格被否决了。尽管菲利普院长是在阿法纳西还担任大主教期间收到前往莫斯科的邀请的，但伊凡很可能原本打算让菲利普担任莫斯科大主教，即便不是莫斯科，也会是其他某个教区的大主教。 关于菲利普就任莫斯科都主教的正式任命文件表明，即便在伊凡提议推选菲利普为都主教之后，局势依然紧张，因为这位新候选人就“奥普里奇尼纳”制度向沙皇提出了批评，并表示只有在废除该制度的前提下才同意就任。 尽管这一提议激怒了沙皇，但他仍重申了希望菲利普担任都主教的意愿。 沙皇驳回了废除“奥普里奇尼纳”的要求，并在主教会议上宣布，该制度不属于大主教的职权范围，但他同意让菲利普作为大主教保留“签字权”这一古老的权利（及义务）——该权利在“奥普里奇尼纳”时期曾被名义上和实际上废除。 伊凡的这一让步，以及或许来自主教会议的压力，迫使菲利普放弃了自己的要求，并同意接受册封。 1566年7月20日的这份文书还因包含未来都主教不干涉奥普里奇尼纳事务的承诺而引人注目，该承诺由菲利普和各位主教的签名共同确认。这份非凡的文书在莫斯科罗斯时期教会与国家的关系中堪称独一无二。 倘若我们生活在那个时代，定会深切感受到“莫斯科——第三罗马”这一宏大意识形态构想因此遭受了何等沉重的打击！[724]

从一开始，大主教的处境就并不轻松，因为他不愿对沙皇的罪行视而不见。1566年至1568年间，处决和其他暴行尤为频繁。大主教的传记中提到，这一切最终迫使他行使了留给他的“哀悼权”。 由于这一举措几乎毫无成效，大主教决定采取公开行动。1568年3月的一天，沙皇在奥普里奇尼克的簇拥下，身着奥普里奇尼克的黑色长袍，走进了当时大主教正在主持礼拜的教堂。 大主教并未为沙皇赐福；当身为奥普里奇尼克的博雅尔们提醒大主教沙皇正在等待他的祝福时，菲利普高声发表了一番劝诫之辞。 随后，大主教与沙皇之间又发生了一次冲突，同样是在礼拜仪式期间，这加剧了沙皇的愤怒，但他当时仍不敢公开对抗菲利普——后者坚信自己是在履行大牧者的职责，因此信心十足。 《传记》详细叙述了这两大权力机构之间的斗争，其他史料则进一步勾勒出这样一幅悲剧画面：沙皇傲慢而狂暴的行径，与大主教谦卑而坚定的抗争形成鲜明对比。 沙皇感到自己受到了侮辱，怒火转为复仇的渴望。大主教的亲属遭到迫害、财产没收和处决； 菲利普在主教中的敌人，以及索洛维茨基修道院修士中的伪证人，对这位主教进行诽谤，除其他指控外，还捏造了他从事巫术的荒诞罪名；最终，针对这位已踏上殉道之路的大主教举行了教会审判。 法庭判处他剥夺圣职，并流放至特维尔的奥特罗奇修道院。1569年12月23日，臭名昭著的马柳塔·斯库拉托夫——沙皇伊凡四世在暴行中的首席助手及直接执行者——现身该修道院，并扼杀了这位殉道者。

1590年，索洛维茨基修道院的院长向伊凡之子费奥多尔沙皇请求，允许将盛有殉道者遗骸的棺椁迁至该修道院，此请求获得了批准。在开棺时，发现殉道者的遗骸竟未腐烂。 在索洛维茨基修道院他的墓前，曾发生过治愈病患及其他奇迹。1636年，这位殉道者被册封为圣人，1646年，他的圣髑被移至修道院的主教堂。 几年后，即1652年，沙皇阿列克谢派遣了一支由未来的大牧首尼康（当时担任诺夫哥罗德 大主教）率领的特别使团前往索洛维茨基修道院。使团将圣人的遗骸运送到了莫斯科。 在纪念圣菲利普的礼拜中，教会称他为“真理的捍卫者”，借此表达了对沙皇伊凡的评判。

9. 十六、十七世纪的苦修运动

尽管十六至十七世纪只能被称为俄罗斯修道界危机与世俗化的时代，但在这一时期也出现了另一种现象。如同灰烬下的余热，修道院高墙之内潜藏着真正基督教苦修精神的明灯。 在厚重的宗教形式主义与冷漠之中，真正的苦修精神依然在奋力破土而出，从众多修士中脱颖而出的一些人，成为了这个悲凉时代苦行者的典范。 通常，这些苦行者远离那些宏大而声名显赫的修道院——这些修道院在十四至十五世纪曾是修道苦行和超脱尘世的中心。俄罗斯的虔诚与圣洁逐渐隐匿于世，以便在后世， 在十八至十九世纪，才谨慎而仿佛畏缩地向世人显现，恰如炽烈的火花或阳光，唯有那些坚持不懈地寻找它们的敬神者，或是渴望透过目光深入洞察那个时代修道院生活的研究者，才能得见。

研究者面临的另一难点在于，关于这一时期的俄罗斯圣徒传记文学远不如关于14至15世纪的文献丰富。这里需要考虑两个因素。 大主教马卡里亚的活动以及当时仍鲜活的苦修传统，促进了人们对14至15世纪的兴趣，以及对那个时代圣徒事迹的文学描述。但后来，由于修道院生活的世俗化

[724] 费多托夫。同上。第104页。

以及修士们对经济事务的操持，文学活动已无暇顾及，也无力进行。 在17世纪，修道界并未涌现出像前一个世纪上半叶那样我们所熟知的公共知识分子和作家。然而，如果彼得大帝时代的“风暴”没有以如此巨大的力量撼动整个教会的生命，17世纪某些灵性表现本可以在文学中得到反映。 许多东西已经失传，而有些则仅以片段、传说或民间记忆的形式得以保留；尽管这些材料之所以能流传到民间传说中，正是因为同时代人的可靠见证并未被勤勉的修士亲手记录在纸上。修道界本身也不再关注或珍视其内部许多灵性表现。 对苦修壮举的崇敬及其意义的理解，已不再像从前那样不言而喻。由此可见，我们对十六至十七世纪那少数苦行者的了解实在太过匮乏。

一些在精神上仍属于15世纪修道传统的苦行者，其名字已在前文提及（第四章）。 他们生活在一个过渡时期，当时修道制度的危机已开始显现。他们同时属于这两个时代，因为他们身上承载着莫斯科罗斯修道生活苦修壮举的最后余晖，而站在新时代门槛上的这些虔诚苦行者的生活，正是被这道光芒所充盈。

在俄罗斯教会的月历中，16世纪下半叶至17世纪期间被整个教会尊奉的圣人寥寥无几，而地方性受尊崇的圣人则更多。 这或许是因为，在宗主教制和主教会议制时期，俄罗斯东正教会仅偶尔关注封圣问题，尽管民间虔诚的信众始终将许多尚未被封圣的修行者奉为圣人。 像马卡里大主教时代那样由上而下的封圣倡议，在17至19世纪极为罕见。 因此，俄罗斯教会中存在着许多真正取悦上帝的苦行者，他们虽未被官方正式封圣，但基督教的精神正是在他们身上闪耀，而这道光柔化了那个时代的阴影[725] 。

那种效法14至15世纪苦行者、严格弃世修行的苦修精神，在圣基里尔·诺沃耶泽尔斯基（†1532）、圣科尔尼利·科梅尔斯基（†1537）和圣亚历山大·斯维尔斯基（†1533）身上得以传承[726] 。17世纪初，圣基里尔的传记以及关于其墓前显现的17起死后神迹的记载（截至1648年）被撰写下来；1648年，他被尊为圣人，并获得了全教会范围的敬礼[727] 。 圣科尼利厄斯在离世后立即受到 当地的敬礼，1600年由约伯宗主教[728] 将其列为全俄教会共同敬礼的圣人。圣亚历山大·斯维尔斯基早在1547年的主教会议上就被列为圣人。 在极北之地，安东尼（人称“西伊的安东尼”）因其严苛的修行生活而脱颖而出；作为一名修道士，他在西伊河畔（霍尔莫戈尔县）建立了一座隐修院，该隐修院后来发展成为一座拥有广阔土地的修道院。 安东尼还以圣像画家著称，他绘制的《圣三一》圣像在火灾中幸免于难，是俄罗斯北方最神圣的圣物之一。1579年，安东尼被尊为全俄罗斯圣人[729] 。

对于莫斯科中心而言，有两位人物尤为具有代表性：尼拉·斯托洛本斯基（† 1554）和尼坎德尔·普斯科夫斯基（† 1581）。两人都过着隐士生活：前者在塞利格尔湖上的一座岛屿的洞穴中，完全脱离尘世生活了二十余年；后者则作为沉默者修道。 尼尔既未建立修道院，也未建立隐修地；直到他去世后，在他修行过的地方才建立起一座隐修地，该隐修地后来发展成为一座富庶的修道院，吸引了众多朝圣者；在19世纪，这里曾是俄罗斯中部最受尊崇的圣地之一。很可能早在16世纪末，尼尔就已经作为当地受尊崇的圣人而闻名[730] 。 尼坎德尔的一生并不像尼尔那样平静，他多次辗转各地，以躲避前来拜访他的访客。在他离世之处，后来建起了圣母领报隐修院，而1686年，尼坎德尔因其墓地显现的神迹而被尊为圣人[731] 。

---

[725] 关于17至19世纪的封圣事宜，参见：戈卢宾斯基。《俄罗斯教会封圣史》（1903）。

[726] 参见第三章第4节。

[727] 克柳切夫斯基。《圣徒传》。第319页；戈卢宾斯基。《封圣史》。第130页。

[728] 同上。第120页；科诺普列夫。同上著作，载于：《文集》。1895年第4期。第86–101页。

[729] 戈卢宾斯基。同上著作。第117页；马卡里主教。《关于安东尼·西伊修道院的历史资料》，载于：《文集》。1878年第3期。

[730] 戈卢宾斯基。同上。第155、314页；《尼洛瓦隐修院》，载于：《文集》。1875年第3期；乌斯彭斯基·V.《尼洛瓦·斯托洛本斯克隐修院的历史描述》（1867年，1886年第3版）。

[731] 戈卢宾斯基。同上。第132页；克柳切夫斯基。同上。第392页；塞雷布良斯基。同上。第317–326、538–545、568及后续页（尼坎德尔的生平）。

除了上述苦修者之外，俄罗斯东正教的圣人历中还记载着众多圣徒的名字，他们皆为修道士，因其谦卑的生活、对尘世的舍弃以及虔诚的品行，被当地民众尊为蒙神喜悦之人，后来也被尊为地方性圣徒[732]。

在阅读关于17世纪俄罗斯圣徒事迹的记载时，我们发现两个显著特征： 首先，对隐居和闭关生活的倾向相对普遍；其次，通过肉体苦行（例如佩戴沉重的铁链）来克制肉体的欲望——此前，这些现象在俄罗斯的虔诚修行者中并不特别普遍。

沃洛格达的加拉克提昂（†1612）——他很可能并未受戒为僧——在自己的茅屋中过着隐修者和柱上苦行者的生活：他用铁链将自己锁在墙上，通过一个小窗口领取仅由面包和水组成的食物；他预言自己居住的沃洛格达城将被波兰人攻陷，这一预言在1613年应验，而加拉克提昂本人则死于波兰士兵之手，殉道而亡[733]。 他的同时代人伊里纳尔赫（† 1616）来自罗斯托夫附近的博里索格列布修道院，因修道院的修士们对其生活过于严苛感到不满，被迫离开了自己的修道院。他的生平记载见证了“动荡时期”修道生活衰落的状况。 伊里纳尔赫转入另一座修道院，将自己锁在小室中，并在双腿和双肩上套上了沉重的铁链。然而三年后，他得以重返博里索格列布修道院，再次将自己锁在小室里，并将自己用铁链锁在长凳上，以这种姿态生活了30余年[734]。 在沃洛格达地区的托特姆斯县，瓦西安（† 1624）——也被称为托特姆斯基或蒂克森斯基——也完成了同样的苦行壮举；他是一位隐修者，住在自己的小室里，用沉重的铁链将自己锁在墙上，通过一个小窗口获取食物，仅偶尔前往教堂领受圣餐。 迪奥多尔（Diodor，†1633），索洛维茨基修道院的一名修士，曾作为隐士居住在 。因对修道院生活感到不满，他搬到了白海的一座小岛上，随后沿着奥涅加河深入密林，最终在奥隆察城附近建立了一座隐修院。 对奇蹟修道院生活方式的不满促使另一位名叫尼科迪姆的修士离开了修道院，他向北行进，并在卡尔戈波尔县广阔的沼泽地中选定了一处栖身之地。关于他艰苦生活的消息传到了莫斯科。 尼科迪姆在沼泽中度过了30余年，于1640年去世。[735] 西蒙·沃洛姆斯基（† 1641）也是一位隐士，他躲藏在沃洛格达茂密的森林中，却被附近村庄的农民杀害，因为那些农民认为他打算建立一座修道院，届时他们的土地将被划归修道院； 此外，还有西梅昂·韦尔霍图尔斯基（† 1642），这位严苛的苦行者曾向当地的沃古尔人传教；以及列昂尼德·乌斯涅杜姆斯基（† 1654），他在人迹罕至的彼尔姆森林中建立了一处隐修所[736]。

索洛维茨基修道院的生活状况迫使渴望过真正苦修生活的修士以利亚撒离开了修道院。 他定居在安泽尔岛上（距修道院约25公里）；几年后，当其他热衷于严苛苦修的修士聚集在他周围时，以利亚撒决定建立一座隐修院。修士们的居室彼此相距一俄斯特。 只有在周六晚上，隐修者们才会聚集在一起参加共同的晚祷和周日的圣体礼仪，之后他们又各自回到自己的居所。隐修院的纪律非常严格，而以利亚撒本人的生活就是修道兄弟们的榜样。 如前所述，以利亚撒为他的隐修院制定了章程。他于1656年去世。[737] 从隐修者以利亚撒的一生中，我们可以看到，在经历了漫长的中断之后，他试图按照古老的隐修院章程恢复修道院的制度，这与当时已经经历了严重世俗化的集体生活修道院形成了鲜明对比。

---

[732] 这里仅列举几位特别著名的苦行者：根纳季·沃洛戈达斯基（† 1565）、伊罗迪昂·伊洛耶泽尔斯基（† 1564）、约瑟夫·扎奥尼基耶夫斯基（† 1612）；阿德里安·安德鲁索夫斯基（† 1549）、 阿德里安·波谢霍恩斯基（† 1550）、西蒙·索伊金斯基（† 1561）、佐西马·沃尔博佐姆斯基（† 16世纪下半叶）、莱昂提·列赫诺夫斯基（† 1611）、阿尔塞尼·诺夫哥罗德斯基（† 1570）、 马蒂里伊·泽列涅茨基（† 1603）、阿加皮特·马库舍夫斯基（† 1584）、伊格纳提·沃洛格达斯基（† 1592）、塞尔吉·舒赫托夫斯基（† 1609）、克里斯托弗·科里亚日姆斯基（† 约1572）、 费奥多西·托特姆斯基（† 1568）、费拉蓬特·蒙泽斯基（† 1591）。参见：《圣徒历史词典》（1836年，1862年第二版）；戈卢宾斯基，同上著作；巴尔苏科夫，同上著作。

[733] IRI. 4. 第64页；关于他出身于贝尔斯基家族的说法属于传说。

[734] 克柳切夫斯基。同上。第323页；《词典》（1862年）。第105–107页；戈卢宾斯基。同上。第158页；普拉托诺夫。《关于动荡时期的古俄罗斯传说》。第293页。

[735] 《俄罗斯历史研究所文集》第6卷，第366页；克柳切夫斯基。《同上》，第334页；《词典》（1862年），第181页。

[736] 克柳切夫斯基。同上。第346页；《俄罗斯历史研究所文集》。第3卷。第607页；戈卢宾斯基。同上。第129、136页。

[737] 雅洪托夫。《北俄罗斯苦行者传》。第197页及后续；《圣徒言行录》，载于：《读物》。1887年。第4卷。第324号。以利亚撒传，载于：《正统文集》。1860年。第1卷。

审视此处提及的苦行者生平，我们注意到并非所有人都对当时修道院的现状感到满意；这种不满迫使修行者离开修道院，转而投身于彻底的世间断绝之中。 他们四处寻找偏僻隐秘之地——比如茂密的森林或沼泽深处——以便在那里不受干扰地为基督而修行，这与其说是某种新的苦修思潮，不如说是对修道院生活世俗化的不满。 这些17世纪的苦行者已无法引发修道院生活的普遍复兴。他们依然是孤立的个体，各自拥有独特的性格，但绝不能说明17世纪修道界整体的情绪和观念发生了任何变化。

10. 僧侣的传教工作

莫斯科国家的领土扩张以及异教民族和部落的并入，为俄罗斯东正教会提供了向这些民族传扬基督教的机会。修道界当然应当在这项活动中占据应有的地位。但遗憾的是，他们在这一领域所做的努力远未达到应有的程度。 尽管莫斯科政府曾多次强调传教任务对主教团和修道院的重要性[738]，但教会高层在引导修道界的精神力量履行这一使命方面所做的努力却远远不够。在这个领域，个别修士的自主行动发挥了更大的作用。 纪念碑上留存的，远非所有身着修士斗篷的传教士的名字，这一点在偏远地区，例如西伯利亚，尤为明显。

我们已知的普斯科夫-佩切尔斯基修道院院长科尔尼利乌斯，正是那些布道大获成功的传教士之一。他向爱沙尼亚异教徒传教，同时还与16世纪中叶渗入该地区的加尔文派信徒展开了论战[739] 。

在北部和西北部地区，特别是拉多加湖周边地区，瓦拉姆修道院的修士们向卡累利阿异教徒传扬基督教；其中，阿尔塞尼·科涅夫斯基（† 1447）尤为值得一提。 在北方的异教民族中，圣基里尔·切尔莫戈尔斯基（†1367）成功地开展了传教工作[740] 。

在彼尔姆和维亚特卡地区，圣斯蒂芬主教（† 1396）曾以极大的奉献精神致力于基督教传道事业， 而主教皮提里姆（†1455）则成功地继承了他的事业；16世纪末，圣特里丰·维亚茨基（†1613）在此地辛勤耕耘；皮斯科尔修道院的修士们也为传播基督教做出了巨大贡献。 在极北地区的波莫尔，索洛维茨基修道院[741] 在15至16世纪成为基督教信仰的堡垒，其中两个名字在俄罗斯基督教传教史上占据着特殊地位：费奥多里特·科尔斯基和特里丰·佩琴格斯基。

费奥多里特约于1480年出生，14岁时进入索洛维茨基修道院，剃度为僧，并在修士佐西马的灵性指导下在那里度过了15年； 随后他转入圣亚历山大·斯维尔斯基修道院，又从那里前往基里尔-贝洛泽尔斯基修道院；约1529年，他重返索洛维茨基修道院，并在佐西马圆寂后决定过起隐士生活； 费奥多里特在科拉河畔找到了一处僻静荒野之地，与另一位名叫米特罗凡的隐士一同，在那里度过了近12年完全超脱尘世、隐居独处的时光。 1540年，这两位隐士来到诺夫哥罗德，拜见大主教马卡里，后者将费奥多里特按立为司铎修士，并任命他为自己的灵性导师。 1542年，当马卡里成为莫斯科都主教时，费奥多里特带着几名修士再次前往科拉河畔，并在那里建起了圣三一修道院。早在索洛维茨基修道院居住期间，费奥多里特就已学会了洛帕尔语，如今他开始向他们宣讲基督的教义； 他的传教工作虽然非常成功，但并未持续太久。由于修道院的修士们对这位苦行者的严苛修持感到不满，双方的争执阻碍了他的活动，最终费奥多里特被迫离开了他亲手创立的修道院，并中断了传教工作。 此后，他在贝洛泽尔斯克地区的一座小型隐修院担任院长数年，并在那里与“无欲者”及长老阿尔捷米伊结下了深厚友谊。 1551年，当阿尔捷米短暂掌管圣三一-谢尔盖修道院时，沙皇根据他的推荐，任命费奥多里特为苏兹达尔叶夫菲米耶夫修道院的修道院长。 在1554年的主教会议上，讨论巴什金和阿尔捷米耶一案时，费奥多里特的名字也被提及，他因被错误地指控为阿尔捷米耶的同谋而遭到定罪，并被流放至基里尔洛夫修道院。 然而，1557年，他奉沙皇之命前往君士坦丁堡，并从那里带回了宗主教的文书，该文书确认了伊凡四世加冕为沙皇。 从君士坦丁堡返回后，费奥多

---

738 参见，例如，伊凡四世致喀山大主教古里乌斯的信函，载于：《俄罗斯档案》（АИ）第1卷，第241号；以及1649年《法典》第20、21、26章；《俄罗斯档案》（ДАИ）第5卷，第241–244号； 马卡里。第10卷，第72页；《俄罗斯档案》（АИ）。第5卷，第69、75号；致西伯利亚大主教的信函，载于：伊万诺夫。《旧案国家档案目录》。第1卷（1850年），第263页。

739 多布罗克隆斯基。《俄罗斯教会史指南》。*第12卷（1889年）。第131、132页。*

740 马卡里。第2版。第6卷。第357页；戈卢宾斯基。《封圣史》。第148页；塞雷布良斯基。同上。第342–344页；克柳切夫斯基。《圣徒传》。第236页。

741 《15至17世纪北方波莫尔地区的俄罗斯教会》，载于：《法律文集》1860年第2期，第3页及后续。

里特躲进了沃洛格达附近的普里卢茨克修道院，随后又从那里前往科拉地区传扬基督教。 费奥多里特于1577年左右去世。这位严谨的苦行者的生平，就这样交织在了那个时代教会与政治事件的漩涡之中，同时他仍是俄罗斯修道史上的杰出典范[742] 。

另一位传教士——圣特里丰·佩琴加斯基——的一生比费奥多里特更为平静。他的生平传记流传至今。年轻时，他离开了父母家，在诺夫哥罗德的森林中过着隐士生活。 随后，他前往北方的科拉地区，早在费奥多里特开展传教工作之前，就在佩琴加河畔向当地的洛帕尔异教徒宣讲福音。之后，特里丰踏上了前往诺夫哥罗德的漫长旅程，以获得建造教堂的许可和宣讲福音的祝福。 他带着几名工匠返回，他们共同建起了一座教堂。在已发展为俄罗斯定居点的科拉，特里丰找到了一位修道士，由他主持了教堂的祝圣仪式，并亲自为特里丰剃度为僧。从此，他便能够为异教徒施洗，而他的教堂也成为了传教工作的中心。 后来，特里丰在教堂旁建立了一座修道院，并于1556年从沙皇那里获得了邻近土地和渔场的特许状。他为皈依的 当地人建造了第二座教堂，并在接下来的近30年里继续宣讲基督教，直至1583年离世。[743]

莫斯科政府特别重视波尼佐维耶地区的基督教传教事业，这体现在该地区密集的修道院殖民活动上（参见第七章）。 1555年，古里亚主教（1555–1563）被任命为喀山首任大主教时，曾被要求特别关注将异教徒和穆斯林皈依基督教的工作[744] 。当时，许多贵族鞑靼人被送往各修道院接受基督教教育并皈依； 那些受洗的新教徒得以保留自己的产业[745] 。修道院甚至堂区教堂都获得了大量土地，例如，早在16世纪末，喀山县65%的可耕地就归教会机构所有。 在前文（第七章和第八章）中，我们已相当详细地探讨了波尼佐夫地区修道院的财富积累过程，并解释了政府为何推行此类政策。 但从喀山都主教叶尔莫根（1589–1606）的报告中可以看出，传教活动并未取得显著成效，因为穆斯林神职人员逐渐恢复了他们在鞑靼民众中的影响力[746] 。 到了17世纪，众多修道院也没有开展特别活跃的传教活动；此外，任何政治局势的紧张，例如许多鞑靼人参与的拉津起义（1667–1671），都会导致已经受洗的人背离信仰，政府被迫采取应对措施[747] 。 在隶属于梁赞教区的波尼佐维耶西南部，当地居民由信奉异教的莫尔多瓦人和信奉伊斯兰教的鞑靼人组成。 随着17世纪中叶向南推进的殖民化进程（沙茨基、坦博夫和卡多姆斯基县），里亚赞大主教米萨伊尔（1651–1656）在此展开了尤为激烈的传教活动。 该地区虽建有多座修道院，但其中唯有普尔迪舍夫斯基修道院[748] 值得特别提及。

在西伯利亚，修道院与城市的建设是同步进行的。“哪里有城市，”西伯利亚首位史学家斯洛夫采夫写道，“那里就有总督府、火器以及除教堂以外的修道院”[749] ，但该地区的基督教化进程非常缓慢； 早在1620年，当托博尔斯克设立独立教区时，其首任主教基普里安（1621–1624）就接到宗

---

742 谢斯塔科夫·P. 《洛帕尔人的启蒙者——大修道院长费奥多里特与佩琴格的圣特里丰》，载于：《俄罗斯宗教史杂志》1868年第7期，第242页及后续；马卡里。第2版，第6卷，第330–332页。

743 《特里丰传》，载于：《正教文集》，1859年，第2卷，第89–120页；《俄罗斯教会史》，第4卷，第582页；戈卢宾斯基，同上著作，第156页；谢斯塔科夫，同上著作。

744 《阿斯特拉罕档案》（AAE）。第1卷，第241号；《俄罗斯文集》（DRV）。第5卷，第241页；波克罗夫斯基·伊。《喀山主教府》（1902年）。第6页。喀山大主教（后升任都主教）在主教中按尊荣位列第三（第一位为莫斯科大主教，2——诺夫哥罗德大主教）。DAI. 4. 第102号；SGGD. 2. 第59页。

745 DAI. 1. 第97号；格森·G.《莫斯科公国中的战俘生活》，载于：《俄罗斯的过去》第2期（1923年），第61页。关于波尼佐维耶地区基督教传教史，参见： 莫扎罗夫斯基·A. 《1552年至1867年间为启蒙喀山少数民族而开展的传教事业概述》，载于：《读物》1880年第1期；尼科尔斯基·N. V.《16至18世纪中伏尔加地区楚瓦什人的基督教》，载于：《喀山通讯》 28. 1 (1912)；斯米尔诺夫·伊·尼。 《切雷米斯人》，载于：《喀山通讯》6 (1889)；同上。 《沃特亚克人》，载于：《喀山通讯》8. 2 (1890)；同上。 《佩尔米亚克人》，载于：《喀山通讯》9. 2 (1891)； 同上。莫尔多瓦人，载于：《哈萨克斯坦通讯》第10–12期（1892–1895）；佩列蒂亚特科维奇·G. 同上著作（1877年和1882年）；以及N. N.和N. A.菲尔索夫的早期著作（1864年和1868年）。 关于新皈依的鞑靼贵族获赐庄园一事，参见大量文献，载于：《V. I. 巴尤-舍夫亲王档案。前喀山宫廷司辖区的历史与法律资料》第1卷（1882年）。

746 1. 马卡里。第10卷，第72页；莫扎罗夫斯基。同上，第7、23页；《阿斯特拉罕档案》（AAE）。第1卷，第358号。

747 莫扎罗夫斯基。同上著作。第23、30、32页。《PSZ》第2卷，第867号； 1649年《法典》。第16章。第44节；第20章。第70–71节；第25章。第24节。关于某些鞑靼亲王的皈依，参见：维利亚米诺夫-泽尔诺夫。《关于卡西莫夫沙皇的研究》。第3卷（1866年）。第207–215页。

748 沃兹德日恩斯基·伊。 《梁赞教区史》。第122页。

749 斯洛夫采夫。《西伯利亚历史概览》。第1卷（1836年）。第58页。

主教菲拉雷特的指示，要求特别关注异教徒和穆斯林的皈依工作， 基普里安甚至特意带了几位修士前往托比尔斯克，专门从事传扬福音的工作。他的继任者马卡里主教（1624–1635）也收到了来自莫斯科的特别谕令（“备忘录”），其中再次强调了向异教徒传教的重要性[750] 。 特别值得一提的是位于伊塞蒂河畔的圣母升天修道院（该修道院由修士达尔马特于1644年创立，因此也被称为达尔马特修道院）；在此修行的修士们并不排斥传教工作。 直到本世纪末（1681年），才为东西伯利亚组建了专门的传教团——修道院长费奥多西率领12名修士被派往塞伦金斯克，旨在将所有异教徒皈依东正教，且根据指令，不得采取任何强制手段。 值得注意的是，沙皇费奥多尔· 曾在1682年的主教会议上提议在东西伯利亚设立一个新教区以转化异教徒，但主教们否决了这一提议，最终仅决定不时从托比尔斯克向东西伯利亚派遣修士和神父[751] 。

传教活动规模如此之小的原因，主要在于修士们受教育程度不足，以及教会高层在传播福音方面几乎完全缺乏主动性和热情。 直到下一个世纪，俄罗斯的传教活动才开始活跃起来，但这更多是政府出于政治考虑而发起的举措。

11. 修道院的社会慈善活动

从各种历史文献中可以看出，修道院早在16至17世纪之前就已从事慈善事业。16世纪的地籍簿在描述修道院土地和农场时，经常提到专门收容穷人的庇护所，这些穷人依靠修道院的施舍或恩惠维持生计[752] 。 圣人叶夫弗罗辛在其修道院章程中专门设有一章（第24章）论述慈善事业；根据该章程，修道院必须在朝圣者入住修道院的前三天免费为其提供饮食[753] 。 尼尔·索尔斯基或阿尔泰米伊等无欲者在其著作中写道，如果修道院拥有财产，就应当用于帮助穷人。 约瑟夫派的帕夫努提·博罗夫斯基和约瑟夫·沃洛茨基不仅在各自的修道院里供养穷人，还在歉收之年向邻近村庄提供面包和其他食品。 基里尔修道院[754] 也采取了同样的做法。我们此前曾提到，8月15日，在圣母安息节——即修道院主教堂的主保圣人节——约瑟夫修道院会向乞丐分发钱财。圣三一-谢尔吉耶夫修道院因其慈善事业而尤为闻名。“那里，”赫伯施泰因（16世纪第二季度）写道，“每年都有成群结队的人涌来，以朝拜圣物……无论聚集多少人，食物总是足够所有人享用，而且总能剩下足够供修道院仆役维持生计的份量，因此那里既不短缺，也不过剩。” 外国人也曾记载过其他修道院的慈善事业[755] 。根据1649年的《法令》，那些居住在修道院内并依靠修道院供养的乞丐，其案件由教会法庭审理[756] 。

攻占喀山后，沙皇下令将俘虏分送至各修道院接受基督教教育，新受洗者由修道院供养[757] 。17世纪，利用莫斯科宗主教辖区内修道院领地的收入，建立了一所可容纳412人的乞丐收容所，而在重大节日期间，教堂里还会分发施舍。 楚多夫修道院每年在圣诞节、复活节和宽恕主日，都会向莫斯科监狱送去面包、烤鱼、粥、克瓦斯以及现金赠礼，以慰藉囚犯。 诺夫哥罗德大主教约夫（17世纪末）从教区修道院的库房中拨出大量资金，用于维持诺夫哥罗德的一处乞丐收容所、两家医院和两家夜宿所[758] 。 位于莫斯科郊外的萨夫沃-斯托罗热夫斯基修道院内，设有两间共可容纳48张病床的病房，供修士和教友使用。 （为反映当时的时代特征，并说明世俗当局乃至沙皇本人对修道院日常生活的干预何其琐碎，需指出：1688年，沙皇下令将床位数削减至30个[759] 。）

动荡时期结束后，一些修道院里出现了孤儿收容所。 政府的当局对此颇为赞赏，因此在17世纪中叶（1651年），特罗伊茨-谢尔吉耶夫修道院接收了大量孤儿 ——即在战场上阵亡的军官子女；

---

[750] 该信函见于：伊万诺夫。《描述》。第1卷（1850年）。第263页。

[751] 《俄国档案》第5卷，第69、75号；比斯特罗夫·F.《西伯利亚地区的首批基督徒（1586–1631）》，载于：《法律评论》1866年第2期。 第377页；苏马罗科夫。《西伯利亚的传教活动》，载于：《基督教读物》1883年第9–10期；1884年第5–6期。

[752] 《莫斯科国地籍登记簿》第1卷第1册，第76、279、611页等。

[753] 塞雷布良斯基。同上。第325页。

[754] 马卡里。第7卷，第299页；《俄国档案》第1卷，第204号。

[755] 赫伯施泰因。《莫斯科》。V. F. D. 施泰因编（1926）；第92页；《读物》。1884年第4期，第24页。

[756] 菲拉雷特。《俄罗斯教会史》。第3卷，第211页。

[757] DAI。第1卷，第149号；兹韦林斯基。第3卷，第2231号；黑森。同上，第61页。

[758] 菲拉雷特。《同上》，第4卷，第240页；《读物》，1863年第4期，附录，第22页。

[759] 贝洛库罗夫。《资料集》。第163、166页。

当时那里收容了多达600名孤儿，他们不仅获得食宿，还接受了读写和手工艺方面的教育。 从1636年的信函中可以看出，大量儿童被安置在索洛维茨基修道院内专门为他们建造的房屋中，他们在那里由修道院供养，但作为回报，必须在修道院的菜园里从事轻微的劳动[760] 。 基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的孤儿院组织得尤为完善。孩子们被分配到各个小室，由修道院提供食物、衣物，并在复活节时收到礼物。该孤儿院由一位专门的僧侣教育者——“孤儿长老”负责管理。 孩子们从事各种劳动，年长的在花园里干活，或作为学徒在修道院厨房工作。到了18至20岁，他们就被称为“幼子”（关于这一点，参见第八章），并从修道院获得带土地的院落，在那里经营自己的农场，同时继续为修道院做些零活。 有些人成为马车夫；那些学成某种手艺的人，则定居在修道院的村落中，并被归入修道院手工业者之列。孤儿主要来自位于修道院土地上的村庄[761] 。

这里仅列举了个别案例，当然无法全面展现修道院慈善事业的全部规模，但这些案例也表明，在这方面确实做了许多善事。 我们此前已提及，在“动荡时期”及战争期间，各修道院从国库中拨付了巨额款项，这些拨款数额极为庞大。就此而言，国家和社会都从修道院的财产中获益。

第十章 16至17世纪的修道生活与教会文献

1. 辩护与论战著作。伊古梅恩·约瑟夫·沃洛茨基

修道界代表在教会政治评论领域开展的活动，对16世纪上半叶俄罗斯的教会和政治生活至关重要，尽管修道界不仅活跃于这一领域。 尽管世俗化进程不断推进，修道界仍涌现出许多杰出人物，他们或积极参与国家的教会生活，或视在纸上表达对教会生活中某些现象的看法为己任。 这种宗教责任感在那些不得不撰写辩护性著作的修士身上表现得尤为突出——当15世纪最后四半叶和16世纪上半叶，各阶层的信徒中出现危险的宗教动荡时，他们便挺身而出。 一方面，这种动荡的产生并非没有外国影响；另一方面，它终究可以归因于纯粹的俄罗斯教会生活状况。 鉴于当时出现的新思潮明显偏离了东正教会的教义，教会高层和修道士们立即着手大力打击这些异端思潮。 结果，出现了许多辩护性和论战性著作，这些著作既证明了其作者的神学造诣，同时也反映了教会圈子中宗教信仰的典型特征。

前文已提及的“犹太化”异端运动（第四章，3）， 暗藏着广泛蔓延的危险，迫使教会对其展开坚决斗争，尤其是诺夫哥罗德神职界中的一些代表卷入了该异端，甚至大主教佐西马（1490–1494）也表现出对“犹太化派”观点的某种倾向[762] 。

在对抗该教派代表及其教义的斗争中，沃洛茨基修道院院长约瑟夫发挥了特殊作用——他既是辩论家、辩护者，也是最积极的反异端斗士。他撰写了一部篇幅相当宏大的著作，后来被命名为《启蒙者》。 毫无疑问，这部著作是古俄罗斯教会文学中最杰出的作品之一，这一点不仅已被俄罗斯历史学家[763] 所证实，也得到了霍尔茨瓦特[764] 在近代进行的深入研究的支持。

---

[760] 阿尔塞尼。同上，第3页；多西菲。《索洛维茨基修道院志》第1卷（1853年），第267页及后续。

[761] 彼得罗夫·V.《修道院的赤脚派》，载于：《事务与岁月》，1923年第3期。

[762] 关于该宗教运动的外在历史，参见：Gehring Joh. 《俄罗斯教会的教派》（1898年）。第11–16页；Arndt A.，载于：《天主教神学杂志》第38卷（1914年）。科斯托马罗夫·N.《俄罗斯传记史》。莱比锡，1886年。 第292–322页；马卡里。第6卷，第81–118页；戈卢宾斯基。第2卷第1册，第560–607页；帕诺夫。《犹太化异端》，载于：《俄罗斯神学杂志》。1877年第2期；尼基茨基。《大诺夫哥罗德教会内部史概述》，载于：《同上》。1879年第7期；伊林斯基·F.《佐西马都主教与执事费奥多尔·库里岑》，载于：《BV》。1905年第10期。 第212–235页；多尔戈夫·S.《1490年莫斯科大公会议反对犹太化者》，载于：《读物》。1902年。第3期。第113页；塞德尔尼科夫·A.《1490年大公会议关于宗教裁判所》，载于：《古俄文学委员会文集》。第1卷（1932年）。 第33–58页；另见：《历史与当代宗教》（Religion in Geschichte und Gegenwart）第4卷（1930年），第2159–2165页（含错误）；旧作：谢尔维茨基。《关于诺夫哥罗德异端分子异端的研究尝试》，载于：《法律评论》（Prav. ob.）1862年第6–8期——现已过时。

[763] 马卡里。第2版。第7页，第184页；戈卢宾斯基。第2卷第1册，第606页；第2卷第2册，第219页。 参见P. 兹纳缅斯基至今仍具价值的著作（匿名发表）《启蒙者圣约瑟夫·沃洛茨基》，载于：《法律文集》1859年第3期；赫鲁晓夫。《文集》，第133页。

[764] 霍尔茨瓦特。同上，第264页。

《启蒙者》共16章（或称“篇”），分为两部分。前12章构成论战与辩护部分，后4章则探讨了打击异端分子的措施。《启蒙者》是了解犹太化派[765]观点的主要资料来源，同时它也让我们了解约瑟夫的神学造诣以及他所处时代的神学知识水平。

在第一篇讲道中，约瑟夫驳斥了否认圣三一的异端分子，并阐述了关于圣三一的正统教义，该教义几乎逐字摘自尼康·切尔诺戈尔采（11世纪）的著作[766]。犹太化信徒对圣三一的否认，也与他们对上帝之子道成肉身的否认密切相关： 在他们看来，基督不过是像摩西那样的先知。犹太化派也不接受教会关于基督复活的教义。约瑟夫专门用他的第二篇讲道来驳斥这一谬误，其中他为了以异端自己的武器击败他们，援引了旧约先知们的言论。 在第三篇讲道中，作者驳斥了“只应遵守摩西律法”的说法；而在第四篇讲道中，他论述了神的家政安排以及神的全能——这些正是犹太教徒所否认的。 随后三篇（第五、第六和第七篇）主要涉及圣像崇拜，约瑟夫在此引用了大量教会教父的言论（如金口若望、大马士革的若望、克里特的安德烈、梯度的若望等）。 第七篇讲道尤为详尽，约瑟夫在其中对不同主题的圣像进行了阐释，并阐述了敬礼圣像的普遍意义。他的解释虽非完全独创（他在此引用了达马斯库斯反对圣像破坏者的著名著作），但这篇讲道因其文风的纯净与清晰，以及其中所体现的坚定信仰而脱颖而出。 第九章和第十章致力于驳斥那些否定使徒书信和教会教父著作之人的论点。在第十一和第十二篇讲道中，约瑟夫阐释了修道生活的宗教意义。

这12篇讲道构成了《启蒙者》[767]的神学部分，同时也彰显了约瑟夫的博学。他不断援引《旧约》和《新约》，频繁引用《圣经》。 大量引自《旧约》的段落彰显了约瑟夫的辩论艺术：他援引犹太教徒所认可的《旧约》，以此反驳那些拒绝《新约》的犹太教徒的主张。 在宗教和教义观点上，约瑟夫不仅承认《圣经》的无误性，还承认所有“神圣著作”的无误性，他将圣父们的著作、殉道记录、圣徒传记，甚至某些伪经也归入其中[768]。在此方面，约瑟夫展现出一位典型的古俄罗斯神学家的形象，他以坚定的信念捍卫自己的信仰；作为古俄罗斯人，他视《圣经》与教会传统具有同等的重要性与权威； 约瑟夫并不将教义、礼拜乃至礼仪传统彼此割裂，对他而言，它们紧密交织在一起，共同构成了宗教教义与信仰的内涵。 值得注意的是，约瑟夫专门用整整三篇（第五、第六和第七篇）论述圣像崇拜问题，由此凸显了它在东正教世界宗教生活中的重要地位。 随后我们将看到，另一位16世纪俄罗斯宗教精神的代表——长老阿尔捷米，尽管其基督教观点在许多方面与约瑟夫的观点相左，却同样以满腔热忱捍卫对圣像的敬礼，并赋予其与圣约瑟夫同样重大的宗教意义。

这种将教义与礼拜融合为一个整体的现象，是莫斯科罗斯宗教性的显著特征。在17世纪的分裂时期，这种等同将演变为悲剧性事件，使那些信念坚定不移的人们走向殉道。 若将此称为形式主义，并归因于宗教生活的僵化，那便是错误的。这种在尘世中看见天国、在人类中看见神性的宗教性，仍需深入的思考与研究。

《启蒙者》的最后四句话致力于探讨对抗异端的手段。这些内容在某种程度上刻画了约瑟夫的个性。 正是他的这些观点，引发了一场关于教会、教会高层以及世俗当局能够且应当采取何种措施来铲除异端并惩罚其始作俑者这一问题的激烈争论。此外，还引发了一个问题：世俗当局是否有权对教会中的自由思想者——异端分子——采取措施。 对于这两个问题，约瑟夫都给出了肯定的回

---

765 不能认为该运动的宗教根源已完全查明。博恰诺夫斯基·V.（《14-16世纪的俄罗斯自由思想家》，载于：《新言》，1896年第12期， 第170页）将“犹太化派”的观点与胡斯派联系起来；相反，F. 伊林斯基则将其溯源至博戈米尔派的观点（《15世纪的俄罗斯博戈米尔派》，载于：《BV》1905年第6期，第447页）。 实际上，该教派的观点具有明显的理性主义色彩；其教义主要基于《旧约》，否定《新约》中关于三位一体和基督位格的教义，同时也反对崇拜十字架和圣像；此外，他们还反对教会等级制度和修道制度。 关于学术论战，另见：佩雷茨（V. Peretz）。《关于15世纪犹太教徒及其文学的新论著》，载于：《基辅大学学报》，1908年第10期；贝德日茨基。《关于犹太教徒文献的笔记》，载于：《俄罗斯语言文学杂志》，1911年第3–4期；同上。《犹太教徒的文学活动》，载于：《犹太文学与宗教研究》1912年第3期；另见斯佩兰斯基《指明著作》及佩图霍夫《指明著作》。

766 马卡里。第2版，第7卷，第187页。

767 《启蒙者》（第4版，喀山，1904年）的出版商认为，前11个词的撰写时间早于后5个词（12–16），是在1490年大公会议结束后不久（第15页）。

768 “除了《旧约》和《新约》的经文——他还将伪经和非正典书籍归入其中——约瑟夫还赋予教父们的著作、殉道记录和圣徒传记以无误性…… 神圣经文和教会传统的无误性，以及在此绝不容许任何批评——对约瑟夫而言，这些都是不言而喻的”，霍尔茨瓦特认为 （Holzwart. 同上，第266、268页）；参见对约瑟夫教义各部分的列举（同上，第293、311页）。

答。 作为从上帝那里获得权力的基督教君主，大公有义务捍卫信仰的纯洁性，使其免受异端歪曲，并惩罚异端分子。这一观点在第十四篇讲道中表现得尤为鲜明，约瑟夫在其中要求大公将异端分子“处以残酷的刑罚和死刑”[769] 。

约瑟夫还在三封特别书信中坚持要求惩罚异端分子。在致尼丰图主教的书信（1493年）中，约瑟夫写道，异端分子不仅应被监禁，还应被处决，唯独犯有异端罪行的主教不得处决[770] 。 为了促使大公伊凡三世对异端分子采取果断措施，约瑟夫于1504年致信他的灵性导师，信中再次提及对异端分子的惩罚和处决[771] 。 他在致大公瓦西里的一封信中（1505年后）也提到了这一点，主张罪人和异端分子既可以通过人的手，也可以通过教会的诅咒来消灭和惩罚：这两者本质上是相同的[772] 。其他约瑟夫派信徒也持相同观点。 例如，大主教丹尼尔在著作《应如何服从当权者并向其致敬》中，详细阐述了借助世俗权力打击异端分子的必要性[773] 。

约瑟夫关于打击“犹太化”异端的手段的观点，尤其是坚持要求处决异端分子的主张，在其他修道界，特别是伏尔加河以东修道院的“不求财者”中，引发了坚决的反对。 他们认为自己有责任不仅要批判约瑟夫的论点，还要就这一问题表达自己的观点。《沃洛格达修道院长老反对约瑟夫的文书》的撰写，很可能是在修道士亲王瓦西安的提示或帮助下完成的[774] 。 从《文书》的序言（“沃洛格达所有修道院的长老们齐聚一堂，并为此付出了努力”）可以看出，非贪求派最终形成的立场是经过前期讨论得出的结果。 首先，“不求财者”认为，必须区分“不悔改的异端分子” 与“悔改并诅咒自身异端的人”。 前者至多应受监禁，而后者则“上帝的教会张开双臂接纳”，因为“上帝之子为罪人道成肉身，降临世间正是为了拯救那些迷失的人”， “主已借着新的恩典向我们显明了爱基督的联合，即不可弟兄定弟兄的罪，唯独由独一真神来审判人的过犯”。

尽管伏尔加河以西长老们的《圣经》可说是庄严的宣言，但身为修道士的瓦西安亲王却试图为被定罪的异端分子提供实际帮助[775] ，并传播“不求财者”的观点。 瓦西安本人天生就是一位辩论家，他写道，首先应当尝试通过言语的力量——即显然是指布道和辩论——将迷途者引回正道。 与伏尔加河以西的长老们在其《文集》中的观点一样，瓦西安承认教会拥有将顽固不化的异端分子置于教会诅咒之下的权利和义务，而世俗当局则可以自行决定将他们监禁或处决；但瓦西安认为， 若已被处决的异端分子此前已表示忏悔，那么他们便不再是异端，而是殉道者，而行刑者将因这些处决而背负罪孽[776] 。

这立刻引发了一个问题：既然最终双方——即对立阵营的代表约瑟夫和瓦西安——都认为处决异端是可行的，而他们又都忠于自己的性格，如此尖锐地阐述自己的观点，那么这场论战又有何意义？ 然而，尽管表面上看双方立场相似，实际上他们对异端分子的态度并非一致，反而截然相反。

对约瑟夫而言，踏上异端教义之路的基督徒将被彻底逐出基督教社群；由于他宗教上的形式主义，他缺乏内在的力量，无法再尝试向迷途者伸出援手。 而对无欲派——包括瓦西安在内——而言，异端分子只要尚未被教会开除，就仍是基督徒，教会和全体基督徒都应当帮助这些迷途的灵魂。在此处，爱——即基督教义中至高无上的恩典之力——应当切实彰显出来。 而约瑟夫对待异端分子的态度，却显露出与他修道院章程中关于惩罚有罪修士的条文同样的严厉与不容置喙——这两种情况下都体现出一种不愿理解迷途者灵魂、也不愿在其困境中施以援手的态度。 这种形式化的宗教严苛性并非约瑟夫一人所独有。这一特征后来在俄罗斯的宗教信仰中也频繁显现。尼康虽对约瑟夫持强烈批评态度，但他同样具备这一特征，阿瓦库姆、宗主教约阿基姆以及几乎所有俄罗斯宗教分裂运动的参与者也都如此。

---

769 《启蒙者》（1857年）。第539、597、601、604、588页。

770 《致尼丰特的书信》，载于：《俄罗斯教会文献集》第6卷，第825页。

771 《读本》。1847年。第1期。

772 《俄罗斯文集》（DRV）。第16卷（1791年）。第423–424页。

773 日马金。《指明著作集》。第406–424页（达尼伊尔的著作）。

774 《俄罗斯文集》（ДРВ）第16卷（1791年），第424、428页；关于瓦西安参与起草该信函的情况，参见：赫鲁晓夫，《著作集》，第188页；日马金，《著作集》，第69页。

775 参见：日马金。同上。第69页；附录。10。第506页。

776 《法律汇编》1863年版，第3卷，第199、201、204页。

在另一个问题上，约瑟夫与“不求财者”之间也显露出分歧。 在寻求打击异端的手段时，约瑟夫未能区分教会与国家，仅将二者视为施予惩戒与惩罚的权力。这种混淆构成了他关于国家与教会关系、双方相互支持以及沙皇服务于教会、教会服务于沙皇等观点的核心。 我们认为，这正是约瑟夫主义与“莫斯科——第三罗马”思想之间存在重大分歧之处，后者并不预设世俗权力与精神权力在权利和义务上的最终融合，因为菲洛菲耶的意识形态特别强调东正教君主的义务，而非其权利。 同样不可忽视的是，菲洛菲耶阐述其思想的著作问世之时，恰逢约瑟夫反对异端的著作广为流传，而莫斯科民众对犹太化分子起义相关事件的记忆仍历历在目——毕竟，修士菲洛菲耶几乎是这些事件的亲历者。 由于他并未将自己关于东正教君主在反异端斗争中应享有的特殊权利和义务的观点置于首要位置，甚至避开了这一问题，因此他的观点很可能与约瑟夫的见解不一致。 总结约瑟夫与“不求财者”派对此问题的观点比较，可以说，“不求财者”派认为对异端分子最严厉的教会惩罚是绝罚，并拒绝采取世俗当局可能对异端分子施加的那些措施。

长老阿尔泰米乌斯（[777] ）也在其著作中表达了对异端及异端分子类似的态度。后来，当阿尔泰米乌斯居住在立陶宛并撰写了一系列针对路德派的辩护性论战文章时， 他多次表达了这样的信念：异端的宗教心理根源 在于宗教探索——这种探索既不可避免地存在于个体生命中，也存在于整个教会群体中，这是人类自由意志的体现，这种意志在善与恶的选择之间摇摆不定。 在阿尔泰米乌斯看来，人类堕落本性中的罪性本身，就构成了人轻易走上迷途[778] 的前提。阿尔泰米乌斯的论述——他在某种意义上为“不求财者”运动画上了句号——蕴含着那个时代宗教观念中不寻常的元素，因为当时宗教问题通常被过于形式化地解决。 对宗教生活过程进行心理学研究的倾向，使阿尔特米乌斯与长老尼尔·索尔斯基产生了共鸣。 阿提米乌斯和尼尔的观点都体现了教会教父们的影响，在许多问题上，两人之间展现出某种精神上的亲缘关系；尼尔对阿提米乌斯的影响也很明显，但在阿提米乌斯的著作中，也出现了一些在尼尔的作品中未曾特别体现的主题。 关于这一点将在下文讨论，而现在，为了更清晰地展现阿尔泰米乌斯的形象，我们将详细探讨他的生平，他的生平与所谓的马太·巴什金异端有关，该异端成为了约瑟夫派与非蓄财派之间争论史上的最后一章。

一方面， 巴什金案是阿特米乌斯案的背景；另一方面，巴什金的异端则表明，即使在官方东正教内部，也曾发生过宗教探索并涌现出宗教思潮，这说明16世纪的俄罗斯人内心存在某种精神上的不满足，迫使他们不得不去教会之外寻求问题的答案。 尽管“犹太化”者与马特维·巴什金之间并无直接联系，但他们都对教会传统持否定态度。

巴什金出生于一个富裕家庭，以当时的标准来看，他是一个博学多识的人。在阅读《圣经》时，他产生了各种疑问和困惑。为了摆脱这种精神状态，他求助于一位莫斯科神父，并在告解时向他倾诉了自己对《圣经》中不同段落的疑虑。 巴什金在提问时的执着令那位神父大为惊讶——他大概不习惯为这样的教友听告解——于是决定将巴什金的情况告知与沙皇关系密切的西尔维斯特神父。 就这样，整起事件被揭露了。巴什金及其部分志同道合者遭到审讯，在1553年于莫斯科召开的大公会议上，巴什金阐述了自己的“异端学说”[779] 。 通过对比巴什金的供词与出席大公会议的当代人的证词，可以这样概括他的学说：巴什金主张，可以也应当根据自己的理解来解释《圣经》——即《福音书》和《使徒书信》。 基于此，巴什金否定了教会的传统和圣父们的教义；在否定教义学说的同时，他也拒绝承认大公会议的决议。他还否定了所有的基督论教义：在巴什金看来，神的儿子并不等同于天父，因此基督徒在祷告中只应向天父祈求； 对他而言，基督的道成肉身及其救赎之举也不存在。教会仅仅是一个信徒的自由团体，忏悔和圣体圣事并非圣礼，而在圣体圣事中，信徒领受的只是普通的饼和酒； 忏悔并非为了赦免罪过——信徒在生活中遵守道德规范就已足够，而礼拜仪式则毫无必要。巴什金还拒绝敬奉圣徒、圣十字架和圣像。

巴什金的谬论主要包含与“犹太化异端”相同的理性主义思想。1553年的宗教会议并未像对待“犹太化异端”那样判处死刑：巴什金及其同道被判处终身监禁。 在审讯中，巴什金承认，他构思自

---

[777] 《阿斯特拉罕档案》（AAЭ）。第1卷，第239号，第253页。

[778] 《俄罗斯宗教史》（RIB）。第4卷，第1221、1384、1232页。

[779] 关于巴什金观点的论述：《阿斯特拉罕档案》（AAЭ）第1卷，第239、238号。马卡里耶夫，第2版，第6卷，第250–258页；戈卢宾斯基，第2卷第1册，第821–825页

己的学说时曾与“立陶宛人”进行过交谈。鉴于当时加尔文主义和索西尼主义在立陶宛盛行，显然巴什金的自由思想受到了西方的影响[780] 。

在对巴什金及其追随者的审讯中查明，他曾与伏尔加河以东某些隐修院的修士有往来，并与他们讨论过各种问题。 其中提到了长老阿尔泰米伊的名字。仅此一点，就足以将他传唤至主教会议接受审讯。阿尔泰米伊作为“不积财派”观点的虔诚宣扬者，是持约瑟夫派立场的教会高层眼中的一根刺。 在担任圣三一-谢尔盖修道院院长期间，阿尔泰米乌斯曾试图提升修道生活的水准，却因此树敌众多，这些人正想趁此机会对他下手。

1551年底或1552年初，阿尔捷米辞去了院长职务，前往伏尔加河以东的隐修院隐居。 E. E. 戈卢宾斯基认为，起初阿尔捷米作为一位博学的修士被传唤至针对巴什金的宗教会议上[781] ，当巴什金和其他被告诬陷他，声称他本人“不遵守基督教律法”时，阿尔捷米便秘密逃离莫斯科，但在途中被截获，并作为被告被押回莫斯科。 在宗教会议上，来自圣三一-谢尔盖耶夫修道院和基里洛夫修道院的僧侣们作为证人出庭，指控阿尔捷米徕存在宗教上的自由思想： 他被指控对约瑟夫·沃洛茨基及其著作提出批评，反对迫害诺夫哥罗德异端分子（即信奉犹太教者），以及发表其他“亵渎和异端言论”。所有这些指控均属无中生有，往往毫无根据，且歪曲了阿尔捷米实际的观点。 对于某些指控，例如违反斋戒的规定，阿尔捷米伊并未否认，并向主教会议承认，他曾在沙皇的宴会上吃过肉。阿尔捷米伊也没有否认，他在普斯科夫附近的佩切尔斯克修道院逗留期间，曾与“立陶宛人”讨论过各种宗教问题。 阿特米乌斯的观点中并无异端，但他是一个不愿将自己的宗教生活局限于约瑟夫派形式主义狭隘框架内的人； 他反对修道院拥有土地，并且他对修道生活基础的看法，与大主教马卡里、主教会议上的各位主教以及那些心怀怨恨的伪证人截然不同。 阿尔泰米乌斯注定要成为得势的约瑟夫派的牺牲品，因为对他进行定罪，可以一举对“不贪财派”造成双重打击： 既能除掉该派系最强大的代表，又能将异端罪名强加于所有“不求财派”成员，这自然会将他们排除在教会政治生活之外，并确保“约瑟夫派”在其中占据绝对统治地位。

马卡里·布尔加科夫在其《俄罗斯教会史》中，虽对“不求财派”的活动持敌视态度，甚至描述得有失公允，但他不敢将阿尔泰米乌斯定性为异端，因为史料对此没有任何依据，且认为他是一个“总爱对信仰中的神圣问题随意发表见解”的人， 也就是所谓的宗教自由主义者——尽管如此，马卡里仍为大公会议的判决辩护[782] 。E. E. 戈卢宾斯基在仔细研究了所有现有材料后，未能确定阿提米乌斯的异端究竟何在，并倾向于认为他是教会政治阴谋的牺牲品[783] 。

2. 长老阿尔泰米。他的苦修神秘主义与护教著作

与巴什金案中相对宽大的判决相比——巴什金确实否定了东正教教义的最根本基础——长老阿尔特米伊却受到了极其严厉的判决，即被剥夺神职（他当时是修道神父）并被流放至索洛维茨基修道院。 在该修道院——当时由未来的菲利普大主教担任院长——阿尔泰米伊并未停留太久。在具体情况不明的情况下，他逃离并现身于立陶宛。 在那里，他撰写了大量具有辩护与论战性质的著作，旨在反对加尔文主义，并部分针对费奥多西·科索伊[784] 。 这些著作不仅因其内容引人入胜，更主要的是它们让我们得以了解阿尔捷米伊的宗教苦修思想。

---

[780] 早在16世纪30年代，莫斯科就出现了关于路德的最早记载，这一点可从1536年撰写的《论路德及其异端》一文中看出。波波夫·A.《俄文版编年史综述》第2卷（1869年），第130页。 马克西姆·格雷克曾撰写反驳路德的论著，主要涉及对圣像的敬礼问题（《文集》第1卷，第485–494页）。 早在1552年波兰议会赋予贵族宗教信仰自由之前，加尔文主义就已经传入波兰和立陶宛，与此同时，索西尼派思想也在当地迅速传播。参见：沃尔克·K.《波兰教会史》（1930）；格拉博夫斯基·T. 《波兰加尔文主义文学选集》（1906）；柳博维奇·N.《波兰宗教改革史：加尔文主义与反三位一体派》（1883）；沃施克·Th.《波兰宗教改革史》（1901）；索科洛夫《十六、十七世纪新教与俄罗斯的关系》（1880）。

[781] 参见戈卢宾斯基对阿尔泰米乌斯生平的重建尝试（第2卷第1部分，第832–836页）；另见：萨德科夫斯基。同上著作，第60–85页。

[782] 马卡里。第2版，第6卷，第265页。

[783] 戈卢宾斯基。第2卷第1册，第835页。

[784] 《俄罗斯文学史》（RIB）。第4卷。此处收录了阿尔捷米伊的14部著作。其中5部属于他在莫斯科的生活时期（1359–1373年、1382–1390年、1390–1400年、1400–1420年、1432–1441年）； 9篇写于立陶宛（1555年后）：第1篇：第1201–1266页；第2篇：第1266–1273页；第3篇：第1273–1287页；第4篇：第1287–1328页； 第5卷：第1423–1432页；第6卷：第1420–1423页；第7卷：第1441–1448页；第8卷：第1328–1359页；第9卷：第1373–1381页。其中尤为重要的是：1. 致

这些思想值得我们关注，因为它们体现了阿尔泰米乌斯对苦修生活的看法，其中也显露出与长老尼尔观点的某些差异。尼尔认为，“理智的祈祷”（）是通往救赎与神化的灵性修行的核心。 而阿特米乌斯则更多地谈论“灵性之爱”，他将其视为苦修功业和修道生活的根基，其本质在于服务邻人[785] 。与此同时，阿特米乌斯阐述了他对修道生活的理解。 据阿尔泰米乌斯所言，要达到灵性之爱，首先必须远离邻人，在修道者的孤独中精进修行，届时对爱的真正需求才会显现。 当然，阿尔特米乌斯并不赞同甚至拒绝集体生活，尤其是当时几乎所有修道院都因不遵守章程而破坏了共修生活的根基。此外，集体生活会导致“肉体的诡辩”，而修道院的财富正是滋养这种诡辩的温床[786] 。 唯有“独居”之人——即隐修院中的修士——方能达到灵性之爱。在那里，通过独居或至多两人共居，在超脱尘世、静默与灵性默观中，方能逐步获得灵性之爱。 隐居、研读《圣经》和苦修著作、静默与祈祷应当充实隐修院的生活。外在的贫穷，以及意识到自己在这个尘世中仅是一位过客——这些之所以具有特殊价值，正是因为它们使人得以摆脱世俗的牵绊，将全部身心投入到灵魂的凝聚之中[787] 。

在描述了决心过苦修生活之人“收敛灵魂”的外在前提之后，阿尔泰米乌斯转而阐述了苦修者的灵性与道德本质。这种本质分为三个部分：感性、心灵和灵性。 在通往灵性完善之路上的过程中，人的本性要经历三个阶段，阿尔泰米乌斯依据教父们的苦修著作——主要是以撒·西里努斯的著作——将这一过程称为“自我钉十字架”。

在第一阶段，人的道德感因对末日审判的恐惧而被激发，从而迫使人竭尽所能行善。这种行为，阿提米乌斯称之为“钉死肉体”，其实就是与感官和心灵的欲望作斗争。 在此状态下，通常会产生陷入绝望的诱惑，而这种诱惑可通过忍耐、坚韧以及祈求上帝恩典的帮助来战胜。祈祷尤为重要，因为主总是倾听不懈的祈祷，并在修行者进行属灵争战时施以援手。 精进的基督徒逐渐获得了行善的新基础：他不再像奴隶那样出于恐惧而行善，而是像仆人那样为了获得赏赐而行善。 届时，修行者便有机会登上第二阶[788] 。若他能稳固地保持这种新状态，便真正登上了这一第二阶——即“积极的灵性之爱”之阶。他领悟到遵守主诫命的必要性，并非出于对审判的恐惧，亦非为了获得赏赐，而是出于对上帝的爱。 对上帝的爱一旦渗入人的灵魂，便会消灭肉体的情欲，使灵魂成圣并使其焕然一新。修行者逐渐回归到“最初的纯洁”状态。 如果他在追求常存对上帝之爱的过程中不曾松懈，那么不仅他的灵魂会得到更新，他的心灵也会随之更新，从而获得灵性默观的能力。祈祷是获得这种能力的最佳途径，人凭借这更新了的心灵，便会认识到自己是主的儿女。 这种儿子的身份感巩固了基督徒与上帝之间的联系——这种联系早在受洗时就已建立，却因罪恶而中断。意识到自己是上帝的儿女，是一种充满恩典的心灵恩赐，它影响着人的整个灵性存在； 神圣之光将行走在自我钉十字架道路上的人提升至灵性完善第三阶段的边界，阿尔泰米乌斯称之为“十字架的荣耀”。长老阿尔泰米乌斯认为，这一介于自我钉十字架第二阶段与第三阶段之间的边界，是基督徒唯有在来世才能跨越的界线。 在那里，在永恒的生命中，主将赐予那些保持了作为上帝儿女身份的人，得以亲眼目睹 神圣奥秘，这将使得蒙启迪者充满不可言喻且永无止境的喜乐。在尘世生活中，只有极少数完美、圣洁之人，才能获得“十字架的荣耀”这一恩赐——即上帝的恩典，并停留在第三阶段[789] 。

自我钉十字架是人获得恩典启迪的源泉，它使人成为圣经中所载神圣真理的见证者。唯有蒙启迪之人，方能洞见真理并正确理解圣经。 因此，自我钉十字架是真正理解主诫命及整个圣经的基石。那些未曾践行自我钉十字架功绩的基督徒，极易误解圣经，甚至陷入异端。 自我钉十字架是一项谦卑与悔改的壮举。未得启迪的心智是傲慢的巢穴，这是属肉体的理性，无法正确理解主的诫命；它之所以不理解，是因为它并不追求神的真理，而是追求自己的私欲，因此它处于神恩典之外。

克吕托尔派教师；4. 致异端分子西蒙·布德尼；5. 致同一人。另见：普利斯·V.《西蒙·布德尼与立陶宛的宗教改革》，载于：《基督教文集》1911年第2、9、10期。

[785] 《宗教文献汇编》（RIB）第4卷，第1228、1259、1261、1249页。

[786] 同上。第1223、1260、1224、1261、1236、1271页。

[787] 同上。第1261页。

[788] 同上。第1232、1275、1342页。

[789] 同上。第1278、1343、1298、1299页。

拥有肉欲之智的人虽阅读神圣经文，却要么完全无法理解，要么曲解其意。这种恶意会将人推入诱惑者——撒旦的怀抱，并使其沦为异端[790]。

阿尔泰米乌斯这些散见于其护教与论战著作中的苦修论述，虽能反映其个人观点，但在他旅居立陶宛期间，却无法用于捍卫东正教教会教义。 他为之撰写教会教义文章的读者，深受活跃在立陶宛的加尔文主义者和反三位一体论者的影响，因此他们不仅不接受阿尔泰米乌斯的观点， 甚至根本无法理解他那些源自教父苦修传统和东正教神秘主义的苦修与神秘主义观点。他另一部分探讨宗教生活各类问题的著作则产生了实际意义。 其中，致加尔文派牧师西蒙·布德诺（Simon Budny）及其他立陶宛人的著作具有特殊意义[791]。

在这些著作中——或者更确切地说，是这些书信中（其中有些非常简短）——阿尔泰米乌斯强调，基督徒有必要了解《圣经》，甚至要定期研读，以便正确理解它并远离异端，但他坚决反对过度关注《旧约》而忽视《福音书》[792]。《福音书》之所以具有首要意义，是因为新约中基督的讲道废除了旧约律法[793]。由于西蒙·布德尼在其反三位一体的言论中否认了三位一体教义，阿尔泰米乌斯不得不驳斥他的论点[794]。他强烈反对加尔文主义的教义，并强调行善对得救的必要性。没有善行的信仰并非基督教信仰，而是异端的骄傲和远离上帝，尽管如此，阿尔捷米耶仍强调道德完善、与情欲斗争以及自我克己的极端重要性，没有这些，任何得救都是不可能的[795]。在自己的著作中，阿尔捷米耶捍卫了基督教礼拜仪式。 他的两位对手——西蒙·布德尼和伊万·扎雷茨基——都拒绝圣体圣事及其对信徒的恩典影响，同时也拒绝一切形式的礼拜仪式。 在驳斥这些谬误时，阿尔捷米乌斯援引了使徒保罗书信中的段落，并就新教对圣礼及基督徒礼仪生活的观点进行了全面反驳[796]。 在他致布德诺的两封书信中，他论述了守护传统的必要性，并指出《旧约》也承认了传统[797]。关于道德完善的要求，阿尔泰米乌斯强调了基督徒自我克制和在一切事务中保持节制的重要性，并阐述了斋戒的教育意义；他提醒反对者们，基督本人曾进入旷野并在那里斋戒。 因此，修道生活是蒙神喜悦的事工，它帮助人们走在得救的道路上，因为其根基在于节制与自我克制，以及与情欲和骄傲的斗争[798]。最后，值得注意的是，阿尔特米乌斯捍卫了基督徒划十字圣号的习俗，以及对圣人和圣像的敬礼[799]。

从阿尔特米乌斯的所有护教著作中可以看出，他是一位忠实的东正教会的信徒。或许，*1553-1554年*大公会议上针对他提出的指控， *当时或许确有依据，但此后阿尔捷米完全摒弃了其宗教上的自由思想（如果他确实曾有过这种倾向的话），并通过针对立陶宛境内新教宣传的论战活动，赎回了自己的过失。*

3. 齐诺维·奥滕斯基及其著作

如果说在阿尔捷米伊的护教著作中，纯粹的神学仅起辅助作用，那么在来自奥滕斯基修道院（位于诺夫哥罗德地区）的修士齐诺维伊的著作中，纯粹神学则占据着首要地位。齐诺维伊的生平存在空白，他精神成长的过程至今尚未完全厘清。 他于1568年在奥滕斯基修道院去世，据推测，他当时被流放至此：16世纪20年代，齐诺维与修士马克西姆·格雷克有过往来，在后者被定罪后，他很可能也被驱逐或流放至奥滕斯基修道院。 齐诺维留离莫斯科的原因（无论是自愿离开还是因当局判

---

790 同上。第1341、1335、1406、1303、1324、1275、1301、1444、1384、1407页。

791 西蒙·布德尼最初可能信奉希腊东正教，后来成为加尔文主义者，并在16世纪中叶担任位于克莱茨克（立陶宛明斯克附近）的加尔文主义牧师，在那里热忱地宣讲加尔文主义教义。他撰写了两部著作：1. 《教理问答》（1562年，白俄罗斯语）和2.《论人的称义》（俄语）。此后，布德尼转而投向反三位一体派；马利舍夫斯基·伊·《波洛维茨人伊万·斯梅拉致大公弗拉基米尔的伪造信》，载于：《特科达》。1876年。2. 第507–513页；普利斯·V. 同上著作。

792 《俄罗斯文学史》（RIB）第4卷，第1442页（第4号：致西蒙·布德尼）、第1231页（致路德派教师）、第1343页（第8号：致未知收信人）；另见：《俄罗斯文学史》（RIB）第4卷，第1265、1309页。

793 同上。第1205–1208、1278、1350页。

794 同上。第1314页。

795 同上。第1203、1265、1326、1342、1443页。

796 同上。第1251、1277–1279页。

797 同上。第1253、1264、1268、1348页。

798 同上。第1210、1255、1358–1359、1265、1422页。

799 同上。第1211、1250、1295–1297、1444–1445、1243、1247、1270、1284、1446页。

决），至今仍未查明。 齐诺维去世后被安葬在奥滕斯基修道院大教堂内，紧邻圣伊奥纳的墓旁，这一事实表明修道院的修士们对他极为敬重[800] 。可以推测，修道院当局恐怕不敢对一名被放逐者给予如此高的礼遇。 不过，另一方面，自齐诺维来到奥滕修道院以来已过去40多年，在此期间，他凭借其学识赢得了修士们和院长们的尊重；此外，还必须考虑到当地诺夫哥罗德的民情，当地人常常对首都当局持反对态度[801] 。

齐诺维没有参与他所处时代的教会政治生活[802] ，他在修道院小室中的隐居生活对历史而言却是一大幸事，因为多亏了他，我们才得以了解16世纪唯一一位在其著作中展现出一定独立性和独创性的神学家[803] 。 他的著作，与约瑟夫的《启蒙者》一样，都是出于论战目的而撰写的，但齐诺维的论战却具有截然不同的性质。它不像约瑟夫的作品那样充斥着大量引文。 齐诺维更倾向于对所讨论的问题进行独立研究，在论战中展现出清晰的理论框架，他以对手的论点反驳对手，进行逻辑推演，并在论证自身主张时不忽视理性证据。齐诺维撰写了两部重要著作： 《致询问新教义者之真理阐释》和《论科索之邪智的长篇书信》[804] 。第一部著作篇幅极为宏大，具有特殊意义，因为它一方面阐明了科索异端观点的内容，另一方面则彰显了齐诺维作为优秀辩论家和神学家的风范。

前文提到的*1553-1554年莫斯科大公会议，在调查巴什金（Bashkin）的伪教义时——为此传唤了众多来自伏尔加河以东修道院的修士作为证人——注意到了另一位宣扬“无神论异端”的传道者，即名叫费奥多西·科索伊的修士，并对他进行了彻底的审讯。遗憾的是，审讯记录已遗失，关于费奥多西·科索及其宗教观点的唯一资料来源，便是齐诺维的著作《真理的证言》。*

关于科索伊的生平记载并未给他留下特别好的印象：他曾是莫斯科某位贵族的仆人，因盗窃主人财物而逃往白俄罗斯地区。 后来，科索斯进入修道院并受了修士戒。在被押解回莫斯科接受审讯后，他再次逃亡，现身于立陶宛，并在那里定居下来，颇有成效地传播了自己的观点。

齐诺维写道，他是偶然得知科索伊的伪教义的。有一次——在1554年之后、但1566年之前，即齐诺维撰写其著作之时， ——有两位来自邻近修道院的修士，以及一名平信徒来到他所在的奥滕斯基修道院，向他提出关于教会教义、救赎、圣经及其真实性，以及《旧约》和《新约》是否真的可以被视为“神圣经文”等各种问题。 对话持续进行，共计进行了12次交谈。在这些交谈中，向齐诺维乌斯提问的人提到了修士费奥多西·科索的名字，并详细阐述了他对教会教义的见解。 尽管齐诺维称科索为阿尔泰米乌斯（即我们所知的长老阿尔泰米乌斯）的门徒，但无法认同齐诺维的这一观点，因为科索那些带有粗糙理性主义色彩的观点，与阿尔泰米乌斯在其著作中所反映的见解相去甚远。 科索伊与巴什金在观点上有着更多的共同之处，尽管无法确切查明这两位“异端首领”究竟在何时何地有过任何接触，也无法确定他们是否真的相互认识[805] 。 不能排除——而我们对此几乎确信——科索伊完全是独立地，或者通过在莫斯科的一些熟人，最终萌生了批判教会教义的想法，并形成了自己的学说。 另一方面，科索伊的异端学说向我们证明，莫斯科社会中某些犹太教化的宗教观点尚未完全消散，因为在科索伊的教义中，这些观点以某些偏差和变体形式得以重复。 科索伊同样只承认《旧约》经文——“摩西律法”的权威性和真实性，并拒绝接受《新约》经文。 科索伊宣称教会的教规和圣父们的著作一文不值，尽管他试图引用大巴西尔或金口若望著作中的段落来为其某些宗教观点辩护。 科索伊坚决否认关于圣三一、基督的神性及其救赎事工、以及圣礼的教义；他拒绝敬礼

---

[800] 参见：安德烈耶夫·N.《奥滕斯基修士齐诺维关于圣像崇拜与圣像绘制的论述》，载于：《Seminarium Kondakovianum》第8期（1936年），第259–262页；作者试图还原齐诺维的生平。关于齐诺维的主要著作：卡卢金·F.《齐诺维，奥滕斯基修士，及其神学论战与教会道德教诲著作》（1894）——遗憾的是，我未能查阅到该书。参见该著作的俄语书评：博恰诺夫斯基·V.，载于：《俄罗斯神学杂志》。 1894年第11期；另见：卡卢金·F.《奥滕斯基修士齐诺维的讲道集》，载于：《莫斯科历史与文学杂志》（ЖМНП）1893年第2期和第5期；塔拉西（神父）《古俄罗斯神学中的转折点》（1927）。

[801] 参见：波米亚洛夫斯基·M.《关于15-16世纪莫斯科与诺夫哥罗德关系的问题》，载于：《莫斯科神学与哲学杂志》。1898年第9期。

[802] 日吉加。《马克西姆·格雷克作为公共知识分子》。第8页。

[803] 戈卢宾斯基。第2卷第2期。第224–225页、227–228页；另见：塔拉西神父。同上著作。

[804] 齐诺维·奥滕斯基：1.《真理的见证》，载于：《法律文集》1863–1864年（喀山，1863年）及2.《冗长的书信》，载于：《读物》1880年第2期；戈卢宾斯基（2.1.第827页；2.2.第230页）认为齐诺维仅是第一篇作品的作者。参见：古季耶夫。《古俄罗斯文学史》（1938年）。第282页。

[805] 参见：戈卢宾斯基。《2.1》，第819、820页。

圣母和诸圣，将教会礼拜及所有礼仪仪式统称为偶像崇拜，也不承认教会等级制度。 从齐诺维与受科索观点影响之人的对话中，可见其教义中批判性内容多于积极内容；后者仅表现为一些极为模糊不清的断言，即真正的宗教应当在于“在灵里”敬拜独一真神[806] 。

《真理的阐明》由齐诺维乌斯以他与提问者之间的对话形式撰写而成。但若对本书内容进行仔细研究，就会发现其积极部分——即齐诺维乌斯的回答及其反驳——并非如俄罗斯教会史学家所认为的那样，专门针对科索的伪教义[807] ，而是齐诺维乌斯出于其他考虑而撰写的。 一方面，这体现在答复的内在逻辑上——这些答复可以说具有相互关联的神学体系特征 ；另一方面，他的答复远比仅仅为了驳斥科索的错误观点所必需的要详尽得多。 奥滕斯基修道院位于诺夫哥罗德地区，齐诺维曾在此避难，并在此与科索的追随者会面。六十年前，“犹太化”教派正是在此发端，尽管政府和教会当局采取了各种措施，但该教派的伪教义并未彻底消失。 与莫斯科中心相比，诺夫哥罗德地区与西方的联系更为紧密、更为鲜活；外来、西方的宗教观点和思想通过各种途径渗透到诺夫哥罗德；当地居民的文化水平比莫斯科更高；那里的社会关系也与俄罗斯东北部其他地区形成的社会关系大不相同，从而孕育出了截然不同的人类类型； 而在诺夫哥罗德社会的宗教生活中，我们发现了一些独特的特征和许多独具一格之处：除了信奉犹太教的人之外，这里还可以提及诺夫哥罗德编年史家对教会问题的见解，以及诺夫哥罗德圣徒传记的特殊性质[808] 。 当齐诺维抵达奥滕斯基修道院时，当地环境的种种独特之处不可能不被他察觉。显然，首先且主要吸引他注意的正是宗教和教会问题。他感到有责任尽自己所能、凭自己的知识为教会服务。 科索的追随者们出现在他的修道室，以及与他们的交谈，成为他批判这一新异端学说、从而使自己的著作具有现实意义的契机。就这样，他那部神学护教著作逐渐发展成一部宏大的护教与论战性著作。

在齐诺维乌斯阐述其神学体系的过程中，可以发现一种特定的逻辑。虽然费奥多西·科索伊及其追随者从未对上帝的存在产生过怀疑，但齐诺维乌斯仍决定从探讨这一教义入手。 在此过程中，他展现出一种在其他古俄罗斯教会作家身上所未见的特质，即力图通过理性（ratio）的论证来阐明并佐证自己的主张。 这种通过逻辑上正确的推理来证明论点的倾向在齐诺维的著作中屡见不鲜，也体现在他对《圣经》的合理、恰当的引用中，这表明该著作是在针对预先选定主题进行准备工作后撰写的，而非在交谈过程中即兴产生的。 善于正确运用“学术方法”是他著作的一大显著特征。齐诺维乌斯超越了同时代学者的学术水平，确实可以被视为古罗斯科学神学的首位代表。

他通过考察宇宙来论证上帝的存在。地球上生物的自生自灭是不可想象的，因此，创造它们的上帝必然存在。 所有人和所有民族都以真实或虚假的方式信仰上帝。这意味着信仰之感蕴含于人的本性之中，是由上帝植入人类灵魂的。非生命自然界同样并非无因，它不可能凭空自行产生——因此，存在一位创造宇宙的上帝。 在这个世界中，各种自然元素虽不断相互抗衡，却仍保持着稳定的和谐，其得以维系仅归功于造物主的旨意——齐诺维也以此作为上帝存在的论据。造物与造物主之间的联系，正体现在造物主的旨意之中[809] 。 在阐述了关于上帝存在的宇宙论和目的论论证之后，并以此为基础，齐诺维解释了上帝的三位一体及其神性本质。上帝作为万物——无论是有生命的还是无生命的——的第一因，作为宇宙的创造者和守护者，只能是活着的本质，是活着的上帝。 既然上帝是活着的，那么祂必然在自身中拥有道与圣灵。倘若神性本质不具备道与圣灵，祂就不是活着的上帝。由于上帝是一切事物的第一因，祂是永恒的、无始的、无限的且全能的，祂的道和圣灵也具备同样的属性。 齐诺维通过引用《创世记》等经文来佐证自己的论点。齐诺维在第23至27章中着

---

806 齐诺维。真理的阐释。第4、21、22、8、29、26、30、23、27、43、44、45章。参见：马卡里。第2版。第6卷。 第275–278页；叶梅利亚诺夫·伊。 《费奥多西·科索的学说》，载于：《TKDA》。1862年第6期；戈卢宾斯基。第2卷第1册。第820、825–830页；萨德科夫斯基。 《长老阿尔泰米》，载于：《读物》。1891年第4期。 第106–109页；马利舍夫斯基。同上著作。第518–524页；索科洛夫·伊。十六、十七世纪新教对俄罗斯的态度（1880）。第266–267页。

807 参见：马卡里。第2版。第6卷，第273页；第8卷，第467页；戈卢宾斯基。第2卷第1册，第826页；第2卷第2册， 第225页。尚不清楚这篇著作是否确实偶然出现，仅仅是因为有僧侣来到齐诺维，并向他讲述了科索的观点。参见：齐诺维。《冗长的书信》，载于：《文集》。1880年。第2卷。N.波波夫的导言。第1页。

808 参见：贝斯图舍夫-留明。《俄罗斯史》第1卷（1877年），第230页及后续，第265页，第273页及后续；柳巴夫斯基·M.《16世纪末之前的古代俄罗斯史》（1918年）；尼基茨基。 《大诺夫哥罗德生活随笔》，载于：《诺夫哥罗德历史杂志》。1869年，第10期；格列科夫·B.《诺夫哥罗德圣索菲亚教堂》（1914年）。

809 《真理的见证》。第5–12章、第14–19章、第20章。

重探讨了教会关于基督道成肉身及其“家政”的教义， 这一教义曾被犹太教徒、巴什金和科索伊所否定。 基于旧约的应许，齐诺维写道，上帝从起初就预知人类未来的堕落，并预见了祂儿子的道成肉身，并在旧约时代多次以多种方式向以色列宣告了这一点。 既然人类是上帝至高无上且最完美的造物，人类的救赎只能由上帝之子基督来成就，因为完美的只能被最完美的拯救，珍贵的只能被最珍贵的拯救。 得救的可能性、超乎人类理智所能理解的上帝道成肉身的奥秘，以及上帝之子由童贞女诞生的可能性，都蕴含在上帝的全能之中。齐诺维写道，旧约中记载了大量关于此事的应许，旨在说服那些主要依据旧约的反对者。

对这些问题的阐释标志着该著作神学部分的结束。 在接下来的章节（第28–42章）中，齐诺维乌斯捍卫了对圣像、圣徒遗骸、圣十字架及教会传统的敬礼，同时也强调了基督徒忏悔、祈祷和斋戒的必要性；关于斋戒，他主要援引圣大巴西尔的苦修著作作为依据。 齐诺维还利用这些著作来论证主教制度、修道院以及修道生活本身存在的正当性（第43–46章）。在此，齐诺维不得不涉及当时颇具争议的修道院土地所有权问题，即修道院拥有有人居住的土地并从中获取收益的权利[810] 。

在第二部著作——《长篇书信》（其篇幅远短于第一部）中，齐诺维乌斯探讨了各种非教义性问题。该著作实质上是一部文集，收录了齐诺维乌斯对来自立陶宛各界人士来信的八封回复，这些来信旨在征询他对“歪斜派”异端的看法。 这些问题涉及是否需要教堂进行集体祈祷、对圣像的敬礼、信徒受洗与领圣体是否必要、对圣人和其圣髑的敬礼，以及神职制度等。 在最后一封答复中，齐诺维写到了教会对抗异端和异端分子的权利。这部著作缺乏《真理见证》所特有的系统性。这些答复很可能是齐诺维在不同时间撰写的，后来才汇编成册，因此其中常有重复之处。

4. 大主教达尼伊尔

大主教达尼伊尔（1522–1539）是莫斯科学术界的一位标志性人物，本研究中已多次提及他。他的教会政治活动及其著作，在V. 日马金所著的俄罗斯教会史最佳专著之一中得到了详细阐述。 丹尼尔高明的教会政治手段——这常迫使他不得不对大公权力卑躬屈膝；他以满腔激情与憎恨对抗“不求财者”的斗争；他的傲慢， 他对约瑟夫学派观点的推崇，以及他将这些观点付诸俄罗斯东正教会实践的渴望——所有这些都刻画了丹尼尔作为一个人和作为教会领袖的形象。但与此同时，在研究者眼中，他也是旧莫斯科教养与学识的典范。 同时代人对丹尼尔的评价颇为不一：波雅尔伊万·贝克列米舍夫-贝尔森认为他是一个无能的教会牧者[811] ，而丹尼尔的意识形态对手兼其敌意的受害者——修士马克西姆·格列克——则更为客观，他将丹尼尔描述为一位神学造诣深厚的人[812] 。 E. E. 戈卢宾斯基在其《俄罗斯教会史》中也赞同马克西姆·格列克的观点；文学史学家则将丹尼尔列为最杰出的古俄罗斯作家之一，并特别指出其语言的生动性及其新闻写作的天赋[813] 。 除了我们此前已作过 分析的关于修道院生活的著作外，达尼伊尔还撰写了若干短文和书信[814] 。这些作品汇编成两部文集，其名称即为：一部名为《索博尔尼克》，另一部名为《斯博尔尼克》。 《索博尔尼克》收录了16篇讲道，其中6篇涉及修道生活问题；《斯博尔尼克》则收录了14封书信。这些著作探讨了教义和伦理问题[815] 。

其中有4篇讲道（第5–7篇和第11篇）专门探讨教义问题，这些讲道具有护教性质，丹尼尔在撰写时明显考虑到了犹太化派别的异端学说。这些讲道的内容是对道成肉身和基督家政学说教义的阐释。 第五篇论述了教会关于道成肉身教义的教导，作为其他三篇的引言。 借助从圣父著作中精心

---

[810] 另参见：马卡里。第2版。第7卷。第467–492页，以及戈卢宾斯基。第2卷第2册。第225–229页。关于齐诺维和约瑟夫的比较分析，参见：马卡里。第2版。第7卷。 第492–494页；另见：塔拉西，神父。《上述著作》，第7–16、32–40、98–110、137、146页。 神父塔拉西*于1899–1900年间*将此文*作为学位论文提交至喀山神学院进行答辩，他赞同约瑟夫学派关于修道生活和修道院财产的观点（第40–46页）。这充分证明了这些观点在俄罗斯修道界已根深蒂固。*

