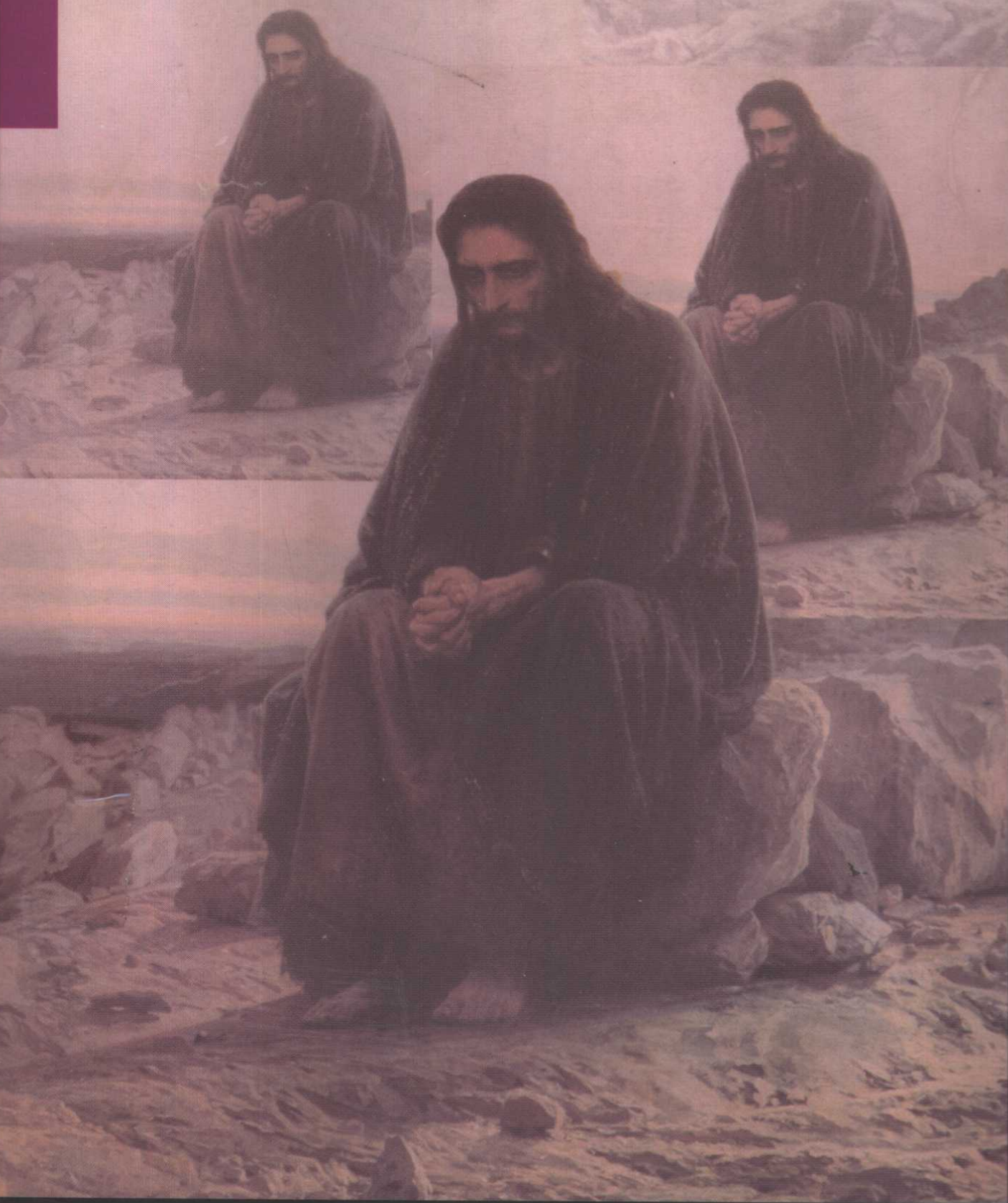


列
系
越
精
学
知
理
精
渐
国
俄
纪
世
十
二

ВЕХИ

俄罗斯思想中的基督

叶夫多基莫夫 著
杨德友 译



刘小枫 主编

学林出版社

列
系
选
精

学

知

理

精

新

国

俄

纪

世

十

二

ВЕХИ

俄罗斯思想中的基督

叶夫多基莫夫 著

杨德友 译

谭立铸 校

B777.512

Y226

刘小枫 主编
学林出版社



038284

THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN
THOUGHT IN HISTORY
EDITED BY INSTITUTE OF SINO - CHRISTIAN STUDIES

俄罗斯思想中的基督

(二十世纪俄国新精神哲学精选系列)

- 主 编——刘小枫
作 者——叶夫多基莫夫
译 者——杨德友
审 教——谭立铸
特约编辑——路 路
责任编辑——全 仁
封面设计——沈兆荣 周剑峰
出 版——学林出版社(上海钦州南路81号3楼)
电话: 64515005 传真: 64515005
发 行——新华书店上海发行所
学林图书发行部(文庙路120号)
电话: 63779027 传真: 63768540
印 刷——上海商务印刷厂
开 本——850×1168 1/32
印 张——8
字 数——172,000
插 页——4
版 次——1999年1月第1版第1次印刷
印 数——5000册
书 号——ISBN 7-80616-616-5/B·51
定 价——14.50元

编者序

“新精神哲学”是俄罗斯帝国晚期最后二十余年复杂、剧烈的社会变迁和思想冲突中出现的文化思潮，现代俄国思想嬗变的又一次精神突破。

俄罗斯帝国的现代化转型从彼得大帝时代算起，已有两百年历史，俄国思想界早在十九世纪已进入西欧近代思想脉络。1861年颁布解放农奴法令以来，沙俄帝国统治者推行了地方行政、司法制度、教育体制以至军事体系的现代化，但知识人对国内的政治状况以及俄国作为现代民族（主权）国家在国际政治格局中的地位仍感不满，思想界极度分化，各种社会主张迭出，精神状况的复杂与晚清帝国的思想状况不可同日而语。大致而言，俄罗斯帝国晚期的知识人有三种思想趋向：民粹主义、马克思主义和自由主义。“新精神哲学”的知识人属于自由派阵营，力图突破近百年来俄国思想界斯拉夫传统文化与西欧近代文化的对立，发展出自由主义的东方基督宗教的文化精神。

FLSE/08

“新精神哲学”提倡新宗教精神，什么是旧的宗教精神？

“新精神哲学”运动出现之前，民粹主义思想大行其道，抨击所谓西化的启蒙思想：提出“到民间去”的思想口号，赞美农民德性、村社乡土性和所谓东方土地的道德传统，主张通过“村社”实现社会主义。民粹派小说家乌斯宾斯基在其颇有影响的《土地的威力》中称俄罗斯的土地“不是什么比喻的或者抽象的、寓意的土地，而是你以泥巴的形式粘在套鞋上从街上带回来的土”、“黑油油、潮乎乎的土”，具有超历史的道德力量的“土”。俄国人民若不离土，就能“肩负人间一切重担，为我们所热爱，替我们医治心灵的伤痛，就会保持其刚强而温顺的天性”；反之，“使农民脱离土地，脱离土地带来的心事和利益……，俄国人民、人民的世界观、人民发出的热便不复存在。剩下的只是空虚的人体和空屋的器官。”乌斯宾斯基依据这种土地的道德要求知识人做“人民知识分子”，称为“土地—人民性”的“另一个重要因素”。

民粹主义的思想 and 情绪可谓卢梭的浪漫民主主义的东方版本，其中心观念是共同体的人民及其德性和知识品格，质地上是“人民宗教”。“民粹派社会革命家的情怀是宗教情怀，他们自视为献身大义和人民的革命教士，相信一旦在革命之火中消灭独裁、剥削、不平等，在人民知识分子的指引下，就可以从革命之火焚烧资本主义的余烬中自然地建立起一个自然、和谐、公正的秩序，就能达到尘世天国”（柏林语）。民粹派的世俗宗教想象与受国家化东正教压制的俄国东正教旧教徒有深厚的渊源。旧教徒传统是在十七世纪的宗教大分裂时期形成的，强调共同体的价值，民粹派诋毁个体自由的价值，与旧教徒传统一脉相承。所谓东方共同体精神与西方个

体自由精神的冲突，是晚期俄罗斯帝国文化思想界的基本张力结构。

所谓宗教问题，在“新精神哲学”看来，不是民族性问题，而是现代性问题。自彼得大帝的现代化改革以来，俄国思想界一直存在西化派和斯拉夫派的思想冲突（近似我国的西化派与国粹派的冲突）。西化派推崇全欧文化理念和彼得大帝的开放，斯拉夫派流连于“对往昔的浪漫而模糊的婉情，或对未来同样浪漫而模糊的憧憬”，吟哦“已经死亡或尚未诞生之物”（梅列日科夫斯基语）。到了十九世纪八十年代，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说，提出的宗教问题使简单的西化派和斯拉夫派变得不可能了：梅列日科夫斯基挖苦俄国思想界的启蒙思想家（西化派）不过是些对“德国形而上学过分顺从、胆小如鼠的小学生”，“天真烂漫的黑格尔主义者”，斯拉夫派则“头晕目眩地迷醉于民族虚荣心”。“新精神哲学”思想要超逾这两种思想情怀，重新确立精神祈向。

“新精神哲学”知识人的结合首先基于一种政治文化立场：抵制世俗的革命宗教的社会思想，希望通过“真正的”宗教克服世俗宗教。真正的宗教是基督教，但不是教会传统的基督教，而是未来的基督教。

“真正的、未来的基督教”是一种个体性的基督教精神想象，陀思妥耶夫斯基所谓“文化的基督教意识”。“新宗教精神”运动的主要思想家大多是象征主义者，索洛维耶夫及其思想继承人别尔嘉耶夫虽然攻击梅列日柯夫斯基的象征主义圈子，但他们自己的思想倾向其实也是象征主义的，只是对象征的具体理解不同。象征的与宗教的含义重叠，象征是连接两个世界的符号，对这符号意指的另一世界的理解不同，对

象征主义乃至宗教的理解自然也就不同。

除了反对民粹主义的社会思想和主张象征主义的宗教想象这两个共同点外，“新精神哲学”运动中的思想家们很少再有什么共识，各自寻求思想的个体尖锐性。1903—1904年间出现的“寻神派”群体以及随后的“彼得堡宗教—哲学学会”、“莫斯科宗教—哲学学会”和“基辅宗教—哲学学会”的成立及其活动，使“新精神哲学”成为文化思想界的一场精神运动。“彼得堡宗教—哲学学会”的活动历时最长，群体构成也不同。“莫斯科宗教—哲学学会”的主导者是莫斯科大学政治经济学教授、神学家布尔加柯夫，成员多为教授和国家建制中的知识人；“基辅宗教—哲学学会”的主持人是基辅神学院院长，成员多为东正教界反教会既存体制的神学家，“彼得堡宗教—哲学学会”圈子以自由职业的文人、诗人、艺术家、哲学家为主，其来源有两个：梅列日柯夫斯基的象征主义文人化思想家群体和一批聚集在索洛维耶夫思想遗产旁的哲学家、政治经济学家、法学家。

梅列日柯夫斯基圈子原是以佳基列夫为中心的具有象征主义文学取向的文人群体，形成于1895年，1899年开始出版会刊《艺术世界》，主要编辑是梅列日柯夫斯基及其才华横溢的妻子吉皮乌丝以及洛扎洛夫、明斯基和彼科夫等。索洛维耶夫思想圈子是别尔嘉耶夫、弗兰克等为主要代表的“路标”群体，他们本来都是马克思主义者，受索洛维耶夫和梅列日柯夫斯基影响后转向宗教哲学，但作为形而上学爱好者，他们更多受索洛维耶夫的影响。索洛维耶夫比梅列日柯夫斯基年长10余岁，两人都毕业于莫斯科大学历史语文学系，但索洛维耶夫的著述主要是哲学和文化神学，推动的是思辨化

的宗教哲学思想，主导观念是神智论，其思想在一段时期有相当的文化民族主义色彩，提倡所谓新神权政治哲学；梅列日柯夫斯基是一个欧洲主义者，注重个体、身体、爱欲，其著述主要是文学的，推动的是文学化的宗教思想。

与别尔嘉耶夫、布尔加柯夫、弗兰克等人不同，梅列日柯夫斯基不是从民粹社会主义或马克思主义转向基督教的，而是一开始就反对民粹主义精神。

阐发陀思妥耶夫斯基的宗教思想，是“白银时期”的这场精神更新运动的基本论题。在这一意义上说，陀思妥耶夫斯基是精神更新运动的真正始祖。索洛维耶夫和梅列日柯夫斯基把陀思妥耶夫斯基解释成宗教大思想家，在陀思妥耶夫斯基问题意识的影响下依各自不同的思想个性分别奠定了“新精神哲学”运动的思想基调。尽管他们对陀思妥耶夫斯基在其“宗教大法官传说”中提出的自由问题的理解多有歧异，他们的自由理念基本上是一种精神的自由和关于未来完美社会的自由想象，而非英式政治的自由主义。我们需要认真辨析这些精神自由主义者的不同思想立场，搞清不同类型的自由主义思想。

“新精神哲学”思想家并非都钻进了东正教经卷，成了俄罗斯民族文化保守主义者，梅列日柯夫斯基、伊万诺夫和舍斯托夫的论著很少涉及东正教。别尔嘉耶夫承认，他们不是在俄国文化的视野上，而是在整个欧洲文化的视野上来思考和写作的。

1983年我通过别尔嘉耶夫和舍斯托夫的著作初次接触到“新精神哲学”圈子的思想，1985年开始着手组译，主要与北京师范大学哲学系董友教授合作，由我提出人选及其论

著，董友教授搜寻原著，主持翻译。先后翻译出版了舍斯托夫《在约伯的天平上》、洛斯基《意志自由》、索洛维耶夫《爱的意义》，以后方珊教授主译了舍斯托夫的《旷野呼唤》、《开端与终结》、雷永生教授主译了别尔嘉耶夫的《俄罗斯思想》、《自我认识》，但因客观原因未能形成系列。董友教授在1996年病逝，今有雷永生教授、徐凤林教授、杨德友教授和倪为国先生倾力合作，系列才得以实现。

俄国东正教思想是俄罗斯的民族性思想，在现代文化语境中，遭遇到与儒教思想近似的命运。“新精神哲学”对西方现代思想的反应与正统的俄国东正教思想家的反应相当不同。十月革命后“新精神哲学”知识人大多流亡西欧，别尔嘉耶夫、梅列日科夫斯基、布尔加科夫等圈子的学术活动一直持续到二战后期，他们的思想和活动在现代思想史上的意义是不可忽视。本系列除提供“新精神哲学”圈子中几位主要思想家的基本著作，以反映这场精神运动的基本思想，也还选入了部分研究性的论著。人选和著述都很有有限，充实有待来日。

刘小枫

1998年9月于上海旅次

序 言

本书是巴黎天主教学院高级研究所的授课讲义。总的题目是“十九世纪与二十世纪俄罗斯神学中的基督学”，外加一篇概述东方教父基督学作为导论。在几个世纪之内，教义意识的辩证法给出了它的回答，同时摆明了仍然没有得到充分教义探讨的问题，于是遗留给了后教父时代。该导论之目的是让读者更好地理解，俄罗斯神学是怎样在这一遗产基础上作出创造性回答的。

在有关教义性质的论断及对论断的辩护中，可以见出两种不同的方法。圣巴西勒(Saint Basile)强调私授传统^①，该传统虽是经外的，^② 却源于使徒，享有使徒的权威。纳西盎的圣格列高利(Saint Grégoire de Nazianze)^③ 看到了这一方法在历史方面的困难以及缺乏准确的依据，所以注重另外一条根

① 即不见于圣统的，由教徒代代口头相传的传统。——译者注

② 《论圣灵》，chap. 9, 22; P. G. 32, 108。

③ 《神学讲演集》，V. 25—27; P. G. 36, 160—166。

本不同的原则。他论述了上帝的渐进启示,因为上帝是不愿意强迫任何人的,他考虑到人的接受能力。格列高利把历史划分为两个伟大的时代,每个时代都象征性地由一次“地震”作为先导:律法的馈赠和福音的来临。但是他说,现在涉及的是第三次地震:上帝要阐明他的福音启示。门徒们所不能够承担的,现在显现在教会的生活经验中。因而,圣事、礼仪、信仰表白、教义定断乃是这样的真理:这些真理不是直接来源于《圣经》,而是来源于对上帝的经验和他给教会的逐渐启示。这不是新的启示,而是对暗示和“圣经沉默”的阐释,这种阐释在**教父共识**(*cousensus patrum*)中被感受到并得到表达,而**思想与生活之不可分离的统一性**正寓于其中。圣格列高利·帕拉马斯(*Saint Grégoire Palamas*)精辟地指出了这一统一性,他说:“全部的话语都否定另外一种话语,但是哪一种话语能够否定生活呢?”^①

经过了一番激烈的斗争和相互较量,教会最终在遵循使徒形式“为圣灵和为我们都是好的”的公会议上,提出了自己的判断,谴责了异端并宣扬了真理。

① I. Meyendorff:《保卫圣静修派》,Louvain,1959,P. 136。

中译本前言

叶夫多基莫夫(Paul Nikolayevic Evdokimov)是当代俄国东正教神学的主要代表之一,1900年出生在彼得堡,父亲是军官,母亲出身旧贵族家庭,教养很高,对神学感兴趣。叶夫多基莫夫先从父愿入帝国军校,后从母愿入修院,陀思妥耶夫斯基的小说是叶夫多基莫夫的精神启蒙读物。1918年叶夫多基莫夫刚进基辅神学院,俄国革命后的内战就爆发了,叶夫多基莫夫加入白军,当了两年步兵。时代的经历给叶夫多基莫夫带来这样的思想认识:俄国革命是社会的精神秩序崩溃的结果,只有精神的复兴才能克服社会革命的精神结果。

战后叶夫多基莫夫流亡西欧,经君士坦丁堡到了巴黎,靠打工(开出租车、火车车厢清洁员)念哲学和神学。叶夫多基莫夫不是白银时代的宗教思想家,而是“新精神哲学”第二代传人。叶夫多基莫夫就读于流亡的“新精神哲学”思想家建立的圣谢尔基学院(1924—1928),师从布尔加柯夫和别尔嘉耶夫。布尔家科夫指导叶夫多基莫夫读希腊教父的书,参加东正教

会的崇拜生活,认识俄国圣像书的精神世界;别尔嘉耶夫触发了叶夫多基莫夫内心深处的信念:人的自由是悲剧性的,人唯有靠精神的爱的创造力应答上帝的爱世行动,才有可能解决人的悲剧性自由所导致的生存悖论。叶夫多基莫夫的博士论文以陀思妥耶夫斯基关于恶的问题为题(《Quelques jalons sur un chemin de vie》),按布尔加柯夫和别尔嘉耶夫的宗教哲学思想来解释陀思妥耶夫斯基思想的意义,把陀思妥耶夫斯基看作通过无神论经验复兴基督教的现代先知。叶夫多基莫夫提出的问题是:如果这个世界就是神显(theophany,出自布尔加柯夫的神智论 Sophiology),那么,人类历史中出现的恶有何意义?恶是人的悲剧性自由的造作,与上帝之子的虚己(kenosis,出自别尔嘉耶夫的基督论)相关:基督的虚己为人的自由留下了终极选择的空间,使人的自我成圣(self-deification)成为可能。

1944年,叶夫多基莫夫出版了第二部书:《婚姻:爱的圣事》(Le Mariage, sacrement de l'amour),主题来自 John Chrysostom,但夹杂了德国浪漫主义思想。二战期间,叶夫多基莫夫参与救护犹太人的工作,战后在谢尔基学院任教伦理神学教授,同时为世界基督教协会和君士坦丁堡教区在日内瓦建立的普世宗教研究所工作。叶夫多基叶夫的妻子在45年患癌症去世,9年后叶夫多基莫夫再婚。东正教会认为,这是叶夫多基莫夫生活中的污点,但对他个人来说,却是创作力的新生,主要著作有:《东正教》(L'Orthodoxie, Neuchatel-Paris 1958),《灵性生活的时代》(Les ages de la Vie spirituelle: Des Peres du desert a nos jours, Paris 1964),《圣像画艺术:美的神学》(L'Art de l'icone: Theologie de la beauté Paris 1970)

和《俄罗斯思想中的基督》(Le Christ dans la pensee russe, Paris 1970)。

叶夫多基莫夫是东正教的普世神学家,其普世思想尤其体现在对基督教终末论(旧译末世论)的现代意义的解释,提出一种普世宗教的“文化终末论”。宗教改革以来,新教神学倾向于把终末论解释成关于个人的命运事件,公教神学坚持共同体的终末论。个体终末论强调:作为个体基督徒,从受洗到死的生命都在基督的初临和重临之间;共同体终末论强调:整个世俗世界都在基督的初临和重临这两个非常事件—后设事件(meta-events)之间。叶夫多基莫夫吸收现代法语公教神学和德语新教神学的终末论思想,力图整合个体的和共同体的终末论。终末论关乎基督的初临和重临之间的生存状态,教会在圣灵的引导下,把世界转化为似基督的世界。叶夫多基莫夫提出文化论的终末论:文化的含义指世俗的世界历史本身,世界历史与基督的二次再来之间本来是否定关系,叶夫多基莫夫认为,应该肯定世界历史中人的文化创造,因为所有文化创造的根源都来自上帝的指令,人的文化创造是分享上帝的创造。但文化创造要能使自身完满,实现人的创造的本真性,必须意识到文化的在世限制:文化本身不可能单靠人的创造力发展到神性之域,文化应该认识到上帝。基督教信仰的现代使命不是否定、拒绝现代世俗文化,而是让现代文化意识到自身的终末论面向,尽管这是一个矛盾的使命。一方面,基督信仰要促进这个世界的文化创造;另一方面,要从终末信仰促使文化超越自身,从符号的物质状态(哲学、艺术、社会改革)进入实在的精神领域,找到“神显的位置”(un lieu theophanique)——上帝工作显现在文化工作之中的位置,使

