



东方历史学术文库

俄国东正教会改革 (1861~1917)

戴桂菊◇著

社会科学文献出版社





东方历史学术文库

本书对东正教会的历史地位和作用作了认真的分析，纠正了某些著作中简单否定宗教的浅陋偏见。书中揭露了东正教会在维护沙皇专制制度方面的作用，同时也阐述了教会在维护社会安定、提高居民道德文化水平方面的影响；详细地剖析了东正教会的内部改革，对神职阶层封闭性的打破，白神品阶层地位的提高以及牧首制的恢复都作了十分清晰、深刻的阐述，对二十世纪俄国神学、宗教哲学、宗教文化作了十分难能可贵的综述。

——徐天新

ISBN 7-80149-714-7



9 787801 497147 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-714-7/K·104 定价：25.00元



东方历史学术文库

俄国东正教会改革 (1861~1917)

戴桂菊/著

社会科学文献出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

俄国东正教会改革 (1861~1917) / 戴桂菊著. —北京: 社会科学文献出版社, 2002.6
(东方历史学术文库)
ISBN 7-80149-342-7

I. 俄… II. 戴… III. 俄罗斯正教会—宗教改革运动—研究—1861~1917 IV. B976.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 079752 号

·东方历史学术文库·

俄国东正教会改革 (1861~1917)



著 者: 戴桂菊
责任编辑: 宋月华
责任校对: 刘玉霞
责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

北京建国门内大街5号 电话 65139963 邮编 100732

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所
排 版: 东远先行彩色图文中心
印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 11.75

字 数: 272 千字

版 次: 2002 年 6 月第 1 版 2002 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-714-7/K·104

定价: 25.00 元

版权所有 翻印必究

《东方历史学术文库》 学术评审委员会

主任委员 戴逸
副主任委员 齐世荣 金冲及
委 员 (以姓氏笔画为序)
邓小南 王思治 刘桂生 刘家和
阮芳纪(常务) 陈铁健 张振鹞
张椿年 经君健 郭松义 阎步克
谢曙光

《东方历史学术文库》 编辑委员会

主 任 沈志华
编 委 (以姓氏笔画为序)
丁一川 于沛 牛军 王小甫
李凭 李世安 李丹慧 杨群
陈东林 范广伟 黄燕生

《东方历史学术文库》书目

1994 年度

- 《魏忠贤专权研究》，苗 棣著
《十八世纪中国的经济发展和政府政策》，高王凌著
《二十世纪三四十年代河南冀东保甲制度研究》，朱德新著
《江户时代日本儒学研究》，王中田著
《新经济政策与苏联农业社会化道路》，沈志华著
《太平洋战争时期的中英关系》，李世安著

1995 年度

- 《中国古代私学发展诸问题研究》，吴 霓著
《官府、幕友与书生——“绍兴师爷”研究》，郭润涛著
《1895~1936 年中国国际收支研究》，陈争平著
《1949~1952 年中国经济分析》，董志凯主编
《苏联文化体制沿革史》，马龙闪著
《利玛窦与中国》，林金水著
《英属印度与中国西南边疆（1774~1911 年）》，吕昭义著

1996 年度

- 《明清时期山东商品经济的发展》，许 檀著
《清代地方政府的司法职能研究》，吴吉远著
《近代诸子学与文化思潮》，罗检秋著
《南通现代化：1895~1938》，常宗虎著

《张东荪文化思想研究》，左玉河著

1997 年度

《〈尚书〉周初八诰研究》，杜 勇著

《五、六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》，侯旭东著

《世家大族与北朝政治》，陈 爽著

《西域和卓家族研究》，刘正寅 魏良弢著

《清代赋税政策研究(1644~1840年)》，何 平著

《边界与民族——清代勘分中俄西北边界大臣的察哈台、满、汉五件文书研究》，何星亮著

《中东和谈史(1913~1995年)》，徐向群 宫少朋主编

1998 年度

《古典书学浅探》，郑晓华著

《辽金农业地理》，韩茂莉著

《元代书院研究》，徐 梓著

《明清高利贷资本》，刘秋根著

《学人游幕与清代学术》，尚小明著

《晚清保守思想的原型——倭仁研究》，李细珠著

1999 年度

《唐代翰林学士》，毛 蕾著

《唐宋茶业经济》，孙洪升著

《七七事变前的日本对华政策》，臧运祜著

《改良的命运——俄国地方自治改革史》，邵丽英著

2000 年度

《黄河中下游地区的东周墓葬制度》，印 群著

《中国地名学史考论》，华林甫著

《宋代海外贸易研究》，黄纯艳著

- 《元代史学思想研究》，周少川著
- 《清代前期海防：思想与制度》，王宏斌著
- 《清代私盐问题研究》，张小也著
- 《中国历史上的婚姻冲突——对 18 世纪中后期个案的研究》，
王跃生著
- 《农民经济的历史变迁——中英乡村社会区域发展比较》，徐
浩著
- 《农民、市场与社会变迁——冀中 11 村透视并与英国农村之
比较》，侯建新著
- 《儒学近代之境——章太炎儒学思想研究》，张昭君著
- 《一个半世纪以来的上海犹太人——犹太民族史上的东方一
页》，潘光王健著
- 《俄国东正教会改革（1861~1917）》，戴桂菊著
- 《伊朗危机与冷战的起源（1941~1947 年）》，李春放著

《东方历史学术文库》 改版弁言

从1998年起，文库改由社会科学文献出版社出版。

设立文库的初衷，“出版前言”都讲了，这是历史记录，改版后仍保留，同时这也表明改版并不改变初衷，而且要不断改进，做得更好。

1994年，面对学术著作出书难，由于中国社会科学出版社的毅然支持，文库得以顺利面世，迄1997年，已出版专著25部。1998年，当资助文库的东方历史研究出版基金面临调息困难时，社会科学文献出版社又慨然接过接力棒，并于当年又出了改版后专著7部。5年草创，文库在史学园地立了起来，应征书稿逐年增多，质量总体在提高，读者面日益扩大，听到了肯定的声音，这些得来不易，是要诚挚感谢大家的；而需要格外关注的是，我们的工作还有许多缺点、不足和遗憾，必须认真不断加以改进。

如何改进？把这几年想的集中到一点，就是要全力以赴出精品。

文库创立伊始就定下，资助出版的专著，无例外要由专家推荐、经编委初审、评委终审并无记名投票通过，从制度上保证选优原则；评委们对专家推荐的书稿，是既充分尊重又认真评选，主张“宁肯少些，但要好些”；前后两家出版社也都希望出的是

2 俄国东正教会改革 (1861~1917)

一套好书。这些证明，从主观上大家都要求出精品。从客观来说，有限的资助只能用在刀刃上；而读者对文库的要求更是不断提高，这些也要求非出精品不可。总之，只有出精品才能永葆文库的活力。

出精品，作者提供好书稿是基础。如“出版前言”所指出的，开辟研究的新领域、采用科学的研究新方法、提出新的学术见解，持之有故，言之成理，达到或基本达到这些条件的，都是好书。当然，取法乎上，希望“上不封顶”；自然，也要合格有“底”，初步设想相当于经过进一步研究、修改的优秀博士论文的水平，是合格的“底”。有了好书稿、合格的书稿，还需推荐专家和评委的慧眼，推荐和评审都要出以推进学术的公心，以公平竞争为准则。最后，还要精心做好编辑、校对、设计、印装等每一道工序，不然也会功亏一篑。

5 周岁，在文库成长路上，还只是起步阶段，前面的路还长，需要的是有足够耐力的远行者。

《东方历史学术文库》编辑委员会

1998 年 9 月

《东方历史学术文库》 出版前言

在当前改革大潮中，我国经济发展迅猛，人民生活有较大提高，思想观念随之逐步改变，全国热气腾腾，呈现出一派勃勃生机，举国公认，世界瞩目。社会主义市场经济在发展而尚待完善的过程中，不可避免地也会产生一定的负面效应，那就是在社会各个角落弥漫着“利之所在，虽千仞之山，无所不止；深渊之下，无所不入”的浊流。出版界也难遗世而独立，不受影响，突出表现为迎合市民心理的读物汗牛充栋，而高品位的学术著作，由于印数少，赔本多，则寥若晨星。尚无一定知名度的中青年学者，往往求出书而无门，感受尤深。这种情况虽然不会永远如此，已使莘莘学子扼腕叹息。

历史科学的责任，是研究过去，总结经验，探索规律，指导现实。我国历来有重视历史的传统，中华民族立于世界之林数千年者，与此关系匪浅。中国是东方大国，探索东方社会本身的发展规律，能更加直接为当前建设有中国特色的社会主义所借鉴。

新中国成立以来，国家对历史学科十分关心，但限于财力尚未充裕，资助项目难于面面俱到。我们是一群有志于东方史研究的中青年学人，有鉴于此，几年前自筹资金设立了一个民间研究机构，现为中国史学会东方历史研究中心。创业伊始，主要是切磋研究。但感到自己研究能力毕竟有限，于是决定利用自筹资金

2 俄国东正教会改革 (1861~1917)

设立“东方历史研究出版基金”，资助有关东方历史的优秀研究成果出版。凡入选的著作，均以《东方历史学术文库》作为丛书的总名。

我们这一举措，得到了老一辈史学家的鼓励，中青年同行的关注。胡绳同志为基金题词，在京的多位著名史学专家慨然应邀组成学术评审委员会，复蒙中国社会科学出版社允承出版；全国不少中青年学者纷纷应征，投赐稿件。来稿不乏佳作——或是开辟了新的研究领域；或在深度和广度上超过同类著作；或采用了新的研究方法；或提出了新的学术见解，皆持之有故，言之成理。百花齐放，绚丽多彩。这些给了我们巨大的鼓舞，也增强了我们办好此事的信心。

资助出版每年评选一次。凡提出申请的著作，首先需专家书面推荐，再经编辑委员会初审筛选，最后由学术评审委员会评审论证，投票通过。但由于基金为数有限，目前每年仅能资助若干种著作的出版，致使有些佳著不能入选，这是一大遗憾，也是我们歉疚的。

大厦之成，非一木能擎。史学的繁荣，出版的困难，远非我们这点绵薄之力能解决其万一。我们此举，意在抛砖引玉，期望得到海内外企业界，或给予我们财务支持，使我们得以扩大资助的数量；或另创学术著作基金，为共同繁荣历史学而努力。

《东方历史学术文库》编辑委员会

1994年9月

序

在新世纪之初的 2001 年 7 月，中国人民沉浸在欢乐之中。北京申请 2008 年第 29 届奥林匹克运动会举办权获得成功。从莫斯科又传来了喜讯：中俄两国领导人江泽民和普京签订了中俄睦邻友好合作条约。这个条约标志着中俄战略协作伙伴关系进入了新的阶段。中国和俄罗斯山水相依，有着 4300 多公里的边界，彼此是最大的邻居。中俄两国人民的睦邻友好合作，必将进一步促进世界和平、发展和稳定，将在建立多极世界格局中起着举足轻重的作用。

随着中俄经济、文化和军事合作的日益发展，中国要了解俄罗斯，俄罗斯要了解中国，越来越成为两国人民的共同愿望。时代呼唤中国的俄国史研究者更多地写出有关俄国历史和文化的精品佳作。

要了解俄罗斯的今天，必先要了解俄罗斯的昨天。不了解历史的人是不可能正确认识现实的。同西方国家比较，经济文化相当落后是俄国历史的一个重要特点。追根溯源，俄国经济文化的落后植根于俄国的农奴制度。当 14~15 世纪农奴制在西欧各国消失时，农奴制却在中东欧国家悄然兴起。1807 年，华沙公国（后来的波兰王国）和普鲁士的农民获得了人身自由。1848 年，奥地利也废除了农奴制度。惟独俄国的农奴制度延续到 1861 年，而农奴制度的残余（封建土地所有制和工役制）还持续到 1917 年。

苏联继承了帝俄菲薄的经济遗产。列宁曾经以新经济政策来

克服经济的落后性，建立现代化的社会主义社会。但是为时不久，新经济政策被斯大林以建立单一的公有制为主要内容的指令性计划经济所代替。这是一种赶超型的发展经济模式，奉行优先发展重工业的工业化方针，忽视农业和轻工业，造成了国民经济的畸形发展，最终未能达到发展生产力和提高人民生活水平的目标。苏联的瓦解和俄罗斯联邦的诞生是俄国历史的转折点，标志着俄罗斯现代化模式的转换。在由计划经济向市场经济的转轨过程中，由于实行激进的私有化政策和休克疗法，俄罗斯经济曾经出现大幅度下降，国民生产总值减少了一半。可喜的是，现在俄罗斯社会渐趋稳定，经济开始呈上升态势。但是，要恢复到1990年的水平，尚须待以时日。俄罗斯人民面临着艰巨的恢复经济任务。

专制制度是俄国经济文化落后的另一个根源。俄国专制制度具有根深蒂固的传统。早在基辅罗斯时期，就接受拜占庭帝国的政治文化。众所周知，拜占庭帝国是君主专制国家。皇帝拥有至高无上的权力，集政治、经济、军事和宗教等权力于一身。13~15世纪，东北罗斯遭受鞑靼蒙古统治达240年。15世纪末建立的莫斯科中央集权国家，深深地打上了亚洲专制主义的烙印。1547年，莫斯科大公伊凡四世（1533~1584）自称沙皇，享有拜占庭皇帝的尊严。沙皇专制制度代表贵族地主阶级的利益，这个阶级属性在300多年的历史中不曾有任何改变。沙皇俄国是欧洲独一无二的专制极权国家。彼得大帝（1682~1725）实行改革，把俄国引向西方，开始了俄国的西化过程。叶卡捷琳娜二世（1762~1796）的“开明专制”大量引入法国启蒙文化。西学东渐，西方的科学技术、文化教育和哲学思想源源不断地传入俄国。但是，彼得一世和叶卡捷琳娜二世没有实行全盘西化政策，而是把农奴制度和专制制度发展到顶峰。

19世纪60~70年代的“大改革”，标志着俄国由封建君主

制向资产阶级君主制的过渡。1905年的资产阶级民主革命，迫使末代沙皇尼古拉二世（1894~1917）签署《10月17日宣言》，召开国家杜马，使俄国君主制度具有君主立宪的表象。但是，沙皇仍有任命官吏、解散杜马的权力。沙皇专制政权是旧生产关系的代表，是资本主义发展的主要障碍，它不只压迫着工人、农民和被压迫民族，而且也不让资产阶级分享政权，所以在1917年的二月革命中被工人、农民、小资产阶级和资产阶级的联合力量推翻。300多年的专制政治传统不能不影响到20世纪的苏联政治，我们在高度集权的斯大林政治体制和“大清洗”中依稀看到它的痕迹。

东正教是俄罗斯传统文化的核心，因其对皇权的依附性和保守性，成为统治阶级维护农奴制度和专制制度的精神支柱。

当基辅大公弗拉基米尔在988年从拜占庭接受基督教时，罗斯就被纳入统一的欧洲文明之中。1054年，基督教发生东西教会分裂，欧洲文明分为以使用拉丁文字为主的西方罗马天主教文明和以使用希腊文字为主的拜占庭东正教文明两部分。16世纪，宗教改革运动在欧洲兴起，新教从天主教中脱颖而出。随着1453年君士坦丁堡的陷落，莫斯科逐渐取代君士坦丁堡的位置成为东正教的中心。1510年，由普斯科夫修道院院长费洛菲向莫斯科大公瓦西里三世提出的“莫斯科——第三罗马”的理论，成为东正教会的意识形态。西方天主教——新教文明同东正教文明从此处于长期的对抗状态。

东正教会同国家紧密结合，向广大教徒灌输虔信上帝、忠于沙皇、服从地主的思想，成为沙皇政府统治人民的驯服工具。东正教会还因其墨守成规而成为沙皇政府反对改革、镇压革命的重要力量。东正教会的依附性和保守性使它逐渐削弱了在人民群众中的影响。反官方教会的旧礼仪派和各种教派纷纷崛起。无神论思想在群众中广泛传播。当然，东正教会在历史上也发挥过积极

作用。这种积极作用在 14~15 世纪摆脱鞑靼蒙古统治、争取民族独立和统一的斗争中、在 17 世纪初的“混乱年代”反对波兰和瑞典武装干涉的斗争中、在 1812 年反对拿破仑的卫国战争中、在 1941~1945 年反对法西斯德国的伟大卫国战争中表现出来。东正教的聚合性和博爱思想对维护社会安定、提高国民的道德水平起了积极作用，它同村社文化融合在一起，铸造了俄罗斯民族的集体主义和爱国主义精神，使俄罗斯人民成为不可战胜的伟大人民。

在中国的俄国史研究中，东正教问题是一块空白。戴桂菊副教授的专著《俄国东正教会改革（1861~1917）》填补了这个空白。这本专著是她在北京大学历史系撰写的博士论文基础上修改补充而成。这篇具有开拓创新意义的博士论文以其翔实的史料、科学的论证和严密的结构，被评为北京大学优秀博士论文。她属于中国俄国史研究者中后起的青年专家，又是一位俄罗斯语言学专家，是一名难得的复合型人才。

本专著有许多优点。首先，全书以马克思主义历史唯物主义为指导，用现代化的视角，以政教关系为切点，全面阐述了 19 世纪 60~70 年代教会改革的动因、内容和特点，80~90 年代“反改革”时期政府教会政策的连续性和东正教会的“复兴”，20 世纪初教会革新运动的性质、特点、作用和牧首制的恢复，史论结合，有理有据。第二，丰富翔实的史料是本书的突出特点。作者为研究东正教历史，专赴俄罗斯一年，充分利用俄罗斯国家图书馆、国家公众历史图书馆、俄罗斯科学院社会科学学术信息研究所图书馆、俄罗斯中央档案馆和莫斯科神学院图书馆等的一手资料，博士论文史料之丰富是近年来世界史博士论文所少见的。第三，本书冠名为《俄国东正教会改革（1861~1917）》，为了在更广阔的历史背景上考察政教关系的演变在俄国现代化过程中的作用，专门写了第一章历史的遗产，使读者能窥见俄国东正教会

历史的全貌。第四，作者对教会黑神品（教会上层神职人员）和白神品（教会下层神职人员）的对立做了马克思主义的阶级分析，指出改善白神品物质待遇、白神品摆脱封闭状态和走向社会的进步作用。第五，作者用鲜为人知的史料，揭示了官方教会和民间教派的斗争与消长，指出民间教派为俄国宗教文化注入了新鲜血液及其对资本主义经济发展的积极推动作用。第六，作者在评价俄国教会改革和教会革新运动时，强调这是在政教合一前提下教会内部自主权的扩大，既具有进步意义，又有很大的局限性，不能与具有革命意义的欧洲宗教改革等量齐观，两者有质的不同。这种有分寸的表述颇具说服力。作者在本书中表达的宗教观点既不同于苏联时期的简单否定，也有别于当前宗教热中对东正教的“过誉”和全面肯定。这反映了作者独立思考 and 实事求是的科学态度，也是作者在学术上走向成熟的表现。

由于中国学术界对俄国东正教的研究刚刚开始，对许多问题的分析有待历史的检验。本书中不妥和错误之处恐怕难以避免。我衷心希望学术界同仁不吝赐教。

刘祖熙

2001年八一建军节于蓝旗营小区



戴桂菊，女，1965年生，山东济宁人，现为北京外国语大学俄语学院副教授。1988年获北京外国语学院文学学士学位。1991年获北京外国语学院俄语系苏联国情学专业硕士学位。1999年获北京大学历史学博士学位。1999年10月，入北京外国语大学博士后流动站工作。在专著《改革与革命——俄国现代化研究》（刘祖熙主编）和《斯拉夫文明》（于沛主编）中，完成了部分章节的撰写。曾发表《俄罗斯社会变革在地名称谓中的反映》、《尼·米·卡拉姆津——俄国杰出的贵族历史学家》、《俄罗斯东正教探源》、《东正教与俄罗斯改革》及《近十年来的俄罗斯史学》等学术论文10余篇。

· 东方历史学术文库 ·

2000年度书目

- 黄河中下游地区的东周墓葬制度 印 群 著
- 中国地名学史考论 华林甫 著
- 宋代海外贸易研究 黄纯艳 著
- 元代史学思想研究 周少川 著
- 清代前期海防：思想与制度 王宏斌 著
- 清代私盐问题研究 张小也 著
- 中国历史上的婚姻冲突——对18世纪
中后期个案的研究 王跃生 著
- 农民经济的历史变迁——中英乡村
社会区域发展比较 徐 浩 著
- 农民、市场与社会变迁——冀中11村
透视并与英国农村之比较 侯建新 著
- 儒学近代之境——章太炎儒学思想研究 张昭军 著
- 一个半世纪以来的上海犹太人
——犹太民族史上的东方一页 潘 光 七 健 著
- 俄国东正教会改革(1861~1917) 戴桂菊 著
- 伊朗危机与冷战的起源 李春放 著

目 录

序	刘祖熙 1
前 言	1
第一章 历史的遗产	20
第一节 罗斯接受洗礼	20
第二节 东正教的传播及其文化影响	24
第三节 修道院与教会经济	34
第四节 百章公会：国家教会法的形成	43
第五节 尼康改革：宗教礼仪的统一和教会的分裂	59
第六节 彼得一世教会改革：教会管理的世俗化	69
第二章 “大改革”时期的教会改革	86
第一节 教会改革的环境与动力	86
第二节 教会改革的主要举措	100
一 白神品的社会定位	101

二	教会学校的改革	111
三	酝酿未果的教会管理改革	123
第三节	教会改革的特点	132
第三章	亚历山大三世时期的教会政策	144
第一节	国家内政中反改革势力“三重唱”	144
第二节	东正教会的“复兴”	151
一	渲染宗教气氛,扩大教会影响	152
二	加强行政干预,壮大神职人员队伍	161
三	修改学校章程,充实神职后备力量	169
第三节	教会政策评价	176
第四章	教会革新运动	184
第一节	20世纪初的教会和国家	184
第二节	官方东正教的危机	190
一	官方东正教影响的减弱	190
二	民间教派实力的增强	196
第三节	牧首制的恢复	214
一	第一次教会革新运动:政教分离设想的提出	214
二	第二次教会革新运动:教会自我管理的实现	228
第四节	教会革新运动的定位	236
第五章	教会改革的历史思考	243
第一节	教会改革的性质	244

第二节 教会改革的历史影响·····	265
一 教会神学的保守性·····	267
二 世俗神学的创新精神·····	281
三 民间教派的探索精神·····	293
附 录 ·····	301
《百章决议目录》·····	301
东正教会教阶·····	315
莫斯科及全罗斯历届东正教牧首任职期限表·····	319
圣主教公会时期(1721~1917)	
历届总监任职期限表·····	319
俄国教会管理体制表(1824~1917)·····	321
圣主教公会时期俄国东正教主教区数量比较表·····	323
俄国旧礼仪派和教派分支表(17~19 世纪) ·····	323
参考书目·····	329
后 记·····	340

Contents

Preface	Liu Zuxi 1
Introduction	1
Chapter I Historical Legacy	20
1. Ancient Russia's Adoption of Baptism	20
2. The Spreading of Orthodox Church and Its Cultural Infection	24
3. Abbeys and Church Economy	34
4. Hundred – Chapter Sobor; Shaping up of State Church Law	43
5. Nikon Church Reform; The Lnification of Religious Ceremony and Split of the church	59
6. Peter I Church Reform; Mundanization of Church Administration	69
Chapter II Church Reform in the “Grand Reform” Period	86

1. The Circumstance and Motivity of Church Reform	86
2. The Major Measures of Church Reform	100
2.1. Social Orientation of the White Clerk	101
2.2. Reform of Church School	111
2.3. Resultless Reform of Church Administration	123
3. The Characteristics of Church Reform	132

Chapter III The Church Policy in the Period of

Alexander III 144

1. "Trio" of Anti-reform Forces in the State Internal Affairs	144
2. "Revival" of Orthodox Church	151
2.1. Playing up Religious Atmosphere, Spreading Church's Influences	152
2.2. Enhancing Administrative intervening, Expanding Clergy Forces	161
2.3. Amending School Charter, Strengthening Reserves of Clergy Forces	169
3. Review of the Church Policy	176

Chapter IV Innovation Movements of Church Reform 184

1. Church and Nation at the beginning of the 20th Century	184
2. Crisis of the Official Orthodox Church	190

2.1. Weakening of Influence of the Official Orthodox Church	190
2.2. Strengthening of Civil Church Sects	196
3. Restoring of Patriarch	214
3.1. The First Church Innovation Movement: Advancing of Government and Church Separation Assuming	214
3.2. The Second Church Innovation Movement: Realization of Church's Self Administration	228
4. The Orientation of Church Innovation Movements	236
Chapter V Historical Thinking of Church Reform	243
1. The Nature of Church Reform	244
2. The Historical Inflection of Church Reform	265
2.1. The Conservativeness of Church Theology	267
2.2. The Creative Spirit of Common Theology	281
2.3. The Exploring Spirit of Civil Church Sects	293
Appendices	301
Reference Materials	329
Postscript	340

前 言

(一)

刚刚过去的 20 世纪已经以一个颇具动态性和充满矛盾性的历史时期被载入人类文明史册。这一时代特征在苏联兴衰史中表现得尤为突出。作为世界上第一次社会主义尝试，苏联在 70 多年里，走完了由产生、壮大到衰落和灭亡的全过程。苏联的解体发人深思。自 20 世纪 90 年代初开始，新俄罗斯政治、经济体制的转轨及社会意识形态的急剧变化吸引着越来越多的学者去重新审视过去的研究成果。同时，研究者还不断扩大视野，从不同的角度和侧面、运用不同的方法来分析历史事实，以期得出更加客观的结论。目前，中国的世界史和国别史研究已经从传统的政治史、经济史研究转向文化史。本书所探讨的东正教问题属于俄国文化史领域，它旨在为这一新兴的学科添砖加瓦。

在俄罗斯千余年的历史进程中，东正教作为一种信仰已经融入俄罗斯人的血液中，成为俄罗斯民族性格形成的不可缺少的因素。东正教信仰对于俄罗斯传统文化的形成乃至国家道路的发展均产生了重大的影响。随着基督教的传入，具有东方特色的拜占庭文化在罗斯得到普及，它影响了罗斯与宗教生活密切相关的

诸文化领域。拜占庭文化极大地丰富了罗斯多神教文化，双方融合的结果是罗斯民族文化的形成；东正教改变了罗斯人的道德风貌。它使多神教的罗斯人开始以基督教的教规教义来约束自己的行为。东正教神学中所提倡的对上帝的虔诚、博爱、宽容、随和、热爱和平——这些构成基督教美学的重要因素，对于俄罗斯国民心灵的净化和道德水平的提高发挥了举足轻重的作用；每当外敌入侵，东正教作为俄罗斯人信仰的载体成为维系国家统一的重要精神纽带。在近两个半世纪的鞑靼蒙古人统治时期，东正教会积极同王公谋事，主教通过布道和祈祷号召人们团结起来，共同摆脱异族的统治，东正教的活动加强了封邑王公、罗斯各阶层的凝聚力。16~17世纪之交，俄国经历了一个王权衰落、外患频仍的混乱时期。东正教会配合国民击退了波兰和瑞典的武装干涉，使国家主权得以恢复；东正教在俄罗斯中央集权的建立、巩固和加强中所履行的政治职能不容忽视。东正教会宣传的“君权神授”的思想深为罗斯大公欣赏。东正教人士提出的“莫斯科——第三罗马”的理论促进了俄罗斯统一的中央集权制国家的形成。以官方东正教为首要因素的三位一体公式（“东正教、专制制度、人民性”）对东正教——俄国专制制度的精神支柱作了明确的定位。可见，研究俄罗斯东正教是探索俄罗斯社会发展规律和文化特征的一个重要切入点。

作为一种宗教现象，东正教本身属于一个相当复杂的社会性事实或文化性事实，它包括知识性的（教义体系）、组织性的（教会团体）和行为性的（礼仪和宗教活动）等不同侧面。传播和普及东正教信仰的社会组织是教会。本书试图从有形的世界——教会组织入手，来探索无形的空间——东正教信仰，即通过对帝俄后期东正教会改革与革新运动的研究，阐述东正教信仰的嬗变，进而评价东正教信仰在俄国历史中的地位与作用。

俄国思想界对东正教在历史上的地位与作用问题的思考是从

19世纪上半叶才开始的。1812年卫国战争后，俄国一些贵族青年军官受法国革命思想的影响，对国内的黑暗现实产生了不满情绪。19世纪40年代初，当俄国知识分子首次对国家的发展道路进行探索时，东正教问题成为他们争论的焦点。根据对东正教的不同态度，思想界出现了两大对立的派别：斯拉夫派和西方派。崇拜传统文化的斯拉夫派认为，建立在东正教基础上的团结统一是俄罗斯的惟一出路。因为“信仰是历史的主导性起因，宗教信仰是全部文明的基础，俄罗斯和西方的区别就是由此决定的。俄罗斯的本原是东正教信仰，西方的本原是天主教信仰”^①。主张全盘欧化的西方派则强调，“俄罗斯落后于欧洲是拜占庭的罪过，因为俄国从那个腐败的源头接受了伟大的基督教思想，而这种思想的活力却完全被拜占庭的形式主义和官僚习气所葬送”^②。据此，他们得出结论：东正教对俄国产生了毁灭性的影响。今天看来，这两种观点都未免显得偏激。但是，它们却反映出俄国精英人士对传统文化的认真反思和大胆批判。此后，在俄国一个半世纪的历史进程中，每当国家进入社会发展的十字路口，作为俄国传统文化重要组成部分的东正教总会在思想界、学术界引起激烈的争论。当今俄罗斯学术界的宗教热便是一个明显的例证。苏联的解体，使人们70多年所遵守的行为准则和价值观念骤然过时，俄罗斯的国民信仰发生了危机。于是，人们纷纷从宗教中寻找精神寄托。作为信仰真空的填充物，东正教在俄罗斯迅速复兴。目前，东正教是俄罗斯联邦最大的宗教组织。它拥有占全国人口一半左右的教徒（约7000万人）。东正教得到俄罗斯各政治派别的普遍承认。东正教在俄罗斯的复兴不是一种偶然现象，它是转轨时期的俄罗斯社会、政治、经济和文化因素综合作用的结

① 尼·阿·别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，第44页，三联书店，1995。

② 弗·谢·索洛维约夫：《拜占庭和俄罗斯》第5卷，第33页，莫斯科，1956。

果，是俄罗斯变革的伴生物。在俄罗斯的学术界，一些怀有斯拉夫派情结的当代学者通常以东正教为突破口，研究俄罗斯文化与东西方文化的关系，以探索俄罗斯复兴之路。

目前，在俄罗斯东正教会史学研究领域，还没有形成雄厚的实力。从近几年出版的诸多有关东正教会的专著中不难发现，有分量的学术专著寥若晨星。当前该领域的学术研究尚处于对前人成果的再认识阶段。作为史学的一个分支，俄国教会史学产生于19世纪中叶。最初的史学家都是教会内部的上层人士。19世纪著名的学术专著有两部，即：都主教费拉烈特（1783~1867）于1847年完成的《俄国教会史》和都主教马卡利（1816~1882）于1881年完成的《俄国教会史》。它们都属于通史性作品，始自988年罗斯受礼，前者写至1825年，后者至1861年。20世纪初，教会史学家从神学院产生。他们的研究视野明显扩大，神学学术性增强。著名的教会史学家、神学家耶·耶·戈卢宾斯基（1834~1912）借鉴当时史学研究的新方法，对史料提出疑问，然后在考证的基础上完成了通史性专著《俄国教会史》（1903），他将教会史叙述到1881年。该书对史料的加工程度比前人的作品明显高出一筹。随后，喀山神学院教授彼·费·兹纳缅斯基（1836~1911）于1904年完成了《俄国教会史教学手册》，这是一部教会史通俗读物，内容涉及俄国东正教历史发展的全过程，自988年一直到19世纪末。十月革命后，苏联政府宣传无神论思想，限制神学研究。大批旧俄时期的教会史学家流亡国外，其中一些学者在那里继续从事教会史学术研究。在保留至今的流亡史学家的作品中，俄国圣主教公会末任总监安·弗·卡尔塔绍夫（1875~1960）在法国写成的《俄国教会史》和神学教授伊·科·斯莫里奇（1898~1970）在德国完成的《俄国教会史》最为著名。它们分别于20世纪30年代和50年代在西方出版，将俄国教会史自罗斯受洗叙至1801年和1917年。作品史料丰富，使用了大量档案

材料。即使在今天，它们也是研究东正教会不可多得的参考书。其中，卡尔塔绍夫是俄国史上第一位撰写东正教教会史的世俗学者。俄罗斯当代著名史学家、俄罗斯科学院通讯院士安·尼·萨哈罗夫（1931~）教授评价道：“卡尔塔绍夫在俄国教会史中的贡献是他创立了‘世俗’教会史学”^①。

在苏联国内，东正教问题也逐渐引起个别世俗史学家的注意。20世纪30年代初，史学家尼·米·尼科里斯基（1877~1959）的大众普及性读物《俄国教会史》问世，该书囊括了1917年以前俄国东正教会的所有重大历史事件。它从阶级分析的角度出发，把东正教史放在俄国社会发展史的框架中研究，宗旨是为无神论宣传服务。50年代中期，苏联意识形态领域曾一度出现“解冻时期”，历史学研究课题扩大，一批新的档案材料公布出来，东正教再次成为部分史学家感兴趣的课题。他们探讨东正教与沙皇制度及底层人民群众的关系，特别强调东正教在俄国历史中的消极作用。1969年出版的著名史学家耶·费·格列库洛夫的专著《教会、专制制度、人民》便是该时期东正教研究方面的代表作。但是，整体来看，在20世纪80年代以前，东正教问题在苏联史学界一直没有受到足够的重视。研究者主要以批判的态度甚至以批判为目的来考察东正教。当今的东正教研究热始于80年代后期。在政治自由化的过程中，史学家们提倡消除历史空白点，对历史事实进行重新评价。史学界异常活跃，学者们开始重新思考教会的历史地位和作用问题。1988年，苏联为纪念罗斯受洗1000年举行了隆重的庆典活动。1989年初，苏联科学院历史研究所和莫斯科神学院共同举办由历史学家、各地神职人员代表参加的东正教问题圆桌会议。中心议题是讨论东正教在

^① 戈·尼·谢沃斯季扬诺夫等：《安·尼·萨哈罗夫（70岁诞辰）纪念日》，摘自《祖国历史》杂志2000年第2期，第127页，莫斯科。

俄国历史中的地位与作用问题。学者们一致认为，加强东正教研究是一项十分紧迫而重要的任务，这便是新时期东正教研究的开端。苏联著名历史学家阿·伊·克里巴诺夫主编的《俄罗斯东正教：历史阶段（988~1988）》是这一时期的第一部专著。在这部综合性作品中，虽然对东正教的主基调仍是批判性的，但意识形态化的色彩明显减弱。它改变了全盘否定东正教的态度，首次提及东正教会内部的革新派问题。苏联解体后，受意识形态变化的影响，俄罗斯学术界开始批判地重新审视马克思主义的基本原理，注重国外研究成果，在对待宗教的态度上不断克服阶级分析的绝对化倾向。1997年，为庆祝莫斯科市建立850周年，俄罗斯出版了9卷本《俄罗斯教会史》。这是俄罗斯教会历史上规模最大的一部宏著。遗憾的是，其中的新鲜内容并不多。它实质上是不同历史时期教会史学家研究成果的组合。专著的第一部分（988~1700年以前）为19世纪都主教马卡利的《俄国教会史》，第二部分（1700~1917）为20世纪初流亡史学家斯莫里奇的《俄国教会史》，最后一部分（1917~1997）由当代俄罗斯教会史学家、莫斯科神学院教授、修士大司祭弗·茨平执笔，内容上却存在着材料堆砌的明显缺陷。值得注意的是，在当今的俄罗斯东正教研究领域，研究的角度和方法固然多种多样，得出的结论也可谓五花八门，然而，这些研究无一例外地是在否定马克思主义理论的前提下进行的。这种做法实属矫枉过正。唯物史观是揭示历史发展规律的基石。即使在宗教现象的研究中，它的作用也同样重要。由于宗教本质上是人们意识的一种虚幻的反映，因而，离开了唯物史观就难以得出客观的结论。目前，各个历史时期的东正教专著在俄罗斯纷纷再版，甚至多次重版，加之形形色色的东正教新刊物，东正教研究领域出现了异彩纷呈的局面。

东正教会在俄罗斯可谓历史悠久。在古罗斯国家——基辅罗斯诞生一个世纪之后，罗斯便从拜占庭接受了基督教洗礼。随着

基督教在罗斯的传播与普及，基督教东方正教（东正教）的教会组织也在罗斯建立起来。自古及今，俄罗斯东正教会大致经历了7个发展阶段：

①从罗斯受洗到蒙古入侵以前（988～1240）。这是基督教在罗斯传播与普及的时期。

②基辅都主教区时期（1240～1448）。基辅都主教区管辖全罗斯的东正教区，但它在行政级别上又从属于拜占庭牧首区。

③莫斯科都主教区时期（1448～1589）。以莫斯科为中心的东北罗斯从基辅都主教区分离出来，成为独立的莫斯科都主教区。基辅都主教区的管辖范围缩小，俄国的宗教中心北移。

④牧首制时期（1589～1700）。俄罗斯最终摆脱对拜占庭的宗教依附关系，建立独立的牧首区，成为世界东正教的一个中心。

⑤圣主教公会时期（1700～1917）。东正教会以教规为基础的自主管理体制被取消，东正教会由世俗官僚机构圣主教公会来管理。

⑥苏维埃时期（1917～1991）。以无产阶级专政为基础的苏维埃政权建立后，立即宣布政教分离。此后，红色政权对待东正教的态度一直为意识形态因素所左右。东正教会在苏维埃时期基本上处于一种谨慎生存的状态。

⑦后苏联时期（苏联解体以后）。在转轨时期的俄罗斯，东正教信仰重新得到官方的重视，教会组织得到恢复和发展。俄罗斯政教之间保持着一种较为和谐的关系。

显然，在不同的历史阶段，俄罗斯东正教会的发展轨迹及其在俄罗斯历史中的作用也不尽相同。

本书之所以选择1861～1917年的俄国教会改革作为研究对象，是因为它是俄国现代化研究的一个重要组成部分。通常，现代化是指以现代工业和科学技术为推动力，实现由传统农业社会向现代工业社会转变的过程，它包括政治、经济、社会思想和文化等诸多方面。根据这一定义，中国的俄国史专家和西方从事现

代化比较研究的学者们普遍认为，“俄国的现代化进程，即俄国由封建农奴制社会向资本主义工业社会的大转变，应当界定在1861~1917年。这是资本主义现代化阶段。从1917~1991年则是社会主义现代化阶段”^①。俄国现代化起于1861年改革。1861年的农奴制改革是俄国历史进程中的里程碑。它是农奴主进行的自上而下的资产阶级性质的改革。虽然改革具有矛盾性和不彻底性，保留了大量的封建残余，但是，它使俄国走上了资本主义发展道路。因此，被认为是俄国现代化的开端。此后，俄国资本主义经济以前所未有的速度在全国范围内蓬勃发展。以取消农奴制为核心的“大改革”涉及到俄国社会生活的各侧面：政治、经济、司法、行政管理、宗教和军事。在苏联史学和中国的俄国史研究领域，有关“大改革”时期教育、行政、军事、司法及城市自治局改革的研究，已经产生了一批专题性学术成果。然而，对于这一时期的教会改革却很少有人作深入的研究。多数作品或出于避免招惹麻烦的考虑（主要指苏联时期），或由于重视不够，或囿于资料不足，对此只是捎带而过，这样就造成了该领域研究的空缺。直到今天，圣主教公会时期仍然是当代俄罗斯和西方学者研究的薄弱环节。俄罗斯当代史学家和西方学者多从神学的角度来研究俄罗斯东正教，他们对俄国的政教关系，尤其是圣主教公会时期的政教关系涉足不深。圣主教公会时期，东正教会的牧首制管理为世俗管理所取代。同时，教会的经济实力和社会影响也相应地受到严重削弱。到尼古拉一世统治时期，俄国东正教会的社会独立性丧失殆尽。据此，俄国宗教史学家，尤其是俄罗斯当代宗教史学家们认为，这一时期从神学的角度来讲毫无学术价值，因而没有必要对它进行专门研究。当代俄裔加拿大学

^① 刘祖熙：《改革和革命——俄国现代化研究》，《序言》第2页，北京大学出版社，2001。

者、著名东正教史学家德·波斯别洛夫斯基也持同样的观点。他把圣主教公会时期的特征归纳为“教会管理的非教规化和教会为国家机器所奴役”，因此，“东正教会在该阶段实质上处于瘫痪状态”^①。从某种意义上讲，上述观点有一定的道理。然而，这种完全忽视政教关系研究的作法却是不可取的。俄国的专制制度是在政教合一的基础上建立和发展起来的。马克思曾经对俄国的政教关系作过如下阐述：“正教不同于基督教其他教派的主要特征就是国家和教会、世俗生活和宗教生活混为一体。在拜占庭帝国，国家和教会交织得如此紧密，以至于不叙述教会的历史，就无法叙述国家的历史。俄国也存在着类似的情形”^②。在俄国近代史中，由于东正教会发挥着专制制度精神支柱的政治功能，政教关系问题成为影响俄国皇权命运的关键性因素之一。圣主教公会时期，教会与皇权之间为争夺教会内部管理权而发生了利害冲突，俄国政教合一的体制出现了危机。19世纪下半叶至20世纪初俄国的教会改革与革新运动就是政教双方解决矛盾和调整相互关系的体现。东正教会在帝俄后期的演变主要是围绕着教会改革和革新运动而展开的。可见，该阶段是俄国教会发展史中比较特殊而又十分重要的阶段。研究该阶段的东正教会对于探索俄国教会史的演变规律乃至俄国现代化之路都具有重大的指导意义。因此，填补中国在这一领域的学术空白无疑是一次必要而有益的尝试。

圣主教公会时期，俄国经历过多次重大的社会变革，如彼得一世的欧化改革、叶卡捷琳娜二世的“开明专制”、亚历山大一世的自由主义改革、亚历山大二世的“大改革”，等等。每一次重大改革都使东正教会发生了相应的变化。其中，“大改革”时

① 德·弗·波斯别洛夫斯基：《20世纪的俄罗斯东正教》，第6页，莫斯科，1995。

② 《马克思恩格斯全集》第10卷，第141~142页，人民出版社，1962。

期俄国东正教会发生的变化最为显著。19世纪60年代,在国家改革的大潮下,东正教会问题引起了社会各界的思考。教会内部也一反往常死气沉沉的状态,变得异常活跃。部分教会人士意识到东正教会内部的危机,要求教会与社会对话,希望通过改革使教会摆脱危机状态,他们构成教会内部的改革派。在教会改革派和社会各界对教会改革的强烈呼吁下,统治阶级上层制定并推行了有关改善白神品^①的社会地位、扩大教会管理的自主权、改革神学校管理体制和教学内容等的一系列改革措施。亚历山大二世时期的教会改革对俄国东正教的发展产生了深远的历史影响。遗憾的是,这一课题在俄国学术界一直没有得到足够的研究,在中国学术界更是无人涉足。本书第二章从亚历山大二世时期的教会改革入手,对上述问题做了细致深入的研究,旨在为弥补这一学术漏洞尽绵薄之力。

史学界通常把俄国19世纪80、90年代称为“反改革”时期,因为统治阶级上层的许多政策都是对“大改革”时期的反动。如果说60、70年代的教会改革在某些方面加强了教会与社会的结合,促进了教会管理的进步,那么,80、90年代的教会政策是否可视为教会历史的一种倒退?这也是本书所要探讨的关键性问题之一。诚然,亚历山大三世的教会政策扼杀了东正教会在“大改革”时期获得的一些自由主义性质的改革成果:取消了

① 俄罗斯东正教教会人员的神职称谓“神品”源自拜占庭。基督教分裂后,东正教实行牧首管理制,同时将教会人士的神品分为黑白两种。黑神品由出家人组成,他们生活在修道院或神职官邸中。黑神品最低品位为修士,以上依次为:修士辅祭(执事)、修士大辅祭(大执事)、修士司祭、修士大司祭、主教、大主教、督主教、都主教、牧首。黑神品在教会内部享有特权。白神品为教会神职服务人员,他们从世俗教徒中产生,有家室。最低品位是诵经士,以上依次为:副辅祭(执事)、辅祭(执事)、大辅祭(大执事)、司祭(神甫)、大司祭、司祭长。

60年代允许神职人员子女进入世俗学校学习的规定，废除了神学校（院）的集体管理制和领导选举制，恢复了神职领导的任命制等，这无疑是教会进步史中的一次反动。但是，同时也不能否认这样一个事实：当国家对自治局等机构的活动由“大改革”时期的支持和鼓励转为打击和排挤时，国家扶持教会的政策在这两个阶段却始终如一。国家在后一阶段对教会的财力、物力和人力支持甚至比前一阶段还要慷慨。因而，同亚历山大二世时期相比，俄国的东正教会在80、90年代不仅没有萎缩，反而出现了“复兴”势头。总之，俄国政教合一的权力格局决定了东正教会历史的独特性，对于80、90年代的教会政策不能简单地以“反改革”一词来定义。为了克服以世俗政策的反动来推断教会政策的逆向性的经验主义偏见，对亚历山大三世时期的教会政策给予中肯的评价是十分必要的。本书第三章正是以这一问题为主线索而展开论述的。

20世纪初，俄国东正教会经历了两次（1905～1906和1917）革新尝试，它们是19世纪60年代俄国教会改革的继续。革新运动所讨论和解决的问题都是以“大改革”时期的教会改革为基础的。自然，由于历史的进步，国民觉悟的提高，教会革新的规模一次比一次大，民主程度一次比一次高。通过教会革新，东正教会终于摆脱了在管理上受世俗官僚控制的局面，代表世俗权力的总监制被废除。1917年，由东正教会各级神职人员代表和教徒代表共同参加的全俄地方主教公会召开，中断了两百多年的牧首制得以恢复，教会内部实现了自我管理。东正教会的主教职位开始实行选举制，白神品和普通教徒参与教会内部管理事务的权利扩大，教会管理的社会化趋势更加明显。教会革新运动还促进了俄国思想文化的发展。20世纪初俄国社会思想中产生的“新宗教哲学复兴”和文化领域里的“白银时代”都是与教会革新运动紧密交织在一起的。双方相互影响，相互促进，使俄国的

教会生活和社会文化生活领域都出现了相对活跃的时期。本书侧重以教会改革所带来的思想变化为线索，揭示东正教信仰对俄罗斯思想和国民性格的影响。教会改革没有为僵化的教会神学带来生机和活力，教会神学无力阻挡无神论的传播，帝俄末期官方教会影响下的普通百姓多成为唯物主义者；世俗神学是东正教神学中最活跃的因素，它对社会变革极其敏感。教会改革促进了世俗神学的发展，俄国 20 世纪初宗教哲学和神学的复兴主要归功于世俗神学；民间教派的神学思考也是俄罗斯思想发展的一个动因，它为俄国东正教文化注入了基督新教的神学、哲学和伦理学内容。各民间教派从不同的角度来考察东正教，使俄国的精神文化出现了多元化的局面。总之，教会改革和革新运动极大地丰富了俄罗斯精神文化。

历史唯物主义既承认物质决定意识，同时又强调意识的反作用。人类的生产和社会活动本质上是人类为适应环境而同周围世界所进行的斗争，适应环境的活动并不仅限于经济因素。自然界的事物、社会和人的思维具有多样性，人的内部进化，主要是人的伦理道德的发展与变化并不完全取决于经济条件。国民的信仰、习惯心理、教育水平和认识能力都是社会思想发展的决定性因素。本书在考察宗教思想对俄罗斯文化的影响的同时，还进一步探讨了宗教在俄罗斯国民性格中的作用。一个国家的国民性格是在其民族历史的发展过程中形成的，其中有经济发展的因素，也包括国民对社会现象的思考。俄罗斯的国民性格问题自古及今都是思想家和学者们深思的重点课题。帝俄时期的思想家们认为，“俄国人最根本的民族性特点是具有掌握任何民族类型特征的能力。换言之，俄国人最突出的特征是没有反映本民族特色的外部征兆”^①。俄罗斯文化自始至终都是以东正教为特征的民族

^① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第 2 卷第 1 分册，第 14 页，莫斯科，1993。

传统文化与西方文化融合的结果，俄罗斯思想具有混合主义色彩。俄国著名史学家瓦·奥·克柳切夫斯基指出：“俄罗斯思想是一种舶来品。当俄罗斯人尚未学会思考时，外来现成的思想就传给了他们，让他们运用。于是，俄罗斯人便不假思索地吸收这一切，信奉这一切”^①。由于俄罗斯人对超前的外来文化消化过程过短，俄国文化和国民性格中的传统成分被外来因素所覆盖，俄罗斯的民族特色被冲淡。信仰观的不同反映出俄国国民性格的多样性来：如果说官方教会培养出俄罗斯国民忍耐、盲从和保皇主义性格的话，那么，民间教派的探索则反映了俄国民族性格中的另一极端——酷爱自由、不畏世俗政权和无政府主义。

本书在论述教会改革与革新运动的同时，还努力解答逻辑中的一些悖论，如为什么像车尔尼雪夫斯基等一大批教会神职家庭出身的平民知识分子最后成为坚定的唯物主义者？直到20世纪初，俄国绝大多数国民仍为官方教会的教徒，为什么他们能够在很短的时间内成为无神论者？等等。另外，对当今学术界争论的一些热点问题，如可否将19世纪80、90年代的俄国教会政策称作“教会反改革”？民间教派的精神文化气质与教派所在地区的社会经济发展有何必然联系？等等，都提出了自己的看法。相信这些探索能够引起学术同行的注意，愿它们能为该领域的学术研究产生抛砖引玉之功效。

需要补充说明的是，本书第一章超出了课题所探讨的历史阶段，对19世纪中叶以前东正教在俄国的发展脉络、文化影响、经济地位以及俄国的政教关系都作了系统的阐述。这些内容构成正文论述的重要基础和必要铺垫，是本书不可分割的组成部分。同时，该章对于读者了解东正教会在俄国的整体发展轮廓也将大有裨益。

^① 瓦·奥·克柳切夫斯基：《名言警句集》，第362页，莫斯科，1993。

(二)

在俄罗斯历史的不同时期,有关19世纪下半叶至20世纪初东正教会的历史著作风格迥然各异。首批研究该阶段教会史的学者为19世纪末至20世纪初的俄国教会史学家。旧俄时期,首次涉及19世纪60年代东正教会问题的是喀山神学院教授彼·费·兹纳缅斯基的专著《自彼得一世时期以来的俄国教区神职阶层(1873)》,作品对该阶段国家的教区政策进行了概括性的介绍;教会史学家尼·鲁诺夫斯基的《亚历山大二世时期的宗教民法》(喀山,1898)将19世纪50~70年代教会改革的准备过程、实施情况做了详细的阐述;教会史学家斯·戈·隆克维奇的《19世纪的俄国东正教会》(圣彼得堡,1901)是一部研究俄国19世纪教会历史的概括性专著,它简要地涉及到教会生活的全貌。作者的主要注意力放在教会内部的结构和社会的宗教道德状况方面;神学家、东正教传教士伊·格·阿依瓦佐夫的《亚历山大三世时期的教会问题》(莫斯科,1914)专门探讨了19世纪80~90年代俄国官方的教会政策。从总体上看,1917年以前的教会史学还属于官方史学的范畴,其中史料很多,但缺少科学的分析。不过,这类作品对我们今天从事研究依然具有学术价值,丰富的史料是重新审视东正教的宝贵依据。当然,由于旧俄时期多数教会史学家属于保皇派分子,观点守旧甚至反动,如阿依瓦佐夫在自己的作品中对亚历山大三世的政策大加赞赏,称沙皇为“和平的捍卫者”,主张对异教徒残酷镇压。因此,参考引用时对此应保持清醒的认识。

苏维埃史学诞生于米·波克罗夫斯基(1868~1932)时期。波氏在其两卷本《俄国历史概要》(1919)中首次按照社会经济形态来论述俄国历史,强调阶级斗争是推动历史发展的动力,进

而建立起一门与旧俄史学风格截然不同的无产阶级史学。《联共（布）党史简明教程》（1938）的出版又使苏联史学的政治功能被人为地夸大。此后，史学在苏联变成一种专为联共（1952年后为苏共）党史服务的舆论宣传工具。受意识形态因素的影响，东正教被当作旧思想的残余遭到批判，东正教研究也随之被打入冷宫。

苏联时期，在相当长的一段时间内，几乎没有产生研究 19 世纪下半叶东正教问题的力作。偶尔出现几篇文章，也多半具有反宗教的特点。苏联史学家耶·米·德米特里耶夫的专著《俄国神职阶层的道德》（莫斯科，1928），侧重研究农民对教区黑神品阶层的不满情绪，认为教会是俄国资本主义发展的阻碍性因素；60 年代初，史学家耶·费·格列库洛夫在杂志《宗教史和无神论问题》上发表题为《教会和农奴制度的废除》（1962 年第 10 期）的文章，把东正教会当作国家在改革过程中对欠税阶层施加压力的工具。1966 年，著名史学家斯·斯·德米特里耶夫在《苏联历史》（第 4 期）上发表文章《俄国改革后的东正教会和国家》。他使用了大量的档案材料，通过分析教会在意识形态、专制政治中的角色，阐述帝俄晚期教会与政权之间依附和利用的关系。这在当时已经属于难得的力作。

当代著名历史学家、俄罗斯科学院通讯院士安·尼·萨哈罗夫在《历史问题》（1968 年第 6 期）上发表的文章《转向俄国教会史研究》具有一定的新意。他呼吁史学界克服贵族史学和资产阶级史学专门研究社会经济史和政治史的局限性，强调宗教研究是丰富和发展马克思主义史学所不可缺少的重要领域，并提出应多侧面地看待东正教在俄国历史中的地位和作用。不过，在当时的政治环境下，萨哈罗夫教授的倡议只是东正教会研究的一个未来发展方向，这一局面的出现已经是 20 年以后的事。在“消除历史空白点”的过程中，苏联传统史学的禁锢被解除。史学家们不

仅将研究重点转向一些与国家命运生死攸关的宏观课题，如社会形态发展的普遍性与特殊性、革命与社会进步、社会主义建设的经验与教训等，而且还对苏联民族史、文化史、外交史等史学分支问题作了尝试性的探讨。克里巴诺夫的《俄罗斯东正教：历史阶段》（莫斯科，1989）对农奴制改革后的俄国东正教会从经济实力、政治功能到社会活动都作了概括性的专题论述。但是，专著对东正教会的文化影响却没有涉及。

苏联解体后，史学研究中出现了多元化的趋势。1993年，俄罗斯出版史学理论专集《个人履历是历史研究的方法之一》，探讨历史人物和历史见证人的个人经历对学术研究的意义。史学家弗·尼·谢列达的文章《别留斯金和他的〈乡村神职描写〉》，通过分析19世纪俄国乡村教士伊·斯·别留斯金的人生经历及其曾轰动社会各界的纪实性作品，揭示了亚历山大二世“大改革”时期教区生活的一些侧面。

俄罗斯当代史学家、罗斯托夫大学教授谢·维·里姆斯基是一位研究俄国19世纪教会政策的专家。他在专著《19世纪的俄国东正教会》（顿河罗斯托夫，1997）和《19世纪的东正教会与国家》（顿河罗斯托夫，1998）中，使用大量第一手材料（主要是俄罗斯中央档案馆的材料），着重探讨了“大改革”时期的教会改革。作者还通过诸多翔实可靠的统计数字展示了改革的实施情况，并且在同俄国社会其他领域改革的横向比较中总结教会改革的特点。

1995年，里姆斯基撰文《19世纪60到70年代的教会改革》（《祖国历史》1995年第2期），在俄罗斯当代史学界首次使用“教会改革（церковная реформа）”这一术语来阐述19世纪60~70年代俄国统治阶级上层在宗教方面推行的一系列变革措施，从而揭开了学术界研究19世纪俄国教会改革的序幕。

在俄罗斯境外的史学界，也出现了几部对19世纪下半叶至

20 世纪初教会史研究具有重大意义的学术成果。19 世纪末，俄国著名文化史学家巴·尼·米留科夫（1859～1937）的专著《俄国文化史纲》在巴黎出版。书中有一部分内容专门论述农奴制废除后俄国主流教派——东正教与各分裂教派的不同命运；1937 年，俄国神学家、大司祭格·弗洛罗夫斯基（1893～1979）的《俄罗斯神学之路》也在巴黎问世。作者从神学角度考察 19 世纪下半叶俄国东正教会的变化，认为 19 世纪是俄国东正教神学的繁盛时期，但亚历山大二世的教会改革和亚历山大三世的反改革对东正教神学的发展并没带来任何好处；教会史学家伊·科·斯莫里奇在《俄国教会史》中以经院哲学的方式展示出 19 世纪下半叶到帝俄灭亡这一历史时期俄国宗教生活的方方面面：从教会组织机构到教区日常生活。19 世纪的俄国教会史是美国当代史学家吉·列·福里兹专门研究的课题。80 年代初，他将俄国乡村教士伊·斯·别留斯金的纪实性专著《俄国乡村神职描写》（巴黎，1858）译成英文，介绍给西方学者，同时开始了自己的研究。不久，他的专著《俄国 19 世纪的乡村教区》（普林斯顿，1983）问世。作品主要从社会学的角度反映俄国东正教内部各教阶间的等级制度以及下层普通教徒的痛苦生活。

综上所述，在俄国和苏联时期，19 世纪下半叶至 20 世纪初的俄国东正教会问题都曾经引起过国内外史学家不同程度的关注。在当代俄罗斯，它也是学者们感兴趣的课题。但是，由于受研究视野的限制，至今俄罗斯学术界对东正教在俄国 19 世纪末至 20 世纪初的历史地位仍未做出客观而全面的评价。旧俄时期的教会史学家非常重视史料考证，但是他们研究宗教问题的出发点却是唯心的，研究的视野也很局限，往往仅限于教会内部事务，而不重视东正教与其他社会因素的联系；苏联时期的史学家能够从唯物主义的角度看待东正教问题，他们运用阶级分析法，对教会在俄国社会发展中的消极作用研究得已经相当透彻和全

面。然而，仅仅把东正教当作一种消极因素，完全否定它的道德和社会作用也是片面的。当代俄罗斯教会和世俗史学家重视继承本国流亡史学家的学术遗产，吸收借鉴西方社会科学的研究方法，讲究学术方法的多元化。但是，他们对西方思潮不加选择地全部吸收，结果又重新滑入唯心主义的泥潭。因此，对待前人研究成果的科学态度应是批判地吸收，具体地、历史地分析俄罗斯不同时期的教会通史和断代史专著，择其所长为我所用。历史研究的科学方法是多侧面、多角度、完整全面地审视过去的事件，观察现象的相互联系和继承性。运用系统分析法，将历史现实看做是各种客体相互影响的综合体。

本书试图以唯物史观为出发点，继承前人的学术成果，将东正教放在俄国社会史的整体背景中去考察，通过教会与社会政治、经济和文化因素的联系，对东正教在俄国该阶段的历史地位做出比较中肯的评价。本文的史料来源是多方面的，它不仅囿于前文述及的教会通史和断代史专著，还包括相应阶段的俄国世俗史学名著、法规汇编、期刊、历史人物传记，如著名国务活动家、教会上层人士的日记、回忆录、信札等。在研究方法上，传统史学中的阶级分析法有助于我们从某些方面认识东正教会的本质。马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中关于“宗教是被压迫生灵的叹息，……是人民的鸦片”的比喻同样适合于评价帝俄晚期东正教对俄国国民的精神麻痹作用。同时，大量的史料表明，对马克思的上述评价又不能教条化、绝对化。事实上，东正教在俄国历史进程中决不仅仅是一种思想羁绊。俄国文化史专家米留科夫认为，“教会和学校是俄国精神文化的两个主要因素”^①。从东正教在俄国文化发展史中的重要作用来看，这种评

^① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第15页，莫斯科，1993。

价并不为过。因此，本文适当借鉴了当今西方史学研究的新方法：本课题研究阶段的选择就参考了法国年鉴学派的长时段理论；在研究教会改革政策的制定时，运用系统分析法，通过考查社会舆论、国务活动家和教会上层人士的态度，来探讨教会改革的紧迫性和必然性；在自上而下的改革中，决策人的世界观对政策的导向至关重要，本书重视历史人物履历对历史研究的意义，对教会改革中的主要活动家的个人经历进行了简要的分析，以便对改革政策作更加全面的评价。

总之，在当今俄罗斯转轨时期，人们不断地对过去进行反思，向历史请教。学术界不仅重新审视苏联近 70 年的历史，而且更多地转向苏联以前，即本世纪初的俄国历史。的确，当时俄国政治、思想派别繁多，它们对俄国的发展道路看法不一。各种选择的是非利弊在史学界已经争论到白热化的程度，有关的专著也不胜枚举。如果本书能够从文化史的角度为该问题提供部分答案，课题研究也就达到了预期的目的。

第一章 历史的遗产

第一节 罗斯接受洗礼

俄罗斯东正教源于拜占庭。通常，俄罗斯宗教界和学术界将基辅罗斯大公弗拉基米尔（980~1015年在位）接受洗礼的公元988年称作罗斯定基督教为国教的纪念年^①。罗斯接受基督教是其客观历史条件与统治者的主观愿望相结合的产物。

在接受基督教以前，罗斯人信奉多神教。多神教是古代斯拉夫人所共同遵守的一种原始宗教，它属于古代印欧宗教的一个分支，大约自6世纪起在斯拉夫人居住的地区产生。斯拉夫多神教没有固定的组织形式，其信仰内容主要通过生活习俗和礼仪表现出来。从神学的角度看，斯拉夫多神教是一个庞杂的体系，其中

^① 事实上，罗斯基督教化的过程早在9世纪60、70年代就开始了。当时曾有两批武士和商人接受了基督教，其数量之可观被俄罗斯当代史学家奥·米·拉波夫称为罗斯“第一次洗礼”和“第二次洗礼”。据《往年纪事》记载，公元955年，罗斯大公奥尔迦出访希腊时，希腊皇帝和牧首共同为她举行了洗礼。关于罗斯定基督教为国教的年代，在俄罗斯史学界也有争议。苏联史学家米·尼·吉霍米罗夫认为：罗斯确立基督教的日期是989年；拉波夫则经考证指出：公元990—991年，罗斯多神教徒在弗拉基米尔的影响下大规模地进行了基督教洗礼。

既包含着泛灵论思想，又蕴藏着先验论和超自然人的蜕变论学说。在斯拉夫多神教徒看来，超自然的人物具有人形、兽形或人兽混合形的外表。超自然的力量遍布人间的每个角落，人们不可避免地要同它打交道。虽然，它并不总是为人们带来厄运或灾难，但人们仍对它怀有恐惧感。于是，人们便借助于专门的礼仪和庆典活动来驱赶它或祈求它发慈悲。久而久之，这种超自然的力量就演变成多神教中概念较为模糊的诸神。古斯拉夫人的多神教信仰经历了几个不同的历史阶段。

最初，多神教徒崇拜自然，他们把一切自然现象都归结为神作用的结果。他们祭祀恶神和善神，认为这些神控制着人间的一切自然现象和地球上的某些物质（如森林和水源等）。此外，还崇拜土地、水、火、植物和一些动物。进入农业社会以后，斯拉夫人将崇拜的偶像转移到作为氏族血缘纽带的祖先身上。再后来，又逐渐形成了部落崇拜：每个部落都有自己的保护神。这样，多神教的诸神在功能上分工越来越细，逐渐由具有普遍意义的神向区域神演变。不过，从本质上看，多神教仍属于一种神话宗教，它代表了人类宗教信仰的初级发展阶段。由于它形成于社会生产力和人类认识水平都比较低下的原始社会，其一些习俗到了封建社会就显得陈旧和过时。如，在罗斯的一些地区，多神教徒不允许异族人进入自己的土地，这一禁忌显然不利于经济和文化的交流。

另外，从国际环境上看，10世纪末，罗斯周围已经是一个一神教的世界。在其近邻中，大摩拉维亚国早在831年就从法兰克日耳曼人那里接受了基督教；874年，捷克大公又从大摩拉维亚接受了基督教；保加利亚于863年成为拜占庭基督教派的一员；波兰也于966年皈依罗马基督教。罗斯的东邻是信奉伊斯兰教的穆斯林诸国和拜占庭基督教帝国。然而，罗斯却依然恪守着古老而野蛮的人祭习俗。据罗斯最早的编年史《往年纪事》记载，一次，弗拉基米尔大公在讨伐雅特维雅格人后凯旋而归。为

了感谢神的恩赐，他决定按照旧习俗以人来祭祀神，牺牲者通过抽签的方式确定。诸如此类的罗斯多神教习俗逐渐被周边国家视为野蛮人的陋习。总之，信仰和文化的差异阻碍了罗斯与外部世界的平等交往。以适应封建社会价值观念的一神教来取代多神教在罗斯成为历史的必然。

同时，接受基督教也是罗斯统治者主观追求的目标。基督教成为罗斯的国教，不是通过外部武力实现的，而是由罗斯本国的统治者强制推行的。弗拉基米尔之所以愿意将它施于臣民，是因为基督教对于他维护统治有利。980年，王公弗拉基米尔在内讧中取胜，登上了基辅罗斯大公的宝座。经过几代王公的统治和征战，罗斯的国力强大起来，封建生产关系不断发展。弗拉基米尔作为统治者较之前辈更加注重治国之道。他不像先父伊戈尔（912~945年在位）那样戎马一生，只顾对外征战，而是兼顾创业与守成的关系，坐镇基辅，大兴土木，加强防御，把部分注意力转移到国内建设方面来。统治伊始，尚为多神教徒的弗拉基米尔就意识到统一对于国家稳定的必要性。多神教的各部落和各地区都存在着不同的崇拜物，这种情况不利于统一管理。于是，他将偶像集中，选取以雷神佩隆为首的6尊偶像，要求人们“供奉它们为神祇”^①。

即便如此，多神教仍然不能满足统治者的主观需求。多神教是在没有社会剥削的历史前提下形成的，到了阶级社会，多神教的某些教义便与统治阶级的利益发生了抵触。如，多神教对死有独特的看法，认为人在世间的死亡并不意味着他的不存在，只是表明他转到了阴间，他在阴间的地位就是他离开人世前最后时刻的地位。因此，多神教徒都努力积蓄财富，以便死后带到阴间继续享用。10世纪末，罗斯的封建生产关系开始发展，封建王公对各部落农民剩余产品的掠夺越来越严重。为了更多地占有农民

^① 王钺：《往年纪事译注》，第149页，甘肃民族出版社，1994。

的劳动成果，统治阶级不断限制农民的自由，竭力把他们变成自己的生产工具。自由的丧失导致农民积累财富的机会越来越少。因此，农民对统治阶级必然会产生不满情绪。为了维护现存秩序，统治阶级需要向人民的头脑中灌输现存制度合理的思想，使他们回避斗争，凭借超自然的上帝的惩罚来威胁人民。以君权神授为宗旨的拜占庭基督教便成为罗斯统治者最有力的思想武器。

况且，罗斯与拜占庭帝国有着悠久的交往传统。9~11世纪，拜占庭帝国臻于极盛。自希腊—罗马古代时期发展起来的手工业在这里已经达到了相当高的水平，世界各地的商品云集于此。政治、经济和文化方面的雄厚实力决定了拜占庭——世界文明中心的地位。有关君士坦丁堡都市繁华的信息通过“从瓦良格至希腊之路”传到罗斯。罗斯国家建立后，很快同希腊展开了武力外交。911年，王公奥列格（882~912年在位）带兵攻打希腊人取胜，迫使对方同他签订友好条约；944年，基辅大公伊戈尔再度远征希腊，双方恢复了曾一度终止的经贸条约和有关罗斯对希腊提供军事援助的协定；971年，大公斯维托斯拉夫（945~972年在位）逼近沙皇格勒。希腊被迫讲和，双方再次签约。看来，罗斯历代统治者都在努力扩大罗斯的影响，获得与世界各地文明国家平等的地位。在这一点上，弗拉基米尔大公的对外政策与其先辈们是一脉相承的。

987年，拜占庭统治阶级内部出现混乱，瓦西里二世（957~1025）的皇位岌岌可危，加之同保加利亚作战的失利，他迫切需要寻找军事伙伴。斯维托斯拉夫战胜保加利亚的事件使他对罗斯的威力感到佩服。于是，他向罗斯求援。结果，双方达成协议：弗拉基米尔提出娶瓦西里二世的妹妹安娜为妻，作为出兵的交换条件，拜占庭方面以罗斯接受基督教为前提答应了这桩婚事。弗拉基米尔信守诺言，于988年夏率兵赴君士坦丁堡平定了叛乱，稳住了瓦西里二世的皇位。然而，后者却食言，拒绝将公主嫁给

弗拉基米尔。弗拉基米尔再次攻打赫尔松，并以占领君士坦丁堡相威胁，瓦西里二世只好同意公主与弗拉基米尔完婚。拜占庭皇帝企图借俄罗斯武力稳定自己的皇位，并竭力以宗教渗透的方式变后者为自己的附庸；罗斯大公则旨在通过联姻的方式使罗斯跻身于当时的强国之列，接受基督教是他实现外交目标的必要手段。

988年，罗斯大公弗拉基米尔接受了基督教洗礼。接着，他又命令基辅罗斯的王公、贵族和老百姓来到第聂伯河边，接受拜占庭神甫为他们举行的基督教浸水洗礼仪式。同时，毁掉了多神教的各种偶像。自此，罗斯成为拜占庭基督教大家庭的一员。

第二节 东正教的传播及其文化影响

基督教是一种世界性的宗教，它吸收了古代犹太教和东方宗教中的一些可利用的因素，从而发展成为组织严密、教义系统和礼仪规范的一神教信仰。传播基督教信仰的主要媒体是宗教组织——教会。

9~11世纪中叶，基督教东、西两派因争夺对基督教会的控制权矛盾不断加剧。另外，由于地区、民族和文化传统的差异，双方在神学教义及宗教礼仪方面的分歧也日趋明显。但是，在教会管理体制上，两派仍大体保持一致。在组织形式上，拜占庭东正教会的管理自上面下分为：牧首区、都主教区和主教区三级，罗马天主教会分教廷区、大主教区和主教区三级；在教义上，双方都以神（上帝耶稣基督）的存在为核心，相信神的启示。《圣经》和《信经》是它们所共同遵守的经典和人教誓言；在宗教礼仪上，基督教两派都遵守七件圣事，即：受洗礼、坚振礼、圣餐礼、婚配礼、告解礼、祝圣礼和敷油礼。不过，两教派在宗教语言上有质的区别，拜占庭教派的教堂用语为希腊语。除了用希腊

语祈祷外，拜占庭教派还允许各地教区使用本民族语言举行圣事。罗马教派则严格要求各民族教徒统一使用拉丁语。

早在5世纪，拜占庭帝国的国教——东派基督教就包括4个独立的教会，即：君士坦丁堡牧首区、亚历山大里亚牧首区、安提阿牧首区和耶路撒冷牧首区。各独立教会的最高神职为牧首。其中，君士坦丁堡牧首被尊奉为普世牧首。在地位平等的各牧首中，他排在首位。由于罗斯自拜占庭接受了基督教，罗斯教会在组织管理上自然从属于君士坦丁堡牧首区，它是受君士坦丁堡牧首区直接管辖的第60个^①都主教区（当时，君士坦丁堡牧首区共包括80个都主教区）。都主教区的管理机构设在古罗斯的首都基辅。都主教由君士坦丁堡牧首同拜占庭皇帝商量后指定，其职能是监督和管理罗斯宗教事务，定期向牧首区汇报情况。牧首有权依据主教和大公的起诉对基辅都主教进行审判，有权从都主教区收取贡赋——什一税。地方性的宗教事务由都主教区管辖的主教区处理。

991年，罗斯都主教区下设主教区。随后，教会的基层组织司祭级教区和乡村教区也相继出现。11世纪中叶，罗斯中央地带的各主要城市都设立了主教区。11世纪下半叶，主教区扩展到王公征战掠夺的地区，如贝琴尼格和罗斯托夫等地区。12~13世纪，罗斯的主教区向北方发展。到蒙古人入侵前夕，罗斯境内共有主教区16个^②。这些主教区的管辖范围大致与各大封邑公国的地域边界相吻合。这样，伴随着罗斯的基督教化，拜占庭正

① 阿·阿洛夫等著《世界的宗教》，第30页，莫斯科，1998。俄罗斯学者阿·库拉科夫在《世界的宗教》（莫斯科，1996）一书中提出了不同的看法。他认为，罗斯教会最初曾在组织形式上从属于保加利亚的奥赫里德主教区。995~997年，转为受君士坦丁堡牧首区管辖的都主教区（第240页）。俄国教会史学家安·卡尔塔绍夫在《俄国教会史》（第1卷，莫斯科，2000）中认为，基辅都主教区在君士坦丁堡牧首区所辖的都主教区中排在第61或第70位（第202页）。

② 阿·米亚钦主编《俄罗斯文化世界》，第549页，莫斯科，1997。

统基督教派的教会管理体制也在罗斯扎根。

教会组织的活动离不开宗教场所——教堂。在基督教世界里，“教堂”一词最初来自希腊语，意为“上帝之屋”^①（俄文为“церковь”或“храм”）。在《圣经·新约》中，该词指“教徒们为了共同的信仰而聚集的地方”^②。可见，教堂是基督教徒与上帝交流的媒介，是圣地。随着基督教的引入，拜占庭风格的教堂在罗斯各地如雨后春笋般地涌现出来。罗斯教堂建筑的主要资金来源为教会的什一税、王公贵族的捐赠和资助以及教区信徒的筹措等。在功能上，罗斯教堂分为由主教主持祈祷仪式的城市大型教堂、由教区神甫主持仪式的教区教堂、墓地教堂和专供王公贵族及其家属举行宗教圣事的家庭教堂。另外，城市及修道院中的主教堂被称为“大教堂（俄文为 собор）”，这里往往举行重大的宗教庆典活动、召开规模盛大的宗教会议甚至供王公接待外国使节之用。如，15世纪建成的莫斯科圣母升天大教堂后来成为历代沙皇加冕的专门场所。

罗斯的教堂多建于高地上，地基呈长方形，教堂内顶呈穹隆形，教堂顶部的内壁上画有以圣经故事为题材的图案。教堂的内墙壁上装饰着色彩绚丽的马赛克和各种以圣经故事为题材的壁画。祭坛和圣像壁在教堂的东部，人们从西门进入，面朝圣像壁进行祈祷。教堂的内顶上悬挂着繁多的吊烛群，教堂内摆放着金碧辉煌的贵重器皿。四壁的马赛克和由小块彩色玻璃拼成的圣像画在灯光的折射下发出宝石般的亮光。因此，教堂里的光亮看起来不是来自外部，而是发自内部。人们站在教堂中央，仰望穹顶，感到自己在这个世界上十分渺小。教堂的主顶为葱头型，圆顶上竖有四端、六端及八端型的十字架。十字架是地上的人与天

^① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第3卷，第218页，莫斯科，1995。

^② 《使徒行传》第19章第40节，摘自《圣经·新约》。

上的神联系的纽带。教堂主顶周围的小型葱头型建筑为钟楼，教堂内部分为入口、中央区和祭坛。

除了上述带有祭坛的教堂，罗斯还有一种没有祭坛的小教堂（俄文为“часовня”）。小教堂也是随着罗斯的受洗而从拜占庭移入的。它们规模较小，设计也颇简单，多为独头型，一般建在地下墓穴或存放圣愚灵柩的地下教堂正顶部的地面入口处或修道院的墓地中。教徒们常常到这里来进行祈祷和缅怀亡灵。

基辅罗斯第一座拜占庭风格的建筑是坐落在基辅的圣母升天大教堂（又叫什一教堂，建于公元989~996年），它是一个独头的葱形圆顶教堂，由希腊工匠建造而成。拜占庭都市风格的代表作是希腊建筑师在契尔尼哥夫城建造的救世主大教堂（建于1031~1036年），它结构严谨，空间布局考究，内表装潢豪华。可惜，这些建筑在蒙古人入侵时被毁。保存至今的罗斯最古老的东正教建筑精品是基辅的索菲亚大教堂（建于1037年）。索菲亚教堂的名字取自拜占庭的圣索菲亚大教堂。圣索菲亚大教堂是希腊教派的象征物，它的圆顶与罗马万神殿的圆顶大小相同，只是罗马万神殿的圆顶建在圆形围墙上，而拜占庭的索菲亚教堂则是在方形底座上加盖圆顶。罗斯的索菲亚教堂由希腊工匠和罗斯建筑师共同完成，设计以拜占庭风格为主，兼融罗斯建筑的传统情调：该教堂将拜占庭教堂的一头型格局改变成错落有致的五头型，四周的墙壁由砖砌成。希腊工匠将砌墙、建筑拱顶的技巧、石结构建筑的工艺和装饰教堂的马赛克制作方法传播给罗斯人。11世纪中叶，精通拜占庭石建筑、圣像画和镶嵌壁画技术的罗斯教堂建筑师脱颖而出，他们逐渐取代希腊工匠，成为教堂的主要设计师。罗斯第二大城市诺夫哥罗德的索菲亚大教堂（1045~1050年建）就是罗斯工匠智慧的结晶。东正教都主教区和主教区的大教堂多是为纪念一些重大的宗教节日和历史事件而建造的。

上面提及的基辅圣母升天教堂、东北罗斯弗拉基米尔—苏兹

达尔公国的圣母升天大教堂(1158~1161)、莫斯科的圣母升天大教堂(1326)都是在圣母升天日(旧俄历8月5日)动工的。主教区的大教堂在宗教节日期间异常热闹,这里举行隆重的宗教庆典仪式,祈祷由主教以上的神职人员主持。在平常的日子里,教徒们经常到附近的教区小教堂进行简单的祈祷活动。11世纪上半叶,仅基辅城就有大小教堂400座。据编年史记载,1124年,基辅城内毁于火灾的教堂就多达600座。星罗棋布的葱头形教堂标志着罗斯人的宗教面貌发生了根本性的改观。

继弗拉基米尔大公接受基督教洗礼后,罗斯便开始了基督教的普及过程。总体说来,在王公集权势力强大的地区以及接近基督教世界的地区,基督教推行得较为顺利。譬如,当罗斯大公命令基辅人到第聂伯河边去接受希腊神甫的洗礼时,人们纷纷“欣然前往”^①。然而,在罗斯的北方和内陆地区情况就相对复杂。10世纪末,罗斯北部城市诺夫哥罗德是多神教的主要阵地。这里的王公担心基辅统治者权力扩张,人民对传统的信仰也倍加留恋。因此,基督教的传播受到了来自多神教的强大阻力。如果说基督教组织和机构的确立使罗斯人的社会生活发生了明显变化的话,那么,基督教信仰的传播则使他们的精神面貌大为改观。当然,信仰的确立要比教会组织的普及艰难得多。罗斯大公弗拉基米尔接受洗礼后,立刻下令推倒多神教的诸偶像,把它们砸碎或焚烧。基辅人将多神教主神佩隆的木制偶像绑在马尾上,从山上拖到河里扔掉。弗拉基米尔还威胁国民,宣称不接受基督教洗礼的人都是大公的敌人。

10~13世纪是基督教思想在罗斯的启蒙阶段,人们的世界观受多神教和基督教双重信仰的支配,对基督教的理解也是双重信仰共同作用的结果。王公、贵族和教会人士出于个人目的有意

^① 王钺:《往年纪事译注》,第216页,甘肃民族出版社,1994。

识地接受了基督教，但是，他们的宗教行为却习惯性地受到了多神教思想的干扰。多神教崇尚将诸神以各种实物的形式表现出来供奉，罗斯人接受基督教后便把教堂里的各种圣物奉若神明。罗斯的王公、贵族喜欢以具体的行动来表达自己对基督教的虔诚，如出资大规模地营造教堂、热心扶持教会和修道院、定期到圣地朝拜等。可见，斯拉夫人最初只是把基督教当作形式宗教，很少有人能够从神学的角度来领会基督教思想的本质。在城市里，多神教的庙宇虽然已被拆除，但市民家中仍习惯地敬奉着多神教的偶像；在基督教波及的乡村，人们在教堂里作完礼拜后，马上赶回仓房、树林或河边去祷告，生怕得罪了多神教古老的保护神。即使是最痴情的修士也没有完全摆脱多神教的踪影。当他们深夜在洞窟中苦练时，偶尔也会出现幻觉。于是，他们认为，这是多神教的神对背叛它们的人进行报复了。

经过同多神教长期的碰撞与融合，13世纪初，基督教在罗斯人的思想中站稳了脚跟。人们已经习惯于用“神”来称呼基督教的上帝，他们把对祖先神和命运神的崇拜转移到圣母玛利亚身上，雷神佩隆转化成圣徒伊利亚，畜牧神维列斯转化成圣瓦西里，雅维拉转化成圣尤利。双重信仰的融合在罗斯人的习俗中表现得尤为突出。东正教的报喜节（俄历3月25日）基本上与多神教时期的春分日是同一天，十字架节（俄历9月14日）与秋分日一致，耶稣诞生节（俄历12月25日）和圣约翰节（俄历6月24日）分别同冬至日和夏至日相吻合，这些节日的庆典仪式也属于两种信仰综合的产物。

总之，随着时间的推移，多神教信仰在罗斯人的意识中逐渐淡化，潜移默化之中基督教信仰日渐占上风，罗斯出现了基督教排挤多神教的趋势。原罪说找到了忠实信徒，上帝的惩罚时刻提醒着罗斯人去约束自己的行为。教会法把抢婚按强奸罪论处，抢婚的习俗在基督教普及的地区逐渐消失，一夫多妻制为一夫一妻

制所取代。多神教时期，妇女是丈夫的附属品，基督教传播后，她们逐渐变成了丈夫的内参。多神教时期遍及罗斯的人祭做法被基督教徒所摒弃，血亲复仇^①的范围也明显地受到了限制。13世纪上半叶，在罗斯编年史中再也找不到有关多神教巫师活动的记载。罗斯人在多神教时期恪守的将亡者埋到山丘上的习俗消失，死者均被葬于教堂墓地。民间首饰上的多神教标志也不复存在，祈祷书、圣像和福音书的手稿骤然增多。基督教的信仰、道德观和价值取向逐渐为罗斯人所认同和遵守。

罗斯接受基督教具有划时代的历史意义，它标志着罗斯从多神教向一神教的转变最终完成。信仰的统一促进了东斯拉夫各部落的团结，加强了古代罗斯国家的凝聚力，“民族性”和“国家性”的意识开始在国民心目中萌发；它使东斯拉夫民族超出原始宗教——多神教的视野，开始用文明社会的道德伦理观来规范自己的行为；它将东斯拉夫民族纳入了基督教的大家庭，加强了东斯拉夫各民族同传统的基督教国家的政治、经贸和文化往来。在吸收和借鉴基督教国家较为完备的管理及法律制度的基础上，罗斯国家很快跻身于欧洲文明国家的行列。基督教的引入对于罗斯的传统文化和政治体制均产生了深远的影响。