[811] 《俄罗斯东正教档案》（AAE）第1卷，第172号，第142页；马卡里，第2版，第6卷，第169、170、171、172页。

[812] 马克西姆·格雷克。《文集》第1卷，第530页。

[813] 戈卢宾斯基。第2卷第1册，第703页；第2卷第2册，第221页。斯佩兰斯基·M.《古俄罗斯文学史：莫斯科时期》（1921）。 第146页；古季伊。同上著作（1938）。第279页；马卡里。第2版，第7卷，第295页；日马金。同上著作，第259页等。

[814] 关于达尼伊尔的著作，参见：日马金。同上。第263–270页。

[815] 同上，第263页。

挑选的引文（值得注意的是，与约瑟夫和齐诺维乌斯不同，作者几乎完全引用《新约》和圣父们的著作，有时甚至引用礼拜书），但以理阐述了关于上帝之子既是完全的神又是完全的人的教义，并指出，异端分子在邪说中反映出的那种认为基督只是虚幻地接受了人性、因此基督并非真正的人的臆测，是错误且异端的。 基督是具有双重本性与双重意志的神人位格（这一论点在丹尼尔的论述中表述得更为清晰透彻），既与未受生的圣父同质，也与受造的人类同质（除罪之外）， 祂自己既非未生者，亦非受造者，而是“在万世之前所生”——丹尼尔正是以如此清晰的表述阐述了基督论教义。 必须承认，在丹尼尔的教义观念中，并不存在那种模糊或含糊不清之处，而这种特质恰恰是瓦西安王子-修士的观点所固有的[816] 。第六篇讲道与第五篇紧密相连。 在其中，达尼尔指出，基督的道成肉身与受难之死，正是救主对罪人人类无限之爱的明证， 因此，那些犹太化派所宣称的“神性接受人性及受辱的受难不配属于上帝”的说法，其本质是错误的，这些说法试图贬低上帝及其圣子对我们的恩典之爱。 在圣子的救赎工程中——丹尼尔在第七篇讲道中继续阐述道——也彰显了上帝无边无际的智慧，因为正因基督道成肉身，才得以“智胜那恶者的诡计”，“撒旦被捆绑”，“地狱被摧毁”，而人类则获得了救赎与拯救。 最后一篇讲道专论神的旨意，及其意义与在人类生活中的体现。

第一部文集（《集论》）中的其余讲道则探讨了道德神学的问题。丹尼尔教导说，人应当在一切事上信靠并遵行神圣经文（第一篇讲道）。这对教会牧者尤为必要，他们有义务坚定不移、屹立不摇地捍卫教会的真理（第二篇讲道）。 除了神圣经文之外，还必须尊崇教会传统，并遵守其中所载的规条、礼仪、准则、律法和教规，因为正因如此，我们才能在生活中成为实质上的基督徒，而不仅仅是表面上的基督徒（第三篇讲道）。 第八条教诲尤为引人深思，其中但以理论述了基督徒对世俗权力的态度，以及权力源于上帝的本质。国家权力有义务要求其管辖下的人民遵守神圣律法，即信仰的律法；若有人不遵守，或被某些异端分子或假教师歪曲，则须惩处罪魁祸首。 维护信仰的纯洁性并保护其免受异端分子侵害，是所有信徒的义务。其余的词（第9、10以及第12–16词）则致力于探讨社会生活中人际关系； 此处论及战胜内心诱惑的必要性，这些诱惑往往以外部形式表现出来：谎言、愤怒、骄傲、虚荣、争吵、诽谤、阴谋诡计，因为它们会破坏人际关系并腐蚀社会生活。 但以理特别强调了忏悔对信徒的特殊宗教教育意义（第12篇）。

毫不夸张地说，最具独创性的当属第13篇，题为《论世俗与在世之人》。作者在其中回答了当时人们极为关切的一个问题：留在世俗中（即不剃度为僧）是否能够得救？ 丹尼尔坚定地指出，如果基督徒无论在社会生活中还是家庭生活中都遵行主的诫命，那么通往天国的门对他来说永远敞开。丹尼尔以高超的艺术手法和优美生动的语言 ，为生活在世俗中的人们阐述了基督教苦修主义的基本原则。 舍弃一切世俗之物并不意味着要停止一切活动，恰恰相反，人应当积极进取，但世俗的价值观不应引发对它们的执着，且绝不能忘记天国中永恒的福乐。对世俗事务的疏忽，对基督徒而言，与其说是美德，不如说是罪过。 可以说，丹尼尔非常雄辩地阐述了社会伦理问题，从而为古俄罗斯基督教社会学的发展做出了贡献； 在第13篇讲道中，我们发现了许多具有代表性的细节和事例，展现了16世纪的道德氛围和社会生活，这使得该著作成为研究古俄罗斯文化史的宝贵资料[817] 。

在第二部名为《文集》的文集中，收录了前文已提及的六封关于修道生活的书信； 其余致不同对象的书信则涉及道德问题，篇幅相对简短（仅第13封书信较为详尽），其重要性不及第一部文集中的内容[818] 。 在阅读大主教达尼伊尔的《文集》时，你会完全赞同此处已引用的叶·叶·戈卢宾斯基的评价，同时也会再次惊叹于16世纪俄罗斯人的性格之丰富多彩，以及他们在那个时代历史进程中所扮演角色的多样性。 阅读这些著作时，你会忘记其作者曾是一位傲慢、狡黠且好报复的教会亲王和政治家；即便想起了这一点，也会惊叹于一个人的身上竟能兼具这种恶劣的政治狡诈与如此巨大的才华。 作为约瑟夫的忠实门生，丹尼尔在某些著作中突破了约瑟夫学派的界限，并超越了该学派的宗教形式主义。

但如果我们再次回顾他的生平，就会发现，这些体现在其著作中的“突破学派界限”的做法，终究还是影响了他的教会与政治生涯。 他的一封未收录于《文集》的书信，针对的是未来沙皇伊凡四世年幼时期波雅尔党内的纷争以及波雅尔们的专横行径。 这封写于1539年1月的信函作为大主教

816 马卡里。第2版，第6卷，第203页。

817 日马金。同上。第263页及后续。

818 参见：马卡里。第2版，第7卷，第345–367页。

通谕分发至所有教区，标志着他文学与神学活动的终结；正因如此，他失去了大主教之位，在该文件发出一个月后，他被迫辞去这一职务。 丹尼尔最终在约瑟夫修道院度过了余生，他当年正是在那里受了修士剃度[819] 。

修道院长约瑟夫、长老阿尔泰米、修士齐诺维和都主教丹尼尔——他们是16世纪最杰出的教会作家。但这里还应加上修士菲洛菲的姓名，其著作具有教会政治性质。 这些人都是极具魅力的人物，尽管他们的活动领域及其对教会生活的影响各不相同。他们所处的那个时代，正是俄罗斯整个后续教会与精神历史的根源所在。 教会政治事件的尖锐性和紧张性，反映在当时所有著作的辩护论、论战、苦修主义和教义学之中。因为正是在那个时代，在那个意识到唯有在俄罗斯、唯有在莫斯科—— “第三罗马”，才保存了东正教信仰的纯正——正是在那时，出现了一批人，他们对信仰的纯正性提出质疑，攻击教会的教义，开始宣扬新的异端学说，而最糟糕的是，他们还赢得了不少追随者。 那个时代的所有神学创作都与这一现象紧密相连。显然，捍卫教会的力量源自修道界。他们汲取精神力量的源泉，不仅在于对自身事业正义性的坚定信念； 他们还汲取了前一时代——即14世纪和15世纪——的精神源泉，那时俄罗斯修道主义正处于鼎盛时期；那个时代在圣尼拉·索尔斯基的苦修著作中达到了理论上的巅峰，而在历史上则以约瑟夫派与非蓄财派之间的争论而告终。 在这个时代的 神学著作中，可以发现未来发展的根源。我们明白，当时所写的大部分内容并非原创，也不符合我们当今对学术神学的理解。但这并不减损十六世纪神学创作的重要性，因为不能用比 更成熟时代的标准来评判先驱者。 就当时而言，那是一道耀眼的火花，遗憾的是，它在下一世纪便熄灭了。因为十六世纪下半叶及整个十七世纪，俄罗斯修道界未涌现出任何一位重要的教会作家：沉溺于管理修道院事务的修道士们，始终保持着沉默。 唯有尼康牧首发起的改革尝试，以及十七世纪最后四半叶爆发的关于圣体圣血变体时刻的神学争论，才打破了这种沉默。但在探讨这些之前，有必要先审视一些与十六至十七世纪修道士的教会及文学活动相关的现象。

5. 圣徒传记与历史著作

若将16世纪与17世纪修道士的文学活动加以比较，便会发现17世纪的文学活动明显衰落。 从16世纪70年代初到17世纪末，我们看不到任何一位作家，其学识、才华和雄辩之才足以与前几段中提到的那些人相提并论。 一方面，新一代与过去缺乏内在联系，且深深卷入了本世纪最激烈的事件之中；另一方面，修道院生活世俗化的进程不可避免地对修道士的精神状态产生了负面影响。 尽管这一世纪内所有著作及其作者的详细清单中，将包含许多来自修道界的名字，但这些作家对俄罗斯教会文学[820] 并没有特别重要的意义。我们在此仅列举从我们的角度来看最为重要且最具原创性的著作。

圣徒传文学在马卡里大主教时代达到鼎盛，但在他之后便日渐式微。从11世纪起直至马卡里时代——即1528年之前，当时他还在诺夫哥罗德时便已吸引受过教育的修士及其他人士投身于圣徒传创作——古罗斯地区总共仅编纂了33部圣徒传； 而在马卡里时代，共撰写了49部圣徒传记或其他具有圣徒传记内容的著作，其中28部由[821] 的修士们撰写。在16世纪下半叶和17世纪前25年间撰写的圣徒传记中，以下几部值得特别提及。

来自索洛维茨基修道院的修士米萨伊尔撰写了深受民众喜爱的《瓦西里·布拉热尼的生平》以及献给该圣人的赞美诗。 在诺夫哥罗德的安东尼修道院，对圣安东尼·罗马人的传记进行了修订；大约在1558年，该修道院的一位名叫尼基福尔的修士撰写了一部全新的、篇幅相当宏大的安东尼传记。 基于与圣尼尔·斯托洛本斯基同时代的修士赫尔曼的记录，博尔丁修道院的修士菲洛菲·皮罗戈夫于16世纪末撰写了这位圣人的生平传记及赞美诗。 1590年，由于圣菲利普大主教的圣髑被移至索洛维茨基修道院，一位身份不详的修士在该修道院编撰了这位圣人的生平。 来自佩列亚斯拉夫利达尼洛夫修道院的修士谢尔盖与总督S. R. 奥尔费耶夫共同编撰了《关于圣罗曼·乌格利奇公爵的故事》以及献给圣丹尼尔·莫斯科公爵的赞美诗。 1600年前不久，来自科梅尔斯克科尼利耶夫修道院的纳法纳

---

819 《古俄文学珍品》第4卷，第194–199页（《全俄大主教谦卑的丹尼尔论谦卑与合一》）。参见：马卡里《文集》第6卷，第206–207页。

820 关于这一点，最值得参考的是：菲拉雷特。《综述》。第1–2卷。

821 戈卢宾斯基。第2卷第2期。第181–182页、184–187页。

伊尔修士撰写了该修道院创始人——圣科尼利耶的生平传记及其赞美诗。 受牧首约瓦的委托，来自沃洛格达的大修道院长伊奥纳·杜明又编纂了一部（按顺序已是第三部）关于圣亚历山大·涅夫斯基亲王的生平传记，该传记实质上只是对前两部传记的改写[822] 。

1627–1632年间，编纂一部宏大的圣徒传记汇编的工作正在进行。修道士赫尔曼·图卢波夫（†1637）担任了这部浩繁著作的编辑。 他以大主教马卡里编纂的《圣人传》为基础，补充了未收录于该书中的圣徒传记，并将部分传记以多种版本收录于其文集中。由于赫尔曼将圣徒传记全文誊写，未作任何删减，因此该文集具有一定的学术价值[823] 。

为纪念大主教菲利普的封圣，索洛维茨基修道院的修士格拉西姆·菲尔索夫于1652年撰写了三部著作：圣徒传、颂词以及赞美诗[824] 。

为16至17世纪圣徒传记文学画上句号的是圣迪米特里·罗斯托夫斯基（†1709）的《圣人日课集》，其第一卷于1689年付梓。 这部《圣人传》自问世之初便广为流传，深受俄罗斯人民喜爱，其采用叙事体裁，且在编纂过程中需要对史料进行相当大规模的预先学术研究。它在俄罗斯人民中的受欢迎程度无与伦比，而这位声名显赫的编纂者的名字，即使在俄罗斯最偏远的角落也广为人知。**迪米特里·图普塔洛**出身于南俄罗斯（他于1651年出生在基辅附近），是基辅-布拉茨克学校的毕业生[]，**他毕生致力于为俄罗斯人民进行基督教启蒙教育，工作热忱且不知疲倦； 他是一位杰出的布道家——他的讲道至今仍具有重要价值——无论他在何处为教会服务，他的工作都结出了丰硕的果实。他先后担任南鲁斯修道院院长、西伯利亚都主教（1701–1702），最终成为 罗斯托夫都主教（1702–1709）期间，他以心灵纯洁、思想高尚著称，同时兼具渊博学识、聪慧才智以及充满深厚宗教情怀的卓越口才。 在大主教管区内，他特别重视教区神职人员的教育以及学校的创办。与此同时，他还投入大量时间撰写了大量文学著作。 他的形象并不典型地代表莫斯科罗斯的修道传统；圣迪米特里隶属于基辅大主教区南罗斯的修道传统，在那里，修道生活、教会圈子的世界观及其教育，是由与莫斯科截然不同的历史条件所决定的[825] 。**

还应提及的是，在16世纪上半叶，修道士们曾致力于撰写具有历史内容的著作。此外，正如前文所述，作为有文化的人，修道士们曾是古俄罗斯编年史的编纂者和抄写者。 16世纪20年代末，在诺夫哥罗德编纂了所谓的《圣索菲亚年鉴》——即《诺夫哥罗德编年史》。这项工作的发起和总体领导主要归功于大主教马卡里。 这部编年史将俄罗斯历史记载延伸至1538年，其内容完整且历史真实性较高[826] 。我们已知的《等级书》，其诞生与编纂同样与大主教马卡里密切相关，也可视为一种历史著作，其中广泛运用了圣徒传记材料。

在古俄罗斯史学领域，另一位莫斯科都主教——约阿萨夫的著作尤其值得推崇。约阿萨夫·斯克里皮岑起初只是一名普通修士，随后于1529年至1539年间担任圣三一-谢尔盖耶夫修道院院长。1539年，他被册封为莫斯科都主教，但仅在该高位上任职至1542年。当时，在伊凡四世年幼之际，他受到波雅尔集团的压力，被迫退位，并被流放至基里尔修道院。 1547年，在马卡里大主教的庇护下，约阿萨夫获准返回圣三一-谢尔盖修道院，并于1555年或1556年6月26日[827] 在那里逝世。 就其苦修思想及教会政治观点而言，他与“不求财者”派极为接近，并与著名的马克西姆·格列克保持着密切关系——后者正是得益于他的庇护，才得以从修道院的牢房中获释。 约阿萨夫的反约瑟夫派观点在他撰写的《诺夫哥罗德大主教塞拉皮昂传》以及对《七十条规约》的批判性评论中表现得尤为突出

---

[822] 马卡里。第10卷。第226–227页。

[823] 克柳切夫斯基。《圣徒传》。第297、298页；关于伊·米柳廷编纂的《圣徒传集》，参见：同上，第298页及马卡里。第11卷，第222页。

[824] 《PDP》第188期（1916年）。 关于其他较不重要的圣徒传记作品：菲拉雷特。《综述》。第1卷，第303、316、319、351、354、360、367、369页；马卡里。第11卷，第220–222页。

[825] 关于圣迪米特里·罗斯托夫斯基，参见专著：什利亚普金·伊·阿。《圣迪米特里·罗斯托夫斯基及其时代：1651–1709》（1891）。

[826] 戈卢宾斯基。第2卷第2册。第192页；《索菲亚编年史》，载于：《俄罗斯历史文献集》。第6卷。

[827] 马卡里。第2版。第6卷。第207–209页；尼科尔斯基。基里尔-贝洛泽尔斯基修道院。第1卷第1册。第LXVIII页；戈卢宾斯基。第2卷第1册。第740页。

[828] 。 他的教会观点以及对“莫斯科——第三罗马”这一意识形态的态度，在其《忏悔录》中得到了尤为鲜明的体现，他在其中强调了自己作为莫斯科都主教与君士坦丁堡牧首 之间的教规联系[829] 。 就当时而言，约阿萨夫是一位学识渊博的主教，他拥有自己的图书馆，并参与了《礼仪规程》（其中礼拜仪式部分）的编辑工作，该书的修订工作是在圣三一-谢尔盖修道院进行的。 近年来，俄罗斯文学史学家得出结论认为，约阿萨夫是《编年史》和《尼康编年史》（后者成书于16世纪中叶）西俄罗斯版本的作者之一，甚至可能是主要作者[830] 。

普斯科夫-佩切尔斯基修道院院长科尼利乌斯（1529–1570）也值得特别关注[831] 。 在担任修道院院长期间，科尼利乌斯展现出了杰出的领导才能。他致力于完善修道院的生活秩序，主持了修道院新建筑的建造，成功地在爱沙尼亚的异教徒群体中开展基督教传教活动，并高度重视在修道院内鼓励圣像绘制。 他建造的新建筑——更确切地说，是环绕修道院的那道坚固的城墙——在他的人生中起到了致命的作用。 1570年，沙皇伊凡四世在视察修道院时——当时他正与波兰国王斯特凡·巴托里进行一场耗时耗力且战况不利的战争——指控这位院长犯有叛国罪：据称，科尼利乌斯修建这道石墙是为了对抗他的军队，以此支持斯特凡； 沙皇用斧头击打这位年迈而受人尊敬的修道院长，将其砍死。修道院的会议记录中如此记载这一事件：“于7078年（1570年）2月20日，他从这短暂的尘世生活被世间君王送往天国君王那里，进入永恒的居所”[832] 。 这位殉道者的遗骸得以完好保存，科尼利乌斯因此在修道院及周边地区被尊为圣人[833] 。近代研究证实，科尼利乌斯院长是1547年《编年史汇编》中《普斯科夫编年史》的主要编纂者[834] 科尼利乌斯还撰写了《佩切尔斯克修道院编年史》。 值得注意的是，在研究自己修道院的创建历史时，科尔尼利对那些往往充斥着传说内容的史料进行了严格——甚至可以说具有科学历史批判性的——审查，并基于经过仔细核查的材料撰写了他的《编年史》。 从这个意义上说，科尼利乌斯是罗斯地区最早在史学中运用批判方法的人之一。遗憾的是，《遗憾的是，《佩切尔斯克修道院编年史》无法让我们推断出作者的教会政治观点——他究竟是倾向于约瑟夫派还是无产派，因为他在简明扼要且忠于历史事实的叙述中，刻意避免就这两个派别之间存在分歧的问题发表看法。 圣科尼利乌斯修道院长在我们面前展现为一位具有当时时代特征的博学之士，性格干练果敢，是一位严厉的院长，他在管理佩切尔斯克修道院方面的作为，始终保持着一定的苦修境界。 他殉道而亡的事迹使他的形象被众多传说所环绕，这些传说被后世的修道院修士们虔诚地传承下来，并加深了民众对这位圣人的敬仰之情。但即便没有这些传说，历史学家仍将科尼利乌斯修道院长视为16世纪莫斯科罗斯修道界精英阶层的最后代表之一而予以高度评价。

6. 修士叶尔莫拉伊-伊拉斯谟的著作

若不提及其中最具独创性的作家之一，对16世纪修道士作家们多方面活动的概述便不完整。这位人物直到最近才引起文学史学家的关注：我们所说的正是耶尔莫拉伊·普雷格雷什内，或称耶尔莫拉伊-埃拉斯穆斯。关于他的生平所知甚少，仅有零星的片段。 我们仅知其活动时期处于16世纪中叶；他很可能在1550至1555年间担任莫斯科 区斯帕斯教堂的主司祭，后来剃度为僧； 在16世纪50年代，叶尔莫拉伊隶属于大主教马卡里（Metropolitan Makarii）的亲信圈，当时俄罗斯“知识分子”群体首次在文学作品中崭露头角，正因得益于这一群体的学识，大主教才得以实现其宏大的文学事业。在这个圈子里，叶尔莫拉伊-伊拉斯谟以一位非凡的公共知识分子的身份崭露头角，他以颇具独创性

---

[828] 罗扎诺夫·S. 《“尼康”编年史汇编》及其编纂者之一约阿萨夫，载于：《伊奥里亚斯》。1930年。第13期。第277页；《七十条》。第100章；沙赫马托夫·A.《约阿萨夫编年史》，载于：《俄罗斯历史学会学报》。1904年。第5期。

[829] 戈卢宾斯基。第2卷第1期。第740页。

[830] 同上。第620页。 罗扎诺夫。同上。第268–270页。拉夫罗夫·N.《关于尼康编年史的笔记》，载于：《LZAK》第34卷（1927年）。第1期。第55页。这部编年史之所以被称为“尼康编年史”，是因为其手稿曾属于尼康牧首。

[831] 塞雷布良斯基。同上著作。第21、39–46、339–341、345、370页。 关于科尼利乌斯修道院院长的许多资料，我得益于艺术史学家N. E. 安德烈耶夫（布拉格），他向我介绍了1937–1938年间他在普斯科夫-佩切尔斯克修道院进行的研究工作，以及基于这些研究资料撰写的专著；遗憾的是， 在1939–1945年的战争期间，该专著被德国当局毫无理由地没收，并从此失传。

[832] 《论圣徒之书》，载于：《读物》。1887年。第4期。第55页（第157号）。

[833] 戈卢宾斯基。《封圣史》。第332页。

[834] 纳索诺夫·A.《普斯科夫编年史史》，载于：《历史笔记》第18期（1945年），第261页。

的方式回应了与当时社会关系相关的一些问题[835] 。据称有16部不同的著作归功于他，其中11部毫无疑问确实由他本人所写。

首先值得一提的是《致自己灵魂的训诫》，这是一篇关于忏悔意义的抒情式沉思，特别是针对那些掌握权力和审判权的人，探讨了他们的宗教责任，以及身居高位者傲慢所带来的道德危险，即“世俗权位的尊荣”。 与此同时，作者不忘提醒：属灵的权柄主宰人的灵魂，而世俗的权柄仅主宰人的肉体[836] 。他的《论圣三一》一书也十分出色。耶尔莫拉伊在书中试图阐明，三位一体的原则是“万物”的基础。 在《论圣三一》的第一部分，他援引了精心挑选的《圣经》经文，阐述了东正教关于圣三一的教义。但在耶尔莫拉伊看来，三位一体的特性贯穿整个宇宙——他在该书的第二部分中对此进行了论述。 作为至高无上的造物，人类若脱离“三位一体”中的统一性便无法想象，因为其构成部分——精神、灵魂和肉体——唯有依靠这种统一性才能存在；反之，若缺少这三个部分，人类便无法成为完整而和谐的整体。 《书》的第三部分由以诗歌形式写成的、向圣三一的祈祷文构成[837] 。耶尔莫拉伊的思考既清晰又具有内在逻辑，其语言和表达简洁明了，作者在知识储备和神学造诣方面无可挑剔。

耶尔莫拉伊还对社会问题表现出浓厚兴趣。现存的一篇题为《论爱与真理，以及战胜仇恨与谎言》[838] 的伦理神学随笔中，作者阐述了自己对16世纪50年代莫斯科社会中社会不平等现象的见解。 他指责莫斯科的上层阶级——“贵族们”——缺乏基督教的仁爱；他们的财富是以他人——那些真正辛勤劳动的民众，尤其是那些靠每日艰苦劳动维持微薄生计的人——的困苦为代价而积累的。 耶尔莫拉伊-伊拉斯谟的这些论断，让我们联想到修道士瓦西亚纳亲王关于莫斯科社会不平等的评论，以及大主教约阿萨夫关于16世纪中叶压迫农民的税负的言论。[839] 更具代表性的是他致伊凡沙皇的《致沙皇书》，以及他呈献给沙皇的那篇关于农民阶层经济意义的论著。 他在其中阐述了一项迫在眉睫的土地改革纲领，认为通过公平分配土地和降低赋税（至*收成的15%！），不仅能改善农民的处境，还能借此增强他们的生产力。 埃拉斯穆斯认为，由此将提高王国的整体福祉，并践行基督教关于公正与仁爱的诫命，从而为沙皇赢得更大的荣耀。顺便，作者还就贸易状况提出了一些见解，并建议采取各种改进措施*[840] 。

这位身着修士斗篷的独特“专家”的著作，其特征或许与其说是代表修道界，不如说是反映了那个时代的整体图景——那个时代的历史张力不亚于彼得大帝改革时期，对俄罗斯命运的重要性也不亚于后者。 当历史学家试图从彼得大帝的改革中探寻俄罗斯历史中各种现象——政治、社会、经济以及教会政治现象——的成因与根源时，他会得出这样的结论：这些根源 远比想象中更深，可追溯至16世纪，主要集中于该世纪的前半叶。 尽管按照当今的标准和观念来看，所有这些活跃于教会政治和文化舞台上的活动家或许并不特别重要，但在他们所处的时代，以及当时的文化和教会政治氛围中，他们却是举足轻重且极具代表性的人物。

7. 17世纪的文学

17世纪显得更为黯淡、缺乏个性且创造力不足。在修道院圈子里，我们发现精神和文化兴趣正在衰退。这一世纪的社会与经济忧虑及困难，不仅源于“动荡时期”的后果[841] 。实际上，其根源在于前一个世纪的种种状况。 从某种意义上说，这在一定程度上印证了前文已提及的评论家们所表达

---

[835] 什利亚普金·伊·《睿智的叶尔莫拉伊：伊凡雷帝时代的新作家》，载于：《纪念S. F. 普拉托诺夫文集》（1911年）。第550、553页。尼科尔斯基·N. 《再论“有罪的”埃拉斯穆斯》，载于：《书目年鉴》第1期（1914年）；日吉加. 《耶尔莫拉伊-埃拉斯穆斯的文学活动》，载于：《列宁格勒文学与艺术学会学报》第33期（1926年）。第103–200页； 雅沃尔斯基·A.《关于耶尔莫拉伊-伊拉斯谟文学活动的问题》，载于：《斯拉维亚》第9期（*1930–1931年）。第59–80页、273–299页。*

[836] 什利亚普金。同上。第555–562页。

[837] 日吉加。同上。第173–176页。

[838] 同上。第157页。

[839] 参见第六章；《百条法典》第100条。（832）日吉加。同上。第173–176页。

[840] 关于这部作品，参见：日吉加。同上。第193–199页；此外，第152、158、186页；部分内容见于：日马金。同上。第69–71页。 参见：索博列夫斯基·A.《关于古俄文学的资料与笔记》，载于：《伊奥里亚斯》第17期（1912年），第2页、第94–96页。

[841] 参见：普拉托诺夫·S·F.《莫斯科国家动荡时期史概述》（1899）。

的观点和评价——尽管他们注意到了当时的现状，却尚未掌握预测未来事态发展并得出相应结论所需的知识。 修道界并未对这些困难作出反应，而个别具有评论性质的著作则不值一提。在教会政治生活中，并没有像一个世纪前曾让人们如此不安的教会土地所有权问题那样尖锐的问题。

在圣三一-谢尔盖修道院的修士中——该修道院的修士们在16世纪的教会文学领域并未特别出类拔萃——却仍有几位值得一提的作家。 该修道院的司库阿夫拉阿米·帕利茨金（†1627）在“动荡时期”撰写了其著名的《关于圣三一-谢尔盖耶夫修道院被围攻的记述》。总体而言，这部著作是研究“动荡时期”历史的极佳史料，其作者的文学才华不容置疑[842] 。

该修道院的另一位司库西蒙·阿扎林（†1665）主要以撰写《论圣塞尔吉乌斯（拉多涅日斯基）新显现的神迹》一文而闻名，该著作补充了此前关于这位圣人的传记内容[843] 。 阿扎林另一部著作《我们父亲大修道院长狄奥尼西的生平与事迹》也广受欢迎，书中讲述了这位杰出人物的事迹。 这部著作是对帕利茨因《传说》的补充，二者共同勾勒出该修道院在“动荡时代”参与全国性重大事件的图景，当时修道院的院长正是大修道院长狄奥尼西（1610–1633）[844] 。 阿扎里宁的第三部著作《莫斯科国家覆灭记》则鲜为人知，其中作者论述了1654年俄波战争的起因——这可能是受政府委托，为在民众眼中证明这场战争的必要性而作的尝试[845] 。 阿扎里宁还撰写了一部内容详尽的年度节日及俄罗斯圣人月历，但仅以手稿形式流传至今。《圣狄奥尼西奥祈祷经》标志着阿扎里宁文学生涯的终结[846] 。

*由修道执事伊奥纳（绰号“小伊奥纳”）撰写的*关于朝圣耶路撒冷之旅的游记（*1651–1652年*）颇具趣味[847] 。 *伊奥纳的记述中对耶路撒冷及其圣地的描写极为详尽，其文风以朴实无华、真实可信著称，完全没有其他古俄罗斯作家在“圣地巡礼”作品中常见的虚构成分。*

修道士阿尔塞尼·苏哈诺夫也撰写了一部内容极为丰富的著作，他同样曾担任圣三一-谢尔盖耶夫修道院的司库。鉴于当时计划修订礼拜书，阿尔塞尼受尼康牧首之命前往君士坦丁堡，实地考察当地的礼拜 仪式与典籍。 阿尔谢尼将此次行程（1649–1653年）的成果整理成书，命名为《普罗斯基尼塔里》[848] 。 阿尔塞尼的《普罗斯基尼塔里》分为三部分；第一部分收录了他的旅行日记（阿尔塞尼曾造访摩尔多瓦的雅西、君士坦丁堡、希腊群岛的许多岛屿、埃及、耶路撒冷，并经高加索和格鲁吉亚返回莫斯科）； 第二部分完全致力于描述耶路撒冷及其圣地，而第三部分则讲述了希腊教会的礼拜仪式。 此外，阿尔塞尼还带回了大量（多达700份）涉及礼仪和神学内容的手稿，这些手稿本应作为尼康牧首着手修订礼拜书的基础。

至于神学文献本身，自17世纪以来，已无特别具有原创性的著作留存下来。 当时撰写的著作数量虽相对较多，但就内容而言并不重要[849] 。然而，那些因关于圣体圣血奉献时间的争论而产生的著作，或是针对尼康发起的礼仪书修订工作所撰写的著作，则更值得关注。 第一个问题主要由修道界代表进行讨论，而在因经书修订而产生的极其丰富的文献中，修道界已不再扮演主要角色。但在列举最杰出的著作之前，有必要对17世纪的教会文学作一总体评述。这种文学的语言风格颇具特色。 那个时代的作家们特别倾向于冗长和修辞，但其中却缺乏真正的雄辩之才；他们用大量俄语化的波兰语、拉丁语以及部分希腊语词汇玷污了语言，这正是西方和西南方向影响带来的负面后果。 所有这些因素综合起来，既令读者感到疲惫，又增加了理解的难度；因此，即使对同时代人而言，这

---

842 《传说》（1784年首次出版）共含86章，其中第1–6章讲述1584年至1611年的历史；第7–58章详细叙述了修道院被围攻的经过； 最后几章（第59–86章）则描绘了“动荡时期”整个俄罗斯的状况。关于阿夫拉阿米，参见：凯德罗夫。同上著作，以及其著作《阿夫拉阿米·帕利钦作为作家》，载于：《俄罗斯档案》1886年第8期；《传说》载于：《PDP》第8卷（1883年）。

843 克柳切夫斯基。《圣徒传》。第350–351页。

844 这部题为《我们父亲大修道院长迪奥尼西的生平与事迹》的作品历经多次再版（1809年首版），广受欢迎。

845 《关于莫斯科公国及整个俄罗斯领土遭毁灭的故事》，载于：《读物》。1881年。第2期（第1版）。

846 戈尔斯基。《圣三一-谢尔盖修道院的历史描述》。第2卷（1890年）。第15页。

847 这部题为《关于前往耶路撒冷和君士坦丁堡的经历的故事与传说》的作品，历经多次再版：1836年；1849年；收录于：《读本》。1871年。第1期； 《PDP》（1882）；最佳版本收录于：《PPS》第42卷。由S. 多尔戈娃编辑，其序言中包含关于伊奥纳的资料。

848 苏哈诺夫·阿尔塞尼。《普罗斯基尼塔里》，载于：《PPS》（1889）。关于苏哈诺夫：贝洛库罗夫·S.《阿尔塞尼·苏哈诺夫》（1891）。

849 参见：菲拉雷特。《综述》。1–2，其中对这些著作更多是进行登记而非深入研究。

些著作的实际价值也随之降低。或许正因如此，其中大部分作品仅以手稿形式流传，我们对其的了解主要来自目录或档案中的简要描述。

由修道士安东尼（绰号“波多尔斯基”）所著的《论天国》（1626年）颇具独创性，他可能来自南西鲁斯地区[850]。 在《论天国》的六章中，作者首先论述了圣三一的本质以及基督道成肉身——我们得救的源泉，随后他试图描绘天国，展现圣徒的福乐、他们的不朽以及他们的“年龄”（第1–4章）； 第二部分（第5、6章）则对尘世价值与天国福乐进行了对比性论述。尽管安东尼的《讲道集》不乏内在逻辑与真诚的虔诚，但过度的修辞手法和矫揉造作的语言却降低了这部作品的价值[851]。 此外还应提及对《创世记》的注释作品——霍尔莫戈尔大主教阿法纳西（1682–1702）的《六日创世记》，以及他所著的《信仰告白》——即对《信经》的阐释[852]。

伊格纳提·里姆斯基-科萨科夫是一位多才多艺的作家。他出身于侍从贵族， 曾在沙皇阿列克谢宫廷担任宫廷侍从一段时间，他于1677年进入索洛维茨基修道院，1685年已成为新救世主修道院的修道院长，在关于圣体圣血转置问题的论战期间，他属于宗主教约阿基姆最虔诚的支持者之一。他与新任牧首阿德里安的关系并不融洽，而被任命为西伯利亚都主教，或许是一种变相的荣誉流放。他的生命以悲剧告终：伊格纳提娅精神失常，于1700年被免职退休，并于1701年去世。 在80至90年代，他撰写了三部圣徒传记：1）《圣卡辛斯基的安娜公主传》，2）《圣韦尔霍图尔斯基的西缅传》，3）《伊奥阿基姆宗主教传与遗嘱》。 最后一部著作出于特定目的而撰写——旨在推动约阿基姆的封圣，但这一构想并未得到阿德里安宗主教的认可，该著作与“东正教派”在圣体移位争议中的立场密切相关； 该著作虽不够客观，带有颂辞的性质，但仍是研究其所处时代历史的重要史料。此外，伊格纳提乌斯· 还著有《论圣索菲亚——上帝之智慧的形象》、两篇针对新教和天主教的论战性著作、三篇反对教会分裂且广为流传的著作，以及 《关于俄罗斯王国的通报》和《致军队书》，这两部作品是因1685年的克里米亚远征而撰写的。后两部作品具有政治性质，旨在支持索菲娅公主的政府； 《索菲亚圣像释义》中也暗含着对索菲娅公主“睿智”的赞誉[853]。

作为一位致力于维护教区秩序的主教的典范，可以提及里亚赞大主教帕维尔（1681–1686）。他撰写了致本教区神职人员的篇幅颇长的《通谕》。 在这封通谕中，大主教向堂区神职人员指出，他在巡视教区和走访教堂时，发现礼拜仪式中存在诸多不当之处；他援引《圣经》和教规典籍的段落来佐证自己的教导，这表明他受过良好的教育。 保罗坚持要求堂区神父和修道院院长，必须按照尼康宗主教任内及其后修订的教会典籍举行礼拜，而当时显然并非所有地方都遵循这一规定。 大主教保罗是当时为数不多的、会在讲道台上进行口头布道的主教之一[854]。

众所周知，在莫斯科罗斯，讲坛上的讲道并未受到特别重视，这不仅是因为神职人员教育程度不足或疏于职守，还与古罗斯宗教信仰的特殊结构有关[855]。 与11至13世纪相比——不妨回顾一下卢卡·日迪亚特、圣费奥多西·佩切尔斯基、伊拉里昂大主教、基里尔·图罗夫斯基以及圣阿夫拉亚米——后来的时代在这方面远远落后。 17世纪，自1654年之后，尤其是1686年基辅都主教区归入莫斯科牧首管辖权后[856]，来自基辅的教会与宗教影响开始大量渗透到莫斯科的生活中。由此，教会布道

---

850 参见：马卡里。11。第223–227页；刊载于：《正教文集》1864。1。第108–126、227–246页。另见马卡里。10。第195页。

851 安东尼·波多尔内还撰写了若干篇具有道德教化性质的著作；参见《马卡里》第11卷，第224页；此外，还有一篇题为《论净化之火》的论战性著作（参见《马卡里》第10卷，第195页），该文系针对17世纪前25年间书籍修订一事而作。

852 菲拉雷特。《综述》第1卷，第367号。

853 什利亚普金。《圣迪米特里·罗斯托夫斯基》，第168–169页；《宗主教约阿基姆的生平与遗嘱》，载于：《OLDP》（1879）及《PDP》1880年第2期。论战性著作： 列别杰夫·A.《南俄档案中的历史考证》，载于：《读本》。1884年，第3期；参见：茨维塔耶夫。《俄罗斯境内外国教派史》（1866年）。第215–236页。反对分裂的著作：《书信集》（喀山，1855年）； 其余著作仅以手稿形式流传下来。相关研究：阿布拉莫夫·N.《伊格纳季·科尔萨科夫大主教》，载于：《流浪者》1862年——我未能查阅到该文。关于伊格纳季与阿德里安宗主教之间关系的记载：乌斯特里亚洛夫《彼得大帝史》第3卷，附录7，第536页。

854 该信函见于：皮克萨诺夫·A.《梁赞地区的古代文书与法令》（1854年）。第51号，以及沃兹德维日恩斯基·T.《梁赞教区历史概览》（1820年）。第171–181页。 参见：菲拉雷特。《综述》。第1卷，第236号；另见：索洛维约夫。《俄罗斯史》。第14卷，第90页。

855 菲拉雷特。《综览》第1卷第367期；佩图霍夫。同上著作，第234页。

856 《圣徒传》（PSZ）。第2卷，第1198和1199号。

活动出现了一定程度的复兴。 圣迪米特里·罗斯托夫斯基尤其值得一提，尽管他在过去四分之一世纪的教会教育史上占据着如此重要的地位，但他并非莫斯科修道界的典型人物，因为他的灵性成长是在西南罗斯完成的，那里有着独特的灵性教育体系[857] 。 严格来说，莫斯科的修道界和主教团对教会布道事业的发展贡献甚微。 仅能提及几封从讲坛上向民众宣读、以替代讲道的地区通谕。其中有三封值得一提：两封出自尼康宗主教之手，一封出自罗斯托夫大主教伊奥纳（1652–1691）。 尼康宗主教通常亲自进行讲道，这在当时实属罕见；遗憾的是，他的讲道稿已遗失[858] ，但有两封通谕（1656年）得以保存。其中一封是为纪念十字架修道院的建立而撰写的。 宗主教在信中阐述了基督受难的恩典意义，并对三指划十字圣号进行了教义上的解释[859] 。第二封通谕写于莫斯科罗斯爆发瘟疫期间（1656年），该信致全体民众，呼吁信徒悔改并进行道德净化。 在此，尼康驳斥了当时十分普遍的一种迷信观念，即认为采取任何措施对抗作为上帝惩罚的瘟疫都是有罪的；他援引《圣经》经文，为这些措施 进行了辩护[860] 。 伊奥纳大主教这封内容详尽的主教通谕，既面向教区神职人员，也面向其教区内的信众，其中包含道德教诲。 伊奥纳在信中论述了神父的职守和应有的生活方式，为平信徒阐述了基督教道德的基础，并严厉谴责了酗酒这一普遍存在的恶习[861] 。

莫斯科楚多夫修道院的神父卡里昂·伊斯特明（†1717）是一位颇具特色的人物。他身处两个时代的交界处：彼时，莫斯科罗斯的传统与世界观因彼得大帝的改革而受到冲击，社会精神面貌中开始显现出新的特征。 卡里昂是启蒙运动的热忱倡导者和实践者。作为扎伊科诺斯帕斯修道院（[862] ）中约翰尼基和索弗罗尼·利胡德兄弟学校的首批学生之一，他曾在基辅学院（1681年和1687年）学习过一段时间（[863] ）。 在莫斯科，他曾在印刷局担任校对员，属于极端保守的约阿基姆宗主教（1674–1690）最亲密的亲信圈——这或许说明了卡里昂的“外交”才能——并执行了宗主教的一些重要委托。 卡里翁也完全赢得了约阿基姆继任者——阿德里安牧首（1690–1700）的信任，并担任类似私人秘书的职务。 此后，他负责管理皇家印刷局。1712年，卡里昂前往诺夫哥罗德，在由约夫都主教创办的学校任教，但并未在那里停留太久。他与圣迪米特里·罗斯托夫斯基关系密切，并协助后者为其《圣人传》收集圣徒传记资料。 卡里昂·伊斯特明撰写了若干篇讲道词及其他著作，这些作品被收录在一本手抄文集中，该文集有一个颇为奇特的名称《韦塞利蒂》（这个名称体现了当时语言的讹变），此外他还创作了大量诗歌、 一本名为《字母书》的读本，不仅用于教导“少年”，还用于教导“少女”（！），甚至还撰写了《良好品德的公民指南》——一本关于良好礼仪的教科书[864] 。卡里昂代表了17世纪末一种新型的俄罗斯修士。在本書的其他主题中，我们还将进一步了解此类人物。当时曾盛行一种风气——人们为了更好地发展事业而披上修士的斗篷。但在那个亟需提升大众及教会教育水平的时代背景下，此类人士的活动终究具有积极意义。

第十一章 西方影响与关于圣体圣血转化的神学争论

1. 17世纪西方影响的渗透

在17世纪的最后四半叶，修道界再次积极融入了莫斯科的宗教生活。关于圣体圣事中圣礼献祭时间的 神学争论具有一个显著特征：我们在此清晰地看到了莫斯科修道界中的两个流派：“希腊东正教”和“西方”，即“罗马天主教”。 罗马天主教教义的渗透并非突如其来、出人意料，相反，它是

---

[857] 参见注释820及波波夫·M.《罗斯托夫的圣迪米特里及其著作》（1910年）。

[858] 马卡里。第12卷，第269页及后续。

[859] 《IRI》第4卷，第831–860页；马卡里，第12卷，第255–257页。

[860] 《PSZ》第1卷，第188号。

[861] 《阿伊》第4卷，第172–177号。

[862] 米尔科维奇。《关于宗主教时期的学校与教育》，载于：《ЖМНП》。1878年。第7期。斯门采夫斯基·M.《利胡达兄弟：关于17世纪末至18世纪初教会教育史与教会生活的研究》（1899）；关于利胡达兄弟，参见第十一章。

[863] 什利亚普金。 同上著作。附录。第77–79页。关于卡里昂·伊斯特明：布拉伊洛夫斯基·S.《卡里昂·伊斯特明：其生平与著作》，载于：《切尔诺夫策地方历史文集》（ЧОЛДП）。1889年。第4–6期；同上。关于卡里昂·伊斯特明的传记，载于：《莫斯科神学新闻》（ЖМНП）。1891年。第8期。

[864] 什利亚普金。同上，第256、263、283、368、370、442页；附录，第79页。

整整一系列历史情境的必然结果，这些情境在文献中被统称为“西方影响”。 这里无暇详细探讨这些影响的多样性及其在彼得大帝改革之前对莫斯科生活和文化各方面的影响[865] 。我们只能关注那些体现在宗教世界观领域的影響。

正如我们的论述所示，两种信念在16至17世纪莫斯科人的心中根深蒂固： 首先，认为基督教唯有在希腊东正教信仰中，甚至在其“俄罗斯东正教”的表现形式中，才得以保持纯洁与完整；其次，认为人类社会的生活必须建立在基督教义的基础上，并按照其教义发展。 这些观点早在俄罗斯基督教化之初就已确立——不妨回顾一下伊拉里昂大主教（11世纪）的《讲道集》（第一章）——此后便不断发展和巩固。 修士菲洛菲的著作及其所表达的关于莫斯科作为“第三罗马”的理念，不过是对这些观点的庄严宣示。

伴随着对自身正统信仰的坚定信念，以及由此衍生的自我优越感，某种宗教上的傲慢也逐渐扎根。确信东正教的真理本身是完全正常的、并非有罪的虔诚表现，但那些不必要的夸大其词，往往已经超出了真正教会精神的范畴。 俄罗斯人将对自身正统信仰的坚定信念，与对其他基督教派别鲜明的敌意结合在一起，并将一切非俄罗斯东正教的基督教都称为异端。 从本质上讲，这种宗教意识并非俄罗斯所独有；客观而言，它属于整个中世纪宗教性的特征，但俄罗斯在不可避免的“Una Sancta”（唯一圣洁）的历史进程中，确实做出了自己的贡献——一种消极的贡献。 俄罗斯宗教意识的这些特征导致原本正当的辩护采取了过于激烈的形式，言行上的捍卫表现出了过度的敌意，同时还暴露了对西方基督教认识的匮乏。

随着罗马天主教的影响首先渗透到基辅教区的教会生活中，随后又通过基辅传入莫斯科都主教区，罗马天主教的教义在俄罗斯修道界也赢得了追随者。 早在14世纪，部分信奉希腊东正教的俄罗斯民众，虽在信仰和教规层面仍与俄罗斯教会保持着统一，但在教会等级制度上却已脱离，因为随着基辅大主教区的设立 （1448年，1458年最终确立）[866] 。1569年，立陶宛与南西罗斯因《卢布林联盟》而合并为一个国家，基辅都主教区内的希腊东正教教区因此政治上归属波兰国王管辖。 波兰是一个罗马天主教国家；天主教与东正教居民之间的经济和文化联系为天主教的影响铺平了道路，尤其是这些影响还得到了波兰政府的坚定支持。

从历史角度来看，具有决定性影响的是，罗斯是根据波兰天主教来评判罗马天主教会，因为波兰天主教在俄罗斯人民与 俄罗斯东正教会与罗马天主教会之间开了一道深渊——这使得相互理解与客观评价变得困难，甚至变得不可能。 俄罗斯人对天主教会形成的印象，正是源于与波兰天主教的接触。波兰政府在 其统治下的纯俄罗斯领土上实施的政策，导致政治与教会局势紧密交织，而“波兰人”和“天主教徒”这两个词对俄罗斯人来说已成了同义词。 波兰对俄罗斯“大动乱”（“假迪米特里”出现时实施的愚蠢政策）的干涉，以及波兰神职人员在俄罗斯境内宣传天主教的笨拙尝试，都带来了尤为严重的后果。 在“动乱”之后的几个世纪里，俄波关系、争端和战争看似具有民族政治性质，但实际上不仅涉及国家边界和势力范围；这些事件具有更深远的教会历史意义，因为其结果导致

---

[865] “希腊的影响体现在宗教领域，”V. O. 克柳切夫斯基写道，“而西方的影响则体现在国家层面。希腊的影响渗透到整个社会，却未渗透到整个人；西方的影响则渗透到整个人，却未渗透到整个社会”（《俄罗斯史》第3卷，第283页）。 为便于参考，我仅列举最具代表性的著作，这些著作有助于清晰地了解西方影响的整体图景：普拉托诺夫·S.《莫斯科与西方》（1925）；彼得罗夫·N.《论西俄文学对古俄文学的影响》，载于：《TKDA》1872年第4、5和7期（这篇旧作至今仍具有现实意义）； 克柳切夫斯基·V.《17世纪俄罗斯的西方影响：历史心理学随笔》，载于：《哲学与心理学问题》第36、38和39期（1897年）；同上。《俄罗斯史》第3卷，第281–307页；米留科夫·P.《俄罗斯文化史素描》。 2卷（1898–1901）；布吕克纳（A. Brückner）《俄罗斯的欧洲化》（1888）；路德（A. Luther）《俄罗斯文学史》（1925）；温克勒（M. Winkler）《17世纪初以来的俄罗斯史》，载于：《普罗皮莱恩世界史》第9卷（1933），第310–420页。

[866] 自1037年起，基辅便成为俄罗斯东正教会首脑——基辅都主教的驻地。基里尔二世都主教（1240–1280）曾轮流居住于基辅和克利亚兹马河畔的弗拉基米尔； 其继任者马克西姆都主教（1283–1305）于1299年最终迁居至弗拉基米尔。彼得都主教（1308–1325）将驻地从弗拉基米尔迁至莫斯科。当时，俄罗斯西南部的教区位于立陶宛境内。 1448年，伊奥纳被任命为莫斯科都主教。波兰国王兼立陶宛大公卡齐米日四世通过一份特别文书，承认了伊奥纳对立陶宛教区的教规管辖权（1451年）。1458年， 君士坦丁堡宗主教格里高利·马马任命了一位专门负责管理九个立陶宛教区（布良斯克、斯摩棱斯克、佩雷米什尔、图罗夫、卢茨克、弗拉基米尔-沃伦、霍尔姆和加利奇）的“基辅”大主教——格里高利·保加利亚人。 伊奥纳大主教去世后（1461年），莫斯科大主教获得了“莫斯科及全俄罗斯”的头衔。自此，基辅大主教区便走上了自己独特的历史道路。 参见：索科洛夫·D.《俄罗斯都主教区分裂史》（1900）；索科洛夫·P.《来自拜占庭的俄罗斯主教及其在15世纪初之前的任命权》（1913）；以及：马卡里. 4–5和戈卢宾斯基. 2. 1。

了教会联合机会的丧失。 双方政府及教会高层基于局部现象便草率下结论的失误，各派领袖的激化态度及其不光彩的行径——这些都为波兰和西鲁斯整个联合史蒙上了一层阴影——所有这些都使这两个基督教教派成为了敌人。 “分裂分子”与“异端”从此相互对立，没有任何其他政治斗争，也没有任何其他文学论战，曾像他们这样充斥着如此多的相互偏见、指责和诋毁。这两个敌对阵营，却又彼此无法割舍。

西方文化的影响，尤其是西方教育，日益深入地渗透到南西罗斯的精神生活中，这种现象在16世纪下半叶表现得尤为明显。新的思潮逐渐传到了莫斯科罗斯，这一进程在随后的一个世纪里仍在继续[867] 。 这些影响在学校教育领域扎根尤为深厚，许多城市出现了学校，这些学校大多由东正教兄弟会创办，其教学大纲和教学方法都体现了西方的影响。 1615年，基辅兄弟会学校成立；1631年，大主教彼得·莫吉拉创办了一所学院，该学院后来发展成为基辅神学院。 从基辅学院的史料中可以得知，其科学与神学教育体系几乎与耶稣会学院完全相同，同样采用经院式的教学方法。一些天主教神学教义逐渐渗透到南俄罗斯的神学文献中。 许多曾在该学院接受教育或通过研读此类文献来提升学识的神职人员、修道士和主教，逐渐倾向于接受这些教义，从而成为基辅总教区教会生活中天主教观点的传播者[868] 。但由于其他修士[869] 和主教们坚定地恪守希腊东正教会的教义，因此在基辅总教区内部便爆发了相当激烈的论战，其结果是涌现出大量神学著作[870] 。

莫斯科方面密切关注着这一切，并将基辅都主教区撰写的几乎所有教会著作都怀疑为“拉丁异端”；同时还采取了防范措施。 这里仅提及其中最引人注目的几项。例如，1620年，在菲拉雷特宗主教任内，莫斯科召开了主教会议，该会议决议 ，若天主教徒和联合教会信徒希望皈依俄罗斯东正教会，则须重新为其施行洗礼； 在约阿萨夫（Ioasaf）宗主教（1634–1641）任内，这一裁决甚至被纳入了《礼仪书》（1639），直到1667年的主教会议才最终禁止对天主教徒进行重新洗礼[871] 。 1628年，沙皇米哈伊尔和宗主教下令焚毁切尔尼戈夫的基里尔·特兰奎利翁大修道院院长的著作；与此同时，所有立陶宛印刷的书籍，即在立陶宛或乌克兰出版的书籍，均被禁止。 在此之前，这些书籍曾在莫斯科广泛流传，进入修道院图书馆，并被神职人员和主教们购藏[872] 。 1644年，出版了一部名为《基里尔书》的文集，旨在谴责“罗马人、拉丁人、路德派和加尔文派”，以“封堵那些异端之口”[873] 。 但另一部文集——《信仰之书》——却获得了更广泛的传播，该书后来对老信徒（分裂派）意义

---

867 关于这一问题的丰富文献中，特此列举：索博列夫斯基·A.《西方对15至17世纪莫斯科罗斯文学的影响》（1899）；什利亚普金·A. 同上；弗洛罗夫斯基·A.《16至17世纪东欧知识界中两种传统的冲突》。布拉格，1937年；霍德尼茨基·K.《东正教会与波兰立陶宛联邦。1370–1632》（1934年）。

868 什利亚普金。同上。第108页及后续；哈尔拉莫维奇·K.《16世纪及17世纪初的西俄罗斯东正教学校》（1905）；戈卢别夫。《基辅都主教彼得（莫吉拉）及其追随者》第1卷（1883）；马卡里（布尔加科夫）。 《基辅学院史》（1843）；蒂托夫·F.《基辅乌克兰地区的高等教育》（1924）；戈卢贝夫.《基辅神学院史》。 莫吉拉时期（1886）；彼得罗夫·N.《17世纪下半叶的基辅学院》（1885）。

869 希腊东正教派的代表人物之一是修士约翰·维申斯基（†于17世纪第一季度）。参见：日特采基·伊·《约翰·维申斯基的文学活动》（1890）； 弗兰科·伊万：《伊万·维申斯基及其作品》（1895）；其部分著作发表于：《南西区文集》第2卷（1865），第205–270页；《南西区档案》第1卷第7期（1887）。 第19页及后续，以及：戈卢贝夫·S.《基辅都主教彼得（莫吉拉）》。第1卷（1883年）。附录。第67页及后续。维申斯基的著作提供了大量关于那个时代南鲁斯社会关系和修道院生活的资料。

870 相关文献极为丰富。仅举几例：《西鲁斯地区论战文献》，载于：《俄罗斯文献集》（RIB）第7卷和第19卷；阿尔汉格尔斯基：《反对天主教的斗争与16世纪末至17世纪上半叶的西鲁斯文学》，载于：《文集》。 1888年，第1期；另见：《马卡里》，第10期；以及上文提及的A. 弗洛罗夫斯基的著作。专题专著：扎维特内维奇·V.《扎哈里亚·科皮斯滕斯基的〈帕利诺迪亚〉及其在16、17世纪西鲁斯论战史中的地位》（1883年）； 苏姆采夫·N.《加利亚托夫斯基的约翰尼基》（1884）；同上。 《十七世纪南俄文学史》第1卷：《拉扎尔·巴拉诺维奇》（1885）；西切夫斯卡娅·K.《帕姆瓦·贝林达》，载于：《涅斯托尔编年史家协会论文集》第23卷第1期（1912）； 奥特罗科夫斯基·V. 《塔拉西·泽姆卡：17世纪南俄活动家》，载于：《俄语系文集》第96卷第2期（1921年）。

871 《马卡里》第11卷，第25页起；第12卷，第171、195–197页；格伦科夫·A.《1620年菲拉雷特牧首任内于俄罗斯召开的大公会议及其决议》，载于：《法律文集》1864年第1卷，第153–180页。 关于沙皇阿列克谢时期针对天主教徒采取的措施，参见：马卡里。第11卷，第232页。

872 《俄罗斯国家档案馆文集》第3卷，第77号；马卡里，第11卷，第48页及后续；什利亚普金，同上著作，第108、100页。

873 马卡里。第11卷。第122页。

重大，由基辅米哈伊洛夫斯基修道院的院长纳法纳伊尔于1644年左右撰写，1648年在莫斯科经若干修改后付梓。[874]

无论是政府还是教会当局，都无力遏制南俄影响力的扩散。 另一个不容忽视的因素是，早在30至40年代，许多僧侣就因遭受波兰人的迫害，或单独或成群结队地从基辅都主教区逃往莫斯科罗斯，并分散到各处修道院中[875] 。 尼康牧首为了开展他所倡导的礼拜书修订工作，需要受过良好教育的人才，而他只能在基辅都主教区找到这样的人。 这也解释了为何当时莫斯科出现了许多来自南俄罗斯修道院的僧侣，他们以抄写员、校对员和翻译员的身份参与了经书的修订工作[876] 。沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇尽管在宗教上持保守立场，但也意识到教会生活正因神职人员缺乏教育和知识而受到影响。 西方影响甚至渗透到了皇室内部：索菲娅公主和费奥多尔王子所接受的教育，与以往的传统已截然不同[877] 。 1649年，沙皇阿列克谢向基辅大主教发出特别信函，请求派遣“能将希腊文《圣经》译为斯拉夫语的教师”前往莫斯科，“暂时为我们这位伟大的君主效力”。 正如16世纪初莫斯科为完成同样的工作而邀请马克西姆一样，如今也需要从外部引进合适的人才——因为自那时以来的一百年间，本土教育事业的进展微乎其微。当时来到莫斯科的众多人士中，有三位修士值得特别提及。 他们分别是阿尔塞尼·萨塔诺夫斯基、达马斯金·普季茨基和埃皮法尼·斯拉维内茨基[878] 。

修士埃皮法尼·斯拉维内茨基不仅在尼康牧首主持的礼拜书修订工作中发挥了至关重要的作用，还在后来爆发的关于圣体圣血转置方式的争论中扮演了重要角色。 他并非在莫斯科从事过任何乍看之下引人注目的活动，相反，他是一位谦逊、才华横溢且品德高尚的人，始终隐于幕后。他是一位典型的学者，远离莫斯科的世俗喧嚣。 但正因他的品格和学识，他能够影响他人，培养出后来活跃于社会生活舞台的弟子们。

埃皮法尼很可能出生于西鲁斯地区的平斯克市，出身于一个富裕家庭。早在1631年之前——也就是大主教彼得（莫吉拉）改革该校之前，当该校仍以希腊-斯拉夫学派为主流时——他就已在基辅兄弟会学校就读。 在那段时期，他接受了 教育，并在希腊语和斯拉夫语方面积累了相当丰富的语言学知识。埃皮法尼在波兰西部的某些学校度过了10或12年，这使他有机会系统地学习波兰语和拉丁语。 40年代初，他在基辅洞窟修道院受戒，到1642年，他已成为自己曾经就读的那所兄弟学校的教师。 他在那里任教直至1649年。这一时期，埃皮法尼奥因全身心投入学术研究而显得尤为突出。但莫斯科方面关注他，不仅仅是因为这一点。从他的一位学生——修士叶夫菲米——后来撰写的著作 《论最睿智的修道士埃皮法尼·斯拉维内茨基》中可见，埃皮法尼属于基辅学者中的一小部分人，他们远离波兰天主教的影响，坚守东正教信仰，并忠于希腊东正教会的教义[879] 。 正因如此，他在莫斯科备受信任与认可；不能排除这样一种可能性：他关于必须修订礼拜书的观点，巩固了尼康推行改革的决心，这一点在叶夫菲米《论最睿智的修道士埃皮法尼》一文中也有所提及。 近30年间——埃皮法尼于1675年去世——他在莫斯科致力于校订书籍及翻译教会教父的著作[880] 。

2. 修士叶夫菲米和宗主教约阿基姆作为莫斯科保守主义的代表

若断言当时莫斯科只有一群蒙昧之士，那未免有失公允。在著名的教会保守主义和宗教严苛主义并存的同时，人们对教育和知识的渴求也十分强烈。 当一部分人将目光投向西方时，另一些人则希望从古老的源泉——希腊东正教世界——中汲取知识。 在奇蹟修道院（Chudov Monastery）修

---

[874] 同上，第11卷，第124页。

[875] 巴加莱。同上著作，载于：《文集》。1887年。第2期。 第162页；马卡里主教，《克拉斯诺戈尔斯克修道院的历史概述》，载于：《文集》。1880年。第3期。第81页；贝洛库罗夫，《资料》（1888年）。第79、162、164页。

[876] 卡普捷列夫·N.《作为教会改革家的尼康牧首及其反对者》，载于：《法律文集》1887年第1期，第145页。

[877] 参见对阿列克谢的评价，载于：克柳切夫斯基·V.《俄罗斯史》第3卷。

[878] 《俄罗斯历史档案》（AYUZR）。第3卷，第259号，第323–324页：艾因戈恩（Eingorn）V.《论外交关系》，载于：《文集》。1893年，第2卷，第38–39页；克柳切夫斯基。第3卷，第302页。

[879] 参见叶夫菲米关于埃皮法尼的著作，载于：《叶夫根尼〈神职人员辞典〉》第1卷，第178–183页；以及载于：奥斯滕（1865），第70页；什利亚普金。 同上，第149页；艾因戈恩。同上，第1113页。关于埃皮法尼，参见：佩夫尼茨基·V.《埃皮法尼·斯拉维内茨基：17世纪俄罗斯宗教文学的主要代表人物之一》，载于：《基辅神学文集》。1861年，第2–3期； 罗塔尔·伊。埃皮法尼·斯拉维内茨基，17世纪文学家，载于：《基辅文集》。1900年，第10–12期。

[880] 艾因戈恩。同上著作，载于：《文集》。1899年。第2期。第1013–1026页；罗塔尔。同上著作。第11卷。第199页及后续。

行的埃皮法尼乌斯周围，聚集了一群向往希腊文化的人——很难说这是否算是一所真正的学校[881] ——他们通过与埃皮法尼乌斯不断交流、协助他抄写书籍、阅读各类著作，得以拓宽自己的视野。

在埃皮法尼乌斯的圈子里，一位引人注目的角色是修士尤菲米乌斯，他后来协助宗主教约阿基姆对抗“面包崇拜异端”。 尤菲米（† 1705）原本只是楚多夫修道院的一名普通修士，但他与埃皮法尼乌斯的相遇，或许并非仅是偶然——当时埃皮法尼乌斯正躲藏并工作于同一座修道院中。 尤菲米乌斯天资聪颖且求知若渴；他精通希腊语，并成为埃皮法尼乌斯的主要助手；随后，他进一步深化了神学造诣，并以翻译家和教会作家身份崭露头角[882] 。 他在神学争论中的对手、“拉丁派”的追随者——修道士西尔维斯特·梅德韦杰夫，在其《忏悔录》中称他为“真理的捍卫者、教会的斗士、信仰的守护者”[883] ，尽管这番话难免带有某种狡黠与算计， 但叶夫菲米的一生及其活动表明，他以坚定的信念、表达观点时的格外直率，以及对一切非东正教影响近乎敌视的敌意而著称。当80年代莫斯科社会围绕圣体圣血的转动问题爆发激烈争论时， 叶夫菲米娅成为了这场争论的主要参与者之一，也是受教育程度不高的约阿基姆牧首最热忱的助手；或许，他正是约阿基姆针对“面包崇拜异端”所采取的严厉而苛刻措施的真正发起者。 叶夫菲米和约阿基姆是莫斯科保守主义的最后卫士，也是“莫斯科——第三罗马”这一理念的最后捍卫者。

在其他任何人物身上，垂死的莫斯科保守主义都没有像在牧首约阿基姆（1674–1690）身上那样，体现得如此有力而鲜明。 他于1620年出生于萨维洛夫家——一个并不特别富裕的军官家庭，起初在南鲁斯基辅附近服役。妻子和子女去世后，他决定剃度为僧，并于1655年进入基辅的梅日戈尔斯基修道院。 目前尚不清楚他是如何结识牧首尼康的，可能是因公前往莫斯科期间所结识；仅知尼康于1657年任命他为其创立的伊韦尔修道院的建筑师。 约阿基姆的 contemporaries 兼对手——执事费奥多尔（起初是“面包崇拜派”成员之一，后来成为分裂派的狂热追随者）——曾以刻薄的讽刺口吻声称，约阿基姆此前不识字，直到进入伊韦尔修道院才开始学习，在此之前他既不会读也不会写， 对教会事务一无所知，也完全不理解礼拜仪式（或许费奥多尔想说，约阿基姆天性上根本就不虔诚。——I. S.），他曾是一名服役的战士，住在偏僻的村庄里，以猎捕野兔为生（！），很少进教堂，只有在重大节日时才会去[884] 。 即便费奥多尔有所夸大，我们仍需承认，即使以当时的标准来看，约阿基姆也算是个缺乏教育的人，但他具备务实的头脑和清醒的判断力，再加上担任他私人秘书一职的叶夫菲米伊的文学天赋，这使他得以参与神学争论。 伊阿金之所以能迅速攀上教会权力的顶峰，或许正是得益于这种常识——或者用费奥多尔的话说，是得益于他的狡黠。

得益于博亚尔·F·尔蒂舍夫的支持——他本人也是西方教育的坚定拥护者，这表明约阿基姆懂得如何在与自己意见不一的圈子里结交朋友和寻找庇护者， ——他先是担任莫斯科圣安德烈修道院的院长，随后在与皇室关系尤为密切的新救世主修道院担任司库，到了1664年，约阿基姆已升任莫斯科楚多夫修道院的大修道院长。 他凭借对“礼仪的热忱”和待人接物的圆滑，赢得了沙皇阿列克谢的特别青睐——正如那位执事费奥多尔所尖刻指出的那样。 1673年，约阿基姆——很可能是在沙皇干预下——被任命为诺夫哥罗德大主教，至此他已跻身教会等级制度的第一梯队。约阿基姆在该职位上展现出强势的统治风格，以严厉的作风管理自己的教区，并将主要精力放在遵守教会礼仪规范上。 不过，约阿基姆的一些行政措施确实带来了益处，例如他针对堂区神职人员的指令，以及他后来（1675年和1687年）为整个俄罗斯东正教会制定的、针对神职人员征收贡赋的新规。 他十分关注堂区神职人员的物质保障，向各堂区分发土地；在其任内，修道院管理局被废除（1677年）；而在神职人员司法管辖权问题上，约阿基姆成功地彻底排除了世俗当局对教会法庭的干预[885] 。

---

[881] 罗塔尔。《著作集》第12卷，第383页。

[882] 此外，埃夫菲米还翻译了亚历山大的狄奥尼修斯的多部著作、耶路撒冷的圣西里尔的几篇讲道词，并亲自撰写了若干具有道德教诲内容的著作。菲拉雷特。《综述》。第2版。第1卷。 第259–261页；布拉伊洛夫斯基·S.《奇蹟修道院修士尤菲米乌斯论仁慈》，载于：《PDP》第100期（1894年）；《目录》第2卷第3册，导言，第424、447、461、501页等。

[883] 目录。第2卷第3册。第501页；奥斯滕（1865）。第93页；什利亚普金。同上。第231页。

[884] 《分裂史资料》。N. 苏博廷编。第6期（1879年）。第227页。什利亚普金。同上著作。第140–141页。 参见关于约阿基姆受教育程度的无根据说法：柳比莫夫·S.《代表们之间的斗争》，载于：《俄罗斯正教会月刊》。1875年。第180期。第127页；以及以下著作：N. A. A.《莫斯科牧首：约阿基姆牧首》，载于：《文集》。*1847–1848年。第123–136页。*

[885] 《阿伊》第4卷，第175、259、228、204、253号；第5卷，第135、167、156、183、186号；特别是第4卷第204号和第5卷第75号。

严格来说，约阿基姆的仕途要归功于尼康牧首，但他对前任牧首的态度——当时尼康正被流放至基里尔修道院（这是约阿基姆一手安排的）——从人性的角度来看，却暴露了他性格中阴暗的一面。 沙皇费奥多尔为减轻尼康的处境所作的一切努力，甚至恳求，都被任性且自负的约阿基姆拒绝了。与此同时，约阿基姆却是尼康改革的狂热拥护者，也是其意识形态对手的迫害者。 他以残酷、宗教狂热和不妥协的态度迫害异端分子。此外，莫斯科生活中所有显露出西方影响的现象，都遭到了约阿基姆的坚决抵制和谴责。 对他而言，“外国人”、“拉丁人”始终是异端，他拒绝接见外国使节，拒绝与他们同坐沙皇的宴席或共进餐食，也不允许外国人出席他主持的宗教仪式。 阅读他的遗嘱，我们眼前浮现的是一位宗教狂热分子和形式主义者的形象，而当时莫斯科的文化与宗教形式主义早已日渐式微。 尽管像约阿基姆这样的性格在17世纪最后四分之一时期的 中并不典型，但他们的存在仍证明，莫斯科的宗教保守主义和形式主义在向新锐人物和新思想让路的过程中，并非没有经历过斗争[886] 。

3. 西梅昂·波洛茨基和西尔维斯特·梅德韦杰夫作为西方影响的传播者

西方影响渗透到莫斯科社会生活，不仅得益于其内容本身，更在很大程度上归功于其支持者们极为成功的活动。修道士西尔维斯特·梅德韦杰夫是“西方派”或“拉丁派”的核心人物； 他的神学教育，乃至整个精神成长过程，都源于与某些人士的持续个人交往——正是通过这些人，他得以学习西方式的思维方式并掌握西方文化素养，从而确信了这些优势。

例如，著名的西梅昂·波洛茨基便是如此，他对莫斯科的文化生活产生了多方面的影响，其活动已将我们带入了关于圣体圣血变体问题的神学争论的前史时期。 西梅昂·彼得罗夫斯基-西特尼亚诺维奇于1629年出生于白俄罗斯的波洛茨克地区，因此在文学史上通常被称为西梅昂·波洛茨基；自1663年定居莫斯科以来，他便成为该地西方启蒙思想的主要倡导者。 与他的同时代人兼意识形态对手埃皮法尼·斯拉维内茨基相比，他是一个截然不同的人；他所接受的教育背景，也与埃皮法尼的截然不同。 40年代，他在基辅学院求学，当时该校的讲师（至1650年）兼院长（1650–1655年）是著名的南俄罗斯传教士和学者拉扎尔·巴拉诺维奇 （1620–1693）担任该校教师（至1650年）和校长（1650–1655年），他后来作为切尔尼戈夫大主教（1657–1692），在基辅都主教区的教会生活中发挥了重要作用[887] 。 此处必须提及他的名字，是因为在后来与伊奥阿基姆宗主教关于圣体圣事转送问题的通信中，拉扎尔·巴拉诺维奇支持罗马天主教的教义，因此可以推测，西梅昂的神学观点是在他在基辅学院求学期间形成的。 当时，该学院盛行经院式的教学体系，这影响了他的精神气质，并在其著作中有所体现。从学院毕业后，西梅昂从基辅回到波洛茨克，在那里受了修道剃度，并成为当地学校的教师。 当沙皇阿列克谢造访该城时，西梅昂·波洛茨基有幸亲自向沙皇致意，并献上专为此场合创作的欢迎诗，由此引起了沙皇的注意。就这样，他在波洛茨克便开启了未来的职业生涯。

1660年，西梅昂·波洛茨基有幸造访莫斯科，他再次抓住机会向沙皇献上颂诗，从而吸引了沙皇的注意。在波兰军队占领波洛茨克（1661年）之后，西梅昂于1663年迁居莫斯科。 得益于大主教拉扎尔·巴拉诺维奇致加兹大主教帕伊西·利加里德的推荐信——当时帕伊西居住在莫斯科，并深受沙皇阿列克谢的宠信——西梅昂成功地在沙皇宫廷中结交了人脉，同时巧妙地运用了自己的诗歌才华。 与此同时，他在扎伊科诺斯帕斯基修道院的学校开始了教学工作，其学生中包括西尔维斯特·梅德韦杰夫——他日后成为神父[888] 。我们暂不涉及西梅昂纯粹的文学活动，仅聚焦于他莫斯科时期与当时教会事件相关的事实。

---

[886] 宗主教约阿基姆的生平与遗嘱。N. 巴尔苏科夫编，载于：《OLDP》第62期（1879年）。什利亚普金。 同上，第139–144页；贝洛夫。同上，载于：《俄罗斯宗教史杂志》（ЖМНП）1887年第1期；斯门采夫斯基。《利胡达兄弟》（1899）。

[887] 巴拉诺维奇的讲道中鲜明地体现了经院哲学的影响。在17世纪，巴拉诺维奇的两部文集尤为著名且广为流传：《属灵之剑》（基辅，1666年；1686年即出版了第二版）和《讲道之声》 （基辅，1674年；第二版于1686年出版）。尽管巴拉诺维奇认同罗马天主教关于圣体圣血变体的教义，但他与许多南俄罗斯神学家一样，在其论战性著作中反对“及子”（Filioque）学说。 关于巴拉诺维奇：参见注释865，以及：艾因戈恩。同上著作，以及马卡里。12。第535–540、553页。

[888] 迈科夫。《论文集》（1889年）。第8–17页；马卡里。第12卷。第640页；关于西梅昂·波洛茨基：波波夫·V.《西梅昂·波洛茨基作为传道者》（1886年）； 塔塔尔斯基·伊。 《波洛茨克的西梅昂：其生平与活动》（1886）；以及早期著作：佩夫尼茨基。《波洛茨克的西梅昂》，载于：《宗教评论》1860年第10期，第193–232页；第11期，第327–356页。

西缅抵达莫斯科时，沙皇阿列克谢与牧首尼康之间的关系正处于特别紧张的阶段[889] ，与此同时，与分裂派领袖之间的论战也爆发了。西缅受命对分裂派教士的观点进行彻底批判。 由此诞生了他的第一部重要著作——《统治之杖》，该书最初被视为1666年大公会议反对分裂的官方文件。 西缅以相当精妙的经院式论证和高超的辩论技巧撰写了这部著作，展现出对教会文献的深厚造诣，甚至引用了马克西姆·希腊人和齐诺维·奥滕斯基的著作以及“百人会议”的决议， 但与此同时，他的著作也难免存在一些错误，包括歪曲反对派代表的观点和言论、粗暴谴责分裂派领袖，甚至使用了大量辱骂性言辞——这同样是中世纪辩论艺术的典型特征[890] 。

他的仕途发展得十分辉煌，他获得了皇室子女的教师职位：先是长子、皇太子阿列克谢，随后在阿列克谢去世（1669年）后，又成为未来沙皇费奥多尔和公主索菲娅的教师。后两者对西方文化的倾向，以及他们对这种文化现象的认同，无疑可以归因于西梅昂的影响。 他人生中最美好的时光就此展开，他过着奢华的生活，活动范围扩展至皇室宫廷，在那里他进行布道，创作贺诗、戏剧及其他文学作品。 他极力支持在莫斯科设立学院的提议，根据他本人或其学生西尔维斯特·梅德韦杰夫草拟的计划，该学院应参照基辅学院模式组建。直至1680年去世，西梅昂始终是一位备受尊敬的人物、公认的学者和著名的文学家。

西梅昂·波洛茨基在沙皇宫廷及莫斯科社交圈中的多方面活动（他与许多波雅尔家族及神职人员建立了交情），以及他日益增长的人气，都印证了西方文化在莫斯科影响力的增强。 他那顶纯属偶然才戴上的修士斗篷、充满修辞与激情的《[891] 》布道，以及在与性格严厉、在性格和信念上与西梅昂对立的伊奥阿基姆牧首交往时所展现的外交机智——所有这些都使他免于遭到莫斯科保守派势力的怀疑。 他在著作《信仰之冠》（1670年）中成功证明了自己的“正统信仰”。《信仰之冠》可以说是阐述东正教教义的一次尝试。 西梅昂以此论述的基础并非《尼西亚-君士坦丁堡信经》，而是《使徒信经》（第4–16章），奇怪的是，这起初并未引起莫斯科保守派的怀疑，尽管在莫斯科，仅此一点就足以被视为“异端倾向”，诚然， 西梅昂在此对罗马天主教关于“Filioque”的教义进行了尖锐批评。直到后来的论战中，修士尤菲米才指责他犯了这一错误，并指责他引用了安瑟伦、邓斯·斯科特、托马斯·阿奎那和贝拉明著作中的论据。 当时，西缅讲道中包含的所有“拉丁派偏差”都被尤菲米乌斯汇编成指控材料[892] 。 显然，西梅昂的整个世界观并非莫斯科式的，与他交往或向他求学的人，逐渐成为了西方启蒙思想的拥护者，在某种程度上也认同了他的“拉丁倾向”，更何况在莫斯科传播此类观点的绝非只有西梅昂·波洛茨基一人。

在那些坚决摒弃莫斯科文化保守主义并承认西方文化优越性的人中，当然也包括修道士西梅昂·梅德韦杰夫——他以俗名西尔维斯特闻名，不仅因其悲剧性的命运，更因其非凡的性格而成为一位杰出人物。 他在当时神学争论中所扮演的重要角色，促使他的对手——最终获胜的修士叶夫菲米——撰写了西尔维斯特精神成长历程的传记，该传记后来又通过其他研究得到了补充[893] 。 1665年，西尔维斯特·梅德韦杰夫担任沙皇阿列克谢 的“秘密诏令局”书记员[894] 。他在那里任职时间不长，1672年他居住在莫尔恰ンス卡亚隐修院，大约从1675年起，他已以修士的身份为人所知。 一年后，我们在莫斯科的扎伊科诺斯帕斯修道院见到了他，当时西梅昂·波洛茨基正逗留于此。两人经常交流，从那时起，西梅昂对西尔维斯特的影响便日益显著。 与西梅昂·波洛茨基的交谈，以及阅读其私人图书

---

[889] 马卡里。第12卷，第443、592页。

[890] 迈科夫。同上著作，第27页及后续；马卡里。第12卷，第681页。第一版于1667年出版。

[891] 波洛茨基的文集《心灵的午餐》和《心灵的晚餐》于*1682–1683年*出版，*内容分别为：前者收录了主日讲道，后者收录了主日及圣母节的讲道；这些讲道具有道德教化性质，其中尖锐地谴责了各种恶习、迷信以及分裂主义者的观点等。佩夫尼茨基。同上著作，第11卷，第327页及后续。*

[892] 佩夫尼茨基。同上，第10卷，第218页及后续；奥斯滕（1865）。第130–137页。

[893] 这就是著名的《奥斯滕》，由修士叶夫菲米受宗主教约阿基姆之命，根据各种文献编纂而成，并辅以叶夫菲米本人的解释性注释和著作（1690年）。 第一版于1865年在喀山出版。S. 贝洛库罗夫在其著作《真实消息》的序言中提供了西尔维斯特·梅德韦杰夫的简要生平，载于：《读物》。1885年，第4期；权威专著：普罗佐罗夫斯基 A. 《西尔维斯特·梅德韦杰夫》，载于：《读物》。 1896年第2–4期；另见：科兹洛夫斯基·伊·《西尔维斯特·梅德韦杰夫》，载于：《TKDA》1895年第2、3、5期。

[894] “秘密诏令”实际上只是沙皇的办公厅，这个名称背后并没有如先前所推测的那样隐藏着任何特殊的政府机密。参见：扎奥泽尔斯基·A·I.《沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇的宫廷生活》（1917年）。

馆中的书籍——其中包含大量南俄罗斯和西方著作（他的对手叶夫菲米伊恰恰就是以研读拉丁文书籍为由指责西尔维斯特）——丰富了西尔维斯特的知识，激发了他的求知欲。 他协助西梅昂·波洛茨基进行各项研究[895] 。西梅昂·波洛茨基去世后（1680年8月25日），或许是经由他的推荐，西尔维斯特担任了扎伊科诺斯帕斯修道院的建筑师，并执掌了西梅昂的学校，当时他还被委以教授拉丁语的任务[896] 。

同年，西尔维斯特就神学问题进行了首次公开演讲。事情的经过是这样的：不久前，一位名叫扬·贝洛博茨基的人抵达莫斯科，鉴于波洛茨基计划在莫斯科创办一所高等学府，他试图在这所尚未建立的学校中获得教职。 他的过去及其宗教信仰十分可疑；他虽出身于西鲁斯，却并非天主教徒，从他的言辞中可以推断，他根本不属于任何特定的宗教派别，同时他坚决否认基督教会的圣餐礼。 关于贝洛博茨基“路德派异端”的传闻传到了宗主教耳中，约阿基姆要求他阐述自己的“信仰告白”。 驳斥贝洛博茨基书面“信仰告白”的任务交给了梅德韦杰夫，这一事实一方面表明梅德韦杰夫当时毫无嫌疑，另一方面也体现出人们对其神学造诣的高度评价。 1681年7月11日，在宗主教的寝宫内举行了一次会议，会上梅德韦杰夫驳斥了贝洛博茨基具有加尔文主义色彩的观点，阐述了东方教会关于圣餐圣事的教义[897] 。 很可能，这次神学辩论中的胜利鼓舞了梅德韦杰夫，并推动他进行了进一步的神学研究。他撰写了一篇题为《生命之粮》的著作，采用老师与学生对话的形式，其中公开阐述了天主教关于圣体圣血转化时刻的教义：“学生提问： 在神圣弥撒的哪个时刻，饼会变为基督至圣的圣体，酒会变为基督至圣的圣血？老师们的回答：至圣的圣体和圣血是通过基督的话语而变成的，这些话语是由司祭在神圣弥撒中对饼所说的：‘请领’。”[898] 。

4. 关于圣体圣血转化时间的争论

梅德韦杰夫在其著作中阐述的罗马天主教教义，早已渗透到南俄罗斯的礼拜仪式和教会著作中。这一教义在盖迪昂·巴拉班的《礼仪书》（1604年）以及维尔纽斯版《礼仪书》（1610年）中都有明确体现。 大主教彼得·莫吉拉的《礼仪书》（1629年版）最为普及，其中仍包含希腊东正教的教义，但1639年和1646年的再版则已采用罗马天主教的教义。 此外，这一教义还体现在各种南俄罗斯神学著作中，这些著作在莫斯科罗斯广泛流传[899] 。其中值得一提的是当时非常流行的费奥多西·萨法

---

[895] 奥斯滕（1865）。第74页；《目录》。第2卷第2期，第151号。

[896] 普罗佐罗夫斯基。同上著作，载于：《读物》。1896年。第2卷。第183–185页。梅德韦杰夫可能在1681年至1684年间撰写了两部著作：1.《书籍目录及其编纂者》，载于：《读物》。1846年。第3卷。 第4分册。第1–90页；2.《对7190、91和92年（即1682–1684年——I. S.）的简要沉思，以及期间国内发生之事》，载于：《读本》。1894年。第4期。 第1–197页。S. 贝洛库罗夫编。（另一份较晚的版本见于：《基辅大学学报》。1895–1896年。I. 科兹洛夫斯基编。）这是一篇关于1682年步兵起义的非常出色且客观的描述，参见：《导言》。第XXXVI页。 另见：什穆尔洛·E.《论西尔维斯特·梅德韦杰夫的笔记》，载于：《俄罗斯历史学会杂志》。1889年第262期。第335–369页。梅德韦杰夫是受索菲娅公主之托撰写这篇《沉思录》的。 这是关于1682–1684年事件史的一份极为重要的史料。旧版（见：图曼斯基。《关于彼得大帝生平的笔记》第1卷第6章；以及：萨哈罗夫·A.《俄罗斯人的笔记》第1卷，1841年）不乏讹误。

[897] 普罗佐罗夫斯基。同上著作。第198、203、205、208页；什利亚普金。同上著作。第145页。贝洛博德斯基的《信仰告白》和梅德韦杰夫的《评论》收录于：《俄罗斯新教史文献》，载于：《读本》。 1884年第3期第20号。另参见：加夫里洛夫·N.《莫斯科的德国信仰传教士及宗主教约阿基姆对他们的态度》，载于：《流浪者》。1873年第3期，第125–137页。

[898] 什利亚普金。同上著作，第146页；《目录》，第2卷，第3期， 第470页。这一答复表明偏离了希腊东正教会的教义，根据该教义，在神圣礼拜中，圣体圣血的转化并非在诵念确立性祷词之后进行，而是在“降福祷文”（即祈求圣灵将饼和酒转化为圣礼的祷文）之后才进行。参见：马卡里（布尔加科夫）。《东正教教义神学》第2卷（1868年）。第381页。另见：霍普（Hoppe）A.《希腊及东方礼拜仪式中的降福祷文与罗马祝圣经文》（1864年）；加斯（Gass）《希腊教会的象征学》（1872年）； 弗朗茨·J·T.《希腊及东方礼仪中的圣体转化与降福》（1879）；霍勒·J.《希腊-东方礼仪中的降福》（1912）；施特赖茨.《希腊教会的圣餐教义》，载于：《德国神学年鉴》第9–13卷（1864）； 斯帕伊尔·T.《东方神学关于圣体圣事的教义》，载于：《东方教会年鉴》第13卷第3期（1928年）；第14卷第1期（1929年）。关于东正教礼仪教义的历史神学综述见于：海勒·F.《早期教会与东方教会》第1卷（1937年）。 第250–262页。另参见：卡塞尔（Casel O.）《东方教会中的献祭仪式作为奥秘事件》，载于：《基督教东方》（1939）。第59–74页，尤其是第68–71页。

[899] 什利亚普金。同上著作。第115、117–118页；戈卢贝夫·S.《彼得·莫吉拉》。第1卷（1883年）。第373页；S. P.《彼得·莫吉拉》，载于：《文集》。1877年。第1期。 第142、124页。关于莫吉拉，另见专著：Viller M.《彼得·莫吉拉的东正教信条》；以及载于：Jugie.《东方基督徒教义神学》第3卷（1930年）。

诺维奇所著的《论圣教会》 （1667年），该书在1667–1674年间于南俄地区再版了四次，其俄语译本（原著使用小俄罗斯语，即乌克兰方言）保存在17世纪的手稿中。 在阐释东方教会的礼拜仪式时，作者主要参考了西梅昂·萨洛尼卡（†1429）[900] 及其他作家的著作，其中关于圣体圣血转化时间的教义，是依据罗马天主教的教义阐述的[901] 。 如前所述，西梅昂·波洛茨基几乎在同一时期，在其著作《统治之杖》（1666年）以及1673年与埃皮法尼·斯拉维内茨基的对话中，阐述了类似的教义。 但当时波洛茨基仍是极具影响力的人物，此外，在尼康被流放后，莫斯科教会内部缺乏稳固的领导权[902] 。 1682年，沙皇费奥多尔去世；接管政权的索菲娅公主及其宠臣V. V. 戈利岑亲王对西方思潮持同情态度[903] ，因此一段时间内教会当局未采取任何措施。 西尔维斯特·梅德韦杰夫得以安然继续他的学术研究，正是在那时，他写下了本文中已提及的著作《动物之粮》。