文化创造成为上帝的荣耀,在上帝的恩典中,世俗文化转化为圣事。

叶夫多基莫夫的普世神学思想得到公教神学家的赞赏,作为东正教观察员应邀参加梵蒂冈第二次大公会议,Thessaionica 大学为表彰叶夫多基莫夫对东西方教会的沟通作出的贡献,授予他荣誉博士学位。

叶夫多基莫夫 1970 年逝於巴黎。

本书是叶夫多基莫夫从基督论角度论述现代俄国思想史的一部专著,简厄地描述了东方基督教思想理解基督的传统,展示基督这个人在俄语思想传统中的地位,重点论述的是二十世纪俄国宗教思想的两大主流:东正教教会神学家和教会外的宗教文化思想家,涉及人物较多,对了解现代俄国宗教思想、尤其白银时代的宗教思想及其与东方基督教思想传统的关系,都有参考价值。

刘小枫

1998 年 10 月于深圳

出版缀语

放在读者面前的这套“20世纪俄国新精神哲学精选系列”，提供了本世纪初俄国思想界经历的剧烈复杂的社会转型和思想冲突所留下的一笔可供批判、考量的精神遗产。

本系列丛书所记录思想和人物，反映了近代俄国在社会转型中所产生的尖锐的思想冲突和复杂的矛盾关系。当年俄国知识人所具有的“经世”气质，既使他们生成了许多可贵的精神品质；同时也使他们滋生了文化虚无主义和社会功利主义的错误倾向，以致极端化、片面化，最终从唯物主义、马克思主义转向宗教唯心主义。

中国正处在史无前例的社会转型和思想变化之中，俄罗斯思想传统的遭遇，与中国儒学（教）的近代命运颇有相似之处，特别是汉语思想界的基本张力结构与其有近似之点。唯其如此，在世纪末，反映世纪初俄国思想界所经历的“新精神哲学”思潮，用批判的眼光（为了使读者领略这一思想群体前后演化的整个过程，我们在翻译、编辑过程中尽可能保持每本著作的全貌），考量当年俄国知识人在社会转型中的思想矛盾和冲突；我们既可触摸现代性问题的不同音弦，又可探究华夏思想传统面对西方现代思想东进的种种反应。

——是为我们出版“20世纪俄国新精神哲学精选系列”的缘由。

学林出版社

1998年12月

目 录

中译本前言	刘小枫	1
序 言		1
一 东方教父时代的基督学		1
1. 第一次尼西亚公会议之前		1
2. 安提阿学派		8
3. 第四次卡尔西顿公会议		13
4. 拜占廷的雷昂提乌		16
5. 基督一志论冲突		17
二 俄罗斯的精神性		26
1. 绝对的内在神秘论		26
2. 俄罗斯最高纲领主义		31
3. 神圣俄罗斯		32
4. 俄罗斯的基督		34
5. 圣地朝拜		35

6. 关于权力和财产的特殊概念	35
7. 历史点滴。巨大的诱惑：莫斯科，第三罗马	37
8. 俄罗斯的修道生活	39
9. 俄罗斯帝国	40
10. 查东斯克的圣吉洪	41
11. 帕伊西·维利奇科夫斯基	42
12. 十九世纪	43
13. 神学学校	44
三 十九世纪和二十世纪俄罗斯神学中的基督学	47
1. 莫斯科都主教菲拉列特	48
2. 教义神学课本	52
3. 哲学的复苏	54
4. 伦理派	114
5. 俄罗斯思想家的宗教哲学	138
6. 新教父神学	184
7. 圣体教会学	196
后 记	204
传记与文献概要	206
涉及本书整体之书目	238
书目增补	240

一 东方教父时代的基督学

1. 第一次尼西亚公会议之前

基督学是四世纪与七世纪之间教父们的思想中心。在以往，占主导地位的是耶稣救世论观点，这种救世论鲜有神学思辨，多为对神性救世主的一种活生生的信仰。在二世纪，诺斯替教派教义迅速传播于世。在教者根据一种秘传知识认为，只有灵魂是好的，而物质、肉欲是坏的。依据这一观点，道成肉身显然不可接受。这就是幻影说：基督只在外表上是人。他是天上的造物主，但不是上帝本身。因为被剥去了真实的人性，神性又被减缩，他就不过是一种始源的流溢(*émanation éonique*)。

对此，教会作出了迅速而强烈的反应。安提阿的圣依纳爵(*Ignace d'Antioche*, 117 年逝世)和里昂的圣爱任纽(*Irénée de Lyon*, 140 年逝世)都认为基督以其位格保持了完美人性和完美神性的统一。爱任纽首先^①作出的论断变成了教父的

① 《论神代者上帝》，《反异端论》，II et V。

格言：“上帝自愿成人，旨在让人变为上帝。”他很注重道成肉身(enanthrôpésis)这一术语，因为他是在基督里并特别依据他的神化来规定普遍人性的“概要”。这种在西方尚未传开的学说，相反地却成了东方神学的核心。这一全新的思考已经显示出巨大的内在严密性，它完全与启示吻合：耶稣既是上帝之子，又是人之子。

但是，他真的是上帝吗？道成肉身不是和上帝的根本超验性背道而驰吗？撒摩沙塔的保罗(Paul de Samosate, 公元 260 年任安提阿主教)提出了这个问题并立即回答说：耶稣不是上帝，而是上帝收养的一个普通人。他以此为代价，希望维护耶稣的存在和神的超验性二者的统一。268 年的安提阿公会议谴责了这种基督嗣子说。

约在同一时期，安提阿派注重圣经的史实，以按字面讲解福音书著称。在这种极度减缩了的视野中，是不容易在拿撒勒的耶稣里辨认出上帝的。此时形成的阿里乌学说(arianisme)注定要滑入一种道德论宗教的理性主义简单化之中，这种宗教宣扬福音关于人人博爱、个人禁欲的价值观。它认为，西乃山上的启示已经足够，道成肉身的奇迹是多余而荒谬的：阿里乌派太讲求理性，以至于只把耶稣看作为一个伟大的先知，道德生活无与伦比的大师。

亚历山大城神父阿里乌(Arius, 逝世于 336 年)在安提阿接受神学教育。本质上他属于人文主义思想类型，对自己的逻辑始终不渝。上帝是唯一非被创造的(agennètos)，非被生的，它根本上超越一切被创造的(gennètos)、被生和可见的事物，这种超验性要求在造物主与造物之间有一中介系统。中介者的顶峰是逻各斯，创世的工具。它存在于世代之前，却非永恒。在诞生之前，它

并不存在。按恩宠(Kata charin)而不是按照本质是子。子虽然完美,却是一个神性造物(ktisma),因而他是有变化的(treptos)。他没有罪,但是他的清白源于他的意志和道德力量。圣父给他预备这一超凡的品格,并委任以世间的使命。全部这一构想都具有悲剧性的逻辑,这种不幸是由尼西亚公会议之前逻各斯神学的不足造成的这种神学在尼西亚公会议得到了推进。事实上,这一从属论(Subordinatianisme),即认为圣子的尊严不及圣父的理论是正在形成的这种神学所固有的。于是奥里金(Orgène)认为,圣子是被造物(gennèma),甚至是克蒂斯玛(ktisma)和没有冠词的神(Théos)。同样,在安提阿的狄奥菲勒(Théophile d'Antioche)看来,在隐蔽之圣言和已启示的圣言之间进行区别会危及圣子的不变性,因而危及圣子与上帝的平等性。

正统的本能在此感觉到了一种致命的危险。对于教父们来说,一切教义条规的目的从来不是思辨的、而是实践性的:不是在上帝本身之中、而是在他面向尘世的拯救者面貌中来沉思上帝的奥秘。这是卡帕多西派(Cappadociens)的神学,尤其是亚历山大城主教圣亚大纳西(293-373)的神学;他说:“如果那道成肉身者不是上帝,那么人也就不能神圣化”,反之,“如道穿戴逻各斯的肉身不是我们的人类肉身,则我们也不会脱离罪。”^①

圣亚大纳西的基督学还是原始的,尽管它是温和的,但需要补充逻各斯—肉体(Logos—Sarx)的关系。^②他保卫了传统,使之免受了阿里乌异端背后隐藏着的对奥秘的希腊化和

① 《论道成肉身》,8;P. G. 25,109C,同上,54;《驳阿里乌》,Ⅱ,33。

② 《驳阿里乌》,3,57;P. G. 26,444B。

理性化的危险。亚大纳西使用了哲学的形式,但却以一种源于神性启示之内容来滋养反思。圣子与圣父的这种同体性为以后世代的基督学视虑奠定了坚实的基础。圣子之神性确保了人的神化。

圣巴西勒(330—379)追随亚大纳西,承认他是真正的大师,但是他在教义的学术化上超过了他,从而为卡尔西顿公会议定断作了准备。他和两位格列高利一起严肃地提醒尤诺米(Eunome,阿里乌派首领;据历史学家苏格拉底[Socrate]记载,他妄称了解上帝的本质就像他了解自己一样!)尊重上帝的奥秘。^①

被称为“神学家”的纳西盎的圣格列高利(Saint Grégoire de Nazianze, 328—390)在他的《言论集》中确定了一种十分可靠的神学方法论。他超越了逻各斯—肉体的基督学,^②遵循逻各斯—人(Logos—Homme)的基督学,肯定了在基督内存在完整的人性。这种人性具有人的精神,因为它是神性智慧的肖像。纳西盎的格列高利首先把三位一体论的术语用于基督学教义,从而开创了位格统一的形式。^③

尼斯的圣格列高利(Saint Grégoire de Nysse, 335—390)提出了一套对基督教信仰的系统陈述。他清晰地区分了基督的两种本性,并且坚持属性相通论(Communicatio idiomatum)^④:“每一本有属性共同属于二者”,但基督只有一个位格。

东方救赎论十分强调解救,通过复原原则的治愈、而不强

① 《驳尤诺米》, P. G. 29, 497—669。

② EP. 102, P. G. 37, 200 BC。

③ EP. 101, P. G. 37, 180 A。

④ 《驳尤诺米》, 5, 5。

调和解和罪的宽恕。有两种深刻的倾向对应着这些隐秘的旨趣：或者首先称义和被宽恕，或者被神化和沐浴于神性之光中。占优的回答不断地重复这一问题：如果上帝一直没有变成人，人怎么能够变成上帝呢？这是因救主上帝之**道成肉身**（*enanthrôpésis*）而复原的一切基督徒灵魂欢愉的呼喊。当阿道夫·哈纳克（Adolphe Harnack）把救赎—神化当作一个“躯体—药理系统”^①的时候，表明他没能理解希腊人的神秘观。的确，安提阿的依纳爵（Ignace d'Antioche）称圣体为“药物”，^②使人不死的药或者药引，教父们认为，基督首先是神性的医治者。如果基督教的神化与异教的神化有某些相似之处的话，那么，按照柏格森（Bergson）十分恰当的说法，这并不是它具有基督教的源泉，而是对基督教的“预先的效颦”。

道成肉身的拯救真理指引着还在创造的传统，它迫切需要对天上与尘世、神性与人性的双重完整性加以清晰的宣认。325年第一次尼西亚公会议谴责了阿里乌，并庄严承认圣子与圣父同体：子与父共体（*homoousios tō Patri*）。

圣言的神性得到了明确的规定，但是，基督同时既是神又是人，这一奥秘依然是完整的。因此，基督学的主题在本质上同时也是人类学主题：这涉及到了基督的人性，涉及他的人性完整性。

事实上，安提阿的主教欧多克索斯（Eudoxe）和亚历山大城的路济安（Lucien d'Alexandrie）都明显地表现出他们的异端性，他们说：我们承认已成肉身的圣言，但不承认变成人的

① 《教义史纲要》，P. 172。

② 《以弗所书》，20, 2。

圣言,因为成肉身表明他没有接受灵魂,只有肉身。在这里可以看到一种明显的偏离:基督的人性是不完整的,在这里,灵魂被神性所取代。

但是,教父们和里昂的伊里奈乌都承认完美的上帝和完美的人在基督身上的统一。只有在这双重的完整性存在的情况下,道成肉身的奥秘才能开始拯救的工程。但是,这一总体性的断言需要加以澄清,它首先提出了一个核心问题:这两种本性是如何统一的,统一的方式如何,构成神一人的神性现实与人性现实的这两种现实的每一方的精确内容是什么?神性本性没有什么问题,卡帕多西派(Cappadociens)和老底嘉的阿波利拿里(Apollinaire de Laodicée)之间论争的全部涵义在于,面对阿波利拿里的最低人类学(minimalisme anthropologique),如何重建完整的人性。

老底嘉的阿波利拿里(约390年)激烈反对安提阿派。他反驳这一派的论断:基督的人性在构成上与人的存在完全无异,因而具备人的自身主体。阿波利拿里认为,两个主体——神性的和人性的——之共存把基督分成了两个圣子,他明确地维护一个单一主体的完整统一。他的推理遵循了一条逻辑公理:两种完全的现实永远不可能构成一个单一的存在。如果说依原理不可变的神性只能是完整的,那么人性的构建因素就是变化的。依据自己的三分法:肉体、感知灵魂和认知灵魂,阿波利拿里承认基督有感知灵魂,但没有认知灵魂,他接受魂却拒绝精神,它已被神性逻各斯所完全取代^①。阿波利拿里讽

^① 参见,Grégoire de Nysse:《驳阿波利拿里》(Antirrhetics adv Apollin), P. G. 45, 1193-1270.

刺道,若非如此,则两个位格、两个主体就会变成像半人半马那样的荒唐之物。

阿波利拿里提出自己的“一性论”论断,这个论断后来成了基督一性论的形式:肉身体现上帝之道(mia physis tou Theou logou sesarkomené)。这一论断首先削弱了人的自由。阿波利拿里事实上认为,正是亚当身上的自由必然导致堕落。因此在阿波利拿里看来耶稣服从天父是没有自由可言的,在此他滑入了基督一性论:唯有神性的力量参与了拯救。针对基督人性不充分的异议,阿波利拿里的回答是:基督不是简单的人,他像人的样子,阿波利拿里引用圣保罗的话(腓,2,6-8):“他变得与人相似,以人的形体出现……”但是,这种参照纯粹是形式上的,因为圣保罗的“相似”仅仅指无罪。

显然,阿波利拿里与尼西亚信经的论断背道而驰,在该信经中,上帝之子不仅“成了肉身”,而且“成了人”。他还与传统的救赎论相悖:“凡未被接受者,得不到拯救”,正如一篇祈祷文所说:“不是天使,不是中介者,而是上帝自己成了肉身,并整个地拯救了我。”阿波利拿里的学说在380年罗马公会议和381年君士坦丁堡第二次普世教会公会议上,都受到了谴责。阿波利拿里成为他自己哲学天赋的牺牲品。他的学生们说:只有阿波利拿里成功地解释了道成肉身的奥义。但是,解释一种奥义难道等于取消这一奥义吗?这种尝试损害了四世纪的这位卓越神学家的荣誉。他很好地提出了基督人性的内涵问题,于是东方随即分裂为两派,形成两种基督学人类学的系统:安提阿派和亚历山大派。

2. 安提阿学派

对于安提阿派来说,阿波利拿里的异端是不能接受的,因为它侵害了基督人性的完整性。在此听到了一场激烈反对诺斯替教幻影说和摩尼教二元论,特别是反对诺斯替教蔑视物质和肉体的斗争的回声。安提阿维护了一切苦行者在反抗恶与罪的胜利战斗中的雄壮尊严。正因为如此,与一切人同体的、从而具有高度拯救功能的耶稣人性的完整性,受到了安提阿派的青睐。从心理学上看,与巴勒斯坦的近邻,使安提阿派不可能进行抽象思辨。正是这种根植于福音书历史现实的东西,造就了像约翰·克里索斯托(Jean Chrysostome)这样优秀的释经家,他们比亚历山大城的寓意论者要实在得多。但是,正如全部初兴神学那样由于拘泥字面意义,安提阿派也没有能力去表达基督学教义的奥义。

塔尔萨主教狄奥多鲁(Diodore évêque de Tarse, 十约 394)和莫普绥爱主教德奥道罗(Théodore, évêque de Mop-sueste, 十约 428)^① 是安提阿派的优秀代表,他们使用了亚里士多德(Aristote)的语汇。在生存的活的现实之中,不存在没有位格的本性。如果说基督统一了两种具体的本性,则他必然

^① 参见试图证明德奥道罗具有相对正统的研究著作:M. Richard《亚历山大城的西里尔驳狄奥多鲁与德奥道罗之论著》,Paris, 1946, Melanges Félix Grat; R. Devresse:《论莫普绥爱的德奥道罗》,in *Studie testi*, Vatican 1948; L. Abramowski《论莫普绥爱的德奥道罗之神学》,《教会史学刊》,1961。Grillmeier认为莫普绥爱的德奥道罗准备了卡尔西顿定式;参见:《卡尔西顿公会议》,1951, I, 120-159。

把两个位格统一在联合的单一位格中。德奥道罗全力以赴地维护基督人性的完整性,却没有能力指出两种本性的统一方式,他使用了某种并置的十分模糊的术语,其中最常见的是 *synapheia*,即涉及上帝住所方式的诸现实的联系、连结、合作与统一。众所周知,德奥道罗不接受属性相通说,即要求一种更有机统一的两种本性之间的属性交流。对于德奥道罗来说,“道成肉身”还不能提供谈论上帝受难和死亡的任何权利,因此也不能够说马利亚生育了上帝和她是上帝之母(*Theotokos*)。依本性她是人之母(*anthropotokos*);她是上帝之母——这是在纯粹比喻意义上的说法;上帝寓于马利亚所生的人之中。神性之无限和人性之有限结合,是以一个道德,而非本体论概念的神性善意(*eudokia*)为依据的,德奥道罗把两种本性的这一合一比拟为夫妇合成为“一个肉体”的婚姻结合,但是,正是这一例子清楚表明他在基督中区分出两个主体。由于将耶稣的人性如此位格化和实体化,这使他得以强调人的自由和完整的责任,这符合东方苦行主义的理想,符合东方灵修的人类学最大主义。

聂斯脱利(*Nestorius*)是莫普绥爱的德奥道罗的门徒,于428年成为君士坦丁堡的宗主教。他已失传的自传《悲剧》,^①表现了他的命运。在流放期间,他化名丹尼写的《论达马斯的希拉克利德》(*le Traité d'Héraclide de Damas*)近年来被发现,并于1910年出版了叙利亚文版。^②这是一部提交教会审

① A. Abramowski:《聂斯脱利的悲剧》,见《教会史学刊》,1928,P. 305—324。

② F. Nau 法译,Paris,1910。Harnack,Loofs,Duchesne,Rucker 试图重新考察对聂斯脱利的传统看法,却无法克服主要的困难。

查的三百页的护教书，聂斯脱利在书中试图让自己的学说符合第四次公会议的教义规定。但是他追随德奥道罗。基督的两种本性实际上意味着在合一的独一位格中统一的两个主体。基督是神居住的人之圣殿。在合一方式的问题上，聂斯脱利提出了两个位格中心在道德上协调的观念。在区分两种本性的时候，他先将它们分开，然后将它们统一在唯一的崇拜行为上，据他认为，这是二者不可分离之合一的证明。然而，这种合一是自由的，因为它是意志与行动上的一种道德协调。童贞女不是上帝之母，因为那样一来她就变成女神，她是上帝居住其中的基督之母。人类学的最大主义符合救赎论的最小主义，它拒绝对人的神化，因为这种人类学只涉及两种意志的道德协调。

聂斯脱利被流放到沙漠，生病，死亡，他以发自心灵的感人至深的呐喊结束了他的著述：“沙漠啊，我的朋友，我的慰藉，你欣喜起来吧；你啊，大地，我的母亲，请你看护我的躯体，直到复活之日。”

当然，任何定式都永远不能合乎真理。应该到教父们的经验和活生生的信仰中寻求一种更伟大的光明。那时，正统教义在亚历山大城的西里尔(Cyrille d'Alexandrie)一方，尽管他的神学还十分含混。

亚历山大城宗主教圣西里尔(Saint Cyrille, 370—444)是一个富于战斗、怀有激情，但却专断的人。他的神学缺乏确切性，他意识到这一点，但是他不在乎这种谴责。他常常谈论上帝之绝对与人类感受力之相对之间的距离。他说：“我们很贫乏地思考上帝，我们对上帝的认识充满着幽暗和谜。”相对于逻辑推理，他更注重冥思，基督的奥秘不是一种思辨的断定，

而是主要对圣体经验的描述。他在基督学上的基本主张是：基督只有一个位格，福音书全部的话都支持此一唯一位格。^① 他用构成一个人的肉体与灵魂的统一这个类比来解释两种本性的合一，这种类比意义不大，因为肉体与灵魂是一对相关物，在分离的状态下是不能存在的。

在聂斯脱利的异端言论中，西里尔看到了对本体论合一的否定，看到两个圣子被分解为一种双重二元性。他闻到了神性幻影说的气味：道成肉身的动力源自地下，而不是来自天上，不是上帝降生成人，而是力行苦行的人上升到神性的荣耀之中。

然而，对于西里尔来说，上帝变成人意味着基督活过并受难过、作为在人身中的上帝(*ós Theós en sarki*)，而不仅仅是作为人死了并复活。神性当然是不变的，但是忍受痛苦的人在圣言中属于自己，他在严格的意义上是自己的，正如我们的肉体属于我们自己。这是一个天才的神学论断：人的肉身作为自己而属于圣言。因此，圣言上帝通过人的死亡经验经受了属己肉身的死。西里尔指出，他没有把痛苦推给上帝；上帝自身不受痛苦，不是上帝受苦，而是作为经受肉身生活的唯一位格的成肉身之圣言在受苦。因此，属性相通是真实的，正是上帝——人生于童贞女——上帝之母。^②

但是，在全部的言论、著述和谴责中，西里尔远不够确切和前后连贯。而且，他著名的断语“*mia physis tou Theou logou sesarkomené*”(肉身体现上帝之道)也颇有争议。他认为

① EP. 17, 8, P. G. 77, 121 A.

② 《驳聂斯脱利之诽谤》，P. G. 76, 9—248; P. G. 77, 117D.