基里尔字母的出现是拜占庭基督教对东斯拉夫文化所做的一

① 血亲复仇是一种产生于氏族公社时期的古老习俗，它是指以杀亲之法报杀亲之仇。该习俗在罗斯流行很久，即使在接受基督教的初期，罗斯的血亲复仇习俗仍未被废除。产生于11~12世纪的罗斯第一部成文法律汇编《罗斯法典》的第一部分（《雅罗斯拉夫法典》）第一条就重申了该习俗：如果某人杀害了他人，被害人的兄弟、儿子、父亲、侄子及外甥可以为他复仇（见王敏译注的《罗斯法典》，第1页，兰州大学出版社，1987）。不过，血亲复仇的范围在此受到了限制，复仇者仅局限在死者最亲近的亲属中间。同时，该条款还规定，如果没有复仇者或死者亲属不愿意复仇，则由凶手向死者亲属交纳赔偿金。11世纪末，血亲复仇需得到王公法庭的准许方可执行。后来，随着基督教道德观的确立，该习俗在罗斯逐渐被废止。

大贡献。在多神教时期，东斯拉夫人的局部地区已经有了自己的古代文字。但是，这不过是一些最简单的计算符号、部落和氏族标志、所有权符号以及历法符号等，它们无法记录军事条约、商贸条款以及祈祷词等内容复杂的文件。随着拜占庭基督教在东斯拉夫地区的传播，字母文字在东斯拉夫地区产生。中世纪，一个民族对另一个民族施加文化、政治影响的最重要的手段是推广宗教学说，而宗教学说的表述和宣传主要借助于书面文字进行。因此，几乎当时所有的宗教扩张都是通过与宗教相关的文字体系进行的。正如西方天主教总是同拉丁文一起输出、伊斯兰教同阿拉伯文一起输出、佛教同印度文一起输出一样，拜占庭东正教的传播也是同希腊文字的输出相伴随的。为了争取更多的教民，拜占庭基督教允许各东正教民族使用自己的民族语言和文字进行祈祷和书写经文，这就客观上为东方基督教国家不同文字体系的产生提供了可能性。9世纪中叶，希腊传教士基里尔（826/827～869）和麦福迪（820～885）兄弟被派往大摩拉维亚国从事传教活动。863年，基里尔和麦福迪为斯拉夫人创造出符合斯拉夫语音特色的文字。该文字以希腊字母为基础，同时参照斯拉夫人的本地语言形成，叫格拉戈字母（глаголица，源自古斯拉夫语“глагол”，意为说话），这种文字主要在基里尔兄弟活动的西斯拉夫地区流行。后来，基里尔的弟子们又在希腊语的基础上创造了一种新型的斯拉夫文字，该文字沿袭了格拉戈字母中代表斯拉夫语言特色的成分，在书写上更为简易方便。为了纪念自己的恩师，他们把这种符号文字叫做基里尔字母（кириллица）。自基里尔字母产生后，书写上的优势使基里尔字母很快将格拉戈字母排挤出去。在东、南斯拉夫地区，基里尔字母占主导地位。俄罗斯、保加利亚、马其顿和塞尔维亚—克罗地亚等国的文字都是在基里尔字母基础上发展起来的。

拜占庭文化是俄罗斯传统文化的一个重要来源。诚然，拜占

庭文化既不是罗斯文化的最初来源，也不是罗斯文化的惟一外来因素。在基督教传入以前，罗斯的局部地区已经有了自己的地方文字，掌握了某些铸造首饰的技术，具有自己独特的审美观。罗斯的口头文学创作当时也达到了一定的水平；在拜占庭文化移入的过程中，罗斯同周围的罗马教会国家的文化交往也没有中断，罗斯西部地区如加里奇城的圣母升天大教堂就保留着罗马建筑风格的痕迹。但是，完全有理由认为，拜占庭文化是蒙古入侵以前罗斯文化的最重要的来源。基督教的传入同时将拜占庭文化带给了罗斯，影响了罗斯与宗教生活密切相关的诸文化领域：文字、文学、建筑、艺术、学校和图书馆事业等。伴随着传教活动而产生的基里尔字母文字是罗斯文化发展的基础。罗斯最早的文化传播者是希腊传教士、建筑师和画家，他们在王公贵族和商人界里讲经布道，按照拜占庭的风格为罗斯修建和装饰教堂，把希腊文和保加利亚文的经书带给罗斯修道院，为罗斯世俗上层和教会人士接触和吸收拜占庭文化提供了方便。借助于希腊教士的帮助，在罗斯王公开设的教会学校里、在罗斯修道院里诞生了第一批知识人士。罗斯的石结构建筑、马赛克、壁画、镶嵌画等绘画艺术和编年史、演说词、使徒行传等文学体裁最初都源自拜占庭；罗斯的第一所学校、第一座图书馆、第一部法律汇编都是在拜占庭基督教的直接影响下产生的。拜占庭文化极大地促进了罗斯民族文化的形成与发展。

当然，罗斯对拜占庭文化的吸收也不是简单地复制，而是在传统文化的基础上加以兼融。在传入罗斯的拜占庭文化领域里，到处都能寻出罗斯多神教文化的踪影。罗斯的民间口头创作风格使希腊编年史文学在罗斯的土地上更有气魄、规模更宏伟、形象更鲜明；多神教艺术中的乐观、活泼和生活情趣使拜占庭圣像画中冷酷、苦行僧式的人物表情更趋自然；多神教时期罗斯建筑的主要特征是木结构和多层次，主体顶部有塔和楼阁，旁边配有厢

房——贮藏室、过道、门斗，雕刻是它传统的装饰品。如果说罗斯最初的单头十字圆顶教堂还是希腊建筑的翻版，那么，自基辅索菲亚教堂以后，罗斯教堂建筑的本国特色便显现出来：层次感分明的多头十字圆顶教堂蕴含着罗斯传统建筑风格的成分。罗斯的多葱头教堂的圆顶数量取自圣经故事。如3头教堂代表着圣三位一体（圣父、圣子和圣灵）；5头教堂代表着耶稣基督和4位福音书诵者——马太、路加、马可和约翰；13头教堂代表耶稣及其12个门徒；俄国东正教堂中葱头最多的是33个，它象征着耶稣在人世间生活的33个春秋。1552年，为庆祝攻克喀山的胜利，圣母大教堂（又名圣瓦西里教堂）在莫斯科落成。在建筑风格上，该教堂是俄国传统建筑文化与拜占庭教堂文化融合的结晶，教堂顶的外部轮廓仍为葱头型，但圆顶表面装饰着多棱型雕刻图案。教堂顶的色调也不拘泥于拜占庭时期单调的金黄色或银白色，而是更加绚丽多彩。教堂顶下的基座和主顶下的塔基都是罗斯传统建筑中四面坡风格的再现。19世纪末，为祭奠亚历山大二世被害在彼得堡修建的“帝血大教堂”与莫斯科的圣母大教堂风格一致。可见，拜占庭文化在罗斯土壤上逐渐为罗斯消化，最终产生了具有近东特色的俄罗斯传统文化。东正教改变了罗斯的风土人情和城市外貌，东正教文化成为俄罗斯文化的一个重要基因。

同时，接受希腊正教客观上导致罗斯与西方文化的疏远。受洗之初，罗斯对东西方的态度并没有明显的差别。它仍被看做基督教大家庭中的一员，同西方的政治、经济和文化交往颇为频繁。1054年，基督教世界分为对立的两极——希腊东正教和罗马天主教。罗斯作为东正教世界的成员，在教义上宣布不承认天主教会并同它作斗争。12世纪末，东正教与天主教世界的矛盾加剧。当第三次东征的天主教十字军转向波罗的海和芬兰湾时，罗马教皇要求附近的多神教和东正教教徒信仰圣彼得，积极进行天主教思想渗透，以便使西方封建主得以顺利地控制该地区。这

一企图直接损害了罗斯的利益，罗斯同西方的关系骤然恶化。为了稳住自己的阵地，罗斯加紧在北部和西北地区普及东正教。到13世纪初，罗斯同西方长期保持的经济和文化联系几乎荡然无存。鞑靼蒙古人长达两个半世纪的愚民统治进一步拉大了罗斯同西欧文明的距离。在俄罗斯中央集权制国家形成后，为了加强世俗政权，统治者不断向国民灌输君权神授的思想。按照东正教教义，“君权神授”强调王公的权力来自上帝，任何人不可强行篡夺，违背上帝的意愿就会受到惩罚。同时，也要求王公向人民和上帝负责，不可滥用职权。然而，俄国东正教会是在王公的倡议下建立的，它需要依靠王公交纳的什一税及私人捐赠来维持正常活动，经济上对王公的依赖决定了教会的政治职能是保护王权。君权神授的思想为俄国历代统治者所利用，成为他们奴役人民的武器。东正教政治文化被俄国统治者奉作国粹，而西方文明则被视为“异己”。东西方文化的长期隔绝致使彼得一世推行的欧化改革步履维艰。当彼得一世将俄罗斯人崇奉的“上帝的赐物”——胡须剪掉时，传统势力竭力阻挠，这不能不说明俄国文化中东方性的历史积淀之沉重。

第三节 修道院与教会经济

修道院也是罗斯接受基督教的产物。修道院是基督教会专门为出家的修士们提供活动和居住的场所，即修士和修女们修炼和饮食起居的地方。据拉夫林季编年史记载，罗斯最早的修道院产生于智者雅罗斯拉夫时期。罗斯修道院是伴随着基督教的传播而修建的。最初，修道院主要集中在人口稠密、基督教传播较为顺利的中央地区，如第聂伯河中上游、洛瓦季河和沃尔霍夫河流域

等。12 世纪末，罗斯共有修道院 70 个^①，其中有 50 个分布在上述地区。修道院最密集的城市是位于“自瓦良格至希腊”贸易之路南北两端的罗斯繁华都市基辅和诺夫哥罗德。12 世纪末，仅基辅一城就有修道院 15 个，诺夫哥罗德有修道院 12 个。另外，在罗斯南部和北部的其他城市，如加里奇、契尔尼戈夫、罗斯佩列雅斯拉夫尔、斯摩棱斯克、波洛茨克、罗斯托夫和弗拉基米尔等，也都分布着东正教修道院。从 12 世纪起，修道院在罗斯北部地区普及。在东北罗斯崛起的过程中，建造修道院成为达官贵人摆阔气讲排场的一种方式。各封邑王公、富有的商人和贵族都热衷于教堂和修道院建设，以此来扩大自己的声望和影响，罗斯的修道院因此而获得了长足的发展。修道院遍及普斯科夫、莫斯科、特维尔、雅罗斯拉夫尔、科斯特洛玛和下诺夫哥罗德等城市及附近地区。到 13 世纪末，罗斯共有修道院 100 个，其中有 90 个坐落在城市及其近郊。

除了城市和近郊修道院，在罗斯北部的森林和旷野中，还有一种与世隔绝的封闭型修道院。它们往往由几个甚至一个虔诚的苦行修士创建，最初只是一些专供修炼的隐修洞。这里的苦行修士们信仰虔诚，他们离开家庭，脱离世俗社会，清心寡欲，在自挖的土穴内潜心静修，沉思祈祷，通过禁欲和肉体折磨来追求与基督合一。后来，追随者不断增多，隐修洞便连成一片，逐渐形成了结构齐全的修道院。从 14 世纪起，密林深处的修道院急剧增多。到 16 世纪，这种修道院后来者居上，成为东北罗斯修道院的主导类型（见表 1）。

罗斯传统的修道院一般都坐落在河口处的山丘上，每座修道院都是一个封闭的建筑群，它的四周是带有瞭望塔的围墙，最初的围墙是木制的，后来改为石头砌的或砖垛垒成的。围墙将修行

^① 瓦·奥·克柳切夫斯基：《俄国史教程》第 2 卷，第 246 页，莫斯科，1957。

表1 北部罗斯修道院的类型及数量比较表

数量 世纪	类型	城市及城郊修道院(座)	荒野及密林深处的修道院(座)
		14	42
15		27	57
16		35	51

资料来源：瓦·奥·克柳切夫斯基《俄国史教程》第2卷，第247页，莫斯科，1957。

室与外部世界隔开，使修道院成为一座封闭的城市或堡垒。院内设有供修士从事宗教活动的主教堂一座、带钟楼的教堂和无祭坛小教堂若干。另外，还分布着修行室、修士宿舍、修道院长的住所、食堂、为朝圣者提供的临时住处、医疗所以及生产经营活动场所等。墓地也是修道院不可缺少的组成部分，它们是王公的御用墓地和教区教徒们的公墓。罗斯修道院在管理上继承了拜占庭基督教的传统。修道院分男女两种，它们分别由男女修道院长（修道院的创建者、修士大司祭等）领导，修道院长可以通过全院修士和修女会议选举产生，也可以由该修道院所属的主教区高级主教任命。按照基督教教规，绝对禁止女人进入教堂的祭坛，因此，即使在女修道院，祈祷仪式也只能由本主教区的男修士来主持。生活在这里的人，除了修士和修女以外，还有等待接受削发礼的见习修士和修女。修士和修女们平日的主要活动是个人修炼，有时还抄写和诵读经书。在教会组织建立的初期，罗斯的东正教神职人员主要是希腊人。

由于语言上的障碍，希腊神甫诵读的经文不易为罗斯人所理解。另外，教堂和教区数量的急剧增多也使希腊神职人员无法满足罗斯人教会活动的需要。于是，罗斯王公聘请希腊神甫讲课，

培养自己的神职人员。希腊教士和教师从事传教和教学活动的中心就是修道院。这样，修道院自古成为罗斯培养神职人员的摇篮。与此同时，坐落在修道院内的罗斯教会学校产生。11世纪下半叶，罗斯的教会人员大多数都已经识字。基辅的洞穴修道院堪称罗斯教会的高等学府。这里藏有各种经书珍品，是当时罗斯最大的图书馆。罗斯11~13世纪的绝大多数文献都出自洞穴修道院。直到13世纪初，罗斯的历任主教（共50个）都是由洞穴修道院培养出来的。修道院培养出的神职人员为黑神品，来自世俗的神职服务人员为白神品。在古罗斯时期，黑神品修士因虔信上帝和不沾染尘世陋习而受到人们的尊敬，达官贵人经常到修道院拜访长老，王公富商也愿意为修道院提供经济资助。因此，在人们的心目中，为上帝服务的高级教会人士理应从黑神品中产生。神甫职位以下的白神品属于教会的下层人士。另外，教会里还有教堂敲钟者、举烛者、烤制圣饼者等服务人员，他们是世俗教徒。拜占庭基督教为罗斯造就了一个新的社会阶层——神职阶层。

城市的发展、人口的增长和国民宗教信仰的加深使罗斯的城市修道院和荒野修道院在功能上出现了分野。城市和城郊修道院多半是根据高级教会人士、王公、世袭贵族和富裕市民的倡议和资助兴建的，这些倡议者和资助人并不参与修道院内部的管理事务。修道院事务的具体操作者是教会中掌管教堂经费的长老。他们负责修道院的兴建、修道院内部的资金筹划，修道院维持正常活动的经费调拨等事务。这类修道院每天接待前来从事宗教活动的尘世凡人，因而，按照社会功能被称为“世俗”修道院。尽管世俗修道院倡议者的初衷各不相同，如高级神职人员建立修道院是为了扩大东正教的影响并让更多的出家人有个安静的修炼场所；王公建立修道院是为了点缀城市、方便家人祈祷之用以及为重大的节日庆典提供场地；贵族、富商和市民建修道院是为了死后有一个葬身之处。但是，慷慨地提供物质捐助则是各级建造者

对修道院所作的共同行动。

按照东正教教义，教会的神职人员是世人与神交往的中介。人在世间沾染了许多罪孽，凡人要洗清罪孽，就需要向神职人员忏悔。然后，通过神职人员的祈祷，才能求得神的宽恕，达到赎罪的目的。为了拯救自己的灵魂，捐赠成为罗斯社会各阶层为教会献上的见面礼。王公将一批批村庄捐赠给修道院，使这里的土地连同农民一起成为修道院的私有财产；贵族将大量的世袭领地捐献给修道院。富有者还不惜出巨资在修道院购买土地，或出资购买附近的土地捐赠给修道院，目的是在修道院里拥有单独的修行间或建造家族墓地。直到旧俄末期，名门贵族和富商的家族墓地都设在各个修道院里。捐献的方式多种多样，捐献的实物应有尽有，从教堂里物品——钟、蜡烛、器皿、圣像、圣书到日用必需品、粮食、家畜、衣服、现金和不动产等。与此同时，世人的无私捐赠也使教会人士胃口大开。神职人员动辄以教规教义来制约世人，竭力将捐赠体制合法化。

教堂的祈祷中有一种追荐亡灵的仪式，人教堂的人可以为先人或已故的亲属进行祈祷，如果世人不为他们追荐亡灵，死者在彼岸世界就会感到像孤儿一样形单影只。但是，追荐亡灵并不是无偿地进行的。教堂对这一仪式明码标价。人们要追荐亡灵，必须先进行捐赠或交费。富人们有时还通过捐赠现金、粮食或村庄等形式交纳年度祈祷费，贫困者则因交纳不起各种费用而逐渐远离教堂。按照古罗斯的宗教习俗，世俗人士在暮年或临终前要削发作修士，才能摆脱世间的罪孽，顺利通往天堂。因此，上至王公下至庶民，大凡有经济能力的人都尽力做到这一点。古罗斯的君主无一例外地在临终前削发。削发者也必须向修道院捐献财物才可得到教会人士的许可。后来，教徒们在教堂里举行东正教的七件圣事都必须交费。捐赠制度是罗斯城市和市郊修道院经济实力增长的一大动因。

罗斯的荒野修道院是由出家的隐修士们共同集资兴建的。这类修道院仍保持着东正教隐修的占风，静修的传统吸引了城郊修道院的修士及越来越多的虔诚教徒进入修道院，形成荒野移民潮。14—15世纪，罗斯的绝大多数荒野修道院（约占总数的3/4）都属于修士和教徒移民区。这里的移民不仅进行宗教修炼，同时还开垦荒地，种植作物来养活自己。保持至今的俄罗斯宗教中心——圣三一谢尔吉修道院就是在荒野修道院的基础上发展起来的。14世纪40年代，罗斯隐修士谢尔吉·拉多涅日斯基（1314—1392）在莫斯科城外的扎戈尔斯克荒野中建立了这座圣三位一体修道院。他不知疲倦地带领修士们开荒种田，以自己勤劳、俭朴和无私奉献的精神为修士们树立了榜样。在他的精神感染下，越来越多的出家人投靠这所修道院。他们在这里免费吃住，种田和磨面等业务的收入主要用于修道院内部消费和积累。逐渐地，圣三一修道院的经营活动范围扩大，经济实力增强。修士和教徒移民潮还带动了周围的农民。一些农民也在这所富裕的修道院附近定居，在旁边开荒种地或受雇于修道院。这样，荒野修道院的社会功能有了明显的变化，由最初的专供修士修炼的场所转变为经营多种行业的宗教经济实体。一些德高望重的修道院长还不断开辟新天地，使罗斯修道院的领地日趋增大。圣三一修道院的院长谢尔吉·拉多涅日斯基就在莫斯科、谢尔普霍夫、科洛缅及下诺夫哥罗德等地的荒野中建立了许多所新的修道院，随之，新的移民活动也开展起来。14世纪，这所修道院总共建立了13个移民区。15世纪，又建立了两个。在修士们的努力下，北部罗斯的修道院以圣三一谢尔吉修道院为源头朝两个方向发展：一个方向自科斯特洛玛河到维切格达河，另一个方向自舍克斯纳河至白湖。这里分布着十几条河，河口处建有几十座修道院。修道院的移民活动促进了罗斯可耕地的有效开发，对于罗斯农业及商业活动的发展具有进步意义。当然，随着城市规模的扩大和荒野修道

院声誉的提高，往日的荒野修道院也逐渐改变了原始的生活方式，不断向城市靠拢。它们也有了物质欲，开始接受世俗各界和朝圣者的捐赠。加上得天独厚的地理条件，这类修道院的土地增长幅度比城市修道院还大。17世纪，东正教牧首尼康对俄国富有的修道院作过这样的排列：“我国有三座最富有的修道院。第一座是圣三一修道院，它的规模最大、实力最雄厚。第二座是著名的基里尔-白湖修道院，第三座是索洛维茨修道院”^①。修道院在社会上还履行着军事防卫的功能，它们是沙皇俄国的军事要塞。

古代罗斯修士的生活方式有三种：隐修生活、单独生活和共同生活。最初，荒野修道院的建立者都是一些隐修士，他们完全脱离世俗，在自掘的隐修洞中过苦行者的生活。基辅洞穴修道院和莫斯科郊区的圣三一修道院都是由隐修士建立的。后来，在隐修士建立的修道院里出现了单独修行的修士。他们是一些已经出家或打算出家的教徒，来到修道院后，为自己建造一个单独的修行间或由修道院长给指定一个修行间，过着单独的生活，每天定时祈祷和进行其他宗教活动。随着修士的增多，单独修行间已经供不应求。于是，修士们便住在公共宿舍中，在公共食堂进餐。他们共同劳动，共同从事宗教活动。任何人都不拥有私人财产，大家的衣食都一样，修道院的财产也是公有的，这就是共同生活方式。当然，随着修道院经济的发展和教会收入的增多，黑神品对财产及其他物质利益也逐渐产生了兴趣。以往修士们所提倡的自食其力和“人人为我，我为人人”的思想似乎已经过时，修道院的黑神品们成了修士贵族。他们支配着数以千计的农民为修道院劳作，每天为经营管理、土地纠纷及各种世俗事务而忙碌，修炼及宗教活动在他们心目中已经退居到次要位置。作为大土地所有者，修道院与世俗人士和机关进行商业交易，向社会各界搜敛

^① 安·费奥尔基斯托夫主编《俄罗斯的修道院》，第12页，莫斯科，1995。

财物，修道院内部的纪律开始涣散和松弛。严守斋戒和节制欲望本来是修士们的天职，然而，在16世纪俄国修道院的公共食堂里却充满了山珍海味。每当收到社会捐献或勒索到钱财，修士们便随意开斋，大吃大喝。很多人作修士的目的已经不是静修、超脱和劳动，而是贪图这里清静而安逸的生活。一些高级神职人员也不再满足于修道院里的共同生活，而是为自己修建起豪华的单独修行间，过着独特的修士贵族生活，他们甚至拥有数量可观的私人不动产。16世纪中叶，单独修行间取代公共宿舍成为修士们的主要生活方式。诺夫哥罗德及其近郊共有修道院24座，其中保持公共宿舍式的修道院仅有4座^①。

当然，不是所有的修道院都放弃了古老的传统。15世纪末至16世纪初，罗斯修士在对待修道院财产的态度上存在着两种对立的观点。以长老尼尔·索尔斯基（1433~1508）为首的禁欲派修士们反对教会和修道院拥有土地和财产。尼尔·索尔斯基早年长期住在基督教圣地阿索斯山和君士坦丁堡的几座著名修道院。回到罗斯后，他在白湖修道院附近的索拉河畔建立了一座隐修修道院。该修道院规模不大，由几个隐修间组成。这里的修士在衣、食、住、行上都十分简单，他们过着集体生活，只是在修行时才彼此分开。尼尔要求修士们过禁欲生活，但这种禁欲不是形式上的，而是发自内心的，即通过集中精力和静心修炼达到精神的最高境界。在尼尔的倡导下，这座修道院一直保持着修士不沾染世俗物质财富的传统。尼尔以“一丝不挂而来，两袖清风而去”为人生信条，他生前从不羡慕任何荣誉和地位，临终前还嘱咐弟子将其尸体弃之沟壑。虽然，像尼尔这样真正超脱世俗的修士在罗斯越来越少。但是，追求内心完美境界的禁欲派至今仍被一些虔诚的俄罗斯东正教徒奉作典范。

^① 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄罗斯教会史》第1卷，第426页，莫斯科，1992。

禁欲派的对手是以约瑟夫·沃洛茨基(1439~1515)为首的约瑟夫派(或奥西夫派)。约瑟夫是土生土长的罗斯修士,他建立了沃洛科拉姆修道院,后来成为该修道院的院长。与尼尔不同,约瑟夫既虔信东正教,同时又能够以务实的态度对待现实生活。他对经书和修道院中的修炼和管理事务十分精通,个人生活俭朴、节制。在修道院里,他像一个普通修士一样辛勤劳作。他以平易近人和严于律己的作风赢得了修士们的尊敬和爱戴。约瑟夫在对信仰的理解上不满足于虔诚和无为,而是以建设富有的修道院为己任。在他刚来到沃洛科拉姆森林时,这里一片荒凉,而当他离开人世时,该修道院已经成为罗斯最富有的修道院之一。约瑟夫及其追随者们坚持教会和修道院的土地和财产具有合法性,鼓励教会和修道院像世俗机构一样从事经营和商贸业务,反对限制和没收教会的财产。1503年,罗斯举行了专门讨论教会土地和财产问题的宗教会议。在这次会议上,两派展开了激烈的争论。尼尔认为贪财会使修士的心灵变得龌龊,修士应当在脱离世俗的荒野中恬静地生活。他呼吁修士们“靠自己的双手吃饭”^①。约瑟夫则强调修道院是培养高级神职人员的摇篮。他引用东方教会史和俄罗斯教会史中的先例来证明修道院拥有财产的合理性。由于与会的多数成员属于教会财产的受益者,宗教会议最终同意了约瑟夫的意见。当会议的决定呈交给君主审批时,约瑟夫派成员不断强调高级神职人员的世袭领地权。虽然,罗斯君主伊凡三世出于世俗政权的实际需要,支持剥夺修道院土地的主张。但是,一旦触动世袭领地,君主就会得罪全国数量可观的世袭贵族阶层。因此,伊凡三世是难以做出果断决定的。这样,约瑟夫派就占了上风,教会拥有财产成为合法的事。修道院贪财的习气在罗斯教会中盛行。

罗斯教会传统的收入来源是国家的什一税、国家津贴、商业

^① 阿·米亚教主编《俄罗斯文化世界》,第592页,莫斯科,1997。

税、司法税（参照对罪犯的罚金和对司法人员的奖励金交纳）、神职晋升税及不动产收入税。教会将这些收入主要用于养活各级神职人员和神职服务人员，保障教堂及宗教活动的各种支出。另外，还为乞丐、老弱病残者和鳏寡孤独者提供给养，为火灾及自然灾害的受害者提供补贴，为教堂和修道院的修缮提供物质资助。教会的不动产包括教会的土地连同生活在教会土地上的人。它分好几类，如房屋、院落、客栈和菜园；各种经营和生产设施，如磨坊、商铺、盐场等；非居住型土地：耕地、森林、草场、能够发展捕鱼业的河流和湖泊、饲养海狸和野蜂的场地；居住型土地：新拓村庄、村落、享受优惠条件的村镇和整个乡镇等。其中一部分来自国家划拨，另一部分则出自社会捐赠。罗斯各教区及修道院都拥有一定数量的国家拨地和房屋，其中修道院的经济实力尤为可观。修道院经济的膨胀引起了国家和服役阶层的不满。凭借着雄厚的财力，修道院开始与世袭贵族和服役人员争夺土地。它们往往通过抬高购买价格的办法来垄断土地市场，使经济实力较弱的服役人员和世袭贵族感到无能为力。另外，修道院作为教会的一个组成部分，在税收和徭役等方面都享受国家的多种优惠。它们便利用这一特权向自己的荒地移民，把附近国家土地和私有者土地上的农民争取过来，致使国家的纳税和服役人员明显减少。16世纪下半叶，俄国有1/3的土地掌握在修士阶层手中。这样，以修道院经济为主力的教会经济问题成为影响国家教会政策的关键性因素之一。

第四节 百章公会：国家教会法的形成

东正教在俄罗斯历史悠久，它的出现比占罗斯国家的诞生仅迟一个世纪。在罗斯教会建立的初期，教权与政权处于一种协调

发展的状态。双方在罗斯国民的道德培养方面积极配合，相得益彰。随着多神教的被取缔，基督教法律成为约束罗斯人行为的主导性规范，罗斯各个时代的教会法基本上都是以拜占庭教会的法律条文为蓝本制定的。

罗斯接受基督教后的第一个宗教法令——《圣弗拉基米尔法规》就是拜占庭宗教法规汇编的一种解释形式。法令的第一部分借用拜占庭法规奠定了教会存在的物质基础。它指出：大公弗拉基米尔在基辅建立了圣母什一大教堂并将罗斯全部土地及王公农畜产品总收入的1/10交给教会使用，这就是罗斯教会什一税的来源。接着，《圣弗拉基米尔法规》对教会的司法权作了明确的规定。大公参照拜占庭教会法规汇编规定了宗教犯罪的范围（对抗东正教信仰和东正教会的犯罪、违反东正教道德的家庭犯罪以及因商业平衡问题而引发的案件）。法规强调：只有罗斯的都主教和主教才拥有对宗教案件及宗教人士的审判权，“王公、世袭贵族和世俗法官都不得干涉”^①。法规的最后一部分将教会人士分成两类，一类是为教会服务和属于神职阶层的人，另一类是受教会庇护的人或依靠教会来维持生命的人，如盲人、跛子、漂泊流浪者等。同拜占庭宗教法规汇编相比，《圣弗拉基米尔法规》扩大了教会审判的范围，它将一些属于拜占庭民法的案件，如破坏教堂和坟墓罪以及子女或兄弟间的遗产纠纷案归入教会司法的管辖范围。另外，法规还将那些不属于神职阶层但需要教会保护的人列入教会管辖和照顾的范围内，这一点也是拜占庭教会法规中所没有的。可见，圣弗拉基米尔十分注重东正教会在国民精神道德中的作用并赋予教会司法以超乎寻常的重任。

^① 《圣弗拉基米尔法规》第10条，摘自阿·尼科林的《教会与国家》，第295页，莫斯科，1997。

雅罗斯拉夫时期，基督教圣父的许多作品，如圣约翰·大马士革的《东正教信仰精解》、圣徒传、圣父金口约翰的言论等被译成罗斯文字在教会及王公贵族中流传。11~13世纪编成的《智者雅罗斯拉夫法规》对违反道德纯洁性的犯罪作了更加细致的分类。它不仅列举了犯罪类型，而且还提出了具体的惩罚措施。雅罗斯拉夫法规的特点在于，它将违反教规的犯罪与世俗犯罪这两个概念区分开来。法规规定，违反教规的行为由教会来处理，世俗犯罪由国家来审判。任何犯罪行为都被教会认为是违反教规的，但是，并不是所有的违反教规的行为在国家看来都是犯罪行为。违反教规的行为属于道德方面的过失，是对神法的违背；世俗犯罪是违反社会规定的行为，是对人间法律的践踏。这样，宗教过失与社会犯罪的界限更加明确，宗教司法的权限主要集中在道德领域。在针对不同的犯罪制定相应的惩罚措施时，雅罗斯拉夫法规主要依据的是拜占庭8世纪30年代和9世纪末编成的两部法律汇编。法规将教会违法案件的类型归纳为三种：

第一种为不含世俗犯罪成分的宗教过失，如违反东正教教规、近亲结婚、与多神教徒共同进餐、食用教会禁止的食品及夫妻双方协议离婚等。这类案件由主教法官全权处理，无需世俗法官参与；

第二种为含有世俗犯罪成分的宗教犯罪，如抢婚、通过言行侮辱妇女的名声、在妻子没有过错的情况下丈夫擅自与妻子离婚及夫妻不忠等。这类案件由世俗法官与教会司法部门共同解决；

第三种为神职人员或普通教徒的世俗犯罪案件。这类案件由教会依照现行的王公法及传统习俗，在王公法官在场的情况下进行宗教审判。

法规对罗斯民族所特有的习俗和道德规范也给予了充分的考虑。对于大多数宗教犯罪，雅罗斯拉夫法规沿用罗斯世俗法规中

常见的惩罚办法——克以罚金。此外，为了促使过失者尽早地悔悟，法规还制定了特殊的惩戒措施——“关入教会官邸反省”和“宗教惩罚”^①。雅罗斯拉夫法规体现了世俗政权试图借助于宗教道德作用来健全罗斯国家的初衷。在封建割据时期，各封邑王公的宗教法规已经不再是针对全罗斯和全社会的，而只是针对本公国或本地区的法律规范。这些地方性的法规多依据圣弗拉基米尔法规和雅罗斯拉夫法规将罗斯各主教区的教会什一税确定下来。同时，也使社会对教会的实物馈赠及土地捐献合法化。

王公政权对教会的热心扶持保证了罗斯东正教社会功能的积极发挥。东正教会的影响逐渐渗透到罗斯社会生活的各个层面。在日常生活中，教会对教徒吃斋的要求客观上使各类蔬菜作物从拜占庭引进，从而改变了罗斯人的膳食结构，同时也使罗斯的菜园业迅速发展起来。复活节和基督教十二大节日成为罗斯国家法定的节日，众多的基督教节日使罗斯的民间节日更加丰富多彩。一些具有社会政治意义的重大国事及王公家族要员的生日、命名日等节日也被列入教历中，成为东正教会的宗教节日。无论是在春播、夏铲、秋收和冬藏等农活开始前，还是在放牧出发前；无论是在商业活动开张前，还是在社会机构启动前，人们都要作宗教祈祷或请神职人员祝圣。在国家政治生活中，自弗拉基米尔大公开始，都主教和主教等东正教会高级神职人员都被邀请参与国事。在封建割据形成的过程中，教会人员是内讧各王公之间的调停人，正如都主教尼基福尔二世于1195年对基辅王公留利克·罗斯基斯拉诺维奇所说的那样：“我们是被神派到罗斯土地上的，我们努力使你们之间避免流血冲突”^②，教会神职人员把维护和

① 《智者雅罗斯拉夫法规》第5条和第13条，摘自阿·尼科林《教会与国家》，第300页，莫斯科，1997。

② 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第1卷，第218页，莫斯科，1992。

平当作自己的天职。他们在教堂仪式上进行祈祷，奉劝王公们停止兄弟厮杀，告诫教徒们引以为戒。必要时，神职人员还往返于各公国之间进行斡旋。在内江王公间的冲突得到调节后，冲突的双方需行吻十字架礼，以示诚意。

在封建割据时期，教会在封邑公国中的影响进一步扩大。在王公会议上，神职人员总是处在仅次于王公的位置上。在14~15世纪的诺夫哥罗德公国，高级主教拥有许多政治特权。他有权主持由世袭贵族、地方行政长官、千人长、城市各区长官等参加的城市会议，决定公国生活的一些重大问题，如推举王公、地方行政长官及其他行政要职的候选人、筹备“卫切”^①、讨论重要文件及制定对外政策等。高级主教还出面调解地方长官与民众之间的纠纷，调节卫切各派之间的纷争。

在对外交往中，高级主教成为必不可少的外交使节。在签署外交文件时，高级主教以公国代表的身份出现，外交条约上均有他的印章。公国最高法院的会议也经常的高级主教的官邸中举行。东正教在罗斯普及以后，罗斯东正教徒的出生、结婚和死亡等生活大事均需在教会注册或在教会办理合法手续，教会神职人员开始履行国家工作人员的部分职能。

总之，东正教会的活动与国家的政治生活息息相关，国家的每一个重要法令都是在教会的参与下制定的。王公登位、对外宣战、签订和约等重要活动都离不开教会的祈祷与祝福。教会组织和机构在罗斯各阶层的社会生活中也同样扮演着重要的角色。教会通过立法来约束罗斯人的行为，使他们逐渐地适应基督教的道德规范。在人们的心目中，教会是主持公道、执行神旨的地方，是全国的文化中心和培养人才的摇篮；教会人士超脱世俗，品德高尚。因此，人们把教会的各种机构都看做圣

^① 俄文 *вече* 的音译，意为“市民大会”。

地，对教会人士也充满了敬意。有鉴于此，村社的农人习惯于聚集在教堂旁边决定日常事务及达成集贸市场。教区小学也大都设在教堂和修道院附近；在城市里，教会神职人员和王公均住在距大教堂不远的地方，教堂成为市民召开“卫切”和制定城市决策的固定地点。按照东正教教规，积累善行能够赎罪。因此，东正教会积极提倡与发展慈善事业。在罗斯的一些大修道院内都设有收容老弱病残者的住所及医疗诊所，目的是为无经济能力的社会人员提供帮助。教徒们也多是带着净化心灵和赎罪的目的前来教堂和修道院祈祷的，行善对于他们来说同样是积德的手段。正是因为接近教堂能够获得施舍，所以，自古及今，俄罗斯东正教教堂及修道院前门总是少不了乞丐、残疾者和衣衫褴褛的老年人。

每遭外族入侵，东正教会作为罗斯信仰的载体就成为维系国家统一的重要精神纽带。在长达近两个半世纪的鞑靼蒙古人统治时期，罗斯的东正教文明遭受了严重的摧残。战火造成大量神职人员伤亡，许多教堂被毁，基辅著名的什一大教堂就成了鞑靼人暴力的牺牲品。国难当头，东正教会人员积极同王公商讨大事，为罗斯人祈祷。他们还通过布道等形式安慰国民，号召罗斯人结束内讧，一致对外，恢复民族主权，教会的活动加强了罗斯各阶层的民族凝聚力。正当鞑靼人从东南部入侵罗斯时，位于波罗的海沿岸的天主教日耳曼人和瑞典人开始对罗斯的西北部领土进行蚕食。1240年，日耳曼条顿骑士团侵入诺夫哥罗德公国。罗斯人在王公亚历山大·雅罗斯拉维奇（1220-1263）领导下，在涅瓦河畔打退了天主教骑士的进攻，保住了公国领土的完整。战役的胜利使亚历山大获得了“涅瓦王”的称号。1242年，涅瓦王在楚德湖畔击败瑞士干涉军，又一次取得了保卫国家的辉煌胜利。为了鼓舞全罗斯人的斗志，东正教会将涅瓦王亚历山大列为圣人。按照东正教教规，神甫在主持

完教堂祈祷仪式之后往往要宣读圣人的名字。亚历山大的业绩通过东正教会向全罗斯教徒传播，为国家尊严和东正教信仰而战的信念逐渐在罗斯深入人心。正是在这种精神力量的推动下，经过一个多世纪的努力，1380年，东北罗斯人在弗拉基米尔和莫斯科大公季米特里·伊万诺维奇（1350～1389）的率领下，在顿河河畔的库里科夫原野上首次战胜蒙古军队，季米特里从此被誉为“顿河王”。王公季米特里经常拜访圣三一谢尔吉修道院的长老们。当马迈率鞑靼人进攻罗斯时，季米特里向长老圣谢尔吉请教对敌办法并接受长老的祝福。库里科夫战役胜利后，季米特里立即将凯旋的喜讯向圣谢尔吉汇报，然后“同长老一起感谢神的恩赐”^①。不久，东正教会也将顿河王编入圣人之列。“顿河王”的事迹再次激发了罗斯人的爱国热情，增强了罗斯人摆脱蒙古统治的信心。一个世纪以后，罗斯结束了受异族奴役的历史，国家主权得到了恢复。

尽管东正教与罗斯国家政权在许多重大事务上都紧密配合，但是，双方在俄国历史舞台上奏出的乐曲并不总是那样和谐。随着俄罗斯统一国家的形成及专制制度的加强，世俗政权与教权之间的分歧与矛盾逐渐暴露出来。不可否认，东正教会对于俄罗斯国家的建立与发展曾立下过汗马功劳。在俄罗斯统一的中央集权制国家形成的过程中，教会帮助莫斯科大公征服了“不驯顺”的诺夫哥罗德公国及普斯科夫、维亚特卡、彼尔姆等地区，从而扫除了这些地区的分封势力；1547年，伊凡四世按照莫斯科都主教马卡利的建议举行了拜占庭式的加冕礼，都主教还将象征着世俗政权的莫诺马赫王冠戴在伊凡四世头上，以突出世俗政权的神圣不可侵犯及莫斯科——第三罗马的地位。为了更好地为东正教

① 阿·弗·戈爾斯基：《圣三一谢尔吉修道院》，第71页，圣三一谢尔吉修道院，1996。

国民服务，东正教会将全国的宗教文献集中在一起，都主教马卡利先后花费了22年的时间对这些文献进行研究，最终编成了12卷本的宗教读物《日课经文月书》，供全国的教堂神职人员及普通教徒使用。马卡利时期，东正教会将39名功勋卓著的罗斯英雄及宗教圣愚编入圣人之列，从而使罗斯的圣人数量从20名增至59名。同时，为了弘扬这些圣人的业绩，教会还规定了一些相关的全国性及地区性宗教节日，让教徒们纪念，这在俄罗斯有史以来尚属首次。向教徒推举新的偶像也是东正教会配合国家中央集权所做的一项举措。然而，国家对教会的态度却随着俄罗斯统一国家的形成而发生了变化。这一情况的出现是由国家经济发展的客观要求和政治体制的演变共同造成的。

在古罗斯国家形成的初期，随着封建生产关系的巩固，土地、森林、草场和村庄等财产逐渐归王公、世袭贵族^①和教会所有。其中，世袭贵族所拥有的土地是从父辈那里继承的，被称为领地，它可以世代相传。自14世纪起，罗斯各封邑公国出现了为王公宫廷服务的服役人员，他们叫宫廷人员^②。这些人在服役期间也能够从王公那里得到一定数量的土地和农民。他们所得的土地叫封地。王公规定，宫廷人员在服役时享有贵族的特权，但是，他们的封地不得买卖、转让和世袭，当宫廷人员退役时，封地需交回。据此，人们也将这些宫廷人员称作分封贵族或官宦。在迅速崛起的莫斯科公国中，官宦阶层的势力发展得尤其快，在官宦人员的组成中也不断有新成分出现。到15世纪中叶，莫斯科公国确立了这样的制度：所有的个人土地所有者都必须在君主的土地上服军役，这是统治者为了将公国的贵

① 俄文为“бояре”，亦译为“领主”或“大贵族”。有时，人们还按照音译形式将这类贵族称为“波雅尔”。

② 俄文为“дворянин”，与“двор（宫廷）”一词同根。

族全部转变为官宦阶层所采取的一种强制措施。在 15 世纪末至 16 世纪初形成的俄罗斯统一国家中，世袭贵族与分封贵族对待中央集权的态度截然相反。对于世袭贵族来说，加强中央集权就意味着剥夺他们的世袭特权，因此，他们竭力反对；而对于分封贵族来说，只有忠实地执行君主的命令，认真地为国家服役，才能得到贵族所拥有的特权。同时，只有加强中央集权，国家才能将更多的世袭领地收回来，赏赐给他们。因此，他们是中央集权政策的积极拥护者。集权的需要使俄国的专制政策朝着有利于分封贵族的方向发展。到 16 世纪后半叶，即俄国第一任沙皇伊凡四世实行特辖制（1565～1572）之后，来自世袭贵族的分立主义势力几乎完全被铲除，世袭领地纷纷变成了封地。然而，在特辖制实行以前，俄国的世袭贵族仍保持着相当大的实力。他们倚仗着自己的特权将世袭领地、庄园及其他不动产赠送给教会，或者在教会的地盘上购买土地、建造房屋和修筑墓地，努力为子孙后代留下遗产，或者利用教会在国家税收方面所享受的优惠条件与教会合作，共同经营土地及商业活动，从事偷税漏税及投机倒把等非法行为。世袭贵族插手教会经济的行为导致了严重的后果：它既助长了教会高级神职人员的贵族习气，使神职人员的道德水平及其在人民心目中的威信大大降低，又破坏了国家经济力量的平衡。由于社会经济的发展，急需国家拨款的项目日益增多。同时，为了抵御外来干涉，国家的军备开支也越来越大。在国库负担不断加重的情况下，国家痛感教会土地扩张是造成国有土地和财力严重不足的重要原因。因此，在伊凡四世时期，伴随着削弱世袭贵族势力的行动，限制及没收教会的土地也成为世俗统治者的当务之急。

如前所述，罗斯教会建立之初在行政上是隶属于拜占庭牧首区的一个都主教区。罗斯教会的最高神职——都主教长期以来一直由牧首区派来的希腊人担任。只是在莫斯科公国崛起以后，即

从15世纪中叶开始，罗斯教会的都主教职位才改由本国人担任^①。在俄罗斯统一国家形成以后，俄罗斯君主们便开始独立地推选都主教，不再征求拜占庭牧首的意见。都主教参与国家事务的权利依然保持，但是，随着中央集权的加强，君主对教会最高权力的限制增多。都主教格隆季（1473~1489年任职）曾因敢于对伊凡三世直言进谏而险些遭罢免。瓦西里三世时期，俄国的世俗王权继续扩大，都主教的推举已经不再以教会选举的方式产生，而是由君主一人来决定。瓦尔拉姆都主教（1511~1521年任职）因一事得罪君主而被关进了修道院。伊凡四世时期，俄国的等级代表君主制确立。沙皇是国家世俗最高权力的代表，下设大贵族杜马和缙绅会议。大贵族杜马在基辅罗斯时期就存在了。自1547年起，它成为俄国沙皇的常设咨询机构。16世纪，俄国大贵族杜马的成员来自大贵族的上层、御前侍臣、分封贵族及教会阶层。其中，高级显贵们在杜马中占主导地位，他们是沙皇的重要谋臣；缙绅会议是伊凡四世于1550年设立的中央（最高）等级代表的咨询机构，它由贵族杜马的全体成员、教会高级管理层的全体成员和商人上层的代表组成。在会议上，代表们就沙皇提出的问题表明自己的观点和立场。会后，代表们将政府的决定带回去忠实地执行。可见，在等级代表君主制时期，俄国东正教会属于世俗政权的参谋和政策执行者之一，是世俗政权的一个辅佐性机构。

由于1550年的缙绅会议所讨论的只是国家的重大世俗政

^① 俄国教会史上的首任罗斯人都主教是伊拉利昂。1051年，罗斯大公智者雅罗斯拉夫在未征求君士坦丁堡牧首意见的情况下，推举基辅洞穴修道院院长、罗斯神甫伊拉利昂作都主教。但是，该任命没有得到牧首区的承认。不久，罗斯教会迫于拜占庭的外交压力又取消了任命。于是，基辅都主教的职位重新为希腊人所垄断。莫斯科公国的第一任罗斯人都主教是约纳（1448~1461年任职）。

策，教会事务没有被纳入会议的日程，而俄国东正教事务中已经积累了许多问题，如培养神职人员的学校严重不足；东正教徒甚至部分神职人员仍然崇尚迷信因而对东正教教义进行曲解；各地教堂在举行宗教圣事时，祈祷词、赞美诗及圣歌使用混乱，没有统一的规章可循；教会管理无序；国民及神职人员的道德水平下降；教会的领地不断膨胀等。这些问题同时困扰着教会高级神职人员和世俗统治者。为了将教会管理纳入法制化的轨道，在都主教马卡利的积极劝说下，沙皇伊凡四世于1551年宣布召开俄国等级代表君主制确定以来第一次全国性的宗教会议——百章公会^①。

百章公会按照拜占庭东正教公会的程序进行。伊凡四世到会致辞并主持会议。为了强调俄国政教关系的紧密结合，会议开始后，沙皇首先建议教会人士讨论第一次缙绅会议的世俗法规，然后才转入宗教问题的讨论。同第一次缙绅会议一样，宗教会议仍以问答的方式进行：沙皇就东正教的各种事宜提出问题，代表们逐一回答。从百章公会的程序安排和讨论方式上看，拜占庭东正教帝国中世俗政权高于教权的政教权力格局已经为俄国继承下来。百章公会是俄国第一次由沙皇领导的全国性的宗教协商会议，宗教人士在百章公会上的地位与其在缙绅会议上没有什么两样，他们的任务仍是向沙皇提供咨询。百条决议的理论依据为《圣经》和圣使徒的各种规定、普世公会和地方公会的决议、圣父训诫以及世俗法规、具有道德教益的书籍等。在百章公会上，

^① 1551年俄国宗教会议上签署的文件最初叫《宗教法典》或《沙皇和高级神职人员法典》。自16世纪末起，人们根据决议条款的数量将这次会议的文件称作“百章决议”，这次宗教会议也因此被称作“百章公会”。其实，百章决议在内容上并不是分为整整100章，而是101章，每一章都包含若干组问答形式。见《10—20世纪的俄罗斯法律》第2卷，第253—258页，莫斯科，1984。

政教双方主要就下述两类问题进行了商讨：

第一，教会内部关系问题。这类问题在百章会议上占有相当大的比重，它涉及到教规、教会司法、宗教礼仪、宗教书籍的抄写规程、圣像绘制、教堂建设、同多神教残余、酗酒、放纵和受贿现象作斗争等诸多方面的内容（见附录 1）。如为了培养出称职的神职人员，百章公会规定在一些精通文法的城市神甫和执事家里开办识字学校（《百章决议》，第 26 章）；针对一些丧偶神甫和执事常与姘头来往的情况，会议规定：丧偶的神甫或执事除非削发作修士以外，不得继续主持宗教圣事（《百章决议》，第 5 章，第 18 个问题）；教徒进入教堂时应衣着端正，大声喧哗、表情及行为不庄重者均不准入内（《百章决议》，第 38、39 章）；会议明文禁止修士和修女们同在一个修道院中修行和生活，决定建造专门供修女从事宗教活动的女修道院（《百章决议》，第 82 章），等等。另外，还对一些长期存在着分歧的宗教礼仪问题做了解释和规定。

会议首先讨论了宗教礼仪中的划十字问题（《百章决议》，第 31 章）。在 16 世纪以前，一指、两指、三指和五指合一地划十字的做法在拜占庭东正教会中都出现过。自 15 世纪中叶起，俄国的识字阶层中开始流行两指划十字^①的做法。不过，大众教徒仍恪守着祖先传下来的三指划十字法^②。在百章公会上，沙皇批评国民教徒不按文化阶层的方式划十字。于是，教会代表便将二指划十字法作为硬性规定在教士和教徒中推行。都主教马卡利还向全国的黑白神品发出训诫，要求所有的主教区高级神职人员

① 右手的食指和中指并拢成剑指，无名指和小指并列地向内弯曲，贴在掌心。拇指压在这两个弯曲手指的第一个关节上。

② 右手的拇指尖抵在并拢的食指和中指尖中间，三个指尖撮在一起。无名指和小指并列地向掌心内蜷曲。

手头必备《百章决议》并严格照章办事。会议还对东正教祈祷词中赞美救世主的话“阿利路亚”做了明确规定。长期以来，普斯科夫和诺夫哥罗德等地教区在进行祈祷时，每读一段经书就重复三次“阿利路亚”。这种做法与莫斯科教区诵读两次“阿利路亚”的传统礼仪不一致。百章公会认为，三次诵读“阿利路亚”的做法是违背经书规定和圣父训诫的拉丁异端行为。会议规定：俄国东正教徒须统一以连诵两次“阿利路亚”的方式来赞美耶稣救世主。然后，再将拉丁基督徒的第三次“阿利路亚”改为“光荣属于你，神”（《百章决议》，第42章）。

当然，仍有一些问题虽然被提到百章公会上探讨，但是，教会人士最终仍没有达成统一的意见。如关于教堂上十字架形状的规定（第41章，第8个问题）。在百章公会以前，东正教教堂上四端型、六端型和八端型的十字架均为罗斯教会所承认。在百章公会上，沙皇建议教会人士就未来教堂上十字架的形式进行立法。教会人士强调教堂上的十字架自古神圣不可侵犯，因此，新建教堂应一如既往地顶部竖立十字架。至于十字架的形式，教会代表告诫教民，新建教堂上的十字架应以重建的圣母升天大教堂上的八端十字架为标准^①。由于各地代表说法不一，百章公会认为，除了提倡八端形十字架以外，传统的各种十字架形式依然被教会承认。有关祈祷书文本的讨论也是此次会议的热点议题之一。自接受基督教以来，罗斯教会积累了大量的经书和祈祷书。这些书籍多数是由神职人员从拜占庭经书中转抄下来的。受神职人员的文化水平、理解能力和责任心等因素的影响，俄国16世

^① 1547年，莫斯科发生的一场大火烧毁了克里姆林宫的圣母升天大教堂。在教堂重建以后，沙皇伊凡四世一改以往圣母升天大教堂上的四端型十字架传统，在上面竖立起一个八端型的十字架。百章公会的代表们建议在全国推广沙皇的作法。

纪的祈祷书中存在着大量的疏漏和含混不清的地方。仅就东正教祭坛上摆放圣饼数量的规定，不同的手抄本中就有两个、三个、五个和七个等不同的说法，有的祈祷书干脆对此避而不谈。在百章公会上，沙皇指出了经书抄写中的错误并建议代表们提出解决的办法。最后，百章公会决定，由大司祭和资深的神甫组织神职人员对现有经书进行审查，以“好译文”^①为参照物修改手抄本中的错误。然而，“好译文”的标准是什么——这一问题在会议上一直悬而未解。因此，有关修正经书的讨论没有取得实质性的进展。

尽管百章公会在解决教会内部的关系问题时存在着许多不完善的地方，但是，会议的召开仍具有十分重大的意义。它本着克服和减少缺陷的原则对俄国教会生活的各个侧面都做了重新考察，使俄国的宗教礼仪、教规和教会管理事务逐步地被纳入法制化的轨道。多神教的残余以立法的形式被废除，东正教成为受国家保护、提倡和支持的合法宗教组织。如果说1550年的缙绅会议是俄国等级代表君主制形成的标志，那么，百章公会则是俄罗斯君主制国家宗教生活走向规范化的开端。百章公会从精神生活方面附佐君主加强集权。有鉴于此，俄国贵族史学家、君主制的积极拥护者尼·米·卡拉姆津（1766～1826）认为：“这是一次颇具历史意义的会议。从会议内容的重要性上看，它比以往在基辅、弗拉基米尔和莫斯科举行的任何一次宗教会议都高出一筹”^②。虽然，《百章决议》中的某些规定在后来的莫斯科公会（1666～1667）上被废除。但是，多数决定仍长期为世俗和教会人

① 莫斯科和科洛缅都主教马卡利：《俄国教会史》第4卷第2部分，第53页，莫斯科，1996。

② 尼·米·卡拉姆津：《俄罗斯国家史》（12卷本）第8卷，第484页，图拉，1993。

士遵守。直到牧首制被取消,《百章决议》才失去了实际意义。

第二,教会土地问题。解决教会的土地问题是政教双方召开百章公会的主要原因。由于切身利益不同,双方对待教会土地的态度截然相反。沙皇出于对国家发展和加强中央集权等因素的考虑试图通过宗教-国家法来限制和没收教会的土地;教会人士则把教会的土地当作生命线。虽然,他们也竭力主张制定宗教-国家法。但是,对于他们来说,立法的目的是保障教会的土地和财产不受侵犯。这样,在百章公会上,俄国政教双方在经济利益上的矛盾初次暴露出来。

伊凡四世刚开始独立理政,就决定着手没收教会财产。为此,他曾向都主教马卡利征求意见。但是,后者却是约瑟夫派的忠实追随者。马卡利代表罗斯东正教会向沙皇呈文,阐述教会世袭领地的神圣不可侵犯性。他指出,自基督教的第一位沙皇君士坦丁大帝开始,没有一位希腊皇帝敢去剥夺教会的世袭领地,他们害怕受到圣公会和神父们的惩罚。不仅如此,他们还将村庄和各种可用之地赠予教会和修道院。罗斯自圣弗拉基米尔开始的各任大公也是这样做的,即使是鞑靼汗也从来不动用罗斯教会的地产。由此,都主教奉劝沙皇不要改变传统。此外,马卡利还通过教会的实践来证明教会土地的神圣性。他强调,在基督教的所有教皇、牧首、都主教和高级主教中,从未有人允许出卖和转让教会的财产。相反,他们还以神的惩罚为武器来保护教会的财产不受侵害,因为教会是“圣母和伟大的显灵者们的住所”^①,出售和转让圣母室内的财产是神的奴仆(神职人员)所不敢想象的事。罗斯东正教会的历任都主教也都是按照拜占庭教会的要求去做的。最后,都主教直接请求沙皇放弃没收教会土地的想法。

^① 莫斯科和科洛缅都主教马卡利:《俄国教会史》第4卷第2部分,第123页,莫斯科,1996。

沙皇伊凡四世本人虔信东正教，都主教马卡利又是他制定国策的重要参谋，因而都主教的呈文显然对沙皇产生了一定的影响。当然，更主要的原因还在于：当时沙皇的统治尚没有完全稳定下来，反对中央集权的世袭贵族正伺机推翻现政权。对于沙皇来说，铲除分立主义势力是一项紧迫而又艰巨的任务。相比较而言，政教之间的经济矛盾退为次要地位。况且，沙皇在打击敌对势力的过程中也需要教会的协助。因此，沙皇对教会的请求不可能置若罔闻。在百章公会上，教会人士分成两派：禁欲派与约瑟夫派，双方就教会的土地问题进行了激烈的辩论。虽然禁欲派主张教会放弃土地和财产的思想符合世俗国家的长远利益，但是，现实情况是：主张教会财产不可侵犯的约瑟夫派在百章公会上以及在整個教会中都占据绝大多数。并且，位于教会上层的黑神品们都拥有大量的私有财产，他们当然不希望自己的切身利益受到损害。为了在同世袭贵族的斗争中牢牢地掌握教会这一同盟军，沙皇只好对以马卡利为首的教会多数派让步。于是，百章公会就教会的世袭领地做出了如下决议：“修道院和整个教会的地产不得转让，不得买卖，除非捐赠者本人在遗嘱中注明该领地能够且应当由其后代通过巨额赎金赎回（《百章决议》，第75章）”。至此，教会的土地问题在俄国君主制时期被合法地保留下来。黑神品中禁欲派和约瑟夫派长期就土地问题展开的争论最终以后者的胜利而告终。

当然，沙皇也没有一味地纵容教会人士的贪欲。百章公会做出了许多限制教会财产特权的规定，如“除非特别需要，修道院不得再向沙皇请求任何新土地和新特权证书（《百章决议》，第75章）”、“修道院的资产由宫廷人员和教会共管（《百章决议》，第49、68章）”、国家不再向每个修道院发放津贴，“将津贴拨给那些贫穷的修道院和教堂（《百章决议》，第97章）”等。另外，沙皇还建议高级修士从事社会慈善事业，如建立城市养

老院、赎买战俘和向农民发放无息贷款及口粮等，以减轻国家的负担。

在百章公会的最后，沙皇迫使教会人士接受了这样的规定：“没收高级黑神品和修道院侵吞或非法占用的一切土地”；“今后，如果不向沙皇禀报，高级黑神品和修道院不得向任何人购买世袭领地。同样，如果不禀报沙皇，任何人也不准向修道院出售世袭领地（《百章决议》，第101章）”。显然，沙皇向教会土地发起了进攻，它暗示着国家将对教会领地采取实际行动。1581，伊凡四世就教会财产问题主持召开宗教会议，规定：“禁止教会和修道院继续占据新土地”。要求“修道院将其获得的世袭领地交给国家支配，分给军人使用”^①，国家对转让土地的修道院给予一定的资金奖励；1584年，新沙皇费多尔再次召开宗教会议，重申先父的教会土地政策。可见，表面上看，百章公会上关于教会土地问题的决议只是俄国政教双方相互妥协的结果。但是，它同时表明了世俗国家对待教会财产的大政方针。16世纪末的俄国两次宗教会议（1581、1584）都是围绕着政教经济矛盾的解决而进行的。

第五节 尼康改革：宗教礼仪的统一和教会的分裂

虽然，在俄罗斯中央集权制国家形成以后，国家对教会的土地和财产逐渐采取了限制性的措施，以扼止其扩大。但是，国家支持罗斯教会摆脱君士坦丁堡牧首区控制的政治立场始终没有改变。实现“莫斯科——第三罗马”的夙愿是俄国政教双方长期一致的目标。

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第69页，莫斯科，1997。

从15世纪起，随着民族意识的觉醒，罗斯大公们不再甘心在宗教事务上依附于别国。他们开始为摆脱拜占庭皇帝和君士坦丁堡牧首的控制而努力。在1439年召开的佛罗伦萨基督教合并会议上，拜占庭帝国同意东正教会与罗马天主教会联合。新崛起的莫斯科公国出面反对合并决议，罗斯教会与君士坦丁堡牧首区之间的矛盾完全公开化。罗斯教会宣称，为保护东正教的纯洁性，罗斯不再接受拜占庭牧首区派来的都主教，而是从本国神职人员中任命全罗斯都主教。1453年，拜占庭帝国为土耳其所灭，君士坦丁堡牧首区的影响也随之大减。1458年，以基辅为中心的西南罗斯都主教区同意接受拜占庭都主教的管理。从此，罗斯教会一分为二：西南罗斯仍直接从属于君士坦丁堡牧首区，而以莫斯科都主教区为代表的东北罗斯实际上已经实现了内部管理的自治。

16世纪初，俄罗斯统一的中央集权制国家的形成使俄国人的民族自信心倍增。面对沦陷的君士坦丁堡，俄罗斯人认为，俄国应当担负起领导东正教世界的使命。由此，“俄国是世界上真正东正教的惟一捍卫者”的思想在俄国统治阶层和思想界普遍流行。普斯科夫一所修道院的长老菲洛费在给瓦西里三世（1505~1533年在位）的上书中写道：“两个罗马衰亡了，第三个——莫斯科屹立着，可是不会有第四个罗马了。……所有的东正教王国都结集在你独一无二的王国之中；在整个地球上，只有你是基督教沙皇”^①。这就是“莫斯科——第三罗马”思想的最早阐述。它很快成为俄国统治者和教会上层建立政权体制和从事教会管理的指导思想。众所周知，“沙皇”曾经是人们对拜占庭帝国皇帝的专有称谓。伊凡四世首次在俄国称沙皇，其中的意图不言自

^① 瓦·奥·克柳切夫斯基：《俄国史教程》第3卷，第289页，商务印书馆，1996。

明。为了使俄国沙皇的称号得到普世东正教牧首的首肯，伊凡四世向破落的君士坦丁堡牧首慷慨地赠送贵重物品。1562年，君士坦丁堡牧首约瑟夫二世对俄国发表《公会文告》，正式承认伊凡四世为“自东方至西方及大洋之间普世东正教基督徒的沙皇和国君”。同时，还宣布将伊凡四世的名字编入历代沙皇之列，在东方教会中传颂。俄国沙皇的政治夙愿最终得以实现。

要使莫斯科成为名符其实的“第三罗马”，除了建立沙皇君主制以外，还需将莫斯科变成世界东正教的中心。在留利克王朝末代沙皇费多尔执政（1584~1598）末期，国家实权掌握在沙皇妻兄鲍里斯·戈杜诺夫手中。当时，立沃尼亚战争刚刚以俄国的失败而告终。俄国统治者深知从波兰—立陶宛王国手中夺回西部罗斯的经济实力还不够。但是，如果莫斯科取代君士坦丁堡成为东正教世界的领袖和核心，那么，西部罗斯教会的归附也就指日可待了。进而，西部罗斯领土的回归也会有望。按照普世东正教会的规定，必须在东正教会现有的四大牧首一致同意的情况下，方可设立新的牧首区。于是，戈杜诺夫决定先从君士坦丁堡牧首区入手，逐步取得建立牧首区的合法权利。他继续开展金钱外交，为前来莫斯科寻求施舍和避难的君士坦丁堡牧首区高级神职人员雪中送炭，以厚礼感化和降服对方^①。在俄国政权阶层的积

^① 1586年，君士坦丁堡牧首约阿基姆到波兰参加基督教会议途经莫斯科。沙皇以豪华的阵容盛情款待他，戈杜诺夫与牧首秘谈。最后，约阿基姆同意在莫斯科建立牧首区。为了使约阿基姆在说服其他三大牧首区（安提阿、亚历山大里亚和耶鲁撒冷牧首区）的牧首时能够尽心尽力，沙皇向君士坦丁堡牧首赠送现金8000金卢布。然而，莫斯科的请求遭到另外三位牧首的拒绝；1589年1月，戈杜诺夫再次通过谈判使君士坦丁堡牧首承认莫斯科为牧首区。为了防止重蹈覆辙，俄国沙皇和杜马重臣先斩后奏，抓住君士坦丁堡牧首伊叶列米在莫斯科的机会，首先举行了牧首的推举仪式，然后再让伊叶列米说服其他牧首。这一次，沙皇向君士坦丁堡牧首赠送了大量的礼物和1000金卢布的现金。最终，莫斯科牧首区得到了其他牧首的认可。

极努力下，1589年1月，莫斯科都主教区晋升为莫斯科和全罗斯东正教牧首区，都主教约夫（1589~1605年任职）当选为全罗斯第一任牧首。在牧首就职仪式上，君士坦丁堡牧首伊叶列米对沙皇费多尔说：“旧罗马因异端而衰亡，第二罗马——君士坦丁堡落入了不信神的土耳其人手中。虔诚的沙皇，只有你的伟大的俄罗斯王国——第三罗马最笃信神，只有你可以在全世界称基督教沙皇”^①。俄国沙皇对君士坦丁堡牧首的这番话十分满意，认为这是对俄国成为罗马帝国的真正继承人的最后承认。1593年，普世东正教会的各位牧首共同签署法律文告，承认俄国教会永远享有东正教牧首区的权利并将全罗斯牧首区排在普世东正教牧首区中的第五位。

牧首区的建立使俄国东正教会的国际地位空前提高，东正教信仰在俄国国民心目中的感召力也明显增强。在16世纪末至17世纪初的混乱时期，俄国王权衰弱，外患频仍。东正教会挺身而出，号召国民以统一的信仰为基础团结起来，为拯救和捍卫东正教信仰同波兰和瑞典武装干涉军进行斗争。在僭称王当政、俄罗斯国家陷于瓦解的危急时刻，东正教会成为俄国爱国力量和民族解放力量的主要组织者。圣三一谢尔吉修道院的修士阿福拉米向全国发布倡议书，召唤人民同侵略者进行殊死的搏斗；全俄第三届牧首格尔莫根（1601~1612年任职）因拒绝为波兰统治者效忠而在幽禁中绝食自尽。许多修道院为祖国的解放事业慷慨捐资，有的修道院还成为抗击侵略者的坚强堡垒。东正教信仰的聚合性功能再一次表现出来。谈及拜占庭文化在俄国历史中的作用，俄国的后期斯拉夫主义者康·尼·列昂季耶夫（1831~1891）曾作过这样的阐述：“拜占庭文化给予我们力量，使我们经受住了鞑靼人的摧残和长期的纳贡状态。季米特里大公旗帜上的拜占

^① 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第2卷，第36页，莫斯科，1992。

庭式的救世主形象在作战的原野上庇护着一只由东正教信徒组成的军队。在这里，我们第一次向鞑靼人宣告：莫斯科罗斯已经不再是以往割据状态的、支离破碎的罗斯了！在同波兰、瑞典、法国和土耳其的斗争中，拜占庭文化赋予我们全部力量”^①。这一评价虽然饱含着一位狂热的东正教信仰主义者对俄国东正教的过分偏爱，但同时也反映出这样一个不可忽视的客观事实，即：东正教信仰在俄国历次对外战争中都是作为一种爱国主义甚至是极端民族主义力量出现的。

在罗曼诺夫王朝的第一代沙皇米哈依尔执政时期（1613～1645），东正教会因在消除混乱中有功而倍受沙皇的器重和关爱，加上莫斯科和全罗斯东正教牧首费拉烈特（1619～1633年任职）与沙皇米哈依尔之间的亲子关系，东正教牧首在俄国拥有国父的地位和待遇。沙皇对牧首的意见和建议十分重视，牧首不仅是沙皇的重要参谋，甚至还是国家政策的主要制定人。一切高层法规都是以两个人的名义签署，重要报告须经两个人共同审核，外交使节由两个人共同接见。牧首费拉烈特还获得了“大君主”的称号，俄国牧首的权力达到了顶峰。俄国教会史学家把当时的情况称为“两种政权并存的局面”^②。由于国家与教会配合默契，政教关系和谐统一，俄罗斯专制国家的统治力度大大加强。

费拉烈特的特殊地位曾经在牧首尼康（1652～1658年任职）身上继续保持。1648年，科热耶则尔斯基隐修院的院长尼康因修道院事务来莫斯科，深得沙皇阿列克塞·米哈依洛维奇（1629～1676）的赏识。沙皇将其留下并任命他为罗曼诺夫王朝家族墓地——诺沃斯帕斯修道院的修士大司祭。沙皇经常来此光顾并就一些具体事务听取尼康的意见。尼康每周五都在宫廷教堂里主

① 康·尼·列昂季耶夫：《选集》，第34～35页，莫斯科，1993。

② 彼·弗·兹纳缅斯基：《俄国教会史》，第237页，莫斯科，1996。

持祈祷，向沙皇汇报情况。很快，沙皇便将诺夫哥罗德都主教的显赫职位赐予尼康。1649年，俄国第一部系统性的法律汇编《法典》颁布。法典对教会的财产采取了一些世俗化的措施，对教会的司法特权也做出了一定的限制。按照法典，教会人员的民事司法和教会经济的监督事务由新设立的世俗机构——修道院衙门来完成。但是，尼康表示反对，认为这是世俗政权对教会权利的侵犯。为了不得罪这位密友，沙皇破例为尼康开绿灯。规定：惟有尼康有权在其都主教区内依旧通过教会司法来审判教会土地上的所有人员。此外，沙皇还赋予尼康一些民事审判权。由于沙皇的信任，尼康于1652年成为莫斯科和全罗斯牧首。

尼康心中多年隐藏的权力欲终于找到了满足的机会。在登上东正教会最高神职的宝座以后，尼康便开始了下一步的行动——在俄国建立神权政治。他提出了教权高于王权的学说，理由是：王权是地上的人赋予的，属于低层次的权力；教权来自天上的神，属于高层次的权力。他不断重申费拉烈特时期“两种政权并存”的学说，强调莫斯科——第三罗马的地位，甚至把教权和王权分别比作“太阳和月亮”^①，企图在俄国实现教权高于世俗政权的权力格局。为了抵制1649年《法典》，尼康于1653年在俄国首次出版了拜占庭教会的古代法律汇编《主导法典》，借基督教圣徒及圣父之言宣传教会财产的神圣性。他想方设法扩大牧首区的领地范围，同时不断接受沙皇赠送的田产。在沙皇的支持下，牧首区的各种特权全部保留下来。

尼康时期，俄国牧首区的地产扩大到前所未有的程度：从北方的阿尔汗格尔斯克到南方的克里木，到处都分布着牧首管辖的领地。在这个庞大的教会“帝国”内部，神职人员的编制比费拉烈特时期还臃肿。尼康建立了三所供“教会的皇帝”专用的修道

^① 米·尼·尼科里斯基：《俄国教会史》，第189页，莫斯科，1988。

院，即诺夫哥罗德的伊维尔修道院、白海岸边的十字修道院和莫斯科附近的“新耶鲁撒冷”修道院。新耶鲁撒冷修道院的主灵柩大教堂在结构上基本模仿了圣地耶鲁撒冷的同名大教堂。所不同的是，教堂的主祭坛上设有供东正教会五位牧首使用的五个神座。其中，中间的神座是尼康为自己设立的，它不仅代表着尼康是这里的主人，而且还反映了尼康想作普世教会牧首之首的企图。尼康喜欢隆重的祈祷场面，在这种场合中，他总是衣着豪华，挥金如土，尽显“普世牧首”的气派。在1655年复活节前夕，他订做了一件纯金线威尼斯锦缎法衣，上面镶满了重达1.5普特的珍珠和宝石，这件法衣当时的价值为3万卢布。在尼康以前，俄国主教级以上的职位人选最终由沙皇来确定。现在，尼康可以独自专断地任免高级主教，不再向沙皇禀报。尼康对世俗国家事务的干预也不亚于国君。他是继费拉烈特之后第二位被称作“大君主”的俄国牧首。他积极劝说沙皇同波兰和瑞典作战，以完成小罗斯^①的回归大业。1654年，沙皇离开莫斯科对波兰征战。临行前，沙皇宣布由尼康对贵族杜马实行监督。在沙皇离开王宫时，军事总监需向尼康汇报情况。未经牧首许可，莫斯科地方官无权处理任何事务，就连贵族们的集体决议也要在尼康批准后方可生效。沙皇还指定尼康全权照顾皇室的日常生活。尼康甚至有权以国君的名义会见外国使节，签发外交文件，等等。

尼康追求的终极目标不仅是控制俄国的王权，而且还要作普世东正教会的第一牧首。为此，他在牧首图书馆找到1593年普世东正教会牧首们签署的同意俄国建立牧首制的文告原件，进行研究。文告中写道，莫斯科牧首作为信奉东正教的各位牧首的兄

^① 小罗斯是对14~15世纪的罗斯加里奇-沃伦公国和15~16世纪的第聂伯河沿岸地区的历史称谓。17世纪下半叶，随着第聂伯河左岸乌克兰（史称小罗斯）并入俄国，以俄罗斯民族为主体的俄国欧洲部分被称作大俄罗斯。

弟，在各个方面都应该同他们协同一致，应该在自己的教会内杜绝任何标新立异。据此，尼康认为，“第三罗马”首先不应当在宗教礼仪上与第二罗马有任何出入。他开始将俄国的斯拉夫语经文同希腊语文本进行对照。结果发现：自百章公会以来，教会斯拉夫语经文与希腊原文之间的差异越来越大。为了使译文更加忠实于原文，他决定以希腊教会现行的经书为标准，对俄国的祈祷书和教堂礼仪进行修改，最终使俄国教会在宗教礼仪上同普世牧首区保持一致。

1653年，尼康邀请一批希腊和基辅神职人员来莫斯科，在全国范围内推行东正教礼仪改革。尼康改革的主要内容为：①取消自百章公会以来以两个手指划十字的做法改用三个指头划十字。②在诵读圣叶弗廖姆·西林的祈祷文时进行16次叩首以取代以往的15次叩首仪式。③用基辅圣诗合唱法代替古老的莫斯科合唱法。④在教堂里逆时针行走取代以前的顺时针方式。⑤诵读经书时，每次祷告后读三遍“阿利路亚”，废除百章公会规定的读两遍“阿利路亚”的作法。⑥上帝耶稣的名字由 Исус 改为 Иисус。⑦作祈祷时，祭坛上摆放五块圣饼，不是以前的七块。⑧允许神职人员在祈祷仪式上进行布道讲演。1654年，尼康通过牧首区印刷厂将修改后的经书大量出版并在各教区发放。同时，命令焚烧一切旧经书，违者严惩不贷。

尼康改革的内容得到了沙皇的首肯，因为沙皇也意识到宗教礼仪的改革是“莫斯科——第三罗马”思想实现的必要先决条件。但是，尼康推行神权政治的动机一经发现，便遭到俄国世俗官僚的一致反对。1656年，俄国为夺取波罗的海出海口而对瑞典发动的战争惨遭失败。贵族们认为，坚决主战的牧首尼康对此负有不可推卸的责任。沙皇也因蒙受失败的耻辱而将怒气转嫁到尼康身上。从此，沙皇对尼康的态度急剧地冷淡下来。尼康的“辉煌”和“风光”早已引起了世俗贵族的嫉恨。长期以来，贵

族们只是迫于沙皇的压力对尼康敢怒而不敢言。尼康对待手下的神职人员粗暴蛮横，牧首的射击兵和随从们在街头肆意采取恐怖行动，抓住他们认为可疑的神甫就立即送入监狱，根本无视国家和教会的正常司法程序。尼康的教会礼仪改革遭到了维护俄国古风的神职人员的坚决反对。俄国的传统派神职人员认为，尼康按照希腊人和基辅人的意图修改经书，这是对东正教的亵渎。因为被聘的神职人员都是受教会合并思想影响的人，他们对经书的理解已经偏离了东正教的原意。反对尼康改革的神职人员惨遭流放和幽禁。尼康失宠后，反对者们便纷纷联合起来，上书揭露和声讨尼康的独裁和暴政。沙皇对尼康也越发挑剔。1658年，尼康提出辞职请求，以期待沙皇的挽留。但是，沙皇对此反应冷漠。此后的10年中，尼康的职位一直处于名存实亡的状态。1666~1667年，莫斯科召开地方公会，普世东正教会的各位牧首应邀参加。会上，尼康以擅自离开牧首职位和不尊重国君等罪名被罢免，尼康的神权政治尝试在俄国宣告破产。在莫斯科地方公会上，东正教会的牧首们再次明确王权和教权的关系，指出，牧首应当服从由神授权的沙皇的命令。会议还制定出具体的规章来保障王权，如规定“任何人不得违反沙皇的命令，沙皇的命令就是法律”^①，允许沙皇在与牧首冲突时直接废黜后者等。这样，自罗马帝国时期产生的、经拜占庭帝国沿袭下来的王权高于教权的学说在俄罗斯君主制国家得到重申，第三罗马的宗教政治思想在俄国最终确立。

尼康教会礼仪改革的宗旨是为俄国统治阶级的“莫斯科——第三罗马”理论服务的。此外，在尼康颁布教会礼仪改革法令时，俄国刚刚通过了将小罗斯并入大俄罗斯的决定。为了加速小罗斯教会由君士坦丁堡牧首区转归莫斯科牧首区的进程，从而使

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第74页，莫斯科，1997。

莫斯科和全罗斯牧首区成为管辖全罗斯的东正教管理机构，沙皇决定对小罗斯教徒采取倾斜政策，实行心理感化措施，即：保持小罗斯人的宗教礼仪不变，对大俄罗斯教会的宗教礼仪做些修改，使之更容易为小罗斯人所接受。小罗斯教徒遵守的是希腊教会的礼仪，而尼康宗教改革恰恰体现了俄国教会礼仪的希腊化倾向。由于尼康改革的内容对沙皇治理国家有利，尼康教会礼仪的改革措施没有因改革者的失宠而遭废止。相反，在尼康下台后，沙皇还将尼康教会礼仪的改革事业推行下去。1666年，沙皇召开宗教会议，了解十年来尼康改革政策的普及状况，会议最后肯定了尼康所确定的东正教礼仪。

尼康改革对于俄国官方教会的确立及其宗教礼仪的规范化无疑起到了重要的作用。但是，它同时也带来了严重的社会后果——教会分裂。尼康改革的反对者坚决恪守东正教会自古流传下来的教规礼仪，对尼康擅自篡改《百章决议》的做法严重不满。为了表示自己以东正教信仰的忠诚，他们不承认尼康改革。尼康将自己的对手们称为分裂者（раскольники），由这些教徒形成的派别被称作分裂派（раскол）。接受尼康改革的东正教徒为官方所承认，他们被称为教会派教徒（церковники）或尼康派教徒（никониане）。1666-1667年的莫斯科地方公会在肯定尼康派为官方教派的同时，还对分裂派教徒采取了迫害性措施，谴责他们为“异端教徒”^①并将他们革除教籍。从此，分裂派教徒由教会内部的“持不同政见者”变成了教会外部的敌人。出于维护君主制度的需要，俄国历代沙皇都只承认官方东正教派的主导地位，对分裂派教徒进行残酷迫害。尼康所确定的东正教礼仪由俄国官方教会继承下来，至今仍为俄罗斯教会遵守。

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第75页，莫斯科，1997。

第六节 彼得一世教会改革：教会管理的世俗化

彼得一世改革在俄国历史上具有划时代的意义。沙皇彼得通过推行以加强军事力量为核心的诸多领域的改革，使俄国的军事经济实力、政治体制和文化生活都发生了重大的变化。常备军和海军舰队的组建使俄国拥有了陆军正规军队和强大的海上作战力量。重商主义和鼓励出口等经济政策推动了俄国工商业的发展。由于彼得将全国半数左右的工业企业转为军用，俄国的军备力量大大增强。经过有效的“充电”，俄国军队终于在北方战争中转败为胜，为国家夺得了第一个出海口——波罗的海出海口，从而实现了自伊凡四世以来历代沙皇的夙愿。同时，北方战争的胜利也使俄国一跃而成为欧洲的海上强国，俄国的国际威望空前提高；在政治体制上，具有民权色彩的缙绅会议不再举行，国家的最高权力机构——领主杜马改组为由忠于沙皇的谋臣组成的参议院。彼得一世通过集权使俄国完成了从等级代表君主制向绝对君主制的转变。北方战争结束后，专制的俄国始称帝国，彼得成为俄国的首任皇帝；在社会文化领域，欧洲文明的成果洪流般地涌入俄国。俄国的历法实现了与欧洲历法^①的接轨，欧洲的航海、造船、医学及其他实用技术传入俄国。在欧洲文明的影响下，俄国的世俗学校和图书馆事业蓬勃地发展起来。科学院成立，自然

^① 在彼得以前，俄国一直使用“创世纪”纪年法，新年从9月1日开始。1699年末，彼得一世颁令规定，从新的一年起，俄国将采用欧洲许多国家通行的历法来计算年代，新年从1月1日开始。这样，自1700年起，俄国开始使用欧洲纪元。不过，彼得推行的历法属于欧洲旧历，即儒略历。1918年初，俄国的民历才改为欧洲公历，即格列高利历。只是俄国东正教的教历没有随民历而改变，俄罗斯东正教会至今仍使用儒略历纪年法。

科学和人文学科也从无到有初具规模。西欧音乐、绘画、建筑和雕塑等艺术也在俄国扎根。彼得时期建造的俄国新都彼得堡就是一个充满着欧陆风情的城市；在日常生活中，剃胡须和穿西装等欧洲习俗在俄国流行。舞会、象棋和音乐会等娱乐活动成为俄国贵族青年时髦的消遣方式。欧洲人的行为准则和道德规范逐渐为俄国上流社会所接受。总之，彼得一世改革带来了俄国世俗文化的勃兴，使东正教文化在俄国一统天下的局面受到了挑战。

作为彼得改革的一个重要组成部分，教会改革与其他领域里的改革同步进行。彼得一世上台之初，俄国东正教会共有主教区 27 个，其中 23 个分布在莫斯科公国，另外 4 个设在小罗斯。全国的人口总数为 2100 万，其中东正教徒为 1500 万^①。面对占全国人口 71% 的东正教国民，彼得意识到加强教会建设的必要性。他非常熟悉先父阿列克塞与牧首尼康的冲突史，尼康的教权扩张使他对牧首职位怀有戒备心和憎恶感。他担心牧首随时会伺机篡夺王权。因此，当牧首阿德里安（1627~1700）宣称“沙皇的权力仅限于地上的人间，而神职的权力既及人间又及天国”时，彼得针锋相对地予以驳斥。他指出：“君主政权是受命于神的专制政权，其所作所为无须对世间任何人负责。但是，他有力量和权势像基督上帝一样，按照自己的意志和善心治理自己的国邦”^②。按照东正教教规，东正教会的一切神职人员，包括牧首在内，都是上帝的奴仆，而沙皇将自己比作上帝，这显然意味着王权高于教权。

1700 年，俄国东正教会的第 11 任牧首阿德里安去世。彼得一世汲取以往教会牧首企图取代沙皇，夺取国家最高权力的教训，决定暂缓牧首的推选。在沙皇的切身经历中，东正教神职人