真正的神学争论是在几年后爆发的，当时东正教派获得了“最睿智的同道”——希腊人约安尼基和索弗罗尼·利胡德——的有力支持。他们于1685年带着君士坦丁堡牧首的推荐信来到莫斯科，准备在即将开学的学院任教[904] 。 西尔维斯特·梅德韦杰夫从一开始就对这两位兄弟抱有敌意，因为他们的到来打乱了他的计划。事实上，波洛茨基——即西尔维斯特——起草了学院的章程，并将其呈递给沙皇。 但章程未获批准，西尔维斯特仅被允许继续管理扎伊科诺斯帕斯修道院内的学校；为该校建造的仅有两栋专用建筑，此事显然离不开约阿基姆的干预[905] ，而西尔维斯特将此视为对自己的侮辱。 与此同时，学院的章程经过修订 （修道士叶夫菲米可能也参与了修订工作），最终决定以希腊语取代拉丁语作为教学语言。学院应当成为希腊正教纯正性的守护者，以及对抗异端的堡垒[906] 。此外，还禁止邀请来自立陶宛和南俄罗斯地区的讲师前来授课，“因为起初这些人看似完全虔诚，但随后便会逐渐散布败坏信仰的言论，并开始侵蚀这种纯洁的完整性”[907] 。

梅德韦杰夫与利胡达兄弟之间的个人关系也远非融洽。对于那些在诉求上多少让人联想到西梅昂·波洛茨基的希腊兄弟，在他们一番周折之后，人们在扎伊科诺斯帕斯修道院为他们建造了一座特殊的石屋，当时该修道院的院长是西尔维斯特·梅德韦杰夫。 就这样，那些不久后将在激烈的争论中成为对手的人，竟在同一个修道院里共同生活并撰写着各自的论战文章。不过，利胡达兄弟与叶夫菲米之间建立了密切的关系，因为叶夫菲米既能从他们那里汲取神学知识，又能利用他们对梅德韦杰夫的敌意。

然而起初，叶夫菲米（他很可能很快便读到了梅德韦杰夫的著作《动物之粮》），自己便对梅德韦杰夫发起攻击，并撰写了题为《引自圣父们以捍卫东方教会》[908] 的文章，作为对《动物之粮》的回应。 在驳斥梅德韦杰夫的论点时，叶夫菲米娅援引了教会圣父们的言论以及他与埃皮法尼·斯拉维内茨基的对话，他认为梅德韦杰夫所阐述的关于圣礼转化（prelozhenie）的教义，是借鉴自1645年彼得·莫吉拉的《东正教信条》 彼得·莫吉拉1645年的《东正教信条》，而叶夫菲米认为该信

---

[900] 普罗佐罗夫斯基。同上著作，第221–222页。塞梅昂，塞萨洛尼基大主教（† 1429），凭借其著作（Migne. PG. 155），这些著作代表了希腊东正教会的“隐秘神学”，因此被视为东方教会中最著名且备受尊崇的神学家之一。圣基里尔·耶路撒冷（† 386）以其《讲道集》开创了隐秘神学的先河。 奥秘神学最重要的代表人物包括狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（5世纪）、马克西姆·殉道者（† 662）、索弗罗尼乌斯·耶路撒冷（† 638）、赫尔曼·君士坦丁堡（† 738）、 安迪德的西奥多（11世纪）以及尼古拉·卡瓦西拉（†1371）。参见PRE. 13. 第612页及后续内容。另可参阅以下极具价值的研究：Engdahl R.《拜占庭礼仪研究》，载于：《神学与教会史新研究》第5卷（1908年）。

[901] 什利亚普金。同上著作，第134页。

[902] 尼康被废黜并流放后，莫斯科一度陷入混乱；新任牧首约阿萨夫二世（1667–1672）年事已高； 随后皮提里姆短暂担任宗主教（1672年10月–1673年4月），接着进入“无主时期”，直至1674年7月26日约阿基姆被推举为宗主教。此外，政府和教会当局的所有注意力都集中在应对分裂问题上。

[903] 关于17世纪80年代及90年代初的最佳综述见：贝洛夫·E·A.《17世纪末的莫斯科动乱》，载于：《俄罗斯历史杂志》（ЖМНП）。1887年，第9期，第99–146页；第10期，第319–365页。

[904] 关于利胡达兄弟，参见以下极佳的著作：斯门采夫斯基·M.《利胡达兄弟》（1899）；另见：斯米尔诺夫.《莫斯科斯拉夫-希腊学院史》（1855）。

[905] 斯门采夫斯基。同上著作，第37页及后续。

[906] 修订后的章程（梅德韦杰夫的草案，遗憾的是已遗失——可能被其反对者销毁）见于：《俄罗斯文集》。第2版，第6卷，第397页及后续，参见：斯门采夫斯基。同上，第42–46页。

[907] 什利亚普金。同上。第147页。

[908] 《读本》。1885年。第4期。第XVII页。

条是“拉丁式的”。 很难说叶夫菲米在自己的论述中有多大程度的独立性[909] 。但在叶夫菲米盛赞希腊神学“健全的推理”的那一段中，或许透露出他曾得到利胡德兄弟等学者的帮助。

梅德韦杰夫——他最愤慨的恐怕是叶夫菲米关于“拉丁科学”的嘲讽性评论（尽管这完全有道理，因为《动物之粮》是用严谨的学术语言撰写的）——此刻怀着强烈的恼怒和争论的热情，写下了《关于“动物之粮”中吗哪的书》。此后在审讯中（1689年秋），梅德韦杰夫将表示[910] ，称他撰写《吗哪》一书是“奉索菲娅·阿列克谢耶夫娜公主之命”[911] 。在《吗哪》中 梅德韦杰夫的这部作品——因1690年教会会议的判决而被焚毁，现仅存于抄本中——再次详细阐述了罗马天主教关于圣体变质的教义，其中大量引用了教父著作、南俄文献，甚至包括戈阿尔的《礼仪书》[912] 。

正是《动物之粮》一文促使叶夫菲米不仅展开论战，还将其神学造诣深厚的利胡德兄弟们作为最有力的武器拉到了自己这一边。 由于这两位兄弟不懂俄语，叶夫菲米或为他们翻译了梅德韦杰夫的著作（但这种可能性不大），或向他们介绍了这位“异端”的主要观点。兄弟俩用希腊语写下了回应，该文在皇家印刷所经叶夫菲米编辑后，被译为斯拉夫语[913] 。 “阿科斯，或称对抗毒蛇咬伤的疗法”——作者们将自己的著作命名为[914] ，并强调该文是奉两位沙皇、索菲娅公主之命，并在宗主教的祝福下撰写的。 由此可见，1688年11月，俄罗斯东正教会的领袖也参与了这场神学争论。

但梅德韦杰夫并非孤军奋战。例如，一位名叫萨瓦·多尔吉的牧师就曾满怀热忱地在莫斯科传播《玛娜》的摘录及其抄本。 还有一位名叫阿法纳西的执事，他在梅德韦杰夫的静室里准备这些抄本并摘录内容，为了加快该著作的传播，他还招募了几位抄写员协助。在审讯中，来自扎伊科诺斯帕斯修道院的一名唱诗班成员供称，*在1687至1688年的冬天，“据说， 塞利韦尔斯克，有许多显贵（很可能是某些波雅尔——伊·斯。）和客旅百人队前来……而他们的谈话内容，据说是关于基督的话语”（即关于圣体变体的时间）*[915] 。

在这些圈子里，无论是认同梅德韦杰夫观点的，还是对其表现出一定兴趣的，还诞生了一部名为《对新潜伏之狼的揭露》的著作，其作者使用“疯狗”、 “卑劣的蝙蝠”、“瞎眼的猫头鹰”、“对基督的羊群无法驯服的狼”等辱骂性词汇，与“阴暗的外国人”（即利胡达人）展开了激烈的论战。 在相当冗长的引言之后，作者主要依据南俄罗斯的著作[916] 阐述了罗马天主教教义。尽管利胡达兄弟认为《揭露》的作者是梅德韦杰夫，但这几乎不可能。 该著作的语言风格、大量辱骂性言辞以及对南俄作家的引用——所有这些都与梅德韦杰夫的作者身份相悖，既不符合他的性格，也不符合其作品的风格。就连修士叶夫菲米也称该著作的作者为“无名氏”。

当时梅德韦杰夫正忙于撰写自己的论战著作，旨在反驳《阿科斯》中的主张。该著作非常清晰明确地阐述了东正教关于“预定时间”的教义，并广泛引用了神学文献，因为希腊兄弟们在神学造诣方面确实不容小觑。 1688年初秋，梅德韦杰夫终于完成了对《阿科斯》的批判。该著作名为《致

---

[909] 什利亚普金。同上。第148页。

[910] 关于F. 沙克洛维特的调查案件。第1卷（1884年）。第15期。第544页。

[911] 索菲娅·阿列克谢耶夫娜（生于1657年），沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇之女，是一位天资聪颖、聪慧过人且雄心勃勃的女性；她经常乐此不疲地旁听西梅昂·波洛茨基为其兄弟——皇子阿列克谢和费奥多尔——授课； 这位公主对西方教育颇为推崇，阅读量很大且乐此不疲。 1682年，沙皇费奥多尔去世后，其兄弟伊凡和彼得被宣布为沙皇——需要指出的是，正是大牧首约阿基姆亲自促成了年幼的皇子彼得登基（乌斯特里亚洛夫《彼得大帝史》第1卷，第16页； 贝洛夫。同上，载于：《俄罗斯历史学会学报》。1887年。第1卷。第109页及后续）——索菲娅认为此时正是她掌权、成为国家摄政并亲自治理国家的良机，因为两位沙皇都尚年幼，于是她便付诸行动。 在执政期间（1682–1689），索菲娅对西方思想和西方教育表现出明显的同情。1689年被彼得废黜后，她被囚禁在莫斯科的新处女修道院并剃度为修女；1704年，她于该处去世。 关于索菲娅，参见：阿里斯托夫。《索菲娅公主统治时期的莫斯科动乱》（1871）；贝洛夫·E. 同上；什穆尔洛·E. 《索菲娅公主的陨落》，载于：《莫斯科历史学会学报》1896年第1期；另见：索洛维约夫。《俄罗斯史》第13–14卷。

[912] 什利亚普金。同上，第150页。梅德韦杰夫的神学造诣极为渊博；在其著作《真实的消息》中，我们可以发现许多教会教父的引文及其出处。 被捕后，对其个人藏书进行了清点，其中收藏了603本书——包括德语、拉丁语和波兰语的书籍，而斯拉夫语书籍仅有18本。《读物》。1885年。第4期。序言。第XXXV页。

[913] 目录。2. 3. 第299号。第461页；手稿由叶夫菲米亲笔书写。

[914] 《阿科斯，或治疗》仅见于手稿。详见：目录。2. 3. 第299、300和301号。

[915] 关于F. 沙克洛维特的搜查案件。1. 第29号。

[916] 什利亚普金。同上著作，第154页及后续。

东正教徒的真实消息及关于莫斯科王国古代典籍新管理的世俗说明》。这是一部篇幅宏大的著作[917]，共分两部分。 第一部分约占全书的四分之一，专门论述了自17世纪初以来礼拜书修订的历史，主要涉及尼康牧首时期直至1667年大公会议期间，其中也不乏作者对这一举措提出的公正批评。 梅德韦杰夫撰写这篇导言的用意并不十分明确，或许他想表明，其反对者所援引的著作中混入了许多错误。随后，毫无关联地接续的是第二部分，即题为《[918] 》的学术神学研究，其中作者坚定地捍卫了自己的观点。 或许正是梅德韦杰夫这种固执，导致他在1688年秋失去了皇家印刷局校对员的职位——在那里，他和叶夫菲米都是最博学且最干练的专家[919] 。

然而，“东正教党”继续针对梅德韦杰夫展开论战。此时出现了一部名为《真理的证言》的著作，尽管作者在书中以索弗罗尼·利胡达的名义撰写，但这无疑是叶夫菲米所著[920] 。 在这部著作中，叶夫菲米伊既对梅德韦杰夫的《真实消息》进行了论战，也针对“匿名者”的《揭露》 展开了论战——叶夫菲米伊此次将该著作归咎于梅德韦杰夫，并指责他提出了该著作中的观点。 此外，教会高阶神职人员——霍尔莫戈尔大主教阿法纳西也加入了这场论战，其部分神学著作此前已在此提及。遗憾的是，他的两部著作仅以手稿形式流传下来，且仅通过极为不完善的描述为人所知，这两部著作探讨了根据希腊东正教会的教义对圣体圣血进行祝圣的问题[921] 。

然而，这一问题逐渐超出了神学争论的范畴。两种观点都在民众中广泛传播。形形色色的人都曾造访梅德韦杰夫并与他展开讨论；他在莫斯科神职人员中也有志同道合者：神父萨瓦、执事阿法纳西和雅各布，以及修士安东·穆罗梅茨。 甚至在莫斯科驻军的步兵团中，“拉丁派”也引起了人们的兴趣并赢得了追随者[922] 。这一时代宗教信仰的一个非常显著特征，是“拉丁派”竟然在接近分裂的圈子里获得了支持——这一现象乍看之下难以解释。 在尼康推行改革的過程中，希臘人及其神學的威信不僅在尼康的反對者眼中，甚至在持懷疑態度者眼中也隨之下降。梅德韋傑夫在《真道通訊》的第一部分中再次對這種威信提出了尖銳批評，指出了尼康修正案中的錯誤。 此外，一个不容忽视的因素是，“希腊派”或“东正教派”由伊奥阿基姆牧首领导，他采取的严厉措施和迫害，招致了分裂分子以及那些暗中同情他们的人的敌意和憎恨。 在由叶夫菲米耶编辑并部分撰写的《奥斯滕》一书中，提到了民众中激烈的讨论。 毕竟，这场神学争论还存在一个外部层面，它为这类讨论提供了素材，且对莫斯科人而言至关重要。按照神圣礼拜仪式的规程，在诵念“请领受，请食用”这一确立性词句时，主持礼拜的牧师会低头，此时钟声便会响起。 当时有一种普遍的习俗：那些没有参加圣体礼仪、此时正在家中或街上的人，会划十字圣号。当时，这些外在仪式被赋予了“礼仪性”的意义，而分裂的时代进一步强化了这种仪式信仰[923] 。

神学争论逐渐演变为全社会关注的大事，并与莫斯科的政治氛围紧密相连。沙皇之女索菲娅与年幼的沙皇彼得之间的关系日益紧张[924] 。 梅德韦杰夫隶属于索菲娅派：他经常与斯特列尔茨基司司长、宫廷侍从费奥多尔·沙克洛维特接触，后者将自己的仕途归功于公主，并煽动斯特列尔茨基军团支持她；此外， 梅德韦杰夫还深得全能的弗·弗·戈利岑亲王的宠信——这位亲王是公主的宠臣[925]

---

[917] 《真实的消息》，载于：《读本》。1885年。第4期。第1、79页。

[918] 什利亚普金。同上著作。第157页。

[919] 贝洛库罗夫，载于：《文集》。1885年。第4期。第19页。

[920] 参见A.戈尔斯基的观点，载于：《目录》第2卷第3期第299号，第469页。

[921] 即：1）《东正教信条简述……论基督圣体圣血的变体》和2）《大星期四的礼仪……论圣礼的奥秘及变体》；参见：什利亚普金。同上著作。第164页。

[922] 调查案件。第29、30和26号。

[923] 在彼得·莫吉拉的《礼仪书》（1639）及其他南俄罗斯著作中，特别强调了司祭呈献圣礼这一行为。什利亚普金。同上，第115页；普罗佐罗夫斯基。同上，第225页。

[924] 普拉托诺夫。《讲座》（1915年）。第474、478页；具体细节参见：什穆尔洛·E. 同上著作，载于：《俄罗斯历史与文学杂志》（ЖМНП）。1896年，第1期。

[925] 瓦西里·瓦西里耶维奇·戈利岑亲王（1643–1714）是一位博学之士；他对西欧表现出浓厚兴趣，鼓励西方文化影响和西方教育，并将自己的私人生活安排得颇具西方式风范。戈利岑曾制定过各种改革计划。 1682年至1689年间，他主管外交事务（大使署），深受索菲娅的无限信任和个人青睐。索菲娅失势后（1689年8月8日），戈利岑被流放至北方，并于1714年4月21日死于当地。 关于戈利岑，参见：Brückner A. 《17世纪俄罗斯文化史研究》（1887）；彼得罗夫斯基。《V. V. 戈利岑亲王》，载于：《俄罗斯文集》1875年第5期； 戈登将军。《日记》；另见：德·拉·诺维尔（法国驻莫斯科

——以及公主本人的青睐。这些都成为了对梅德韦杰夫提出政治指控的依据。 当时，牧首站在彼得一边，彼得的亲西方倾向在那时还不像索菲娅和戈利岑那样表现得那么明显；此外，彼得还很年轻，而他母亲娜塔莉亚皇后的派系一直支持莫斯科的传统，而牧首正是这种传统的化身。 约阿基姆对梅德韦杰夫的个人敌意也起了一定作用，有传言传到牧首耳中，说梅德韦杰夫曾嘲讽他，这一点后来在审讯中也有一些证人证实。 不仅如此，还有传言称，戈利岑的亲信们已决定，要让梅德韦杰夫取代约阿基姆 担任牧首，或者至少让他成为约阿基姆的继任者[926] 。若约阿基姆在此之后仍不憎恨梅德韦杰夫，那才奇怪。

1689年8月8日，索菲娅的政权被推翻，她身着修女袍在新处女修道院度过了生命的最后15年，于1704年去世。 9月9日，戈利岑亲王被流放，沙克洛维蒂及其他索菲娅的支持者被逮捕，并遭受了有偏见的审讯和酷刑。9月12日，沙克洛维蒂被处决。梅德韦杰夫被迫逃亡，但在途中被认出并抓获。 作为背叛者及针对彼得大帝的阴谋策划者，梅德韦杰夫同样未能逃脱审讯和酷刑，与此同时，他的敌人获得了对他作伪证的绝佳机会，因为实际上，正如沙克洛维蒂案的调查所示，梅德韦杰夫与该阴谋毫无关联。 尽管如此，梅德韦杰夫仍被判处死刑。他最终成为了政治和宗教纷争的牺牲品。 “看来，梅德韦杰夫的全部过错，”深入研究过“调查档案”的E·别洛夫写道，“在于索菲娅公主和V·V·戈利岑因敬重他的才智，曾梦想若其计划成功，便任命他为牧首。”[927] 。 “梅德韦杰夫，”曾客观而深入地研究过关于圣体圣血礼仪争议全貌的伊·什利亚普金写道，“并非因其性格缺陷或误判而倒台，而是由于对他不利的历史形势以及利胡德一族的阴谋诡计所致”[928] 。

但梅德韦杰夫并未立即被处决，起初他被移交给了牧首，接受教会审判。1690年1月召开了一次主教会议，正如伊·什利亚普金完全正确地指出的那样，这次会议“严格来说并非真正的主教会议”，因为参与其审议的只有四位主教和牧首。 梅德韦杰夫被剥夺了僧侣身份（他当时是神父），并被判处终身监禁，其著作《玛娜》被焚毁[929] 。尽管有这一判决，世俗当局仍将梅德韦杰夫处以死刑，他于2月11日被处决。 什利亚普金认为——这种看法或许完全有道理——此事的发生离不开约阿基姆的干预[930] 。

《奥斯滕》刊登了一篇题为《关于前修士西尔维斯特·梅德韦杰夫》的报道，并附有他的《忏悔录》[931] 。 尚不清楚这份《忏悔录》是否确实由梅德韦杰夫本人撰写。与萨瓦·多尔戈伊的《忏悔录》不同，该文上没有他的签名；萨瓦·多尔戈伊作为梅德韦杰夫的追随者，也曾接受教会法庭的审判； 对自己神学观点的严厉谴责、对东正教“预定论”教义的接受，以及最终对那些曾以如此热忱和坚定信念写就的著作的诅咒——这一切都令读者产生怀疑。 或许，当宗主教的代表们来到梅德韦杰夫的静室，试图迫使他弃教时，《忏悔录》已被宣读给他听。他们深知他的时日无多，因此《忏悔录》即使不署名也无妨。而对于约阿基姆和叶夫菲米耶而言，这份《忏悔录》却是必不可少的。 对约阿基姆而言，是因为这份《忏悔录》重创了梅德韦杰夫的支持者——在他眼中，约阿基姆殉道式的离世只会进一步证实其信念的正确性，而如今《忏悔录》却彻底推翻了他所有的神学论述。 对于尤菲米乌斯而言，它证实了“东正教派”的正确性，并可视为对其参与论战所付出努力的一种回报。

梅德韦杰夫的《忏悔录》动摇了“拉丁派”的立场，因为基辅都主教区的一些主教或明或暗地认同梅德韦杰夫的神学观点[932] ，而且在莫斯科主教团内部，局势也并不简单。 与此同时，霍尔莫戈

公使）。《关于莫斯科的奇闻新记》。巴黎，1698年（俄文节选见于：《俄罗斯文集》1891年第9期和第11期）；索洛维约夫。第12–14页。

926 调查案件。1. 第26号和第30号；别洛夫。 同上，第365页，注。在霍尔莫戈尔大主教阿尔塞尼著名的著作《信仰之盾》中甚至提到，梅德韦杰夫曾煽动民众骚乱并谋杀宗主教约阿基姆及其他人员，但我们认为这与事实不符。 参见：《目录》第2卷第3期第310号，第503页。

927 普罗佐罗夫斯基。同上著作。第324–377页；别洛夫。同上著作。第365页；什利亚普金也持相同观点（同上著作。第208、211、234页）。

928 什利亚普金。同上。第235页。

929 《俄国档案》第5卷，第194、339号。

930 什利亚普金。同上。第201页；索洛维约夫。第14卷。第137页。

931 奥斯滕（1865）。第83–90页；另一版本见：《读本》。1870年。第2期。第1–12页。参见什利亚普金观点（同上，第208页）。

932 什利亚普金。同上，第176–201页。

尔大主教阿法纳西 明确站在“东正教派”一边——这一点已由其前述著作所证实；而喀山都主教阿德里安（后来的牧首）以及约瓦， 维索科佩特罗夫斯基修道院的大修道院长（后任诺夫哥罗德都主教）的立场则并不十分明确——当然，如果可以相信大修道院长加布里埃尔和修士执事达马斯金（前者属于“拉丁派”，后者属于“东正教派”）的评论的话[933] 。 “东正教派”得到了修道院长伊格纳提·里姆斯基-科萨科夫的坚定支持（1692–1700年间 他曾任西伯利亚都主教），他撰写了《约阿基姆宗主教的生平与遗嘱》，书中将该宗主教尊为圣人，作者此举很可能是为了为其封圣做准备[934] 。在这两派争论中，采取中间立场的代表人物包括 普斯科夫大主教（1681–1690）兼喀山大主教（1690–1698）马尔凯尔，他是一位博学之士，通晓拉丁语、法语和意大利语，在约阿基姆去世后曾是教宗宝座的候选人之一[935] 。 里亚赞大主教帕维尔（莫拉夫斯基）（1681–1686），从他致本教区神职人员的通函来看，也持“拉丁派”观点[936] 。西蒙诺夫修道院的大修道院长加夫里伊尔·多梅茨基也属于“拉丁派”。 起初他一直保持低调，但在梅德韦杰夫被处决后，他被调往伊韦尔修道院。 1704年，多梅茨基负责管理诺夫哥罗德的尤里耶夫修道院，该修道院隶属于大主教约瓦的教区，当时他撰写了《105个问题》一文，在文中他捍卫了罗马天主教关于“预定论”的教义。 楚多夫修道院的执事达马斯金所著的《给多梅茨基的105个回答》一文，为关于“预定”时间的争论画上了句号[937] 。

“希腊派”（即“东正教派”）与“拉丁派”（即“西方派”）之间的争论，是17世纪最后四分之一时期的典型特征。梅德韦杰夫的观点和著作无疑对教会生活产生了一定影响。这种影响的原因是什么？ 这是天主教思想渗透到莫斯科罗斯的教会生活之中吗？这是否因此为教会合一创造了新的可能性？对于最后一个问题，我们可以肯定地给出否定的答案。 即便罗马天主教会的一项神学教义被采纳（假设梅德韦杰夫及其追随者取得了胜利，且他们的观点被普遍接受并获得上层批准），仍需解决许多其他问题。 此外，不可忽视的是，彼得大帝深受新教思想影响，对罗马天主教会并不特别青睐。由于17世纪下半叶发生的分裂，所有宗教问题都变得极为尖锐和敏感。 “拉丁派”是南俄教会影响的产物，尽管在小俄罗斯有许多支持天主教“预定论”教义的人，但对罗马天主教会的不满情绪过于强烈。例如，拉扎尔·巴拉诺维奇虽然认同天主教教义，但他却是罗马天主教会坚定不移的反对者。恰恰是来自南俄罗斯的，与天主教影响同时传入莫斯科的，还有反天主教的论战文献。前者可视为促进合并的因素，而后者当然则是抵制合并的手段。

梅德韦杰夫及其追随者的活动与观点，应当从完全不同的角度来审视。这无非是某种全新的思维体系渗透进了莫斯科罗斯的精神世界。到了17世纪下半叶，尤其是经历了尼康时代的动荡之后，莫斯科的保守主义已无法继续停滞在僵化的状态中。 西方影响促进了批判性思维的发展，正如16世纪中叶巴什金或科索的批判主义曾受到新教思想的滋养一样；而关于“改写”的问题——尤其是围绕这一问题的分歧——为这种新兴的、不断发展且寻求解放的思维方式提供了首次付诸实践的机会。 这个议题纯属偶然地被视为教条问题。我们可以毫不夸张地说，对于梅德韦杰夫而言——当然，他的反对者除外——这并非教条问题，而是一个科学问题 。梅德韦杰夫指出，东正教会的教义不像罗马天主教那样系统化[938] 。 因此，著作《真知》对他而言尤为具有代表性。在梅德韦杰夫的生平中，一方面需要寻找俄罗斯科学神学的源头；另一方面，它也构成了俄罗斯批判主义史上的一个篇章——这种批判主义是俄罗斯民族性格与思维中一种恒常的特质，体现了其不断探索与永不满足的精神。 梅德韦杰夫若出现在彼得大帝时期的新俄罗斯历史舞台上，会显得更为恰如其分；在那里，他本可以找到一个与其学识、智慧和求知欲相称的角色，并可能成为彼得推行改革时的得力助手之一

[933] 同上。第165–166页。

[934] 同上。第169、212页。另参见伊格纳季·科尔萨科夫的反天主教著作，载于：《读物》。1884年。第3期。

[935] 什利亚普金。同上，第167页。

[936] 索洛维约夫。《14》，第90页；什利亚普金。同上，第168页；菲拉雷特。《1》，第236号；皮斯卡列夫。同上，第51号。

[937] 什利亚普金。同上。第164–166页；《俄罗斯传记辞典》。 第54页；关于达马斯金：雅洪托夫·伊·《修道执事达马斯金，17世纪的俄罗斯辩论家》（1884）（本人无法查阅）；参见N·彼得罗夫在《俄罗斯神学杂志》1884年第4期中的书评。

[938] 参见关于东方教会“预定论”教义的阐述：海勒。同上，第1卷，第257页及后续；或：加斯。《象征学》，第225页及后续。

。 约阿基姆无疑应对梅德韦杰夫之死负责，他剥夺了彼得一位未来的志同道合者——也许是出于对一切从西方渗透到莫斯科俄罗斯的事物的仇恨和厌恶，他甚至可能是蓄意为之。

第十二章 分裂与修道生活

1. 分裂的宗教与心理原因

十七世纪对于俄罗斯国家和俄罗斯东正教会而言，都是一个“艰难的世纪”。这一世纪以“动乱”拉开序幕，以分裂和彼得大帝改革的风暴收尾。 “动乱”催生了新的民族国家自我意识：以往基于等级制度的自我意识被彻底动摇，而政治和社会剧变的结果则是真正民族自我意识的诞生——国家和民族的主要任务终于被认清。 动荡时期的余波贯穿了整个17世纪，这一时期犹如波涛汹涌的大海：政府面临的经济和财政困境、民众骚动、频繁召开的地方议会、政府试图改革国家生活的各个方面或至少推行某些改进的努力、旨在解决早在15至16世纪就已提出的国家任务而与邻国爆发的战争，以及最后， 西方影响不断渗透到国家生活中，动摇了古老莫斯科生活方式的传统根基——包括人们自古以来形成的习惯和观念，以及莫斯科文化的整个结构——对于短短100年的时间跨度而言，这或许实在太多了。 在所有这些现象中，都潜藏着未来彼得大帝改革萌芽，然而彼得大帝时期的俄罗斯却是在巨大的阵痛中诞生的……[939]

在这“艰难的世纪”里，俄罗斯东正教会的处境同样动荡不安。这不仅是因为教会必须在这样的环境中生存，还因为政治和社会动荡对基督教会的内部秩序以及神职人员都产生了深远影响。 神职人员的精神状态及其世界观开始丧失往日的坚实与清晰。十六世纪尚无疑虑：巴什金和科索伊——后来俄罗斯宗教探索的先驱——并不符合他们所处时代的特征； “不求财者”的批评并非源于怀疑，而是源于对改革的健康追求； 但在“动荡时期”之后，“莫斯科——第三罗马”这一理念失去了往日的清晰度与非凡吸引力，不再是民族和宗教的理想，因为政治和社会动荡也波及到了它。 从某种意义上说，十七世纪是这一理念经受考验的时代，是对其在实践中能否实现的检验，也是对其中一切是否必须保持不变、这一理念是否完全无误的检验。 与此同时，人们对“一切是否都具有同等宗教意义”的怀疑日益加深，必须弄清楚什么才是永恒且不可动摇的，什么又是暂时的且易变的。这些疑虑和问题不仅困扰着教会高层，也困扰着其他神职人员，甚至连虔诚的平信徒也不例外。

教会高层在采取措施维护现状与纠正错误之间摇摆不定：一方面，他们抵制外来影响——无论是在菲拉雷特宗主教执政的第一个季度， 菲拉雷特牧首时期，也如在最后阶段，即约阿基姆牧首时期那样；另一方面，他们不得不从南俄罗斯 引进明显受西方影响的学者，此外，在整个世纪里还不断进行各种改进和修正。 因此，教会高层并非总是循着笔直的道路前行也就不足为奇了；在其行列中虽有许多坚定不移地信奉“莫斯科——第三罗马”理念的人，但只有极少数高层人士愿意为这一理念顽强奋斗。 正因如此，在关键时刻，并非教会高层，而是下级神职人员和广大信徒，坚定不移地为“莫斯科——第三罗马”这一理念——即便不是其整体，至少也是其中的某些要素——进行了顽强的斗争。 之所以如此，不仅是因为上层试图以某种方式改变、完善这些要素，更是因为正是这些要素深得人民宗教情感的珍视。

礼拜生活是那个时代宗教信仰的中心：它取代了教义意识和对教义的了解，其中蕴含着人民全部的信仰，这是信徒心中最敏感的地方。 尽管对教义的了解不足，莫斯科的东正教信徒却非常熟悉那些与自己内心深切契合的冗长礼拜仪式的内容，熟知祷文和礼拜仪式。 宗教仪式很容易在信徒心中扎根，它们比教义更易于理解，尤其是当教会和教会等级制度致力于维护这些仪式时。 然而，当教会高层试图改变这些对民众宗教情感如此珍贵的仪式时，一个问题便随之浮现：如此行事的教会高层是否已走上错误且毁灭性的道路？其举措是否会导致背离正统、陷入异端？仅仅是这些问题的提出，就震撼了许多同时代人的宗教意识。 因此，由于对教义认识不足，以及对仪式和教会习俗重要性的过度强调，两件截然不同的事物之间产生了紧密的联系。 仪式改革被视为信仰的改变，并

939 参见：普拉托诺夫。《讲座》（1915）。第315页及后续，尤其是第317–318页；以及：什穆尔洛·E.《俄罗斯史》。慕尼黑，1922。 第190–248页，其中可找到关于17世纪最重要事件的简要概述。另参见弗洛罗夫斯基·G.《俄罗斯神学的道路》。巴黎，1937年。第57页及以下，其中对这一世纪有颇为有趣的论述。

被谴责为背叛信仰。正是在这种宗教心理土壤上，17世纪那场对俄罗斯民族具有决定性意义的教会动荡——即所谓“大分裂”——应运而生。 而尼康牧首本人则出于自负和傲慢，而非基于对修正必要性的原则性认同，顽固地为修订礼拜书（虽是奉其命令进行，但并非由他构思）而斗争。

2. 尼康牧首之前的经书修订

尼康为修订教会书籍和改变某些礼拜仪式所采取的措施，实质上并没有什么新意，它们只是漫长的一系列类似举措中的最后一个环节，这些举措要么在他之前就已经实施，要么将在未来实施。 尼康行事过于粗暴和强硬，这并非源于迫切的必要性，而是更多地源于其性格特质；他根本无法理解其信众的宗教精神，正因如此，他的“改革”才导致了一场灾难，给俄罗斯东正教会造成了无法愈合的创伤，并使部分信徒脱离了教会[940]。 这部分分裂群体（他们自称“老信徒”，而官方教会长期称其为“分裂分子”） 脱离母教会，势必会对俄罗斯东正教会的主体部分产生影响，因为其精神力量在很大程度上被从履行直接职责中转移出来，转而用于应对分裂。

自罗斯皈依基督教以来，举行礼拜所需的书籍以及礼仪仪式本身，均借鉴自希腊人或南斯拉夫人。 由于长期使用，书籍逐渐破损无法使用，新书则是通过抄写旧书来制作的；而抄写员（主要是僧侣）受教育程度不足，导致抄写错误和疏漏频发。由个别抄写员自行对书籍进行的校订，反而使错误愈发增多。即使是属于同一时代的《圣经》不同抄本，彼此之间也往往存在显著差异。礼拜用书的情况则更为严峻——包括《礼仪书》、《典章》（《规约》）、《三圣节书》、《时祷书》、《八音集》及其他[941] ——因为错误和异文不仅出现在礼仪程序本身中，也出现在其注释中。 此外，一个重要因素在于并非始终采用同一套礼仪规程：正如我们此前所指出的（第八章），最初使用的斯图迪亚规程后来被耶路撒冷规程所取代[942]。希腊人和斯拉夫人的礼拜实践——本可作为参考依据——同样缺乏统一性。

早在14世纪，在亚历克西（1354–1378）和基普里安（1390–1406）两位都主教任内，人们就已开始尝试纠正渗入礼拜书中的错误。 但在15世纪，发生了两件使后续经书校订史带有悲剧色彩的事件：即佛罗伦萨大公会议（1439年）和君士坦丁堡的陷落（1453年）。 这些事件导致莫斯科方面对希腊人的信仰纯正性产生了怀疑。尽管此后在修订教会典籍时仍以希腊典籍为依据，但仍有人质疑这些典籍是否完全符合“东正教”的正统标准。 当希腊裔修士马克西姆受命负责校订经书时，他在将俄罗斯教会经书与希腊经书进行对照时，发现许多严重的错误，在他看来，其中某些错误甚至带有近乎异端的色彩[943]。对于“莫斯科——第三罗马”这一理念的拥护者而言，此类言论简直难以置信，这位希腊学者本人也被指控为异端思辨， 此外，还有持约瑟夫派立场的丹尼尔都主教的阴谋诡计——对他而言，马克西姆与修道士亲王瓦西亚之间的密切关系早已成为他眼中的刺。 1525年和1531年的教会会议审议了针对马克西姆的所有指控（大部分毫无根据），并判处他被囚禁于[944] 修道院。

---

[940] 然而，若仅将俄罗斯大分裂解释为对经书修订的抗议，则是不准确的。大分裂的历史表明，这是俄罗斯宗教生活中一个极为复杂的现象，遗憾的是，其多维性在此无法得到详尽而全面的阐述。在此，我们将援引一些有助于理解该问题的著作： 梅尔尼科夫·P.《关于分裂的信件》（1862）（亦见于：《北方蜜蜂》1862年）；吉利亚罗夫-普拉托诺夫·N.《分裂的逻辑：致伊万·阿克萨科夫的信》，载于：《俄罗斯评论》1895年第10期； 格罗莫格拉索夫·伊·《俄罗斯分裂与普世东正教》，载于：《BV》1898年第4–5期；戈卢宾斯基·叶·《关于我们与旧礼仪派的论战》（1905）；罗扎诺夫·V·《俄罗斯分裂的心理学》，载于：《宗教与文化》（1901）；博罗兹丁·A· 《俄罗斯宗教思想分歧》（1907）；《旧教的真理》（文集）（1916）；卡尔塔绍夫·A.《旧礼仪派的意义》，载于：《纪念P. B. 斯特鲁维文集》。布拉格，1925；弗洛罗夫斯基·G.《俄罗斯神学的道路》（1937）。

[941] 关于礼拜书，参见海勒（Heiler），同上，第1卷，第297页及后续；卡滕布什（Kattenbusch），第1卷，第498页；另见：吕贝克（Lübeck）K.，《东方基督教教会》（1911年），第120页及后续。

[942] 卡普捷列夫。《尼康宗主教与阿列克谢·米哈伊洛维奇沙皇》第1卷（1909年），第213–216页；马卡里。第8卷，第75页及后续。

[943] 马克西姆·格雷克。《文集》第1卷，第28、30页；第3卷，第51–60、62、67页等。参见：马卡里。第2版，第6卷，第179页及以下。

[944] 马卡里对这些事件的描述（第2版，第6卷， 第177–195页）的描述不能被视为完全客观。戈卢宾斯基认为（第2卷第1册，第663、712页及后续），马克西姆是阴谋的受害者，且因俄语水平不足而受累，针对他的异端指控毫无依据。我们赞同这一观点。

“百人主教会议”不得不承认，某些礼拜仪式在不同地方的执行方式各不相同。 年幼的沙皇伊凡本人在主教会议上说道：“如今我们所见所闻，除《神圣章程》外，许多教会仪式并未完全按神圣规则和章程执行”[945] ，主教会议同意了沙皇的这一说法。 《百人会议》决议根据优质的译本修订教会典籍，但关于从何处获取这些优质译本以及如何获取——对此未作任何说明，更重要的是，为此也未采取任何实际行动。 尽管在“百人会议”之后，莫斯科开设了印刷所，本可借此避免抄写教会书籍时产生的错误，但在实际修正文本方面却毫无成效，因为最早的印刷书籍是根据已经存在错误的手稿印制的， 从某种意义上说，书籍印刷甚至对这项事业造成了损害，因为后来人们开始将最早的印刷书籍视为毫无差错的权威标准。

17世纪初，人们首次系统地尝试校订教会典籍。 1617年，为此成立了一个特别委员会：成员包括圣三一-谢尔盖修道院的大修道院长狄奥尼西、希腊语造诣颇深的修士阿尔塞尼·格卢霍伊、修士安东尼·克里洛夫以及神父伊万·纳塞德卡。 经过一年半的工作，该委员会修正了《礼仪书》，同时得出结论认为其他礼拜书也存在错误。但狄奥尼西乌斯的命运与马克西姆·格雷克一样悲惨： 他本人及其助手被指控进行异端修正，因为在主显节（1月6日）圣水祝圣礼仪中，他们在向圣灵的祷文里删除了“及火”一词，认为这是后世添加且毫无意义的插入语。 1618年的主教会议在审理此案时，缺乏必要的材料来判定 这一修改是正确还是错误。反对者和诽谤者的狂热最终占了上风。 完全无辜的狄奥尼西乌斯和阿尔塞尼乌斯未能幸免于被流放至修道院的命运[946] 。幸运的是，当时耶路撒冷宗主教费奥凡抵达莫斯科，他成功说服了新任宗主教菲拉雷特，使后者认可了狄奥尼西乌斯所作修正的正确性。 1619年的主教会议为这位不幸者平反，但“及火”这一插入语仍保留在《礼仪书》中，直到1626年，耶路撒冷和亚历山大里亚两位宗主教致莫斯科宗主教菲拉雷特的信函，才促使他将这一插入语从《礼仪书》中删除[947] 。

尽管菲拉雷特承认有必要修正教会书籍，但他对待此事却极为谨慎且行动迟缓。1610年印刷的《礼拜规程》后来被认定为一本错误百出的书籍，遂奉菲拉雷特之命被撤出使用并焚毁。 在菲拉雷特执政期间，有几部书籍得到了校订——其中，阿森尼·格卢霍伊修士和伊万·纳塞德卡神父等人仍像往常一样参与了这项工作——校订后的书籍随后被印刷出版。 但那些错误百出的旧版书籍并未被收回，在某些地方——尤其是偏远地区——仍被沿用，这自然导致了某些祷文和礼拜仪式中的不统一[948] 。 尽管在约阿萨法（1634–1641）和约瑟夫（1642–1652）两位牧首任内，几乎所有的礼拜书都已印刷出版，但校对人员水平欠佳，这些年份的出版物在注释中仍存在诸多错误和晦涩之处，尤其是1633年的《礼仪规程》[949] 但最关键的是，尽管早在尼康牧首之前，莫斯科方面就已承认修订书籍的绝对必要性，但遗憾的是，开展这项工作时却显得心不甘情不愿，且犹豫不决，因为莫斯科缺乏受过良好教育且具备此项工作资质的人才——这些人首先必须精通希腊语， 此外，他们手中也没有最必要的资料。1649年5月，沙皇阿列克谢向基辅都主教西尔维斯特（科索夫）发出紧急请求，希望他向莫斯科派遣“负责将希腊文《圣经》译为斯洛文语的教师”[950] 。

正是在那时，三位修士抵达莫斯科：阿尔塞尼·萨塔诺夫斯基、达马斯金·普季茨基和埃皮法尼·斯拉维内茨基，他们在校订经书的工作中发挥了重要作用[951] 。

---

[945] 《七十人法典》。第5章和第23章（关于沙皇的问题）；第16、6、9、10、12、33、34章。齐诺维·奥滕斯基也提到了同样的现象（《真理的证词》，第952、955、958–961页）。 另参见针对诺夫哥罗德大主教根纳季提出的一些指控（《俄罗斯教会史》第6卷。 第221、232页），这些指控同样证明了礼拜仪式中的差异；此外，还有普斯科夫关于“哈利路亚”的著名争议，以及划十字圣号时应使用两指还是三指的问题。《马卡里乌斯》第8卷，第129、91页及后续。

[946] 马卡里乌斯。第11卷，第173–199页； 卡赞斯基·P.《菲拉雷特宗主教任内对教会礼仪书籍的修订》，载于：《文集》。1848年。第8期；关于狄奥尼西乌斯，参见：斯克沃尔佐夫·D. 《狄奥尼西乌斯·佐布尼科夫斯基，圣三一-谢尔盖修道院大修道院长》（1890年）。

[947] 马卡里。第11卷，第10页及后续；《俄罗斯教会史年鉴》（RIB）。第2卷，第902页；第10卷，第189–190页。

[948] 曼斯韦托夫。《教会章程》。第311页及后续，第319页及后续；同上。《我们是如何管理教会书籍的》，载于：《增补》。1883年第4期；马卡里。第9卷。第43、66、89、120页。

[949] 曼斯韦托夫。《教会章程》。第319页；卡普特列夫。《尼康牧首及其在修订教会书籍和礼仪事务中的反对者》。第1卷。 《约瑟夫宗主教时期》（1887年；第2版，增订修订版，1913年）；第1版亦以文章形式发表于：《教会法》1887年第1–2期，内容略有差异。

[950] 《东正教年鉴》第3卷，第259号，第323页。

[951] 罗塔尔。《埃皮法尼·斯拉维内茨基》，载于：《基辅文集》1900年，第10–12页。参见第十一章。

3. 尼康宗主教

1652年4月15日，约瑟夫宗主教去世，在其继任者尼康宗主教的领导下，教会书籍校订史进入了一个新阶段。

尼康是农民之子，1605年出生于下诺夫哥罗德，受洗时取名尼基塔。他的母亲在分娩后不久便去世了，尼基塔由继母抚养长大，继母对他虐待有加，因此他的童年并不轻松。 或许正是在那段童年岁月里，他便养成了坚强的意志，但这种意志有时似乎会屈服，让位于神经上的脆弱，这在日后的行为中常有体现。 “尼康，”V. O. 克柳切夫斯基写道，“属于那种能平静忍受剧痛，却因一根大头针的刺痛而呻吟并陷入绝望的人。他有一种弱点，这种弱点常出现在那些强悍但缺乏韧性的人身上：他厌倦平静，不懂得耐心等待； 他时刻需要刺激，无论是被大胆的思想或宏大的事业所吸引，甚至仅仅是与讨厌的人吵一架。这就像一帆，只有在风暴中才能展现本色，而在风平浪静时，却像一块无力的破布般在桅杆上飘荡。”[952] 。 尼基塔体格强健、身材魁梧，是个才华横溢、求知若渴的人；他很早就学会了读写，这一点从他后来的言论、布道以及流传至今的为数不多的 著作中可以得到印证。 读书——而当时几乎所有书籍都具有宗教内容——为他的精神发展指明了方向：他进入杰尔托沃德斯基修道院，打算剃度为僧。然而，父亲劝阻了他，尼基塔便回到了家中。 20岁时，他成家并成为一名神父：为此，他的文化程度已经足够了。起初，他在一个乡村教区服务，随后经人推荐，在莫斯科获得了一个教区。对生活的不满，以及随后三个孩子相继离世，使尼基塔神父的思绪又回到了过去成为修士的愿望上。

他说服妻子进入修道院，自己则前往北方，在那里，在严苛的苦行者以利亚撒（我们此前已提及）的隐修院中，他接受了修道剃度。但尼康并非那种能够全身心投入苦修之道的人。 而以利亚撒管理隐修院极为严苛，要求门徒完全服从长老的灵性指导。与长老以利亚撒发生争执后，尼康离开了隐修院，进入科热耶泽尔隐修院。此事发生于大约1639至1640年间。三年后，修士们推选他为院长。

1646年，尼康因修道院事务前往莫斯科，被引见给年轻、易受感动且虔诚的沙皇阿列克谢，后者曾数次与他交谈。 尼康修道院院长的整体风貌——他那魁梧挺拔的身材、威严的气度、雄辩的口才、坚强的意志以及充满活力的面部轮廓——这一切都给阿列克谢留下了深刻的印象。沙皇本人天性温和文静，却倾向于将充满活力的人士置于身边，并任命他们担任国家与教会中的关键职位。尼康给沙皇留下的印象恐怕是如此深刻，以至于后来，当已成年且气势渐盛的沙皇与宗主教之间爆发争端时，阿列克谢很长时间都无法下定决心坚决反对尼康。应沙皇的意愿，尼康被任命为与皇室关系密切的莫斯科新救世主修道院的修道院长。 虔诚的阿列克谢经常造访这座修道院，尤其喜欢参加尼康主持的庄严礼拜仪式。这种庄重感深得沙皇的喜爱。尼康开始频繁与他会面，每周都会前往皇宫，为沙皇主持晨祷，并与他进行长时间的交谈。 尼康常借这些会面之机，请求沙皇宽恕那些被当局不公正惩罚的、主要是普通百姓；这些请求总是附有对案情的清晰陈述，不仅总能得到年轻沙皇的理解，也深深打动了敏感的阿列克谢。 沙皇对尼康的信任及其在宫廷中的影响力与日俱增，与此同时，这位新救世主修道院的修道院长在莫斯科人中的声望也日益高涨。

1649年，历史悠久的诺夫哥罗德教区主教职位出缺，尼康被任命为诺夫哥罗德都主教。他以充满活力、威严且独断专行的作风管理着自己的教区。尼康享有的荣誉和特权甚至超过了宗主教本人，他在这里如同真正的教会亲王一般行使着统治权。 在设立修道院管理局时 （1649年）时，尼康虽仍为修道院长，却签署了相关文件——正如他后来所解释的那样，是“迫于无奈”，尽管他并不赞同设立此类机构，因为据他所言，这“在各方面都违背了《圣经》、圣父们的教规以及希腊君主的法律”。

他甚至将1649年的《法令汇编》称为“非法之书”，并将修道院管理局的诏令斥为“魔鬼的产物”[953] 。在他任内，诺夫哥罗德都主教区在所有事务上均免于受修道院管理局的管辖，且违背《法令汇编》

---

[952] 克柳切夫斯基。《俄罗斯史》第3卷，第327页。

[953] 戈尔恰科夫。《修道院条例》。第77页；《尼康大牧首对〈法典〉的看法》，载于：《ORSA纪要》第2卷（1861年）。第423–497页，特别是第449、451、453、456页。

的规定，沙皇赐予都主教大量地产[954] 。 尼康在诺夫哥罗德的活动证明，他当时就已经倾向于推行改革，以消除教会生活中的各种弊端。

他与沙皇的友谊持续着。尼康曾前往莫斯科，并与沙皇书信往来；而沙皇在精神上完全服从于性格坚毅的尼康。在1650年诺夫哥罗德暴动期间，当总督希尔科夫手足无措时，正是尼康展现出了坚定的性格和意志。 在尼康前往索洛维茨基修道院的途中——他本应从那里将圣菲利普的圣髑运回莫斯科——宗主教约瑟夫去世了，而莫斯科所有人都知道，沙皇的宠臣尼康将成为新任宗主教[955] 。

在尼康执政期间——虽然短暂却波澜起伏——他致力于解决两个问题。 第一是修订礼拜书；第二个问题源于沙皇与牧首之间复杂的个人关系，更确切地说，源于后者关于国家与教会关系的根本性观点，以及前者对此问题的传统看法（参见第十章）。 我们无法在此详细探讨这一问题，因为首先，它与我们的主题不符；其次，世俗权力与宗教权力之间的争端有着漫长的来龙去脉，要阐述清楚需要占用过多的篇幅。 但我们希望向读者简要介绍尼康牧首及其观点和活动，这一概述由N.卡普捷列夫基于四年的研究撰写，当时曾引发相当激烈的争论[956] ；尽管如此，这一概述是准确的。

“作为教会改革家，”N·卡普捷列夫认为，“尼康是沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇一手塑造的人物，他在教会改革活动中所做的，不过是执行沙皇的计划罢了。 尼康本人虽然一度对自己的教会改革活动充满热情，但他从未将其视为自己担任牧首期间的主要事业，因此在他卸任牧首职位后，便对此完全失去了兴趣…… 尼康牧首职位的真正精髓——即他本人视为牧首任期主要任务和全部意义所在，他在担任牧首期间始终坚定不移地追求，并在卸任后仍为此不懈而热切地奋斗—— ——不仅在于将教会权力从国家权力中解放出来（因为当时国家权力正凌驾于教会之上），更在于确立他所捍卫的“神职高于王权”这一立场”[957] 。

对这一理念的热忱——该理念本身是正确的——使尼康无暇对校订经书过程中的细枝末节进行深入思考。总体而言，目前尚不清楚尼康从纯粹的教会角度以及宗教道德角度出发，在多大程度上认可了校订的必要性和合理性。 N. 卡普捷列夫的研究证明，实际上尼康并非其时代书籍修订工作的发起者。尼康被迫继续推进书籍修订工作，但这种被迫性恰恰与他的性格相悖，无法在他心中激发对这项工作的真正兴趣。

不可否认，从表面上看，尼康为自己的书籍修订措施营造了极为隆重的氛围，或许这种“隆重感”能给他带来些许满足——既然不得不将时间耗费在这项事务上——但内心深处，这一切对他而言却是格格不入的。 这也解释了为何他推行“改革”时如此仓促，为何完全无视反对者的意见，为何在实施过程中态度粗鲁，以及为何在打击反对者时采取强硬手段。 在这场斗争中，尼康展现出了其性格的全部力量与坚定：他将反对改革的抗议视为针对他个人的敌意——需要指出的是，在这点上尼康在某种程度上是正确的——由此产生了一种错觉（其实，这种错觉更多存在于后世而非同时代人之中），仿佛他完全致力于这些改革事业。 这一特点为尼康时期的《圣经》修订史增添了戏剧色彩，并引发了悲剧性的后果[958] 。

---

954 马卡里。第11卷。第193–196页；戈尔恰科夫。《论土地所有权》。 第330、337页。关于尼康的教会政策，参见：卡普捷列夫。《尼康牧首与沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇》。2卷（1909–1912）；以及齐齐金和朱科夫的相关著作。

955 关于尼康1652年之前的生平，参见马卡里。第11卷，第162–166页；另参见：Bonwetsch.《尼康》，载于《PRE》。

956 我们指的是80年代N.卡普捷列夫与N.苏博蒂宁之间的论战，参见卡普捷列夫N.《尼康宗主教及其反对者》（1913）。第185–203页；苏博蒂对尼康活动的“辩护”在M. 齐齐金著作《宗主教尼康》中得以延续，该书将尼康理想化，共3卷（1931–1937）。

957 卡普捷列夫。《尼康担任宗主教之前古罗斯的国家权力与教会权力之间的关系》，载于：《宗教事务报》（БВ）。1910年第1期，第20、21页。 另参见卡普捷列夫对尼康的评价，载于：《尼康牧首与沙皇》第1卷（1909年），第60–62页。G·弗洛罗夫斯基的某些见解尤为精辟（《俄罗斯神学的道路》，第63页）。

958 关于尼康及其教会政策的最重要文献，我们此前已列举过。在此特别指出以下著作：帕尔默·威廉。《牧首与沙皇》。伦敦，1871–1876年。共6卷；该书汇编并翻译了几乎所有主要史料。此外，帕尔默还在书中收录了若干关于尼康的研究。

4. 尼康大主教时期的经书修订

我们的任务并不包括详细叙述分裂的历史，对我们而言，重要的是展示修道士群体在抗议浪潮以及反对尼康改革的斗争中发挥了何种作用。因此，我们 仅打算向读者提供关于分裂历史以及修道士群体参与反对改革抗议活动的最简要概述。

1652年7月25日，尼康在隆重的仪式中被册封为莫斯科牧首。此前在约瑟夫牧首任内开展的礼拜书修订工作得以延续：从基辅赶来的修士埃皮法尼·斯拉维内茨基、 阿尔塞尼·萨塔诺夫斯基和达马斯金·普季茨基继续从事校对工作；修士阿尔塞尼·苏哈诺夫早在1650年就被派往东方，以了解希腊教会的礼仪并将必要的文件（希腊书籍、手稿等）带回莫斯科。 1649年付印、在尼康任内出版的《科尔姆恰亚》（[959] ），以及1650年印刷的《六日书》，均在与希腊手稿核对后进行了修订。 1650年底，拿撒勒大主教加布里埃尔抵达莫斯科，带来了耶路撒冷宗主教致沙皇和莫斯科宗主教的信函。加布里埃尔曾多次指出莫斯科礼拜仪式中的“差异”； 曾造访莫斯科的耶路撒冷宗主教帕伊西，在离开俄罗斯（1650年）之前，也向沙皇和宗主教约瑟夫谈到了“莫斯科的差异”。 尼康当时还是诺夫哥罗德都主教，由于与沙皇保持着密切往来，自然知晓希腊人这些看法。尼康还曾听前君士坦丁堡宗主教阿法纳西（1633年、1633–1635年、 1651年）也曾向他提出过类似的指责；后者于1653年4月抵达莫斯科，并下令为尼康抄录[960] 的《东方主教举行圣体礼仪规程》[961] ，其庄严仪式尤其深得尼康的青睐。

尼康于1653年春季迈出了推行改革的第一步——在大斋期开始前，他向莫斯科所有教堂的主任牧师下达了指示（“诫命”）： 在诵读圣埃弗拉姆祷文时——该祷文在大斋期礼拜中占有特殊地位——应严格“遵循圣使徒与教父们的传统”行礼，即17次鞠躬中不必全部触地，只需行4次触地鞠躬，其余为腰部鞠躬。 这一项“希腊新规”在部分莫斯科神父中引起了极大的困惑，尤其是伊万·涅罗诺夫、阿瓦库姆·彼得罗夫和来自科斯特罗马的丹尼尔等首席神父，他们的名字和事迹在分裂史上占据着极其重要的地位。 首席神父阿瓦库姆·[962] 以刺耳而鲜明的笔触，用那被引用过千百遍的话语描述了这种困惑：“我们聚在一起沉思，”阿瓦库姆在他的《生平》中写道，“只见冬天来临，心头一凉，双腿发抖。”

莫斯科首批反对尼康改革派人士的这种内心动荡将持续很长时间，由此首先滋生出绝望的情绪，随后则演变为不惜流血也要为“旧教”而战的决心。 涅罗诺夫决定向沙皇——这位东正教信仰的捍卫者——呈递请愿书，这正是分裂派的一个典型特征：向世俗当局寻求帮助、支持和保护。分裂派虔诚地恪守着“莫斯科——第三罗马”的理念。 后来，他们将失去对东正教王国的这种坚定信仰，并指控帝国犯有异端。他们将离开这个长久以来对他们而言神圣的地方，踏上从一片荒漠到另一片荒漠、从一个村庄到整个世界的旅程，以寻找那失落的“Civitas Dei” [上帝之城]，并四处宣告世界末日将至。最终，这一分裂将丧失其统一性，分化为各自的派别，并引发教派的疯狂滋生。

涅罗诺夫的请愿书及其与作者的后续争论，以及莫斯科神职人员对涅罗诺夫的支持[963] ，使尼康确信，开展相关活动 不应仅以个人名义进行。他请求沙皇召集大公会议[964] ，并在会上讨论修正礼拜仪式和礼仪书籍的问题。 1654年春天，除沙皇和宗主教外，五位都主教、四位大主教、一位主教

---

[959] 关于《舵手》及其对俄罗斯东正教会的意义，参见：赫尔曼（Hermann）。同上，第23页及后续；该处列出了相关文献。另见：马卡里（Makarij）。第2版，第8卷，第143页及后续。

[960] 马卡里。第11卷，第118页及后续；第12卷，第117、125页。

[961] 关于这些关系，参见：卡普捷列夫·N.《16、17世纪俄罗斯与东正教东方国家的关系特征》（1885年）。

[962] 关于首席神父阿瓦库姆，参见：《首席神父阿瓦库姆的自传》（Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst）。R. 雅戈迪奇译并作序（1930）。其余文献参见参考文献。关于阿瓦库姆的最佳评述见于米亚科廷和梅尔尼科夫的著作。 关于与大分裂相关的所有问题，参见伊·巴尔斯科夫和普·斯米尔诺夫为阿瓦库姆著作所作的序言，载于：《俄罗斯宗教史》（RIB）。 39（1927），以及N. 古季亚在《首席神父阿瓦库姆传》（1934）中的导言和注释；另参见：Jagoditsch，载于《Kyrios》1（1936），第410–413页。

[963] 马卡里。第12卷。第125–138页；维维登斯基·S.《科斯特罗马首席神父达尼伊尔》，载于：《BV》。1913年第4期。

[964] 16世纪和17世纪莫斯科教会大公会议的组织完全取决于沙皇的意志，沙皇作为世俗权力的首脑，掌握着所有的管理杠杆。沙皇是大公会议的发起者，没有他的意愿，会议就无法举行。他决定会议的时间和地点，以及与会者的组成和人数； 他主持会议开幕，批准大公会议决议并赋予其法律效力，同时通过沙皇敕令和指令确保决议得到落实。参见：卡普捷列夫。《尼康大主教与沙皇阿列克谢·米哈伊洛维奇》第1卷（1912年，第2版）。第82、62页。

、数位大修道院长和修道院院长以及13位首席神父[965] 也齐聚沙皇宫参加大公会议。 尼康向大公会议提出了关于某些礼拜仪式中存在偏差的问题——这些偏差虽不涉及教义，但他援引希腊《礼仪规程》为依据，论证了自己的建议。 主教会议决议修正所有礼拜仪式，使其符合希腊《礼仪规程》，并今后按修正后的形式举行礼拜；关于修正礼拜书籍的决议亦同，为推行这些改革，尼康牧首被授予了全部权力。 唯有一位大公会议成员——科洛缅斯基主教保罗——在签名时附注说明，关于大斋期中鞠躬的问题，他无法认同大公会议的决议[966] 。

科洛缅斯基主教保罗从一开始就对拟议的改革持强烈反对态度——很难说这是否与主教和牧首之间的个人分歧有关[967] ， ——他成为了保守派修道士群体中的第一位牺牲者，此后在旧教徒的著作中被尊为圣人，并被视为分裂事件中的首位殉道者。对保罗施加的严厉惩罚是无法辩解的，尽管马卡里·布尔加科夫在其《俄罗斯分裂史》（1855年）[968] 中曾试图为其辩护。 帕维尔被剥夺了主教圣职，被流放到北方的帕列奥斯特罗夫斯基修道院，甚至据老信徒的著作所述，还曾奉尼康之命遭受鞭笞。

此时尼康已清楚意识到，不久之后，当修订并重新印刷的书籍分发到各教堂，而旧版被收回时，新的改革反对者将会出现[969] 。 但尼康继续修订经书的决定得到了以下事实的支持：1654年和1655年先后访问莫斯科的安提阿宗主教马卡里乌斯和塞尔维亚宗主教加布里埃尔，也向他直言不讳地表达了对莫斯科“异端”的看法。 尼康决定再召集一次大公会议，并通过除他本人之外另两位宗主教的出席，使自己的决定更具权威性。这次有东方各宗主教参加的大公会议于1655年3月25日至31日举行，并决议继续修订经书[970] 。

大公会议结束后不久，即1655年5月初，君士坦丁堡牧首帕伊西的使者抵达莫斯科。 他带来了致沙皇和尼康的信函，以及君士坦丁堡大公会议的决议——该会议是由帕伊西专门召集的，旨在讨论并批准尼康此前寄给他的关于1654年大公会议及其决议的通报。 值得注意的是，该大公会议批准了将帕维尔主教逐出教职的决定。尼康在致帕伊西娅大主教的信中提出了26个问题，旨在 为自己修正经书和礼仪的举措提供合法依据。 帕伊西向他寄去了对这些问题的答复、《信经》的文本，以及关于“哈利路亚”唱诵、三指划十字圣号和某些礼仪仪式的说明。 对尼康而言，尤为重要的是拥有附有大公会议关于尼西亚信经（应为：尼西亚-君士坦丁堡信经。——译者注）《信经》的不可变更性，即“不得增添一字，亦不得删减一字”[971] 。众所周知，对《信经》第八条的修订——即删除“真”字——引发了老信徒最强烈的抗议[972] ，并成为某种教义上的分裂依据。 1655年大公会议结束后不久

---

[965] 《1654年大公会议纪要》最初由尼康作为《石板》（1656年）的附录出版，后来以单行本形式出版：《1654年关于修正教会书籍的大公会议纪要》（1873年）。

[966] 马卡里。第12卷。第139–145页；马卡里。《俄罗斯分裂史》。第160页。

[967] 帕维尔主教与尼康同乡，两人自幼相识；此外，帕维尔还是修道士安东尼的亲戚； 这位安东尼在1652年新任牧首的选举中，经抽签从三位候选人中脱颖而出，从而成为牧首宝座的唯一候选人；但由于沙皇阿列克谢希望尼康担任牧首，安东尼被迫放弃了牧首之位。马卡里。 《俄罗斯分裂史》。第178页；梅尔尼科夫。《关于神职人员阶层的随笔》。第14页；波戈丁·M.《关于尼康牧首及其反对者故乡的评论》，载于：《莫斯科人》。1854年。第19期（本人无法查阅该文）。

[968] 马卡里。同上。第180页。

[969] 在尼康担任牧首期间，以下经修订的礼拜书被印刷并分发至各教堂：1. 《礼仪书》（1655年）。2. 《石板》（1656年）——一本关于圣体礼仪的注释书。3. 《小祈祷书》（1656年）。4. 《斋期三部经》（1656年）。5. 《圣咏集》（1657年）。6. 《福音书》（1657年）。7. 《诗篇》（1658年）和8. 《礼仪书》（1658年）。马卡里。同上，第182页。

[970] 关于1655年大公会议的通报，经尼康下令，被作为序言收录于1655年《礼仪书》中；此后，P. 斯特罗耶夫将其刊载于其著作《托尔斯托伊与沙皇图书馆目录》中。 尤为珍贵的是副执事帕维尔·阿勒颇的旅行日记，他是安提阿宗主教马卡里乌斯的儿子，曾于1654–1655年及1666年陪同宗主教前往莫斯科；参见：《马卡里乌斯的旅行记》。 伦敦，1829–1836年。2卷。（日记部分已被译为俄文：《读物》1890年第4期），后收录于：帕尔默（Palmer W.）第2卷。关于1655年大公会议：马卡里乌斯第12卷，第172页及后续。

[971] 马卡里乌斯。《俄罗斯分裂史》。第161–165页；马卡里乌斯。第12卷。第179页及后续；帕伊西的书信见于：《基督读本》。1881年。第1期（原文及译文）。

[972] 老信徒《信经》的第八条规定：“我信圣灵，真神，赐生命者，由父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀，先知曾预言祂，祂的国度永无止境。” 这些因翻译错误而插入的补充内容，直到16世纪才出现在莫斯科。马卡里。《俄罗斯分裂史》。第23–25页。

，在帕伊西的书信发布后，修订版的《礼仪书》和《石板》相继出版，后者附有两份附录：关于三指礼和《信经》的[973]。

1656年4月，尼康召集了第三次也是最后一次专门针对书籍修订问题的大公会议，出席会议的8位主教、 22位大修道院长和9位修道院院长就双指与三指划十字圣号的问题作出了最终裁决：双指划十字圣号被宣布为异端，而以双指划十字圣号的人将受到谴责，因为他们不遵循教会的教义。 该大公会议的决议以独立章节的形式收录于《圣教规》中：[974]。

1656年的大公会议可以说是尼康担任牧首期间，在修正经书和礼仪方面采取的最后一项正式举措。 因此，这一时期持续时间不超过四年，可视为俄罗斯大分裂的前奏——当时俄罗斯东正教会内部对改革的态度已然定型，首批支持分裂的人士也于此时出现。 若关注最早的改革反对者，我们会发现他们几乎都来自“白衣”神职人员——即堂区神职人员而非修道士——的行列，唯有科洛缅斯基主教属于修道士行列。 总体而言，尼康的举措主要影响范围有限，主要涉及莫斯科的神职人员。广大民众、神职人员和修道士群体此时表达异议的方式还相当模糊。 尼康当时仍处于权势的顶峰，但当他的命运发生转折时，反对改革的抗议运动开始蔓延，分裂甚至蔓延到了莫斯科公国最偏远的角落；部分原因在于，一些反对尼康改革的势力离开了莫斯科，开始在全国各地开展反对改革的宣传活动。

1658年7月10日，尼康自发且专断地退出了牧首之位并离开了莫斯科，至此，他对于俄罗斯东正教会的统治事实上宣告终结。这一举动充分体现了他性格中的任性。 不过，尼康原本打算通过这一举动来巩固自己的权力并改善与沙皇阿列克谢的关系，结果却反倒成了对自身的打击。这一举动并非源于过去两年里他与沙皇关系逐渐冷淡的结果，而更可能是尼康对世俗权力与宗教权力之间关系的看法的结果或直接体现[975]。

辞去牧首职位后，尼康虽退出了后续的经书修订史，却并未退出俄罗斯宗教分裂的历史。 甚至可以说，尼康的阴影及其所作所为让他的反对者们不得安宁——这些人希望将他视为敌基督者或敌基督者的先驱，因此出现了大量著作，其主题甚至不是尼康的活动，而是他本人[976]。 与沙皇的决裂大大削弱了他在经书修订改革中的积极方面，并在某种意义上加剧了分裂[977]。

5. 修道界对尼康措施的反对

在莫斯科形成的反对改革的声浪，正不断向更远的地方蔓延，规模也日益扩大。 这种反对以多种形式表现出来：1）撰写论战性著作；2）顽固地拒绝接受“尼康派书籍”；最后，3）公开对抗教会和世俗当局，这一点在索洛维茨基修道院修士们那场著名的叛乱中表现得尤为明显。 在为捍卫“旧教义”而反对新印书籍的斗争中，主教团和修道士群体都参与其中——前者参与程度较低，后者则更为积极。

帕维尔主教是俄罗斯东正教会中首位在尼康改革伊始就公开表示反对的主教。维亚特卡主教亚历山大（1657–1674）也公开表示抗议，他虽然签署了1656年主教会议的决议，但几年后 （1663年），正值沙皇与已辞去主教职务的尼康关系尤为紧张之际，他向沙皇发送了一封长信，信中谴责了尼康及其发起的经书修订工作；此外，他还反对从《信经》中删除“真”字。在1667年的主教会议

---

973 马卡里。第12章。第186页。

974 同上。第12卷，第191–195页；马卡里。《俄罗斯分裂史》，第170–175页。关于两指划十字礼在俄罗斯的出现：同上，第25–31页；另见：卡普特列夫。《尼康牧首及其反对者》（1913年）。 第58–61、78–96、189–203页；戈卢宾斯基。《关于我们与旧礼派教徒的论战》（1905年，亦收录于：《文集》1905年第3期）。第153–196页；伊万诺夫斯基（《指南》第2卷 第126–135页）主张三指划十字是唯一正确的划十字方式；他的著作曾作为主教会议传教士的参考手册。主教会议的判决过于草率，很可能是应尼康的坚持而作出的，其理由经不起推敲，因为两指划十字并不包含任何异端。 参见尼康所采取措施的辩护：马卡里乌斯。12。第221–223页。

975 我们指的是尼康关于世俗权力必须服从教会权力、以及“圣职”优先于“王权”这一原则性观点。关于《法典》，参见：奥尔萨笔记（Записки ОРСА）第2期（1861年），特别是第456、449、451、453页； 另参见：帕夫洛夫·A.《东方教皇主义理论》，载于：《法律评论》1879年第12期；以及翁多尔斯基·V.《尼康牧首对沙皇A. M.〈法令〉的评论》，载于：《俄罗斯档案》1886年第2期，第615–620页。

976 佩雷茨·V.《谣言与传闻》，载于：《伊奥里亚斯》第5卷，1909年第1期，第123页及后续。

977 关于尼康辞去主教职位后的命运，参见：马卡里。第12卷，第326–524页、683–751页；尼古拉耶夫斯基·P.《尼康流放期间的生活》（1882年）。

上 ，亚历山大收回了指控，承认自己的观点有误，并接受了主教会议的决议。尽管如此，必须指出的是，他的这篇著作再次彰显了主教团的保守主义和反对情绪[978] 。亚历山大所展现出的勇气，比其他那些内心同样反对尼康改革的主教们更多——例如 诺夫哥罗德都主教马卡里（† 1663）或沃洛格达大主教马尔凯尔（† 1663）——但他们并未公开抗议，而是选择拖延改革进程，或者用现代术语来说，就是蓄意阻挠改革[979] 。 那位匿名散布其《对尼康牧首的控诉》的主教，也可归入这一主教群体之中[980] 。

鉴于教区主教们对改革持这种态度，新修订的礼仪书固然能传到偏远的城市和修道院，但这绝不意味着神职人员和修士们会据此举行礼拜。 支持尼康的罗斯托夫都主教伊奥纳，被迫向其教区信众发出数封通谕，力求纠正礼拜仪式——例如，仅在主显节（1月6日）前夕进行圣水祝圣。 基里尔-贝洛泽尔斯基修道院的院长和修士们——他们后来曾侮辱并羞辱了被流放至该修道院的尼康——不愿服从其管辖主教的这些指示[981] 。 在整个17世纪下半叶，许多修道院一再出现对“尼康派书籍”的强烈抵制，这一点从众多教区主教的信函中可见一斑[982] 。索洛维茨基修道院的大修道院长伊利亚，虽亲笔签署了1654年主教会议的判决书， 但他回到自己的修道院时，绝非尼康改革的拥护者，直至去世（†1659）都与修道院的修士们保持一致——这些修士在1658年7月8日的修道院会议上决议，不接受新礼书，并继续按照旧礼书举行礼拜。 没有其他任何一座修道院像索洛维茨基修道院那样坚决地拒绝了尼康的改革。

总体而言，反对派支持者的观点从沮丧到宗教狂热不等；不过，后者作为那个时代宗教意识的一种病态表现，不仅存在于首席神父阿瓦库姆身上，也存在于牧首尼康身上。 科热耶泽尔修道院的长老博戈列普·利沃夫，从一开始就拒绝了尼康的“异端”修正，在随后的10年里拒绝向修道院的告解神父忏悔，20年未领圣体，以免玷污自己信仰的“纯洁”——这种行为正是此类狂热的典型特征[983] 。 此类案例绝非个例，其数量逐年增加，而且这发生在1667年判决之前。 再举一个例子：严苛的苦行者阿夫拉米，是下诺夫哥罗德郊外圣母修道院的一位修道士，与阿瓦库姆关系密切，他离开了此前居住的森林小屋——在那里他一直过着充满祈祷、完全超脱尘世的生活， 来到莫斯科，向沙皇递交请愿书，在其中猛烈抨击了尼康的改革。 他是那些将尼康称为“敌基督”的分裂主义者之一，这一点可从他撰写的《问答集》中看出——该著作是他针对两位大主教（帕维尔·克鲁季茨基和伊拉里昂·梁赞斯基）徒劳劝诫所作的回应；他在其他著作中也表达了对尼康的相同看法： 《致爱神者书》和《论敌基督的迷惑》[984] 。 被流放至普斯托泽尔斯克后，阿夫拉阿米在那里宣讲“敌基督者”已经降生，并于1681年，根据宗主教约阿基姆的命令，与他的志同道合者——那些狂热的旧礼派信徒——一同被处以火刑。 大修道院长斯皮里东·波将金（†1663）也是尼康的坚定反对者之一，他撰写了一部篇幅宏大的著作——《正信之书》[985] 。

最杰出的分裂主义者中还有两位修道士，尽管他们彼此关系密切，但却是截然不同的人。多西菲，蒂赫温附近尼科尔斯基修道院的院长，是反对一切新事物的首批宣讲者之一。 为了捍卫信仰的纯洁性，他离开了修道院，前往波文察城（位于北部）附近的一处小隐修院；随后（约1685年），他向南前往顿河哥萨克地区，在那里分裂运动拥有众多追随者。 当政府开始镇压顿河地区的分裂运动时，多西菲离开顿河，不久后（1688年后）现身于北高加索地区，并于1691年左右在那里去世。 多西菲无论身处何地，都是“旧礼仪”的虔诚传道者，被视为早期“旧礼仪派”中最受尊崇的权威之

---

978 《1667年大公会议纪要》，载于：《DAI》第5卷，第102号，第447页；或见：《资料集》第1卷，第79页；卡普特列夫。《尼康牧首与沙皇A. M.》第1卷（1909年），第494页。

979 卡普特列夫。同上著作，第492页；梅尔尼科夫。《关于神职人员制度的随笔》，载于：《全集》第7卷（1909年），第14页；马卡里。《俄罗斯分裂史》，第274页。

980 卡普捷列夫。同上。第500页；《对尼康牧首的控诉》，载于：《俄罗斯文学编年史》第5卷（1863年）。第2部分。

981 《伊奥纳书信》，载于：《读本》1884年第1期，合集，第21–22页。

982 参见，例如关于梁赞教区的记载，载于：皮克萨诺夫。《古代文书》（1851年）。第51号。

983 《行传》，载于：《俄罗斯历史档案》（DAI）第5卷，第102号，第458页；《资料集》第1卷，第11号。

984 《资料》。第7卷（1885年）。第3、4和5期。

985 斯米尔诺夫。《分裂中的内部问题》（1898）。第12、137页；《资料集》。第6卷。第230页；参见马卡里。第12卷。第627页及后续。

一，但他反对宗教狂热，并予以谴责；此外，他还谴责了自焚行为——这种行为在80年代曾在狂热的分裂分子中蔓延开来。 他拒绝承认自焚者是信仰殉道者[986] 。

另一位分裂领袖——修士科尼利乌斯则截然不同，他是老信徒中最具权威的人物之一，甚至被他们尊奉为圣人。他的《生平》是流传最广的老礼派著作之一，也是研究分裂早期历史的重要史料。 15岁时，科尔尼利在科尔尼利耶沃-科梅尔斯基修道院受戒，并在那里度过了20多年；随后他开始在各修道院之间游历，最终抵达莫斯科并进入楚多夫修道院， 在那里，他先后担任过宗主教约瑟夫、诺夫哥罗德都主教阿夫丰尼以及尼康的烘焙师，因此与尼康私交甚笃。在诺夫哥罗德，他结识了前文提到的修道院长多西菲。 从诺夫哥罗德回来后，科尼利乌斯再次回到约瑟夫宗主教身边，被任命为修道院监狱的看守，但他担任这一职务的时间不长，不久便以普通修士的身份转入楚多夫修道院。从《圣经》修订工作一开始，他就反对尼康，并随多西菲耶逃往顿河地区。 三年后，科尼利乌斯离开多西菲，来到基里尔修道院，那里对改革同样存在强烈不满；但当该修道院最终开始按照新经书举行礼拜时，他又迁往尼洛夫隐修院——该隐修院当时已成为反对改革的据点之一，而科尼利乌斯正是这一反对派中最活跃的成员之一。 被迫离开尼洛夫隐修院后，他逃往维格河畔的森林，当时那里已经聚集了许多旧教信徒。科尔尼利成为旧教信徒的首领。他批准建立了该社区，该社区在后来的分裂史上被称为“维格斯克公社”。 据其生平记载，科尼利乌斯于1695年3月21日去世，享年125岁。维戈社区成为狂热宗教信仰的温床，其建立基于最严格的苦行劳动规则和对世俗的弃绝：这是科尼利乌斯对其精神子弟的要求。 在18世纪，维戈夫斯基社区在“无神派”的分裂中发挥了至关重要的作用，该派系几乎所有的分裂教义倡导者都出自该社区[987] 。

6. 索洛维茨基修道院的暴动

修道界对“尼康派革新”及修订后的礼拜书的反对，在索洛维茨基修道院修士们的起义中表现得尤为突出[988] 。 没有任何其他事件像这场修道士起义那样，在如此大的程度上助长了分裂的蔓延——这是俄罗斯民族教会史上极其独特的一页。 修道界在数个世纪里一直是教会和国家的忠实助手，在形成旧莫斯科文化和世界观方面发挥了主要作用，并且总体上一直是教会生活中的主要推动力量——而这一修道界却突然公开地既反对教会等级制度，又反对国家权力。 我们不能忘记，无论修道院的僧侣群体如何，在民众眼中始终拥有巨大的宗教权威，而古俄罗斯的修道院依然是民间宗教虔诚与敬虔的中心。 在许多修道院中或多或少显现出的反对情绪，最终以巨大的力量爆发为索洛维茨基修道院僧团的骚动，这成为决定修道院未来历史的关键转折点。 这次叛乱证明，修道界整体上反对尼康的改革；尽管后来修道院和修士们接受了“尼康式革新”，但这并非出于对尼康改革的内在宗教认同或对其事业的延续，而是表面上的服从； 接受改革更多是向国家力量的投降，而非对教会权威的屈从。修道界这种被迫的外在服从，对其未来在俄罗斯教会生活中的角色产生了重要影响。 我们认为，修道界与国家、修道界与教会之间新型关系的根源，不仅在于彼得大帝的改革——他将修道院推到了教会生活的次要地位——还在于早期分裂的历史。 当然，修道界一如既往地留在俄罗斯东正教会的怀抱中，但昔日的内在联系和紧密的相互支持已遭受重创，这一创伤在十八、十九世纪期间未能完全愈合。上述情况也解释了为何这一时期的修道院生活似乎陷入了瘫痪状态。

索洛维茨基修道院发生的事件发展相对缓慢，因为世俗当局在采取果断措施方面犹豫不决，而教会当局则置身事外。 在应对骚乱时采取措施迟缓，还源于修道院距离莫斯科遥远、莫斯科当局

---

986 斯米尔诺夫。同上著作。第XXIV-XXVII页；马卡里。俄罗斯分裂史。第273页；DAI。第12卷。第130、134、180号。

987 安德森·V.《旧礼派与教派主义》（1903）。第131页及后续； 德鲁日宁。《论维戈夫斯基隐士科尼利乌斯的生平》，载于：《俄罗斯宗教史杂志》（ЖМНП）。1884年第9期；奥斯特罗夫斯基·D.《维戈夫斯基隐修院及其意义》（1914）；菲利波夫·I.《维戈夫斯基隐修院史》（1862）（本人未能查阅）。

988 马卡里。第12卷，第630页；马卡里。《俄罗斯分裂史》，第215页；若干文献见于：《俄罗斯历史档案》（ААЭ）第4卷；《俄罗斯历史档案》（ДАИ）第5卷；《俄罗斯档案》（АИ）第4卷；《文集》（Чтения）1846年第3期。 第1分册；卡赞斯基·P.《索洛维茨基骚乱的肇事者是谁》，载于：《文集》。1867年。第4期； 西尔佐夫·伊。 《索洛维茨基旧礼派僧侣的起义》，载于：《法律文集》1880年第1、2、4、5–7、10期；1881年第1、2、4、5期（另以单行本形式出版：喀山，1881年）；《资料集》第3卷。 一个重要但并非完全客观的史料来源是维戈夫斯基旧礼派团体领导人S. 德尼索夫的著作《索洛维茨基的圣父与殉道者史》（第1版1788年；第2版1788年；第3版1789年）。

对修道院内情了解不足，以及最主要的是沙皇对这些事件的个人态度。 不可忽视的是，1658至1666年间，各方忙于理清宗主教与沙皇之间错综复杂的矛盾纠葛，这无疑削弱了莫斯科的立场，同时巩固了修道院的地位。 修道院的处境更为有利，因为修士们比莫斯科方面更清楚莫斯科发生的事情，而莫斯科方面对修道院内的情况却知之甚少。作为直接隶属于宗主教管辖的直辖修道院， 索洛维茨基修道院始终在莫斯科派驻代表，这些代表自然会立即向修道院当局和修士们通报莫斯科的 情绪、对“尼康改革”的敌意，以及这些改革在有影响力的贵族家族乃至皇室内部也存在反对者。 而莫斯科政府则不得不仅凭修道院院长的官方报告来了解情况。大修道院长伊利亚在1654年主教会议结束后返回修道院——尽管他签署了该会议的决议——却未采取任何措施改用新礼仪书进行礼拜，修道院仍照旧使用旧礼仪书举行礼拜。 1658年7月8日，修道院的修士们决议完全拒绝接受“尼康派礼书”。

反对情绪的加剧，还源于莫斯科将100多名反对尼康改革的反对者流放至该修道院，这些人抵达修道院后，更是火上浇油。 被流放者中包括利沃夫亲王——他是首席神父阿瓦库姆的虔诚信徒——以及修道士费奥克蒂斯特，后者在此撰写了关于“敌基督王国”的著作；此外，许多反对新规的修士纷纷离开各自的修道院，涌入索洛维茨基修道院。 例如，尼卡诺尔修道院的院长萨维纳便来到这里，他后来成为了骚乱的主要煽动者之一。

当然，在修道院修士群体内部，也存在改革反对者。尼康最有力的对手之一是修士格拉西姆·菲尔索夫。他性格坚毅，是典型的领袖人物，才干出众，且具备一定的神学素养。 早在1658年，格拉西姆就撰写了《致兄弟书：论手指摆势》，这是首次尝试借助教会文献来论证“两指礼”的合理性，该著作后来在旧教徒中广为流传并获得认可。 尽管在1666年的大公会议上，格拉西姆重新审视了自己的信念并进行了忏悔——虽然这种忏悔似乎并不真诚——但该著作在古信徒中仍保持着权威地位。 格拉西姆被流放到约瑟夫修道院，根据主教会议的决议，他本应在那里撰写一篇驳斥其《致兄弟书》的声明，但他拖延不前——很可能是不愿这样做——直到1667年去世，他都未曾写就这样的驳斥文。[989]

1658年至1666年间，莫斯科与索洛维茨基修道院之间，以及莫斯科与专程被派往该修道院劝诫修士们的修道院长谢尔盖之间，持续进行着书信往来。修士们向沙皇呈递了五份“关于信仰的请愿书”[990] 。 其中尤为引人注目的是1667年9月23日提交的最后一份请愿书，其中阐述了修士们的宗教观点[991] 。这份请愿书可谓是对修士们为何既不能接受新书，也不能接受关于更改礼拜仪式的指令这一原因的详尽解释。 就内容而言，9月23日的请愿书并非学术神学层面的批判，而更像是对一种带有末世论色彩的意识形态的阐述——这种意识形态当时开始在反对尼康改革的群体中形成，后来成为该分裂派整个宗教世界观的显著特征。

该请愿书称，末日即将到来，那时敌基督者将现身。全世界都在经历信仰的衰微，到处都出现了背离和背叛基督教信仰的人，唯有俄罗斯直到不久前仍将其保持在无瑕的纯净之中，但尼康带着他的追随者们来了。 如今，他们企图向莫斯科王国的东正教信徒强加一种“未知的全新信仰”，篡改了“真正的”古老典籍——在其中加入了从希腊异端分子那里借鉴来的修正内容，并在礼拜仪式中引入了罪恶的篡改。 目睹这一切，不禁让人想起基督关于祂第二次降临前信仰将日渐衰微的预言：“我告诉你们，祂必快快为他们伸张正义。然而，人子降临的时候，岂能在地上找到这样的信心吗？”（路加福音18:8）。 但俄罗斯及其东正教人民仍可避免灭亡，重返正道——只要沙皇能效法那些蒙神喜悦的前任君主，废除“尼康改革”，恢复纯正的“古老信仰”。 索洛维茨基修道院的修士们不承认1666–1667年大公会议的决议和誓言，因为该会议不符合教会法典——参与其中的主教都是背离真正“旧教”的“尼康派”。 修道院的修士们将恪守真信仰直至流血牺牲，如有必要，他们准备献出生命，在“旧信仰”中殉道[992] 。

---

989 资料集。第3卷，第107页；第2卷，第116页；尼科尔斯基·N.《索洛维茨基修士格拉西姆·菲尔索夫的著作》，载于：《PDP》第188期（1916年）。

990 《资料集》。第2卷，第14、30、31、43、45期。

991 同上。第213–262页。这份请愿书并未呈交给沙皇。西尔采夫。同上著作，载于：《法律文集》1880年版。第1卷，第164页；A.I.第4卷，第248号。

992 西尔佐夫。同上，第169–173页。

在这封信的起草者们的心灵视野中，"莫斯科——第三罗马"这一理念可能崩塌的现实威胁清晰可见，这意味着世界末日的来临。对他们而言，这绝非幻象，而是坚定不移的信念。 莫斯科国家是纯正基督教最后堡垒这一理念，已深深植根于民众的意识之中；而对于尼康的反对者而言，这一理念甚至比其提出者——修士菲洛菲耶——所认为的更为具有说服力，因为自该理念提出以来， 它已渗透到生活的各个领域，无论是私人生活，还是文化政治领域——包括教会、国家与人民的生活。沙皇阿列克谢本人、尼康以及1666年主教会议的各位主教，都全心全意、全神贯注地信奉这一理念。 索洛维茨基修道院的修士们唯独忽略了一点。他们将这一理念视为纯粹的宗教理念，或仅从宗教角度加以考量；而沙皇和尼康则洞悉了这一教会政治架构的全部复杂性，该架构不容许与拜占庭脱钩。 对这一理念内涵的解读存在极为微妙的差异，这不仅在于沙皇或尼康大牧首对希腊文化的偏爱，更在于他们各自赋予这一理念何种地位。他们二人都是这一理念的守护者、堡垒和生命力的源泉——一人作为东正教沙皇，另一人作为教会的首席圣职者。 然而，沙皇阿列克谢与尼康之间的争论表明，他们对这一理念的解读也并不完全一致。 这一理念中的国家政治要素，对阿列克谢而言显然比对尼康更为重要；尼康虽未否认其重要性，但力图在确立这一理念的过程中发挥比沙皇所能或愿赋予他的更重要的作用。