这是亚大纳西(Athanasé)的断语,但事实上却是阿波利拿里的。在他的神学的语境中,*mia physis*,即唯一本性,指基督生命与其神人兼备之存在的统一,但这在形式上却是基督一性论异端。

他在给聂斯脱利的信^①中写道:“虽然基督被思考为两种本性,但他不是二元的。”教义颂歌八至今仍然唱着:“圣子是一,位格是一,本性却双重。”就这样,西里尔立于正统之内。

他的缺点是在几乎没有位格的普遍性中来表现基督的人性。基督的人类意识极有可能消溶在神性意识之中,这给基督一性论开了方便之门。在安提阿派那里,我们先是看到连结于两个中心的两条线,这两条线随后在一种合一的位格中达到顶点。在西里尔那里,我们看到整合于唯一存在中的不同本性表现在唯一的一根线上。合一的方式深不可测,它始于在上帝之母的怀胎。这种合一不是道成肉身的结果,而是它的条件。蒂克泽隆(Tixeront)^②说得好:“对于西里尔来说,基督是一个,他虽然合一,却不以合一为原因。”

西里尔的基督学具有一种宏伟的神学风格。但是术语的混乱使基督一性论者把他视为自己的先辈;另外,他对真理的灵感使他成为各次普世公会议颂赞的正统支柱之一。^③他经常以一种描写性的、默想的而非逻辑或概念的方式来表述他的神学,而且,他经常本能地制订出与教父们的伟大传统吻合的论述。

① 致聂斯脱利书信,见于 P. G. 77, 43—50, 第三封包含了十二条绝罚, P. G. 77, 105—122。

② 《教义史》, t. III, Cabalda, 1928, p. 67。

③ 以弗所公会议接受他为经典教父。西奈的阿纳斯塔斯称之为(在七世纪)“教父之玺”。他是一位十分重要的释经家,对约翰福音的评注极佳, P. G. 73, 749—756。

以弗所第三次普世公会议(431—433)以著名的“合一论断”作结:西里尔放弃了含混的“唯一本性”这一表达,代之以“唯一位格”,安提阿的约翰(Jean d'Antioche)则用“合一”取代了有争议的用语“连结”。可惜这种和平局面不很持久。君士坦丁堡的一位僧侣,尤提凯斯(Eutychés)沿着西里尔的道路,走得更远:基督的神性,像海水一样,溶解并吸收了他的人性,像吸收一滴落入海水中的蜜一样。在448年君士坦丁堡公会议上,他受到了谴责。亚历山大城宗主教狄奥斯科里(Dioscore),一个见识狭隘、性情暴躁的人,在449年在以弗所召集了一次被称为“以弗所的强盗”的公会议,为尤提凯斯恢复了名誉。

3. 第四次卡尔西顿公会议

面对冲突的两派,教会应该表明态度,因而在451年召开了第四次公会议。在那个时代,僧侣的灵修风格已经具有强烈的基督一性论性质。教会在以后的两个世纪依然受到这一理论的有害影响。基督一性论者,安提阿宗主教彼得·富隆(Pierre le Foulon, +448)给《三圣颂》(Trisagion)添加了一句著名的话:“神圣的上帝,神圣的力量,神圣的不朽者,为我们被钉十字架。”,正统的礼仪依然保留着查斯丁尼(Justinien)赞歌:“啊,独生的(Monogenès)……独一的圣子和上帝的圣言……你被钉十字架上……”它所强调的是神性。

僧侣尤提凯斯在君士坦丁堡受到谴责,便求助于教皇圣利奥(Saint Léon)。教皇给君士坦丁堡宗主教写了一封著名的书信,即“致佛拉维书”(Tome à Flavien),教皇说:“上帝之

子从天上居处下凡,并未远离圣父之荣耀,他以一种新的诞生方式生于新的秩序……不受苦难的上帝不以成为苦难之人而为耻……这个同一(存在)真的是上帝之子,真的是人之子。”^① 教皇的书信与其说是一篇教义论文,不如说是一篇漂亮的信仰表明。他的语言生动优美,但是礼仪色彩多于神学色彩。他的重大功绩在于平衡了这条教义的两个方面。教皇遵循西里尔但却不附和他;在没有严格的教义论断的情况下,他思考了神人完满的合一。位格(*persóna*)是 *hypostase*、是西里尔的 *physis* 或者聂斯托利的 *prosôpon*? 拉丁文的“本性”对应希腊语的 *physis* 或者 *ousia* 吗? 教皇使用了保罗的用语“样式”(*forme - morphè*),“他保持了上帝的样式……却取了奴仆的样子,”但是这种借鉴却没有我们所寻求的准确性。

明确的教义定断是在卡尔西顿公会议上提出的。它回答了这一问题:上帝是如何变成人的? 摇摆于安提阿正题:两个主体在道德上自由协调,与亚历山大城的反题:人性溶解在神性中的神学在人类逻辑上陷入了死胡同。然而,对人是不可能的事对上帝则是可能的。这一教义把对立的论断提高到一个统领二者的点上:“耶稣基督在神性方面是完全的,在人性方面是完全的,是真正的上帝和真正的人,是独一的、同一个基督……具有两种本性,不混,不变,不分,不离;因为这种合一没有取消两种本性的区别;每种本性都保存了自己的存在方式,并且在一个独一的位格和实体中与另一个相遇。”^②

一个位格寓于两种本性(*mia hypostasis - duo physeis*)

① Denz. 144.

② Denz. 148.

这一定式远远超出那个时代的神学能力和术语范围。事实上，如果西里尔强烈地肯定了一个唯一的位格，那么，面对两种本性的事实，他也无能为力；如果聂斯脱利强调了两种本性，那么，面对一个唯一的位格，他亦无能为力。这一教义同时肯定二者，它既使这真理避免两个主体的概念，又不至损害基督人性的完整概念。在带来真正教义的圣灵的鼓动下，这两种相互排斥的概念整合在一种非黑格尔式逻辑的合题中。但这一合题是那个时代的神学家意识不到的。

这一教义的四个定式是以否定的形式提出的。否定式意味着奥秘的非语言面貌，但同时也否定了异端：“不混”避免了人性在神性中的丧失；“不变”抛弃了人性的不完整性；“不分”谴责了在没有现实统一的情况下的并置；“不离”指出在天国中圣子放弃人性的异端。两种本性(ek dou physeôn)合一的暧昧论式被在两种本性中(en douo physesin)的取代，这就强调了唯一的位格和每种本性的独特完整性，因而排除了二者之间的任何混乱。位格不是来自两种本性，而且寓于两种本性中。应该指出，按照这一定式，基督不具有一种独立个体意义上的本性，但他的人性却包含了此一本性，即一切人共有的普遍本质。

基督学的历史表明，卡尔西顿的教义没有回答全部的问题。因此，从本体论上看，圣言如何变为人性的位格，人性在本体上如何能够总是包含神性位格并且变为它自己的本性呢？

神性位格变为人性位格所依据的第三项(tertium comparationis)是什么？这一重大问题作为教父们的遗产留给了后代。拜占廷的雷昂提乌(Léonce de Byzance, 六世纪)虽然关注这一问题，却没有提出完全的解决办法。

4. 拜占廷的雷昂提乌

他的生平事迹几乎不为人知,但是他的著述起了重大的作用,带有一种深刻的哲学文化特征。他的思想十分严密。和教父们保持一致是必要的,但是必须选择真正的大师,使用符合教会传统的语录。在援引古典论断:一种本性只有在其位格之中才是真实而具体的之时,雷昂提乌指出,一种本性可以在形式上不同于自己的另一位格中实现,可以和另外一种已经位格化的本性合一。例如,人就是在两种本性:躯体和灵魂中的一个位格。雷昂提乌提出一个十分重要的概念:位格化(to enhypostation),即把一种本性与另外一种本性统一在一个位格中以利于两者的行为。他正是在这一领悟的基础上思考了道成肉身的奥秘。基督是“上帝之子”,三位一体中的一位,又是“人之子”,我们之中的一位。本性的二元性保持着,不然合一本身也要消失;人性即使没有自我一位格和自主也是完备的,否则同样破坏合一。唯一的位格保证了名称的变换:上帝之子,或者人之子,但是每次都是依据本性来谈论同一个主体。大马士革的圣约翰(Saint Jean Damascène)认定雷昂提乌的学说是传统的不可争议的表达,并补充说:“每种本性的活动都伴随着另一种的参与。”^①显然,并不是什么本性都可以在某一已知位格中位格化,例如,一种动物,或者一个天使的本性就不能进入人的位格。然而,人性能够在神性位格中位格化。因此,在这种情况下,本性与位格的相应条件是什么呢?这

① 《正统信仰释义》,Ⅱ,19。

个问题依然没有得到回答,但却留下了研究的道路和方向。

5. 基督一志论冲突

卡尔西顿教义很快引发出新的风暴。据具有基督一性论倾向的塞尔吉乌斯宗主教(Sergius, 610—638)认为,基督在行动中使神性和人性汇聚在唯一的行动,或者“神人共有的能源”中^①。塞尔吉乌斯因此强调唯一的位格,他教导说,能源不在诸本性而在位格中。人的被动状态源于灵魂在肉体之内的行动错误和过于简单的想象。然而,正确地说,肉体在灵魂的节制下是根本不自由的,这样一种类比剥夺了人的自由以及人选择自由地追从上帝的能力。“一志论者”主张独一的意志,否认“两种本性行动”,因为他们担心把独一的主体一分为二并且赋予人以某种自主性。这一主张遇到了困难:一方面,我们不能避开在基督身上的一种内在张力,使两种意志永远处于可能的冲突中,另一方面,因两种本性而拒绝两种意志会取消人的意志,损害人性的完整。正是在这一时候,圣马克西莫斯投入了战斗。

忏悔者圣马克西莫斯(Saint Maxime le Cowfesseur, 580—662)认为,意志是人性的构成因素之一,它的根源不在位格,而在本性之中,因此,在基督身上存在着两种意志的合一。^②然而,“一志论者”根据唯一的意愿,意志的唯一主体而肯定了唯一意志。^③马克西莫斯强烈地反对这一错误。意志是理性本性的特

① 这一用语出现在六世纪初的“Corpus Dionysiacum”中。

② 《与佩罗之争》, P. G. 91, 289.

③ 《神学著作》, P. G. 91, 30 sq.

征,意志的发挥是自由的,因为它源于本身(kat'exousian),源于意欲的能力和自由抉择的能力。

马克西莫斯和拜占廷的教父们认为,道成肉身不仅是拯救的手段,也是创世之最后完成的条件。上帝的人化和人的神化是相互关连的。正是因为这一神圣计划,人注定要神化,马克西莫斯认为二性论和二志论必不可少,它们是人性在基督身上的完满证明。对它们的辩护不仅是救贖论的,也是本体论的。堕落偏离并改变了上帝的人性意志,相应地,基督的来临开展了医治,恢复了人的意志的固有完满性,在这种完满性中,人的意志与上帝的意志发生正常会聚。人的意志自由地依从上帝意志,像依从自己的意志一样。它既没有被埋没,也没有被缩减,与上帝的协调使它走向自身的完满,因为人是按上帝形象创造的。正是这种本体肖神性构成了马克西莫斯和传统的人类学最大主义的前提。只有在不是谈论单独的上帝、或者单独的人,而是在谈论上帝一人的时候,才能分辨出人的真实性。

马克西莫斯的天才是区分了享有无限自由的意志和作为一种不完满和不完美的选择需要:“自由—任性”是一种贫乏,是堕落的后果。^①真正的意志,真正的自由是爱欲(éros)的整体冲动,是全然趋向善的毫无疑问的圣爱(agapé)的极度张力。在人类精神主权的层面,选择不再以自由为条件。完美直接追从至善,就像追从自己的善一样,它与一切选择无关。^②最高形态的自由意志是一种自身即产生理由而无须找理由的活动。自由意志上升到没有了选择的最自由、同时也是最完美

① *Expos. or .dom*, P. G. 90, 880 A; *Amb P. G.* 91, 1044 A.

② *Mystagogia Disp.*; P. G. 91, 293 B. C.

的行动之水平上。上帝是不进行选择的。一个肖似上帝的圣徒的精神超越了一切偏好。分裂成互相矛盾而且不断碰撞的欲望的意志开始迟疑不决并进行选择。然而，完美寓于直接的简朴性中，它是与意志在超自然上的自然汇合，这是最高的神性自由。^①在基督的人性中，神性意志不外在于人的意志。“神人共同的能源”意味着单一的行动(monadikós)，在这种行动中合一绝不削弱其他两者中任何一个的完满性。^②为了升入天国，人有两个翅膀：恩宠和自由。神化不是一种强力，而是两种爱——下降的神性之爱和上升的人之爱的汇合：“圣灵不产生反抗它的任何意志。它只神化那追求它的事物。”^③这是“上帝之友”的伦理学，圣西米昂(Saint Syméon)说：“上帝与诸神合一，并为他们所认识。”^④

在540年，亚历山大城的执事台米斯丢斯(Thémistius)教导说，基督象所有人一样，也有所不知。台米斯丢斯受到谴责，他建立了基督有所不知派(Agnoeetes)。

马克西莫斯认为，基督毫无道德弱点，因而绝非有所不知。^⑤大马士革的约翰对此做了更为细腻的分析。^⑥耶稣的完美伴随他的成长(路，2，52；可，13，32)，在主显节达到成熟，他的完美首先来自他的救主使命。基督的人性意识内在于其自愿虚己的位格意识之中，基督人性之神圣性不是来自与逻各

① Amb P. G. 91, 1076 BC.

② 《与佩罗之争》，P. G. 91, 344—345.

③ Qua T 6; P. G. 90, 280, B 281B.

④ Chap. th gnost et pratigues, Gent 3 ch 21.

⑤ Op, P. G. 91, 56B.

⑥ 《正统信仰释义》，■，21, 22.

斯的单独合一,而是来自寓于他身上的圣灵。循序渐进的神化在主显现日完成,主显现日是他位格的五旬节,它在变容日和复活日明显地表现出来。

680年的第六次普世教会公会议把卡尔西顿定式用来表述基督的两种意志。就像两种本性一样,两种意志在合一中不混,不离,人自由地追从上帝。

787年的第七次普世公会议明确指出,基督的人性映照上帝的光荣,他的人性是他的神性的完美肖像。法令坚持这一肖像的权能是道成肉身现实的强有力的见证。

大马士革的圣约翰(+749)。在一个时期的极度紧张过去之后,出现了暂时的平静,神学的思考有所减弱。圣约翰在他的汇编“神学大全”中平静地磨平尖锐。朱吉(Jugie)得出结论认为,基督学实质在于肯定:“基督中唯一起作用的主体是神性的我”。蒂克泽隆(Tixeront)更为接近东方传统,他提出了一个不同的结论:“人的自由的和自发的赞同依从神性意愿。”

新神学家圣西米昂(syméon,+1022),称他为“新”,是因为他在神学家圣格列高利之后;他是拜占廷最富独创精神的神学家之一,静修派的精神领袖。他优美的“神爱颂歌”^①是一位说过:“我们不谈论我们不懂的事,但是我们要为我们所知的事作见证”的通神者的自白。^②在西米昂邦里我们看到了卡尔西顿教条的神秘色彩。“我感谢你,求你与我成为一个单一的精神,不混也不离。”^③他把拯救和神化结合起来,在一种神

① 《精神生活增补》,1930—1931 Mme Lot-Borodine 译。

② 《宣道辞》79.2 Ed russe du Mont Athos, I, p. 318—319。

③ 《颂歌》序, P. G. 120, 507—509。

秘的一体化中显明拯救,他说:“我们是基督的肢体,我们的肢体是基督。”“我移动我的手,我的手是整个的基督,因为上帝的神性和我合一,密不可分。”——“在本性上上帝是双重的,在位格上是独一的,他把我创造为双重的;我因本性是人,因恩宠是神。”“神性之火使造物主和造物密不可分。”

这是一种应用于人身上的直接的和活生生的基督学:人在与耶稣的不间断的交流中活现上帝。“凡是说在现世不可能成为圣灵享有者的人,都是把一种新的异端引入上帝的教会。”^①

尼古拉·卡巴西拉斯(Nicolas Cabasilas, 1320—1371 或 1400)推广了圣西米昂的教导与教父传统。他的圣事论著名为《在基督内生活》。参与人人可理解之上帝的礼仪的现实把全部信徒引向基督化。神性祭献的物质中心——祭台,作为一种神秘的转递,象征着救主的心。依据保罗关于首脑的形象,卡巴西拉斯以至福的溢出者来代替基督之心。^②寓于基督之心的人心得到作为“健康之源”的血液的保护。正是在圣体中发现了最为充沛强壮的生命:“我们不能置身其外,也不能作任何增添。”“泥土变成为圣王的实体。”^③“圣体同化领圣体者。”^④在耶稣的祈祷中,就像在圣餐上那样,心灵的祷告映现出上帝真正的临在。

卡巴西拉斯在神性的爱之火的激励下,将圣体称之为上帝对人的挚爱(manikon eros)。^⑤这是圣灵向被爱者的心灵发

① DIONYS DE ZAGORA, disc No 32.

② 《在耶稣-基督里的生活》, p. 135.

③ 同上书, p. 97.

④ 同上书, p. 111.

⑤ 同上书, p. 154.

射的箭,痛苦之人变成了希望之人;在十字架之下,牺牲者绽出世间无与伦比的欢乐。神圣的爱将人的爱磁化。上帝以完整的人性分担苦难,同时分享欢乐的美酒。首先要求于人的,是要明白上帝是多么爱他,为了这种爱,上帝脱去了自己的不受难性,化为肉身,并爱而至死。“上帝来临,宣布了他的爱……遭到拒绝后,他守候在门前……为了他为我们准备的善,他只要求我们以爱作为回报,作为交换,他免除了我们全部的债务。”^① 基督徒是悲惨之人,但是他们知道还有一个人更为悲惨,他就是站在心之门扉的爱之乞丐:“看哪!我站在门外叩门,若有听见我声音就开门的,我要进到他那里去,我与他,他与我一同坐席。”(启,3.20)“为了乞丐般地屈就我们,上帝变成了乞丐。”^② 圣子来到尘世,为的是和罪人同席。在他看来,爱是一种以死相奉。上帝死了,为了人在他之中得生。

信仰是两厢情愿(fiat)。人得自由绝不表明人是自己得救的原因,而是表明上帝自己也不能够强制施爱,虽然“人心是一个巨大的聚宝箱,足以容纳上帝。”作为上帝活跃的爱之表现的道成肉身,在卡巴西拉斯看来,就是最极端的极端方式。

圣格列高利·帕拉马斯(1296—1359)是阿托斯山的僧侣,在进行了扎实的神学和哲学研究之后,于1347年成为台萨洛尼加的主教。他是“圣徒宗卷”和1351年公会议的倡导者,为静修派创造了一套严格的辩护理论。静修派出现于四世纪,该派的开山祖师曾在叙利亚、巴勒斯坦和埃及的沙漠中终身过祈祷生活。可以列举的名字有爱瓦格尔·彭蒂克(Evagre

① 同上书,p.153.

② S. Maxime le Confesseur, Myst. 24; P. G. 91, 713 B.

le gontique), 埃及的马凯尔(Macaire d'Egypte), 弗提乌的狄亚多克(Diadoque de photicée), 约翰·克里马克(Jean Climaque), 新神学家西米昂。静修派的方法受到格列高利·帕拉马斯的维护。他把教父们的上帝观、神化、耶稣的祷告、教会的圣事生活和这个称号联系起来。基督向我们宣示神性生活, 以之使我们成为上帝之国的分子。

帕拉马斯在其基督学中坚持认为, 道成肉身在上帝与人的关系中开展出一种新的本体境界。基督的完美人性作为和上帝交流的崭新天地成了“圣化的永不枯竭源头”。^①帕拉马斯反对奥里金和爱瓦格尔式的柏拉图化的理想主义, 反对失去肉体 and 宇宙的极端灵修。整个的人接受了“神性状态”的恩宠, 肉体同样感受到精神。^②帕拉马斯完全避免了“寂静论”; 甚至以苦行来摆脱在本质上也是一种活跃的和充满活力的狂热状态。同样, 信仰是一种“心灵的观看”,^③是具有精神意义的而非仅仅悟知的“对神性的体验”。不应该混淆柏拉图的心(nous)和新约的灵(pneuma), 与灵对立的是堕落的肉体, 而不是本性。帕拉马斯所维护的总是道成肉身的现实; 默想的对象是上帝非受造的光明, 但它同时也是自身感知的器官: “凡分有神性能源的, 本身也会变成为某种光明。”^④ 凭藉和上帝的灵交, 形变了的圣徒会变得光芒四射, 像太阳一样, 这种灵交构成了后世的至福。追随教父传统, 帕拉马斯让我们看到非受造的神恩中有一种与上帝圣三的任何一位的本质不同却不

① Hom. 16, col. 193B.

② Tr I, 2.9; Hom 12, col 153; Tome Hagior P. G. 150, 1233 BD.

③ Tr I, 3.40.

④ 《圣母献堂瞻礼讲道》, Sophoclès 编, p. 176-177.