① 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第 2 卷，第 317 页，莫斯科，1992。

② 尼·伊·帕甫连科：《彼得大帝传》，第 321 页，三联书店，1982。

员并没有为他留下好印象。在1682年的射击兵暴乱中，赞同旧礼仪派思想的俄国保守贵族冲入王宫，将彼得的两个舅舅活活打死。彼得亲眼目睹了这一恐怖场面，强烈的精神刺激不仅为他的身体留下了终生的后遗症——面部痉挛，而且对他幼小的心灵也产生了不良的影响。一提起俄国的守旧派，他就心有余悸。出于对俄国传统贵族的反感，他远离莫斯科贵族圈，喜欢去德国侨民区结交一些务实而进取的新教朋友。1699年，彼得掀起的剪胡须运动首先遭到了俄国东正教神职人员的反对。由于东正教会的坚决抵制，神职人员的长胡须勉强保留下来。但是，沙皇与神职人员的隔阂没有消除。为了防止神职人员作梗，彼得不再重用莫斯科公国的保守派黑神品上层。1700年，他宣布由支持改革的梁赞和穆罗姆都主教、基辅人斯杰凡·雅沃尔斯基（1658~1722）暂时全权代理东正教会的最高管理事务。在1666~1667年的莫斯科地方公会上，彼得的父亲阿列克塞曾颁令取消主管修道院经济的国家机构——修道院衙门，将修道院的土地和财产管理权归还教会，以保障官方教会的物质特权。

1701年，彼得颁布恢复修道院衙门的敕令，再次将教会的土地和财产管理权收归国家并任命贵族伊·阿·穆辛-普希金掌管修道院衙门，宗教事务的最高庇护人仍是君主。接着，彼得便开始了对教会内部事务的改革。他认为，君主的使命是实现公民的“共同幸福”^①。为此，国君有权通过发号施令使社会各阶层为国家尽职尽责。他命令白神品忠实地在教区的土地上劳动，努力做到自食其力，以减轻国家的负担。针对黑神品阶层的阴暗面，彼得颁令整顿修士的生活作风。他批评修士的懒惰和奢侈，要求他们以古代修士为榜样，用勤劳的双手养活自己，过集体式的生活。同时，还规定修士和修女们在做木匠活、画圣像、纺纱、缝

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第79页，莫斯科，1997。

纫、编织花边等手艺中至少应掌握一门手艺。对于修道院，沙皇禁止它们购买和交换土地，后来还剥夺了它们支配领地收入的权利并指示它们以自己的收入赡养老弱病残的官兵和向学校提供经费。规定出家人无论地位高低，一律吃一份简单的口粮。在强制贵族少年读书的同时，彼得对神职服务人员的业务水平也做了硬性规定。他要求神甫和执事必须去希腊——拉丁语学校学习，禁止没有受过教育的白神品子弟接替父亲的职位。

1718年，俄国在北方战争中的胜利已成定局，彼得一世的专制君主地位也基本稳定。彼得开始效仿瑞典的方式对国家的行政管理体制进行改革，废除衙门，设立以群体领导为基础的诸“院”。考虑到改革教会高层管理体制的时机已经成熟，彼得便开始了具体的行动。皇太子的谋反行为使彼得耿耿于怀，他把儿子的罪过归结到自己的削发前妻和皇太子的忏悔神甫身上。彼得认为，那些留大胡子的长老和神甫是万恶之源。于是，发誓：“我父亲对付一个留大胡子的，而我要对付几千个留大胡子的！”^①。他委任自己的得力助手、无限君主制的积极拥护者费奥凡·普洛科波维奇（1681~1736）制定教会管理改革的方案。

1720年，费奥凡的方案出台。彼得一世将其修改后送交参政院审议，方案很快被通过。它确定了取消牧首制和按照世俗“院”的方式来改组教会管理的方针，建议成立专门的“宗法院”来管理教会事务。1721年1月25日（旧俄历），沙皇颁布《宗教条例》。条例规定：“宗法院”为俄国东正教会的最高管理机构，它负责向东正教临时代理提供咨询并参与制定有关东正教会事务的基本法。在行政级别上，宗法院同其他世俗院地位平等，它们共同接受参政院的监督。宗法院由11名成员组成，院长由东正教会的临时代理来兼任，副院长2名，高级职位的文官4

^① 尼·伊·帕甫连科：《彼得大帝传》，第363页，三联书店，1982。

名，八等文官4名。其中，绝大多数成员为东正教主教以上的高级神职人员。

《宗教条例》颁布后，神职界对新设教会机构的名称提出了异议。他们指出，神职人员在教堂里主持祈祷时，往往要诵读宗教机构和教会最高神职的名字。宗教院的设立意味着他们将在东正教会中赞美拉丁世界的“院”和“宗教院长”，这显然是一种践踏东正教纯洁性的渎亵行为。因此，神职人员表现出为难情绪来。另外，为了突出教会的神性特征，东正教会通常在其最高权力机构名称的前面加上一个教会惯用语“至圣的”，将这一词语与拉丁的“院”搭配也是很荒谬的做法。有鉴于此，神职人员建议将新设立的教会机构按照东正教会惯用的术语“公会”^①来命名。宗教院将这一建议呈报沙皇。彼得和条例起草人费奥凡·普洛科波维奇认为用“至圣的公会”来称呼新成立的教会权力机构既符合希腊正统教会的传统，也不违反俄国教会的惯例，这样更

^① “公会 (собор, синод)”是指基督教的教会代表们为讨论和解决有关信仰、宗教道德及教会管理等问题而召开的会议。与一般意义上的“会议 (собрание)”不同，собор 专指宗教会议。又由于参加宗教会议的成员为基督教会各级神职人员的代表，会议体现了共同参与和集体制定决策的原则。因此，通常被译作“公会”。在东正教会、罗马天主教会和亚美尼亚-格列高利教会中，公会分为两类：普世公会 (вселенский собор) 和地方公会 (поместный собор)。前者是指基督教在分裂为东、西两派以前所举行七次重大的宗教会议；后者指上述三个教派内部的宗教会议。相对于普世公会来说，它们都属于地方性的，因而叫地方公会。地方公会的规模不同，有教区性的 (如国家、省、城市及地区级公会)，也有全教会性的 (如各个自主教会的公会)。罗斯时期，在基辅和莫斯科都举行过地方公会，它们分别按照举行会议的地点被称作“基辅地方公会”和“莫斯科地方公会” (简称“基辅公会”和“莫斯科公会”)。俄国牧首制时期 (1589~1700) 举行的历次重要的地方公会都邀请东正教会各牧首区的牧首参加。当然，在牧首制取消以前，俄国东正教会的地方公会都是临时性的，君主和高级神职人员只是在必要时才召开地方会议。自彼得一世建立常设机构——“圣主教公会”以后，地方公会便不再举行。

容易为教徒们所接受。另外，他们也考虑到，俄国教会的新机构需要得到普世东正教会前四位牧首的认可才能为世界各地的东正教会所公认。如果在征求牧首们的意见时提交的教会机构名称更加教规化，即更能体现教规基础上的教会管理体制，那么，就会顺利地 在牧首们那里过关。因此，彼得一世同意宗教院的请求。1721年2月14日，宗教院正式更名为“圣主教公会”^①并开始履行职能。自此，俄国东正教会传统的牧首制和地方公会被圣主教公会所取代。同年9月，彼得一世将俄国东正教会最高权力机构的更迭事宜汇报给君士坦丁堡牧首。1723年，俄国的圣主教公会为普世东正教会的诸位牧首承认。

虽然，新设立的教会权力机构最终以教规用语来命名，但是，它所履行的政府职能却丝毫没有改变。同世俗各院的官吏一样，圣主教公会的成员也要宣誓效忠皇帝，并且无条件地执行皇帝的圣谕。为了加强对政府各部门的控制，彼得在建立诸“院”时，规定各院院长为参政院的成员。针对圣主教公会，彼得采取的措施是：由世俗官员对教会实行监督。1722年5月，彼得颁布法令规定：“选拔一名品德高尚、有胆识且精通教会管理事务的军官任总监，他有权依据参政院总监察官的规定对圣主教公会发布指示”^②。6月13日，政府颁布总监法。该法规定了总监的责任和义务，如总监必须在圣主教公会机关内办公，对公会进行

① 原文全称为 Святейший Правительствующий Синод，多使用简称：Святейший Синод。其中，Святейший 为教会用语，意为“至圣的”（освященный）；синод 来自希腊语，意为“公会（собор）”，因此，在史料文献中，Святейший Синод 常同 Освященный Собор 互用。该机构的字面意思是：“履行政府职能的圣公会”，简称“圣公会”。通常，我国学术界将英国的新教组织安立甘宗译作“圣公会”，为了防止概念的混淆，本书依据俄国东正教公会主要由主教以上的神职人员组成的这一传统特征，将 Святейший Синод 译成“圣主教公会”。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1部分，第108页，莫斯科，1996。

严格监督，以确保圣主教公会忠实地履行自己的职责，公正合理地办事（第1、2条）等。另外，法令还明确了总监的地位和作用。总监被称作国家设在教会中的“眼睛”，他属于世俗官员，是国家事务的监察官，“除了国家法院以外，任何审判机关都无权对总监行使司法权（第9条）”^①。同日，伊·弗·鲍尔金上校被任命为俄国圣主教公会的首任总监。总监职位的确立及总监法的颁布表明，俄国东正教会完全被纳入到国家管理的轨道。

彼得一世的教会改革改变了俄国教会史的发展方向，使俄国的官方教会由以教规为基础的自治管理体制转变成受世俗官僚监控的政府机构形式。据此，教会史学家们以彼得改革为分水岭，将俄国东正教会史分为两大阶段。彼得改革前的教会史通常以历任都主教和牧首的任职顺序为主线，彼得改革后的教会史则以帝王史为脉络来确定历史分期。彼得一世从国家利益的角度出发，通过立法等手段强制神职阶层和国民教徒为国家服务。同时，奠定了教会管理的“非教规化”或“世俗化”的雏形。彼得一世的教会改革对于俄国专制制度的加强显然具有积极意义，但是，对于东正教会自身的发展却产生了诸多不利的影响。彼得教会改革所引起的社会后果主要表现为：

第一，教会内部的自主管理权被剥夺，教会失去了应有的活力。自彼得一世设立总监职位起，世俗人员对圣主教公会内部生活的干预明显增强，神职上层对教会事务的决策权受到削弱。总监接管了圣主教公会办公厅，他有权对圣主教公会成员的活动随时进行检查。叶卡捷琳娜一世时期（1725~1727），政府将圣主教公会分成两个部，每部各由6名成员组成。其中，一个部的成员均为高级主教，他们主管宗教事务，如开设新教区，推荐主教

^① 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第2卷，第369~370页，莫斯科，1992。

候选人，指定和任免修道院长，增建教堂和修道院，派遣黑神品从军，听取主教的汇报，保护信仰的纯洁性，履行宗教审判义务，铲除宗教异端以及出版宗教书籍等。另一个部由世俗官员组成，这些官员由女皇凭个人意志任命，无须征求高级主教的意见。世俗官员负责圣主教公会的行政和经营管理及司法事务，他们有权越过圣主教公会而直接向参议院汇报情况。在圣主教公会中，几乎所有的实权都掌握在世俗官员手中。

在圣主教公会建立之初，总监的权力还十分有限。像彼得时期诸“院”的监察官一样，总监只负责对教会圣主教公会的监督和检查工作。当时，绝对君主制刚刚形成，国君担心权力分散，没有赋予总监更多的权限。因此，18世纪，教会的总监均由职位不高的军官担任。当圣主教公会对总监的工作表示不满时，参议院和国君有权随时撤换总监。然而，19世纪，总监在圣主教公会中的地位发生了本质的变化。他们开始掌握实权并逐渐由监督员演变成教会事务的独裁。在沙皇亚历山大一世（1801~1825年在位）的朋友阿·尼·戈里津（1773~1844）任总监期间，总监权限明显膨胀。他成立总监办公厅，取代圣主教公会办公厅，要求圣主教公会的高级主教向总监办公厅汇报教会管理情况，教会管理的权力发生了转移。在1817年，即国家成立宗教事务和国民教育部后，总监成为国家在教会事务中的惟一代表。圣主教公会议事会的法规、报告等只能经总监转交内务大臣。

尼古拉一世时期（1825~1855），总监权力继续加强。1835年，政府颁布法令规定：“授权总监在大臣委员会和国务会议上汇报教会管理情况”^①，这意味着将总监纳入大臣委员会成员的行列。总监尼·阿·普罗塔索夫（1836~1855年任职）利用特权推举自己中意的高级主教进入圣主教公会，圣主公会的法规基本

^① 《法律大全》第2集第10卷，第8001号。

上都是在总监办公厅制定的，总监受皇帝的直接领导，教会内部反映上来的意见必须由他过目。然后，他将符合自己心愿的部分呈报给皇帝。这样，圣主教公会基本上成为政府机构中的一个部，总监相当于东正教事务部的最高领导——宗教大臣。在叶卡捷琳娜二世、保罗一世和亚历山大一世时期，国家曾多次颁布法令，强调主教区界限与国家行政区划相吻合的原则。这样，在行政管理上，俄帝国境内逐渐建立与省界基本吻合的主教区，这也是教会世俗化的结果。

19世纪40年代初，普洛塔索夫制定司法章程来管理主教区。一个主教区包括两个或两个以上的行政州，司祭级教区保留下来，每个司祭级教区又包括10~30个基层小教区。1861年，俄罗斯帝国境内有司祭级教区2486个，基层教区31136个^①。在新的管理体制中，世俗人员明显增多。

面对总监和世俗人员的势力扩张，黑神品上层中曾出现过反抗和抵触情绪。如1803年，以都主教阿姆福罗希·巴多别多夫为首的圣主教公会成员曾拒绝执行世俗人员制定的教会法。但是，这只是少数和个别现象。绝大多数黑神品在世俗强权面前都感到无能为力，一再妥协退让。他们对东正教会受世俗排挤的局面深表担忧，却又找不到任何出路，对教会现状持消极等待的态度，不相信教会自身的力量。在圣主教公会中，高级主教们成为受世俗官员摆布的傀儡。教会法的惟一立法者是世俗最高政权，教规法的立法工作被中止，教规的发展基本处于停滞状态。

第二，教会成为国家从事意识形态宣传的工具，其宗教道德功能退化。在教会被纳入国家管理的轨道以后，其社会职能也发生了相应的变化。神职人员在布道和祈祷时，主要的使命已经不再是教育、诱导人们从善和培养人们的基督教之爱，而是宣传皇

^① 《1861年东正教机关总结报告》，第23页，圣彼得堡，1861。

帝的政策。在祭坛上，神甫和主教们用圣经中的语言来赞美皇帝，阿谀奉承之意溢于言表。

国家也开始把教会人员当作政府职员来支配。本来，忏悔礼是东正教的七件圣事之一。按照东正教礼仪，教徒在教堂里行忏悔礼时，可以将个人隐私向神甫或主教述说。然后，由神职人员向上帝祈祷，以求得最终解脱或达到赎罪的目的。教规要求人与神交往的介质——神职人员对忏悔者的隐私绝对保密。然而，1722年，彼得大帝却不顾东正教教规，命令各教区神职人员在发现忏悔者有不敬政府的行为或谋反的苗头时，立即密报政府。从此，神甫们便充当了政府密探的角色。

叶卡捷琳娜二世时期，政府责成教会暗中监督不驯顺的教徒，东正教会配合政府来镇压农民暴动和起义，对农民起义的发动者实行严重的宗教惩罚。19世纪30年代，国民教育大臣谢·谢·乌瓦洛夫（1786~1855）根据俄国一个古老的军事口号“为信仰、沙皇和祖国而战”提出了三位一体的公式：“东正教、专制制度、人民性”。其中的“人民性”实质上是农奴制农民的奴性。正如俄国著名历史学家、乌瓦洛夫的熟人米·彼·波戈金（1800~1875）所证明的那样：“当他（乌瓦洛夫）谈到‘人民性’时，心里想的却是农奴制”^①“三位一体”公式对俄国官方东正教的政治职能作了定位，承认东正教是专制制度的精神支柱，它的使命是维护以沙皇为代表的俄国专制制度，为国家培养温顺的国民。

尼古拉一世时期，教会协助第三政厅对进步人士进行残酷的迫害。黑神品上层人士、莫斯科都主教费拉烈特（德罗兹多夫 1783~1867）在关于国家的学说中宣称：“上帝按照自己在天国

^① 尼·伊·卡列耶夫：《俄国文化比西方落后的原因》，摘自《历史档案》2001年第1期，第116页，莫斯科。

的统治方式为人间指定了沙皇，赋予沙皇专制权力”，“如果人民能够理解沙皇天赐的尊严，对沙皇忠爱，温顺地听从他的命令，相互理解，不做坏事，那么，人间的王国就会变成天意王国的合法前大门”^①，这种说教通过各地的教堂向国民传播，其用意很明显：让人民承认俄国现实的合理性并服从世俗政权。19世纪中叶，尼古拉一世向国民下达的各种命令都是通过教区神职人员发布的，教会成为国家世俗政策的重要执行机构。由于教会将主要精力放在履行国家意识形态宣传的职能上，在人民的心目中，教会与其说是宗教组织，倒不如说是官僚机构。这样，教会作为精神信仰的载体的概念在俄国人的意识中逐渐淡化，教会对人民精神道德的影响越来越小。普通百姓已经被国家的苛捐杂税折磨得精疲力竭，根本没有闲心去听教堂神甫们的精神恫吓。因此，老百姓去教堂祈祷的机会日趋减少。还在19世纪初，俄国贵族史学家尼·米·卡拉姆津就指出了彼得废除牧首制所带来的弊端，认为自从教会归属世俗政权之日起，它就失去了神性，进而丧失了对人民的吸引力。卡拉姆津把这种情况看做“教会衰落”的表现，认为其结果势必导致“国君失去控制人心的手段”^②。19世纪中叶，东正教神职人员违反宗教道德的行为和国民教徒在宗教信仰上的愚昧无知引起了俄国斯拉夫派、激进民主派和教会白神品阶层知识精英们的普遍忧虑，这足以证明教会世俗化后果的严重性。

第三，教会经济完全为国家政策所左右，教会内部黑白神品间的矛盾日趋激化。伴随着教会国家化和世俗化的过程，教会经

① 费拉烈特：《莫斯科和卡洛缅都主教费拉烈特的国家学说》第3卷，第252页，莫斯科，1883。

② 尼·米·卡拉姆津：《论古代和近代俄国》，摘自安·卡尔塔绍夫的《俄国教会史》第2卷，第372页，莫斯科，1992。

济也完全为国家所控制。彼得一世时期，由于战争开支巨大，教会的财产和税收问题被提到议事日程上来。1701年，国家对教会土地上的农民、教会的不动产、教会所属的工厂、磨坊等实行登记。在1710年的《官阶表》中，政府将主教级教会人员的薪水来源确定下来。它规定，主教区部分土地的收入用于发放薪水，其他财产用于保障慈善机构、学校及医院的正常活动。教会的地产分成两部分：一部分为固定地产，用于保障教会管理机构的薪水，固定地产外的财产收入上缴国库。对教会经济利益的触动引起了教会内部的恐慌。叶卡捷琳娜一世时期，政府在圣主教公会中成立教会经济院。1738年，女皇安娜·伊万诺夫娜（1730～1740年在位）将圣主教公会的经济院取消，将教会经济转归参议院管理，使圣主教公会失去了管理经济的自由。女皇叶丽萨维塔·彼得洛夫娜时期（1741～1760）的教会经济政策更加苛刻。1748年，政府责成圣主教公会对教会地产的收入、详细支出以及教会地产中的男性劳动力情况进行统计。此外，还要求上报教会的资金和粮食储备状况、单项收入，其中包括教会地产上的农民向土地所有者交纳的实物贡赋情况。

女皇的政策在教会内部的黑神品上层中引起了轩然大波。对国家政策最为不满的是圣主教公会的成员、各主教区主教和修道院长。他们从来不把农民的实物贡赋向上汇报，这笔收入历来被这些人私下侵吞。因此，国家得到的申报数字都不同程度地打过折扣。为了维护自己的利益，掩盖教会内部的阴暗面，教会上层不再顾及上帝的惩罚，寻找借口弄虚作假，同政府扯皮，拒绝如实申报财产收入。

教会与国家的经济斗争比权力之争还要激烈。彼得三世时期（1761～1762年在位），政府着手没收教会的财产，试图将教会的土地完全世俗化。1762年初，彼得三世规定教会土地上的农民必须交纳一卢布的人头税才有资格耕种教会的土地。教会管理部门

可以将土地、磨坊、渔场出租，但租金和农民的人头税都要上缴国家经济院，政府从中为教会人员发放薪水。叶卡捷琳娜二世（1762~1796年在位）上台以后，继续没收教会的财产，将教会的所有可耕地、一切有人居住的地产和赋役农民都收归国有，交由国家经济院来管理。1764年，政府对教会机构人员实行定编，根据不同的教阶确定工资级别。1786年，国家首次给教会人员发放薪水。从此，东正教黑神品管理人员全部领取工资，成为国家的一个特殊官僚阶层。

实质上，沙皇对教会采取的是一种怀柔政策。一方面，有意削弱教会的经济实力，以防止因教会经济的过分膨胀而出现国中之国的局面。另一方面，专制制度又离不开教会这一精神支柱，当统治阶级需要时，就不惜一切地对教会进行扶持。沙皇保罗一世（1796~1801年在位）继位时，教会有权自由支配的地产只剩下无人居住的旷地，如花园、牧场的边角地以及个别渔场等。保罗一世感到先母的教会政策对国家不利，于是，转而扶持教会。1799年，他颁布法令将黑神品官邸和修道院的份地分别增至60俄亩和100俄亩。国家对二者的财政拨款也明显增多，1764~1766年，共拨款519729卢布，1797年为982598卢布^①。亚历山大一世（1801~1825年在位）的教会政策更加宽松，1805年，允许主教区和修道院拥有无人占用的土地。1819年，这一权利又扩大到各教区。教会的收入迅速增加，它甚至掌握了城市的部分房地产。1808、1811和1821年出台的帝国法律又在税收方面给教会以不同程度的优惠，免除它为宿营军提供住处的义务。1835年，尼古拉一世颁布法令，允许修道院拥有土地的数量增加到150俄亩。1838年，允许修道院拥有面积达150俄亩的森林。从1836年到1861年，俄国大约有170个修道院从国

^① 《法律大全》第1集第24卷，第18273号。

家获得 15000 亩森林和 10000 亩可耕地^①。教会又重新成为一个大土地所有者。

19 世纪中叶，俄国东正教会形成一个庞大的体系。1862 年，全国共有教堂 37428 座，无祭坛小教堂 12392 座，黑白神品 37409 人，执事 12153 人，教堂的下层服务人员 64105 人，修道院 614 个，修士和修女共 21800 人^②。教会控制着全国 2/3 的人口（据官方统计：1858 年东正教教徒占全国人口的 72.63%）^③，在教会中，黑神品自占就是教会的特权阶层，东正教主教及其以上的神职只能从黑神品中产生。圣主教公会时期，黑神品因维护专制制度的态度坚决而享有国家给予的多种优惠。他们不仅作为国家职员领取工资，而且还拥有国家拨给的相当数量的不动产。白神品为教会的底层，主持教区活动对他们来说是一种职业和养家糊口的手段。按照教规，黑白神品之间并没有高低贵贱之分，他们都是上帝的忠实奴仆，以帮助世人与上帝交流为天职。然而，实际上二者的关系完全建立在世俗法律基础上，由阶级利益来决定。18 世纪以前，主教区的管理以下级向上级交税为基础而形成，地方基层教区与主教区上层之间本质上是一种农奴制依附关系。彼得一世改革触动的只是教会上层管理问题，没有涉及教区与主教间的关系。在没收教会财产的过程中，基层教区的负担有所减轻，但教会内部黑白神品间的剥削关系并没解除。教区白神品需将土地收人的绝大部分上缴给主教区管理部门，以供养黑神品阶层。19 世纪初，政府曾经讨论过白神品的薪水问题并着手具体落实，但真正推行薪水制的只是个别西部省份教区。况

① 伊·科·斯莫甲奇：《俄国教会史》第 8 卷第 1 部分，第 259 页，莫斯科，1996。

② 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第 4 页，莫斯科，1969。

③ 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第 27 页，莫斯科，1969。

且，国家拨款的数额并不可观。因此，为了保证正常的生活，同时又能完成上缴任务，教区神职人员将目光集中在圣礼费上，举行宗教仪式全部收费。收费名目繁多，有时神甫还在宗教节日期间巡回各地，索取钱财。这些行为严重影响了他们在普通教徒心目中的形象，造成教会的社会威信下降。在俄国农奴制和专制制度的发展过程中，世俗社会中地主与农奴之间不断加剧的阶级矛盾在教会内部的黑白神品之间也同样反映出来。

第四，教会阶层的封闭性加剧。超脱世俗的基本信条决定了东正教会的黑神品阶层自古以来生活在较为闭塞的社会圈子里。彼得一世的教会改革使黑神品阶层的封闭性进一步加强。

为了“将修士们变成社会的有用之才”^①，彼得采取措施强制修士和修女们固守在修道院中从事劳动。他规定修士和修女每年只有一次机会可以迁往其他修道院，其他时间不可改变修行地点。另外，一年只给他们四次出修道院大门的机会。并且，在出修道院大门以前，修士和修女还需得到上司的批准。

白神品阶层封闭性的形成经历了一个漫长的历史过程。基辅罗斯时期，人们想进入教会并不难，只要对上帝虔诚，能识字会唱歌就足够了。后来神职人员的选择同国家的意图结合起来。教会发展初期，国家采取倾斜政策，给教会人员提供各种优惠条件，鼓励人们进入教会。白神品和教会下层服务人员及其家属可以免服兵役，国有农民进入教会后可以免除各种义务。不久，国家优惠条件的局限性便表现出来：教会人员队伍的壮大使纳税人口减少，这显然不利于农奴制国家的发展。为了保护土地所有者的利益，国家采取各种手段限制农民进入教会。同时，教会本身也不愿意接收外界人员，教会人员的子弟被看做神职的最佳候选人，因为教士的子弟耳濡目染中对宗教礼仪有所了解，吸收他们

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第90页，莫斯科，1997。

进入教会能够保证神职人员的质量，这就为教会封闭性的形成提供了先决条件。“百章公会”要求“神职人员教育自己的子弟学习文化，了解教规，以便未来充当神职人员”^①。另外，还明确规定：“如果神甫和执事有儿子或女婿、或兄弟、或侄子，且后者有文化，那么后者可以接替前者的位置”^②。这些规定都被列入彼得一世的教会法规中。彼得一世的改革对于俄国社会的阶层化起到了促进作用。军队的建立、工厂的兴办、要塞的增多、战争的巨额开支迫使政府扩大服役人员和国有农民的数量。将社会分成不同的阶层，给每一个阶层以不同的权利和义务，能够使公民各尽所能且便于集中领导。1710年的宗教法规要求神职人员“把自己的子弟送到指定的学校学习”^③。彼得的后继者们仍沿袭这一传统，教会学校逐渐使非神职阶层感到陌生，教会的封闭性日趋明显。

1731年，圣主教公会颁布法令：“教会人员的子弟不得进入世俗学校学习”^④。圣主教公会上书参议院，要求神职人员的位置只能由神职人员的子弟来充当，对于没有儿子的神甫，其位置可以由女婿来代替。19世纪20年代，教区神职人员供不应求。参议院宣布允许神职人员在教区间流动，从而使教会的神职人员的需求基本得到了满足，其他阶层进入教会又成为不必要和不可能的事。况且，贵族和自由人也不想进入教会。对于他们来说，作神职人员就意味着社会地位的下降、物质条件的恶化以及各种特权的丧失，而纳税阶层进入教会又要受到多种限制。教会的封闭性被固定下来。

① 尼·鲁诺夫斯基：《亚历山大二世时期的宗教民法》，第7页，喀山，1898。

② 尼·鲁诺夫斯基：《亚历山大二世时期的宗教民法》，第7页，喀山，1898。

③ 《法律大全》第1集第4卷，第2186号。

④ 《法律大全》第1集第8卷，第5882号。

同样，神职人员想脱离教会也不容易。1800年，总监颁布法令规定：“没有上级特批，教会学校的毕业生不得进入其他行业”^①。1808年的《教区教育法》进一步将神职阶层同社会分离开来：“神职人员的子弟只能为教会服务。孩子满六岁以后就应送到教区小学学习，成绩优秀者可以入教会中学”。1827年，法律明文规定：“禁止神职人员的子弟进入仕途”^②。这样，直到19世纪中叶，俄国的神职界还属于一个封闭的阶层。

可见，随着俄国专制制度的加强，彼得一世教会改革对东正教会造成的弊端日趋明显。在19世纪下半叶的俄国农奴制改革浪潮中，东正教会成为与社会主流思潮不相称的角落，教会改革势在必行。

① 《法律大全》第1集第26卷，第19434号。

② 《法律大全》第2集第2卷，第1469号。

第二章 “大改革”时期的教会改革

第一节 教会改革的环境与动力

英国的工业革命带动了俄国经济的发展。从 19 世纪 30 年代起，俄国开始从英国进口机器进行大规模的生产。这样，一场由手工工场转向机器大工业的变革在俄国展开。1854 年，俄国有各类工厂 9994 家（冶金业除外），莫斯科的棉纺织业基本实现了工业化，彼得堡的机械制造业也初具规模。工业革命使俄国的工商业也获得了长足的进展，贸易规模明显扩大，公路、铁路、运河等交通运输业也相应地发展起来，俄国的资本主义工业方兴未艾。

然而，在俄国的经济结构中，农奴制经济仍占据统治地位。1858 年，俄国的人口总数为 7400 万，农奴占 30.7%。农奴的不自由身份严重影响了自由劳动力的产生，而自由劳动力的不足又阻碍了资本主义生产潜力的发挥。乌拉尔冶金业是农奴制工业最典型的部门。1860 年，这里有 70% 的矿工为农奴。劳动者缺乏生产热情，设备十分陈旧，生产基本陷于停滞状态。

在对外贸易中，粮食是俄国地主经济的主要创汇产品。从 19 世纪初至中叶，俄国粮食的出口量增加了五倍，其中增长幅

度最大的粮食作物是小麦。1801年，俄国小麦的出口总量为550万普特。到1850年，增至3500万普特^①。尽管如此，俄国面临的形势依然很严峻。50年代初，俄国粮食的出口总量仅相当于北美的七分之一^②。为了保住世界粮食出口大国的地位，俄国不得不继续加强粮食生产。农民被徭役折磨得疲惫不堪，强制性的劳动效率十分低下，比喻怠工行为的成语“你干活像服徭役似的(Ты работаешь как на барщину)”是当时农民劳动情绪的真实写照，这种现象在以集约化经营为主的中央非黑土地带表现得尤为突出。诚然，进入19世纪以来，少数地主开始采用新的农业技术来提高粮食产量，并且还购置农具和牲畜，雇工来耕种。但是，收效甚微。原因是：在俄国，愚动脑筋的地主数量实在有限。即使在欧俄南部和东南部等资本主义较为发达的地区，能够采用新经营方式的地主数量也只占地主总数的3~4%。绝大多数地主不愿意改变传统的经营方式。1861年改革前夕，俄国有71.9%的地主农奴属于劳役型农民，他们主要集中在黑土地带，交代役租的农奴主要集中在非黑土地带。即使是在愿意改进经营方法的地主土地上，由于农民没有文化，无论是在心理上，还是在技能上，农奴制的农民都无法适应新的经营方式。显而易见，农奴制度已经成为俄国资本主义发展的桎梏。

克里木战争(1853~1856)的失败暴露了俄国专制制度的腐朽性。虽然俄国士兵像当年同拿破仑作战一样勇敢，但是，他们使用的武器却十分落后。俄军步枪的射程仅相当于西方军队步枪射程的1/3。在海上作战中，俄军用陈旧的帆船来对付英、法技

① 米·尼·波克罗夫斯基：《1861年2月19日的农民改革》，第5页，巴黎，1901。

② 阿·阿·拉杜金：《俄罗斯历史——世界文明中的俄罗斯》，第148页，莫斯科，1997。

术先进的汽船。由于克里木半岛上没有铁路交通，俄军只好用大车运输军需物资，甚至连最起码的药品和食品供应也无法满足战争的需要。战争的结局对于盲目的俄国民族主义者和斯拉夫派来说，无疑是一次重大打击。对于已经意识到俄国落后状况的西方派来说，这种结果完全属于预料之中的事。于是，西方派开始抨击政府的腐败无能。随之，国内蕴藏的各种社会矛盾也激化起来。战争使俄国损失了52万人，耗费了5亿卢布，巨额军费开支使国家财政状况进一步恶化。1856年，国家预算赤字达到了当时的天文数字：8亿卢布^①。频繁的募招、无休止的实物和货币税收致使群众性的反抗运动此起彼伏。1801~1825年，俄国共发生农民暴动651次，每年平均26次；1825~1850年，农民骚动的总次数为1089次，每年平均43次。仅在改革前的十年间（1850~1860）就发生暴动1010次，平均每年达到101次^②。这些起义与骚动已经趋向于反对整个农奴制度，而不只限于反对个别地主。一些农奴制的工人也参加了农民运动的洪流中，反对增加代役租。严峻的现实迫使沙皇亚历山大二世（1855~1881年在位）放弃农奴制度。即位伊始，他便向贵族上层表示，客观形势已经容不得政府在农奴制度上作更多的犹豫。于是，君主和世俗贵族们决定以自上而下的方式对俄国社会实行变革。

1857年，各地贵族出于自己的利益需要，根据各地不同的自然条件提出了解放农民的多种设想。归纳起来，主要有三种方案：

一种方案只谈改善农民状况，不讲解放农民；另一种方案允许农民获得解放，取消农奴制，但不分给农民土地；还有一种方案主张取消农奴制，解放农民并分给他们一定数量的土地。

① 阿·阿·拉杜金：《俄罗斯历史——世界文明中的俄罗斯》，第149页，莫斯科，1997。

② 维·列·雅宁：《农奴制度的终结》，第7页，莫斯科，1994。

不久，贵族官僚的代表们成立农民问题秘密委员会，酝酿农奴制改革的最终方案。1861年2月19日（俄历），沙皇批准了废除农奴制宣言并责成政府向全国公布。宣言剥夺了地主买卖和转让农民的权力，宣布给农民以人身自由和公民权利。从此，农民在法律上成为自由人。

但是，以自上而下的方式进行的农奴制改革带有明显的不彻底性。改革后农民仍不是全权公民，他们作为纳税阶层依然需交纳人头税。村社中的连环保体制也没有废除。国家先将农民应得的土地交给村社，为了得到自己的份地，农民需向地主交纳25%的赎金，其余的部分先由国家垫付，农民应在49年内以每年6%的赎金数目偿还债务。在还清赎金以前，农民为临时债务人，继续交纳贡赋。村社的土地所有制依然保留，农民在改革后获得的份地只相当于改革前的2/3。事实上，“解放”并没有给农民带来物质实惠。

1861年的农奴制改革是俄国土地改革的一个重要组成部分。除了哥萨克地区、游牧和半游牧民族地区及西部省份，全国有2200万地主农民在这次改革中获得了人身自由。在此基础上，1863年，皇室农民的土地问题以同样的方式得到了解决。有两百万皇室农民成为自由人，他们得到的份地约相当于地主农民份地的一倍半。1866年，土地改革在国有农民中进行，它决定了全国两千万^① 国有农民的命运。

土地改革引发了一系列的社会问题：“解放”了的农民形成了一个新的、巨大的社会阶层。以前农民是地主的私有财产，他们的一切事务均由地主来管理。现在农民形式上已经成为自由人，因此，需要建立新的配套的管理体制和司法制度来管理自由

^① 拉·伊·麦尼科娃：《世界文明共同体中的俄国》，第217页，布良斯克，1996。

农民。1864年1月1日，由各阶层代表组成的省和县级自治局成立，它负责国民教育、卫生保健、食品、交通、社会保障、地方工商业和慈善事业等领域的管理事务。1870年，城市自治局成立。1864年，新的司法章程出台，俄国开始推行欧洲的无等级公开审判制。亚历山大二世时期，伴随着农奴制的废除而进行的行政管理、财政、司法、军事、教育和地方自治管理等方面的系列改革被俄国和西方史学家统称为“大改革”。

19世纪中叶，东正教会尚属于俄国社会中最保守和最封闭的领域之一。由于世俗官僚在教会内部长期实行独裁统治，东正教会失去了应有的生机与活力。在东正教神职上层中，进入圣主教公会的高层管理人员均是专制制度的忠实卫道士。在俄国农奴制改革方案制定的过程中，圣主教公会的高级神职成员与世俗贵族在对待农奴制的态度上不谋而合。

东正教会内部最有权威的黑神品上层人士是莫斯科都主教费拉烈特（德罗兹多夫，1783~1867）。1819年，他进入圣主教公会。在尼古拉一世加冕的同时，他也晋升为莫斯科都主教。作为圣主教公会中黑神品界的主要代表，他任职到1842年。即使在他离任后，大凡涉及到教会内部管理的要事，总监仍要征求他的意见，这种状况一直持续到他去世为止。

费拉烈特是一位国务活动家、宗教思想家和东正教神学家。他曾担任过莫斯科神学院的院长，主持了全国第一个俄文版《圣经》的翻译和出版工作，撰写了《俄国教会史》，还发表过多部神学专著。他以自己的学术业绩奠定了俄国教会史上的费拉烈特时期。在当代俄罗斯颇有影响的俄国流亡史学家伊·科·斯莫里奇认为，费拉烈特的观点是“温和的”，“他对俄国的农奴制改革持谨慎的态度”^①。其实，这种评价并不客观，它抹煞了费拉烈特

^① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第220页，莫斯科，1996。

思想的反动性。为了神化俄国的绝对君主制度，费拉烈特建立了自己的国家学说并将其灌输于民。他反对剥夺贵族的特权，强调私有财产神圣不可侵犯，竭力使农民问题的解决符合政府的逻辑。出于阻挠改革的用心，他假借圣谢尔吉·拉多涅日斯基的名义对统治阶层施加影响，宣称：“圣徒曾两次在沙皇亚历山大二世面前显灵，说服他不要急于改革”^①。在废除农奴制宣言颁布的前夕，人民急切地等待着“解放”，民间出现了各种传言。

为了稳定社会秩序，政府特别提醒各地神甫“保持高度的警惕性”，因为教会服务人员与农民交往密切，应防止人民“曲解”政府的改革意图。在接到政府的命令后，神甫们立即威胁农民：“上帝要求我们为皇帝服务，谁不虔诚地忠于沙皇，以自己愚蠢的想法去揣度沙皇的意图，就是不怕上帝，他必定受到惩罚”^②。

考虑到宣言的权威性，沙皇任用都主教费拉烈特起草正式文本。费拉烈特在委员会最终方案的基础上补充进去一些对农民来说具有威慑力的言辞，如：“改革是上帝的先验和皇帝意图的体现，是贵族仁爱的功劳。他们自愿放弃农奴制，农民应在主人面前忠实牢记自己的义务”^③，等等。宣言的公布也是在教会的协助下进行的：总监阿·彼·托尔斯泰选择东正教最大的节日——复活节前的大斋期向各主教区发布改革宣言，主教区再将宣言的内容向基层教区传达。

经过政府和教会的共同努力，宣言发布后，全国保持了一时的平静。但是，人民很快就感到了失望，因为“解放”后农民拥有土地的数量还不如从前。1861年5月，农民运动再掀高潮。

① 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第30页，莫斯科，1969。

② 维·列·雅宁：《农奴制度的终结》，第201页，莫斯科，1994。

③ 费拉烈特：《都主教费拉烈特关于教会国家问题的意见和评论集》第5卷，第14页，圣彼得堡，1887。

费拉烈特把人民的反政府活动称作“暴动”、“不敬上帝的行为”，建议当局“采取措施进行镇压，以扼止恶源”^①。

尽管教会内部绝大多数神职人员尚未觉醒，但是，当自由主义改革运动成为时代的主旋律时，教会作为社会的一个组成部分，已经无法保持世外桃源。1855年，尼古拉一世与圣主教公会总监普洛塔索夫几乎同时去世。教会长期被禁锢的状态突然消失，圣主教公会中的高级黑神品成员一时感到无所适从，教会内部秩序紊乱，社会关注的焦点便转到教会方面来。

最先将教会向社会曝光的是教会内部的白神品人士。1858年，特维尔省卡里亚津县的乡村神甫伊·斯·别留斯金（1819~1890）撰写的政论性专著《俄国乡村神职描写》在德国莱比锡出版。该书的问世成为俄国社会的一大轰动性新闻。教士以自己的亲身经历及所见所闻为素材，描绘了乡村教会小学和县城教会中学简陋的住宿条件、刻板的学习方法和经院式的教学模式，揭露了乡村教士晋升教阶的不光彩手段、野蛮的生活习气、对上阿谀奉承、对下残酷无情的丑陋行为。论及乡村教区的初等教育，他认为：“教区学校的教师并不是很有能力和通晓学术的”^②。教师对所授的内容一知半解，学生接受起来更是囫圇吞枣。教区学校不注重学生的素质培养，只是让学生死记硬背。课程设置很不合理，许多科目都没有实际意义，“学生学习的惟一目的是将所学的东西日后忘掉”^③。在各个教区中，好位置首先留给教会上层的亲友，教会中学的毕业生要获得神职必须找关系或花钱行贿。

① 费拉烈特：《都主教费拉烈特关于教会和国家若干问题的报告和书信》，第47页，圣彼得堡，1891。

② 伊·斯·别留斯金：《乡村神职描写》，摘自《俄国国外文集》第1卷，第9页，巴黎，1858。

③ 伊·斯·别留斯金：《乡村神职描写》，摘自《俄国国外文集》第1卷，第19页，巴黎，1858。

作者将教会上层的敲诈勒索、教会下层服务人员的悲惨生活描写得淋漓尽致。他指出，俄国社会危机的根源在于，下层人民在宗教信仰方面十分愚昧和无知。他们对上帝的虔诚是由国家法律规定的，其实农民并不懂得教义。在普通人的心目中，根本不存在真正的东正教信仰。作者最后强调：“对神职阶层实行根本变革是十分必要的”^①。

别留斯金的书一经发表，便在俄国社会上引起了极大的震动。彼得堡自由派刊物《周报》将它同俄国第一位革命家阿·尼·拉季舍夫（1749～1802）的《从彼得堡至莫斯科旅行纪》相媲美，评论家们称别留斯金为俄国“宗教界的谢德林”^②。俄国圣主教公会则百般地迫害这位乡村教士，把他称作“疯子”、“卡里亚津的路德”，逼他忏悔并让他保证“不再写类似的东西”^③。政府还指使自己的代理人在国外发表文章，谴责别留斯金诽谤攻击现存制度。其实，这不过是一种遮丑的伎俩。尽管政府表面上态度强硬，但是内部已经充满了严重的危机感：当俄国的农奴制度被取消时，继续维持教会的封闭状态再也不可能了。

其实，别留斯金的作品反映了俄国部分“官方人民性”思想流派的改革意图。19世纪50年代末，尼古拉一世时期的书刊检查制度尚未取消，在俄国国内发表不同于政府观点的文章仍十分困难。别留斯金便把自己的作品通过熟人介绍给著名的历史学家、作家、彼得堡科学院院士（1841）、莫斯科大学教授米·彼·波戈金（1800～1875）。1858年，波戈金的朋友将该书以匿名的

① 伊·斯·别留斯金：《乡村神职描写》，摘自《俄国国外文集》第1卷，第147页，巴黎，1858。

② 弗·尼·谢列达：《别留斯金和他的〈乡村神职描写〉》，摘自《个人履历是历史研究的一种方法》，第115页，特维尔，1993。

③ 弗·尼·谢列达：《别留斯金和他的〈乡村神职描写〉》，摘自《个人履历是历史研究的一种方法》，第119页，特维尔，1993。

形式在国外发表。波戈金这样做不是偶然的。这位历史学家赞成官方人民性思想，坚决维护俄国传统的政治体制，反对任何同俄罗斯民族传统决裂的社会变革和革命运动。他的交际范围不仅局限于学术界和官场中，他非常喜欢深入民间，同俄国人民交流思想。在斯拉夫派圈子里，他被认为是“自己人”^①。他的思想同斯拉夫派比较接近。他主张恢复俄罗斯古风，宣扬斯拉夫世界的统一。还在克里木战争期间，他就发出了改革俄国东正教会的第一个呼声。当时，他专攻俄国古代教会史，搜集整理修道院的古代法律集。1854年10月，他提出了改善教会阶层的处境等问题。“目前教会所做的不是在传授知识和道德，而是促进无知和分裂”，因此，“应当把教会恢复到应有的高度”^②。1856年，政府第三厅的秘书马·彼·波金也提出了放宽教会政策的问题，主张加强教会的道德力量，增强国民的宗教意识，反对强迫非东正教徒加入东正教。1855年，国务活动家彼·阿·瓦鲁耶夫（1814~1890）发表札记《一个俄国人在1855年下半年的随想》，探讨东正教会在国家内部事务中的作用问题。他批评尼古拉一世的教会政策，希望教会尽可能少地为地方警察服务。当然，他并不反对国家对教会事务的干预。总之，俄国官方东正教的拥护者们一致认为，东正教的国教地位不可动摇，只是目前它处于困境之中。因此，需要对它进行改革，才能使之更好地为专制制度服务。他们主张给东正教会一个特殊的活动空间。

斯拉夫派贵族知识分子认为，复兴俄国须从复兴东正教信仰开始，因为东正教是俄国社会生活的基础。19世纪50年代末，

① 安·尼·萨哈罗夫：《18~20世纪初的俄国历史学家》，第195页，莫斯科，1996。

② 马·彼·波戈金：《克里木战争期间的历史——政治信札》，第247页，莫斯科，1874。

斯拉夫派的鼻祖伊·瓦·基列耶夫斯基（1806～1856）和该派杰出的代表阿·斯·霍米亚科夫（1804～1860）在国外发表的作品被介绍到国内。他们强调俄国发展道路中的本国特色，认为东正教信仰不是体现在教会组织形式中，而是融化在人民的日常生活中。按照基列耶夫斯基的说法，“国家不仅应当在符合教会利益的前提下领导社会，而且国家本身也应当渗透着宗教精神”^①。他们反对西方文化，认为天主教和新教文化都是反基督的，真正的基督教思想只能体现在俄国东正教文化之中。他们还确信西方教会必将腐朽和灭亡，东、西教派将会在东正教信仰的基础上合并，东正教肩负着复兴欧洲的重任。

在对待俄国内政的态度上，斯拉夫派支持专制制度和世俗政权，但是，反对国家干涉教会内部事务。斯拉夫派报纸《莫斯科》、《罗斯》的主编伊·谢·阿克萨科夫（1823～1886）指出：“专制活动只能局限于国家这个范畴。如果它超出自己的权限，涉足教会、人的信仰和人身自由等领域，那便属于篡权和霸道行为”^②。斯拉夫派贵族尤·费·萨马林（1819～1876）将东正教会受国家政权排挤的状况归咎于彼得一世的教会改革，认为，“彼得只从国家需要的角度来理解宗教，其实，他根本不懂得什么是真正的教会。彼得的教会政策暴露出新教的片面性来”^③。他呼吁全社会都来关心东正教的信仰建设。在对待教会的管理现状上，斯拉夫派主张活跃教区生活，给教区以法人地位，实行教会神职人员选举制，允许白神品进入主教级以上的教阶，反对教会中的一切强制行为。斯拉夫派的一些活跃分子，如阿·伊·科舍列夫（1806～1883）和尤·费·萨马林等，还密切关注和参与农奴制

① 《俄罗斯思想》1899年第12期，第4页，莫斯科。

② 耶·阿·杜德津斯卡娅：《改革后的斯拉夫派》，第224页，莫斯科，1994。

③ 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第2卷，第374页，莫斯科，1992。

改革的准备与实施活动，积极维护白神品阶层的利益，呼吁国家为了教会的复兴而实行教会改革。

自由主义的西方派贵族知识分子在对待俄国东正教会的态度上与斯拉夫派截然不同。他们把东正教会看做是保守势力的代表和俄罗斯落后的根源。西方派的鼻祖彼·雅·恰达耶夫(1794~1856)以欧洲为背景来审视俄国的东正教。通过与欧洲国家的信仰作比较，恰达耶夫发现了俄国东正教的僵化与保守性，“基督教的各民族都获得了他们尚嫌不足的美的形式，我们却仍封闭地处于我们的宗教孤立之中”^①。他得出的结论是：俄国人徒有基督徒的名字，其实他们根本没有掌握基督教的精髓和基督教文明的成果。他认为，整个欧洲是一个基督教的世界，只有俄国独立在这个世界之外。因此，实现同欧洲宗教、精神和文化的统一是俄国摆脱狭隘、孤立和落后的必由之路。西方派赞成俄国走西方的道路，用恰达耶夫的话来说，“俄国越是努力地与欧洲社会融为一体，这对于我们来说就会越好”。19世纪50~60年代，西方派更多地关心国家政体建设，他们反对俄国的君主专制体制，主张按照西方的模式在俄国建立君主立宪制，保障言论、出版自由和人权不可侵犯。他们崇尚理性，强调人的自我价值，不赞成东正教所提倡的群体意识，他们对俄国官方教会持蔑视态度。但是，出于对人权的考虑，他们赞成在教会内部管理中给白神品以更多的自由和民主权利，提倡神职人员不论教阶高低，在社会地位和人权方面一律平等。

被称作俄国两代知识分子之“桥梁”的思想家阿·伊·赫尔岑(1812~1870)热衷于圣西门的社会主义思想。他对宗教、个体神和个体不死的观念均持否定态度。在对待俄国东正教会的态度上，他猛烈抨击斯拉夫派的宗教观，认为后者“把东正教会理想

^① 彼·雅·恰达耶夫：《箴言集》，第15页，云南人民出版社，1999。

化了”^①。他无情地揭露俄国东正教会与专制制度勾结的本质。认为，政权与东正教会相互补充，双方只有一个共同目标：维护专制制度。“政府武装了一群寄生虫，建立法院、监狱，以绞架恫吓人；建立教堂，以地狱威胁人。总之，让人们不要反抗”^②。

19世纪40、50年代，赫尔岑思想的继承者——革命民主主义派（即平民知识分子，当代俄罗斯学术界通常将这一流派称作激进民主派）形成。该流派的思想基础仍是欧洲空想社会主义。受无神论的影响，他们观察事物的出发点是唯物的。因此，对基督教神学持否定的态度。尼·阿·杜勃罗留波夫（1836～1861）在分析教会的社会作用时，曾尖锐地指出，东正教会在俄国人民心目中已经没有威信，人民已经不再尊重它。俄国的革命民主主义者对别留斯金的作品反响强烈。他们认为，俄国东正教会对人民的道德培养不仅没有起到任何积极作用，反而加剧了社会的伤风败俗。因此，他们坚决主张为了社会的发展取消东正教会。

在社会思潮的冲击下，教会的内部生活在潜移默化之中也发生了变化。教会人士在布道中开始注重实效，努力寻找同现实的对话。19世纪50年代末至60年代初，教会创办了多种杂志。这些杂志先在首都出现，后又扩及到各省城。莫斯科的《东正教观察》主要讨论教会和时局的关系问题，彼得堡的《朝圣者》和《基督徒的精神》分别涉及社会的精神道德和白神品的社会地位问题等。在教会创办的各种杂志中，涉及社会思潮的内容占据了相当的版面。斯拉夫派以刊物《俄罗斯交谈》为阵地，自由派则通过《东正教观察》和《朝圣者》等杂志发表自己的主张。黑神品人士、喀山神学院院长尤安·索科洛夫主张教会应当与社会同

① 尼·奥·洛斯基：《俄国哲学史》，第69页，浙江人民出版社，1999。

② 阿·伊·赫尔岑：《文集》第11卷，第221页，莫斯科，1957。

呼吸共命运。他在布道中宣传：“教会应敲响教堂的钟声，以唤起俄罗斯人心灵的感情，以基督教的真知和爱的名义号召祖国的儿女们参与共同的复兴事业”^①。以基督教和现实生活为题的布道现象在教会刊物中颇为常见。

不仅如此，教会黑神品阶层还就教会与社会的关系问题展开了激烈的争论。1860年，喀山神学院教授和督学、修士大司祭费多尔·布哈列夫（1824~1871）在杂志《家庭交谈》中发表文章《论东正教对现实的态度》。他大量引证《新约·默示录》中的内容，试图从神学的角度来讨论世俗事务，希望教会与现实对话。

在俄国的黑神品阶层中，布哈列夫属于一位罕见的自由主义神学家。在莫斯科神学院就读期间，他师从著名神学家耶·耶·戈卢宾斯基（1797~1854）。从这位富于思辨的老师那里，他了解到德国的哲学和神智学。他曾潜心研究别林斯基的文章并且从基督教的角度来阐述别林斯基的哲学思想。果戈理的书（尤其是《与友人的通信》）也对他产生过深刻的影响。当然，他的观点和思想体系同莫斯科都主教费拉烈特更为接近，这一点连他本人也不否认。布哈列夫神学思想的核心是基督之爱。他强调人的尊严，努力为世俗哲学和文化辩护，主张人们应在世俗文化中探索基督教的真正含义。

布哈列夫在《论东正教对现实的态度》一文中关于教会应关心现实生活的倡议遭到《家庭交谈》杂志的编辑、修士大司祭维·伊·阿斯科钦斯基（1813~1879）的猛烈攻击。阿斯科钦斯基将布哈列夫咒骂为异端教徒。阿斯科钦斯基倾向于蒙昧主义的观点，不能容忍任何非传统主义的东西。他在东正教刊物《祖国之子》中发表文章，反对科学和一切进步事物，指出：“任何世俗

^① 《东正教交谈者》1859年第2期，第236页，基辅。

教育本质上都是与信仰对立的，东正教应仅限于教义方面，与现实毫不相干”^①。布哈列夫也在《祖国之子》中撰文为自己辩护，再度强调基督教与现实的融合，反对把它变成僵死的教条。然而，在封闭的教会中，保守势力的统治地位难以动摇，革新思想只能是昙花一现。二者论战的结果是布哈列夫最终妥协，他被迫收回了自己的文章并答应不再出版任何书籍。不久，他被教会革出教门。后来，在贫困潦倒中英年早逝。

综上所述，在俄国农奴制改革的过程中，东正教会问题曾经引起社会各界的普遍关注。农民、市民和商人阶层等虽然占俄国人口的大多数，但是，为知识水平和认识能力所限，他们对社会问题还没有足够的鉴别力。因此，在社会论坛中没有产生一个代表。神职人员、平民知识分子、贵族和上层官僚对待东正教会的态度大致分三种，即：主张改革教会、维持教会现状和取消教会。在坚持教会改革的各阶层中，改革者的初衷也不尽相同。地方神甫主张为扩大被压迫的白神品的权益进行教会改革；斯拉夫派贵族坚持政教分离，为教会自身的发展而变革教会现状；世俗官僚上层则出于本阶级的需要，强调为了国家的利益而改革教会。最后，顺应自上而下的“大改革”形势，世俗官僚中的改革派占了上风。从国家的角度来看，为发展资本主义经济，需要调动包括教会在内的社会各界的力量，争取更多的自由劳动力。这样，打破教会的封闭状态、减少教会国家对国家的依赖性、加强教会的民主化管理成为专制政府教会政策的主要方向。在政府的支持下，世俗官僚上层着手制定教会改革方案。与废除农奴制改革相适应，有关白神品的社会地位、教会行政管理和教会学校章程等领域的改革便陆续地开展起来。

^① 《家庭交谈》1861年第11期，第220页，莫斯科。

第二节 教会改革的主要举措

1861年4月,彼·阿·瓦鲁耶夫取代谢·斯·兰斯科伊任内政大臣。瓦鲁耶夫年轻时曾受到米·米·斯佩兰斯基(1772~1839)自由主义思想影响,19世纪50年代初,任库尔兰省长。1858年,被调到彼得堡。不久,做御前大臣。瓦鲁耶夫是农民解放运动的反对者。他支持以国家资产部大臣米·尼·穆拉维约夫(1796~1866)为首的保守派,推翻了兰斯科伊的农奴制激进改革方案并代替了前者的职位。因此,俄罗斯当代史学家称他为“保守派”^①。但是,瓦鲁耶夫又不完全赞同保守派的观点。他对尼古拉一世政策的阴暗面有较为清醒的认识,认为尼古拉一世的体制“从上面看很辉煌,从下面看却相当腐败”^②。他善于倾听各方面的意见,如来自各省的统计数字、警察当局的呈报以及各地贵族代表的叙述等,尤其注意期刊动态,相信“其中的观点是社会上多数人精神的反映”^③。对于社会上的改革呼声,他的态度是:“浪潮已经自海上掀起,逐渐逼向岸边,无法阻挡,目前我们所能做到的只是为它准备河床”^④。在任内政大臣期间,瓦鲁耶夫推行了一系列具有自由主义色彩的配套改革措施,其中包括:

1863年,公布大学章程,给大学以更多的自治权;1864年,成立地方自治局,扩大各阶层参与社会管理的权限;1865年,颁布出版法,取消书刊检查制度等。

① 俄罗斯科学院历史研究所:《俄国的保守派活动家》,第138页,莫斯科,1997。

② 俄罗斯科学院历史研究所:《俄国的保守派活动家》,第150页,莫斯科,1997。

③ 彼·阿·瓦鲁耶夫:《日记(1861-1876)》第1卷,第98页,莫斯科,1961。

④ 彼·阿·瓦鲁耶夫:《日记(1861~1876)》第1卷,第101页,莫斯科,1961。

瓦鲁耶夫对教会的看法是在西部工作时形成的。库尔兰省传统上为天主教地区，在那里他的思想近乎西方派，对斯拉夫派的观点无法接受。他反对在西部地区实行俄罗斯化政策，主张各教派之间相互宽容。1861年4月4日，瓦鲁耶夫在内务部主持审议《关于东正教与其他信仰的关系》的法规。他提出了改善西部省份非东正教地区的人民处境的诸多构想。皇帝同意将瓦鲁耶夫的设想提交大臣委员会讨论。瓦鲁耶夫认为，强迫异教徒的子女信奉东正教是不合理的，应当尊重其父母的选择。信仰自由是活跃东正教会生活的合理途径，也有助于社会的稳定。他要求给黑神品以更多的自主权，使之能够不受世俗干涉，独立管理教会事务。总之，他在宗教政策方面的思想比内陆地区的上层世俗官僚更为激进。这就客观上为教会改革提供了较为宽松的外部环境。

一 白神品的社会定位

1861年的农奴制改革直接影响到东正教会的低层——白神品阶层社会地位的变化。“大改革”时期，社会各界首先关注的是取消教会的封闭性和改善白神品的物质待遇问题。既然政府推行的是取消农奴制改革，教会又是一个大土地所有者，改革自然免不了要涉及到修道院经济中的农奴制农民问题。还在改革的酝酿过程中，即1859年5月，秘密委员会就讨论并通过了《修道院土地上的农民、修道院及高级黑神品的服务人员解放条例》。规定，自条例颁布之日起，这些农民仍需在原服务地工作3年，不管以前的服务期限有多久。3年以后，他们便成为自由人。关于这些人的地位及出路，条例规定：“获得解放以后，他们将成为国有农民，有权自愿选择其他生活出路，其子女中满20岁者，可以自由择业”^①。

^① 《农民问题秘密委员会总结报告》第1卷，第440页，圣彼得堡，1915。

虽然，广大的教会白神品阶层并不属于社会的最低层。但是，在教会内部，它的地位并不比世俗农民高。他们同教区农民交往密切，农民问题的解决不能不促使他们考虑自己的处境。在社会的强烈呼吁下，1861年9月，瓦鲁耶夫在札记《关于东正教信仰及白神品状况》^①中提出了教区改革方案。其主要内容如下：①挖掘各种潜力，为教区神职人员提供物质保障。②扩大神职人员的人身、公民和财产权力。③为神职人员的子女就业开辟门路，保障他们能够在国民事务的各个行业中生存。④为神职人员参与教区和乡村学校管理创造更多的机会。该方案刚一提出，便遭到以总监阿·彼·托尔斯泰伯爵和都主教费拉烈特为首的教会上层保守势力的坚决反对。结果，方案没能被提交国务会议审批。

1862年3月，阿·彼·阿赫玛托夫取代托尔斯泰就任圣主教公会的总监职务。他基本上坚持前任的宗教政策和路线，但较前者更温和。6月28日，瓦鲁耶夫再次向沙皇提出教会改革方案，得到皇帝的批准。随后，改革事务特别议事会成立。圣彼得堡都主教伊希多尔（1799~1892）任议事会主席，成员为圣主教公会的所有组成人员、内政大臣、第三厅的负责人、国家资产大臣、总监、各神学院院长以及御前大臣等。

1863年1月17日，议事会召开第一次会议，确定了工作程序，即：直接从教会的基层——乡村教区那里搜集信息，然后，将基本情况反映给主教区高级主教。主教对各地材料进行汇总，然后再将材料提交议事会，最后由议事会做出决定，呈报沙皇批准。各省也分别设立了相应的地方议事会。议事会类似于农奴制改革中的农民事务秘密委员会，是一个常设机构，打算进行长期的工作。会议以瓦鲁耶夫方案为大纲，就所讨论的问题列出了详细的单子。沙皇对此也很重视，在审阅完会议的第一份报告后，

^① 《俄罗斯档案》1897年第1期，第57页，莫斯科。

写道：“我在每张单子上都分别批注了日期，以免像往常一样，只是敷衍了事地复文而已”^①。

（一）神职阶层封闭性的打破

在 1863 和 1864 年的议事会上，成员们一致认为，教会对人民道德影响减弱的根源在于教会阶层的封闭性。因此，破除教会阶层的封闭性是教会改革的基础。虽然，这一过程实际上自 19 世纪 50 年代末已经开始，如 1855 年，圣主教公会允许雅库特土著居民进入当地东正教会作神职人员；1861 年，圣主教公会又批准托姆斯克教会学校免试接收世俗学校的学生。但是，这些都是为鼓励传教事业、扩大官方教会的影响而采取的特殊倾斜政策，其推行范围也是局部和地区性的。

第一个全国性的触及教会封闭性的法规为 1864 年 1 月 1 日的地方自治管理法。它规定，神职人员有权参加世俗自治管理的选举。在 1865~1867 年的自治局选举中，神职人员占县自治局议员总数的 6.5%，占省自治局议员总数的 3.8%^②。

此外，世俗教育改革也对教会阶层的封闭性产生了较大的冲击。1864 年 11 月 19 日颁布的《国民中等教育法》为社会各阶层的子女进入世俗学校敞开了大门。它允许神职人员不向教会上级申请便将自己的子女送入世俗学校学习；1866 年 12 月 24 日的《初等军事教育法》为神职人员的子女进入军界开了绿灯。社会大气候要求教会内部就白神品的世袭性和封闭性问题做出根本的决策。1867 年，教会改革事务议事会在总结各教区反馈信息的基础上，制定出废除神职人员世袭性的措施：“①取消神职人员的子弟及男性亲属接替神职位置的优先权。在神职人员辞职、被辞退或去世以后，其职位应由教区主教提出候选人，经选举产

^① 《东正教观察》1863 年第 11 期，第 1 页，莫斯科。

^② 拉·格·扎哈洛娃：《1890 年的自治局反改革》，第 14 页，莫斯科，1968。

生的新神职人员有权填补神职空缺。②教会神职人员将自己的位置让给女婿或女性亲戚之夫的习惯做法不再有效。③新上任的神职人员需向其前任及家属交纳一部分收人的习惯做法被废止。宗教机关不再下达任何强制性的命令来监督神职人员履行交纳收入的义务。④禁止无视教区的实际需要而随意增设新的神职空缺”^①。上述条例经国务会议批准后，由圣主教公会发往各地教区。该法规有助于教区选择更加合格的神职人员。经过二、三年的时间，人们逐渐适应了新的规章制度。

1868年12月28日，议事会进一步制定了取消教会神职人员封闭性的措施，并且确定了神职人员子女的社会地位：“①东正教神职人员的子女不再属于神职人员，他们的名字只是未成年以前在父亲的神职服务履历表中出现。②神职人员的子女享受非世袭荣誉公民子女应有的各种权利。自出生之日起，他们就是国家的非世袭荣誉公民。世袭贵族出身的神职人员，其子女享受世袭贵族所拥有的各种权利；拥有世袭荣誉公民称号的神职人员，其子女也属于世袭荣誉公民。③不愿意继承父业的神职人员子女有权进入军事和全帝国范围内的各民事部门任职，也可以进入贵族和荣誉公民所从事的工商业或其他个体活动行业谋事。④进入民事部门的神职人员子女享有现行法律所赋予的各种权利”^②。1869年5月26日，议事会的决议在国务会议上最终获得通过，并被列入国家法律汇编中。同时被列入的还有1869年4月16日的议事会决定：教会的雇佣人员，如教堂的敲钟者、打更人员以及教会管理和教学部门的门卫，不管他们是否来自神职阶层，他们在身份上不再是神职人员。

教会神职人员的阶层性被铲除后，一个明显的任务是神职

① 《法律大全》第2集第42卷，第44610号，1871。

② 《国务会议全会报告》第104号第1部分，第329页，1869。

人员在国家中的国民地位问题。政府在扩大神职人员权利的过程中把主要精力放在神职人员的子女身上。议事会规定：神职人员的子女属于自由阶层，国家不强制他们服役和纳税。1871年3月21日，议事会打破神职人员必须从神甫的女儿或女性亲戚中选择配偶的传统做法，允许神职人员在社会上自由择偶。

长期以来，丧偶神职人员的处境比较悲惨：自丧偶之日起，他们必须自动放弃在教堂主持祈祷的权利，变为教堂下层服务人员，做点烛、敲钟及守卫等事务，或者出家人修道院。19世纪60年代初，这个问题的紧迫性表现出来。总监阿·彼·托尔斯泰曾经就此事征求都主教费拉烈特的意见，后者主张减少丧偶神职人员的压力，不再强制他们出家。1869年，议事会对这部分神职人员的地位做出了明确规定：丧偶的神职人员享受非世袭公民的权利，丧偶的神职服务人员为国家的荣誉公民。

（二）白神品物质待遇的改善

对于现职东正教白神品人员，国家的态度是改善其生存条件，维护其应有的权利，稳定神职人员队伍，使白神品在教徒心目中丧失的威信得以恢复。从瓦鲁耶夫的大纲中也不难看出，教区生活保障问题在教会改革中占有显著的位置。自教会改革的议事会成立之日起，委员们就开始在改善教区物质待遇的途径上大下功夫。1863年1月17日，议事会决定就教区的基本现状做详细调查。调查的内容包括：①教区目前的生存手段；②教区的规模和编制组成；③现行工资制的缺陷。同时，注意听取社会各界对改善白神品物质条件的设想与建议。

19世纪50年代末，保障教会白神品人员物质待遇的主要手段仍为传统的教区收入。政府薪饷制度从尼古拉一世时期开始实行。1825年，国家拨款85357卢布用于为神职服务人员发放工资，到19世纪中叶，国家工资还只是地方手段的补充，享受国

家薪水的只是少数教区。1861年，国家从国库中拨款360万卢布给17063个教区^①。平均每个教区得到210卢布的国家津贴。如果每个教区的编制按4名教士计算，那么，每人所得的补贴就微乎其微了。在教区的地方收入中，土地收入因经营成本高而显得微不足道；圣礼费也不是稳定的收入来源，它取决于人们的宗教情绪和教徒的实际生活水平；只有少数主教区才拥有房地产。并且，教区需要将其地方收入的大部分上缴教会。因此，在广大的内陆教区，白神品主要依靠向教徒征收农产品过活。教徒憎恨神甫的勒索，俄语中遂出现了“上帝归你吧，我们要不起（На тебе Боже, что нам не гоже）”、“神甫从死人和活人身上勒索钱财（Попы дерут деньги с живого и мертвого）”等习惯说法。

议事会的调查方案一经公布，立刻在社会上引起了强烈的反响。白神品出身的彼得堡神学院前督学和教授德·伊·罗斯基斯拉沃夫撰文指出，国家首先应当扶持与普通民众紧密相连的白神品阶层。他呼吁“以东正教沙皇为首的国家尽快采取措施，改善白神品的待遇，实行教会领导的选举制”^②。作者还提出了解决白神品收入的具体建议。别留斯金关于为白神品发放薪水的呼吁得到多数神甫的拥护，各主教区的机关杂志《主教区公报》纷纷开辟专栏，刊登城乡神甫就改善白神品待遇问题提出的具体设想。但是，世俗知识分子则多半反对白神品阶层工薪制。激进派杂志《祖国纪事》认为，应吸收白神品参加世俗学校的教学工作，使教区神甫能够自食其力。斯拉夫派代表伊·谢·阿克萨科夫在报纸《日报》中发表文章指出，教区物质保障问题不应以发放工资来

① 谢·维·里姆斯基：《亚历山大二世时期的教会改革》，摘自《历史问题》1996年第4期，第43页。

② 德·伊·罗斯基斯拉沃夫：《论东正教的黑白神职阶层》第1卷，第357页，莱比锡，1866。

解决，而是分给教区足够的份地，因为“神甫威信的降低不是因为农耕，而是由于勒索”^①。最后，在参考社会各界意见的基础上，议事会将改善教区物质状况的措施归纳成两类：即直接措施和间接措施。前者包括：国家工资；教区的土地收入；教徒所交纳的圣礼费、教堂修缮费和使用教会土地的耕耘费。后者包括：建立教区民间社团，鼓励社团自救活动，吸引自治局参加改善白神品物质待遇的活动；打破神职人员的阶层性，使他们能够在社会的各个行业中发挥作用，从而减少教会的负担；缩减教区数量和教士编制。

议事会首先把国家薪水当作改善教区物质待遇的唯一的和最佳的手段来讨论。参照 1862 年有关薪水的法规标准，神甫的年薪约为 1000 卢布，执事的年薪为 500 卢布，下级教士年薪为 250 卢布。全国约有神甫 37000 人，执事 12428 人，下级教士 66171 人^②。这样，国家每年为白神品人员发放薪水的拨款约达 6 千万卢布。议事会的设想遭到了世俗各界的反对，人们担心这样会助长教会白神品的官僚习气。教会人士也意识到，目前在国家财政预算严重赤字的情况下，要达到这一目标是不现实的。于是，提出了以国家拨款为主、教区收入为辅的方案。1863 年 9 月，内政大臣瓦鲁耶夫明确表达了政府的立场：在当前严峻的财政状况下，国库不能够大幅度地对宗教机构增加投资。保障白神品生活条件的费用首先应当由教区教徒来承担，政府津贴只能起到辅助和补充作用。况且，国家资助首先拨给那些资金严重不足的教区。自此，议事会的讨论告一段落。白神品的物质待遇问题最终按照政府的方案解决。

1868 年 1 月 1 日，国家确定了西部和边远省区教士的工资标

① 伊·谢·阿克萨科夫主编《日报》1863 年第 18 期。

② 尼·鲁诺夫斯基：《亚历山大二世时期的宗教民法》，第 298 页，喀山，1898。

准：“①省级及县城教区编内大司祭的年薪为 500 卢布，神甫以及处于神甫位置的大司祭年薪为 400 卢布，执事的年薪为 180 卢布，助祭的年薪为 100 卢布，圣堂工友的年薪为 70 卢布。②城镇和乡村神甫、执事、助祭和圣堂工友的年薪分别为 300、100、50 和 38 卢布。③制作圣饼的城乡教区服务人员年薪在 32~16 卢布。④从城市和乡村教士的工资中抽取 2% 的数额为编外人员和丧偶的神职人员家属发放补贴”^①。1871 年，西部省份的城市如基辅、波多利亚、沃伦、莫吉廖夫、维尔诺、格罗德诺和明斯克等地的教区教士领取了国家薪水。1868~1881 年，神职人员的工薪制推广到边远地区，如里加、华沙、诺夫哥罗德和顿河地区的诸教区。另外，从 1866 年起，国家每年为服务期满 35 年的神职人员和无子女或子女年幼的神职人员遗孀发放生活补贴，前者每年补贴金额为 70 卢布，后者为 45 卢布。1871 年，国家为 17780 个教区的白神品发放了工资，拨款的总数为 5118000 卢布。1881 年，用于白神品工资的国家拨款达到 5969683 卢布，领取工资的教区增至 18197 个^②。国家的工薪制度没有在内陆普及，广大内陆教区的白神品只好另寻物质保障途径。

扩大教会的土地面积是主教们共同的呼声。他们要求在教会现有土地的基础上增加份地，然后将部分土地拨给教士出租，让教徒耕种，教会从中获取部分贡赋，剩余的部分用于养活教士。政府同意这一建议，便将农民的部分土地割给了教会。另外，政府还为教区提供一些份地、林场和空旷地。1868~1869 年，许多教区得到了份地。有些省份还为教区提供了建筑用和加工用的林场。教会的土地又得到了一定程度的扩大，它包括庄园土地、教堂周围的边地、打谷场、花园、菜园、农耕地和草场等。1873

① 《总监工作报告》，第 23 页，1868，圣彼得堡。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第 8 卷第 1 分册，第 666 页，莫斯科，1996。

年，议事会制定法规，再次明确了教徒养活教区白神品的义务：
①建筑和修缮教堂的费用应由相应教区的教徒来承担。取消有关圣礼费的硬性规定，允许教徒以自愿的方式交纳圣礼费。②教区上地的收入及教徒因使用教区土地而交纳的实物贡赋。③教会代役租的收入。

关于白神品阶层待遇的间接来源，议事会在鼓励慈善事业上下一番功夫。建立慈善机构的最初设想是内政大臣瓦鲁耶夫提出的，“在神职人员和教徒之间应建立一种特殊的联系，希望教徒更多地关心教区教堂建设和教士的福利事业，慈善机构能够带来特别的益处”^①。1864年8月2日，教区慈善机构法公布。它的功能是：①关心和满足教区教堂的需要，寻找途径改善教堂建设。②保障教区神职人员充分地利用社会为他们提供的各种手段，努力寻找新的扩大教区收入的办法。③为教区教士修建房屋。④寻找资金为教区建立学校、医院、养老院、收容所及其他慈善机构。⑤依靠自愿捐赠获得资金赈济贫困者，埋葬没有经济能力的死者，负责基地的管理等。19世纪60年代末，教区慈善机构如雨后春笋般地建立起来（见表2）。最初，人们还以为改善教区神职人员的物质待遇有望。但是，事实表明，慈善机构的建立却收效甚微。

表2 教区慈善机构的数量比较表

时间	数量(所)	时间	数量(所)	时间	数量(所)	时间	数量(所)
1868	5327	1872	8854	1875	10755	1878	11444
1870	7502	1873	9257	1876	10966	1879	11616
1871	8244	1874	10152	1877	11317	1880	11816

资料来源：尼·鲁诺夫斯基《亚历山大二世时期的宗教民法》，第316页，喀山，1898。

① 《东正教观察》1863年第12期，第8页，莫斯科。

教会曾试图通过鼓励教士参加自治局的活动来获得物质帮助，但实际情况也不尽人意。依照 1864 年 1 月 1 日法规，教会有权参加自治局的协商工作。教会认为，教士能够帮助自治局的人员提高道德水平。但是，自治局却对神甫持不信任的态度，认为他们愚昧无知，不能胜任这一工作。1866 年，内务部向各省自治局发出通报，征求各地意见、讨论向教区提供物质帮助问题。然而，自治局却对此反应冷淡。在总监的工作报告中，只有 1868 年和 1869 年两个年度提到过自治局在改善教区物质条件方面的活动。“教会尚希望得到自治局的同情，得到自治局的物质帮助。但是，教会的愿望只是在少数省份的自治局、在较小的范围内得到了满足”^①。多数自治局以资金不足为由拒绝向教会提供资助。

最后，议事会采取了削减教区数量和减化教士编制的办法。在正常的情况下，随着人口数量的增长，教区和教士的数量应当呈递增趋势。据基辅主教公署的统计，乌克兰平均每 1365 人拥有一名神甫。在人口多的省份，平均 1588 人才能拥有一名神甫^②。但是，为了保障神职人员的基本待遇，提高教士的整体素质，教会和议事会地方机关都认为有必要合并、削减教区数量，精简神职人员。1869 年 4 月 1 日，议事会正式推行这一举措。它规定了教区的编制标准：神甫 1 名，执事 1 名。如果教区拥有的教徒人数多，则允许为神甫配备 1 名助手。所有教区的助祭职位都被取消。1873 年 3 月，议事会做出教士编制的补充性规定：①属于教堂正常编制内的人员由各教堂长来指定，为神甫配备的助手由主教区高级神甫委任。②没有被列入编制的教士暂时可以留在原来的位置，他们有权享受教区的部分收入，使用教区的土

① 《总监工作报告》，第 245 页，圣彼得堡，1868。

② 《日报》1863 年第 10 期，莫斯科。

地，直到进入教士编制或找到其他出路为止。③如果主教区高级神甫能够在教徒那里找到保障教区供应的手段，他有权指定编外助祭人员。④增设新教区、新教士或改变现有教士的编制需由主教区高级神甫向圣主教公会提交申请，最终的决定权在圣主教公会。此外，议事会还确定了教士依靠地方来源而获得的薪水标准：神甫领取的薪水占教区收入总数的 $1/2$ ，执事占 $1/3$ ，助祭占 $1/6$ 。由于各地方议事会的努力，教区削减工作效果显著（见表3）。十年间，独立教区的数量减少了2157个，教区服务人员的人数减少了327046人，白神品人数实际削减了22848名。在职神职人员的收入得到了一定的改观。

表3 教区合并及取消数量比较表

时间	数量(个)	时间	数量(个)	时间	数量(个)
1869	2533	1872	3113	1875	4582
1870	2915	1873	3233	1876	4644
1871	3017	1874	4492	1880	4690

资料来源：《总监工作报告》，第322页，圣彼得堡，1881。

二 教会学校的改革

在19世纪中叶以前，俄国普通百姓受教育的权利被剥夺。尼古拉一世曾经颁布诏书，禁止农奴的孩子进入中学和大学，学校只为贵族的子弟开放。由于农民同地主之间完全是一种依附关系，农民受教育的问题几乎成为地主私人的事。地主愿意出资、出力供农民学习文化的现象实属罕见。因此，俄国的农民尚处于文盲状态。

农奴制废除以后，资本主义的新形势对国民的文化素质提出

了更高的要求，解决国民教育问题成为刻不容缓的大事。社会进步人士对国民教育改革的呼声愈来愈强烈。他们批评官办学校经院式教学体制的弊端，反对国民教育部门中存在的保守主义作风和官僚习气，希望国家尽早结束愚民政策。50年代末，为成年人扫盲而创办的星期日学校逐渐在俄国普及。星期日学校最初出现于19世纪40年代，它由几个教堂的乡村神甫发起，组织不识字的农民星期日或节假日到教堂去，教他们“阅读祈祷词和有关宗教礼仪的简易读物”^①。1858年和1859年，彼得堡和基辅先后出现了星期日学校。1862年，全国的星期日学校发展到300多所^②。星期日学校的创办人和教师除了教区神职人员，更多的是各级知识人士。与最初的星期日学校不同，它们在教学内容上更加侧重成年人文化基础知识的普及。由于星期日学校的教师政治观点不一，其中的革命民主主义者试图通过星期日学校与普通民众接触，以传播自己的政治主张。政府对此十分敏感，采取各种措施限制星期日学校的发展。1862年6月，彼得堡两所星期日学校因传播革命思想而被当局关闭。不久，俄国的星期日学校便所剩无几。

（一）国民教育体制从自由主义转向保守主义

1861年，具有自由主义思想的阿·瓦·戈洛夫宁（1821～1886）主持国民教育部的工作。次年，被任命为国民教育大臣。他主张国民教育是立国之本。“大改革”时期，他在国民教育方面推行了一系列变革措施。1864年7月14日，《初等国民教育法》颁布。法令既适用于部属学校，也适用于圣主教公会所属的教区学校和其他城乡学校。法规宣布，初等学校向社会所有阶层

^① 教会杂志《内部读物》，第72页，1861。

^② 苏联科学院历史所列宁格勒分所编《俄国文化史纲（从远古至1917年）》，第374页，商务印书馆，1994。

开放，创办者负责学校的物质保障问题，教学的领导权掌握在县和省学校委员会手中。县级学校委员会由两名县自治机构的代表和每个地方管理部门出一名代表组成，省级学校委员会由省督、高级主教、省级学校校长和两名省自治局的代表组成。教学内容包括识字、算术、教会和民间故事阅读等基础科目，开设宗教基础和宗教音乐课作为初等学校的公共课。宗教课由地方教士和黑神品任教。神职人员有权应聘承担初级学校其他课程的教学工作。政府允许一些部门、市和乡村社会团体以及新产生的地方自治机关和地方城市管理机构办学。鼓励它们自筹资金，以减轻国家的负担。同时，妇女在俄国历史上首次获得了在学校中授课的机会。19世纪下半叶，俄国共有四种小学：私立小学、国民教育部属小学、自治局小学和教会小学。

1864年11月19日颁布的《普通中学和不完全中学章程》解决了教育界长期争论的古典与实科的关系问题。章程将中学分为古典中学和实科中学两大类。古典中学主要传授人文知识，基本科目为古代语言：拉丁语和希腊语。实科中学在减少人文学科的基础上增加了数学和自然科学课程。古典中学的毕业生可以免试进入综合大学，实科中学的毕业生可以优先进入高等技术学校。章程虽然使俄国社会不同阶层和不同信仰的公民子弟均获得了受中等教育的权利，但是，由于学费昂贵，实际上能够进入中学的学生多为特权阶层和富裕家庭的子弟。1874年，在古典中学的在校生中，贵族和官员的子弟占59%，城市资产阶级的子弟占26%，神职人员的子弟占6%，农民的子弟为5%，其他阶层的子弟占2%。在实科中学中，上述社会成分的子弟比例分别是：53%、33%、3%、7%和4%^①。

^① 维·阿·费奥多罗夫：《19世纪至20世纪初的俄国史》，第274页，莫斯科，1998。

1863年6月16日,《大学章程》颁布。这是“大改革”时期自由主义色彩最为明显的一项教育改革措施。章程于1863年在俄国境内的各个综合大学(当时全国共有6所综合大学,即:莫斯科大学、维尔诺大学、杰尔普特大学、喀山大学、哈尔科夫大学和彼得堡大学)推行。它规定:每所综合大学都应设立4个系:历史-语文系、物理-数学系、法律系和医学系,教授编制扩大了1/3。章程将教授和讲师的薪水增加了1倍。大学的自主权显著扩大,大学委员会有权自主解决科研、教学、管理和经济方面的问题,如授予学位、评定学术职称、分配国家拨款、划分各系的专业、取消和增设教研室以及派遣教师出国进修等。大学拥有自己的书刊检查机构,能够从国外订购海关免检的刊物。实行系主任、副校长和校长选举制。总之,在戈洛夫宁任职期间,俄国的国民教育中出现了暂时公开的和民主的气氛。

然而,1861年的农奴制改革并没有从根本上解决农民的土地问题。俄国仍保留着大量的封建残余。19世纪60年代中叶,俄国自由主义者,尤其是革命民主主义者对俄国自上面下的改革感到失望。俄国革命民主主义评论家、作家尼·加·车尔尼雪夫斯基(1828~1889)的小说《怎么办?》表达了为国家前途命运担忧的俄国革命青年的心声。小说在俄国进步青年中产生了极大的反响。一些青年结成小组和社团,打算走革命的道路,实现作家小说中提出的理想。