因此，同一个理念在三方眼中呈现出不同的面貌。阿列克谢的立场因东方各教区牧首站在沙皇一边而得以巩固并获得正当性——尽管他们这样做更多是出于实际考虑，而非原则性考量；因为一方面， 1453年后国家与教会之间的关系问题，对东方各教宗而言其内涵与莫斯科截然不同；另一方面，他们也不愿违抗世俗当局的意愿——这一当局无论在物质上还是外交上都能协助他们对抗土耳其人，而且确实曾多次提供过帮助[993] 。 1666至1667年大公会议的决议——沙皇当然认为这些决议完全符合东正教教义且公正合理——在与尼康的争论中，从宗教和道德层面为他提供了正当性；与此同时，这些决议也使他确信，有必要支持尼康的改革，并借助世俗当局的力量将其落实到俄罗斯东正教会中。 如今，对于阿列克谢而言，改革初期曾经历的那些疑虑与动摇——例如与阿瓦库姆相关的问题——已成过去。 在20年的统治期间（1646年至1666年），那个曾受尼康影响的少年成长为一位专制君主，其关于国家、教会和政治的观点变得更加明确和清晰。 还有一点不容忽视，那就是西方对沙皇的影响，以及由此产生的对国家缺乏受过教育人才这一现状的认识。 沙皇将尼康推行改革视为神学教育取得一定成就的明证，这不仅与他关于“莫斯科——第三罗马”的观念并不矛盾，反而赋予了这一理念内在的完美性。这正是解答“为何沙皇与分裂派领袖会成为对手”这一问题的关键所在。 简而言之，这一切或许可以这样概括：双方都信奉着“莫斯科——第三罗马”这一相同理念，但沙皇阿列克谢将这一理念视为一个鲜活的有机体，它不能停滞在僵化的状态中、陷入麻木不仁；而另一方——分裂派——则主张将这一理念保留在其最初宣示时的原貌，并将任何试图使其焕发活力的尝试视为背教行为。 这迫使国家当局最终针对索洛维茨基修道院愈演愈烈的反对活动采取了措施。

局势进一步恶化的另一个原因是，1667年5月13日主教会议在毫无必要的仓促中作出的判决，为政府的干预提供了正当理由，而修道院的修士们此时已将自己对改革的反对视为捍卫旧教义的殉道行为。 在1667年5月13日的最后一次会议上，主教会议作出了判决，这一判决带来了极其严重的后果：尼康的改革不仅被最终批准，而且那些不接受改革的人被逐出教会并遭到诅咒。 在严正要求采用1654至1666年间修订并印刷的礼拜书之后， 并要求仅依据这些书册举行礼拜之后，在明确 列出所有修订内容（此举旨在避免误解和谬误）并谴责对其的曲解之后，大公会议的判决书中写道： “我们此项大公会议的诏令与遗嘱，特此传达给上述所有东正教神职人员，并命令所有人恪守不变，服从圣东正教会。倘若有人不听从我们的诏令，不服从圣东正教会及本次神圣的大公会议，或开始顶撞并反抗我们， 我们将依据全圣且赐生命之圣灵所赋予我们的权柄，将此类反对者——若其属圣职人员——逐出圣职，剥夺其一切圣事权柄与恩典，并予以诅咒； 若其属世俗阶层，则将其开除教籍，使其与圣父、圣子及圣灵隔绝，并作为异端分子与叛逆者予以诅咒和绝罚，将其如腐烂且无用

[993] 卡普捷列夫。《俄罗斯与东正教的关系》（1885年）。

的肢体一般，从正统的全体信徒、羊群及上帝的教会中割除， “直到他幡然醒悟，通过忏悔回归正道为止”[994] 。

根据这一判决，旧教派信徒——或者更确切地说，旧礼仪派信徒——被逐出东正教会，因此，1667年5月13日可视为俄罗斯教会分裂的开端。

尽管在此判决之后，沙皇阿列克谢可能认为自己针对不承认该判决合法性的索洛维茨基修道院修士所采取的措施完全合理，但政府在针对该修道院采取行动方面仍有所迟疑。 随后与修道士们进行了进一步的谈判。新任大修道院长约瑟夫*在弓箭手护卫下*抵达修道院（*1668–1669年），旨在迫使修道士们承认他为院长。 而僧侣们则凭借大量粮食储备以及部署在城墙和塔楼上的90门火炮，将自己困在修道院内，并向射击兵开火*[995] 。

1672年，又派遣了一支由耶夫列夫指挥的步枪手部队（775人），命令其首先尝试说服僧侣们服从。 当这些尝试失败后，叶夫列夫下令炮击修道院，但修道院拥有的火药和炮弹比弓箭手更多；此外，弓箭手的营地布置不善，对修道院的围攻也进行得拖拖拉拉。 1673年5月12日，沙皇阿列克谢颁布敕令，承诺如果起义的僧侣们打开修道院大门并服从宗教会议的判决，将给予他们完全赦免，但僧侣们依然坚守不退。 射兵中爆发的坏血病最终迫使叶夫列夫解除围困，返回莫斯科。

1674年秋，总督伊万·梅什切里亚科夫亲王率领1700名弓箭手和火炮被派往索洛维基，奉命立即镇压叛乱。修道院再次遭到炮击，僧侣们也向莫斯科部队开火，并取得了一定成效。 1674年12月28日，在修士大会上，决定在礼拜仪式中不再提及沙皇之名；部分修士，例如司库格罗尼提、修道士帕维尔等人对此表示反对，因而被投入修道院的牢房。 围攻一直持续到1676年初，最终在1月22日，梅什切里亚科夫在一名名为费奥克蒂斯特的逃离修道院的修士的帮助下——该修士向他指明了通往修道院的秘密通道——于夜间成功突袭了修道院。一场真正的战斗就此打响；许多修士被杀。起义的煽动者，例如修道院院长尼卡诺尔，被判处死刑；那些不愿服从1667年5月13日主教会议判决的人被流放到其他修道院；一小部分服从沙皇和主教会议的修士则留在了自己的修道院。 大批修士设法逃脱了。

这些流浪的修士散居于俄罗斯北方的森林中，从一片荒野流浪到另一片荒野，他们成为了分裂的主要传播者和“旧教”的捍卫者；在他们的讲述中，他们诋毁尼康，称其为“地狱之子”、 “背教者”、“敌基督的先驱”，并成功地号召民众坚守古老的虔诚信仰。 索洛维茨基修道院的围攻与陷落给“旧教”信徒及其同情者留下了深刻印象，这些战斗僧侣因捍卫信仰而获得了殉道者的光环与荣耀，而游方修士们则满怀热忱地将这份荣耀传播到了国家最偏远的角落。 在1682年5月15日那场著名的步兵叛乱中——该事件发生于沙皇费奥多尔（1676–1682）去世后，当时上层出现了一定程度的混乱，权力斗争随之爆发——教派分裂起到了不小的作用，更不用说叛乱首领伊·阿· 霍万斯基亲王对老信徒的同情更是不言而喻[996] 。

但对于分裂的蔓延及其内部发展，对于其意识形态的形成——尤其是其对国家及正在形成的帝国的关系——在伊奥阿基姆牧首（1674–1690）领导下，教会采取的措施起到了至关重要的作用。

---

[994] DAI. 5. 第102号。第487页。主教会议的判决包含以下要点：1）只允许根据新修订的经书举行礼拜，因为此次修订是正确的；2）在《信经》的第8条中删除了“真正的”一词；3） 在赞美诗中，必须将“哈利路亚”诵念三次，并附加“荣耀归于祢，上帝”；4）规定必须以三指划十字圣号；5）耶稣祷文须按既定形式诵念：“主耶稣基督，我们的上帝，怜悯我们这些罪人”；6）圣饼上应绘有四臂十字架（同上，第485–487页）。1667年的《誓言》——旧礼仪信徒正是依据该誓言脱离东正教会的——在旧礼信徒回归统一教会时，具有了原则性的教规意义。 这份《誓言》在学术界引发了激烈争论；以下列举最重要的论著：《论1667年莫斯科大公会议的誓言》，载于：《基督读物》1872年第5期；菲利波夫·T.《论1667年大公会议的誓言》，载于：《公民》 1876年第17期；帕维尔（修道院长）。《论1667年大公会议的誓言》，载于：《维亚特卡教区公报》，1871年第4期；格伦科夫·A.《1666–1667年莫斯科大公会议的决议》，载于：《法律汇编》，1863年第 5、9、11和12；伊万诺夫斯基。《指南》。第2卷，第150页；戈卢宾斯基·E.《关于我们与旧礼派信徒的论战》，载于：《读物》。1905年，第3期。

[995] 多西菲。《索洛维茨基修道院纪实》。第1卷，第151页；西尔佐夫。同上著作，第281、347页；索洛维茨基修道院作为莫斯科在白海的据点——主要针对瑞典人——得到了特别强力的加固。P. 卡赞斯基（《文集》。 1867年第4期，第6页）认为，正是修道院的这种“军事化”——其中常驻着数量可观的弓箭手驻军——以及修道院的贸易活动，促成了该修道院的世俗化。但无法认同这一观点，因为修士们的宗教狂热不可能是世俗化的结果。 当然，众多流放者滞留于修道院也起了一定作用——这些人同情宗教分裂，因此参与了抵抗。参见：西尔采夫。同上著作，第372页及后续。

[996] 关于围困的详情，参见西尔采夫，或：马卡里《俄罗斯分裂史》，第240–258页。

宗主教约阿基姆是分裂运动的坚定反对者，尽管他本人的宗教观点与老信徒的观点并无太大差异，但他采取了最严厉的措施来打击分裂运动。 1685年4月7日，[997] 颁布了一项敕令，规定分裂主义的追随者应受到迫害，并作为敌视国家的分子予以惩处，由此，国家决定干预纯粹的教会事务。 该敕令对分裂分子及同情分裂者威胁施以各种惩罚，甚至将老信徒作为叛乱分子和叛国者处以火刑。因此，1667年5月13日和1685年4月7日这两个日期，成为了分裂史的起点。 第一个日期标志着老信徒在宗教上的分离，第二个日期则标志着分裂者在民事法律上长期处于隔离状态[998] 。

对于修道界而言，分裂带来了各种后果，其中包括极其严重的后果。 僧侣们作为反对尼康改革的发起者参与分裂，撕裂了将修道界与教会等级制度联系在一起的纽带，并在彼得大帝时代使他们因被怀疑敌视国家而受到质疑，从某种意义上说，这种怀疑是有其依据的； 最后，不可忽视的是，参与分裂的那部分僧侣恰恰是最不易受到世俗化影响的群体。颇具代表性的是，对于留在教会内的僧侣而言，18世纪上半叶是一个文学上完全贫瘠的时期，他们仿佛处于瘫痪状态。 分裂正是导致帝国时代修道士们感到格格不入、且未能为自己找到明确使命的根源。 相当长的一段时间里，修道界确实徘徊在十字路口：一部分修道士找到了出路，而另一部分——即绝大多数——则一直处于这种状态，直至1917年。

第十三章 世俗化时代（1701–1764）

1. 彼得大帝及其对修道界的态度

在17世纪的最后十年，俄罗斯修道界进入了其历史上的第三个也是最后一个时期。对于其内部发展和外部命运而言，有两件事件具有决定性意义：分裂以及彼得大帝采取的那些通常被称为“教会改革”的措施。 但若将改革前后俄罗斯东正教会的状况加以比较，就会发现使用“改革”这一术语时应保持一定的 谨慎。诚然，17世纪末俄罗斯的教会生活远非理想状态，确实亟需诸多重大变革——但这些变革并未真正发生。 改革之后，教会生活中依然存在原有的缺陷，这表明了这些变革的片面性和不完善性。在最关键的领域——神职人员的培养方面，甚至连最紧迫的必要措施都未曾落实。

然而，这场改革却引发了国家对俄罗斯东正教会的态度发生根本性转变。这些变化极为重大——《教会条例》在完全新的基础上构建了教会与国家之间的关系。 教会丧失了法律上的独立性，成为国家机构——东正教事务局，这一名称在19世纪的官方文件中仍被沿用。 《宗教条例》确立了国家与教会之间的新关系，其特征在于国家承担了对教会的监护职责，其对教会事务的干预成为法律规范，且这一原则始终被国家坚定不移地贯彻。 当然，在莫斯科罗斯时期，即大彼得之前，世俗权力就经常干涉教会事务，俄罗斯东正教会也不时受到国家方面的压力，但这种干涉并不被视为常态； 大彼得之前与之后对国家与教会之间关系的看法，不仅不同，而且截然相反。如今，俄罗斯东正教正在失去其在莫斯科罗斯昔日极高的地位，并因彼得的教会改革而被降格为一个国家机构。 这一角色完全符合彼得的构想，他要求教会不仅要履行纯粹的精神职责，更要主要承担国家政治层面的服务。在彼得建立的国家中，按照其缔造者的设想，一切都应服务于国家并为其带来利益——当然，这种“利益”的定义完全取决于彼得本人的理解[999] 。

对于教会等级制度以及修道界而言，彼得大帝改革所确立的这一新局面本就令人不悦，原因在于国家与教会之间的关系如今已获得了明确而坚定的法律界定。 莫斯科国家此前并未对世俗权力与宗教权力之间的法律关系作出明确界定。这种关系建立并维系于传统、古老习俗——甚至可以说

---

[997] PSZ. 2. 第1102号。

[998] 直到1905年4月17日的敕令才废除了将旧礼派正式称为“分裂分子”的称谓； 该敕令规定，今后“应将‘旧礼派’这一称谓，取代目前使用的‘分裂派’一词，用于所有接受东正教会基本教义、但不承认该教会某些既定礼仪、并依据古版经书举行礼拜的各派信徒”。 （引自：戈卢宾斯基·E.《关于我们与旧礼仪派的论战》。第238–239页。）

[999] 关于彼得大帝的教会改革，参见：韦尔霍夫斯卡娅·P.《神职委员会的设立与神职条例》。2卷（1916）；作为该主题的入门读物，推荐以下著作：斯图佩里希·R.《彼得大帝的国家理念与宗教政策》（1936）（《东欧研究》新系列第22卷）； 布吕克纳（A. Brückner）所著《彼得大帝》（1879年）。俄罗斯东正教会的全新地位及其对国家的从属关系，最终通过1817年11月19日和1824年3月15日的敕令得以确立。 （《沙皇法令集》第34卷第27106号及第39卷第29919号；另参见1824年8月26日第30037号法令）。

建立于对古老习俗的怀旧之情——以及专制沙皇的实际权力和威望之上[1000] 。 即便是1649年的《法典》，尽管其中大量篇幅涉及教会事务，却仍未详细界定世俗权力与教会权力之间的关系，也未就这些关系提供明确的法律规范。对于世俗权力而言，治理实践以及国家与教会的政治意识形态，仍然取代了法律法典的作用。 例如，在所谓的1654年《宪章》中——该文件实际上规定了俄罗斯财政事务的法律规范——虽然可以发现某些偏离普通法的情况，但其中仍强调沙皇的统治应“既合乎上帝的旨意，又使我们这位伟大的君主行事公义且无罪”[1001] 。 倘若1649年的《法典》能对国家与教会之间的关系给出详细的法律界定，并同时确立国家的优先地位，那么可以断言，教会也会承认这一点； 1667年大公会议的裁决——该裁决在沙皇与尼康宗主教的争端中明确支持了沙皇——事后证实了我们的推测。 从上述内容可以看出，除尼康牧首之外，教会人士并不太在意国家与教会之间的关系在原则上应如何界定，但他们非常关注——不是在原则上， 而在实践中——特别是关于特权、司法管辖权以及教会土地所有权的 ——为教会保留“国中之国”（status in statu）的地位，这也是他们在1667年和1675年的大公会议上所追求的目标，并为此成功推动了修道院管理局（1677年）的废除。

正是这些情况与彼得的大政方针格格不入，因此他的教会改革——或者更确切地说，改革的最初举措——首先针对的正是这种“国中之国”的地位，以便随后最终厘清并确立国家与教会之间的关系。 对于修道士和修道院而言，这场教会改革的前因后果所带来的影响，比1721年废除牧首制并设立至圣执政主教会议更为严重。

对于刚刚接掌国家大权的彼得而言，过去一个世纪的教会政治事件记忆犹新，且危机四伏。在17世纪，曾多次出现此类局面，而这些局面在他已然成熟的政体理念中是毫无立足之地的。 或许有必要再次回顾以下现象：菲拉雷特牧首在米哈伊尔沙皇时期参与国家治理的作用、尼康的教会政策、1667年和1675年大公会议关于俄罗斯东正教会特权的决议，以及约阿基姆牧首的积极作为——他废除了修道院管理局，并竭力在各方面维护教会独立于国家的地位，其内心深处——如果可以这么说的话——堪称“小尼康”；最后，彼得大帝在1690至1700年间与末任牧首阿德里安的个人冲突。此前关于阿德里安无所作为或消极被动的普遍看法并无充分依据；正如专门探讨其教会政策的论文[1002] 所证明的那样，阿德里安虽然天性中既缺乏约阿基姆的干劲，也缺少尼康的战斗精神，但他始终表现出捍卫教会特权的坚定意愿。 这种消极的抵抗及其保守的观点表明，无论是教会改革，还是彼得计划实施的所有改革，都会遭到他的反对。 只要彼得的母亲娜塔莉亚皇后（†1694）在世，且她那持保守立场的亲信们仍支持莫斯科的旧习，阿德里安的处境就相当有利；此外，彼得当时仍沉迷于自己的“消遣”事务。 但1694年后，彼得在国家治理中的作用显著增强。他当然深知阿德里安对外国人乃至西方影响的厌恶[1003] 。1694年后，彼得开始干预教会事务。 这当然并非新鲜事，因为他的父亲阿列克谢沙皇也曾如此行事，但很快便显而易见，彼得已转入“进攻”态势。然而，又过了20年，彼得才通过《教会条例》确立了国家与教会之间的新关系[1004] 。

[1000] 参见：Philipp W.《伊万·佩列斯韦托夫及其关于莫斯科帝国复兴的著作》（1935年）。第42页及后续内容，其中对这一国家政治意识形态作了简要概述。

[1001] 《沙皇文书集》（PSZ）第1卷第122号。这种对传统的偏离既可见于《新贸易条例》（PSZ第1卷第408号），也可见于1682年的慈善法案草案，该草案早在彼得大帝之前就已提及“欧洲习俗”。 参见：弗拉基米尔斯基-布达诺夫。《综述》（1888年）。第211页。

[1002] 斯克沃尔佐夫。《阿德里安大主教：其生平与著作及其与17世纪最后十年俄罗斯教会状况的关系》（1913）（亦收录于：《法律文集》1912–1913）。

[1003] 在彼得·莫吉拉《东正教信条》新版的序言中，阿德里安写道，外国人如同“披着羊皮的狼”一样潜入了俄罗斯。索科洛夫。《17世纪新教对俄罗斯的态度》，第139页。 我们已知的修道士叶夫菲米（梅德韦杰夫的反对者），作为阿德里安最亲密的亲信之一，曾致信给他，称路德派和加尔文派正在对东正教会进行宣传攻势。 “教会的敌人众多，而捍卫者却不见踪影”——叶夫菲米伊以这番话结束了他的信件。《描述》。3. 2. 第310号。第496页。

[1004] 我们的任务并不包括对《教会条例》进行详细阐述。我们只想强调一个原则性问题。当《教会条例》成为法律时，俄罗斯教会作为地方教会便成为了俄罗斯国家的一部分，而圣 synod 则成为了一个国家机构，而非教会机构。 唯有在教义和礼拜方面，俄罗斯东正教会才与普世东方教会保持了统一。对俄罗斯东正教会而言，关键不在于彼得大帝用集体管理体制取代了宗主教制，而在于国家与教会之间形成了一种全新的关系体系： “俄罗斯教会”转变为“俄罗斯境内的东正教会”，也就是说，它被置于国家控制之下，并开始依据国家立法进行管理。参见：特姆尼科夫斯基·E.《〈精神条例〉的来源之一》，载于：《哈尔科夫历史与语言学学会文集》第18期（1909年）。 第5页；同上。全俄皇帝在俄罗斯东正

在阿德里安牧首逝世后（1700年10月15日），彼得仅设立了临时教会权力机构，并任命相对年轻的梁赞大主教斯特凡·雅沃尔斯基为牧首宝座的代理者[1005]。 大主教费奥凡·普罗科波维奇是彼得在 推行教会改革的主要助手，他在其著名的著作《君主意志的真理》（1722年）[1006] 中，试图论证并辩护君主颁布新法律的权利，从而为《教会条例》[1007] 提供法律依据。 “君主大可依法向人民下达命令，”费奥凡写道，“不仅包括一切对祖国大有裨益之事，还包括他所喜好的任何事情；只要不损害人民利益，且不违背上帝的旨意即可。 君主此等权力的依据即在于前述：人民已臣服于统治者的意志，并将自身的一切权力交予了他。 这其中还包括各种民事和宗教仪式、风俗的变革、服饰的穿着、房屋的建造，以及宴会、婚礼、葬礼等场合的礼节与仪式，等等，等等”[1008]。

我们特意引用这段话，是因为它在心理学层面上非常耐人寻味：从中我们可以看到尼康改革的一丝回响，以及为彼得在教会礼仪领域可能进行的改革辩护的尝试，但这里所采取的视角，显然与尼康的情况不同。 《精神条例》本身也具有同样的辩护和论证性质，正如G. 弗洛罗夫斯基所精辟指出的，它与其说是“法典”，不如说是“论述”[1009]，因为《条例》的作者费奥凡认为有必要对所有立法规定进行论证和辩护： 反对派的幽灵始终萦绕在费奥凡和彼得眼前！ 实际上并不存在这种危险：教会内部的力量因分裂而已严重削弱；此外，改革主要涉及神职人员和修道士的阶级利益——教会的教义未受触动，而对于广大民众而言，也没有理由从与看待尼康改革相同的视角来看待彼得的革新。 针对彼得改革的那种带有宗教色彩的反对情绪，其根源应归结于分裂所引发的情绪，而非其教会改革中所体现的新教精神。

对于俄罗斯未来的教会生活，尤其是对于修道界而言，至关重要的是：彼得通过其改革将莫斯科罗斯变成了警察国家：从那时起，社会生活的各个方面都受到国家的规范，甚至包括私人生活[1010]。 这一事实——即彼得改革使莫斯科沙皇的国家转变为警察国家——对教会及其制度产生了深远影响。 世俗权力对教会事务的干预或规范，如今大多已不再是为了寻求任何改进，而是出于对国家或经济利益的考量；对利益的关注几乎始终是彼得改革的主要驱动力。 众多涉及修道生活和修道院的敕令与条例，恰恰具有警察国家的性质和功利考量。这些敕令并非经过深思熟虑的全国性修道院生活改革中的独立阶段，而是大多为应对国家突如其来的需求和需要而颁布的。 所有关于修道生活、修道院及修道院生活的法令中，仅包含一个根本核心：力求使修道院对国家有益。当然，彼得对修道生活作为基督教和教会制度的独特看法也显露无遗。

彼得大帝并非无神论者。恰恰相反，他虔诚敬神，但他的虔诚并非源于教会。 在旧约时代莫斯科虔诚氛围的熏陶下成长起来的彼得，终其一生都坚守着这样的宗教信念：上帝是世界的创造者和主宰者；而作为君主，他对上帝所肩负的责任感始终是彼得的鲜明特征。 他自称“基督教君主”，不仅在《精神条例》中如此表述，甚至在《军事条例》（1716年）中亦是如此，并且他将专制统治视为神圣的安排。 费奥凡·普罗科波维奇称彼得为“基督教君主，正统信仰及教会一切神圣秩序的捍

教会中的地位及其与教会权威通论的关系（1909）。第15页；另见上文提及的P. 韦尔霍夫斯基的著作以及笔者发表于《Kyrios》第5卷（*1940-1941年）第66页及后续页面的*文章。

[1005] 参见：斯图佩里希（Stupperich）。同上，第2章。

[1006] 关于费奥凡的这部著作，参见：古尔维奇·D.《费奥凡·普罗科皮耶维奇的〈君主意志的真理〉及其西欧来源》（1915年）。 关于费奥凡，另见：萨马林·尤.《斯特凡·雅沃尔斯基与费奥凡·普罗科皮耶维奇》，载于：《文集》第5卷（1880年）（1844年第一版——有删节，因当时审查制度未允许某些内容出版）； 卡尔塔绍夫·A.《关于费奥凡·普罗科波维奇的东正教问题》，载于：《纪念D. F. 科贝科文集》（1913）；科赫·H.《彼得大帝时代俄罗斯的东正教》（1929）；弗洛罗夫斯基·G.《俄罗斯神学的道路》（1937）。特别是第89页及后续内容。 以下早期著作至今仍具有重要价值：佩卡尔斯基·P.《彼得大帝时期的俄罗斯科学与文学》（1862）；关于费奥凡的传记：奇斯托维奇·I.《费奥凡·普罗科波维奇及其时代》（1868）以及蒂特利诺夫·B.《费奥凡·普罗科波维奇》，载于：《俄罗斯传记辞典》。

[1007] 关于《宗教条例》，参见P. 韦尔霍夫斯基的奠基性著作，其中详细概述了莫斯科罗斯时期及彼得改革后国家与教会关系的相关文献。 N. 克德罗夫的著作《与彼得大帝改革活动相关的〈宗教条例〉》（1886年）（亦收录于：《法律评论》1885年）论述十分薄弱，且具有片面性。

[1008] 《君主意志的真理》，载于：《PSZ》第7卷，第4870号，第628页。

[1009] 弗洛罗夫斯基。同上著作，第84页及后续。参见：韦尔霍夫斯基。第1卷，第156页。

[1010] 《首席治安官条例》尤为具有代表性，其中阐述了警察的任务和职责。《俄罗斯法律汇编》第3708号。关于彼得大帝改革的简明扼要的概述，见：什穆尔洛·E.《俄罗斯史》（1922年），第270–342页。

卫者”[1011]，这正是彼得本人坚定的信念。 费奥凡如今利用这一信念——它自古以来就属于他的皇室先辈和全体人民——来为在俄罗斯建立国家教会制度提供依据。 关于国家教会的思想完全符合彼得对教会国家角色与任务的看法[1012]。这些观点的形成，离不开莫斯科“德国人聚居区”中外国新教徒的影响。 对彼得而言，教会主要是道德教育的力量，应当服务于国家利益。他并不排斥教会的礼拜生活，自己也经常参加礼拜，而且在取得军事胜利后，总是下令举行感恩祈祷； 在征服阿佐夫（1697年）后，他在那里建立了一座修道院；后来又在圣彼得堡建立了亚历山大·涅夫斯基修道院，并将圣亚历山大·涅夫斯基亲王的圣髑移至该处——这些都是他生平中众所周知的事实。他对教会教义也并非一无所知，这一点他的同时代人可以通过与沙皇的谈话得以了解[1013]。

尽管彼得非常热衷于改革和改进一切，但他既未以个人名义，也未以教会高层的名义，试图推行类似17世纪其前任所推行的那种改革。 或许正是凭借其清醒的判断力和卓越的智慧，他察觉到了尼康策略中的失误——尼康在推行革新之前，本应先致力于改善神职人员的灵性教育，之后再着手进行改革。 彼得比他的任何同时代人都更清楚地认识到，必须提高神职人员和全体民众的教育水平，否则就无法实现他构想的俄罗斯变革。 也许原因还在于，他对教会作为国家机构之本质与使命的理解，与俄罗斯神职人员及俄罗斯民众截然不同。 彼得恰恰不信任神职人员，尤其是主教和修道士。他清楚地看到，无论是主教还是修道士，都对他及其改革怀有敌意[1014]，而且这种敌意不仅体现在宗教文化层面，更延伸到了政治层面。 难道主教团、神职人员和修道士们没有卷入那场给他留下如此深刻而可怕印象的“枪手”叛乱吗？难道他没有感觉到，就连宗主教宝座的代理者斯特凡·雅沃尔斯基，内心深处也不赞同他构想的改革吗？ 彼得得出结论：要想让俄罗斯东正教会支持他将俄罗斯欧洲化的计划，就必须从根本上改造和改革它。 只有等到教会高层和神职人员完成改革，等到启蒙运动使他们成为他手中顺从的工具，只有到那时，才能尝试对教会生活进行更深层次的改革。 但彼得用于教会改革的时间所剩无几，因此他只来得及完成他认为其中最重要的部分——即在国家与教会之间建立全新的关系，并改造最高教会权力机构。

将教会改革中的负面结果全部归咎于彼得一人是不公平的。如果当时在俄罗斯教会高层中，哪怕只有一个人能协助他并获得他的信任，1721年的教会改革就会呈现出截然不同的面貌。 但当时领导教会的是胆怯且虚伪的斯特凡·雅沃尔斯基，此人既缺乏政治视野，又未能准确把握教会真正的需求。 至于费奥凡·普罗科波维奇，这位主教对俄罗斯教会的福祉漠不关心——他自负、 好胜且好报复，在彼得统治时期他还不得不勉强克制自己，而皇帝去世后，他性格中最恶劣的方面便完全暴露无遗。

彼得针对修道院和教会领地采取的措施，主要源于他对基督教苦修主义的否定态度，以及他对人类生活和国家生活中一切形式的不作为与无用之举的厌恶——在他看来，这些在修道院的生活中表现得最为明显。 倘若修道院拥有的土地较少，甚至完全没有土地，彼得或许就不会如此彻底地干预这一领域。 在他看来，这些土地无异于国家资产的流失；因此，随着改革推进——该改革恰逢需要投入日益庞大资金的北方战争——他特别注重以最激进的方式将修道院的财富用于国家目的。另一方面，那些以各种方式侵犯修道院内部生活秩序的举措，源于他怀疑修道士在国家政治层面上是一个敌对势力。 彼得深知修道界在宗教分裂中的作用——他不仅从教会层面，更从国家政治层面对此加以评判；他也清楚修道界对西方文化的排斥。简而言之，彼得毫不怀疑，当时的修道界只会阻碍改革的推进[1015]。 所有这些都解释了这样一个事实：在长达四分之一世纪的时间里，彼得几乎一直在迫害修道院，甚至干涉修道院生活的琐碎细节。 他几乎没有采取任何措施来改革修道制度或推行任何改进；不，相反，彼得竭尽所能削弱修道制度的权威，使其丧失力量。

[1011] 《精神条例》。第1部分。导言。PSZ. 6. 第3718号。《军事条例》。PSZ. 5. 第3006号。第20条。

[1012] 关于彼得大帝的国家观，参见：Stupperich. 同上。第23页。

[1013] 同上，第32页。

[1014] 索洛维约夫。第17卷，第246页。并非所有主教都对彼得的改革持否定态度。费奥凡是彼得最著名的助手之一。此外，还应提及沃罗涅日主教米特罗凡，尽管他早在1709年就已去世； 诺夫哥罗德大主教约瓦（†1716）；或许还有霍尔莫戈尔大主教阿法纳西，他在彼得改革伊始曾对此给予好评，但他早在1702年便已去世。参见：斯克沃尔佐夫。《阿德里安牧首》。第112页。

[1015] 普拉托诺夫。《讲座》（1915年）。第485页。

2. 政府针对修道院、修道院地产及修道士群体的措施

彼得大帝的教会改革在俄罗斯建立了国家教会制度，这也为教会机构、力量和财产今后不仅服务于教会，同时也服务于国家奠定了基础[1016] 。 1721年1月25日可视为俄罗斯国家教会制度的诞生日，因为就在这一天，《宗教条例》成为规定俄罗斯东正教在帝国中地位的基本法律，尽管当时涉及修道院的若干具体改革已全面展开。 这些举措——其中最早可追溯至1696–1698年[1017] ——将我们带入了一个漫长的世俗化时代，该时代于1764年在女皇叶卡捷琳娜二世统治时期画上了句号。 这长达70年的时期，与其说是为了改善修道院的生活，不如说是试图将修道生活置于一种彻底改变其在俄罗斯东正教会及民众生活中的地位的境况之下，试图将修道生活挤到民族生活的次要位置。 这些措施有时——例如在安娜·伊万诺夫娜女皇（1730–1740）统治期间——甚至呈现出公然迫害的性质，彻底打乱了修道院的内部生活，其影响随后长期存在，以致在主教会议时期，修道生活仿佛处于瘫痪状态。 至圣主教会议在其200年的存在期间，曾多次认真讨论过修道院问题，但并未采取任何措施来提升修道院生活的水平。似乎至圣主教会议乃至整个圣公会时期的俄罗斯教会等级制度，都对修道院的现状相当满意。 可以说，导致修道生活长期处于衰落状态的罪魁祸首，既不是彼得大帝的教会改革，也不是他最初采取的措施，而是18至19世纪的圣公会管理体制和俄罗斯主教团。

彼得关于修道制度作为教会制度的看法，是在相对较晚的时候才明确表述的，即在1724年1月31日的敕令中，该敕令由彼得与费奥凡·普罗科波维奇[1018] 共同起草。 该敕令的标题便极具代表性：“关于修道制度何时因何种过失而兴起，古代修士的生活方式如何，以及应当如何参照某种古代模式来纠正当今修士生活状况的公告”。 这无非是对已经采取的、同时也是即将采取的措施所作的姗姗来迟的论证。“真正的修士，不仅不向世人索求什么，”《公告》中写道，“甚至不愿让人看见或听闻他们的消息……” 后来发生了什么呢？当一些伪善者接近希腊皇帝，尤其是接近他们的妻子时（这很可能是在暗指彼得的第一任妻子尤多基娅皇后及其保守派亲信。 ——I. S.），而修道院也不再建在荒漠中，而是开始在城市本身及邻近地区兴建，并为这一所谓的圣地索要金钱援助；更过分的是，他们不仅不愿劳作，还企图靠他人的劳动不劳而获，对此，皇帝们……自己也…… 表现出极大的倾向。 ……这种现象在我们这里也开始大行其道……因为当今修士的生活不过是种表象，是对其他律法的讥讽，且由此衍生出不少弊端：他们中绝大多数都是寄生虫，而一切邪恶的根源皆在于懒惰，因此产生了多少迷信、分裂乃至动乱，众所周知…… 他们是否遵循《圣经》的教义和教导？完全不是。至于他们所说的“祈祷”，那不过是大家都在祈祷罢了……这给社会带来了什么益处呢？ 实则正如那句古老的谚语所言：既不为上帝，也不为世人，因为其中大部分人是为了逃避赋税和懒惰，以便不劳而获。然而，对于这些游手好闲者而言，确实存在一种生活方式——并非懒散，而是合神心意且无愧于人，那就是直接服务于穷人、老人和婴孩。” 《公告》阐述了彼得对修道制度的看法，以及他为减少修道院数量、将修道院财产用于国家目的而采取的所有措施的依据。

如前所述，修道院管理局已于1677年被废除，而此时，即1696年， 彼得在一项特别敕令中要求各教区主教，每年向大宫廷司提交关于修道院及教区主教座堂收支情况的准确报告； 两年后，即1698年，该敕令得到确认，并补充了关于谷物储备必须特别准确报告的要求，以及规定未经沙皇许可，修道院不得进行任何建筑或修缮工程[1019] 。1701年1月24日，修道院管理局得以恢复[1020] 。 1701

[1016] 《宗教条例》由费奥凡·普罗科波维奇受彼得之命起草。1721年1月25日，关于设立宗教事务委员会的敕令公布（《彼得大帝文集》第3718号；另参见：《彼得大帝文集与改革文集》第1卷 第2版，第1号），并于2月14日举行了隆重的揭牌仪式。当天，“宗教事务委员会”的名称被改为“至圣执政主教会议”。关于此事的更多详情，请参阅P.韦尔霍夫斯基的著作。

[1017] 《PSZ》第3卷，第1541号和第1664号。

[1018] 奇斯托维奇。同上著作，第139页。 题为《关于何时以及因何种过失开始修道生活之公告》的敕令，载于：《PSPiR》第4卷第1197号。彼得早在1701年12月31日的敕令中，就对当时的修道界作出了负面评价。《PSZ》第4卷第1886号。

[1019] 《俄罗斯国家档案》（ААЭ），第4卷，第315号；《俄罗斯国家档案》（ПС3），第3卷，第1664号。1701年12月31日的敕令规定，僧侣的年度津贴为10卢布和10切瓦尔特面包； 1705年，该津贴被削减了一半，这一规定最终由1710年的《条例》予以确立。戈尔恰科夫。《论土地所有权》。第473页；凯德罗夫。同上。第229页。 该《条例》规定僧侣的年度津贴为6卢布和5夸特面包，并为住持略微增加了一点。PSPiR. 4. 附录。第333–335页；关于该津贴也并非总是发放的情况，参见：同上。2. 第998页。

[1020] 《PSZ》第4卷，第1829号；另参见第1834号。

年的敕令及其后颁布的其他敕令要求立即对修道院及其地产进行清点，并准确确定僧侣人数； 各修道院仅允许保留足以主持宗教仪式和管理财产所需的僧侣人数（各修道院按此方式确定的僧侣人数称为“编制”）， 未受戒的修道院住众须被驱逐，只有当编制中出现空缺时，才允许为新修士剃度[1021]。 《关于僧侣的宗教条例增补》（1722年）[1022] 禁止为未满30岁的男性剃度，女性则仅可在50至60岁之间剃度；例外情况须经主教会议许可；军人及官员则完全禁止剃度； 此外，负债者、已婚者及有未成年子女者亦不得入寺；农奴只有在获得地主许可后方可受戒；文盲者只有在沙皇或圣 synod 知情的情况下才被允许入寺[1023]。

“据M.戈尔恰科夫所言，1701年的《修道院条例》是整个俄罗斯最高级别的中央机构，其总体活动专门致力于实现彼得大帝的改革目标”[1024]。 该机构于1720年被废除，1721年重新设立，并一直运作至1724年底。在此期间，修道院管理局几乎是所有与修道院生活相关事务的最高裁决机构。 上述《宗教条例增补》规定，未经主教会议许可不得建立新修道院；严禁建造隐修院或小修道院； 僧侣人数少于30人的小型修道院或隐修所，须予以关闭或并入其他修道院；若修道院被关闭，其教堂将转为堂区教堂；此外，主教会议还获得沙皇授权，必要时可关闭大型修道院[1025]。

《补充条款》（第35条）还要求不识字的僧侣学习读写，为此，各修道院应设置专门的修习室； 1723年颁布了一项新法令，规定所有30岁以下的修士均应被送往莫斯科的扎伊科诺斯帕斯基修道院接受教育。 关于各教区主教对这一法令的反应，可从以下事实看出：1723年至1727年间，仅有三名僧侣被送去学习，其中两人后来逃走了，另有四人自愿前往学习[1026]。 1724年的《公告》中包含了一项在圣彼得堡和莫斯科设立两所神学院的计划，其毕业生日后应成为这些神学院的教师；年满30岁后，若愿意，他们可以剃度为僧。 此后，他们须在亚历山大-涅夫斯基修道院接受为期三年的试用期，随后从事学术工作——例如进行翻译或撰写讲道词； 与普通修士相比，这些学者修士享有更优渥的饮食和服饰；若勤勉尽责且品行端正，他们便可成为修道院院长、神学院院长以及教区主教职位的候选人[1027]。 这一计划——尽管当时仅停留在纸面上——蕴含着未来“学者修道士”阶层的萌芽；正如下文将详细阐述的那样，这一阶层在俄罗斯东正教会的历史中并非一种积极现象。

彼得力求完善所有工业部门的愿望在此也得以体现，将功利主义与天马行空的设想结合在了一起。例如，《增补》建议在男子修道院“开设手工艺课程”，从事木工及其他手工艺； 在女子修道院中，手工艺非常普遍，1724年的《公告》中还包含一项计划，即从布拉班特——也就是里尔市——邀请“技艺精湛”的蕾丝编织师来到俄罗斯，并将她们派往各女子修道院担任教师[1028]。 与此同时，修道院及其建筑也被用于慈善目的：许多修道院收容了孤儿、病人、精神病患者和战争伤残者，其中一些修道院甚至人满为患，以至于无力供养这些人； 许多僧侣被粗暴、无礼地驱逐出修道院，修道院的庄园也因此无人看管。 随后，修道院管理局被迫将遭驱逐的僧侣重新接回修道院，以恢复已受破坏的修道院经济；修道院的新住众，尤其是战争伤残者，经常横行霸道，时常发生斗殴及其他同类事件，有时修道院甚至遭到抢劫[1029]。

[1021] 同上。第1834、1839、1886、1948号。

[1022] 该“增补”见于：《PSPiR》第2卷，第596号；《PSZ》第6卷，第4022号；该增补亦收录于《条例》的后期版本中。

[1023] 《PSPiR》第2卷，第596、671号；第4卷，第1197号。

[1024] 戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第123页；关于修道院管理局的职权范围，参见：同上，第123–128页。

[1025] 《PSPiR》第2卷，第596号，第44、45、48条；第4卷，第1200、1244、1379号；第3卷，第1091号。根据1724年的报告，僧侣人数如下：男子修道院——14 534人，女子修道院——10 673人，共计——25 207人。楚德茨基。《研究经验》，载于：《TKDA》。1877年。第4卷。第46页。

[1026] 《PSPiR》第3卷，第1099、1136号；第5卷，第1929号。有三座修道院（安德罗尼科夫修道院、佩雷尔维诺修道院和尼古拉修道院，均位于莫斯科教区）的修士被驱逐，修道院建筑被移交用于办学。 《俄罗斯帝国法令汇编》（PSPiR）。第4卷，第1316、1328、1284号。

[1027] 《PSPiR》第4卷，第1197号。第2卷。

[1028] 《PSPiR》第2卷，第596号，第18节；第4卷，第1197号，第1卷，第12节。

[1029] 《PSPiR》第2卷，第596号，第46和47节；第997号；第3卷，第1153号； 第2卷，第536、595号；1723年曾颁布一项颇为奇特的敕令，规定将“退役士兵”安排到修道院编制中的“空缺职位”上，该敕令随后被废除。《PSZ》第4141、4455、4672号。 根据《增补》，某些修道院，例如楚多夫修道院和升天修道院，必须在其院内设立医院和收容所，而新处女修道院则需设立孤儿院。《PSPiR》第2卷，第1279号。 1724年的《公告》包含了一项将修道院改建为医院的计划，旨在让部分修士照料病人，而其余的“务农修士”则耕种土地，以维持这些医院的运转。《PSPiR》第2卷，第1197号，第1节

国家当局并未忽视修道院的内部生活，为此颁布了一系列旨在改善现状的法令。在《精神条例补遗》中规定，院长应由修士们选举产生[1030] 。 该文件还规定，修道院必须按照集体生活章程行事；禁止收取剃度费；修士去世后，其居室内的所有物品均归修道院或主教会议所有，修士不得立遗嘱； 从一座修道院转入另一座修道院——这在过去曾是十分常见的事——如今被严加禁止；僧侣一生中仅被允许进行一次此类转院，且必须获得院长书面许可。教区主教有义务确保该规定得到严格遵守。 修道院院长有责任登记僧侣名册，并对僧侣逃跑负责；被捕的逃亡僧侣将被铐上脚镣。只有经院长许可且时间不长的情况下，才允许离开修道院[1031] 。修道院的生活不应因僧侣的熟人或亲属来访而受到干扰。 诚然，修士每年被允许探望亲属四次，但每次都须经院长批准；而女修士甚至被禁止这样做，只有在年长且可靠的修女陪同下，且仅在亲属患病或去世的情况下，她们才能探望亲属。 为了剥夺僧侣起草请愿书及撰写任何具有反对性质的文章的机会，严令禁止他们在僧房内存放书写用纸、墨水和羽毛笔[1032] 。

1720年，修道院当局接到命令，要求将所有存放在修道院内的特许状、免诉状及其他此类“可疑文件”立即送交修道院管理局，今后不得在修道院内保存。 得益于这一措施，修道院管理局获得了关于修道院领地的重要文件： 此前，该局长期缺乏相关文件，无法对修道院的经济状况形成清晰的认识，这一点从1701年进行的农民户数普查中可见一斑——当时某些教区甚至完全未提交任何资料[1033] 。

该指令与修道院、修道院领地及居住其中人员的管辖权问题密切相关。 随着修道院事务局（Monastyrsky Prikaz）的恢复，1667年主教会议的裁决并未被正式废除——因为只有新的主教会议裁决才能废除它们——而是因政府法令而失去了效力。 这无非是在神职人员及教会财产管辖权问题上，恢复了1649年《法典》所确立的法律规范。 早在1701年之前，在许多政治审判中——尤其是与1682年和1698年“射兵”起义相关的案件中——神职人员和僧侣在未经教会代表参与庭审的情况下便遭到审讯和定罪，这违反了1667年的决议。 修道院管理局经常在没有教会代表参与的情况下，由世俗法官主持审理案件。此外，许多审判甚至并非在修道院管理局，而是在变容管理局——一种沙皇的私人办公厅——进行[1034] 。

1725年1月28日，彼得大帝逝世。此后，政府针对修道界采取的新措施不仅延续了他的政策，甚至更加严厉，特别是在安娜女皇统治时期（1730–1740）。 在叶卡捷琳娜一世（1725–1727）统治期间，首先确认了彼得的大量敕令。例如，下令剥夺逃离修道院的僧侣的僧侣身份，将其移交世俗法庭，并处以公开鞭刑； 还下令将病人、战争伤残者、精神病患者甚至被定罪的罪犯（苦役犯）分派到各修道院；只有神父的遗孀才被允许剃度为僧，其余人员必须向主教会议申请剃度许可。 此前曾颁布但未获成功的关于将年轻修士送往扎伊科诺斯帕斯修道院附属学校就读的敕令，现被重新颁布。实际上，该敕令已毫无意义，因为在之前采取的所有措施之后，修道院里根本没有年轻的见习修士了[1035] 。

第1–8款。 彼得通过一系列敕令，试图将战争伤残者的抚养责任转嫁给拥有土地的修道院：《PSZ》第4卷第1856号（1701年）；第5卷第3409号（1719年）；第7卷第4183号（1723年）；第4450号。 第1卷，第1和3节（1724年）；另参见：第6卷，第3576号，其中宣布1720年4月8日的敕令无效。

1030 《PSPiR》第2卷，第596号，第49条。唯有新成立的亚历山大-涅夫斯基修道院的院长由政府任命；这一规定在后来的敕令中得到了确认。 《PSZ》第2959号；第50条要求院长们按照修道院章程管理修道院，并设有一名助理，以便在院长生病或缺席时能够接管修道院的管理工作。《宗教条例》关于主教的章节，第7条。

1031 《PSPiR》第2卷第596号，第30、51–53、31–33条；第426号和第954号；第4卷第1456号；《教会条例》关于主教的章节，第8条；《PSZ》第1834、2985、3172号。

1032 《教会法规》增补。《PSPiR》第2卷第596号；第2卷第984号；《PSZ》第1834号。

1033 兹纳门斯基。《彼得大帝时期的教会领地》，载于：《法律汇编》1864年版，第1卷。 第140页；戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第131页。1701年，修道院管理局管辖的修道院土地上仅有137 823户农民家庭，其中不包括不隶属于该局的阿斯特拉罕、普斯科夫和西伯利亚教区。

1034 1700年12月16日的敕令规定，神职人员与平信徒之间的一切诉讼均应移交至主管机构处理。《PSZ》第1818号。戈尔恰科夫，同上著作，第132–136、195页。 随着参议院作为整个帝国最高管理机构的成立，修道院管理局被置于其管辖之下。《帝国法令汇编》（PSZ）第4卷，第1829、1834号；另参见第2321、2349、2571号等。参见：扎维亚洛夫，同上著作，第64页。

1035 《PSPiR》第5卷，第1678、1778、1492、1787号。

鉴于僧侣人数，特别是在僧侣较少的修道院中，大幅减少，彼得二世（1727–1730）时期颁布了一些法令，放宽了此前针对此类修道院采取的措施。 一些小型修道院得以重新开放，修士们也重返这些修道院[1036] 。彼得二世短暂的统治时期——当时费奥凡·普罗科波维奇一度失去了他在圣 synod 乃至整个教会管理机构中的原有地位——是针对修道界实施各种宽松政策、同时反对情绪重新抬头的一段时期。 恢复宗主教制的想法一度重新浮现。在未成年彼得（1727年时他仅11岁）的身边，持保守立场的阿·格·多尔戈鲁基亲王家族扮演着主要角色，其幼女叶卡捷琳娜与这位年幼的沙皇订有婚约。 彼得二世是悲惨的皇太子阿列克谢之子，而阿列克谢正是彼得大帝的儿子，反对派教会圈子也曾将希望寄托于他；多尔戈鲁基家族以及部分教会高层人士曾梦想，趁着年幼的彼得二世在位期间，消除彼得大帝教会改革带来的后果。 但彼得二世于1730年1月18日因天花突然去世，打乱了这些计划[1037] 。

安娜·伊万诺夫娜女皇执政的十年（1730–1740）对俄罗斯东正教会而言尤为艰难，而修道界所受的打击最为沉重[1038] 。 后来，在伊丽莎白女皇执政期间，才华横溢的布道家迪米特里·塞切诺夫大主教将安娜的统治称为“动荡时期”： “基督教教义……被贬为寓言，不被重视；上帝的圣徒不被尊崇；使徒传统和圣父们的教诲遭到否定。最甚者，对虔诚捍卫者——神职人员，即主教、神父、修士——进行了大肆迫害，他们遭受折磨、处决、被剥夺神职…… 将修士、神父和虔诚之人……押往遥远的西伯利亚城市。 他们被吓得如此之深，以至于就连牧者们、上帝话语的宣讲者们也保持沉默，不敢开口谈论虔诚”[1039] 。那是一个“德国人当道”的时代，“对他们来说，黄金时代才刚刚开始，”K. 施泰林在他的《俄罗斯史》中写道。 ——他们成为了这个伟大国家的绝对统治者。”比龙“对一切俄罗斯事物都抱有蔑视”，而且“随着时间的推移，他越来越不加掩饰这种蔑视，这使得俄罗斯人对异族枷锁本就完全合理的愤怒显得更加情有可原； 这种轻蔑也很好地解释了俄罗斯史学界对这一人物的评判——他显然缺乏许多成为一名合格政治家所必需的素质。他 被视为一位精通马术的行家，但俄罗斯人并不认为他对本国人民有同样深刻的理解，尽管他被安置在仅次于女皇本人的极高职位上」[1040] 。 德国人的霸权在各阶层民众中引发了憎恨与恐惧。傲慢的宠臣比龙、冷酷无情的奥斯特曼——他既具备出色的外交才能，又擅长阴谋诡计——以及女皇本人，她思想狭隘，性格极其粗鲁残暴[1041] ，最后， 由比龙的特工们全权掌控的秘密内阁——正是这些人统治着俄罗斯，而流放与断头台便是他们权力的工具[1042] 。

当时，彼得大帝教会政策的主要继承者是费奥凡·普罗科波维奇，他成功赢得了安娜和比罗恩的信任[1043] 。直到去世（1736年），费奥凡一直是圣 synod 中权倾一时的要员，此时他终于能够向所

1036 同上。第1716、1767、1772、1786、1907号。列昂尼德，修道院长。《关于卡卢加教区境内被废除的修道院》，载于：《文集》。1862年。第2卷。第VI页。

1037 韦尔霍夫斯基。同上著作。第1卷。第XXVI-XXVII页；《文集》。第63卷。第696页及后续，第793页；达什科夫·格奥尔基，载于：《俄罗斯修道院史》。第135页；普拉托诺夫。《讲座》。第546页。 另参见：巴恩森。《世系与统治者表》。第3卷，第81号。

1038 关于安娜的教会政策，参见：蒂特利诺夫·B.《安娜·伊万诺夫娜的统治》（1905）；奇斯托维奇.《费奥凡·普罗科波维奇》，第316页及后续； 韦尔霍夫斯基。《同上著作》第1卷，第XXXII页及后续。另参见伊丽莎白女皇《宣言》中对安娜统治时期的评价。《俄罗斯国家档案》第11卷，第8506号。

1039 1742年3月25日所作的布道，载于：波波夫·N.《伊丽莎白女皇统治时期的宫廷布道者》，收录于：蒂霍恩拉沃夫. 编年史。第2卷，第12页。基里尔·弗洛林斯基大修道院长将比罗恩及其代理人称为“魔鬼的使者”。索洛维约夫。第21卷，第182页。

1040 斯托林。第2卷，第222、223页。

1041 参见对安娜的评价，载于：什切尔巴托夫·M·M.《论俄罗斯风气的败坏》，载于：《俄罗斯文章》1870年第7期，第50页。 关于A·I·奥斯特曼在推行安娜宗教政策中的作用，参见：《俄罗斯历史文献》。卡什皮罗夫编（1873）。第3卷，第260页；《俄罗斯国家档案》（PSZ）。第11卷，第8506号。

1042 普拉托诺夫。《讲座》。第552页；科尔萨科夫·D.《安娜·伊万诺夫娜》，载于：《俄罗斯传记辞典》（RBS）；关于比罗恩：斯特罗耶夫·V.《比罗恩统治及其内阁》（1909）。关于安娜时代，以下回忆录是极为重要的史料：曼施坦因将军。 《关于俄罗斯的历史、政治和军事回忆录（1727–1744年）》。附作者传记，由于贝尔编纂（莱比锡，1771年；德文版：同上，1771年；俄文版见：《俄罗斯文集》，1875年）。

1043 奇斯托维奇。同上著作，第257、295、316页；蒂特利诺夫。同上著作，第146、162页。

有昔日的敌人报复。 早在1731年，主教会议就已完全归属于由奥斯特曼掌舵的内阁[1044] 。以往的敕令不仅得到确认，还被新敕令进一步强化；教区主教须对辖下人员最轻微的违法行为承担全部责任，并被处以100卢布的罚款； 此后，在1734年，对于绕过法律规定剃度为僧的行为——当时仅允许寡居的神父和退役士兵剃度——罚款金额被提高至500卢布， 同时，修道院院长将被判处终身流放，而新受戒的修士则被剥夺修士头衔并遭受肉刑[1045] 。教区主教被禁止派遣修士作为其代表前往世俗机构，也不得通过他们进行谈判[1046] 。 修道院院长不仅负有维持修道院秩序的责任，还必须将修士犯下的所有违法行为直接上报给主教会议，罪犯要么被征召入伍，要么被流放至西伯利亚矿场。 圣会完全被排除在司法事务之外，它仅负责剥夺罪犯的僧侣身份，但即便如此，也是按照政府的指示行事[1047] 。 当时修道院生活的典型例证是：莫斯科升天女修道院曾由塞梅诺夫斯基团的一名上尉管理了一年多，而原本的修道院院长此时正在圣彼得堡接受审讯[1048] 。

对修道院生活和修道界造成特别破坏性的，是所谓的“修士审查”。 在这些审查中，许多僧侣——主要是因政治指控——被逐出修道院：年轻人被征召入伍，年长者则被剥夺僧侣身份，并被遣往乌拉尔或西伯利亚从事强制劳动。 这些清查由前文提到的“秘密办公厅”负责执行，结果导致修道人数大幅减少。 据报告显示，1724年各修道院共有25207名僧侣和修女，而到安娜女皇统治末期，这一数字仅剩14282人（其中7829名僧侣，6453名修女）。 这位女皇的统治给俄罗斯东正教会带来了诸多灾难，她去世后，主教会议向政府提交了一份报告，描绘了修道院生活衰落的令人震惊的景象：有些修道院已完全空无一人，另一些修道院中剩下的修士寥寥无几，且年迈体衰，以至于无人能主持礼拜； 在调查过程中，有 修道院院长被罢免并收监，修道院的管理处于极其悲惨的状态；修道院的日常生活中甚至看不到修道生活的迹象；神学院里没有教师，也没有人可以被邀请来填补空缺。 主教会议的报告得出结论：俄罗斯的修道事业已濒临彻底毁灭的边缘，因此主教会议请求再次允许举行受戒仪式，且试修期不需三年，仅需六个月即可。摄政王安娜领导的政府对此请求予以积极回应并予以批准[1049] 。

显然，在如此的教会政策下——政府对此既无辩解，甚至连合理的依据都没有——教会生活呈现出一幅令人痛心的景象。但当时俄罗斯生活的其他方面也呈现出同样的特征，这与政府的总体政策有关，因为国家和人民都处于被彻底忽视和鄙视的境地。 “德国人的统治持续了十年，”S. 普拉托诺夫写道，“十年间，俄罗斯人最美好的同情心和情感都受到了侮辱”[1050] 。

在伊丽莎白女皇（1741–1761）统治期间，教会和修道界终于得以松一口气。至少，这位虔诚的女皇没有采取此前司空见惯的那些措施，但在许多问题上，她依然遵循着其父彼得大帝的路线。她个人的虔诚使她避免了对教会进行不必要的打压，但她的教会政策仍受行政政策总体原则的制约[1051] 。 对僧侣的审查停止了，女皇批准动用国库资金重建两座特别受尊崇的修道院——瓦拉姆修道院和科涅夫修道院，这两座修道院因18世纪采取的措施而已完全衰败。她还下令将圣三一-谢尔吉耶夫修道院更名为“拉夫拉”（1744年）；许多修道院获得了经济援助[1052] 。但出家仪式仍受政府管控，

[1044] 《波兰-立陶宛王国法令集》（PSPiR）第7卷，第2505号和第2531号（均颁布于1731年）。 内阁于1731年11月1日成立，正如敕令中所言，是为了“国家利益及我们忠实的臣民”。《PSZ》第8卷，第5871号；圣公会必须每月向内阁提交报告（“报告”）。

[1045] PSZ. 第6177号、第6189号、第6574号、第6561号、第6585号。

[1046] PSZ。第7993号。

[1047] 《PSZ》第7660号、第7538号以及第8543号。

[1048] 扎维亚洛夫。同上著作，第72页。

[1049] N. M. 《18世纪的俄罗斯修道生活》，载于：《流浪者》。1884年第1期，第212、435页及后续；《PSZ》第8303、8309、9382号。

[1050] 普拉托诺夫。《讲座》。第556页。

[1051] 关于伊丽莎白女皇的教会政策，参见：韦登亚平·P.《伊丽莎白·彼得罗夫娜女皇关于东正教神职人员的立法》，载于：《法律评论》1865年第5、7、10期；兹纳门斯基·P.《彼得大帝改革以来俄罗斯的教区神职人员》（1873年）。 第242、441–459页；同上。1808年改革前的俄罗斯神学院（1881年）。第175页及后续，第188页。还有另一部关于伊丽莎白的有趣传记：贝恩·N.《彼得大帝之女》（威斯敏斯特，1891年）。

[1052] 《俄罗斯帝国档案》（IRI）。第3卷，第618、486页；第4卷，第662页； 《沙皇敕令集》（PSZ）。第8959号；同时，伊丽莎白于1744年7月8日的敕令（《沙皇敕令集》第12卷，第8960号）中确认了修道院对其所有地产的所有权。戈尔斯基。《历史描述》。第2卷，第129页。

唯有在南俄教区（小俄罗斯的修道院）中，主教和基辅佩切尔斯克修道院的院长才有权自主主持剃度仪式。 直到1761年，即临终前不久，女皇才颁布敕令，允许自由剃度。在她统治期间，修道院依然是战争伤残者、年迈士兵、精神病患者和未成年罪犯的收容所。 1758年曾讨论过一项计划，拟将这些住众从修道院中迁出，为他们建造专门的收容所，并利用修道院的土地资产来维持这些收容所的运营，但该计划最终仅停留在纸面上[1053] 。 彼得三世（1761–1762年）执政期间，再次颁布了禁止自由受戒为僧的禁令，且不仅适用于大俄罗斯教区，也适用于南俄罗斯教区[1054] 。

由于这一系列政策——这些政策对修道院生活的破坏远大于建设——修道界陷入了悲惨境地。1762年，仅剩7659名男修士和4733名女修士，甚至比1740年还要少[1055] 关于18世纪上半叶，我们掌握的材料过于匮乏，难以对修道院的内部生活形成完整认识。众多敕令和法令也无法提供准确的画面：必须始终考虑到，这些文书的制定难免带有倾向性（尤其在安娜统治时期），其目的在于为某项措施提供依据。 这些迫害对振兴和重振修道院生活收效甚微。当时既缺乏精神力量，也缺乏那些有才干、有魄力的人，他们本可以找到振兴修道院生活的正确途径。 后来，在18世纪下半叶，虽然在这方面做了一些努力，但 ，修道界首先必须经历由国家当局推行的一次改革——这一改革一方面早已势在必行，但另一方面，其实施过程却存在诸多缺陷。 尽管如此，这次改革还是消除了导致修道院生活世俗化的最主要原因，因此，终于可以着手考虑对修道院内部生活进行彻底的改革了。

3. 1764年的世俗化

1764年的世俗化标志着一系列单独措施的最终完成，这些措施仅限制了修道院对土地所有权的利用，并将部分土地收入直接上缴国库，而土地所有权仍归修道院所有。 其原因在于，彼得大帝并未制定明确的计划，而他的继任者们则满足于半途而废的措施。修道院的土地所有权因此成为政府在需要资金时可以汲取资源的来源。 由于俄罗斯的财政状况——主要是因为实施彼得大帝改革所产生的开支，以及在随后的几十年里管理不善——一直面临着财务困难，政府时不时地便会从修道院和教会的地产收入中攫取资金。这简直就是一场掠夺。 修道院当局对任何经济改进都失去了兴趣：他们本可以致力于此，但政府只关心眼前的利益，不愿等待这些改进结出硕果。 修道院地产的收入被用于各种目的，由不同机构支配，而政府本身对这些收入的分配情况也并不清楚。此外，对这些地产的监管和管理不断经历重组，这也无助于改善现状。

1701年1月24日，当修道院管理局被授予对修道院领地的监管权时，它同时也获得了对所有教会领地——包括原先属于牧首、教区和修道院的领地——的控制权，正如敕令中所载。 但修道院管理局并未收到关于其职权范围的明确指示。该机构存在了约20年，在此期间并未形成任何明确的组织架构。 其职责包括监管、征收收入（这些收入须按彼得大帝本人的指示使用），以及最终开展土地普查[1056] 。此次普查持续了近10年，其结果被称为“1710年名册”，但现仅存部分。 从1701年12月30日的敕令以及此后若干补充敕令[1057] 中可以看出，彼得最初确实对修道院地产收入的使用制定了某种计划：其中一部分用于维持修道院的运转，另一部分则用于各种教育和慈善目的。

因此，修道院管理局开始将收入分为两类：“指定收入”，用于维持教会机构（包括修道院）；以及“非指定收入”，用于彼得指定用于教育和慈善目的的国家财政[1058] 。 土地过于贫瘠的修道院可免缴赋税，且不归入上述任何一类。1701年，维持一名修士的开支被定为每年10卢布和10夸特谷物，此后根据《1710年条例》 ，这些数额被削减，最终于1724年降至每年6卢布和5夸特谷物，并为院长和修道士略微增加了津贴[1059] 。但除此之外，沙皇经常颁布完全出人意料的命令，尤其是在北方战

1053 《沙皇敕令汇编》（PSZ）第9591、10665、11332、1079号；参见第8583号，根据该敕令，伤残军官须负责维护礼拜仪式中的秩序。

1054 《圣座公报》（PSZ）第11441号、第11481号。

1055 《俄罗斯帝国史》。第2卷，第81页。

1056 戈尔恰科夫。《修道院命令》，第102、122页及后续；扎维亚洛夫。《上述著作》，第50页。相关著作：扎维亚洛夫。《关于叶卡捷琳娜二世统治时期的教会地产问题》（1900）及韦尔霍夫斯卡娅·P.《圣 synod、主教府及修道院的不动产》（1909）——这些是研究1701–1764年整个世俗化时期历史最重要的史料。

1057 戈尔恰科夫。同上著作，第139页；《圣公会文书集》（PSZ），第1886号。

1058 参见：米柳科夫。《国家经济》（1890年），第495页。

1059 《俄国国家档案》（PSZ）第1886号；戈尔恰科夫。《论土地所有权》，第473页。

争期间，这些命令涉及的范围包括修道院的经济管理等。 如果沙皇需要为骑兵提供马匹，那么西部各县的修道院就必须供应马匹；如果龙骑兵的马匹需要干草，修道院就必须立即承担 为它们供应干草的任务； 如果从国外聘请的烟草种植专家（烟草大师）需要食宿，修道院也必须负责安排[1060] 。彼得最初计划将修道院领地收入的一部分用于慈善目的，但由于战争开支，这一计划未能实现，资金和实物收入主要被用于军事需求以及国库的其他计划外开支[1061] 。 部分修道院领地隶属于专门的部门——如变容部或邮政部，其余则划归各工厂管理。为了增加这些领地的收入，修道院部门会将其出租给私人，前提是承租人同意在支付额外租金的条件下签订合同。 情况甚至发展到，连这些土地的原所有者——即教会机构——只要愿意签订相应的合同，也能租用这些土地。

这种情况在1710年后变得最为普遍，与此同时，修道院管理局的重要性及其活动规模也逐渐减弱。 这一进程以1720年8月17日的敕令为终结，该敕令废除了修道院管理局。根据1720年10月16日的敕令，这些地产归还给原所有者，其管理权再次交由各修道院院长负责。 各修道院仅继续缴纳此前由修道院管理局规定的款项，而修道院地产收入的征收工作则由财政局（[1062] ）负责。

对彼得而言，最重要的是此事的实际层面，而非法律层面，也就是说，他并不关心谁是或应被视为这些地产的所有者——是国家还是教会。这一点从《宗教条例》中对此问题着墨甚少这一事实可见一斑。该条例仅以最概括的方式提及了这一问题：“神职委员会应审查谁以何种方式拥有教会土地，以及粮食和收益（若为货币形式）被用于何处、作何用途。若有人以盗窃手段侵占教会财产，神职委员会应追究其责任，并追回被侵占的财物”（第3部分，第9条）。显然，主教会议不得不特别关注谁应管理教会财产的问题，尤其是在1720年10月16日敕令颁布之后。这一问题早在1721年2月14日主教会议的首次会议上就已讨论过，并向沙皇提交了如下内容的请示： “这些领地……是否应由神职委员会统一管理？因为这些领地在世俗管理者的治理下已陷入贫瘠与荒芜，而神职委员会曾宣誓，不仅要效忠沙皇陛下，在维护沙皇陛下利益、对抗其他委员会方面，其尽责程度亦不亚于他人。 而《教会条例》中规定，此类管理权应归属教会委员会。”这虽是对上述条款的一种相当自由的解释，但沙皇仍作出裁决：“照此办理”，于是这些庄园再次归还给教会机构管理[1063] 。

当圣会深入了解这些庄园的经济状况及其收入征收机制后，决定重新设立修道院管理局，但此次将其作为圣会自身的管理机构。 针对主教会议1721年3月10日的请愿，彼得下令重新设立修道院管理局，但此次隶属于主教会议。主教会议被授权通过修道院管理局征收收入，并将其移交至财政委员会[1064] 。 1724年12月14日，圣 synod 修道院管理局更名为“圣 synod 管理委员会财务处”，并以该名称运作至1726年9月29日，随后再次更名为“圣 synod 管理委员会经济局”。 该委员会一直存在至1738年4月15日，根据安娜女皇的敕令，它被从圣会管辖下撤出，移交参议院管理。自此，所有教会财产均归政府机构管辖[1065] 。

在此期间，圣务会议下属的修道院管理局和财务处的活动仅限于收取地产收入并将其上缴国库。 正如这些起初纯粹属于行政性质的举措所表明的，政府逐渐形成了一种观点，即教会财产（包括修道院的土地所有权）应被视为国家资产，但又过了几十年，这一观点才得以作为国家法律生效。

早在彼得大帝统治的最后几年，“指定”庄园的收入就已经完全用于国家需求[1066] 。 1724年颁布的敕令是朝着削减修道院维持开支、释放部分“指定”地产收入方向迈出的重要一步，该敕令要求编

[1060] 戈尔恰科夫。《修道院法令》，第140页。附录第6、10和11号。

[1061] 扎维亚洛夫。《同上》。第60页；《沙皇敕令集》（PSZ）第1926、2462、3659号；戈尔恰科夫。《莫斯科敕令》。第165页及后续。

[1062] 戈尔恰科夫。《同上》。第167页；《沙皇敕令集》（PSZ）。第3659号。

[1063] 《PSPiR》第1卷，第3号；《PSZ》第6卷，第3734号，第5节。彼得的决定仅见于1741年6月26日的敕令。《PSZ》第8406号。

[1064] 《PSPiR》第1卷，第30、41、79、273、729号。

[1065] 扎维亚洛夫。同上著作。第66–70页。《PSZ》第4567号。关于教务会议修道院司和财政署的组织，参见：巴尔索夫·T.《往昔的教务会议机构》（1897年）。第171–184页。 1726年9月进行的改革与圣公会总管理机构的新组织架构有关；1726年7月15日，圣公会分为两个部门，其中一个负责日常事务，另一个负责教会法庭和财产管理。《圣公会文书集》（PSZ）第7卷，第4559号。 参见：巴尔索夫。同上。第187页及后续。

[1066] 《PSPiR》第1卷，第313号。

制修道院编制表——这就是我们多次引用的那道著名敕令，其中充分体现了彼得大帝对修道制度及修道生活的态度。 然而，该敕令的意义更多在于实践层面，而非意识形态层面，其核心在于：计划通过减少修士人数来削减教会开支。 1724年5月22日，主教会议根据彼得的若干个人指示拟定了所谓的“1724年编制表”，但该编制表在一段时间内未能付诸实施，原因在于皇帝的去世[1067]。1726年成立的圣 synod 经济委员会，其所有事务不再由神职人员决定，而是由世俗官员负责，这实际上使其脱离了圣 synod 的管辖，并在重要事项上向参议院请示， 该委员会未批准1724年的编制方案，并向女皇叶卡捷琳娜一世（1725–1727）呈请不要将其付诸实施，女皇对此表示同意[1068] 。1724年编制方案未获批准的后果是，最高权力机构将修道院财产问题提上了议事日程。 最高秘密会议和参议院决定维持现状，不实施1724年的编制条例，这在某种意义上可视为圣 synod 的胜利，因为经济委员会仍作为圣 synod 的下属机构运作，这在一定程度上维持了圣 synod 对该委员会事务的影响力。 这一安排随后于1727年2月6日的敕令中得到了确认。[1069]

尽管经济委员会在官方上仍属于向圣 synod 负责的机构，但在安娜女皇统治期间，根据1733年3月17日的敕令，该委员会被要求不再向圣 synod 提交报告，而是向参议院提交，圣 synod 可通过参议院获取这些报告的相关信息[1070] 。 这种相对复杂的官僚报告制度于1738年4月15日的敕令中被废除，当时关于修道院财产的问题被最终排除在主教会议的职权范围之外[1071] 。

从1738年4月至1744年7月15日，经济委员会完全受参议院管辖。它如今获得了前修道院管理局在1677年之前及1701年之后所拥有的全部权力[1072] 。对于教会和修道院的地产而言，这是最艰难的岁月。 而1739年1月2日的敕令对主教会议来说尤为令人不快。 此前，根据《教会条例补遗》，已故主教和修道院院长的个人财产及资金均归属主教会议所有；而如今新规规定，所有遗产必须立即移交经济委员会处置，未经女王陛下旨意不得从该委员会支取[1073] 。 这些地产之所以陷入破产，是因为征收的税款超过了其收入， 而且这些税款还时常增加，例如为了支付比罗恩创办的马场所需的开支；许多地产都拖欠着税款；无论是固定地产还是非固定地产，其处境同样令人难以忍受。 安娜女皇时期设立的“欠税局”会派出军队，强行追缴欠税。如果修道院庄园的库房和粮仓空空如也，那么修道院的农民就会遭受真正的掠夺[1074] 。

在伊丽莎白女皇统治时期，宽松政策和变革再次开始。她即位后（1741年），圣 synod 立即向她提交了一份关于教会状况的奏章，其中指责经济委员会无能。 然而，直到三年后的1744年7月15日，女皇才下令废除经济委员会，并将教会和修道院财产的管理权重新移交圣 synod。为此，圣 synod 设立了“圣 synod 经济管理办公室”[1075] 。 为了管理该办公室，圣 synod 任命了两名大修道院长和一名修道院院长。但这些行政改革对改善修道院地产的经济状况收效甚微。这些地产仍需缴纳超过其收入的税款，在安娜统治的这些年里，这些地产上的农民已彻底破产。 新任命的管理者——与往昔一样，仍是村里的长老——以极其强硬的手段着手处理事务。此事甚至引发了修道院农民的骚动[1076] 。圣会曾寄希望于虔诚的伊丽莎白女王在位期间，政府会改变对教会领地的态度，但这一期望并未实现。 这些庄园的收入早已汇入国库，而国库如今根本无法没有这些收入。尽管伊丽莎白内心

1067 《PSZ》第7卷，第4488号；《PSPiR》第4卷，第1237、1266号。

1068 参见1726年9月25日《最高秘密会议纪要》第4节，载于：《文集》第56卷，第100页。

1069 《最高国务会议纪要》（PSZ）第7卷，第5005号；《最高国务会议议事录》（PSPiR）第5卷，第1907号。

1070 《PSZ》第6354号。

1071 仅剩原属牧首的领地仍由主教会议管理，这些领地是在1721年主教会议成立后移交给该机构的；鉴于彼得可能颁布新法令，主教会议未将这些领地移交给隶属于其管辖的修道院管理局，而是将其保留在自己的直接管辖之下。 如今，随着1738年5月15日敕令的颁布，这些地产也被从圣 synod 管理中收回，移交给了经济委员会。扎维亚洛夫。同上，第74页；《圣 synod 文集》第10卷，第7679号。

1072 《圣公会文书集》（PSZ）第7639号（1738年）、第7850号（1739年）、第8074号（1740年）。

1073 《PSPiR》第2卷，第596号，第61节。扎维亚洛夫，同上，第75页。同时需注意，教会神职人员的个人财产可能相当可观：他们拥有珍贵的礼服、圣器、圣像、书籍等。

1074 1. 兹纳门斯基。同上；《法律汇编》1864年第1卷，第274页，参见：扎维亚洛夫。同上，第77页及后续。

1075 《俄罗斯帝国法令汇编》（PSZ）第12卷，第8993号；参见扎维亚洛夫，同上，第77页。此前，根据1741年6月26日的敕令，经济委员会曾被暂时移交至圣 synod。PSZ，第8406号。

1076 《沙皇敕令汇编》（PSZ）第13卷，第10168号；扎维亚洛夫，同上，第100页；索洛维约夫，第24卷（1874年），第242、360、363页。

虔诚，尽管她对教会高层和修道界抱有好感，但出于纯粹的国家经济考量，她无法满足圣 synod 的愿望[1077] 。 此外，她坚信其父彼得大帝的观点是正确的[1078] 。政府已清楚认识到，必须彻底将教会财产世俗化。 为此，政府于1757年9月30日颁布了一项敕令，根据该敕令，退役军官被任命为这些地产的管理者，这些地产与地主拥有的地产一样被征税，但用于维持修道院的税款仍维持原额[1079] 。

伊丽莎白女王的继任者彼得三世也朝着这一方向迈出了果断的一步。他于1762年3月21日颁布的敕令，将这些庄园的管理权从圣务会议手中收回，并重新设立了旧有的经济委员会。 作为隶属于参议院的国家权力机关，该委员会通过退役军官管理这些庄园，这已在1757年9月30日的敕令中有所规定[1080] 1762年3月21日的敕令则在全新的基础上对财务方面进行了规范。 这些庄园的农民，除了每人70戈比的普遍人头税（按每位男性计算）外，还必须额外缴纳1卢布。但他们以前为教会和修道院庄园主耕种的土地，现在转为他们个人使用。 由此，他们成为了国家农民，免除了实物赋税和苦役。卢布税款上缴至经济委员会。修道院和教区主教的俸禄依据1724年5月22日的编制标准发放，甚至还得到了增加[1081] 。 该敕令的第6条具有非常鲜明的特征：除 谋杀指控外，所有关于欠税和农民骚乱的土地所有者与农民之间的诉讼均予终止，相关司法文件应予销毁。 这是一次真正的特赦，一举终结了伊丽莎白统治时期所有与农民骚动有关的诉讼[1082] 。第7款同样值得关注，根据该款规定，管理庄园的官员若使收入增加，可获得该增额的10%作为奖金。 1762年4月6日参议院的敕令要求组建经济委员会，并尽快制定修道院的经费预算[1083] 。

众所周知，该法令在教会高层中引发了极大的失望和不满。莫斯科都主教提摩太曾致信著名的罗斯托夫都主教阿尔塞尼·马采耶维奇： “Nunc non Vestram Sanctitatem, sed omnes nos dolenda ista tetigit metamorfosis, quae vitam nostram ad gemitus et dolores ducit” [不仅您的至圣尊严，我们所有人也都深受这一令人悲伤的变迁所触动，它正将我们的生活引向叹息与痛苦][1084] 。 但实际上，这并非如莫斯科都主教所认为的那样是一种转变，而是伊丽莎白女皇此前在某些摇摆不定中推行的一系列举措的逻辑延续。解决这一问题的时机已然成熟，尽管或许本应先采取一些初步措施。此外，该敕令也并非如A.扎维亚洛夫所认为的那样“不公正”[1085] 。

尽管总体而言，女皇叶卡捷琳娜二世（1762–1796）的教会政策确实受到其个人宗教观点的影响[1086] ，但1764年的世俗化首先是18世纪一系列举措的延续与完成。 叶卡捷琳娜喜欢自称是大彼得改革事业的继承者，这也决定了她对世俗化的根本态度；她的个人宗教观点促成了这项改革在最短时间内得以实施。 此次改革不仅涉及教会财产问题，还涉及修道院数量及修道士人数，这与叶卡捷琳娜将修道生活视为基督教教会制度的组成部分这一观点密切相关。

或许有必要简要概述一下她的观点。 我们在另一部著作中（参见注1081）曾指出，这位18世纪的伟大女皇——她仅在表面上同时隶属于两种信仰，即祖国的路德宗和俄罗斯的希腊东正教——

[1077] 韦登亚平。同上，载于：《法律汇编》1865年第3卷，第220页；《沙皇法令集》第14卷，第10765号。

[1078] 在这方面，伊丽莎白的一项指示颇具代表性，该指示要求将战争伤残人员安置在修道院中，并由修道院承担其生活费用；此外，她还对圣务会议在此事上付出的努力太少表示不满。《圣务会议文集》（PSZ）第14卷，第10765号。

[1079] 《俄国国家档案全集》（PSZ）第14卷，第10765号；扎维亚洛夫，同上，第96–100页。可以推测，正是伊丽莎白女王的猝然离世（1761年12月25日）阻碍了教会财产世俗化的实施。

[1080] 《俄国国家档案》（PSZ）第15卷，第11481号。关于彼得三世，参见专著：贝恩（Bain N.）所著《彼得三世：俄罗斯沙皇——一场危机与罪行的故事》（西敏寺，1902年）。

[1081] 此前，直属教廷的修道院大修道院长每年可领取100卢布，根据1762年3月21日的敕令，他们开始每年领取500卢布，二等修道院院长每年领取200卢布，三等修道院院长则领取150卢布。

[1082] 彼得三世颁布这一敕令，是18世纪——当时俄罗斯农奴制达到顶峰——极为罕见的一件事。该敕令在后来叶卡捷琳娜二世统治时期以及普加乔夫起义期间的农民骚动中发挥了作用。

[1083] 《彼得大帝敕令集》第15卷，第11498号。

[1084] 《俄罗斯文集》第25卷（1879年），第586页；另见：索洛维约夫，第25卷（1875年），第147页。 另参见阿尔塞尼·马采耶维奇在叶卡捷琳娜登基后致伯爵A. P. 贝斯图日耶夫-吕明的一封信；同上，第146页。

[1085] 扎维亚洛夫。同上著作。第123、125页。

[1086] 关于叶卡捷琳娜的宗教观点，参见笔者发表于《东欧历史年鉴》 3（1938）；另见：蒂特利诺夫·B.《加夫里伊尔·彼得罗夫，诺夫哥罗德及圣彼得堡都主教》（1916）——这是一部关于叶卡捷琳娜二世时期俄罗斯东正教会的扎实著作，书中多处阐述了女皇的观点。此外还有一篇较早的著作：兹纳门斯基·P.《叶卡捷琳娜二世统治时期俄罗斯东正教会史读本》，载于：《法律文集》1875年。

内心却与虔诚无缘， 她仅从国家政治的角度来评判宗教和教会问题。这不仅注定会令其父感到沮丧，也会令她的东正教臣民大为震惊——除非这些臣民自身也深受启蒙时代自然神论思想的强烈影响。 叶卡捷琳娜二世的宗教观点并未超越自然神论的范畴。凭借她非凡的智慧和历史洞察力，她避免了将自己的宗教观点强加给广大民众。 早在登基之前，叶卡捷琳娜就向所有人展示了她对教会仪式各个方面的高度重视； 由此，女皇日益赢得了教会高层和民众的同情，这与她的丈夫形成了鲜明对比——后者在担任王位继承人乃至皇帝期间，曾漠视宗教仪式，因此在俄罗斯人民眼中始终是个“外人”，一个“德国人”。 正是这位“东正教”皇帝偏离俄罗斯东正教传统之举，以及他在伊丽莎白女皇“美好时代”之后颁布的敕令——这些敕令再次彰显了国家对教会事务的粗暴干预——令教会高层深感不安[1087]。叶卡捷琳娜非常清楚地理解了这种心理状况，并在1762年6月28日的敕令 中，首先从宗教角度阐明了废黜皇帝的原因：“对于所有俄罗斯祖国的直系子民来说，这一事件给整个俄罗斯国家带来的危险已显而易见，即： 我们的东正教希腊教法首先察觉到了自身的动荡以及教会传统的遭到摧毁，以致我们的希腊东正教会已极度面临着最后的危险——即俄罗斯古老东正教的变革以及异教法律的采纳”[1088]。

叶卡捷琳娜喜欢自称“东正教女皇”[1089]，在她亲自撰写的统治史中写道：“Catherine ytoit montée sur le trône; elle y avoit été mise pour défendre la foi orthodoxe” [叶卡捷琳娜被推上王位，是为了捍卫东正教法]。她还自称是“希腊教会的首脑”[chef de l’Eglise grecque]或“自己教会的首脑”[chef de son église][1090]。她乐于强调，自己将所做的一切视为宗教义务；在她的观念中，路德宗关于对“天职”——即“职业”——应持有的宗教态度的思想，与东正教沙皇应尽的基督教义务观念相融合。她选作《训令》座右铭的博斯韦尔的话，或许正是基于这些信念：“Seigneur mon Dieu! Sois attentif à ma voix et donne-moi de l’intelligence pour juger Ton peuple selon Ta sainte loi et selon la justice” [我的上帝，请垂听我，赐我智慧，使我能依据祢的圣律和公义来审判祢的子民][1091]。这是她宗教信仰的官方一面。若深入探究叶卡捷琳娜的内在宗教生活，则会发现截然不同的氛围。从她的书信及与亲信的谈话中，呈现出另一幅画面。 她并非“虔诚”之人——教会律法与习俗对她而言仅是必要之举，她从未出于内心的驱使而遵循它们。这使米哈伊尔·米哈伊洛维奇·谢尔巴托夫亲王有理由提出这样的问题：“她是否信奉上帝的律法？ 因为，如果她有这种信仰，那么上帝的律法本身就能纠正她的心，引导她的脚步走上真理之路。但——并没有！她沉醉于新派作家的无意义读物中。她根本不尊重基督教律法（尽管她假装自己相当虔诚）”[1092]。 叶卡捷琳娜的教会政策，用她自己在登基前所说的一句话来形容最为贴切：“Respecter la religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d’État” [尊重信仰，但绝不让其影响国家事务][1093]。

1087 拙著，第571、574页。参见上文关于教会财产敕令的论述；此外，当时还流传着彼得三世计划推行某些“新教改革”的传闻。 参见梅尔西-阿尔詹托伯爵致考尼茨伯爵的信（1752年5月28日和6月18日），载于：《文集》第18卷，第371页和第391页；另见：博洛托夫，《笔记》第2卷。 第172页；《达奇科夫公主回忆录》第1卷，第41页；《俄罗斯档案》1871年，第2055页；以及1762年3月26日的敕令（该敕令未收录于《沙皇敕令集》），见：《俄罗斯论文集》第6卷（1872年），第567页。

1088 《PSZ》第16卷，第11582号；1762年7月7日关于加冕典礼的敕令再次为6月28日的行动辩护：女皇宣称，这是“她所担任的职位本身——从上帝（！）、祂的教会和神圣信仰的角度来看——所要求的”。 《沙皇文书集》（PSZ）第16卷，第11598号；彼得三世的去世被描绘为神圣天意的体现。《沙皇文书集》（PSZ）第16卷，第11599号。参见笔者著作，第574页。

1089 文集。第7卷。第156页。

1090 《俄罗斯档案》1865年，第490页；《文集》第13卷，第378页（致伏尔泰，1773年12月27日）；第33卷，第142页（致格里姆，1781年4月23日）。

1091 《训令》。切丘林编（1907年）。尽管主教们（即所谓的“因诺肯提大主教委员会”）曾盛赞叶卡捷琳娜的功绩（提特利诺夫、加夫里尔·彼得罗夫。 第131–134页），但对《成文法委员会》而言，俄罗斯东正教会及其利益仍未被纳入视野；神职人员未在该委员会中派有代表；仅圣 synod 向委员会派遣了一名代表。弗洛罗夫斯基·A.《1767–1774年立法委员会的组成》（1915年）。 第57页；斯托林。第2卷，第468页。另参见笔者前引著作。

1092 谢尔巴托夫。《论俄罗斯风气的败坏》，载于：《俄罗斯文章集》1871年，第686页；另见：多尔戈鲁基·伊·M.《1777年基辅之行》，载于：《读物》1870年第3期，第8页；笔者前引著作，第574–576页。