分离的能源。正是完全超验的本质和上帝在其内在于人的能源上的全在之间的区别成了神化的现实条件,并使得和上帝进行完全真实的灵交以及上帝之国的降临成为可能。

帕拉马斯揭示了主显圣容之时已开始的一种末世论。他泊之光(La Lumiere Thaborique)是上帝临在(Parousie)之光,在此之前,它曾荣耀过到尘世后第八日沐浴在光明之中并变容的耶稣。人按上帝形象被造意味着人具有神的形象和上帝具有人的形象。人被创造成神性的接受者,他联结着上帝,仅仅在人性可在圣言的神性位格中被位格化这点上,圣保罗认为,人是“上帝的族类”。这样,拯救就不是以源自上帝全能的一种强力,而是真实人性在基督内的充分显露。

帕拉马斯强调教父关于教会的**象征概念**。福音书中比喻以其“肉体的”。语言教给我们一种沉思被基督本体地改变了的世界的正确方式,这些比喻使我们在最日常的现实中发现上帝之国不可见之现实的符号和象征。

教父们认为,人是一个小宇宙,是一切宇宙计划的总结,因此是有能力分辨万物的终极意义并获取天国的宇宙逻各斯。这样,宇宙论变成了人类学,人类学变成了基督学。作为**小宇宙**,人在自身中聚集了可见的宇宙和不可见的宇宙;作为小神(microtéos),按恩宠是神,是上帝活的肖像。在人的内心,我们能够默观上帝,并发现作为神化的创世之神性计划的目的。帕拉马斯总结了传统,把**神知**(théosis)确立为正统的宗教理想。

他反对教义方面的一切偏离,竭力确立人之于天使的优越地位。正是人的灵-肉二重结构使人成为一个完整的存在,并处于一切造物的顶峰。天使是“第二光明”,纯粹的反射;他

是信使和仆从。只有上帝这绝对的灵,才能从虚无中(ex nihilo)创造,天使不能创造任何东西;但是,对于依自己形象而创造的人,上帝的馈赠是让人折射出这个世界物质的不可摧毁的价值,并使他以他自己的肉体来显现圣洁。事实上,人不像天使那样反射光,而是变成光;圣徒肉体的光辉是指路的明灯——“你们是这个世界的光明”——他们在圣像上的光环表现了这一点。人的这一国王地位决定了天使为道成肉身的圣言和人服务的职能。据圣灵礼拜一的敬拜礼仪,在升天与五旬节之间的九天内,所有的九品天使都要崇拜基督被神化的人性。

在一次讲道中,帕拉马斯指出,道成肉身的其中一个目的是:“敬重肉体,以便让骄傲的精神不敢认为自己比人更值得敬佩。”^①这次讲道充满非同寻常的活力,乃是一首献给人的创造精神的非凡颂歌。这是一种充分的、毫无保留的献给人类创造和文化耕耘的祝福,具有教父传统的全部权威性。这一传统勾勒出一种伟大的创造哲学,成为后世代代基督徒的遗产。它远远超出对文化的一种简单的辩护。在它具有为上帝之国服务的职能时,正是这种文化为历史、人以及人在世界中的圣职作了辩护。对创造的先知般的慈爱消除了一种虚假的二难困境:文化还是神圣,并指示出了文化本身的圣洁性。这是“教会中的世界”,是在天国的“新疆域”中更新的最终吁请。

① 讲道, 16 col. 204 A.

二 俄罗斯的精神性

1. 绝对的内在神秘论

在论述俄罗斯神学对基督学的贡献之前,应该将这一神学归返于其渊源、其历史环境,以便显出俄罗斯精神的独特之处。因此,需要有一个引论,因为神学学科从来不是独立的,也不是隐藏的。一位神学家,无论是拜占廷的,还是希腊的、叙利亚的、罗马尼亚的、塞尔维亚的、保加利亚的,或者俄罗斯的,虽然根植于正教的同一个独特传统,却具有他自己民族宗教特性的印记,他受到本民族教会之精神的薰陶。

因此,希腊人是以其祖先精致文化所占有的心灵去同化基督教信仰的;同样,基督教在俄罗斯扎根于全部古老文化的处女地上。荷马(Homère)也好,维吉尔(Virgile)也好,都没有成为俄罗斯意识的原创根源。是洗礼、教理、礼仪和圣像强有力地塑造了民族精神,并将此精神引入业已存在的基督教价值观世界之中。俄罗斯的儿童是在朗读诗篇中学会阅读的,是

圣经和礼仪的语言锻造了民族语言并由此产生了斯拉夫语；民族的、成熟的最重要的反思意识从一开始就存在于基督教的学校中，以便接受拜占廷正教的伟大遗产。

然而，人类精神的接受能力永远不是被动的，其中存在着一种主动的反应，一种对呼唤的个人回应，正是在这种创造性的行动中，人才实现、理解和思索自身的命运。君士坦丁堡宗主教圣日耳曼(Saint Germain)说：“与基督一道，整个天堂都降临世上。”俄罗斯魂一直受到这一观点的影响。它首先思索的是神性的慈爱，上帝对人的不可言喻的爱。

基辅大公弗拉基米尔(Vladimir, Prince de Kiev)派遣使节前往各国去寻找真正的信仰，使节们对君士坦丁堡圣索菲亚大堂的参观记述说：“世间难以见到同样的辉煌……华美绝伦，上帝在那里和人同在。”弗拉基米尔大公深为“地上天国”这一景观所感动，在988年使俄罗斯受洗，并向他的诸位主教表明他的新的基督信仰意识，禁止“死型”。以一道国家法令来取消死刑在当时是一件闻所未闻之事。同样，与此方式一致的社会改革在弗拉基米尔时代的俄罗斯就已开始：老弱病残和穷人成了国家组织的一种社会救济的对象。大公派遣专人去访问那些不能到大公宫殿御餐房来的人，于是这些专员便风尘仆仆遍及公国的边远城乡，去减轻世间疾苦。

患偏狂的弗拉基米尔(Vladimir Monomaque)在十二世纪初的著名遗嘱是一种优美的、具有福音内容的令人惊奇的信息；人们说那是基督本人在说话，在影响一位圣大公和圣徒的理想。圣智者雅罗斯拉夫(Jaroslav la Sage)的长女能说多种语言，她于1051年嫁给法国国王亨利一世，在巴黎附近的桑利(Senlis)建立了一座修道院，向该镇穷人散发食物；历史

学家们把她的灵魂和阿西西的圣方济各(Francois d'Assise)作了比较。

还可以提及的是对俄罗斯最初两位圣徒——鲍利斯和格列布(Boris et Gleb)大公的封圣。他们在1015年被杀害,1093年开始把7月24日定作他们的庆日。他们开创了一种新型的圣德,表达了常常为被宰杀的上帝羔羊之温情感动不已的俄罗斯灵魂。长兄斯维亚托波尔克(Sviatopolk)想独自行使权力,便率军前进。鲍利斯和格列布拒绝互相残杀,便解散了自己的军队,自愿受死,以求让俄罗斯人民免于流血。他们被杀后,虽不是为信仰而殉难,却成了殉难者的一个特殊典型,即无辜受难。这样,通过对首批两位圣德的封圣,俄罗斯教会就表明了对被杀死采取不反抗态度,效仿受难(Elcoménos)的基督自作牺牲,在古代圣像中,耶稣被描绘成独自地、自由地登上十字架。

我们已经看到,俄罗斯文化,就其渊源而言,是从一种独特的宗教泉源汲取营养的;就连后来十八世纪反教会的诸种思想潮流亦如此。十九世纪六十年代的虚无主义,也只有从这一独特源泉出发,才能得到理解。这些多样的甚至变质的形式表现了对绝对者的永恒而牢固的渴望以及纯粹是神秘本性的灵感。

这一神秘的基础有机地内在于俄罗斯灵魂,完全符合正教的特征,正教乃是基督教中最少规范的一种形态,它远离概念演绎。正教徒一向不喜欢“神学大全”,对各种经院学说也没兴趣。全部繁琐的形式和定义都会引起一种本能的轻蔑。正教不需要制定形式,它所需要的是非形式化。一种来源于教会教父们的内在信念认为,对奥秘加以思辨是不好的,最好对其

沉思默想,让它发出光明,使我们沐浴在这种光明之中;在不被理性化的情况下,奥秘才变得透亮。由此形成的一种精神类型,其礼仪学和肖像学特征远远超过推理、概念和理论的色彩。正因为这样,教义的严格必要性从未和礼仪、言谈及生活分离过。公会议制定的教义就像颂主诵的一首颂歌,因而轻易地被纳入礼仪的情节中。这样,“同体的和不可分的三位一体”,颂歌“啊,独生的圣子”,或者信经,这些教义,同时在礼仪日的圣像中得到了沉思。教会常做的是祭献和祈祷,而不是教训和规定。

除了某些例外,通过体会十八世纪以前俄罗斯原有思想中强烈的谜一般的沉默,我们不难认识这一点。这是俄罗斯思想隐秘的成熟时代;关于这一点,建于十一世纪末和十二世纪初的苏兹达里(Suzdalie)和诺甫哥罗德(Novgorod)的教堂建筑是一个印证,人们被一种令人惊异的对基督信仰奥秘的造型解释所深深打动。同样,十四和十五世纪的以安德列·卢布辽夫(André Roublev)为代表的圣像臻于完美,它肯定了先于神学思索的直观,赋予神学思考以沉思的形式。因此,如果说在十四世纪的拜占廷,圣格列高利·帕拉马斯正讲述圣三神学、并综合教父传统的话,那么,在同时的俄罗斯,拉多涅日的圣谢尔盖(Saint Serge de Radonège)则首创把他的教堂献给圣三。利用对所有沉思开放的这一教堂,他努力把三位一体的原则导入人们的生活中。

正是通过可以感受到天国的这一神秘方面——礼仪——圣事,俄罗斯的灵魂很自然地常常感受到上帝永恒的临在。教父们的格言“神学家即知祷告者”意味着如果一个人的信仰不具有亲身感受与上帝相逢的特征,就不是真正的神学家。新神

学家圣西米昂十分强调这一事实：除非我们意识到被基督所围浸，我们与上帝的合一才是真实的。帕拉马斯说：“一切言语都可否定其他言语，但是有哪种言语可以否定生活？”他列举了他的神学的三个来源：圣经、教父传统和他对上帝的谦恭感受。同样，莫斯科都主教菲拉列特说：“如果你们没有生活在信经中，信经就不属于你们。”一位俄罗斯的伟大精神者，克朗施塔德的伊凡神父(Jean de Cronstadt)在自己题为《我在基督中生活》的书中十分简洁地叙述了自己的圣体经验。可以说，否定神学最积极的效果正是成为“合一的发生者”：它在所有的知识之外传授着上帝光辉的临在。同样，依据十分推崇“耶稣祷告”的传统，上帝的临近从内心吸引着耶稣，并使人与他永远同在。按照礼仪，在主日祈祷之前，神父说：“主啊，你在高天之上(hypercéleste；不可名状的，否定的)，请允许我们满怀信心、无所畏惧地祈求你，称你为天父吧。”上帝虽然是完全超验的，却被深刻地感受为天父的你(le Toi du Père)。

以这一点为据，就可以理解表现在全部圣彼得书的正统神秘主义(彼后，1,4)：“你们要与神性有份”，“与上帝的圣洁有份”(希，12,10)，这是神性生活的条件，也就是说，尘世的一切，只有分有天上的事物时才是真实的。正因为这样，下地播种或者想要在住宅附近挖一口井的俄罗斯农民，都要请一位神父来降福他在生活中所做的一切，以便得到上帝母亲般的保护，并获得基督对自己的垂顾。列斯科夫(Leskov)在描述具有正教使命的靈魂的短篇小说《在世界的边缘》中，谈到了与神性的这种亲密关系，曾有一位国家官员对一位外国传教士拒绝为土著人匆忙施洗的事而十分见怪，但是最后他还是理解了神父的态度是符合福音的。基里雅克神父(Kiriak)放

弃了一切行政的、尤其是统计学的事务，在十分低微的职务中向上著传播基督的慈爱，他说：“谁开始触摸基督的衣襟，谁就感受到他无限的爱，由此可知，是救主本身吸引了他们……”。

这样一种和上天的经常性的亲密关系，把人置于两个世界的边缘，形成了一种本质上是神秘的、“着魔般的”思维品质，也就是说，他的灵魂被神性真理(Pravda)之绝对所拥抱。由此可以理解，对于俄罗斯人来说，凡是暂时的、尘世间的事物，都是平淡无奇、无足轻重的。据别尔嘉耶夫(Berdiaev)认为，俄罗斯人的理念，从来不是一种文明的理念、一种作为历史中公物的理念，它是关于最终的和普遍的拯救、关于世界和生存的形变的理念。生命的价值不是在末尾之中，而是在终极之中、在启示的末世(eschaton)之中。俄罗斯人或者与上帝同在，或者反对上帝，但是永远不能没有上帝。十九世纪六十年代一名虚无主义者正是从他的无神论中造出一种神性绝对物的。稍后，列宁(Lénine)、波格丹诺夫(Bogdanov)、普列汉诺夫(Plékhanov)认为，马克思主义就是一种福音，一种拯救一切人的普遍信息。这使人理解列宁的一句具有共产主义色彩的话：苏维埃真理不可能仅在一个国家获得成功，因为就其救世性质而言，它应改变整个世界。

2. 俄罗斯最高纲领主义

著名的俄罗斯最高纲领主义(maximalisme)，即冲破一切界限、注目深渊的不可遏制的欲望，不是别的，正是对于绝对物的永恒的、不可息止的渴望。在俄罗斯人那里，灵魂之根，正如在柏拉图那里那样，是系于无限的。陀思妥耶夫斯基

(Dostoievsky)属于此类:如果没有独一的必然、没有永恒、没有无限、没有绝对物,俄罗斯人或早或迟,也必定要弃绝依附于暂时和相对之物;出于这种需要,他摧毁了历史,自愿地沉沦于虚无之中。

这种最高纲领主义大概是广阔无垠大草原之地貌在俄罗斯灵魂内部的映像,它解释了对于种种局限和心灵本身狭小空间的反抗。俄语 *prostor* (простор) 很能说明问题,它指无限的空间,契诃夫(Tchékhov)在中篇小说《主教》中出色地表现了这种“空间”。主教死后,摆脱了自己全部牵挂的他,重又变得年轻、欢快,他穿越披着绿装的田野,深深地、尽情地沉浸于无限(*prostor*)之中。我们应该以此为依据来理解俄罗斯历史上的多次起义、哥萨克人的教育、人民对管理的反感、所有的治理,因其要限制心灵、制约它的自由而被灵魂所疏离。

俄罗斯人具有的常常被称为“末世品质”的东西,与寻求世界末日之日期的好奇心无涉;这是一种在日常生活的琐事中转向终极的存在方式,是一种首先在终极光明中提出存在整体意义的天生习惯。

3. 神圣俄罗斯

领受洗礼之后,俄罗斯人民并不把自己称为美丽俄罗斯,或者伟大俄罗斯而称为神圣的俄罗斯。这一名称并不是指俄罗斯人事实上的圣洁,而是表达了他们的历史原则本身;用陀思妥耶夫斯基的话说,它是指,对绝对的理想是使俄罗斯人民万死不辞的唯一力量。俄罗斯人大概是尘世间最大的罪人,因为有罪,所以他们深深地扎根大地;同时,由于他们的圣洁理

想,他们又最大地毫无余地地属于天国。这一点体现在他们民族意识的根源上。在1050年,基辅都主教伊拉里昂(Illarion)在他著名的“律法与恩宠”的讲道中,就把俄罗斯人民当作正教人民,号召他们积极参与普遍的拯救史。人民意识到了这一点,并将基督徒和农民的身份融为一体。如果说在西方,在拉丁文中异教-农民(paganus-paysan)和异教徒(paien)是同义词的话,那么,在俄罗斯诸大公的敕令中,受洗的居民被称为基督徒农民,以示反对异教信仰的不洁因素。在一个农业国家里,这一等同表明信仰以及教会是一切真正民族的、真正俄罗斯的特征来源。因此,哲学在俄罗斯首先是社会的,它力求把神性真理应用于人类生活,因为社会是一个建立在圣三奥秘形象上的团体。俄罗斯哲学从一开始就是智慧,是历史及其意义的哲学,以人和人的历史命运为中心。批判和怀疑从来没有强烈吸引过俄罗斯思想,从传统上看,俄罗斯思想的出发点是理论理性与实践理性的统一,理性的认识功能和心灵的价值哲学功能的统一,对事实的认识和对事实意义的直觉的统一。康德(Kant)认为,只有在感性经验范围之内,认识才是可能的,只有在理性范围之内,宗教才是真实的。恰达耶夫在读完《纯粹理性批判》之后,称该书为“罪恶理性辩护书”(Apologet adamitischer Vernunft),是关于堕落和败坏的理性的学说。自然理性——*lumen naturale rationis*(理性的自然之光),即哲学的和无重大利益的纯粹观念,应让位给圣保罗“在基督内更生了的智慧”的神学,让位给自然理性因信所发生的变化,让位给把握到“物自体”(choses en elles-mêmes)的“本体的”神恩知识。

关于具体存在的这一意义来源于道成肉身的现实主义,索

洛维约夫(Soloviev)的“神的唯物主义”(théomatérialisme),表达了神作用在人类生活的全部细节之中。陀思妥耶夫斯基在《群魔》中是以他独特方式表明这一点的:一位投身革命的军官,面对上帝不存在之证明心存疑虑,他喊道:“如果上帝不存在,我还是上尉吗?”抱着光明中心唯一的观点,叙利亚人圣以撒(Saint Isaac le Syrien)说,在上帝看来,人的诸种罪过都微不足道,除了一条特殊的罪:对复活麻木不仁,对基督复活的光明闭上双眼的罪。对于苏维埃俄罗斯的现实,七世纪的“神圣俄罗斯”已作了惊人的预言,面对复活喜悦在俄罗斯精神中的中心地位,苏维埃俄罗斯正极力否认最实在的复活的事实,因为它是最历史的。

4. 俄罗斯的基督

一个民族的宗教理想形成于其对上帝的十分个人化的观点,形成于其对基督的艺术的、圣像式的想象。因而存在着弗拉芒的、西班牙的或者希腊的基督。同时也有一位俄罗斯的基督,这位基督在福音中与卑贱者为伍,常和穷人、病人和受苦之人在一起。画家涅斯捷罗夫(Nestérov)在自己的名画《基督与神圣俄罗斯》中很好地表现了这位基督,画面上,基督被乞丐、病人和小孩团团围着。索尔仁尼岑(Soljenitzyne)解释说,“俄罗斯文学总是面向受苦受难者”,它追随着表现出同情、进行医治和安慰众人的基督。他从来不“判断”,因而人类的全部判断都应该依据基督的慈善,遵循他的真理(Pravda),在这种不可转译的真理中,正义成于仁慈。“约翰的基督教”这一名称常常被用来指俄罗斯的精神性,表示圣言在人的灵魂中的寓

居,以及一种婚姻般的结合,在这种结合中,上帝从来不是正义或者权力的原则,而是流出“新造物”的根源。

5. 圣地朝拜

对与上天亲密的热烈追求和渴望,在俄罗斯形成一种可以说是民族的现象,这就是对朝拜圣地的十分特殊的爱好。历史学家克留切夫斯基(Klutchevsky)把“朝拜者”单列为一个社会阶层,这一真实的社会阶层在朝拜途中以基督名义在百姓家食宿。每过一时期,人们成群结队地走上大路,奔向圣人坟墓、修道院和神显之地。凡是条件允许,就应该步行,即使是去最高圣地巴勒斯坦。前往恩宠以一种可触、可感、可觉之方式被获得的地方,这是十分必要的。人们希望触摸圣物,接近圣徒,至少要领略片刻上帝之国的氛围,沐浴在水不下沉的白昼光明中。

6. 关于权力和财产的特殊概念

俄罗斯人民代代相传的这一经验留下了深刻的影响,它相信,全部的权力,像全部的财产一样,总是沾染了罪的。权力和财富从来没有得到宗教上的认可。俄罗斯有它自己的官僚、职员、业主、商人等阶级,但是从未产生过“资产阶级意识形态”(idéologie bourgeoise)。有产贵族或者富商面对着福音书的真理(pravda),在灵魂深处一直考虑最好把财产分给穷人,然后启程上路,成为朝圣者。哲学家斯科沃罗达(Skovoroda)、青年陀思妥耶夫斯基的友人席德洛夫斯基(Chidlovsky)、诗

人阿波伦·格利高里耶夫、托尔斯泰、索洛维约夫等人，都曾像《少年》中的马卡尔长老那样的朝圣者，他们强烈地感受到了流浪的要求。俄罗斯人深信土地，即 *alma mater*（养育之母）只属于上帝，对之不可投机，不可买卖。十六世纪的莫斯科公会议把这些表现在圣像的主题上，认为土地不是商品，禁止出售。

同样，我们看不到任何对于强力和力量的崇拜。罗札诺夫（Rosanov）针对尼采的话：“如果你看到一个体弱者要倒下去，就推倒他”指出，俄罗斯人会马上说：“真是一个恶棍，不过，只有德国人是这样的！”

在俄罗斯生活中，等级和头衔从来不受稀罕。在陀思妥耶夫斯基的《白痴》中，梅思金的公爵头衔毫无意义，这个称号倒是突出了某种败落之意。俄罗斯首批革命家都出身于贵族——尼古拉一世时代的“十二月党人”、诺维科夫（Novikov）、雷列耶夫（Riléev）、克鲁泡特金公爵（Kropotkine）、托尔斯泰伯爵、巴枯宁（Bakounine）、拉甫罗夫（Lavrov），还有列宁，都是俄罗斯贵族——这有悖于马克思关于社会阶级的经济根源学说，因为俄罗斯贵族起来反对本阶级的经济利益。

据“亚历山大一世（Alexandre I）的传说”认为，他的葬礼是虚构的，亚历山大为了向帝国补赎他的罪，到西伯利亚当了一名长老。这个传说被许多历史学家当作了历史事实。布尔什维克们（*bolchéviks*）掘开坟墓，发现沙皇棺材里是空的。按照斯拉夫派的理论，人们要摆脱国家生活必不可少的、但都是一种罪的权力，并交由沙皇一个人承担。

在人民的意识中，真正的权威，尤其是精神权威，不是一种强制的权力，而是解救人的真理。正因为如此，权威从来不

是功能性的,而常常是人格性的。这就是长老制度,普通僧侣或平信徒,或者还有“基督的愚人”,他们以圣灵的指引来带领信徒,自己则没有教职,没有任何权力。宗主教、主教都来找他们议事,因为他们具有神恩的圣洁。因此,唯一真正的权力是爱的权力,唯一真正的威信是殉道者的威信。圣保罗精辟地界定了正统的权威观点:“我们不是你们信仰的老师,而是你们欢乐的仆人。”

一切形式上和法律上的东西,对俄罗斯的灵魂无任何意义。一切的统一规定、功能、行政都损害灵魂,是非人格的。俄罗斯人民对常被称为“不幸者”的苦役犯和罪犯怜恤备至,外国游客对此颇感震动。福音书的内在意义拒绝任何形式上的正义满足。对于俄罗斯人的意识来说,地狱的问题至关重要,一边目睹地狱一边享有至福的义人的观点是不能允许的。别尔嘉耶夫说,一个普通的俄罗斯人会说,大家一起进地狱胜过被分开。