由莫斯科激进青年伊舒金兴办的伊舒金小组准备在群众中宣传共产主义思想。在小组筹划活动的过程中,一名成员、伊舒金的堂弟卡拉科佐夫采取了恐怖行动:1866年4月4日,卡拉科佐夫在圣彼得堡的夏宫用手枪向沙皇亚历山大二世射去。虽然行刺未遂,但是,这一事件使沙皇乃至整个社会都感到震惊。一时间,各种自由主义性质的改革设想骤然中止。1866年4月14日,政府因在学校中发现革命思想而将戈洛夫宁解职,取代他的

是保守派德·安·托尔斯泰伯爵（1823～1889）。他作圣主教公会总监15年（1865～1880），兼任教育大臣14年（1866～1880），其后又任内政大臣7年。俄国几乎有四分之一个世纪的内部事务都受到了这位保守活动家的影响。俄国法学家鲍·尼·契切林（1828～1904）称托尔斯泰是“天生的反动势力的工具”，“彻头彻尾的官僚”，“仇视独立和自由运动的钻营家”^①。托尔斯泰伯爵以“专制制度的勇士”、“强硬派分子”^②等恶名为后人唾弃。

托尔斯泰出生于梁赞世袭贵族之家。小学就读于莫斯科大学附属寄宿学校。1842年，他以优异的成绩毕业于彼得堡皇村中学，进入皇帝办公厅第四厅工作，从事慈善机构和女子学校的管理事务。还在尼古拉一世时期，托尔斯泰就表现出保守主义的思想气质。他崇拜教育大臣谢·谢·乌瓦洛夫，认为以官方思想“东正教、专制制度、人民性”为宗旨的古典教育是俄国最理想的教育模式。他经常到乌瓦洛夫的庄园里做客，同教育大臣保持着密切的私人联系。1847年，他成为内务部外国宗教局的官员。1860年，转到国民教育部初等教育局工作。他敌视农奴制改革，指责废除农奴制是对贵族世袭特权的无情伤害，抱怨“我们将不会有收入，俄国将不会有面包”^③。1864年，他将自己对外国宗教的研究写成专著《俄国天主教史》在巴黎出版，深得圣主教公会总监阿赫玛托夫的赏识。1865年，阿赫玛托夫推举他作总监接班人。其实，托尔斯泰根本谈不上是一位虔诚的东正教徒，他对东正教教义几乎一无所知。在一次讲话中，他曾经把耶稣的名言“在我们的国度没有先知”误认为“法国谚语”^④，结

① 鲍·尼·契切林：《回忆录》，第193页，莫斯科，1929。

② 巴·尼·米留科夫：《回忆录》，第53页，莫斯科，1991。

③ 《俄罗斯档案》，第1卷，第689页，莫斯科，1905。

④ 《德·安·托尔斯泰伯爵言行录》，第34页，圣彼得堡，1876。

果为俄国宗教人士所嗤笑。但是，在东正教事务管理方面，他却很有自己的主见。他不喜欢黑神品阶层，认为“每一位高级黑神品在灵魂深处都梦想着成为教皇。如果给他们更多的自主权，他们将会不遗余力地使国家屈从于教会”^①。在他看来，教会是国家机器的一个组成部分，应当严格地处于政府的管辖之下。在卡拉科佐夫事件发生以后，托尔斯泰批评自己在皇村中学时期的同学、教育大臣戈洛夫宁对青年学生过分纵容，重申“以东正教的精神来教育人民”^②。他提倡的对世俗和神学教育实行统一领导的主张得到了沙皇的首肯。

戈洛夫宁下台后，托尔斯泰将国民教育和东正教事务的最高领导权独揽于一人手中。他同第三厅厅长、宪兵头目彼·安·舒瓦洛夫(1827~1889)积极配合，共同采取措施，清除各级学校中的“有害”思想。托尔斯泰的做法曾遭到俄国陆军大臣德·阿·米留亭(1816~1912)的猛烈抨击。米留亭认为，如果俄国不解放农奴、不改进教育方式及改革教育体制、不使司法制度合理化，俄国就永远没有能力同欧洲国家竞争。他呼吁俄国人从克里木战争的失败中汲取教训，提倡俄国社会沿着温和改革的道路向前演进。托尔斯泰的上台使他对改革感到失望，他将托尔斯泰继任教育大臣称作“俄国内政走向反动的标志”^③。

托尔斯泰坚持古典主义教育为国民教育之本。为了尽快消除戈洛夫宁推行的“有害尝试所带来的后果”，将国民教育恢复到乌瓦洛夫时期的状态，托尔斯泰向极端民族主义者、《莫斯科新闻》和《俄国通报》的主编米·尼·卡特科夫(1818~1887)求

① 俄罗斯科学院历史研究所：《俄国的保守派活动家》，第242页，莫斯科，1997。

② 谢·瓦·罗日杰斯特文斯基：《1802~1902年国民教育部活动的历史概况》，第184页，圣彼得堡，1902。

③ 俄罗斯科学院历史研究所：《俄国的保守派活动家》，第245页，莫斯科，1997。

援。后者积极响应，指出：古典教学体制意味着在减少自然学科的基础上扩大古代语言的教学，因为自然科学是产生虚无主义的沃土。托尔斯泰完全赞成卡特科夫的观点。他对自然科学也同样持否定态度，竭力阻挠揭示自然秘密的西方科普作品在俄国出版。他甚至认为“达尔文理论对于思维尚不成熟的青年学生会起到腐蚀作用”^①。

卡特科夫通过自己的刊物吹捧古典传统，托尔斯泰利用自己的权力颁布有关法规，保证《莫斯科新闻》杂志不受政府的限制。在双方的共同努力下，1871年，新的《中学章程》颁布。章程只保留了古典中学，实科中学被取消。在削减自然学科的基础上，古代语言的授课时数比以前增加了1/2。1872年，实科中学全部变成实用专科学校，其授课内容仅限于技术学科。地理、自然常识和现代语言等所谓的“次要学科”一律被删除。

为了防止虚无主义思想的“侵蚀”，1869年，托尔斯泰批准每省设立一名部属督学。1871年的《中学章程》赋予督学干预教师聘用的权利，当自治局和学校与督学的意见发生分歧时，督学有权向部里汇报情况。1873年，托尔斯泰把督学的名额扩大到每省两名。学校管理的自主权明显受到限制，国民教育开始跌入低谷。

（二）颇具复古色彩的神学校（院）章程

教会学校改革的原动力是19世纪60年代初的世俗教育改革。自别留斯金的《乡村神职描写》发表后，批评神学校弊端的社会评论有增无减。1863年，罗斯基斯拉沃夫在莱比锡出版了专著《俄国教会学校的体制问题》。该书问世不久，便在俄国知

^① 俄罗斯科学院历史研究所：《俄国的保守派活动家》，第252页，莫斯科，1997。

识界传播开来。作者在书中披露了神学校的许多不足：教师的工薪过低，其教学积极性无法调动起来；教材陈旧，不能吸引孩子们的注意力；教学方法不对路，造成了学生死读书、读死书的恶果。罗斯基斯拉沃夫进而提出了改善教会学校教学的具体设想：主张在神学校中开设世俗教育科目，建议成立由著名教授、神甫、大司祭和世俗学者组成的神学校委员会，对神学校实行集体管理。最后，这位白神品学者将教会学校改革的希望寄托在沙皇身上：“真正改革的实现不是依靠黑神品，也不是依靠白神品和社会各界，只能依靠沙皇—解放者”^①。

为了同世俗教育改革接轨，1860年，神学教育改革筹备委员会成立。委员会组成中吸收了几名神学院白神品知名学者，如莫斯科神学院教授阿·瓦·戈尔斯基（1812~1875）等。1863年初，神学校章程草案、教学大纲和神学校宿舍管理规则酝酿出结果。圣主教公会将初步方案分发给各主教区高级主教、神学院和神职中学的管理层征求意见。但是，直到1866年，最终决定也没出台。在托尔斯泰任圣主教公会总监以后，新的神学校改革委员会成立（1866年3月）。委员会主席——莫斯科都主教阿尔谢宁·莫斯科温和副主席——下诺夫哥罗德主教涅科塔里·纳杰日金都属于保守的高级黑神品，成员包括4名白神品人士和4名世俗人员。1867年5月，皇帝签署了委员会制定的《神学校章程》。

《神学校章程》包括《神职小学章程》和《神职中学章程》两部分。章程的主导方针是普及国民宗教教育。《神职小学章程》规定：主教区有权根据地方需要开设神职小学。每所神职小学应选出1名代表参加一年一度的主教区神学校会议，讨论教学问

^① 德·伊·罗斯基斯拉沃夫：《俄国教会学校的体制问题》，第581页，莱比锡，1863。

题。为了向全民普及和传播宗教知识，允许各阶层的子女进入神职小学，神职小学的毕业生既可以进入教会神职中学，也可以进入世俗中学。神职小学由管理委员会统辖，管理委员会由1名督学、1名助手和2名主教区选出的神职人员代表组成。督学应具有神学副博士以上的学位。神职小学的学制为4年，教学大纲包括：《圣经·旧约》和《圣经·新约》史、教义问答、祈祷词、教会章程、俄语、教会斯拉夫语、拉丁语、希腊语、算术、地理、书写和教会音乐等。按照《神职中学章程》，神职中学的任务是“培养年轻的东正教会服务人员”^①。神职中学吸收东正教信仰各阶层的学生入校，神职人员的子弟享有优先权。神职中学的高年级还可以吸收世俗中学的学生或具有相当基础的成年人入学。学生人数由圣主教公会来确定，但是，地方教区有权在必要时扩大招生名额。主教有权随时到神职中学听课或检查考试情况。神职中学的校长由具有神学硕士学位以上的黑神品修士大司祭或白神品大司祭来担任。校长主管教学、培养和管理工作。督学可以从神职人员中产生，也可以从世俗教师中选拔。校长和督学候选人由教师会议推荐，主教将候选人名单通知圣主教公会，最终人选由圣主教公会确定。

神职中学的学制为6年。不管是国家公费生还是自费生均实行寄宿制管理，以排除外界思想的“干扰”。学生必须每天参加祈祷，定期吃圣餐，遵守教堂的斋戒。通过毕业考试的学生有权作神甫，毕业成绩优秀者可以入神学院深造。

神职小学的毕业生可以直接进入神职中学，以私塾方式接受初等教育的学生需通过入学考试方可进入神职中学。在神职中学的教学大纲中，必修课为：①圣经旧新约注释；②教会通史和俄国教会史；③神学课——神学导论、教义学和美学；④实践神学；

^① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第456页，莫斯科，1996。

⑤布道术；⑥祈祷学；⑦俄国文学和文学史；⑧世俗历史（世界通史和俄国史）；⑨数学（代数、几何、三角）和（以复活节为准的）不固定节日日期的推算原理；⑩物理学；⑪哲学（逻辑学、心理学、哲学体系概况和教育学）；⑫语言：拉丁语、希腊语、法语、德语；⑬教堂音乐。古犹太语和圣像画这两门课程为选修课，法语和德语也可任选一门。《女子神职中学章程》的教学大纲与神职中学教学大纲基本一致。

1869年5月30日，《神学院章程》颁布。章程规定：神学院的任务是“使学生接受宗教神学方面的高等教育，为神职中学培养教师”。根据这一宗旨，神学院设三大专业：神学、宗教史和宗教实践。教学大纲所规定的课程分为公共课和专业课。公共课有：《圣经》、神学导论、哲学（逻辑学、心理学和形而上学）、哲学史、教育学、古代语言（希腊语和拉丁语）及古代文学、一门现代语言（法语、德语及英语任选一门）。神学专业的课程为：教义注释和教义史、道德神学、比较神学、教父学、古犹太语和圣经考古学；宗教史专业的课程为：新旧约圣经史、宗教通史、俄国教会史、俄国分裂教派及批判、世界通史和俄国史；宗教实践专业的课程为：教父神学、说教术、东正教和西方教派布道史、宗教考古学、祈祷学、教会法律、文学概论和俄国文学史、外国文学概况、俄语和古斯拉夫语。神学院学制为4年，各门课程应在三年内完成。顺利通过三年所学的课程且学习成绩优秀者，有资格获得神学学士学位。惟有学习成绩优秀的学生才有资格升级。在第四学年，学生应到神职中学进行教学实习，并在教授指导下撰写硕士论文。在四年级末，顺利通过答辩的学生可以获得神学硕士学位。

新章程对神学院的教师编制提出了新要求：编内教授必须具有博士学位，编外教授具有硕士学位。神学院的整体师资水平有了明显的提高。教师编制比以往少而精，教授的收入增加

了，其实际收入与世俗大学教授的工资水平相当。神学院的管理由学术委员会和管理委员会共同完成。重要的教学和人才培养事务须在学术委员会上决定。管理委员会由院长、督学和3名助手组成，主管神学院的行政和经济事务。神学院改革中最激进的一项措施是：允许具有神学博士学位的白神品担任神学院的院长，从而结束了神学院院长一直为黑神品所垄断的历史。神学院的院长和督学由学院推荐候选人，最后的决定权属于圣主教公会。

由于托尔斯泰身兼国民教育大臣和东正教会总监双重职位，神学校章程得以顺利地在全国教会学校实施。同改革前的俄国神学（院）校章及大纲（由东正教总监普洛塔索夫于19世纪40年代制定）相比，托尔斯泰的教会学校改革带有浓厚的复古情调。托尔斯泰的《神职中学章程》将普洛塔索夫大纲中的各类实用学科，如测量学、自然常识、医学基础、民间医学和农业管理学等，全部取消；那些有助于培养学生严谨的学风和思辨能力的科目，如圣经史、古义钩沉学、宗教考古和辩护神学等，也不复存在；在《神学院章程》中，传统的数、理、化等有助于训练学生逻辑思维能力的课程一律被砍掉。经院式的刻板模式再度在神学教育中复活。

自19世纪初开始，俄国的语言大师们就俄语语言的发展道路问题开展了激烈的争论。随之，文坛上产生了两大对立的派别：主张俄语必须同教会斯拉夫语一致的古文派和坚持俄语语言走世俗化道路的改革派。双方斗争的结果是改革派占了上风，一股提倡弘扬本民族文化特色的风气在俄罗斯文学界兴起。在俄国的各级神学校，普洛塔索夫也借鉴了这一风格。他改变了神职中学和神学院多数课程用拉丁语授课的传统，推广俄语授课并且主张减少拉丁语的授课时数，规定拉丁语只在低年级开设，旨在培养具有俄罗斯本国特色的东正教神职人才。然而，托尔斯泰的改

革则有意将古代语言的课时恢复到 19 世纪 40 年代以前：希腊语和拉丁语是贯穿神职各级学校全过程的必修科目。1868 年，托尔斯泰曾上书沙皇，强调：“古语教学需要加强，它是人类文化中最根本的部分”^①。受复古情绪的影响，个别学校的教师甚至以用拉丁语授课为时髦。另外，在 1866 年沙皇遇刺以后，他本人对“大改革”的态度冷淡下来。这时，乌瓦洛夫的三位一体公式深为受惊的沙皇所赏识。亚历山大二世宣布，教育“必须符合真正的宗教精神，尊重财产权，维护现存社会秩序的基础”。因此，他下令“禁止任何学校公开地或秘密地宣传对提高人民的道德水平或经济利益有害的破坏性观点”^②。这里所谓“真正的宗教教育”，实际上是指乌瓦洛夫的官方东正教思想。沙皇试图利用官方东正教思想来左右人们的精神世界，为专制国家培养忠实的国民。

乌瓦洛夫还曾经主张在国民教育中加强历史学科的教学，认为历史学是公民个人乃至社会道德完善的最重要的手段。任何一个民族和国家要保持长盛不衰，都必须维护好自己独特的文化面貌——民族精神。通过历史学科的学习，公民能够清醒地认识到自己的权利和义务。在东正教国君的保护下，道德不断完善，达到真正的启蒙，进而自觉地保持民族精神。因此，“在国民教育中，历史教学是具有国家意义的事务”^③。托尔斯泰借鉴这一学说，在神职中学尤其是在神学院的教学内容中增加了各门历史课的教学。托尔斯泰神学章程的实质是：通过强化与现实政治和社会问题无关的希腊语和拉丁语教育，全力培养专门从事官方意识形态宣传的教会人士。至于工程技术等实用学科，则全部下放给社会底层的子女。神学院教育的政治色彩明显地体现出来。

① 德·阿·托尔斯泰：《1868 年言论摘要》，第 159 页，圣彼得堡，1869。

② 米·特·弗洛伦斯基：《俄国：历史及其认识》第 2 卷，第 1035 页，纽约，1953。

③ 俄罗斯科学院历史研究所：《俄国的保守派活动家》，第 99 页，莫斯科，1997。

三 酝酿未果的教会管理改革

(一) 关于改革教会管理体制的讨论

牧首制时期(1589~1700),俄国东正教会实行牧首区——都主教区(包括督主教区^①)——主教区——司祭级教区——基层教区五级管理体制。其中,牧首区为教会的最高管理机构。在牧首制被取消以后,虽然俄国东正教会的最高管理机构改为圣主教公会,但是,教会在地方管理上仍旧保持了传统的格局。“大改革”时期,为了便于对东正教区的领导,教会改革议事会于1867年将都主教区(包括督主教区)级别取消。教会的地方管理减化为主教区、司祭级教区和基层教区三级,以总监为代表的圣主教公会对各主教区进行直接领导。在各主教区中,除了彼得堡、莫斯科和基辅三个主教区的最高神职代表为都主教以外,其他主教区的领导权分别掌握在高级主教或主教手中。

教区行政改革法令还规定,不论主教区的最高神职代表为哪一级主教,他们在所辖主教区内均享有全权。其具体职能为:负责信仰和道德问题、监督神职人员的布道和祈祷活动、领导教会诸地方机构并主持教会的司法事务。在地方行政权力面前,主教是教会利益的代表。主教区的最高神职代表有权向圣主教公会提出立法和行政建议。但是,由于世俗官僚在圣主教公会中的势力过分强大,致使主教应有的管理权被剥夺。地方主教们每天都收到来自圣主教公会、总监或总监办公厅的各种通知、规定和调查

^① 督主教区是指独立教会牧首在境外设立的教会管辖机构。督主教区由一个或几个相对独立的主教辖区组成。督主教区由主教(牧首的代表)领导。俄国的督主教区最初设立于1700年。当时,俄国东正教会的临时代理斯杰潘·雅沃尔斯基任命格鲁吉亚首席高级主教为督主教,格鲁吉亚独立教区成为俄国东正教会的第一个督主教区。现在,俄罗斯东正教会在国外设有若干个督主教区,它们分布在欧洲、美洲及乌克兰等地。

函件。他们需认真审阅这些材料并分别做出答复。为了完成上级的任务，主教们将大量的时间和精力都耗费在办公桌旁，几乎抽不出时间到各地教区去检查和监督宗教事务。事实上，他们已经变成了教会事务的地方官员。

19世纪60年代，在取消教会封闭性的过程中，俄国社会评论界曾将矛头指向教会的最高管理者——总监。一些自由派刊物转载斯拉夫派代表人物阿·斯·霍米亚科夫的文章，论述世俗人员领导教会所带来的弊端。按照霍米亚科夫的观点，国君是世俗领导者，他来自尘世，而尘世之人没有权利领导教会事务。教会的领导者只能由愿为上帝与人间的交往虔诚地服务的超脱凡世的黑神品人士来充当。牧首制的取消和总监职务的确定导致东正教会独立性的丧失，这是俄国民族之魂——东正教精神衰退的主要根源。但是，这些呼吁并没有为改革者所理睬。在教会事务中，亚历山大二世坚决奉行彼得一世的政策。他赋予总监更多的特权，对教会继续加强控制。圣主教公会的常委会由莫斯科都主教、圣彼得堡都主教、基辅都主教、总监委任的3名主教、3名修士大司祭和1名白神品大司祭组成。由于黑神品的竭力反对，圣主教公会基本上不邀请白神品出席会议。因此，圣主教公会中的白神品位置形同虚设，而其余成员都属于总监“信得过”的人。沙皇还指使自己的忏悔神甫瓦·巴扎诺夫出版《国君的义务》一书，向国民宣传沙皇领导教会是天经地义的事，强调：“关心东正教会的发展是东正教国家的东正教沙皇所义不容辞的使命”^①。巴扎诺夫还把沙皇描述成上帝在人间的地方长官，认为沙皇效仿上帝来管理人间。

在对白神品进行社会定位的同时，社会各界对扩大白神品在教会内部的管理权问题也进行了激烈的争论。彼·多戈卢科夫公

^① 大司祭瓦·巴扎诺夫：《国君的义务》，第10页，圣彼得堡，1859。

爵发表文章，建议“从白神品阶层中推荐主教”^①，即：废除东正教会中主教级以上的职位只能由黑神品充当的习惯做法。主教职位应面向神学院的所有毕业生，实行主教职位选举制。每个主教区推举3名候选人，圣主教公会从中选择1名作主教。他还主张改革圣主教公会的管理体制，建议圣主教公会中的神职成员由莫斯科、基辅和彼得堡等主教区的都主教及6~7名专职高级主教组成。每5年在莫斯科召开一次全俄东正教地方公会，充分发挥主教管理教会的作用。1862年，斯拉夫派报纸《日报》中也出现了同类性质的文章，要求白神品进入教会的高级职位。喀山神学院教规法教师阿·巴甫洛夫引用东正教教规来证明：东正教会并不反对白神品阶层参与教会的管理事务，其中包括主教级管理。德·伊·罗斯基斯拉沃夫教授对东正教管理体制抨击得更加猛烈。他指出，黑神品主教制是白神品在教会中地位低下的症结之一，“由于教会上级行政机关中的成员全部为黑神品，他们对改善白神品待遇及社会地位等问题缺少同情心”^②。他还将矛头直接指向圣主教公会，认为圣主教公会为高级黑神品所垄断的局面严重地阻碍着白神品意见的采纳和通过，批评圣主教公会的官僚作风和司法成员的受贿现象。对于社会上的呼声，总监阿赫玛托夫毫不让步，他指使主教尤安·沙卡洛夫发表文章，表明圣主教公会的态度：“希腊正教会自9世纪起就明确规定，主教由黑神品来担任。俄国东正教会不能改变这一传统，教会主教级以上的高级职位只能从黑神品中产生”^③。自此，白神品阶层参与教会高层管理的问题被束之高阁。

① 《东正教观察》，第33页，莫斯科，1860。

② 德·伊·罗斯基斯拉沃夫：《论俄国东正教会的黑白神品》，第66页，莱比锡，1866。

③ 《东正教交谈者》1863年第2期，基辅。

(二) 教会司法改革的天折

彼得一世是俄国史上第一位进行司法和行政分离尝试的君主。他在司法院中设立了两个从属机构——宫廷法院和初级法院。宫廷法院由首席法官、副首席法官和几名陪审员组成，主要负责民事和刑事案件。初级法院分为合议制和独任制两种。合议制初级法院由首席法官和陪审员组成，设在全国的9个大城市中。独任制初级法院只有法官一人，设在其他城市。此外，彼得一世还设立了两种专门的法院：军事法院和宗教法院。19世纪中叶的俄国教会司法制度就是在宗教法院的基础上发展起来的。

依照《宗教院条例》，东正教会的宗教法院负责审理与结婚和离婚、革除教籍和恢复教籍有关的宗教司法事务。它具体包括：①涉嫌非法婚姻；②婚姻因一方的过失而破裂；③对上帝不敬、异端、教派分裂和巫术等行为；④缔结婚约前检查双方的亲绝关系；⑤受父母包办的未成年人强制性的婚姻；⑥农奴在地主的逼迫下缔结的婚姻；⑦强制性的削发；⑧不履行基督教义务；⑨违反教规和教堂礼仪；⑩背叛东正教信仰及回归东正教会。

1744年，俄帝国境内的所有主教区都建立了宗教法庭。由于教会司法与世俗司法在管理权限上存在着交叉的部分，在教会管理世俗化的过程中，教会的司法权也受到了一定程度的限制。女皇安娜·伊凡诺夫娜时期，国家政权干涉宗教司法事务的现象频繁发生。一些神职人员在国家政权的压力下被强行送入修道院或被撤除神职。女皇叶丽萨维塔和叶卡捷琳娜二世时期，宗教异端、教派及猥亵上帝的行为均由世俗法院按照反政府罪来审判。尼古拉一世时期，为了使东正教会在国家意识形态中更好地发挥作用，沙皇恢复了教会司法的传统权限。1841年，圣主教公会颁布宗教司法章程，明确了教会司法的权限范围。宗教法庭接纳

的被告既有神职人员，也有世俗教徒。因此，教会司法机构处理的案件也相应地分为两类。

主教区法院受理神职人员的下述犯罪：①神职职务犯罪和违反宗教道德的过失与犯罪；②滥用教会财产的诉讼；③世俗和教会人员对神职人员的指控（刑事案件除外）。

对于世俗信徒的犯罪，主教区法院有权受理下列案件：①非法婚姻案；②破裂或非法离异婚姻的恢复与调解；③为合法婚姻颁发结婚证书和子女出生证明；④在宗教道德范围内的世俗过失。

宗教法庭对神职人员的处罚措施有：①取消神职，直到驱逐出宗教机构；②取消神职，但允许留在宗教机构从事低一级的工作或取消神位，但允许留在黑神品教阶中忏悔；③剥夺主持宗教活动的权力，到教会下层作服务人员；④临时终止现行职务，但不撤神职，责成原地或赴修道院受惩罚；⑤在主教区或修道院临时受考验；⑥离职；⑦取消神职编制；⑧加强监督；⑨罚款；⑩顶礼膜拜；⑪严重警告；⑫训诫。

对于世俗信徒的过失，宗教法庭采取各种宗教惩罚措施。如犯了通奸罪的教徒需定期去教堂向神甫忏悔，以洗清自己的罪过。重者则强行人修道院反省。对于东正教徒来说，最严重的宗教惩罚是革除教籍^①。但是，这种决定只能由圣主教公会做出。同时，世俗法院也将剥夺其部分公民权。作为宗教特殊惩罚，教

① 这一宗教惩罚最初是在基督教第四次公会议——卡尔西顿会议（451）上确定的。至今东正教和天主教世界仍严格地恪守这一规定。按照基督教教义，被开除教籍的人已经被拒绝在天堂的大门之外。这就意味着他已经不再是上帝的子民，而是被交给了魔鬼撒旦。因此，他就失去了得救的机会，等待他的将是“永恒的毁灭”。在俄国史上，东正教会将教徒开除教籍是在固定的日子里进行的。这个日子一般定在大斋期的第一个星期日（见《东正教》词典，第24页，莫斯科，1988）。

会不允许自杀的东正教徒埋葬在教会所属的墓地^①，除非经医生诊断，自杀者患有精神病症或完全丧失了生活能力。

世俗法院对神职人员也同样具有审判职能，它处理神职人员的以下犯罪：①神职人员内部以及神职人员与世俗人员之间由于不履行或不完成合同义务或拒绝补偿对方损失而产生的诉讼；②违反国家法律的犯罪；③刑事犯罪。刑事犯罪首先由宗教法庭做一级侦查，然后交由世俗法院审理。

上述规定为全国的主教区管理提供了统一的法律基础。宗教法庭在主教区高级主教的直接领导下履行司法职能。宗教法庭的最高一级为圣主教公会，法院由议事会和办公厅组成。议事会成员由高级主教从黑神品中推荐，最终的任免权在圣主教公会。议事会成员各负责一方事务，最后的决定需在全体成员出席的议事会上做出。办公厅由总监任命的秘书主持事务。总之，宗教司法的关键机构全部掌握在总监手中。

自彼得一世时期起，俄国的司法制度开始实行三级审查制。初审机构为宫廷法院和初级法院，司法院是宫廷法院和初级法院的二审机构。参政院是最高审查机构又是重大案件的一审机构，同时还是各院判决的二审机构。彼得一世以后的历代沙皇曾经根据自己的实际需要，对俄国的司法机构作些调整。如，女皇叶卡捷琳娜二世十分偏爱俄国贵族，无限制地给贵族以特权。因此，她的统治被称作俄国“贵族的黄金时代”。1775年，她下令专门为贵族设立高级地方法院和初级地方法院，以保护贵族阶层的权益不受侵犯，等等。直到19世纪中叶，俄国的初级法院仍恪守

① 这一点也是东正教和天主教所共同遵守的规定。按照基督教神学教义，世界上的一切存在之物都是由造物主上帝创造的。上帝的创造之物应当受到尊重，不应当由于人为的因素而毁灭。因此，基督教坚决反对教徒的自杀行为。对于无故自杀的教徒，俄国东正教会采取的惩罚措施是不允许他们葬于教堂墓地。

着古老的传统，即：法院开庭不一定召集双方当事人到场。显然，法院判决也可以在当事人不在的情况下做出。并且，在案发的现场，法院有权就地做出处罚决定。

亚历山大二世的司法改革（1864）得到了全社会的热烈拥护。它以欧洲的司法体制为蓝本，遵守公民在法律面前人人平等的原则，对各阶层在同一法院、按同一法律、同一程序进行审判，取消了等级法院，将司法同行政分离开来。从法律专业人才中选拔法官，实行法官终身制。审判以公开的方式、在各方当事人出场的情况下进行，民事案件和刑事案件中都引入了辩论程序，设立了律师团体，建立了陪审法院。司法章程涉及到世俗司法与教会司法权限交叉的部分。它规定神职人员的职务犯罪直接由国家检察机关追究责任，主教区法院不再参与预审工作。教会失去了派司法代表列席世俗审判的权力。世俗法院只将审判最终结果通知给主教区高级主教。主教有权对刑事案件提出自己的处理办法，但是，世俗法院没有义务去征求主教们的意见。

俄国世俗司法的改革使东正教会意识到自己的司法权限受到了威胁。教会司法权在世俗审判中的削弱引起了教会人士的不满。从客观条件上来看，同世俗司法章程相比，尼古拉一世时期的教会司法制度早已陈旧和过时。宗教法庭中司法权和行政权合而为一，宗教审判明显地受到行政因素的干预。教会司法中缺少监督机制，教会法官的办事效率十分低下。教会审判不允许被告参加，以事先侦查的书面文件为基础做出终审判决，等等。这些做法都与新的世俗司法程序背道而驰。1865年9月29日，经沙皇批准，教会司法改革事务委员会成立。组成人员为：圣主教公会议事会主席都主教斐洛费、特维尔主教区高级主教、第二政厅、内务部和司法部的有关官员，圣主教公会总监顾问伊·伊·波尔涅尔。

波尔涅尔提出了改革教会司法的设想。它包括：“①对 1864

年世俗司法章程中有关东正教事务的法规作专门的解释；②编制有关教会管理与司法的法律方案；③制定出教会司法的新法规”^①。波尔涅尔在设想中强调全面改革教会司法的必要性。然而，委员会对波尔涅尔设想的讨论却没有产生任何结果。1867年2月6日，委员会宣布闭会。1869年5月，新任总监顾问瓦·阿·斯杰潘诺夫再次提出《关于改革现行宗教法规的设想》，建议以1864年的世俗司法改革为参照物，对教会司法作全面的修改。设立地方法院，就地结案，提高办事效率。1869年12月，新的教会司法改革委员会成立，主席为莫斯科都主教马卡利（布尔加科夫1816~1882），委员会的成员基本上保持了上次委员会的原班人马，总监的法律顾问为瓦·阿·斯杰潘诺夫。

委员会审议了1864年司法章程中世俗和教会司法共同审理的几类案件，它包括：①对婚姻不忠；②强制婚姻和欺骗性婚姻；③非法婚姻（近亲结婚及同非基督教徒结婚）；④结婚次数超过3次；⑤反对东正教信仰及反对东正教会的犯罪。

世俗司法改革明确了双方的分工，规定：第1和第2种情况由世俗法院受理，后3种情况实行宗教审判制。教会司法改革委员会不同意这种做法，认为它缩小了教会司法的权限。因此，主张维持惯例，即所有的婚姻案件都应当首先由教会作一审判决。但是，在这类案件的实际操作中，世俗事务与教会教规之间存在着明显的冲突。如解除婚姻需具备下列条件之一：①夫妻双方中有一方失踪；②夫妻双方中有一方无性生活能力；③通奸。按照委员会的要求，解除婚姻案的司法程序是：原告先向宗教法庭起诉，由黑神品法官劝说双方维持婚姻现状。若调解无效，再交送世俗法院作离婚判决。在实际调解的过程中，黑神品官员经常因出家人涉足凡俗事务而感到窘迫和为难。最后，委员会只得再退

^① 《圣主教公会总监法律顾问报告纪要》，第3~4页，圣彼得堡，1864。

一步，将世俗婚姻案件全部归世俗法院受理。

在委员会酝酿教会司法改革的过程中，各神学院教授、神学家们纷纷献计献策，提出以世俗司法为模式的教会司法改革建议：主张教会司法与行政分离，教会审判应当保证有原告、被告和证人共同出庭，被告有权向法院提出疑问，还可以指定辩护人。宗教法庭应当由教会人员和世俗人员共同组成，成员应以选举的方式产生。每个主教区都应设立属于圣主教公会的主教区检察院等。1873年1月，马卡利在参考社会意见的基础上提出了包括教会司法与行政分离、加强监督机制和建立陪审员制度等内容的教会司法改革方案。但是，方案在提交圣主教公会审议时，却遭到教会顽固势力的强烈反对。莫斯科神学院教授、宗教法史学家、委员会成员阿·费·拉甫洛夫—普拉东诺夫（1829~1900）推出了与马卡利对立的方案——《教会司法改革的初步设想》。设想首先强调保证高级主教在教会司法中的最高权力，反对世俗机关干预教会审判事务。理由是：教会司法与民法不同，民法中的公民习惯法随着时间和环境的变迁而发生变化，而东正教会恪守着许多永恒不变的理论，如救世主的圣言、圣徒的言论和圣公会议的决议等。希腊—罗马帝国的法规曾经明确规定：“宗教法庭的代表为高级主教，同时他也是该主教区的管理者”^①。教会司法的改革首先应保证不与教义发生冲突。

为了保持教会司法在诉讼中的独立性，方案规定：①除非发现教会司法人员有渎职行为，世俗机关无权随意辞去教会法官的职务或迫使其离职。②教会司法人员不能只作为协商人员出现，他们应当拥有表决权。③每个教会司法人员的投票对于案件的最终结果都应当占有一定的分量。作为1864年世俗司法改革在教会司法中的尝试，方案建议在教会诉讼程序中引入公开机制。拉

^① 《东正教观察》1871年第10期，第499页，莫斯科。

甫洛夫—普拉东诺夫还建议教会司法成立三级机构。每个主教区都设立几个基层教区法院，其司法人员由主教任命。几个主教区成立一个上诉法院，法官由教区推举候选人，最后的人选由高级主教确定。它主要审理一些重大案件，如起诉主教的案件，对上诉法院的判决可以继续提出上诉。教会的最高司法机构是圣主教公会法院，主教和神甫法官由圣主教公会提名，最后由沙皇批准。它的管理权限为：起诉高级主教的案件、起诉军队高级神职人员的案件以及上诉法院的上诉案件。

1873年5月16日，拉甫洛夫—普拉东诺夫方案提交委员会讨论。成员们各执己见，根本无法达成一致的意见。最后，方案被放入圣主教公会的档案袋里，变成了一堆无人问津的废纸。教会司法的改革便不了了之。直到1906年，即在俄国东正教会地方公会的预备会议上，与会者才重新涉足教会司法这个长期被人遗忘的角落。

第三节 教会改革的特点

19世纪60、70年代的俄国教会改革具有以下特点。

1. 教会改革具有世俗性

首先，教会改革的主要决策人是以沙皇为首的世俗官僚，而不是东正教会的神职人员。作为“大改革”的一个组成部分，教会改革仿效了世俗改革的模式，以自上而下的方式进行。教会改革的程序也同世俗改革基本相同，即：先按照世俗统治者的意图成立专门委员会，然后搜集各教区的有关信息资料，听取社会的意见，在总结各方面材料的基础上提出改革方案，由委员会讨论确定最终方案，送交沙皇批准，最后以“皇帝陛下的最高命令”颁布实施。白神品社会地位问题的解决以内政大臣瓦鲁耶夫的

“设想”为指导进行；教会学校和教会司法的改革依照国民教育大臣兼东正教会总监托尔斯泰的意图展开。虽然，教会改革的各种专门委员会由世俗人员和教会人员共同组成。并且，其中的教会人士，如圣主教公会成员、高级黑神品和白神品阶层知识分子代表等，与世俗成员拥有同等的表决权。但是，绝大多数黑神品上层并没有自己独特的看法和个人主见，他们只会一味地服从世俗官僚的主意。白神品代表和个别高级黑神品曾经提出过一些与世俗制度接轨的意见。但是，这些意见是否最终被采纳，则完全取决于世俗上层的政策导向。况且，即使是教会改革中最激进的白神品知识分子，也缺少首创精神。由于皇权主义思想在他们的头脑中根深蒂固，他们仅习惯于等待上面的改革，把一切希望寄托在沙皇身上。这就决定了世俗人员在教会改革中的主导地位。

其次，“大改革”时期，教会内部生活发生变化的都是与世俗改革相关的领域。俄国农奴制度的废除使广大的农民人身自由有了法律保障，地主再无权干涉农民的私事。尽管农民在社会地位上还不是全权公民，而只是国家的纳税阶层，他们继续被束缚在传统的村社中。但是，农民的解放使各阶层国民的社会关系发生了根本的变化，客观形势促使白神品阶层封闭性的取消和物质待遇的改善成为教会改革的第一项内容；与取消农奴制改革相适应，需要制定一系列的配套措施。于是，国民教育改革和司法改革便应运而生；由于教会学校在传统上就是国民初等教育的一个组成部分，国民教育的改革自然会波及到教会学校；教会司法作为世俗司法的重要补充履行着宗教道德审判的功能，世俗司法的改革在教会司法领域也必然会发生连锁反应。

可见，19世纪60、70年代的俄国东正教会改革实质是世俗政权对教会体制和教会管理所做的自由主义性质的政策调整。不同时期的俄国史学家对这次教会改革曾经下过不同的定义。19世纪末，

俄国著名的教会史学家斯·戈·隆克维奇把它叫做“政府教会机构的改革(правительственная реформа в духовном ведомстве)”^①；20世纪30年代，俄国流亡神学家格·弗洛罗夫斯基以大改革为背景来考察教会的变化，将这一时期的政策调整称为大改革时代的教会变革(церковное преобразование в эпоху великих реформ)”^②。“教会改革(церковная реформа)”^③一词是俄罗斯当代史学家谢·维·里姆斯基于20世纪90年代初提出的。目前，俄罗斯史学界仍有部分学者对里姆斯基的提法存有异议。他们认为，这一提法没有突出改革的世俗性或政府干预的特征。但是，在学术研究中，越来越多的俄罗斯和西方当代学者将“教会改革”当作一个固定的术语来使用。

2. 教会改革具有多方位、长期性和不彻底性

彼得一世的教会改革奠定了圣主教公会时期俄国政教关系的基本格局。以加强专制制度为宗旨来调整教会政策是彼得的后继者们所共同遵守的原则。自圣主教公会建立至19世纪中叶，俄国世俗政权曾对教会政策做过多次调整。例如，彼得以后的历任沙皇不断通过立法来强化圣主教公会的功能和运行机制，到尼古拉一世时期，俄国教会高层管理的世俗化过程最终完成。又如，不同时代的沙皇还根据国家在特定历史阶段发展的具体需要，分别采取了限制、剥夺教会财产或者直接扶持教会的措施，等等。圣主教公会时期，俄国首次自由主义性质的教会改革尝试出现在亚历山大一世的执政初年。

与历任前辈不同，亚历山大从小就是在自由主义思想的熏陶

① 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第137页，圣彼得堡，1901。

② 格·弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学之路》，第332页，基辅，1991。

③ 谢·维·里姆斯基：《亚历山大二世的教会改革》，摘自《历史问题》1996年第4期，第49页。

下长大的。为了将亚历山大一世塑造成合适的王位继承人，热衷于法国启蒙思想的女皇叶卡捷琳娜二世曾经聘请百科全书派学者狄德罗作亚历山大一世的启蒙教师。在遭到前者的婉言谢绝以后，女皇又选择了杰出的教育家、瑞士人士拉阿尔普来任此职。

亚历山大一世登上王位不久，便展开了一场自由主义的社会变革。他重用主张西化的大臣斯佩兰斯基推行资产阶级性质的改革。

在行政管理上，中央设立了欧洲通行的部（министерство），从而取代了彼得一世时期的院。各部大臣有权直接向沙皇报告工作。各部之上设立大臣委员会，共商国策。沙皇有权任免各部大臣，并亲自任命大臣委员会主席。同时，俄国还效仿西方代议制建立起全国性的立法机构——国家杜马、最高行政监督和最高司法机构——参议院。

在经济上，通过自由农民法令，允许农民同地主协商，以赎买的方式得到一块份地。还在俄国西部省份开始了自上而下的废除农奴制的试点。

在国民教育方面，颁布了《国民初等教育章程》，规定了从初等教育到高等教育的教育结构和学校管理体制。全国设立了由督学负责管理的学区，创办了四年制中学、两年制中学、两年制的县立学校和一年制教会附属学校。宣布允许大学自治，校长、院长可由教授委员会推选。教授委员会是大学的主管理部门，它有权授予学位、管理学校及对书刊进行检查。

虽然亚历山大一世的改革使俄国社会一时间出现了活跃的气氛，但是，由于沙皇“缺乏废除农奴制度所需要的勇气”^①，大规模的废奴运动在俄国没有出现。亚历山大一世改革中最有成效的领域当属国民教育改革。它使俄国文化教育严重落后的状况大

^① 《不列颠百科全书》国际中文版，第1卷，第198页，中国大百科全书出版社，1999。

为改观，各级教育体制建立起来，俄国的综合大学数量由 2 个增至 5 个。受世俗国民教育改革的影响，自由主义改革首次涉足教会学校中。世俗政权开始从圣主教公会的弊端入手，通过医治教会内部的顽症使教会沿着良性轨道发展。

针对圣主教公会时期东正教会对人民的道德影响减弱的形势，亚历山大一世决定对神职人员及神职后备军加强基督教道德教育，将世俗学校的先进管理方法引入教会学校中。1808~1814 年，斯佩兰斯基首次按世俗教育的方式对教会学校实行改革：建立神学校委员会来管理教学事务，将神学校规范为四类：神学院、神职中学、县级不完全小学和教区小学。

在教学内容上，加强哲学和神学课的教学，培养学生的思辨能力。1817 年，东正教事务部与国民教育部合而为一，称国民教育部。大臣戈里津继续对教会学校推行与世俗学校相应的改革。

19 世纪上半叶的神学校改革使俄国的神职高等教育体制建立起来。1809 年，在圣彼得堡神职中学的基础上成立了圣彼得堡神学院；自莫斯科大学成立时起，俄国历史上的第一所高等学校——莫斯科斯拉夫-希腊-拉丁语学院（建于 1687 年）就成为专门的神职学校。1814 年，斯拉夫-希腊-拉丁语学院改名为莫斯科神学院。同时，校址迁往莫斯科郊区的圣三一修道院；1819 年，基辅的莫吉拉学院也更名为基辅神学院；1842 年，喀山神学院成立。这样，到 19 世纪中叶，俄国共有神学高校 4 所。亚历山大一世的教会学校改革促进了神学校教学和管理水平的提高，推动了俄国东正教神学的发展，使神职人员在国民心目中失去的威信有所恢复。当然，作为教会改革的初步尝试，亚历山大一世教会改革的范围十分有限，它只涉及到教会生活的一个领域——教会学校。相比之下，“大改革”时期的教会改革则是多侧面和全方位的，它从教会的底层——白神品阶层的封闭性和物质待遇到教会的各级管理、从神学校的教学和管理到教会的司法制

度，波及到教会生活的诸多层面。因此，19世纪60、70年代的教会改革是俄国自圣主教公会建立以来声势最大、波及范围最广的一次教会改革运动。

尽管“大改革”时期的教会改革从深度和广度上来讲都是亚历山大一世时期的教会改革所无法比拟的。然而，横向比较，在“大改革”时期的诸多改革领域中，教会改革的步子又是最缓慢的。这是因为，东正教会长期与世隔绝，一时难以跟上社会改革的步伐。另外，政教之间的利害冲突也是教会改革政策难以顺利推行的重要原因。黑神品阶层对世俗政权控制教会内部管理的不满情绪积蓄已久，当统治阶级上层按照世俗政权的逻辑来改革教会时，主教们则出面维护教会的利益，努力为教会争取更大的生存空间和发展余地。因此，教会改革的议事会很快便成为高级黑神品和世俗政权斗争的舞台。主教们提出恢复教会的自主管理制度，最大限度地减少世俗政权的干预，甚至将最高期望值定到恢复牧首制上。如教会评论家阿·尼·穆拉维约夫和一些高级主教曾建议莫斯科都主教费拉烈特“上书沙皇，请求召开东正教地方公会”^①。他们还推举费拉烈特作牧首。不过，费拉烈特对俄国现实的认识还是比较清醒的，他没有去做无用之功。由于改革委员会成员之间的意见分歧很大，教会改革措施的制定缺少果断性，经常是几易方案，多次反复，举步维艰。每一个领域的改革都持续很长时间。

改善白神品阶层物质待遇的议事会成立于1863年，直到1885年，会议才停止活动。其间共召开过72次会议，瓦鲁耶夫时期较有成效。议事会成立的前四年共召开会议28次，白神品改革的主要措施均是在这段时期制定的。

70年代以后，议事会已经很少解决实际问题；在教会学校

^① 《俄国档案》1892年第2期，第222页，莫斯科。

的改革中，神学教育改革筹备委员会成立于1860年。1863年初，委员会制定出神学校改革章程。然而，在圣主教公会将新的神学校章程发往各教区征求意见时，由于各地教区办事拖拉，致使信息无法及时地反馈到改革委员会中。神学校改革的最终方案尚未确定，总监职位却出现了人员变动。随之，世俗政策的导向便发生了变化。1866年，只得成立新的神学校改革委员会，重新讨论神学校改革事宜。在1867~1869年间，教会学校改革章程陆续颁布。直到1871年末，新章程才落实到教会的各级学校；教会司法的改革也是两次成立委员会（1865和1869）。1870年，教会司法改革的讨论才开始切入正题。但是，直到1873年，成员们也没有在改革方案上达成共识。最后，委员会只得自行解散。

从改革的后果看，教会改革带有表面性和不彻底性。

改善白神品物质待遇的措施繁多，社会舆论声势浩大。但是，最终的效果却不显著。许多措施仅流于形式，并没有带来实效，白神品的物质境况最终没有得到多大的改观。

教会的改革措施也不配套，如在取消白神品世袭性的过程中，神职人员的子弟占有神职空位的优先权被取消（1867）。但是，神职子弟的安置问题并没有同时得到解决，结果“引起神职服务人员的哗动”^①。该法令使相当一部分没有其他生活门路的白神品子弟失去了生存空间。问题的严重性迫使政府于1869年又颁布专门的法令，宣布教会人员的子弟不再属于神职阶层，允许他们自由选择国家事务中的各种职业。即便如此，旧的体制也没有完全从现实中消失。一些主教在指定神甫时，仍按照自己的好恶行事，根本不考虑国家的新政策；教会管理的改革仅仅停留在讨论和酝酿阶段，没有制定出任何切实可行的方案来。因而，教会的管理体制和司法制度仍维持原状，没有出现丝毫的改观；

^① 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第410页，莫斯科，1988。

在教会学校的改革中，具有自由主义色彩的神学校改革章程尚未出台，便被保守的托尔斯泰章程所取代。因此，虽然在神学校改革之初，人们曾打算将教会学校的民主化进程进一步推进。但是，改革的最终结果表明，改革后的神学（院）校章程比改革前还僵化。教会学校的发展事实上又倒退了一步。

在评价“大改革”时期的教会改革时，美国当代学者吉·列·福里兹认为：“瓦鲁耶夫的教会改革以失败而告终，因为它没有带来更多的社会变化”^①。俄罗斯学者们不同意这种看法。的确，从长远意义上看，不能将19世纪60、70年代的教会改革完全视为一次失败的尝试。这次改革的历史意义在于，它唤起了社会各界对教会问题的关注和重视。至于教会改革的实际效果，可以用“雷声大，雨点小”这一成语来概括，即：改革产生了一定的成效，但远不够理想。

还需指出，教会改革启动的只是与世俗改革直接相关的领域。至于教会内部的严重问题，如黑白神品间的地位不平等和贫富不均现象，只有一些白神品知识分子和自由派知识分子在社会上造些舆论，教会改革议事会对此却没有涉足。毋庸讳言，东正教会内部存在着许多弊端。乡村神甫别留斯金的《乡村神职描写》已经初步勾勒出教会内部的丑陋和阴暗面。

大改革时期，社会上又出现了更加犀利的评论。白神品教授德·伊·罗斯基斯拉沃夫在专著《论俄国的黑白神职阶层》中向社会展示了教会最高学府——神学院的一些丑陋内幕。他本人曾多年在神学院授课并兼任督学，对神学院的实际生活有颇深的了解。他认为，神学院的许多黑神品学生并不是真正立志为修道院服务，而是觊觎主教职位。原因是：教规中明确规定，东正教会

^① 格·列·福里兹：《彼·阿·瓦鲁耶夫和1861～1862年教会改革的政策》，摘自英国《斯拉夫和东欧评论》1978年第1期，第87页。

主教以上的职位是黑神品的专利，受过高等教育的黑神品则更容易获得这一职位。因此，爬上神职高层是神学院学生削发作修士的主要动机。鉴于学院将学生削发的年龄限定 25 岁以上，许多学生便采取相应的对策，弄虚作假，以求早日步入教会上层。他们依靠教会养活，不学无术，对白神品出身的学生蛮横无理。罗斯基斯拉沃夫还谴责了黑神品们酗酒和放纵等不光彩行为。他披露，俄国有相当一部分修道院实际上已经不是公共宿舍式的。黑神品们根本不住在简陋的宿舍里，而是在修道院里建造专门的修行间。他们拥有一定数量的财产，穿着讲究，举止傲慢。事实上，教会内部黑白神品间的关系也是俄国社会关系的一个缩影。尽管社会上的废除农奴制运动轰轰烈烈，但教会黑神品上层却从本位主义和个人私利出发，竭力阻挠白神品社会地位的提高。在黑神品人士的干预下，教会改革议事会既没有给白神品更多的管理权，也没有提出在教会内部合理分配财产的设想，而是主张教区自己寻找地方途径，以改善白神品的物质待遇。教会内部的贫富差距丝毫没有减少，这也是教会改革不彻底的一个重要表现。

3. 教会改革反映了俄国东正教会的依附性和保守性

提起教会改革，人们便很容易联想到 16 世纪天主教世界所进行的宗教改革运动。欧洲宗教改革运动是欧洲新兴资产阶级在宗教改革的旗帜下发动的一场大规模的反封建政治运动，表现形式是新兴的资产阶级对西欧封建制度的主要支柱——以罗马教皇为首的天主教会发起猛烈的冲击。从 15 世纪下半叶开始，伴随着欧洲资本主义经济的发展，各国的民族意识加强，他们反对外来干涉的情绪也不断高涨。随之，便对罗马教皇的命令产生了反感和对抗心理。当时，除了德国和意大利以外，欧洲各国相继建立了君主专制政体。专制君主不能容忍长期无权控制宗教事务的局面，纷纷向天主教会争取教权。自中世纪以来，天主教会已经发展成为庞大的经济机构，它是西欧最大的地主。为了加强军事

力量，国王们需要增加税收名目，但天主教的法律却严禁向教会财产收税。反过来，教廷可以随意向各教区征税。除了什一税以外，教廷还向各地征收名目繁多的附加税。16世纪初，每年从德国流入教廷的财富高达30万金币，而帝国税收总额才只有1.4万金币^①。德国约有1/3的土地属于教会财产，教会内部腐败风气严重。德国农民占全国人口的80%，多数是依附农民，他们既要交付地主的地租，又需承受来自教会的苛捐杂税。

人民憎恨教廷，皇帝和诸侯对教会的霸道行为也十分不满。新兴的市民阶级出于发展工商业的需要，强烈要求改革教会。1517年，维登堡大学神学教授马丁·路德（1483~1546）在人民的拥护下发动了德国宗教改革运动。他根据《圣经》中的一句话——“因为我们看定了，人可以因信称义，不在乎遵行律法^②”，创立了与天主教对抗的新教，阐述“因信称义”的神学思想（即宣称基督徒可以依靠信仰上帝而获得心灵上的自由），主张废除修道院制度，铲除教士与世俗人员之间的隔阂，减化圣事，强调得教的途径是信仰，摒弃了斋戒、朝圣、崇拜圣物、求圣徒保佑等礼仪。

德国的宗教改革运动在罗马天主教世界引起了连锁反应。欧洲各国相继发生了宗教改革运动，派生出各种适应新兴资产阶级需要的新教派来，如加尔文宗、安立甘宗、信义宗和再洗礼派等。自此，欧洲的信仰格局发生了根本性的变化：整个拉丁和日耳曼民族的欧洲已经不再像中世纪那样属于一群信徒和一个教廷，取而代之的，在德国北部和斯堪的纳维亚半岛上的国家属于路德宗，苏格兰、荷兰、法属瑞士属于加尔文宗，英格兰属于安立甘宗。

宗教改革制止了天主教会的专制统治，促进了各国的宗教自

^① 唐逸：《基督教史》，第190页，中国社会科学出版社，1993。

^② 《圣经·罗马书》第3章第28节。

由，推动了个性发展和民众教育事业的进步，加强了欧洲国家的有限君主制度，西方学者称这次宗教改革“在某种程度上更确切地预告了现代的到来”^①。

可见，欧洲的宗教改革具有特定的含义，它是一场由激进教徒发起的以变革教规和宗教礼仪为中心的教会改革运动。与之相比，“大改革”时期的俄国教会改革具有完全不同的内涵。它是由世俗统治者和官方教会的管理上层共同进行的一场教会组织的改革运动。改革围绕着官方教会组织与社会的关系这一中心展开，没有解决任何教规和教义问题。教会改革只是部分地解决了教会与社会的接轨问题，教会在国家中的权力丝毫没有扩大，国家对教会内部事务的控制权没有受到任何限制。从“大改革”后(1878~1879)的俄国土地统计资料看，当时俄国欧洲部分的可耕地总数为3.91亿俄亩。其中，最北部有1亿俄亩左右的国有土地尚未投入使用。这样，国家实际可使用的耕地为2.81亿俄亩。这些土地分别属于不同的所有者：有1.02亿俄亩为私人占有，1.39亿俄亩为农民的份地，5000万俄亩为国家和封邑机构所掌握。在私有制土地中，77.4%的土地掌握在地主贵族手中，教会、商人、市民和殷实农民控制的土地占22.6%^②，教会所拥有的土地比重更小。国家对教会按照世俗官僚机构的标准进行拨款，国家每年用于教会的款项相当于财政预算的1.6%左右（见表4）。总之，改革并没有为教会经济带来较大的改观。俄国教会的经济实力远不及欧洲宗教改革前的天主教会雄厚。无论从经济实力上，还是在政治地位上，俄国教会都无法与世俗政权抗衡。教会为国家所牢牢控制，其依附性贯穿始终。

① 爱德华·麦克诺尔·伯恩斯等：《世界文明史》第2卷，第180页，商务印书馆，1995。

② 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第284页，莫斯科，1998。

表 4 国家用于教会的开支及其在预算中的比例

年度	总数(卢布)	百分比(%)
1847	3601800	1.8
1857	6683900	1.3
1867	6683900	1.5
1877	10063800	1.6
1887	10994800	1.3
1897	19805700	1.5

资料来源:伊·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册,第655页,莫斯科,1996。

不仅如此,俄国东正教会还以古代基督教的教规教义为惟一准绳来审视具有社会进步意义的教会改革。在19世纪60、70年代的教会改革中,惟一体现教会与国家权力之争的领域是教会司法的改革。在司法改革的酝酿过程中,白神品人士曾经建议为扩大教会司法的自主权而对教规做些更新。但是,当改革的建议提出后,却被保守的黑神品上层以与教规教义相抵触为由而否决。俄国教会其他领域的改革也出现过类似的情况。如,在讨论白神品阶层进入教会主教级管理层的问题时,黑神品同样以教规中没有这一规定为借口拒绝改革者的建议。因此,虽然世俗司法的改革是“大改革”时期较为激进的一项改革。但是,在教会改革中,司法方面的改革却是最无成效的举措。东正教的保守性成为教会改革与进步的一大障碍。

第三章 亚历山大三世时期的 教会政策

第一节 国家内政中反改革势力“三重唱”

1861年改革以后，俄国的土地所有制发生了本质的变化，资本主义工业发展迅速，资产阶级的经济实力日益强大。但是，在俄国的政体中，专制制度却丝毫没有发生改变。上层建筑与经济基础之间的矛盾作用导致俄国社会陷入错综复杂的冲突之中：资本主义经济同农奴制残余交织在一起，先进生产力和落后生产关系并存。农业仍为俄国经济的主要生产部门，人口的增长使农村土地不足的现象日趋严重。农民为偿付赎金耗尽积蓄仍处于负债状态。大多数农民因没有能力交纳赎金而长期做临时债务农民，承担地主的各种义务，处境悲惨。俄土战争（1877~1878）进一步加剧了农民的贫困与破产。1879~1880年，俄国又遇上了罕见的农业歉收。在天灾人祸的双重逼迫下，俄国农民纷纷起来骚动。这时，重新分配土地的说法也在农民中流传。他们把分配土地同取消人头税和一切杂税的愿望联系在一起。面对国内的形势，统治阶级诚惶诚恐。

土地改革引起了社会思想的活跃。自19世纪50年代崛起的新一代平民知识分子很快成为俄国解放运动的领导力量。

俄国的平民知识分子出身于医生、神甫、职员之家，他们与农民接近，了解农民的生活和疾苦，愿为人民的福利事业献身。俄国革命民主主义者揭露专制制度的危害性，号召人民起来反抗，得到高校进步青年学生的积极拥护。然而，却遭到沙皇政府的残酷迫害。1861年7月，政府颁布临时条例，加强对学生的监督并限制平民知识分子进入大学学习。新条例激起了学生的抗议，以此为导火索的学潮迅速在全国蔓延开来。

1861年底，赫尔岑在《钟声》报上首次为青年学生指明了方向：“年轻人从封锁了科学的地方到哪里去呢？到民间去，去接近人民！”^①。“到民间去”遂成为学生运动的号令。这时，虚无主义作为一种社会思潮也开始在俄国传播，它在青年知识分子中规模相当大。1867年5月，国民教育大臣颁令将一批深受青年人青睐的活动家和思想家如德·彼萨列夫（1840～1868）等，从大学的讲坛上驱逐出去。这一野蛮行径引起了学生的极大愤慨。一些激进学生在大学成立各种小组，宣传与民众结合的思想，后来发展为民粹运动。

19世纪70年代，俄国革命舞台上活动的主要派别是民粹派。民粹主义是19世纪中叶在俄国出现的一种小资产阶级社会主义思潮，它代表了农民和小生产者的利益，体现了他们对农奴制度和资本主义的反抗情绪。民粹派要求自由、平等，主张土地归农民所有。但是，它不懂得历史发展的客观规律，认为资本主义在俄国的发展是一种倒退现象，把落后的农民村社看做是社会主义的萌芽，不相信工人阶级的力量。

1874年，民粹派发起了“到民间去”运动：有二三千名青年以教师、医生和护士的身份深入农村，宣传革命道理，试图发动农民进行社会革命。但是，收效不大。农民不相信青年学生的

^① 阿·阿·科尔尼洛夫：《俄国19世纪历史教程》，第344页，莫斯科，1993。

反沙皇宣传，有的人甚至将民粹派的活动密报政府。据统计，全国37个省中有770名学生被捕，其中215名坐牢，剩余的全部被流放^①。

“到民间去”运动的失败使民粹派改变斗争方式。1876年，秘密革命组织“土地和自由”社成立。该组织成员除了对群众进行宣传，还亲自组织地区性的暴动、罢工和示威游行。1879年，因内部意见分歧，“土地和自由”社分裂为两个独立的组织：继续从事宣传活动的“黑土平分社”和主张恐怖活动的“民意党”。其中，“民意党”成为后期民粹运动的主要组织。在成立后两年多的时间内，民意党人共组织了8次谋杀沙皇的行动。1881年3月1日，亚历山大二世葬身于民意党人伊·伊·格里涅维茨基的炸弹中。谋杀沙皇的活动成为专制政府政策急剧右转的直接原因。

亚历山大三世(1881~1894年在位)继位后，立即采取行动镇压革命，反动势力猖獗起来。1881年5月，新沙皇颁布宣言，强调俄国专制制度的不可动摇性。力主改革的内务大臣洛里斯·麦利科夫(1825~1888)被迫辞职，继任者尼·巴·伊格纳切夫(1832~1908)属于一个过渡性的人物。不久，德·安·托尔斯泰接任内务大臣，俄国内政完全为反动派控制。

亚历山大三世时期，反动政策的积极鼓动者是康·彼·波别多诺斯采夫(1827~1907)和米·尼·卡特科夫。康·彼·波别多诺斯采夫出生于莫斯科大学的一个教授家庭，从小受到良好的教育。1859~1865年在莫斯科大学法律系作民法史教授。作为学者，他著作颇丰：写过70多篇学术论文，完成了17本专著，翻译过19本书，编纂过11本法律集。他的《民法教程》曾先后再版过5次，成为法律工作者案头必备的工具书。由于学识渊博，波别多诺斯采夫被俄罗斯科学院、法国科学院、莫斯科大学、彼得堡大学、基

^① 阿·阿·科尔尼洛夫：《俄国19世纪历史教程》，第352页，莫斯科，1993。

辅大学、喀山大学和尤里耶夫大学等多所著名大学授予名誉教授。

1861年，波别多诺斯采夫受聘为皇储亚历山大三世作法学教师，开始对未来的沙皇产生影响。同时，波别多诺斯采夫在仕途中也开始平步青云。1868年，他成为参政院成员。1872年，被任命为国务会议成员。1880年4月，任圣主教公会总监，同年，成为大臣委员会成员。亚历山大三世在位时期是波别多诺斯采夫仕途的高峰期。即使在亚历山大三世去世后，他仍为沙皇尼古拉二世所器重。1894年，皇帝授予他御前大臣的称号并将象征着最高荣誉的圣弗拉基米尔一级勋章和圣安德列勋章为他佩带在胸前。1901年12月6日，尼古拉二世颁布法令，明确规定：“在国务会议和大臣委员会上，圣主教公会总监的地位与各部大臣平等”^①。在俄国的总监史上，波别多诺斯采夫还是第一位获得如此殊荣的人物。他控制东正教事务长达四分之一世纪，在《十月十七日宣言》颁布以后，他辞去总监职务。

波别多诺斯采夫的父亲是位神甫家庭出身的平民知识分子，思想并不激进。他将德国文化介绍给俄国，自己却从未考虑过俄国的改革问题。家庭环境的影响使“从小性格孤僻，具有德国学究气质”^②的波别多诺斯采夫对大改革后的俄国形势做了悲观的思考，他曾经感慨：“这个世界多么沉重，在生活的动荡中存在着某种荒诞、野蛮和可怕的东西”^③。他的生活主基调是悲观厌世，不相信人的力量。为了逃避现实，他喜欢独处，渴望回到大自然的怀抱，最终在宗教情感中寻找依托。他经常到教堂去作祈祷。他不喜欢彼得堡上流社会的生活作风，建议自己的夫人在世

① 《法律大全》第3集第24卷，第43772条。

② 阿·尤·波鲁诺夫：《作为普通人和政治家的波别多诺斯采夫》，摘自《祖国历史》1998年第1期，第43页。

③ 阿·尤·波鲁诺夫：《作为人和政治家的波别多诺斯采夫》，摘自《祖国历史》1998年第1期，第44页。

俗太太中掀起反对穿豪华服装的运动。他认为：“尼古拉一世时期是俄国最光明、最辉煌的历史阶段”，而亚历山大二世的改革是一个“不可原谅的错误”^①。他把改革后俄国社会发展的矛盾性和复杂性看做是国家衰落的标志——“目前我们最大的不幸是光明与黑暗掺杂在一起。管理的根本基础是光明与黑暗的分离，这一点上帝在创世之初就曾经明确指出过”^②。按照他的逻辑，国家政权应全部集中在专制君主手中，社会管理需以部门为基础。由于他观点守旧，自由派称他为“来自18世纪的人”。亚历山大三世上台后，他成为沙皇身边最有影响的人物，积极为沙皇出谋划策。他告诫沙皇推行强硬政策，主张“统治阶级的现存秩序和方针不容改变”^③。他先后于1881年3月和4月放弃了洛里斯—麦利科夫对自由资产阶级让步的政策和伊格纳切夫的缓冲性制宪会议决议。1881年5月，波别多诺斯采夫亲自起草了亚历山大三世的专制宣言。

与波别多诺斯采夫志同道合的思想家是米·尼·卡特科夫。1818年，卡特科夫出生于莫斯科一个小宦宦之家。1838年毕业于莫斯科大学。大学期间，他曾参加过斯坦克维奇小组，发表过具有民族主义色彩的文章，被别林斯基称为“俄国文学的希望”^④。在彼得堡，他同进步杂志《祖国纪事》和《现代人》合作，赞同社会改革。1857年，他成为自由主义杂志《俄国通报》的主编。在从事英俄国家体制比较研究的过程中，他亲自到英国考查。他崇拜英国的政治体制，主张言论自由，提倡在俄国实行陪审制度。1863年，任进步杂志《莫斯科新闻》的主编。然

① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第166页，莫斯科，1996。

② 康·彼·波别多诺斯采夫：《致皇帝亚历山大三世的信》第2卷，第145页，1925。

③ 康·彼·波别多诺斯采夫：《致皇帝亚历山大三世的信》第1卷，第356页，1925。

④ 布罗科卡乌斯和叶福隆：《百科辞典》，CD-ROM，ElectroTECH Multimedia公司，“卡特科夫”词条，1998。

而，在民粹运动兴起以后，他的思想却很快由温和自由主义转变为极端保守主义。亚历山大三世时期，他与波别多诺斯采夫关系亲密，主张“修正”大改革时期的司法和地方管理制度，对上层政策的反动起到了催化作用。1882年5月31日，政府任命托尔斯泰为内务大臣。自由派阵营中发出一片不满的嘘声，而卡特科夫却对此感到欢欣鼓舞：“对托尔斯泰伯爵的任命是十分必要的，它代表了专制君主的意志。托尔斯泰的名字本身就代表着专制宣言和纲领。”^①。

反动政策的推行者是德·安·托尔斯泰。他在接任内务大臣的同时，还是俄国宪兵的头目。洛里斯—麦利科夫认为：“在控制国家管理的最重要的部门期间，托尔斯泰对俄国所作的恶比任何活动家都多，甚至多于他们的总和”^②。由波别多诺斯采夫、卡特科夫和托尔斯泰共同策划的反动政策在国家管理的主要部门逐一得到落实。这样，在亚历山大三世的周围，形成了配合默契的反改革势力“三重唱”。

19世纪80、90年代，俄国内政的方针是：重新审议和修改60~70年代的改革政策，努力使国家内政恢复到改革前的状态。为此，在国民教育和出版、地方管理和社会阶层性等方面推行了一系列反改革措施。1882年9月9日，沙皇批准《出版暂行条例》，确定了对报纸、杂志的行政监督和书刊出版的检查制度。1883~1884年，激进派和自由派的许多期刊，如民主主义刊物《祖国纪事》，自由主义报纸《呼声》等，遭到查封。1882年11月20日，托尔斯泰在国民教育部的忠实继承人、国民教育大臣伊·德·杰良诺夫（1818~1897）颁布《中学通令》，针对各中学发生的学潮和“非法宣传活动”加强纪律处分。1884年

^① 《莫斯科新闻》1882年6月3日。

^② 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第349页，莫斯科，1998。

8月23日，政府颁布卡特科夫起草的《大学章程》，取消大学自治权，把大学置于当局和督学的严密监视之下。校长、系主任、教授职务的选举制为任命制所取代，许多著名的进步教授被解雇。

在土地-农民问题上，专制政府竭力扶植因受农奴制改革打击而衰落的贵族地主经济。1885年5月3日，为纪念叶卡捷琳娜二世颁布俄国贵族特权诏书100周年，政府成立贵族土地银行，为贵族提供信贷优惠。1886年6月24日，公布《农业雇工条件》，扩大地主对雇佣工人的权力。雇主有权强迫未到期就离开的雇工回来，还可以对雇工实行体罚。为了保障地主土地上的劳动力，1889年6月13日新法限制农民迁移。对于擅自迁移者，地方行政机关有权将其送回原处。1889年7月24日，沙皇政府发布《关于地方行政长官条例》，加强了对地方自治机构的限制。条例规定：由内务部依据省长、省首席贵族的推荐任命地方行政长官。该职务只能由世袭贵族担任，他在所辖地区内集行政、司法大权于一身。1890年6月24日，政府又颁布新的《省和县地方自治机构条例》，扩大了贵族地主在省和县级地方自治局选举中的特权，提高了贵族在省级和县级地方自治会议中的比重。在城市自治机构方面，以1892年6月23日的《城市条例》取代1870年的城市改革法令。市民的选举权受到限制，贵族、大资产阶级的特权表现得十分突出。地方自治管理的改革本来是60~70年代俄国社会生活中颇具影响的领域，自1864年颁布《关于省和县地方自治机构》法令到1876年，全俄有58个省份建立了地方自治机构。自治局在国民教育、医疗卫生、社会救济、保险、地方交通、普及农业知识、发展地方工商业和管理地方财政等方面都做出了应有的贡献。沙皇政府19世纪80年代末、90年代初在地方管理方面的倒行逆施被俄国自由主义史学家谴责为“对

自治局改革的歪曲”^①，苏联史学家将其定义为“自治局反改革”^②。

第二节 东正教会的“复兴”

亚历山大三世是在先皇被革命者暗杀的情况下继位的。作为专制制度的维护者，他对革命运动感到恐惧。亚历山大三世试图将俄国退回到尼古拉一世时期的高压状态，他的得力助手波别多诺斯采夫控制了国家意识形态的重要部门，积极为专制制度歌功颂德。1880年4月24日，波别多诺斯采夫在主教区一个女子学校视察时，号召学生“不要相信社会上关于妇女自由的诱惑性宣传，女人的位置在家庭中。女人的高尚品德是温顺、谦逊、克制、仁慈和忍耐”^③。他十分重视意识形态宣传对维护国家稳定的必要性。在进入高级领导层以后，他不断加强对社会精神生活的监督，尤其关注书刊、剧院等大众传播媒介的导向问题。1882年，他进入新闻出版最高委员会，参与了查封进步刊物的各种举措。悲观厌世的生活观使他对宗教的看法也充满了凄凉色彩。他不懂也不关心宗教教义问题，这一点同托尔斯泰伯爵没有什么两样。他认为：“教堂就像森林深处和空旷原野上孤零零的小房子，人们呆呆地站在那里，听着执事公羊般的叫喊，却全然不知所云”^④。但是，作为资深的学问家，他清楚地意识到宗教是对国民进行精神控制的一副良药。因此，与世俗领域里的反改革基调

① 阿·阿·科尔尼洛夫：《俄国19世纪历史教程》，第408页，莫斯科，1993。

② 拉·格·扎哈洛娃：《1890年的自治局反改革》，第161页，莫斯科，1968。

③ 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第165页，圣彼得堡，1901。

④ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第233页，莫斯科，1996。

不同，政府对待东正教会的大政方针是全力扶持。俄国东正教在亚历山大三世反动时期反而出现了“复兴”的局面。

一 渲染宗教气氛，扩大教会影响

首先，接连不断地举行宗教庆典活动。1880 - 1890 年，圣主教公会共组织大型宗教社会活动 17 次。如 1883 年，隆重庆祝吉赫温圣母像出现 500 周年和莫斯科救世主大教堂的竣工仪式；1885 年纪念希腊文化的传播者麦福迪去世 1000 周年；1888 年，为纪念罗斯受洗 900 周年，圣主教公会举行了盛大的宗教庆祝活动。波别多诺斯采夫发表讲演，要求人们接近教堂，把它作为精神依托：“每个俄国人都应对教堂感到亲切，教堂是我们的家园，教堂和人民是不可分割的统一体”^①；1892 年，在俄国圣徒谢尔吉·拉多涅日斯基去世 500 周年那天，宗教界发起从莫斯科到郊区扎戈尔斯克圣三一谢尔吉修道院的大规模十字游行。参加者除了神职人员，还有 5 名高级黑神品、省督和莫斯科卫戍区的军人。同时，莫斯科神学院也召开纪念大会，圣主教公会向社会赠送有关圣谢尔吉的宗教神学读物；1896 年，在基辅举行宗教仪式，庆祝圣弗拉基米尔教堂的落成，等等。为了突出宗教氛围，1889 年，圣主教公会规定，各教区教堂每逢星期六和星期日各增加一次隆重的晚祷仪式。在社会生活中，一些不合时宜的东正教古老习俗又被搬回到现实中来。1881 年，禁止大斋期上演戏剧和从事其他娱乐活动；1885 年，禁止在教堂和修道院附近经营食品买卖和建造世俗房屋；1886 年，禁止佩带章徽和花结参加葬礼等。此外，政府还通过圣主教公会鼓励恢复古圣地的行动。这一时期，全国修建和重建了众多的拜占庭和古罗斯风格的东正教教堂，如莫斯科圣母升天大教堂和救世主大教堂、基辅的

^① 《教会公报》，第 31 页，圣彼得堡，1888。

圣弗拉基米尔大教堂以及圣彼得堡的帝血大教堂^①等。地方上增添了许多古典风格的新教堂，它们主要分布在帝国西部教区，如维斯瓦河沿岸、波罗的海沿岸和西伯利亚的广大领域。

当时，俄国的财政形势非常严峻。1881年1月1日，国债总数达到60亿卢布，国家预算赤字达到了破天荒的程度，卢布贬值50%^②。但是，政府用于宗教宣传的投资数量仍相当可观。仅修建彼得堡的帝血大教堂这一项，就占用国家资金360万卢布。此外，还使用了来自皇室的资助100万卢布，来自社会的捐赠58万卢布^③。国家对官方教会可谓关怀备至。

其次，利用布道和传教活动扩大官方教会的影响。波别多诺斯采夫上任后，把加强布道和传教活动作为东正教会特殊重要的使命。在官方东正教占统治地位的地区，自19世纪80年代初起，布道成为教堂祈祷中必不可少的内容。按照总监的旨意，东正教布道内容除了涉及信仰的纯洁性等问题，更大程度地关系到时局问题，其中穿插着官方政治思想的传播。从主教到乡村神甫，布道时都提倡忍耐、宽容和忏悔，反对异端和实证主义及唯物主义思潮。著名的布道家、彼得堡大司祭尤安·科朗斯塔德斯基(1829~1908)在最后20年的神职生涯中，几乎做到每次祈祷后都进行布道活动。他钟情于专制制度，称沙皇是被上帝揩过圣油的人，因此，臣民在世俗政权面前只有温顺和服从，将革命运动视为“反上帝的暴乱行为”^④。同时，教会人员还通过宗教刊物

① 原文为 Храм “Спас на крови”。1881年3月，亚历山大三世决定在父亲被害的地方建造一座教堂并命名为耶稣复活教堂（Храм Воскресения Христова），象征着亚历山大二世的灵魂永存。后来，人们习惯地按照皇帝流血的地点将这座教堂称为“帝血大教堂”。

② 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第358页，莫斯科，1998。

③ 戈·彼·布吉科夫：《帝血教堂纪念馆》，第24页，圣彼得堡，1996。

④ 尤安·科朗斯塔德斯基：《我的基督生涯》，第5页，圣彼得堡，1908。

进行书面形式的布道活动。60年代创办的主张教会改革的宗教刊物，如《东正教观察》、《朝圣者》、《东正教交谈者》、《基辅神学院公报》等，因受到圣主教公会的限制，内容变得索然无味，逐渐由萧条走向停刊。代之而起的是价格低廉、通俗易懂的宗教布道性读物。各种大众普及性宗教读物蜂拥而现：莫斯科出版每周一次的插图杂志《礼拜日》、《神甫交谈者》，圣彼得堡出版《宗教团体公报》、《三位一体手册》等；1884年，哈尔科夫主教区创办双周刊神学—哲学杂志《信仰和理智》；1887年，基辅主教区出版期刊《教区学校》。从1888年起，各主教区均创办了《教区公报》。在“大改革”时期，由莫斯科保守派主教创办的杂志《精神食粮读物》，到亚历山大三世时期更加活跃，它针对不同文化程度的读者设计了各种布道专栏，主题是宣传和贯彻政府的反动政策，该刊物一直维持到1917年。莫斯科教区神职人员创办的《精神启蒙爱好者协会读物》(1863~1894)是一本专门面向知识界的布道宣传性刊物。80年代，它成为波别多诺斯采夫的喉舌。1879年，圣三一谢尔吉修道院的修士尼康·罗日杰斯特文斯基出版了面向群众的小册子《圣三一之页》。它总容量不过10页，价格仅为1戈比，在朝圣者中流传很广。1886年，西部地区的波恰耶夫修道院创办的《波恰耶夫之页》也是具有宗教保护主义色彩的杂志，其中有一部分内容专门用于对天主教会的批判。1887年出现的《俄罗斯朝圣者》杂志是波别多诺斯采夫的官方刊物。它价格低廉，能够为普通百姓所接受，是教会中学图书馆的指定图书。另外，各地教区，尤其是乡村教区还对教民开展宗教启蒙教育。全国有21000所教会学校建立了图书馆，这些图书馆不仅为教会学校的学生开放，而且面向全社会。图书馆中有不少专门为成年人出版的宗教道德读物。

俄国东正教的传教活动旨在感化非官方东正教信徒，壮大官方教会的队伍。在官方东正教占统治地位的斯拉夫人居住区，传

教活动主要针对旧礼仪派（старообряды）和教派（секты）进行；在非斯拉夫居住区，其宣传对象是非东正教信仰的各少数民族。旧礼仪派和教派是同官方东正教在教义上存有分歧的民间宗教派别。其中旧礼仪派是俄国最大的民间教派，1863年，内务部统计结果表明，全国有东正教旧礼仪派教徒1000万人，占俄国人口总数的1/10^①。俄国的民间教派种类繁多，来源复杂。出于自我保护的需要，教徒们经常隐瞒身份，因此，俄国实际上没有旧礼仪派和教派教徒人数的准确统计数字。1858年，官方有关旧礼仪派的统计数字为87.5万人。内务大臣瓦鲁耶夫认为，旧礼仪派实际上约有850万人^②；1896年《传教观察》杂志公布的全国教派人数为6.7万，旧礼仪派人数为140.5万^③。俄国文化史学家巴·尼·米留科夫（1859～1943）认为，1900年俄国民间教派教徒的总人数实际达到了2000万^④。

在官方东正教统治地位确立的过程中，旧礼仪派和教派在国家中处于受迫害的地位。1685年4月7日，政府颁布法令将旧礼仪派教徒视为“国家罪犯”。安娜·伊万诺芙娜女皇下令将分裂派教徒关入修道院，禁止反教堂派设立教堂。1734年，圣主教公会绞死两名“异端”教派成员，其余的被送入修道院。彼得三世将逃往波兰的分裂教派追回并流放到西伯利亚。亚历山大一世时期，国家对待旧礼仪派的政策暂时有所放松。允许他们在原有的教堂内活动，但不允许增加新教堂。尼古拉一世时期旧礼仪教派的活动又重新受到严密的监视，对他们实行登记制。关闭旧礼仪派教堂，其中一部分被改造成官方东正教教堂。长期以来，教

① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第147页，1997。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第443页，1997。

③ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第198页，1997。

④ 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第148页，莫斯科，1993。

派作为“异端”不被列入教徒名单，直到1842年，官方文件中才出现了“教派”的字样。大改革时期对分裂教派的政策又有所放宽。1862~1864年间，允许旧礼仪派进入国家的商人阶层。按照1864年法规，旧礼仪派的公民权得到了一定程度的扩大。1870年，允许“对社会危害较轻的”旧礼仪派教徒担任一定的社会职务。1874年，随着普遍义务兵役制的推行，允许旧礼仪派办理结婚登记手续，旧礼仪派婚姻获得了合法地位。

总监康·彼·波别多诺斯采夫极端仇视分裂教派的立场决定了国家对待非官方教派的宗教方针。他同莫斯科神学院教授尼·伊·苏鲍金保持密切的通信联系长达20年之久，后者对分裂教派丝毫不能容忍。在同波别多诺斯采夫商讨后，苏鲍金发表了代表二人政治见解的小册子《论俄国分裂教派的实质和意义》。书中指出：“分裂教派是俄国东正教自身的一种病态性产物。它是官方教会家庭的、内部的敌人。分裂教派作为官方教会的对立面而存在，它们时刻准备着颠覆俄罗斯东正教会。以法律形式限制分裂教派的自由可以防止它对东正教会的腐蚀和破坏”^①。在他们两人的通信中，几乎每封信都抱怨当局镇压分裂教派的力度不够。1881年，圣主教公会取消了亚历山大二世时期给予旧礼仪派的合法权利。1883年的《分裂教派法》不许分裂教派从事任何形式的宣传。1885年，在波罗的海沿岸地区恢复了曾于60年代取消的“异教夫妇在结婚登记时必须签字保证以东正教信仰来教育子女”的规定。所有领取东正教出生证的人，都必须宣布自己是官方教会的教民。1884年，波别多诺斯采夫下令解散彼得堡福音教派的会议，与会者在警察的监督下被驱逐出彼得堡。80年代，哈尔科夫地主德·阿·希尔科夫公爵根据托尔斯泰宗教学说创立了托尔斯泰中心，参加者有2万人。当局得知后，将希尔科夫

^① 尼·伊·苏鲍金：《俄国分裂教派的实质和意义》，第11页，圣彼得堡，1881。

流放到外高加索。1892年，在里夫兰省的141名基督教新教牧师中，有90人由于为曾在东正教会注册的新教教徒主持祈祷而遭到刑事审讯。霍尔姆斯地区的合并派教徒因不遵守东正教礼仪而遭到罚款、审讯，“顽固不化者”被强行驱逐出境。1903年，帝国《刑法》明确规定，将“以强制、诱感和欺骗手段使东正教徒堕入旧礼仪派和教派的人流放，堕落者处以6个月以内的监禁或流放”^①。

为了“拯救”异教徒，1864年，圣主教公会接受曾在北京传教使团工作多年的喀山助理主教古里·卡尔波夫的建议，颁布了传教团条例。1866年，萨拉托夫产生了俄国第一个国内传教团。1869年，经沙皇批准，莫斯科成立了“东正教传教协会”。自1873年起，每逢东正教节日，该协会成员便到各个教堂散发传单，宣传传教的必要性和传教团的作用。1896年，该协会的人数达到1.4万人，拥有资金150万卢布^②。1872年，莫斯科神学院教授苏鲍金发起的“莫斯科都主教圣彼得传教团”颇有名气。该团出版了众多的宣传性小册子，还办起了培养传教士的学校和公共图书馆。1883年，莫斯科、喀山和下诺夫哥罗德等地传教士同旧礼仪派教徒谈心，“规劝”他们放弃原来的信仰。为了制定统一的措施，加强传教团之间的联系，在波别多诺斯采夫的倡议下，1887年，莫斯科召开了第一届全俄传教大会。会议明确规定，传教活动的主要任务是“捍卫东正教会，保护东正教国民不受宗教谬说的蛊惑，使掉队的信徒回到真正信仰的轨道上来”^③。代表们主张剥夺旧礼仪派和教派中强硬分子的公民权。然而，迫于社会进步人士的压力，圣主教公会没有批准这一建