1093 文集。第7卷。第97页。

叶卡捷琳娜一登基，关于教会和修道院财产的问题便立即引发了讨论。 1762年7月16日，即她登基两周后，参议院“应神职人员请求”，通过了一项决议，决定将财产归还给教会机构，并规定除每户70戈比 的人头税外，再额外征收1卢布，该款项应分为两部分：50戈比上缴国库用于抚恤伤残军人，50戈比归还给修道院农民所归属的教会机构； 这些庄园的管理工作不应由教会机构指派的管理者负责，而应由农民选出的村长负责。该诏令颁布两天后，即7月18日，参议院与圣会举行了联席会议， 会上，圣 synod 成员意见分歧， 大主教迪米特里·塞切诺夫认为，应成立一个由神职人员和政府代表组成的特别委员会，负责制定教区主教座堂和修道院的编制方案，并确定庄园收入的分配顺序。

叶卡捷琳娜在收到此次会议的报告后，本人对此尚未形成明确看法，她于1762年8月12日发布的敕令，很可能是与A. P. 贝斯图日夫伯爵商议后才颁布的[1094] 。 这份极其冗长的敕令[1095] ，其中对上述彼得三世的诏令给予了否定评价，表明叶卡捷琳娜对前任君主的举措并非毫无批评——这些前任未能理解彼得对教会财产的态度，也不愿秉承他的精神继续推进他开创的事业。 “我们无意也无意——”宣言中写道，“将教会财产据为己有，但我们拥有上帝赋予的权力，可以制定法律，以更妥善地利用这些财产，为上帝的荣耀和祖国的利益服务。 为此，在上帝的庇佑下，我们打算完善整个神职人员体系的制度，遵循我们最敬爱的祖父——彼得大帝陛下所恪守的教会法规，并为此成立一个由神职人员和世俗人士组成的特别委员会，由我们亲自领导。” 此外，该敕令援引了参议院（7月16日）的决议及圣 synod 的请愿书，下令——在该委员会尚未开始工作并作出决定之前：1）将领地归还给神职人员；2） 废除经济委员会，并将军官从管理岗位上撤换；3）向修道院农民征收每人1卢布的人头税，或“根据当地情况和实际需要”酌情征收；继续征用农民从事劳役，但“不得以任何过度的征收和不必要的劳役使他们筋疲力尽”。

1762年11月29日，根据新的帝国敕令，成立了教会财产委员会，其中三名成员代表教会，五名代表政府[1096] 。该委员会为开展工作收到了专门的指示。 “我们希望，”指示书结尾处写道，“教会财产能以最佳方式用于上帝的事业，即巩固虔诚信仰并造福人民。” 该敕令的目标虽美好，但遗憾的是，它既未促进虔诚心的增长，也未给人民带来福祉。随着该委员会的成立，政府又颁布了几项补充敕令。

早在1763年1月8日，叶卡捷琳娜又发布了一份敕令，从中可以看出：首先，彼得三世的敕令和8月12日的敕令在修道院农民中引起了困惑，他们不愿缴纳额外的人头税；其次， 神职人员可能过于热衷于重新接管交还给他们的庄园管理权，因此最后一份敕令中建议要“将”农民“维持在良好秩序之中”[1097] 。1763年5月12日，叶卡捷琳娜设立了“教会庄园经济委员会”[1098] 。 该经济委员会由世俗官员组成，直接隶属于女皇和参议院，仅在涉及纯粹宗教事务时才需向圣会请示。 最后，1764年2月26日颁布了著名的《关于教会财产的敕令》，该敕令为自1503年以来持续数个世纪的教会与国家之间的争端画上了句号[1099] 。

该立法文件最重要的条款如下：1. 主教会议、教区主教座堂、修道院及教区的所有地产均最终移交至经济委员会。所有教会机构均被剥夺了对这些地产的管理权。 居住在这些庄园中的农民——根据1760年的普查，其人数为910866“普查人口”（即仅限男性，此数还需加上他们的家庭成员）——被移交至经济委员会管辖，此后他们被称为“经济农民”。 2. 自1764年1月1日起，农民不再需要从事苦役和缴纳各种地租，而是必须缴纳每人1.5卢布的人头税，该税款通过经济委员会（ ）上缴国库。 3. 为维持此前拥有土地的教会机构——教区主教座堂、修道院和堂区教堂——的运营，经济委员会须拨付一定数额的款项。 4. 教区被划分为三个等级，其经费拨付金额根据等级而定。5. 对于修

1094 《索洛维耶夫》第25期（1875年），第148页；参见叶卡捷琳娜致A·P·贝斯图热夫伯爵的信。《文集》第7卷，第135页。

1095 《PSZ》第16卷，第11643号。

1096 《俄国国家档案》（PSZ）第16卷，第11716号；关于该委员会的活动：扎维亚洛夫，同上，第127页及后续。

1097 《PSZ》第16卷，第11730号，另见同卷第11745、11747、11789和11791号（关于收支的管理与核算）。

1098 《PSZ》第16卷，第11814号；针对经济委员会的特别指示：同上，第11844号；该委员会于7月12日开始运作。同上，第11864号。

1099 《临时法令集》第16卷，第12060号。

道院（最初仅限大俄罗斯地区的修道院，即不包括隶属于基辅大主教管区的修道院），需编制修道院编制表[1100]。

修道院名册对我们而言具有两方面的意义：首先，其中标明了每年根据这些名册获得拨款的修道院数量；其次，名册中的修道院被划分为三个等级。

对于俄罗斯修道制度的后期历史而言，第一点比第二点更为重要。修道院的数量大幅减少，也就是说，许多修道院要么被彻底关闭，要么与其他修道院合并；但允许保留一些未列入名册的修道院——即所谓的"非名册修道院"。 这两类修道院的未来命运不仅在财政方面有所不同，而且——这一点尤为重要——在内部的精神发展上也大相径庭。由此，不仅出现了两种不同类型的修道院，也出现了两种不同类型的修士，两种不同的修道生活，以及两种不同的苦修之道。 作为修道生活基础的《修道院章程》早已失去了其意义。

1700–1701年间，俄罗斯共有1201座修道院，其中965座为男修道院，236座为女修道院[1101]。1721年1月21日，彼得大帝下令关闭部分修道院，将僧侣人数较少的修道院并入规模更大的修道院，并减少僧侣人数。 《公告》（1724年）中也包含关于缩减僧侣人数的规定。《宗教条例》（第46条，关于僧侣）建议，单个修道院的僧侣人数不应超过30人。 18世纪至1764年间，相关措施得以实施，在此期间共有175座修道院（141座男修道院和34座女修道院）因合并而被关闭或规模缩减；但与此同时，在1700至1744年间，又新建了33座男修道院和4座女修道院[1102]。 这些数据并不完全可靠，因为主教会议及其下属机构仅能获得关于所谓"指定修道院"的信息——这些修道院的经费来源于地产；而那些没有地产、属于"非指定"或"小规模"修道院的小型修道院，往往就此消失，主教会议对此却一无所知。 1738–1741年间，共有624座修道院获得拨款[1103]。

根据1764年2月26日的立法法令，修道院编制中纳入了：

第1类 第2类 第3类 合计

大修道院（亚历山大-涅夫斯基修道院和圣三一-谢尔盖耶夫修道院） 2 – 2

男子修道院 15 41 100 156

女子修道院 4 18 45 67

它们应从经济委员会领取的津贴标准如下（单位：卢布）：

第一级 第二级 第三级 合计

大修道院（亚历山大-涅夫斯基修道院和圣三一-谢尔盖耶夫修道院）[1104] 2 10070 – - 2

男子修道院 15 2017.5 41 1311.9 100806.3 156

女子修道院 4 2009,[1105] 18475,8 375,6 67 225 207750,4

根据1762年1月1日圣会[1106] 的报告，所有教区共计有954座修道院（无论是否拥有地产），共有11 153名修道士[1107]。1764年世俗化运动后，圣会决定废除418座修道院。 剩余的536座修道院中，有226座由国家提供经费，其余310座则必须依靠民众的自愿捐赠维持运营[1108]。由此形成了两种类型的修道院：有国家拨款的和无国家拨款的。 1764年3月31日，又颁布了一项补充法令，规定非国营修道院也应分为3个等级：1级——20座修道院，2级——56座，3级——85座，共计161座修道院，共有1247名僧侣； 这些修道院要么依靠民众的自愿捐赠维持，要么依靠修道院附近无人居住的土地，

[1100] 参见：扎维亚洛夫。同上著作。第155–190页、190–234页、283–321页、322–340页（关于A、B、C和D条款）。

[1101] 楚德茨基·P.《关于18、19世纪被关闭的俄罗斯修道院数量的历史研究》，载于：《TKDA》。1877年。第4期。第73页。

[1102] 《PSPiR》第4卷，第1200号；楚德茨基，同上，第57、58、73、74页；《IRI》第6卷，第1144–1147页。

[1103] 波克罗夫斯基·伊。18世纪的俄罗斯教区。附录2；扎维亚洛夫。同上。第235页。

[1104] 圣亚历山大-涅夫斯基修道院在圣彼得堡与圣彼得堡教区主教座堂一同获得经费。

[1105] 1座修道院2009,8；1座修道院2007,7及1座修道院1506,38卢布。

[1106] 米柳廷。同上，载于：《文集》。1861年，第2期。 第565页；扎维亚洛夫。同上，第266页。1768年、1775年和1793年，根据编制表计算的修道院总支出金额有所增加。《圣公会档案》第13061、14361和17124号。

[1107] 扎维亚洛夫。同上著作。第346–348页，表格。

[1108] 同上，第274页。这些数据并非完全可靠，因为部分修道院会在不同类别间转换，有些后来被关闭，有些又重新开放。楚德茨基。同上，第73–75、88–102、104–107页。

由僧侣们自力耕种。其余149座修道院也面临关闭。因此，最终保留了226座编制内修道院和161座编制外修道院，共计387座[1109] 。

1764年的世俗化改革仅涉及大俄罗斯地区的修道院； 22年后，即1786年，基辅、切尔尼戈夫和诺夫哥罗德-塞韦尔斯克省也实施了类似规定；1788年，哈尔科夫、叶卡捷琳诺斯拉夫、库尔斯克和沃罗涅日省也相继实施[1110] 。

按编制标准划拨给修道院的经费实际上远远不够。 这笔拨款仅够维持僧侣们的生计，修道院的建筑年复一年地日渐破败、坍塌，而院长们却因担心修道院因此被废除，而未向主教会议报告此事；为了改善修道院的财务状况，院长们试图减少编制中规定的僧侣人数。 因此，除规模最大的修道院外，各地的修士人数很快便低于编制规定。早在1771年，修道院中就有527个空缺名额[1111] 。

这就是1764年世俗化后，修道院的外部状况及其日常生活。修道院和修道生活由此迈入了历史的新纪元。 尽管形势艰难，但教会高层和修士们必须自行寻找克服这些困难的途径；如今，随着修道院的贫困化，可以基于纯粹的苦修原则来改革修道生活。

第十四章. 1764年世俗化至20世纪初的修道生活

1. 修道制度的外在历史

1764年教会财产的世俗化，为俄罗斯东正教会的修道生活创造了全新的条件。乍看之下，世俗化本应终结经济活动对修道生活产生的世俗化影响。 鉴于这一情况，主教会议和各教区主教本应制定修道院生活改革方案，或者至少采取切实有效的措施加以改善。然而，他们却未采取任何行动，这一议题甚至从未被认真讨论过。 直到后来，在世俗化20至30年后，才可见到个别主教（且完全出于个人主动）试图以某种方式改善修道院生活，但此时世俗化进程已日益深入地渗透到修道生活之中。 一方面，这些仅是零星的个案，具有局限性和地方性；另一方面，这些尝试背后并未体现出经过深思熟虑的改革方案。尽管如此，正如我们稍后将看到的，这些尝试对个别修道院的生活并非毫无影响，反而产生了积极的影响。 但即便当这些 改进措施显现出积极效果时，主教会议也未能抓住这一良机。该机构要么采取半吊子的措施，要么即使没有直接采取反制措施，也实施了具有消极性质的举措，从而削弱了修道院生活中已取得的改进效果。

1764年推行世俗化改革时，教会内部对这项改革形成了两种截然不同的态度。 一种观点从原则上否定国家将教会财产世俗化的权利；另一种则具有纯粹的实践性质，即探讨世俗化对教会及其机构的影响，权衡其利弊，并为这些机构建立一种符合新形势的运作模式。 从我们的研究中可以看出，教会此前从未承认国家有此类行为的权利，而在世俗化之后，教会仍认为自己遭到了国家的掠夺，尽管国家从国库中支付了一笔补偿金来弥补被没收的财产，这笔补偿金， 诚然，虽不及被没收地产的收入，但数额依然可观，这实际上并未使教会陷入绝境；况且，正如我们将看到的，此后这笔拨款还得到了增加。 世俗化是彼得大帝时期推行国家教会制度的必然结果，该制度在叶卡捷琳娜时代最终确立。鉴于叶卡捷琳娜时期绝对主义的帝国权力日益增强，教会反对国家教会制度的任何斗争都变得毫无希望。 因此，教会必须考虑到世俗化的实际层面，适应自身的新处境。对于修道界而言，充分认识到叶卡捷琳娜改革这一方面尤为重要，因为一旦承认新形势，他们便能着手对修道院内部生活进行彻底改革。 但修道界并未这样做；如果教会确实将全部力量都用于恢复其对教会财产的权利，那么这种做法或许尚可原谅。 教会高层私下里将世俗化视为对教会的某种掠夺，但公开的反对仅体现在罗斯托夫大主教阿尔塞尼·马采耶维奇的那次著名演讲中，而他在教会高层和修道界中并未获得明确的支持。 这或许是因为世俗化带来的经济后果吸引了教会高层和修道士们的全部注意力。 修道界并未表现出明确而有力的反对——经历了18世纪所有政府举措之后，它已为此元气大

1109 《PSZ》第16卷，第12121号；米柳廷。同上，载于：《读物》1861年第2期，第568–569页；楚德茨基。同上，第74页；扎维亚洛夫。同上，第270–271页。

1110 《PSZ》第22卷，第16375、16649和16650号。

1111 《圣公会档案》（PSZ）第13721号。

伤、内部遭到压制，对教会生活的影响力所剩无几，以至于不敢对世俗化采取反对立场或公开抗议。

阿尔塞尼·马采耶维奇属于18世纪那些出身于南俄（小俄罗斯）的主教，他们在彼得大帝时期在俄罗斯东正教会中获得了越来越大的影响力； 沙皇不信任大俄罗斯的主教团，却对南俄罗斯教会高阶神职人员青睐有加，并乐于任命他们担任主教职位[1112] 。 阿尔塞尼于1697年出生在弗拉基米尔-沃伦斯克（位于沃伦地区）一位教区神父的家庭中，他最初在波兰求学，1715年已成为基辅神学院的学生，一年后他从该学院退学，进入修道院； 阿尔塞尼在修道院度过了两年，随后又回到神学院完成学业。 1723年，他成为修道士兼学院教堂的布道师。此后，他又在修道院度过了两三年（1728–1730），1730年被派往西伯利亚托比尔斯克担任教区布道师。 他在那里停留时间不长，在索洛维茨基修道院短暂逗留后，于1734年作为神父随探险队前往堪察加半岛。 由于患病，阿尔塞尼返回俄罗斯，并在沃洛格达主教府居住了一段时间；1738年，他在圣彼得堡担任修道士和教义教师。出乎意料的是，1741年3月26日，他被祝圣为托博尔斯克都主教，但在托博尔斯克任职时间不长，1742年便被擢升至历史悠久的罗斯托夫教区主教。在此期间，他展现出一位杰出的布道家和威严的教区主教的风范。

阿尔塞尼性格极其强硬，固执且极易动怒。他的教会政治观点，若呈现在彼得大帝面前，定会招致强烈的怀疑。 阿尔塞尼是 期俄罗斯国家与教会之间新关系的原则性反对者，彼得大帝时期的国家教会政策在他心中引发了极度负面的态度和谴责。早在彼得三世时期，当后者颁布关于教会财产的敕令时，阿尔塞尼就站在主教阶层的最前沿，对皇帝的敕令表示极度不满。 当叶卡捷琳娜二世为执行其1762年8月12日和11月29日的敕令，下令对教会和修道院的财产进行清点时，阿尔塞尼公开反对这些举措。他向圣公会提交了两份“呈文”[1113] ，其中对11月29日的敕令进行了极其严厉的谴责。他坚持认为教会财产不可侵犯，并以塔塔尔异教可汗为例，指出他们甚至不敢侵占教会财产； 阿尔塞尼不承认国家有权干涉教会机构的经济事务，也不承认国家有权将教会财产的收益用于国家目的；他对彼得大帝制定的教区主教座堂和修道院编制制度极为不满。 阿尔塞尼认为，如果事情继续沿着这条路走下去，俄罗斯帝国将变成一个新教国家，甚至更糟，变成一个无神论国家；主教团和修道院将彻底衰落，而教会和虔诚信仰也将几乎被摧毁。

圣 synod 决定将罗斯托夫都主教的“呈文”呈递给女皇。 女皇对这些文书的内容和措辞感到极为愤慨——她认为其中包含对她个人的侮辱——遂下令主教会议以“冒犯皇威”、“煽动叛乱”及“危害人民福祉”为由，剥夺阿尔谢尼的主教圣职，并将他流放至北方的一座偏远修道院。 1767年，当人们得知阿尔塞尼的观点并未改变，他认为自己遭到非法定罪，且在民众中被尊为捍卫真理的殉道者；此外，据向女皇汇报，他在谈话中竟敢暗示她登基的一些情况以及彼得三世的猝死， ——叶卡捷琳娜遂下令再次将阿尔塞尼交由法庭审判。此次，他被剥夺了僧侣身份，并被囚禁在雷韦尔要塞。阿尔塞尼在监狱中又度过了5年，在名册上他被登记为“罪犯安德烈·弗拉尔”；他被关押在一间狭小的牢房里，并于1772年在那里去世。[1114] 在致要塞指挥官的信中，叶卡捷琳娜称阿尔塞尼为“骗子和伪君子”[1115] ，这当然与这位囚犯的性格完全不符，因为伪善的正是她自己，而马采耶维奇的命运将永远给叶卡捷琳娜本人及其教会政策蒙上阴影。

[1112] 关于此点，参见：哈尔拉莫维奇。《小俄罗斯神职人员》（1898）及什利亚普金。同上。

[1113] 阿尔塞尼的《报告》，载于：《文集》。1862年。第2期。第25页。

[1114] 关于阿尔塞尼·马采耶维奇，参见以下内容丰富的研究：波波夫·M.《阿尔塞尼·马采耶维奇及其事业》（1912）；蒂特利诺夫.《加夫里伊·彼得罗夫》（1916）；莫罗什金·I.《阿尔塞尼·马采耶维奇及其事业》，载于：《流浪者》1885年第3期。第457–487、655–672页；伊科尼科夫·V.《阿尔塞尼·马采耶维奇》，载于：《俄罗斯文章》1879年第4、5、8–10期；与阿尔塞尼·马采耶维奇同时被定罪的还有另外两名同情他的大修道院长。

[1115] 《教会文集》1875年第3期，第248页。

罗斯托夫大主教的悲剧命运给教会高层留下了深刻而令人毛骨悚然的印象，迫使他们只能沉默地旁观世俗化进程的推进。 唯有托比尔斯克大主教帕维尔·科纽斯克维奇（1758–1768）曾抗议关闭其教区内的修道院，但未获成功[1116] 。修道士们也不敢公开抗议[1117] 。

1764年世俗化运动所造成的局面并非一成不变。尽管事实上教会领地已不复存在，但从法律上讲，国家并未废除教会机构对土地的所有权，在随后的100年间，国家立法为教会土地所有权规定了各种优惠待遇。 19世纪时，个别修道院的土地面积已不及16至17世纪时的规模，但修道院仍相当成功地从事购地活动。 有些修道院在19世纪也日益富裕。此外，部分修道院还通过接受现金馈赠和珠宝捐赠积累了相当可观的财富。正如 在16世纪的情况一样，19世纪许多修道院都拥有大量资本，院长们非常善于利用这些资本来改善修道院的经济状况。

世俗化并未阻止修道院数量的增长。1764年至1917年间，许多修道院被废除，但与此同时又有新的修道院建立。从1701年至19世纪中叶，无论是在1764年世俗化之前还是之后，总共仅关闭了822座修道院[1118] 。

被关闭的（西伯利亚除外） 男修道院 女修道院 总计
18世纪初至1764年 141 34 175
1764年世俗化期间 471 118 589
1764年后至18世纪末 35 8 43
19世纪上半叶 13 2 15
合计 660 162 822
恢复（西伯利亚除外） 男性 女性 合计
18世纪 18 4 22
19世纪 15 2 17
共计 33 6 39 33 6 39

世俗化后，（在大俄罗斯）仍保留着226座编制内修道院和161座编制外修道院，共计387座。19世纪初，当南俄和白俄罗斯有40座修道院被关闭时，整个帝国仅剩452座修道院；19世纪修道院数量的增长情况如下：

年份 男修道院 女修道院 总计
1810 358 94 452
1825 377 99 476
1836 360 101 461
1855 415 129 544
1887 469 202 671
1893 507 235 742
1907 522 448 970
1914 550 475 1025

需要指出的是，男子修道院数量的增长主要得益于被废除的旧修道院的恢复；而女子修道院则要么是新设立的，要么是由修女团体改建而成的（关于这一点，参见第十四章第4节）。 因此，在19世纪期间，修道院的数量增长了一倍多（而女子修道院的数量则从94座增至475座）。1764年，整个帝国共有约1070座修道院，到1914年，这一数字进一步增加至[1119] 。

[1116] 蒂托夫·A.《帕维尔·科纽斯克维奇》，载于：《历史文集》1888年第1期，第180页及后续；托尔斯泰·M.《圣徒帕维尔，托博尔斯克都主教》，载于：《文集》1870年第2期，第158、163、168页。

[1117] 作为修道士反对运动的一个例子，可以举出以下事件：在基辅都主教区修道院财产世俗化（1786年）后不久，叶卡捷琳娜二世访问了基辅，并打算前往基辅郊外的梅日戈尔斯克修道院参加礼拜。 然而，据传闻，僧侣们得知女皇的这一意图后，在预定访问日的大清早放火烧毁了自己的修道院——因此叶卡捷琳娜的访问未能成行。罗日德斯滕斯基·P.《萨穆伊尔·米斯拉夫斯基，基辅都主教》，载于：《TKDA》1877年第4期，第17页。

[1118] 楚德茨基。同上，载于：《TKDA》。1877年。第4期。第104页及后续。白俄罗斯的修道院最早于*1796–1797年开始*被关闭，*最后一批修道院的废除发生在1855–1860年； 在高加索地区的格鲁吉亚，1811年和1819年也有部分修道院被关闭。楚德茨基。同上。第68、73–76、88–102页。*

[1119] 参见圣 synod 首席检察官1882、1889、1894、1910、1916年的报告。

修道院数量的增加得益于以下情况：1764年后颁布了许多涉及修道院的新敕令，这些敕令对1764年的立法进行了实质性修改。早在叶卡捷琳娜统治时期，经最高当局知悉和批准，就已经允许开设新修道院并恢复旧修道院[1120] 。 叶卡捷琳娜的儿子保罗一世皇帝（1796–1801）一方面出于对修道生活的青睐，另一方面因不赞同其母的所有法令，大幅放宽了1764年的立法。 1797年，修道院获准将其剩余的无人居住土地（菜园、割草地及部分放牧地）面积扩大至30德西亚汀； 修道院获得了在距离修道院建筑相当远的地方（此前不得超过15俄斯特）建造磨坊和养鱼池的权利[1121] 。 与此同时，修道院的编制 及经费拨付方式也进行了调整，用于维持僧侣生活的拨款有所增加；非编制修道院也开始每年从国库获得300卢布的拨款[1122] 。 根据1805年6月8日的敕令（当时亚历山大一世（1801–1825）已即位），修道院若确有需要，可接受赠与或通过遗嘱继承无人居住的土地，但购买土地须经最高当局批准。 对于修道院而言，关于免除某些类别土地地租的法令也至关重要，这一规定随后在1857年的《法律汇编》中得到确认，并以法律形式（经若干修改）一直有效至1917年。[1123] 这一政策在尼古拉一世（1825–1855）统治时期得以延续，1797年的敕令不仅在1835年得到了确认，而且在某些情况下，购置土地的条件变得更加有利： 教区主教座堂和修道院经常在最高当局的许可下，购置面积不超过300德西亚的无人居住地块。 唯独针对有人居住的土地，政府始终坚持1764年立法的立场：1841年，西部各省修道院此前仍持有的此类地产被没收，并为这些修道院制定了1842年的专门编制条例。[1124]

1836–1861年间，各修道院从国营林场购得9000德斯亚廷耕地和16000德斯亚廷林地；此类收购在19世纪70至80年代也屡见不鲜。[1125] 根据1861年新编制标准，修道院的年度拨款增加了168至200卢布[1126] 。只有非编制修道院在1867年被停止发放国家现金补助[1127] 。1881年，编制内修道院从国库获得了高达425,000卢布的拨款。[1128]

19世纪，修道院的经济状况不断改善。它们从各阶层人士那里获得了大量捐赠，尤其是来自商人的捐赠——这些商人在尼古拉一世统治期间迅速致富，积累了数百万的资本。 修道院不仅收到金钱和贵重物品（圣像、钟、礼服等）的捐赠，慈善家们还自费为修道院建造教堂及其他建筑。修道院自身也大张旗鼓地展开建设，随着大型石砌教堂和建筑的出现，其外观发生了巨大变化。

此类建筑的兴建往往与正规修道院中《集体生活章程》的实施有关，例如，从尼科洛-乌格雷什修道院（位于莫斯科附近）院长皮梅纳大修道院长所著的《回忆录》中便可窥见一斑。 这部《回忆录》详细记载了从19世纪初到70年代末莫斯科教区修道士生活的诸多细节。修道院们努力在城市中购置大型石砌房屋，并从中获得了可观的收益。19世纪中叶，一些修道院还成功经营起了盈利的奶牛场或蔬菜种植园。 此外，修道院还收到了大笔捐赠。皮梅纳大修道院院长的《回忆录》表明，

[1120] PSZ。第15379号。第58节（教区管理委员会的法令）。例如，得益于莫斯科都主教普拉顿的努力，尼古拉-佩斯诺什修道院于1766年恢复，而贝尔柳科夫斯卡娅隐修院则于1780年恢复。皮门。 回忆录，载于：《读物》。1877年。第1期。第250、253页。

[1121] PSZ。第24卷。第18273、18590号。关于进一步扩大修道院购置土地面积的请愿，被1800年4月5日的敕令驳回。同上。第19370号。

[1122] 同上。第18273号；《法规汇编》。第2卷。第3分册。第63–67页。

[1123] 《沙皇敕令汇编》（PSZ）第28卷，第21785号；参见第24246号（1810年）。1819年，该敕令的规定被扩展至教区教堂。《沙皇敕令汇编》（PSZ）第36卷，第27622号。 城市中属于修道院的房屋免征旅宿税和土地税；此外，还废除了本应向城市当局缴纳的某些其他款项。《俄国法令汇编》（PSZ）第22894号； 24627、28611；《帝国法令汇编》第2卷，第3326号；此后在1857年《法律汇编》中得到确认（第9卷，第386、391–392条）。1819年后，为寻求有利的投资，修道院经常在城市购买房屋。

[1124] 《第二编法律汇编》第26313、15152、15189、15907号。总检察长报告。1836年，第80页；1846年，第91页；1841年。 第39、80页；1842年，第6、12页；1856年，第90页；1859年，第5页；《第二编纂集》（2 ПС3）第26736号——一份类似的敕令（1852年），涉及格鲁吉亚的修道院。

[1125] 1838年后，获准以更大规模（最高达150德西亚汀）购置无人居住的土地和森林。《第二编土地法典》第11518号。参见：《法律汇编》第8卷第1部分（《森林条例》）。 第536页。例如，圣三一-谢尔盖大修道院购得了1249德西亚廷的国有林地。皮门。同上著作，第259页。罗斯蒂斯拉夫。 《研究经验》。第73–74页（若干购置森林的实例）。罗斯蒂斯拉夫统计（同上，第86页），19世纪70年代初，200座修道院共拥有超过25万德西汀土地。

[1126] 《第二编圣公会档案》（PSZ）第36967号。

[1127] 2 《PSZ》第45341号；所释放的资金原计划用于提高教区主教座堂的教职人员薪金。

[1128] 《游子》1882年第8期，第622页；《报告集》1884年。

19世纪许多修道院的经济状况已完全好转，而关于它们在18世纪后半叶的贫困状况，如今只能从修道院编年史以及修道院老一辈人的讲述中得知[1129]。

萨瓦·蒂霍米罗夫大主教（1819–1896）的《我的生平纪事》中，记载了许多关于其他教区修道院财富增长的有趣细节。 在他漫长的一生中，他曾管理过三个教区：波洛茨克教区（1866–1874）、哈尔科夫教区（1874–1879）和特维尔教区（1879–1896）。 他的《编年史》行文极其详尽，收录了大量文件、信件等资料，讲述了中产及富裕商人、贵族以及其他阶层的人们向修道院慷慨捐赠的种种事例[1130]。

从圣座最高检察官的年度报告中，可以了解到19至20世纪期间，修道院从各阶层民众那里收到的、以贵重物品和不动产形式呈现的众多捐赠。 这些捐赠的规模之大，可从以下事例中窥见一斑：例如，奥尔洛娃-切斯梅ンス卡娅伯爵夫人在1848年立下的遗嘱中，指示向340座修道院捐赠不少于1700000卢布 （每座修道院5000卢布），此外，她还向索洛维茨基修道院、尤里耶夫修道院以及波恰耶夫大修道院（位于沃伦）捐赠了珍贵物品[1131]。然而需要指出的是，修道院无法将所有这些财富用于经济经营。 首先，许多捐赠——这体现了捐赠者的宗教虔诚——仅用于教堂的奢华装饰和宗教仪式， 这里指的是大量镶有黄金和宝石的圣像、饰有黄金和宝石的教会礼服、礼拜器皿，以及饰有金银的圣像屏。 对盛大礼拜仪式的偏爱与热忱，无论是16世纪，还是19、20世纪，都是俄罗斯虔诚信仰的典型特征。[1132] 但若断言所有捐赠都具有这种性质，则有失公允。从前文已提及的 皮梅纳大修道院长《回忆录》和萨瓦大主教《编年史》中，我们了解到许多案例：人们向修道院捐赠大笔款项，用于特定的启蒙和慈善目的，用于建造孤儿院、医院和学校，其中许多孩子都获得了奖学金。 得益于这些捐赠，修道院（主要是女修道院）在19世纪下半叶和20世纪初得以开展大规模的教育和慈善活动[1133]。这在很大程度上取决于修道院院长的理念。 例如，位于俄罗斯北部的维尔科尔斯基修道院虽然并不特别富裕，但凭借其院长费奥多西·奥列霍夫（1829–1882）大修道院长的魄力，在70年代成功开展了大规模的教育活动[1134]。

当然，并非所有修道院都根据自身财力开展相应的慈善活动，这常常招致社会的批评，尤其是在60至70年代的报纸和杂志上，批评声尤为强烈。 总体而言，可以说在20世纪初的俄罗斯，没有哪座修道院 不具备维持僧侣和修道院本身的充足资金（尽管这些资金在各修道院之间的分配并不均衡），否则它们将无力扩大其慈善活动。

[1129] 皮门，修道院长。《回忆录》（1877）（另见：《读物》1876年第3–4期；1877年第1期）。这位过着严苛修道生活的修士所著的《回忆录》，是研究19世纪修道院历史的重要史料；遗憾的是，我们手中其他同样可靠的资料实在太少。

[1130] 萨瓦，大主教。《我的生平纪事》。第5卷，第172、178、216页；第6卷，第276页；第7卷，第59、221、385页；第8卷，第739页。 萨瓦大主教的简要传记见于：《历史年鉴》1896年第66期，第1106页；1910年第120期。 第316页。萨瓦的《编年史》收录了大量原始文献、书信等，因此是一部关于19世纪俄罗斯东正教会史的极具价值的著作。另见：罗斯蒂斯拉夫夫。《研究经验》。 第329、331、232、212、336页。罗斯蒂斯拉沃夫的著作中收录了大量关于修道院的材料，但应谨慎使用，因为罗斯蒂斯拉沃夫的写作带有偏见。

[1131] 《报告》。1848年。第86页；参见其他年份的《报告》。例如，1869年，伊万诺夫修道院（隶属莫斯科教区）从寡妇马卡罗娃-祖布恰尼诺娃处获得了300,000卢布； 一位名叫德日亚维娜的女士创立了兹纳缅斯基女子修道院（位于诺夫哥罗德教区），并向该修道院捐赠了98,279卢布以及890德西亚的耕地和林地。

[1132] 参见伊·M·多尔戈鲁基在其《笔记》中的观点，载于：《读物》。1870年。第2期。第54、51页。

[1133] 皮门。同上著作，第103、246、280、282页等；另参见萨瓦《编年史》及《报告》中的多处记载；例如，1887年有100家医院和72家收容所由修道院提供经费。 1887年报告（1889年）。第156页；1884年。第231页及后续。即使在战争期间，例如1812年，修道院也向野战医院提供了大笔资金；仅圣三一-谢尔盖大修道院就捐赠了70,000卢布。 兹纳门斯基。《俄罗斯东正教会史指南》（1876年）。第429–431页；*1877–1878年间，许多修道院都设立了救济院。《报告》。1877年。第5–29页；1878年。第145–146页。*

[1134] 参见A.格列科夫关于他的极具价值的研究《大修道院长费奥多西神父，阿 Arcangel省皮涅日县韦尔科尔斯基修道院院长》（1893年）。费奥多西·奥列霍夫是军官之子。 他先后毕业于文理中学和农业高等学院；此后两年（1854–1856）辗转于各座修道院之间；1857年，他作为见习修士进入科热耶泽尔修道院，并于1860年受戒为僧。 早在1861年，费奥多西就担任了小韦尔科尔修道院的院长；他在那里推行了共同生活条例，很快，这座几乎被废弃的修道院便成为真正的修道苦修之地。 费奥多西神父在修道院内设立了一所收容所，两所为农民子女开设的寄宿学校，还建了一所手工业学校，并在周边村庄的居民中开展了卓有成效的启蒙活动。

2. 修道院生活的内部秩序

在教会会议时期，尽管修道院生活的负面现象显而易见且为教会高层所知，但起初既未提出也未实施任何旨在改善现状的切实措施。

《〈精神条例〉补遗》（1722年）专门涉及与修道生活、修道院日常生活及修道院管理相关的所有问题。其中有五个章节专门论述修道生活：1）“接纳何人及如何接纳为修士”； 2）“关于修士的生活”；3）“关于女修士”；4）“关于修道院”；5）“关于修道院院长”。就其内容而言，它既不是措辞严谨的指令，也不是修道院章程。 《增补》采用过于概括的形式，与其说是为修道院生活而写，不如说是关于修道院生活的论述。 就连关于修道院院长的章节也是以同样的风格撰写的。尽管如此，《增补》仍可作为为所有修道院制定统一的集体生活章程的基础[1135] 。很可能，《增补》的编纂者费奥凡·普罗科波维奇原本打算继续朝这个方向努力。

1723年，他可能应彼得大帝之请，为圣彼得堡新成立的亚历山大-涅夫斯基修道院撰写了规章——《亚历山大-涅夫斯基修道院修士隐居生活图示》[1136] 。该文由四章组成：1) “关于隐修生活的描述”；2）“关于教会集会与大公祈祷”；3）“关于修士共餐集会的礼仪”；4）“代理修道院院长的职责”。

一年后，我们所熟知的1724年1月31日敕令得以颁布，其中包含了本文此前已引用的所谓《关于修道生活的公告》[1137] 。《公告》的性质也更接近于论著，而非章程。 尽管费奥凡的这些论著无一不推崇共修生活，但它们终究只是论著而已，并未对修道院的日常生活产生实质性影响；教区主教们也没有采取特别措施，以基诺会原则为基础重构修道院生活。

与此同时，安娜女皇时期关于修道院地产的诏令及调查，对修道界并非毫无影响，其后果弊大于利。可以说，修道院的内部生活从未像18世纪上半叶那样陷入如此严重的衰落。 尽管从官方角度看，有些修道院遵循集体生活规约，另一些则遵循独立生活规约，但实际上，修士们的生活处于如此混乱和无序的状态，以至于其中出现的种种现象只能归因于对已颁布的规章和诏令理解不足。主教会议本身在提交给摄政王安娜·莱奥波尔多夫娜的报告中得出结论，认为修道界“如今……已日渐衰微”，并表达了担忧：俄罗斯修道界正处于彻底毁灭的边缘[1138] 。

例如，1692年创立的萨罗夫隐修院的历史，就充分说明了这些审查所造成的后果是多么可怕。 得益于院长约翰（†1737）和多罗菲（1731–1746）的干劲与苦修精神，这里从一开始就实行了严格的集体生活条例，修士们的生活保持着相当高的精神境界。 然而，安娜女皇时期对修道界的迫害，在两三十年间使一切陷入混乱和失序，以至于直到18世纪下半叶，院长 、以弗所（1758–1777）和帕霍米 （1777–1794）才再次成功恢复了共同生活条例，并将该隐修院打造成真正践行苦修精神的圣地[1139] 。

重要的是，新建和恢复旧修道院的任务都交给了久经考验的苦行者。 例如，修道院长菲拉雷特（1773–1841）的活动就非常成功，他通过推行阿索斯山严格的集体生活规约，成功地彻底改变了格林斯克圣母隐修院（位于库尔斯克教区）的生活，因此，在19世纪上半叶， 该隐修院在复兴苦修理想方面发挥了重要作用。此外，菲拉雷特还撰写了《给新受戒修士的详尽教诲》，该著作当时在修道界广为流传[1140] 。 圣彼得堡和诺夫哥罗德大主教加布里埃尔·彼得罗夫为恢复修道院的集体生活做出了特别大的贡献，他还鼓励在修道院中实行长老制，相关内容将在下文详述。 在18世纪60年代

1135 《〈精神条例〉补遗》，载于：《PSZ》第4022号及《PSPiR》第2卷第596号。《补遗》被收录于《精神条例》的所有后期版本中。

1136 这篇《修道生活图解》以单独的海报形式印制，很可能是为了将其悬挂在修道室的墙上。首次发表于：博格丹诺夫。《圣彼得堡描述》（1779）；此后，大主教叶夫根尼·博尔霍维蒂诺夫将《图解》收录于《俄罗斯教会层级史》第2卷；参见：蒂特利诺夫·B.《费奥凡·普罗科波维奇》，载于：《俄罗斯传记辞典》（RBS），第433页。

1137 《圣彼得堡文集》（PSZ）第7卷，第4450号；《圣彼得堡文集与俄罗斯文集》（PSPiR）第4卷，第1197号；奇斯托维奇。《费奥凡·普罗科波维奇及其时代》。附录。

1138 N. M.《18世纪的俄罗斯修道生活》，载于：《流浪者》。1884年。第1期。第212、435页。

1139 泽维林斯基。第2卷，第1141号；德尼索夫。第889号；《法律汇编》。1863年，第7卷，第154页；《萨罗夫隐修院创始人兼首任院长、修道士约翰的生平与事迹》（1892年）。

1140 这篇《教诲》是在写成数年后才出版的（莫斯科，1824年）。关于菲拉雷特长老及其事迹，参见《蒙福的长老、格林斯克隐修院复兴者菲拉雷特修道院长生平》（1860年）。

，随后在80年代和90年代，他的教区内有六座修道院根据《共居章程》重整了生活秩序； 在长老费奥凡·索科洛夫的协助下，加布里埃尔拟定了《共居规则》，并将其分发给教区各修道院的院长，以激发修士们对这种修道生活方式的认同[1141] 。

如前所述，1764年的《修道院编制条例》将剩余的修道院分为两类：编制内修道院和编制外修道院。 非编制修道院只能依靠信徒自愿的奉献和捐赠维持运转。因此，许多非编制修道院彻底停止了运作，其余修道院的住众人数则持续减少，许多人离开这些修道院前往仍有空位的编制修道院，还有人前往南俄； 具有高度苦修精神的修士则前往阿索斯山或摩尔多瓦，其中一些人后来又返回俄罗斯，并在18世纪最后四分之一时期修道院精神生活的复兴中发挥了重要作用。

国营修道院的处境则要好一些，它们虽然从国家获得的拨款微薄，但数额固定。这些修道院具备恢复和维持共同生活章程的适宜条件。

但遗憾的是，教会当局在此方面并未采取任何重要举措[1142] 。正如我们将从19世纪的各种史料中看到的，除极少数例外，国营修道院并非按照集体生活规约，而是按照单独居住规约生活，而且后者也并未得到严格遵守。 修士们从修道院获得单间和食物——食物有时并非存放在食堂，而是存放在单间里——生活所需的其他一切，例如衣物，他们必须自行解决；为此，他们会从修道院获得一笔固定数额的钱； 他们无需承担任何服事任务；若接受某项服事，则会因此获得更多钱财；唯一必须遵守的是参加礼拜，其余时间修士可以离开修道院。在这种情况下，院长根本无法对修士们进行持续监督。 显然，正规修道院中修士的这种生活方式不符合修道生活的苦修原则[1143] 。尽管采取了各种整顿正规修道院的措施——不过这些措施仅涉及个别修道院——但在19世纪，修士们的灵性生活水平却持续下降。 1821年，菲拉雷特·德罗兹多夫大主教首次巡视其教区时，他对修士们的生活——尤其是国家管辖修道院中的生活——感到非常不满 [1144] 。 其中大部分人并未遵守集体生活章程，修士们早已习惯了极为宽松的生活条件，以至于对推行集体生活的尝试都予以强烈抵制。

大修道院长皮门在《回忆录》中写道，在隶属修道院中，对《集体生活规约》的抵制现象非常普遍。 就连才华横溢且干劲十足的菲拉雷特都主教，也担心以自己的名义推行集体生活条例，而是选择了一条迂回的途径——通过个别修道院院长，由他们逐步在各自的修道院中落实该条例。 例如，在乌格雷什修道院，该院自创立（1380年）起直至1764年一直遵循《共居章程》，但院长直到1853年才在修道士们的抵制下设法重新推行该章程，此后部分修士因此离开了修道院。 19世纪60至70年代，莫斯科教区（莫斯科市以外）仅有10座正式修道院转而采用《共居章程》，这主要归功于前文提及的皮梅纳（[1145] ）的努力。个别院长个人的倡议在此事中发挥了至关重要的作用。 在尼坎德罗夫隐修院（位于普斯科夫省），住持于1800年引入了集体生活章程，但直到1817年才被修士们最终采纳为修道院生活的基石[1146] 。 伊拉里昂院长在担任拉多加湖岛上科涅夫斯基修道院院长期间（1805–1823），恢复最严格的《共同生活章程》时，也遇到了不亚于此的困难（当时该修道院已不在官方名册之列，且处于彻底衰败的状态）； 在他管理蒂赫温的圣母安息修道院期间（1823–1851），同样困难也落在了他身上[1147] 。至于个别院长个人主动性的成效究竟如何，沃洛格达教区的伊奥

[1141] 马卡里，修道院长。《诺夫哥罗德和圣彼得堡都主教加布里埃尔阁下的生平与事迹》（1857年）。第69–71、172页；乌斯彭斯基·V.《尼洛夫隐修院志》（1886年）。 第45页；另参见：蒂特利诺夫·B.《加布里埃尔·彼得罗夫》（1916），该书第6章对此有详细论述。

[1142] 1816年，一位名叫约阿萨夫·列别丁斯基的大修道院长向圣公会提交了一份集体生活章程草案；圣公会回复称，《精神条例》中的规定完全足以妥善安排修道生活。《切尔尼戈夫教区历史纪要》。第3卷。 第232页；《俄罗斯修道史》。第290页。

[1143] N. M. 《18世纪的俄罗斯修道生活》，载于：《流浪者》。1884年第1期，第210页。 参见皮门（Pimen）的《回忆录》及其文章《修道生活及其当代见解》，载于：《读物》。1874年。第2期。第96页及后续，以及文章《我们的修道院》，载于：《对话》。1872年（我未能查阅到）。

[1144] 皮门。同上。第121页。

[1145] 同上。第90、100、127、250、256、275、282–286页。

[1146] 塞雷布良斯基。同上。第328页。

[1147] 文集。第113卷第1期（1902年）。 第21页。伊拉里昂的《科涅夫修道院章程》（1824年）是一本极为罕见的小册子，我有幸在柏林市立图书馆（1943年前）发现了它。关于这位可敬的修道生活捍卫者，另请参阅另一本小册子： O. A. M. 《科涅夫修道院奠基者大修道院长伊拉里昂生平概述》（1861年）。他的章程是由上文提到的费奥多西·奥列霍夫大修道院长（参见注释1127）在韦尔科尔修道院实施的。

纳院长的事迹便是明证。 在19世纪前25年间，他实际上重建并改革了至少六座修道院的生活。他出身于农民家庭，未能接受正规教育，但是一位严谨、不贪财的修士，同时也是一位具备良好行政能力的院长； 他对真正修道生活的正确认识，更多源于自身的苦修经验，而非禁欲主义文献；他深谙如何从修道院生活中根除各种弊端，以及如何引导那些世俗化的常驻修道院修士遵守共同生活规约[1148]。

18世纪，一种广泛存在的做法——从修道院中选拔最优秀的修士，将其调往教区担任神职管理职务——所带来的负面影响逐渐显现；这种做法持续了一个世纪之久，从而剥夺了修士团体中最优秀的人才，而这些人本可以在修道院中成为真正苦修生活的典范[1149]。 对修道院生活造成危害的还有一种非常普遍的现象：教区主教为惩罚行为不端，将修士从城市修道院调往郊外修道院；在那里，他们——特别是在没有集体生活章程的编制修道院中——对修士群体产生了极具诱惑性和败坏性的影响。 这种状况一直持续到19世纪中叶。[1150]

院长任命程序也未得到规范。一方面，可追溯至17世纪并由《精神条例》规定的旧制度——即由修道院修士选举院长——并未废除；但另一方面，在18世纪，主教会议开始自行任命院长。 这种实践虽其根源可追溯至17世纪，但在恢复已被废除或已完全衰败的修道院时，这一做法被认为是合理的。 从士气低落的修士群体中选出新院长是一件值得怀疑的事情，因为这样的院长通常无法在修士中赢得威信，而他 为消除修道院生活中的乱象和弊端所做的努力，因此从一开始就注定要失败。 大修道院长皮门在《回忆录》中写道，选任院长本非易事，并非每位生活严谨、品行端正的修士都适合担任院长。 在皮门时代，即19世纪40至70年代，隶属教区的修道院的修士们本身就反对从他们中间选出院长。此外，实践表明，在隶属教区的修道院实行集体生活章程时，由外部任命的新院长往往能取得更大的成效[1151]。

然而，主教会议（主要在19世纪下半叶）经常采取的一项措施却并不切合实际——即以惩罚为由，或基于其退休申请，任命教区主教担任修道院院长。 此外，还需考虑到（下文将对此作详细论述）：在主教会议时期，俄罗斯的主教群体主要出自学识渊博的修士，而这些学识渊博的修士几乎从未在修道院居住过，对修道院事务也了解甚少； 此类主教往往将受托管理的修道院视为自己的私产，而“主教尊荣”——他们对此常有颇为奇特的理解——则妨碍其按照修道院章程的要求履行院长职责。 此外，对于修道院的礼拜生活而言，由于东方教会主教礼拜的特殊性，主教的主持职务与其说带来了优势，不如说带来了诸多不便[1152]。

由于许多修道院——无论是隶属官方的还是非官方的——都没有明确的修道院章程，因此其中的礼拜秩序也遭到破坏。19世纪，城市修道院考虑到前来朝圣的信徒的生活条件，经常缩短礼拜时间，但这种缩短在郊外修道院中也屡见不鲜。 大修道院长皮门写道，他在自己所在的乌格雷什修道院推行完全遵守《礼仪规程》（[1153]）中所有礼拜规则和要求，并非易事。

圣 synod 自身并未采取果断措施在修道院中推行共居制；1869年，它仅表示希望在修道院中实行共居制，将其作为修道苦修的必要基础，并重申了早在1862年就提出的建议。[1154] 最高教会当局对修道生活重视程度之低，可从所谓《修道院教区长指示》的历史中窥见一斑。1797年12月，帝国

[1148] 皮门。同上著作，第112–114页。

[1149] PSZ。第8988号（1744年）；第13163号（1768年）；第18273号（1797年）。

[1150] 皮门。同上。第246、250、254页。

[1151] 同上。第101、120、243、252、255页等。

[1152] 皮门。同上，第363页。 例如，阿斯特拉罕主教伊萨基（佩洛文斯基）（† 1894）或梁赞教区副主教伊西多尔（科洛科洛夫）（† 1911）的案例，参见：利沃夫·N·N·德列夫尼克，载于：《红色档案》第39期。 第148页；《沙皇政权的垮台》，第2卷，第68、88页；第4卷，第190、199、308、479、480页。 图拉主教拉夫伦季（涅克拉索夫）因1908年的“自由主义”立场被免去主教职务，并被任命为莫斯科维索科佩特罗夫斯基修道院的院长。《历史文集》第122卷，第778页；《俄国年鉴》1908年第4期。 关于尼古拉一世皇帝时期，参见：《资料》，载于：《文集》第113卷，特别是第2部分。

[1153] 皮门。同上著作，第249、265、252、275、120页。当然，这仅涉及日课、晨祷和晚祷，其中个别诵读和诗篇会被省略或缩减；而圣体礼仪则有固定的仪式顺序，绝不缩减。

[1154] 参见：《教会内部综览》，载于：《流浪者》1897年第8期，第560页。在19世纪上半叶，圣 synod 颁布了各种指令，但这些指令仅针对教区主教，不能视为改革修道院生活的尝试。 参见：《报告》。1841年、1862年（该文本亦见于：《教会公报》。1905年第9期，第158页）、1874年、1884年等。

敕令建议起草并实施此类“指示”。但直到1828年 该《条例》才最终拟定并分发给各教区主教，此后直至20世纪初一直未作修改，仅在新版中将教会斯拉夫文字体替换为拉丁字体，并调整了部分条款的顺序。该《条例》仅涉及修道院院长（[1155]）的权利与义务。 直到1910年，应圣 synod 之命，塞拉菲姆神父才起草了一部新的《共同生活章程》，该章程本应作为修道院生活的基础；遗憾的是，我们无从得知该章程是否曾在任何修道院中实施。 由于篇幅庞大，它与其说是服务于实际的苦修目的，不如说更可能令修士和尽责的院长感到畏惧[1156]。

这种状况一直持续到1917年：虽然存在两种类型的修道院，但具体采用并遵守哪部章程，取决于院长们的热忱和精神态度[1157]。在 总体而言，城市修道院的生活比乡村修道院要宽松一些。 各修道院的制度存在诸多差异，任何虔诚的信徒和朝圣者都能立即察觉到这一点。颇具代表性的是，在整个19世纪及20世纪初，圣 synod 从未认真处理过修道院生活的问题，只是偶尔关注其中一些无关紧要的细节。 1906年，由于1904–1905年革命运动后《国家基本法》的修订，主教团和神职人员中明显涌现出改革呼声，圣 synod——主要是在圣彼得堡都主教安东尼 （瓦德科夫斯基，1898–1912）的倡议，经与尼古拉二世皇帝协商后， 于1906年1月14日成立了“大公会议预备委员会”，该委员会旨在探讨实施各种教会生活改革的可能性——可以说，修道生活再次被遗忘，至少没有成立任何专门处理修道院问题的特别小组[1158]。

3. 19世纪修道人数的增长

19世纪，修道士人数显著增加，修道院的数量也有明显增长。这一现象可归因于两个原因。继18世纪虔诚风气衰落之后，各阶层民众中宗教信仰又重新兴起。这一复兴主要归因于俄罗斯长老制度的影响，以及修道院在18世纪崩溃后状况的改善——如今，修道院和修道生活再次符合了民众对虔诚的理解。 此外，还不能忽视一个外部因素，即1861年废除农奴制，这使农民能够自由支配自己的命运。这对女子修道院的状况产生了特别大的影响，那里的新入修女人数逐年增加。

彼得大帝制定的关于出家受戒的限制措施在整个18世纪几乎完全得以保留，但在19世纪，这些国家法令已不再像以往那样严格执行。 根据1738年全国人口普查的数据，全国共有14282名修道院居民，其中包括7829名男性和6453名女性（该数字包含修士、修女、见习修士和见习修女）[1159]。1764年的修道院编制规定，226所编制内修道院共有5105名僧侣和尼姑；此外，还有161所编制外修道院，其僧侣人数不受限制[1160]。 1840年，僧侣和修女人数增至15251人（包括男见习僧和女见习修女），50年后，俄罗斯已有12712名僧侣和27574名修女（共计40286人，含男见习僧和女见习修女）； 1907年，男子修道院的住众已达24144人（含见习修士），女子修道院的住众则达65989人（含见习修女）；修道院总数为970座（其中男子修道院522座，女子修道院448座）（参见表X和表XI）[1161]。女修道士人数的增长尤为迅猛，这可归因于19世纪俄罗斯女性中禁欲主义思潮的兴起。俄罗斯女子修道院的历史值得教会史学家们特别关注，未来当他们拥有足够的资料时，必将就此主题撰写出扎实的研究著作。 在此，我们将基于现有资料，仅简要概述这一历史的主要脉络。

[1155] PSZ. 第18273号；巴尔索夫·T.《圣 synod 机构》。第162页。附录43–48。

[1156] 塞拉菲姆，神父。《男子修道院集体生活章程》。3卷（1910年）。

[1157] 关于圣 synod 有关修道院和修道生活的各项指示与命令汇编，参见：奇日耶夫斯基。《关于修道院的决议汇编》（1896年）。

[1158] 关于改革计划，参见：苏耶托夫。《关于圣 synod 下设的、经最高批准的特别委员会，负责制定需提交全俄大公会议审议的事项》（1912）；奥格涅夫。《教会大公会议》（1905）；《大公会议前特别委员会的会议记录与议事录》。 4卷（*1906–07*）；*增补卷：《各教区主教关于教会改革问题的意见汇编》（1906）；A. R.：《关于东正教教会命运的历史书信集》（1912）；笔者文章：《1906年大公会议前特别委员会》，载于：《道路》 （1933）。第38页；另参见：Stupperich R.《彼得大帝的国家理念与宗教政策》（1936）。第105–107页。戈卢宾斯基·E·E.《论俄罗斯教会内部生活的改革》，载于：《文集》。1913年。第3期。第126页。*

[1159] 索洛维约夫。第4卷（OP版）。第1510、1649页。

[1160] 《国家档案集》（PSZ）。第16卷。第12060号。《机构名录》。

[1161] 1890年和1907年的报告（1893年和1910年）。另见：普雷奥布拉任斯基。《根据统计数据的俄罗斯东正教会》（1897年），其中所列的表格包含1840–1891年的统计数据。

4. 19世纪的女修道院

我们认为，19世纪女子修道院数量的显著增加，不能仅用俄罗斯女性苦修风气的兴起来解释——这不仅仅是宗教探索的表现。 虽然宗教热潮和精神探索非常强烈，但这些精神探索并未超出修道院生活的范畴，这可归因于长老制度的影响。19世纪后半叶俄罗斯整体精神史中的纯粹历史与文化条件，也起到了一定作用。

彼得大帝为使俄罗斯欧洲化而推行的改革，改变了女性在家庭和社会生活中的地位。尽管这些变化在不同社会阶层中表现得缓慢且各不相同，但其普遍结果是增强了女性对独立和受教育的渴望。 这些追求对社会生活产生了显著影响，这一点从19世纪第二季度初俄罗斯女性在俄罗斯精神史上所发挥的作用即可得到印证[1162] 。 如果深入探究俄罗斯浪漫主义、俄罗斯西化主义和斯拉夫主义的历史——这些思潮的思想世界在各派代表的大量书信往来中得到了最充分的体现——如果阅读这一段俄罗斯灵魂"风暴与压力"时期的众多回忆录， ——我们随处都能见到那些才华横溢、求知若渴的女性形象，她们或对同时代的男性产生了积极影响，或通过自身的精神成长为那个时代的思想生活做出了贡献。宗教问题在此过程中也未能置身事外。 尽管对这些问题的讨论往往尚未具有教派性质，或者如亚历山大一世时期神秘主义探索时期那样，偏离了东正教会的教义，但仍可断言，宗教问题在俄罗斯女性的精神生活中占据着重要地位；与此同时，女性试图解决这些问题时，并非从抽象层面出发，而是基于个体和人格的层面[1163] 。 正是俄罗斯女性这种值得特别关注的灵性探索特征，促使许多寻求真理的灵魂与长老们相遇。当然，我们并非要说，宗教探索仅因某位长老的影响才最终以修道士的头巾告终，许多人即使没有灵性引导，也做出了同样的决定。

我们刚才谈到了书信在俄罗斯精神史上占据着多么重要的地位。与印刷出版的著作相比，书信更能反映写信人精神生活的多样性，为通信者提供了敞开心扉的绝佳机会——这不仅是19世纪30至40年代，在回信中，人们更能展现出特殊的坦诚、说服力和体贴。 许多长老经常——尤其是在与女性交流时——通过书信引导那些寻求救赎的灵魂，这意味着这种宗教苦修式的教化方式在收信人心中产生了共鸣，否则她们可能根本不敢敞开心扉忏悔。

上述情况主要指受过教育的女性，但在女子修道院中，来自农民家庭的修女尤为众多。1861年废除农奴制对农民家庭中女性的地位产生了深远影响。 尽管其中仍保留着保守且父权制的习俗与风气，但在法律上，改革后的农家姑娘——更不用说寡妇了——获得了相对的自由和自主权。她现在能够更频繁地做出独立决定，甚至可以违背家庭长辈的意愿。 19世纪后半叶（2 ）席卷俄罗斯各阶层的求学热潮，在修道院中也得到了满足[1164] 。正是女修道院在那个时代开展了广泛的民众教育活动，这一点至今在学术文献中尚未得到应有的关注。 她们还成功地从事了社会慈善事业，这些事业一直深得俄罗斯女性的青睐。俄罗斯农家姑娘在修道院的日常生活中，找到了与在父母家中同样熟悉的活动：各种各样的家务和农活。 可以说，进入修道院既满足了她们的精神追求，又无需对生活方式进行根本性改变；与此同时，她们的社会地位得以提升，整个人生也因此获得了深刻的意义。因此，不应将女子修道院中受戒人数的增加归因于某种特别强烈的苦行倾向。 俄罗斯女子修道院的

[1162] 关于19世纪俄罗斯女性的解放及其对教育的追求，参见：肖霍尔·K·P.《论俄罗斯女性高等教育的发展》，载于：《女性文学与艺术杂志》。1912年第8期；1913年第3期和第7期。

[1163] 关于19世纪上半叶俄罗斯文化史，推荐以下著作：扎莫廷。《19世纪20至30年代俄罗斯社会的浪漫主义理想主义》（1907）； 格申松·M.《尼古拉一世时代》（1910）；巴尔苏科夫·N.《M. P. 波戈丁的生平与著作》第1卷及后续卷（1888–1899）；科舍列夫·A. I.《笔记》（1884）； 菲利波夫·M·M.《俄罗斯哲学的命运》，载于：《俄罗斯财富》。1894年，第1、3、4、8、9期；斯米尔诺娃·A·I.《笔记》（1897）；《亚历山大一世时期的宗教运动》。N·皮克萨诺夫编（1916）； 《图尔盖涅夫兄弟档案》。由俄罗斯科学院出版。4卷（1911–1915）；杜布罗维金·N·F.《我们的神秘主义者与教派分子》，载于：《俄罗斯文章》1895–1896；《乌特金文集》（1897）； 格申松·M.《历史笔记》（1910；第2版，柏林，1923）；扎维特内维奇·A. S.《霍米亚科夫》，共2卷（1902）；科尔尼洛夫·A.《米哈伊尔·巴枯宁的流浪岁月》（1925）； 斯坦凯维奇·N·V.，《文集》（1890）；赫尔岑，《往事与沉思》（各种版本，包括德文版）；斯捷普恩·F.，《德国浪漫主义与斯拉夫派的历史哲学》，载于：《Logos》第16期（1927）； 科尔尼洛夫·A.《米哈伊尔·巴枯宁的青年时代》（1915）等。详尽的参考文献（截至1918年）见于：波利耶夫克托夫·M.《尼古拉一世皇帝：生平与治世》（1918）。

[1164] 19世纪初，随着私营印刷厂数量的增加，许多苦修著作、圣徒传记及其他有益心灵的书籍得以广泛传播。自1821年起，《基督教读物》杂志（圣彼得堡神学院出版）刊载了大量俄语苦修著作； 部分苦修著作则在奥普蒂纳隐修院出版。参见第十五章。60年代的神学期刊不仅开始探讨学术问题，还高度关注当代灵性思潮，并在地方上广受欢迎。

历史中虽不乏极其严苛的苦修事例，但在大多数修道院中，生活是在适度的苦修氛围中进行的，主要关注点在于服务世间，而非彻底脱离尘世。

社会慈善活动在女子修道院的生活中发挥着主要作用，其规模远比男子修道院的慈善活动更为广泛。 这不仅源于男女天性的差异，还因为许多女子修道院正是凭借其社会慈善使命而发展壮大，在此方面成为其他修道院的典范，并赢得了人民的认可与爱戴。

俄罗斯东正教会常被指责在文化领域所作所为甚少；对此，我们可以援引女子修道院的活动作为回应，这样一来，这些指责的大部分便失去了意义。 诚然，就在这些活动站稳脚跟、本应取得非凡成就之际，一切却戛然而止。对于历史学家而言，这一活动仍是一片未被探索的领域，因为相关资料大多已遗失，且尚不清楚是否有一天能在基础性著作中对其进行全面而完整的呈现。

在女子修道院的鼎盛时期，修女们的个人倡议发挥了主要作用，可以说，这些修道院是自发发展起来的，由民众在没有任何教会当局协助的情况下建立起来的；值得庆幸的是，教会当局并未阻碍新修道院的建立。

经过1764年、1786年和1788年的世俗化改革，到18世纪80年代末，整个俄罗斯仅有80座女子修道院（其中75座为正式修道院，5座为非正式修道院）。 而到1810年，俄罗斯已有94座女子修道院，这可以作为评估19世纪其数量迅猛增长的起点。 四十年后的1855年，修道院数量已增至129座（97座正规修道院和32座非正规修道院），共有2508名修女和6606名见习修女（参见表X和表XI）。

值得注意的是，这两类女子修道院的状况与男子修道院存在显著差异，首先体现在物质条件方面，其次体现在内部管理结构上。男子正规修道院的物质条件优于非正规修道院。 而在女子修道院中，这种差异并不十分明显，甚至非建制女子修道院往往比建制修道院更为富裕。几乎所有由创始修女个人倡议新建的女子修道院，起初都被视为非建制修道院； 修道院的创始人（通常是女性，偶尔也有男性）会向修道院捐赠动产和不动产。此外，无论是官方认可的还是非官方认可的女子修道院，其住众人数总是多于男子修道院，因此即便是官方认可的男子修道院，修女和见习修女的数量也往往超过了编制规定。 如果再考虑到男子修道院从国家获得的拨款比女子修道院更为慷慨，那么很明显，女子修道院的院长在每名住众的预算上可支配的金额，远少于男子修道院的院长。 但由于女子修道院在经营农事方面非常成功（饲养奶牛、家禽，种植蔬菜），它们得以显著增加收入，因此男女修道院在财产状况上的差距逐渐缩小。 尽管如此，女修道院中供养修女和见习修女的资金依然十分有限，因为她们将农业经营所得的年度收入绝大部分都用于社会慈善事业。 我们已知的皮门大修道院长在其《回忆录》中，详细记载了当时他担任修道院教区长期间，莫斯科教区集体生活修道院中一些非常有趣的细节。这些回忆录涉及60年代末期，其中包含大量关于女子修道院物质状况的信息。

阿诺西诺-博里索格列布修道院在60年代属于集体生活制，当时有180名修女和见习修女在此修行；该修道院建于1823年，当时仅有约10名修女在此修行。 60年代，该修道院的年收入为5000至6000卢布，这笔款项由信徒的捐赠以及蕾丝作坊、奶牛场和养禽场的收益组成；修道院还拥有一片菜园，其中的蔬菜供应给修道院的餐桌。 除此之外，修道院还设有一所医院和一所供修道院年迈修女居住的养老院。

斯帕索-博罗丁修道院同样是集体生活制，当时有170名修女和见习修女在此修行； 该修道院建于1830年，最初有12名修女在此修行；修道院的年收入为5000卢布，同样来源于信徒的捐赠和修道院农场的收益；修道院内没有任何慈善机构。

圣三一-奥迪吉特里耶娃·佐西莫娃女子隐修院，是一所集体生活的修道院，建于1826年，当时约有40名修女在此修行，到60年代末已增至160名修女和见习修女； 修道院的年收入高达4000卢布，主要来自捐赠、修道院农场的收益以及莫斯科一栋高收益房产的租金——该房产系赠予修道院的。该修道院并未开展任何特别的社会慈善活动。

斯帕索-弗拉赫尔纳女子修道院于1854年根据集体生活章程创立，到60年代末，院内已有170名修女和见习修女； 修道院的年收入高达5000卢布，同样来源于捐赠、修道院农场以及莫斯科那栋收益丰厚的房产的收益。该修道院同样未开展任何特别的慈善活动。

十字架升天修女会于1856年成立，实行集体生活制，当时有100名修女；该修道院的年收入来自捐赠，约为2000卢布；修女会创办了一所免费学校，有30名女童就读。

上述修道院中前四所还设有修道院旅馆，但这些旅馆并未带来收入[1165]。

这些例子不仅在莫斯科教区具有代表性，也反映了19世纪中叶全俄许多女子修道院的普遍状况。那是一个修道院刚刚开始开展社会慈善活动的时代。 如果查阅圣 synod 首席检察官关于80年代的报告，或查阅该时期各教区的描述，那么呈现在我们眼前的将是一幅截然不同的景象[1166]。 例如，1887年，修道院共运营着93家医院和66家养老院，其中三分之二由女子修道院负责；而当时男子修道院有469座，女子修道院却仅有202座（1887年报告）。 在80至90年代，即亚历山大三世时期（1881–1894），当政府鼓励设立教区学校时，几乎所有女子修道院都开设了此类学校，通常招收女童，且始终由修道院自行筹措资金[1167]。

圣母莱斯尼修道院（1914年前位于俄罗斯西部 的塞德莱茨省 （现属波兰。——译者注），位于比亚瓦市附近）[1168]。1683年，在莱斯尼（位于比亚瓦县）附近的一个森林村庄，两名放牧的农民在林中发现了一幅圣母像，从圣像上散发出非凡的光芒。 这幅圣像由红石雕刻而成，描绘了至圣童贞女，她右手抱着婴孩基督，左手持书；书上方的鸽子象征着圣灵。 总而言之，这是一幅极为罕见的构图。希腊东正教神父将圣像迎入布科维奇村的教堂，此后它便深受周边村庄居民的崇敬。 几年后，在圣像被发现的地点建起了罗马天主教圣保罗修道院，波兰当局（当时该地区隶属于波兰）下令将圣像移至该修道院。随着时间的推移，当地居民皈依了东仪天主教。 1863年，波兰起义后，莱斯内（Lesno）的罗马天主教修道院因支持起义者而被俄罗斯政府关闭，但修道院教堂连同所有圣像仍由东仪天主教徒掌控。 1875年后，该地区许多东仪天主教教区——有的自愿，有的在政府压力下——从东仪天主教转归俄罗斯东正教会；1881年，莱斯内教区教堂也成为了希腊东正教教堂。 由于当时圣保罗修道院的旧建筑仍保存完好，莱昂提大主教决定在莱斯内建立一个修女会。于是，1884年，圣母修女会应运而生。

成立初期的岁月对修道院院长和五位修女来说都十分艰难，因为修道院完全没有资金。但院长叶卡捷琳娜修女（原名叶菲莫夫斯卡娅伯爵夫人，1925年卒于塞尔维亚）是一位充满活力且才华横溢的女性。 起初，修道院的生活因与周边居民关系不睦而备受困扰，因为当地居民大多属于东仪天主教会。 叶卡捷琳娜修女和另外两三位修女都受过医学教育，她们的慈善工作主要体现在照料患病的农民身上。后来，她们尝试为孩子们开设一所学校，这一尝试取得了成功。仅仅两年后，修女们就已经为80名来自不同信仰的儿童授课。

1889年，莱斯尼纳修道院改组为集体生活的女子修道院，其负责人也成为了修道院院长。修道院迅速发展，到1914年，已有20名修女、300名穿修道袍的修女[1169] 和见习修女在此栖身； 许多人作为披袍修女停留了很长时间，因为修道院院长叶卡捷琳娜修女并不急于为修女们剃度，只有在确信寻求剃度的修女在灵性上已为此做好充分准备后，才会给予同意。 在25年间（1889–1914），这个曾经规模不大的修女团体发展成为一座大型修道院，院内设有医院、老年妇女收容所、提供免费药品的门诊部——对病人的门诊服务规模尤为庞大——此外， 修道院还自筹资金，为在这些医疗机构工作的修女和见习修女提供医学教育。除了儿童学校外，还开设了一所教授各种手工艺的中等学校，该校的教师同样由修道院资助接受教育。 修女和见习修女们开设了装订工坊、刺绣学校、制鞋工坊、制作圣衣的工坊以及圣像绘制工坊；还开辟了一座配有温室的优质果园和菜园，并建立了养蜂场、奶牛场和养禽场。 1914年前不久，修道院还在附近建立了另外四个小型修道团体，配有学校、药房和医疗站。 当然，所有这些慈善活动都需要资金支持。政府认为该修道院修女们的辛勤工作对在波兰民众中开展东正教传教事业大有裨益，因此在1914年前将1200德西汀耕地和四座农场移交

[1165] 皮门。《文集》，第309–311页。

[1166] 附有统计数据的教区简要描述可参见《俄罗斯正教会百科全书》（ПБЭ），这些内容是基于官方资料编纂的；《教区公报》也是重要的资料来源，该刊物在19世纪下半叶几乎在每个教区都开始出版。

[1167] 遗憾的是，目前我无法查阅《首席检察官报告》；此前，在1943年之前，我曾从中摘录过各类统计资料，但内容极为不完整，因此现在我只能依靠散落在我的文件中的零星笔记以及自己的记忆。

[1168] 我的资料来源是《莱斯尼圣母修道院简史》（打字稿，1925年由曾任莱斯尼修道院院长的尼娜修女在塞尔维亚霍波夫修道院编纂）。

[1169] 关于穿长袍的修士，参见第九章。

给了修道院管理。 1914年，修道院的资金维持着两所民间学校、两所师范学校、一所中学、一所农业学校和一所孤儿院的运营。

第一次世界大战爆发后，应当局要求，修女和见习修女离开了修道院，转往其他修道院。一大批修女在贝萨拉比亚获得了一座修道院，她们在那里创办了两所教区学校和一所农业学校。 1920年，这批修女在莱斯尼诺修道院院长尼娜修女的带领下，受邀前往塞尔维亚，定居于当地一座废弃的霍波夫修道院。 由于修女们与罗马尼亚政府存在各种矛盾——该政府对修道院的活动持怀疑态度，认为这阻碍了其对贝萨拉比亚人口实施“罗马尼亚化”政策的进程， 尼娜修女长与修道院的修女们接受了邀请，迁居至霍波夫修道院（位于诺维萨德市附近）。由于资金有限，莱斯尼茨基霍波夫修道院在这里仅能维持一所孤儿院的运营。

莱斯尼纳修道院的历史是19世纪许多女子修道院的典型写照。 显然，政府特别重视这些修道院的社会慈善活动，因为政府将其视为教会政治使命的手段之一，因此向修道院提供了物质支持。但即使从纯粹的教会角度来看，该修道院也将努力方向指向了正确的方向，其所有活动都造福于人民。

再举一个例子，就是位于乌拉尔地区叶卡捷琳堡附近的诺沃-蒂赫温女子修道院的故事。 1799年，那里成立了一个小型修女团体，该团体于1809年改组为集体生活修道院。到1900年，这里已发展成一座拥有六座教堂和众多石砌建筑的大型修道院，收容了450名修女和见习修女。 由于修道院拥有两处农场，因此能够维持一所教区学校、一所孤儿院、一家医院和一所养老院的运营。信徒们通过慷慨的捐赠支持着修道院的慈善事业[1170] 。

此外还有两个例子，讲述了出身于农民家庭的修女们所发起的善举。

在扎多ンス克附近的森林里——圣提霍恩·扎多ンス基常在此处隐居祈祷——于1813年建起了一座小教堂。小教堂附近的小木屋里住着几名妇女，她们主要来自附近的蒂乌米诺村，到1827年，人数已增至50人。 她们将时间用于祈祷和手工艺——织亚麻布，并从她们中间选出了一位负责人。1860年，在农妇E. P. 博加列娃的倡议下，这个聚居地获得了修女团体的地位，又过了七年，被改组为集体居住的修道院。

在同属沃罗涅日教区的特罗伊茨科村（诺沃霍佩尔斯基县），也成立了一个由20名女农民组成的修女团体； 1878年，她们自筹资金修建了一座教堂，而富裕的农民寡妇H. E. 帕什科娃则购置了一块土地，并在其上建造了一栋供修女们共同生活的住宅。1890年，该团体获得圣 synod 的认可，并于1895年改建为集体生活修道院[1171] 。

1887年，坦波夫教区共有13座女子修道院，其中10座在成立初期曾是修女团体；第一个修女团体成立于1783年，当时该教区仅有一座女子修道院（建于1690年）。 在彭赞斯教区，11座女子修道院中有10座最初都是修女团体[1172] 。

如前所述，*19世纪出现的23座新女子修道院均由这些团体发展而来。这些团体除极少数例外，均遵循集体生活章程。它们的成立总是源于个别女苦行者的倡议。 妇女和少女们聚在一起从事某种手工艺活动，活动开始和结束时都会进行集体祈祷；在工作期间，识字的人会大声朗读苦修类书籍——如圣徒传等。最终，一个修女们共同生活的修道团体便形成了。她们靠出售自制手工艺品的收入维持生计。 集体祈祷 逐渐促成了正规修道院礼拜仪式的引入，圣体圣事由附近教区的神父主持。最终，修女们向主教会议提交请愿，请求将她们的团体改组为女子修道院。 其中一些人受戒成为修女，另一些人则长期保持着穿长袍的修女或见习修女的身份。此类修道团体往往会引起教区主教的关注，有时甚至由主教本人提议将该团体改建为女子修道院。*

例如，1823年，在莫斯科省的阿诺西诺村便建立了博里索格列布女子修道院。其创始人是叶夫多基娅·梅什切尔斯卡娅公爵夫人（1774年出生），原姓蒂乌切娃。 她嫁给了梅什切尔斯基亲王，

[1170] 《叶卡捷琳堡教区概况》，载于：《俄罗斯正教会百科全书》（ПБЭ）第5卷，第353页；布尔加科夫，第65页。例如，在弗拉基米尔教区，1895–1899年间出现了三个修女会（《俄罗斯正教会百科全书》第2卷， 第625页），尽管当时该教区已有6座女子修道院，其中位于佩列亚斯拉夫尔市的圣母庇护修道院，1899年时修女和见习修女人数不少于350人；该修道院还设有医院、养老院和学校。《俄罗斯百科全书》第3卷，第619、624、625页。

[1171] 《沃罗涅日教区概况》，载于：《俄罗斯正教会百科全书》。第3卷，第866、867页。

[1172] 布尔加科夫。第97、89页。

但婚后仅两个月，丈夫便因流感去世。几年后，在阿诺西诺庄园，亲王夫人身边聚集了一小群妇女（她们全都是她的农奴），她们的生活方式恰如我们上文所述； 多年来，公爵夫人一直怀揣着将这个小社区改造成女子修道院的梦想。她与沃罗涅日主教安东尼以及莫斯科大主教菲拉雷特的书信往来，是一份极具人文价值的珍贵文献。最终，她成功地将自己的社区改建为女子修道院，这发生在1823年。

公爵夫人将自己的庄园转交给女儿，并全身心投入修道生活。她请求菲拉雷特大主教为新修道院任命一位修道院院长，并允许她自己留在修道院。 但大主教以手头没有合适的修道院院长为由拒绝了她的请求，并任命她本人为该修道院的临时负责人；她的受戒仪式被推迟了。新修道院严格遵循集体生活章程。 在日常工作中，公爵夫人并未将自己与曾经的农奴区分开来（其中一些人已经受戒成为修女）。一年后，她意外地收到邀请，要求她前往大主教处汇报修道院的生活情况。菲拉雷特以严厉著称，这位心怀恐惧的修道院院长便动身前往莫斯科。 在那里，她被告知第二天必须前往教堂，届时大主教将主持礼拜。她毫无察觉地前往教堂，而在礼拜期间，有人告诉她：为了满足她此前表达的愿望，大主教本人将亲自为她剃度，使她成为初级修女。 次日，菲拉雷特任命这位名为叶夫根尼娅（她的新修道名）的修女为修道院院长。她管理该修道院长达14年，于1837年去世。在这段岁月里，她致力于在修道院内越来越严格地遵守共同生活章程。 也许正是这一点，吸引了那些渴望践行修道壮举的女性来到她的修道院：40年后，修道院中已有180名修女和见习修女[1173] 。

斯帕索-博罗丁女修道院的建立过程与此类似，该修道院由M. M. 图奇科娃创立，她是1812年战争中声名显赫的一位将军的遗孀。[1174] 克雷斯托沃兹德日恩斯卡娅修女会（位于莫斯科郊外）由农妇P. R. 萨瓦图吉娜创立； 乌斯曼女子修道院（位于沃罗涅日省乌斯曼市附近）的建立要归功于1799年“少校之女”N·费多罗娃，她自掏腰包重建了这座已被废弃且破败不堪的修道院，并将自己的财产捐赠给了这座焕然一新的修道院[1175] 。

当然，新建女子修道院和修女团体的过程并非总是迅速而顺利的，因为19世纪圣 synod 管理机构的官僚作风甚至比国家机构的官僚作风更为严重。 例如，当我们已经了解的阿诺西诺-博里索格列布修道院的修女帕拉斯凯瓦·扎格雷本娜决定在弗拉基米尔教区建立一座隐修院时，与此事相关的往来信件拖了四年多[1176] 。

有时，此类修女团体是在长老们的协助下建立的。19世纪，这些长老非常重视对那些沉迷于宗教探索的俄罗斯妇女进行灵性关怀，力图引导她们融入教会生活。

最早投身于这一领域的长老之一是佐西马·韦尔霍夫斯基。18世纪下半叶，一群过着极其严苛生活的苦行者和隐士在布良斯克茂密的森林中隐居（关于他们，将在下一章中详细讨论）； 这些苦行者与来自摩尔多瓦的长老帕伊西·维利奇科夫斯基保持着精神上的交流。其中，长老阿德里安也带着他的弟子们在此修行。他的弟子之一是扎哈里·韦尔霍夫斯基，他是某位高级官员的儿子，曾担任军官，出身贵族。 这些修士的隐修所经常遭到流浪汉和强盗的袭击，他们认为，在苦行者简陋的茅屋里藏有金银财宝——这些财宝是前来寻求教诲和建议的人们带来的。这种骚扰最终变得难以忍受，以至于长老阿德里安和扎哈里决定离开森林。 由于阿德里安此前已收到圣彼得堡和诺夫哥罗德都主教加布里埃尔的邀请，希望他前往协助恢复几座修道院的运作，于是他便与扎卡里亚一同前往圣彼得堡。都主教委托阿德里安在圣彼得堡教区的科涅夫斯基修道院推行共同生活章程。 扎卡里也随他一同前往，并在那里受戒为僧，法名佐西马。他在该修道院在长老阿德里安的灵性指导下住了约

[1173] 修女长叶夫根尼娅，博里索格列布斯克集体女子修道院的创始人，载于：《文集》。1875年。第2期；同上，其书信往来；参见：皮门。同上著作。第309页。

[1174] 皮门。同上。第310、288页。

[1175] 同上，第310页；《圣徒传》（PSZ），第19110号。

[1176] 多布罗纳拉夫·V·G.《斯维亚托耶泽尔斯克隐修院》，载于：《弗拉基米尔学术档案委员会文集》第11卷（1909年），第60页。 如果修道院的创始人与圣彼得堡有联系，事情就会进展得更快；参见例如由维·B·斯维亚托波尔克-切特韦尔廷斯卡娅公主创立的弗拉基米尔修女团体（隶属莫斯科教区）的起源史。索洛维约夫·伊.《弗拉基米尔女子团体》，载于：《俄罗斯年鉴》1898年。 49. 第869–885页；该著作中记载了许多关于修道院日常生活的有趣细节。

10年，随后便前往森林深处，追求寂静与祈祷。 后来，佐西马在某封信中描述了投身隐修生活与祈祷之人的内心状态，此人以此追求对尘世的彻底舍弃，并感受自己伫立在上帝面前的时刻[1177]。

此后，佐西马与修士瓦西里斯克一同前往遥远的西伯利亚。他们在图林斯克市附近的密林中定居。瓦西里斯克过着完全隐居和静默的生活，而佐西马则不时前往附近的村庄，以储备一些食物。就这样过去了20年。 周边村庄的人们逐渐认识了佐西马，并经常向他寻求精神上的帮助。 有一次，一位寡妇向佐西马求助，请求他给予她灵性指导。经过再三恳求，佐西马允许她定居在距离他的隐修所约30俄斯特（约25公里）的村庄里，并允许她偶尔去那里与他交谈。随后，又有其他妇女前来，她们同样寻求灵性帮助和建议。 就这样，过了一段时间，聚集了约40名妇女，她们组建了一个修道团体，在佐西马的长老的灵性指导下，过着劳动与祈祷的生活。佐西马和瓦西里斯克两位长老商议后，决定让这个团体成为一座真正的修道院会更好。 在图林斯克市，这座已被废弃的修道院的建筑至今仍保存完好。当时已年近60岁的长老佐西马，不辞辛劳地远赴圣彼得堡，为在图林斯克建立女子修道院寻求批准。 佐西马成功获得了许可，但教区主教在此事上给这位长老设置了各种障碍。于是，佐西马决定与他的“属灵女儿们”一同前往俄罗斯，希望在那里能实现自己的计划。修道院的大部分成员都随他一同出发。 1826年，他们全体抵达莫斯科。一位姓巴赫梅季耶娃的富有的寡妇将修女们收留于自家宅邸；随后她们迁居至她位于莫斯科郊外的庄园，寡妇将该庄园的一部分捐赠用于建立女子修道院。就这样，圣三一隐修院（常被称为佐西马隐修院）应运而生。 长老佐西马继续为该修道团体提供灵性指导，并于1833年圆寂。1856年，佐西马隐修院改建为实行集体生活章程的女子修道院[1178]。

位于特罗耶库罗夫村（坦波夫省）的德米特里耶夫斯基女子修道院同样源于一个修女团体（*1853–1854年），该团体于1871年改制为集体生活制修道院。 该修道团的创始人是一位严谨的苦行者兼隐士伊拉里昂·福金（1758–1853）； 起初他在俄罗斯南部（基辅附近）修行，随后数年间辗转于各修道院之间——这种现象在19世纪十分普遍——最终于1824年定居在特罗耶库罗夫村，人们开始前来向他寻求建议和精神帮助。 人们向他捐款，伊拉里昂用这些钱买下了一块地，并在上面为修女会建了一座建筑*[1179]。

在俄罗斯女性灵性牧养的历史中，圣者塞拉菲姆·萨罗夫（†1833）[1180] 占据着极其特殊的地位。卡赞的迪维耶夫修道院[1181] 成立于1780年，多年来，其内部的宗教与苦修生活与圣者塞拉菲姆有着最紧密的联系。 他还创立了另一个女子修道院——梅尔尼奇纳修道院。1842年，这两个修道院合并为塞拉菲姆-迪维耶夫斯基修道院，后来于1861年改建为塞拉菲姆-迪维耶夫斯基女子修道院。 该地区还有两座修道院由圣塞拉菲姆负责属灵牧养：波克罗夫斯基女子修道院（位于阿尔达托夫市）和斯帕索-泽列诺戈尔斯基修道院。 这些修道院都因严格遵守修道院章程而广为人知——包括完美的集体生活、苦修实践以及对礼拜仪式的严格遵循；其中，塞拉菲姆-迪维耶夫斯基修道院尤为著名。

19世纪另一位伟大的长老——奥普蒂纳的安布罗西——也十分关注虔诚妇女的灵性生活[1182]。他是沙莫尔丁（距奥普蒂纳15公里）修女会的创始人。 多年来，他一直为该修道院提供灵性指导，并于1891年在访问沙莫尔迪诺期间安息主怀。

[1177] 这封令人惊叹的信件刊载于长老瓦西里斯卡（†1824）的传记中：《修士兼隐士瓦西里斯卡的一生》（1849）（遗憾的是，我未能查阅到该书），并以节选形式收录于：皮门。《著作集》，第298页。 这很可能就是收录于手稿《关于长老瓦西里斯卡的叙述》中的论述《论智慧祈祷的作用》；参见：波波夫·N.《莫斯科西蒙诺夫修道院手稿目录》，载于：《读物》1910年第3期，第53页。

[1178] 皮门。同上。第295–300、310页。

[1179] 《俄罗斯圣人传》（ПБЭ）第5卷，第853–854页；《俄罗斯圣人传》（РБС），第86–87页。

[1180] 关于圣塞拉菲姆·萨罗夫，参见我的著作《长老们的生平与教义》（1936），以及第十五章。

[1181] 迪维耶夫修道院社区位于下诺夫哥罗德教区，但距离萨罗夫隐修院仅15公里，而萨罗夫隐修院已隶属于坦波夫教区。 参见：塞拉菲姆（奇恰戈夫），修道院长。《塞拉菲姆-迪维耶夫修道院编年史》（1903）；其中收录了大量关于圣塞拉菲姆生平的资料；另见：伊林。《圣塞拉菲姆·萨罗夫》（1925）。第87页及后续。

[1182] 我的著作。同上，第202页及后续；另参见本文第十五章。关于沙莫尔丁的修女团体：切特韦里科夫·S.《奥普塔长老、司铎修道士安布罗西的生平》（1912）及同作者所著《奥普廷隐修院》（1927）。奥普廷的长老马卡里（伊万诺夫）也曾为一些修女团体提供灵性指导（切特韦里科夫。同上著作（1927）。 第52页），例如十字架升天女修道院；详情参见：列昂尼德（卡维林）。《贝列夫斯克十字架升天女子三级修道院的历史描述》（1863）。