7. 历史点滴。巨大的诱惑:莫斯科,第三罗马

十三世纪和十四世纪期间鞑靼人的入侵和蒙古人的统治立即使启示录主题进入这一时期的主教讲道之中。通过这一考验时期的准备,思想转向《但以理书》关于四个王国的预言观点。依据人的第四相貌,人们可辨出了拜占廷基督帝国。巴西勒(Le Basileus)为所有基督徒捍卫神权,他的神圣使命及其“外方主教”和“普世执事”的称号——是把他的帝国——“普世的”——引导到上帝之国的门槛。

但是,佛罗伦萨公会议(1439)严重地背离了正统信仰,之后不久君士坦丁堡在1453年陷落。莫斯科教会十分惊恐,看到了神性惩罚迫在眉睫。俄罗斯意识到正教的历史中心可以迁移,另外一个民族可以继承最高的使命。正如圣保罗在大马士革路上被升为“使徒”那样,摆脱蒙古人枷锁的莫斯科也自认为是圣城君士坦丁堡的继承者。修士菲洛泰(Philotés)上书沙皇伊凡三世(Jean III):“一切基督教王国都建立在你的唯一的王国之上,两个罗马现已消亡,而第三罗马莫斯科屹立着,不会再有第四罗马。”显然,第四罗马被排除了,历史将随第三罗马一道终结,这是一种纯粹的末世论观念。

双头鹰离开了博斯普鲁斯海峡(Bosphore),展翅飞翔在俄罗斯广袤的草原之上。君士坦丁堡圣索菲亚大堂圆顶上已倒落的十字架又竖立在莫斯科圣母升天大堂上,它今后成为全部正教基督徒的普世教会圣廷。1589年,莫斯科都主教约伯(Job)被提升为宗主教。这是俄罗斯民族意识和普世正教教会深刻融合的时期,是确立正教灵魂化为名副其实的神圣俄罗斯的历史躯体的时期。

1652年,宗主教尼康(Nicon)在他被称为“新耶路撒冷”的修道院中设置了五个祭台,作为在莫斯科宗主教领导下的“五位神圣宗主教”的标志。君士坦丁堡宗主教按字面和躯体诞生的意义乃是**伙伴首席**(*primus inter pares*),但是莫斯科宗主教则享有**神性拣选**的精神首席权。这一辩证关系类似路德(Luther)提出的关于以扫与雅各的辩证关系,它解释了这两个中心之间现今依然紧张的关系。

然而,第三罗马的救世论是一个脆弱的和短命的乌托邦,它在旧教派的分裂(Raskol)中搁浅。对一个现实神圣世界的

渴望或早或迟总要经历一种悲观失望,并且导致一种悲观主义的结论:神圣王国没有实现,第三罗马崩溃了,第四罗马不会再有,莫斯科的历史和国家、与国教一道自此以后落入反基督者的手中。这一结论引发出了旧教派的分裂,此分裂不是教会的、而是神圣化国家的一种异端。它打破了乌托邦的美梦,积蓄并吸收了极端保守势力,成为今后正教的边缘力量。同时,因苦难而得到净化的教会的创造性力量,逐渐摆脱了与世俗权力的妥协。隐修体现在修会会士和圣徒身上的修道精神取代了历史的外表神圣化,它重又找回某些讲求从内心改变历史和世界的伟大精神传统。

8. 俄罗斯的修道生活

初期(十至十二世纪)的俄罗斯修道生活固守君士坦丁堡研修(Studios)修道院的苦行传统。但是在十四和十五世纪则转向静修派潮流。基辅都主教奚普里安(Cyprien)主张修道生活的神贫,宣扬“耶稣的祷告”。拉多涅日的圣谢尔盖(Saint Serge de Radonège)在这方面是最为出众的人物。

在十五世纪末,索拉的尼尔(Nil de la Sova)和沃洛克的约瑟夫(Joseph le Volok)之间的重大冲突使修道精神走向极端。一方面是在国家财政支持下展开的社会和传教活动,约瑟夫的思想是保护修道院的财产,以便组织广泛的社会活动,另一方面,索拉的尼尔主张静修传统、沉思默想生活和修会会众的守贫理想。这两派在对教会本来使命的理解,即净化神圣王国的所有乌托邦梦想上意见一致。所有僧侣首先见证上帝之国在世人当中不可见的临在。第三罗马不过是这种神秘临在

的已败坏的幻象而已。

9. 俄罗斯帝国

这一梦想的破灭导致了彼得大帝(Pierre le Grand)的改革。莫斯科俄罗斯应该走出封闭并接触西方。在彼得大帝领导下,国家政权确立了自身的自主性,不再把宗主教作为自己的宗教意识。彼得放弃了拜占廷关于两种权力协调的理论,打破了教会的法律结构,并模仿新教的管理系统,用圣宗教会议取代了宗主教管辖制。神圣俄罗斯被俄罗斯帝国所取代。神圣俄罗斯变成了信仰与期待的对象,关于基捷日城(La Cité de Kitége)的著名传说深刻地表达出了这一点。^①

在社会方面,出现了一个全新的阶级,即由军人和国家职员组成的“公仆”。农民被束缚在所有权已被交给“公仆”的土地上。这就是农奴制和拥有土地与农奴的新地主贵族的起源。国家确立了一种近似封建的制度。然而,潜在的无政府状态并没有被消除。逃亡的农奴、破产的贵族、哥萨克,在俄罗斯南部草原上形成了自由民的团体,军事性的帮派。十七世纪的斯捷潘·拉辛(Stéphan Razine)起义、十八世纪的伊梅里安·普加乔夫(Imelian Pougatchev)起义、一系列的假皇太子事件,所有这些运动都是反抗国家及其代理人地主和官员的。人民诗人歌唱的都是对无限自由的永恒怀念和对人类关系真理

^① 据一则俄罗斯民间古老传说,充满修道院和教堂的圣城基捷日在信仰开始动摇之时被湖水淹没。纯洁的心灵还能够听到圣城钟声。在信仰恢复时候,圣城又露出水面,于是该城钟声重又响彻整个神圣俄罗斯。

(pravda)的渴望。

在彼得大帝之后,安娜(Anne)、伊丽莎白(Elisabeth)和卡捷琳娜(Catherine)都导演了俄罗斯式的“女皇政治”(Joséphisme),她们压制修道生活,收管其财产,减少修道院的数量。十八世纪以一种新教式的改革开始,却以一种修道精神的意外复兴结束。圣谢拉芬(Saint Séraphin)后来说:“在启蒙世纪,光明是如此罕见,”因此,对于世俗化政治,教会以一种圣灵的强烈显示方式作答。在这里应该提及两位伟大的灵圣者,他们的光辉在十八世纪与十九世纪之交大放异彩。

10. 查东斯克的圣吉洪

查东斯克的圣吉洪(1724—1782)是萨罗夫(Sarov)的圣谢拉芬的先驱者,他在俄罗斯大地上复兴了拜占廷关于他泊(Thabor)光明和期待未来复活的伟大主题。

作为沃洛涅日(Volonège)主教^①的吉洪,是一个文化素养很高的人,谙熟西方文学,自己也是一位优秀的著作家。他去世以后,圣宗教会议出版了他的著作选集,供在教堂内阅读。他的两部著作,《论真正的基督教》和《论在世间收获的精神财富》至今还保存着其丰富清新的内容。吉洪活像一个朝圣者,在生活的大道上不断前进。但是,他的欢愉建立在长期的苦行功夫上。他度过了不可言状的悲哀的时期,这在正教灵修中,很可能是类似十字架圣约翰(Saint Jean de la Croix)神秘之夜经验的唯一范例。他是一位备受爱戴、平易近人的主教,但是因为健康的原因很早就放弃了主教圣职,尽管他在一所远离人群的修道院中隐居,却依然因为十分同情人间苦难而被

众人视为牧人。在不去寻求救世主的世人面前，他不断地见证人类的救世主。对于俄罗斯贵族中自封“开明”派的伏尔泰主义(Voltarianisme)，他表现出了使徒作风。正因为如此，陀思妥耶夫斯基以《群魔》中的佐西马长老和吉洪主教的形象来回击俄罗斯的虚无主义。

吉洪一向是凭源于圣灵的灵感写作的，他的学生从来不能完整解释他火热而丰沛的思考。他是一个伟大的灵视者，几乎每天都能看到敞开的天国，像使徒行传中的执事司提反一样。据他的学生说，他的房间经常受到世外之光的照耀。在关于仁爱的讲道中，他常常提及约翰·克里索斯托(Jean Chrysostome)。作为关注人民生活的教育家，他是首批倡导把《圣经》译成俄语的人之一，他自己翻译了新约和诗篇。

教父们的格言“神学家即知祷告者”是适用于他的；他渴望一种体验上帝的、生活的神学。他第一个把平信徒的尊严视为“内在修道”。在给教会当局的信中他写道：“请不必急于增加修士数目，黑袍是不能拯救人的。穿着白褂、具有顺从精神、谦恭和纯洁的人，是内在修道的真正修士。”修士大司祭布哈列夫(Boukharev)后来重新讨论了对于平信徒的铎职神学具有重大意义的这一主题。

11. 帕伊西·维利奇科夫斯基

帕伊西·维利奇科夫斯基(Paissy Vélichkovsky, 1722—1794)出自同样的灵性家庭。作为一名青年学生，他离开了基辅的拉丁科学院，走入阿托斯山和莫尔多瓦的希腊修道院(philocalie)。这就决定性地转向了教父渊源、转向了上帝教

导的圣智心灵的祷告,以及“神示的”灵性经验。吉洪和帕伊西二人都没有建构什么学说,但却引导他们的学生走向一种生活的以不断地显现的圣灵为中心的基督学。这一基督学是在修道院的寂静中悄悄成熟起来的。重要的是不要忽视这一静修传统的持续深化,在整个十九世纪,面对学校的诸种官方神学,静修传统都一直在发生作用。

12. 十九世纪

十九世纪的初期,是亚历山大一世(Alexandre)的混乱而动荡的时期。俄罗斯军队踏遍欧洲,使共济会的神秘学说在俄罗斯生根,并促进了圣经协会的活动和德国哲学的传播。浪漫主义深入人心,它形成了一种由德国和英国著作培养的、奇特的俄罗斯虔敬主义。对于世界一种迫近的终结的期待(“灵视者”本格尔[Bengel]预言在1837年),大概可以解释果戈理(Gogol)的戏剧。这位天才、但病态而敏感的作家以死人的眼光(Sub specie mortis)审视世界,他将自己的作品和灵魂置于启示之火内燃烧。另一方面,对禧年的期待又使他把“神圣同盟”看作是天国的预演。国家被神圣化,圣宗教会议的掌权者戈里津(Golitzine)公爵自认为是沙皇“外方主教”的代理人。总之,这是一个狂热躁动的时期,用都主教菲拉列特(Philarète)的说法,这“不是俄罗斯宁静的早晨,而是欧洲风雨欲来的黄昏”。云格·施蒂林(Jung Stilling)、埃卡特豪森(Ekkartshausen)、波姆(J. Boehme)、圣马丁(Saint - Martiu)、斯威登堡(Swedenborg)的著作广泛流传,它们的读者是经常出入圣彼得堡塔塔林诺夫夫人(Madame

Tatarinov)或者克吕德纳(Krüdener)男爵夫人的沙龙中的文化人。这种欢乐的气氛打乱了通过直接和天上联系而寻找激动和光照的人,它反映出一种在教父传统及教会控制之外形成的含混的神秘主义。约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)的讽刺不无道理:“这是对普世基督教的伟大空想。”事实上,圣宗教会议的代理人戈里津、共济会员拉布津(Labzine)、斯佩兰斯基(Spéransky)、费斯勒(Fessler)的朋友洛普辛(Lopoukhine)宣扬一种“内在基督教”,这种基督教取消一切教会形式,推行一种全然的教义相对主义。一种“普世神治”的真正国家主义,通过“衰落的治权”的声音(卡拉姆津[Karamzine]讽刺语)强烈地阻止了源自一种非正教教派的所有批评。

13. 神学学校

在正教世界中,俄罗斯神学起始于十六世纪。1453年君士坦丁堡陷落之后,土耳其的统治逐渐延展到全部巴尔干国家。正教重心转移到了自由的俄罗斯。但是,俄罗斯神学在与希腊关系上的自主,是通过拉丁世界对它的十分强烈的影响而出现的,这种影响在十七世纪基辅与莫斯科的神学诸流派中十分明显。

基辅都主教彼得·莫吉拉(Pierre Moghila, +1647)受西方教育,他按照波兰模式建立了神学学校。他请卢布林(Lublin)的耶稣会会士当教授。用拉丁文写成的托马斯经院哲学进入了俄罗斯世界。为了反抗新教的扩张,教授们接受了贝拉尔明类型(type bellarminien)的天主教神学,放弃了东方

传统。彼得·莫吉拉的《正教信仰》是一本典型的西方反新教神学的论著。在俄罗斯的一些希腊神学家和倾向希腊的俄罗斯人开始十分强烈地反抗这种拉丁思想的渗透。

与此同时,彼得大帝的十八世纪是“欧洲”思想大规模引进的世纪,与哲学和自由主义一道,新教在彼得大帝灰衣主教杰奥芳·普罗科波维奇修士(Théophane Prokopovitch)的支持下立住了脚跟。直到十九世纪,一种本土的更新才使正教神学从西方的影响中走出来。这是一个精神苏醒的时代,一个反抗世俗化政治的健全时代,一个为培育有教养神职人员而努力探索的时代。1809年对神学学校进行改革,在弱化拉丁文的同时加强学习希腊语和斯拉夫语。改革使学校摆脱了内阁(Ministère)的控制,使之受圣宗教会议的管辖。1809年,根据新章程开办了圣彼得堡科学院,接着在1814年开办了莫斯科科学院,在1819年开办了基辅科学院,最后,在1842年开办了喀山(Kazan)科学院。作为神学科学和文化哲学真正的中心,科学院出版神哲学杂志,并获得日益成功。由于科学院的周围布满修道院,自然也就生活在礼仪和修道的氛围之中,并最终培养出学术类型的宗教人士和知识分子。都主教菲拉列特、哲学家戈鲁宾斯基(Goloubinsky)和库德里亚夫采夫(Koudriavtzev)、历史学家戈尔斯基(Gorsky)、德里津(Delitzine)等人濡染了教父传统和礼仪传统。俄罗斯圣经学会(“不列颠与外国圣经学会”的一个独立分支)于1814年开始活动(在最初的10年内,用43种语言和方言出版了70万本),它激发了人们对圣经的强烈兴趣。新约于1820年译成俄语。圣经得到广泛阅读,并立即产生出对教父评注的要求,进而促进了对教父著述的翻译。

这种翻译在修道院中起步很早,始于十一世纪,最先翻译的是教父和伟大灵修家的精彩片断。通过这种直接的资源,信徒们有了丰富而有教益的阅读材料。稍后出现了三个翻译中心:科学院的教授、学者、修道士。奥普钦纳(Optina)修道院出版了125种著作,共30万册,而阿托斯山的圣潘捷列蒙(Saint — Pantéléimon)修道院则出版了《慕善集》(Philocalie)、禁欲论者的文集和圣西米昂(Saint syméon)的著作。科学院的院士们翻译和出版了数百卷教父著作、公会议文集和一整套传教文学;用20多种方言出版了几百万册著作和小册。

在科学院的神学中,可以见出两大明显的方向。一方面是对教义进行深刻的思想分析,历史地论证伟大的教父传统。正是教父传统塑造了最为传统、最有成果的一派,即弗洛罗夫斯基(Florovsky)神父所说的“历史学派”。这一派对神学、哲学和历史进行了比较和综合,在一种活的传统精神中反思感受到的教义。另外一种方向在伦理学和心理学的强烈影响下形成,可称为“伦理学派”,具有“神学印象主义”的特征。

占主导地位的流派的^{最大}特征,是反对一切僵死的观点,一致反对关于^{赔罪}的法律观念。圣经的牺牲概念得到福音式的深入研究,成为对上帝不可言说之爱的表达,成为对自世界被造之日起即被宰杀之上帝羔羊的透视。沿着教父的道路,俄罗斯的神学家们努力在教义中解读上帝对人类问题的回答。某些后期的神学家则努力调和这两个学派,寻求在道德方面把教义应用于人的生存,同时追求一种新教父学的综合。

三 十九世纪和二十世纪俄罗斯神学 中的基督学

第四次卡尔西顿公会议的基督学教义是评判所有时代精神的试剂。在中世纪,对神性的过分强调引发了文艺复兴独尊人性的反应。根据这一观点,现代史的任务应该是寻找真正的神性与人性的(théandrique)平衡。神学一直谈论上帝,谈论神一人,却很少谈论基督其人。今天的问题不可随意提出,它属于由基督学开启的人类学,即基督学人类学。这种人类学为第二次梵蒂冈公会议和教会普世委员会的乌普萨尔(Upsal)大会所必需。

东正教对这一主题一直十分关注,在俄罗斯神学中这一主题得到深入探索。许多神学家和宗教思想家都把它置于思考的中心。可以划分出三个主要流派:古典背景下的基督中心论派;智慧(sophilologique)观下的宇宙中心论派;末世论下的人类中心论派。

希腊历史学家巴西勒·塔塔基斯(Basile Tatakis)用题

为“拜占廷之后的拜占廷”一章结束了他的《拜占廷哲学》(1949)。他写道：“罗马在中世纪对西方和日耳曼世界所做的，拜占廷也为希腊、斯拉夫和东方世界做了。”在这世界上，“由拜占廷所塑造的俄罗斯，在其全部的生活表现上，一直到二十世纪初，都是已消亡之拜占廷的最为忠实的形象。”从拜占廷帝国的历史中走出，重新面对基督教普世主义的俄罗斯教会，在现代主义与保守主义之间，强调创造性的忠实，和世界与异教开展了对话。

我们应该表明，俄罗斯神学家们是如何创造性地吸收了拜占廷的遗产的，但是，在这方面，我们只限于对基督学的研究。

1. 莫斯科都主教菲拉列特

面对着十九世纪最初二十五年虔敬派和异教的神秘主义，莫斯科都主教菲拉列特的高大形象巍然耸立，坚如磐石。在1867年他去世之时，君士坦丁堡宗主教致信俄罗斯圣宗教会议，称菲拉列特为“整个东正教的一根支柱、一道光明和一位博士”。他影响了整个十九世纪，不是凭他的长寿(1782—1867)，而是因为他作为传统的见证人和忠实的保卫者的巨大贡献。包括霍米亚科夫(Khomiakov)在内的最优秀的神学家身上的一切积极的、真正东正教的因素，全可归结于他的教导。

在大约五十年之中，菲拉列特对教会和国家的命运产生了不断增长的影响。作为熟悉全部教会事务的决策者，他过着隐居、俭朴、祷告和与上帝深交密谈的生活。他的言谈深入、极

为持衡,以神性之爱的奥秘之中心,博得众人的敬慕。作为圣经和教父著作翻译的倡导者,他特别喜爱神学家圣格列高利(Gregoire le Théologien)的思想以及风格,因而也许他配得上神学家菲拉列特之美名(Philarète le Théologien)。

菲拉列特没有留下系统思想,但是他在科学院的讲义、他的著作、他的书信,尤其是他的讲道稿,都以他神学观的高度统一性令人赞叹。他的学识是长期感悟的成果,具有圣灵的灵感。对他来说,拥有信仰和保持信仰是不够的,教义的内容应该进入生活的脉搏本身中去(即斯拉夫派所说的“活生生的认识”)。基督教不是愚昧无知者们的隐遁所,而是上帝圣智的学校,一切信徒所必须做的神圣任务是神学探索。一个基督徒首先是一个门徒。神学思索和辨识是一种普遍的神恩。他虽然没有提及这一用语,但是却强调信徒们普遍的圣职使命。生活本身体现着一种正在涌动的神学。人们议论菲拉列特,说他从早到晚、从晚到早都是主教。他为俄罗斯语言所作的努力首先旨在让一切人接近神学和阅读圣经。但是,一切已有的言语都应该透过传统之筛,滤掉一切主观主义,使之上升到教会信仰的表白水平。

作为神学家,菲拉列特遵循教父们的圣经主义:消化上帝之言,就像消化圣餐礼的酒和面包一样。但是正像礼仪中的圣灵祈祷文所说那样,只有圣灵能够使上帝之言活灵活现。因此,首先作为圣事团体的教会,是参加真理的永恒圣事、参加经常召集的公会议的地方;这就把教会置于“上帝无限性的深渊之下,人类虚无之深渊之上”。传统所赖以存在的上帝圣言超越了对定断和书本的简单记忆,让透过它们的人看到存在于教会的上帝圣智的永不间断的风。因此,重要的是要知道如

何把教会传统从各流派的众多传统中区分出来。菲拉列特虽然十分怀疑各种“意见”，却十分强烈地维护发表意见的自由，他反对将某种“教义”完全教条化，区分开神学家们的“意见”和教会的“定断”。因此，“东方教会没有具有教义力量的、不能谬误的永恒机构”。在必要时，只有公会议才具有这一最高的权威。它最大限度地留给信仰者去自己分辨；然而，信徒们在牧人的引导下，在一种整体共契中共同走向实现，这确实属于教会的奇迹。

菲拉列特强调圣经的历史性。世界的历史是在同盟(Alliance)的水平上形成的，在它的基础中实际上隐藏着教会的神圣历史。就其根源而论，教会始于创世之时；世界是依教会而造的。教会甚至始于“自世界创造之时即被宰杀的羔羊”(布哈列夫[Boukharev]神学的十分重要的出发点)。遵循传统，菲拉列特把教会置于乐园。在“柔和的夜晚”上帝来和人恳谈，因而，教会的本质就是上帝与人之间的这种神性交流。这样，教会的原理本身已经存在于具有三位一体上帝之形象，具有在多样中合一的形象的第一个人身上，于是人的存在结构本身即是教会性的(这是霍米亚科夫的“集体性”[Sobornost]的出发点)。正是根据这一教会生存特征，人应该在他的生存本身中回应神性之爱。堕落中断了恩宠的极为丰富的源流。但是上帝的圣智挽救了教会的原则本身：上帝向人下降，人向上帝上升。上帝期待着人的精神的自由运动，人渴望着救世主的来临。整部旧约都是新约的先期预示，同时，救世主的族谱表达了神性活动与人性活动的合作形式。