① 《1903年刑法》，摘自阿·尼科林《教会与国家》，第363页，莫斯科，1997。

② 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第118页，莫斯科，1995。

③ 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第443页，莫斯科，1989。

议。针对国内教派队伍扩大的趋势，总监办公厅主任维·康·萨布列尔在第二届全俄传教大会（1891）上声称：“教会的敌人全力向我们进攻，东正教会的卫士必须统一思想，讲求传教技巧，密切联系，共同采取行动”^①。他认为，教派学说不仅是人民宗教观的腐蚀剂，而且还是反国家思想的潜在性因素。因此，教派是一种最危险的政治思潮。会议通过了在主教区设立专职传教主教职位的决定。第三次全俄传教大会（1897）主要商讨对付工厂企业中兴起的教派问题。80~90年代，俄国的工人运动风起云涌，直接威胁着专制制度的根基。随着对统治阶级不满的加深，工人中教派人数增多。会议决定，在250人以上的工厂建立教会学校，由地方长官和神甫对工人的信仰实行监督和登记。

俄罗斯帝国是一个多民族的国家，斯拉夫民族主要集中在俄国欧洲部分的东欧平原上。伏尔加河流域、广大的西伯利亚地区、中亚和高加索地区是少数民族的聚居地，这里的土著居民主要信仰伊斯兰教、藏传佛教、萨满教和多神教（格鲁吉亚和亚美尼亚东正教除外）。局部地区还存在着信仰的混合，如在伏尔加河流域和西伯利亚地区，伊斯兰教同萨满教掺杂在一起，西伯利亚的佛教也更多地受到了萨满教的影响。东正教会在非斯拉夫人聚居的少数民族区的传教活动自古与俄国的殖民扩张同步进行。在对少数民族地区推行俄罗斯化政策的过程中，国家与教会步调一致，相互配合。因此，给少数民族造成了这样的错觉，即：俄罗斯人和东正教徒是同一个概念。由于语言的障碍、民族和宗教心理的差异以及生活条件的悬殊，俄国少数民族的宗教同化过程进行得相当缓慢。许多少数民族为游牧部落，他们本能地不愿意同定居的俄罗斯殖民者打交道。19世纪80年代，“东正教传教协会”、“圣古里传教团”、“圣徒安德烈传教团”等活跃在西伯利

^① 维·斯科沃尔佐夫：《莫斯科第二次传教大会》，第5页，莫斯科，1891。

亚、伏尔加河流域和北高加索地区，从事东正教传教活动。教会杂志《东正教交谈者》和《东正教观察》主要刊登东正教使团在少数民族地区传教的动态性信息。教会还创办了一些专门的传教性杂志，如梁赞教区于1891年主办的《传教集》、莫斯科主教区于1893年创办的《东正教宣传者》、彼得堡主教区于1895年创办的《传教观察》等。为了加强主教区内部各传教团的联合，在喀山主教区曾举行过两次主教区传教会议（1885和1897）。

1883年，圣主教公会颁布法令，允许少数民族地区使用本民族语言进行东正教祈祷活动。一时间，各传教团纷纷开始了《圣经》的少数民族文字翻译工作。长期不为人重视的少数民族语言引起了俄国学者的研究兴趣。1883年末，东正教传教协会从圣主教公会那里获得了翻译祈祷书和教义问答的权利。1894年，经圣主教公会批准，北方阿尔汉格尔斯克省成立了常设翻译委员会，研究当地的萨莫耶德^①语言，从事宗教书籍的翻译工作；圣古里传教团在鞑靼人聚集的伏尔加河中下游地区做了大量的工作：建立学校和教堂、培训传教士、翻译经书等。1893年，共建立鞑靼民族学校64所，楚瓦什民族学校50所，切列米斯民族学校5所，莫尔多瓦民族学校1所^②。1892年，圣主教公会授权该传教团出版传教文献的译文。圣古里传教团的成员既有普通教士，也有大学教授。他们将东正教祈祷书译成浅显易懂的少数民族口语，传播了东正教文化，客观上促进了少数民族地区民族文化的发展。1875，喀山办起了传教学院。1898年，一个专科教学机构——传教培训部从喀山神职中学分离出来。该机构专门为伏尔加河中下游的少数民族教区和西伯利亚教区培养神甫。喀

① 萨莫耶德人（самоеды）是俄国北方少数民族涅涅茨人（ненцы）、恩加纳桑人（нганасаны）和恩茨人（энцы）的旧称。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第235页，莫斯科，1997。

山神职中学还设有专门为鞑靼人、楚瓦什人和蒙古人开设的教学部。学校还依照 1884 年的《神学院章程》，配合喀山神学院的传教系培养少数民族神职人员。1886 年，南俄和顿河地区成立了斯塔夫罗波尔主教区。圣徒安德烈传教团将卡尔梅克语列入当地神职中学的课程表中。19 世纪末，在莫斯科—海参崴的西伯利亚大铁路修建的过程中，俄罗斯不断向铁路沿线移民。满足俄罗斯人宗教生活需要的东正教教堂相应地增多，传教团随之向西伯利亚发展。1893 年，后贝加尔斯克传教团在当地设立了 18 个宿营地，其人员规模相当于 37 个教堂教士的总和。另外，还在那里建立了 27 所学校，接受东正教洗礼的土著居民达 1 万人。1873~1889 年，在伊尔库斯克传教团的劝导下，当地有 3.45 万人皈依东正教^①。为了扩大俄国东正教在世界的影响范围，东正教传教团甚至跨出国界，向东方的日本、朝鲜和中国、北美的阿留申群岛和近东的波斯北部地区发展。俄国的北京传教使团多次到中国进行宗教渗透。1894 年，该使团在中国建立教堂 4 座，学校 2 所，约有 400 名中国人加入了东正教^②。不过，同基督新教在中国的势力相比，俄国东正教会对中国的影响还是微不足道的。

自 19 世纪下半叶至 1917 年，官方教会通过传教活动共使 1172758 名异教徒进入东正教会。其中约有 58 万人原为天主教、新教和合并教派成员。在上述教派中，纯粹由于传教而皈依东正教的人数只有 11 万；第二类是分裂派教徒的“回归”。所谓“迷途”教徒并不包括形式上仍在东正教会注册，而实际上已经改变了信仰的分裂派教徒，这类隐型教徒的数量无法统计。这类教徒是指正式脱离了东正教会的旧礼仪派和教派教徒及其子女。回归

① 《西伯利亚各民族》，第 222 页，莫斯科，1956。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第 8 卷第 2 分册，第 266 页，莫斯科，1997。

东正教会的分裂教徒共 311279 人，其中经诱导而“回归”的人仅占一小部分；第三类是进入东正教会的非基督教徒，如犹太教徒、多神教徒和伊斯兰教徒，这三种信仰平均每年分别有 936 人、1315 人和 3104 人^① 加入到东正教会的行列。

二 加强行政干预，壮大神职人员队伍

亚历山大三世时期，政府在国家管理中的监督机制不断加强，社会言论自由受到严格限制。波别多诺斯采夫把圣主教公会看做是维护国家专制体制的一个最重要阵地。在致沙皇的信中，他强调：“我所管辖的部门是人间真与善的关键所在，它是构成国民性格本质的精神世界和信仰的基础，应当倍受重视”^②。在掌握了圣主教公会的领导权以后，他将世俗行政干预的原则运用于东正教事务管理中。1880 年 11 月，波别多诺斯采夫开始直接参与最高领导层的决策制定。在教会内部的管理中，1881 年，教区监督司祭的选举制被取消，改为任命制。教区管理委员会严格受高级黑神品的监督。凡涉及教会中的重大问题，均由主教会议解决。1884 年，南部和西南部教区间的主教联合大会在基辅召开。与会者就教会管理和东正教传教活动等事宜交流经验。同年，北方和西北各主教区的主教们在彼得堡举行主教联合大会。会上，除了讨论教区管理问题，还提出了吸收白神品参加会议的建议。不久，主教区际间的联合大会便在全国各主教区轮流举行。波别多诺斯采夫推行的按教阶管理教会的制度受到高级黑神品们的欢迎，教会黑神品上层希望黑神品权力无限扩大，直到恢复牧首制。社会自由派人士则指责波别多诺斯采夫偏袒黑神品阶

^① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第 2 卷第 1 分册，第 198—200 页，莫斯科，1993。

^② 康·彼·波别多诺斯采夫：《致亚历山大三世的信》第 1 卷，第 302 页，1925。

层，讥讽地称他为“黑神品神甫”、“教权主义者”^①。其实，波别多诺斯采夫并不喜欢教会人士，无论是黑神品阶层还是神职服务人员，在道德和职业水平上都不能令他满意。在他的私人通信中经常能见到这样的牢骚，如“跟神甫和高级黑神品打交道不会有多少收获”，“圣主教公会如死水一潭”、“神甫式的形式主义”^②等。他的教会政策完全是世俗性质的，即一切服从于集权的需要。正如俄国神学家格·弗洛罗夫斯基所说：“波别多诺斯采夫只相信宗法制道德基础的护国主义作用。他担心任何社会运动和进步势力，护国主义的无所作为对他来说比社会进步更加可靠”^③。为了防止黑神品阶层权力的过分膨胀，在教会上层的中央管理中，总监经常对圣主教公会做人事调整，如将教会内部影响力较大的莫斯科都主教尤安尼基·卢德涅夫调往基辅主教区，任用二流的黑神品作莫斯科主教区的都主教和圣主教公会成员。在14年的时间内（1881~1894），圣主教公会的成员一共更换过36人次^④，每个成员在一个职位上的任职期限不超过一年半。从1881年起，总监派圣主教公会成员到主教区蹲点，加强对主教阶层的行政监督。频繁地更替主教是波别多诺斯采夫对付黑神品势力扩张的得力手段。主教们经常从一个主教区被调往另一个距离较远的主教区。如1882年，从喀山调一名主教到基什涅夫主教区任职，喀山主教的位置由梁赞高级主教来充当。然后，再从西伯利亚调来一名高级主教主持梁赞主教区的日常事务。1881~1894年，全国有49个主教发生过位置更换。其中有8人调动过

① 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第10页，莫斯科，1969。

② 斯·列·艾温奇克：《波别多诺斯采夫和改革后俄国的农奴制贵族路线》，第275页，莫斯科，1969。

③ 格·弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学之路》，第411页，基辅，1991。

④ 伊·戈·阿伊瓦佐夫：《亚历山大三世时期的教会问题》，第3页，莫斯科，1914。

2次，8人调动过3次。平均每年有3名主教区高级主教和3名助理教务主教发生过位置更替^①。

总监对教会上层的不信任态度逐渐引起高级黑神品的不满。特维尔高级主教萨瓦·吉洪米罗夫在致波别多诺斯采夫的信中，抱怨教会政策使黑神品心里产生了被侮辱的感觉。教会高级管理阶层的频繁调动虽然能够阻止黑神品之间的相互勾结与庇护，但是，恶果也很明显。主教们尚未摸索出本职位的管理方法就要去适应另一个陌生的环境。况且，职位的不稳定使圣主教公会成员和高级黑神品缺少责任心。神职上层中普遍存在着做一天和尚撞一天钟的懈怠情绪。世俗政权的监督对于教会的高层管理也没有产生多大的效果。

尽管世俗总监和教会人士之间存在着强烈的离心倾向，但是，来自教会内部的反抗根本无法扭转教会管理的乾坤，其中最主要原因是：教会依靠国家的经济资助而生存，不管是在促进现代化进程的变革时期还是在维护旧秩序的反改革阶段，国家对教会的财政资助一直呈上升趋势（见表5）。

表5 国家对圣主教公会拨款情况表

年代	国库津贴(卢布)	年代	国库津贴(卢布)
1850	3804299	1891	11304809
1861	5028364	1901	24068000
1871	9336293	1905	28952790
1881	10321265	1913	44219759

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第655页，莫斯科，1996。

① 阿·尤·波鲁诺夫：《19世纪80-90年代的俄国教会、政权和社会》，摘自《历史问题》1997年第2期，第133页。

在国家的扶持下，神职队伍日益壮大。1885年2月16日，圣主教公会颁布法令，取消1869年的《教区管理法》。新法规允许恢复1869年关闭的所有东正教教堂，允许扩大神职服务人员的编制。按照新的法规，规模小于700人的教区应具备1名神甫和1名诵经士。多于700人的教区可以设执事1名。有两名神甫的大教区可设两名诵经士和1名执事。仅1885年一年的时间，下诺夫哥罗德主教区就恢复了126个神甫职位，沃罗涅什主教区恢复执事职位638个。全国共增加教堂400座，无祭坛小教堂100座^①。1885~1894年间，共开辟新的主教区4个，即叶卡捷琳堡主教区(1885)、弗拉迪高加索主教区(1885)、芬兰主教区(1892)和后贝加尔斯克主教区(1894)。教区的增多，教堂数量的增加和教区神职人员编制的扩大引起了教会服务人员数量的急剧增长。在大改革时期，神甫和执事数量共削减了10%（从53712人降至48360人）。而在1881~1895年间，神甫和执事数量比70年代增加了20%（达到56900人），黑神品人数增加了64%（从27700人增至45500人）。80年代，平均每年开设250座教堂和10所修道院^②。19世纪末，俄国东正教共包括65个主教区。其中有64个设在俄罗斯帝国境内，1个设在美国北部。在东正教会的领导层中，有都主教3人，高级主教24人，主教121人。各类教堂46000座，修道院774个，黑神品人员44554名，白神品103682人（见表6和表7）。从社会组成上看，1897年，俄国农民占全国人口总数的71%，市民占10.7%，世袭和非世袭贵族占1.5%，商人和荣誉公民占0.5%，神甫占0.5%，

① 伊·戈·阿伊瓦佐夫：《亚历山大三世时期的教会问题》，第10页，莫斯科，1914。

② 阿·尤·波鲁诺夫：《19世纪80~90年代的俄国教会、政权和社会》，摘自《历史问题》1997年第2期，第127页。

其他成分占 0.8%^①。

表 6 俄国东正教教堂和神职服务人员数量变化表

年代	教堂种类		教区神职服务人员			
	祭坛教堂	无祭坛小教堂	神甫	执事	教堂服务人员	总数
1850	35775	—	36243	14302	63416	113961
1870	38613	13229	37537	13755	59930	115619
1880	—	—	39208	9152	50105	98465
1890	45037	18979	41987	12970	43935	98892
1898	46000	—	44678	14361	43619	102682
1908	51959	20610	48879	14779	44248	107906
1914	43515	23593	51105	15035	46489	112619

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第 8 卷第 1 分册，第 665-666 页，莫斯科，1996。

表 7 修道院数量和黑神品人数统计表

年代	修道院			黑神品				
	男修道院	女修道院	总数	修士	见习修士	修女	见习修女	总数
1850	464	123	587	4978	5019	9997	6230	18530
1855	415	129	544	—	—	—	—	—
1865	449	138	587	—	—	—	—	—
1894	511	263	774	7582	6696	14278	21957	44554
1908	523	408	928	9729	8739	18468	39781	72061
1914	550	475	1025	11845	9485	21330	56016	94629

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第 8 卷第 1 分册，第 669 页，莫斯科，1996。

为了维持教会机构的正常活动，国家和教会想尽办法挖掘财

① 维·阿·费奥多罗夫：《19-20 世纪初的俄国史》，第 307 页，莫斯科，1998。

源。1861年改革以后，农民为交纳份地的赎金而疲于奔命，来自教会的负担却有增无减。教会鼓励教区挖掘地方潜力，为白神品的正常活动提供物质保障。普通教徒的教会税、圣礼费、教会土地租用费不断增加。这一时期民间创作中出现了许多反映人民憎恨神甫勒索的谚语，如“去教堂犹如下酒馆，没钱就别去（В церковь как в корчму, без денег не иди）”、“土地喜欢肥料，神甫喜欢圣礼盘（Земля любит навоз, а поп - поднос）”等。农民已被榨干了血汗，反动的教会刊物《新时代》还抱怨：“农民习惯于交纳微不足道的小钱来应付圣礼费，岂不知近年来货币贬值了一倍多”^①。国家偏袒教会的行为遭到民主派和自由派人士的猛烈抨击。1882年，自由派刊物《俄罗斯思想》的编辑人员召集首都和各省的自由报，如《曙光》、《俄罗斯之声》、《俄国公报》、《宗教社会公报》等刊物的主编联合发表非署名文章，揭露教会神职人员向人民收取苛捐杂税的行径。作者引用《圣经·新约》中圣保罗对提摩太的训诫“行接手礼的双手不要急于强加在别人身上，不要参与别人的罪过”^②指出：强制性地收取圣礼费是违反东正教教规的行为。出于对神甫官僚习气滋长的担心，文章反对为神职人员发放工资。作者们认为，神甫的生活同农民相比还相当不错。

然而，政府无视社会舆论的批评继续增加对教会的拨款。1887年，西部教区的神职人员开始从国家公共薪水款项中领取工资，而不再通过圣主教公会发放。1888年末，波别多诺斯采夫在总监年度报告中向国家申请特殊拨款，以保证神职服务人员的工资。总监的努力目标是使东正教会全部神职人员都能有工资

^① 伊·戈·阿伊瓦佐夫：《亚历山大三世时期的教会问题》，第12页，莫斯科，1913。

^② 《提摩太前书》第5章第22条，摘自《圣经·新约》。

保障。亚历山大三世向财政部批示：“最大限度地满足这一愿望”^①。1889年1月1日，国家着手在西部省份教区解决东正教会教士的住房问题。1892年末，国家一次性拨款25万卢布给圣主教公会用于教士发放下一年度的工资。1893年，又以同样的数目拨款作为1894年的工资。从1895年起，国家每年拨款的数额增至50万卢布^②。1893年，全国有27个内陆主教区的892个基层教区的教士得到了工资。1894年，教士的工资制度扩大到内陆55个主教区的1314个基层教区及格鲁吉亚主教区。同时，神职服务人员及其家属的养老金发放政策也比“大改革”时期有所放宽。1887年6月2日，圣主教公会颁布法令，取消了发放养老金需服务35年的限制性规定。政府依照公共养老金章程从国家的公共退休金中为这部分神职人员发放养老金。由于政府的扶持，白神品神职人员与普通百姓的距离加大。多数神甫不受人民的尊敬，教徒与神甫的冲突时有发生。1887年，政府颁布法令，禁止农民控告神甫和解雇不称职的神甫。据苏联史学家耶·费·格列库洛夫统计，首都的神甫生活水平相当于贵族。他们的年平均收入不少于800卢布，有的甚至达到1500多卢布；乡村神甫的年平均收入在800~1000卢布之间，只有少数为300~400卢布^③。

教会经济也是亚历山大三世政府重点保护的對象。1883年，圣主教公会颁布法令，规定教堂用于养活教区的土地不收归国有。1886年，又规定教会拥有的不动产继续保留。据莫斯科主教区尼古拉—乌戈里奇修道院院长、修士大司祭比缅·米亚斯尼科夫回忆：“如果建立一所修道院，就能立刻从国家得到150俄

① 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第224页，圣彼得堡，1901。

② 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第224页，圣彼得堡，1901。

③ 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第6页，莫斯科，1969。

亩的可耕地”^①。据 1890 年中央统计委员会所提供的统计资料，俄国东正教会教区教堂、修道院和高级黑神品官邸的土地拥有情况如下：

表 8 教区教堂、修道院和高级黑神品官邸的土地拥有情况

所有者 面积(俄亩)		教区教堂	修道院和高级黑神品官邸
欧洲部分	耕地	1164273	122382
	草场	234257	70601
	森林	195478	230670
	尚未分开的手工业占地	92550	28308
	不能耕种的土地、荒地	143808	69839
亚洲部分		104492	20040
高加索地区		78893	24297
不可利用的土地、荒地总计		154366	75900
可利用土地总计		1896943	496308

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第 8 卷第 1 分册，第 260 页，莫斯科，1996。

从表 8 看出，1890 年，俄国东正教会共拥有土地 262.3517 万俄亩。当时俄国土地的大致分布状况为：分给农民的土地为 9845.2 万俄亩，农民私有土地 500.5 万俄亩，贵族土地 7316.37 万俄亩，商人土地 979.4 万俄亩，国有土地 15541 万俄亩^②。其中教会拥有的土地约占全国土地的 0.8%。

按 1905 年的官方统计数字，修道院和高级黑神品官邸掌握着 74 万俄亩的土地，教区教堂拥有土地 190 万俄亩，加上神职人员的私有土地 34 万俄亩，教会共有土地近 300 万俄亩^③。列

① 比缅·米亚斯尼科夫：《回忆录》第 1 卷，第 246 页，1887。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第 8 卷第 1 分册，第 161 页，莫斯科，1996。

③ 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第 558 页，莫斯科，1989。

宁则认为：1903年，俄欧全部土地包括农民的份地和私有土地在内，共约2亿4千万俄亩（不包括官地）。其中农民拥有1亿3千万俄亩，私有者占有1亿零9百万俄亩。仅教会和修道院占有的土地就约达600万俄亩^①。关于1917年教会占有土地的情况没有确切的统计数字，苏联史学家维·费·济勃科维茨研究证明：1919年，苏维埃将教会827.5万俄亩土地、4244.75亿卢布资金、84个工厂、1816栋写字楼和宾馆、277家医院和收容所、436个奶牛场、603个牛棚和马厩、311个养蜂场收归国有^②。可见，直到20世纪初，东正教会仍是俄国的一个大封建主。

三 修改学校章程，充实神职后备力量

亚历山大三世的登基宣告了神学校（院）章程中微弱自由主义的终结。总监波别多诺斯采夫完全拥护沙皇对60年代“大改革”的否定态度。他强调普及宗教国民教育的必要性，在总监报告中写道：“基于对信仰的忠诚，人民希望学校能建立起孩子们与教会的紧密联系，帮助他们打开充满智慧的宗教知识宝库。让孩子们参加教堂祈祷和唱诗活动，以便能够回到家里向不识字的父母阅读拯救人类灵魂的书籍”^③。1881年，大臣委员会通过了加强神学校建设的决议。波别多诺斯采夫在会议上强调：“宗教道德是专制制度赖以生存的基石，缺少了教会人员的参与，提高国民宗教道德水平是无法做到的”^④。财政大臣阿·阿·阿巴扎（1821~1895）表示：“政府的意图是加强国民学校的宗教道德教育，这种想法是十分必要而又极为正确的。虽然，国家目前的财

① 《列宁全集》第2版第7卷，第125页。

② 维·费·济勃科维茨：《苏维埃俄国修道院财产的国有化（1917~1921）》，第94页，莫斯科，1975。

③ 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第194页，圣彼得堡，1901。

④ 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第194页，圣彼得堡，1901。

政状况很不景气。但是，财政部仍将为实现上述目标尽最大努力”^①。1882年，经沙皇批准，成立了基什涅夫高级主教谢尔吉·里亚彼杰夫斯基领导的神学校（院）章程修改委员会。1883年末，委员会将修改后的神学校章程交圣主教公会讨论和批准。其实，圣主教公会讨论不过是走过场。圣主教公会成员、特维尔大主教萨瓦·吉洪米罗夫满腹牢骚地回忆道：“圣主教公会成员对神学校（院）章程提过修改意见，但没有受到总监的重视。后来，他们就让我在定稿上签了字。都主教伊希道尔和普拉东尚未过目正文，委员会就让他们在上面签了字”^②。可见，波别多诺斯采夫宗教政策的世俗性比托尔斯泰时期还要明显，它几乎完全剥夺了教会内部的发言权。

1884年4月20日，神学校改革方案交由沙皇签字。8月22日，神职中学新章程也得到了沙皇的批准。与此同时，总监办公厅还公布了《东正教神学院章程草案解释条例》。《条例》明确规定：新章程旨在减化神学院管理制度，更有效地划分管理机构的活动范围，巩固各职能部门的行政权利。这说明，俄国的神学教育又回到了尼古拉一世时期。

同1867年神职中学的章程相比，在1884年的章程中，高级黑神品对神职中学的管理权限明显扩大。其中第14条规定：“主教对教学方向、学生的培养和章程的履行等情况具有最高监督权”；第23条取消了校长选举制，改为任命制。督学也不是由选举产生，而是通过圣主教公会任命；第92条规定：不再从神职人员中选举教务委员会成员，改由主教区高级黑神品指定。新的教学大纲增加了下列课程：圣经史、俄国教会分裂史和辩护神学。此外，加入了比较神学和三角数学。哲学课中保留了逻辑学

① 《大臣委员会活动的历史概述》第4卷，第417页，圣彼得堡，1902。

② 萨瓦·吉洪米罗夫：《大事记》第7卷，第153页。

和心理学，哲学思潮概况和教育学改为哲学基础、简明哲学史和教学法。为培养宗教道德，增加了教会音乐课。指定专门的神甫管理神职中学的祈祷活动。神职中学像“大改革”时一样仍强调培养教会神职服务人员，扩大白神品队伍。

神学院章程的基本原则也发生了同一性质的变化。它明确规定：“神学院教育的宗旨是使受教育者接受东正教神学高等教育，以便在神甫、神职教学和其他活动领域里为教会提供更加文明的服务”^①。授权主教区高级黑神品以长官的身份对神学院实行监督。虽然，“大改革”时期白神品获得了进入神学院院长职位的权利。但是，在1884年以后，圣主教公会只从黑神品学者中任命神学院院长。而且，院长候选人不一定必须具备教授职称，只要能在神学院讲授一门课程就可视为符合条件。提倡督学及其助手从神职阶层中产生。教研室空缺的填补办法是：由主教从有学位的神职人员中推选候选人，再由圣主教公会来确定最后人选。神院校务委员会的管理权限缩小，对高级黑神品的依附性增强。在新的神学院教学大纲中，普通教育课程大量削减，神学课加强。

“大改革”时期设立的神学专业被取消，神学课作为不可缺少的公共必修课贯穿神学院教学的全过程。取消专业划分，神学院的课程分公共必修课和专题选修课两种。绝大多数课程为公共必修课，学生独立从事学术研究的时间减少，神学院的主要教学方向为培训神职中学师资。学士论文与四年级的学年论文同时完成。学士论文答辩改为无旁观者在场的口试形式。神学博士学位的获得也只需要两位专家的评语，论文的答辩程序被取消。公共必修课有：神学导论、圣经和圣经史、说教术、道德神学、辩论术和说教史、教父神学和教育学、教会法学、宗教分裂前的普世教会史、圣父学、教会考古和祈祷学、哲学（包括逻辑学、心理

^① 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第195页，圣彼得堡，1901。

学、形而上学和哲学史)。选修课分两类，第一类选修课为：语言理论和外国文学史、俄语和带有古字学的教会斯拉夫语、古犹太语和圣经考古学、一门古代语言和一门现代语言；第二类选修课有：西方信仰史及其分析、俄国教派分裂史及批判、世界通史、俄国史、一门古代语言和一门现代语言。从课程设置上看，新的神学院章程更加注重实效性，它的最终目的是充实东正教传教和布道人员队伍。

神学院教师的待遇有了明显的提高。神学院的教师编制为：8名编内教授、9名编外教授、9名副教授和3名现代语讲师。个别神学院，如喀山神学院等，因增设传教系而使教师的编制扩大。教龄达到25年的编内和编外教授有资格获得功勋教授的称号、特殊级别并得到特别的奖励。从1894年7月25日起，神学院和神职中学教师的工资和退休金与国民教育部所属学校相应级别的教师待遇相同。

神学院章程于1884~1885学年开始实施，神职中学章程于1885~1886学年也开始落实。按照新章程，神职中学和神学院的大门对社会各阶层开放。神职中学和古典中学的毕业生进入神学院时需要通过入学考试。为了保证神职中学的生源，阻止神职中学的学生大规模地进入世俗大学，1879年，总监托尔斯泰颁布法令取消了允许神职中学的毕业生进入世俗大学的法令。1884年，该法令得到沙皇的批准。神职中学的封闭性加强，享受公费待遇的学生必须寄宿于学校。除非特殊情况，不允许神职中学的学生去神学院自由听课。学生的日常生活受到校方的严格监督：不许学生擅自离开宿舍，不许参加社会活动家组织的庆祝活动，不准集会，禁止阅读各种反映现实的报刊。宗教布道提倡发扬传统，尽可能回避敏感性的社会问题。如果发现神甫在布道中存有可疑之处，圣主教公会就要求他向长官呈交布道词，“情节严重者”还要接受审查。

在国民初等教育中，广泛地宣传官方东正教思想是波别多诺斯采夫在 19 世纪末做的一件大事。1882 年，大臣委员会决定加强教会对国民初等教育的监督。同年，由华沙高级主教列奥恩季领导的专门委员会制定了教区小学和识字学校法规。1884 年 6 月 13 日，法规经沙皇批准生效。亚历山大三世批示：“希望教区神职人员在国民初等教育中无愧于自己的神圣称号”^①。1885 年，圣主教公会直属的教会小学委员会成立。1886 年，委员会制定了教区小学教学大纲。同 60 年代的大纲相比，宗教课程的课时增加了一倍，教会音乐课、教会斯拉夫语课的比重也有不同程度的增加。学校的生活更接近教会，学校强调对学生进行宗教思想教育。

俄国素有在教堂和修道院旁建立教区小学的传统，教区学校被称作启蒙教育的摇篮。1861 年，俄国共有教区小学 2.1 万所。“大改革”时期，为了普及国民初等教育，国家鼓励社会各界兴办学校。多数乡村农民的子弟进入自治局创立的学校，教区小学因而出现了枯萎局势。1881 年，教会所属的教区小学下降到 4404 所^②。为了扭转局势，1884 年国家拨款 5.55 万卢布用于教区小学的复兴。1886 年，国家将用于教区小学的费用增加到 12 万卢布；1894 年，国家为教区小学一次性地提供拨款 35 万卢布；1895 年，国家拨款数目达到 70 万卢布^③。从 1884 至 1894 年十年间，教区共建造房屋 3 万多座，耗资 700 万卢布；教区小学的数量达到 31835 所，比“大改革”时期增加了 6 倍；在校生增加了 9 倍，由 105317 人增至 981076 人。教区小学激增的状况一直接续到 1903 年。当时，教区小学达到 44421 所，占全国初

① 斯·戈·隆克维奇：《19 世纪的俄国教会》，第 195 页，圣彼得堡，1901。

② 伊·戈·阿伊瓦佐夫：《亚历山大三世时期的教会问题》，第 42 页，莫斯科，1914。

③ 斯·戈·隆克维奇：《19 世纪的俄国教会》，第 195 页，圣彼得堡，1901。

等学校总数的一半。在校生人数达 1909684 人，占全国小学在校生人数的 1/3^①。教区小学中有识字小学 1.8 万所，一年制教区小学 1.2 万所。另外，还包括 200 所二年制的培养识字小学教师的专业学校^②。

波别多诺斯采夫主张由教会负责国民初等教育问题，教育大臣伊·德·杰良诺夫积极支持和配合东正教事务总监的活动。有鉴于此，国家对教会学校的拨款不断增加，对教育部所属学校的投资相应地减少，致使教育部所属的小学数量徘徊不前。国家还要求地方教学机构协助开办教区学校。1884 年的《教区学校法》完全将这些教区小学由政府转归圣主教公会管辖。在教区小学中，一年制小学向孩子们传授祈祷礼仪、圣经史和简明教义问答、教会歌曲、教会和世俗报刊阅读、写字、四则运算等课程；二年制小学除了上述课程外，还有教会史和俄国史。教区小学的任课教师多为乡村的神甫和教堂的服务人员，有时为普通的乡村教师。不过，后者需由主教区高级黑神品来确定并受神甫的监督。1891 年 5 月 4 日，沙皇颁布命令，规定：全国所有的识字小学一律转为教会管理。不仅如此，在教育部所属的国家中学、市属和地方自治局创办的 4 年制不完全小学中，宗教和神学课程也出现了增多的趋势。费拉烈特的教义问答成为世俗中学的必修课。为了同唯物主义作斗争，世俗中学的高年级学生必须学习教义神学课。世俗高校也把东正教信仰课作为必修课。教会学校对世俗小学的排挤以及官方东正教思想在世俗学校的渗透引起社会各界的不满，进步势力抨击这种现象为“教权主义的抬头”^③。

① 《近 25 年来教区学校发展的历史评述（1884-1909）》，第 14、15、21 页，圣彼得堡，1909。

② 斯·戈·隆克维奇：《19 世纪的俄国教会》，第 196 页，圣彼得堡，1901。

③ 《呼声》1882 年第 229 期。

1896年，波别多诺斯采夫向亚历山大三世申请对教会学校拨款327.9万卢布，以敦促国家实现“承担教区小学和省级识字小学的一半费用及二年制师资培训班的全部费用”的许诺^①。财政大臣谢·尤·维特（1849~1915）答应了教会的请求。为报答维特的恩情，圣主教公会通过学校委员会授予财政大臣一枚圣像。从1897年起，国家每年为教会增加补贴15万卢布。1900年，沙皇批准每年对教会学校的补贴增加到185.9万卢布。当然，由于镇压中国义和团运动造成经费紧张，这一计划未能付诸实施。国家和圣主教公会对县级小学、神职中学和神学院的拨款情况随着神学校数量的变化而有所不同。但是，从整体上看，拨款的数量仍呈递增趋势。斯莫里奇将国家拨款分成两部分，一部分拨给圣主教公会作为传统的学校费用项目，另一部分属于国家对神学校的直接津贴（见表9、10）。俄国教会史学家斯·戈·隆克维奇认为，19世纪末，国家用于神学院、神职中学和县级教会小学的费用分别为60万卢布、300万卢布和450万卢布。总拨款数额为810万卢布^②。

表9 神学校情况表

年代	数量								
	神学院	在校生	教师	神职中学	在校生	教师	县级小学	在校生	教师
1881	4	950	134	53	14914	963	183	30582	1768
1894	4	901	131	56	18749	1091	186	30869	1827
1908	4	873	152	57	19892	1212	185	30763	2056
1912	4	935	165	57	21850	1426	185	28833	2362
1914	4	995	—	57	22734	1448	185	—	2374

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第667页。

① 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第196页，圣彼得堡，1901。

② 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第200页，圣彼得堡，1901。

表 10 国家和圣主教公会对神学院、神职
中学和县级教会小学津贴情况表

年代	国家津贴 (卢布)	圣主教公会津贴 (卢布)
1851	—	1715731
1861	1775314	1987178
1871	—	4491306
1881	1558803	4982472
1894	1691318	5303878

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第668页。

第三节 教会政策评价

由于研究者的出发点和视角不同，俄罗斯不同时期的历史学家对亚历山大三世的教会政策评价迥异。

19世纪末，俄国史学家斯·戈·隆克维奇站在保皇主义立场上认为，亚历山大二世时期的“大改革”是俄国历史上的一大“罪孽”，“由于人民过早地得到了他们尚不会使用的自由，于是滥用自由，从事作恶行为”^①。他把亚历山大二世的改革看做是民粹派运动及社会主义思想产生的直接诱因。他仇视社会主义运动，称波别多诺斯采夫等亚历山大三世的智囊团人物为俄国的“精英”，把专制制度当作俄国的最佳体制。因此，对80、90年代波别多诺斯采夫扩大官方教会影响、普及国民宗教教育等政策

^① 斯·戈·隆克维奇：《19世纪的俄国教会》，第184页，圣彼得堡，1901。

大加赞赏。

20世纪初，官方教会史学家伊·戈·阿伊瓦佐夫也坚持同样的观点。他把亚历山大三世时期称作是“俄国历史、尤其是俄国东正教会史中最辉煌的阶段”。认为，亚历山大三世有关活跃教会生活和改善教士物质待遇的政策“深得民心”^①。

苏联史学家尼·米·尼科里斯基是第一位试图从马克思主义观点出发来阐述俄国教会历史演变的学者。20世纪30年代，他的专著《俄国教会史》问世。书中没有对“大改革”时期和反改革时期的教会政策作详细的分期评述，而是将1861年至1917年间的教会状况笼统地概括为“官方东正教会的危机”。作者认为，改革后“腐朽国家同腐朽教会的联合导致教会的衰落直至灭亡”^②。苏联史学家多沿用这一观点，没有人专门对亚历山大三世时期和“大改革”时期的教会政策作比较分析。从教会摆脱国家控制及教会本身的民主进程角度来研究东正教会史的多为俄国侨民史学家和西方史学家。

俄国流亡史学家伊·科·斯莫里奇侧重阐述亚历山大三世教会政策的反改革倾向。他认为，这一时期“国家内政中的反改革趋势在圣主教公会和主教区的管理中也同样表现出来”^③。

当代俄裔加拿大学者德·弗·波斯别洛夫斯基在评价亚历山大三世的神学校章程时，将19世纪80年代初禁止神职中学的学生进入世俗大学的规定称作是“对托尔斯泰改革的反改革”。他认为，1884年的《神学院章程》是“反改革倾向最集中的表现”^④。

关于波别多诺斯采夫教会政策“反改革”性的讨论也是俄罗

① 伊·戈·阿伊瓦佐夫：《亚历山大三世时期的宗教问题》，第2页，莫斯科，1914。

② 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第426页，莫斯科，1988。

③ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第230页，莫斯科，1996。

④ 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第198页，莫斯科，1996。

斯当代史学家的热门话题。以史学家谢·维·里姆斯基为代表的多数学者认为，将19世纪80、90年代的俄国教会政策称作“反改革”的说法是不可接受的，“它实质上是以保守主义为宗旨的教会政策调整”^①。

首先应当承认，由于东正教会是俄国上层建筑中与专制政体命运息息相关的重要组成部分，19世纪80、90年代俄国内政中的反改革倾向不可能不在教会政策中得到体现。反改革内政的主要策划者之一、东正教总监波别多诺斯采夫竭力将世俗管理的模式运用于教会管理中，这无疑使教会的管理具有反改革性质。具体表现为：在东正教圣主教公会的行政管理中，波别多诺斯采夫偏袒高级黑神品阶层的政策是俄国内政亲贵族倾向在教会中的特殊表现；在教区管理中，主教任命制得到重申，白神品进入教会高校领导岗位的权利再次被剥夺。这些政策都为60、70年代所进行的扩大白神品在教会内部管理权的讨论提供了否定性的答案；禁止神职中学的毕业生进入世俗大学的规定和神学校（院）各级领导职位的任命制等都是同“大改革”时期教会相关领域的进步改革直接对立的措施。1884年的《神学院章程》几乎是反改革时期世俗大学章程在教会的翻版；如果说“大改革”时期教区数量和教士编制的精简对于提高神职人员素质、对于向社会提供更多的自食其力的劳动者具有一定的促进作用的话，那么，亚历山大三世时期教区和教士数量的泛滥无疑是逆历史潮流而动的行为，它加剧了教会组织的臃肿，导致了神职阶层与人民的疏远，等等。

然而，又不能过于简单化地用“反改革”一词来对亚历山大三世的全部教会政策作定论。比较两个时期教会政策的变化不难

^① 谢·维·里姆斯基：《亚历山大二世时期的教会改革》，摘自《历史问题》1996年第4期，第45页。

发现：二者在某些方面存在着承接关系。

从教会政策制定者的动机来看，19世纪60、70年代的教会改革和亚历山大三世时期的教会政策调整都是世俗官僚出于保护本阶级利益和维护专制政体的需要而进行的，国家对教会扶持和利用的态度贯穿两个阶段的始终。虽然在不同的历史时期，教会政策的侧重点存在着一些差异，但其主导方针却是一脉相承的。60年代初，俄国的专制制度至少表面上还处于相对稳定的发展阶段。统治阶层认为，国家的内政环境还允许他们采纳社会的部分意见，制定出相应的教会改良措施，以使专制制度沿着良性循环的轨道发展并保证专制国家的长治久安。在世俗改革中，农奴制的废除直接触及到教会的低层——白神品的社会地位和物质待遇问题，教会阶层的封闭性成为俄国教会乃至整个社会发展的严重障碍和亟待淘汰的陈规。因此，取消教会的封闭性乃为客观形势所使然。“大改革”环境的影响、社会各界的呼吁以及总监托尔斯泰伯爵对黑神品阶层的反感促使政府采取了一系列倾向于白神品的教会政策。然而，这些带有自由主义色彩的教会改革并不能证明托尔斯泰的思想具有自由主义倾向，总监的反动政治立场丝毫没有改变。表面上看，允许神职中学的毕业生进入世俗大学深造是一项具有社会进步意义的改革举措。但是，总监的真正动机却是利用神职人员向世俗高校灌输保守思想，以此对抗俄国社会中无神论思想的传播；通过精简机构和编制、鼓励社会捐赠以及发动教区自救等方式来扶持白神品阶层，扩大他们在教区中的管理权，打破神学院院长为黑神品阶层所垄断的局面，如此等等，从总监的意图来看，这些政策中包含着平衡教会内部黑白神品间的权力、防止教权主义扩张的成分。民粹派的恐怖活动给统治阶级敲响了警钟，平民知识分子革命运动的蓬勃发展使专制制度的卫道士感到恐惧。于是，托尔斯泰对教会的态度发生了突变，由局部的宽容转变成全面的高压。他重新搬出谢·谢·乌瓦洛

夫炮制的三位一体的公式(“东正教、专制制度、人民性”),在民族主义急先锋米·尼·卡特科夫的配合下展开复古教育“二重唱”。在意识形态的主要部门——国民教育和神学教育中推广古典教学,竭力扼止培养学生逻辑思维能力的自然科学知识在神学校传播。在教会的司法改革方面,由于总监为教会内部的保守势力撑腰,致使教会司法的改革止步不前。

实际上,托尔斯泰的古典教育措施在神学校并没有产生预期的效果。神学校死板的教学体制和脱离现实的教学内容早已使学生失去了学习兴趣。革命民主主义者杜勃罗留波夫曾经描述过他所亲身经历的神职中学中单调无味的生活:学生的大量时间和精力都浪费在写作冗长的神学论文上,这是一种“毫无收益的、使人的脑子走向枯竭的劳动”^①。于是,他们便开了小差:钻入图书馆博览群书,从无限的知识海洋中汲取在神职中学所无法得到的东西。他们如饥似渴地阅读普希金、莱蒙托夫、屠格涅夫及莎士比亚和狄更斯等国内外著名作家的作品,潜心研究世界通史、自然哲学实践以及有关俄罗斯人民生活习俗的著作,密切关注激进民主主义杂志《祖国纪事》和《同时代人》的动态。在来自社会的强大吸引力面前,越来越多的神学校学生感觉到外面的世界更精彩。于是,他们便纷纷投入到火热的现实中去。教会小学的毕业生更倾向于进入世俗中学学习,神职中学的毕业生优先选择世俗大学,教会学校的诱惑力明显减弱。19世纪50年代,俄国共有神学院4所,即:莫斯科神学院、彼得堡神学院、基辅神学院和喀山神学院。1850~1869年的19年内,神学院在校生总数仅增加了12人;神职中学增加了4所,但在校生总数却减少了1902人;县级神职完全小学增加了7所,在校生总数增加了2163人,增长幅度也不算大(见表11)。然而,自1867年至

^① 《杜勃罗留波夫选集》第1卷,第7页,上海译文出版社,1983。

1880年，在世俗中学中，神职人员出身的学生比例却提高了2.7%^①。由于专业特长，神职中学的毕业生多进入世俗大学的历史、哲学系和法律系。1880年，俄国各大学中毕业于神职中学的人数占大学生总数的34.5%^②。在进入世俗大学的神职中学毕业生中，多数青年属于思考型人才。他们往往在神职中学中通过自由阅读打下了扎实的文学、史学和哲学功底。进入世俗大学以后，他们开始研究西方的哲学流派和思潮。通过比较，他们对俄国的教会神学有了清醒的认识。最终，相当一部分人选择了唯物主义道路。

表 11 教会学校及在校生情况表

时间	数量					
	神学院 (所)	在校生 (人)	神职中学 (所)	在校生 (人)	县级神职 小学(所)	在校生 (人)
1850	4	383	47	16702	182	24737
1869	4	395	51	14800	189	27900

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第667页。

另外，自19世纪50年代起，神职中学的学生还同世俗中学和大学的青年一起参加政治活动，从而使社会主义思想渗透到神职中学中来。1870年，总监在呈交给皇帝的报告中指出：“在神职中学的学生中出现了轻视教堂祈祷，不听从督学命令的鲁莽现象，发现了有害的达尔文主义、实证主义和唯物主义的思想苗头”^③。厌学情绪导致神职学校的学生对官方教会的信仰产生了

① 戈·伊·舍吉尼娜：《俄国的大学和1884年章程》，第72页，莫斯科，1976。

② 《俄罗斯帝国统计数字》第3卷，第10页，圣彼得堡，1886。

③ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第1分册，第471页，莫斯科，1996。

冷漠的态度。出身于乡间的神学校学生对农民的生活和疾苦十分了解。受家庭环境的影响，自幼儿时期起，他们就认为父亲的神甫职位在乡村是受人尊重的，因为神甫能够为人类道德的培养提供精神食粮。然而，当他们到了去城市求学的年龄，亲眼目睹的却是父亲为了筹措学费低三下四地向乡村地主借债的情景。父亲在乡村地主那里所受的冷遇给这些孩子的心灵造成了重大的创伤。从小受到的基督教熏陶使他们对社会上的不公正现象十分敏感。在“大改革”环境的影响下，他们的头脑中逐渐产生了对土地和自由的渴望。此时，学校传授的各种慰藉心灵的宗教说教在严酷的现实生活面前都显得苍白无力。因此，从某种意义上讲，神职中学学生的思想甚至比世俗学校的学生还激进。许多神职中学的学生后来都成为坚定的革命者。这就是19世纪俄国有相当一部分激进民主主义者和平民知识分子出身于神职人员家庭的主要原因。在俄国解放运动的第二阶段——平民知识分子阶段，神职中学也闹起学潮来。神职中学的学生进入世俗大学后，不仅没有为世俗学校注入保守思想，反而客观上对各大学的学生运动起到了声援作用。严峻的现实迫使托尔斯泰在1879年颁布临时法令，堵住了神职中学的学生进入世俗大学的去路。该政策为总监波别多诺斯采夫继承下来。1884年，沙皇下令将这一政策在全国各教区普遍推行。

在沙皇亚历山大二世遇刺以后，统治阶级改变内政策略，决定以公开的强硬手段来拯救专制制度。在沙皇亚历山大三世周围形成了由托尔斯泰、卡特科夫和波别多诺斯采夫三人组成的极端反动派，对19世纪60、70年代改革中具有自由主义倾向的政策加以否定。如果说托尔斯泰的教会政策旨在向教会灌输保守主义思想的话，那么，波别多诺斯采夫的指导方针是固守“大改革”以前的僵化教会管理模式不变。两位总监在对待教会管理的态度上不仅没有冲突和对立，反而存在着明显的相似之处：双方都有

意阻挠教会管理的民主化进程，使教会保持死气沉沉的状态，以保证国家顺利地推行愚民政策。作为乌瓦洛夫官方教会思想的共同追随者，托尔斯泰和波别多诺斯采夫都十分重视国民教育部门这个意识形态宣传的主要阵地，强调国民宗教教育的必要性。二者制定的神学校（院）培养目标相同：为配合官方教会的发展，向社会输送更多的神职服务人员。在教学内容上，托尔斯泰在神学校（院）加强古典主义教育，波别多诺斯采夫推广官方神学的普及性教育。但是，双方的宗旨完全一致：以古板无味的学科来束缚学生的思想，转移学生对社会思潮的兴趣。从神学教育政策推行的后果看，托尔斯泰提倡的国民宗教教育主要在神学校（院）范围内得到了普及。由于“大改革”时期社会知识分子阶层对神职人员的知识和道德水平不信任态度，官方宗教思想在国民初等教育中的作用微乎其微。但是，波别多诺斯采夫的高压政策却使宗教教育得以向全社会渗透，教会对国民初等教育的影响明显增强。在这一点上，波别多诺斯采夫使托尔斯泰的事业得到了进一步发展。

总之，俄国政教合一的体制决定了19世纪80、90年代教会政策的独特性。面对日趋迅猛的革命形势，统治阶级感到赖以生存的专制制度摇摇欲坠。为了保全性命，专制政府加紧扶持教会。因此，虽然国家内政走向了全面反动。但是，官方教会却呈现出“复兴”的局面。共同的决策动机使波别多诺斯采夫的教会措施同托尔斯泰时期具有本质的一致性。确切地说，俄国19世纪80、90年代的教会政策相对于“大改革”时期来说，既有反改革的成分，同时又是教会传统政策的继续。

第四章 教会革新运动

第一节 20 世纪初的教会和国家

19~20 世纪之交，东正教会仍是俄国社会的一个庞大机构。它拥有占全国人口 0.5% 的神职人员，掌握着全国 0.8% 的土地，官方教会教徒的人口比例在各信仰中保持着绝对的优势（见表 12）。

表 12 俄国各宗教信仰的人口比例表

单位：%

年代 信仰	1858	1870	1897	1910
东正教(包括皈 一派教徒)	72.62	70.8	69.9	69.9
旧礼仪派 (正式注 册的)	1.05	1.4	?	?
亚美尼亚-格列 高利派	0.68	0.8	?	?
合并派	0.31	0.3	?	0.96
罗马天主教派	9.05	8.9	9.91	8.9

续表 12

年代 信仰	1858	1870	1897	1910
新教派	5.4	5.2	4.85	4.85
其他基督教派	—	—	0.85	?
犹太教派	3.06	3.2	4.5	4.5
穆斯林教派	7.13	8.7	10.83	10.83
多神教派	0.69	0.7	0.5	0.5

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第28页。

从经济实力上看，东正教会控制着国家相当一部分财产。全国最大的修道院都是大庄园主，1905年，索洛维茨修道院拥有6.6万俄亩的可耕地，坦波夫省的杰姆尼科夫斯基萨拉托夫男修道院拥有可耕地2.4万俄亩，涅瓦王亚历山大修道院和圣三一谢尔吉修道院拥有土地的数量分别为1.3万俄亩和0.2万俄亩^①。除了农耕，大修道院还从事森林买卖、房地产及放高利贷等生意。如，俄国最大的教会土地所有者——索洛维茨修道院就是一个拥有多种经营能力的经济实体。1913年，它拥有以下财产：200匹马、100头牛，200只羊；产业有：炼油脂厂、蜡烛厂、陶瓷厂、砖瓦厂、制材厂、焦油厂、铸造厂、机械厂、皮革厂；手工作坊有：制鞋作坊和裁缝作坊、首饰坊、油漆作坊、钳工作坊、家具作坊、雪橇作坊、车轮制造作坊、马车制造作坊和磨坊。为保障农业用水，修道院还在岛上建起运河系统。此外，该修道院还拥有乳畜牧场和造船厂各一家^②。修道院的劳动力除了朝圣者和见习修士以外，主要成分为自由雇佣工人。据统计，1889年，俄国476家修道院共有雇佣工人2.6万人^③。在农奴制

① 《1905年的土地统计：俄欧50个省数字报表》，第132页，圣彼得堡，1907。

② 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第559页，莫斯科，1989。

③ 维·基里切夫斯基：《黑神品的财产和收入》，第9页，圣彼得堡，1908。

废除后，国家每年拨款 16.8 万卢布用于资助修道院支付雇佣工人的工资。到 1890 年，国家投资的年度总额增加到 42.5 万卢布^①。由于修道院长期固守着古老的方式经营不变，对于新的经营形式既不主动适应，也不善于吸收，修道院中的地主经济在效益上比俄国社会的资本主义经济要差得多。受神职阶层保守思维模式的影响，俄国修道院经济的资本主义演化过程进行得相当缓慢。都主教叶夫洛基在谈到对修道院经济的看法时，不无牢骚地回忆道：“如果修道院经济运行合理，而不是固守一百年前的方式，那么修道院的财产将会更加丰富”^②。从 1910 年俄国教会土地的统计情况看，当时教会共拥有土地 230 万俄亩，其中 150 万俄亩为乡村教区的小型份地，这些份地由教士耕种，主要用于消费，即养活教士之用。只有 80 万亩的土地为黑神品官邸和修道院所有，具有赢利性质，这些土地仅占俄国全部土地的 0.1%^③。高级黑神品们还没有资本家那种把利润作为追加资本用于扩大再生产的远见。修道院的土地所有者从事私营经济，有时还将土地出租，其经营范围也不过是传统的农牧业和手工业，很少经营以先进技术为基础的大型工业。因而，教会经济是自给自足的。修道院经济的收入主要用于内部需要，消费是修道院经营的惟一目的，投资和扩大再生产还没有引起修道院管理者的足够重视。

教会生存的主要物质来源是国家拨款和直接来自教徒的收入。主教以上的高级黑神品都能从国库中得到 1500 卢布至 7800 卢布的年薪^④。高级黑神品还将修道院经济的部分收入和黑神品官邸的部分利润和教区上缴的部分收入中饱私囊。在出售圣物和

① 阿·尼科林：《教会与国家》，第 124 页，莫斯科，1997。

② 叶夫洛基（格奥尔基耶夫斯基）：《都主教叶夫洛基回忆录》，第 193 页，莫斯科，1994。

③ 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第 405 页，莫斯科，1988。

④ 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第 405 页，莫斯科，1988。

收取圣礼费时，他们不顾教徒的实际承受能力随意定价。据此，神学家耶·耶·戈卢宾斯基称俄国教会的黑神品上层人士为“世界上最无耻的商人”^①。白神品阶层获得的国家保障不及黑神品阶层优越。自1842年圣主教公会首次为个别教区的白神品发放工资到“大改革”时期，白神品的工资制进程缓慢。1893年，在东正教会复兴的热潮中，沙皇强调尽快在全国范围内为白神品提供工资保障。但是，由于国家财政紧张，这一措施并没有能够全面推行。按照尼科里斯基的统计，国家的津贴还达不到教区需求量的25%^②，其余的部分则直接从教徒身上勒索出来。白神品阶层内部贫富差距悬殊。俄国欧洲部分教区的白神品物质条件较好。1905年，俄欧50个省的神职服务人员共占有土地33.7万俄亩^③。在白神品中，城市神甫比较富有。彼得堡喀山大教堂的教堂长年收入为5700卢布，以撒大教堂的教堂长年收入为3300卢布，大司祭和神甫年的收入分别为3300卢布和2200卢布^④。而乡村的神甫们则因得到的津贴少或根本得不到国家的津贴，其收入明显减少。即使在同一个教区，神甫、执事和诵经士之间收入的分配也不均等，教区中绝大部分个人收入归神甫。生活在偏僻教区的教士境遇类似于农民。

在社会地位上，官方东正教派在俄国各派宗教中始终得到沙皇的“特殊厚爱”。东正教徒比其他信仰的教徒享有特权，东正教会神职人员为国家的非纳税阶层。沙皇亚历山大二世和亚历山大三世分别推行过改善教会管理、扶持官方教会的措施，旨在扩大东正教会的影响。俄国末代沙皇尼古拉二世对待教会的态度与

① 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第407页，莫斯科，1988。

② 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第406页，莫斯科，1988。

③ 《1905年的土地统计》，第147页，圣彼得堡，1907。

④ 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第383页，莫斯科，1989。

其前任相比也没有多少变化。虽然迫于社会的压力，沙皇在宗教问题上不得不做些让步。但是，他仍没有放弃东正教会在俄国各种信仰中的主导地位。1903年2月26日，国君颁布宣言，重申信仰事务部门应监督国民“信守俄罗斯帝国基本法所规定的信仰传统，即尊重东正教会的首要 and 统治地位。继续采取措施，改善东正教乡村神职人员的物质待遇，扩大东正教神职人员参与教区社会生活的权利”^①。在传教活动中，官方东正教在全帝国境内都具有优先权，民间教派的活动则受到限制。1903年帝国《刑法》明确规定：“对于在公共场合布道、讲演和宣读文章，或传播或向公众展示文字及图像作品者，如果其行为具有迷惑东正教徒、鼓动他们加入其他宗教或分裂教派以及教派的企图，则将被处以一年以内的幽禁或受到审讯”^②。

经济上对国家政权的依附状态和特殊的社会地位决定了东正教会传统的政治功能没有发生实质性的变化。20世纪初，废除专制政体、建立君主立宪制国家成为俄国资产阶级民主革命的目标，工业无产阶级反抗现存制度的斗争也达到了高潮，俄国的专制制度摇摇欲坠。为了保住俄国的绝对君主制政体，波别多诺斯采夫利用意识形态阵地，大肆宣传西方代议制的危害性。他在《当代大骗局》一文中写道，西方的代议制度对俄国来说是绝对不可接受的，“民权这种法国大革命时期出现的思想是最富有欺骗色彩的政治理论，由此产生的代议制学说至今仍在迷惑着俄国知识分子”^③。他宣称，东正教无限专制君主制是多民族的俄罗斯最合理的国家政体形式，是惟一能够缓解和消除社会矛盾及冲

① 《法律大全》第3集第23卷，第22581号。

② 《1903年刑法》，摘自阿·尼科林《教会与国家》，第364页，莫斯科，1997。

③ 康·彼·波别多诺斯采夫：《当代大骗局》，摘自阿·别斯梅尔特内依：《教会与民主》，第5页，莫斯科，1996。

突的体制。目前，应保持社会的停滞状态，任何一种微小的改革都会引起社会的毁灭。教会高级黑神品和大多数神职服务人员都反对剥夺地主的财产，坚持俄国现存社会秩序的不可改变。沃伦大主教安东尼宣称：“对别人财产或其祖上财产的剥夺是不公正的行为”^①；都主教马卡利在布道中强调宗法制度的重要性，指出：“应当以敬畏上帝和忠孝父母的精神来培养青年”，“尊重父母的人也会尊重长官。如果国家由这样的家庭组成，那么它将是一个太平和如意王国。在这样的国度里，工人不再骚乱，社会上不再出现罪恶的预谋者和暴动分子”^②。在1905~1907年革命中，圣主教公会号召所有的东正教徒“团结一致，形成牢不可破的坚强堡垒，保卫我们的沙皇，捍卫俄罗斯国家，保持俄国古老的基督教生活方式不变”^③。教会上层反对任何旨在改变现存制度的社会活动，包括资产阶级改良运动。沃罗格达和多杰姆大主教尼康·罗日杰斯特文斯基认为，由于俄国知识分子阶层和广大人民群众在精神追求上忽视了官方信仰，最终导致了俄国社会的病态性发展。面对资产阶级民主革命的形势，他要求人民保持冷静，强调：“东正教是世界上惟一神圣的和忠于上帝的宗教，东正教会神圣不可侵犯。东正教沙皇是被上帝抹过圣油的人，沙皇的言辞是绝对正确的法律规范”^④。莫斯科和卡洛缅都主教马卡利（涅夫斯基1835~1926）把无产阶级的革命运动看做比分裂教派和异端教派活动还可怕的现象，认为“这种遍及全国的无秩序状态威胁着东正教、沙皇专制政体和俄罗斯的民族性，国家的基础受到动摇。无秩序会导致分裂，分裂会削弱国家，最终将造

① 《教会新闻》，1907年7月21日增刊，第1158页。

② 《教会新闻》1905年1月8日增刊，第53页。

③ 《教会新闻》1905年第5期增刊。

④ 尼康·罗日杰斯特文斯基：《我们的母亲俄国患了什么病？》，摘自阿·别斯梅尔特内依：《教会与民主》，第77页，莫斯科，1996。

成国家的毁灭”^①。他号召人们向上帝忏悔，祈求上帝消除“作乱”现象。1906~1907年，东正教会以其机关刊物《宗教新闻》为阵地进行反社会主义思想的宣传。反动教授阿·布隆佐夫呼吁：“要振奋精神，全力以赴地同社会主义的危害作斗争”^②。在《十月十七日宣言》发表以后，贵族上层、黑帮地主同教会上层联合起来向革命发起了反攻。1905年11月，在贵族上层人物——弗拉基米尔·亚历山大洛维奇和尼古拉·尼古拉耶维奇两位大公、多列尔伯爵和内务大臣彼·尼·杜尔诺沃等人的倡议下，贵族与教会联合的右翼组织“俄罗斯人民联盟”成立。彼得堡卫队头目和涅瓦王亚历山大修道院的院长都是该组织的成员。“俄罗斯人民联盟”的《章程》强调：“东正教作为俄罗斯帝国三大基础之一，在俄国具有不可动摇性，东正教在各信仰中的统治地位必须保持下去”^③。“联盟”得到了国家强力机构和圣主教公会的大力支持：国家提供资金和卫队保证其装备，圣主教公会负责做舆论宣传工作。在1905~1908年间，“俄罗斯人民联盟”制造了一系列流血事件，从事杀害革命党和自由派活动家的恐怖行为。1910年，该组织因内讧而自行解散。

第二节 官方东正教的危机

一 官方东正教影响的减弱

俄国和苏联史学家们一致认为，20世纪初俄国官方东正教

① 马卡利（涅夫斯基）：《让我们醒悟吧！忏悔吧！》，摘自阿·别斯梅尔特内依《教会与民主》，第53页，莫斯科，1996。

② 《教会新闻》1907年2月10日增刊，第277页。

③ 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第422页，莫斯科，1988。

人口比例(69%)的统计数字失真。理由是:教派教徒为逃避政府的迫害经常隐瞒身份,加上政府担心教派队伍扩大而有意地掩盖事实,结果造成旧礼仪派和教派的统计数字比实际数量小,官方教徒的比例相应地被人为夸大。教会史学家伊·科·斯莫里奇对俄国不同时期官方统计数字和学者的统计数字进行了专门的比较,指出:1912年,俄国旧礼仪派和教派总人数为近1500万。据此他推算,当时俄国的“官方东正教徒实际上只占全国人口的一半左右”^①。事实上,自19世纪末开始,在圣主教公会的统计报告中,脱离东正教会的人数一直比回归的人数多(见表13)。尤其在1905年的《信仰自由法》颁布以后,东正教徒改变信仰的现象十分普遍。有的加入到教派行列,如1914年,仅史敦达一个教派中就接收来自东正教会的信徒3768人(而同时期由史敦达派进入东正教会的人只有1038人)^②。另外一些人皈依了其他宗教:1905~1907年,共有17万人改信天主教,3.6万曾在东正教会注册的鞑靼人和巴什基尔人回归伊斯兰教,1万东正教徒改信新教^③。东正教徒脱离官方教会的最主要原因是对官方教会的不满。俄国著名作家列夫·托尔斯泰(1828~1910)对教会的看法代表了许多官方教徒的心声。作家认为,官方教会是反基督的机构。他揭露教会的黑暗,号召人民脱离官方信仰,因而遭到东正教会的迫害。1901年,圣主教公会对他实行最严重的宗教惩罚——革除教籍。

① 伊·科·斯莫里奇:《俄国教会史》第8卷第1分册,第28页,莫斯科,1996。

② 伊·科·斯莫里奇:《俄国教会史》第8卷第2分册,第199页,莫斯科,1997。

③ 《1905~1907年圣主教公会总监关于东正教信仰部门的总结报告》,第29~31页。

表 13 教派回归及脱离东正教会的人数比较表

年代	回归 (人)	脱离 (人)
1908	446	1742
1909	614	1126
1911	1357	3704
1912	1467	4664
1913	1585	5118
1914	1915	5919

资料来源：伊·科斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第2分册，第198页。

不仅如此，处于教会“怀抱”中的东正教徒经过长期的求索，逐渐从各种社会政治派别中找到了精神归宿。最后，他们也放弃了东正教信仰。19、20世纪之交，俄国社会经济的发展使资本主义文化与封建宗法制文化之间的矛盾日趋尖锐，俄国资产阶级自由主义和民主主义派别异常活跃。第一次资产阶级民主革命就是这两股势力汇合形成的对专制制度的冲击。虽然，革命以失败而告终。但是，它对以后的革命运动和社会思想发展都产生了深远的影响。俄国的政治党派如雨后春笋般地出现，到革命结束之前，党派数量已经超过了50个^①。俄国的政治党派大致分三类：①社会主义党（社会民主党和社会革命党）；②自由反对党（主要是自由资产阶级及其知识分子党：包括十月党、立宪民主党、进步党等派别）；③保守党（由贵族地主、教权君主主义者和黑帮分子组成的政党）。其中，前两类分别接受了无神论思

^① 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第534页，莫斯科，1998。

想和西方代议制的自由主义思想，它们都是作为专制制度的对立面出现的，这些党派首先认识到官方教会的本质并与之决裂。这样，维护东正教会利益的只剩下贵族、地主和教权君主主义的保守派。

数个世纪以来，官方教会在俄国社会底层一直拥有最广泛的市场。向广大贫苦百姓传播官方东正教思想、推行愚民政策是东正教会的一贯方针。在俄国农奴制形成的过程中，阶级压迫使农民在人间找不到出路，官方东正教会便对他们进行诱导，教育他们“在人间要顺从和忍耐”，奉劝他们“把希望寄托在天国的恩赐上”^①。于是，农民纷纷投入东正教的怀抱，加上政府的人为因素——对东正教信仰的鼓励和对民间教派的迫害，东正教会得以控制俄国的绝大多数国民。农奴制改革前夕，俄国东正教徒的数量约占全国人口的72.3%（见表11）。然而，随着社会的发展和人们认识能力的提高，人民对东正教会所宣传的“上帝的安排，理应如此”的思想逐渐感到了不满。一旦认识到对东正教信仰的依托没有给自己带来任何实惠，他们便放弃了虚幻的想法，将视线转移到现实中来，内心产生了对土地和自由的要求。当人民决定通过暴动等对抗形式来争取自己的生存权利时，统治阶级便利用人民的保皇主义心理，以自上而下的农奴制改革来诱惑人民，暂时平息民间的怨气。农奴制改革是由教会上层人士起草、由沙皇签发、通过教区教堂向人民公布的一次变革农民现状的尝试。事实证明，统治阶级的缓冲性措施并不能长期奏效。当人民认识到改革的欺骗性时，便对沙皇政权彻底失望。这时，工人阶级也开始登上历史舞台。随着马克思主义的传播，工人阶级的罢工斗争由自发的向有组织的形式发展。19世纪末，工业无产阶级成为俄国解放运动的主导力量，工人运动的性质和方向都发生

^① 《列宁全集》，中文第2版第12卷，第131页。

了变化。如果说 90 年代工人的罢工多具有经济性质，那么，在 1900 年以后，工人运动中政治要求的比重明显增加。在 1900~1902 年的工人罢工中，有 20% 的罢工提出了政治要求；1903~1904 年，提出政治要求的罢工占罢工总数的 50%^①。1894~1904 年参加罢工的工人人数达到 40 万。罢工的规模波及到俄国的各主要工业城市。在无产阶级政党——俄国社会民主工党建立后，工人运动在统一核心的领导下目标更加明确。与沙皇政府一贯坚持的偏袒东正教的政策不同，俄国社会民主工党自正式成立起，就在党纲中明确规定：“信仰自由不受限制”和“废除等级制，所有公民不分性别、宗教信仰、种族和民族一律平等”^②，赋予公民选择宗教信仰的权利。部分觉悟了的工人逐渐接受了无神论思想，从而放弃了对官方东正教的信仰。

落后的农村在周围环境的影响下也发生了不同程度的变化。自 19 世纪下半叶起，为了传教的需要，圣主教公会允许社会各界对旧礼仪派和其他教派的教规、礼仪和内部管理方式进行研究，它客观上为人们了解民间教派提供了方便。80 年代以后，一向只会划十字的农民出现了思想波动。那些靠近旧礼仪派教区的农民开始按照后者的管理方式做教区管理改革的尝试。他们建议由村和乡委员会对乡村教士实行监督，“撤换不称职的神甫，允许世俗人员充当神甫”^③ 等等。农民对乡村教士酗酒、斗殴和勒索的指控越来越频繁。对教会人士的反感使他们渐渐地疏远教会。对于那些无力改变现状的农民来说，官方东正教是国家为他们指定的信仰，他们无权做其他选择。因此，去教堂、

① 维·阿·费奥多罗夫：《19~20 世纪初的俄国史》，第 519 页，莫斯科，1998。

② 中国社会科学院世界宗教研究所编译《苏联宗教政策》，第 3 页，中国社会科学出版社，1979。

③ 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第 426 页，莫斯科，1988。

做祈祷对于他们来说都只是例行公事。在接近工人运动区的农村，19世纪末至20世纪初，农民运动再掀高潮。这时，多数农民骚动与土地纠纷有关。1870~1880年，有43%的农民骚动因土地问题而发起；1881~1890年，这类骚动的比例上升为67%；1891~1900年，达到77%^①。这种情况反映了斯托雷平土地改革前俄国农村的土地危机。值得注意的是，此时的农民已经不是刚刚从农奴制度下解放出来的宗法制“农人”，许多人有了到城市打工的经历，耳闻目睹了城市和大工业中心的工人运动。在城市生活的熏陶下，他们的行为方式和价值取向都发生了一定的变化。回到乡村以后，他们开始以城市的眼光看待乡村，改变农村现状的要求更加强烈。农民骚动的组织性比以往增强，且距离工业中心越近，组织性就越强。这里经常出现来自城市的传单和呼吁书，一些有文化的农民还争相传阅甚至帮助散发宣传品。

总之，随着阶级觉悟的提高，俄国工农阶层辨别是非的能力增强。在对待教会的态度上，出现了列宁在1905年所描述的情形：“奴隶一旦意识到自己的奴役地位并且站起来为自身的解放而斗争，他就有一半已经不是奴隶了。现代的觉悟工人，受到了大工厂工业的教育和城市生活的启发，轻蔑地抛弃了宗教偏见，为自己争取人间的美好生活”^②。东正教堂里枯燥无味的日课经及各种祈祷仪式对于觉醒了工人和农民越来越没有吸引力。因此，东正教堂平日一般都比较冷清，老百姓很少去教堂作祈祷。即使去教堂的人，也不过是在圣像、圣物前划划十字，祷告几句而后离去，很少有人能坚持到祈祷仪式的结束。每逢宗教节日和皇室纪念日，教堂里热闹非凡。主教亲自主持

^① 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第520页，莫斯科，1998。

^② 《列宁全集》，中文第2版第12卷，第132页。

祈祷仪式，但是，“光顾者也不外乎是一些贵族官员和富有的商人，此外就没有其他人了”^①。有钱有势者把参加宗教仪式作为一种讲排场和摆阔气的形式。在这类场合中，老百姓则很少出现。当越来越多的工人和农民接受了无神论思想后，他们事实上已经脱离了东正教会，虽然形式上还属于在官方东正教会注册的人。

二 民间教派实力的增强

(一) 旧礼仪派合法地位的确立

在封建农奴制的俄国，东正教会与国家政权的紧密结合决定了人民群众受政权和教权的双重压迫。教会是农民最残酷的剥削者之一，农民农奴化的最初尝试就是在教会里进行的。15世纪，圣三一谢尔吉修道院在俄国“第一个设法取得了不准农民离开自己庄园的权利”^②，这一举措成为尤利节法令的雏形；17世纪初，即混乱时期刚过，教会便首先寻回逃亡农民。并且，将查找农民的期限定为11年。在此基础上，将农民永久性地固定在土地上的“无限期找追捕令”（1649）出台。从1678年全国纳税人口的统计表（见表14）上看，17世纪下半叶，受教会控制的纳税农户数量在俄国社会各阶层中位居第二。显然，教会是俄国最大的封建主之一。因此，人民反抗阶级压迫的斗争同时都具有反教会的性质。教会对农民骚动恨之入骨，俄国历史上两次最大规模的农民起义的领袖斯·拉辛（1630~1671）和叶·普加乔夫（1740~1775）都被东正教会开除教籍^③。

① 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第413页，莫斯科，1988。

② 米·尼·波克罗夫斯基：《俄国历史概要》，第92页，中文版，1994。

③ 任光宣：《俄国文学与宗教》，第218页，世界图书出版公司，1995。

表 14 1678 年全国纳税人分属各类所有者的情况表

所有者	总数 (户)	百分比 (%)
工商户和官地农户	9.2 万	10.4
教会、高级神职人员和修道院农户	11.8 万	13.3
宫廷农户	8.3 万	9.3
大贵族农户	8.8 万	10
贵族农户	50.7 万	57

资料来源：瓦·奥·克柳切夫斯基《俄国史教程》中文版第 3 卷，第 232 页。

在人民反抗东正教会的斗争中，民间教派的宗教社会运动是最传统和最直接的形式。

俄国最早的宗教“异端 (ересь)”是斯特利果里尼克派 (стригольничество 意为削发派)。它出现于 14 世纪下半叶，创始人是普斯科夫的东正教执事卡尔普。由于卡尔普提倡新接受神职的人应削发，而他就是一位为神职人员剪发的人，即削发师 (стригольник)，因此，人送绰号“削发匠”。同时，他所创立的教派也因而得名。由于卡尔普执事的工作是同教区普通教徒们打交道，卡尔普十分了解神职下层的生活，经常听到他们对教会征收神职税的不满。于是发起了一场教区教士反抗神职税的运动。这一运动很快在部分手工业者和西北罗斯发达城市的商人中得到了响应。斯特利果里尼克派揭露教会贪财和无知，不承认教会的圣事，要求给世俗人员以宗教布道的权利。一些成员还否认东正教关于死人复活的学说。反对派的骚动引起了普斯科夫教区主管部门——诺夫哥罗德主教区的恐慌，封建教会和世俗政权共同采取行动，教会将卡尔普解除神职，后又将其开除教籍。1375 年，世俗当局将斯特利果里尼克派运动的主要领导人全部绞死。斯特利果里尼克派是俄国教会反对教派的一个雏形。当时，广大的农

民还属于自由人，他们尚没有成为反对统治制度的主要力量，这次反对教会的初步尝试由于规模小，势单力薄，很快被世俗政权镇压下去。

俄国第一个民间教派产生于17世纪下半叶的分裂派(раскол)，它是伴随着牧首尼康改革而出现的对立教派。“分裂派”是官方对这些教徒的称谓，而该派教徒本人却以恪守改革前的教规礼仪而自豪，他们自称为旧教徒(староверы)或旧礼仪派教徒(старообряды)。旧礼仪派认为，尼康在修正祈祷书时，擅自废除了古代东正教的教规和礼仪，不遵守传统就不可能得救。从民族心理上看，旧礼仪派的思想很容易为俄国的国民所接受。众所周知，自16世纪末开始，莫斯科就成为世界东正教的中心。受莫斯科——第三罗马思想的影响，俄国各阶层的头脑中逐渐形成了这样的概念：东正教的俄国是世界基督教真知的惟一捍卫者。受民族和宗教自负感的驱使，俄国东正教宣扬普济主义思想。认为，东正教是能够赐福于全世界的宗教，它已经领悟到拯救教徒所必备的一切。在信仰方面无须借鉴别人的经验，只要保持已接受的宝贵财富就行了。它尤其不容许对自己教会的信仰和仪式做任何修正，要求教徒们不假思索地继承和固守先辈的传统。久而久之，在民间和教会下层神职人员心目中逐渐形成了一种朴素的宗教观念：俄国古代流传下来的教会礼仪是不可侵犯和不可变更的圣物。他们根据尼康改革中将教权和世俗政权分别比喻成“太阳和月亮”的说法认为，尼康的行为实际上已经偏到天主教方面去了，而天主教在东正教徒心目中是反基督的教派。因而，他们认为，尼康派的神甫和执事实质上已经不属于东正教的神职人员了。尼康改革刺痛了俄国部分国民的民族自尊心和宗教自信心，它首先遭到以大司祭阿瓦库姆(1620~1681)为首的神职人员的反对。在第一批旧礼仪派的维护者中，有不少在民间都是较有声望的布道者和鼓动家。如伊凡·涅罗诺夫在莫斯科喀山教

堂作高级神甫时，“几乎所有的首都居民都参加过他主持的祈祷，祭坛和教堂的台阶上，甚至窗台上都站满了人”^①。他们的宣传很快得到思想上因循守旧、宗教感情上惰性十足的国民的响应。虽然，东正教会将不顺从的教徒革出教门。但是，这种宗教情绪在民间并没有消除。逐渐地，民间形成了一种与占统治地位的教会对抗的民间教派——旧礼仪派。在它的成员中，还包括个别统治阶级上层的代表和莫斯科官宦。俄国著名历史风景画家瓦·伊·苏里科夫（1848～1916）的作品“女贵族莫罗佐娃”（现存于莫斯科特列季亚科夫美术馆），逼真地再现了大司祭阿瓦库姆的战友女贵族费·普·莫罗佐娃（1632～1675）在被关入修道院囚禁前在莫斯科“游街示众”的历史场面。画面中女主人公带着铁链的右手食指和中指并列地指向天空，表示旧礼仪派以两指划十字的信仰不可改变。在旁观者中，有不少为她的命运而哭泣的人及以两指划十字的追随者。不错，画家真实反映了俄国的历史现实：旧礼仪派中越来越多的信徒来自人民。17世纪下半叶，俄国农奴制度最终形成。专制制度对农民的剥削迫使农民起来反抗。旧礼仪派受国家和教会压制的处境得到群众的同情，部分农民在旧礼仪派恢复“古风”、恢复“旧信仰”和恢复“旧礼仪”的口号感召下，纷纷皈依这一民间宗教。此外，在全俄统一市场形成的过程中，新兴的商业资产阶级也产生出来。在封建社会经济体制占统治地位的俄国，商业资产阶级的发展受到封建专制制度的阻碍，教会对专制制度的维护使资产阶级感到不满。他们转而同情和支持旧礼仪派运动，部分成员还成为教会的敌对力量。

早期的旧礼仪派曾同国家政权发生过直接的冲突和对抗。

^① 瓦·奥·克柳切夫斯基：《俄国史教程》中文版第3卷，第304页，商务印书馆，1997。

苏联史学家米·尼·波克罗夫斯基研究证明：许多分裂派教徒都参加了斯·拉辛的起义。直到普加乔夫起义时期，分裂派教徒仍一如既往地站在敌视政府的立场上。当然，旧礼仪派本身的发展也不是直线型的，它同样经历了一个分化的过程。17世纪下半叶，旧礼仪派分裂为承认教堂礼仪及东正教圣事的教堂派（поповщина）和否认上述宗教仪式及教阶的反教堂派（беспоповщина）。17世纪末，反教堂派中又产生了北方沿海派。彼得一世以后，北方沿海派又派生出费多谢耶夫教派、菲利普教派、新北方沿海教派和云游派等。教堂派的演化比较迟缓，它在对待宗教礼仪和教阶的态度上与官方教会相同。后来，受官方教会的拉拢和威胁而不断妥协。最后，投靠官方教会。18世纪，教堂派允许信徒接近官方教会派。1800年，一部分教堂派教徒以皈一教派（единовѣрие）的身份并入官方教会。于是，在旧礼仪派中，官方教会的主要反抗者只剩下反教堂派了。反教堂派始终坚持同东正教会决裂，在反教堂派基础上产生的各分支教派都是专制世俗政权的敌人，也是官方教会迫害的重点对象。

与官方东正教不同，旧礼仪派是一种日常东正教（бытовое православие）。人们对教义的理解是由日常习惯形成的，它是一种具有混合主义色彩的信仰。“恢复古风”的口号使农民联想起祖先们世世代代对个性自由和土地的追求。因此，恢复古风就是要求恢复被世俗政权和教会黑神品上层剥夺的人身自由，这是旧礼仪派反对沙皇和教会的内在动机。另外，还在接受基督教的初期，古罗斯修士们就沿袭了拜占庭修士的苦行修炼方式。苦行就是不进食物，节制欲望，整天虔诚地祈祷。简言之，通过克制肉体方面的欲望博得上帝的宠爱。这种生活方式对于普通教徒来说很难做到。不过，潜移默化之中，修士的作风对普通教徒产生了一定的影响：由节制欲望产生了节约意识。旧礼仪派继承了俄国

古风中的这一传统，形成了“冷静、勤劳、团结互助、善于积蓄”^①的风格。旧礼仪派分布很广，它的影响波及到北方沿海地区、白俄罗斯、俄欧中部和伏尔加河流域的广大地区。在俄国商业资本主义发展的过程中，具有商人气质的旧礼仪派（尤其是反教堂派）很快加入到商业资本家的行列。19世纪，许多反教堂派教徒进入城市商人上层。19世纪40年代，在莫斯科反教堂派的社会组成中，“反教堂派最大的教堂长几乎是清一色的工厂主”^②。如，掌管旧礼仪派普列奥勃列任斯基基地的是工厂主叶·库奇科夫。在他父亲的纺织厂中，设有莫斯科最大的旧礼仪派教堂。20世纪初，在俄国的富商和工厂主中，旧礼仪派的比例高达65%^③。

亚历山大二世的改革客观上促进了旧礼仪派的传播。旧礼仪派由长期隐蔽的状态变得更加公开，旧礼仪派的神职选举制和世俗人员参与宗教事务的管理体制吸引了农民。旧礼仪派人数的增多成为政府不容忽视的因素。面对教派的威胁，政府对旧礼仪派的态度缓和起来。19世纪下半叶，旧礼仪派有两种类型：固守旧传统的乡村旧礼仪派继续保持与世隔绝状态，他们不允许自己的孩子进入国家学校学习，不读非旧礼仪派教徒写的书，文化水平与官方教会的农民相近；市民商人出身的旧礼仪派教徒逐渐融入俄罗斯习俗和文化氛围中。从60年代开始，他们开始把自己的孩子送往世俗最好的学校求学。这些有远见的旧礼仪派教徒经常观看戏剧演出，出国考查和深造，阅读世俗文学，搜集艺术品和著名画家的作品。不久，旧礼仪派中就产生了一批支持文学

① 米·尼·波克罗夫斯基：《俄国历史概要》中文版上册，第96页，商务印书馆，1994。

② 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第345页，莫斯科，1988。

③ 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国、苏联历史中的东正教会》，第200页，莫斯科，1996。

和艺术事业的赞助人，如著名的莫罗佐夫家族、马蒙托夫家族、特列季亚科夫家族和舒金家族等。在工人运动兴起后，旧礼仪派中一些有影响的成员加入了资产阶级党派，如谢·米·特列季亚科夫和大银行家维·彼·里亚布申斯基、巴·彼·里亚布申斯基兄弟都是资产阶级进步党的创始人和主要活动家，他们主张建立两院制代议政体。还有一些旧礼派知名人士步入支持革命的行列，如大工厂主莫罗佐夫、里亚布申斯基和库奇科夫家族中都有参加革命或对革命活动提供经济资助的成员。在教堂派教徒中，一些文明程度较高的商人加入东正教派并以联姻等形式与贵族和知识分子融合。