在此，我们必须提及另一位修行者——费奥凡·扎特沃尔尼克主教，他对俄罗斯人民的宗教生活产生了深远影响。在他的事工中，展现出两种与上述长老们截然不同的独特特征。 我们在此看到了一种不同类型的长老牧养方式。其他俄罗斯长老在灵性与苦修指导中主要依靠直接的面对面交流，而费奥凡主教则是通过书信往来来牧养他的属灵儿女，尤其是属灵女儿们。 一方面，这源于他隐修生活本身的特质；另一方面，费奥凡天性倾向于文学创作，并试图将他关于基督徒灵魂生活基础的见解——这也是他关注的焦点——发展成一个完整的宗教苦修体系。 此外，费奥凡曾在神学院（基辅，1837–1844年）接受过哲学和神学教育，即使在维申斯克隐修院隐居期间，他也从未停止过神学研究。 所有这些都赋予了他的书信和著作一些鲜明的特征和独特的表达方式，而这些在其他长老的口头教诲中是罕见的。 因此，费奥凡的影响主要——甚至可以说完全——集中在受过教育的人群、俄罗斯知识分子阶层身上；在19世纪下半叶，这一群体中出现了各种宗教思想流派，而他的影响在女性群体中尤为显著。

在他众多的著作中，尤为著名且广为流传的是《通往救赎之路》一书，该书于1868年首次出版，此后再版多次；还有《论基督徒生活的书信》——这是写给P. S. 卢科姆斯基公主的书信集，于1860年出版。目前该书已有德语译本[1183] 。该书的译者兼出版人指出，费奥凡主教“旨在为人的灵性生活指明方向，并展现基督徒心灵修养的典范。他的书信中包含了关于基督徒生活方式的建议……这些书信具有独特的魅力，其情感的清新、发自内心的关怀、思想的朴实与晶莹剔透，都令人惊叹，它们让我们得以从内而外窥见俄罗斯虔诚精神的精髓”。 在《长老们的生平与教诲》[]**一书中，我们 曾试图勾勒出维申斯克隐士的形象。在此，鉴于对俄罗斯女性宗教追求的描述，我们仅补充一点：《论基督徒生活书信集》， 最初是写给一位特定、且与费奥凡主教私交甚笃的女性通信者的，其写作形式却能为许多其他女性的灵魂带来巨大裨益，无论是在世俗事务中，还是在内心深处的困境与动摇之中。 因此，即便在费奥凡去世（† 1894年1月5日）半个世纪之后，这些书信仍被人们充满热情地阅读；而且，根据我们的亲身经历，它们至今仍在对俄罗斯女性产生着巨大的影响。 可以说，费奥法纳的著作激励了许多女性进入修道院，同时也影响了那些留在俗世女性的生活方式——这主要涉及受过教育的女性。**

不仅是我们已经提到的那些长老们致力于俄罗斯女性的灵性培育。还有许多其他受人尊敬且严谨的苦修者，他们的活动对同时代女性的宗教探索具有重要意义；他们或通过面对面的交流，或借助书信，来引导自己的女弟子。 在此值得一提的是赫拉西姆主教（多布罗瑟多夫；1809–1878），他曾与一些女修道士保持书信往来，并给予她们灵性指导。他所著的《属灵父亲致女修道士的书信》[1184] 尤为精彩。 奥普塔的安布罗西长老也留下了大量关于基督教苦修生活方式的书信，收信人包括男性和女性。他在信中以特有的温和、真诚、直率与深邃的思辨，为人们解决了最复杂的生活难题[1185] 。

在那些在修道院内度过一生的俄罗斯女性中，有许多苦修者，她们为在女子修道院中确立真正修道的生活方式做出了贡献，其中一些人值得特别提及。

其中一位便是修女院长费奥法尼亚·戈托夫采娃（1787–1866）。她出生于一个古老的贵族家庭，曾在圣彼得堡的叶卡捷琳娜贵族女子学院接受教育，尤其在学习外语方面成绩斐然。 她嫁给了A·S·戈托夫采夫将军。但她的婚姻仅维持了两天：丈夫奉命前往战场（当时是1809年，正值俄瑞战争期间），在那里中弹身亡。 她年幼的女儿在四岁时去世，此后几年，即1818年，戈托夫采娃带着她手下的12名女农奴，作为见习修女进入戈里茨基女子修道院。1837年，她下定决心接受修女剃度并披上修道袍。 早在还是见习修女时，戈托夫采娃就与基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院的长老费奥凡·索科洛夫保持了多年的书信往来， 她的苦修理念，以及她在修道院推行集体生活章程的努力，都与

[1183] 参见该书近期出版的德语译本节选：《俄罗斯虔诚：一位长老的书信》。由N. 布布诺夫从俄语翻译、作序并出版（威斯巴登，1947年）。

[1184] 这些《书信》收录于：《流浪者》1865年第1期；另见：《修女叶夫普拉克西娅的提问及大修道院长格拉西姆的答复》，共2卷（1883年）（部分内容亦见于：《灵修读物》*1882-1883年*）。 *格拉西姆主教起初是一名堂区神父，后来受戒为僧；他与奥普蒂纳隐修院保持着灵性上的联系，并撰写了非常有趣的著作《维韦登斯卡亚·奥普蒂纳隐修院院长莫伊塞伊大修道院长生平简述》（1865年）。*

[1185] 奥普蒂纳长老安布罗西奥致修道者的书信集。2卷（1908–1909）。

这封信件往来密切相关，因为长老费奥凡·索科洛夫是修道院集体生活制度最虔诚的拥护者和倡导者之一[1186] 。 1845年，修女费奥法尼亚（她为纪念长老费奥凡而取了这个修道名）收到了尼古拉一世皇帝（1825–1855）的邀请，要求她前去觐见。耐人寻味的是，这一邀请并非来自教会，而是来自世俗当局； 在教会会议时期，这本是司空见惯之事，因为教会会议的层级体系对修道生活关注甚少。沙皇请求费奥法尼亚在圣彼得堡建立一座遵循严格集体生活章程的女子修道院，并下令任命她本人为修道院院长。 于是，1845年，新处女复活修道院应运而生，修道院院长费奥法尼亚在此直至去世（1866年）前，始终以不知疲倦的精力与惊人的成效致力于修道事业。 从一开始，复活节修道院就受到皇室的庇护——修道院院长在宫廷中备受尊敬，并担任了几位大公女的代母——该修道院以大规模的社会慈善活动而著称。 修女和见习修女（19世纪末人数超过300人）在各个工坊辛勤劳作。她们 用金线和珍珠进行刺绣，制作鞋履和神职人员礼服，并为孤儿院和养老院清洗衣物。 19世纪末，修道院创办了一所女子学校、一所培养乡村女教师的师范学校、一所男子学校，以及一所精美的金线刺绣工坊[1187] 。

在俄罗斯的另一片土地上，尽管条件并不那么优越，修女长费奥法尼亚·西多罗娃却以不亚于前者的辛劳而著称。她出生于沃洛格达一个并不富裕的商人家庭。她生于1800年，嫁给了富有的商人西多罗夫，但不久便成了寡妇 （1827年）。二十余年间，她辗转于各座修道院之间，还曾前往巴勒斯坦的圣地朝圣；这位虔诚的寡妇将全部财产都捐赠给了教会和慈善事业。 直到60岁那年，她才终于下定决心在霍尔莫戈尔女子修道院（位于北部，后来被废除）受修道剃度（1860年），五年后甚至以“费奥法尼亚”之名受了大隐修剃度。 一年后，她被任命为位于申库尔斯克市（白海沿岸）当时规模尚小的女子修道院的院长。她在该修道院执掌14年，在其任内，修道院严格遵守了所有集体生活条例。 1880年，费奥法尼亚修女患病，经常长期卧床，但她依然是修女们的主要灵性导师，于1888年高龄辞世。 这座位于荒凉苔原之上的北方修道院，以严苛的规章制度和修女们虔诚的生活方式而闻名；1900年，这里收容了36名修女和86名见习修女[1188] 。

还有一位来自同一圈子的女性：菲拉雷塔修女院长，原名瓦尔瓦拉·施利彭巴赫男爵夫人，她有一半德国血统。与费奥法尼娅·戈托夫采娃相似，她出身贵族，曾在首都圣彼得堡的“贵族少女爱国学院”毕业； 瓦尔瓦拉在年少时便成为诺夫哥罗德那座历史悠久、创立于12世纪的著名圣灵修道院（[1189] ）的见习修女，后来她迁居基辅，进入弗洛罗夫斯基女子修道院（[1190] ），并于1848年受戒成为修女。 她从事了8年的教育工作——在敖德萨的米哈伊尔-大天使女子修道院主持一所女童学校（收容神职人员孤儿）。1858年，菲拉雷塔·施利彭巴赫被任命为列别丁斯克尼古拉耶夫修道院的院长 （位于基辅省奇吉林市附近）的修道院院长。在那里，她为农民子女创办了主日学校、一所女童学校以及一所圣像绘制学校。1875年，她在慈善事业如火如荼之际与世长辞[1191] 。

修女长塔伊西娅·索洛波娃的《笔记》[1192] 向我们揭示了19世纪下半叶女子修道院的内部生活。 她以发自内心的坦诚，写下了自己的个人宗教困惑与困境，写下了那个时代修道院生活的利弊，以及修道院与教会当局的关系——这些都是她在俄罗斯各地的修道院生活期间深入了解的。 从她的叙述中可以看出，苦修传统、是否遵守集体生活章程，以及修道院院长的言传身教，对于修道院生活的正确运作具有何等重要的意义。她的《笔记》表明，在女子修道院中，正如在男子修道院一样

[1186] 关于长老费奥法尼·索科洛夫，参见我的著作。同上，第128页及后续内容，以及本著作第十五章。

[1187] 关于费奥法尼亚·戈托夫采娃：阿斯科琴斯基·V.《费奥法尼亚，复活节修道院院长》（1866年）（内容极为简略）；另见：《修女院长费奥法尼亚》（1868），其中刊载了大量书信；关于她的修道院：斯涅索雷娃·S.《圣彼得堡复活节女子修道院》（1887）。

[1188] 关于修女长费奥法尼亚·西多罗娃，有一本有趣的小书，向我们介绍了遥远省份的修道院生活：《纪念申库尔修道院修女长费奥法尼亚》（1891）。

[1189] 圣灵博罗维茨修道院早在1162年之前就已闻名；起初这是一座男子修道院，1787年重建后则成为女子修道院；该院以一幅精美的古圣尼古拉奇迹者圣像（16世纪初）而闻名。

[1190] 这座位于基辅的修道院对礼拜规程的遵守尤为严格。直到1917年，这里约有500名修女和见习修女在此修行。

[1191] 《俄罗斯修道院百科全书》（RBS），第76页。此外，还要提及修女长埃米莉亚，她是哈尔科夫附近尼古拉耶夫修道院（1845年）的创始人： 科瓦列夫斯基·A. 《艾米莉亚修女长：上哈尔科夫尼古拉耶夫女子修道院的创始人》，载于：《灵性读物》1885年第2期，第283–311页、385–428页。

[1192] 修女长塔伊西娅的笔记。柏林，1939年。

，苦修精神并非因教会当局的指示而兴盛， 而是从民间虔诚或苦修传统中汲取精神力量——而主教会议时期的“官方精神”不仅未曾试图维护这种传统，甚至常常予以抵制。所有在俄罗斯宗教探索史和教会生活中广为人知的基督教苦行者， 都从这两大源泉中汲取了精神养分。

俄罗斯女性苦修主义的历史尚待深入研究；许多问题目前尚缺乏相关资料，还需要追溯某些思潮和现象的源头，并深入研究各种影响，例如来自长老的影响。并非所有现象都能用这种影响来解释。 尽管受俄罗斯国家政治和经济生活起伏的影响，个人内在的虔诚虽有暂时的兴衰，但从未完全消失，尽管由于对教会官方精神的失望，这种虔诚常常仿佛退隐到某种精神隐居之中。 这种民间虔诚心志支撑着俄罗斯的女性修行者，无论她们来自哪个社会阶层，从这个意义上说，她们都汲取于同一个源泉。我们列举的例子很好地表明，没有任何一个阶层与这些源泉脱节。下文将要讨论的俄罗斯长老制度的历史，将更鲜明地揭示这一现象。

在俄罗斯女性虔诚生活的源头，在她们对邻人的爱与对上帝的虔诚中，我们看到了尤利安妮娅·奥索里娜（或奥索尔吉娜；†1605）的身影； 就个人虔诚而言，她与其他女性并无太大区别，但她所做的社会慈善工作却令人惊叹：她照料传染病患者，施舍救济金甚至不惜让自己挨饿； 从这一形象中，我们感受到一种精神，这虽不属于十六世纪末的道德风气，却使其与十九世纪许多俄罗斯女性的形象更为接近[1193] 。

在受圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基影响而形成的女苦行者群体中，最鲜明的特征是对上帝的完全奉献。在灵性牧养和指导中，圣塞拉菲姆特别重视祈祷和对邻人的灵性之爱——他并不鼓励社会慈善活动。 从塞拉菲姆-迪维耶夫修道院的历史中我们可以看到，圣塞拉菲姆——或许比其他从事女性灵性牧养的长老更为严格——要求他的灵性女儿们践行苦修。 不能排除修道院为此早已奠定了基础，那里存在着一种苦修传统，而他只是延续了这一传统，因为苦修实践的坚实基础早在该修道院的创始人兼院长——修女亚历山德拉·梅尔古诺娃（†1794）——手中便已奠定，圣者曾与她有过私人交往。 “基督中的圣愚”佩拉盖娅·塞雷布里亚科娃（† 1884）及其他这些女子修道院住众的事迹表明，即便在圣人离世之后，苦修传统并未消亡，而是得以延续[1194] 。

从《十八、十九世纪俄罗斯虔诚苦行者传记》[1195] 的篇章中，许多女苦行者的形象跃然纸上：坦波夫附近兹纳缅斯基修道院的修女院长多罗菲娅（一月卷）；图拉教区卡希拉附近斯雷滕斯基修道院的修女院长安托尼娅 （同上）；莫斯科约翰修道院的修女多罗菲娅（2月）；卡希拉附近斯雷滕修道院的隐修女阿夫拉亚米娅（2月）；下诺夫哥罗德省阿尔扎马斯修道院的隐修女玛尔大； 来自哈尔科夫的两位隐修女玛尔大与尤多基娅（3月）；尼日尼诺夫哥罗德省阿尔扎马斯市阿列克谢耶夫斯基修道院院长奥林匹亚修女（8月）；来自卡希拉附近斯雷滕斯基修道院的修女伊丽莎白（9月）。又如， 修女伊拉里亚·科贝列娃（1810–1892），她13岁时作为见习修女进入库尔斯克圣三一女子修道院，经过19年严苛的苦修生活后受戒，在该修道院度过了70年，期间始终不间断地从事慈善活动[1196] 。

仅从这份名单中便可看出，部分苦修女出自同一座修道院——这证明了那里一直延续着鲜活的苦修传统。 值得注意的是，在塞拉菲姆-迪维耶夫修道院所在的下诺夫哥罗德省，修道苦行主义曾呈现出特别的繁荣景象；这或许是圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基精神壮举的余晖，他本人正是19世纪俄罗斯虔诚精神的巅峰。 如前所述，在俄罗斯女性虔诚苦修的道路上，目前仅有少数几条路径得到了或多或少的研究；我们希望，这些道路并未彻底从历史科学中消失，终有一天能够勾勒出俄罗斯女性苦修壮举的全貌。

[1193] 关于此类事例的诸多例证，参见：阿尔塞涅夫·N·v.《神圣的莫斯科》（1940）。关于尤利安妮娅·奥索尔吉娜（又名拉扎列夫斯卡娅——她嫁给了一位富有的贵族，居住在穆罗姆附近的拉扎列夫斯克村），参见： 克柳切夫斯基·V.《古罗斯的善良之人》，载于：《随笔与演讲》（1913）；费多托夫·G.《古罗斯的圣徒》（1931）。第228–232页。

[1194] 参见：笔者著作，同上，以及伊林，同上著作，第87页。

[1195] 尼科迪姆，修道院长。《十八、十九世纪俄罗斯虔诚修行者传记》12卷（1908–1909）；该著作按月份划分，修行者的生平事迹按其离世日期以日历顺序排列。我仅能查阅到1月至9月的卷册。

[1196] 《俄罗斯圣人传》（RBS）。第87页。

5. 主教团与“学识渊博的修道士”

教务会议时期修道史还具有另一个特征：与主教团之间昔日紧密的联系已然断裂。 在18世纪之前，主教阶层源自修道界内部；尽管从表面上看，主教的圣职将主教与普通修士区分开来，但在内心深处，主教仍秉持着与修士相同的苦修观念和教会政治观点。 主教阶层的积极与消极特征，主要源于其与当时主流传统的内在联系。如果说主教们在改善修道院生活方面所做甚少，正是因为这种生活对他们而言是司空见惯、习以为常的；而正如我们所知，只有极少数主教能够对此作出客观的评判。 彼得大帝非常清楚修道院与主教团之间的这种联系。在采取涉及修道院的措施的同时，他努力从那些认同其计划和教会改革的人中组建主教团。 他在小俄罗斯的教会层级中找到了符合这些目标的人选，该层级对大俄罗斯修道士和主教们的观点并不认同；这一层级更倾向于完全接受彼得的改革，或者至少不会在其管辖下的神职人员中进行反对派的煽动和隐蔽宣传。

在皇太子阿列克谢事件之后——当时持保守立场的旧莫斯科派教会高层和修道士群体曾试图以此事件为契机团结起来——彼得对大俄罗斯的主教们失去了信任。费奥凡·普罗科波维奇成为了他在推行教会改革及各项与教会相关事务中的主要助手； 他出身于南俄，对大俄罗斯主教们并无特别好感。彼得任命相对年轻的斯捷凡·雅沃尔斯基主教担任宗主教代理，此人同样来自“切尔卡斯人”（即“小俄罗斯人”），莫斯科人正是带着嘲讽和敌意这样称呼他的；当彼得察觉到斯特凡·雅沃尔斯基内心并不认同他的教会改革时，便将他晾在一边。

值得注意的是，代理主教任期持续了很长时间——从1700年到1721年：彼得无法立即下定决心废除牧首制。 在关于最高教会权力形式的根本性问题尚未解决之前，彼得继续推行其政策——用小俄罗斯人充实教会层级，修道院的院长通常也由来自基辅都主教区的修道士和修道院长担任。 这一政策持续了整个18世纪上半叶，尤其在伊丽莎白统治时期（1741–1761）表现得尤为一以贯之[1197]。

大俄罗斯修道院的僧侣们恪守彼得大帝之前的传统，对小俄罗斯人怀有极大的不信任，视其为“拉丁人”：当年，伊阿基姆和阿德里安两位牧首、修道士叶夫菲米等人都曾如此看待他们。 约阿萨夫·戈尔连科主教（† 1754）在信中写道，大俄罗斯人无论在哪里都对小俄罗斯人抱有怀疑态度[1198]。此外，小俄罗斯和大俄罗斯的神职人员之间也存在社会差异。 首先，在他们仍处于波兰王权统治之下时（西俄罗斯——其许多居民迁移到了俄罗斯——仍隶属于波兰），根据波兰-立陶宛法律，他们在某些权利上被视为与贵族（什莱赫特）平等。 在1728年之前，基辅都主教区的教士阶层与贵族一样，有权购买土地并接受地产赠与。 在安娜女皇统治时期，他们仍保留着一些特权，而大俄罗斯的神职人员却 不具备这些特权[1199] 。这也是小俄罗斯与大俄罗斯神职人员之间相互敌视的原因之一，因为前者对后者抱有轻蔑的态度。 来自小俄罗斯的主教们以特别的傲慢、严苛的行政作风以及对麾下堂区神职人员和修道士的残酷对待而著称。可以列举出若干此类主教，例如：斯摩棱斯克主教盖迪昂（维什涅夫斯基）（1728–1761）； 提摩太（谢尔巴茨基），莫斯科都主教（1757–1767）；安布罗西（泽尔蒂斯-卡缅斯基），莫斯科大主教（1767–1771），于1771年在“鼠疫暴动”期间被民众杀害； 帕霍米（西曼斯基），坦博夫主教（1751–1766）；阿尔塞尼（马采耶维奇），西伯利亚都主教（*1741–1742）和罗斯托夫都主教（1742–1763）； 帕维尔（科纽斯克维奇），西伯利亚都主教（1758–1767）；基里尔（弗洛林斯基），塞夫斯克主教（1766–1778）*[1200]。

来自小俄罗斯的主教们往往仕途如日中天。 基德昂（克里诺夫斯基）主教，其讲道给女皇伊丽莎白留下了深刻印象，年仅27岁便成为萨沃-斯托罗热夫斯基修道院的修道院长，但他并未管理该修道院，而是居住在圣彼得堡； 一年后，他被任命为圣 synod 成员兼圣三一-谢尔盖大修道院的修道

[1197] 多布罗克隆斯基。《指南》。第4卷（1893年）。第107页；另见前文已提及的K. 哈尔拉莫维奇和I. 什利亚普金的作品；另可参阅P. 米柳科夫的观点（《随笔》。第3卷（1930年）。第169页）以及第十一章。

[1198] ODDS。第4卷。第515页。

[1199] 蒂特利诺夫。《安娜·伊万诺夫娜的政府》。第183页。

[1200] 《俄罗斯文集》1871年第3期，第583页；1908年第7期，第40–54页；斯涅吉廖夫。《笔记》，载于：《俄罗斯档案》1866年；《文集》第10卷，第275页。

院长；31岁时，他接管了普斯科夫教区，但仅仅两年后（1763年7月22日），他辉煌的仕途因猝然离世而戛然而止[1201]。

在1764年世俗化之前，教区主教座堂与修道院一样，拥有广阔的领地，并从中获得可观的收入。它们拥有数量庞大的仆役，尤其是当这些主教座堂由小俄罗斯籍主教掌管时。仆役和管理人员的总数在31至135人之间。 罗斯托夫教区主教座堂拥有的土地上居住着16796名农民，他们缴纳的年地租高达5000卢布，此外还有向神职人员征收的"贡税"，因此主教的总收入可达8000卢布。 然而，根据1764年的编制表，用于维持罗斯托夫主教座的经费仅为2014卢布。或许正是这一情况，导致了罗斯托夫大主教阿尔塞尼·马采耶维奇对世俗化改革提出抗议——他之所以如此坚决而激烈地反对叶卡捷琳娜的改革，并非仅出于原则上的考虑[1202]。

正是来自小俄罗斯主教阿尔塞尼·马采耶维奇和帕维尔·科纽斯克维奇的公开抗议，针对的是世俗化政策。 这正是叶卡捷琳娜开始对小俄罗斯人产生猜疑，并确保自1764年起主教职位由大俄罗斯人担任的原因。 当时（*1763—1764年），26位教区主教中仅有12位是大俄罗斯人。然而，叶卡捷琳娜的这些举措——且具有某种特殊性质——无法弥合主教与神职人员之间的鸿沟，而这一鸿沟随着时间的推移变得越来越深*[1203]。

18世纪中叶出现了一部引人入胜的著作。其作者主张，"主教"和"长老"拥有相同的圣职恩典，而二者之间的区别是一种相对较晚、由历史演变而成的现象。 与此同时，作者对主教阶层乃至整个修道界进行了极为尖锐的批评，因为它们无论在形式上还是实质上，都已背离了古代教会的精神[1204]。这部在神职人员中流传的匿名著作，被学者们归因于莫斯科克里姆林宫大天使主教座堂的神职人员、首席司祭彼得·阿列克谢耶夫。 他以反对莫斯科都主教普拉顿以及主教阶层和修道生活而闻名，这一点可从他与女皇叶卡捷琳娜的灵性导师——有影响力的首席神父潘菲洛夫的通信中看出。 阿列克谢耶夫还撰写了另一篇题为《品行端正的 神父，在未出家的情况下，能否被擢升为主教》的著作，其论点与《反对主教的论著》[1205] 极为相似。 此类论述可归因于白教士阶层与18世纪下半叶迅速崛起的所谓"学者修道士"阶层在社会地位和物质条件上的差异，后者与主教团及修道院修士共同构成了黑教士阶层[1206]。

学者僧侣由那些在神学院接受过高等教育、随后剃度为僧的人组成。 早在17世纪，学者僧侣便从南俄（即基辅都主教区）和西俄来到莫斯科罗斯。当时他们几乎全是基辅神学院的毕业生。例如，我们已知的西梅昂·波洛茨基就属于这一群体。 在17世纪下半叶，他们来到莫斯科，鉴于受过教育的神学家匮乏，便接管了所有的教学工作，起初是在莫斯科的斯拉夫-希腊学院，到了18世纪，又扩展到新成立的神学院。

1724年的《关于修道制度的公告》允许从事教学工作的神学院毕业生，在年满30岁后受戒为僧[1207]。他们的薪酬高于普通修道士，通常一受戒即被按立为司铎修士。 如果他们后来担任神学院的院长，则会同时被任命为修道院的院长，届时他们将获得双份薪俸。1799年，保罗皇帝颁布了一项敕令，规定从事教学工作的神父级修士隶属于城市主教座堂，并获得其部分收入。 早在1766年，主教和博学修士就被允许自由处置自己的财产（金钱、书籍、衣物），而彼得大帝的敕令则禁止修道院修士这样做； 主教和博学修士可以将财产遗赠给亲属或其他人士，而修道院修士的财产在他们

1201 蒂特利诺夫。《加夫里伊·彼得罗夫》，第46页；蒂托夫。《关于普斯科夫和纳尔瓦主教盖迪昂·克里诺夫斯基生平的考据》（1907年）。

1202 波克罗夫斯基。《喀山主教府》（1906年）。第367、372–381页；波波夫。《阿尔塞尼·马采耶维奇》。第99页。关于主教教区的新编制：扎维亚洛夫。《著作集》。第216页。 关于主教教区从神职人员处获得的收入，最佳参考资料见：卡普捷列夫·N.《世俗主教官员》（1874年）。第114、135页及后续； 戈卢宾斯基。第1卷第1册。第423、436页；戈尔恰科夫。《修道院管理局》。第236页。

1203 兹纳门斯基。《堂区神职人员》。第615页。

1204 《反对主教的论著》。V. I. 萨夫瓦编，载于：《读物》。1909年第1期，第7、35、26、4页。

1205 《读物》。1867年第3期，第17页；《俄罗斯档案》。1871年，第218–220、230页；1892年第4期。 第456页。关于阿列克谢耶夫作为作家的情况，参见：菲拉雷特。《综述》。第3版。第2卷。第384页；兹纳门斯基。同上著作。第651页；苏霍姆利诺夫。《俄罗斯科学院史》。第1卷。第280页。

1206 黑白神职人员之间——即修道士与堂区神父之间——的鸿沟早在拜占庭时期就已存在，参见：特罗伊茨基·伊·叶。《阿尔塞尼，尼西亚和君士坦丁堡牧首》（1873年）。

1207 《俄罗斯教会文献集》。第4卷。第1197号。

去世后则归国家处置[1208] 。 因此，学识渊博的修士比修道院修士或堂区神父（大城市主教座堂或富裕堂区的神父除外）更为富裕；与同样身处世俗职位的同行——神学院和神学讲习班的教师相比，他们的经济状况也更为优渥。

1724年《关于修道制度的公告》中关于“年满30岁方可受戒”的规定，针对他们也常常未被遵守。1832年5月29日圣 synod 的敕令将这一违反教规的行为合法化。 从那时起，官方正式允许免除神学院毕业生在修道院的见习期，只要他们表示愿意受戒；同样，这一规定也适用于决定出家的鳏夫神父[1209] 。

对于神学院的学生，受戒的年龄限制已降至25岁，且同样可直接受戒，无需经过见习期[1210] 。 这些学生从神学院毕业后，如果凭借自己的学识和能力能够从事教学工作，同时又表达了接受修道剃度的意愿，便会踏上一条相当单调的生活道路。 受戒后不久，他们便被按立为神父，并在神学院担任教职（特别有天赋者则留在神学院担任副教授），随后他们担任神学院的督学和院长，通常还会将神学院院长晋升为大修道院长， 随后便担任神学院的院长。这些担任院长职务的修道院长，往往是在28至35岁之间的人。他们名义上被任命为修道院的院长，但实际上可能只是去那里拜访过一次，甚至从未见过那些修道院。 这一晋升链条的最后环节是主教祝圣[1211] 。这种情况下，主教此前从未在修道院居住过，实际上是一名守独身戒的圣职人员[1212] 。 由于18至19世纪教区数量增加了三倍，且许多教区都任命了代理主教，因此一名学识渊博的修士在10至12年后晋升为主教的情况并不罕见。

到了18世纪下半叶，非学识渊博的修士出身的主教已变得极为罕见。这类主教几乎总是极具德行的人士，但由于他们并未跻身教会等级制度的前列，甚至连俄罗斯教会的历史学家也很快便将他们遗忘了。 无论在个人生活还是思想观念上，他们都与东正教修道传统中真正的苦修精神有着最紧密的联系。

或许，其中最应被列为首位的当属瓦尔拉姆大主教 （彼得罗夫；†1802）最为突出，他在受祝圣后余下的34年里始终担任同一主教职，这在当时乃至后来的19世纪都极为罕见；他曾在西伯利亚担任托博尔斯克大主教（1768–1802）。 他是一位身着主教礼服的真正苦行者，谦卑、仁慈、无私，将自己所有的收入都捐给了穷人。教区的神职人员无限地爱戴瓦尔拉姆，因为在他前任——大主教帕维尔·科纽斯凯维奇——执政期间，他们曾因严苛的行政措施而饱受折磨； 民众也深爱着他，他们能够高度评价这位主教身上真正具有基督教精神的品格。他在圣彼得堡的亚历山大·涅夫斯基修道院度过了修道生涯的青年时期，在长老多西菲的指导下，这位长老将他培养成了一位真正的修士和苦行者。 瓦尔拉姆是诺夫哥罗德和圣彼得堡都主教加布里埃尔的兄弟。这种亲属关系促成了瓦尔拉姆在修道院短暂担任院长后被祝圣为主教；不过，就其个人品质而言，他比同时代的大多数主教更配得上主教之位[1213] 。

据我们所知，叶卡捷琳诺斯拉夫大主教约伯（波将金；1750–1823）是18世纪唯一一位在摩尔多瓦修行的长老帕伊西（维利奇科夫斯基）的灵性指导下成长起来的俄罗斯主教。 他是著名王子格·阿·波将金（G. A. Potemkin）的表兄弟，原本前途无量，有望开启一段辉煌的军官生涯[1214] ，但他却放弃了这一前程，在29岁时意外退役； 1779年，他前往摩尔多瓦，在那里在与帕伊西有联系的长老

[1208] 《东正教圣典汇编》（ПС3）。第12577、16684号。

[1209] 米拉。同上，第663页。

[1210] 有时，甚至在未满25岁之前就受了戒；例如，大修道院长布哈列夫和安东尼·克拉波维茨基都主教便是如此。

[1211] 关于此类学者僧侣生涯的众多不同案例，可参见尼卡诺尔（布罗夫科维奇）大主教极具趣味且内容丰富的《传记札记》，该著作涉及19世纪40至70年代：《传记札记》第1卷（1900年）。

[1212] “认为东方教会的主教是修士，这种说法是不正确的，”斯·赞科夫写道（《东方的东正教基督教》。柏林，1928年。注125）， 他们虽可能出自修士之列，但其本身并非修士，因为根据879年君士坦丁堡大公会议的第2条规则，主教圣职与修士身份不相容；成为主教即意味着ipso facto（由此）脱离修士身份。 贝特（Beth Karl.《地中海沿岸国家的东方基督教》。关于希腊、亚美尼亚和科普特教会统计与象征的旅行研究。柏林，1902年。第333页）的观点完全正确，即对于东正教主教而言，与其说“修道”，不如说“独身”更为恰当。

[1213] 关于瓦拉姆·彼得罗夫：阿布拉莫夫·N.《瓦拉姆，托比尔斯克大主教》，载于：《流浪者》1863年第3期。

[1214] 值得注意的是，他的长兄也离开了圣彼得堡，来到阿索斯山，在那里受戒为僧，后来担任了科罗恰市尼古拉修道院的院长。参见本书第十五章。

们的指导下度过了数年。 随后，我们看到他已成为贝萨拉比亚圣母安息修道院的院长（1785–1793），此后约伯先后担任费奥多西耶夫斯克主教（1793–1797）、明斯克主教（1797–1812），最终成为 叶卡捷琳诺斯拉夫教区的大主教（1812–1823）。作为教区主教，他以非凡的精力、在与圣 synod 关系中独立不羁的作风，以及在推行改善修道院生活措施时的坚韧不拔而著称[1215]。

当加布里埃尔大主教执掌特维尔教区（1763–1770）并在此首次尝试复兴修道院生活时，他最亲密的助手是奥特罗恰修道院院长（1765–1773）阿尔塞尼（维列什恰金； 1736–1799）。此后，加布里埃尔虽已担任诺夫哥罗德和圣彼得堡都主教，仍继续推进这项事业，因此载入修道院长官史册；而曾管理过多个教区的阿尔塞尼·维列什恰金大主教——包括阿尔汉格尔斯克教区（1773– 1775）、 特维尔教区（1775–1783）和罗斯托夫教区（1783–1799）——在各处都大张旗鼓且卓有成效地致力于完善堂区神职人员的教育并组织神学院[1216]。

在19世纪，非出身于学识渊博的修道士阶层的主教依然是凤毛麟角。在此提两位主教：尤韦纳利（波洛夫采夫；1826–1904），立陶宛大主教（1898–1904），以及弗拉维安 （戈罗德茨基；1840–1912），基辅都主教（1903–1912）[1217] 。尤韦纳利·波洛夫采夫是唯一一位在奥普蒂纳隐修院长老门下受教的主教。 他出身贵族，曾是一名军官，毕业于高等炮兵学校，1847年进入奥普蒂纳隐修院，在长老马卡里（伊万诺夫）门下作为见习修士度过了七年；成为修道士后，他在耶路撒冷的俄罗斯传教团度过了许多年。 此后，他先后担任库尔斯克主教（1893–1898）和立陶宛大主教（1898–1904）， 尤韦纳利是俄罗斯教会中最杰出的主教之一，他自身的生活及其对周围人的精神影响都证明，他从未忘记奥普蒂纳修道院的教诲；他在著作《莫伊塞伊院长传》[1218] 中，向奥普蒂纳修道院的长老们表达了深切的感激之情。

第三位也是最杰出的教会人物是伊格纳提·布良恰尼诺夫，尽管他并未在世俗事业上取得辉煌成就，却以真正苦修者的生活境界屹立于世。 他属于那一小群俄罗斯主教，他们从古代东方教会的苦修-神秘主义传统中汲取思想，而这一传统已成为他们生活与事工的基础。 与尤韦纳利·波洛夫采夫大主教相似，甚至比他更甚，伊格纳提是俄罗斯长老们的门徒；他在自己的著作中延续了这一传统，这些著作在俄罗斯新世代修道士的精神成长中发挥了重要作用[1219]。

但若断言，在那些未曾接受过修道院教育、属于学者型修道士群体中，对修道生活苦修基础的意义与价值已完全丧失，这未免有失公允。 尽管教会生活内部存在分裂，导致修道界形成了两股并行的潮流：一方面是“主教会议派修道”，他们并未做出任何努力来回归古老的苦修传统；另一方面是长老制及其他真正苦修精神的表现形式，它们相互促进、 ——然而，长老制与真正的苦修主义仍在其周围营造出一种宗教氛围，对世俗世界产生了深远的影响。 任何以高度专注且不带偏见的态度研究19世纪上半叶俄罗斯精神文化的人，都必然会发现，这种文化中潜藏的苦修思潮是多么强大——不仅在修道院的围墙之内，也在其之外。 这是俄罗斯基督教精神力量的一种迟来的显现：这些力量在莫斯科时代未能找到合适的施展空间，而在无神论盛行的十八世纪又被迫隐匿；如今，它们已无处不在地显现出来，即便在表面上并不特别强烈，但其强度仍足以产生深远的影响。 学识渊博

[1215] 《俄罗斯传记辞典》（RBS）。第301–303页。

[1216] 蒂托夫·A.《最后一位罗斯托夫大主教阿尔塞尼》，载于：《历史学报》1886年第2期。

[1217] 弗拉维安·戈罗德茨基（1840–1912）曾就读于莫斯科大学法学院；在参加国家考试前不久，他徒步前往佩斯诺什修道院并留居于此。 1863–1866年间，他在莫斯科的西蒙诺夫修道院担任见习修士；随后在罗马的俄罗斯东正教堂担任了一段时间的秘书。1870–1880年间，他已成为一名修士，在中国俄罗斯东正教传教团服务。 1880年，弗拉维安被祝圣为顿河教区辅理主教；1885年至1896年，他在波兰任职，起初担任辅理主教，后来成为华沙大主教，在那里他表现为罗马天主教会坚决的反对者； 1896年至1903年，他担任格鲁吉亚大主教兼总代表；1903年被任命为基辅都主教。他将亚历山大三世时代（80至90年代）极具代表性的反天主教斗争， 弗拉维安将其与在主教会议中以及面对首席检察官K·P·波贝多诺斯采夫时的高度独立性相结合，同时保持着苦修的生活方式；他对教区内的修道生活态度严厉，并在堂区神职人员中享有极高威望。 参见其传记：罗多斯基。同上著作，第LXXIX页；另见：《尼瓦》杂志，1910年，第177页。我在撰写此人物评述时，还参考了其同时代人——已故首席神父G·普罗佐罗夫（†1942）的口述证词，他在基辅期间曾与弗拉维安相识甚深。

[1218] 尤韦纳利耶，修道院长。《科泽尔斯克·维韦登斯基·奥普蒂纳隐修院院长莫伊塞伊修道院长的生平》（1882）；参见：切特韦里科夫。《奥普蒂纳隐修院》，第51页。

[1219] 关于伊格纳提，参见下文第十五章，以及我的著作（同上）。

的修道士群体及其所孕育的主教群体 ，同样未能置身于这一影响之外。在研读主教会议时代主教们的传记时，我们发现主教们主要分为三类。

第一类是那些自青年时代就倾向于修道生活，或受到我们刚才所提到的那种苦修氛围影响的人。在神学院任教或在主教座堂从事行政工作，都无法令他们感到满足。 在担任主教的几年间，他们更多地关注自身的内在灵性生活，而非外在的仕途，最终便辞去主教职务，退隐修道院。在18世纪，此类现象中最具代表性的当属沃罗涅日主教圣提霍恩·扎多斯基的生平。从19世纪的历史中，我们也能列举出几位代表人物。

其中首先要提及的是一位最为杰出的人物——彭赞斯主教安布罗西·奥尔纳茨基（1778–1827）[1220] 。 从圣彼得堡神学院毕业后，安布罗西曾在新戈罗德的神学院任教一段时间；27岁时，他剃度为僧（1805年），此后（1808–1816年）先后担任过三座修道院的院长； 他在莫斯科新救世主修道院的这段经历——当时该修道院对苦修壮举的兴趣日益高涨，并与以严苛苦修精神著称的萨罗夫隐修院[1221] 建立了密切联系——很可能对年轻的大修道院长安布罗西奥产生了深远影响。 接下来的三年里，安布罗西奥担任诺夫哥罗德教区辅理主教（1816–1819），随后独立管理彭泽教区。但他并不热衷于行政工作，于是在1825年向圣 synod 提交请愿，请求准予退休。

安布罗西在基里尔-贝洛泽尔斯基修道院隐居仅两年，他的苦修生活，正如他此前担任修道院院长及管理教区期间一样，始终过着隐士般的生活。 他整天足不出户地待在自己简陋的僧房里，不愿接待访客，也不愿与修士们交谈；他的饮食十分清淡，常常一整天只吃一块圣饼，连煮熟的食物都不碰。他将自己的钱（主教退休金）分发给穷人。 他收到的信件都未拆封地堆放在小室门槛旁，但据他的侍者后来所言，回信却写得仿佛这位苦行者亲眼读过那些信件一般。 只有到了夜晚，他才会走出小室，在黎明前双手高举，伫立在教堂门口——距离他1000公里外的萨罗夫森林里，长老塞拉菲姆（他们是同时代人）也是如此， ——无论是在夏天，还是在最严酷的冬日寒霜中，他都在那里进行着无声的祈祷。1827年12月27日，这位身居主教之位的苦行者安息主怀，进入他早已以全部思绪和整个灵魂所向往的天国。 他超脱尘世，仿佛生活在时间之外，搁置了一切忧虑与牵挂；他并非长老，而是属于东方教会中那些只追求内在完善、致力于获得个人救赎的苦修者。

耶利米主教（索洛维耶夫；1799–1884）自幼便倾向于过苦修生活，但他怀着谦卑之心，尽管违背自己的意愿，仍走上了命运为他安排的那条人生道路。 他以优异的成绩从塞夫斯克神学院毕业，曾在那里教授希腊语，但突然辞去教职，作为初学修士前往布良斯克附近的佩切尔斯基修道院，在那里他不得不放牧牲畜；1823年，他受了修道剃度。 然而，神学院的院长——后来成为著名布道家的因诺肯提（博里索夫）大主教——说服他进入神学院深造。 在神学院学习三年后，耶利米——其才华远超同届所有学生——突然缺席了考试——他这么做是为了不获得硕士学位，因为他认为对学位的追求与修士的谦卑精神不相容。 尽管如此，神学院后来还是免试授予了他硕士学位。 在随后的岁月里（1827–1841），他不得不从事教学工作；在被祝圣为主教后，他管理过几个教区，最后一个是下诺夫哥罗德教区（1850–1857）。 主教的侍奉对耶利米来说并非易事，因为从内在本质上，他与主教会议 那种狭隘的教会精神格格不入，这份侍奉对他而言充满了悲伤与冲突。 1857年，他效仿安布罗西乌斯主教，辞去主教职务，隐居修道院，于1861年受大隐士戒，并在修道院的静室中度过了余生（†1884）[1222] 。

还有几位人物也值得一提：梅莱提乌斯（莱昂托维奇；1784–1840），哈尔科夫大主教（1835–1840），在其教区备受尊崇；雅各布（韦切尔科夫； 1792–1852），下诺夫哥罗德大主教（1847–1850），据尼卡诺尔·布罗夫科维奇所述，他“死于……毫无疑问是斋戒导致的虚脱”；安东尼（安菲特亚特罗夫），喀山大主教（1866–1879）[1223] 。

[1220] 关于奥尔纳茨基主教安布罗斯的最佳传记见于V. 日马金所著，载于：《俄罗斯文集》第39期（1882年），第129–178页；另见：波塞利亚宁。《19世纪的俄罗斯苦行者》（1910年）。

[1221] 参见：波波夫。《莫斯科西蒙诺夫斯基修道院手稿目录》（各处）。

[1222] 罗多斯基。同上著作，第XLI页和第181页；蒂托夫·A.《耶利米，下诺夫哥罗德主教》，载于：《历史学报》1889年第9期；《读物》1887年。 3. 耶利米主教身后留下了两部苦修著作，《来自上天的预示》（1865）和《灵魂的医治》（1890），以及几篇短文，参见：《俄罗斯主教名录》，第164–165页。

[1223] 罗多斯。同上，第XX页；尼卡诺尔大主教，同上，第26页。我们在此仅列举了几个名字；还有许多主教值得提及，但这可以成为一篇专门探讨19世纪俄罗斯主教团的独立论文的主题。 或许，另一位历史学家会列出不同的名字——这取

我们列举这些例子，是为了说明：仅就其本身而言，教育和行政工作并非严格遵守个人生活中的修道誓言所面临的不可逾越的障碍。当然，要能在世俗中担任如此重要且崇高的职务，同时在个人生活中超脱尘世，需要具备坚定的精神修养和坚强的性格。 若追溯19世纪主教们的生平与事迹，便会发现该世纪前半叶与后半叶的主教们之间存在显著差异。生活于19世纪前半叶的主教们，其个性比后半叶的主教们更为独特且坚韧。 他们深受“主教会议精神”之苦——这种精神正日益深入地渗透进教会生活的核心——但他们并未表现出公开的反对，也不愿为此耗费自己的精神力量，而是将这些力量倾注于个人的自我完善。 在此首先应提及两位德高望重的教阶领袖，他们是同时代人：莫斯科都主教菲拉雷特（德罗兹多夫）（1821–1867）和基辅都主教菲拉雷特·安菲特亚特罗夫（1837–1857）。

菲拉雷特大主教（1782–1867）[1224] ，他在46年间管理莫斯科教区，近半个世纪以来一直是俄罗斯教会生活的中心； 这位主教的见解与精神贯穿于其所有著作之中，即使在他去世后，仍持续影响着教会的生活；他性格坚毅，拥有巨大的精神力量与活力，正因具备这些品质，他才得以掩饰内心深处的悲剧性。 从外表看，菲拉雷特（德罗兹多夫）是官方教会的支柱，却以一种令人惊奇的方式，同时也成为了真正教会精神的支柱；人们对他这个人的褒贬不一，恰恰证明了他善于掩饰自己内心的悲剧性。 他的内敛与克制，以及在发表言论时不流露真实观点的惊人能力，使他尽管内心充满悲剧，却仍能站在教会生活的中心——而且是在尼古拉一世皇帝统治的时代！ 菲拉雷特最忠实的门生和崇拜者——萨瓦·蒂霍米罗夫大主教（1819–1896）——与他关系尤为亲密，比任何人都更常出入其府邸。他在那部以极度吹毛求疵的风格撰写的《我的生平纪事》中，提供了大量关于菲拉雷特的信息， 但这些资料更多是对外在形象的刻画，而非对其内心的揭示，尽管萨瓦所知远比他写下的要多。此外，萨瓦还出版了大量关于菲拉雷特行政活动的资料，这些资料至今仍未被研究者完全解读。 从这些 书籍的篇章中，一位仿佛同时侍奉着两位主人——天上的和地上的——的教会亲王形象展现在我们面前。 诚然，菲拉雷特经常对国家与教会之间的关系发表批评意见，但始终仅限于一定范围内。在主教会议时代，没有任何一位其他主教像菲拉雷特那样，为俄罗斯的国家政治体制及其专制统治提供如此充分的宗教依据和辩护； 教会对国家的服务并不违背他的宗教观点，这些观点很可能与约瑟夫·沃洛茨基的保守思想相契合[1225] 。他并未动用自己巨大的权威来推动迫在眉睫的改革。 当尼古拉去世后，一种新的精神——“60年代”的精神——逐渐渗透到俄罗斯东正教的生活中时，菲拉雷特虽然自己也谨慎地提出了一些建议（更多是关于教会管理的方法，而非真正的改革），但他仍然坚决反对这种精神[1226] 。

我们的这一评价可能会招致批评和异议，但根据我们对菲拉雷特（德罗兹多夫）内心世界的理解，我们得出的结论是：这位主教并非其所处时代国家教会制度的坚决反对者； 他只是希望在该框架内为教会争取更大的活动空间，而不侵犯国家对教会的监护权；通过从教会生活中剔除某些不良现象，他希望在精神上巩固教会，而教会仍应继续置于国家监护之下。 显然，菲拉雷特的这些观点只能被视为一种权宜之计；被尼古拉皇帝称为“睿智的菲拉雷特”的他，认为教会的精神力量过于薄弱，无法与国家抗争以争取自由，然而，没有哪位同时代人比菲拉雷特本人更了解教会的内部生活。 菲拉雷特所处的时代，正是政府利用其监护权，试图更深入地渗透到教会内部生活的时期；尽

决于视角。教会高阶神职人员的传记往往非常不完整，通常以官方口吻撰写，尤其是在讣告中，因此主教们活动中的积极和消极方面都以“主教会议精神”为基调加以描绘。

[1224] 关于菲拉雷特的文献极其丰富（参见：《俄罗斯传记辞典》，其中列出了最重要的参考文献）。 要评估菲拉雷特·德罗兹多夫大主教的教会及教会政治活动与观点，主要资料来源是他的大量书信、讲道、演讲及行政法令，这些由萨瓦·蒂霍米罗夫大主教编纂成数卷出版；这些卷册此前几乎全部收藏于柏林国家图书馆。 此外，重要史料还包括：萨瓦（蒂霍米罗夫）所著的《我的生平纪事》（9卷，主要参考前3卷），以及莫斯科神学院教授P. S. 卡赞斯基与其兄、科斯特罗马大主教普拉顿之间的书信往来（60年代），收录于：《BV》。 1903。尽管关于菲拉雷特的文献丰富，但仍不能说这些文献已充分揭示了他活动及其观点的各个方面；恰恰是他关于教会与政治的观点，尚待专门研究。

[1225] 菲拉雷特。《意见集》。第4卷，第578页；第5卷，第362页；第4卷，第469页；第5卷，第232页；第7卷，第49页；增补卷，第143页等。

[1226] 1856年，关于是否可能召开俄罗斯教会地方大公会议的问题被非常谨慎地提了出来。 参见：《俄罗斯档案》1883年第3期，第175–203页，其中刊载了A. N. 穆拉维约夫题为《论俄罗斯东正教会的现状》的备忘录摘要；另见：菲拉雷特《意见集》第4卷，第141、149页。 菲拉雷特的改革方案仅止于提议讨论以下问题：1. 关于礼拜仪式的外部改进（虔诚、庄严）；2. 关于设立新的教区；3. 关于防止分裂的措施。奇斯托维奇·伊。《领导人物》。第361页。

管有上述种种情况， 正是菲拉雷特这一股力量，成功地部分遏制了政府的这些企图——但仅限于他认为国家与教会之间的“交响乐”中不会产生不和谐音的领域。

另一位菲拉雷特，基辅大主教（1779–1857， 1837–1857）——即尼古拉皇帝所称的“虔诚的菲拉雷特”——其思想观点与菲拉雷特·德罗兹多夫相近，同样是一位保守派，但他的保守主义所汲取的源泉，与莫斯科的菲拉雷特的保守主义有所不同。 他对俄罗斯的国家教会制度持不可调和的态度，并通过拒绝出席圣 synod 的会议来表达反对——尽管他本人是该 synod 的成员。但在教会中，他的权威如此之大，以至于政府只能默许这种阻挠行为。 他本人是一位严苛的苦行者，既能保持教会高阶神职人员的尊严，又能保持个人的谦卑；与菲拉雷特·德罗兹多夫一样，他也不支持激进的改革。不过，在某个问题上，他们的观点截然相反。 菲拉雷特（德罗兹多夫）主张将《圣经》从教会斯拉夫语翻译成俄语，而尼古拉一世政府对此持反对态度；与此同时，基辅的菲拉雷特则是这种翻译的坚决反对者[1227]。他们对修道生活的看法也各不相同。莫斯科的菲拉雷特并不倾向于提倡“长老制”，甚至可以说，他部分程度上并不赞同这种制度，因为他认为“长老制”在某种程度上侵犯了教会的等级制度。而基辅的菲拉雷特早在执掌卡卢加教区（1819–1825）期间，就为使“长老制”在其管辖下的奥普蒂纳隐修院中深深扎根做了大量工作，此后他始终对长老们抱有善意并予以庇护。 就篇幅而言，他的文学遗产虽无法与菲拉雷特·德罗兹多夫的相提并论，但作者的个性特征在其书信中展现得比莫斯科的菲拉雷特的书信更为鲜明和清晰。 “虔诚的菲拉雷特”虽不像莫斯科的菲拉雷特那样雄辩，论述也不如后者逻辑严密，他的书信简短， 但字里行间充满谦卑、深邃的思辨、精神力量以及令人惊叹的质朴。 在阅读他的书信时，读者会立刻注意到，基辅的菲拉雷特与教会当局的官僚作风是多么格格不入，他因国家教会制度而饱受煎熬，但他却以苦修般的谦卑承受了这一切[1228]。

莫斯科的菲拉雷特的立场及其对国家教会体制的克制态度，对主教们产生了一定影响；19世纪人数相当可观的第二批主教群体中，部分成员正是那些从他的教会政策中汲取了经验的主教。这些主教懂得如何在国家教会体制的框架内行事。 其中一部分人只是没有公开反对“主教会议时代”的精神，而另一些人——特别是在K. P. 波贝多诺斯采夫担任首席检察官期间（1881–1905）[1229] 以及此后直至1917年——则是这一精神的坚定践行者。 他们全身心投入行政事务，这些事务耗尽了他们全部的时间和精力，以致于既没有时间，也没有机会去关照自己灵魂的得救。 这类主教与所属教区信徒之间的联系薄弱且不牢固。尼卡诺尔·布罗夫科维奇大主教（1826–1890）， 本人也并非对此风气置身事外，甚至可以说就是其中一员，他在自己的《传记札记》中讲述了50至70年代的许多主教，并揭示了他们开展活动时的氛围，以及主教们不仅对主教会议，而且对社会和民众的关系有时是多么不正常[1230]。

在这群主教中，我们可以发现许多杰出的布道者，许多出色的管理者，若要一一列举，恐怕会使我们偏离主题太远。 自19世纪中叶起便已实施、后来在圣 synod 大检察官K. P. 波贝多诺斯采夫任内变得完全有目的性的、将主教频繁从一个教区调往另一个教区的做法，极大地阻碍了主教们或多或少成功的活动。 主教们通常只管理一个教区两三年，随后就被调往另一个教区，往往是位于俄罗斯另一端的教区，那里的当地和民族状况与原先所在的地方截然不同； 正因如此，他们来不及与

[1227] 奇斯托维奇。《领导人物》。第361页。

[1228] 关于菲拉雷特·安菲特亚特罗夫大主教，参见以下重要著作：谢尔盖（瓦西列夫斯基），修道院长。《至圣菲拉雷特，修道名号为费奥多西（安菲特亚特罗夫），基辅与加利奇大主教》。3卷（1888年） （我未能查阅）；斯米尔诺夫·D.《菲拉雷特·安菲特亚特罗夫》，载于文集《在学院的圣三一》（1914年）。第223–251页；以及列斯科夫·N.《主教生活的琐事》，载于《全集》第35卷（1903年）。 第22、107页等。他写给伊格纳提·布良恰尼诺夫主教（《布良恰尼诺夫文集》，1913年第3期）和因诺肯提·博里索夫大主教 （《TKDA》，1884年第5期）；关于菲拉雷特对奥普蒂纳隐修院的态度，参见短文：菲尔索夫·A·I.《科泽尔斯卡娅奥普蒂纳隐修院》，载于《历史学报》，1899年第3期；另见：切特韦里科夫《奥普蒂纳隐修院》。

[1229] 关于K. P. 波贝多诺谢夫，参见：Steinmann F.、Hurwicz E.《K. P. 波贝多诺谢夫：亚历山大三世统治下的反动派政治家》（《俄罗斯历史文献与论文集》，K. 什特林编，第11卷）。 他写给亚历山大二世皇帝的信件极具代表性：《P.致亚历山大三世的信》，共2卷（1925年）。他的部分著作已被译成德文出版：《莫斯科研究》（1904年）和《当代争议问题》（1897年）。

[1230] 尼卡诺尔。《选集》，第143页等。关于主教团的特征，另见：佩夫尼茨基。《笔记》，载于：《俄罗斯文章》1905年第7期及后续；菲拉雷特（德罗兹多夫）。《致特维尔大主教阿列克谢的信》（1883年）。 第211页；戈卢宾斯基·E.《论俄罗斯教会生活中的改革》，第117页；索洛维约夫·S. M.《笔记》，载于：《VE》1907年第3期，第74–76页。

神职人员和信徒建立密切关系，在短暂的任职期间也无法开展并完成任何有益的举措。 尼卡诺尔的《笔记》中提供了许多例子，说明由于主教会议和首席检察官建立的这一管理制度，许多教区主教所开展的良好且有益的举措要么未能完成，要么完全付诸东流。 不仅在波贝多诺斯采夫时期，甚至在此之前，凡是表现出一定独立性或直言不讳的主教，例如托木斯克主教阿加皮特 （沃斯克雷森斯基；1834–1841；† 1854）或顿河大主教约翰（多布罗兹拉科夫；1847–1867；† 1872）等，都曾因表现出某种独立性或直言不讳而被迫退休[1231] 。伊尔库茨克大主教伊里内伊 （涅斯特罗维奇； 1783–1864）的命运尤为引人注目，他在尼古拉一世统治时期成为国家干预教会事务的牺牲品，起初甚至被宣布为精神失常，余生都在修道院中隐居度过[1232] 。

第三类主教可归为那些身着修士袍的学者型主教。他们的命运也并非总是顺遂。 在尼古拉一世皇帝时期，以及部分后续时期，由于国家监管和菲拉雷特大主教的保守观点，俄罗斯神学研究——主要是教义学、比较神学、护教学和礼仪学——未能为客观的科学研究提供机会。

本文中已多次提及的大主教尼卡诺尔·布罗夫科维奇，他在神学领域贡献颇丰，向我们讲述了他在神学院求学期间及之后所面临的困难——不仅是他本人，他的许多同时代人也同样遭遇了这些困境。 他写道，在50年代，神学院里通常对尖锐问题避而不谈，有才华的教师常常被排除在“危险学科”的教学之外，被迫牺牲自己的专业知识，转而从事诸如希腊语或基督教考古学等“非危险”学科的研究[1233] 。 尼卡诺尔的《笔记》不仅反映了50至60年代神学院的状况，也展现了学者型僧侣的处境。为了更全面地描绘“主教会议时代”的特征，我们再提及另外两位因求知若渴的灵魂和天赋而遭遇悲剧的人物。

其中一位是马卡里·格卢哈列夫大修道院长（1792–1847）。他天赋异禀，精通希伯来语和《旧约》，这使他能够从事多方面的学术研究。 他拥有一颗豁达的心，充满谦卑与仁爱，同时兼具充沛的精力，并始终致力于一个明确的目标——将《圣经》翻译成俄语。起初，他并不打算受戒为僧。但在神学院毕业后被派往叶卡捷琳诺斯拉夫神学院任教时， 他与我们已知的约伯（波将金）主教以及约伯身边的几位来自摩尔多瓦的修士建立了密切的联系，从而接触到了长老帕伊西（维利奇科夫斯基）学派的苦修精神。 他受了剃度，在格林斯克隐修院跟随长老菲拉雷特生活了一段时间，研读苦修著作。 随后，他出任科斯特罗马神学院院长。他将《圣经》译为俄语并出版译本的学术计划未获圣 synod 批准，甚至被建议停止《圣经》翻译工作。 他感到受辱且愤慨，于是辞去院长职务，返回格林斯克隐修院（1825年）。不过，马卡里并非那种能轻易隐居修道院、沉溺于静观生活的人。他心中酝酿着一项计划：在西伯利亚的异教民族中开展传教活动。

1829年，他启程前往西伯利亚；一年后的1830年，他创立了阿尔泰传教团，并将全部精力投入其中——他的传教壮举成为俄罗斯传教史上最辉煌的篇章之一。 凭借其语言学造诣和语言天赋，马卡里轻松掌握了当地人的语言；他编纂了词典，并将《诗篇》、祷文、《马太福音》、洗礼仪式的礼仪规程等译成了当地语言。 他在阿尔泰地区辛勤耕耘了14年，不知疲倦且无私奉献，却始终未能获得教会会议官僚们的实质性支持——这些人每年仅拨付给他570卢布这笔可笑的微薄款项用于传教事业。 马卡里并不追求不惜一切代价获得可观的皈依者数量，也不试图向主教会议提交令人印象深刻的统计数据；在传扬基督教时，他既不施加压力，也不对当地人进行诱骗。对他而言，重要的

[1231] 关于阿加皮特主教：尼卡诺尔。《上述著作》，第196–200页；《增补》，第43卷，第526页；菲拉雷特。《讲道与演说》，第2卷（1887年），第279页；巴尔苏科夫。《莫斯科都主教因诺肯季》，第150页。 关于约翰大主教：尼卡诺尔。《著作集》，第196、226页。纳法纳伊尔（索博罗夫），阿斯特拉罕主教，曾试图对抗波贝多诺斯采夫的“专制统治”，于1890年被迫离开主教座： 《历史》1907年第106期，第1049页。大主教弗拉基米尔（博戈亚夫连斯基）曾反对拉斯普廷的影响，于1912年至1915年间从圣彼得堡教区被调往基辅，处于“荣誉流放”状态（†1918）。 《沙皇政权的垮台》。第1卷，第361、366页；第4卷，第164、190、195、266、271页。

[1232] 《沙皇尼古拉一世统治时期东正教会史资料》，载于：《文集》第113卷，第1、2部分；《基督教读物》1881年第5–6期。

[1233] 尼卡诺尔。同上著作。第258、257、253、254、269页；其中“自传节选”一章尤为重要（第253–281页）。 尼卡诺尔·布罗夫科维奇大主教（1826–1890）虽非主教会议制度的拥护者，却属于那些认为与该制度作斗争毫无前途的主教之列。 尽管如此，他身上体现了主教阶层的最佳品质，以出色的行政管理者、布道家和作家而闻名。他在基督教和唯心主义哲学领域的著作旨在反对实证主义和唯物主义（主要著作：《实证哲学与超感性存在》，1875年）。 关于尼卡诺尔，参见：F-v D. V. 《赫尔松大主教尼卡诺尔阁下生平片段》，载于：《历史学报》第50期（1892年），第753–763页；第51期（1892年），第651页及后续。

不是皈依者的数量，而是对教会新成员进行真正的基督教启蒙。 在阿尔泰期间，他继续致力于《圣经》的翻译工作，希望通过自己的笔记说服主教会议 ，说明翻译的必要性和益处，但未能如愿。由于精神疲惫且饱受身体疾病的折磨，马卡里于1843年被迫返回俄罗斯。 他晚年住在奥廖尔教区的修道院里，原本打算一旦康复就前往耶路撒冷的圣地朝圣，但于1847年5月18日去世。 “马卡里是基督上帝的真正仆人，”莫斯科都主教菲拉雷特在他去世后如是说，但这份赞誉为时已晚：这位才华横溢的学者、杰出的希伯来语专家、严谨的修士早已离世，他更多是主教会议体制的牺牲品，而非其不懈辛劳的受害者。 他的命运可以作为又一个例证，说明该体制多么不善于将掌握在手中的力量用于教会的福祉——这个体制以其僵化、凝固的精神，往往只是在摧毁这些力量[1234] 。

“费奥多尔·布哈列夫大修道院长的故事”发生在60年代，当时俄罗斯正经历其精神史上极其戏剧性的时期：教会生活——或者更确切地说，部分神职人员和教会等级制度——在此期间与政治思想的动荡产生了交集。

费奥多尔·布哈列夫（1824–1871）在求学期间便已引起了老师们的关注。 1846年，他从莫斯科神学院毕业后立即剃度为僧；后来他公开承认，自己之所以这样做，是因为身体虚弱、为了静心修持，同时也为了全身心投入神学研究。

他在莫斯科神学院讲授的释经学课程令学生们为之倾倒，这些课程的深刻性和形象性，以及在阐述内容时摒弃经院式手法（这正是他该教席前任们的典型特征），使这位年轻学者为学术生活注入了一股清新的活力。 就连本身也并非完全与经院主义精神绝缘的菲拉雷特大主教，起初也对费奥多尔颇为赏识。 布哈列夫的著作《关于圣使徒保罗的几篇文章》（1861年出版）也以生动形象地阐释福音时代和使徒时代而著称，其中包含了对《旧约》与《新约》的深刻对比。 果戈理著名的《与朋友们的书信选》，曾一度引发激烈争论，给布哈列夫留下了极其深刻的印象。为捍卫果戈理，他写了《三封信》（1848年），并将其展示给菲拉雷特大主教看，但后者坚决不予认可。 （《三封信》直到1861年才得以出版。）与此同时，这位年轻讲师在神学院与院长之间出现了矛盾和摩擦，主要原因在于他讲课中的一些解释被认为过于“自由派”和“新教化”； 不久，布哈列夫被擢升为大修道院长，并调往喀山神学院，担任风险较小的教义神学教席。

在喀山的讲座再次引起了学生们的共鸣和热烈反响，因为布哈列夫在这里也展示了一种新方法，提出了新的见解，并采用了全新的科学批判性方法。他的演讲使他在社会上广受欢迎。 “费奥多尔神父之夜”活动——在那里，宗教问题被热烈讨论，而他本人正是主要演讲者，且在谈话中显露出明显的神秘主义倾向——成为了喀山社会精神生活的中心，这再次引起了当局的不满。 布哈列夫此次被调往圣彼得堡的宗教审查委员会，当局希望，那里那些在精神上耗尽人力的工作，能治愈他体内过度的血气之冲。

在新岗位上，布哈列夫树敌一人——《家庭谈话》杂志的出版人V·I·阿斯科琴斯基，此人正是严苛宗教保守主义的化身，布哈列夫后来将其描述为“阴郁的狂热分子”。 布哈列夫禁止发表阿斯科琴斯基的某些文章，招致了后者对布哈列夫难以平息的仇恨。 阿斯科琴斯基致莫斯科科学院学术委员会的指控布哈列夫的信函措辞极其粗鲁，以至于学术委员会将这封信转交给了布哈列夫，并建议他以诽谤名誉为由起诉阿斯科琴斯基，但布哈列夫并未采取这一行动。

1860年，他的著作《论东正教与当代社会的关系》出版——该书试图以基督教教义为基础，通过使基督教与社会政治生活相融合，来调节社会关系。 作者的一些论述对当今读者仍具参考价值，书中根据当时关于俄罗斯社会改革必要性的主流观点，在解决“基督教社会主义”问题方面迈出了第一步[1235] 。 布哈列夫的这本书招致了阿斯科琴斯基的批评和辱骂，后者称作者为“异端”、“无神论

[1234] 关于马卡里·格卢哈列夫：见《报告集》（1836–1844）；其书信集（1905）；罗多斯基：《上述著作》，第255–257页；雅斯特列博夫·伊.: 《阿尔泰传教团创始人、修道院长马卡里·格卢哈列夫生平与事迹简述》（1893）； 普托霍夫·P·V.《阿尔泰传教团创始人马卡里·G.大修道院长》（1899）；奇斯托维奇·I.《圣经译为俄语的历史》（第2版，1899）。第207–240页；弗洛罗夫斯基。 同上，第187页及后续。马卡里娅的译作后来发表在《东正教评论》杂志上（1860–1867）。

[1235] 不仅大修道院长费奥多尔·布哈列夫曾试图“调和”基督教与社会问题。 在这方面，大修道院长伊万·索科洛夫（† 1868）的讲道也颇具意义，他后来担任斯摩棱斯克主教（1866–1868），其仕途因“自由主义”而受阻。 关于他：维诺格拉多夫·V.《最后的莫希干人》，载于：《BV》1911年第10期，第278页及后续；巴尔索夫·T.《斯摩棱斯克主教约翰作为布道者》，载于：《基督教读物》1872年。

者”，言辞之激烈甚至完全超越了礼节的界限。 尽管如此，布哈列夫作为审查员仍允许这篇批评文章付梓，并将自己的回应发表在《祖国之子》杂志上，在那里他再次阐述了自己对基督教社会使命的见解。 但阿斯科琴斯基的阴谋并非毫无成效——布哈列夫大修道院长失去了审查员的职位，被调往佩列亚斯拉夫的尼基塔修道院。他耗费多年心血撰写的新作《启示录》，被审查机构禁止出版，而阿斯科琴斯基的攻击仍在继续。 在经历了激烈的内心挣扎——这种挣扎因他的身体疾病和精神上的崩溃而尤为加剧——之后，费奥多尔大修道院长决定放弃修士身份。 此事发生于1863年夏天。他为这一决定辩解道，自己已无法继续作为修士生活下去，因为内心深处，他全心全意地抗拒着那些他曾通过修士誓言承诺必须服从的人。

这一举动进一步加深了他人生的悲剧色彩。在没有生活来源、遭许多人鄙视、仅靠寥寥数位朋友接济的情况下，布哈列夫又活了七年。他于1863年后不久所做的另一件事——结婚——却令人难以理解。 他所有寻找工作的尝试都以失败告终。他靠着为杂志撰写短文所得的微薄稿费，以及少数熟人给的钱维持生计；大主教菲拉雷特也曾数次秘密给他寄钱。1871年，布哈列夫在长期患病后去世。

1865年和1866年，他成功出版了另外两本书，其中探讨的主题与他的早期著作相同； 其中第二部著作《我的辩护》（1866）是他最后一次尝试回应来自保守派和自由派两方对其关于基督教社会使命观点的批评，同时也试图为自己辩护，以应对针对他的各种——往往毫无根据的——指控[1236]。 布哈列夫不仅是教会保守主义的牺牲品，因为即使在自由派圈子里，他也未能获得真正的理解。他原本希望在脱下修士袍后能在这些圈子里找到支持者，从而发挥积极作用，但这一希望最终落空了。

对布哈列夫而言，受戒并非一场震撼心灵的事件。与其他学者型修士一样，受戒与其说为学术活动开辟了新途径，不如说引发了悲剧性的内心冲突。 他的个人生活是在50年代末至60年代初那种不健康的氛围中度过的，即当时俄罗斯保守主义在对抗“改革时代”精神的过程中，试图在教会及国家政治生活的各个领域确立其原则。 作为这种保守主义对立面的60年代自由主义，虽也未能摆脱那些敌视教会甚至公然无神论的思潮，同样无法接受布哈列夫的观点； 对其而言，布哈列夫著作中流露的神秘主义是完全无法接受的，甚至有些可疑，因为这表明作者秉持着一种与自由派截然不同的世界观。 实际上，他们的看法是正确的，因为布哈列夫正是由于敢于公开表达那些疑虑——而其他人（例如未来的尼卡诺尔·布罗夫科维奇大主教）在经历了漫长的内心挣扎后，却将这些疑虑深埋心底——才被主教会议体制那僵化的精神排挤出了教会圈子。

高等神学院也亲身感受到了时代精神的冲击。60年代的一个显著特征是，学生和教师中出家为僧的人数有所减少。 在过去，当圣彼得堡神学院由菲拉雷特·德罗兹多夫都主教或格里高利·波斯特尼科夫大修道院长（1856–1860年任圣彼得堡都主教）担任院长时，他们是学生群体中出家现象的主要推动者。 如今，校长和教授们在鼓励学者修道方面却几乎未做任何努力。属于这一群体的副教授和教授人数明显减少。甚至在物色合适人选接替主教讲席时也遇到了困难。

在70至80年代，这一缺口曾通过允许丧偶神父受戒来弥补：他们先成为修士，继而晋升为大修道院长，并很快被祝圣为主教。 19世纪末至20世纪初，由丧偶神父晋升为主教的人数相当可观。此前，丧偶神父虽也可接受主教祝圣，但这种情况极为罕见。而如今，几乎有一半的主教都是从堂区神父开始其事工的。 这使主教团呈现出一些新特征——并非指教会观点，因为出身于堂区神职人员的主教们，比那些由修士晋升的主教们更加忠于主教会议制度——而主要体现在教区管理方面。由于深谙堂区神职人员的生活状况，他们更加关注这一群体，并更悉心照顾其需求。这一情况带来的影响完全是积极的，历史学家或许有必要就此主题进行专门研究[1237]。

[1236] 关于F. M. 布哈列夫，参见：兹纳门斯基·P.《喀山神学院史》。第1卷，第124页及后续，第142页；第2卷，第200页及后续；萨瓦.《编年史》。第2卷，第724页；斯米尔诺夫. 《莫斯科神学院改革前史》（1879年）。第138、260、460、628页及后续；参见布哈列夫同时代人的信件，载于：《在神学院的圣三一》（1914年）。第123、 237、571；关于他的著作：文格罗夫·S·A.《俄罗斯作家词典的来源》第1卷。关于基督教与生活之间“和解”问题的论战：兹纳门斯基·P.《1860年代关于东正教与当代生活关系的 神学论战》（1902）。

[1237] 我在自己的资料卡片中收集了19世纪30位主教（这仅是其中一部分）的相关资料，他们最初都是以堂区神父的身份开始为教会服务的。在此仅列举其中几位：安布罗西·克柳恰列夫，哈尔科夫大主教（1882–1901），亦以杰出的布道家而闻名； 沃罗涅日大主教阿纳斯塔西·多布拉丁（1890–1906）；圣彼得堡都主教安东尼·瓦德科夫斯基（1898–1912）；

80年代后半期，一位新的学术修道界捍卫者登上了历史舞台。他就是年轻、才华横溢、聪慧且充满活力的安东尼·赫拉波维茨基（1863–1936）大修道院长[1238]。这位在半个世纪里对俄罗斯教会生活产生了深远影响的人物，其影响时而积极，时而消极；一方面，他反对主教会议制度，另一方面又支持该制度； 作为修道生活的崇尚者，他却认为修道者不应沉溺于静观生活，而应积极有效地影响俄罗斯的教会与政治生活。 他是主教团专制制的拥护者，认为该体系应由一位权势显赫的牧首统领。正因如此， ，他在俄罗斯东正教会历史上最喜爱的英雄便是尼康牧首[1239] 。安东尼毕生的夙愿是恢复牧首之位；他曾表示，牧首制应当成为俄罗斯君主制的主要支柱[1240] 。 安东尼·克拉波维茨基认为，沙皇与牧首的意见一致，是俄罗斯及其东正教会唯一可行的国家、教会与政治发展之路。因此，在了解他的观点时，我们可以看到“莫斯科——第三罗马”的理念，连同对“新尼康”的憧憬，正重新焕发活力。

安东尼·克拉波维茨基提倡修道制度作为教会生活中一个有影响力的机构，但他首先且主要支持的是学者型修道士。 他本人很早就受了戒。他出生于一个贵族家庭（1863年），中学毕业后进入圣彼得堡神学院学习，年仅18岁便获得了学院文凭（1881年）。 四年后，他剃度为修士（1885年），数月后（时年22岁）被按立为司铎修士； 随后他在霍尔姆神学院开始了教学生涯；1887年，在成功答辩哲学博士论文后，修道士安东尼被任命为圣彼得堡神学院旧约教席的副教授[1241] 。 27岁时，他晋升为大修道院长并出任圣彼得堡神学院院长，但仅担任此职四个月，便于1890年被调任莫斯科神学院院长。 1897年，年仅34岁的他被按立为主教，并被任命为喀山教区的辅理主教，同时保留神学院院长的职务。三年后（1900年），他获得了乌法独立主教座（1900–1902年）。

圣彼得堡都主教安东尼·拉法尔斯基（1843–1848）； 格拉西姆·多布罗塞尔多夫，阿斯特拉罕主教（1878–1888），以其讲道和著作中体现的苦修精神而闻名；古里·奥霍廷，诺夫哥罗德大主教（1900–1912）； 迪米特里·桑比金，喀山大主教（1905–1908）； 迪奥尼西·希特罗夫，乌法大主教（1888–1896），传教工作卓有成效，是一位“开明的主教”，因关怀偏远教区神父们的需要而在堂区神职人员中广受欢迎； 因诺肯季·韦尼亚米诺夫，莫斯科都主教（1868–1879），杰出的传教士，因在西伯利亚的活动而闻名； 约翰·克拉蒂罗夫，萨拉托夫主教（1899–1903），在主教圈中不受欢迎，他公开反对“主教会议精神”，最终被免职并退休（† 1909）； 拉夫伦季·涅克拉索夫，图拉主教（1904–1908）；尼坎德尔·莫尔恰诺夫，立陶宛大主教（1904–1910）； 尼古拉·扎尔凯维奇，赫尔松教区辅理主教（*1884–1885），以反对实证主义的公开演讲和著作而闻名； 斯特凡·阿尔汉格尔斯基，库尔斯克大主教（1911–1914），是“改革”的支持者，尤其支持神学院和堂区生活的改革，著有数部关于基督教道德神学的重要著作； 维萨里昂·涅恰耶夫，科斯特罗马主教（1891–1903），曾在莫斯科担任堂区神父34年，创办了《有益心灵的读物》杂志（1860）； 维塔利·格雷古列维奇，莫吉廖夫主教（1881–1885），才华横溢，60年代初在圣彼得堡担任堂区神父期间，因其讲道和公开演讲而广受欢迎，尤其在工人阶层和知识分子中； 1860年，维塔利创办了《流浪者》杂志，在他担任该刊主编期间（1860–1869），该刊保持了极高的水准； 在担任沃伦教区辅理主教（1879–1881）和莫吉廖夫主教期间，他展现出了对大众教育的热忱：他在自己的教区内创办了268所堂区学校； 弗拉基米尔·博戈亚夫伦斯基，莫斯科都主教（1898–1912）、圣彼得堡都主教（1912–1915）和基辅都主教（1915–1918），因反对拉斯普廷而闻名。*

[1238] 参见其传记：选集（1935年），第III-XLVI页；另见：涅斯托尔，大主教安东尼（哈尔滨，1936年），作者在该书中试图对安东尼的性格与活动进行评述；遗憾的是，该小册子在许多方面缺乏客观性。

[1239] 几年前出版的M. V. 齐齐金关于尼康宗主教的三卷本著作，试图为尼康平反，其写作在一定程度上受到了安东尼·克拉波维茨基的影响。

[1240] 在这方面，安东尼发表于《教会之声》（1912年1期）的《恢复牧首制》一文尤为具有代表性。现概述其生平主要经历：1890年——莫斯科神学院院长；1895年——喀山神学院院长； 1899年——兼任莫斯科神学院院长的喀山教区辅理主教；1902–1914年——沃伦主教；1906年起——大主教；1906–1907年——代表神职界担任国家委员会委员； 1912–1913年——圣 synod 成员；1914–1917年——哈尔科夫大主教；1917年春季被临时政府罢免；1918年俄罗斯恢复宗主教制度时，安东尼是三位宗主教候选人之一； 1918年——任基辅都主教，1918年底被彼得留拉领导的乌克兰政府逮捕，并被流放至加利西亚的一座修道院；安东尼在那里撰写了关于陀思妥耶夫斯基的著作；1919年，经协约国恳请获释，返回基辅；与德尼金政府（白军）密切合作；1920年抵达君士坦丁堡； 1920年，他成为海外最高教会管理机构（即所谓的“卡尔洛瓦茨主教集团”）的负责人，自此宣称对整个俄罗斯东正教流亡群体拥有最高教会权威，实际上与莫斯科牧首区断绝了关系。 1936年，他在贝尔格莱德（塞尔维亚）逝世。

[1241] 他的博士论文题为《支持自由意志与道德责任的心理学证据》； 该著作虽受到斯拉夫派哲学的影响，但更大程度上受到弗拉基米尔·索洛维约夫（指其早期哲学著作，而非晚期作品，因为安东尼是天主教的激烈反对者）以及陀思妥耶夫斯基作品的影响——这两位思想家对赫拉波维茨基青年时期的观点产生了深远影响。 然而需要指出的是，安东尼的“新斯拉夫主义”及其教会政治观点，与斯拉夫派——无论是“前辈”（如伊·维·基列夫斯基或阿·斯·霍米亚科夫），也与“年轻一代”（如尤里·萨马林和伊·斯·阿克萨科夫）的观点都相去甚远。

作为三所神学院的副教授、教授和校长，安东尼凭借其才华和出色的口才对学生产生了深远的影响。 无论在哪里，他都鼓励青年们接受修道剃度。当时，即19世纪80年代，由于学术界青年对修道生活持尖锐批判的态度，敢于剃度为僧的学生数量极少[1242] 。 这位年轻的修道院长兼主教充满激情的宣传在三所学院都取得了成功，不久之后，学生和教师中剃度的人数便显著增加。 安东尼发表了小册子《论学者修道》（1889），该书在学生中广为流传。根据他的建议，年轻的修道院长因诺肯季（别利亚耶夫）——一位丧偶的神父，曾在喀山由安东尼为其剃度——撰写了巨著《论剃度为僧》[1243] 。 修道事业的赞助者 还包括圣彼得堡都主教安东尼（瓦德科夫斯基；1898–1912），他在担任圣彼得堡神学院院长期间（*1887–1888*），*引导了许多学生投身修道；最后还有圣彼得堡神学院的新任院长塞尔吉主教 （斯特拉戈罗德斯基；1901–1903），他后来成为了莫斯科牧首（† 1944）。*

安东尼·赫拉波维茨基的活动将我们带入了俄罗斯东正教会学者修道士和主教阶层在1917年前存在的最后时期，可以说，这已属于我们这个时代，因此我们关于这一收官时期的客观资料实在太少； 如果最后试图对这两个教会机构的本质进行总结性结论，那么不得不说，它们本质上都与真正的俄罗斯修道传统保持着距离，尽管学者修士和主教们都自认为是修道传统的真正代表，俄罗斯公众也往往这样看待他们。 造成这种误解的原因在于，教会当局虽然需要候选人来填补主教职位，却已不再指望能够将修道生活的水准提升到足以在修道院修士中物色到这些候选人的地步。 当然，19世纪的教会生活比16世纪复杂得多，主教团在教育水平上必须与国家和民族的文化生活相匹配。 如果“学者修道士”阶层的发展走上另一条道路，这一创举本可获得积极评价，但当时教会同时也需要受过良好教育的人才来在神学院任教。 “学者修道士”阶层不得不同时服务于这两个目标，正如大主教菲拉雷特早先所设想的那样——他在19世纪初开始推动“学者修道士”阶层的形成，以满足教育需求并管理俄罗斯东正教会。 然而，其计划的实际实施却导致学识渊博的僧侣群体及其内部产生的主教阶层，实质上脱离了俄罗斯修道史的主流[1244] 。

第十五章 十八至十九世纪的“长老制”与苦修主义

1. 长老制的起源及其本质

从我们的论述中可以看出，俄罗斯修道主义从其起源到19世纪末的发展过程并非一帆风顺，充满了摩擦和复杂情况。 这种发展的困难在于，修道生活始终面临着世俗化的威胁，即使在当时，修道院的修士们并不特别热衷于在修道院墙外开展社会慈善活动。 众所周知，在俄罗斯东正教会中，修道院从未能够完全脱离民众生活：起初是因为它们是国家的文化中心；后来，从16世纪初开始，是因为它们已深深融入国家政治和经济生活的肌理之中，这使它们不可避免地卷入了世俗化的进程。 尽管这一进程已发展得相当深入，并深深渗透到修道院生活的各个层面，但人们对修道苦行主义的宗旨与意义的正确认识并未彻底丧失。 在某个时刻，人们产生了从内部重新振兴俄罗斯修道主义的强烈愿望，而东方教会 的苦修与神秘主义传统，理应成为这一复兴的精神源泉。 致力于此的人们并未从上层炮制任何修道院改革方案，而是试图通过在修道界内部复兴苦修与神秘主义精神，来

[1242] 尼卡诺尔。同上，第122页等。

[1243] 因诺肯季（别利亚耶夫），修道院长。《论受戒为僧》（1899）；因诺肯季·别利亚耶夫（1862–1913）的仕途晋升极为迅速： 1903年他已是坦博夫主教，1909年被任命为格鲁吉亚大主教兼总代表，接替了1908年5月25日遇害的大主教尼康（索菲亚），但于1913年去世。 在安东尼的影响下，以下人士剃度为僧：才华横溢的学生米哈伊尔·格里巴诺夫斯基，后任塔夫里亚主教（1856–1898）；伊万·阿列克谢耶夫，后任彼尔姆主教（1902–1905）；谢尔盖·斯特拉戈罗德斯基（† 1946）（实际上† 1944。 ——译者注），他在安东尼·克拉波维茨基开始在圣彼得堡神学院任教时正读大四；还有波兰东正教会的都主教迪奥尼西·瓦列丁斯基（截至1947年仍任此职）。 谢尔盖还因*参与圣彼得堡知识分子*所谓的“宗教哲学聚会”（*1902–1903*）而闻名；*后来，作为芬兰大主教，谢尔盖是“大公会议前筹备委员会”（1906）中最活跃的成员之一； 1918年后，他担任宗主教代理（1925–1943年）（实际上为1936–1943年；1936年前为代理副手。 ——译者注）；1946年（1944年。——译者注）以莫斯科及全俄罗斯宗主教的身份逝世。*

[1244] 1862年，圣 synod 首席检察官阿赫马托夫甚至向神学院提出了一个问题：受封为主教是否确实需要修道生活，这充分反映了当时对主教职位及其与修道生活关系的看法。 大修道院长约翰·索科洛夫撰写了《论主教的修道生活》一文（载于《神学文集》1863年），该文得到了菲拉雷特·德罗兹多夫大主教的认可。萨瓦。《编年史》。第2卷，第731页；第4卷。 第487页。约翰·索科洛夫，后任斯摩棱斯克主教（†1868），在此处曾多次被提及，参见注释1228。

寻求修道生活的精神更新。 从18世纪最后四分之一到1917年的俄罗斯长老制度历史表明，这一追求并非徒劳。 世俗化进程并未摧毁修道界的健康力量，这一点不仅体现在长老制度上：即便在长老们精神影响范围之外，也涌现出许多真正苦修的典范，这进一步证明，人们对基督教苦修的意义与目的的正确理解并未被彻底扭曲。

长老制度培养了许多真正的基督教苦行者，而长老制度精神影响范围之外的苦修主义，则照亮并温暖了主教会议时代那死气沉沉、阴郁的氛围。 显然，修道生活的捍卫者及其同时代人将长老制度视为俄罗斯修道生活进一步复兴与繁荣的希望——这一希望仅部分得以实现。

关于长老制度，我们此前已在《长老的生活与教义》[]一书中有所论述，**当时我们试图通过我们认为尤为杰出的长老们的实例，阐明其性质与本质、主要特征及其对世间的影响。 在本篇论著中，结合俄罗斯修道制度的总体历史，我们将简要介绍长老制度的历史沿革[1245] 。**

长老制度至今仍在阿索斯山及其他东正教修道院中延续，自古以来就存在于东方教会的修道院中。而且需要立即说明的是，它并非由教会当局自上而下推行。 它早在最早的修道院中便已出现，并在东方最古老修道院的沃土上蓬勃发展。这种源于早期基督教苦修与神秘主义精神传统的长老制，成为了修道院纪律以及未来修士灵性培育的基础。