天使报喜开启了新的联盟，上帝之母的决心(fiat)已经宣告了羔羊的婚姻，而圣诞之日则已经是业已开始之未来五旬

节的春天。因此，教会首先是基督的圣体：婚姻性质的结合，由“上帝中的同一生命”之婚姻保证的同盟（霍米亚科夫说是“上帝在人中间的生命”）。圣灵显示出了“基督内的那一个”，而教会则表现为圣灵的永恒临在，这就强调了生命对于权力原则的优越地位（这一观念又在斯拉夫派那里得到反响）。就这样，菲拉列特的基督学在本质上是基督重新修复的伊甸园式的契合，这一契合在上帝之爱的不断展现中得到巩固。菲拉列特的基督学根植于十字架的不可言说的奥秘之中，它从根本上消解了有关牺牲的所有道德化和心理学的概念。我们知道菲拉列特在受难周的周五就圣经的话：“上帝如此热爱世人”作了令人震惊的讲道：“去钉的是上帝父的爱，被钉的是圣子的爱，凭借十字架不可战胜的力量而取得胜利的是圣灵的爱。”它的奥秘根本是不可言说的（apopatique），因为它始于上帝羔羊在三位一体的永恒圣所中的被杀。“由犹太人的憎恨和异教徒的暴力造成的十字架仅仅是天上十字架在地上的影子而已……”，十字架不仅仅是一件拯救的工具，而且还是上帝永恒之爱的形象。在东正教教堂里，十字架放置在祭坛后面，常常不附有基督形体，以表示镌刻于永恒的圣三之爱。十字架受难是这种爱在时间和人类中的投射，它设在用作祭献的祭坛之上。

至于教会的建制，菲拉列特以最明确的方式肯定：教会独一无二的首领是耶稣基督。教会建在其上的磐石不是使徒彼得本人，而是他的信仰表白：“你是基督”，“因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能区别的根基。”（哥前，3，11）“纯真”的东方教会一直是使徒教会古老传统的忠实维护者。信仰的问题交由公会议来判断。教会的统一性是奥秘的。菲拉列

特十分强调这一否定方面。统一没有形式的、法律的标准(霍米亚科夫尤其强调这一点)。外在地看,这种统一性体现在奉同一种信仰、行同样的圣事上,体现在公会议的教义定断上。但是,正是从神秘有如圣灵的内心出发,后来的神学家所借鉴的大多不是要理问答式的菲拉列特,而是作为忏悔者和教父的见证者的菲拉列特。他把“东正教精神”传给了他的听众。

关于西方教会,他的见解是十分审慎的,他富有天主教的仁爱精神。西方教会源自上帝尽管由于它在没有东方教会参与下确定某些教义(霍米亚科夫展开了这种谴责)因而与之分离。同时,东方教会为了维护普世教会的和谐,不承认 879—880 年的会议为第八次公会议,而只承认前七次公会议为西方和东方教会所共有。后来的西方主教会议都没有得到东方的赞同。“我对东方教会的正当敬重不是对西方教会的评判。我把西方教会留给普世教会(公会议)去评判……我服从为合一而祷告的我的教会的圣灵。”

2. 教义神学课本

应该承认也有失败:俄罗斯人不善于建构系统的思想,因为他们觉得系统是狭窄的。最重大的著作是莫斯科都主教马卡里(Macaire, 1816—1882)撰写的。这是一本充斥圣经与教父著作引述的书,内容丰富且富于参考价值,但同时又是一部令人不解地缺乏教义意义的著作,以一种几近于冷漠的客观态度写成,却又带着某种“官僚主义”风格。我们觉得,这些文章对马卡里来说从来不是活的见证,而是教会在其中吸收不到圣灵的灵气的僵死语录。这是一部常常提及克立(H. Klee)

和佩伦(Perrone)的大全,虽然必要,却没有灵魂,没有教义意识的任何内在辩证法。然而,和上一个世纪(伊伦纽·法尔科夫斯基[Irénée Falkovsky],或莫斯科的柏拉图[Platon])的教科书比较,马卡里的教义学至少还具有向教父回归的特点。

更为活泼、更有个性的是菲拉列特·古米列夫斯基(Philarète Goumilevsky, 1866),他是切尔尼哥夫(Tchernigov)的总主教。作为一位圣经学家和教父学家,他加强了教义学课本中的救世论题材,并且把对教义的思想分析和对传统的清晰论证结合起来。他通过教会史探索使徒的见证演变,强调启示的有机连续性,用生活本身来印证自己的真理。他的引用不是以数量、而是以质量取胜。

西尔维斯特尔·马列万斯基(Sylvestre Malévansky, 1828—1908)主教的教义课本至今仍然使用。马利诺夫斯基(Malinovsky)教授的教材是出得最晚的一部(1909),最近还在使用。在霍米亚科夫的影响下,西尔维斯特尔注重教义意识的生命,指明这种生命是如何体现在公会议定断和神学家的表达中的。

全部的教义都被包括在教会的学校式思想之中。从教义被思考与讨论的内容来看,它成了一种神人综合形式的规范。简单的认同是不够的;教会信仰应该把每条教义当作它自己礼仪生活的一种有机因素那样去拥有。只有在这种情况下,它才成为引导一切人的光明。教义学家的任务是揭示全部教义的神性内容,通过他们活生生的经验去在其中发现人类历史的神性维度。如果说基督学的神人一体论是源于道成肉身的教会的形式,那么,三位一体的教义则是教会生命的本质内容。

3. 哲学的复苏

十九世纪三十至四十年代标志着哲学思索的深刻复苏。对外国文学的广泛了解,把俄罗斯思想家迅速推向世界文化的水平。最著名的俄罗斯教授戈鲁宾斯基(Goloubinsky)、库德里亚夫采夫、维坚斯基(Vvédensky)、卡尔波夫(Karpov)、茹尔凯维奇(Jourkévitch)、卡林斯基(Karinsky)把神学院和大学变成了一种广泛的文化中心。热情的青年人醉心于谢林(Schelling)的绝对哲学、康德(Kant)的批判主义、费希特(Fichte)和黑格尔(Hegel)的唯心论、斯宾诺莎(Spinoza)的泛神论实在论、库辛(Cousin)的精神哲学。

彼得·恰达耶夫

在充分吸收了外来因素之后,俄罗斯人的意识,以伟大诗人普希金(Pouchkine)为代表,终于转向了自己的现实。第一位有独创性的思想家恰达耶夫提出一个大胆的问题,询问上帝期待俄罗斯的是什么。他的哲学已经带有全部典型俄罗斯特征的苗头:它是伦理学的、历史智慧和的人类中心论的。历史的现实遵从着它的最终综合:上帝之国。唯一具有历史的民族才是建设上帝之国,或者在自觉地反抗它的民族。为了回应这一召唤,俄罗斯应该选择的目标是达到人类的归宿,他说:“实现这个目标不是通过祖国,而是通过我们得自上天的真理。”正是在这种对民族自我主义、自私自利的屏弃中,在对世界命运的责任感中,以恰达耶夫为代表的俄罗斯思想找到了位置。从一开始,俄罗斯就向世界开放。

斯拉夫派

因此,即使最具俄罗斯本民族色彩的思想流派,即斯拉夫派也是从西方的问题开始的。如果说“西方派”竭力想把俄罗斯文化全盘西化的话,那么与此同时,斯拉夫派认为,只有东正教的精神才有能力认识德国哲学唯心论的宗教价值,并且形成一种具体的唯心论(后来弗朗克[S. Frank]和洛斯基[N. Lossky]的体系即如此)。斯拉夫派寻求的是生活的有机原则(正如法国的神权政治派和空想社会主义那样)。他们在俄罗斯民族的自然集体中找到了这些原则。对于他们来说,宗教意味着回归到生活的完整性,反对所有的支离破碎和个人的原子化。他们对教会“大公性”(Catholique)、集体性(Collégial)和团契性存在的十分独特的见解,使他们在教会中看到了一种有机力量,只有这一力量才能按照圣三、即绝对的神性社会形象来实现“理想的社会”。但是,这一“有机之城”(organicité)的原则有弄混社会与教会、把教会等似自然集体的危险。在元历史现实中建立起来的团体有逃避、隐藏到历史政治的斗争之外,从而把生存的重心推给国家的危险。另一方面,在俄罗斯依然是宗法制的环境中,伦理学的突出地位可以说明斯拉夫派观点中存在一定程度的静止主义,末世论和启示录式的焦虑在静止主义中是没有地盘的。斯拉夫派对浪漫主义和东正教信仰的综合虽然没有成功,但却有重大的价值,它激发出一种史学与文化的神学,把文明的价值整合进基督教的世界观中。

伊凡·基列耶夫斯基(1806—1865)

伊凡·基列耶夫斯基(Ivan kiréievsky)是斯拉夫派的创始人和优秀代表,他勾勒出俄罗斯未来思想的整体纲领。基列耶夫斯基在青年时代几乎没有信仰,但是后来受到他夫人的强烈影响。他为她朗读哲学著作,每次朗读,他夫人都指出“教父们深刻地表达过这一切了。”基列耶夫斯基一心想要检验这一论断,于是接触到教父的著作,他首先领悟到,教父们“已探访过他们谈论的这个国家了”。于是他和奥普钦纳·普斯金修道院的长老们一起翻译出版教父著作。现在,对于基列耶夫斯基来说,哲学,尤其是德国哲学,只不过是走向“一种独立而自由的思想模式”的有益途径而已,而教父们必定能为这种模式提供许多积极的东西。在对西方思想的批判上,他针对新教神学家施莱尔马赫(Schleiermacher)对耶稣基督复活的研究解释说:“施莱尔马赫的心灵信念的形成,与他的理智信念无关”,在公理(axiologie),即价值判断和认识论(gnoséologie),即理性和推理的知识之间存在着一种不容置喙的分离。基列耶夫斯基正是在教父那里找到了心灵与智慧的协调。这是斯拉夫派的基本立论:人类精神的全部能力是在“活的认知”——“认识生活”中被整合的。这就假定了一种与宗教信仰的协调,于是,所有真正的认知都须以对上帝和对教义的认识为依据。基督学教义引导我们走向帕斯卡尔式的(pascalienne)“心灵逻辑”,走向打开无逻辑真理的一种祈祷(orante)冥思。基列耶夫斯基表达他深刻的信念说:“哲学思想首先依赖于我们得自圣三的概念。”关于同体性的基督学原理说明了人与神的形象的内在统一。每种存在全凭它者之毁

灭与死亡而存在其中的物理世界的规律,让位给每个具有普遍性的个人依赖于他人的生活而生活在其中的精神世界的法律。这是一种广阔的基督学人类学,依据这种人类学,每一个人的独特性都能够在全部分其他“独特者”的交响和谐中实现,据教父们的说法就是,圣体实现了“兄弟的圣事”。霍米亚科夫很快重述了这一集体(sobornost)原则。真理只向全然“基督化的”、因而也是“集体化的”人显现,在这样的人身上,一切被促发出来并推进独立的能力都被整合进入一种神—人的唯一视野中。这样,信仰就不仅仅是对传播的见证和圣经的文字的信赖,而是和上帝合一的个人相逢。

深度精神分析法提出了关于各种经验的理论,显然,尤其像荣格(Jung)那样,应该首先注意宗教经验,即生活中的信仰。在十九世纪中期,基列耶夫斯基已经注意到了这一点。

阿列克塞·霍米亚科夫(1804—1860)

在俄罗斯,神学与宗教哲学之间不存在十分清晰的分界线,应该说,最活跃的神学思想常常在官方学校之外。一大群宗教思想家:霍米亚科夫、索洛维约夫、费多罗夫、果戈理、陀思妥耶夫斯基、罗札诺夫、梅列日科夫斯基、弗兰克、洛斯基、舍斯托夫(Chestov)、别尔嘉耶夫及其他许多人都不属于神学科学院,但是他们的神学贡献是令人瞩目的。

阿列克塞·霍米亚科夫被认为是斯拉夫派的领袖。大家都说他天生是个教徒,生来就服务教会的人,从不怀疑,从不动摇。他同时是一名战士,用赫尔岑(Herzen)的话来说,“像圣母院的保卫骑士一样,睡觉时也穿着甲冑。”他的学生萨马林(Samaline)称他为“教会的博士”,巴尔索夫(Barsov)教授

称扬他的神学具有使徒和教父特征。

他十分博学,备受称赞。他编写了一本与梵文同源的俄语词汇集,发明了一种杀虫剂、一种农业机械和一种压缩空气步枪。一位骑兵军官、地主、雄辩家,这就是霍米亚科夫。

霍米亚科夫对教父思想和教会史很有造诣,通过教父的精神,他把握到了东正教的真正实质。他以一名基督现实活的见证人描述了基督的生活,他的全部神学都是这样一种见证。他用希腊语写的著名论著《教会唯一》^①是一部简短且十分清楚的要理书。他的神学之新颖,不在于其形式内容,而在于对教父教导的理解表述上,他的表述深得教父精神的精髓。作为一种方法,他推崇我们随后就忘记的“对上帝的亲身认知”。教会继承使徒的不是一些文字,而是一种生活遗产。霍米亚科夫遵守纳西盎的圣格列高利(*grégoire de Nazianze*)的忠告:“按照罪人使徒的方式,而不是亚里士多德的方式”。霍米亚科夫的伟大功绩就在于听到了作为全部神学的源泉和尺度的教会经验的这种召唤。这是把进行礼拜和祷告的教会作为学校。

对于霍米亚科夫时代的学院派神学来说,他的见解极具冲击力,他推翻了习惯做法,因此有人指责他缺乏精确性,缺乏学院式思辨的准确性。然而,霍米亚科夫认为,神学家的学说是人的见解,必须用教义的不变部分来检验。在霍米亚科夫之前,东正教神学家与西方神学家展开论争,或者使用天主教的论证反驳新教,或者用新教的论证来反驳天主教。霍米亚科夫建立了一种只使用教父学论据的、真正的东正教神学。

基督学教义使人在教会里看到的不是一个理论系统、一

^① 法语译本,《唯一至圣》丛书,1938年。

种学说、一个组织,尤其不是“组织化的恩宠”,而是一个活的有机体,活于圣灵之中的基督的身体。教会是至一的,因为它与至一的基督同一。这一极端的实在论直接来自教父。对于圣奥古斯丁(Augustin)来说,教会是整个的基督(totus Christus),头和身(Caput et Corpus),而尼斯的圣格列高利(Gregoire de Nysse)则认为:“人在观望教会之时,他看到的是真正的基督。”与基督完全一样,教会是人的精神的内在事实,正是这种圣灵降临的意义使基督内在于人,与一切人同体。

在这内在化过程中,教会在其深层意义上从来不是一个权力机构,因为一切权力都永远是外在的,因此,首先,上帝不是一种权力,而是使人得到解放的真理,这一真理因其经验的明晰性而具有说服力。作为外在力量的权力在性质上是会变化的。这一权力被内在化之后,就显出一种最具悖论性质的价值:它是否认权威存在的权力,是一种强力,它处于一个与真理认同的高度。“神赐圣灵给他,是没有限量的。”(约,3,34)对真理的渴望就是对无限量地解放人类的圣灵的渴望:“‘来!’口渴的人也当来;愿意的,都可以白白取生命的水喝。”(启,22,17)这就是教会的本质:它是丰饶的源泉,恩宠的恩宠,自由的自由,它要消除所有的客体化、所有的外在观点。

原罪的意义是把上帝转化为外在的权威,转化为律法和禁令。人因为屈服于诱惑,把上帝和教会看作为一种发号施令、要求盲目服从的权威。为了使人重新内在于上帝,就需要有道成肉身。因此,基督来是为了让“被掳的得释放……叫那受压制的得自由。”(路,4,19)

道成肉身的奥秘教导我们,真理体现在能够充分实现神

性正义的“有限存在物”中,体现在他的神圣性中,真理是“天父无限的爱”。参加教会的全部信徒都变为教会有机体的活组织,变成基督的肢体,所以基督的行动按照他们的接受程度表现为他们自己的行动。因此,凡是寻求证明和保证的人都处在奥秘之外,从这一外在观点看,教会似乎是一权力机构。从外在向内在的这一过渡使霍米亚科夫看到了祈祷:“如果我不能够凭论据说服你,那我们就一起祷告吧”,这是一种建立在上帝的奥秘本身上的或然皈依。

在信仰的范围之内,一切强力统一和一切形式上的服从都歪曲了真正的关系。上帝对于魔鬼是必需,对于尚未再生者是律法,对于已在基督里的人则是自由。按照霍米亚科夫缺乏体系化的构想,罗马教会代表没有自由的合一,新教代表没有合一的自由。罗马说:“你们要服从并信赖我的法令。”新教说:“自由去吧,去为自己发明一种信仰吧。”然而,在支配和主观信仰之外,礼仪给出了真正的态度:“让我们彼此相爱,以便在同一圣灵的合一中表达对圣父、圣子和圣灵的信仰。”

教会可见的一面只有按它不可见的一面才是真实的,因此,东正教拒绝教会的一切可见的首领,因为治理教会的只有基督。“教会即基督所在之处”亦即:“教会是基督属性爱、合一和自由的显现之所。”因此,教会没有任何永不谬误上的形式和法律标准,正如普世公会议也不再有一样。

在不先考虑它的内在价值的情况下公会议的法令在纪律的层面上可被有条件地接受。然后经过生活经验而融入教会的肌体,并通过教会子民的占有-接受而与使徒渊源等同,于是,具有不同表达形式的此后的公会议或者真理本身见证了此——正统性-普世性,或者公会议的非正统性(以弗所强盗

会议,里昂和佛罗伦萨的双重公会议等等)。不是形式的普世性,而是它的真实性藉上帝真实临在的唯一标准来判断所有的公会议,此一标准体现在教父的话中,为教会所承认和接受。罗马主教在宣告之前向主教团咨询,正是在教皇以发自彼得之座(ex cathedra ex sese)的形式作出定断之时。教义的这种特征才显现出来。在第一次梵蒂冈公会议之前,霍米亚科夫指出:在东正教中,对上帝子民的共识是在公会议的定断之后才发挥作用的,以便表明这项教义的神人同体论特征来自教会共识(ex consensus ecclesiae):“这似乎对圣灵和我们都是好的。”针对一种艰难平衡和可能的无政府状态的异议,霍米亚科夫的回答是:自由不是个人的功能,因为自由的真正原因是作为整体的教会,或者是作为基督肢体的人的位格,在这里,自由不再是一种权利而是一种义务。

在他的著作《通史注释》中,历史的过程被归结为两条原则的斗争:“伊朗”(iranien)原则,即自由的和崇拜上帝的创造精神,和“库辛特”(couchite)原则,它服从于自然和理性的逻辑法则。人在教会之外寻求自由,只能找到自然与社会必然性的奴役;它是精神解体的结果,在这种解体中,认识论、伦理学和美学与宗教信仰分离,变成独立和支离破碎的东西。

霍米亚科夫依据这种基督学创建了他的教会认识论,这是他最宝贵的贡献。他关于教会集体性(Sobornost)的学说只是教父传统的表达,此词(sobornost)包含着正教信仰的全部表白。

霍米亚科夫是从分析德国认识论开始的。黑格尔的泛逻辑论把精神加以抽象。他从概念中演绎出现实,从思想中演绎出规律,忘记了概念是构想者的构想,现实客体先于概念,主

体超越概念；因而逻辑思维的规律不是精神整体的规律。康德区别了遵循逻辑的知性(Verstand)和作为观念来源的理性(Vernunft)，霍米亚科夫则将逻辑的和推论的推理理性，即理智(ratio)和信仰所照耀的、“已在基督里更新的”智慧区别开来。基督教的启示不是自然观的补充。独立哲学与教父哲学之间的区别不是程度问题，而是性质问题。基督徒希望与神性绝对发生关系，他从“照耀一切世人的基督”那里获得光明。霍米亚科夫特别喜爱帕斯卡尔(Pascal)的心灵逻辑，称帕斯卡尔为老师。他和基列耶夫斯基都认为帕斯卡尔和费奈隆(Fénelon)能够提供出一种法国式的“斯拉夫主义”(slavophilisme)。为了认识永远活生生的现实，主体应该凭藉爱与同情进入客体，让客体进入自身之中，这样来获取一种生活-知识(connaissance—Vie)，直接把握物自身。这是现实依据存在的内在统一性和普遍的共同体性的展开；洛斯基后来说：“所有的一切都互为内在。”

对于意识内容的现象学分析清晰地表明了它的超主体性，意味着人类意识的结构本身是集体性(Sobornost)的表现。只有在统一各种意识的机构中、在众人的互爱中，真理才是可以企及的。谢尔盖·特鲁别茨科伊(Serge Troubetskoy)对真正的知识提出了一个绝妙的论断：“凡寻求真理的人，都应该与所有具有真理精神的人沟通。”信仰的直接资料准备接受外在形式、“理智外衣”，它允许信仰与智慧和谐一致。思想家无需强制地调和他的哲学与神学，但是他的信仰应追求“基督的智慧”，接受他的光明，自由地面向作为上帝之国的礼仪象征的东方。

霍米亚科夫援引数名东方宗主教于1848年致教皇庇护

九世的谕书说：“真理的保护者是教会的全体子民，”于此可见他对集体性(sobornost)或大公性(catholicité)的明确肯定。

“大公”(catholique)这个词见于对信仰的古老象征：大公教会。大公(Catholique)源自Kath'olon,其词源学意义是总体、一致、全体。在最古代的文献中,这个术语从来不使用在教会地理扩展的数量意义上;它针对的是信仰或者教义的完整性,与分裂和派别倾向作斗争的完整传统。与其说这个术语指依纳爵(Ignace)、波利卡普(Polycarpe)、耶路撒冷的西里尔(Cyrille de Jérusalem)所说的普遍性(universel),不如说是指“正统性”(orthodoxe):“教会以一种完整的(katholikós)方式传讲一切教义。”外在的扩展仅仅是内在大公性在空间上的结果,而内在大公性与地理和数字无关。霍米亚科夫首先把品质的(qualitative)广阔性赋予了“大公”这个词。