旧礼仪派在国家经济和社会生活中影响的扩大对官方的传教活动构成了阻力。1883年，圣主教公会颁布法令，禁止旧礼仪派在官方教区举行十字游行，不允许他们在街头诵读旧礼仪派祈祷词和举行各种形式的公开活动。同时，对现有的旧礼仪派教徒在公民权利方面也做了一些让步：允许他们在帝国境内自由迁移，从事商业活动，担任一定的社会职务，可以进行公共祈祷，建立没有十字架和大钟的礼拜堂等。20世纪初，在革命形势和教派活动的强大压力下，沙皇对社会上关于信仰自由的呼吁做出妥协。为了争取同盟军，政府首先对同一信仰内部的“敌人”——旧礼仪派做出了实质性的让步。1905年4月17日，沙皇颁布法令规定：“取消现行使用的‘分裂派教徒’的说法，承认‘旧礼仪派教徒’所谓的合法性”^①。从此，旧礼仪派在俄国获得了与天主教和新教平等的合法地位。沙皇的政策调动了旧礼仪派富商的热情，1905年，在旧礼仪派大企业主耶·库奇科夫之孙——军工企业主阿·库奇科夫（1862~1963）的倡议和领导下，

^① 《关于加强信仰宽容原则》的法令，摘自阿·尼科林《教会与国家》，第354页，莫斯科，1997。

俄国工商业资产阶级和地主企业家组成的右翼政党“十月党”建立。

（二）教派权益的扩大

在俄国的民间教派中，如果说旧礼仪派是强调保持俄国古老传统的东正教流派，那么，教派（секты）则属于以不同于东正教观点甚至以与东正教对立的观点来看待宗教的非东正教信仰形式。从教义上看，俄国早期的教派雏形均为“异端”活动。14世纪的斯特利果里尼克派运动就明显地带有否定东正教教义的性质；1470年，一位名叫斯哈利亚的犹太学者来到基辅王公的侍从中间，向他们传教。他的说教很快便在罗斯有文化的神职人员和上流社会中产生了影响，就连“全罗斯君主”伊凡三世对这一教派也怀有好感。斯哈利亚的两位弟子阿列克塞和杰尼斯因学识渊博而深得罗斯大公的欣赏。伊凡三世将他们召到莫斯科并把他们安顿在克里姆林宫著名的报喜节教堂和天使长教堂。这样，他们就得以在莫斯科的有识阶层中传教。直到伊凡三世执政末年，犹太教“异端”才遭到审判：1504年，罗斯王位继承人瓦西里三世主持召开东正教会议，将犹太教异端的主要头目装人囚笼烧死。次年，犹太教“异端”彻底被铲除；16世纪上半叶，受德国宗教改革思想的影响，莫斯科近郊圣三一修道院院长阿尔杰米从普斯科夫的德国人居住区带来了一种具有福音基督教性质的思想，他的追随者费奥多希自称为上帝之子，否认圣物，反对宗教仪式，讲求对基督的精神信仰。他们的行为受到1553~1554年俄国东正教会地方公会的谴责，新教的传播者被俄国官方教会当作“异端”而惨遭火刑。17世纪，俄国东正教会和世俗统治者对新教的镇压有增无减。沙皇命令异教徒商人尤其是德国商人从首都的中心地区迁往城郊，不允许他们雇佣东正教徒作活。1689年，一个自称为“先知”的德国人科维林·库里曼来到俄国，试图建立一个没有世俗政权、没有财产的教会。俄国显然无法容忍

这位专制制度的“不敬者”。半年后，他作为异端被处以火刑。由于教会和政府的双重压力，新教思想在俄国很难传播。因此，在17世纪末以前，俄国人在信仰上受新教影响的成分不大，新教在俄国也没有建立起自己的组织。

俄国最早的教派——鞭身派^①是从反教堂派中分化而来的。它是俄国宗教信仰从仪式宗教向属灵基督教转变中的一种过渡性教派。17世纪，旧礼仪派同尼康派斗争的思想武器是反基督降临说。他们根据尼康名字的希腊语写法“Никитос”所代表的数字为666（在东正教习俗中，出现这个数字意味着反基督的人将在世间出现）认为，“从1666年起，俄国将进入反基督王国时期。”尼康这个反基督人物的出现预示着世界末日即将来临。随之，末日论的思想在俄国流行。它是基督教原始阶段为社会扭曲的民间心态的一种反映。正如哲学家尼·阿·别尔嘉耶夫所言：“所有的原始基督教都是末日论的，它期待基督复临和天国的到来。这种期待在俄罗斯基督教中比在西方基督教中更加强烈”^②。既然世界已近末日，东正教也就失去了存在的意义，同上帝的交流只需要祈祷就足够了。反教堂派教义中反对神职和圣事的信条皆源于此。反教堂派的早期信徒多为逃亡农民、士兵、国家罪犯和乞丐。17世纪下半叶，农民的屡次骚动都没有逃脱失败的命运。一些人感到没有希望通过现实的、人间的手段来摆脱自己的悲惨处境，于是，产生了利用宗教激情来发泄内心苦闷的唯灵论想法。早在17世纪中叶，旧礼仪派中就有人开始讨论能够帮助人得救的途径。科斯特洛玛人达尼尔·菲利普提出：人类得救

① 鞭身派（хлыстовство）来自“抽打（хлыстать）”一词。该派教徒在举行宗教仪式时，往往用编带和树条抽打全身，以示与圣灵同在。鞭身派教徒（хлысты）便因此而得名。

② 尼·阿·别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》中文版，第192页，三联书店，1995。

“只需一本金书，一本活生生的书——那就是圣灵”^①。1645年，他把旧礼仪派经书扔到伏尔加河中，将自己的学说写成12诫，其中最主要的一点是“相信圣灵吧！”^②。菲利普自称为上帝，把自己的追随者弗拉基米尔省的伊万·苏斯洛夫称为上帝之子——基督。后者在弗拉基米尔、科斯特洛玛和下诺夫哥罗德一带传播自己的学说，吸引了众多的反教堂派教徒。17世纪末，形成了一个教派。在教徒们看来，他们都是基督的人，称自己的信仰为“基督派（христовщина）”。虽然该派的宗教仪式仍表现为用树条抽打全身，但是，教徒不喜欢“鞭身派”这一称谓。“鞭身派”一词是官方用语。1733年，有78名鞭身派教徒受到审判，3名领导人被处以绞刑，其他人被关入修道院。1752年，又有416名鞭身派教徒受审。

在鞭身派信条中，禁欲是一项重要的内容：“未婚者不要结婚，已婚者对待妻子应像姐妹，结婚者应当解除婚姻”^③。那些坚守禁欲原则的人认为，“女人的美色能吞噬全部光明，堵塞通往神明的道路”^④，杜绝这一罪恶之源的办法是不近女色。由此，作为教派的阉割派（скопчество）从鞭身派中产生。1772年，在叶卡捷琳娜二世女皇的赦令中，俄国官方首次提及阉割派。其实，阉割教派并不是俄国的首创。公元3世纪，基督教世界中就出现过为回避诱惑而进行阉割的活动。阉割派的教义取自《圣经·新约》中的内容：“因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为

① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第113页，莫斯科，1993。

② 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第3卷，第160页，莫斯科，1995。

③ 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第570页，莫斯科，1989。

④ 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第116页，莫斯科，1993。

天国的缘故自阉的。这话谁能领受，就可以领受”^①。最初，俄国阉割派教徒的人教条件是进行性器官手术：男人阉割生殖器官，女人切除乳房。同鞭身派一样，阉割派的组织也叫“船”，领袖被称作“舵手”，他在教派中拥有无限的权力。女性舵手被称作“圣母”。阉割派的主要传播者——“舵手”康德拉季·谢里万诺夫还自称为沙皇彼得三世，宣称“要建立人间天国”^②，这些都是宗法制农民皇权主义心理的反映。普加乔夫起义失败后，农民加入阉割派人数增多。叶卡捷琳娜二世把阉割派当作最危险的教派，将谢里万诺夫流放到西伯利亚，后又将其囚禁至死。为躲避官方的追捕，阉割派教徒于19世纪70年代大批逃往罗马尼亚。

鞭身派和阉割派是农奴制农民在朴素的宗教意识基础上产生的反抗教会和政权的宗教派别。18世纪至19世纪初产生的两大教派——反正教礼仪派和莫罗勘派是西方宗教信仰与本国教派思想相结合的产物。教徒的社会来源主要是国有农民和城市市民阶层，它反映了俄国农奴以外的其他阶层，尤其是新兴资产阶级对封建专制制度的反抗。这两个新教派已经摒弃了野蛮的宗教仪式，在教义上更加注重精神因素及其对社会经济生活的指导意义。这些教派被史学家们称为“先进的”或“积极的”宗教形式。反正教礼仪派（духоборство）因教徒自称为“保卫圣灵的斗士（борьцы за Дух）”而得名。“反正教礼仪派教徒”是官方用语，教徒们则称自己为“属灵基督徒（духовные христиане）”。最早的属灵基督徒出现在叶卡捷琳诺斯拉夫省受政府迫害的乌克兰哥萨克民间，它在鞭身派教义的基础上产生。但是，取消了前者的宗教狂欢和禁欲原则。18世纪中叶，已经

① 《马太福音》第19章，第12节，摘自《圣经·新约》。

② 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第117页，莫斯科，1993。

发展成一种近似于基督新教的教派。它的公认创始人是坦波夫省独院地主出身的大丝绸商伊·波彼罗辛。18世纪80年代，他宣布自己为“基督耶稣”并在追随者中选定了12个门徒。他的商业联系对于推广自己宗教学说十分有利。当时，坦波夫等地末日论盛行，人们盼望着救世主的来临。波彼罗辛很快在独院地主、国有农民和小商人中发展了大量的信徒，建立了自己的组织。不久，波彼罗辛被政府流放到西伯利亚。19世纪，反正教礼仪派势力一直呈扩大的趋势。反正教礼仪派学说的来源是“活书”。它宣布同东正教会决裂，否认东正教教规、圣事和礼仪，强调人是绝对真理的载体，“上帝是爱的力量，生活的力量”^①，他活在每个真正的基督徒心中。反正教礼仪派在社会思想上宣扬“财产公有”，提倡自由和不服从强权。19世纪初，反正教礼仪派在莫洛奇纳亚河岸建立了一个乌托邦社会主义性质的宗教组织——公社（коммуна）。内部实行财产公有，由专门人员分配劳动和消费。莫罗勘派（молоканство）是从反正教礼仪派中产生的一种理性教派，创始人是18世纪中叶的谢·乌克列因。他曾经是反正教礼仪派领袖波彼罗辛的女婿。后来，两人在对神的认识上发生分歧，乌克列因便同岳父的教派分道扬镳。乌克列因与波彼罗辛的女儿离婚后，建立了一个教派。它把《圣经》中“不践踏人口的东西”的说教作为反对吃斋时禁食的理由，主张斋期喝牛奶。据“牛奶（молоко）”一词的译音该教派被称为莫罗勘派（意为斋期喝牛奶的教派）。由于放松了对教徒饮食方面的限制，它赢得了更多反正教礼仪派教徒及世俗人的好感，教派人数激增。莫罗勘教派的影响从坦波夫省波及到沃罗涅什和萨拉托夫省、卡梅克地区和伏尔加河下游地区。在萨拉托夫省，富裕农民还按照财产公有的原则建立了一个莫罗勘派宗教公社。莫罗勘派认为：

^① 尼·米·尼科里斯基：《俄国教会史》，第301页，莫斯科，1988。

“掌握上帝之言才是真正的神圣洗礼，而东正教洗礼不过是空洞的形式”。“一切禁欲行为都是荒谬的”^①。由于莫罗勘派注重《圣经》，强调福音书的启示，因而被称作福音基督教派；反正教礼仪派则更强调对圣灵的信仰，认为《圣经》并不是生活和信仰的最高境界，因此，通常被称作属灵基督教派。

亚历山大一世对神秘主义思潮的热衷为属灵基督教的发展带来了活力。对福音基督教派和属灵基督教派思想的好感促使政府公开同情甚至支持它们的活动。1802年，沙皇允许流放到克里木塔夫里达省的反正教派教徒返回故乡——乌克兰东南部的莫洛奇纳亚河，拨给他们肥沃的土地并免除5年的土地税。另外，还为他们提供无息贷款，允许其内部实行自主管理。反正教礼仪派和莫罗勘派得以迅速从南方向内陆和边区扩展。1812年，亚历山大一世开始研究《圣经》，他的心腹戈里津是个路德宗虔敬派教徒。神秘主义者认为，应当把福音书公理作为国民教育的基础。1813年，在伦敦圣经协会成员的倡议下，俄国成立了受戈里津庇护的“俄国圣经协会”。1817年，沙皇办公厅派人去莫洛奇纳亚河岸了解反正教礼仪派的习俗，俄国贵族阶层和知识分子阶层中产生了越来越多的属灵基督派教徒。

十二月党人起义的冲击使国家对待教派的态度再度强硬起来。政府将“分裂派”（19世纪的官方用语，是旧礼仪派和教派的统称）分成两类：“危害较轻的和危害特别严重的”。1842年，圣主教公会将俄国分裂派分成三种：“（一）最有害的教派①犹太教，它比异端还糟糕，是反基督教的教派。②莫罗勘派，虽然信仰《圣经》，但是，只相信自己喜欢的部分。不承认圣事和教阶，不承认政权是上帝赋予的。③反正教礼仪派，其基本精神与莫罗勘派相似。④鞭身派，不敬上帝的异端，相信对人的崇拜。⑤阉

^① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第143页，莫斯科，1995。

割派，以坚持对人的崇拜取代敬仰上帝，谴责婚姻，扭曲人性，损害人的繁衍。⑥否认结婚和不为沙皇祈祷的反教堂派；（二）有害的教派，指承认结婚和主张为沙皇祈祷的反教堂派，他们否认圣事和神职的思想中具有民主主义色彩。（三）危害较轻的教派：教堂派。它不是异端，保持着东正教会的教堂仪式，最有希望从迷途中回归”^①。尼古拉一世通过司法和行政手段将一些阉割派教徒从内地省份迁往西伯利亚的伊尔库斯克、叶尼塞斯克和雅库特等地。政府将教派分类后，对它们的镇压行动便接踵而至。1841~1845年，政府将拒绝“回归”东正教会的反正教礼仪派教徒迁往塔夫里达省。后来，又将他们赶往外高加索地区；1838~1840年，莫罗勘教派中的领导人波波夫及其追随者共200多户被迫迁往外高加索。但是，面对恶劣的生活条件，反正教礼仪派和莫罗勘派没有消沉。由受迫害而激起的宗教热忱、社会纪律性和劳动能力使他们很快适应了新环境，这些教派不论是在地域范围上，还是在社会成分上都呈扩大的趋势。继农村根据地建立之后，他们又在城市里寻觅到越来越多的同盟军。尤其是莫罗勘教派，在进入城市后，成为自由阶层的代表并获得了商人和市民的地位。

“大改革”并没使教派的命运明显好转，尼古拉一世的教派分类依然被遵守。尽管如此，自由主义的社会环境客观上为教派的发展提供了有利条件，俄国教派出现了禁而不止的势头。从19世纪60年代起，俄国教派中出现了越来越多的外国教派。俄苏史学家称之为“宗教殖民现象”^②。最早的外国教派——史敦达派（штундизм 自德语 Stunde，意为“小时”）是基督教新教的一个派别。它先在乌克兰的赫尔松、基辅等省流行，后发展到

① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第448页，莫斯科，1995。

② 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1部分，第134页；阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第578页。

内陆省区。70年代,来自比萨拉比亚和外高加索的浸礼派(баптизм)也渗入到南俄地区。这里有相当数量的史敦达教徒进行了再洗礼,形成了俄国的史敦达浸礼派(штундобаптизм)。1891年,史敦达浸礼派在俄国的影响范围已经波及到30多个省^①。1905年,该派遍及全国,教徒人数超过2万人^②。作为新教教派,史敦达派和浸礼派都注重理性,认为劳动是建立公正社会体制的基础。把《圣经》中“若有人不肯劳动,就不可吃饭”^③,即现代人所说的“不劳动者不得食”的思想作为生活的一大准则。劳动应建立在爱的基础上,这样土地的收人以及人类创造的各种财富才能变成公有。对财产的私人占有是一种“邪恶”,私有制、国家和强权是邪恶之源。现世中由于剥削、权力和战争,社会生活处于一种不公正的状态。人间除了爱的化身——上帝,再没有别的崇拜物了。这些思想虽然属于一种宗教乌托邦,但是,它却对俄国的剥削制度进行了猛烈的抨击。由于它们代表了俄国农民的宗法制幻想,教义同人民的利益联系紧密,史敦达派和浸礼派在南俄受到反正教礼仪派和莫罗勘派的欢迎。马克斯·韦伯所讲的作为资本主义制度社会精神气质的“新教艰苦劳动的精神,积极进取的精神”^④为南俄莫罗勘派和反正教礼仪派所吸收,化作该地区农业发展的动力。

苏联学者阿·斯·康茨耶夫斯基的研究表明:19世纪上半叶,南乌克兰的莫罗勘派和反正教礼仪派已经成为该地区商品粮的主要生产者。在他们的经济中,细毛羊养殖业、园艺业和其他手工业都获得了长足的发展。据此,他认为“这些教派的村社是改革

① 巴·尼·米留科夫:《俄国文化史纲》第2卷第1分册,第135页,莫斯科,1993。

② 尼·米·尼科里斯基:《俄国教会史》,第395页,莫斯科,1988。

③ 《帖撒罗尼迦后书》第3章第10节,摘自《圣经·新约》。

④ 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第30页,三联书店,1987。

前南方地区农民资产阶级发展的动力之一”^①。随着经济状况的改变，这里有相当一部分莫罗勘教徒和反正教礼仪派教徒的社会地位发生了改变。19世纪中叶，他们已经成为俄国的富农阶级或农业资本家。新教的影响无疑又为南俄经济的发展起到了促进作用。帝俄末期，南俄地区成为俄国最重要的农业经济支柱之一。

进入19世纪以来，受时代和环境的影响，古老的鞭身派和阉割派也发生了资本主义性质的演变，开始注重教义的实用性。由节制欲望转变为节约和积累意识。在思想上和心理上与农民接近的鞭身派和阉割派以勤俭持家、开源节流为美德。他们逐渐由依附农民变成独立的小商品生产者。经济地位的变化有助于农民跨入城市阶层。如，莫斯科一些阉割派团体最初就是由从事小商品生意起家的。19世纪初，该团体中的楚马科夫家族已经拥有巨大的房地产。1838年，圣主教公会对鞭身派和阉割派的经济习惯作了如下描述：“互助、积蓄钱财；将相当一部分积蓄用于教堂聚会；宁肯将财产转让给同一信仰的人，也不赠与不同信仰的亲属；努力以慈善事业吸引教徒，尤其注重通过赎买的方式摆脱依附地位”^②。19世纪上半叶，莫斯科阉割派教徒伊万·鲍戈达舍夫的房宅中吸引了许多同一信仰的女子从事纺织生意。他们共同劳动并将收入的一部分用于慈善活动；40年代，阉割派索洛多夫尼科夫二兄弟阿列克塞和米哈伊尔在莫斯科百万富翁中名列前茅。强大的经济实力迫使沙皇破例授予这两位“教会的敌人”以荣誉称号。70~80年代，大部分鞭身派教徒都集中在叶卡捷琳诺斯拉夫省、斯塔夫罗波尔省、顿河州、库班州和特维尔州，

① 阿·斯·康茨耶夫斯基：《教派农民对南乌克兰移民和经济开发的参与》，第98页，莫斯科，1969。

② 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第585页，莫斯科，1989。

成为这里的富有农户。

19世纪60年代中叶以后，出于对民粹运动的恐惧，专制政府在东正教会的怂恿下对“危害性强的”教派重新采取强行迁移政策。部分阉割派、反正教礼仪派教徒被迁往雅库特，但是，高度的组织性和劳动效率、努力改变现状的思想动机使他们战胜严寒，建立起适应地方条件的经济部门。1870~1900年，他们垄断了当地的粮食市场。70年代，迁往阿穆尔地区的莫罗勘教徒经过十几年的艰苦劳动控制了阿穆尔州农产品的全部贸易，他们把粮食提供给采煤矿和军需部门，建立大型面粉厂、碾米厂，出售牲畜，购买沿阿穆尔河全程运送粮食和牲畜的船只。可见，在俄国农业资本主义的主要地区——欧俄的南部和俄国东部边疆地区的经济开发史上，教派的积极作用不可忽视。

教派内部富有阶层的出现使教徒的阶级立场发生了分化。对反正教礼仪派怀有好感的作家列夫·托尔斯泰曾表露出对反正教礼仪派富有阶层的不满：“随着物质状况的改善，教派团体中宗教道德的意识逐渐淡薄，或者至少可以说宗教道德水平处于停滞状态。在走向富裕的过程中，他们对教规的道德要求履行得越来越不够：生活不再节制，开始抽烟、喝酒、犯罪，最主要的——置宗教学说于不顾服从政府的命令，开始服兵役”^①。教派的富有阶层希望自己的地位得到社会承认，便向政府妥协；政府也竭力吸收这些经济实力强的阶层为政权服务。为政府收买的莫罗勘顿河分支（донской толк）在宗教和社会观点上更倾向于莫罗勘派上层人员，最后成为沙皇政府的雇佣军。当然，大部分教派教徒依然是东正教会和专制政府的反对派。面对不断扩大的反对派大军，俄国的最后两任沙皇都主张不惜一切代价来扶持东正教会，加紧迫害教

^① 《伴随着列·尼·托尔斯伯爵被开除教籍而对反正教礼仪派进行的迫害》，伦敦，摘自克里巴诺夫《俄罗斯东正教：历史阶段》，第605页，莫斯科，1989。

派。1895年，反正教礼仪派的贫困农民为反抗上层独裁、建立财产和劳动的公有制举行大规模的游行。政府利用顿河哥萨克的武力将其镇压下去，最后有7500名^①教徒被迫移居加拿大。

20世纪初，在教派内部分化和外来教派影响的双重作用下，俄国出现了五花八门的宗教流派。西方的基督复临安息日会派（адвентизм）和五旬节派（пятидесятничество）等开始向俄国渗透。教派的活跃使政府抵御的措施难以推行。东正教会的表面复兴无法掩盖内部深刻的危机。教派实力的强大使其社会定位问题被提到议事日程上来。1905年，《关于加强信仰宽容原则》的法令改变了尼古拉一世时期的分类标准，将分裂教派分成旧礼仪派、教派和残暴学说的追随派。教派教徒的公民权及正常的宗教活动同旧礼仪派教徒一样得到了国家的承认。一些教派的权力得到扩大，如：“取消1894年7月1日法令中关于禁止史敦达派教徒群体祈祷的规定”、“取消1903年3月31日法令中对莫罗勘派、反正教礼仪派及其他教派信徒担任民事官职和获得勇敢者奖章的限制”^②、“承认教派和旧礼仪派基层教区的传统称谓——教区（община）为合法名称”^③，教派同旧礼仪派一样被列为“东正教以外的基督教其他信仰”^④等。但是，法令同时又明确规定，教派的组织机构必须经内务部同意后方可建立。况且，由于

① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第1卷，第496页，莫斯科，1993。

② 《关于加强信仰宽容原则》法令，摘自阿·尼科林的《教会与国家》，第356页，莫斯科，1997。

③ 《关于加强信仰宽容原则》法令，摘自阿·尼科林的《教会与国家》，第354页，莫斯科，1997。

④ 《关于加强信仰宽容原则》法令（1905年4月17日），摘自阿·尼科林的《教会与国家》，第354页，莫斯科，1997。原文为“инославные исповедания”，该词传统上是东正教会指代基督教其他教派，如天主教、新教等的专用术语。《关于加强信仰宽容原则》法令的颁布使旧礼仪派和教派获得了与俄国天主教和新教平等的地位。

教派是在否定东正教和国家政权的基础上产生的，对于教会来说，它们比旧礼仪派更难以接受，因此，教派的合法地位在专制制度垮台以前实际上一直没有得到真正的解决。

第三节 牧首制的恢复

一 第一次教会革新运动：政教分离设想的提出

19~20世纪之交，俄国社会的各种矛盾错综复杂，紧密交织。在意识形态领域，资本主义文化与封建宗法制文化之间的冲突表现得十分突出。在革命民主主义和资产阶级自由主义思潮的冲击下，俄国的专制制度摇摇欲坠。迫于反对派的压力，沙皇政府的书刊检查政策放松，这就客观上为俄国社会思潮的传播提供了方便。官方的《新时代报》、资产阶级的《人民自由报》、布尔什维克的《无产者报》以及孟什维克的《工人思想报》等期刊相继问世。1905年，俄国出版的期刊种类高达1419种^①。其中，影响最大的有自由派资产阶级的《欧洲通报》和《俄罗斯思想》、布尔什维克的《真理报》和孟什维克《复兴报》等。各种思潮、流派和政治团体蜂拥出现。马克思的唯物主义学说、列夫·托尔斯泰的道德学说和尼采的“超人”学说等理论在俄国社会上都拥有广泛的市场。马克思主义的唯物论学说成为俄国无产阶级政党的思想基础；俄国知识分子中的部分“合法马克思主义者”，如著名神学家谢·尼·布尔加科夫（1871~1944）、尼·阿·别尔嘉耶夫（1874~1948）、政治学家和经济学家彼·别·司徒卢威（1870~1944）和谢·柳·弗兰克（1877~1950）等，因反对哲学中的唯物

^① 孙成木：《俄罗斯文化一千年》，第190页，东方出版社，1995。

主义而最终转向宗教神学。1909年，上述“合法马克思主义者”与世俗神学家米·奥·格尔申宗（1869～1925）、鲍·基斯嘉科夫斯基和阿·伊斯柯耶夫共同出版了《路标》文集，对俄国第一次资产阶级民主革命进行了严肃而深刻的反思。作者们从不同的角度考察了俄国知识分子的命运，呼吁人们放弃激进的乌托邦思想，致力于精神的新生，重建贵族的理想社会，以消除个性与社会的悲剧性冲突。路标派的形成标志着“合法马克思主义者”同俄国革命彻底决裂；托尔斯泰提倡的忏悔、憎恶强权和向往人们兄弟般友好的道德情绪影响了俄国知识分子阶层；在欧洲的新浪漫主义思潮中，尼采的“超人”学说在俄国知识分子中影响颇大。尼采主张“重估一切价值”，还提出了“超人”的学说，强调生命的意义在于生命力最高限度地得到发挥。尼采的思想使一些胸怀大志、头脑敏锐的俄国青年知识分子感觉到自己置身于一个能够发挥非凡创造天赋、实现个人价值和施展个人抱负的时代。在这个充满着社会冲突和政治斗争的世纪更迭时期，时代的矛盾性和复杂性使俄国的文学艺术领域呈现出“百花齐放，百家争鸣”的局面。

在俄国诗坛，象征派诗人康·德·巴里蒙特（1867～1942）、阿·阿·勃洛克（1880～1921）和瓦·雅·勃留索夫（1873～1924），“阿克梅派”诗人尼·斯·古米廖夫（1886～1921）和奥·埃·曼德尔什塔姆（1891～1938），未来派诗人维·弗·赫列勃尼科夫（1885～1922）和弗·弗·马雅科夫斯基（1893～1930）以及意象派诗人谢·阿·叶塞宁（1895～1925）等，以其独特的表现手法共同构筑了诗歌史上的“白银时代”。该时期俄国诗歌最突出的特点是：人、人的心灵、人的感情、人与世界的融合、人对生活中美与悲剧的感受以及对不可避免的死亡的预感成为诗歌创作的中心题材。这一特征在俄国文化的其他领域，如在作曲家阿·尼·斯克里亚宾（1871/1872～1915）和伊·弗·斯特拉文斯基（1882～1971）的音乐创作

中、在绘画大师米·阿·弗卢别里(1856~1910)、阿·尼·别努阿(1870~1960)和瓦·尼·谢罗夫(1865~1911)的风景画和线条画中、在导演和戏剧理论家康·谢·斯塔尼斯拉夫斯基(1863~1938)的戏剧指导风格中都有不同程度的表现。当代俄罗斯学者和西方学者通常用“白银时代”^①和“俄罗斯精神复兴”^②等术语来表述20世纪初俄国的文化特征。

在这种社会背景下,已经被人们遗忘了近半个世纪的教会改革问题又重新引起了舆论界的争论。旧礼仪派和教派势力的强大及其社会地位的日益合法化向官方教会提出了挑战,迫使教会人士思考官方教会的社会定位问题。从前面的分析中可以看出,尽管东正教会内部黑白神品之间、白神品神职人员和教堂服务人员之间存在着根本利益的冲突,绝大多数教会人士仍不希望他们赖以生存的官方教会衰亡。自亚历山大三世时期起,沙皇政府出于对专制国家命运的考虑更加亲近教会,试图通过物质鼓励来加强政教关系的协调性。但是,从教会自身发展的角度看,波别多诺斯采夫的教会政策却是自相矛盾的。一方面,圣主教公会努力以财力、物力和精神鼓励来活跃教会生活。另一方面,又不断加强世俗政权对教会内部管理事务的干预和控制,导致教会的危机不断加深。政教关系的调整成为20世纪初俄国宗

① 1933年,俄罗斯诗人尼·奥楚普在题为《白银时代》的文章中首次提出了这一概念。19世纪末至20世纪20年代中叶,俄罗斯诗歌领域出现了流派纷呈的局面。相对于19世纪初俄国诗歌的第一个鼎盛时期——“黄金时代”来说,这次诗歌的复兴被称作俄罗斯诗歌的“白银时代”。由于诗歌领域的特征在俄罗斯文化的其他领域,如音乐、戏剧、绘画、建筑和思想界等,都有不同程度的表现。这样,“白银时代”的外延就扩大了。后来,这一术语泛指1890~1925年俄罗斯文化的复兴时期。在20世纪初的俄罗斯哲学家那里,“白银时代”和“复兴”经常被当作同义语使用。

② 德·弗·波斯别洛夫斯基:《罗斯、俄国、苏联历史中的东正教会》,第203页;阿·维·费奥多罗夫:《19--20世纪初的俄国史》,第676页。

教事务的当务之急。

在教会内部，因教阶和财产利益关系而产生的传统矛盾依旧存在。受社会思潮和政治派别的影响，教会内部又发生了政治派别的分化。黑神品上层的顽固派倾向于或直接加入到黑帮地主和教权主义保守党派中，主张维持东正教会的现状，成为教会改革的阻力；以彼得堡都主教安东尼·瓦德科夫斯基为代表的黑神品上层则要求在保持黑神品绝对统治地位的前提下改革东正教会。他们首先强调官方东正教在俄国各信仰中的主导地位不可改变。同时，主张减少国家政权干预，实行教会与国家官僚机构分离，按照教规原则对教会进行自主管理。废除总监制，恢复牧首制，由高级黑神品主管教会的日常事务；黑神品中敢于反戈一击，同专制制度对抗的成员实属罕见。象莫斯科都主教弗拉基米尔·波戈雅夫林斯基那样宣传“人人都应劳动，劳动就应得到报酬”^①等社会平等思想的人，以及像彼得堡神学院教授、修士大司祭米哈依尔（谢苗诺夫）那样的“基督教社会主义者”，都是黑神品的特例。

白神品阶层因其生存条件和活动空间与世俗社会密不可分，其政治立场受世俗环境影响的成分更加明显。据苏联学者阿·伊·克里巴诺夫统计，首都彼得堡的神甫是白神品中最富有的阶层。在彼得堡主教区，年收入在1000~2000卢布的神甫和教堂服务人员有368名，2000~5000卢布的有201名，超过5000卢布的有3名^②。当时，教授的年薪为3000卢布，副教授为1200卢布，中等律师的年薪为2000~5000卢布^③。1904年，彼得堡工人的

① 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第387页，莫斯科，1989。

② 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第383页，莫斯科，1989。

③ 维·罗·列依金娜-斯维尔斯卡娅：《19世纪下半叶的俄国知识分子》，第184页，莫斯科，1979。

年平均工资为 366 卢布^①。如此看来，彼得堡和莫斯科等大城市的的神甫在平均收入水平上相当于资产阶级知识分子。在同知识分子接触的过程中，部分神甫的政治立场也逐渐向后者靠拢：主张通过资产阶级性质的改革来帮助教会摆脱危机；那些受左翼资产阶级思想影响的神甫还投入到工人运动中去，宣传反对专制制度的思想。一时间，彼得堡的许多公共大厅成为他们从事宣传的主阵地。此外，在彼得堡、奥洛涅茨、坦波夫、奔萨、喀山、叶尼塞斯克、普斯科夫、卡卢加、沃洛戈达、沃罗涅什、基什尼奥夫和阿尔汉格尔斯克等主教区，神甫们还建立起各种“委员会”来讨论教会改革问题。在许多城市，反对现存体制的“协会”和“联盟”纷纷成立。1905 年，神甫维·彼·斯温茨斯基在莫斯科创立了进步组织——“基督教斗争协会”。当然，由于阶级的局限性，城市神甫对工人的鼓动和宣传并不具有彻底的革命性质。神甫格·阿·加邦（1870~1906）领导的彼得堡工人请愿活动便是一个典型的例证。1904 年，彼得堡神甫加邦建立了工人组织“彼得堡工厂工人大会”。他出色的演说才能吸引了数以万计对日俄战争和国内剥削不满的彼得堡工人。1905 年 1 月 9 日（俄历），加邦领导彼得堡 20 万工人举行了和平请愿活动，试图向专制君主“乞求公道和保护”^②。结果，游行者遭到了政府的残酷镇压。游行前夕，彼得堡都主教安东尼曾通知加邦到圣主教公会去，企图阻止他执行游行计划。但是，加邦拒绝了与都主教的会面。从请愿书中的经济、政治要求中看出，加邦的思想明显地受到了社会革命党人的影响。尽管加邦本人为此付出了巨大代价——他被

① 尤·伊·基里扬诺夫：《俄国工人的生活水平（19 世纪末至 20 世纪初）》，第 108 页，莫斯科，1979。

② 孙成木、刘祖熙、李建：《俄国通史简编》下卷，第 300 页，人民出版社，1986。

圣主教公会革除了神职。但是，他的斗争方式和目标距无产阶级的要求都相去甚远，他的行动也给人民带来了无可估量的损失。1906年，加邦被工人纠察队的一名成员处死。

在乡村教区的神甫中，少数富有者与富农阶级合流。贫穷的神甫和教堂服务人员在同教区百姓的交往中，政治态度更趋近人民。在俄国第一次资产阶级民主革命中，一些乡村神职人员加入了农民运动的洪流。在工人运动中，也不乏城市白神品成员。

1903~1905年，沙皇颁布了一系列旨在巩固和加强国家体制的法令，其中涉及到重新审议有关俄国非东正教信仰和旧礼仪派及教派等宗教组织的法规问题。1905年4月17日（俄历），沙皇颁布了《关于加强信仰宽容原则》的法令。法令强调：君主的意志是努力保障其臣民的信仰和祈祷自由，赋予每个公民以自愿选择宗教信仰的权利。法令明确规定：公民“从东正教信仰改信其他基督教派或信仰时，不受追究，其人身权利和公民权利也不会受到任何不良的影响。与此同时，东正教徒的成年子女有权脱离东正教会并按照自己的选择皈依其他宗教^①”。法令对旧礼仪派和教派的社会地位与权利给予了一定程度的改善。宗教信仰自由的原则和非官方教派社会地位的提高对官方教会的神职人员们产生了强烈的震动。官方教会的城市白神职人员决定与黑神品联手，共同发出改革教会管理现状的倡议。1905年初，即“流血星期日”发生后不久，彼得堡的20名激进神甫聚集在都主教安东尼·瓦德科夫斯基的宅中，向都主教提交了题为《恢复俄国东正教会教规自由的紧迫性》的呈文。都主教正因沙皇对非官方教派的让步而耿耿于怀，他担心这样做会威胁到官方东正教的统治地位。考虑到《关于加强信仰宽容原则》法令的出台近在咫

^① 《关于加强信仰宽容原则》的法令，摘自阿·尼科林的《教会与国家》，第353页，莫斯科，1997。

尺，为了突出官方教会的地位，他同意将神甫们的意见以《关于俄国教会管理改革的必要性》为题，发表在彼得堡神学院的《教会通报》中。随后，又有 12 名神甫加入进来。“彼得堡神甫小组”或“32 人小组”从此得名。在规模扩大以后，该组织的正式名称叫做“教会革新联盟（Союз церковного обновления）”。在莫斯科、哈尔科夫、雅尔塔和其他城市中，也相继出现了类似的革新派小组。

1905 年 5 月初，彼得堡革新派神甫们又将一份《关于教会地方公会的组成》的呈文提交给都主教安东尼。在安东尼的协助下，彼得堡“教会革新联盟”的观点很快以题为《致教会地方公会》的文集与世人见面。文集共收入了 7 篇文章，它们均以匿名的形式出现。其中最后的 2 篇是由俄国著名的政论家、后斯拉夫派的代表人物尼·彼·阿克萨科夫应革新派的邀请而完成的。文集把教会革新看成是“在基督真理基础上普世基督教创造力的恢复与再生”^①。关于教会改革，革新派强调，改革只能建立在教会自我管理的基础上并严格受教规的监督。变革自圣主教公会建立以来的教会管理体制。地方公会的任务是建立起一种体现东正教“聚议性（соборность）”原则的教会管理体制。在地方公会的组成中，应当体现“聚议性”原则，公会的代表应通过选举产生。参加公会的成员应包括主教、白神品、修士、教堂服务人员和普通教徒，会议的决定应当在全体成员参加的会议上做出。在选举公会的代表时，应排除国家的行政干预和影响，实行教区会议、区际间会议和主教会议三级选举制。革新派还多处引用东正教历史上普世会议和地方公会的范例来强调选举制度的必要性。在教会革新运动中，白神品神甫与后期斯拉夫派共同成为革新运动的

^① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第 8 卷第 2 分册，第 698 页，莫斯科，1997。

排头兵。除了强调教会管理的民主性以外，他们还坚决反对东正教会中地方公会只能由主教参加的惯例。阿克萨科夫在文章中重申马其顿第四次普世会议（451）的经验，暗示反对黑神品参与世间事务，进而提出了反对恢复东正教牧首制管理的主张。他认为，牧首制会造成高级主教的专权，这对于教会的教规管理体制不利。阿克萨科夫的观点表达了白神品革新派的心声。

在白神品革新派产生的同时，教会黑神品上层与专制政府之间因教派问题而产生的矛盾不断加剧，双方勉强维持的表面和谐已经无法再继续下去。当大臣委员会召开特别协商会议讨论1904年12月12日沙皇签署的《关于重新审议分裂派法》时，大臣委员会主席谢·尤·维特向圣主教公会的首席成员、彼得堡都主教安东尼·瓦德科夫斯基征求意见。但是，后者却借机阐述了教会上层要求重新审议官方教会管理体制的设想。安东尼公开表白对教会管理完全受国家政权检查和监督局面的不满。他认为，“教会的管理体制和整个内部生活都应建立在教规和宗教道德需求的基础上，应当从‘直接的国家政治使命’中解脱出来”^①；目前，在非官方宗教组织已经获得了更多的内部自由和发展机遇的情况下，继续在俄国占统治地位的东正教会处于受压制的状态是不合理的。他希望沙皇同意由黑神品、白神品和世俗人员共同协商，讨论“①重新审定教会体制的事宜；②建议根据‘聚议性’原则在不仅仅局限于主教参加的地方公会上讨论和解决问题”^②。都主教的摊牌使俄国幕僚中头脑灵活的维特伯爵意识到教会问题的紧迫性。他专门就东正教会的管理问题召开由谢尔吉·

^① 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第207页，莫斯科，1996。

^② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第695页，莫斯科，1997。

斯特拉戈罗德茨基主教和数名神学教授参加的会议来征求意见。1905年3月10日，维特做出《关于东正教会的现状》的通报。通报强调，东正教会现行的自上而下的教会管理体制是在彼得大帝改革的基础上形成的，而彼得的教会改革又是违反教规原则的。在现行的教会体制中，缺少教会最重要的特征——聚议性原则。俄国东正教会的地方公会已经中断了两百多年，目前，教会的管理严重官僚化，保持教会繁荣所需要的活力为国家的监督所扼杀，教会成为国家的一个职能部门。因此，扩大教会内部自主权是一个急需解决的问题。总监作为教会与国君交流的中介人专断地控制着教会，对教会发展十分不利。《通报》对波别多诺斯采夫教会政策的批评遭到后者的反驳。波别多诺斯采夫建议尼古拉二世拒绝革新教会管理的请求。3月31日，沙皇向圣主教公会发布声明：“在当前的危机状况下，完成这一需要细心而周密地考虑的伟大事业——召开地区公会是不可行的。一旦时机成熟，陛下将促成地方公会的召开。在教规的基础上讨论信仰和教会管理问题”^①。显然，沙皇是以搪塞的态度来推迟会议的召开。不过，这种延缓只是暂时的，波别多诺斯采夫的日子已经不长。1905年10月，这位被后人称作“俄罗斯恶魔”^②的东正教总监被解职。该职位由维特的好友阿·德·奥鲍林斯基取代。新总监继续上书呼吁改革教会管理体制。在这种情况下，沙皇被迫做出了让步。1905年末，在接见圣主教公会中的黑神品上层成员时，尼古拉二世表示：“在当今的混乱时期，牧首制对于教会和国家来说，是必不可少的”^③。值得注意的是：沙皇是在重申了牧首制在16世纪末至17世纪初俄国王朝更迭时期所起的作用之后才

① 《圣主教公会报告》，摘自《教会新闻》第45期，第1895页，1905。

② 耶·费·格列库洛夫：《教会、专制制度、人民》，第9页，莫斯科，1969。

③ 阿·尼科林：《教会与国家》，第135页，莫斯科，1997。

做出这一表态的。由此，君主的意图不言自明：牧首制的恢复并不意味着教会完全脱离国家而独立，而是为了使教会更好地维护专制制度，以协助国家平安度过当前的混乱时期。令圣主教公会的神职委员们大为吃惊的是，沙皇提出了他本人愿做牧首候选人的想法。沙皇向神职上层人士透露：他已经同皇后亚历山德拉·费奥多罗夫娜（1872~1918）达成了协议：让皇太子阿列克塞继位，由皇后和皇帝的弟弟米哈伊尔共同摄政。他本人则“削发入教会，接受神职并自荐做牧首”^①。高级主教们对沙皇的话感到无言以对。虽然，后来的情况表明，沙皇并没有真的按照自己所说的去做。但是，这件事表明，皇室内部已经就恢复教会牧首制后的俄国政教权力格局做过通盘的考虑。迫于教会革新运动的形势，专制沙皇同意恢复牧首制。但是，君主对教会的绝对领导权则始终不容改变。

1906年初，俄国的资产阶级民主革命转入低潮。但是，沙皇统治阶级上层已经意识到，继续维持无限专制制度无异于走向绝路。1906年2月20日，沙皇颁布《关于建立国家杜马》的法令。1906年的《基本法》第86条规定：不经国家杜马和国务会议的同意，任何法律均不能生效。君主的无限权力受到了限制。在教会问题上，《基本法》承认教会人士在国家杜马中有选举权和被选举权。在国务会议上，确定了主教和白神品代表的席位。以都主教安东尼为首的教会上层认识到，摆脱教会与国家依附关系的时机已经成熟。他们批评杜马中教会代表的比例过低，教会没有被提到应有的位置。教会革新派的努力和政权的妥协共同促成了全俄东正教地方公会预备会议的召开。

预备会议于1906年3月6日在彼得堡的涅瓦王亚历山大修道院开幕。有50多位知名主教、教授、教士和平信徒出席了会

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第136页，莫斯科，1997。

议。会议共分7小组，就地方公会的事宜进行专题讨论。第一组由18名神学院教授（4名神甫和14名普通教徒）、3名大学教授和4名世俗人员（宗教社会活动家）组成，负责讨论地方公会的组成、工作程序以及教会高层管理等问题；第二组的成员为14名大学教授，确定俄国都主教区的划分及组织形式，讨论教会地方管理的改革；第三组由9名教规法教授组成，负责教会司法和教徒婚姻问题；第四组由13名成员组成，其中有10名为神甫，探讨教区和教会学校的组织、教会财产的管理等问题；第五组由14名神学院教授、1名神甫、1名大学教授和2名世俗人员组成，商讨神职中学和神学院的改革；第六组由20名传教人员组成，讨论信仰、传教和对待旧礼仪派及教派的态度问题，第七组的6名代表均来自第六组，且讨论的问题与前者也相近：宗教宽容及官方东正教信仰与其他信仰的区别。各组代表讨论激烈，分别就所讨论的问题提出了自己的成文意见。如，在讨论牧首制的恢复问题时，代表们对彼得改革以来俄国教会管理的反教规性质一致持否定态度。为了建立新的教规基础上的教会管理体制，代表们将东方教会数个世纪以来的普世会议和地方公会的教规法分为两类：一类只涉及教义问题，它们属于未来的地方公会所必须遵守的规定。另一类为具体地、历史地形成的规定，对于这类教规需重新审议后再做决定；关于地方公会的组成问题，预备会议的代表们经过长时间的争论，就下述几点达到了共识：①地方公会由主教组成，主教区高级黑神品必须参加会议，助理主教或退职主教可以应邀列席会议；②如果主教区高级主教由于客观原因不能参加公会，他有权派遣高级黑神品人士充当自己的全权代表。该代表享有完全的表决权，不管他本人是否具有主教职位；③教士和世俗人员只有协商权，地方公会的最终表决权仅限于主教之中；建议地方公会至少每10年召开一次。在两次主教公会期间，教会的最高权力属于由12名主教和一名主席组成的圣主

教公会。在圣主教公会的成员中，一部分为常任成员，另一部分（共8名）则每隔2~3年更换一次，等等。当分组讨论的设想提交全体会议表决时，因代表之间的意见分歧太大，多数问题没有得出最后的结果。1906年12月15日，历时9个多月的东正教地方公会预备会议闭幕。

预备会议的历史功绩在于，它通过了恢复牧首制的决议，从而揭开了教会与国家分离的序幕。在对待牧首制的态度上，黑白神品之间存在着严重的意见分歧。黑神品热衷于恢复教会的牧首制管理；白神品则担心这将加强黑神品的特权。因此，反对这一建议。在这一点上，世俗人员与白神品的立场一致。但是，由于以彼得堡都主教安东尼为首的黑神品势力过于强大，预备会议的最终结果是：牧首制的拥护者占了上风。会议明确了牧首的权限：“取消总监制，牧首作为圣主教公会的主席和教会的首席兼最高主教享有特权。他的权利和义务包括：①对教会生活的各个领域享有最高监督权；②监督主教职务的更替；③解答主教区高级神职人员的疑难问题；④在征求圣主教公会和皇帝的意见后，召集和主持地方公会；⑤在举行祈祷仪式时，全国的各级教堂都需提及首席和最高主教——牧首的名字。必要时，牧首有权对东正教会的各位主教进行起诉”^①。关于教会与沙皇的关系，预备会议规定：教会只承认沙皇是国家最高权力的象征，教会领导层将具有全国意义的决定同沙皇商讨。总监职位应当被取消，充当教会和皇帝之间联系人的未来官员无权作大臣委员会成员，其具体权限需在即将召开的地方公会上确定。最后，预备会议重新规定了国家首脑对教会的作用：“皇帝作为东正教国君，是东正教

^① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第711页，莫斯科，1997。

会的最高庇护人和教会秩序的维护者”^①。

令革新派人士遗憾的是，预备会议的决议遭到了专制国君的冷落。为了防止世俗政权被削弱，尼古拉二世竭力阻挠教会与国家的分离。1907年4月25日，沙皇否决了教会关于召开地方公会的要求，再次以时机不成熟为由拖延时间，许诺将在1913年即罗曼诺夫王朝建立300周年纪念日，召开地方公会。沙皇的态度及革命后的俄国形势表明：教会摆脱国家控制的局面近期无望，教会革新的热潮开始降温，第一次教会革新运动也随之宣告结束。

从四届国家杜马的教会代表组成中可以看出教会与国家之间关系变化的大致走势。在第一届国家杜马（1906年4月27日至7月8日）中，立宪民主党和劳动党派占绝大多数，会议充满了左翼自由主义气氛。在教会的8名代表中，有6名神甫属于左派和中派，只有2名主教为右翼^②。这说明，教会中自由和民主的情绪高涨。教会左翼的“基督教社会主义”运动和教会改革派的活动使教会专制国家的离心力加强；第二届杜马（1907年2月20日至6月2日）是在革命走人低潮时召开的，立宪民主党的代表减少，右翼势力增强。但立宪民主党仍控制了杜马的领导权。在教会的13名代表中，有4名右翼、4名自由党派和5名左派（4名劳动派和1名社会革命党人）^③，自由派和左派仍占上风。这时，教会的改革派仍在为召开地方公会做努力。但是，在第二届杜马后期，左翼教会人员的活动明显地受到了圣主教公会的限制，教会国家的离心势头减弱；第三届杜马（1907年11

① 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第212页，莫斯科，1996。

② 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第210页，莫斯科，1996。

③ 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史要阶段》，第418页，莫斯科，1989。

月1日至1912年6月9日)召开时,第一次资产阶级民主革命以失败而告终。支持斯托雷平政府的大资产阶级和资产阶级化的地主组成的政党——十月党在杜马中占优势。还在第二届杜马后期,即1907年5月,圣主教公会对改革派和自由民主派加紧了迫害。5月12日,圣主教公会颁布法令规定:神职人员不得归属“旨在颠覆国家和社会体制以及沙皇政权的党派”^①。圣主教公会还要求杜马中的神职代表退出左翼党派。结果,在第二届杜马的5名神职左派中,有4名在主教法院受审,他们均被革除了教职。教会与统治当局政治立场的接近使后者认为有必要加强杜马中教会的力量。因此,第三届杜马中神职代表的名额大幅度增加,共48人。其中右派君主主义者16名,十月党人9名,温和右派14名,民族主义党派2名,“俄罗斯人民联盟”成员7名^②,几乎全部是保皇派成员。1912年,东正教会再次召开地方公会的预备会议,审议召开地方公会的具体步骤问题。然而,沙皇关于在1913年召开地方公会的承诺又没有兑现。第一次世界大战的爆发打乱了俄国内政的正常秩序,政教分离的改革也陷入了困境;第四届国家杜马(1912年11月15日至1917年10月6日)的主要政党为十月党、进步党和立宪民主党,右翼仍占上风。这时,东正教会由波别多诺斯采夫当年的忠实助手总监维·康·萨布列尔把持。他竭力维护专制政权,剥夺教会内部的自主权利,被史学家称为“波别多诺斯采夫时代的复兴”^③。因此,在选人第四届杜马的46名神职代表中,有6名为中派,19名为

① 阿·伊·克里巴诺夫:《俄罗斯东正教:历史要阶段》,第419页,莫斯科,1989。

② 伊·卡德松:《第三届国家杜马中的神职代表》,摘自《历史笔记》第106卷,第306页,莫斯科,1981。

③ 伊·科·斯莫里奇:《俄国教会史》第8卷第1分册,第170页,莫斯科,1996。

温和右翼，21名为极右翼成员^①，教会成为专制国家的同路人。教会革新派提出的政教分离的设想成为一种幻想。

二 第二次教会革新运动：教会自我管理的实现

1915年，俄国在“一战”中经历了败战，人民对沙皇和东正教会共同鼓吹的“护国主义”和“解放同一信仰的塞尔维亚兄弟”的说教感到失望。布尔什维克党的宣传帮助人民认清了战争的本质，沙皇制度和教会在人民心目中的威信降低到了前所未有的程度。萨布列尔的专断逐渐引起教会阶层的不满。1916年，教会黑神品杜马成员上书沙皇，请求召开地方公会和恢复牧首制。但是，呈文同样被沙皇束之高阁。这时，沙皇正在为挽救病人膏肓的专制统治而绞尽脑汁。面对专制制度的末日逼近，统治者感到无能为力，便从宗教神秘主义的思想中寻求依托，致使来自西伯利亚的农民格·耶·拉斯普京（1864~1916）的迷信招魂术在宫廷内部派上了用场。深得皇后欣赏的拉斯普京在仕途上可谓青云直上，很快便成为国家司法政策和教会管理事务的重要干预者。他曾一度控制了圣主教公会的总监任命权，不断指派自己的追随者任总监。即使在他被保皇党人处死以后，其影响仍然难以在一时间消除。沙皇时期的末任总监尼·彼·拉耶夫就是拉斯普京圈子里的人。这种闹剧反映了俄国专制制度和官方教会思想的没落。1917年2月，俄国第二次资产阶级民主革命取得了成功，在俄国历史上持续了两百多年的绝对君主制被推翻，国家的实际政权落了在资产阶级临时政府手中。在两种政权并存时期，临时政府的领导权由立宪民主党派掌握（见表15）。在临时政府的成员中，立宪民主党人的比例较之其他党派也占有绝对的优势。

^① 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第211页，莫斯科，1996。

表 15 临时政府历届内阁的社会成分比较表

内 阁	组 成	内阁总理
第一届内阁 (俄历 1917 年 3 月 5 日至 5 月 19 日)	十月党人 2 名, 立宪民主党人及其追随者 8 名, 劳动派成员 1 名; 自 3 月份起, 有社会革命党人参加	立宪民主党人; 格·耶·李沃夫
第二届内阁 (5 月 20 日至 8 月 6 日)	十月党人 1 名, 立宪民主党人及其追随者 8 名, 社会革命党人 3 名, 孟什维克 2 名	立宪民主党人; 格·耶·李沃夫
第三届内阁 (8 月 6 日至 9 月 14 日)	立宪民主党人 7 名, 社会革命党人和人民社会党人 5 名, 孟什维克 3 名	阿·费·克伦斯基 (社会革命党人, 1912 年曾任劳动派领袖)
第四届内阁 (10 月 8 日至 11 月 7 日)	立宪民主党人及其追随者 6 名, 社会革命党人 2 名, 孟什维克 4 名, 无党派人士 6 名	阿·费·克伦斯基

资料来源:《苏联百科词典》(原文第二版), 第 338 页, 中国大百科全书出版社, 1986;

《俄罗斯历史词典》, 第 267 页, 下诺夫哥罗德, 1997。

立宪民主党是 19—20 世纪之交俄国自由主义运动的产物, 它的社会成分是: 知识分子精英、一些具有自由主义情绪的地主、城市中等资产阶级、教师、职员和店员等。从政治立场上看, 立宪民主党属于俄国的自由派资产阶级政党。它对俄国落后的上层建筑——沙皇绝对君主制感到不满, 主张通过西方议会的途径来改造俄国政体, 认定资本主义是俄国最佳的发展道路。但是, 立宪民主党不赞成任何形式的革命, 它坚持社会渐进论, 即通过资产阶级改良建立君主立宪制, 以取代专制政体。实行立法、司法和行政三权分立, 要求对地方自治管理机构和司法部门实行根本的变革。推广普选制, 提倡公民的言论、结社和出版自由, 尊重公民的人身和政治权利。在土地问题上, 立宪民主党主

张由地主出让部分土地，具体的事宜在地主、农民和官员组成的土地委员会上解决；在教育问题上，立宪民主党坚持取消性别、民族和信仰等限制，扩大社会的受教育层面，实行国民初等普遍义务教育制，扩大高校的管理自主权，鼓励个人和社会团体开办各类学校和校外教育机构。政治见解的不同决定了立宪民主党人与专制沙皇在国家内政方针上的必然差异。自临时政府成立之日起，俄国的政教关系随着国家政权的更迭而发生了明显的变化。临时政府不断重申信仰自由的原则，主张扩大教会的自主管理权，取消东正教会借助于警察力量来从事宣传的特权等。临时政府具有自由主义色彩的教会政策客观上为教会革新运动的再度兴起创造了较为优越的外部环境。

这时，布尔什维克党在国民中的影响不断扩大，俄国工人和农民争取合法权益的愿望越来越强烈。他们投入到有意识的反对专制制度的斗争中去。农民捣毁修道院、夺取教会的土地以及杀死神甫和地主的现象时有发生。城乡白神品和教堂服务人员要求获得更多的管理权利，在教区会议上，世俗人员和下级教士的代表人数增多。在特维尔主教区会议上，出现了法定人数以外的农民代表，世俗知识分子也对教会事务表现出极大的兴趣。教区神甫的选举制几乎成为地方神职服务阶层的共同呼声。个别教区甚至发生了撤掉不称职神甫的现象。1917年3月7日，第一次教会革新运动的倡议者——“32人小组”的一些成员意识到革新的时机已经成熟，便成立了新的革新组织“全俄民主神职人员联盟”。他们很快同彼得堡以外的各主教区的神职人员们建立了联系，再次掀起教会革新浪潮。在他们的纲领中，不仅提出了根本变革教会的思想，而且还表示支持共和制度和社会主义制度，把社会主义制度看做是俄国未来政体的雏形。此外，彼得堡还出现了具有温和自由主义色彩的组织“彼得格勒进步神职人员联盟”。在教会革新派的影响下，一些世俗知识分子也加入到教会革新运

动的洪流之中。1917年4月，彼得堡神甫和世俗知识分子小组重新活跃，形成了“神职和世俗人员民主联盟”，联盟主张教会的民主化，提出了激进改革思想，要求“废除教会的教规管理体制，反对教会上层管理为黑神品所垄断的现象”^①，它的影响旋即波及到其他城市。全国各地纷纷召开由神职人员和世俗人员共同参加的主教区会议，会议的世俗代表从自治局和军队等机构选举产生。主教区会议还通过对主教区高级主教的不信任案，圣主教公会不断收到来自主教区的有关主教选举制的呼吁书。

为了适应时代和社会的要求，临时政府着手对东正教会进行资产阶级性质的改组。在圣主教公会中，教会上层中的温和保守派、黑帮派分子全部由立宪民主党和民族主义党派成员所取代。1917年4月29日，圣主教公会发表声明，强调加速教会改革的必要性，宣布东正教会地方公会筹备会议的召开。筹备委员会由62名成员组成，其中既有主教、神甫、神学院教授，也有世俗神学家和社会活动家。会议重新审议了1905—1906年预备会议和1912—1914年预备会议的方案，代表们讨论的焦点问题是教会高级管理事宜，预备会议宣告了俄国第二次教会革新运动的开始。在教会改革派和社会人士的共同呼吁下，6月21日，圣主教公会批准了《关于东正教区管理的暂行条例》，确定了主教区管理的选举制，实行教区自治管理体制，这一条例自颁布之日起开始生效。6月20日，临时政府发表决议，将各级教区学校由教会管理转为由国民教育部管理。7月5日，圣主教公会确定了东正教地方公会召开的预定日期——1917年8月5日（这一天为东正教的重大节日——圣母升天日）。每个基层教区选出一定数量的代表参加司祭级教区选举，司祭级教区选出的代表再参加主教区大会，经过主教区选举产生的成员方可成为地方公会的代

^① 弗·茨平：《俄国教会史》第9卷，第11页，莫斯科，1997。

表。同时，有关主教选举制的法规出台。7月14日，临时政府颁布了《信仰自由法》。法令保障公民有选择信仰和从事宗教活动的自由。与1905年的《信仰宽容法》相比，临时政府的《信仰自由法》适用的范围更加广泛。它规定：“年龄在14岁以上的国民，无需向任何权力机构申请便可从一种信仰转向另一种信仰或宣布自己不属于任何信仰的成员”^①；“对于年满10周岁的未成年人，在没有征求本人同意的情况下，不得将其转入另一种信仰”^②，等等。但是，新的信仰自由法并没有改变东正教在俄国各种信仰中的主导地位，对旧礼仪派和教派权利及义务的规定仍以1906年沙皇陛下的最高法令为准绳。此外，有关教会与国家分离的问题也没有触及到。1917年8月5日，宗教信仰部成立。宗教信仰部设部长一名，副部长两名，包括东正教司、非斯拉夫信仰和异教信仰司和法律顾问司三部分。按照临时政府关于建立宗教信仰部的法律规定，“宗教信仰部的部长和两名副部长由信仰东正教的人士担任”^③。宗教信仰部不仅接管了圣主教公会总监所管辖的东正教事务，而且还负责管理内务部外国信仰司所属的非斯拉夫信仰和异教信仰的事务。同时，将圣主教公会总监办公厅转为宗教信仰部东正教事务司办公厅。圣主教公会的总监及其副职均被取消。8月11日，临时政府再次颁布法令，授权即将在莫斯科召开的全俄东正教地方公会“制定俄罗斯教会自主管理的新规定方案”。另外，还明确指出：“在国家政权批准教会高层管理的新规定以前，教会内部管理的一切事务仍由圣主教公会负责，圣主教公会的现行规定依然有效”^④。从临时政府的诸多

① 阿·尼科林：《教会与国家》，第366页，莫斯科，1997。

② 阿·尼科林：《教会与国家》，第366页，莫斯科，1997。

③ 阿·尼科林：《教会与国家》，第145页，莫斯科，1997。

④ 阿·尼科林：《教会与国家》，第146页，莫斯科，1997。

法规中不难看出资产阶级国家政权对待俄国官方教会的态度：给予教会以自主管理的权利和自由，这一点是沙皇政权所没有做到的。但是，沙皇时期国家政权对教会的约束力依然被临时政府继承下来。教会自主管理的新规定及教会高层管理的新体制是否被通过，其决定权完全掌握在临时政府手中。从本质上讲，临时政府依然充当着教会管理事务的仲裁人角色，世俗政权保留了对教会事务的审判权。

七月危机以后，俄国政坛上两种政权并存的局面结束，国家政权为临时政府所控制。临时政府继续推行反人民的政策，一批又一批的壮年男子被送到战场上充当炮灰，布尔什维克党的活动被迫转入地下。面对外敌的威胁、国内党派的倾轧和国民道德的沦丧，俄国的知识界人士对国家的前途和命运十分担忧。在这种情况下，教会人士利用人们的不安心理，呼吁国民到东正教会的怀抱中来寻找慰藉和安宁。莫斯科都主教吉洪（1865～1925）号召人们将希望寄托在地方公会上。他认为，目前国家已经濒临灭亡的边缘，拯救它的办法是召开东正教地方公会。他向人民承诺：“面对当前的困境，地方公会不会无所作为”^①。教会革新派提出的召开地方公会的倡议得到了更多的教会人士及世俗知识人士的支持。在决定俄国未来发展道路的关键时期，国家政权的代表——临时政府无暇顾及教会事务，客观形势为东正教会自主解决内部管理事务创造了难得的机会。经过教会神职人员和世俗知识分子的共同努力，东正教会第一次全俄地方公会如期召开。地方公会的代表组成符合东正教的聚议性原则。在564名代表中，既有圣主教公会的成员、高级主教，又有以选举方式产生的黑神品、军队神职人员、教区神甫的代表以及教徒代表，如神学院、科学院和大学教授的代表、国家杜马和国务会议的代表。其中神

^① 赫克：《俄国革命前后的宗教》，第48页，学林出版社，1999。

职人员 250 名，世俗人员 314 名^①。

会议以两次预备会议的草案为基础，具体讨论了俄罗斯东正教会管理、司法及日常活动等诸多方面的问题。其中首要的任务是制定一种新型的教会管理体制。绝大多数代表都认为，圣主教公会是一种极不成功的教会管理机制。但是，关于新的教会管理类型，代表们却争执了许久。以哈尔科夫大主教安东尼·赫拉波维茨基为首的圣主教公会的右翼成员、教会黑神品上层坚决赞成高度集权的管理体制，建议恢复牧首制，给牧首办公厅以更大的权利，把圣主教公会降格为咨询机构；白神品的代表、反君主主义者和主张民主的代表们则反对恢复牧首制。他们列举俄国教会史上牧首独裁和专断的事实，证明牧首制对于教会民主化进程的危害性。认为这种做法不符合东正教会的聚议性原则，将造成主教权力过分集中、教会管理权为黑神品垄断的局面。在东正教地方公会召开的过程中，俄国的社会局势动荡不安。1917 年 8 月底，科尔尼洛夫将军从前线率领一部分军人回国，企图通过军事政变推翻临时政府，建立独裁统治。为了扩大自己的实力，科尔尼洛夫向圣主教公会自发出求援呼吁。圣主教公会内部一片哗然，多数成员赞成科尔尼洛夫的做法。然而，科尔尼洛夫的叛乱很快被粉碎。这件事提醒教会人士们在参与国家政治事务方面要谨慎从事。随即，俄国国民的布尔什维克化过程加速，布尔什维克的实力急剧壮大。面对着来势凶猛的革命力量，地方公会的主教代表们预感到一种不祥之兆。主教们希望尽快恢复牧首制并进而结束会议。然而，反对派代表的不妥协态度使主教们的愿望难以实现。正当两派观点相持不下时，布尔什维克党领导的彼得格勒起义获得了成功，临时政府被推翻。为了不使恢复牧首制的努力功亏一篑，

^① 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第 8 卷第 2 分册，第 734 页，莫斯科，1997。

主教代表们呼吁地方公会结束争论，以投票的方式决定牧首制问题。

10月30日（旧历），“在法定人数中有四分之一代表缺席的情况下，以141票赞成、112票反对和12票弃权的结果恢复了牧首制”^①。此外，会议还就教会的高层管理问题通过了如下决议：“①俄罗斯东正教的最高权力——立法权、行政权、司法权属于地方公会。地方公会定期召开，由主教、神甫和教徒共同参加；②恢复牧首制，教会的行政管理事务由牧首负责；③牧首在与他平等的主教中居于首位；④牧首连同教会和其他管理机构对地方公会负责”^②。10月31日，地方公会按照古老的方式选举牧首，即先从高级主教中推举3名候选人，然后由一位德高望重的9旬隐修士抽签。最终的结果是：莫斯科高级主教吉洪（别拉温·瓦西里·伊万诺维奇）成为牧首制恢复后的第一任莫斯科及全俄东正教牧首。另外，会议还选出了管理教会的两个集体性组织——“神圣公会（Священный Синод）”和“最高宗教委员会（Высший Церковный Совет）”。1918年2月14日，自彼得一世时期建立的教会管理机构——“圣主教公会（Святейший Синод）”便停止了活动，其管理功能由神圣公会和最高宗教委员会来承担。新成立的两个机构都直接受牧首的领导，为牧首提供咨询服务。教会高层管理的程序是：牧首将主教们的意见提交给最高宗教委员会和神圣公会，牧首在同两个机构的成员共同协商以后，做出最后决定。牧首是最高宗教委员会和神圣公会的主席，两个机构有权共同弹劾牧首。牧首每三年主持召开一次地方公会，就东正教事务向会议做汇报。神圣公会和最高宗教委员会的成立表

① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第208页，莫斯科，1993。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第737页，莫斯科，1997。

明俄国教会和国家的历史进入了一个新阶段。

1917年11月21日，东正教会举行牧首就职仪式，它标志着中断了二百多年的东正教牧首制恢复。东正教会内部最终实现了教会人士管理教会的自我管理形式，东正教会自“大改革”时期所追求的目标经过教会革新运动得以实现，教会革新运动的使命完成。1918年1月20日至4月7日，全俄东正教地方公会第二次会议召开。会议通过了主教区管理体制的规定和教区章程，确定了教区自我管理的原则和主教职位的选举制。在第二次会议举行期间（1月23日），新生苏维埃政权颁布了《关于教会与国家和学校与教会分离》的法令。接着，便着手没收教会财产。在全俄东正教地方公会最后一次会议上（第三次会议：1918年6月19日至9月7日），代表们制定了关于牧首职位临时代理人的规定、关于恢复俄罗斯圣人纪念日为节日的规定以及关于修道院及修士的规定等。会议还针对新政权的教会政策作了相应的“对策”——通过了“关于保护宗教圣地不受亵渎神明的掠夺和侮辱”的规定。最后，会议赋予乌克兰东正教会以临时自治权。

地方公会一直持续到1918年9月8日，代表们就教会内部管理的各领域事务都进行了详细的讨论。并且，通过了教会内部组织管理的各项决议。这些资料成为当今俄罗斯东正教会内部管理的重要参考文献。

第四节 教会革新运动的定位

“教会革新”一词源自1905年在彼得堡成立的自由主义神甫组织“教会革新联盟（Союз церковного обновления）”。俄罗斯

和西方史学家通常将“教会革新联盟”的成员称作“革新派(обновленцы)”^①，进而将20世纪初由革新派发起的俄国教会改革定义为俄国东正教会的“革新(обновление)”^②。苏联后期出版的无神论词典《东正教》将20世纪初以“教会革新联盟”为核心和主导力量的俄国东正教会改革命名为“俄国东正教会的自由主义革新运动(либерально-обновленческое движение в русском православии)”^③。

当然，“革新”还有其内在的深层含义。俄国的“白银时代”是一个富于创造和探索精神、崇尚标新立异、勇于向旧体制和现有事物提出挑战的文化时代。相对于19世纪俄罗斯文化的“黄金时代”而言，它标志着一种新型的多元文化的开端。俄国作家马·高尔基(1868~1936)及时地察觉到这一时代特征并于1901年指出：“新世纪将成为一个真正的精神革新的时代”^④。“教会革新”就是在俄罗斯文化复兴的语境下产生的。与“大改革”时期自上而下地进行的教会改革不同，彼得堡激进神甫组织“32人团”以教区白神品的名义对新时代的教会改革提出了独到的见解。他们建立“教会革新联盟”的目的是通过自下而上的方式对现有的教会管理体制进行改造和更新，使新时代的东正教会建立在“新的教会体制上”^⑤。因此，“教会革新”一词具有明显的时代特征，它反映了这场教会变革的革命性一面。

① 德·弗·波斯别洛夫斯基：《罗斯、俄国和苏联历史中的东正教会》，第210页；阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教——历史的主要阶段》，第398页。

② 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》，第8章第2部分，第698页；维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第640页。

③ 尼·斯·戈尔吉延科：《东正教》，第230页，莫斯科，1988。

④ 维·阿·费奥多罗夫：《19~20世纪初的俄国史》，第676页，莫斯科，1998。

⑤ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8章第2部分，第698页，莫斯科，1997。

可否将 20 世纪初的“教会革新”称作一场运动呢？作为一个政治学术语，“运动”通常是指那些具有明确目标的社会性活动，如生产革新运动、维护和平运动和民族解放运动等。从 1905 年和 1917 年彼得堡教会革新派两次革新行动的纲领中不难发现，教会革新的目标十分明确：加强教会管理的民主化进程，实行各级神职人员的选举制，最大限度地将教会融入社会生活，反对黑神品对教会管理的垄断。另外，从两次教会革新尝试的社会影响上看，由革新派人士发起的教会改革活动都得到了后期斯拉夫派世俗知识分子和教会中部分黑神品人士的积极支持及响应。革新活动的规模由都市扩展到全国各大教区。因此，这些活动都具有一定的社会基础，属于一定范围内的“社会性活动（общественная деятельность）”。可见，把革新派的两次革新尝试定义为“教会革新运动”是合乎情理的。

无论是在规模上，还是在社会影响上，教会革新运动同 19~20 世纪之交俄国风起云涌的无产阶级解放运动都不可同日而语，它是一场发生在教会组织内部的规模较小的变革。况且，两次教会革新运动的目标各不相同。第一次教会革新运动的宗旨是实现教会内部管理的自治，这是东正教会黑白神品长期共同追求的目标。然而，由于世俗政权紧紧地把持着教会的最高领导权不放，致使教会革新运动的任务未能真正完成，这次革新运动所解决的问题是提出了政教分离的设想。随着专制制度的垮台，教会人士的夙愿便轻而易举地实现了。临时政府颁布法令，取消总监职位，设立宗教部来管理包括东正教在内的各类宗教事务。在这种情况下，第二次教会革新运动的任务变成了制定具体的教会自治管理形式问题。至此，教会革新运动完全成为教会内部黑白神品间的事务。

革新派神甫与教会黑神品代表对取消总监制以后的管理方式意见分歧很大。黑神品坚持恢复传统的牧首制，白神品则主张由

教会各阶层代表组成相当于世俗委员会的“会议(собор)”，建立集体管理教会的体制。教会革新派神甫是本着教会世俗化的原则进行革新筹划的。但是，由于教会内部等级(教阶)森严，白神品的意见无法直接反映给世俗政府，而是通过教会黑神品管理人士传递的。在吸收黑神品人士加入教会革新运动的过程中，黑神品的意见被带到革新运动中来。本来，白神品革新派和后期拉夫派知识分子都是坚决反对主教垄断教会管理层的。有鉴于此，他们在最初纲领中表明了反对恢复牧首制的立场。然而，当白神品革新派将《致教会地方公会》的呈文交给黑神品代表彼得堡都主教安东尼时，后者却很快将黑神品的改革设想纳入到教会革新的纲领中来。结果，在1906年3~12月份的东正教地主公会预备会议上，代表黑神品利益的恢复牧首制决议被通过。在1917年4月掀起的第二次教会革新运动中，革新派神甫及世俗知识分子已经清楚地意识到以教规为基础的管理体制的弊端：它僵化地恪守着教阶制，从而人为地在黑白神品之间造成了一个不可逾越的等级鸿沟。在教会管理中，白神品无法与黑神品以平等的身份发挥作用。考虑到教规管理体制实际起到了偏袒黑神品的作用，白神品革新派提出了新的改革倡议：废除教会的教规管理体制，将黑白神品视为一个整体——神职阶层，教会的管理由神职人员和世俗人员共同完成，坚决杜绝主教垄断教会管理的现象。然而，在1917年10月30日东正教地方公会第32次会议上，黑神品主教们控制了局势。最后，牧首制得以恢复。可见，教会革新运动的最终结果并不完全符合运动发起者的初衷，它是黑白神品双方矛盾、斗争和妥协的产物。在教会革新运动之后，黑神品在教会管理中的特权仍然在相当程度上得到了保留。

从教会革新派同沙皇就教会问题的多次交涉中不难发现，教会革新派的力量同以沙皇为代表的反改革势力相比显得十分微弱。如果没有专制制度的垮台，仅仅依靠教会革新派的努力来实现教

会自治管理几乎是不可能的。在俄国，完成推翻专制制度这一重大使命的不是教会革新运动，而是俄国人民的民主解放运动。

20世纪初，俄国经历了三次革命。其中，前两次为资产阶级民主革命，后一次为无产阶级社会主义革命。

第一次资产阶级民主革命（1905~1907年）是为解决农奴制残余与资本主义之间的矛盾而展开的。工厂主的残酷剥削和地主的农奴制束缚迫使俄国的工人和农民起来，自发地掀起了一场推翻专制制度的革命。布尔什维克党直接领导了工人的罢工运动，并且号召工人在罢工中把经济要求与政治要求结合起来。布尔什维克党还对1905年革命的性质做了明确规定，指出无产阶级是资产阶级民主革命的领导力量，农民是无产阶级的同盟军，革命的任务是消灭农奴制残余，打倒沙皇专制制度，建立工农民主专政和临时革命政府。虽然，由于工人运动还缺乏有效的领导，农民运动的发展不够充分以及工农联盟还没有巩固地建立起来等原因，第一次资产阶级民主革命遭到了失败。但是，这次革命对于俄国的专制制度造成了重大的打击。迫于革命的威力，沙皇政府做了一些让步。皇权受到了一定的限制，资产阶级在最高权力机构中的地位和权力都扩大了。俄国建立起一种介乎于绝对君主制和立宪君主制之间的过渡性政治体制。俄国第一次教会革新运动是在1905年革命开始后发起的，地方公会的预备会议也是在第一次资产阶级民主革命时期召开的。第一次教会革新运动是俄国第一次资产阶级民主革命在教会中的反映。

1917年初，俄国工人反对战争、反抗政府和争取面包的罢工再掀高潮。在布尔什维克党的宣传和引导下，俄国第二次资产阶级民主革命（1917年2月）比第一次更具革命性。它不再以请愿的方式开始，而是直接切中要害，提出了反政府的口号。在这场革命中，资产阶级把同无产阶级的矛盾视为主要的和不可调和的矛盾。与此同时，却把同沙皇的矛盾降为次要地位，竭力同

沙皇政府寻求妥协。在布尔什维克党彼得格勒委员会的领导下，俄国工人的总罢工很快发展成武装起义。2月26日，彼得格勒起义者同调往首都的军队发生了武装冲突。27日，受革命情绪影响的沙皇士兵倒戈，纷纷投向革命者一边。起义者占领了城市的各重要部门及政府大楼，俄国末代沙皇的大臣们全部被捕，二月革命取得了胜利。俄国第二次资产阶级民主革命的最大成果是推翻了长期统治俄国的专制制度。俄国的第二次教会革新运动是在二月革命后兴起的，它的一切革新方案都是在二月革命的成果基础上进行的。二月革命后，取代俄国旧政权的是两种新政权：代表人民利益的工兵代表苏维埃和代表资产阶级利益的临时政府，实际政权掌握在临时政府手中。临时政府的国内政策比沙皇时期稍有收敛，但仍不能真正代表人民的利益。这一点在临时政府的教会政策中也有所体现。在1917年7月颁布的《信仰自由法》中，东正教在俄国各信仰中的主导地位没有改变，民间教派（如旧礼仪派和教派等）教徒仍没有获得与官方教会教徒平等的公民权，沙皇时期的信仰歧视政策仍在继续。

十月革命（1917年11月7日，俄历10月25日）是一场由布尔什维克党领导的代表工农大众利益的无产阶级社会主义革命。它以消灭一切剥削制度为宗旨，推翻了逐渐与人民为敌的资产阶级临时政府，将全部政权转交给苏维埃，建立起无产阶级专政的新型政权。十月革命的炮火不仅摧垮了资产阶级临时政府的堡垒，而且使教会中的剥削者——黑神品感到胆战心惊。十月革命的胜利为教会内部的阶级压迫敲响了丧钟，面对着即将来临的不利形势，主教们迫不及待地利用手中的特权恢复了教会的牧首制管理体制。

总之，不论从两次教会革新活动的行动纲领，还是从革新活动的最终结果中看，20世纪初俄国东正教会的两次革新运动都是同时期俄国三次革命的受动者。换言之，教会革新运动目标得

以实现的内在动力是俄国三次革命。俄国革命以摧枯拉朽之势力推翻了不合理的社会体制，教会革新运动是在革命的背景上，在革命的影响下进行的，它们是俄国革命浪潮在教会中的回声。

综上所述，“教会革新运动”实质上是“大改革”时期教会改革在新时代的继续。有鉴于此，在下文的论述中，本书将 19 世纪 60 年代的教会改革和 20 世纪初的两次教会革新运动统称为“俄国教会改革”。

第五章 教会改革的历史思考

帝俄晚期半个世纪的历史证明：俄国农奴制改革的意义重大而深远。虽然，农奴制改革本质上是农奴主被迫向时代潮流做出的让步，它带有明显的不彻底性，农民的土地问题并没有得到圆满解决。但是，农民在法律上的自由身份为俄国资本主义经济的发展提供了强大的推动力。1861年以后，俄国资本主义经济以前所未有的速度在全国范围内蓬勃发展。伴随着农奴制废除而进行的上层建筑领域里的改革促进了国民思想的解放和民主解放运动的高涨。用马克思主义思想武装起来的俄国无产阶级成为决定国家20世纪命运的主导力量。“大改革”带动了俄国东正教会这个长期与社会脱节的闭塞角落，加速了教会与社会的融合。自此，社会各界对教会的发展更加关注，教会人士在社会进步的浪潮中也逐渐觉醒，教会内部要求摆脱世俗官僚控制的呼声日趋强烈。经过20世纪初的两次教会革新运动，东正教会内部管理的自主权得以恢复，教会人士渴望的自我管理的夙愿最终实现。综观俄国东正教会19世纪下半叶至20世纪初的发展史，可以看出：东正教会的演变主要是围绕着改革和革新运动进行的。因此，对教会改革与革新运动的合理定位是评价该阶段东正教会历史的关键所在。

第一节 教会改革的性质

宗教是人类文明中最古老的现象之一，它的发展几乎伴随着人类的全部历史。宗教本身是一种复杂的社会和文化现象，它既代表了人的精神追求，又体现了人的行为实践。由于人们考察宗教的角度、主观动机和认知能力不同，对宗教的理解可谓见仁见智。神学家和哲学家们多从宗教的思辨意义和神性经验两个方面来研究宗教，认为宗教是对“绝对精神”、“绝对理念”的把握，是人们对灵性存在的一种信仰。社会学家们则从社会功能的角度出发，认为宗教是一种社会历史现象，在不同的社会生活层面和不同的历史时期，宗教所履行的功能和所发挥的作用是不断变化的。本书采用社会功能学的方法来考察俄国政教关系的历史演变，以期对俄国现代化过程中教会改革的性质作一论述。

宗教自产生之日起，就开始履行其社会功能。它通过教规教义和组织活动来约束和规范人（信徒以及受宗教环境影响的其他人）的言行，确定人的世界观和价值观，进而对由人建立的国家和社会间接地产生影响。同样，国家对宗教的发展也不断提出各种要求。国家政权往往出于全局或某些社会集团利益的考虑，对宗教组织的活动进行立法或者同宗教组织达成协议，以便使宗教能够更好地为国家和社会服务。可见，宗教与国家的关系具有互动性。所谓政教关系（即国家权力的代表——政权与宗教的关系），包含着两个方面的内容：一是宗教和宗教组织对社会、政治、经济和文化体制包括国家体制所进行的直接或间接的影响，二是国家对宗教组织和宗教生活所履行的各种人为性的调节功能。政教关系是每一个有宗教组织的国家都无法回避的问题，研究政教关系的演变是认识宗教和把握社会发展规律的一种重要手

段。

在俄罗斯国家的发展史上，政教关系问题一直是国家和宗教组织双方所共同关心的核心问题之一。自古及今，俄罗斯国家在政教关系上大致经历了4个历史时期，即：

第一，单一宗教时期（10世纪末至17世纪中叶）。俄罗斯的基督一神教信仰确立于公元988年。随着基辅罗斯大公弗拉基米尔定拜占庭东方正教为罗斯国教，东斯拉夫人的原始宗教——多神教便逐渐退出了历史舞台。到鞑靼蒙古人入侵前夕，罗斯成为一个单一宗教（东正教）的国家。此后零星出现的个别宗教“异端”现象，如13世纪40年代天主教对西北罗斯的宗教渗透、14世纪的斯特利果尼克派运动、15世纪的犹太人传教活动以及16~17世纪的新教传播活动等，都被政府镇压下去。这样，除了东正教，俄国再没有其他合法的宗教组织存在。因此，俄国的政教关系实际上就是指国家政权同东正教会的关系。在俄国君主制形成的过程中，政权需要教会的精神支持。同时，俄国东正教会也经历了一个摆脱拜占庭牧首控制和争取独立的过程，它同样也需要政权的帮助。尤其在16世纪中叶以后，实现“莫斯科——第三罗马”的夙愿成为俄国政教双方共同努力的目标。根本利益的一致性决定了俄国政教关系的协调与默契。俄罗斯史学家通常将这一阶段的俄国政教关系称作“两种权力的和谐交织（симфония властей）”^①，认为这是一种理想的政教关系模式，其特征为：“双方虽然没有融为一体，但彼此却不可分割”^②。

第二，各宗教法律地位的不平等时期（17世纪中叶至1917年）。17世纪60年代的尼康改革导致了俄国东正教会的分裂，

① 《俄罗斯东正教会的社会建构理论》第3条第4款。摘自俄罗斯东正教会网站：www.russian-orthodox-church.org.ru，2001年8月10日。