从记载古埃及教父们苦修事迹的文献中可以看出，在圣安东尼大教父（†356）时代，长老制在那里就已经蓬勃发展，并成为培育初入修道院的修士的主要手段。 从本质上讲，那些以圣徒传记形式撰写的古代文献中所记载的“长老制”，不仅是一种强化修道院外部纪律的手段； 它还旨在向追求基督教圆满的年轻苦修者揭示这种圆满在基督教义中的内在意义，使其在该教义的精神中扎根。从历史上看，长老制度的重要性随着东正教修道院中灵性导师地位的提升而日益增强。那些在灵性上经验丰富的年长修士——他们在最古老的苦修著作中，例如5世纪下半叶的埃及《圣父箴言》或另一部《长老箴言》 [《圣父箴言》]中，被称为patsr pneumatikTj或pater spiritualis（属灵之父），并非严格意义上的神父或属灵导师[1246] 。 大多数情况下，他并非神父，而是一位修士，在修道院院长的祝福或许可下，负责对年轻的新入修道院的见习修士进行灵性培育，并向他们阐释修道院中苦修生活的意义。在小型修道院中，院长本人通常就是灵性导师[1247] 。 这种灵性导师，我们将称其为“长老”（starets），因为这个斯拉夫语和俄语词汇完全符合“pater spiritualis”对其灵性子女的意义，是由见习修士们自行选出的，这从一开始就被视为他们的权利，从宗教牧养的角度来看也是合乎情理的[1248] 。通常情况下，长老们同时也是其见习修士的“灵性导师”（按当今对“灵性导师”一词的理解），但见习修士们除了长老之外，往往还有一位特殊的灵性导师——即整个修道院的灵性导师，不过， 在此情况下，他对初入修道院的修士 的灵性成长并无特别大的影响，而且他也不追求这种影响，以免干扰长老的灵性牧养，也不给见习修士的修道之路增添困难。

长老的任务在于引导年轻修士的灵魂与意志。根据古代苦行者的观点，这项任务责任极其重大；对于初入修道的新修士而言，在长老门下当见习修士并非易事，但长老在接受年轻修士作为门徒时，也背负起了一副沉重的十字架。 从某种意义上说，长老制是双方——无论是长老本人，还是托付给他照看的见习修士——实现基督教完善的一种途径。 圣埃弗拉姆·西里尔——教会中最伟大、最严苛的苦修者之一——曾这样论述长老的职责，使我们得以明白：长老对托付给他的灵魂负有何等重大的责任，以及引导见习修士的过程，本身也应成为长老自身灵性成长的途径： “弟兄啊，有一灵魂托付于你，”圣埃弗拉姆·西里尔这样对一位长老说道，“要像男子汉一样束紧腰带，因为你所承担的使命非同小可；你肩负起了引导完美灵魂的重任。 因此务必保持清醒；这项事业需要极大的

[1245] 关于长老制，参见下文参考文献，我们认为其中收录了几乎所有关于东正教修道苦修史中这一现象的著作。

[1246] 《箴言集》（Apophthegmata），载于：米涅（Migne）《教父集》（PG）第65卷；参见极具价值的研究：布塞（Bousset）W.《箴言集》（Apophthegmata）（1923）；维勒（Viller）M. S. J.与拉纳（Rahner）K. S. J.合著的《教父时代的苦修与神秘主义》（Aszese und Mystik in der Väterzeit）（1939）一书也值得关注。 第115–121页；此处列出了该主题的主要参考文献。《长老箴言》（Verba Seniorum），载于PG第73卷，第855–1066页。关于其他《教父集》和《花丛》：Viller，第110页及后续内容。

[1247] 斯米尔诺夫，载于：《BV》。1904年。第11期。第447页及后续。另参见：霍尔。《狂热与暴力》。第255页及后续。

[1248] 斯米尔诺夫。同上著作，第496–499页。斯米尔诺夫的著作对4至8世纪长老制的历史进行了最精辟的阐述，并对其本质作了极佳的阐释。

专注，切勿轻忽；相反，我们彼此的相处应当充满圣洁，以免因我们的疏忽，仇敌利用下属的顺服，播下他的诡计。 至于长者，应当成为年轻人的美德典范，以免给那些心怀过错之人提供借口……城池是分部建造的，管理中难免会有冲突。缺乏经验者无法像经验丰富者那样驾驭弓箭，少年也无法像成年人那样奔跑。 若给少年施加超出他能力范围的重担，便会伤害他；若不关心他的教导，他便一事无成。因此，对待初学者也应明智地引导，既不要因虚荣而给他施加重担，也不要忽视他的心灵。 但你要像智者一样思考：你自己当年是如何服从长者的，就以同样的方式，循序渐进地教导他修行之道……如果在完成守夜和常规修持后，你打算继续不眠，而你的门徒却想小憩片刻，就让他休息吧。 因为，正如前文所述，少年不可能像成年人那样奔跑……如果他体弱多病，不要拒绝他，而是要费心照顾他，并像一位明智的农夫在自己的田里种植良种一样，对他保持长久忍耐。 你要竭尽全力，将他的身体献上，作为活祭，蒙神喜悦，免得我们也与那些被使徒指责的人一同受定罪，他说："他们有敬虔的外貌，却背弃了敬虔的实意"（提摩太前书 3. 5）。 因此，要教导门徒行各样善事，因为经上记着说："你若从不配的人中拣选出正直的人，你就是我的口"[1249] 。属灵牧养的职责要求长老在与托付给他照管的见习修士或隐修士相处时，具备极大的忍耐与谦卑。

长老们认为，灵性指导的基础在于基督教苦修的要求，而教会圣父们——他们精心守护着这一传统——基于理论观念和实践经验，曾阐述过这些要求的特殊意义。在这套灵性培育体系中，苦修经验与东正教神秘主义相融合。 因此，长老制度与苦修实践及神秘观想日益紧密地结合在一起——这两条完善人格的道路，在长老制度出现之时已拥有超过百年的历史；正是得益于长老制度，苦修主义与神秘主义才融合成一个统一的灵性培育体系。 于是，一种被称为"内在修行"的特定传统逐渐形成，这通常是东正教苦修中整个灵性培育体系的通称。其最高目标是修行者的神化，这需要经历漫长而艰难的向神攀登之路：从情欲和诱惑中净化自我，是这段攀登之旅的第一步。 唯有通过灵性修持、经验实践与默观、以及理智祈祷完成这一攀登，修行者才能接近最高境界；届时，通往神秘默观与静默灵性状态的大门将向他敞开，在此境界中，他得以与上帝结合并实现神化[1250] 。 东方教会两位伟大的苦行者与神秘主义者 ——卡利斯特和伊格纳提乌斯·克桑福普洛斯（4世纪末）——在其著作《百人队》中详细描述了东正教苦行者的灵性修行[1251] 。

长老们在初入修道院的新修士身上最希望培养的品质，便是顺服；新修士对长老的顺服，是其沿着灵性完善之阶攀登的首要必要条件。 前文提到的《Apofqљgmata》、《Verba seniorum》、《拉夫萨伊克》等古代基督教《圣父录》中，收录了许多精彩的叙述和故事，让读者得以了解顺服在苦修教育中占据着怎样的地位。

圣父们的著作非常详细地阐述了服从对修士苦修成长的重要性[1252] 。圣巴西尔大帝在其《规则》中对此美德着墨颇多，他认为服从是修道生活的基石，也是长老与其弟子之间关系的基石。 这位成为东方修道主义精神之父的卡帕多西亚大教父指出：弟子对师长的真正且完美的顺服，体现在他遵照师长的意愿，避免做不合理之事，而在未经师长许可的情况下，甚至不做那些值得称赞的事。他对初入修道院的修士提出建议：要经过深思熟虑并竭尽全力，寻找一位生活无瑕疵、懂得以智慧引领追求上帝的修行者、且深刻领悟圣经真义的人。 据大瓦西里所言，正如上帝要求祂的仆人完全

[1249] 《叙利亚的圣埃弗拉姆文选》。P. 辛格勒译（1871）。第3卷，第227页及后续。（BdKV. 13）；参见我书中引文。同上，第27–31页。

[1250] 详情参见我的著作（第38页），以及：施密特（Schmidt B.）《灵性祈祷》（1916）； 温德勒（G. Wunderle）《论静默祈祷的心理学》（1947）——这是一部关于耶稣祷文苦修与神秘主义渊源的极具价值的研究，该著作驳斥了此前关于这种苦修实践的错误观点；此外：鲍尔（I. Baur）《论神化学说研究》（*1917–18）； 波波夫·伊·《神化思想》（1909）；同上。《大圣亚法纳西的宗教理想》，载于：《神学评论》，1903–1904；米宁·P.《早期基督教神秘主义的主要流派》，载于：《神学评论》*，1911–1914。另见本参考文献中关于圣西梅昂·新神学家（Simeon the New Theologian）的文献；我特别推荐伊·豪斯赫尔（I. Hausher）的研究。关于晚期拜占庭时代最伟大的神秘主义者格里高利·西奈特（Gregory of Sinai）的文献非常稀少，主教阿列克谢 （莫尔恰诺夫）所著《14世纪拜占庭神秘主义者》（1906）仍有待改进。另见短文：Bois J. 《14世纪阿索斯山的格雷戈里·西奈特与静默主义》，载于：《东方回声》*第5期，1901年2月。第65–73页。另见：海勒（Heiler），第1卷，第390页及后续，尤其是第407页及后续。洛特-博罗丁（Lot-Borodine）M.*（1932–1933）*的研究极具价值且发人深省。*

[1251] 《百人队》文本，载于：《帕拉米特静修主义中的神观：晚期拜占庭神秘主义手册》。导言（极具价值）及译文由 A. M. 阿曼纳（1938）完成。

[1252] 参见我书中的一些具体例子，例如关于阿瓦·多罗菲的精彩叙述。同上，第31–34页。

效忠于祂一样，灵性父亲若将自己的要求与上帝的律法相契合，就有权要求灵性子女无条件地顺服[1253]。

大瓦西里同时代的圣埃弗拉姆·西里尔（† 373）论述了顺服与谦卑之间的内在联系，并向修士指出了谦卑的最伟大典范： “与此相反，你要在心中默想：我们共同的主基督为了我们而谦卑了自己，甚至顺服至死，且是死在十字架上。” “你要明白我所说的话：愿主赐给你对万事的智慧”[1254]。读过圣约翰（†约650年）所著《灵梯》的人都知道，这位圣洁的苦修者多么重视顺服。对他而言，顺服是“意志的坟墓”和“自愿的死亡”[1255]。

除了将顺服作为修道士教育和自我修养的手段外，东正教苦修主义还特别注重教导初入修道院的修士掌握祈祷的艺术，因为祈祷是灵性完善最重要的手段，也是得救的工具。 因为祈祷不仅有助于成功地与情欲作战，更是修行者灵性攀登的基础，是那条从实践修持通向神秘默观的阶梯。

早在埃及教父时代，例如马卡里乌斯在其《灵性对话》中，就已论述了祈祷对基督徒灵性生活的重要性。苦修家兼神秘主义者西奈的尼尔（†453）率先尝试将祈祷的神秘主义诠释为“灵与上帝的对话”。 “有种属于圣者的至高祷告，”他说，“那是一种心灵的升华，是心灵对感官世界的全然超脱，当心灵以无法言喻的叹息接近上帝时，上帝洞察着那如 般敞开的心灵——它如同被写满的书卷，以无声的意象表达着自己的意愿。 “保罗就这样被提到了第三层天，不知道自己是身在肉身之中，还是身在肉身之外”[1256]。

约翰·克里索斯托姆用以下话语描述了祈祷者的状态： “祈祷，就其本质而言，是人与上帝的相伴与结合；但就其功效而言，它是世界的巩固、与上帝的和解、眼泪之母兼女儿、对罪孽的赎罪、跨越试探的桥梁、抵御悲伤的屏障、击碎争战的利器…… 祷告时言语过多，往往会分散心神并使其充满幻想；而言语简练，通常能使心神凝聚。” 在约翰·攀梯者那里，我们首次发现了关于灵魂在祈祷中被提升的描述。这一神秘传统的延续，便是圣西梅昂·新神学家（†1022）的《赞美诗》[1257]。

无言的祈祷或仅伴有寥寥数语的祈祷，在所谓的“心灵祈祷”中得到了体现（）；圣阿索斯山的苦行者和修士们格外珍视这一艺术，他们既视其为苦修之行，也视其为通往灵魂神秘凝聚之路[1258]。 作为晚期拜占庭苦修主义和神秘主义最伟大的代表之一，格里高利·西奈特（† 1346）不仅撰写了大量具有苦修与神秘主义内容的著作，还向我们留下了关于“心灵祈祷”如何实践的描述。他的这些著作：《致静默者的教诲》、 《论静默与祈祷》、《论静默》[1259] ——这些著作深受修道士群体的推崇，尤其是那些未曾遗忘教会苦修传统的长老们。凡是长老制度兴盛之处，智慧祈祷都是培育和灵性教导新一代修士最重要的主要工具。

18世纪下半叶，在东方东正教修道院——甚至包括阿索斯山——的苦修与神秘生活经历了一段衰落时期之后，苦修与神秘主义再次复兴，这种复兴最后一次以特别强大的力量体现在14世纪的静修派身上[1260]。 阿索斯山的希腊修士尼科迪姆·斯维亚戈雷茨（1748–1809）将大量时间用于研究东方教会教父们关于内在修行的著作，并编纂了一部文集，该文集于1782年在威尼斯以希腊语出版，

[1253] 大巴西尔，载于：《教父集》（PG）第31卷，第884 C页、632 B页、1388 B页。圣安东尼大德曾就顺服一事说过：“当你看到一位年轻修士凭自己的意愿走向天堂时，抓住他的双脚，将他拉下来，因为这对他是没有益处的”，见：帕拉迪乌斯，大修道院长。《科普特文集新发现的箴言：关于圣安东尼的传说》（1898年）。第14页。

[1254] 以弗所的西里尔。同上。第226页。在此值得指出：许多古代东正教著作中都表达了这样的观点，即基督曾是一名修士，参见霍尔。同上。第164页。

[1255] PG. 88. 第706页 C.

[1256] 《爱德集》（Philokalia）。第2卷（1879年）。第229页。

[1257] 参见这些《赞美诗》的精彩译本：基尔霍夫（P. Kilian Kirchhoff, O. F. M.）所著《神学家西梅昂》（O. F. M. Symeon der Theologe. Licht vom Licht），1951年第二版；其后记是一篇关于西梅昂的极具价值的研究。

[1258] Meyer Ph. 《主要文献》（1894）以及发表于《ZfKG》第11卷（1890）上的文章；此外还有G. 温德勒和波菲里·乌斯彭斯基的著作（参见参考文献列表）。

[1259] 这些著作收录于：《PG》第150卷，第1329–1346页、1313–1314页、1303–1304页。参见我的著作，同上，第47页及后续，第264页。

[1260] 关于静修派，参见参考文献中恩格尔哈特、F. 施泰因、P. 西尔库、瓦西里修士的著作；另见：奥斯特戈尔斯基《阿冯山的静修派及其反对者》，载于《贝尔格莱德俄罗斯科学研究所纪要》第5期（1931年），以及基普里安大修道院长的新作 《圣格里高利·帕拉马的属灵先辈》，载于：《神学思想》。巴黎东正教神学研究所文集。巴黎，1942年。第102–131页；作者在此概述了从阿雷奥帕戈斯到格里高利·帕拉马的东正教神秘主义史。

名为《菲洛卡利亚》[“爱善”][1261] 。 尼科迪姆的这部著作具有极其重要的意义，因为它首次将滋养灵性指导的各类文献汇编成册。 对于长老们而言，《仁爱集》俨然成为了一本参考书或指南；修士们如今能够更便捷地向伟大的苦修圣父们学习，而长老们对其门徒和学生的个人影响也因此更加深入。

2. 古罗斯的长老制度

当探讨18至19世纪长老制度的历史时，一个问题立刻浮现：这种制度在古罗斯和莫斯科罗斯的修道院中是否存在？如果存在，当时是以何种形式存在的，又有多普遍？ 在我们关于古罗斯修道院生活史的概述中，我们有意省略了这一问题，以便在此结合过去两个世纪长老制的历史来回答这一问题。

在考察基辅罗斯最重要的修道院——圣费奥多西佩切尔斯克修道院的修士生活时，我们并未发现任何“长老制”作为专门用于培养初入修道院的修士的特殊制度的迹象。 圣费奥多西将他在拜占庭修道院生活中所获得的知识——这些知识源自圣安东尼的传授以及从君士坦丁堡带回的《修道院章程》（ ）——作为其主持修道院工作的基础。 安东尼在圣阿法纳西战胜了反对他的圣山修士后不久便造访了阿索斯山，当时圣山已废除了此前实行的独居修道规条，转而实行共修制，因此，对圣费奥多西而言，共修制被视为最理想的修道生活方式。 而圣西奥多西制定的规约，正是以共修制[1262]作为指导新入修道者苦修生活的基石。

这一情况之所以引人注目，是因为在5至9世纪的东方教会中，长老们无论是在集体修道院还是在独居修道院，都会对初入修道的新修士进行灵性指导。 早在大帕霍米乌斯的基诺维亚中就已存在长老制度；后来在巴勒斯坦，圣萨瓦·奥斯维什切尼的修道院——其章程融合了基诺维亚与独立生活制——仅允许那些在长老指导下完成集体生活训练的修士，才可按照独立生活制进行修行。 通常，一位长老会指导几位初入修道的修士[1263] 。尚不清楚在圣阿法纳西（10世纪）为在阿索斯山推行集体生活规约而斗争的时期，独立居住的修道院中是否保留了长老制度；但可以推测，在阿索斯山的修道院以及君士坦丁堡，长老制度并未特别普及。 当圣西奥多·斯图迪特（† 826）提及“pater spiritualis”时，他指的是修道院的院长。这位伟大的斯图迪特是集体生活的捍卫者，即修道院内所有权力都集中于院长手中的那种模式[1264] 。 正如我们此前所述，狄奥多西在佩切尔斯克修道院推行的《修道院章程》，是《斯图迪特章程》的特别修订版。与圣西奥多一样，狄奥多西同时担任本修道院的院长和修士们的属灵导师。 他同时也是修道院的灵性导师，而灵性指导成为培育修士的主要手段；此外，必须注意到他在修士中享有极高的威望，正因如此，他才能同时兼任院长和灵性导师，这种成功的结合在埃及古代修道院中也时有发生[1265] 。 在圣费奥多西的活动中，院长之权将长老制推到了次要地位，部分原因在于：在俄罗斯修道主义的最初几个世纪，极有必要最大限度地提升院长的权威，从而加深修士们的服从意识。 因此，在《基辅洞窟圣徒传》中——该书讲述了该修道院在圣创始人去世后的生活——也没有任何关于长老制度存在的记载。

同样，在基辅罗斯其他遵循“独居规约”的修道院中，我们也找不到关于长老制的任何证据。

唯有在基里尔·图罗夫斯基（12世纪末）的著作中，我们才发现了长老制的最初痕迹。他在其著作《关于黑袍修会制度的叙事》中写道：“兄弟啊，你也应当努力寻找这样一位男子：他拥有基督

[1261] 关于尼科迪姆·圣山人，参见：Viller M.《尼科迪姆·圣山人》，载于：《苦修与神秘主义评论》第5期（1926年）；5. Grumel.《尼科迪姆·圣山人》，载于：《东正教神学文库》第11卷第1期 第487–490页；另参见：阿曼（Ammann）。同上，第7–11页。

[1262] 戈卢宾斯基。第1卷第1册。第571、605–606、625页。普里塞尔科夫。《基辅罗斯教会政治史札记》（1913年）。第168页。

[1263] 斯米尔诺夫。《属灵导师》。第487–492页。 有趣的是，圣本笃·努尔西亚斯在其《会规》（第21章）中也提到了“院长”（decani），即经验丰富的年长修士，每人负责指导10名见习修士。PL. 66. 第483页。

[1264] 斯米尔诺夫。同上。第481页。另见关于圣西奥多的一部重要且基础性的著作：多布罗克隆斯基·A.《圣西奥多：殉道者与斯图迪奥修道院院长》。第1卷（1913年）。 第441、443页；另参见：《教父集》（PG）第99卷，第1784 A页、1717 C页——1820 B页、1822 B页。

[1265] 斯米尔诺夫。同上著作。第477页；同上。古俄罗斯灵修导师（1914）。第22、25页；大瓦西里，载于：《教父集》（PG）第31卷，第1185页。

之灵，以美德为装饰，其生活充满顺服， 最重要的是对主怀有爱，对修道院长顺服（！），对弟兄们谦和无私，通晓神圣经文，并以此引导人们走向天上的上帝。 “像哈列夫献身于耶稣那样，将你全部的意志都交托给他”[1266] 。从这些话语中，我们可以看到长老与其门徒之间关系的描述，这正是古代苦修者所建立的关系。

至于阿夫拉亚姆·斯莫伦斯基（†1221）与当地居民（参见第二章）之间的关系，则更难界定。这或许与其说是长老关系的体现，不如说是对这位圣洁苦行者对广大民众产生巨大影响的明证——这种现象直到19世纪才在奥普蒂纳隐修院的长老们身上得以观察到。 许多人向亚伯拉罕寻求建议和 教诲，他倾向于神秘主义，以及他的学识（我们之前曾提及）——所有这些在那个时代都是极为罕见的现象[1267] 。

对于研究古俄罗斯长老制度的学者而言，“长老”（старец）一词的多重含义构成了不小的困难。首先，“长老”一词原本指那些年长的僧侣，他们没有神职身份——并非神父。 此外，“主教团长老”一词指那些与院长共同管理修道院的修士，而“长老”这一称谓也常被赋予院长本人。最后，“长老”还指那些对见习修士进行灵性指导的修士。 在这方面，诺夫哥罗德大主教西梅昂（1417–1421）致斯涅托戈尔斯基修道院的信函具有极强的代表性：其中“长老”一词在两处指代我们所理解意义上的长老——pater spiritualis（属灵之父），而在另外两处则指代“修道院长老团”[1268] 。

若回顾圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基的事迹与功绩——这位在俄罗斯苦修与修道事业鼎盛时期最伟大的圣人——我们会发现，他可以说是 俄罗斯修道史上一整所学派的创始人，该学派的代表们继承了他的苦修事业，并亲自创立了一系列修道院。对我们而言，尤其重要的是要厘清：圣塞尔吉的弟子们与他之间是什么样的关系？ 能否说在圣三一-谢尔盖大修道院中存在“长老制”？在圣谢尔盖及其从该修道院走出的苦修者的生平传记中，对此没有任何暗示。圣谢尔盖是根据共同生活章程管理他的修道院的，首先，他既是院长，也是灵性导师。 他管理修道院的方式让我们联想到圣费奥多西的佩切尔斯克修道院，但很难推测圣塞尔吉对佩切尔斯克修道院的生活制度有明确的了解[1269] 。至少，我们没有任何资料表明圣三一-塞尔吉耶夫修道院曾存在长老制。

14世纪，许多小型修道院相继出现，其中一些是由塞尔吉的弟子们在伏尔加河以东地区建立的。这片位于伏尔加河与白湖之间的广阔区域，成为了新的苦修之地。 修士们成双成对或三三两两地定居于此，他们往往来自同一座修道院，有时则是在旅途中相识，而这种相识逐渐演变为紧密的兄弟情谊。随着时间的推移，他们最初仅有两三间僧舍的隐修所逐渐发展为隐修地，特别是当虔诚的修士们成功建起一座教堂时。 不能排除当时在修士之间——主要是资深修士与初入修道的新修士之间——曾出现过类似“长老制”的关系，但我们对此仍没有任何可靠的记载。

圣基里尔·别洛泽尔斯基（†1427）同样以严格的集体生活为原则管理他的修道院，修道院内的全部权力都掌握在院长手中。 在致安德烈·莫扎伊斯基公爵的信中，他甚至提到了自己的“属灵子女”——安德烈公爵和神父因诺肯提，他原本打算任命后者为院长。 但尚不清楚他们之间建立了何种灵性关系：圣基里尔究竟只是公爵的灵性导师，还是某种意义上的灵性长者？而他与因诺肯提的关系确实具有某些灵性长者关系的特征[1270] 。

关于古罗斯存在“长老制”的更多证据，可从圣保罗·奥布诺尔斯基（†1429）的修道院中发现。保罗曾是圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基修道院的修士。在获得圣塞尔吉乌斯的祝福后，他前往伏尔加河以东的荒野森林，定居在奥布诺拉河畔。 不久之后，那里建起了一座修道院，保罗担任了院长。15世纪，该修道院中写下了《某位长老传授给其弟子关于修道生活的教诲》，该文保存在17世纪的抄本中，这或许表明当时《教诲》已在实践中得到应用。 该著作阐述了长老指导初入修道院的修士的基本原则，提供了关于他们在修道院的生活以及与长老之间关系的各种建议，其中还提到了“心

[1266] 《关于黑袍修会阶级的传说》，载于：卡拉伊多维奇。《12世纪俄罗斯文学遗珍》（1821年）。第107页；参见：戈卢宾斯基。第1卷第1册，第797页；尼科尔斯基·N.《古俄罗斯宗教文学史资料》（1907年），第65–94页。

[1267] 《阿夫拉阿米传》，载于：《古俄罗斯文学遗珍》第1卷（1911年）；参见第一章。

[1268] 《俄罗斯宗教文献集》（RIB）第6卷第45期，第389页；斯米尔诺夫：《古俄罗斯灵修导师》，第26页；马利宁：《埃莱阿扎罗夫修道院的长老菲洛菲》，第40–42页。

[1269] 不过，斯特凡·马赫里什基（† 1406）是从南罗斯（1355年后）来到圣塞尔吉乌斯身边的，他可能带来了佩切尔斯克修道院的传统。戈卢宾斯基。《圣塞尔吉乌斯及其创建的圣三一修道院》（1909）。第82页。

[1270] 书信见于：《A.I.》第1卷，第32号和第15号。

灵祈祷”和“耶稣祷文”[1271] 。 此外，从圣保罗的传记中我们得知，那些被尊者要求服从长老的新入修道士，会被托付给经验丰富的修士进行灵性指导[1272] 。

还有一篇在第九章第4节中提及的著作——《长老给初入修道院的修士的教诲：如何在长老门下顺服地生活》——表明，在15世纪末至16世纪初，某些修道院中，长老们负责指导见习修士和初入修道院的修士[1273] 。 同样可追溯至16世纪初的还有《致门徒的教诲：如何在静室中专心静坐》——这是一部同样以长老制度为主题的苦修著作，其手稿很可能写于14世纪[1274] 。很难确定该著作是否曾被付诸实践。 无论如何，在埃及和叙利亚东正教修道院中盛行的古老长老制度，在16世纪上半叶的莫斯科修道士圈中已是众所周知的。[1275] 例如，在圣菲利普（莫斯科都主教，†1568）的传记中记载，菲利普进入索洛维茨基修道院后，曾服从于“敬神修士”伊奥纳数年的教导[1276] 。

“伟大长老”尼拉·索尔斯基（1433–1508）的门下及灵性门徒中，长老精神的体现最为鲜明。从他关于隐修生活的《规约》和《传统》中可以看出，他对长老精神有着非常清晰的认识，并且亲自践行着长老之道[1277] 。 根据15世纪末至16世纪初的若干短篇著作，甚至可以说他创立了一所学派，该学派包括整整三“代”长老及其门徒，他们在伏尔加河以东的小隐修院中修行。在附录中，我们提供了他们之间灵性关系的图表（表VII）。 尼尔本人很可能是在阿索斯山学习了长老制度的基础，他是在修士帕伊西·雅罗斯拉沃夫的建议下前往那里朝圣的。帕伊西在当时的著作中被称为“长老”，而且看来确实是一位长老，尼尔曾在他那里接受过苦修训练。 很可能是在帕伊西·雅罗斯拉沃夫（†1503年后不久）的影响下，尼尔萌生了前往圣山的愿望。 帕伊西本人是在斯帕索-卡缅内修道院开始其修道生活的，在那里，多亏了院长迪奥尼西（1389–1418）——后来成为罗斯托夫主教、来自阿索斯山的希腊人——人们对圣山修士的生活和事迹了如指掌。 后来，帕伊西庇护于基里尔修道院，在那里，比他年轻许多的尼尔与他相识，并接受了他的灵性指导。前往阿索斯山的朝圣之旅，使尼尔对长老制度的认识更加完善[1278] 。

从圣卡西安·曼古普斯基的生平传记中我们得知，大约在1488–1494年间，他曾在伏尔加河以东的费拉蓬托夫修道院担任长老菲拉雷特的门徒。 圣卡西安原籍希腊，受戒前是克里米亚曼古普-卡莱小镇的康斯坦丁亲王，他随索菲娅·帕莱奥洛格公主（后成为伊凡三世的妻子）一同抵达莫斯科。1488年或数年后，他进入费拉庞特修道院，在那里受戒并成为长老菲拉雷特的门徒。 1494年，卡西安建立了一座隐修院，并在其中推行了集体生活条例。他本人作为一名普通修士在那里修行，享年120岁。关于卡西安是尼尔门生的说法，已被后来的研究[1279] 所驳斥。

这种情况在费拉蓬托修道院并非特例，修道士加拉克提翁便是明证， 为基督而装疯（†1506），后来被列为圣人 ，他在该修道院逗留期间，与修道院代理院长圣马丁尼安的关系，就如同长老与弟子之间的关系[1280] 。

我们在前几章中已经了解的长老阿尔泰米，他完成苦修修行之路，很可能离不开伏尔加河以东地区某位长老的帮助[1281] 。 然而，16世纪“无产派”所遭受的迫害，对伏尔加河以东隐修地的修道士

[1271] 参见第九章第4节末尾。

[1272] 科诺普列夫。同上著作。第71页。

[1273] 参见第九章第4节。

[1274] 戈卢宾斯基。第2卷第2章。第295页。

[1275] 日马金。《大主教达尼伊尔》。第375、492、602页；彼得罗夫·N.《论斯拉夫-俄罗斯〈序言〉的起源与构成》（1875）。第116页。

[1276] 费多托夫。《古代罗斯的圣徒》。第60页。

[1277] 尼拉·索尔斯基的《关于隐修生活的传统与章程》（1849）及其他版本；参见第九章第4节及我的著作《长老们的生平与教诲》。

[1278] 克柳切夫斯基。《圣徒传》。第190页；菲拉雷特。《综述》。第3版，第1卷。第106页；科诺普列夫。同上著作。第38页及后续； 阿尔汉格尔斯基。《尼尔·索尔斯基与瓦西安·帕特里基耶夫》，第16、30页；《1861年正统文集》，第1卷，第197–214页；《俄罗斯修道院史》，第5卷，第236页。

[1279] 布里利亚ント夫。《费拉庞特修道院》（1899年）。第56–59页；兹韦林斯基。第1卷，第810号；阿尔汉格尔斯基。同上，第55页。

[1280] 《钻石》。选集。第17页。关于苦行者加拉克提翁的记载见：《读本》。1887年。第4期。第147页；此处的加拉克提翁不应与圣加拉克提翁·沃洛格达斯基（†1612）混淆。

[1281] 关于长老阿尔泰米乌斯的苦修与神秘主义观点，参见第十章。

们并非毫无影响；约瑟夫派与“无产派”之间的争论，总体上对俄罗斯长老制度的发展产生了破坏性影响。 尼尔及其亲近门徒——长老阿尔泰米（他可能是该学派最后一位受过教育的追随者和捍卫者）所倡导的苦修神秘主义流派，在16世纪占主导地位的教会政治思潮面前遭受了挫败，并逐渐走向衰落[1282] 。

尽管如此，从17世纪的剃度仪式中我们得知，当时惯例是将初入修道院的修士交由经验丰富的僧侣进行灵性指导——这并非因为“长老制”被视为修士灵性培育的必要手段，而是单纯出于对修道传统的恪守。 在此过程中，修道院院长对两位修士——新入门的修士和经验丰富的修士——所说的言辞，几乎与15世纪《传承》中的内容完全一致。但关于长老与其弟子之间的日常互动——这实际上决定了长老制的本质特征——遗憾的是，我们并没有确切的记载[1283] 。

这就是我们所了解的关于18世纪前俄罗斯修道院中长老制度的全部内容。我们对长老制度的历史记载虽不完整，但从中可以看出，长老制度在莫斯科罗斯确实已为人所知，尽管当时它未能蓬勃发展。 直到18世纪末和19世纪，“长老制”才真正扎根于俄罗斯修道院。

3. 长老帕伊西·维利奇科夫斯基及其“学派”

18世纪最后四半叶修道院生活与长老制度的复兴，与一位严谨的苦行者、一位对东方教会古代修道传统中的苦修与神秘传承充满热忱的捍卫者密切相关——我们指的是长老帕伊西·维利奇科夫斯基，他的名字将永远铭刻在我国教会的历史上。

在俗世中，帕伊西被称为彼得·维利奇科夫斯基。他是位神父的儿子。他于1722年12月21日出生在波尔塔瓦，童年是在一个虔诚的家庭中度过的，家中生活严格遵守着所有的教会规则和条例。彼得是个安静、沉默的孩子，喜欢阅读，而家里自然只保留那些符合父母虔诚观念的书籍； 当时最常见的书籍是《日课经》，这通常是孩子们阅读的第一本书，其次是《诗篇》，最后是圣徒和虔诚修行者的传记。年幼的彼得不仅没有被强迫，而是出于自愿、出于天性与内心的倾向，对这些书籍进行了深入研读。 13岁时，他被录取进入“兄弟会学校”。母亲希望这个小儿子能像他的所有祖先、父亲和兄长一样，成为一名堂区神父，并继承哥哥的堂区——这在当时是惯例。 但彼得早在少年时期就萌生了进入修道院成为修士的愿望，而且这种愿望随着岁月的流逝日益强烈。他通过亲身观察对堂区神父的职责了如指掌，这种职责很可能无法令他满意。 阅读苦修著作影响了他的生活规划：前往耶路撒冷、阿索斯山，或是任何一座由虔诚修士在修道院的隐居中精进修行的地方——这一切都比教区神父的生活更吸引他。 在他的传记中，这位年轻学子虔诚的梦想赢得了编撰者的赞誉：“因为主在他年少时就赐予了他老练的智慧、睿智和谦卑。”

1739年某夜，彼得偷偷从学校逃出，离开基辅，踏上了漫长的流浪之旅。途中，他在第聂伯河畔的柳别奇镇附近的柳别奇修道院停留。该修道院的院长热情地接待了他，祝福他留在修道院，甚至为他安排了一间小室。 这便是实现计划的第一步，因为彼得的属灵导师——修道长帕霍米——曾听这位青年吐露了向往修道生活的意愿，便建议他首先前往柳别奇修道院，在那里会有人告诉他接下来该怎么做。作为一名见习修士，彼得在修道院里从事着各种劳动。

帕伊西传记中记载了他为何离开柳别奇修道院的经过，这段叙述生动地反映了那个时代修道院的生活状况。 从这段叙述中，我们了解到，由一位适合担任此职的修士出任修道院院长是多么重要，因为往往正是修道院当局的过失，导致原本非常紧密的修士团体分崩离析。 彼得在修道院生活了几个月后，一位新院长被任命了。此人虽身着修士袍，却是个专横粗鲁之徒，对修士们的苦修生活漠不关心，且对自己的职责有着截然不同的理解。 他不再去食堂与众修士共餐，而是下令为自己单独准备特别的菜肴，并送至院长室。有一次，由于彼得疏忽——他并未收到院长确切的指示——送给院长的菜肴与要求不符。 他一怒之下，打了无辜的彼得一记耳光。或许换作另一位院长，或者在其他情况下，这位年轻的见习修士本会谦卑地接受这一巴掌。但此时内心陷入混乱的彼得，决定逃离修道院，去寻找另一个更适合修道生活的地方。他离开了修道院，向南而去。

[1282] 关于“耶稣祷文”在莫斯科罗斯的传播（这并不总是与长老制度相关），参见：奥尔洛夫·A.《16世纪罗斯的耶稣祷文》，载于：《PDP》第185期（1914年），导言及文本。

[1283] 因诺肯提，大修道院长。《受修道剃度》（1899）。第230页；此教诲由院长在举行小修道剃度仪式时宣读。

命运将他带到了摩尔多瓦，据他所闻，那里有许多苦行者寻求庇护。于是，他来到了位于摩尔多瓦境内、坐落在蒂亚斯明河中岛上的圣尼古拉修道院。他向院长求见，并被接纳为见习修士。这里的气氛与柳别奇修道院截然不同，彼得虔诚地履行着自己的服从职责。一段时间后，当他年满19岁时，他受了修道剃度，起初是初级修士，法名为柏拉图。 他在这里过得很好，修道生活促进了他的灵性成长。但他也不得不离开这座修道院：天主教联合派开始迫害，修道院的教堂被关闭，修士们被驱逐。

于是，柏拉图决定返回基辅，加入佩切尔斯克大修道院的修士行列——他的属灵导师、修道长帕霍米乌斯正是在那里修道。 他的愿望得以实现，柏拉图成为这座最古老的俄罗斯修道院的一名修士。他通晓文字，因此被安排在修道院的印刷所服侍，此外，他还被委以在铜板上雕刻圣像的任务。 尽管修道院的生活和这些工作都符合普拉顿的灵性追求，但他并未放弃自己先前的计划——在一位经验丰富的修士指导下，通过完全的隐居来寻求救赎。与一位昔日同窗的意外重逢——普拉顿曾与他多次谈论过隐修生活——成为了他再次踏上流浪之旅的契机。

普拉顿与另外两名修士一同再次向南出发，希望能抵达圣阿索斯山。 与此同时，朝圣之路将这位朝圣者引向了圣尼古拉隐修院，该隐修院被称为“特雷斯泰尼”。与古代巴勒斯坦修道院的居民相似，部分修士在此遵循集体生活规条，而另一些年长且经验丰富的修士则在隐修院周围的茅屋中隐居，遵循独居生活规条修行。 正是在这里，柏拉图首次在按照阿索斯山规举行的礼拜仪式中参与祈祷；也是在这里，他首次见到了那些恪守“伊迪奥里特姆”规则的严苛隐士。 过了一段时间，普拉顿在隐修院完成了各种服役任务，对这座贫小修道院的生活有了深入了解，随后被派往基尔库尔隐修院。在那里，他在年长的长老瓦西里和奥努弗里亚的指导下，继续在灵性上成长。 当时，在摩尔多瓦的修道院和隐修所中，无论是集体居住还是单独居住，修道生活都格外严苛。长老制作为指导修士的手段极为普遍，许多修士都置身于长老的管教之下。柏拉图得以亲身体验他一直向往的长老指导。 直到1746年，柏拉图在这座修道院里待了三年，但最终，他期待已久的时刻终于到来：他获得了前往阿索斯山的机会。在得到自己的长老许可和院长祝福后，柏拉图与另一位修士一同踏上了前往圣山的旅程。

早在基尔库尔修道院时，他就曾满怀激动地聆听关于圣山修士生活的讲述。据传记作者所述，随着迁居阿索斯山，普拉顿的见习期宣告结束，独立的苦修生活就此开始。历经陆路与海路的艰辛跋涉，他终于抵达了圣阿法纳西修道院。 他在修道院附近获得了一间小室。在那里，许多修士和长老通过极度的贫穷、对尘世的舍弃以及沉默来寻求救赎。但柏拉图渴望拜一位长老为师的愿望未能实现：没有人愿意收他为见习修士。 “因主旨意未使他寻得这样的长老，也未能如愿成为门徒，便将一切托付于上帝的安排，独自静坐。”

修道士格里高利 （1836）向我们描述了这位年轻隐士的精神与灵性状态；他似乎并非依据苦修著作或自身经历，而是基于帕伊西长老本人的叙述——该叙述保存在尼亚梅茨修道院的一份手稿中[1284] 。这种在隐居、静默、静心、 并不断诵念耶稣祷文的生活，虽非易事，但帕伊西“奋力精进，在属灵力量上日益精进，每日在心中立志升华，并以对上帝的热忱点燃自己，投身于伟大的属灵功课，同时享受着上帝那如火般的眷顾”——这位修道士作者如此写道。这种生活持续了三年，之后柏拉图经历了一次令修行者欣喜的相遇：他的前导师、来自摩尔多瓦的修道士瓦西里抵达阿索斯山，与这位年轻的修行者交谈后，为他剃了小隐修袍，并赐名帕伊西。

与此同时，瓦西里长老建议他搬到集体修道院，因为独立修道和隐居生活更适合年长、经验丰富的修士。从帕伊西的著作中我们得知，后来他也成为了集体修道规制的拥护者，但同时保留了针对见习修士和初入修道院的修士的长老制。 帕伊西的弟子们在俄罗斯各地的修道院中修行，也致

[1284] 亚齐米尔斯基，载于：《ORYS文集》第79卷，第521页。长老帕伊西的生平传记于1836年在尼亚梅茨修道院以摩尔多瓦语和教会斯拉夫语出版，未注明作者姓名。 教会斯拉夫语文本于1845年由奥普蒂纳的长老马卡里在莫斯科重新出版：《摩尔多瓦长老帕伊西·维利奇科夫斯基的生平传记》。 奥普廷隐修院出版。1847年，该传记推出了新版，附录中收录了帕伊西本人撰写的几篇著作；1892年，第三版在莫斯科问世。 这一最新版本构成了S.切特韦里科夫著作《摩尔多瓦长老、修道院长帕伊西（维利奇科夫斯基）》的第一卷（Petьeri-Eesti（*爱沙尼亚*），*1938-1939年*）的基础；*至于是否出版了收录帕伊西书信的第2卷，我并不知晓；该俄文版很可能是他本人用罗马尼亚语撰写的关于帕伊西的著作的一个版本，参见《Irenikon》第11卷（1934年）第66页的书评。*

力于通过推行集体生活规约来改善修道生活，但他们自己同时担任长老，将个别修士置于自己的灵性指导之下。 此外，在帕伊西的著作中，我们发现了一篇题为《关于共修秩序与规约的阐述》的文章，他在其中极力推荐基诺式修道制度[1285] 。然而，帕伊西随后又独自修行了三四年，走上了自我完善之路。 后来，有几位年轻修士来到他身边，尽管帕伊西本人还很年轻，他们仍恳请他收他们为见习修士。这些人主要是来自摩尔多瓦和瓦拉几亚，或是来自巴尔干半岛斯拉夫国家的修士。应他们的强烈请求，帕伊西被按立为神父，并成为一名修道神父。 此事发生在1758年，当时他年满36岁。

帕伊西如今步入了人生的第二个阶段：他不仅为了自身的完善而进行着灵性斗争，而且作为修道院院长和长老，还在灵性上指导着其他修士，这些工作使他成为俄罗斯真正修道主义复兴运动的核心人物。

聚集在帕伊西周围的少数修士队伍不断壮大。 幸运的是，他成功地从阿索斯山大修道院的院长那里获得了位于全能者修道院附近的、古老而半毁的圣先知以利亚修道院；随着修士人数的增加，他与修士们共同建造了一座教堂、一间食堂和60间修士居所。 尽管新修道院十分拮据，修士人数却日渐增多，修道院的场所很快便显得局促。但在修士群体中，嫉妒和其他不良情绪也并未完全消失。 帕伊西的斯拉夫修道院，或许是因为其内部秩序井然，加上院长声望日益高涨，引起了来自阿索斯山其他修道院的希腊僧侣们的敌意，并引发了针对帕伊西神父及其门徒的不公正议论；土耳其当局也设置了各种障碍。 于是，帕伊西决定返回摩尔多瓦，打算在那里，在群山与森林之间，建立一座新的修道院。

1763年，帕伊西长老率领60名修士和见习修士踏上征程，抵达摩尔多瓦，却未能在当地找到合适的地方。 直到在雅西，他才从摩尔多瓦都主教手中获得了以“圣灵降临”命名的德拉戈米尔修道院。帕伊西在这里引入了阿索斯山的集体生活制度和礼拜规程。但有一条规则是完全崭新的：每晚，在礼拜间隙，修士们必须聚集在食堂。 帕伊西会来到那里，为他们朗读各种苦修著作，并在此过程中进行自己的讲解。由于修士们一部分来自摩尔多瓦和瓦拉几亚，一部分来自斯拉夫国家，因此这些朗读活动会分两天轮流为罗马尼亚人和斯拉夫人分别举行；而礼拜仪式则始终使用教会斯拉夫语进行。 德拉戈米尔修道院的僧侣生活便是如此，帕伊西的修道长才正是在这里绽放光彩。

1774年，俄土战争结束后，摩尔多瓦的一部分归属了奥地利，其中包括德拉戈米尔修道院所在的地区。 长老帕伊西担心修道院在奥地利当局管辖下的未来，决定迁往仍属土耳其统治的摩尔多瓦地区。他向都主教提出请求，希望获准带领修士们迁入已半荒废的塞库尔修道院。 帕伊西获得了这一许可，但过了一段时间，修士人数激增，连新修道院也变得拥挤不堪。于是，这位长老获准接管了位于塞库尔两小时路程之外的庞大尼亚梅茨修道院； 他不得不将修士们分为两个修道院团体，但两座修道院仍由他统一管理并提供精神指导。在他圆寂前，尼亚梅茨修道院已有400名修士，塞库尔修道院则有100多名修士。

帕伊西本人则在漫长的秋夜和冬夜里，在两名精通希腊语的修士协助下，致力于将圣父们的苦修著作翻译成摩尔多瓦语和教会斯拉夫语。 由此诞生了圣以撒·西里尔的《训诫》、圣马克西姆·殉道者的《问答》、圣狄奥多尔·斯图迪特的《教诲》、阿瓦·瓦尔索诺菲的《训诫》等译作，以及最终的教会斯拉夫语版《仁爱》。 《仁爱》的翻译于1793年完成，成书为两卷厚厚的手抄本。该译本是根据前文提到的尼科迪姆修士的著作（依据1782年威尼斯版）[1286] 完成的。

[1285] 《生平传记》（1847年）。第58页及后续。德语译文见我的著作。同上，第108–117页。

[1286] 这些关于帕伊西的译作后来在俄罗斯出版：1811年出版的《以撒·西林》，1855年出版的《马克西姆·殉道者》，1855年出版的《费奥多尔·斯图迪特》，1855年出版的《阿瓦·瓦尔索诺菲》； 后三部由奥普廷长老马卡里在俄罗斯思想家伊·V·基列夫斯基的协助下出版；关于此次出版的往来信件，参见：切特维里科夫。《奥普廷隐修院》，第107页及后续；亚齐米尔斯基。同上著作，第546页等。 题为《仁爱》的《菲洛卡利亚》译本于1793年以对开本两卷本形式出版。该书的印刷是在大主教加布里埃尔·彼得罗夫的祝福下，由长老纳扎里和司铎菲拉雷特 （后来的新救世主修道院长老菲拉雷特）的监督下进行的。圣 synod 方面的官方审查员是莫斯科神学院院长梅福迪大修道院长，以及罗斯托夫雅科夫列夫斯基修道院院长亚伦 （波波夫：《西蒙诺夫修道院手稿目录》，载于：《读物》1910年第2期，第6页）。截至1857年，《仁爱》一书已再版至少六次； 值得注意的是，下一版直到1880年才问世。随后，费奥凡·扎特沃尔尼克（戈沃罗夫）主教筹备了新的五卷本版本，该版本于1878年至1914年间在阿索斯山的俄罗斯潘泰莱蒙修道院印刷，期间共出版了三版。费奥凡的《仁爱》与帕伊西的《仁爱》有所不同： 部分内容被补充，另一些则被删减；就语言而言，很难说这是教会斯拉夫语还是俄语，因为费奥凡的语言和文风非常独特，充斥着斯拉夫语特征以及为传达希腊苦修主义和神秘主义概念而

帕伊西的尘世生涯充满丰硕的成果，于1794年11月15日画上句号，他以72岁高龄永远闭上了双眼[1287]。

他最后一段事奉生涯持续了31年，使他的名声远播修道院之外；作为一位拥有特殊属灵牧养恩赐的长老，他的声誉甚至传到了俄罗斯。 从长老费奥凡·索科洛夫的自传中我们得知，早在70年代初，就有几位渴望进行苦修的修士和教友，因听闻帕伊西的事迹，前往他所在的德拉戈米尔斯基和尼亚梅茨基修道院，以求教诲，甚至希望在帕伊西的灵性指导下永久留居于此[1288]。

帕伊西最早的弟子之一是长老神父克莱奥帕一世（†1778年后），他将长老制的精髓传到了奥斯特罗夫斯基的圣母进殿隐修院（隶属弗拉基米尔教区）。关于这位虔诚苦行者的生平资料极为匮乏： 克莱奥帕是谦逊与自卑的典范。就连他的弟子——长老费奥凡·索科洛夫——也无法详述他早年的生活。克莱奥帕出身于俄罗斯南部，曾在阿索斯山度过数年，在那里结识了帕伊西，并很可能与他一同在圣先知以利亚隐修院寻求庇护。 1760年至1778年间，他担任了上述维维登斯基隐修院的建设者，受命对其内外进行整修；多亏了克莱奥帕，这座隐修院确实成为了修士们践行苦修的圣地。他是俄罗斯首批践行真正修道生活的人之一，也是在他复兴的隐修院中“长老制”的开创者[1289]。 克莱奥帕在此修道院制定的共同生活章程，后来由他的弟子伊格纳提和马卡里两位修士带到了尼古拉-佩斯诺什修道院，但遗憾的是，该章程在那里并未维持多久[1290]。

随后，一批过着严苛生活、追随长老帕伊西的修行者纷纷涌现。 他们散居于俄罗斯各地，游走于各座修道院之间、穿梭于各处隐修地之间，四处传播关于“虔诚而奇妙的帕伊西长老”的消息，从而赢得了新的长老主义追随者，这些人随后成为了他们的弟子。 在帕伊西第一代弟子中，有几位值得特别提及，尽管起初他们的影响力范围并不大，主要定居在大俄罗斯南部最偏僻、最贫穷的隐修地——卡卢加、奥廖尔和库尔斯克各省。

其中就包括长老、大修道院长费奥多西·马斯洛夫（1720–1802）。 他出生于格卢霍夫市（切尔尼戈夫省）的一个商人家庭，起初在斯文斯基修道院寻求庇护，后来因不满当地修士的生活，便前往摩尔多瓦，投奔著名的摩尔多瓦长老瓦西里（† 1767）[1291]， 正如前文所述，帕伊西也曾是这位长老的弟子。1767年至1778年间，费奥多西先后担任蒂亚斯明斯基和梅尔洛波利安斯基修道院的院长；1779年，他受邀前往莫尔恰恩斯卡亚索弗罗尼耶夫隐修院，以恢复该处的修道生活。 他一直留在那里直至去世（† 1802年12月9日）。费奥多西在该隐修院推行了阿索斯山的共修章程[1292]。

使用的词汇构词法，这些对读者来说并不完全容易理解。 尽管如此，他的著作在僧侣和虔诚的信徒中仍得到了极其广泛的传播，且极难获得。帕伊西的《仁爱论》两卷本于1902年再次重印，同样成为了一部书目上的珍本。

[1287] 帕伊西最重要的著作是他的《自传》（手稿曾藏于圣彼得堡科学院图书馆）；遗憾的是，A. 雅茨米尔斯基仅在《ORYS文集》第79卷中对其进行了详细转述。 第515–541页；同处还收录了其《章程》（第533–538页）的节选； 详尽的参考文献（第550–544页）、帕伊西作品目录（第548–550页），以及他的个人藏书目录和由帕伊西本人及其弟子编纂的苦修著作译本目录（第555–583页）。 这些书目资料对历史学家而言颇具价值，因为它们揭示了帕伊西偏爱哪些苦修著作： 其中列出了尼尔·索尔斯基的《传承》6份抄本、圣西梅昂·新神学家著作的15部手抄本、西奈的菲洛菲耶著作的14份抄本，以及卡利斯塔和伊格纳提·克桑福普洛斯合著的《百人队》8份抄本。 关于帕伊西及其门徒的灵性生平，可参阅波波夫（N. Popov）的著作《莫斯科西蒙诺夫修道院手稿目录》（《读物》1910年第2期），该书包含大量相关资料。关于尼尔·索尔斯基著作对帕伊西的影响，可参阅博罗夫科娃-迈科娃（Borovkova-Maikova）的相关研究。 《尼尔·索尔斯基与帕伊西·维利奇科夫斯基》。另见N. 阿尔森耶夫的参考文献：载于《Der christliche Osten》，第193页；帕伊西著作的个别片段见于：切特维里科夫·S.《明智行事与精神清醒之道》，载于《道路》1926年第3期。 第65–83页；《俄罗斯长老制度史》。同上。1927年，第7期。

[1288] 苏博廷。《大修道院长费奥凡，基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院院长（1862）》。第57–75页。“摘自费奥凡神父的讲述”。

[1289] 雅茨米尔斯基。同上著作。第546页；多布罗纳拉沃夫·V. 《克莱奥帕神父，圣母进殿隐修院的建造者》（1908）；苏博廷。同上。第59–62页；该书对这位苦行者作了非常生动的刻画。 值得一提的是，关于隐修院中面包的故事（参见我的著作，第132页），正如我们后来所确认的，与圣萨瓦·奥斯维亚申内（Savva the Sanctified）生平传记中的一个故事非常相似。Cotelerii《希腊教会文献集》（Monumenta Eccles. Graecae），第4卷，第322页。

[1290] 波波夫。同上著作，第75页，另见：皮门。《回忆录》（各处）。

[1291] 博罗夫科娃-迈科娃。同上，第32页。

[1292] 《莫尔恰纳·索弗罗尼耶夫隐修院纪实》（1856年）。第56页；穆拉维耶夫。《圣山与奥普蒂纳隐修院》（1852年）。 第129页；雅茨米尔斯基。同上，第545页；苏博廷。同上，第15、18页；德尼索夫。第585号；兹韦林斯基。第2卷，第933号。

此外，还应提及帕伊西的另外两位弟子：他们是长老、司铎克莱奥帕二世（† 1817年），由帕伊西为其剃度，以及司铎长老费奥多尔（1756–1822）。

克莱奥帕二世于1800年来到贝洛贝雷日斯克隐修院，当时该院的院长是长老瓦西里·基什金，克莱奥帕在此结识了当时正在该隐修院修行的修士列昂尼德·纳戈尔金，此后他们一同造访了不同的修道院； 克莱奥帕于1817年在瓦拉姆修道院[1293] 逝世。

修道士费奥多尔同样出身商人家庭，来自卡拉切夫市（奥廖尔省），年少时便离家出走，前往普洛什恰斯克隐修院；父母将他带回了家，但他再次出走，这次前往遥远的贝洛贝雷日斯克隐修院。 有一次，在前往佩切尔斯克修道院的途中，这位年轻的见习修士听说了“奇异的长老帕伊西”，便前往遥远的尼亚梅茨基修道院拜访他，帕伊西在那里为他剃度，并收他为弟子。 费奥多尔学识渊博，常协助帕伊西抄写其翻译作品。帕伊西的继任者、修道院院长索弗罗尼为费奥多尔剃了隐士发，并将其送回白岸隐修院。 但教区主教请他前往贫小且简陋的乔尔恩斯克隐修院担任院长，然而费奥多尔拒绝了这一提议，只同意担任院长助理。多亏了他的协助，长老帕伊西的《共修规约》和阿索斯山的《礼拜规约》才得以在此推行。 与此同时，前来向费奥多尔寻求建议和教诲的人越来越多，以至于他不得不离开该隐修院。他转往贝洛贝雷日斯克隐修院，并在那里停留了八年。 最终，他与长老克莱奥帕二世及修士列昂尼德（后称奥普塔修士）一同前往新耶泽尔修道院，该修道院当时由长老费奥凡·索科洛夫管理， 随后又前往帕列奥斯特罗夫斯基修道院，接着是瓦拉姆修道院（他的同伴长老克莱奥帕二世在此安息），最终定居于亚历山德罗-斯维尔斯基修道院，并在此一直居住至离世（1822年4月7日）。

费奥多尔生平中的一段轶事生动地说明，并非所有修道院的修士都热衷于改善修道生活。长老费奥凡请他前往尼洛-索尔斯基隐修院，该隐修院由长老尼洛于16世纪创立，当时已被列为闲置修道院。 那里修道生活的水平已跌至极低。修士们对长老费奥多尔的态度极为敌视，他为在修道院恢复秩序所做的努力未能成功[1294] 。

长老、修道士阿法纳西·扎哈罗夫（†1823）同样出自帕伊西的苦修学派。 扎哈罗夫出身贵族，曾任轻骑兵团上尉，他脱下华丽的军装，换上修士袍，前往拜访长老帕伊西——两人在俄土战争期间于摩尔多瓦相识。 1777年，我们发现他已身处弗洛里什切夫隐修院（弗拉基米尔教区），随后他辗转至普洛什恰隐修院（奥廖尔教区）寻求庇护，并在那里担任长老；未来的奥普塔隐修院长老马卡里·伊万诺夫曾作为他的侍从，在其麾下侍奉了13年[1295] 。

帕伊西的第五位弟子是另一位名叫阿法纳西的人，他曾是官员，后成为隐修士，曾向加布里埃尔大主教呈献了《仁爱》的教会斯拉夫语译本。 此后，他在罗斯拉夫尔的森林中修行，完全隐居并远离尘世，后来则在斯文斯基修道院（奥廖尔教区）修行，但没有任何证据表明他曾在那里担任长老（† 1811）[1296] 。

帕伊西的第六位也是最年轻的弟子是长老菲拉雷特（† 1841），他在担任格林斯克隐修院院长期间（1817–1841），根据阿索斯山的章程对该隐修院进行了改革。 他撰写了 《给新受戒修士的详尽教诲》（1824），并致力于对修士进行长老式的精神指导[1297] 。

[1293] 雅茨米尔斯基。同上。第546页；《第一位伟大的奥普塔长老、修道士列昂尼德》（1917）。 第14–44页。1809–1817年间，三人一同前往俄罗斯北部的各修道院游历，曾造访帕列奥斯特罗夫斯基、瓦拉姆和亚历山大-斯维尔斯基修道院，但那里的情况可能并不太利于长老制的推行。 瓦拉姆修道院的情况尤为典型，不过在此之前，长老纳扎里曾于1804年前在此避难，并严格遵循《共同生活章程》在那里建立了修道生活。

[1294] 雅茨米尔斯基。同上，第545页；皮门。同上，第66–68页。波塞利亚宁。《19世纪的俄罗斯苦行者》（1910年）。第194–201页；《隐修僧费奥多尔的生平与事迹》（1839年；1907年第3版）和《隐修僧费奥多尔的苦修生活》（1901年）这两本书我未能查阅。

[1295] 雅茨米尔斯基。同上。第545–546页；切特韦里科夫。《奥普蒂纳隐修院》。第44页；兹韦林斯基。第2卷，第1057、1338号。

[1296] 雅茨米尔斯基。同上。第546页。

[1297] 穆拉维耶夫。《圣山与奥普蒂纳隐修院》，第136页；雅茨米尔斯基。同上，第546页；《俄罗斯修道院年鉴》，第106页。 长老菲拉雷特有四位（据我们所知）弟子：长老马卡里（†1864）、菲拉雷特、阿尔塞尼（圣山修道院院长，隶属哈尔科夫教区）以及伊利奥多尔（†1879）。穆拉维耶夫。同上。

来自莫斯科西蒙诺夫修道院的帕维尔修士[1298]、来自索弗罗尼耶夫隐修院的格拉西姆修士以及来自奥普蒂纳的修道士费奥凡（† 1819）是这一代帕伊西门下弟子的最后代表[1299]。（关于"帕伊西长老学派"在俄罗斯修道院中的后续发展，参见表VIII。）来自基辅洞窟修道院的修士费奥凡曾与帕伊西在尼亚梅茨修道院共同生活了一段时间，他是洞窟长老多西菲的弟子，后来成为著名的索洛维茨基隐士[1300]。

所有这些帕伊西的弟子，无论是亲自还是通过他们的弟子，都为在各修道院复兴苦修传统以及推行集体生活规约做出了巨大贡献，但也有其他热忱的修道主义者，他们将帕伊西与一群严苛的隐士联系在一起。他们就是所谓的"罗斯拉夫尔森林的长老们"。 罗斯拉夫尔森林位于斯摩棱斯克省南部，与布良斯克森林共同构成了一片广阔、人迹罕至、茂密的森林地带。18世纪下半叶，这些森林归富有的地主布罗涅夫斯基所有。这一群苦行者的出现历程尚不完全清楚。

布良斯克森林中首位隐士，很可能是修士或司铎修士约阿萨夫（1692–1766），他在隐居数年后，便不再是孤身一人了。 他严苛的修行生活传到了普洛什恰修道院，人们便邀请约阿萨夫担任该修道院的院长，以使其摆脱当时凄惨的境地。约阿萨夫在那里度过了五年，随后又回到了自己的森林小屋。 他显然赢得了周边村庄农民的尊重，许多寻求慰藉和建议的人纷纷涌向他。 这位长老与民众的交往在教会当局眼中显得可疑——这里需要指出的是，布良斯克森林的南部地区藏匿着许多分裂分子——于是塞夫斯克教区委员会下令警方逮捕约阿萨夫，他因此遭受了无数次的审讯。 唯有与教区主教的一次谈话，才使长老约阿萨夫免于被流放，甚至可能被流放至西伯利亚——作为一名没有护照的可疑人物，他本可能被遣送至那里。根据主教的指示，约阿萨夫获释并返回了自己的森林，并于1766年在那里去世。

此时，有消息传出，在罗斯拉夫尔的森林里，经地主许可，有几位喜欢隐居的修士和平信徒正在那里避世，过着极其严苛的苦修生活。 其中最著名的是瓦尔纳瓦长老及其两名弟子伊拉里昂和约瑟夫、尼基塔（†1793）、费奥凡，以及前修士执事阿纳斯塔西——他是瓦西里·基什金长老（1745–1831）[1301]，以及长老修道士阿法纳西——他正是前文提到的帕伊西的弟子之一，在拜访大主教加布里埃尔并向其呈献斯拉夫语版《仁爱》一书后，又重返这片森林。 瓦西利斯克和佐西马也在此踏上了苦修之路，正如我们此前所述，他们后来前往西伯利亚，瓦西利斯克在那里去世；佐西马则因指导修女会而闻名。 最后，修道士阿德里安也曾在那里修行，他是瓦西里斯克和佐西马的导师；后来（1790年），他受大都会加布里埃尔之命，根据《共同生活章程》[1302]，在科涅维茨修道院恢复了修道生活。 还有一位名叫阿尔塞尼的隐士，他曾是帕伊西的弟子，是从摩尔多瓦来到罗斯拉夫尔森林的。 所有这些长老 都有门徒，他们后来为修道院生活的复兴做出了贡献，并对院长们产生了精神上的影响，例如对马洛亚罗斯拉夫修道院院长阿纳托利（† 1865）以及奥普蒂纳隐修院院长摩西（† 1862）。 尽管这些苦行者遭到警方的迫害——警方意图将他们迁入修道院，有时甚至强行将他们驱逐出茅屋——但其中一些人仍设法躲过了追捕：例如，多罗菲（† 1865）在森林中过着隐居生活近60年[1303]。

[1298] 19世纪初，该修道院抄录了大量苦修著作；尼尔·索尔斯基和帕伊西的著作被反复抄写，抄本常被寄往其他修道院。波波夫。同上。

[1299] 雅茨米尔斯基。同上。第546页；皮门。同上。第53页。在斋戒的第一周，费奥凡完全不进食，每天只喝两杯水。菲拉雷特，大主教。《致安东尼大修道院长书》。第2卷。第391页。

[1300] 波波夫。同上。第65页；尼科迪姆。《传记》。7月；《俄罗斯传记辞典》。第454页。

[1301] 关于长老瓦西里·基什金，存在许多并非完全可靠的记载，这些记载将其描述为一位灵性天赋卓绝的人物。许多长老都以极大的敬意谈论瓦西里。关于其生平的某些细节，参见：伊拉里昂，修士。《梅尔基塞德克执事传》，载于：《灵修读物》1889年第2期，第184–201页。据我们所知，曾有一部关于他生平的简短著作于*1915–17年*出版，*但我未能查阅到该书。*

[1302] 皮门。同上著作，第295–300、310页；长老阿德里安撰写了大量关于苦修内容的著作，共计2卷，每卷600页（参见参考文献）。

[1303] 皮门。同上，第53页； 切特维里科夫。《著作集》，第31页；格拉西姆。《简要概述》（1865年），第1–10页；穆拉维约夫。《著作集》，第135–139页；阿尔谢尼耶夫。《著作集》，载于：《Der christliche Osten》，第197页。

4. 加布里埃尔·彼得罗夫大主教旨在复兴修道生活的活动

来自罗斯拉夫尔森林的一群隐士，源自那些尽管身处时代破坏性影响之中，却未丧失精神力量和对真正修道生活追求的修道圈子。这种追求源于修道界内部。因此，在评价修道生活时，这一点值得特别重视。 倘若教会当局能重视这一潮流，并赋予其更深远地影响修道院生活的机会，它本可能成为一场深远改革的源泉。 但如今，从历史视角审视这一现象，我们或许会得出这样的结论：圣公会最高会议没有凭借其行政智慧从上层去领导这一苦修潮流，——在圣 synod 存在的200年间，其主教们从未展现过这种智慧！——而是将领导权交给了上帝的旨意。因此，这些精神力量得以自由地流向能够找到肥沃土壤的地方，并滋养修道生活的全新复兴。

然而，无论是修道院和修道生活的需求，还是在修道界中显现出的精神思潮，都并未被教会高层中最杰出的代表所忽视。在这方面，特维尔大主教加布里埃尔·彼得罗夫（后任诺夫哥罗德和圣彼得堡都主教）的活动尤其值得称道。 尽管表面上身居高位，加布里埃尔主教依然保持着其本色，无论是仕途的破坏性影响，还是那个时代的思潮，都未能扭曲他作为神职人员的道德风范[1304] 。 他的侍从——后来声名显赫的长老费奥凡·索科洛夫——对加布里埃尔作了简短却令人印象深刻的评价[1305] 。他性情温和，无论与女皇交谈，还是与普通修士或堂区神父交谈，都同样不事矫饰， 加布里埃尔处处受到尊重和爱戴，唯独教会高层对他抱有某种怀疑态度，因为他们认为，他那平易近人的处事方式有损主教尊严； 当加布里埃尔主教在招待会上以简朴的菜肴款待他们时——比如豌豆馅饼或粥，这位苦修的大主教却认为粥是特别奢华的佳肴，因为他自己只满足于吃卷心菜汤， 而且这些汤都是为他一次煮好好几天的。他几乎将自己的所有收入都分发给穷人，他的侍从费奥凡不得不监督他，以免他把所有东西都分发出去。 尽管在主教会议上事务繁忙，且有大量与教区管理相关的工作，圣加布里埃尔仍每天前往教堂参加礼拜，并严格遵守修道士的祈祷规程。

B·蒂特利诺夫所著的加布里埃尔传记指出，他的影响遍及教会生活的各个领域，且具有非常积极的性质。但对我们而言，当前重要的是评估加布里埃尔主教在复兴修道苦修传统方面所发挥的作用。 早在担任特维尔主教期间（1763–1770），加布里埃尔就已在此方向上采取了初步举措。他主要致力于在正规和非正规修道院中推行共同生活章程， 并确保其切实遵守。 在尼洛-斯托洛本斯基隐修院——该修院不仅是民间最受尊崇的修道院之一，根据1764年的官方名录 被列为特权修道院之一，得益于加布里埃尔的关照，见习修士和新入会的修士的指导工作被委托给经验丰富、年长且值得信赖的修士，也就是说，长老制的基石就此奠定，尽管后来该制度在那里并未得到良好的发展[1306] 。 随后，又采取了改革克洛普斯基、蒂赫温和莫登修道院的措施。

此后，加布里埃尔在1782年已担任圣彼得堡都主教期间，为在亚历山大-涅夫斯基大修道院恢复苦修生活，从以严苛的规条和生活著称的索弗罗尼耶夫隐修院调派了五名修士前往该处[1307] 。 瓦拉姆修道院在18世纪上半叶几乎被大火彻底摧毁，导致其中的修道生活完全衰落，后来在新任院长（1782–1801年）——来自萨罗夫隐修院的严谨苦行者纳扎里（†1809年）的努力下得以整顿。 纳扎里是一位相当严苛、谦卑且朴实的修士。坦博夫主教费奥菲尔（1788–1811）向加布里埃尔主教推荐了纳扎里神父，他本人为改善其教区内修道院的生活做出了巨大贡献。 但院长和修士们不愿失去这位长老，院长在致加布里埃尔主教的信中，将纳扎里耶描述为一个朴实、没受过教育、几乎有些愚笨的人。“我这里已有许多自以为聪明的人，”加布里埃尔主教在回信中写道，“把你们的那个傻瓜送

1304 有一部基础性著作专门探讨大主教加布里埃尔·彼得罗夫（1730年5月18日–1801年1月26日）及其活动：蒂特利诺夫·B.《加布里埃尔·彼得罗夫》（1916），其中还包含叶卡捷琳娜二世时代俄罗斯东正教会的通史；此外还有： 马卡里，修道院长。《诺夫哥罗德和圣彼得堡都主教加布里埃尔的生平与事迹》（1857），该著作至今仍具有重要意义。 除长老费奥凡的回忆录（参见注1298）外，加夫里伊尔的生平还体现在他的书信中，见于：《俄罗斯档案》1864年、1869年；1895年第1期；1898年第3期；1908年第2期，以及《读物》1902年第1期。 另参见：戈卢宾斯基。《封圣史》，第320页（关于加布里埃尔的圣髑）。

1305 苏博廷。同上著作。第63–67页。波塞利亚宁。《18世纪的俄罗斯教会与俄罗斯苦行者》（1905年）。第198–214页。

1306 乌斯彭斯基。《尼罗河沙漠纪实》（1886年）。第45页。关于加布里埃尔涉及修道院的举措，参见：蒂特利诺夫。同上著作。第754页；关于其所有举措的总体概述——第6章。

1307 马卡里，修道院长。同上著作。第172页。

来给我吧。”在瓦拉姆修道院，加布里埃尔主教同样推行了《共同生活规约》[1308] 。帕伊西的弟子、长老阿德里安受命重建科涅韦茨修道院[1309] 。 在由长老费奥凡·索科洛夫（1793–1832）管理的基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院——此前已提及的加布里埃尔的侍者——得益于《共居条例》的推行以及费奥凡长老的领导，修道院焕然一新，这座几乎被毁的修道院成为了苦修壮举的圣地[1310] 。 加布里埃尔关于改善修道院生活的建议和指导，也对许多位于其教区之外的修道院产生了深远影响。 例如，莫斯科的西蒙诺夫修道院之所以得以复兴，主要归功于加布里埃尔大主教，因为加布里埃尔派蒂赫温修道院的伊格纳提大修道院长——帕伊西的最后几位弟子之一——前往那里担任院长[1311] 。

加布里埃尔主教的另一项重大功绩在于，他致力于让修士们能够接触到具有苦修内容的著作。多亏了他的努力，圣彼得堡出版了《仁爱》的第一版——这部文集不仅牢固地进入了修士们的苦修阅读范围，后来也成为了信徒平信徒的必读之作。 加布里埃尔的所有活动都影响了后来时代——即19世纪上半叶——修道院的生活，这些活动是奠定真正苦修式修道生活基础的第一步，并对长老制的發展起到了极大的促进作用。 正因如此，即便在长老制未能扎根的地方，修士的生活依然发生了显著的积极变化。

5. 萨罗夫隐修院与塞拉菲姆长老

在18世纪最后四半叶，尤其是19世纪上半叶，萨罗夫隐修院作为一座相对较新的修道院，因其住众生活尤为严苛而脱颖而出。 它的繁荣归功于一系列修士和住持——这向我们展示了这样一个例子：即使只有少数几位苦行者，也能彻底改变修道院的整个生活，并在其中长期营造出真正的修道院氛围。

萨罗夫隐修院位于坦博夫教区特姆尼科夫市以北40公里处，几乎紧邻尼日尼诺夫哥罗德教区边界，很快便成为这两个教区及其所属修道院共同的精神中心。 该隐修院建立得相对较晚，约在1692年，其创始人是修道士伊萨基（† 1737），他担任隐修院院长直至1731年，随后将管理权移交给院长多罗菲（1731–1746）， 而他本人则于1731年受大隐修戒，法号约翰[1312] 。他制定了一套极为严格的共同生活规约，类似于阿索斯山的规约，该规约在其继任者任内也得以延续。对萨罗夫隐修院而言，一大幸事在于，在长达150年的时间里，其管理始终掌握在真正的苦修修士手中。 这一时期的几乎所有院长——多罗菲（1731–1746）、菲拉雷特（1746–1749）、以弗所（1758–1777）、帕霍米（1777–1794）、以赛亚一世（1794–1807）、 尼丰特（1807–1842）、以赛亚二世（1846–1858）——都是德高望重的修士：他们在管理修道院时，不仅致力于严格遵守《共居章程》的规定，更致力于让这些规则充满生命力，赋予其内在的精神意义； 他们懂得如何正确地培养涌入萨罗夫隐修院的新入修道士。可以说，当时在萨罗夫隐修院，院长同时也担任着属灵导师（pater spiritualis）的角色，正如古代教会中常有的那样。隐修院内在的属灵生活植根于早期基督教的苦修传统。

追溯萨罗夫隐修院的历史，我们可以看到一批过着严苛生活的修士，他们使该隐修院声名远扬，使其成为初入修道之人的聚集地。 其中一些人值得特别提及。修道士约阿基姆（1732–1802）在修道院中连续生活了近50年，他曾担任诗篇诵读者和图书管理员，将大量时间用于抄写苦修著作（如大马卡里、以弗所的以弗拉姆等）[1313] ，但他并未忘记修道院围墙外的世间，并对周边居民产生

[1308] 《瓦拉姆修道院及其苦修者》（1903年）。第147–157页；苏博廷。同上著作。第67页。 费奥菲尔（拉耶夫）主教是那些高度推崇长老制度的主教之一，参见他致萨罗夫隐修院修士们的信件，载于：《俄罗斯文集》1914年第160期，第608–624页。

[1309] 皮门。同上，第295页及后续；《俄罗斯文章集》1835年第1卷，第119–126页。

[1310] 参见：我的著作。同上，第128–143页；苏博廷。同上。

[1311] 马卡里，修道院长。同上，第69、73–74页；波波夫。 同上，第VI页。在谈及西蒙诺夫修道院恢复真正的修道生活时，应特别提及长老阿列克谢（布林斯基；1722–1812），他在40年间（1772–1812）一直是该修道院灵性生活的核心。 L. 修道士阿列克西，莫斯科西蒙诺夫修道院的苦行者（1891年第2版）；关于第1版何时出版，我们未能查明。

[1312] 1732年，约翰被秘密办公室的特工逮捕；他被指控私藏了若干针对权势显赫的费奥凡·普罗科波维奇的著作（参见第十三章）。 那是一个迫害僧侣的时代，始于安娜·伊万诺夫娜统治时期，我们此前已作过论述。约翰直至去世（1737年4月4日）都一直被关押在圣彼得堡的监狱中。《俄罗斯传记辞典》（RBS），第139页。

[1313] 萨罗夫隐修院一直致力于抄写苦修著作；例如，一位名叫沃尼法提的修士在那里抄写了以下著作：卡利斯塔和伊格纳提·克桑福普洛夫的《百篇集》（1814年），以及圣巴西尔大帝和约翰·达马斯库斯的各种苦修著作（1815年）； 托马

了深远影响。很可能正是多亏了他，这座修道院才在民众中被尊为圣地。 我们已知的长老纳扎里（1735–1809）曾在移居瓦拉姆修道院之前在此避难，他生命的最后几年也是在这里度过的。 此外，还应提及他的弟子马克·普斯廷尼克（†1817），他是圣塞拉菲姆的 contemporaries；以及瓦拉姆修道院的神父皮提里姆（†1789）和神父伊拉里昂（1776–1841），后者是长老纳扎里乌斯的弟子。 伊拉里昂于1797年来到萨罗夫，在隐修院度过了44年，担任该隐修院的灵性导师，为维护其灵性氛围做出了巨大贡献；他身后留下了关于基督徒生活的精彩《书信》，其内容体现了圣塞拉菲姆的影响。他去世后，隐修院的主要支柱变成了伊萨伊亚二世（普蒂洛夫；1786–1858，1846–1858年任院长）修道院长，他是富商之子； 他于1805年来到萨罗夫，在此苦修直至1858年，期间从未踏出修道院围墙；在他担任院长期间，经其倡议，神父阿韦尔撰写了该隐修院的历史《萨罗夫隐修院史》（[1314] ）。

但没有人像这位谦卑的修士那样让隐修院声名远扬——1903年，俄罗斯东正教会将他列为圣人，即圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基。 也没有任何一位俄罗斯圣人能像塞拉菲姆那样，在其生命中如此奇妙地将对尘世的舍弃与对尘世的侍奉结合起来，他展现了真正基督教圣洁的典范。我们曾一度尝试对这位苦修者和上帝的蒙恩者进行描述，在此我们将简要重述[1315] 。

圣塞拉菲姆曾帮助过许多身处尘世的人，尽管他本人并未参与世俗生活的种种事务。如同古代的基督教苦行者以及他在萨罗夫隐修院的某些同道一样， 塞拉菲姆在森林的隐居中过着苦修生活长达50余年，直到他尘世生命的最后几年（1759–1833），在经历了漫长的苦修之后，凭借其灵性上的成熟，才鼓起勇气在随后的8年间 （1825–1833）回应世间的苦难与需求，并向世俗之人提供灵性帮助；他晚年的事工散发出基督教之爱照耀世间的奇妙光芒，而他自己也始终在内心深处战胜了世俗的诱惑。

与许多其他俄罗斯苦行者一样，塞拉菲姆出身于一个富裕的商人家庭。这是俄罗斯虔诚苦行者传记中一个非常典型的特征：他们成长于世俗的务实氛围中，这种氛围几代以来都存在于他们的祖先之中， ——他们本有许多机会去享受尘世之乐，无需考虑与之割裂，但我们一次又一次地看到，虔诚之灵如何在俄罗斯基督徒家庭的生活中彰显其力量，并在许多人心中获得比世俗诱惑更大的掌控力。 普罗霍尔·莫什宁便是其中之一，他自青年时代起便视世俗价值如无物。年轻、健壮、英挺的普罗霍尔被修道生活所吸引。

约20岁时，他遵照一位在基辅洞窟修道院避难的长老多西菲（†1788）的建议，来到萨罗夫隐修院——此前他在前往该修道院朝圣的途中获得了这一建议。在为期七年的见习期间，普罗霍尔的长老是修道士约瑟夫。 1786年，普罗霍尔受戒为修士，法名塞拉菲姆。不久之后，与该隐修院关系密切的费奥菲尔主教于1793年将塞拉菲姆按立为司铎。 正如他在临终前不久所讲述的那样，那些年他曾有过异象：至圣童贞玛利亚和耶稣基督亲自向他显现，并赐予他祝福。 在其他任何一位俄罗斯圣人身上，圣母玛利亚都没有像在圣塞拉菲姆身上那样，成为神秘体验的核心，并成为如此虔诚敬礼的对象[1316] 。 塞拉菲姆这种宗教神秘体验的特征，不仅使他有别于同时代的苦修者，更使他在俄罗斯神秘主义史——或者更确切地说，在俄罗斯神秘主义探索史上——占据了独特的位置。在本书中，我们特别突出了这一特点，并对其进行了详细阐述。

1794年底，塞拉菲姆隐居于一间建在茂密而人迹罕至的云杉林中的小木屋里，距离修道院有两小时的路程，他的隐士生活便由此开始，并持续了30年（1794–1825）。 他脱下了黑色的修士长袍，改穿白色的内袍。塞拉菲姆的背上总是背着一个装满石头的行囊，以此来克制自己过于强健的肉体， 他无论何时何地都随身携带《圣经》，在长袍内胸前佩戴着重达20磅的铁十字架，背上也佩戴着同样的十字架，腰间则系着一条铁腰带。 冬天，他在森林里劈柴供炉子取暖，然而在严寒中，

斯·坎皮乌斯（！）的作品（1816年），以及他题为《心灵的洗礼池》 （1817），以及圣巴西尔大帝的苦修著作（1820）、据称出自圣马可·苦行者之手的苦修内容片段（1821）等。波波夫。同上著作。第12、17、19、23、44、69页。

[1314] 德尼索夫。第889号；兹韦林斯基。第2卷，第1141号；《正教文集》1863年，第7期，第154页；阿维尔神父。《萨罗夫共修隐修院》（1853年）。 第7–15页；同书还收录了修士伊拉里昂的部分书信（第167–174页），以及：伊林。《圣塞拉菲姆·萨罗夫》（1925）；《俄罗斯圣徒传》。第141页（以赛亚），第178页（约阿基姆）。

[1315] 关于圣塞拉菲姆，参见我的著作：《长老们的生平与教义》（1936年）。第209–258页；伊林。《上述著作》（此处列有最重要的参考文献）；塞拉菲姆（奇恰戈夫），修道院长。《塞拉菲姆-迪维耶夫斯基修道院编年史》（1903年）。

[1316] 参见我的著作：《俄罗斯虔诚与民间宗教中的圣母崇拜》，载于：《Kyrios》第5期（*1940–1941年*）。

炉火只能让他的小室稍微暖和一点；夏天，他在菜园里劳作，靠自己种植的作物为生，后来他开始只靠在森林里采集并煮熟的草和嫩枝为食。 塞拉菲姆在无休止的祈祷中度过了三年，超过1000个昼夜，他跪在一块巨大的石头上，双手高举——就这样完成了他的柱修壮举。而这一切还仅仅是他苦修事业的开端。

就在这时，他遭遇了诱惑。有一次，当圣人在森林里劈柴时，强盗袭击了他，并索要钱财——他们以为这些钱是他从虔诚的信徒那里拿来的。 当圣者回答说自己一无所有时，他们便用斧头击打了他。尽管塞拉菲姆手中也握着斧头，且力大足以抵御强盗，但他并不愿与之对抗。他躺在血泊中昏迷不醒，直到深夜。 次日清晨，他浑身是血地回到了修道院。院长嘱咐他去找医生，但塞拉菲姆因疲惫和虚弱，在医生到来之前便睡着了。 正如这位圣者后来亲口所述，就在那一刻，圣母玛利亚再次向他显现，头戴王冠，左右两侧分别站着使徒彼得和约翰，这与他第一次的异象如出一辙。“天上的女王”——塞拉菲姆喜欢这样称呼圣母——转向了圣人醒来后医生们所站立的方向，指着病人说道：“你们在费力做什么？”——随后，她转向使徒们说道： “此人属我族！”—— 就在这一瞬间，塞拉菲姆醒了过来。这位圣者拒绝了医生的帮助，在自己的小室里卧床数周，未曾起身。他强健的体魄挺了过来，最终从病榻上站了起来，但身体却永远佝偻了，再也无法不借助手杖行走。 圣像中描绘的便是这样的他：身着白色长袍，脚穿草鞋，肩上背着一个装满石头的沉重背包——痊愈后他依然背着这个背包，但他的面容却未曾改变。

几个月后，这位圣者从修道院返回了自己的森林小屋。在院长以赛亚一世（1807年）去世后，修士们请求塞拉菲姆接任院长一职，但他谦卑地婉拒了这一殊荣。 此时，塞拉菲姆开启了一项新的修行：他整整三年过着完全沉默的生活，甚至不与那些为他送来举行神圣礼拜所需的圣饼和供他食用的面包的修士交谈。每当有人靠近时，他都会遮住脸，竭力不让人看见自己的面容。 对塞拉菲姆而言，沉默的修行不过是为一项崭新且更崇高的修行所做的准备。

1810年5月8日，他再次从森林回到修道院，此前他已整整三年未曾踏足此地。他在晚祷时分现身修道院——当时正值圣尼古拉（圣徒兼奇迹制造者）节的前夕——随后默默走回了自己的小室。 就在圣尼古拉节当天，圣塞拉菲姆前来参加清晨的弥撒，领受了圣体，并获得了院长尼丰特神父的祝福。随后，他再次回到自己的小室并反锁了门。塞拉菲姆开始了新的修行——隐修的修行。 他在闭关中度过了十五年半。冬天，他一直待在那间没有取暖的小室里，室内仅靠圣母像前油灯微弱的光线照明。 起初，他坐在木头上睡觉；后来，则躺在自己亲手凿制的棺材里。和以前在森林小屋里一样，塞拉菲姆身上仍戴着铁镣；为了让自己更加辛苦，他还要将柴火从小室的一侧搬到另一侧。 白天，他大声诵读《圣经》；夜晚，他默念“主耶稣基督，神的儿子，怜悯我”这一精要祷文，并致力于斋戒与守护内心。 在此期间，圣塞拉菲姆在祈祷时曾有过各种异象，他后来向一些弟子讲述了这些异象。在主日和节庆日，他领受圣体圣血；经由修道院院长的祝福，这些圣物会在晨间圣礼结束后，通过他小室门上的小窗递给他。 当教区主教来到隐修院并走到他的静室门前时，门对主教也未曾开启。直到隐居十年之后，塞拉菲姆才允许人们进入他的静室——他以沉默的方式给予了默许。

1825年11月25日，隐修室的门终于敞开了，从那时起，塞拉菲姆开始了长老生涯，开始了服务世人的岁月——这是一项充满无尽之爱的伟大恩典之举。朝圣者们成群结队地涌向他的隐修室。在与他们交谈并教导他们时，塞拉菲姆长老劝诫他们要时刻铭记主，并不断进行祈祷，尤其是“心智祈祷”。 塞拉菲姆神父常说，这种祈祷蕴含着一切清醒与警醒，必须时刻将其铭记于心，无论行走或静坐，无论劳作还是在教堂中礼拜开始前，都要持续进行。 呼求上帝之名，你将获得安宁，灵魂与身体的纯净，而圣灵——一切美善的源泉——将安息于你，并在敬畏上帝与纯洁中守护你。 谈话结束时，长老会诵读赦罪祷文，赐予祝福，并亲吻来访者，说道：“基督复活了，我的喜乐！”——而那人便带着感动落泪的目光，离开了他的小室。

就在他隐修生活即将结束前不久，塞拉菲姆身上便散发出非凡的力量：他治愈了长期饱受双腿瘫痪之苦的地主米哈伊尔·曼图罗夫——一位虔诚的基督徒。 这仅仅是众多奇迹般治愈的开端：在圣人的祈祷下，那些饱受长期重病折磨或突发疾病的人，都重新恢复了健康。许多人亲眼见证了他为世人服务的事迹。他的许多预言也相继应验。 仅举一例：1831年，在波兰起义期间，某团的一个连正在行军穿越萨罗夫隐修院。连长——很可能是一位虔诚的信徒——命令士兵们停下脚步，以便

接受长老的祝福。长老应允了他的请求，并逐一为每位士兵赐福。 随后他突然说道，这个连队的士兵不会有人阵亡。该连队全程参与了波兰战役，参加了攻打华沙的战斗，但连队中没有一名士兵阵亡。