应该从纵向意义上理解该词,就像莱兰的圣樊尚(Saint Vincent de Lérins)的传统定义那样:在任何时间、在任何地方、被一切人所信奉的信仰(quod semper, quod ubique, quod ab omnibus)。显然,在时间的横向意义上,这是一条荒谬的原则,但在纵向上却指一种深层的维度,在这种超越了时间与空间的维度中,全部教父的共识(consensus omnium patrum)都与真理吻合,并且展现出对一切人、在任何时间、于任何地方都具有的完美和谐。传统的矛盾在于将过去与未来保持和谐,但是,正如霍米亚科夫所说,这不是人的、而是神的作为。

我们可以发现在霍米亚科夫神学与莫勒(Möhler)神学和蒂宾根(Tübingen)的历史学派之间存在着一种重大的亲缘关系;蒂宾根的历史学派也把教会解释为一种活的有机体,

但有时又认为教会必定也是一个机构。相比之下,霍米亚科夫的教会观更为内在、更富于圣灵气息(pneumatophore)。宗教改革以后,新教神学倾向于对教会作出社会学的定义,把教会更多地看作是信徒的机体、上帝的子民、罪人的团体,而不是教父现实意义上的基督躯体。如果深入探讨这个观念,我们会发现一个关于关于教会的圣灵学概念。在一定范围内,这种教会学有变成神恩和先知的社会学危险,它把出发点设在教会——人类契合之上,而不是设在神——人的基督之上,在作为教会的神人共体之基督躯体之上。在霍米亚科夫那里存在着这种意义上的一些含义不明的论断,如“圣灵的教会”。

“基督肉身论”(christosomatisme)或者在基督内肉身化的概念仍然是正确教会学的基本尺度。上帝父的接受使教会成了家庭或者上帝之家,同样,与圣灵共融的教会-共融体使教会原始地成为因圣灵而显现的基督的真实躯体。

帕维尔·弗洛伦斯基(Paul Florensky)神父曾指责霍米亚科夫,认为他的教会学是人民主权论的模糊摹本。但是,霍米亚科夫是在社会哲学方面近似卢梭(Rousseau)的:人民通过一种“主权法”承认国家权力,人民把权力交给了获得统治地位的沙皇,但人民依然保持着言论和评判的自由。

对霍米亚科夫可能提出的一种更为深层的指责缺乏教会礼仪和圣事的维度、缺乏关于恶,关于基督死亡与复活的主题,因而缺乏末日论。

亚历山大·伊凡诺夫(1806—1858)

具有乐观主义精神的斯拉夫主义者依然生活在俄罗斯的平静环境中;但很快出现了一批躁动不安的思想家。如果说在

十九世纪的西方,表现出这种不安的作家,如卡莱尔(Carlyle)、易卜生(Ibsen)、克尔恺郭尔(Kierkegaard)、列昂·布洛瓦(Léon Bloy)属个别情况,那么,在俄罗斯,全部的诗人、作家和思想家都带有这种焦虑。果戈理以启示录般的感受写道:“大地燃烧着谜一般的乡愁。”

生活在罗马的著名画家伊凡诺夫深受果戈理的影响。由于受到神权政治的激励,他希望一生事奉上帝,并在事奉中圣化自己,他坚信,一个君主的神恩可使他肖似基督。他以一种全然启示录般的笔触描绘了大地哀悼众神的洪荒时代;在忧伤之极,“白衣沙皇”如期而至并建立永久的和平。有感于此,伊凡诺夫计划在莫斯科设计建造一座献给天国的教堂。在这座教堂身上,他实现了将艺术、科学和哲学整合于宗教信仰的最终综合。这样一种文化末世论观点预设了俄罗斯人民的救世使命,这一主题很快变为传统。伊凡诺夫表达了一种没有经过任何怀疑、具有圣经的先知风格的信仰。正是这种虽然是空想的、但却不可动摇的信仰品格,后来出现在俄罗斯革命者身上。

在见证了那个欢乐时代的同一观念层面上,可以提及的是建筑学家维特伯格(Vitberg)对莫斯科救主教堂的设计,该设计由沙皇亚历山大一世(Alexandre I)亲自审批。这一教堂汇集了所有的历史风格,表达了所有基督教派终将在上帝之国的永恒中和谐一致。这一俄罗斯的普世主义在此之前出自弗朗茨·巴德(Franz Baader),正是他提议在莫斯科建立基督教科学院,以便把宗教和科学结合起来,实现一切基督教教会的联合。

尼古拉·果戈理(1809—1852)

果戈理是一位伟大的作家,是陀思妥耶夫斯基的先驱,他大部分时间生活在国外。他受到过德国浪漫主义的影响。波兰人亚当·密茨凯维奇(Adam Mickiewicz)和意大利人西尔维奥·佩里科(Silvio Pellico),以及巴黎的绞索,促成他在罗马加入了“社会基督教”,他研读过灵修者和教会教父的著作,主张个人苦行,尤其主张作为平信徒圣职使命的行动。他对博爱的贫乏感到震惊,对此不断地感叹道:“我们在历史中失去了兄弟”;“所以你们要到人群中,首先实行兄弟之爱。”

果戈理的启示录式的动力使他以一种与所有平静相对的原始躁动(éon)进入了俄罗斯文学,并开启了宗教思想的末世论维度。

果戈理的著名“现实主义”是十分矛盾的。他首先描写了最喧哗的非现实,因而启发了陀思妥耶夫斯基的灼见:“真理是不可靠的”,以及克尔恺郭尔的看法:“凡不放弃可靠者,皆不得与上帝建立关系。”首先把不可信推向极端,接着果戈理在此背景下描述一种他事先赋予超自然意蕴的平凡与粗俗的现实主义,起初,一切都以最令人安心的方式合乎习惯,然后一个异常的小细节不期而至,也不知出自何处,致使一种崭新的现实突如其来,这种现实和其他现实同样真实。在描写省长府上的舞会的著名段落中,乞乞科夫(《死魂灵》的主要人物)似乎有鬼魂附体,他用脚画出各种人物,然后“又用小腿作一个急速的动作,那小腿突然显出尾巴的形状……”读者马上会问,他的脚是不是魔鬼的脚。死魂灵收购人乞乞科夫这种著名的天真虽然奇异,但是他的职业却与撒旦的行径极其相似。

在阅读卡夫卡(Kafka)时,应该平心静气地承认,一个猴子是一名院士,一位律师长着一个马头,既不死又不活的人们在湖上航行。果戈理也是这样:取代上帝真实世界的是一种令人恐怖的滑稽模仿,在一片冰冻的荒原上,一个鼻子在上面徘徊,那鼻子离开了科瓦列夫副官绝不出众的脸面,获得一种自主存在权,一直扩展到四轮敞篷马车的底盘。但是,这鼻子是谁呢?它出现的日期意味深长:3月25日,圣母领报瞻礼。在俄罗斯,这一天是普天同庆的日子。大家都不工作,都前往教堂,在路上,在集市上购买笼中之鸟,把这些有翅膀的囚犯放生,以之强调环宇同乐。鼻子也顺应这一传统,走上通往大教堂之路,它的马车颇有一番凯旋战车气派。它俨然享有世界上全部权力的人物,四处走动,然而,它还得留在大堂的圣所中。大教堂空无一人,令人意外。上帝也被自己的冒充者挤走。另一个,即骗子鼻子,头戴双角帽,以主人姿态进来,要占领地盘。这是故事的关键。在入口处,有一群老妇人站着,像神秘的修女一样,戴着无边蒙面的露出眼睛的软帽,像那鼻子一样,没有面容,而面容不正是反映上帝的形象的吗?透过软帽开口观望的这些老年妇女是谁?这是魔鬼的目光,被设置在他所钟爱之子——反基督的凯旋门入口。

在这空荡荡的大堂中央,鼻子站在那里,左转右转,隐藏它的面容,或者说它没有面容。反基督所越过的大堂门槛,标志着历史迈过启示录门槛之时刻。圣母领报瞻礼遭滑稽模仿。这是骗子的福音,他在宣布他自己的“福音”。这些无容貌的隐匿存在充斥空间,把活人的世界改变成死魂灵的世界。

在现代,俄罗斯作家米哈依尔·布尔加科夫(Michel Boulgakov,谢尔盖·布尔加科夫神父的侄子)写作了著名小

说《大师和玛格丽特》。作为果戈理的门生，他描写了莫斯科大街上以教授外貌出现的撒旦之不同寻常的幽灵。对于苏联公民不仅在上帝论题，而且在上帝存在之问题上所持的怀疑态度，这位教授感到十分震惊。作家以最为简洁和最为灵活的方式展现了这个幽灵。这是一部天才的讽刺作品，一部具有先知式象征主义和强烈表现力的杰作，它使布尔加科夫进入伟大作家的前列。

果戈理的中篇小说《旧式地主》结尾供认：“先生们，生活在这片土地上是何等的无聊啊！”事实上，普遍的无聊感，从来没有像今天这样，泛滥在无线电波、电视电影和书报上。在一个被剥夺了意义与目的纯工具性的技术世界中，五大洲的人都厌烦得连打哈欠。像计算机一样的“死魂灵”，虽然能解决大量的问题，却不能够提出那唯一真实的问题，即“唯一必要”的问题。不是战争，而是厌倦感有可能毁灭世界。从这种充满世界的无聊之中孕育出了魔鬼，他给生存带来了刺激，即滋生普遍吃人现象的“意识形态激情”。

把世界描述成为一个使所有活物都窒息的“洞穴”，果戈理因此达到他天才的顶峰。他摧毁了无神论，不是通过上帝的存在，而是通过魔鬼的存在。虽然他没有找到积极的回答，但他已预示了此一答案就在作为终极实现的教会之中。

就在这最具乐观精神的世纪之中，有一位先知出来对《钦差大臣》这一剧本总结说：“受最高政府派遣，传令官请你们立即到他那里去……”对于历史的任何一个时候，这一信息都肯定是刺耳的，因为它宣告了历史的终结。他的语气是不容反驳的：“无论是谁，凡是不听我的话的，都必遭殃，”上帝这些话的意义也正在于此。

果戈理一生都致力于礼赞至美,但是像圣安东尼一样,他只看到面对他的野猪嘴脸,一个紧接一个的行走的魔鬼,历史的大门已准备着向令人可畏的信使敞开,这位信使使人们听到了突然响彻世界的号筒声:愤怒之日,伟大之日(Diesvirae, dies illa...)。

果戈理揭开了生活的僵死面目,不是面容,而是像皮兰德罗(Pirandello)那样的假面具。世界弥漫着死亡的气息(sub specie mortis)。他预示了现代艺术,先期见到了毕加索(Picasso)的怪物、被分割成块的人。罗札诺夫在阅读果戈理作品后,指责他“以笔杀人”。锋利的手术刀割下活的肉体,制作出自动木偶。果戈理承认:“《死魂灵》第一部中的人物,都是些空虚的灵魂,集中描写的是他们的平庸……以后各卷将作出回答。”

《死魂灵》第一部的结尾写得甚妙:“啊!三套马车,像飞鸟一样的三套马车!是谁发明了您?您只能诞生在占有半个地球的国家里;在这个国家,谁也不会去浪费时间计算边界的里数!……马车夫轻轻挺直身子,把鞭子在空中一挥,哼起一支歌!几匹马奔腾起来,车轮轮辐模糊起来……道路微微颤动……行人停下脚步,发出一阵惊恐呼声……这三套马车走近、远去、飞逝!……”

而你,神圣的俄罗斯,你开始了怎样的奔腾,像这辆谁也不能追上的三套马车?你掀起了风暴,桥梁发出嘎嘎声响,一切都向后退去,你超过了一切!在山坡上,马蹄几乎不接触地面……匹匹骏马形成长条,像在空中奔驰、飞跃的无尽的直线……各个帝国都要为它让路……这三套马车受到了上帝的鼓舞,劈开了天空大地。

俄罗斯啊，俄罗斯，你在观望什么？你用充满期待之情的目光凝望着我。你这样辽阔广大，究竟有什么意义呢？”

在恩宠与绝望的最后战斗中，从上帝之死的星期五到上帝复活的星期日，只有一步之遥。在被问及乞乞科夫能不能再生时，果戈理回答：“永生、未来复活的春风将会结束一切。”

果戈理是位天才的精神分析家，他分析了人类的种种苦难和活的灵魂向死灵魂的蜕变；同时，这种构造性的心理综合能力并非与生俱有。在临终之际，他十分恐惧、全身颤抖，连连自问是不是有一种恶魔力量一直控制着他写作的手。从果戈理已经焚烧成为灰烬的灵魂里是不可能产生出一种积极向上的人类类型的。他已经达到了他的天才巅峰，他理解这一点。在他逝世前的9天里，他把全部手稿烧毁。斗争已经结束。划了十字之后，果戈理躺下，泪流满面。他对霍米亚科夫说：“死亡的时刻到了，我已做好准备。”他吩咐请来神父，领了圣体，接受了临终敷圣油礼，目光凝望天外。最后那一天的早晨，他说：“死亡是多么甘美，”死亡之前又说：“梯子，快，把梯子拿给我！”查东斯克的圣吉洪在临终前说的也是这句话。果戈理曾喜欢阅读圣让·克里马克(Jean Climaque)的《天堂之梯》。他论复活节之喜悦的《书信》中最后一信提到了这本书：“作为复活的唯一希望，梯子已经备好，它是从天上向我们放下的……”

在小纸片上，果戈理以颤抖的笔记录下他的遗言，谈的不仅是活的灵魂：“你们要成为**复活的灵魂**，而不是死灵魂。除了耶稣基督指出的大门，没有别的大门。”

在最后的时刻，他变成了福音书所说的儿童，他问：“请告诉我，为什么我不为赎我全部的罪祈祷，而很想为整个大地的

得救而祈祷呢？”他祷告是为了让人们以爱和普遍的情感来光荣圣三之名……

在纸片的尽头录有他最后的祷词颂赞十字架不可战胜的力量，他将自己即将告别的世人置于这一拯救的标志之前。“为了将我所得到的恩宠记忆和快乐永远保存下去，应该怎么办呢？……。”这份文献令人想到绣在衣服上的帕斯卡尔之火。同样一种喜悦、同样一种平安、同样一种光明，就像是他最后信息的秘密内心。是的，怎样在他的心里保存住那全然流逝的事物？果戈理以优美的书法体抄写了他的《神性礼仪》，这是一首礼赞天上美善的颂歌，或者，更好地说，是基督自己在天上所举行的永恒礼仪在尘世间的片断。

果戈理的天才继承者陀思妥耶夫斯基巧妙地进行了一次精神综合，他重建了卡尔西顿公会议的平衡。但在此之前需要指出果戈理和费多罗夫在思想与观点方面的高度一致性：用规定着“共同事业”的“人与上帝的亲缘”来超越人与人之间的“非亲缘”关系的普遍协调。涉及的不是拥有更多，而是成为更多：它依据恩宠在一个神的尊严之中超越自身。

尼古拉·费多罗夫(1828—1903)

费多罗夫在莫斯科任图书馆馆员，是托尔斯泰、索洛维约夫、陀思妥耶夫斯基的挚友，是一个睡木板的苦行主义者，他的惊人之处在于他真正令人叹服的博学。他践行他主张的“共同事业”原则，和穷人分享他微薄的收入，禁止出售自己的书。图书馆应该免费提供图书，他认为，思想是属于一切人的财产。他真是一位没有封圣的圣徒。

在他面前,就连托尔斯泰也表现得十分谦恭,还说,和这样的一个人生活在同一个时代是值得自豪的。有一天,费多罗夫带引托尔斯泰观赏图书馆的珍贵藏书。托尔斯泰说:“书里写的都是蠢语,应该全部烧掉。”费多罗夫甚为气愤:“我见过世上不少愚蠢透顶的人,可是像这样的,却从来没见过!”

然而,费多罗夫指出,脱离了行动的抽象认识,会把“认识之树”变为“十字架之木”;这种认识把道成肉身的现实——基督重新钉十字架,因为道成肉身首先确立了思想与行动的统一,基督说:“我就是生命、道路和真理”。

信仰和行动的分离使学者、技术人员和政治家这一类人不再去成为应在(devoir-être),忘记了生活的终极目标。

建立在人固有的利己主义和对“兄弟”的遗忘之上的社会秩序堕落为动物秩序。然而,费多罗夫的态度更加开放、积极和富于创造性。他认为,福音书不仅仅是福音,而且也是一个计划,是一项把历史变成争取人的终极尊严之大战场的行动纲领。

他的主旨也是末世论的:人类的命运由某种意义上的人类自由的**可能情况**决定。费多罗夫对启示录的理解是十分独特的:启示录是**有条件的**,是最要求**行动的**:在上帝之国来临人间之时,如果人不与上帝计划合作,则福音书与启示录中最阴暗的预言必将实现。如果可怕的审判终将举行,那也是理所当然的,因为它本来也可能不会产生。

费多罗夫明确指出:在基督教的代用品(ersatz)中,正在扩展的社会主义信仰教条是最不道德的,因为这一信仰把未来一代选民的幸福建立在以前数代人的痛苦和尸骨之上,建立在对他们的忘却之上。只有对普通性博爱、对与过去与将来世世代代一切人的深切契合的憧憬才能战胜自然的混乱,但

是,它迟早要面对根本的障碍:死亡。费多罗夫强烈指责传统宗教信仰过于轻易地接受了死亡宿命论,这种态度令他反感。他说,官方基督教已经变成膜拜死亡的宗教,信仰这种宗教是这样一些人的,他们神化死亡以便消极地接受,面对它的残酷事实,他们放弃一切可能的战斗。

费多罗夫认为,热衷宿命(amor fati)是非道德主义的顶点,他以憎恨命运(odium fati)来与其对抗。询问一个活着的人为什么活着是荒谬的,而最为智慧、最为恰当的问题是问为什么一个活着的人被剥夺了生命。费多罗夫的“计划”引出了神人共体的终极结论,这是一个大胆但完全符合逻辑的结论,可以称之为“复活义务的伦理学”。他断言,基督教并不是终结的消息,而是在行动、在其最终效果及其目标的意义上的终结本身:完整的福音信仰根本排除了被基督征服的死亡;它们的共存是反本性的;死亡是丑恶的、没有生气的、是最危险的真正异在。人被召唤追随基督直到他复活,不是在彼岸,而是从尘世的复活。依据有条件的启示录概念,我们在这里看到了费多罗夫的第二个基本论点:最明显的罪是忘记祖辈,忘记一切在亚当之后死去的先人。与此同时,如果能够重新找到和全人类的契合,如果能够开始和一切人、为一切人、死去的和将要出生的人共同生活,那么,活着的人的自我中心主义就会被克服。源自逻各斯的人类科学要接受一种闻所未闻的飞跃,以便开创“共同的事业”,这是礼仪的确切意义。在自身范围内的科学和技术的协助下,作为富有生机的普遍礼仪的共同事业开始了死者的复活。凭藉其与一切人的同体性,基督的复活内在于一切人。费多罗夫指出:只有在人与上帝积极配合的情况中,复活才是普遍性的,相反,基督徒的消极态度会把人类一

分为二：只有选民才能复活得到永生，而其余的人，受咒诅的大众(massu damnata)，像圣奥古斯丁所说的那样，将被投入火湖，这是第二次的、最终的死亡。

显然，费多罗夫教导的是一种积极的、主动的末世论，这一末世论来源于对一切人都是终极结论的基督学。基督来到世上，是为了召唤所有的人在拯救世界和人类的事业上全力配合他。他的主导思想是：上帝已把调理宇宙混乱的全部手段交给了我们，以便把敌对的自然改变成人类的朋友。在堕落的时候，自然是盲目的，僵死的，它意味着反本性，然而，永生，以及复活像诞生一样，也是自然的。在基督内具有超越性的人类动力，使这一切以一种内在的、正常的更新在超自然的意义上成为自然的。

学会控制自然力量之后，新人将会征服饥饿和自然灾害，消除造成人与人之间冲突的全部原因。这时，人类把自己的创造力献给“控制”自然与整个宇宙的“共同事业”。军队将不用于对人发动战争，而用于防止自然的可能的灾难。

费多罗夫称赞气象学的进步确保最大丰收。他预见到了太阳能的利用会取代煤炭。他设想收取地球电磁能量，以控制地球在宇宙空间中的运动，使地球成为航行宇宙的真正航船。对其他行星和天体的移民可以避免地球人口爆炸的危险。但是，使生活发生革命性变化的全部这些措施都仅仅是一切人复活后的结果，仅仅是进入新的本体论条件的入口，它们对应于人类互爱的神奇能力。

注意到费多罗夫对苏联^①政府技术计划的不可置疑的影

① 本书法文译本出版于1970年。

响,虽然没有命名,是有意义的。1932年,在哈尔滨大学任教授的经济学家谢特尼茨基(Setnitsky)在自己的著作《论最终的理想》中证实了这一点。他指出,认识与行动的结合在苏俄已经实现。在分析原因之后,他勾画出费多罗夫征服干旱的构想,以及开发“大伏尔加”众多河流的计划,和土耳其斯坦的庞大灌溉计划。当时还有一个在苏联受到热烈讨论的、更有气派的计划,那就是改变墨西哥湾暖流的方向,使西伯利亚变得温暖,同时把北冰洋的冰群向英国推移,以便“冻死这个最为臭名远扬的资本主义国家”!最近,知识分子、生物学家和医学家已经接到了命令,要加速人寿实验,使人尽可能地万寿无疆。

费多罗夫的理论对现代技术的发展意义重大,因为费多罗夫认为现代技术为终极目的所必需,他谈及了某些终极的事物。他是一个孤独的思想家,生前只得到索洛维约夫和陀思妥耶夫斯基的理解。索洛维约夫在信中对他说:“您的设想是在基督之路上向前迈出的第一步。”陀思妥耶夫斯基说:“我赞同他的思想,我了解他的思想,有如了解我自己的思想一样。我和索洛维约夫都同样相信真正的、个人的复活,复活就在尘世间实现。”托尔斯泰认为:“费多罗夫像内科医生和外科大夫一样,触及了人的隐患。”事实上,费多罗夫设想的惊人之处在于一种火一般的预言精神,这是一种非同寻常、却又具有真正福音性格的勇敢。他宣告:“三位一体的教义是我们的社会纲领。”这一教义令人把基督教信仰认定为强力、能源、动力,或者能够改变自然的宇宙力量。这不是自然论的观点,因为他所谈论的努力与恩宠相适。恩宠向人类提出了一个很实际的任务:社会、科学和宗教的创造应该旨在加速时间,缩短期限,以此按天父的超验意志来调动人的动力,正如圣彼得所说:“让