② 阿·尼科林：《教会与国家》，第17页，莫斯科，1997。

统一的教会分裂成官方东正教派和旧礼仪派两个对立的派别。旧礼仪派的出现宣告了俄国单一宗教体制的终结。后来，旧礼仪派内部也经历了一个分化的过程。加之俄国领土的扩张以及同欧洲文明的接触，俄国的宗教派别不断增多。到20世纪初，俄国各宗教的地域格局已基本形成。在俄国诸多的宗教派别中，东正教一直占据统治地位。国家将各种经济和政治特权给予东正教，东正教成为沙皇专制制度的精神支柱。其他宗教，如伊斯兰教、佛教、天主教和新教等，在法律和社会地位上明显地比东正教逊色，它们的活动受到政府的各种限制。那些与官方东正教对立的宗教组织，如旧礼仪派、莫罗勘派、反正教礼仪派、鞭身派、阉割派和反教堂派等，还成为官方教会和沙皇政权共同迫害的对象。1905年的《关于巩固信仰宽容原则》法令使俄国公民在基督教各派范围内有了选择信仰的自由，旧礼仪派和教派的合法权益也明显扩大。然而，公民的信仰自由权利并没有普及到所有的宗教。二月革命后，临时政府颁布的《信仰自由法》在俄国历史上第一次宣布了信仰自由的原则，规定“俄罗斯国家每个公民的宗教信仰自由都得到保障。不论归属何种信仰，他们均享有公民权利和政治权利，任何人不得迫害和限制他们宗教信仰方面的权利”^①。当然，法令针对不同的宗教派别，仍然有区分地调节其法律地位。此外，临时政府关于设立宗教信仰部的法令（1917年8月）明确规定，宗教信仰部的部长和副部长只能由东正教徒担任。东正教在俄国各宗教中的主导地位并没有发生实质性的变化。

第三，“政教分离”时期（1917年10月至1990年末）。十月革命又一次改变了俄国历史的进程，以工农联盟为基础的社会主义制度成为俄国20世纪的政治体制。在对待宗教的态度上，苏维埃政权在第一部宗教法令（《关于教会同国家分离和学校同

^① 阿·尼科林：《教会与国家》，第365页，莫斯科，1997。

教会分离》1918) 中开宗明义地指出：“教会与国家分离”^①。它宣告了国家政权与东正教会紧密交织的局面结束，确定了将东正教会从国家政权中分离出去的新型政教模式。新政权宣布苏维埃国家具有世俗性，即国家不偏袒任何一种宗教，提倡信仰自由。针对俄国历史上长期存在的宗教不平等现象，法令规定：“凡因信奉或不信奉某一宗教而剥夺权利的规定，一律废除（第3条）”。这样，在俄罗斯历史上首次实现了各宗教信仰的法律地位完全平等。然而，法令同时对宗教组织的活动作出了各种限制，如规定：学校与教会分离，“禁止在各级学校传播宗教教义”、“任何教会与宗教团体都无权占有财产”、“国家和地方自治机关也不给教会任何特权和津贴”以及“任何教会和宗教团体都不享有法人的权利（第9、10、12条）”等。苏维埃政权作出这些规定的意图是：剥夺宗教组织的各种特权和实体身份，将其处于国家权力的统一监督之下，借助于政权的力量中止宗教思想在意识形态领域里的传播。经过改造，使宗教与社会主义的思想体系相适应。显然，所谓的政教分离并不是政教双方互不干涉，而是用建立在无神论基础上的社会主义意识形态对以有神论为特征的各种宗教实行专政。因此，苏维埃时期的政教分离带有政教对立的色彩。

由于东正教在旧俄各宗教组织中长期占有主导地位，它的影响最大，特权最多，经济实力也最雄厚。因而，在苏维埃宗教法实施的过程中，东正教会成为政权打击的头号对象。国家没收教会财产，关闭东正教教堂，东正教会的神职人员也因“剥削阶级”出身而受到专政。尤其在意识形态化宣传的高峰时期，国家对东正教会内部生活的监督和限制不断加强，东正教会被排挤到

^① 《关于教会同国家分离和学校同教会分离》（1918年1月23日人民委员会法令）第3条。摘自乐峰《东正教史》附录，第303页，中国社会科学出版社，1999。

社会的边缘状态。在苏维埃政权 70 余年的历史进程中，有关宗教组织的各种规章都以政教分离的法令为蓝本，各种宗教信仰的命运基本上是伴随着国家政策的导向而沉浮的。苏联历史的实践证明，宗教是一种特殊的社会现象，宗教问题不能简单地以行政命令的方式来解决。当宗教组织的正常活动得到保护、教徒的宗教感情受到尊重时，宗教信仰在社会道德和民族精神中的积极作用就能够充分地发挥出来。东正教之所以能够在卫国战争中作出杰出的贡献，是跟苏联政府改善政教关系的努力密不可分的。反之，当宗教组织受到国家政权的排挤和压制、教徒的宗教感情受到打击和伤害时，宗教信仰与国家的对立情绪就会加剧。这时，宗教不仅不能促进社会的发展，有时甚至还会变成社会进步的阻力。

第四，建立在法律基础上的政教协作时期（自 20 世纪 80 年代末至今）。当代俄罗斯的政教关系是从苏联解体前夕开始形成的。20 世纪 80 年代末，随着戈尔巴乔夫政治“民主化”改革程序的启动，苏联思想界异常活跃，一股对不公正的历史事件平反的热潮在全国掀起。1988 年 4 月，戈尔巴乔夫在接见以牧首皮缅为首的全俄东正教会圣主教公会的成员时，首次承认东正教会在苏联遭受排挤和其他不公正的待遇。“罗斯受洗一千年”的庆典活动使东正教的社会影响急剧扩大。到 1989 年末，苏联境内共有东正教教区近 1 万个^①。1990 年，苏联最高苏维埃通过了《关于信仰自由和宗教组织》的法律。这是确定当代俄罗斯政教关系的第一个正式的法律文件。它在联盟法的级别上第一次承认了宗教组织的法人地位，取消了以意识形态为标准来限制宗教组织权能的做法，承认宗教组织对动产和不动产的所有权。法令从根本上改变了苏联宗教组织的法律地位，标志着俄罗斯政教关系进入了一个新的历史阶段。苏联解体后，国家与宗教组织间的关

^① 阿·尼·米亚钦主编《俄罗斯文化世界》，第 558 页，莫斯科，1997。

系继续朝着法制化的方向发展。1993年末通过的俄罗斯宪法第14条宣布：“俄罗斯联邦为世俗国家。任何宗教均不得被规定为国家宗教或必须信奉的宗教”。同时，宪法还强调：“宗教组织与国家分离，各宗教组织在法律面前一律平等”。另外，宪法第28条明确指出：“保障每个公民的信仰自由”。在国家、宗教组织和国民的共同参与下，一部新的宗教法——《关于信仰自由和宗教组织》的法律出台（1997）。新宗教法首先表明国家对待各宗教信仰的中立态度。对于俄罗斯历史上影响较大的宗教信仰，如东正教、天主教、新教、伊斯兰教、佛教和犹太教等宗教派别的作用予以了充分肯定。法令规定，宗教信仰属于公民个人的私事，任何人和组织都无权干涉。关于宗教组织同国家分离的宪法原则，新宗教法做了明确解释。一方面，国家不干预公民对宗教信仰的选择、不责成宗教组织履行国家各级机构的行政职能、不干预宗教组织的内部管理与活动。另一方面，宗教组织也不参加国家政权机构的选举，不参加政党和政治运动（第4条第2、5款）。简言之，政教双方互不干涉内部事务。当然，宗教组织与国家的分离并不是指双方互不关心。为了保障公民的信仰自由权利得到最佳发挥，国家制定法律，对宗教组织进行规范化管理。同时，宗教组织同国家的分离也不限制宗教组织成员的公民权利。他们同其他公民一样，有权参加国家事务的管理（第4条第6款）。这样，政教分离的内涵以法律的形式固定下来。总之，新宗教法以俄罗斯联邦宪法为指导，在总结俄罗斯不同历史时期政教关系经验和教训的基础上，参考当今法制国家政教关系的惯例，对1990年的《关于信仰自由和宗教组织》的法律进行了补充和完善。它体现了法制国家的宗教法准则：保障信仰自由权利的充分发挥；尽力避免以牺牲一些人自由的方式来换取另一些人的自由；努力实现宗教组织在文化和社会范围内的一体化，以便更好地巩固个人与社会关系中的道德基础；保证国家的完整与统

一。这是迄今为止俄罗斯历史上较为完备的一部宗教法。近年来的实践证明，俄罗斯的政教关系呈良性发展态势。

俄罗斯政教关系的沿革史表明：在整个旧俄时期，东正教始终是沙皇政府特殊关爱的对象。东正教会的特殊地位是由俄国政教合一（цезаропапизм）的体制所决定的。拜占庭东方正教区别于西方天主教的一大特征是它宣传君权神授的政治思想。随着东正教的引入，拜占庭帝国政教合一的权力格局在罗斯建立。所谓政教合一是指国家机构与宗教组织机构的职能紧密地交织在一起，世俗领导人同时也是宗教的庇护者和最高领导。在拜占庭帝国政教合一的体制下，皇帝关心教会的发展，教会也积极参与世俗管理事务，世俗政权与教会所维护的根本利益是一致的：为加强皇权服务。因此，国家政权与东正教会之间一开始就不是一种平等的协作伙伴关系，而是一种“骑士和马”的关系。在俄国历史上的单一宗教时期，虽然东正教会内部实行以神法为基础的独立管理体制。然而，教会事务的最高决策者仍是世俗当权者，著名的百章公会就是以教会人士向沙皇提供谏议的方式举行的；在各宗教法律地位的不平等时期，东正教与政权的密切结合丝毫没有减弱。特别是在彼得一世教会改革以后，国家政教的最高权力全部集中在皇帝一个人手中。1721年颁布的《宗教条例》重申皇权对教权的领导地位：“君主的权力具有专制性，它是由上帝本人赋予的。基督教君主是东正教信仰的保护者”^①。这说明，随着绝对君主制的建立，俄国政教合一的体制得到进一步强化。1832年的帝国《基本法》规定：“皇帝作为基督教国君，是国家信仰教义的保护和捍卫者，也是东正教信仰和圣教会虔诚的庇护人，是教会的领导（第42条）”^②。甚至在1905~1906年的俄国

^① 《法律大全》第1集第6卷，第3718号。

^② 安·弗·卡尔塔绍夫：《俄国教会史》第2卷，第368页，莫斯科，1992。

教会革新运动中，俄国末代沙皇仍不甘心放弃政教合一体制，他提出了让皇太子掌握世俗权力，他本人任东正教牧首，即掌握教会最高权力的设想。在沙俄帝国垮台以前，沙皇对东正教事务的绝对领导权从未动摇过。可见，俄国政教合一的体制实质上是指东正教与沙皇政权合而为一的体制。俄国现代化过程中的教会改革与革新运动都是在政教合一的前提和背景下进行的。

俄国政治文化的一个显著特征是政体滞后。俄国近代文明的崛起较西欧国家晚，它开始于彼得一世时期。彼得一世的全方位改革消除了俄国的封闭状态，打开了俄国同西方交往的大门。然而，专制制度却被俄国历代君主视为不可动摇的国粹，俄国历史上任何一次自上而下的改革都没有触及这一牢固的政体基石。彼得一世改革的客观结果是使俄国摆脱了落后面貌。但是，改革者的动机却是建立专制强国，对教会事务实行国家管理也是彼得一世加强中央集权的意图所致。东正教会被纳入国家管理的轨道对于俄国绝对君主制政体的稳固和发展具有重大的历史意义。俄国之所以能够在20世纪初还保持着欧洲惟一的绝对君主制政体，其中东正教会的作用不可低估。然而，也正是从彼得教会改革之日起，俄国与欧洲天主教和新教国家在发展道路上的差异明显增大。世俗政权和东正教会的紧密结合强化了俄国的专制力度，同时却导致了俄国社会民主化进程的大大放慢，从而使俄国东正教会的演变与世俗文明进程呈现出逆向发展的态势：伴随着社会的进步，教会的自主权和开放程度不但没有得到扩大，反而因国家的限制而不断缩小。在世俗政权的压制和干预下，封闭而沉闷的东正教会成为俄国落后、保守和反动的象征。因此，对于教会自身的演变来说，圣主教公会时期无疑是一个黑暗而漫长的历史阶段。

当然，俄罗斯帝国制定教会政策的宗旨决不是使东正教会由窒息而走向灭亡。为了保证这个精神支柱能够忠实地为专制制度效劳，国家对教会一贯的立场是扶持和利用。统治阶级不惜用人

民的血汗来养活教会、扩大教会人员队伍、发展教会经济，使教会成为俄国社会的一个庞大机构。国家教会政策的二重性决定了教会在处理政教关系中的矛盾处境：从生存条件上讲，教会对国家感恩，因而对国家政策应当绝对服从。然而，从自身发展的角度看，教会对国家的高压政策怀有极大的不满，政教双方因争夺对教会的管理权而产生的矛盾不断加深。

19世纪60、70年代的教会改革所解决的只是教会与社会的矛盾。当时，俄国的农奴制度出现了全面的危机，现实迫使统治阶级向社会潮流妥协。于是，废除农奴制以及与此相适应的上层建筑领域里的自由主义“大改革”相继展开。教会改革属于世俗统治阶级国家机构改革的一个组成部分，它的主要成果是将教会中与社会发展极不协调的领域——白神品的封闭性打破，从而为教会与社会的对话和融合打开了一扇窗口。在政教关系问题上，来自教会和社会的改革呼声还没有对政权构成足够的压力，因而世俗统治者认为，国家有必要而且有能力维持政教关系的现状，即保持教会对政权的驯顺和服从状态。这样，由世俗统治阶级进行的教会改革根本没有触及到教会与国家的矛盾。因此，在教会改革以后，黑神品高级神职人员在教会管理事务中的傀儡角色丝毫没有改变。即便如此，60~70年代教会改革的历史意义还是十分深远的。它引起了社会各界对教会问题的关注，促进了教会的觉醒，使教会人士逐渐认识到：政教矛盾是俄国东正教会发展缓慢的症结所在。后来的教会革新运动就是以此为基础而展开的。列宁曾经将1861年的农奴制改革与20世纪初俄国资产阶级民主革命的关系称作“1861年诞生了1905年”^①，这一评价用来比喻教会改革与革新运动之间的关系也同样适合。

1905~1906年教会革新运动的主要任务是解决政教之间的

① 《列宁全集》第2版第17卷，第107页。

矛盾。自由主义的“大改革”并没能挽救俄国的专制体制。在后来近半个世纪的历史进程中，革命民主主义队伍不断壮大，自由资产阶级知识分子势力不断增强，无产阶级的革命运动逐渐由自发的反抗转向由先进政党领导的有意识的政治斗争。在政治反对派的强大攻势下，俄国的专制制度日趋衰落。受自由主义和民主革命思想的影响，教会阶层对东正教会内部事务的参与意识增强。由俄国城市神甫组成的教会革新派就是在这种情况下产生的。他们向教会高级神职人员反映了要求摆脱世俗政权控制、扩大教会内部管理权的呼声。1905年的《关于巩固信仰宽容原则》法令是沙俄政府被迫向社会反对派做出的妥协，它提高了天主教和新教的社会地位，在一定程度上保障了民间宗教的合法权益。然而，法令却引起了官方东正教会黑神品阶层的严重不满，因为国家对非官方教派的承认直接威胁到官方教会的特权地位。这样，黑神品中也产生了为教会利益辩护的“激进”人士。他们由担心东正教会的“失宠”而逐渐转向对世俗政权的嫉恨。在革新派神甫的劝说下，黑神品“激进”人士终于向政府提出了教会革新的设想。与19世纪60、70年代的教会改革不同，教会革新运动是由教会内部的神职人员自下而上地发起的。教会革新派的讨论涉及到教会管理的各个层面，其中最核心的问题是东正教会挣脱世俗政权的控制直到实现政教分离。它强调，教会不应仅仅充当国家政治思想的代言人，而应忠实地履行本职任务——对人民进行基督教道德教育。因此，教会管理应建立在教规基础上，按照东正教传统的共同参与原则进行自我管理。考虑到俄国专制制度在资产阶级民主革命中的艰难处境，在教会革新派的敦促下，沙皇政府做出了让步：承认自彼得一世以来东正教会处于不正常的受压抑状态，许诺召开地方公会来解决教会问题。在国家杜马和国务会议中，教会神职人员获得了一定的席位。教会革新派的主要活动是讨论和酝酿教会革新方案并促成了地方公会预备会议

的召开，制定出政教分离的 12 点建议，其中包括取消总监职位，恢复牧首制等。虽然这次教会革新运动尚未使教会政策发生实际变化，但从地方公会预备会议的召开及其所讨论的内容上看，教会革新派的改革设想比 19 世纪 60 年代世俗官僚所进行的教会改革更加彻底，它直接切中了政教关系的要害。从此，拉开了以政教分离为目标的教会革新运动的序幕。

显然，专制制度是不可能轻易地放弃自己的精神阵地的。第一次资产阶级民主革命失败后，反动势力立刻向革命运动发起了反攻。具有自由主义色彩的维特政府为斯托雷平反动政府所取代，专制制度又出现了暂时的相对稳定时期。教会中保皇派成员占据多数，由总监萨布列尔提倡的波别多诺斯采夫式的教会独裁统治复活。得到教会保皇派支持的沙皇政府对待教会改革派的态度强硬起来，教会黑神品上层三次（1906、1912 和 1916）关于召开地方公会的请求都被沙皇以各种借口拒绝。直到沙皇专制制度被推翻，教会改革派追求的政教分离的目标也未能实现。

按照正常逻辑，既然教会革新运动是围绕着教权排除政权干预，直到实现政教分离的目标而进行的，那么，当专制制度不复存在时，教权与政权的分离就应当自然而然地实现了。然而事实上却出现了逻辑中的悖论现象：教会放弃了政教分离的要求，转向对新主人的依附。这是因为，在沙皇专制统治时期，教会的生存条件有充分的保障。在这一前提下，教会为了求发展，就要努力清除发展道路上的障碍。因此，教会人士主要考虑的是政教关系中不合理的一面，为教会受世俗政权控制的处境鸣不平，试图为自己争取更大的自主权和活动空间。但是，一旦专制制度垮台，教会赖以存在的物质靠山便倒塌了。当形势已经严峻到危及教会最基本的生存条件时，教会的发展问题便退居第二位。这时，教会所面临的最紧迫的任务已经不再是教会内部管理，而是经济来源和特权地位的保障问题。于是，教会将希望寄托在新政

府身上，宣誓效忠资产阶级临时政府，以赢得新主人的“恩赐”。1917年3月4日，总监、十月党人瓦·尼·利沃夫公爵宣布“教会脱离沙皇的非教规领导”^①；3月8日，圣主教公会发表声明，表示支持临时政府并宣布：教会在举行宗教仪式时，不再提及沙皇的名字，而是“为仁慈的临时政府祈祷”^②。在二月革命后开始的第二次教会革新运动中，教会革新派人士尤其是黑神品革新派人士不再提及政教分离的说法，而是在地方公会的预备会议上强调东正教的特权地位。如，东正教在俄国应当被承认为“首要的宗教”，应当一如既往地“得到国家的财政资助和法律保护”^③，各级学校的宗教科目应当作为必修课保持下去，教会学校应当继续归教会管辖，等等。有鉴于此，第二次教会革新运动的目标转变为：为教会争取更多的内部管理自由、排除国家的压制和干预。但是，为使东正教会的特权地位和经济命脉保持如故，东正教会放弃了教会同国家政权分离的要求。

俄国和当代俄罗斯教会史学家无不为第二次教会革新运动的成果——东正教会实现在教规基础上的自我管理而欢欣鼓舞，认为它是教会两百多年来摆脱世俗控制的民主斗争的胜利。不错，旧俄时期，东正教会与国家政权之间大体保持着相互配合的关系。政权扶持教会，教会通过宗教的社会功能为政权服务。只是在圣主教公会时期，由于政权对教会事务统得过死，干预过多，任用世俗人员管理教会内部事务，为政教之间的协作关系蒙上了一层阴影。在19世纪下半叶至20世纪初的历史进程中，教会一直为拨开这层云雾而努力。终于在临时政府时期，通过召开地方

① 维·阿·费奥多罗夫：《19—20世纪初的俄国史》，第642页，莫斯科，1998。

② 阿·伊·克里巴诺夫：《俄罗斯东正教：历史阶段》，第424页，莫斯科，1989。

③ 伊·科·斯莫里奇：《俄国教会史》第8卷第2分册，第729页，莫斯科，1997。

公会，恢复了东正教牧首制传统，政教之间存在了近两个世纪的矛盾最终得到解决，这无疑是俄国东正教会发展史上的一个里程碑。然而，东正教会对国家政权的依附性限制了它自身发展的民主程度。在第二次教会革新运动中，临时政府对教会革新派的态度比专制政府要温和得多，它希望建立一个比沙皇时期更加轻松和谐的政教关系，给教会以更多的内部管理自由。政府方面首先做了教会机构的调整，设宗教部来取代圣主教公会，任命东正教神学家担任部长。长期存在于教会人士心目中的一个障碍——总监制被临时政府取消。

无产阶级政党自建立之初就把教会的反对派当作同盟军。1903年，俄国社会民主工党第二次代表大会决定：“考虑到俄国教派运动从许多方面的表现来说是反对现状的民主主义思潮之一，要求全体党员注意做教派信徒的工作，以便把他们吸引到社会民主党方面来”^①。二月革命后，临时政府在工兵代表苏维埃的强烈要求下，颁布了《宗教自由法》。无产阶级政党对教派权利的争取引起了东正教会的严重不满。新生苏维埃政权的土地政策更使教会怀恨在心。在布尔什维克党领导的十月武装起义中，临时政府被推翻，苏维埃掌握了国家政权。新政府颁布《土地法令》（1917年11月8日）规定“土地私有权永远被废除”，“地主的田庄以及一切皇族、修道院和教堂的土地，连同耕畜、家具、庄园建筑和一切附属物，一律交给土地委员会和县农民代表苏维埃支配”^②。教会的经济命脉从此被切断。11月11日，东正教地方公会以教会的名义号召人民保持安静和秩序，停止“兄弟

① 中国社会科学院世界宗教研究所编译《苏联宗教政策》，第5页，中国社会科学出版社，1979。

② 中国社会科学院世界宗教研究所编译《苏联宗教政策》，第8页，中国社会科学出版社，1979。

厮杀”，谴责布尔什维克党是“制造流血事件的罪魁”^①。12月2日，地方公会做出试探性的行动，颁布《关于俄罗斯东正教的法律地位》的规定，要求苏维埃政权承认“东正教在俄罗斯国家各种信仰中占有首要的地位”，“东正教会的财产不得被充公和没收”，“免去教会财产的国家税，免除教会在地区、城市和自治局的各种税收”，“教会从国库中获得自己所需要的资金”^②等。然而，以消灭剥削制度为宗旨的苏维埃政权对教会的立场十分坚决。为把教会阶层改造成自食其力的劳动者，消除教会的思想影响，人民委员会又颁布了《关于教会同国家分离和学校同教会分离》的法令（1918年1月23日），规定教会不得拥有财产，剥夺教会的法人地位。在坚持唯物主义和无神论思想的无产阶级专政条件下，政教关系一开始就具有对立色彩。对于教会来说，一种非传统意义上的、难以接受的“政教分离”关系为新政权确立下来。

教会人士在第二次革新运动中的表现，尤其是他们对待苏维埃教会政策的态度证明：教会改革运动长期追求的目标——所谓的政教分离只不过是政教合一前提下的教会内部自主权的扩大，而不是政权与教会权力的互不干涉，东正教会改革运动的局限性昭然若揭。

在帝俄晚期所进行的教会改革和教会革新运动中，推动教会自我管理实现的真正动力均来自白神品人士。作为教会的底层，白神品的斗争具有反抗世俗政权和教会黑神品强权双重使命。因此，它是教会内部最具革命性的力量。在同人民群众的直接接触中，白神品最了解和同情人民的疾苦，理解和支持人民争取解放

① 安·弗·卡尔塔绍夫：《革命与1917～1918年的主教会议》，第98页，摘自《神学思想》，1942。

② 阿·尼科林：《教会与国家》，第367～369页，莫斯科，1997。

和自由的斗争。受人民群众的影响，在19世纪60年代的改革大潮中，白神品最先打破教会的沉寂，发出了来自教会内部的一个民主性改革呼声，将社会和统治阶级的注意力逐渐引向教会方面来。在教会改革方案的酝酿和制定过程中，白神品始终处于前沿阵地。由于在教会中地位低下，白神品对教会现状的认识比黑神品清醒得多。白神品受世俗地主和教会黑神品上层双重压迫的处境使他们能够拨开宗教外壳，从教会底层的利益出发来考虑问题。在取消神职阶层封闭性和改善白神品物质待遇等问题上，他们提出了与世俗农奴制改革接轨的意见和建议。他们的改革视野甚至波及到教会内部黑白神品间根本利益的不平等状态，要求提高白神品在教会内部的地位，扩大白神品对教会事务的管理权。虽然60、70年代的教会改革是由统治阶级上层颁布实施的自上而下的改革，但是，改革的动力却是自下而上地与人民的解放运动同步产生的。“大改革”时期，由于社会各界和白神品自身的努力，白神品的物质条件和社会地位有了一定改善。白神品的解放，为俄国资本主义的发展补充了自由劳动力。历史传统赋予教会人员较高的文化素质，他们的子女进入世俗高校后，为俄国的教育事业和知识分子队伍注入了新鲜血液，从而促进了社会科学进步，推动了俄国神学发展。如果说改革前教会同世俗文化脱节，教会阶层在人民心目中丧失了道德基础，那么现在不仅在教堂里，而且在神学校和管理机构中它都在努力寻找同社会的对话，东正教作为一种信仰开始为民众和社会所了解。教会改革成为保持社会整体发展的一种手段。

第一次教会革新运动的发起者同样是白神品阶层。在他们的宣传和鼓动下，革新运动的影响和规模不断扩大，最终迫使政府妥协。第二次教会革新运动是第一次革新运动的继续。革新运动的参加者不仅限于城市白神品和知识分子，还包括受到无产阶级革命思想熏陶的广大乡村神职服务人员。革新运动将教会各方面

人士的热情调动起来，甚至吸引了关心教会自身发展的世俗人士。作为改革象征的地方公会的筹备和召开都是教会人士自己组织和进行的，没有世俗上层的干预。通过改革，在教会内部管理中实现了白神品长期追求的目标：主教和神甫的选举制。白神品在教会内部的管理权明显扩大。实现白神品参加教会管理是教会民主化进程中的一大进步。它客观上为教会管理引入了监督机制，消除了黑神品垄断教会内部事务的局面，有利于教会管理与社会管理接轨，是俄国社会机构管理现代化过程中的一个可喜现象。

当然，在俄国现代化过程中，教会改革和教会革新运动所涉及的也只是教会机构管理的现代化问题。至于教规教义和宗教礼仪等领域，教会改革和革新运动所带来的变化并不明显。在19世纪60年代的教会改革时期，惟一涉及到教规教义改革的领域是教会司法改革。当时，社会和教会人士无不感到教会司法过于陈旧，与世俗司法无法接轨，尤其是教会与世俗司法权限交叉的部分无法确定统一的标准。然而，直到帝俄终结，这一矛盾仍未得到解决。结果，教会司法成为社会司法方面最落后的死角。即使是在教会改革的中心环节——教会管理中，东正教会对教阶制的固守也使社会上对白神品进入主教级管理的呼吁在历次改革和革新运动中均无结果。为了解释这一现象，有必要对基督教各主要派别与世俗社会的关系简要地作一横向比较。

作为一种精神文化现象，宗教是通过教规教义和圣事礼仪活动来影响教徒和世人的道德情操的。千百年来，在社会的发展过程中，宗教总是以调整自身的表现形态和功能来趋同于时代和人们精神生活的现实需要，同时维系自己的存在与发展。通常，宗

教学家们将这一特征称作宗教的“媚俗性”^①。当然，不同的宗教信仰对世俗社会的适应能力也不尽相同。就基督教世界而言，公元2世纪，基督教从犹太教中分裂出来，成为一门独立的宗教。4世纪末，基督教为罗马统治阶级所利用，成为罗马帝国的国教。在地缘政治上，罗马帝国分为东西两部分。后来，由于罗马帝国的衰落，全国的政治、经济和文化中心由西部的罗马移向东部的君士坦丁堡（第二罗马），东西部地区的对立情绪加剧。另外，东西两部分的文化传统也不尽相同。东部知识界主要使用希腊语，西部主要使用拉丁语。在适应不同社会政治和文化环境的过程中，东西教会的宗教差异也日趋明显。9世纪，西部在查理曼统治下企图重振罗马帝国。于是，罗马与君士坦丁堡之间就争夺领导权的问题展开了第一次公开冲突。东西教会在教义和宗教礼仪上的细微差别遂成为宗教分裂的契机。1054年，基督教分裂成东部的希腊正统教（东正教）和西部的罗马天主教两个独立的教会。中世纪末期，人们更加关注现世生活，出于对天主教会尤其是罗马教廷腐化的不满，西欧新兴资产阶级决定改造基督教，使之与资本主义的发展接轨，这就导致了路德、加尔文宗教改革运动对基督教价值观内涵的创造性转换。16世纪初，新教从天主教中脱颖而出。至此，基督教的三大基本教派形成。

基督教的基本教规和教义来自《圣经》、《信经》和基督教前七次普世大公会议（325~787）的各种规定。东正教和天主教都认为《圣经》、《圣传》和《信经》在信仰上具有最高权威性，将它们视为绝对无误的金科玉律。新教则只承认《圣经》为惟一的权威，尤其重视《圣经·新约》的内容，把《信经》仅仅看成是信仰的纲领性表述。在基督教三大基本派别中，东正教属于教规

① 陶斌义：《当代宗教的意义嬗变及其发展趋势》，摘自《当代宗教研究》2000年第2期，第13页，上海社会科学院宗教研究所。

礼仪最繁琐的一种宗教。东正教的教规比天主教和新教都多，它除了遵守《圣经》、《信经》和《圣传》以外，还遵守前七次基督教普世大公会议的决议，并且把教父亚大纳西、大巴西勒、金口约翰等人的著作以及神学家格里高利的作品奉为经典。

欧洲的启蒙运动标志着国家和社会从教权的桎梏下解放出来，世俗文化勃然兴起。同宗教改革不同，启蒙运动不是以一种宗教来代替另一种宗教，而是反对一切宗教迷信。它崇尚科学、重视理性，提倡自由，反对禁锢。面对科学和哲学革命，基督教世界需要作出选择：要么调节自身以适应现代科学和哲学的发展，即走向世俗化^①的道路；要么抗拒世俗文化的影响，不顾现实的挑战而死守过去的教条。从17世纪末和18世纪初开始，由于对世俗化的态度不同，基督教三大派别在自身演变的轨迹上出现了较大的差别。新教主张因信称义，它虽然注重《圣经》的见证和神启的引导，但不再对《圣经》加以盲目崇拜和僵化理解。新教神学对基督福音的认识也不再局限于其历史传统和经文诠释，而坚持基督教思想的表述应反映福音在现代生活中的真实存在及其感召力。因而，新教神学表露出明显的政治学和社会学倾向。新教注重教会制度的多样化，重视教徒直接与上帝交流而无须神职人员作中介。在礼仪上，强调“对上帝的精神崇拜，不讲究任何形式的东西”^②，主张简化教规礼仪，鼓励人们与现代世俗化世界相遇，将教义最大限度地融入世俗社会生活中。因此，在人类社会的现代化过程中，新教的教规教义能够很快与世俗生活接轨。新教神学被宗教学家们称作现代基督教发展史上

① 所谓宗教世俗化，是指传统宗教对自己的教义教规作适应社会需要的解释，并在实践方式上进行调整，使之日益关心现世事务，而不再以服务 and 向往彼岸的上帝和天堂为目标。宗教的世俗化是社会现代化在宗教领域里的一种反映。

② 阿姆福罗希·尤拉索夫：《东正教和新教》，第44页，伊万诺沃，1994。

“转变最快、波动最大”^①的神学，进而新教也就成为基督教世界中最活跃的宗教派别。当代许多新兴宗教都是在新教的基础上产生的。

天主教世界的世俗化过程要比新教世界慢得多，它经历了多次反复。启蒙运动时期，法国思想家伏尔泰、孟德斯鸠都对天主教会进行了猛烈抨击，他们分别主张建立开明专制和三权分立的代议制国家政体，强调法律治国的重要意义。同时，人们对宇宙、人生、历史和宗教的态度也不再为《圣经》和教会的权威所左右，而是更多地依赖理性和社会实践。面对现代化的思想变革大潮，天主教的保守性和反动性暴露无遗。天主教会对于形势的变化采取防御和抵制态度。谴责现代思潮为“异端”，对启蒙思想家进行无情镇压和残酷迫害。法国大革命失败后，作为欧洲反法联盟的一支重要精神力量，罗马教廷恢复了原有的地位和权力。罗马天主教进入了一个反动时期。在19世纪的天主教历史上，历任教皇都宣扬教权至上，并通过敕令要求天主教徒抵制自由主义和现代化思想，保护中世纪的社会政治思想。然而，人类文明的世俗化进程已经不可逆转。19世纪上半叶，天主教会内部涌现出一批自由主义者。他们希望教会改变思想上的封闭状态，号召对天主教信条和教义作出新的解释，努力与自由派世俗文化建立起一种协调关系，推行一种建立在宗教自由基础上的议会式教会制度。尽管罗马教皇怒斥这种思想为邪说，并且在第一届梵蒂冈会议（1869~1870）上重申教皇在信仰和道德问题上的“永无谬误”，但是，这种人为的阻力只不过是暂时的。明智的新教皇约翰二十三世在自由主义思想影响下，主持召开了第二届梵蒂冈公会议（1962~1965），讨论现代化即“跟上时代形势”^②问题。

① 卓新平：《当代西方新教神学》引论第1页，上海三联书店，1998。

② 任继愈主编《宗教辞典》，第925页，上海辞书出版社，1981。

会议号召天主教会投身到尘世中去，认为“当人有意识地参与了社会群体的生活之时，他也就贯彻了上帝的计划”^①。这次会议开辟了天主教会与世俗世界关系的新纪元。由此可见，西方学者们将始于启蒙时期的欧洲现代基督教史称作一部“西方世界世俗化的历史”^②不无道理。

相比之下，东正教的排它性和不宽容性表现得最为明显，因而东正教教规教义和宗教礼仪的演变最为迟缓。东正教崇信《尼西亚信经》。该信经是在尼西亚举行的第一次基督教普世大公会议（公元325年）上确定的。它的内容除了在第二次普世会议（451年）上做过一些修改外，在东正教此后千余年的历史发展中，从来没有再变动过。直到今天，它仍是每个东正教徒人教的誓词。另外，俄国东正教会还不断强调正统教义的永恒性，认为这些真理不会随时间和空间的改变而发生任何变化。因此，当新教和天主教顺应时代潮流对基督教古代的教规教义作出更新和发展时，东正教会却表现得无动于衷。无论是启蒙思想还是达尔文主义，一切进步的和科学的思想都被俄国官方东正教会视为毒瘤。一切推行历史前进的革命及社会变革都遭到俄国东正教会的诅咒。东正教本身所固有的保守性是它排斥新生事物的深层原因，俄国专制政权对东正教会的过分束缚也是导致东正教会政治化和教义僵化的一个重要因素。俄国东正教会对古老教规的恪守不仅禁锢了人们的思想，而且成为扼杀改革和社会进步的思想武器。以古老的教规约束现代信徒，势必会造成信仰与时代精神的脱节。看来，将东正教视为基督教中最墨守成规、最僵化和最保

① 《第二届梵蒂冈公会议文件集》，第262页，摘自詹姆斯·C·利文斯顿著《现代基督教思想》下卷，第922页，中译本，四川人民出版社，1998。

② 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，第3页，中译本，四川人民出版社，1998。

守的教派并不过分。正因如此，一些西方学者把东正教称作“反现代主义的宗教”^①。

即使在今天的俄罗斯，人们仍然能发现东正教会中与现代社会不相称的角落。

在俄罗斯首都，林立的葱头圆顶教堂无疑为素有“金顶”之称的莫斯科增添了几分光彩，东正教教堂内华丽的宗教饰物和灯火通明的景象显示出浓厚的都市气派。然而，教堂内的祈祷仪式却依然用人们听不懂的教会斯拉夫语进行；在东正教教规中，教堂是人与上帝交流的场所，是圣地，因而进入教堂的人只能肃穆而立。这里没有天主教教堂内一排排供祈祷者之用的座位，更没有新教教堂内为教徒们讨论经书所提供的圆桌和圈椅，偶尔可以见到一条仅能坐4、5个人的长凳，那是老弱病残孕专座。其他人无一例外地需站立3个多小时，方可完成一次祈祷的全过程。无论是寒冬还是酷暑，前来祈祷的妇女必须裹头着裙，否则将会被教堂服务人员拒之于门外。教堂内举行洗礼、结婚、追祭亡灵等仪式一律明码标价，价格之高令退休金领取者不敢奢望，如此等等。身临其境，总能捕捉到上个世纪甚至更久远的历史的影子。俄罗斯东正教会的内部管理依然恪守着白神品不能进入主教职位的“古老传统”，甚至连牧首的选举也沿袭了1634年的古老形式。它不是根据领导才能和群众威信实行公平竞争，而是先按照资历推出3名候选人，最后由一位德高望重的修士以抽签的方式“抉”出幸运儿。总之，东正教的教规礼仪与现代化社会的格调形成了鲜明的不协调。

如今，人类社会的现代化已经成为一种不以人的意志为转移的客观趋势。伴随着这一过程，宗教的媚俗性越来越明显地表现

^① Ray whitehead:《基督教与现代文明的危机》，摘自高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》一书，第17页，中国社会科学出版社，1996。

为宗教的世俗化。在这方面，新教以及由此而产生的各种新兴宗教具有较强的适应能力。然而，传统宗教，如东正教却表现出极大的不适应性。俄罗斯东正教会曾明确表示，反对现代社会的世俗化趋势，认为这是“排挤宗教的一种表现”^①。这些现象反映出俄罗斯东正教现代化的历史包袱之沉重。

第二节 教会改革的历史影响

尽管教会改革与革新运动是在斯拉雷平土地改革与三次革命的整体背景下发生的，它们是社会变革运动的受动者；尽管教会改革与革新运动具有一定的局限性，即使在改革后，东正教会无论在内部管理还是在教规礼仪方面依然属于社会的保守领域。但是，教会改革与革新运动在俄国教会史乃至俄国文明史中的影响仍是不可磨灭的。从教会自身的发展来看，19世纪60、70年代的教会改革引起了教会人士和社会各界对教会现状与发展问题的关注，为后来的教会革新运动奠定了基础。随着人民思想觉悟的提高，参与意识和改革教会的愿望越来越强烈。因此，由教会人士发起、得到社会支持的教会革新运动比世俗官僚进行的教会改革的民主性更强。从19世纪60、70年代的教会改革到20世纪初的两次革新运动，规模逐次扩大，改革的要求越来越激进。改革将竞争机制引入教会，使教会管理在某些方面、在某种程度上实现了与社会管理的接轨。教会在半个世纪的短暂时间内中实现了两个世纪以来所追求和向往的目标，它客观上为现代社会中正常的政教关系——政教分离的格局打下了基础。从改革的社会后

^① 《俄罗斯东正教会的社会建构理论》第16条第4款，摘自俄罗斯东正教网站：www.russian-orthodox-church.org.ru，2000年8月。

果来看，教会改革将白神职品从封闭状态下解放出来，使教会与社会融合在一起，增进了社会对教会的了解。社会各阶层逐渐对教会组织、对教会所宣传的政治思想、对教会神学甚至对受官方教会打击的民间教派的管理和教义都产生了浓厚的兴趣。随着对上述问题的思考和探索，俄国的哲学、神学和社会思想文化领域中都出现了流派纷呈的局面，社会文化生活更加丰富多彩。东正教会的改革和革新运动直接或间接地影响了俄国社会思潮的流变和精神文化的发展。

还在19世纪40年代，当斯拉夫派和西方派就东正教信仰在俄国的地位与作用问题首次进行探讨时，关于国民“宗教性(религиозность)”的争论便在俄国第一代知识分子中展开。1847年，著名作家尼·瓦·果戈理(1809~1852)的晚年作品《与友人书信选》问世。当时，果戈理同斯拉夫派代表过往甚密，他本人对斯拉夫派的思想也十分钟情。正如神学家弗洛罗夫斯基所指出的那样，“他经常在斯拉夫派中周旋，尽管他本人并不属于斯拉夫派的成员”^①。作家以致各社会阶层友人书信的形式，表达了对俄国现实的不满并提出了改变现状的手段。他认为，俄国社会存在缺陷和弊端的根源不在于社会本身，而在于人的道德之不完善，在于人善之扭曲。衡量人的道德完善的标准是基督精神，为达到这一精神境界，每个人都应当履行自己的职责。作品的宗旨是向全世界推广基督精神。有感于斯拉夫派的东正教情结，果戈理指出，俄国人民是宗教的虔信者，基督教理想是笃信宗教的俄国人的最高精神归宿。作者对东正教会寄予一定的希望，主张人们在东正教会的帮助下实现上述目标。果戈理不主张以暴力形式变革社会以及对东正教会的温和态度激起了民主主义者别林斯基的极大愤慨。在《致果戈理的信》中，他一针见血地指出：俄国

^① 格·弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学之路》，第20页，基辅，1991。

当前最紧迫的问题是废除农奴制。“东正教会从来就是专制皮鞭的支柱和独裁政治的谄媚者”。别林斯基对果戈理驳斥道：“在您看来，俄国人是世界上最信宗教的人民——这是谎言。宗教性的基础是虔诚、崇奉和敬畏上帝。可是，当俄国人提及上帝的名字时，还不时地搔着屁股。您只要仔细观察就会发现，俄国人民本质上是深刻的无神论者。在他们身上还有许多迷信，但是，却毫无宗教性”^①。在此基础上，别林斯基认为，俄国社会黑暗的根源在于社会制度，挽救俄国的途径不是神秘主义，不是禁欲主义，不是虔信主义，而是文明、教育的进步和人道主义，是健全的理智和公正的法律制度。两位作家的争论反映了俄国知识分子对国民宗教性的两种截然对立的观点。客观地讲，他们的结论既有合理性，也有片面性。在帝俄后半世纪的历史进程中，国民宗教性问题依然是揭示俄国社会文化及思想发展规律的一个关键性课题。东正教会在该历史阶段的改革与革新运动是影响俄国国民宗教性的一个重要因素。

一 教会神学的保守性

“神学 (Theology)” 一词源于希腊文 Theologia，最早见于柏拉图和其他希腊哲学家的著作中。它由 Theos (神) 和 Logos (学说) 两部分组成，原指讲授神的言论的学问。早期的基督教教父们认为，神学是专门研究《圣经》中上帝、耶稣基督及其与世人关系的学问。神学家奥古斯丁 (354~430) 称神学是“关于神的理论或论述”。通常，学术界将神学视为研究宗教思想的学科。它包括狭义和广义的两个方面：狭义专指基督教神学，广义指研究其他宗教的神学。神学即非人文科学 (它不是人学，不讲求人本主义)，亦非社会科学 (它不探索社会发展规律)，更非自

^① 维·格·别林斯基：《致果戈理的信》，第 5~7 页，莫斯科，1956。

然科学（它与自然规律无缘），因而是一门独特的关于神的学问。与宗教史学不同，神学不讲求客观观察，也不讲求纯经验性的分析，而是注重来源于神性导师、亲身领受的启示或者某种使人感到负有使命的精神经历的权威。神学与哲学也有本质的区别。哲学原理所根据的一般是通过自主的理性可以理解的、没有时间性的证据。神学所依据的权威是圣书，如基督教神学的权威之作是《圣经》，它从不使用理性。自基督教产生不久，因地域、民族和文化传统的差异，各地基督教徒对神的理解就有所分歧，随之而来的便是喋喋不休的神学争论。在统一的基督教分裂以后，各教派依据自己对神的理解创立了独特的神学。于是，就有了东正教神学、天主教神学、基督新教神学和其他教派神学。

东正教神学（православное богословие）是建立在《圣经》和《圣传》基础上的一门关于神的学问。它的创立者是耶稣基督和使徒们，最终形式由教父们完成。东正教神学的核心是教义神学，它是东正教会神学的精髓所在，也是世俗哲学家和民间教派教徒阐述宗教哲学思想的重要理论依据。东正教教义神学包括以下几个方面。

（一）关于造物主上帝的学说

东正教神学家根据《圣经》开头的第一句话——“起初，上帝创造天地”^①，认为：“上帝是世界的最初原因或发端者”^②，上帝通过创造活动造出时间和空间的一切存在之物。上帝“不仅是物质的创造者，而且是时间和年代本身的创造者，物质在时间中获得了存在”^③。换言之，世界不是永恒存在的，而是由上帝在时间长河里创造的或同时间一起进行的，这就是创造世界的时间

① 《创世纪》第1章第1节。

② 大司祭尼·马里诺夫斯基：《教义神学》，第1页，列宁格勒，1991。

③ 《东正教信仰》第1部分第33问。

学说。上帝创造世界的方式是有限的人类智慧所理解不了的。《圣经》证明上帝是这样创造世界的：“上帝说，将会有，于是就有”^①，只有借助于信仰，人们才能掌握创造的奥秘。上帝创造世界的动机是上帝的无限仁慈，向万物赐福和造物主荣耀是他创造世界的目的。正如《圣经》上所说：“除了上帝一位之外，再没有良善的”^②。上帝总共创造了三种类型的存在：精神世界、物质世界和人。在所有其他物质之前，上帝首先创造了看不见的精神世界，即一个非肉体的精神王国，其次为肉眼可视的物质世界。上帝创造世界的活动最后以人（男人和女人）被创造出来而告终。

（二）关于救世主耶稣基督

耶稣基督为罗马皇帝奥古斯都统治时期的圣洁少女马利亚所生，他在犹太人希律于伯利恒任皇帝时受难并被钉死在十字架上，死后第三日复活，显现于诸门徒，第四十日升天。他就是上帝赐予的“弥赛亚”^③。福音书告诉人们：信仰耶稣为弥赛亚和上帝之子，就可以得救并获得永生。耶稣基督是上帝的独生子。他既是真正的神，又是真正的人，耶稣基督神人合一的教义是东正教会中最神秘的教义之一。耶稣基督为神，因为他是从圣父的身上生出的，他和圣父一样具有万能的权力。耶稣还有人性的一面，因为他具有完整的人的自然属性，这就是《圣经》中的“道成了肉身”^④。与一般的人不同，耶稣基督是以超自然的形式出

① 参见《创世纪》第1章。

② 《马可福音》第10章第18节。

③ Мессия（弥赛亚）一词源自希伯来语的 *mashiah*，意为“受膏者”。在犹太教中，特指被期待的大卫世系的国王，他将把以色列从外族的奴役下拯救出来，恢复黄金时代的荣光。希腊文《新约》将其译为“基督”，是救世主耶稣的尊称。

④ 《约翰福音》第1章第14节。

生的，他的出生通过圣灵对童贞女马利亚的压力而完成。人生来是有罪的。原因是：上帝所造的人类始祖亚当和夏娃因吃禁果（智慧果）而犯了罪，这一罪过传给后代，成为整个人类的“原罪”^①。即使是刚出世即死亡的婴儿，虽未犯任何罪，也有与生俱来的原罪。惟有耶稣基督无原罪，因为他是由圣灵降孕马利亚而生出的。因而，他出生时是洁白无瑕的，他摆脱了亚当和夏娃的后代从先人那里继承来的原罪对身心的损害。

（三）关于天使的学说

天使是指上帝的使者、侍从，是上帝所创造的一种精神实体，是非肉体的和永生不死的一种存在，一种超人。《圣经》指出：“祭司被称为万军之耶和华的使者”^②。所有的天使都是上帝创造的。“无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的、或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是靠着 he 造的，又是为他造的”^③。天使在上帝创造万物之前已被创造出来。天使就是灵，他们具有精神力量——智慧、自由意志和感情，是人类灵魂最完美的表现。天使的意志和力量比地上的一切事物和权力都要大。无数的天使组成一个王国。按照接近上帝的程度，各类天使按官职高低共分 9 级：六翼天使、司智天使、力量天使、王位天使、领导天使、统帅天使、权力天使、天使长和天使。

（四）关于恶灵

恶灵就是撒旦，是魔鬼。在《圣经》中，恶灵是指那些背离上帝意志的个体、自由、理性和没有肉体的存在之物，它们组成一个与上帝的善良意志对立的恶的王国。背离上帝的圣灵们也是

① 大司祭尼·马里诺夫斯基编《教义神学》，第 62 页，列宁格勒，1991。

② 《玛拉基书》第 2 章第 7 节。

③ 《歌罗西书》第 1 章第 16 节。

由上帝创造出来的，上帝同样赋予了它们以神力，这种神力就是智慧、意志和感情。它们具有超人类的力量。在这个恶灵统治的王国中也有官位等级、统治与被统治的关系。精神世界的一切存在之物都是以善为天性而被创造出来的。他们后来之所以变成恶灵，是因为他们滥用个人自由。这一说法在《圣经》中可以找到，“初人教者不可做监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里”^①。恶灵应当永远受到谴责，它们不可能得到拯救，等待它们的将是“一团永恒的火”^②。恶灵与人的关系极为密切。它会对人的心灵、思想和道德施加恶的影响，引诱人从恶和犯罪。另外，恶灵在上帝允许的范围内还会统治人的机体，给人带来肉体的痛苦。有时，还可能对人的生活环境造成危害。不过，它们的存在和活动仍处于依附上帝的状态，受上帝的约束和管制。

（五）关于神明

神明是指“全能的、卓越智慧和仁慈的上帝的不间断的活动”^③。通过这一活动保存了万物的存在和力量，指导他们从善和弃恶，截断恶源，使他们改邪归正。上帝不仅是造物主，还是世界的主宰和庇护者。如果不相信神明，那么就没有任何宗教的存在和发展。祈祷是信徒信仰上帝的直接证明，通过祈祷信徒可以跟上帝进行交流和对话。神明主要表现在两个方面：一是保护万物；二是管理万物。只有通过神明的活动，世界的万物及其规律、力量和活动才能保持其存在。离开了上帝的保护，世界瞬间都会消失。

（六）关于人类的祖先

① 参见《提摩太前书》第3章第6节。

② 参见《启示录》第20章第10节。

③ 大司祭尼·马里诺夫斯基编《教义神学》，第31页，列宁格勒，1991。

上帝创造的第一个人从其天性上来说是完全和洁白无瑕的。但是，这并不代表他的道德，即“善（добро）”十分完美的。为了使善达到无限完美的境地，人需要无限地接近上帝，倾听上帝的话。第一个人没有按上帝的意愿行事，他犯了错误。人类的祖先因违反了上帝的训诫而被贬。人类祖先堕落的主要原因在于祖先自己，在于他们个人的自由。人类祖先的犯罪为人类带来了各种各样毁灭性的后果。具体表现为：在精神方面，离开上帝的赐福，人就会精神死亡；在肉体上，人将生病和肉体死亡；在外部环境上，人驾驭自然的能力就会丧失或减少，人将受到瘟疫、地震和洪水等自然灾害的威胁；亚当的所有后代生来都带有世袭的罪过，在上帝面前他们是罪人。以死来惩罚人是上帝对人仁爱的表现，因为死中断了罪恶之源，使罪恶不再成为永恒不死的东西。以死来赎罪，人就会摆脱罪恶，成为意志自由的人并通过复活获得精神永生。

基督教正统教派（东正教）对古代教规教义恪守不变的原则决定了早期俄国东正教会在神学上的使命是维护教条的永恒性、纯洁性，防止对其曲解和修改。因此，至少在“异端”出现以前，俄国的教会神学基本处于停滞状态。修道院相当于教会的高等学府，是培养主教的摇篮。这里集中了大量的经书，然而，修士们的主要任务却是抄写和诵读经书，对经书的内容进行神学思考和研究的仅占少数。他们往往通过苦行（10~12世纪）和静修（14~15世纪）等方式表达对上帝的虔诚。修道院中设有供王公贵族子弟识字的教会小学，由于教师对宗教信仰一知半解，孩子们所了解的不过是宗教礼仪中最起码的常识；王公贵族有条件接触经书，但他们在信仰上同样注重形式的东西，对上帝和基督教笃信表现为坚持定期做祈祷、大规模地营造教堂、慷慨扶持教会和去圣地朝拜，能够从神学的角度领会基督教思想的人实属罕见。15世纪末，广大的农民已经成为基督徒，“赫洛普

(холоп)”和“斯麦尔德(смерд)”等有关农民的古斯拉夫称谓逐渐为“基督徒”(农民 крестьяне 为 христиане 的谐音,意为基督徒)^①所取代。但是,农民对东正教的理解也仅限于划十字或面对圣物进行祈祷。不识经书,也就无从谈论对教义的理解,他们的基督教意识尚处于混沌状态。总之,因为缺乏宗教知识,俄国东正教国民对信仰的认识停留在仪式上。原始宗教时期流行的拜物教崇拜以新的象征物开始在东正教中盛行。十字架、圣像、圣徒的遗物、圣水、圣餐中的圣饼、圣香和圣膏逐渐成为具有魔力的东西,可以避邪祛病,俄国人的东正教信仰中充满了浓厚的迷信色彩。

黑衣修士和教堂神职人员必备的具有教义神学色彩的手册是抄自拜占庭东正教会的《教义问答》。罗斯最早的教义入门书是11世纪王公斯维托斯拉夫时期的集子《神学问答》,该手册一直沿用到17世纪初。1627年,费拉烈特(1554~1633)牧首用希腊文写成了《教义问答》。可惜,该书并没有出版,因而没有得到广泛传播。1640年,基辅都主教彼得·莫吉拉(1596~1647)写成了题为《东正教信仰》的教义问答手册,该书由君士坦丁堡牧首修改和审订,1649年,经全俄牧首同意在莫斯科出版,这是俄国东正教会的第一部有关教义神学的书。但是,由于它用希腊文写成,读者群主要是教会人士和少数贵族上层,普通人只能通过教士间接地接受其中的部分内容。

代表俄国早期东正教神学风貌的文献是《圣徒传》。俄国的圣徒传基本上是千篇一律的苦行业绩,其中的圣徒或为苦行修士,或为狂癫者,或为勇士。在俄国的圣徒中,颇具历史价值的当属勇士型圣徒了,像“涅瓦王”亚历山大(1220~1263)和

^① 安·尼·萨哈罗夫:《俄罗斯史》第1卷,第372页,莫斯科,1998。

“顿河王”季米特里(1350~1389)等为捍卫自由而战的罗斯圣徒的业绩对于激发国民的爱国热情和加强民族凝聚力发挥着永恒的作用。至于其他类型的圣徒,除了教士们惯用“许多世纪后发现圣徒的尸体没有腐烂”的陈词老调来炫耀其传神性以外,只剩下供祈祷者完成吻圣棺仪式之用了。倘若从俄国的圣徒传中寻到流芳百世的思想家的名字,那未免会令人失望。俄国教会没有造就出像圣奥古斯丁、圣多米尼克、圣伯尔纳、托马斯·肯培、路德、加尔文、卫斯理等西方宗教英才,这不能不归罪于俄国教会神学的静态性。

在俄国,神学起步最早的地区是基辅都主教区。14世纪末,西部和西南罗斯为逃脱鞑靼人的统治并入波兰和立陶宛,自此这里的东正教徒处于天主教的影响之下。教会合并运动(уния)使一部分东正教徒接受罗马教皇的领导,但保持东正教的原有礼仪。15世纪中叶,基辅都主教区由从属于君士坦丁堡牧首的全罗斯都主教管理区变为西部罗斯东正教的主管部门,为普世牧首所管辖,直到1685年才归属莫斯科牧首区。环境的影响使基辅东正教神学流派在西方天主教神学基础上形成。1630年,基辅都主教彼得·莫吉拉按照波兰的方式建立了俄国第一所神学高级学校,还聘请卢布林耶稣会的会员任教,自此,托马斯经院哲学进入了俄国。莫吉拉还出版题为《正教信仰》的论著来抵抗新教扩张,这是一部具有西方天主教神学色彩的反对新教神学的作品。在基辅神学派形成过程中,自15世纪下半叶起,随着东北罗斯实力的增强,东正教会的中心移向莫斯科。起初,作为拜占庭正教继承人的莫斯科牧首区与受西方天主教影响的基辅都主教区之间还存在着宗教思想上的矛盾。16世纪,当俄国西部地区为宗教改革运动所波及时,莫斯科教会以东正教忠实维护者的身份起来驳斥“异端”学说,消除新教的影响成为俄国东正教会的首要任务。在同西方教徒的辩论中,莫斯科教会神学滞后的缺陷

显露无遗。据记载，有一次，莫斯科辩论家伊万·纳谢德卡在德国传教士的说教面前感到无言以对，便指责对方说：“不要用诡辩术来愚弄我们这些耶稣的羔羊，我们还无暇顾及你们的哲学”^①。俄国教会神学的更新与发展提上了议事日程。为了加强神学力量，莫斯科教会向基辅神学派靠拢，莫斯科神学流派也逐渐确立起来。17世纪俄国教会神学的代表人物、大主教斯杰番·雅沃尔斯基（1658～1722）以拉丁文写成的《信仰的基石》就是一部天主教神学驳斥新教的作品。俄国神职人员同西方新教论战的焦点问题集中在宗教礼仪上。在从经书寻找论据的过程中，教会人员发现，同希腊原文相比俄国的经书中存在着许多错误，因此要求重新审定经书。17世纪中叶牧首尼康所进行的改革就是统一东正教教规和礼仪的举措。尼康改革导致了国内的宗教分裂，教派在俄国繁衍。此后，俄国东正教会在神学上具有双重使命：同西方新教和国内教派的异端思想作斗争。不过，教会对付国内教派的主要手段是政权力量，教派并没有为教会神学的发展带来明显的变化。总体说来，16和17世纪的俄国教会神学是在西方天主教神学的基础上形成、以反对西方新教思想为动力而发展的。

彼得一世的欧化改革造成了欧洲社会思潮的大规模引入，伴随着哲学思想的传播，基督新教神学也在俄国教会神学中扎根。彼得大帝在教会事务中的得力助手是著名布道家费奥凡·普罗科波维奇（1681～1736）。他曾就读于基辅高级神学校，后又在罗马耶稣会接受了高等教育，精通哲学、神学和古典文学。回国后，在教会高级神学校教授诗学、说教术、哲学和神学。他的布道和教学语言生动、头脑敏捷，具有哲学思辨能

^① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史》第2卷第1部分，第175页，莫斯科，1993。

力，观点中充满了对天主教的批判和对培根、笛卡尔创立的欧洲新科学的热爱。普罗科波维奇经常同雅沃尔斯基的天主教神学派展开论战。他对基督教文明战胜多神教野蛮的歌颂符合彼得改革俄国旧习俗的精神，他反对教会的权威性尤其是反对教权高于世俗政权的学说深得专制君主欣赏。不久，他被调往彼得堡。彼得一世取消教会独立性、教会管理的世俗化法令都是在普罗科波维奇的亲自参与下制定的。普罗科波维奇反对俄国教会中的经院哲学，他把建立在哲学和史学基础上的新教神学研究方法引入教会神学中。从此，以普罗科波维奇为代表的新教神学在俄国神学中站稳了脚跟。18世纪，天主教神学和新教神学的影响伴随着俄国教会神学的整个发展过程，时而以某种流派占上风，时而势均力敌。直到19世纪初，即神秘主义盛行之时，西方神学流派的影响在教会中依然存在。莫斯科都主教费拉烈特（德罗兹多夫）年轻时就对新教怀有好感，尤其欣赏共济会组织——圣经协会的活动，认为伴随着这一活动，天神的王国将会降临到人间。

亚历山大一世时期，俄国的民族意识高涨，教会神学追求民族特色的倾向也日趋明显。为培养神职专业人员，俄国神职高校——神学院产生，旧俄时期的4所神学院都是在19世纪上半叶建立的。1814年的神学校（院）章程使东正教神学走上了自主发展的轨道：提倡希腊语和斯拉夫语教学，减化拉丁语的影响，还创办各种杂志，旨在活跃教会的神学和哲学气氛。从此，教会神学结束了对西方神学流派的辩论时期，进入了学院式的研究阶段，以后的教会神学几乎全部是在神学院教学和研究领域里发展的。19世纪中叶，费拉烈特的《东正教教义神学》成为教会神职人员讲经布道的蓝本。然而，尼古拉一世的专制统治使教会神学的学术性大大降低。由于国家过分突出教会的政治功能，教会神学变成了官方政治思想的体现者。圣主教公会的神学教育

提出各种限制，不许教师对教会史的阐述“带有批判色彩”、不许宣传黑格尔及一切“诱惑”人民的哲学思想、不许“传播政治思潮”^①。大司祭马卡利（布尔加科夫）撰写的《东正教教义神学（1849～1853年版）》就是一部典型的由教义材料堆砌而成的古典主义教材。总之，俄国的教会神学具有混合主义色彩，它融合了基督教各派学说，吸收了俄国的君主政治思想。19世纪中叶，教会神学还没有形成自己的体系，也没有产生一部权威性著作。

亚历山大二世时期的教会改革为俄国教会神学的发展创造了难得的机会。改革加强了教会与社会的联系与对话，将世俗哲学的思想和研究方法带给教会，促进了教会神学与哲学的结合。19世纪60、70年代，俄国教会神学的发展进入一个高潮时期。60年代，由莫斯科都主教费拉烈特（德罗兹多夫）倡导的《圣经》和基督教教父著作的俄文翻译工作开始。70年代末，《圣经》的俄译本与世人见面，它为社会各界了解基督教教义提供了方便。费拉烈特堪称19世纪俄国教会神学的一代宗师。他留下了大量的讲义、书信集和言论稿，他的著作《俄国教会史》在70年代出版。费拉烈特学说中虽没有形成神学体系，但是他的作品处处表现出神学观的高度统一性。早年对新教的兴趣使他能够将教义的内容与活生生的现实结合在一起，他认为，一切教徒所肩负的神圣使命是神学探索。作为神学家，他十分关注教会神学的发展。他在《意见集》中维护发表意见的自由，反对把某种“教义”完全教条化，认为“东正教会没有具有教义力量的、永无谬误的机构”^②，只有东正教地方公会才拥有这一最高权威。他重

① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第179页，莫斯科，1993。

② 叶夫多基莫夫：《俄罗斯思想中的基督》，第50页，学林出版社，1999。

视圣经的历史性，并据此论断：教会本质上履行着上帝与人之间的“神性交流”，上帝的形象是三位一体的，即将多种合一（собор）的形象集中在上帝一人身上，于是人的存在结构本身具有多种合一性（соборность）。根据这一特征，人应在他的生存过程中回应神性之爱，堕落就会中断恩宠之源。关于教会的体制，费拉烈特指出：教会惟一的首领是耶稣基督，信仰问题应由东正教地方公会来决定。可见，都主教所构想的教会管理模式与俄国教会管理的现实情形不同，他希望建立一个教会自我管理、不受外界干预的体制。然而，他同时又不放弃为专制制度效忠的政治思想。因此，面对教会的管理现状，他的态度是消极的，并不力争改变现实。

“大改革”时期允许白神品进入神职高校领导层的措施为俄国神学的发展提供了直接动力。长期以来，俄国的神学高校为黑神品所控制，他们脱离现实生活，将神学院变成了与世隔绝的封闭领域。经院式的教学方式、缺少实用性的课程设置使神学院学生丧失了思辨能力。1864年，莫斯科神学院教授、白神品大司祭阿·瓦·戈爾斯基（1812~1875）任莫斯科神学院院长，这是俄国教会史上创纪元的重大事件。出身于神职家庭的戈爾斯基毕业于莫斯科神学院，他讲课灵活生动，言简意赅，能够对史料做批判性的分析，授课内容对学生极富吸引力。神学权威费拉烈特褒赞他“学识渊博，无愧为知名学者”^①。在费拉烈特的推荐下，戈爾斯基破例被圣主教公会提拔，成为俄国神职高校中的第一位白神品院长。虽然他没留下惊人之作，但他以自己的教学活动影响了耶·耶·戈卢宾斯基（1832~1912）和阿·彼·列别德（1845~1908）等著名神学家。戈卢宾斯基在巨著《俄国教会史》前言中承认，自己的成果应归功于戈爾斯基，因为从那里学会了对史料

^① 费拉烈特：《观点集》第4卷，第575页，莫斯科，1905。

的批判性思维。继戈尔斯基之后，白神品大司祭伊·彼·雅内舍夫任彼得堡神学院院长（1866—1883），白神品大司祭阿·彼·弗拉基米尔斯基成为喀山神学院院长（1871—1895）。由于自己的出身，白神品院长能够把社会上灵活的学术方法带到教会神学领域，注重对白神品学生的思辨能力培养，俄国教会神学中的哲学思辨成分增强。

然而，神学院一时的自由主义气息并没有为教会神学的勃兴带来持久的动力。托尔斯泰的神学校（院）古典主义教育和波别多诺斯采夫的经院式神学教育决定了帝俄末期教会神学的僵化和呆板。这一时期教会神学的代表作是莫斯科都主教马卡利（布尔加科夫）的《俄国教会史》。全书充斥着对《圣经》和教父著作的引述，内容令人费解，缺乏教义价值，只是由于符合波别多诺斯采夫的“时代精神”，该书成为神学院的指定教材。19世纪末，俄国教会神学的整体水平依然比哲学和社会文化的发展落后。教会神学一直没有形成体系，偶尔出现几位教父神学家，他们的经院式研究方法和神学思想也不易为世人理解和接受，因此，俄国教会神学对人民的影响极其微弱。

诚然，总监托尔斯泰和波别多诺斯采夫都曾强调普及国民宗教教育的必要性。但是，他们所进行的不过是官方东正教思想的教育，从教义上来看，他们的政策至多有助于推广东正教礼仪和基础知识，对于教会神学发展并没有产生多大效果。他们将神学院的培养目标限定在神职中学的师资上，尤其在波别多诺斯采夫时期，神学学位审查极不严格，学位答辩甚至不组织学术委员会，仅凭专家评语即可通过，这显然不利于神学研究的加强与深化。在神职中、小学教学中，老师们对拉丁语和古典主义都不熟悉，学生得到的也只能是皮毛的东西。波别多诺斯采夫加强了公共神学课的教学，但过多的宗教普及型课程占据了学生的独立思考时间，造成了毕业论文学术质量的下降的恶果。两位总监在神

职中学推行的政策都旨在培养教区神职服务人员，学生只要懂得基本的教堂礼仪即可。宗教教育向国民初等教育的渗透在波别多诺斯采夫时期成效显著，它使教区小学激增，出现了教会小学排挤国民教育部属小学的现象。但是，20世纪初，俄国在全欧仍属于文盲最多的国家。1912年，识字人口仅占全国人口的21%^①，农村人口的识字率更低。因此，宗教教育在国民初等教育中的作用极其微弱。普及宗教知识对于教区农民来说无异于传授划十字的方法和作祈祷的基本礼仪。可见，即使是在19~20世纪之交，别林斯基的说法（“俄国人是无神论的人民”）对于俄国社会广大的底层人民来说，依然贴切。正是由于神学校（院）不能使学生受到足够的东正教神学教育，善于思考的学生一接触哲学和社会思潮便如饥似渴地钻研起来。在批判地吸收西方哲学的基础上，神学校的许多毕业生成为唯物主义者，而在将东正教信仰等同于划十字的农民中间，教会的宗教教育甚至连神学扫盲的效果都没有达到。农民的神学意识中仍然是宗教迷信色彩占上风。随着马克思主义思想的传播，农民出于对土地和自由的渴望和对教会盘剥的憎恨，很快成为无神论思想的追随者。

19世纪下半叶的俄国教会改革增进了社会对东正教内部管理、教会生活、东正教教规礼仪的了解，有关东正教信仰的基础知识在国民中得到普及。但是，由于教会改革只限于教会内部管理体制的调整，而没有涉及到教规教义的更新和神学的创新问题。因此，教会改革并没有为保守的教会神学带来强大的生机与活力。面对唯物主义思想的冲击，教会神学无能为力。俄国教会神学的落后状态使无神论思想在俄国的普及畅通无阻。

^① 孙成木：《俄罗斯文化一千年》，第187页，东方出版社，1995。

二 世俗神学的创新精神

在俄国国民中，对东正教神学感兴趣的决不仅仅是教会神学家。很早就有关注东正教信仰的世俗信徒。16世纪，当俄国教会同西方教派进行宗教斗争和神学争论时，俄国少数受西方文化影响的贵族知识分子就对神学辩论十分热衷。作家、大贵族、重臣拉达成员安·米·库尔布斯基（1528~1583）强调信仰意识，号召人们回到信仰的源头，研究古代圣传。他对俄国国民的愚昧状态有清醒的了解，认为“我们不文明又不勤于学习，还狂妄自大”，批评东正教徒“无知且不读书”^①。库尔布斯基重视经书研究，建议从拉丁语而不是从希腊语中重新翻译经书，理由是：自从君士坦丁堡陷落后，几乎所有的基督教经书都转给了天主教会。作为一名东正教信徒，他崇拜古希腊文化，研究和翻译过亚里士多德的作品。在俄国修订经书的过程中，他还派人到波兰等天主教国家去学习，成立了经书修订小组，要求修订者在准确理解经书的基础上对古代圣传进行更新。库尔布斯基的宗教文化思想显然得不到墨守成规的东正教会的欣赏，他的经书修订小组的工作没有为俄国东正教会所器重。

彼得一世的欧化改革对于俄罗斯文化与欧洲文明的接轨无疑具有进步意义，但同时却对传统的东正教文化造成了强烈的冲击。世俗教育的兴起带来了俄国出版业的变革，俄国出现了第一套民用铅字。从此，古老的、不便阅读的教会斯拉夫字母被简单而清晰的民用字体所取代，教会斯拉夫字母只用于印刷宗教祈祷书籍。同时，随着世俗学校体系在俄国的建立，教会学校的影响规模不断缩小，逐渐成为神职阶层的专门学校。叶卡捷琳娜二世时期俄国有文化的贵族多为西欧文明尤其是法国文明所陶醉。因

^① 格·弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学之路》，第32页，基辅，1991。

此，整个18世纪，俄国的世俗东正教神学发展得一直比较缓慢。亚历山大一世时期的自由主义改革为俄国教派的发展提供了宽松的环境，包括沙皇在内的俄国社会上层都对新教的属灵基督组织十分热衷。伴随着新教教派的传入，俄国的神秘主义教派活跃。神秘主义组织圣经协会对《圣经》的研究将知识分子的注意力转向神学。19世纪上半叶，俄国贵族知识分子队伍形成。一些具有神秘主义思想的文学家开始从神学的角度思考问题。1838年，阿·穆拉维约夫的专著《普世东正教会祈祷书》在彼得堡问世。这是俄国第一部用俄文写成的教义神学作品。但是，由于作者是教会外的世俗人士，该书流传不广。19世纪30、40年代，俄国社会思想领域异常活跃。贵族青年醉心于谢林的绝对哲学、康德的批判主义、费希特和黑格尔的唯心主义、斯宾诺莎的泛神论和库辛的精神哲学。在吸收外来因素的基础上，知识界出现了两大派别——西方派和斯拉夫派。1836年，彼·雅·恰达耶夫（1794~1856）的《哲学书简》对宗教在社会历史中的地位和作用进行了专门论述。他认为，宗教具有巨大的认知能力和改造能力，人类的进步只可能存在于这样一种宗教前提下的统一体之中，俄国的进步也不例外。作为德国唯心主义哲学家谢林的追随者，恰达耶夫既崇尚主体和客体、思维和存在融合为一的“同一哲学”，也承认世界源于上帝，最终又归于上帝的“天启哲学”。以欧洲文明为参照物，恰达耶夫看到了具有东方色彩的俄罗斯文化的落后性。他认为俄国人“徒有基督徒的虚名”，而实际上俄国构成人类“精神世界的一个空白”^①。恰达耶夫对俄国精神贫困的指责在同时代的俄国知识分子中引起了强烈反响：坚持走西方文明道路的人对恰达耶夫的文章大加喝彩，而俄国传统文化的捍卫者们则猛烈抨击他以天主教思想来评价东正教，谴责他为宗教“异

^① 彼·雅·恰达耶夫：《箴言集》第1版，第14页，云南人民出版社，1999。

端”，前者被称为俄国的西方派，后者为斯拉夫派，其中斯拉夫派思想是俄国宗教哲学产生的根基。两个派别都十分重视对俄国传统文化的组成部分——东正教信仰的研究。不过，双方对待东正教的态度却是截然相反的。西方派认为，俄国应按照欧洲的模式发展才有希望，他们把东正教当作保守势力的象征加以否定。斯拉夫派则强调，东正教精神是俄国沿着具有民族特色的轨道发展的重要保障。随着斯拉夫派对东正教信仰的肯定，俄国教会外的世俗神学建立和发展起来。一代又一代的思想家如阿·斯·霍米亚科夫、弗·谢·索洛维约夫（1853～1900）、瓦·瓦·罗札诺夫（1856～1919）、德·谢·梅列日科夫斯基（1865～1940）、谢·尼·布尔加科夫和尼·阿·别尔嘉耶夫等，通过对东正教信仰的哲学思考，丰富和发展了俄国的神学思想，世俗神学家对俄国东正教神学和精神文化的贡献比教会神学家要显著得多。

世俗神学建立的动因是国外神学和哲学。伴随着欧洲浪漫主义发展的两个阶段，俄国产生了两代寻神派知识分子。在浪漫主义的第一阶段，受反理性主义思潮的影响，俄国建立了斯拉夫派学说。在斯拉夫派看来，东正教是探索俄罗斯精神特征的最重要的依据。被称作俄国“世俗神学之父”^①的斯拉夫派领袖霍米亚科夫对教会神学有很深的造诣。他试图通过教会神学来把握东正教的实质。在用希腊文写成的论著《教会惟一》中，他对教父神学做出了更加精辟的论述。霍米亚科夫的学说源自1848年东正教牧首致教皇庇护九世的上谕“真理的保护者是教会的全体成员”。他认为，既然教会中的每个人都属于基督的肉体，他们应当遵守基督教教条和礼仪永恒不变的原则。西方教会由于忽视了以聚合性（соборность）为基础的爱而过分突出傲慢的个人主义，

^① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第182页，莫斯科，1993。

最终导致教会分裂，出现了新教。新教中充斥着无政府主义思想。相反，东正教会真正体现了爱的聚合性原则。这一原则表现为教徒们在共同理解真理和共同探索拯救之路的事业中以教会为基础的自统一，以对基督和神规的共同之爱为基础的统一。基督教教义在教会里体现的是一个活的有机体，活于圣灵之中的基督的身体。“教会是圣三一，因为它与圣三一的基督同一”^①，这一极端实在论直接来自教父圣奥古斯丁的学说。他的“在精神的统一体中表达对圣父、圣子和圣灵的信仰”说教是一个神秘主义的概念，认为精神的统一体具有普世性，应当传遍全世界，这就是俄国的弥赛亚主义，它使俄国的民族宗教具有普世主义性质。霍米亚科夫对俄国神学最宝贵的贡献是他在基督学说基础上创建了教会认识论。聚合性原则是俄罗斯东正教哲学的核心因素。同时代的斯拉夫派代表伊·瓦·基列耶夫斯基（1806~1865）也是从研究教父的著作出发建构自己的宗教学说的。世俗神学家与神学院教会神学家的神学研究几乎是同时开始的，他们从事研究的原始依据也相同：向教父请教。

还在19世纪60年代初，即在教会改革酝酿的过程中，斯拉夫派就提出了俄国东正教会半个世纪以后才提出的目标：改变教会受国家控制的局面，使教会在教规的基础上实现内部自我管理。从认识能力上看，与西方哲学及社会思潮紧密结合的世俗神学比教会神学明显超前，因而它更富有预见性。亚历山大二世的“大改革”带来了国民思想的解放，教会改革吸引了更多的世俗知识分子关心东正教神学问题。19世纪下半叶俄国哲学、美学和世俗神学都出现了复兴的势头。在俄国宗教思想的探索者中又增添了新的成分——作家，其中对世俗神学的发展功勋卓著的两位作家是费·陀斯妥耶夫斯基和列·托尔斯泰。

^① 叶夫多基莫夫：《俄罗斯思想中的基督》，第59页，学林出版社，1999。

陀斯妥耶夫斯基是一位基督教人类学家，他的全部创作都致力于对人的发现。基督肯定个人的价值，这种价值来源于上帝三位一体的教义，来源于依上帝形象创造的人的原始神性形式，基督再现了作为人的存在的神人共体结构的神性形式，与基督的“自由”对立的是灭绝人性的撒旦行为。虚无主义对过去和传统的否定把人置于脱离现实的一种分裂性的孤独中。作家笔下是一群生活在幻想世界里的“流浪汉”和对空想梦幻执著的“群魔”。他描写了人性的二重性。痛苦不仅是人的本质所固有的，而且是产生意识的惟一原因，痛苦抵消了恶。自由是人的最高尊严，人的神性表现，它转变为任性，而任性又产生了恶。恶是人内心深处的潜在物。陀斯妥耶夫斯基打开地下室的门发现了隐藏着的人，揭示了“潜意识”的深刻性。痛苦和自由联系在一起，放弃自由似乎减轻了痛苦，自由与幸福之间存在着矛盾。作家看到了恶的自由和强制性的善的两重性。他的作品中反映出复活万物的爱与毁灭一切的恨的对峙。陀斯妥耶夫斯基潜心研究过《圣经》和教父文集，他对人的善恶性的认识源于基督教的善恶论，“我愿意为善的时候，便有恶与我同在”^①。在对人和基督耶稣认识的基础上他创造了“人神”和“神人”的概念。“人神”是超人，它虽然具有人性，但毕竟是神而不是人。“神人”是具有神性的人，作者理想中的神人不是只具神性的圣父上帝，而是既具神性又有人性的救世主基督。陀斯妥耶夫斯基塑造了一批具有基督奉献精神“神人”形象。

作家托尔斯泰的宗教哲学虽没有陀斯妥耶夫斯基的基督教色彩深厚，但是，他在俄国宗教神学的发展中也占有极其重要的地位。托尔斯泰早年就热衷于对生活意义的探索，虽然从小接受了东正教洗礼，但是，他脖子上挂的却是卢梭的像章而不是十字架，

^① 《罗马书》第7章第12节，摘自《圣经·新约》。

他对文明的否定和对简朴与道德的追求皆源于此。叔本华思想的影响表现在他的悲观主义、佛教类型的现象学、个体存在的虚幻中。与传统的宗教思想家和作家不同，托尔斯泰在阅读圣经和神学著作时，特别重视对这些作品的批判。他在四卷本论著《教义神学批判》中表达了拒绝非理性的、超验的因素，反对教义、圣事、基督的神性、死者的复活等思想。在其中的《我的信仰：怎么办？》一文中，托尔斯泰阐述了自己建立一种“摆脱一切神秘性和一切奇迹因素”的宗教设想，这是一种“实践宗教，它在此世之外不承认任何可能的至福”^①。《圣经·新约》中“不要与恶人作对”^②的话是托尔斯泰拒绝国家、权力、一切自然的权威、私有财产等思想的依据。诚然，托尔斯泰作品中存在着对基督教因果报应思想的宣传，小说《安娜·卡列尼娜》中的题词“伸冤在我，我必报应”^③明显地反映出作者对女主人公违反基督教道德规范的谴责。但是，他的宗教观的主基调却是对东正教会的反抗。托尔斯泰认为俄国的东正教会与专制体制勾结，迫害具有真正信仰的基督教徒，背离了基督教原始教义的精神，所以对官方教会的伪善予以无情的抨击。列文式的人生意义的探索者无疑是作者本人的化身。最后，作家将人生探索与寻找上帝联系在一起。

如果说陀斯妥耶夫斯基的宗教思想影响了一小部分知识分子，他的“神人”和“人神”学说在他去世以后，伴随着知识分子寻神派对尼采“超人”学说的热衷才找到了市场的话，那么，托尔斯泰思想的效应在他生前就已经在更广泛的知识分子中间反映出来，他的影响波及到整个平民阶层。他怀疑土地私有制的合理性，揭露邪恶和国家政权的虚伪，忏悔自己的特权

① 叶夫多基莫夫：《俄罗斯思想中的基督》，第83页，学林出版社，1999。

② 《马太福音》第5章第38节，摘自《圣经·新约》。

③ 《罗马书》第12章第19节，摘自《圣经·新约》。

地位，意识到对劳动人民的罪过，憎恶战争和强权，向往人人皆兄弟的人间友好关系——这些情绪都是俄国普通知识分子所特有的，托尔斯泰的思想很容易在他们的心中引起共鸣。托尔斯泰的宗教哲学与俄国民间教派中的反正教礼仪派和莫罗勘派的教义不谋而合。他本人也对反正教礼仪派充满了好感，认为后者的主张也代表了他本人的心声。托尔斯泰的学说曾引起反正教礼仪派内部关于向世俗政权效忠、服兵役等问题的讨论，19世纪末，大批反正教礼仪派为躲避政府和官方教会迫害移民加拿大的事件就是在“托尔斯泰思想追随者的协助”^①下促成的。托尔斯泰的思想促进了反正教礼仪派的发展，而俄国民间教派的活跃又加速了托尔斯泰思想的传播。20世纪初，俄国教派队伍的不断壮大、种类的日趋繁多使社会宗教思想更加丰富多彩，自由基督教运动十分活跃。在基督教社会主义者伊·米·特列古鲍夫的倡议下，彼得堡成立了托尔斯泰教派，它以托尔斯泰的学说为教义，吸引了许多被压迫的群众。官方教会把它当作最危险的教派，波别多诺斯采夫对他们的活动倍加“关注”，以各种手段限制它的发展。

19世纪末，俄国宗教哲学中最著名的思想家是弗·谢·索洛维约夫。幼年时期，身为神甫的祖父就为索洛维约夫举行了东正教洗礼。但是，康德和斯宾塞思想的影响使少年时期的索洛维约夫世界观中无神论占上风，后来他又回到了东正教信仰中来，就读于莫斯科大学和莫斯科神学院。他的神学理论是在研究西方哲学的基础上建构起来的。在潜心思考西方哲学的过程中，他逐渐把哲学与宗教的结合当作自己的使命。在他看来，彼得一世改革和亚历山大一世的自由主义改革实质上都是俄罗斯东正教文化的世俗化运动。这些运动不仅使东正教信仰在文化领域中丧失了统

^① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第1卷，第496页，莫斯科，1993。

治地位，而且使东正教会本身也受到了严重的冲击。他一方面批评西化（东正教文化世俗化）所带来的恶果，同时，又不同意斯拉夫派将东正教会理想化的思想。他对东正教会的看法比斯拉夫派思想家更客观——看到了官方教会的弊端，试图通过哲学来解释宗教。针对19世纪末俄国甚至全欧洲流行的社会主义和实证主义学说，他呼吁“恢复圣父信仰”^①。他认为，虽然上述社会学说有其产生的必然性，它们的主张中有合理的一面，但这些学说本身无法彻底取代宗教，因为“宗教是人和世界同绝对原则（безусловное начало）和一切存在之中心的一种联系”^②，“绝对原则”就是“上帝”，它是宗教意识的决定性因素。绝对原则是无限的，是有限事物（包括人）所无法达到的。无限和有限之间的关系只有一种可能，即无限对有限的启示。绝对原则对有限存在物的启示以及有限物对启示的接受就构成了宗教意识，这才是宗教的本质所在。在他早期的作品《抽象原则批判》（1877年，后来该书的伦理学部分以〈善的证实〉出版）中，人生的意义被认为是对“绝对的善”的追求。绝对的善是理想社会的基础。理想社会是两大权力的结合：基督教最高神职与世俗权力的代表——国家元首的结合，这就是索洛维约夫的神权政治思想。受这种思想的支配，他在19世纪80年代提倡东正教基础上的基督教会联合。