长老对一位来访者怀有特别的关爱——他治愈了患有腿疾的尼古拉·莫托维洛夫。 1831年11月，在靠近那间木屋的林间空地上—— ，圣塞拉菲姆自1825年起便在此隐修并接待来访者——莫托维洛夫从长老那里听到了关于领受圣灵的教诲[1317] ，并有幸与圣者一同目睹了圣灵恩典的显现。 此外，对女性修行者的灵性关怀在圣塞拉菲姆的生活中占据了重要地位，这一点从迪维耶夫女修会（后来改建为修道院）的历史中可见一斑。

塞拉菲姆长老在离世前的最后八年里，其生活真正成为了圣徒的生平。凭借充满爱的功绩，他早已超越了尘世的界限。 对于那些来到他森林小庐朝圣的信徒而言，他早已不是一个普通人，而是一位圣人——他仅仅出于对世人的爱，才依然以肉身存在于世。他的外貌上，已显现出另一种、来自天上的世界的光辉印记。

1833年1月1日，星期日，这位长老在圣体圣事中最后一次祈祷。他在自己的小室里整日吟唱复活节圣咏，并三次前往他选定作为自己墓地的地方。 次日，即1月2日，人们在他的小室里发现他跪在名为“慈爱”的天后圣像前，呈祈祷姿势，但已无生命迹象——圣塞拉菲姆已安息主怀。 尽管几代信徒都对他极为崇敬，虔诚地来到他的墓前祈祷，但圣 synod 对这种崇敬并不特别赞同。 直到1903年，圣塞拉菲姆才被正式列为圣人，1903年7月19日举行了其不朽圣髑的迁移仪式。凡在俄罗斯生活过的人，都知道这位圣人在社会各阶层中受到何等崇高的敬仰[1318] 。

6. 奥普蒂纳隐修院及其长老

在19世纪俄罗斯的灵性与宗教生活中，奥普蒂纳隐修院占据着极其特殊的地位。隐修院本身以及奥普蒂纳长老们修行的隐居所，随着时间的推移，名声传遍了全国。 这里形成了奥普蒂纳学派，该学派在近一个世纪（1828–1922）的时间里，对俄罗斯的精神生活产生了深远的影响。首先应提及的长老有列奥尼德（1828–1841）、马卡里（1841–1860）、 安布罗西（1860–1891）、约瑟夫（1892–1911）、瓦尔索诺菲（† 1913）、内克塔里（† 1928）和阿纳托利（† 1922）等长老。 隐修院遵循严格的集体生活条例：无论是院长还是修士，都没有任何个人财产，大家都会与院长一同在食堂用餐，就连茶或糖这样的小东西，修士们也是从隐修院领取的，更不用说衣物和鞋履了。 只有隐修院里的长老，才会有人单独为他们准备饭食，并送至他们的静室。 每位修士都有自己的小室；见习修士和修士——19世纪初人数约为300人——从院长或司库处接受服从任务。礼拜规程被格外严格地遵守：所有《礼仪规程》规定的礼拜仪式都按应有的顺序进行，修士们必须出席； 修道院内部的“沙漠精神”如此统一，它如此深刻地渗透到修士们的意识和灵魂之中，以至于院长或长老们根本无需强迫修士们做任何事，也无需对他们进行训诫。 这种精神也影响了前来朝圣的信徒和修道院的访客，他们在修道院逗留期间，同样会定期参加礼拜。

尽管奥普蒂纳修道院早在古代就已建立，但这种修道院内部生活的秩序直到19世纪才形成。与奥普蒂纳修道院有着深厚精神纽带的首席司祭谢尔盖·切特维里科夫（Sergei Chetverikov），其外在形象—— ——也因那副苦行僧般的模样而酷似长老，他曾多次造访该修道院，并基于自身的观察与感受，撰写了一部关于奥普蒂纳修道院的精彩著作《奥普蒂纳修道院的隐修生活》（[1319] ）。

这座古老的俄罗斯修道院坐落在日兹德拉河畔——这是一条不宽但很深的奥卡河支流——紧邻一片广阔茂密的松林边缘。修道院四周环绕着白色的石墙，四角矗立着小塔楼，墙体中央的四面

[1317] N. 莫托维洛夫的笔记《圣塞拉菲姆关于获得圣灵的教义》于1903年首次发表在《莫斯科公报》上（参见我书中的文本，第230–245页）——此前这些内容曾被宗教审查机构拦截。 另见：弗洛伦斯基·P.《柱石与真理的确立》（1914）。第5章（第5封信）。

[1318] 据我们所知，关于圣塞拉菲姆的首次印刷记载见于著作《萨罗夫隐修院长老、修道士兼苦行者马可生平简述》（1839年），其中收录了塞拉菲姆的一些教诲；随后在杂志《灯塔》（1845年第16期）上刊登了一篇题为《关于塞拉菲姆功绩的传说》的短文。 第一部专门以他为主题的传记于1863年问世：《萨罗夫隐修院长老塞拉菲姆——司祭修士、隐士及闭关者的生平》（圣彼得堡，1863年），该书很可能是由萨罗夫隐修院的一位修士所著。

[1319] 我们有幸曾与首席司祭谢尔盖·切特韦里科夫（† 1947）有过私人交往；从他那里，我们听到了许多关于奥普廷长老的故事，他所熟知的长老从安布罗西神父开始。他的著作《奥普廷隐修院》（1927）被我们用于本研究中。

均设有大门。 这些城墙和塔楼既彰显了修道院随时准备进行军事防御的姿态，同时也让信徒们意识到，必须保护自己的灵魂免受精神之敌的侵袭。 修道院围墙内矗立着几座教堂，其中最大的一座是修道院的主教堂，供奉圣母进殿节；沿墙分布着修士的居室和各类生活用房。这里还有一座修士公墓，安葬着已故的修士。 感人的墓志铭让人得以了解逝者及其修道生涯。例如，立在长老列昂尼德墓前的纪念碑上写道："他在许多人的心中留下了记忆，这些人在自己的悲伤中获得了慰藉。" 奥普蒂纳隐修院的教堂既不富丽堂皇，也不特别华美，但一切都和谐、朴素且不事张扬，氛围如此温馨而抚慰人心，让人流连忘返。礼拜仪式既不拖沓也不草率，充满深厚的虔诚之情。

奥普蒂纳的长老们通常住在隐修所里。隐修所是修道院的一部分，供寻求寂静与隐居的苦修僧栖身。奥普蒂纳的隐修所位于森林中，距离修道院主院半公里。 不熟悉路况的人，很难立刻找到它。隐修所四周环绕着木栅栏。大门上绘有圣像。圣门右侧有一间小屋，长老安布罗西曾居住于此；左侧还有一间小屋，他的恩师长老马卡里曾在此静修。 朝圣者怀着虔诚之心，揭开头巾，推开小门，踏入隐修院的神圣门槛——这里是祈祷与虔敬之地。迎面扑来阵阵浓郁的花香，这些花儿生长在宽阔的、撒满沙子的路径两侧； 鲜花环绕着教堂，一直延伸到门廊，沿着通往食堂、修士居所、蜂场、蜂箱、池塘、柏树林荫道以及墓地的狭窄小径生长。 在这片壮丽景致之中，隐匿着隐士们明亮洁净的居所，每间都配有小小的透明窗户[1320] 。

奥普蒂纳修道院的外在历史，与古罗斯许多其他小型修道院的命运相似。 该修道院建于15世纪，在"动荡时期"曾被波兰军队彻底摧毁。根据古老的教会会议记录推测，在毁坏之前，这座修道院曾是"男女共修"的，直到"动荡时期"结束后不久重建时，才成为仅限男修道士的修道院。 1717年，在彼得大帝统治时期，该隐修院曾关闭数年，1726年恢复运作，但在整个18世纪，它仍是一个规模很小的隐修院，僧侣人数不足十人。 莫斯科都主教普拉顿·列夫申（1775–1812）——他与都主教加布里埃尔·彼得罗夫一样，曾在其教区内恢复并整顿了众多修道院[1321] ——也注意到了这座坐落在河畔、风景如画的隐修院。 他委派佩斯诺什修道院院长（1788–1811）马卡里（布鲁什科夫）大修道院长负责整顿该修道院[1322] 。这位马卡里与长老帕伊西·维利奇科夫斯基的学派有渊源，并与之保持着书信往来。 马卡里将修士阿夫拉亚米派往该隐修院，后者后来成为了奥普蒂纳隐修院的院长；阿夫拉亚米主要负责隐修院的外部建设。

在修道院内部生活的建设方面，主要功劳归于院长摩西·普蒂洛夫（† 1862）。此前，他曾在罗斯拉夫尔的森林中隐居，并担任其中一座隐修院的院长。 1820年，卡卢加主教菲拉雷特（安菲特亚特罗夫，后任基辅都主教）在奥普蒂纳附近建立了一座隐修院，摩西便定居于此；1825年，主教任命他为该隐修院的院长。摩西又邀请了几位隐士 （安东尼、伊拉里亚、萨瓦提亚），他们全都遵循帕伊西的教诲，恪守严格的集体生活规约，并严格遵守。摩西担任隐修院院长期间（1825–1862），是奥普蒂纳独特精神及其内部生活秩序形成的关键时期[1323] 。

长老制是由列昂尼德·纳戈尔金神父（1768–1841）在此引入的[1324] 。列夫·纳戈尔金成长于一个小资产阶级家庭，曾为一位商人服务约10年，但后来辞去该职，于1794年来到奥普蒂纳，并在那里度过了两年。 随后，他转往贝洛贝雷日斯克隐修院（隶属奥廖尔教区），该院的院长是长老瓦西里·基什金，他是长老帕伊西的挚友。 瓦西里神父为他剃度，赐名列昂尼德。通过长老瓦西里·基什金，列昂尼德熟悉了阿索斯山的规条与传统，并了解了帕伊西的教诲。 当瓦西里神父卸任院长一职，前往隐居修行时，修士们推选列昂尼德担任院长（1806年）。列昂尼德同时也是长老费奥多尔（†1822年）的弟子，当时费奥多尔长老正在白岸隐修院修行，他也是帕伊西长老的弟子之一。 四年

[1320] 切特韦里科夫。《俄罗斯长老传统》。第67–69页。

[1321] 1799年之前，卡卢加省隶属于莫斯科教区；卡卢加教区成立于1799年。

[1322] 大修道院长马卡里·布鲁什科夫受莫斯科都主教普拉顿之命，整顿了其教区内的几座修道院，并在那里推行了集体生活章程：佩斯诺什修道院、位于德米特罗夫的博里索格列布修道院，以及科洛姆纳附近的斯塔里·戈卢特温修道院。皮门。 同上，第242、253页；《贝尔柳科娃隐修院的历史概述》，载于：《文集》。1875年。第2期，第35页；波波夫。同上，第75页。但这一真正的共同生活章程并未长期遵守。皮门。同上。

[1323] 列昂尼德，修道院长。《卡卢加教区被废除的修道院》，载于：《文集》。1862年第2期；切特韦里科夫。同上，第30页；皮门。同上，第53页。

[1324] 奥普廷第一位伟大的长老、修道士列昂尼德（修道名列夫）（1917）。第1–15、53–72、123–189、242–275、306–321页；其书信：同上，第329–401页。 参见我的著作（第143–156页）。

后，列昂尼德辞去院长职务，与长老费奥多尔一同再次隐入环绕隐修院的森林之中。在那里，我们已知的长老克莱奥帕正过着完全隐居的生活。 在森林中，列昂尼德领受了大隐修袍。但这些苦行者的隐居生活并未持续多久，寻求修道生活虔诚之人开始前来找他们。于是他们前往瓦拉姆修道院，在那里的一座小隐修所中修行。 此时，列奥尼德神父开始担任长老：他通过灵性指导，帮助那些向他求助的人。那时他大约40岁。当时并非所有修士都认可长老这一职位，修道院的领导层对他尤为怀疑，他们认为这在某种程度上贬损了他们的尊严和地位。 瓦拉姆修道院的院长恐怕也抱有同样的疑虑，因为费奥多尔和列昂尼德（长老克莱奥帕于1817年去世）被迫离开瓦拉姆，迁居至亚历山大-斯维尔斯基修道院。 1822年，长老费奥多尔圆寂。直到1829年，列昂尼德一直在这座修道院中避难，他拥有许多门徒，其中包括许多虔诚的平信徒，他作为一位灵性深厚长老的声誉早已传遍修道院的围墙之外。

长老帕伊西（维利奇科夫斯基）、瓦西里·基什金、克莱奥帕和费奥多尔几乎完全只负责修道院住众的灵性牧养。他们接纳初入修道的新人，并接受他们的服从，而他们的主要关切在于修道者的灵性培育。 列昂尼德结束了这一长老时代的篇章，并开启了新的篇章。他将长老制度从修道院的隐秘之中带出，将其推广到外部世界，使其成为所有寻求灵性帮助和建议之人的福泽。因此，长老列昂尼德的功绩为长老制度的历史开启了新纪元。

这一新时代在1829年尤为显著，当时列昂尼德神父重返奥普蒂纳隐修院，并在那里修道直至1841年10月11日离世，为该隐修院的“长老制度”奠定了基石。 列昂尼德的功绩促成了奥普蒂纳修道院成为俄罗斯的灵性中心，许多人蜂拥而至，寻求关于基督教生活诸多问题的帮助和灵性指导。 这位长老的生平记载了许多事例，展现了这位蒙恩的苦修者如何时而以严厉，时而以温和，时而以深邃的幽默，在灵性上帮助那些从世俗世界前来求助的人们。与奥普蒂纳的其他长老相比，列昂尼德最突出的特点是其性格和教诲中独具一格的质朴，因此深受俄罗斯各阶层民众的喜爱。 民众喜爱并珍视这种待人方式，因为他们自己在玩笑和谚语中蕴含的深意，远比乍看之下要丰富得多。列昂尼德的言行中，很大程度上体现了“为基督而装疯”的精神，体现了那种“sancta simplicitas”（圣洁的单纯），这种单纯对民众的启迪，远胜于最博学的教诲[1325] 。

而长老马卡里·伊万诺夫则是截然不同的一位，他是奥普蒂纳长老传统的继承者。多亏了他，许多俄罗斯作家、诗人和思想家才得以领悟基督教的苦修精神。 在19世纪俄罗斯的宗教史上，长老们的影响无疑占据着极其特殊的地位，若没有这一点，就无法清晰地理解那个时代人们的观点和哲学体系[1326] 。长老马卡里出身贵族。 在前往普洛什昌斯基隐修院朝圣期间，他结识了该隐修院的院长——帕伊西的弟子、长老兼修道司铎阿法纳西。 隐修院的整体氛围以及与阿法纳西长老的交谈，深深影响了这位年轻贵族温柔、敏感且略带艺术气质的性格，他决定剃度出家。 他在隐修院苦修24年（1810–1834），其中13年（1810–1823）师从长老阿法纳西（† 1823）。马卡里从他那里继承了对深入研读圣父们苦修著作的倾向。

与其他长老相比，马卡里在修道生活中更多地借鉴了教会圣父们的著作，而不仅仅依赖于自己灵修苦行的经验。他的小室里堆满了书籍，给来访者留下的印象宛如一位学者的书房。 “他的长老事工有着独特的风格。他与来访者交谈时沉稳冷静，不苟言笑。列昂尼德天生具备迅速把握要义的才能，并兼具机智，这正是聪慧的俄罗斯农民的典型特征，而这种才能在他丰富的人生经历中得到了进一步发展。 马卡里全身心沉浸于对苦修著作的研究之中，他毕生致力于对这些著作进行更深入的领悟。他的谈话中充满了引文。 无论是与虔诚的普通朝圣者、博学的神学家，还是受过哲学教

[1325] 卡尔萨文。《俄罗斯教会中的隐修制度》，载于：《时代转折》第3期（1927年）。 5月、6月；另见：希尔普里希·斯托尔茨·奥托·S·B.，《为基督之缘故的愚行》，载于：《苦修与神秘主义杂志》第6期（1931年）；以及：阿列克谢（库兹涅佐夫），神父，《圣愚与柱修》（1913年）。

[1326] 可以列举以下与奥普蒂纳隐修院或多或少有关联的人物：S. O. 布拉切克、V. I. 阿斯科琴斯基、I. M. 斯涅吉廖夫、M. P. 波戈丁、S. P. 谢维列夫、M. A. 马克西莫维奇、A. K. 托尔斯泰、V. A. 戈卢宾斯基、A. N. 托尔斯泰、 T·I·菲利波夫、I·V·基列夫斯基、A·S·霍米亚科夫、P·A·布尔加科夫、L·A·阿诺尔迪、A·N·穆拉维约夫、D·A·奥博连斯基、E·N·诺罗夫、N·V·果戈理、N·N·斯特拉霍夫、F·M·陀思妥耶夫斯基、P·A·尤尔凯维奇、 弗拉基米尔·索洛维约夫、K·列昂季耶夫、大公康斯坦丁·康斯坦丁诺维奇（K·R.），以及列夫·托尔斯泰。1912年，V·特罗伊茨基在莫斯科神学院成功答辩了题为《奥普蒂纳隐修院对俄罗斯知识分子和文学的影响》的博士论文 （参见：《神学院期刊》，载于：《神学院文集》1913年第4期，附录，第415页），该论文探讨了该隐修院及其长老们所产生的精神影响。

育的访客交谈，他都能表现得同样自然……长老马卡里的木制小室里，接待的访客群体比列昂尼德神父的小室更加五花八门。 一踏进这间堆满书籍和圣像的居室，访客便能感受到一种极为独特的氛围——仿佛人类的智慧与基督教的虔诚在此交融；而与长老交谈一两个小时后，他的看法可能会彻底改变…… 许多人惊叹于马卡里如何以如此朴实和从容的方式解答最棘手的 神学问题。对于社会的灵性滋养而言，他的书信具有特殊意义，这些书信甚至传到了俄罗斯最偏远的角落。 他通过书信牧养了许多属灵的儿女，却从未与他们面对面见过。一些女子修道院也处于他的属灵引导之下。他极其丰富的书信往来后来被编纂成数卷出版，但即便如此，该出版物也仅收录了他部分书信»[1327] 。

在长达20年的时间里（1841–1860），长老马卡里始终是奥普蒂纳灵性生活的核心。他还功不可没的是：在他的指导下，许多教父著作和苦修著作被翻译成俄语并出版。 哲学家兼神学家、莫斯科神学院教授F·A·戈卢宾斯基，斯拉夫主义思想家I·V·基列夫斯基，以及当时在奥普蒂纳修行的几位博学僧侣，都成为了他在这项事业中的助手。 长老的静室俨然成了编辑部，圣父们的著作在此被翻译，且对译文中的每一个词都经过斟酌推敲，正因如此，奥普蒂纳的出版物以语言优美著称，并精准传达了苦修与神秘主义著作中最晦涩难懂的表述。 仅列举其中最重要的出版物：长老帕伊西·维利奇科夫斯基的生平与著作、长老尼尔·索尔斯基的著作、阿瓦·瓦尔索诺菲的著作、西缅·新神学家的生平与著作， 圣费奥多尔·斯图迪特的大布道词、圣以撒·西里努斯四卷本著作、圣马克西姆·殉道者致法拉西乌斯的问答等。[1328]

60年代初，奥普蒂纳隐修院经历了巨大的损失。 1860年9月7日，长老马卡里安世；两年后，长期担任隐修院院长的莫西斯大修道院长离世；1865年，他的兄弟、严苛的苦修者安东尼安世，他曾与马卡里一同从罗斯拉夫尔森林来到奥普蒂纳，并在隐修院的灵性生活中发挥了重要作用。 但随着新任院长伊萨基耶大修道院长（1862–1894）——他曾是长老列奥尼德和马卡里耶的门徒——的就任，隐修院再次迎来了良善的牧者。 还应提及另外两位苦修者，他们为维护和深化修道院的苦修精神做出了贡献——他们是隐修院的院长、神父伊拉里昂（1860–1873）和阿纳托利（泽尔察洛夫；1874–1894），两人都是长老马卡里娅的门徒。

19世纪下半叶，长老、修道士安布罗西（格伦科夫，1812–1891）成为了奥普蒂纳修道院灵性生活的核心。 曾与他私交甚笃并多次交谈的首席司祭S·切特韦里科夫，为我们勾勒了一幅“安布罗西神父”的生动画像：他在性格和长老式的牧养中，成功地融合了两位前任——列昂尼德和马卡里——的恩赐。 S·切特韦里科夫写道：“安布罗西娅拥有一颗‘宽广而充满爱的心’——他在神学方面造诣极深，具备深厚的世间智慧，性格活泼开朗，热衷于实践活动，并且喜欢与人交往。” 与长老列奥尼德和马卡里不同，亚历山大·格伦科夫（俗名安布罗西）毕业于坦波夫的神学院，随后曾在为神职人员子女提供初等教育的宗教学校任教一段时间。 在他虔诚的灵魂中，逐渐萌生了追求修道生活的坚定愿望；在经历了一场疾病之后（他自出生起体弱多病），亚历山大下定决心要成为一名修士。 在一位隐居于其家乡附近的长老的建议下，格伦科夫于1839年前往奥普蒂纳修道院，并在长老列奥尼德门下服侍了一段时间。临终前不久，列奥尼德长老指着安布罗西对马卡里神父说：“我把他从一端交到另一端给你。 他实在太依恋我们这些长老了。”于是，遵照长老的意愿，安布罗西转而服从马卡里神父的指导。安布罗西成为那些将自己的知识和力量奉献给马卡里长老的人之一，当时马卡里长老正致力于准备出版苦修著作。

安布罗西关于自身身体不适的这番话极具其个人特色：“在修道院里，稍微生病一点是有益的。修士不应进行彻底治疗，只需稍作调理即可。”

长老安布罗西的影响范围比他的前任们更为广泛。与马卡里一样，他不仅成为奥普蒂纳修道院修士们的属灵导师，也成为了许多生活在修道院高墙之外的人们的属灵导师。 他的长老任期持续了二十年，从1874年到1891年，他于1891年10月10日安息主怀。

无数虔诚的信徒前来拜访长老安布罗西，他们向他寻求建议和精神上的帮助，离开他在隐修院的小屋时，心中都充满了慰藉与喜悦。在自己的静室里，安布罗西曾与弗拉基米尔·索洛维约夫、F·M·陀思妥耶夫斯基、列夫·托尔斯泰进行过长时间的交谈——这些性格迥异、评价各异的人物，无一不是杰出的俄罗斯思想家，他们的著作在祖国之外也广为流传并广受认可。 或许，并非每位思考

[1327] 我的著作。第160–161页。

[1328] 参见长老马卡里与伊·维·基列夫斯基之间的书信往来：切特韦里科夫。同上，第49、107页及后续。

过他们的观点或其观点转变的读者都清楚，奥普蒂纳隐修院的精神以及奥普蒂纳的长老马卡里和安布罗西在此过程中发挥了多么重要的作用。 对于许多俄罗斯知识分子——无论知名还是无名——与教会和解而言，奥普蒂纳长老们的影响起到了决定性作用。费奥凡·扎特沃尔尼克主教也朝着这一方向努力，他通过自己的著作成功地将许多迷途者带回了教会。

长老安布罗西娅的大量书信往来，极大地拓展并深化了奥普蒂纳隐修院对世人的影响。 如前所述，他将大量精力和时间投入到女性的宗教生活中。正如迪维耶夫修道院将自身托付给圣塞拉菲姆的属灵引导一样，由长老安布罗西奥创立的沙莫尔丁修女会也始终处于他的属灵牧养之下[1329] 。

深谙奥普蒂纳生活与精神的S·切特维里科夫，在其著作的结尾得出结论：长老安布罗西乌斯逝世后，“奥普蒂纳隐修院的长老传统并未消亡，但已无法再达到以往的那种力量和影响力”[1330] 。

长老约瑟夫（† 1911），作为安布罗西的门徒，继承了恩师的事业，赢得了信徒们的尊敬与爱戴，这些信徒带着内心的重担与忧虑，纷纷前往奥普蒂纳向他求助。 在他去世后，隐修院精神生活的中心落到了被称为“小”的阿纳托利长老（†1922）身上（以区别于隐修院院长、长老阿纳托利），他也是安布罗西长老的门生； 据曾与阿纳托利神父私交甚笃的S·切特维里科夫所言，他对待来访者时充满仁慈与真诚，其风范令人联想到圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基[1331] 。 与阿纳托利神父同时在奥普蒂纳隐修的还有长老内克塔里（†1928），他是长老阿纳托利（长者）的弟子。 内克塔里奥年少时便来到隐修院，内心向往独居，曾在隐修所修行；直到长老约瑟夫圆寂后，他才承担起长老的职责，但他对世间的影响范围比其他长老要小[1332] 。

当然，长老们代代相传的传统对奥普蒂纳隐修院的内部生活具有极其重要的意义。 但奥普蒂纳的长老传统在整个长老传统史上构成了一个完整的时代，因为奥普蒂纳的长老们将自己的属灵力量奉献给了生活在世俗中的人们；这是一种俄罗斯修道精神的爱的壮举，其核心在于帮助每一个个体承担其重担，并在其需要时为其服务。 不过，长老们不仅致力于本着基督教之爱服务世人，更致力于将那些徘徊在教会门槛之外的人引入教会，使他们今后的人生能建立在基督教道德的基础上。 也许， 长老们在此事工上的成就未必总是十分显著，未来的历史学家或许会质疑长老们在当时的历史条件下对世人是否真正产生了实际影响——但无论如何，长老制度在主教会议时期修道史中都是一股强大的苦修思潮，也是俄罗斯教会生活中极具成效的现象。

无论如何，这一时期的长老制度是一种整体性的现象，它自下而上自发地发展，完全没有受到来自上层、即教会等级制度的任何影响。 这是一种独特的突破，冲破了“国家教会”在信徒和修士灵魂周围筑起的屏障；长老制体现了复兴早期基督教苦修精神的渴望，在某些修道院中表现得更为强烈，而在另一些修道院中则相对较弱。

7. 其他长老制的发源地

俄罗斯长老传统在过去两个世纪的修道生活中，是名副其实的苦修运动或潮流，因为萨罗夫和奥普蒂纳并非其唯一的发源地。得益于长老帕伊西直接门徒们的努力，其他修道院也加入了这一复兴古代教会苦修精神的潮流。 这些修道院和隐修地，曾是帕伊西长老的弟子们长期或至少短暂修行的场所，他们的努力也在这里结出了硕果。

萨纳克萨尔隐修院（隶属于坦波夫教区）便是其中之一，它建于1659年，正值波尼佐维耶地区修道院扩张时期——当时这里是距离最偏远的隐修院之一。 该隐修院的修士人数一直寥寥无几，1753年，该隐修院被划归萨罗夫隐修院管辖。 直到长老、修道士费奥多尔·乌沙科夫两度担任住持期间（1762–1774年、1783–1791年），该隐修院的修道生活才步入正轨，并制定了集体生活章程。 18

[1329] 同上，第55–96页；我的著作，第194–206页。

[1330] 切特韦里科夫。同上。第97页。

[1331] 同上，第100页。

[1332] 关于长老内克塔里，参见：V. Sh.《关于克朗施塔特圣约翰神父及奥普季长老的记录》。 摘自个人回忆录（塞尔维亚白教堂，1929年）。第51–60页。作者称，长老内克塔里于1928年在修道院外离世。该书有一章（第20–50页）专门论述长老瓦尔索诺菲。 他早年曾担任军官，后来退役并加入了奥普蒂纳隐修院的修士行列。瓦尔索诺菲于1914年，即第一次世界大战爆发前不久去世；遗憾的是，我手头没有关于他的确切资料。

世纪最后四半叶至19世纪上半叶，该隐修院的苦修运动迎来了鼎盛时期，它与萨罗夫隐修院及其他以严格苦修生活制度著称的隐修院有着密切的联系[1333]。

另一个苦修运动的中心是本文中多次提及的普洛什恰纳隐修院，该隐修院于1764年被归类为非正式修道院。 值得特别提及的是长老约阿萨夫，他于1741–1746年间担任该隐修院院长；还有长老阿列克谢（布林斯基；1722–1812），他于1772年转入西蒙诺夫修道院。 长老阿法纳西（扎哈罗夫；†1823）在荒野中修行多年，未来的奥普塔长老马卡里·伊万诺夫神父曾在此接受他的灵性指导。 阿法纳西长老的另一位弟子亚历山大，在担任斯帕斯修道院院长期间（1810年至约1820年），通过推行《共同生活章程》[1334]，真正地革新了该修道院的修道生活。

多亏了长老帕伊西的弟子们的努力，贝洛贝雷日斯克隐修院（奥廖尔教区）的修士们的生活也发生了变化。 该隐修院的建立时间相对较晚，约在1661年，由修道士塞拉皮昂（他因在受大隐修袍时所取的法名——西缅——而更为人熟知）创立，但到了18世纪初，该隐修院已完全衰败； 1721年，布良斯克圣母庇护修道院院长皮提里姆大修道院长使其恢复生机，但1764年该隐修院被废除。尽管如此，仍有几位修士留在了隐修院——可以说，他们虽被圣 synod 遗忘，却未被上帝遗忘——凭借自身的辛勤耕耘，他们将这座隐修院的生活提升到了相当高的苦修境界；直到1817年，该隐修院才被圣 synod “正式恢复”。 1801年至1809年间，帕伊西的弟子、修道长老费奥多尔曾在此修行；18世纪末至19世纪初，长老克莱奥帕二世的弟子马卡里·兹洛宾（†1839）也曾在此隐居。 如前所述，长老瓦西里·基什金和长老列昂尼德·奥普廷斯基曾在此担任院长数年（1806–1811年）。 这座小而贫穷的隐修院，主要得益于长老瓦西里·基什金（1800–1806年及1811–1827年任院长），因其居民严格的生活方式而在修士中声名远扬[1335]。

圣母索弗罗尼修道院的修士生活同样保持着高尚的水准，该修道院早在16世纪便已建立，后被鞑靼人摧毁，约于1630年重建，并以“圣母修道院”之名闻名于世。直到1656年，它一直隶属于普季夫列的莫尔琴斯基修道院 （库尔斯教区）。得益于两位严谨的苦行者——索弗罗尼和尼康——的奔走努力，尼康宗主教授予该修道院独立地位，而院长索弗罗尼在其长期管理修道院期间，始终将那里的修道生活维持在应有的高水平。在他去世后，该修道院通常被称为索弗罗尼隐修院。 甚至在1764年的《修道院条例》中，该隐修院被规定应有相当数量的修士——30人。 1779年，长老费奥多西·马斯洛夫携蒂亚斯明修道院的大部分修士迁居至索弗罗尼耶夫隐修院，他在这里修行直至1803年，在其任内，该隐修院引入了阿索斯山的集体生活章程。 帕伊西的弟子、严苛的隐士格拉西姆也曾在此寻求庇护[1336]。

另一座特别珍视并恪守长老帕伊西吩咐的苦修戒律的修道院，是基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院[1337]，该修道院的长老、大修道院长费奥凡·索科洛夫作为这些戒律的捍卫者，担任长老和院长长达40年（1793–1832）。 在漫长的一生中（1752–1832），费奥凡有幸与那个时代几乎所有的严苛苦行者和长老都曾有过面对面的接触，并亲身感受到了他们的影响。 他出身于索科洛夫贵族世家，14岁时，费奥多尔（他的俗名）决定出家，但父母不让他离开。1771年，他居住在莫斯科，并开始担

[1333] 泽维林斯基。2. 第644号；德尼索夫。第888号；苏博廷。 同上，第56–59页；《前萨纳克萨尔修道院院长费奥多尔神父传》（1847年）（小册子）；波塞利亚宁。《俄罗斯苦行者》（1905年），第285–291页。

[1334] 泽维林斯基。第2卷，第1057号；德尼索夫。第630号；斯特罗耶夫。同上，第913页；《俄罗斯东正教修道院》，第373页；米萨伊尔主教。《圣母普洛什恰纳集体隐修院》（1897年），第8、10页； 波波夫。同上著作，第9页。一位名叫阿法纳西·戈罗夫斯基的修士曾在此抄录了大量帕伊西的著作。此人很可能就是那位著名的长老阿法纳西。另参见：《俄罗斯传记百科全书》第1卷，第592页。

[1335] 泽维林斯基。第1卷，第92号；德尼索夫。第626号；《俄罗斯修道院实录》。第919页；斯特罗耶夫。《文集》，第376页；皮门。《文集》，第66–68页；伊拉里昂，修士。《梅尔基塞德克执事传》，载于：《灵修读物》1889年第2期，第186–187页；伊拉里，修士。《白岸长老马卡里传》。同上，第290–302页；以及著作：《布良斯克白岸隐修院的长老们——根据修道士以色列的笔记》，载于：《奥廖尔教区公报》，1909年，第44–45页（笔者未能查阅）。

[1336] 雅茨米尔斯基。同上。第545页；皮门。同上。第19页；苏博廷。同上。第15、18页；《普季夫尔圣诞节索弗罗尼修道院描述》（1846年）。

[1337] 兹韦林斯基。第2卷，第868号；德尼索夫。第565号；《俄罗斯修道院法典》，第128页。基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院由圣基里尔·诺沃耶泽尔斯基（†1537）于1507年创立，他是圣科尼利乌斯·科梅尔斯基的弟子。 该修道院以其严苛的内部生活而著称；它始终恪守集体生活章程；其土地所有权规模不大；我们未发现任何文件能证明该修道院曾从事贸易或土地交换活动。

任官员。 当时在莫斯科肆虐的可怕鼠疫——费奥凡后来在《笔记》中对此进行了描述——以及由此引发的灾难，进一步加深了他对修道生活的向往。1772年或1773年，他终于实现了自己的愿望。

他前往萨纳克萨尔隐修院，该院由长老费奥多尔·乌沙科夫担任院长。费奥凡·索科洛夫从他那里学习了修道生活的苦修基础，并终生恪守修道院长老制的传统。 此时，他结识了苦修主教提霍恩·扎多夫斯基，这次相遇对这位年轻的修士来说，绝非无足轻重。 1774年，由于世俗当局的干预和阴谋，长老费奥多尔·乌沙科夫被迫离开隐修院，修士费奥凡也随之离开该隐修院，转往维韦登斯基-奥斯特罗夫斯基隐修院，当时长老克莱奥帕一世正在那里修行。 在这里，费奥凡在克莱奥帕的灵性指导下度过了三年，从他那里了解到许多关于阿索斯山修士的生活以及长老帕伊西娅的事迹。随后，他获得了长老的许可和祝福，前往阿索斯山。 途中，费奥多尔·索科洛夫与随行的几位修士造访了蒂亚斯明修道院，当时该院由长老费奥多西·马斯洛夫担任院长。尽管费奥多尔多次恳求，长老费奥多西仍未赐予他前往阿索斯山的祝福——他只得留在蒂亚斯明。 在此，费奥多尔·索科洛夫受戒为僧，法名费奥凡，而长老费奥多西则将其纳入自己的灵性指导之下。

费奥凡总是满怀深情地回忆他在费奥多西长老指导下度过的时光。 遗憾的是，这段时光并未持续太久。根据《丘楚克-凯纳尔吉和约》（1774年）的条款，摩尔多瓦的这一部分地区从俄罗斯划归土耳其，当地希腊东正教修道院的处境因土耳其当局的各种迫害而极为艰难。 因此，长老费奥多西决定将泰斯明修道院的修士们迁往俄罗斯。 这里需要说明的是，在修道士群体中有一位名叫阿法纳西的修士，他为人极其谦卑，喜欢在修道院里承担最辛苦、最脏累的工作。这位阿法纳西正是前文已提及的约瓦主教的兄弟，也是权势显赫的格·阿·波将金亲王的亲属。 唯有长老费奥多西知道这位谦卑的阿法纳西的秘密，他希望如果派他去圣彼得堡申请迁移，凭借他的家族关系，这项奔走将取得成功。 在长老费奥多西的祝福下，阿法纳西选择修士费奥凡作为同行者。 费奥多西的请愿获得了成功，根据女皇的命令，长老费奥多西带着修道院的大部分修士获准迁居俄罗斯，那里为他们划拨了索弗罗尼耶夫隐修院。 起初，费奥凡也留在了这座修道院，但不久后，根据大主教加布里埃尔的意愿，一些从蒂亚斯明迁来的修士——其中包括费奥凡——被召回圣彼得堡的亚历山大-涅夫斯基大修道院，以在那里整顿修道院的生活。

就这样，费奥凡本应继续服从长老费奥多西的指引，却来到了首都，置身于截然不同的氛围之中，这种环境自然无法契合他苦修的心境。但在这里，大主教加布里埃尔本人对他留下了深刻印象。 费奥凡在修道院担任司库的时间并不长，因为加布里埃尔大主教将他招入麾下，成为自己的侍从。在极短的时间内，费奥凡便成为了大主教的亲信和秘书，大主教很快意识到，费奥凡能够协助他在各修道院恢复真正的修道生活。 心地纯朴、谦卑的加布里埃尔大主教之所以器重费奥凡，不仅因为他是位严谨的修士，还因为他需要费奥凡的建议， 因为费奥凡通过与长老们的交往以及在修道院的长期生活，不仅能准确判断修道生活衰落的原因，还能提出相应的整改措施。因此，在推行修道院改革的事业中，费奥凡的名字与加布里埃尔主教的名字紧密相连。 得益于费奥凡的协助，这些改革以长老帕伊西·维利奇科夫斯基的苦修思想为基础，并由费奥凡向加布里埃尔主教推荐的修士们负责实施。在随后的10年里，费奥凡担任大主教的侍从，但实际上他不仅是一位侍从，更是大主教的主要助手和顾问。 在此期间，他始终保持着普通修士的身份。尽管他本人不愿，大主教仍于1785年将费奥凡按立为司铎修士，并于1791年任命他为莫登修道院（隶属诺夫哥罗德教区）的院长，以重建这座几乎被彻底摧毁的修道院。 神父费奥凡在此苦修两年，1793年被任命为基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院的院长。

贝洛泽尔斯克市的居民曾多次向大主教投诉，称这座古老且曾声名显赫的修道院已不见任何真正修道生活的痕迹，并请求他采取措施，以挽救这座濒临彻底荒废的修道院。 费奥凡神父抵达时，发现修道院已处于极其凄凉的状态：当时由一位年迈体衰的修道士主持礼拜，但他因年老体衰已无法主持礼拜仪式。修道院不时会有来自邻近乡村教区的牧师前来代为主持礼拜。 修道院的僧众仅由两名修士和八名见习修士组成，他们各自为政，随心所欲地生活。修道院的建筑已完全破败不堪，因为数十年来从未进行过任何修缮，而由于资金短缺，也无法采取任何措施来保护教堂和其他建筑免遭毁坏。

基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院的命运可视为许多偏远修道院的典型写照——这是18世纪政府措施的后果，当时经济委员会实际上是在掠夺修道院，将修道院的建筑（往往是状况极佳的石砌建

筑） 任其自生自灭，任由自然灾害侵蚀，而非将这些建筑用于任何实际用途。 年复一年，雨水和积雪从破漏的屋顶倾泻而下。僧侣们从彻底损毁的僧房搬到状况稍好的其他僧房，却无人关心修道院建筑的保存。 随后又迎来了世俗化浪潮和1764年的拨款制度，但分配给修道院的拨款仅够维持为数不多的修士们的生计。直到19世纪初，修道院的经济状况才有所好转——正如我们之前所提到的——这才有了兴建新建筑的可能性。 从许多修道院的历史中可以得知，在19世纪上半叶，修道院的所有资金都用于建筑工程。前文已提及的大修道院长皮门在其《回忆录》中讲述了他在担任院长期间，为建筑事务投入了多少时间。其他修道院的情况也是如此[1338] 。

费奥凡也不得不花费大量时间和精力来改善修道院的外部环境，因此在他担任院长期间，修道院的面貌发生了彻底的改变。 与此同时，他也重塑了修道院的内部生活。他制定了共同生活条例，修道院中的修士人数逐年增加。费奥凡在担任长老期间取得了巨大成功，为许多见习修士和初入修道院的修士提供了灵性指导。 在费奥凡临终前不久，当时还是年轻见习修士的大修道院长皮门造访基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院时，发现那里发生了巨大变化：无论是修道院的外观还是内部状况都大为改善； 修道院内秩序井然，处处洋溢着苦修精神，重新赢得了信徒们的喜爱。费奥凡长老在这座修道院中精进修行逾30年，在此深入植根了帕伊西学派关于修道生活的理念。

费奥凡神父的精神影响力也延伸到了受其监管的邻近修道院。其中就包括戈里茨基女子修道院，长老费奥凡曾指导戈里茨基的修女们，并对这座修道院怀有深厚的情感。 在生命的最后三年里，费奥凡神父虽已不再担任院长，但他仍继续以长老的身份指导戈里茨基修道院的修女们。

1832年12月3日，长老费奥凡安息主怀，度过了漫长而富有成果的一生。他的形象在后世被奥普廷长老们的形象所掩盖，因此在俄罗斯长老史中鲜为人知。 但作为研究者，有责任特别强调他在修道史上的作用，因为他是那些在18世纪末为复兴修道生活作出巨大贡献的人物之一[1339] 。

以费奥凡为例，可以总结那些属于帕伊西·维利奇科夫斯基学派的长老和苦行者的特征。但上述精神中心和人物并不能穷尽 那个时代苦修主义思潮的全部。即使在帕伊西学派的框架之外，这一思潮也以不亚于其强度的力量展现出来，并对修道界产生了深远的影响。

8. 圣提霍恩·扎多斯基

当我们审视这一苦修思潮时，在圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基那令人惊叹的形象旁，另一个令人惊叹的形象——圣提霍恩·扎多斯基——也映入我们的眼帘。

这些圣人， 提霍恩和塞拉菲姆之所以受到虔诚的俄罗斯人民的特别尊崇，并非因为他们在近代秉持了真正的基督教精神，而是因为他们苦修与圣洁的形象，与这个崇尚谦卑、朴实、对世人坦诚相待以及与世间保持内在联系的民族的虔诚理想格外契合。 当阅读像圣塞拉菲姆和圣提洪这样的俄罗斯苦行者的生平，并不由自主地将他们与天主教会中的圣人进行比较时，我们会想起圣方济各·亚西西，他的形象与俄罗斯虔诚信仰所体现的基督教理想极为接近。 难怪有些研究者会将圣方济各与圣塞拉菲姆相提并论[1340] 。

圣提洪于1724年出生在一个贫穷的乡村诗篇诵读者家庭，很早就失去了父亲，全家人靠母亲微薄的收入维持生计，她以微薄的报酬受雇于农民家中工作。 1735年，这个男孩被送往诺夫哥罗德的神学学校就读；1740年，作为该校最优秀的毕业生之一，他考入了当地的神学院。 凭借其模范的品行和勤奋好学，他甚至在毕业考试前就被任命为低年级的希腊语教师，考试结束后又成为修辞学讲师。 生活极度贫困的亲属们劝说他担任乡村神父，以改善家庭境况。但蒂莫菲·索科洛夫斯基（俗名提霍诺）拒绝了这一请求。后来，他讲述了自己经历的某些事件，他将这些事件视为来自上天的指引，要他选择另一条道路。

[1338] 皮门。同上著作，各处。

[1339] 费奥凡传记的主要资料来源是他的《笔记》，虽然篇幅不长，但叙述生动，能让读者充分感受到当时长老生活以及整个修道院生活的氛围。 这些《笔记》收录于以下著作中：苏博廷·N.《大修道院长费奥凡，基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院院长》（1862年）。第55–75页。参见我著作中的节选（第128–139页）。 另见苏博廷所著的费奥凡传记（第1–54页）及其包含各种苦修教诲的书信（第76–178页）。修女费奥法尼娅·戈托夫采娃致费奥凡的书信亦已出版：《修女费奥法尼娅》（1868年）。 皮门大修道院长关于费奥凡及其修道院的叙述非常引人入胜。皮门。《同上》，第33–37、45–47页。

[1340] 例如，在洛迪日恩斯基那些极具深意的著作中：《超意识》（1911）和《无形之光》（1912）。

相对较晚，在34岁时，提莫菲于1758年4月10日剃度为僧，法名提霍恩。几个月后，他被按立为司铎，并被任命为神学院的督学（院长）。 一年后（1759年），他晋升为大修道院长，担任杰尔蒂科夫修道院院长兼特维尔神学院院长。就这样，提霍恩踏上了学者僧侣的常规道路，而正是在这一时期，学者僧侣群体作为一种特殊的阶层最终形成，并确立了稳定的形态。 然而，教学工作无法满足他内心深处的灵性渴望——他渴望进入某座偏远的修道院，在隐居中精进修行，他心中对苦修壮举的向往日益强烈。

1761年5月13日，提霍恩被祝圣为主教，并被任命为诺夫哥罗德教区的副主教。但到了1763年2月3日，提霍恩主教便接管了沃罗涅日教区，独立管理。当时，这是最贫穷的教区之一。 由于经济委员会的干预，修道院和主教座堂已彻底破败，教区数量稀少且极度贫困。此外，教区内居住着许多旧礼派信徒，他们在叶卡捷琳娜统治时期获得了更多自由；甚至许多名义上的东正教徒也倾向于分裂。 这个位于国家边陲的教区充斥着不安分分子，而民间的迷信和恶习也极为普遍。 提霍恩主教面临的任务如此艰巨且责任重大，以至于起初他丧失了勇气，向圣 synod 提交了请求，希望获准退休，但这一请求被驳回了。

提霍恩在教区主教的职位上任职了四年半多。最初的茫然很快消散，在短时间内，提霍恩主教便取得了丰硕的成果。堂区神职人员的教育水平和道德水准都很低，于是提霍恩满怀热忱地投身于神学教育事业。 主教对犯错者会予以严厉惩处。他为神职人员撰写了各种讲道和说明，阐释教会的教义；还撰写了关于神父职责、神职圣品的道德基础与意义、堂区牧灵工作及其他主题的文章。他将大量的时间和精力奉献给了神学院以及他亲自创办的两所神学学校。 在巡访各堂区时，主教在讲道中 竭力向信众阐释基督徒生活的真谛，并为教友们撰写了书面讲道稿。从提霍恩主教任职期间沃罗涅日教区的历史记载中可以看出，这位圣徒从未闲置，始终全身心投入牧首职责。 教区内共有的13座修道院，也始终处于他的关注之下。后来，他为修士们撰写了若干教诲，并著有两部特别著作：《给修道者的训诫》和《给从这虚妄世界归向基督之人的临别赠言》。

提霍恩主教以非凡的热忱与民间盛行的迷信作斗争，并在讲道中予以揭露。他言辞中蕴含的内在力量打动了人们，他成功地铲除了许多此前在民间生活中广泛流传的异教习俗。

尽管行政工作如此繁重而紧张，主教也从未忽视自己的内在灵性生活。他彻夜祈祷，撰写各类著作，或研读教会圣父们的著作，尤其是他极为推崇的圣约翰·金口。 但他的体质难以承受如此紧张的生活，因此经常患病。主教不得不再次向主教会议提交请愿，请求退休。这次主教会议批准了他的请求，1767年，提霍恩主教卸任。

起初，主教在托尔舍夫斯基修道院隐居，但因气候不适宜，他被迫迁往位于同属沃罗涅日教区、多瑙河畔的扎多恩斯基修道院。就这样，他生命的最后阶段拉开了序幕，他将全部身心都奉献给了内在的灵性与苦修事业。 从外表看，这位圣徒的生活简朴，近乎清贫：他住在一间狭小的修道室里，睡在薄薄的稻草垫上，盖着一件破旧的羊皮外套；身穿粗布制成的简朴修士袍，在修道室内总是穿着草鞋。 他所有的财产都装在一个旧皮包里，只有那些皮面装订的书籍为他简陋的居室增添了一丝色彩。主教的饮食如此简单而清淡，以至于他的侍从切博塔列夫经常试图劝说这位苦行者再吃点什么。 祈祷是他生活的核心，他每天都会参加所有的礼拜仪式，喜欢在礼拜中诵读经文，并和修士们一起在唱诗班中歌唱。 最初几年，提霍恩主教身着主教礼服主持圣事，后来出于谦卑，他开始穿着简朴的修士长袍参加礼拜，只有在食堂用午餐时，他偶尔才会披上长袍或圣带。 在礼拜间隙，他沉浸于研读《圣经》之中；午餐时，根据修道院章程，侍从会为他朗读《圣经》。圣提霍恩几乎每晚都彻夜不眠，专心祈祷。

他曾向侍从倾诉，自己不得不与各种诱惑作斗争。尤其令他备受煎熬的是，他不断思索：自己是否有内心的权利去逃避主教职位所赋予的职责，不再为基督徒服务，而只顾自己灵魂的得救。内心的不安日益加剧，以至于提霍恩决定给圣彼得堡大主教加布里埃尔写信——他曾一度担任过该大主教的副主教——请求他给予某种任命。但在寄出信件的前一夜，主教做了一个梦，这个梦使他明白应该撕毁这封信。 就在那时，他又经历了一件事，这使他更加坚定了永远留在修道院的决心。有一次，圣徒提霍恩坐在小室的门槛上，沉浸在自己的思绪中，他后来将这些思绪称为“自高自大的诱惑”。 突然，一位名叫卡梅涅夫、住在修道院里的圣愚向他跑来，一巴掌打在主教的脸颊上，对他说：“别自以为是。”提霍恩将这一巴掌视为对其内心软弱的谴责。 没有人像圣提霍恩那样坦率地

讲述自己的内心煎熬、肉体的诱惑与灵性的试探，以及内心的软弱与沮丧。为了在肉体上折磨自己，他会在花园里劳作，劈柴。

同时代的人曾多次提及他的谦卑、对世人的基督之爱以及洞察力。渐渐地，这位圣人的心灵生活获得了内心的安宁，他越来越远离外在的活跃生活，几乎像一位隐士一样修行，他的斋戒时间越来越长，也越来越将时间奉献给祈祷。 最后三年，他再也没有离开过隐居所。

促使他隐居的是一场梦境。在朦胧的梦中，他看见在透明水晶宫殿前的草地上有一场盛宴，他渴望前往那片草地，但某种力量阻止了他，这时他听见一个声音说："三年后你才能进去，现在请继续努力。" 在隐修所里，他只与自己的 侍者交谈，而且极其罕见。如同圣塞拉菲姆一样，他曾见过圣母玛利亚与两位使徒。有一次，他在梦中又遭受了一记耳光：一位神父将一个被帷幔遮盖的婴儿抱出圣坛。 提霍恩亲吻了婴儿的右脸颊，结果婴儿反手打了他一记耳光，打在了他的左脸颊上。当圣者醒来时，他发现自己的左脸颊和左腿都瘫痪了，这发生在他去世前一年。晚年时，他的声音变得极其微弱，只有他的侍者才能听清他在说什么。 有一次，提霍恩告诉侍者，他只剩下三天可活了，而期限一到，他确实归主了，这发生在1783年8月13日清晨。

提霍恩逝世后不久，民众便开始崇敬他，这主要是因为在修道院教堂内他的墓前，年复一年地发生着许多奇迹般的治愈事件。在1863年他被册封为圣人之前，这里已正式记录了近100起治愈案例。 早在1845年，圣人的遗骸就被发现未腐坏，但尼古拉一世皇帝并未批准将圣提霍恩列为圣人。直到亚历山大二世时期，即1863年8月13日，他的圣髑才被隆重开棺，圣提霍恩才获得教会封圣。

圣提霍恩·扎多斯基在扎多斯基修道院期间撰写了一系列著作，主要探讨道德神学问题。其中包括他的主要著作《论真正的基督教》 （1770–1771年），此外还有《致友人的书信》和《静室书信》（这两部文集均成于1772–1775年），其中包含各种教诲与训示，以回答他人向他提出的问题或书信的形式撰写而成。 在生命的最后几年（1777–1779），这位圣徒致力于撰写《从世间收集的属灵珍宝》一书，这是一部收录了157篇简短沉思的文集，其中讲述了圣徒的许多神秘体验。 《宝藏》极好地反映了作者——这位苦行者与神秘主义者——的灵性风貌。书中收录的圣徒对自然现象及其意义的沉思也极为精妙。 圣提霍诺的著作已多次再版，是信徒群体中最广为阅读的书籍之一。圣提霍诺的著作《论真正的基督教》的创作，可能受到阿恩特同名著作的影响，圣提霍诺曾高度评价该著作[1341] 。

9. 苦修生活的个别事例

为了更全面地展现18世纪和19世纪苦修主义的基本特征，还需要提及一些人物。

在18世纪的教会阶层中，约阿萨夫·戈尔连科主教（1705–1754）以其内在的虔诚尤为突出。他与圣提霍恩一样，是温顺、真诚和基督之爱的化身。 担任别尔哥罗德主教期间（1748–1754），约阿萨夫赢得了民众和神职人员的深厚爱戴——这在18世纪实属罕见，因为当时主教与神职人员之间通常存在着一道无法逾越的隔阂。 在教区管理的各项事务中，约阿萨夫主教充分理解贫困乡村神父的处境，并竭尽全力缓解神职人员的物质困境。在个人生活中，约阿萨夫是一位极其严苛的苦行者。他过早离世的原因，很可能正是源于其严苛的斋戒。 约阿萨夫离世后，当地信众立即开始对他进行崇敬，在他的墓前经常发生治愈病人的奇迹。 在开棺时，发现他的圣髑未腐，1911年9月4日，

[1341] 波波夫·A.《圣提洪·扎多斯基及其道德教诲》（1916）；列别杰夫·A.《圣提洪·扎多斯基及其生平、著述与荣封》（1890年第二版，以通俗形式撰写）。隐修士V. P. 切博塔列夫的《笔记》收录于：提洪。 《文集》（1899年）。第5卷，第1–18页。第一部关于这位圣人的传记，部分基于同时代人的叙述，早在1796年就由未来的尤金·博尔霍维蒂诺夫都主教撰写： 《沃罗涅日圣提霍恩生平记》（圣彼得堡，1796年）；以及： 《沃罗涅日主教提霍恩大主教的生平与事迹》（莫斯科，1837年）。在圣人被尊奉为圣人之后，出现了许多关于提霍恩的新著作，其中大部分是为民众而写的，这些著作如同圣迪米特里·罗斯托夫的《圣人日课》一样，得到了最广泛的传播。 就其普及程度而言，这位圣人的圣像仅能与圣塞尔吉乌斯·拉多涅日斯基和圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基的圣像相媲美。其著作的第一版（1836年）并不完整。全集于1889–1895年以5卷本形式出版； 两卷本的《圣提霍恩·扎多斯基文集》（圣彼得堡，1910年）并不完全完整。参见《俄罗斯传记辞典》（1912年）第589页的参考文献。另见：Arseniew N. v. 《俄罗斯虔诚生活的特征》，载于《俄罗斯文集》。 1929年第2期；同上，载于：《Der christliche Osten》，第191–193页；《卡拉马佐夫兄弟的原型》。科马罗维奇教授的评注，载于：《陀思妥耶夫斯基F. M. 作品集》，1929年，Piper版，第60页。

他被俄罗斯东正教会列为 圣人[1342] 。圣约阿萨夫和圣提霍恩·扎多斯基体现了主教团与信众之间紧密联系的典范， 而当时，教会等级制度与信众之间的隔阂正日益明显——这种现象在主教会议时期极为普遍，并对人民的宗教生活造成了极大危害。

伊格纳季·布良恰尼诺夫主教（1807–1867）也是教会阶层中一位杰出的代表，他凭借其苦修生活、与长老们的联系以及自己的著作，赢得了修道界的特别认可。伊格纳季的灵性成长历程，与19世纪其他主教相比可谓非同寻常。 德米特里·亚历山德罗维奇·布良恰尼诺夫是沃洛格达省一位地主的儿子。“我的童年充满了悲伤，”布良恰尼诺夫后来坦言，这在一定程度上源于他与父亲的争执——父亲希望儿子选择一份与其贵族出身相称的职业。 但年轻的德米特里却梦想着修道院的静室。他谦卑地顺从了父亲的意愿，前往圣彼得堡，在军事工程学校接受军官教育。

就他人生的外在脉络而言，进入工程学校就读显得尤为重要，因为正是在这里，布良恰尼诺夫凭借自己的才能引起了大公尼古拉·帕夫洛维奇的注意——这位大公对军事工程学校给予了特别的庇护；当1825年 尼古拉登基成为俄罗斯沙皇时，他并未忘记这位勤勉的军事工程师布良恰尼诺夫。但学业并未给布良恰尼诺夫带来内心的满足：“一种可怕的空虚在我心中诞生并日益膨胀，一种饥渴、一种对上帝难以忍受的渴望油然而生。 我开始为自己的懈怠而哀恸，为将信仰置之脑后的遗忘而哀恸，为失去的那份甘美的宁静而哀恸，为获得的那份空虚而哀恸——它压得我喘不过气，令我恐惧，让我感到如同孤儿般无依，仿佛失去了生命。 确实——那是灵魂的煎熬，它已远离了自己的真正生命——上帝。我回忆起：身穿军校生制服走在圣彼得堡的街道上，眼泪如雨点般从眼中倾泻而出……在深思中，我脱下了军校生的制服，换上了军官的制服。 “我为那身军校生制服感到惋惜：穿着它走进上帝的圣殿，就能融入士兵的队伍、平民的队伍中，随心所欲地祈祷和痛哭。”[1343] 。他后来是这样描述自己当时的心境的。 但德米特里和他的几位朋友懂得在课程和操练的间隙中，抽出时间来满足自己内心的精神需求。 以德米特里及其友人米哈伊尔·奇哈切夫为中心，逐渐形成了一个由具有宗教倾向的军校生组成的小团体，他们每晚在听完讲座和参加礼拜后聚在一起，不仅讨论宗教问题，还进行祈祷[1344] 。 1827年初，布良恰尼诺夫被晋升为军官，但在同年年底，他患上了重病，终于得以提交辞职申请，申请获得批准，他便从军中退役。现在，他可以实现自己的夙愿——进入修道院了。

起初，他前往亚历山德罗-斯维尔斯基修道院，当时长老列奥尼德正在那里修行，他去那里是为了结识这位长老。布良恰尼诺夫在基里尔-诺沃耶泽尔斯基修道院，在长老费奥凡·索科洛夫的指导下完成了见习期——德米特里在他门下服侍了大约三年。 随后，他在普洛什恰纳修道院修行了一段时间，又从那里转往奥普蒂纳修道院，以便再次与长老列昂尼德会面，最终进入沃洛格达附近的格卢希茨基修道院。1831年，他在这里受戒为僧，法名伊格纳提。

不久之后，已晋升为司铎修道士的伊格纳提被任命为佩尔舍姆修道院的院长，该修道院虽小却历史悠久。在这里，在沃洛格达茂密森林的深处，伊格纳提得以远离尘世静修，似乎他青年时代的梦想终于实现了。 但就在此时，尼古拉皇帝在视察工程学校期间想起了他，并从校长那里得知，布良恰尼诺夫已辞职，甚至剃度为僧。 沙皇向圣彼得堡大主教打听布良恰尼诺夫的下落，被告知他正在管理一座小修道院。 根据 沙皇的旨意，伊格纳提被派往圣彼得堡。在那里，这位26岁的修道士被“晋升”为大修道院长，沙皇下令任命他为位于首都附近的一座修道院的院长。

那便是当时已日渐衰落的谢尔吉耶夫隐修院。 在沙皇的资助下，该修道院得以重建，伊格纳提神父管理了24年；多亏了这位年轻院长苦修的信念和勤勉，修道院里重新恢复了真正的修道生活。沙皇曾对他说：“我还是像以前一样喜欢你！ 你欠我一份人情，既因我给予你的教养，也因我对你的关爱……我将谢尔吉耶夫隐修院赐予你，希望你居住于此，并将它建成一座在首都眼中堪称典范的修道院。”但即便没有沙皇的这一愿望，伊格纳提的主持工作也必然会造福于修道院， 因为他

[1342] 格列切夫·B.《圣约阿萨夫》，载于：《BV》。1911年第2–3期。热瓦霍夫·H.《圣约阿萨夫·戈尔连科，别尔哥罗德和奥博扬主教（1705–1754）》。传记资料。3卷。（1909–1911）。

[1343] 参见我的著作（第169页）。他的书信见于：《BV》1913年第1–2期；《读物》1875年第2期。

[1344] 参见：列斯科夫·N.《无私的工程师》。全集第2卷（1903）；德文版：Leskow N. Die Rechtschaffenen，载于：《Corona》第3卷，第3–4期。

对修道生活的见解，不仅受到个人经历的影响，更主要受到长老列奥尼德和费奥凡的影响——他从他们那里不仅领悟了修道生活基础的正确观念，还深信集体生活规约的优势。

况且，对于伊格纳提乌斯本人而言，在荒野中度过的岁月也意义重大： 那段时期是他灵性成长的阶段，是他作为修士、严谨的苦行者和禁欲者的成形时期，也是他深入研读教父著作的时期，这些研读为他后来撰写的《苦修经验》奠定了基础，该著作在修道界广受赞誉。

1857年，伊格纳提大修道院长被祝圣为主教，并被任命为斯塔夫罗波尔（当时称为高加索）教区主教。1861年，他从主教职位上退休，迁居至尼科洛-巴巴耶夫斯基修道院（属科斯特罗马教区）。 直到离世（1867年4月30日）前，他一直在此远离尘嚣，致力于撰写自己的著作；他从这里与许多信徒保持着广泛的书信往来，这些信徒常向他寻求关于修道生活或世俗生活的建议。 他最重要的著作包括《苦修经验》、《苦修讲道》、《献给当代修道界》（关于修士外在行为的规则及内在修行的指导）、《论耶稣祷文。长老与门徒的对话》、《论忍受苦难》等。[1345]

他的著作表明，伊格纳提乌斯既是一位苦行者，也是一位神秘主义者。他属于那些认为苦修的最终目标不仅是灵魂得救，更是神化的东方基督教代表人物之一。 我们多次提及的皮门大修道院长曾与伊格纳提乌斯主教私交甚笃，他写道，伊格纳提乌斯对当时的修道生活极为不满，并以古代修士为榜样——他们之所以能够保持最初的纯洁，正是因为远离了世俗的浮华[1346] 。 伊格纳提乌斯主教对20世纪60年代初针对修道生活的那种尖锐抨击深感痛心；这些抨击不仅源于修士生活中确实存在某些负面现象，也源于社会自由派圈子中盛行的反基督教情绪。 伊格纳提乌斯坚信，这不仅仅是针对修道生活的批评，而是企图不择手段地将修道生活——其中一部分发生在修道院高墙之外——置于各种诱惑之中。 因此，伊格纳提认为，修士们最好尽可能远离世俗：其一，是为了保持道德纯洁；其二，是为了不给此类批评提供借口[1347] 。

伊格纳提·布良恰尼诺夫主教的灵性风貌，正是“主教会议时代”那些俄罗斯主教的典型特征——他们从东方教会的苦修传统中汲取灵性力量，并与俄罗斯修道界中健康的一派保持着联系。 他们不仅自身是基督教苦修实践的典范，还促进了修道事业的复兴。通过他们的辛勤劳动和著作，他们促使个别修士甚至整个修道院走上了正确的 苦修之路，并使许多缺陷从修道院生活中得以消除。 在修道界中，追求基督教苦修精神的愿望从未熄灭，我们可以列举一系列真正苦修主义的例子：当时，修士们或出于自身意愿，或在圣提霍恩·扎多斯基、奥纳茨基主教安布罗斯、隐士主教费奥凡等苦修长老的影响下， 伊格纳提·布良恰尼诺夫主教等虔诚长者的影响下，主动投身于精神斗争，踏上了超脱尘世的道路。

在尼科迪姆大修道院长所著的《十八、十九世纪俄罗斯虔诚苦行者传》[1348] 一书中，记载了许多来自俄罗斯主教、修士和教友中的苦行者。但关于他们中的每个人，我们收集到的可靠资料并不充分，无法验证此处所载信息的可靠性。 关于许多值得称道的苦行者，传至我们手中的往往只是不准确、且常相互矛盾的叙述和回忆，甚至仅存那些无法让我们对这些苦行者形成正确认识的零星消息。 因此，在本综述中，我们一方面不得不仅限于介绍那些特别著名的苦行者；另一方面，在某些缺乏详细传记资料的情况下，只能简要提及姓名。

格奥尔基·马舒林的名字尤为著名，这位苦行者兼隐士因秉持基督教的谦卑精神，并自认不配享有“与天使同等”的修士地位，故终其一生都保持着见习修士的身份。马舒林（1789–1836）出身贵

[1345] 皮门。同上著作，第22–24、68–70、101–111、404–407页。 伊格纳提乌斯的传记，载于：《文集》第1卷（1885年），第1–80页；其文集第一版共4卷，于1867–1868年出版；第二版共5卷，于1885–1886年出版； 书信，载于：《读物》。1875年。第1期；《神学评论》。1913年。第1–2期（第3期——菲拉雷特·安菲特耶特罗夫大主教致伊格纳提乌斯的信）；他与A. I. 赫尔岑的论战，载于：《神学评论》。1913年。第2期。 关于伊格纳提乌斯：伊格纳提乌斯（神父），《追寻活着的上帝》，载于：《教会之声》。1913年，第1–2期；重要著作：索科洛夫·L.，《伊格纳提乌斯·布良恰尼诺夫：其生平、人格及道德与苦修观》。2卷（1915年）——遗憾的是，我们无法获取该书。 《苦修体验》，载于第1卷，第2版；《苦修讲道》，载于第4卷；《献给修道生活》，载于第5卷。参见我的著作（第168页），其中转载了他的部分书信。

[1346] 皮门。同上，第407页。

[1347] 《苦修体验》，载于：《文集》第1卷（1867年），第532页；以及《圣父集》（1903年），第184页。

[1348] 尼科迪姆的著作由修士帕尔菲尼关于其在俄罗斯圣地游历的记述加以补充（参见参考文献）；其中描述了修道院及俗世中诸多真正苦修精神的体现。该书还收录了他关于阿索斯山、摩尔多瓦和耶路撒冷修道士生活的叙述。

族，曾任轻骑兵团军官。 在本书中，我们曾多次提到，在18至19世纪，许多人脱下华丽的军官制服，换上了修士长袍；那些本可以拥有辉煌仕途的人，却更愿意成为基督的战士，而马舒林正是这些战士中的一员。 1818年，他退役后进入扎多恩斯基修道院成为见习修士，圣提霍恩曾在此修道。一年后，他闭居于一间仅在严冬时节才会供暖的小修室中。 格奥尔基在自己的小室下方挖了一个类似洞穴的坑，白天他跪在这洞穴中祈祷，夜晚则用于阅读《圣经》或苦修著作，而且并非每天都进食。 这种苦修持续了约五年，之后他离开了洞穴，又闭居于小修道室中。乔治在民众中备受尊崇，许多人像求教长老一样前来向他请教。但他极少允许访客进入自己的修道室。 他与许多信徒保持书信往来，为他们在俗世的生活提供建议。这些书信在1870年之前就已再版5次，其阅读量不亚于奥普廷长老安布罗西奥或戈沃罗夫主教西奥凡的书信，尤其在俗世人群中广为流传。 格奥尔基·马舒林是一位罕见的苦行者典范，他虽名义上并非修士，但其一生所展现的修道精神，却远胜于许多受过剃度礼的人。他的隐居生活持续了17年[1349] 。

费奥凡·索洛维茨基（1739[?]-1819）是一位严苛的苦行者、隐士和荒野修道者。他很可能来自俄罗斯南部； 起初他来到基辅洞窟修道院，在长老多西菲（† 1788）的指导下修行，随后踏上流浪之旅，先前往尼亚梅茨修道院拜访长老帕伊西·维利奇科夫斯基，继而徒步前往索洛维茨基修道院（1778年）。 他在那里的一间森林小屋中度过了许多年，完全不与人接触，甚至不与索洛维茨基修道院的修士们来往。有一部非常有趣的手抄本故事专门记述了他，其中讲述了费奥凡与恶魔的斗争——那个恶魔经常来到这位隐士的小屋，企图迫使他放弃隐居生活。 在俄罗斯圣徒传记和关于苦行者生平的叙述中，此类与恶魔相关的故事相对罕见。据该故事记载，费奥凡于1819年7月26日去世，享年120岁，因年老体衰而完全丧失了体力，他生命的最后时光是在索洛维茨基修道院的医院度过的[1350] 。索洛维茨基修道院另一位严苛的苦行者是费奥凡的 contemporaries，即隐修士格拉西姆（1740–1848）。起初，他在罗斯拉夫尔的森林中，在长老阿尔塞尼的指导下过着隐居生活。 1823年， ，在圣地游方多年之后，他来到索洛维茨基修道院，在那里先是在森林中的一处小洞穴里，随后又在森林小屋中，苦修长达10年（1823–1833）。

在基辅佩切尔斯克修道院，18世纪下半叶至19世纪上半叶期间，也有几位杰出的修士在此修行。首先要提到的是前文已提及的长老多西菲，他曾在洞穴中隐居多年，足不出户。 正是他建议当时还是年轻见习修士的未来长老帕伊西，前往摩尔多瓦拜见瓦西里神父，在那里领悟修道生活的精髓。几十年后，他又出于同样的目的，派遣费奥凡·索洛维茨基前往帕伊西那里。 长老多西菲在闭关中度过了30年，并在高龄时圆寂（†1788），修道士米哈伊尔（†1815）很可能是他的弟子。修道士瓦西安也曾在此修行，1816年，沙皇亚历山大一世曾与他进行过长时间的交谈。 该修道院还有一位严苛的苦修者——修道长老帕尔菲尼（1790–1855），他尤为著名且备受尊崇。他对来访者和灵性子女仅要求一种基督教美德——将所有不从事劳动和世俗事务的闲暇时间都奉献给祈祷。 他的传记中记载了他曾蒙受的一次异象。在这异象中，圣母显现于他面前，他询问圣母：作为一名修道士，他的职责是什么？得到的回答是：只有一项职责——为整个世界不懈地祈祷[1351] 。

隐士兼执事梅尔基塞德克（1715–1840）的形象，将我们带回了罗斯拉夫尔森林中的苦修者们。他出生于苏梅市（哈尔科夫附近）一个富商家庭。25岁时，应父亲的意愿，他订了婚。 偶然间，马克西姆（梅尔基塞德克的俗名）遇见了一位年迈的修士，对方告诉他不必在俗世生活，而应进入修道院。他前往基辅洞窟修道院朝圣，并在那里留下来成为一名见习修士。后来，他逃到了索弗罗尼耶夫隐修院。 在那里，马克西姆不得不承受来自其他修士的一些诱惑，于是他前往贝洛贝雷日斯克隐修院，并在那里受戒，取名米哈伊尔。几年后，他受大隐士戒，取名梅尔基塞德克，并被按立为修士执事。 此时（1800年），新任院长瓦西里·基什金长老来到该隐修院，而当时已年事已高的梅尔基塞德克与他保持着持续的灵性交流。梅尔基塞德克在贝洛贝雷日斯克隐修院度过了50年； 当他95岁时，据其传记作者所写，他突然（1810年）出于不明原因，决定前往罗斯拉夫尔的森林，并在

[1349] 波塞利亚宁。《俄罗斯苦行者》（1910年）；马舒林《书信集》（2卷），多次再版（1870年第5版）。

[1350] 尼科迪姆。《传记集》。7月；关于《隐士费奥法尼的故事》的内容，参见：波波夫。同上著作，第65–66页；亚齐米尔斯基。同上著作，第546页；《18至19世纪索洛维茨基修道院的虔诚苦行者》，第22–23页。

[1351] 《基辅佩切尔斯克修道院长老、司铎帕尔菲尼的生平与事迹》（1898年）。第27页；波塞利亚宁。《俄罗斯苦行者》（1910年）。第452页及后续；尼科迪姆。同上。9月。

那里的一间林间小屋定居。当时，还有其他隐士也在这些森林中修行，例如以赛亚和安德烈。 由于来访者众多，使梅尔基塞德克长老不得安宁，因此他决定前往莫萨尔斯克市（卡卢加省）周边的另一片森林，在那里与以赛亚神父一同修行了12年。人们又开始前来找他，希望与他交谈，并获得安慰和建议。 以赛亚去世后，梅尔基塞德克收了另一位修士米哈伊尔为弟子，两人决定一同返回罗斯拉夫尔的森林，梅尔基塞德克便与弟子在那里度过了生命中的最后三年。他于1840年7月9日安息主怀，享年125岁[1352] 。

在特罗伊茨-谢尔盖耶夫修道院辖下的革西马尼隐修院中，也有几位备受尊崇的苦行者和长老在此修行：曾在洞穴中避难的苦行者菲利普，以及长老伊西多尔、亚历山大、 格里高利、赫尔曼（†1918）、伊拉里昂[1353] 。其中，长老瓦尔纳瓦·梅尔库洛夫（1831–1906）尤为著名。他 是农民之子（俗名瓦西里），曾学过锡匠手艺。 20岁时，他来到圣三一-谢尔盖大修道院，成为一名见习修士。他的灵性导师是格里高利长老。还在见习期间，瓦西里就参与建立了一个修女团体，后来他担任了该团体的长老。 当格里高利长老圆寂（1862年）后，瓦西里转而跟随另一位名叫丹尼尔的长老，后者于1865年离世，临终前曾对瓦西里说，他日后也会成为长老。1865年，瓦西里受戒为僧，法名瓦尔纳瓦。 1872年，他晋升为司铎修士。那时，尽管他年纪尚轻，却已有信徒前来求教。他定居于革该园隐修院，从1873年起直至1906年2月17日圆寂，瓦尔纳瓦长老一直吸引着众多信徒。 他与虔诚信徒相处的方式，让人联想到奥普塔的列奥尼德和安布罗西两位长老的作风：他喜欢将自己的教诲和忠告以谚语或俏皮话的形式表达出来。 他于1878年在维克塞村（位于下诺夫哥罗德教区阿尔达托夫附近）创立的修女团体，后来改建为女子修道院，而长老瓦尔纳瓦始终是该修道院修女们的属灵导师[1354] 。

19世纪上半叶，来自新救世主修道院的长老菲拉雷特（1752–1842）在莫斯科备受尊崇。他来自罗斯拉夫尔的森林，在那里度过了11年（1799–1810）完全隐居的生活。 正因他的影响，著名的俄罗斯思想家伊·维·基列夫斯基才放弃了自己的自然神论信念，重返教会；基列夫斯基的妻子是长老菲拉雷特的灵性女儿，正是她劝丈夫向长老求教。 后来，在长老菲拉雷特去世后，但根据他的建议，基列夫斯基结识了奥普塔修道院的长老马卡里，并开始协助他出版苦修著作《[1355] 》。长老菲拉雷特同时也是大主教菲拉雷特·德罗兹多夫的属灵导师。

19世纪，瓦拉姆修道院声名大噪。1782年，当长老纳扎里受大主教加布里埃尔之命负责重建该修道院时，该院正处于外观荒废、内部灵性衰败的状态。 1723年的一场大火几乎烧毁了修道院的所有建筑，在纳扎里神父抵达之前，那里仅剩寥寥数名修士幸存。纳扎里在修复了几座修道院建筑后，将主要精力转向了修道院生活的内部建设，在他领导下，修士人数不断增加。 数十年后，该修

[1352] 伊拉里昂，修士。《梅尔基塞德克执事传》，载于：《灵修读物》1889年第2期，第184–201页。

[1353] 关于这些长老，我掌握的信息很少。有一本小册子专门介绍亚历山大长老：关于特罗伊茨-谢尔吉耶夫修道院附近革法西马隐修院隐修长老的生活与事迹 （莫斯科，1900年）；关于长老伊西多尔：弗洛伦斯基·P.《大地的盐》，即关于客西马尼隐修院长老、司祭修道士阿瓦·伊西多尔生平的传记，由其不配的属灵之子帕维尔·弗洛伦斯基收集并按顺序整理（谢尔吉耶夫波萨德，1909年）。 这两部著作我都未能读到。P·A·弗洛伦斯基（1881-？）是一位极具魅力且独具匠心的思想家：他既是物理学家、自然科学家、语言学家、哲学家，又是神学家，先后毕业于物理数学系和莫斯科神学院；1911年被按立为神父；他著述颇丰，其中大部分尚未出版。其著作《真理的支柱与确立》（1914年）尤为著名——这是一部融合了哲学、神学、苦修神秘主义及数学哲学的著作。 该书摘录见于：《东方基督教文献集》（Ostliches Christentum. Dokumente），由N. F. 布布诺夫和H. 埃伦伯格编，第2卷：《哲学》（慕尼黑，1925年），第28–194页；关于他的灵性成长历程，见第410页。 弗洛伦斯基对长老制度的评价颇具特色：“圣塞拉菲姆·萨罗夫斯基和伟大的奥普塔长老——列夫长老、列昂尼德长老（在弗洛伦斯基的论述中，列夫和列昂尼德被视为不同人物，而‘列夫’是长老列昂尼德在受大隐修袍时所获的法名。 ——I. S.）以及马卡里、尤其是安布罗西——如同火之焦点般汇聚了民间的圣洁。他们已是半圣之人，不再是狭义上的修士。透过他们，如同透过远视眼镜，可见那将要来临者。 他们在此展现出的所有特质都是崭新的、独特的、启示录式的。唯有盲人才看不见这一点。若不跟随他们，而是绕过他们继续前行，那便是轻率或疯狂，因为这无异于擅自企图缩短自古以来就已注定的世界历史进程。 这无异于否定主耶稣的话：“你们中间谁有忧虑，能使自己的身量增加哪怕一肘呢？”（马太福音 6: 27；路加福音 12: 25）。同上。第72页（编者所加强调）。

[1354] 伯科夫·A. 《安慰者的长老，修道士瓦尔纳瓦》（1940）；该小册子基于另一本关于瓦尔纳瓦神父的著作编写：《在主内安息的安慰者长老瓦尔纳瓦神父传记，伊韦尔斯基-维克辛斯基女子修道院的创始人与建造者》（1907）。

[1355] 尼科迪姆。同上。奥古斯特；萨瓦。《我的生平纪事》。第2卷，第283页；《灵修读本》1866年版，第3卷，第201–206页（长老菲拉雷特的简要生平）；基列夫斯基·伊·V.《文集》第1卷，序言。

道院因其尤为严苛的生活方式而闻名。但到了19世纪20年代末，又出现了各种违背章程的行为，因此1829年，长老列奥尼德离开那里，前往奥普蒂纳隐修院。

19世纪中叶，瓦拉姆岛的修士费奥克蒂斯特因其严苛的修行而闻名；在受戒前，他曾在海军服役，1827年来到瓦拉姆岛，1835年受戒，1853年则接受了大隐修戒。 最后10年，他隐居于森林小屋中，因其苦修的严苛而尤为突出；年轻的修士们常来拜访他，他便向他们传授修道生活之道。1863年，他高龄辞世。

当时，瓦拉姆修道院在民众中享有极高的声誉，朝圣者和访客的人数逐年增加。 修道院的外观发生了巨大变化：达马斯金（科诺诺夫，1839–1871）和约拿单（德米特里耶夫，1879–1891）两位院长大刀阔斧地展开了建设，如今修道院的模样——包括石砌教堂、修士居所、 朝圣者旅馆以及众多经济设施（磨坊、泵站、发电站等），正是这些精于经营且富有进取精神的住持们所留下的印记。 不过，达马斯金作为修道院院长， 他将经济上的进取精神与维护修道院内部秩序的能力相结合，修士们深切感受到了这位严厉院长铁腕的管束。在他任内，修士人数超过了三百人[1356] 。

上文提到的尼科迪姆大修道院长所著的著作中，还收录了俄罗斯各地修道院中许多在过去两个世纪里生活的虔诚苦行者的生平传记；正是由于这些苦行者的存在，那个充斥着诸多负面现象、阴郁沉重的教会会议时代的氛围才得以缓和。 即使在那个时期，苦修精神也并未熄灭，它在所有俄罗斯修道院中或多或少地有所体现。这种精神在长老们的壮举中表现得尤为强烈，他们通常在修士人数较少的修道院中寻求庇护。

长老制度对修道院生活的重要性，以及人们对苦修著作的兴趣，使得学术研究开始特别关注：一方面是东正教苦修史的整体发展，另一方面则是长老制度的历史。 陆续出现了探讨东方教会苦修-神秘生活历史与本质的著作。甚至在莫斯科神学院，也有一些学生选择以长老制度及其历史作为其学位论文的主题。 1911年在圣三一-谢尔盖大修道院举行的来自各修道院的修道士代表会议决议指出，修道院最重要的任务是传承长老制度——包括长老对初入修道院的修士的指导——以及恪守古老的苦修传统[1357] 。 仅这一理论层面对长老制度重要性的认可，便是长老们所作努力并非徒劳的最佳证明。然而，1911年会议上所表达的愿望并未得到实际落实，因为几年后，俄罗斯东正教会的修道院生活便戛然而止。

结语

本书虽未详述俄罗斯修道主义的完整历史，但概述了所有最重要的现象和最具影响力的代表人物。

在这段历史的三个时期中，修道生活的性质发生了变化。这既体现在修道院的生活中，也体现在修士们（即使是同一代人）对修道苦修基础的理解上，这一点在16世纪初关于苦修意义的争论中表现得尤为突出。

从我们的角度来看，这两种流派的并存对俄罗斯修道制度整个后续历史具有极其重要的意义。这场争论首先表明，在俄罗斯修道制度存在五个世纪之后，在14至15世纪修道生活达到鼎盛之后， 亟需厘清基督教苦修主义的本质——尤其是修道生活的基础——并尽可能精确地界定这些基础，从而使修道生活回归正轨。

这一倡议源于一群力图与古代修道主义的苦修-神秘精神建立紧密联系的修士，因此，尼尔·索尔斯基长老及其追随者在俄罗斯修道史中值得特别肯定。 值得注意的是，他们的倡议恰逢15世纪的最后几十年，当时世俗化进程尚未像16世纪初那样显而易见。 由此可以得出结论：尼尔及其追随者形成其苦修观念，并非为了对抗世俗化，而是因为他们深刻认识到修道生活的真正根基何在。

他们的对手——约瑟夫派——不得不主要以回应“不积财者”倡议的形式，阐述自己对修道事业任务的看法， 然而，这并不影响其对历史学家的意义，甚至并非因其政治内涵，而是因为它 对俄

1356 《瓦拉姆修道院及其苦行者》（1889年）。第16、23页等。《俄罗斯传记辞典》。第51–52页（达马斯金）；第319页（约拿单）。 另参见：什梅列夫·伊·《古老的瓦拉姆》（1936）。第80、122页

1357 《BV》1913年第4期，第399、400页。《科学院会议记录》。另参见：阿尔塞涅夫·N·v.《神圣的莫斯科》（1940），该书大量论及长老制度的影响。 关于当代阿索斯山上的俄罗斯长老，参见：Fülz-Müller R. 《在“沉默荒漠”的长老身边》。《苦行者之村》，载于：《柏林日报》。1926年。第419期（5月9日）。

罗斯修道主义的未来历史具有极其重要的意义。因此，我们把这场争论爆发的时期称为修道主义发展及其自我意识史上的转折点。

在16至17世纪，修道院的外部和内部历史几乎完全是在“约瑟夫派”——即胜利者——的思潮下发展的，这种思潮给修道院的生活带来了诸多负面影响。 修道院的现状迫切要求进行改革——这正是教会高层的首要任务。1764年的世俗化改革剥夺了修道院的土地所有权，从某种意义上说，这为推行此类改革提供了便利，因为与土地所有权相关的负面现象已不复存在。 但由于主教会议时期的教会当局自上而下未采取任何特别重大的措施，修道界或许曾面临彻底衰落的危险。不过，正如我们所见，修道界内部并非所有健康的力量都已消亡。

在这方面，18至19世纪的俄罗斯长老制度对复兴修道院生活功不可没，而这一制度在俄罗斯与帕伊西·维利奇科夫斯基长老的名字有着直接且最密切的联系。 其他真正苦修精神的表现表明，世俗化的危险并非在所有地方都对修道生活的未来构成同等程度的威胁。 长老们的功绩与壮举证明，在修道界——尤其是18世纪末和19世纪的年轻一代修士中——依然蕴藏着蓬勃的生命力，其中对真正修道生活的向往十分强烈。 这一事实不仅值得教会史学家关注，也值得文化史学家关注，因为它表明了各阶层民众的宗教追求是多么强烈，同时也表明，在某种意义上，民众的虔诚从外部影响了修道院的生活。

19世纪的长老们不仅影响了修士的灵性生活，也影响了生活在修道院墙外平信徒的灵性生活。通过长老们向世俗世界传道，俄罗斯修道界逐渐摆脱了东正教修道生活特有的封闭性和自我沉溺。这一点相当重要。 帕伊西·维利奇科夫斯基神父的苦修学派——几乎所有长老都与之保持着精神联系，而该学派本身起初也保持着这种封闭的性质——随着时间的推移，逐渐承担起不仅服务于修士，也服务于世俗民众的使命。就这样，东方教会的苦修传统在俄罗斯长老传统中焕发了新的形式。这一转变是自然而然、自发发生的，并未受到教会当局的任何压力——当时教会当局与普通信徒之间缺乏真正的内在联系。长老制度的本质本身促使修道界与民众之间的灵性纽带得以逐步重建。

我们无法确切回答以下问题：修道界是否拥有足够的力量来延续灵性成长并保持与信众的紧密联系，以及基督教生活的丰硕成果本会何时结出；因为在20世纪20年代末， 在俄罗斯国家政治历史事件的影响下，俄罗斯修道主义的历史戛然而止。俄罗斯的修道主义何时、以何种形式复兴，甚至是否会真正复兴——这些问题将由未来的研究者，在相当长的时间间隔之后，通过深入探讨这一主题来解答。 而如今，俄罗斯修道主义的历史似乎已成为一个完整的现象，可以从历史的视角对其进行从始至终的考察。

在结束本次研究之际，我们不妨向读者重温一位俄罗斯修道史专家——在西方鲜为人知的思想家谢尔盖·尼古拉耶维奇·特鲁别茨基亲王（†1905）——的话： “修道院是我们生命中最珍贵的瑰宝，是我们的骄傲——无论那些不了解灵性生活、甚至不愿思考为何如此多的人选择这条牺牲之路的人，以何等傲慢轻蔑的态度对待它们。 当然，人们也可以谈论某些修道院中风气的堕落，谈论修士们的懒惰、游手好闲以及他们的恶习——在任何地方，理想与现实之间的反差都未曾像在修道院中这般巨大，尽管在任何地方，这种反差也从未被体验得如此深刻而痛苦。 我们珍视修道院，因为它是教会教义在生活中得以体现的机构……我们珍视修道院，尽管它们有缺点和不足，但正是为了那些从修道院高墙内闪耀出来的圣人 珍珠。它们曾是人民接受精神和道德教育的地方」[1358] 。

[1358] 引自：阿森涅夫·A.·冯，《东方教会》（1925年），载于：《格申文集》第918号，第8页。