索洛维约夫从斯拉夫派那里继承了黑格尔的抽象理论，试图通过对真、善、美三位一体的证实建立自己的学说，但终未形成体系。在发展斯拉夫派思想方面他努力追求聚合性，将第一代斯拉夫派对信仰的解释中令人费解之处具体化，他的弥赛亚说比霍

① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2卷第1分册，第185页，莫斯科，1993。

② 弗·谢·索洛维约夫：《选集》第2卷，第5页，莫斯科，1989。

米亚科夫的范围更广。但是他的通向内心体验的途径仍是神秘主义的。他尤其擅长使用比喻和形象表达法来阐述自己的学说。认为，要认识真理必须超出主观思想的限制，步入绝对的领域。经验的、感性的认识以及理性的、抽象的逻辑只有与宗教原则、与直觉认识结合时，才具有真实的意义。他坚决维护卡尔西顿公会议的基督学教义，认为人的神性和上帝的人性在历史上产生了一种具有救世意义的神人两性原型。在《论神性——人性》著作中，索洛维约夫指出，神学院的教会神学只讲求对上帝的信仰而没有达到它的终点；世俗文化虽然提出了人本主义信仰，但是没有触及该信仰的全部后果。只有对神和人的信仰达到终极时，二者才会在真理的完整性中合流，从而达到上帝——人、耶稣——基督、完美的上帝与完美的人的结合，这就是“神智说”即索菲亚（софия）。该学说是索洛维约夫哲学和宗教思考的最高境界。索洛维约夫的学说成为俄国两代寻神派知识分子思想联系的纽带。

19世纪80、90年代，尼采的“超人”说和“未来人”的浪漫主义思想风靡欧洲，新浪漫主义者随之出现，这种思潮在俄国知识分子中间也产生了反应：陀斯妥耶夫斯基的超人说因与尼采学说的接近而立即为一部分知识分子所陶醉。同时，随着俄国资产阶级民主革命的逼近，索洛维约夫唯心主义思想的追随者走上了宗教神学研究同政治斗争相结合的道路。尤其在1905年革命失败后，世俗知识分子向唯心主义的转变形成一股潮流。教会革新运动使世俗知识分子再度对教会神学产生兴趣，像第一代寻神派知识分子——斯拉夫派一样，他们仍以教父神学为基础来建立自己的宗教学说，俄国第二代寻神派知识分子产生。

值得注意的是，俄国第二代寻神派知识分子的代表仍是教会外的文化人士——世俗神学家。神学家巴·弗洛连斯基（1882—

1948)曾就读于莫斯科大学,他学识渊博,集哲学家、数学家和音乐家于一身,被称为“俄罗斯的达·芬奇”^①。他在博士论文《真理的柱石与证实》中指出,当今人们对宗教的研究过分强调哲学探索,应当增添一些教会神学的内容。提倡在宗教因素内进行神学思考的想法促使他于1912年进入东正教会并接受了教会神职(成为一名神甫)。在莫斯科神学院担任教授期间,他的神学代表作《真理的柱石与证实》发表。他把神义论建立在“亲身体会到的宗教经验这一惟一达到对教义之认识的方法”^②上。弗洛连斯基从三位一体的教义出发,论述聚合性原理。他认为爱是为了合二为一,通过爱的本体论概念来反驳纯粹心理的理论,最后证明一切人都在本体论上相互合一。他对索洛维约夫的索菲亚学说阐述得很不明确,将这一学说定义为“第四位格要素”,是具有多重面貌的神性思想的位格体系。但是,他的思想以及索洛维约夫的思想都对另一位世俗神学家谢·瓦·布尔加科夫产生了重大影响,布尔加科夫从一位合法马克思主义者转向德国唯心主义,又于1917年步弗洛连斯基的后尘——进入东正教会并接受神职(成为一名神甫)。布尔加科夫的神学中几乎完全排除了哲学的成分,彻底回到基督学教义中去,试图以教会传统神学来解释弗洛连斯基未竟的学说。布尔加科夫认为:两个本性在基督中的合一是天上非被造的索菲亚和地上被造的索菲亚的合一,这种观点并不是一种独立的学说,而是直接源自基督学。通过布尔加科夫的解释,上帝与人间的距离反而更远了。总之,世俗思想家步入教会的现象在20世纪初俄国宗教哲学的复兴时期颇为引人注目。米留科夫称这一现象为寻神派世俗知识分子向“官方神学

① 叶夫多基莫夫:《俄罗斯思想中的基督》,第162页,学林出版社,1999。

② 叶夫多基莫夫:《俄罗斯思想中的基督》,第164页,学林出版社,1999。

的妥协”^①。

在 20 世纪初的寻神派知识分子中，尼·阿别尔嘉耶夫是一位尼采思想的追随者。伦理价值是他思考的核心问题。他的学说在著作《人的归宿——论悖论伦理学》中得到了阐述。通过对自由的探索，他得出结论：自由是彻底非理性的，因为它的根源是上帝赖以创世的“虚无”。在此基础上，别尔嘉耶夫称自己的神学为“自由精神哲学”^②。他主张基督教的更新，试图建立一种相对于神学院“静态”神学的动态性神学。他的研究不是转向过去，而是着眼于未来，它是索洛维约夫所追求的神人过程的继续和完成——以积极的态度去接近上帝。当然这一过程只能在教会中完成。别尔嘉耶夫指的教会不是一般概念中的教堂和礼仪，而是一种新亚当型教会，即普世性的、全人类完善的教会。他认为，宗教创作的源泉是“先知”，“自由的自发力”^③，而不是僵死的宗教生活，是否承认基督先知是基督教复兴和未来发展的关键所在。这就是别尔嘉耶夫自由精神哲学的终结。他的学说同极端的属灵基督教各教派，如反正教礼仪派的说教十分相似。

教会神学的僵化与落后使世俗神学家与教会神学家之间无法沟通。为了实现教会神学与世俗神学的接轨，宗教哲学家主动接近教会神学家，作出了世俗神学家与教会神学家交往的首次尝试。1902 年，俄国宗教哲学家德·谢·梅列日科夫斯基（1865—1940）在彼得堡创办了“宗教哲学协会”。协会的参加者既有宗教思想家，也有教会人士，它是俄国史上世俗宗教哲学同教会神

① 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第 2 部分第 1 分册，第 191 页，莫斯科，1993。

② 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第 2 部分第 1 分册，第 192 页，莫斯科，1993。

③ 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第 2 部分第 1 分册，第 194 页，莫斯科，1993。

学的第一次直接对话。然而，梅列日科夫斯基关于历史是神—人与人—神之间的一场巨大战斗的说法、第三王国和千年王国的说法，瓦·瓦·罗札诺夫的“恢复人间爱的真知”的说法都使教会神学家感到陌生，双方一开始就没有契合点。神学家弗洛罗夫斯基回忆道：“双方在一切教义和教规上的观点都是直接对立的”^①。宗教哲学家对教会为国家所奴役和利用的地位、对教会成为国家迫害非斯拉夫信徒和教派教徒的工具表示不满，要求信仰自由。教会人员根本不能够站在教会外的社会角度来看待这一问题；宗教哲学家认为婚姻应纳入国家法律的轨道，具有强制性和约束性；教会人员则强调婚姻是东正教圣事。当宗教哲学的代表论及东正教教规和教义的更新问题时，固守传统的教会神学家则竭力反对，双方的关系至此完全破裂。梅列日科夫斯基回忆道：“会议上双方不是和解，而是唇枪舌剑”^②。新人教者（неофит，指进入教会的世俗思想家）试图以自己的热情去感化教会人士，将自己活跃的思想带入教会，进而带动教会神学的发展。然而，实践证明，这种想法只是一种乌托邦，教会人士对此不能够理解和接受。政权与教会的勾结致使世俗宗教哲学的思想无法在教会内传播。1903年，宗教哲学协会被波别多诺斯采夫强制解散。为防止世俗思想侵入，维持教会平静，圣主教公会禁止出版会议记录。

综上所述，俄国最活跃的东正教神学是在教会以外的世俗教徒中产生和发展起来的。对超验的“神”的盲从导致东正教会仇视科学，排斥思辨的哲学。随着人本主义思想的传播，科学的突飞猛进，墨守成规的教会神学显得毫无生气。俄国教会神学的落

① 格·弗洛罗夫斯基：《俄罗斯神学之路》，第474页，基辅，1991。

② 巴·尼·米留科夫：《俄国文化史纲》第2部分第1分册，第196页，莫斯科，1993。

后与贫乏是导致世俗神学产生的一个重要原因。僵化的教会神学无法满足知识分子教徒的精神需求，一种与社会思潮息息相关的动态性的世俗神学便应运而生。善于借鉴国外哲学思潮的特征使世俗神学最终发展成为一种充满活力的宗教哲学。俄国世俗神学具有明显的混合主义色彩，它融入了教会神学、西方哲学和民间教派思想等多种成分。19世纪下半叶，俄国世俗神学与唯心主义哲学结合得越来越紧密，以至于难以区分二者的界限。

“大改革”时期的教会改革促使更多的世俗知识分子从神学的角度思考东正教信仰问题，成为俄国世俗神学发展的一个动因。20世纪初的教会革新运动又把对宗教进行哲学思考的世俗思想家的注意力吸引到教会方面来。伴随着这一过程所进行的教会神学的革命比教会组织的革新运动意义还重大，它成为世俗神学与教会神学融合的开端。虽然，由于认识水平的悬殊，二者的对话最初进行得十分艰难。但是，世俗神学家进入教会客观上为教会神学的发展带来了强大的推动力，加速了教会神学与世俗哲学及社会思潮的结合。在帝俄末期的宗教神学家行列中，至今仍受俄罗斯学术界所推崇的主要是世俗神学家和接受了世俗神学思想的教会神学家。他们的思想成为当代学术界从事俄罗斯精神文化研究的重要财富。

三 民间教派的探索精神

俄国民间教派神学的发展也经历了一个颇具动态性的过程。同世俗神学一样，它最初也是在官方东正教神学的基础上建立的。不过，它不是以肯定官方教会神学为前提，而是始终以批判的目光来对待官方教会及教会神学的。俄国的教派发展史表明：诸多的民间教派无一例外地是在同官方教会教规和教义的分歧中产生的。俄国最早的民间教派——旧礼仪派就是因对尼康宗教礼仪改革的不满而与官方教会分道扬镳的。民间教派同官方教会斗

争的思想武器是基督教神学，因此，尽管民间教派神学没有为官方东正教神学的发展起到直接的督促作用。但是，民间教派的神学思考丰富了俄国的基督教神学，为俄罗斯思想注入了新教神学和哲学的成分。

俄国第一代旧礼仪派的活动旨在保护尼康改革前的东正教信仰。因此，在亲缘关系上它属于官方教派“家庭内部”的对立面。随着官方教派为俄国统治阶级所承认，旧礼仪派作为非法宗教派别受到世俗政权和官方教会的迫害。对旧信仰的追求和对现实处境的不满使旧礼仪派中产生了末世论思想。17世纪下半叶，受末世论思想的影响，一部分旧礼仪派教徒放弃农活、扔掉房屋甚至做好棺材，消极地等待末日的到来。但是，更多的旧礼仪派教徒则因受排挤而对世俗政权产生了敌对情绪。他们宣布“中止为国君祈祷”^①，直接向君权神授的官方思想提出了挑战。沙皇军队花费了巨大的代价才将旧礼仪派的堡垒索洛维茨修道院攻克。不肯屈服的旧礼仪派成员被绞死。旧礼仪派教徒将那些为信仰而死的信徒尊奉为“圣徒”，殉道者的思想在北方沿海地区流传很广。1681年，旧礼仪派领袖阿瓦库姆在致沙皇费多尔的信中表达了对前任沙皇的蔑视：“上帝会在我和沙皇阿列克塞之间做出公正评价的。救世主向我显灵说，沙皇将因自己的行为而遭受折磨”^②。阿瓦库姆因“狂妄”之言被官方教会处以火刑。

阿瓦库姆的追随者对旧礼仪派信仰情有独钟，继续向世俗政权挑战。他们屡次上书为旧礼仪派争取合法地位，都遭到政府的残酷镇压，但旧礼仪派并没因此而销声匿迹。一些教徒开始否认东正教教堂和圣事，主张作祈祷不用去教堂，而是在家里实行人与上帝的直接交流，由此反教堂派从旧礼仪派中分化出来，它在

① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第441页，莫斯科，1995。

② 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第441页，莫斯科，1995。

教义上与官方教会更加疏远和对立。最早的反教堂派居住在北方沿海地区的维戈列茨修道院。18世纪30年代，反教堂派神甫菲利普反对信徒们屈从于世俗压力为沙皇祈祷，自己便带领追随者建立了菲利普派（филипповщина）。该派成为反教堂派中的强硬派。19世纪上半叶，反教堂派内部因对婚配、洗礼等东正教圣事的意见分歧又分裂出朝圣派（странники）、云游派（бегуны）和自我洗礼派（самокрещенцы）等。

由此可见，旧礼仪派的产生和分裂主要是在东正教信仰的范围内进行的。由于与官方教派同缘，旧礼仪派中的教堂派最终与官方教会殊途同归。但是，反教堂派的成员则多为不畏强暴、敢于对抗官方教会的教徒。他们的言行反映出俄国部分国民敢于同世俗政权对抗的桀骜不驯的性格。这种品格造就了世俗皇权主义思想占主导地位的俄国农民中的英才。由此不难理解，为什么每次农民战争都有相当数量的民间教派教徒参加。在世俗政权和官方教会的压制下，“为信仰而战”的旧礼仪派教徒在找不到出路时，宁肯牺牲生命也不肯向权贵低头。17~19世纪，自焚几乎成为旧礼仪派殉道和反抗社会的一种传统表现形式。据史料记载，17世纪末，旧礼仪派自焚者已达2万人之多^①。18世纪，菲利普派领导人菲利浦及70名信徒在政府军的围攻下集体自焚。直到19世纪中叶，旧礼仪派中仍出现过将自己砌入棺材内而集体自杀的现象。

同官方教派相比，旧礼仪派更加注重东正教教规教义的更新问题，旧礼仪派的不断分化使俄国的民间教派一直处于变化状态中。它善于以运动的眼光来看待东正教教规教义，这一特点决定了旧礼仪派对社会思潮的变化具有天生的敏感性。因此，除了极少数偏僻乡村的教徒固守古老的旧礼仪以外，绝大多数旧礼仪派

^① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第444页，莫斯科，1995。

教徒都能及时跟上时代的步伐，积极投入到社会大潮中去。“大改革”时期，他们能够抓住东正教会自由主义改革所造成的宽松环境，把自己的子女送到文明程度较高的世俗学校接受教育，思变的习惯使他们不断进取，无论从经济地位上，还是从文化水平上都向社会上层看齐。19世纪末，俄国旧礼仪派教徒中出现了金融界和房地产界的名流及文学和艺术事业的赞助人。这并不是¹一种偶然现象。

在旧礼仪派中，最活跃的派别当属反教堂派。还在17世纪，受神秘主义思想影响的部分反教堂派教徒已经能够跨出东正教的樊篱，站在世界基督教的高度来批判地审视东正教，以否定东正教为宗旨的众多派别遂由此产生。俄国第一个教派——鞭身派不是西方宗教的“输出”，而是出自东正教内部的反教堂派。鞭身派对于东正教来说是一种异己力量，它是一种同基督新教更接近的属灵基督教派。它注重圣灵，教徒自称为“上帝的人”。鞭身派认为，世界上存在着天和地、精神世界和物质世界，上帝可以根据人的需求和道德水平“化身为人”^①。鞭身派道德学说的基础是二元论世界观，其中精神是善之源，肉体是恶之源。因此，强调“基督之爱”、“精神之爱”，认为牺牲肉体享受是获得精神之爱的必要代价。只有这样，人死后灵魂才能变成天使。鞭身派否定一切圣事的做法和它的神学思想表明：俄国民间东正教已经超脱了仪式宗教而倾向于神人的直接对话。鞭身派首领宣传的“我是上帝”的思想显然比东正教会的“教徒是上帝的奴仆”的说教更加突出神人对话中人的地位。同时也向“沙皇是上帝在人间的地方官”的官方政治宣传提出了直接的挑战。由鞭身派分裂出的阉割派也是近乎于基督新教的一种教派。

基督新教的思想在来自鞭身派的反正教礼仪派教义中表现得

^① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第3卷，第161页，莫斯科，1995。

更加明显。它否认东正教的教规和礼仪，否认教阶和世俗政权，表明相信圣灵的宗旨。反正教礼仪派学说的来源是《活书》，即口头传颂的圣传，它由《问答》和《诗篇》组成，比鞭身派和阉割派更注重教义的实用性和灵活性。在19世纪下半叶至20世纪初的东正教会改革和革新运动中，反正教礼仪派能够吸取洗礼派和史敦达派等德国新教的思想，甚至对俄国世俗神学思想中合理的成分也表现出极大的兴趣。它的教义中明显地带有作家托尔斯泰宗教思想影响的烙印。反正教礼仪派神学和伦理学的基础是基督关于爱上帝和亲人的永恒训诫和摩西十诫。它认为神是世界的“创造者”，像“圣灵”一样，“神就是光，在它毫无黑暗”^①。“没有爱心就不会认识神，因为神就是爱”^②。虽然反正教礼仪派也相信耶稣基督，相信神生活在圣三位一体之中。但是它更强调人是绝对真理的载体。反正教礼仪派把祈祷看做是宗教交谈、诵读诗篇和唱赞美诗。20世纪初，反正教礼仪派放弃了一切外表宗教仪式，成为与新教极其相仿的属灵基督教派。《活书》阐明了反正教礼仪派的社会政治观：“您为什么不服从政府的命令呢？——我是基督徒，信仰我主基督耶稣之规定。不服从政府的命令并不是因为不想这样做，而是让我到这个世上来的人不允许做，他已经为我规定了不可改变的戒律，我要服从他因而不能听从您的旨意”^③。这里不仅反映出反正教礼仪派不畏强权的坚定立场，而且体现出该教派思想中的无政府主义色彩。它反对任何国家政权，要求建立人人平等和友爱的无政府社会。另外，反正教礼仪派还特别强调尊重妇女，因为女人是人的载体，她具有神性，应当像圣母那样受人尊重。

① 《约翰一书》第1章第5节，摘自《圣经·新约》。

② 《约翰一书》第4章第8节，摘自《圣经·新约》。

③ 《活书·诗篇》第6篇，问答60。

自反正教礼仪派中分化而来的莫罗勘派是一种理性教派，在对待东正教礼仪的态度上它跟反正教礼仪派观点相同。但它比反正教礼仪派还讲究务实，因此，对斋戒的要求也明显放松。在经济状况上，莫罗勘派善于把理想现实化，肯吃苦和善经营的习惯使他们的经济地位不断向富有阶层靠近。莫罗勘派伦理道德与新教几乎一致，由于它太注重实用主义，他们常常被人称作“惟利是图”的教派。19世纪末，实用主义者莫罗勘派上层为获得政治地位，改变反国家政权的原始教义，宣布“为沙皇祈祷是合法的”^①，提倡教徒向沙皇效忠。由此，莫罗勘派与反正教礼仪派之间的界限更加泾渭分明。

19世纪60年代，随着俄国农民的人身解放，其精神追求也不断提高。东正教会改革引起了社会各界对信仰问题的讨论，伴随着言论自由和“大改革”的进行，德国新教的思想迅速在俄国国民中传播，俄国教派的发展进入了一个高潮时期。关于新教教派剧增的深层原因，俄国评论家伊·谢·阿克萨科夫写道：“俄国人习惯于把东正教当作一种日常生活的信仰，既然官方东正教脱离了日常生活氛围，它就不可能在同系统的和有意识的新教信仰的斗争中取胜。谁之罪？人民满怀宗教激情走向教堂，渴望光明、赐福的和温暖心灵的语言，就像饱经风霜和酷暑的土地渴望露珠和雨水一样。但是，他们从教会中没有得到精神满足，于是便投靠别的信仰以解除精神饥渴。不应当指责史敦达派教徒的痴情，而应当指责没有给他们信仰滋润的人。官方东正教会应当对此负责，因为它埋葬了东方教会的信仰，拱手将自己的教民送给了敌对者——新教”^②。阿克萨科夫言语之中流露出对俄

① 谢·谢·阿维林采夫主编《基督教》第2卷，第143页，莫斯科，1995。

② 伊·谢·阿克萨科夫：《俄国生活中的几种混乱现象，其中包括史敦达派传播的原因》第5页，摘自《莫斯科人》报，1868。

国官方教会忽视神学教育的谴责。

新教将教义融入生活中的特点颇受民间教派教徒的欢迎，它首先吸引了教义相近的反正教礼仪派和莫罗勘派。经过融合，反正教礼仪派和莫罗勘派事实上已经成为俄国的新教教派。德国洗礼派关于人权和宗教自由的思想对于俄国解放后的农民具有极大的诱惑力，俄国的新教派信徒不断增多。19世纪下半叶，新教中的门诺派和史敦达派在俄国都发展了相当数量的教徒。20世纪初，俄国又出现了基督复临安息日教派等神秘主义新教教派。新教的“移入”将新教伦理和处世哲学观带给了俄国国民，诚实、守信、勤奋、节俭的道德观念逐渐使俄国人传统的民族习俗发生了改变，功利主义的新教思想为俄国人所接受。德国社会学家马克斯·韦伯曾对20世纪初西方国家的宗教派别与社会阶层的关系做过专门的比较，认为：“在任何一个宗教成分混杂的国家，只要稍稍看一看其职业情况的统计数字，便会发现：工商界领导人、资本占有者、近代企业中的高级技术工人、尤其受过高等技术培训和商业培训的管理人员，绝大多数都是新教徒”^①。帝俄末期的情况与韦伯的结论基本一致：在俄国新教派教徒集中的地区，殷实阶层的人口比例相对来说比其他信仰的地区要高。

总之，民间教派对信仰的探索伴随着俄国历史的始终。宗教哲学家弗·谢·索洛维约夫把俄国教派的活动看做是人民对信仰追求的一种表现形式。针对19世纪末俄国教派的勃兴，他指出：“教派数量的逐年增多表明俄国人对宗教信仰问题并不冷漠”^②。俄国民间教派教徒对宗教信仰的思考促进了俄国的东正教神学与西方神学的结合，西方新教的伦理道德成为影响俄罗斯基督教思

^① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》中文版，第23页，三联书店，1987。

^② 弗·谢·索洛维约夫：《文集》第8卷，第143页，1911。

想和国民性格的重要因素，俄国文化中新教的成分日趋明显。此外，教派的发展反映出俄国国民性格中热爱自由的天性，这一性格促使他们对世俗政权采取无所谓的态度，它是俄罗斯思想中无政府主义产生的基因。俄国民粹派领袖巴枯宁的无政府主义思想和作家托尔斯泰的宗教无政府主义思想等都是在此基础上形成体系的。因此，宗教哲学家尼·阿·别尔嘉耶夫认为，“无政府主义主要是俄罗斯人的创造”^①。

^① 尼·阿·别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》中文本，第142页，三联书店，1995。

附 录

《百章决议目录》

1. 沙皇就教会的各种规章所提出的问题及对宗教会议的答复。
2. 关于前言。
3. 关于沙皇手迹，在上次会议上沙皇曾带着神灵的训诫和慰藉人的心灵的温存，亲手签字如下。沙皇的签字对于听者及关心者来说，都是十分有益的。
4. 后来沙皇在会议上就新的显灵者和各种教会规定又做了这样的签字。
5. 关于沙皇提出的 37 个有关教会机构方面的问题。
6. 宗教会议对沙皇上述问题的回答。
7. 关于严格地按照教规和圣书^① 的规定在教堂内进行打钟和咏唱的命令。
8. 宗教会议对祈祷事宜的答复。
9. 关于应由神甫和执事或二者共同主持祈祷的命令。

① 圣书是指圣人、先知和使徒们受圣灵的驱使而写出的书。这些书按照完成的时间和内容分为《旧约》和《新约》。因此，圣书通常指的就是《圣经》。

10. 关于皇门^① 的答复。
11. 宗教会议按照圣山^② 和皇城^③ 的几座名修道院的规定对圣坛帷幕何时打开及何时关闭事宜的答复。
12. 关于神圣祭坛，不可将任何食物带到祭坛上去。
13. 圣书中关于祭坛和主持教堂事务人员的规定。
14. 宗教会议按照圣书的规定对神职的答复。
15. 因失去理智^④、狂妄自大或因懒惰而不得穿法衣的神甫。
16. 仁慈的圣伊万对神甫的训诫。
17. 关于儿童受洗。
18. 关于订婚与结婚的答复。
19. 关于少女嫁给鳏夫或寡妇再婚的规定和命令。
20. 另一种规定。
21. 关于我们的圣父——君士坦丁堡城的忏悔者尼基福尔^⑤ 圣言中讲到的第二次婚姻。
22. 伊拉克里^⑥ 时期都主教圣尼基塔对君士坦丁堡某主教做出的关于这一问题的看法，这些问题曾经被问起，关于禁止重婚。

① 皇门是指东正教教堂内位于圣像壁中间正对着祭坛神座的木制双扇门。它之所以叫皇门，是因为东正教的神皇——基督耶稣以圣餐的形式从这里出来。皇门内挂着一张帷幕，祈祷时帷幕时而拉开，时而又合上。帷幕张开时，表明通往神的拯救之路向人们打开。皇门打开时，意味着神的王国向基督教徒敞开了大门。皇门上通常绘有《圣经》中与报喜题材相关的画和四个福音书诵者的形象。《百章决议》的第10章和第11章规定了皇门和帷幕的正确使用方法。

② 圣山是指希腊的阿索斯山。在基督教建立的初期，阿索斯山成为东正教修士隐修的中心，这里出现了许多修道院，“圣山”便由此而得名。1080年，一名罗斯修士也来到这里，建立了阿索斯山潘杰列伊莫思修道院。

③ 皇城指拜占庭帝国首都君士坦丁堡。

④ 此处 *неразумие* 属于书写错误，原词应为 *неразумие*。

⑤ 尼基福尔一世，君士坦丁堡牧首（806~815年任职）。

⑥ 拜占庭皇帝，610~641年在位。

23. 关于第二次婚姻和第三次婚姻者。
24. 关于禁止第四次婚姻以及关于第三次婚姻。
25. 关于愿意晋为执事和神甫的教会服务人员。
26. 关于各个城市的读书学校。
27. 关于圣像和修改经书。
28. 关于抄书者。
29. 关于所有的大司祭和教会（编内）的、享受津贴的和边外神甫和执事。
30. 关于享受津贴的神甫和关于执事。
31. 关于高级神职人员和神甫为祝福而举行的十字手礼及其他东正教徒出于虔诚而划的十字手礼。
32. 关于不按规定划十字的人。
33. 关于放荡的罪恶。
34. 关于宗教规定。
35. 向莫斯科和所有城市的神甫长^①颁发的命令，旨在使教会成为共同参与式的，神甫长被选拔到这里来，其他的许多教会、神甫和执事也都到这里来，加入他们的行列。
36. 关于对自己的孩子们的训诫。
37. 关于不宜吻十字架的规定。
38. 关于神对吻十字架的规定。
39. 圣书中关于无神的马赫麦特的衬帽的规定。
40. 关于剃胡须。

① 百章会议时期，莫斯科有7个大教堂。按照沙皇的命令，从全城几十名神甫中选出了7名神甫长，分管各大教堂。7大教堂之间分布着众多的教区教堂，每个大教堂都从本教堂区的神甫（包括所辖教区教堂的神甫）中推选品德高尚和精通经书者做神甫长候选人。然后再经过都主教对候选人进行教规教义知识的全面考核，该候选人方可成为神甫长。神甫长主持大教堂中隆重的祈祷仪式和十字游行，有时主持召开讨论教规的神职会议。

41. 关于沙皇的 32 个问题和会议的逐一答复。
42. 关于三次阿利路亚^① 的答复。
43. 会议对画家和珍贵的圣像的答复。
44. 关于教堂的祝圣。会议依据圣书的规定对这个问题的回答。
45. 关于教堂的祝圣。
46. 关于婚礼税的答复。
47. 会议对圣布^② 和教堂祝圣的答复。
48. 会议对结婚税的答复。
49. 关于受人尊敬的圣修道院。会议依据圣书的规定对这一问题的回答。
50. 关于神甫和修士职位的答复。
51. 关于即将晋升神职和执事人员的答复。
52. 关于醉酒。来自神书的汇编。以不应当在修行间里饮酒和不能出现酗酒现象为理由的答复。
53. 关于宗教司法。会议源引使徒^③ 和圣父的规定以及虔敬的皇帝们的训诫而做出的答复。
54. 关于使徒的规定对宗教司法的第二种解释。
55. 关于卡尔西顿公会^④ 上对宗教司法的神圣规定, 第 9 条。
56. 关于宗教司法。卡尔法根公会^⑤, 第 15 条规定。

① “阿利路亚”是对三位一体的神唱的赞歌, 它来自犹太语, 意为“赞美主”。

② “антиминс”源自希腊语, 意为“祭台的代替物”。它是一个四角型的亚麻或丝织的方巾, 上面绘有躺在棺材里的耶稣形象, 四角绘有四福音书诵者的形象, 四角内装有圣尸的残骸碎屑。将圣布平铺在祭台上——这是举行圣餐礼和新教堂祝圣前必备的礼仪。

③ “апостол”一词来自希腊语, 意为“使者、使徒”。在《圣经·新约》中指耶稣挑选的 12 个门徒, 基督选择门徒的目的是为了通过他们向人间传播神国的福音。

④ 公元 451 年在小亚细亚的卡尔西顿举行的基督教第四次普世公会议。

⑤ 公元 419 年在卡尔法根举行的主教会议。会议制定了 147 条规定, 统称为卡尔法根公会规定。

57. 皇帝查士丁尼^① 书中对这一问题的规定。
58. 皇帝查士丁尼的各种文件中关于这一问题的规定。
59. 同样是皇帝查士丁尼对这一问题的第 87 号规定。
60. 在圣君士坦丁和基辅大公弗拉基米尔以及全罗斯大公的宗教训诫中，严禁世俗法官审理神甫和修士阶层的案件，这类审理处理如下。这些训诫对这一问题的规定。
61. 希腊虔诚的皇帝马努伊尔·科姆尼^② 对侮辱圣教会的训诫。
62. 虔诚的皇帝查士丁尼在新训诫第一章中对这一问题的规定。
63. 基辅和全罗斯大公圣弗拉基米尔对这一问题的规定，因为在自己的王位遗嘱和法规中写到了这一点。
64. 基辅和全罗斯都主教基普里安^③ 在发给普斯科夫的信函中关于宗教司法的规定。
65. 而现在，世俗人员审判神甫、处死他们和谴责他们。
66. 对宗教司法的答复。
67. 关于无前科的审判证书。
68. 会议关于修士大司祭、修道院长、神甫、执事和所有神职及修士人员的答复。
69. 沙皇的婚礼税令及会议法典。
70. 关于无唱诗班小教堂^④ 的规定。
71. 关于供养乞丐的答复。
72. 关于赎回战俘^⑤ 的答复。
73. 关于养老院、麻风病人、体弱多病者、年迈者、在街头箱子

① 查士丁尼一世，东罗马帝国皇帝，527~565 年在位。

② 马努依一世（1143~1180），拜占庭皇帝。

③ 保加利亚人，1390~1406 年任基辅和全罗斯都主教。

④ 在这类教堂中没中神甫来主持祈祷，也不组织唱诗班，因此，被称为“空教堂（пустая церковь）”。这一情况反映了俄国当时神职人员的严重不足。

⑤ 指从鞑靼汗国中赎救俄罗斯战俘。

中躺着的人、靠推车和手拉爬犁走路的人以及那些前面没有提到的赤贫者的答复。

74. 关于圣像和圣像珍品的答复。
75. 关于敬神者为了给自己的灵魂留下纪念、为了永恒地追荐自己的父母以及为了留下永恒的遗产而对神圣教会赠送的世袭领地和购买品的答复。
76. 关于高级黑神品和修道院的钱不涨价和粮食无利息的答复^①。
77. 瓦西里大公^② 在致格利高里长老^③ 的信中第 87 条对这一问题的规定。
78. 全罗斯都主教福季^④ 在关于丧偶神甫的问题致普斯科夫信时对这一问题的规定。
79. 参加过上次会议^⑤ 的修道院长圣约瑟夫(拉姆斯科)·沃洛科^⑥ 关于丧偶神甫及执事的看法, 圣书汇编。
80. 大公们关于丧偶神甫问题的文件。
81. 关于丧偶神甫和王公问题的回答。
82. 关于将来修士和修女不可住在同一个修道院的答复。
83. 在上次会议上神职人员们规定的问题。

① 为了使修道院土地上的农民能够长久地生存下去, 从而避免使修道院变成荒芜之地, 在百章会议上, 教会人士主张将黑神品和修道院的钱财和粮食无利息地租给农民使用, 双方只需办理借债手续存档。此处, *напс* 即 *прибыль* (利息)。

② 全罗斯君主, 1503~1533 年在位。

③ 15 世纪末至 16 世纪初苏兹达尔耶夫菲姆救世修道院的一名修士, 著有使徒行传及祈祷书。

④ 希腊人, 1408~1431 年任全罗斯都主教。

⑤ “上次会议”指的是 1550 年的缙绅会议。

⑥ 约瑟夫·沃洛科, 1539~1542 年任罗斯都主教, 退休后生活在圣三一修道院中。沙皇和教会在制定法规时, 经常征求德高望重的高级神职人员和修道院长老们的意见。

84. 关于新建立的教堂的问题及新建立的隐修院和隐修女问题的答复。
85. 关于隐修士和隐修女问题。
86. 依照圣书的规定对推举受人尊敬的修道院大司祭和修道院长问题的答复。
87. 关于晋升执事和神甫的大司祭问题。
88. 皇帝查士丁尼第 32 章中对这一问题的看法。
89. 在基辅和全罗斯都主教福季致普斯科夫的信中对晋升问题和大司祭问题的看法。
90. 关于谁应当保持自己的职位的答复。
91. 关于血液中毒和不明原因的吊死现象的答复。
92. 关于古希腊魔鬼附体游戏的答复。
93. 关于那个古希腊魔鬼附体的游戏和占卜术及魔法的答复。
94. 关于不宜审理案件和不宜公开审理案件的日子日的答复。第 1 章，第 7 条。
95. 关于东正教徒应庆祝的节日。
96. 关于主教和教堂下级服务人员的 80 条规定。
97. 关于许多修道院中的施舍物和津贴的答复^①。
98. 7059 年 9 月 15 日^②。

① 为了使修道院更好地发挥作用，自罗斯时期起，世俗政权就向修道院提供津贴和赐予物品以作备用。沙皇伊凡四世时期，随着修道院其他收入的增多，一些修道院不用国家的津贴也能够正常生存。为此，百章会议决定：由沙皇下令对修道院进行清查，按照每个修道院的资产情况确定是否再给予其补贴。

② 这是拜占庭创世纪历法的年代数字。公元的元年相当于拜占庭创世纪历法的 5508 年，3 月 1 日为新年第一天。罗斯自拜占庭接受基督教以后，便废除了东斯拉夫人的阴历纪年法，改用拜占庭创世纪年法。14 世纪，拜占庭将创世纪年法的新年第一天改为 9 月 1 日。公元 1495 年，俄国也按照拜占庭历法做了相应的调整。拜占庭创世纪年历在俄国一直沿用到公元 1700 年 1 月 1 日，即俄国实行欧洲纪元之际。这里的 7059 年相当于欧洲纪元（即公元）的 1551（7059 与 5508 之差）年，这正是百章公会召开的年代。

99. 沙皇和会议致前都主教伊阿萨夫及与其一起的长老们的信。

100. 前都主教约瑟夫对沙皇兼大公及都主教会的来函所做的答复。

101. 1705年5月11日, 全罗斯沙皇和大公伊凡·瓦西里耶维奇同全罗斯都主教马卡利及所有与会的神职人员就各种世袭领地问题制定出决议。

资料来源:《10~20世纪的罗斯法律》第2卷, 第253~258页, 莫斯科, 1984。

Оглавление Стоглава

1. Царския вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинех.
2. О предисловии.
3. О царском рукописании, иж на том соборе вдаст царь своя рука писание з богодухновенным наказанием и с душеполезным покаянием, зело полезно слыщащим и внимлющим, имуще свце.
4. И потом царь вдаст на соборе иная писания о новых чудотворцех и о многоразличных церковных чинех и вопросех имуща сице.
5. О тридесяти и седми царских вопросех о церковном строении.
6. И о тех о всех царских вопросех соборной ответ.
7. Указ о звону и о церковном пении по уставу и по священным правилом ничтоже претворяюще.
8. О божественных службах соборной ответ.
9. Указ божественныя службы, како достоит священнику и дьякону служити или единому.
10. О царских дверех ответ.
11. Соборной ответ о запоне святаго олтаря, когда отверзается и когда затворяетца по уставу честных монастырей Святыя горы и царствующаго града.
12. О священном олтаре, ничтоже от брашен в жертвеник да не вноситца.
13. Ответ от Священных правил о жертвенике и о кутейнике.

14. Ответ соборной о священническом сану по священным правилам.
15. Иереем иже не облачаются в священныя ризы ли неразрумием, ли гордостью, ли леностью.
16. Святаго Ивана милостиваго в поучение попом.
17. О детином крещении.
18. Ответ о обручении и о венчании.
19. Чин и указ, аще будет поняти вдовцу девица или за уношу идет вдовица.
20. Последование иное.
21. О втором браке, иже во святых отца нашего Никифора Константина града исповедника.
22. О том же балженнаго Никиты митрополита ираклийского ответы к некоему Константину епископу, о них же вопрошен бысть, о двоеженцах запрещение.
23. О втором же браку и троеженцах.
24. А о четвертом же, отречено браку, и о третьем.
25. О дияцех, хотящих во диаконы и в попы ставитися.
26. О училищех книжных по всем градом.
27. О святых иконах и о исправлении книжном.
28. О книжных писцех.
29. О всех протопопех, и о соборных и о ружных и о пределных священникех и дьяконех.
30. О ружных попех и диаконех.
31. О крестном знамени, како подобает архиереом, иереом рукой благословляти и знаменоватися, и прочим православным хрестьяном знаменоватися и поклонятися.
32. О крестящихся не по чину.

33. О содомском гресе.
34. О церковном чину.
35. Указ соборным старостам поповским на Москве и по всем градом, чего ради церковь соборная и староста избран тутю и иные многи церкви и попы и диаконы причтены тутю приходитьи.
36. О наказании чад своих.
37. О том, чтобы наживе креста не целовали.
38. О том же крестном целовании от божественных правил.
39. О тафьях безбожного Махмста от священных правил.
40. О стриженни брад.
41. О тридесяти и дву царских вопросах и соборные ответы по главам.
42. Ответ о трегубой аллилуии.
43. Соборной ответ о живописцах и о честных иконах.
44. О освящении церкви. И о том соборной ответ по священным правилом.
45. О освящении церкви.
46. Ответ о венечной пошлине.
47. Соборной ответ о антимидах и освящении церкви.
48. Соборной же ответ о венечной пошлине.
49. О святых честных монастырех. О том соборной ответ по священным правилом.
50. Ответ о священническом и иноческом чину.
51. Ответ о приходящих священниках и диаконах.
52. О пьянственном питии. Собрание от Божественного Писания. Ответ, яко не подобает во обители питию быти, от негоже пьянство бывает.
53. О святительском суде. Соборной ответ от священных правил Апостол и отеческих, и от заповедей благочестивых царей.

54. О том же святительском суде от священных правил святых Апостол втораго правила толкование.
55. О том же святительском суде от священных правил собора, иже в Халкидне, правило 9.
56. О том же святительском суде. Собора, иже в Карфагене, правило 15.
57. О том от книг Иустиняна царя.
58. О том же из различных тител Иустиняна царя.
59. О том же правило 87 тогож Иустиняна царя.
60. О том же святаго и равноапостольного Константина и святаго равноапостольнаго великого князя Владимира Киевского и всея Руси духовныя их заповеди с великим запрещением, что мирским судиям священническаго и иноческаго чина не судити, ниже на суд привлачати имуще сие.
61. Заповедь благочестиваго царя Мануила Комнина греческаго на обидящих святых церкви.
62. О том же благочестиваго царя Иустиняна глава 1 от свитка новых заповедей.
63. О том же святаго и равноапостольнаго великого князя Владимира Киевсого и всеа Руси, тамо бо во своем царском завещании и законоположении написа сие.
64. О том же посление Киприяна митрополита Киевского и всеа Руси во Псков о святительском суде.
65. А се, что судят попов миряне и казнят их и осуждают.
66. Ответ о святительском суде.
67. О несудимых грамотах.
68. Соборной ответ о архимаритех и о игуменех, и о священникех, и о дьяконех, и о всем священническом и

- иноческом чину.
69. О венечной пошлине царев указ и соборное уложение.
 70. Ответ о пустых церквах, что стоят без пения.
 71. О нищепитательстве ответ.
 72. О искуплении пленных.
 73. Ответ о богадельных, и о прокаженных, и о клосных, и о престаревших и по улицам в коробех лежащих и на телешках и на санках возящих, немущим, где главы подклонити.
 74. Ответ о святых и честных иконах.
 75. Ответ о вотчинах и о куплях, коротые боголюбцы давали святым церквам на память своим душам и по своим родителям в вечный поминок и в наследие благ вечных.
 76. Ответ о святительских и монастырских деньгах без росту и о хлебе без наспу.
 77. О том же послание великого Василия к Григорию презвитеру правило 87.
 78. О том же от послания Фотегя митрополита вся Руси в Псков о вдовствующих попех.
 79. О том же вдовствующих попех и дьяконех преподобнаго игумена Иосифа Ламского Волока, самобывшего на том соборе, собрание от святых правил.
 80. О тех же вдовствующих попех грамота великих князей.
 81. Ответ о вдовых попех и князех.
 82. Ответ о том, что впредь чернцом и черницам в одном монастыре не жити.
 83. Да на том же соборе преж нас отцы уложили.
 84. Ответ о новопоставленных церквах, и о новых пустынях и пустынницах.

85. О затворнице и пустынноице.
86. Ответ о избрании и поставлении архимандритов и игуменов честных монастырей повелевают священная правила.
87. О проторех на поставление дьякона и попа.
88. О том же благочестивого царя Иустинияна глава 32.
89. О том же поставлении и проторех от послания Фотия митрополита Киевского и всея Руси во Псков.
90. Ответ о том, комуждо подобает свой чин хранить.
91. Ответ о кровоядении и удавленины не ясти.
92. Ответ о игрищах еллинскаго бесования.
93. Ответ о том же еллинском бесовании и волховании и чародеянии.
94. Ответ, в которые дни суд не судится и позорище не бывает. Седмые грани глава 1.
95. Ответ, како подобает православным праздновати.
96. О еписколах и о причетницех правило 83.
97. Ответ о милостыне и о руге по многим монасырям.
98. Лета 7059, сентября в 15.
99. Царское и соборное послание к бывшему митрополиту Иасафу и иже с ним.
100. Ответ бывшего Иосафа митрополита о царе и великого князя и митрополчье присылке соборней.
101. Лета 7059, мая в 11, царь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси приговорил с отцем своим Макарием митрополитом всеа Руси и со всем священным собором о всяких вотчинах.

Ист.: Российское законодательство 10 ~ 20 веков. М. 1984г.
Т.2. С.253~258.

东正教会教阶

1. 出家人 (黑神品)

牧首	}	主教职位、高级黑神品
都主教		
大主教		
主教		

修士大司祭	}	神职黑神品，修道院掌管
修道院长		
修士司祭		

修士 (出家人)	}	助祭职位修士
助理司祭级修士		

见习修士	}	尚未行削发礼的准修士
苦行修士		遵守特殊苦行戒律的修士

女修道院中

修道院长 (女)	}	女修道院长
修女		
见习修女		

2. 教士 (白神品)

高级神甫 }
大司祭 } 神甫
司祭 }

有助祭职位的执事 }
无助祭职位的执事 } 教堂服务人员
教堂下级服务人员 (诵经士、举烛撞钟者) }

Церковная иерархия

1. монашествующие (черное духовенство)

патриарх	}	епископат, архиереи
митрополит		
архиепископ		
епископ		
архимандрит	}	монахи в священническом сане; возглавляющие монастыри именуются также настоятелями
игумен		
иеромонах		
монах (инок)	}	монах, рукоположенный в диаконский сан
иеродиакон		
послушник	}	еще не принявший постриг монах, принявший на себя особое послушание
схимонах		
в женских монастырях		
игуменья	}	настоятельница женского монастыря
монахиня		
послушница (белица)		

2. священнослужители (белое духовенство)

протопресвитер }
протоиерей } священники
иерей }

диакон }
(с посвящением в диаконский сан) }
иподиакон } церковнослужители
(без посвящения в диаконский сан) }
причетник (псаломщик, дьячок) }

资料来源：伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册，第655页，
莫斯科，1996。

表 16 莫斯科及全罗斯历届东正教牧首任职期限表

牧 首	任职年代
约夫 (Иов ? ~ 1607)	1589 ~ 1605
伊格纳季 (Игнатий ? ~ 1640)	1605 ~ 1606
格尔莫根 (Гермоген 1530 ~ 1612)	1606 ~ 1612
费拉烈特 (Филарет 1554 ~ 1633)	1619 ~ 1633
约阿萨夫一世 (Иоасаф I)	1634 ~ 1640
约瑟夫 (Иосиф)	1642 ~ 1652
尼康 (Никон 1605 ~ 1681)	1652 ~ 1666
约阿萨夫二世 (Иоасаф II)	1667 ~ 1672
彼基里姆 (Питирим)	1672 ~ 1673
约阿基姆 (Иоаким 1621 ~ 1690)	1674 ~ 1690
阿德里安 (Адриан 1627 ~ 1700)	1690 ~ 1700
吉洪 (Тихон 1865 ~ 1925)	1917 ~ 1925
谢尔吉 (Сергий 1867 ~ 1944)	1943 ~ 1944
阿列克西一世 (Алексий I 1877 ~ 1970)	1945 ~ 1970
彼缅 (Пимен 1910 ~ 1990)	1971 ~ 1990
阿列克西二世 (Алексий II 1929 ~)	1990 ~

资料来源：阿·米亚钦主编《俄罗斯历史世界》，第 189 页，莫斯科，1997。

表 17 圣主教公会时期(1721~1917)历届总监任职期限表

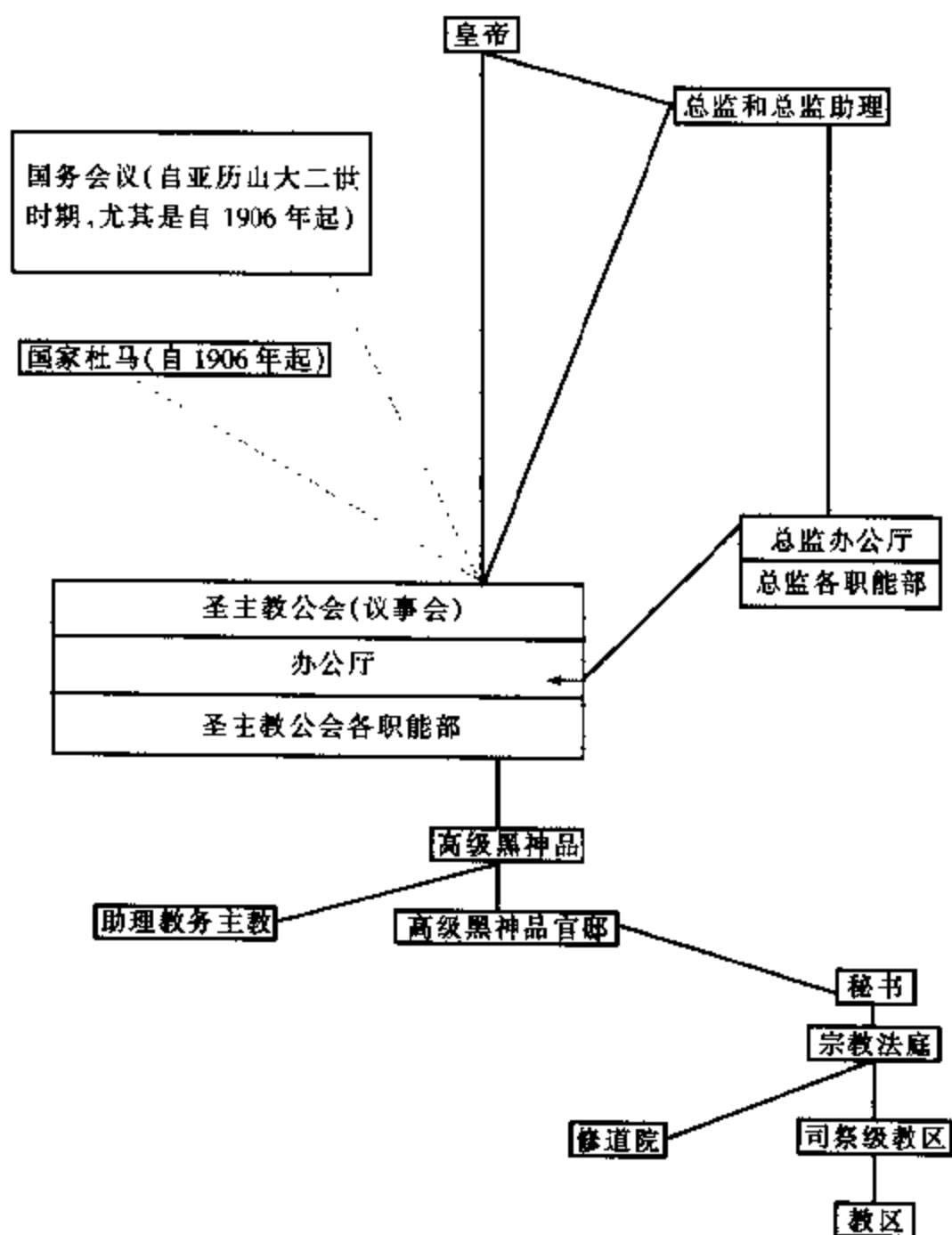
总 监	任职年代	总 监	任职年代
И.В. 鲍尔金(Болтин)	1722.6.13~1725. 5.11	С.Д. 涅恰耶夫 (Нечев)	1833.4.10~1836. 6.25
А. 巴斯卡科夫 (Баскаков)	1725.5.11~1726. 6.24	Н.А. 普洛塔索夫 (Протасов)	1836.6.25~1855. 1.16
Р. 拉耶夫斯基 (Ряевский)	1726.6.24~1741. 10.2	А.И. 卡拉谢夫斯基 (Карасьевский)	1855.12.25~1856. 9.20
Н.С. 克列切特尼科夫 (Кречетников)	1741.10.3~1741. 12.31	А.П. 托尔斯泰 (Толстой)	1856.9.20~1862. 2.28

续表 17

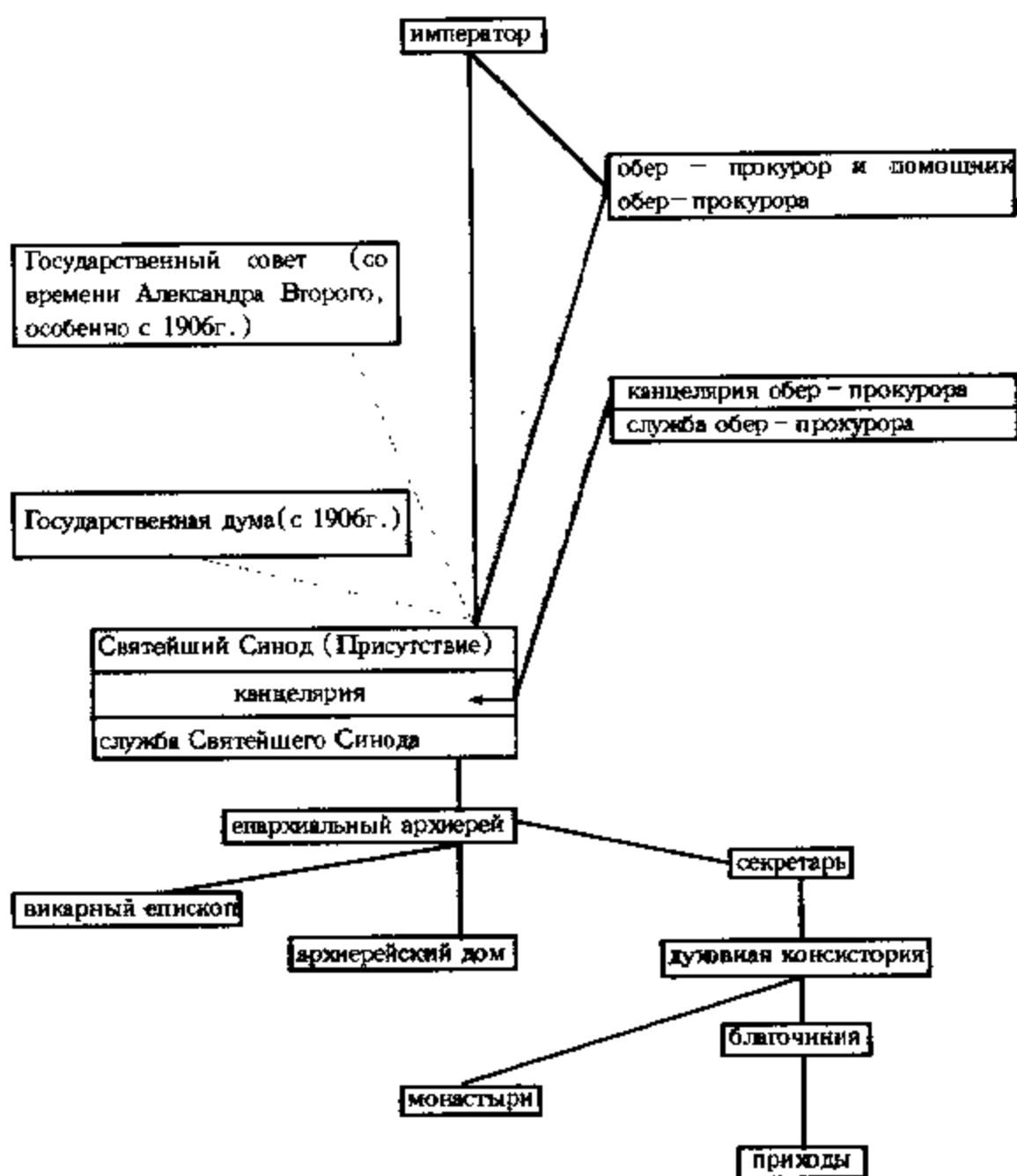
总 监	任职年代	总 监	任职年代
Я. П. 沙霍夫斯基 (Шаховский)	1741.12.31 - 1753. 3.29	А. П. 阿赫玛托夫 (Ахматов)	1862.3 - 1865.6
А. И. 利沃夫(Львов)	1753.12.18 - 1758. 4.17	Д. А. 托尔斯泰 (Толстой)	1865.9.20 - 1880. 4.23
А. С. 科兹洛夫斯基 (Козловский)	1758.4.17 - 1763. 6.9	К. П. 波别多诺斯采夫 (Победоносцев)	1880.4.24 - 1905. 10.19
И. И. 麦里希诺 (Мелиссино)	1763.6.10 - 1768. 10.24	А. Д. 奥鲍林斯基 (Оболенский)	1905.10.20 - 1906. 4.4
П. П. 切贝舍夫 (Чебышев)	1768.10.24 - 1774. 5.7	А. А. 什林斯基-什赫 玛托夫 (Ширинский - Ших - матов)	1906.4.26 - 1906. 7.9
С. В. 阿克秋林 (Акчурина)	1774.5.12 - 1786. 7.28	П. П. 伊兹洛里斯基 (Извольский)	1906.7.27 - 1909. 2.5
А. И. 纳乌莫夫 (Наумов)	1786.7.28 - 1791. 7.26	С. М. 卢基扬诺夫 (Лукьянов)	1909.2.5 - 1911. 5.2
А. И. 穆辛-普希金 (Мусин - Пушкин)	1791.7.26 - 1797. 7.8	В. К. 萨布列尔 (Саблер)	1911.5.2 - 1915. 7.4
В. А. 霍万斯基 (Хованский)	1797.7.14 - 1799. 6.5	А. Д. 萨马林 (Самарин)	1915.7.5 - 1915. 9.26
Д. И. 赫沃斯托夫 (Хвостов)	1799.6.10 - 1802. 12.31	А. Н. 沃尔任 (Волжин)	1915.10.1 - 1916. 8.7
А. А. 雅科夫列夫 (Яковлев)	1803.1.9 - 1803. 10.1	Н. П. 拉耶夫 (Раев)	1916.8.6 - 1917. 3.3
А. Н. 戈里津 (Гольцын)	1803.10.21 - 1817. 11.19	В. Н. 利沃夫 (Львов)	1917.3.3 - 1917. 7.24
П. С. 麦舍尔斯基 (Мещерский)	1817.11.19 - 1833. 4.2	А. В. 卡尔塔绍夫 (Карташев)	1917.7.25 - 1917. 8.5

资料来源:伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册,第658页,莫斯科,1996。

俄国教会管理体制图 (1824~1917)



Структура церковного управления в период с 1824г. по 1917г.



资料来源:伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1分册,第654页,莫斯科,1996。

表 18 圣主教公会时期俄国东正教主教区数量比较表

年代	数量(个)
1700	22
1764	29(包括小罗斯的3个主教区,小罗斯的莫吉廖夫主教区不在其列)
1799	36
1825	40(包括格鲁吉亚督主教区的4个主教区)
1855	55
1900	65(包括位于美国的一个主教区)
1917	68

资料来源:伊·科·斯莫里奇《俄国教会史》第8卷第1部分,第266页,莫斯科,1996。

表 19 俄国旧礼仪派和教派分支表(17~19世纪)

①旧礼仪派

		旧礼仪派		
		1667年莫斯科会议“宣誓”	1669年等待反基督者的到来	
		教堂派	反教堂派	
17世纪		1686 奇尔河上多希费依圣餐派 1695 维持卡河上的教堂	1687 关于自焚的布道 1690 维格修行室的建立	
18世纪	上半叶	1735 捣毁维持卡教堂	北方沿海派教徒 1739 萨马林维格会议	费多谢耶夫派教徒 1706 费奥多希辩论 1739 菲利普自焚
	下半叶	1764 维持卡的破灭 1779 反助祭派 “再敷圣膏”会议 1783 伊尔吉兹会议	圣母庇护莫宁小教堂	1751 波兰会议 1762 阿列克塞耶夫关于结婚说 1771 普列奥布拉任斯基墓地 云游派教徒 1764~1792 叶费米布道

续表 19

19世纪	上半叶	1800 皈一教派 1832 关于高级黑神品的 罗果日会议 1841 伊尔吉兹修道院的破 灭 1846 别洛克里尼茨教阶		1809 普列奥 布拉任斯基 基地院长科 维林去世	索别尔科夫 教派
	下半叶	1863~1870年 别洛克里尼 茨大主教基里尔			1865~1869“顽 固派”教徒 1879 鲁奇派 教徒 1880 秀塔耶 夫派教徒

② 教 派

		教 派		
		福音派	属灵派	
17世纪		17世纪初 路德教义问答的 手抄译文 1693 伊万诺夫和德·特维 利基诺夫小组	1639、1651、1665 “卡彼通黑衣修士团” 1689 科维林·库里曼自焚 约 1690年“来自圣灵”的先知出现 17世纪末基督派产生	
18世纪	上半叶	1714 会议和对特维利基诺 夫的斥责 福玛自焚 特维利基诺夫“小册子”	1733 第一次审判鞭身派教徒 1745~1752 第二次审 判鞭身派 教徒	约 18世纪中 叶反正教仪 式派教徒
	下半叶	莫罗勘派教徒 约 1790年 乌克列因布道		1760年代 末 陶割派 教徒 1775~1796 谢里万派 教徒 1760~1790 波 彼罗辛和科列 斯尼科夫 1791 叶卡捷 琳诺斯拉夫信 仰

续表 19

19世纪	上半叶			1813 圣经协会 塔塔林 诺娃小组	拉扎里派 19世纪中 叶拉达耶 夫派	1804 叶连 斯基书札	1801 否认世俗权贵 1802 坦波夫 布道和教义 问答 莫罗奇河上 的反正教礼 仪派教徒 1835~1839年 政府的迫害 1841~1845高 加索流放
	下半叶	波波夫 和共同 派	1874 列茨 托克 1880 巴什 科夫派 1884 彼得 堡福音派 教徒大会	1860 - 1870 史 敦达派 教徒 1869 洗 礼和史 敦达 - 洗礼派 19世纪 末新史 敦达派 教徒			1886 卡梅克 的鲁格里亚 1895 哥萨克 杀害反正教 礼仪派教徒 1898~1899 “皆兄弟”派 迁居加拿大 19世纪末“新 以色列”派

Разветвления русского старообрядчества и сектантства в 17~19 вв.

17в.	старообрядчество	
	1667 "Клятвы" Московского собора	1669 Ожидание антихриста
	ПОПОВЩИНА	БЕСПОПОВЩИНА
	1686 Досифеево причастие на Чиру 1695 Церковь на Ветке	1687 Проповедь самосожжения 1690 Основание Выговской обители

续表

18в.	1 - ЯПОЛОВИНА	1735 Разгром Ветки	<u>Поморцы</u> 1739 Комиссия Самарина в Выгу	<u>Федосеев</u> 1706 Диспут Феодосия	<u>Филипповцы</u> 1739 Самосожжение Филиппа
	2 - ЯПОЛОВИНА	1764 Разорение Ветки 1779 "Перемазанский" собор против дьяконовцев 1783 Собор на Иргизе	Покровская Монинская часовня	1751 Собор в Польше 1762 Алексеев о браке 1771 Преображе- нское кладбище	Странники 1764 - 1792 Проповедь Евфимия
19в.	1 - ЯПОЛОВИНА	1800 Единоверие 1832 Рогожский собор об архиереях 1841 Разорение Игрис- ских монастырей 1846 Белокриницкая иерархия		1809 Ковылин (ум.)	Сопелковское согласие
	2 - ЯПОЛОВИНА	1863 - 1870 Белокриницкий митр. Кирилл			1865 - 1869 "Упрошки" 1879 "Лучниковцы" 1880 Сутаев

		сектанство				
		ЕВАНГЕЛЬСКОЕ		ДУХОВНОЕ		
17в.		Начало 17в. Рукописный перевод катехизиса Лютера 1693 Кругок Иванова и Дм. Тверитинова		1639, 1651, 1665 "Чернец Капитон" 1689 Сожжение Квириня Кульмана Ок. 1690 Пророки "от Духа Св." Кон. 17в. Христовщина		
18в.	1-я половина	1714 Собор и осуждение Тверитинова Сожжение Фомы Тверитиновские "Тетрадки"		1733 Первый процесс хлыстов	1745-1752 Второй процесс хлыстов	Ок. середины 18в. Духоборы
	2-я половина	Молокане Ок. 1790 Проповедь Уклеяна			Конец 1760-х; Скопцы 1775-1796 Селиванов.	1760-1790 Побирохин и Колесников 1791 Екатеринославское исповедание
19в.	1-я половина		1813 Библейское общество Кругок Татаириновой	"Лазаревщина" Середина 19в. Радаев	1804 Записки Еленского	1801 Отрицание властей 1802 Тамбовское исповедание и катехизис Духоборы на Молочных водах 1835-1839 Правительственное расследование 1841-1845 Ссылка на Кавказ

续表

19в.	2-я половина	Попов и общие	1874 Ред- сток 1880 Паш- ковцы 1884 Съезд еван- гели- стов в Петер- бурге	1860~1870 Штунди- сты 1869 Креще- ние и штундо- баптизм Кон. 19в. Ново- штунди- сты	Кон. 19в. Новохлы- стовцы	1886 Лукерья Калмы- кова 1895 Избиение духобор- ов казаками 1898~1899 Пересе- ление в Канаду "Всебратья" Кон. 19в. "Новый Израиль"
------	--------------	---------------------	---	--	---------------------------------	---

资料来源:巴·尼·米留科夫《俄国文化史纲》第2卷第1分册,第156~157页,莫斯科,1993。

参考书目

中文部分

《马克思恩格斯全集》第10卷，人民出版社，1962。

《马克思、恩格斯论宗教》，人民出版社，1954。

《列宁全集》，第2版，人民出版社，1984。

爱德华·麦克诺尔·伯恩斯等：《世界文明史》，商务印书馆，1995。

别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，三联书店，1995。

别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想的宗教阐释》，东方出版社，1998。

别尔嘉耶夫：《俄罗斯的命运》，云南人民出版社，1999。

波克罗夫斯基：《俄国历史概要》（上、下册），商务印书馆，1994。

布尔加科夫：《亘古不灭之光》，云南人民出版社，1999。

查尔斯·L·坎默：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社，1994。

丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，三联书店，1992。

叶夫多基莫夫：《俄罗斯思想中的基督》，学林出版社，1999。

弗兰克：《俄罗斯知识人与精神偶像》，学林出版社，1999。

赫克：《俄国革命前后的宗教》，学林出版社，1999。

基斯嘉科夫斯基：《路标集》，云南人民出版社，1999。

克柳切夫斯基：《俄国史教程》1~3卷，商务印书馆，1992、1996和1997。

洛斯基：《俄国哲学史》，浙江人民出版社，1999。

罗伯特·鲍柯克等编《宗教与意识形态》，四川人民出版社，1992。

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987。

梅列日科夫斯基：《路德和加尔文》，学林出版社，1999。

穆尔·G.F.：《基督教简史》，商务印书馆，1996。

普列汉诺夫：《俄国社会思想史》第1、2、3卷，商务印书馆，1988、1990和1996。

恰达耶夫：《箴言集》，云南人民出版社，1999。

苏科院历史所列宁格勒分所编《俄国文化史纲》，商务印书馆，1994。

舍斯托夫：《雅典和耶路撒冷》，浙江人民出版社，2000。

索洛维约夫：《西方哲学的危机》，浙江人民出版

社, 2000。

雅波洛科夫:《宗教社会学》,四川人民出版社,1989。

詹姆斯·C.利文斯顿:《现代基督教思想》(上、下卷),四川人民出版社,1999。

安启念:《东方国家的社会跳跃与文化滞后——俄罗斯文化与列宁主义问题》,中国人民大学出版社,1994。

陈麟书:《宗教观的历史·理论·现实》,四川大学出版社,1996。

金亚娜:《俄国文化研究论集》,黑龙江教育出版社,1994。

刘祖熙:《斯拉夫文化》,浙江人民出版社,1993。

刘祖熙:《改革和革命——俄国现代化研究(1861—1917)》,北京大学出版社,2001。

罗竹风:《宗教通史简编》,华东师范大学出版社,1990。

任光暄:《俄国文学与宗教》,世界图书出版公司,1995。

孙成木:《俄罗斯文化一千年》,东方出版社,1995。

孙成木、刘祖熙、李建主编《俄国通史简编》(上、下卷),人民出版社,1986。

唐逸:《基督教史》,中国社会科学出版社,1993。

王铨:《往年纪事译注》,甘肃民族出版社,1994。

王铨:《罗斯法典译注》,兰州大学出版社,1987。

姚海:《俄罗斯文化之路》,浙江人民出版社,1994。

乐峰：《东正教史》，中国社会科学出版社，1999。
乐峰等译《宗教史》，中国社会科学出版社，1984。
乐峰、文庸：《基督教千问》，红旗出版社，1995。
张志刚：《宗教文化学导论》，东方出版社，1996。
卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998。

中国社会科学院世界宗教研究所编译《苏联宗教政策》，中国社会科学出版社，1979。

俄文部分

Источники:

Айвазов И.Г. Законодательство по церковным делам в царствование Александра Третьего. Москва, 1913.

Валуев П.А. Дневники 1877—1884. Пг., 1919.

Валуев П.А. Дневник П.А. Валуева, министра внутренних дел. Москва, 1961.

Витте С.Ю. Воспоминание в 3 томах. Москва, 1994.

Руновский Н. Церковно — гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра Второго. Казань, 1898.

Филарет (Дроздов) Государственное учение Филарета митрополита Московского. Москва, 1883.

Донесение и письма Филарета митрополита московского и коломенского по некоторым церковным и государственным вопросам. Спб., 1891.

Журнал секретного и Главного комитета по

крестьянскому делу. Т. 1. Спб., 1915.

Конец крепостничества в России.

Документы, письма, мемуары, статьи. Москва, издательство московского университета, 1994.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2~10. Спб. Синод, 1872~1911.

Полное собрание законов Российской империи. Спб., Собрание 1 - ое (Законы с 1649 по 1825 гг., тт. 1~41, изданные в 1830); Собрание 2 - ое (Законы с 1825 по 1881 гг., тт. 1~55, изданные в 1855~1884); Собрание 3 - ое (Законы с 1881 по 1913 гг., тт. 1~33, изданные в 1885~1916) .

Словари и энциклопедии :

Большая Советская Энциклопедия. Издание 1 - ое, Москва, 1947; Издание 2 - ое, Москва, 1949~1958; Издание 3 - ое, Москва, 1969~1971.

Историческая энциклопедия. Москва, 1962 .

Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А.

Энциклопедический словарь. Спб., тт. 1~82, 1890~1904.

Энциклопедический справочник " Мир русской истории" . Москва, 1997.

Словарь русской истории. Нижний Новгород, 1997.

Христианство, энциклопедический словарь в 3 томах. Москва, 1993~1995.

Литература :

Айвазов И. Г. Церковные вопросы в царствование императора Александра Третьего. Москва, 1914.

Алов А. А., Владимиров Н. Г., Овсиенко Ф. Г. Мировые религии. Москва, 1998.

Амфросий Юрасов

Православие и протестантизм. Иваново, 1994.

Ананьич Б. В. Власть и реформа: От самодержавной к советской России. Спб., 1996.

Бажанов В. Обязанности Государя. Спб., 1859 .

Белинский В. Г. Письмо к Гоголю. Москва, 1956 .

Беллюстин И. С. Описание сельского духовенства——
Русский заграничный сборник, т. 1. Париж, 1858.

Бессмертный А. Р. Церковь и демократия.
Москва, 1996.

Боханов А. И. Российские консерваторы. Москва,
1997.

Валуев П. А. Современные задачи. Москва, 1886 .

Викторов А. Ш. История русской культуры. Москва,
1997 .

Голубинский Е. Е. История русской церкви. Спб.,
1900.

Герцен А. И. Об атеизме, религии и церкви. Москва,
1976 .

Грекулов Е. Ф. Церковь, самодержавие, народ
(вторая половина 19 – го века – начало 20 – го века) .
Москва, 1969.

Грекулов Е. Ф. Религия и церковь в истории
России. Москва , 1975 .

Данилевский Я. Россия и Запад.—5-е изд.—Спб., 1895.

Епанчин Н.А. На службе трех императоров: Воспоминания. Москва, 1996.

Ерасов Б.С. Россия и Восток: Геополитика и цивилизационные отношения. Москва, 1996.

Зайончковский П.А. Отмена крепостного права в России. Москва, 1954 .

Кризис самодержавия на рубеже 1870 – 1880 гг., Москва, 1964 г.

Захарова Л.Г. Земская контрреформа 1890 г. Москва, 1968.

Знаменский П.В. История русской церкви. 3 – е изд.—Москва, 1996 .

Зубжный И.А. Православие и католичество. Царьград, 1922.

Иоанн (митрополит) Самодержавие духа – очерки русского самосознания. Саратов, 1993 .

Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Москва, 1993.

Клибанов А.И. Русское православие – вехи истории. Москва, 1989 .

Корнилов А.А. Курс истории России 19 – го века. — 3 – е изд.—Москва, 1993.

Корелин А.П. Российские реформаторы , 19 – начало 20 вв. . Москва, 1995 .

Корсунский И.Н. Филарет митрополит московский в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе

Библии на русский язык. Москва, 1886.

Лесков Н. С. Соборяне. Т.1. —Собрание сочинений в 12 томах, Москва, 1989 .

Макарий (Булгаков) Очерки по истории русской церкви. Москва, 1881.

Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2, —2 - е изд.—Москва, 1993 ~ 1994.

Митрофан Зноско – Боровский

Православие, римо – католичество, протестантизм и сектанство. сравнительное богословие. Москва, 1992.

Никольский Н. М. История русской церкви. —4 - е изд.—Москва, 1988.

Петишкина С.Н. Министры финансов России 19 - го века. Краткие очерки о государственной деятельности. Москва, 1995.

Победоносцев И.В. Письма к Александру Третьему.Т.1. Москва, 1925 . Т.2. 1926 .

Покровский М.Н. Крестьянская реформа 19 - го февраля 1861 г. Париж, 1911 .

Поспеловский Д.В. Православие на Руси, в России и СССР. Москва, 1996.

Радутин А.А. История России - Россия в мировой цивилизации. Москва, 1997 .

Розанов В.В. Собрание сочинений. Москва, 1995 .

Розанов В.В. Религия, философия, культура.Москва, 1992 .

Рункевич С.Г. Русская церковь в 19 в. Слб., 1901 .

Сахаров А.Н. История России с древнейших времен в 3 томах. Москва, 1996.

Семенникова Л.Н. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск, 1996 .

Середа В.Н. Биография как вид исторического исследования. Тверь, 1993.

Смолич И.К. История русской церкви. Книга 8, части 1 и 2, Москва, 1996.

Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т.5. Славянский вопрос, 1884. — Византизм и Россия, 1896 .

Соловьев В.С. Сочинение в 2 томах. Москва, 1989.

Струве Н.А. Православие и культура. Москва, 2000.

Федоров В.А. История России 19 – начало 20 вв.. Москва, 1998 .

Филарет (Дроздов) Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита московского и коломенского , по учебным и церковно – государственным вопросам. Слб., 1887, Т.5.

Филарет (Дроздов) Мнения , отзывы и письма Филарета , митрополита московского и коломенского , по разным вопросам за 1821 – 1867гг.. М., 1905.

Полное собрание резолюций Филарета митрополита московского. Москва, 1903 .

Флоринский

Столп и утверждение истины. Опыт православной

теодицей в 12 томах. Москва, 1914.

Флоровский Г. Пути русского богословия. — 3-е изд. — Киев, 1991.

Цыпин В. История русской церкви 1917—1997 гг. Москва, 1997.

Чесноков Н. Г. Атеистическая мораль социалиста Н. Г. Чернышевского. Могилев, 1989.

Экономцев Иоанн

Православие — Византия — Россия. Москва, 1992.

Статьи

Дмитриев С. С. Православная церковь и государство в пореформенной России. — История СССР, 1966, № 4.

Дмитриев М. В. Влияния православия и западного христианства на общество. — Вопросы истории, 1997, № 12.

Освальт Ю. Духовенство и реформа приходской жизни 1861—1865 гг. — Вопросы истории, 1993, № 12.

Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев — человек и политик. — Отечественная история, 1998, № 1.

Полунов А. Ю. Церковь, власть и общество в России (1880—1895). — Вопросы истории, 1997, № 2.

Римский С. В. Церковная реформа Александра Второго. — Вопросы истории, 1996, № 4.

Римский С. В. Церковная реформа 60—70 годов 19 в. — Вестник МГУ, 1995, № 7.

Сушко А. В. Духовные семинарии в России до 1917 г. — Вопросы истории, 1996, № 11—12.

Фриз Г.В. Церковь, религия и политическая культура на закате старой России. — история СССР, 1991, №2.

英文部分

Belliustin I . S. Description of the clergy in Rural Russia. Translated with an interpretive essay by Gregory L. Freeze Cornell University Press Ithaca and London.

Freeze G. L. The Parish Clergy in Nineteenth Century Russi, Princeton, 1983. P. A. Valuyev and the politics of church Reform 1861 ~ 1862. — Slavonic and East European Review, 1978, №1, p.68 ~ 87.

后 记

看着这本即将付梓的手稿，我心里真是百感交集。这本书不仅代表了本人6年来学术研究的主要经历，而且还凝聚着学术前辈们的大量心血。

1989~1990年，我被派往俄罗斯普希金俄语学院进修。当时，苏联政治派别林立，民族冲突迭起，经济滑坡十分严重。然而，令世人瞩目的是：在这种混乱的社会局面中，东正教却以不可抵挡的势头迅速复兴。那些长期关闭或改做它用的教堂得到了修复和重新启用，修道院也恢复了往日的功能。教徒们频繁的宗教庆典活动吸引了无数的外国人前来观光。随着东正教的复兴，教堂和修道院成为参观俄罗斯旅游胜地的首选景点。在游览俄罗斯母亲河——伏尔加河沿岸诸城市的过程中，所到之处，导游们讲解得最为详细的基本上都是东正教圣地。参观俄罗斯名胜给我留下的最深刻的印象是：东正教教堂是俄罗斯城市的标志，东正教信仰是俄罗斯民族精神的象征。为浓重的宗教气氛所吸摄，我对俄罗斯的东正教产生了兴趣。

1995年，我考入北大历史学系欧洲史专业在职攻读博士学位，师从俄国史专家刘祖熙教授。刘先生开设的专业课“俄国史研究”和“史料阅读”，苏联史专家、博士生导师徐天新先生开设的专业课“苏联史研究”以及北大历史系博导群体开设的系列讲座“史学理论研究”使我受益匪浅。这些经典课程不仅弥补了本人在俄罗斯史学、史料学及史学理论方面的知识漏洞，而且还

为我指明了学术研究方向。在讲授俄国历史上的欧亚主义、斯拉夫派思想及“官方人民性”理论等问题时，刘先生曾多次组织我们讨论东正教在俄国历史和文化中的地位与作用。在导师的启发下，我的头脑中逐渐产生了研究俄罗斯东正教的想法。当时，刘先生正在从事俄国现代化研究。他所承担的国家教委课题《改革和革命——俄国现代化研究（1861—1917）》包括政治、经济和文化三个方面。导师根据我的兴趣帮我选择了俄国文化史作为研究方向。这样，把东正教会作为一种社会现象纳入到俄国历史的整体背景中去考察，进而探讨帝俄晚期教会改革对俄国现代化进程的影响便成为我选择课题的初衷。

经过两年的资料搜集和研究，我的课题论证得到了专家们的首肯。然而，此时颇感国内有关东正教会改革问题的材料匮乏。为了保证课题质量，1997年，我决定到课题研究的对象国去寻觅第一手资料。工作单位（北京外国语大学俄语学院）给了我大力的支持，同意我脱产一年，使我能够以国家公派的方式赴俄。在那里，我使用了俄罗斯国家图书馆、国家公众历史图书馆、俄罗斯科学院社会科学学术信息研究所图书馆、俄罗斯中央档案馆和莫斯科神学院图书馆等数据库的大量史料。另外，还对俄罗斯东正教的教堂礼仪、宗教圣事、教堂建筑、教堂音乐及宗教绘画艺术有了直观的感受。这些史料和实地考查经历对于该课题的学术分量至关重要，它们构成本书的基本血肉。留俄期间，我的学术答疑人、普希金俄语学院国情学教研室主任、俄罗斯文化史教授弗·米·索洛维约夫（В.М.Соловьев）先生对该课题所参考的一些以古斯拉夫语写成的法规做过俄语现代文的解释。另外，索洛维约夫教授还多次介绍我参加莫斯科大学历史系文化史专业同行学者的副博士及博士论文答辩会，参加莫斯科大学举办的题为“东正教在俄罗斯历史中的作用与地位”的圆桌会议。学术交流对该课题研究的益处不言而喻。对索洛维约夫教授严谨的治学态

度及其对学术后辈的耐心与负责深表钦佩。

1999年4月，我的博士论文《俄国东正教会改革（1861~1917）》顺利通过了答辩。在论文预答辩和正式答辩的过程中，本人有幸得到乐峰、孙成木、徐天新、郭华榕、金雁和鲍良骏等教授的指导。专家们在肯定论文优点的同时，还对论文中有待加强之处提出了许多中肯的建议和意见，这使得后来的加工工作得以有的放矢。

在北京外国语大学博士后流动站工作期间（1999年10月至2001年9月），我完成了博士论文的修改和扩充工作。其间，曾经得到北京外国语大学俄语学院博士生导师张建华、李英男、白春仁、汪嘉斐和郭聿楷等教授的悉心指教。这些俄罗斯文学、俄罗斯文化学和俄罗斯语言学专家的帮助使得本书的文字水平明显提高，原文引证的准确度大大加强。

2000年，本人向“东方历史学术文库”基金会申请对《俄国东正教会改革（1861~1917）》一书的出版资助。值得庆幸的是，本书在“东方历史学术文库”学术评审委员会上获得了通过。此后，我收到了“东方历史学术文库”学术评审委员会委员张椿年教授对本书的意见。张先生除了肯定该书的出版价值，还对书中的一些疏漏做了详细的提示。对于一位刚刚步入学术界的新手来说，能够得到我国苏联史行家的指导，简直是一种莫大的幸福。从张先生的意见中，我体会到一位史学前辈诲人不倦的学术品格。此外，“东方历史学术文库”编辑委员会主编沈志华教授也对本书提出了许多宝贵意见。这位“冷战”史专家一丝不苟的治史态度为我们年轻学者树立了学习的榜样。

总之，有了专家们的层层把关，才使本书的问世即将成为现实。在本书的撰写和加工过程中，我的导师刘祖熙先生从结构到内容对我进行了全面细致的跟踪指导。刘先生谦虚、严谨、求实和民主的治学作风给我留下了难忘的印象。在此，谨向多年来辛

勤培养和关心我的导师致以最诚挚的谢意。

本书是我国史学界俄国东正教断代史研究的首次尝试，国内可供参考的研究成果极少。因此，在研究过程中，碰到了许多意想不到的困难。有时为了界定一个术语，就要费半天周折。当遇到疑惑不解的宗教问题时，我经常向东正教专家乐峰教授求教。乐先生除了精通东正教，还擅长从基督教各主要派别的比较中解释宗教现象。乐先生多次循循善诱的指导不仅使我开阔了视野，而且还激发了我对东正教研究的浓厚兴趣和强烈的使命感。谨此向乐峰先生，同时向对本书提供过指导和帮助的各位学术前辈深表谢忱。

为了便于读者查阅和参考，本书将与课题相关的俄国教会法规、教阶、牧首和总监任职期限、教会管理体制以及民间教派的分支等情况以表格的形式列在附录中，其中一些重要的史料还附有原文。尽管本人已经尽了最大努力，其中一定还会存在着许多缺陷和不足，恳请专家和学术同行们批评指正。

最后，感谢“东方历史学术文库”的鼎力资助。愿文库推出越来越多的学术精品，奉献给祖国的史坛。

戴桂菊

2001年7月10日于北京