主的日子早临”，让天国早临尘世。我们最好生活在福音的国土上。

费多罗夫的思想很难理解，有时候显得天真、混乱、富于空想，在某些方面又几乎带有一种魔幻性的人本的主动主义。费多罗夫是一位伟大、孤独、充满灵感的先锋，他深信上帝在呼唤人成为拯救一切的工具。

误解是不可避免的。索洛维约夫在一封信里提出了一个令人发窘的问题：“肉体的复活是不够的，尸体的复生不合乎大家的意愿，因为这会延长现实的食人主义。”费多罗夫在信边上写下了自己的愤怒之情：“复活死人，复生死尸，何等荒唐！”应该谨慎，因为一种太过轻率的批评有可能丢掉一种天才的直觉和一种深具福音特征的**行动神学**。费多罗夫绝不幼稚，他认为复活包含了本性的变化；虽然没有形成体系，但是他终生思考基督学的问题和可能产生的全部结论。可以有理由地指责他的一点是，他的乐观主义忽略了十字架的奥秘和恶的非理性。

费多罗夫的“超道德论”和尼采(Nietzsche)的“超善恶论”对立。在阅读尼采著作时，费多罗夫注意到，尼采沉湎于人的现实的无价值之善及人的巨大之恶中，根本看不出超越这些局限的道路。唯一真实的道路是按照三位一体的教义生活，它意味着不是拥有更多，而是成为更多，完全按照圣三团契及其“共同事业”的形象生活。参与三位一体上帝的生活，首先意味着成为不死，以便像进入他的本体处所那样进入上帝。

死亡仅为偶然事件，而战胜死亡则是天父意志的实现。圣子接受了死亡，是为了带来永生。人应该和基督一起重建人所毁坏的一切。与宇宙合一，为的是在自身中把地与天合一。礼

仪再现这一奥秘,呼唤一切人进入到生命的终极行动中。复活是一种有如诞生一样的奥秘和自然的行动,它是一种属灵的身体性的自然表现。灵魂的翅膀变为肉体的翅膀。费多罗夫的整个系统,就它显现出的深度而言,是一种活力论,是对基督下面这句话的天才注释:“我所做的,你们也要做,而且要做得更好。”这是一种行动神学,是道成肉身的直接结果。

西奥多·布哈列夫(1829—1871)

布哈列夫是修士,修士大司祭,莫斯科科学院和喀山科学院的圣经和教义神学教授,他属于灵感型著作家,他的著作因思想性强而不易阅读。上课的时候,他总是来回踱步,对他的学生无拘无束。他的学生说,听他讲演时有一种印象,好像是基督本人在宣讲自己的福音。

布哈列夫的遭遇是悲惨的。他在自己的著作《东正教与世界》中指出,对于承担完整人性的基督来说,世上有的他亦有,这部著作引起保守人士的激烈反对;难道可以与世俗化的、异教的文明握手吗,布哈列夫的说法不是对教会的背叛吗?由于受到当时的完整派(intégristes)的迫害,他不得不放弃教职。圣宗教会议对某些片面之词感到不安,于是停止出版他对启示录的评注。那个时代是冷酷的,是尼古拉一世统治的结果。他被派往一所修道院,禁止他写作和宣讲,他深信自己被上帝召唤去完成一项十分个人性的福音使命,于是他请求圣宗教会议允许自己还俗。

布哈列夫在他的神学中断定,只有修道生活或者婚姻生活才能达到基督徒生活的完满性。由于他的修道召唤是一种妥协的产物,于是他结了婚。他认为,婚姻是一种婚姻圣职,一

种服务上帝之国的教会职务。所有夫妻都应该找到与表达了向一切人传福音的最大要求的修道誓愿相应的职责,修道誓愿包括:服从基督、为召唤所严格必需的清贫,作为人类精神洁净而非生理童贞的贞洁。他追随查东斯克的圣吉洪,主张一种平信徒的“内心修道”。事实上,涂圣油圣事(西方的坚振礼)是关于平信徒的普遍圣职的圣事。在东正教中,这一圣事还包括修道剃礼;受洗就是“剃度”,它意味着完全献身于对救世主的服务。该圣事的祷词强调了这一点:“主啊,祝福你的仆人吧,他初次前来向你献上剃发,……请你使他满心欢喜地在一切行动和一切言语中服侍你……使他一生,都凝望着天上耶路撒冷的至善……”

还俗之后,布哈列夫继续大量写作,忍受赤贫,并在赤贫中死去,年仅47岁。他去世后,他的夫人发表了他的著述,尤其是他丰富的书信。他经受了在人间的“下降”,受过官方的当众屈辱,并像基督那样空虚自己。他一生都不断地呼唤教会人士走下某种脱离肉体之理想主义的高峰,走向承担了一切人性的基督。布哈列夫的遭遇像是光辉的标记,用受难羔羊的光明照亮了人类生存的全部领域。

他具有的可能含义还有待解释,他属于未来。在十九世纪中期,布哈列夫宣扬一种泛基督教,其目的是要接近基督本身,而不仅仅是他的教义,要在人类生活的一切方面拥有基督。他把福音从所有的法律概念清理出来;上帝为人作出牺牲,而不是人为上帝作出牺牲。人的创造反映着造物主上帝,布哈列夫以基督文化和文化基督化之使徒的姿态出现,这对他那个时代具有革命性的新意。对于果戈理发自焦灼心灵的呐喊,只有布哈列夫在《致果戈理三书》这本书中作出了精彩

的回应。他颂扬卡尔西顿公会议的教义,像其他人一样,他认识到在拯救和对一种巨大的创造任务的召唤之间存在平衡。谨慎的菲拉列特都主教对他说:“你瞥见了神性之光的闪现。”依据道成肉身的形象,他寻找“在地上如同在天上”的上帝之国的真理。

布哈列夫指责官方神学染有阿里乌(Arius)异端:看不见体现在基督身上的完美的上帝,从而表现出对神性和逻各斯光明的惧怕。他同样反对一切世俗主义。他首先把自世界创立以来就被钉十字架的上帝羔羊置于他的神学中心,“一切都是通过他完成的,没有他就一切不成。”但是,基督的力量不是来自上帝的荣耀,而是来自他被钉十字架的爱。造物主以受难奴仆的形象完全倾空自己。对于羔羊的恒初被杀,布哈列夫一向深感震惊,因为这意味着上帝是在他自己的受难之中创造了世界的。这就是《上帝到来》(Déisis)圣像的双重意义:圣像让人看到作为医生和审判官的基督,同时这又是并非置于终结、而是置于“太初”的羔羊的神秘联姻:世界的创造是一种婚约奥秘。正如叙利亚的一位神秘论者萨鲁的约翰(Jean de Saroug)所说:“主耶稣基督自愿与教会订亲,以鲜血为嫁妆,以十字架的钉子为戒指。”世界的创造是在道成肉身中完成的,道成肉身把人置于新的本体论条件之中,置于神化的秩序之中。道成肉身的“喜讯”宣告,人的一切属于基督。

布哈列夫具有察觉逻各斯之光的惊人天赋;把精神、教会与世界的躯体、人、文化分离开来的一切企图,他认为都已近似一性论异端。他强烈谴责教会人士对一切在“形式上”不属于教会的事物的不敬。除他之外,这一时代很少有人认识到:基督能动地临在于伟大的哲学体系、文学、艺术和戏剧中。他

卓有成效地研究了从费希特到黑格尔的哲学思想演变,揭示了这一思想由于基督道成肉身的一种错误概念、由于一种软弱无力的基督学而遭到了失败。谢尔盖·布尔加科夫神父后来在自己的《哲学的悲剧》中重复了这一概念。布哈列夫在这里表达了他的深刻信念:基督背负了哲学家们的罪。他很大胆地谈论了为人类思想所固有的逻各斯的恩宠,但是,应该像审判比喻(太,25)教导的那样去解析和承认它的存在。布哈列夫从内部超越了文化的世俗化状态,他在这里的功绩是无与伦比的。

全部信徒都被召唤去参加羔羊的事业,分担他的牺牲,亦即:把他人的罪加诸自身。陀思妥耶夫斯基以其独特方式说:“一切人对一切人都是罪人。”这一态度具有广泛的效力,因为它通过同情之爱使人进入到圣父对圣子的爱中。基督承担了人类生命的全部不谐之音,不断地承受苦难,“受煎熬直到世界的终结。”

早在别尔嘉耶夫之前,布哈列夫就已经以同样的信念、同样的力量保卫人类的精神自由及其创造尊严,他说,因为一切限制都会停止“思想的礼仪”。他把创造性的思想置于神性水平,不忽视文化的种种模糊的维度,他揭示出了隐藏在文化中的根本性的基督学维度。作为“东正教文化”和文化神学的先驱,他分析了果戈理和其他灵性作家作品中的福音信息,肯定了这些作家与艺术家的圣职使命。在教父基督学中,他听到了一种强烈的呼唤,听到了把一切寻找真理的人吸引到基督那里去的使徒般的声音。陀思妥耶夫斯基亦认为,即使是反对基督的人,也具有他的形象。

布哈列夫转向西方,宣扬正在发展中的普世教会运动。他

忠实于自己关于基督普遍临在的信念,同时指责罗马教会不该把一位超级主教置于其他主教之上,指责它忽视了完完全全是基督的上帝之国。

现今的神学完全恢复了布哈列夫的名誉。他为文化的辩护确立了历史基督教,因为文化根植于基督也在其中的人性概念之中,这就带有了聂斯脱利派(nestorien)或一性论的倾向。他没有把创造偶像化,但却肯定人类具有基督学的唯度,即认为人也是神人共体的。

他那经常受到指责的所谓的“空想主义”,其实是建立在福音书的应许之中的,对于世俗智慧、对于某种敌对世界的神学之智慧而言,是“疯狂与丑闻”的这种乌托邦主义,却是圣保罗所说的“在基督里更新了的”全部智慧的终极现实。布哈列夫所做的,是对圣格列高利·帕拉马斯(saint Grégoire Palamas)关于在天使之上的人的创造之权威学说的注解。

列夫·托尔斯泰(1828—1910)

十九世纪六十年代的标志是虚无主义的出现,否定过去、否定历史、否定传统,荒唐地要到荒无人烟(tabula rasa)之地去建设一种纯洁的乌托邦,卢梭(Rousseau)把这种乌托邦规定为一种实用和法制的道德主义。托尔斯泰是一位远远超越这一潮流的巨人,因为他是一位天才;然而,他也留下了某种道德化的无政府主义和“常识”虚无主义的痕迹。

托尔斯泰逝世十年之后,他的夫人对传记作家波尔纳(Polner)表白道:“我和我丈夫共同生活了48年,但是我不明白他是一个什么人。”充满内心冲突和矛盾的托尔斯泰至今仍是一个谜,他的许多传记没有一部是完满的。他具有罕见少

有的内心生活,他因此能够刻画出他小说中的各式各样的人物。列昂季耶夫把他比拟为印度的神:“两个头,四张脸,六条手,一切都是无限的,都是用最珍贵的材料造成的。”

他很早就热衷于对生活意义的探索。少年时期,他挂在脖子上的是卢梭的像章而不是洗礼十字架。他对文明的否定和对简朴与道德完美的追求始源于此。他还受到叔本华(Schopenhauer)的强烈影响:表现在他的悲观主义、佛教类型的现象学、个体存在的虚幻上。

在《狂人札记》中,他叙述了前往阿萨马斯的旅行。他又幸福、又富有,为获得一份新的地产而上路,夜间突然惊醒,浑身是冷汗,于是他自问,什么是生活的、尤其是死亡的意义。在一篇具有罕见力量的中篇小说《伊凡·伊里奇之死》中,他表达了他对死亡和日常生活之荒谬的反抗。他所深刻感受到的不是肉体死亡上的恐惧,而是死之在形而上的恐惧,同时他对把他变成某种物的盲目的、非人格的东西感到痛恨。在这一时刻,正如陀思妥耶夫斯基笔下的基里洛夫所遇到的情况那样,上帝像“死亡恐惧引发的痛苦”一样,出现在他面前。他在忧虑中与自杀的念头抗争,并由于相信生活的荒谬不是“终极的真理”而获解脱。他认为,“终极的真理”不在于理性之中,而在于纯朴人们的信仰之中。他的真理观提升了他生存之深度。虽然他在书中、又在普通人中间寻求过这“终极的真理”,但不幸的是,他又陷入了理性主义,这种理性主义在向他传授了自己的上帝观念之后,又向他传授了他称为“按上帝”生活的意义的东西。

他学习希伯来文,努力提高自己的希腊文水平,阅读了圣经和一系列神学著作,但是他不接受任何非理性的、超验的因

素,他拒绝教义、圣事、基督的神性、死者的复活。他写了四卷《教义神学批判》,筹划创立一种新的宗教,这种宗教“要摆脱一切神秘性和一切奇迹因素,这是一种常识性的实践宗教,它在此世之外不承认任何可能的至福。”(《我的信仰:怎么办?》)他所宣扬的某种“神秘内在论”与佛教和斯多亚道德论(moralisme stoicien)的关系远比与福音书的关系密切。人类的自我是“上帝的一部分”,死后必与上帝合一,必将融入上帝之爱的海洋之中,像印度的涅槃那样。他对理性意识的观念接近于德国哲学的超验主体概念。他彻底的非人格主义即来源于此:是人类不朽,而不是人不朽。托尔斯泰只接受福音书中简单的、易解的东西;正是“常识虚无主义”使用道德论的“健康”取代了“福音书的迷狂”。基督变成了犹太的苏格拉底(Socrate),耶稣不是基督。他曾想写“唯物主义者基督之福音书”。

托尔斯泰具有某种道德教师爷的气质,但是他的宗教经验缺乏神秘的深度。梅列日科夫斯基认为,他是肉体的观察家(在艺术的意义),而不是精神的洞见者。他笔下人物的宗教情感绝对不是他自己的宗教情感。在他的道德主张中,他超越了尼采对价值观的重评,对这些价值观不屑一顾。托尔斯泰一旦离开他的小说,就表现出某种令人震惊的圣像破坏者的麻木。他的《克罗采奏鸣曲》是对爱的严厉否定。他《论艺术》的文章表现出某种低劣的空泛,不存在任何善与美的联系,他的伦理学摒弃了美。他的泛道德主张有某种非理性的、专横的东西。托尔斯泰神化这种泛道德论,因为他从中寻找绝对,这就给他的伦理带来一种神秘的性质,一种超越了自然的极端理性。

托尔斯泰的天才在于唤醒道德意识。他强烈地抛弃了一切与他的泛道德论格格不入的东西,全力反对“世纪精神”,指责这个鼓噪的伪善社会。他的言论影响了那些受他感染的人,托尔斯泰深深感受到自己的人格与学说之间的矛盾带来的撕裂和痛苦。

福音书(太,5,38)上说“不要与恶人作对”,这构成了他的无政府主义;他拒绝国家、权力、一切自然的权威、私有财产。他为生活中的非正义感到苦恼,自认是一个靠人民养活的寄生虫,撰写对人民毫无用处的作品。农民养活了他,但是农民拿他的《安娜·卡列尼娜》有什么用?尽管生活在宽裕的环境中,但他像农民一样地穿着,追求一种自食其力的简朴生活。他的生活学说与不能进入他过度僵硬的学说的生活之间的矛盾,使他日益不堪忍受:“我痛苦得呼喊……感到全然不知所措……我恨我自己和我的生活,”这是他的灵魂在呼喊。

对于“我在此与彼(hic et nunc)应该怎么办?”这个问题,福音书没有法律上的规定,因为基督没有制定任何道德准则,他的真理是他自身——他的活的位格——答案只能存在于和这位神人的言谈之中。托尔斯泰对这一点不可能没有感受,这就引出一个问题:托尔斯泰的基督教是不是一种没有基督的基督教呢?如果说托尔斯泰凭理性否认基督的神性,那么,他信仰基督的话就只是因为基督中显出上帝的那个人这样做了,这样的一种信仰超越了对那个人的简单信赖。托尔斯泰没有认真地信仰基督的神性,却爱基督,把他当作真实上帝来追随。这也许就是他最大、最明显的矛盾。

托尔斯泰在晚年和友人法学家科尼(Kony)谈话的时候,并不肯定人死后人格依然存在,就在去世那天,他还不断地重

复说：“寻找，再寻找……？”

最后，托尔斯泰甩掉了面具，摆脱了自身生活的虚伪，走上流浪道路，去寻求战胜死亡的上帝。在这一出走过程中，他先经过奥普钦纳和谢瓦尔吉诺(Optina et Chévardino)修道院，他的妹妹玛利娅出家在那里。他虽然否定教会，却在教会的历史躯体之外寻求它。这具有充分的象征意义：在他拂拭往昔的灰尘、面对前途之未知数的时候，他想到了修道院，想到了教堂的钟声，想到了基督临在的地方。在1904年，他对梅列日科夫斯基的夫人吉娜伊达·吉皮乌斯(Zinaide Hippus)说：“其他我一无所知，我只明白到最后一分钟我要说：让我把我的灵魂交到你的手中。上帝做他喜欢做的，他要保护我、毁灭我或者重组我，那只有他知道，我不知道……”

陀思妥耶夫斯基在《群魔》里，对出去寻找并找到大师的老斯捷潘·维尔霍文斯基在大路途中死亡的描述中，早已预言过这种谜一般的结局。

以通常的标准来评判托尔斯泰是不行的，因为他的天才超越了一切。他否定世俗化的文化，唤醒所有人的道德意识，邀请一切人在尘世生活中寻求上帝之国的真理(Pravda)。通过对这一真理的朝圣，他把一切人置于这样的终极选择前：善只能是超越了一切服从和妥协的绝对，否则就不存在。这是他积极的格言，是衡量他的探索与痛苦的天平。

索尔仁尼岑(Soljenitsyne)受到托尔斯泰的短篇《人凭藉什么生活?》所启发，并写出自己的长篇小说《癌病房》。索尔仁尼岑似乎向众人提出了一个托尔斯泰特有的问题。所有愚蠢的回答在托尔斯泰所给出的提示前都相形见绌，他借朴实无华的艾夫伦(Ephrem)说：人，真正的人，只能凭藉爱生活。

托尔斯泰虽然就艺术说过许多平淡无奇的话,但是他在1900年对戈尔顿威泽(Goldenweiser)也说过几句极有见地的话,这些话令人钦佩地道出了索尔仁尼岑《癌病房》的不可抵御的效果:“一件艺术作品最重要的是全部光芒聚汇和从中发出的那个焦点、光源、中心。这个光源应该是我们全部的解释都无法企及的。一切真正的艺术作品的意义就在于只能凭藉这个中心来充分表达其内容。”

费奥多尔·陀思妥耶夫斯基(1821—1881)

十九世纪后半期表现出俄罗斯美学、哲学和宗教的某种程度的复兴。每一个十年都出现一种与其他年代不同的特殊内容。陀思妥耶夫斯基确切地表述了十九世纪后半叶的几十年,显示了这个时代的内在辩证法。

他的小说近似于“神秘故事”和“悲剧”体裁;陀思妥耶夫斯基以艺术家和观察者的方式在小说中思考神学问题。从他的藏书(其中包括柏拉图全集)可以看出,陀氏大量研读过教会教父和伟大灵修家的著作,他追随果戈理的榜样,反对一性论者对尘世和人间的冷漠态度。如果上帝之国在历史终结之时作为一性论者的解难神(Deus ex machina)来临,强迫历史进行和谐,那么,一个无辜儿童的一滴泪水就会摧毁这一和谐,伊凡·卡拉马佐夫因此有理由拒绝这种和谐,退回入场券。同时,聂斯脱利派的全部偏离,由于神-人取代了人-神而被取消。

陀思妥耶夫斯基有他自己的空间(市镇和房屋的奇幻面貌,作为人类灵魂内在景观映射的自然)和自己的时间。在《斯捷潘奇科沃村》中,情节只延续了两天,《卡拉马佐夫兄弟》的

活动延续了六天,《白痴》的活动延续了八天,节奏的加速使情节意味深长。他的人物都没有确切的职业,但同时,他们完全被生存之意义问题包围着,体现出陀思妥耶夫斯基视野的多重面貌。从《坚信不移的太太》到《大法官的传说》,他的主题都是自由与真理二者之间的关系。

在他视野中心的是以道成肉身审视的人的命运,即一种**基督学人类学**。基督肯定个人的价值,这价值来源于上帝三位一体的教义,来源于人依上帝形象被创造之时人的原始神性形式,基督重建、完成和启示了这种作为人的存在的神人共同体结构的神性形式。和基督的自由对立的是灭绝人格及其自由的撒旦的专断。虚无主义对过去和传统的拒否把人置入脱离现实的一种分裂性孤独之中。无名无姓,也不知家在何方的“流浪汉”,只能在幻想世界里梦想和生活。对空想梦幻的执着使虚无主义者成为“群魔”。对普遍之人的抽象慈爱变成了销毁具体之人的热情。

经过几年的苦役生活之后,陀思妥耶夫斯基在《死屋手记》中,使我们看到了果戈理的“死灵魂”,他们是因为强加的一种集体生活而死的;陀思妥耶夫斯基看到了后来发生在社会主义时期的可怕的集体化,这是一种新的奴役形式,是具有“水晶天堂”外貌的“蚂蚁窝”。“地下室人”注定要准备爆炸。人的尊严与自然以及生存的全部自然形式和社会形式相比在于他精神的独立性。人由实现自我的渴望决定,甚至人的非道德行为也源自精神本性。一旦与至善分离,人就不再是一个道德主体,他的抉择便包含着死亡的种子。“二二得四,这已经是死亡……但是,二二得五也是一件引人入胜的事……只有正常的才是必然的吗?我,我随心所欲。管它世界的死活,只要我

能天天喝茶就行！……是的，我有一间地下室，我愿意说什么就说什么……但是，我知道这地下室不是更好的，更好的是另外的东西、完全不一样的东西……”这“另外的东西”就是基督，这是《地下室手记》中天才辩证法的总结。陀思妥耶夫斯基的“地下室”所指的是下意识的幽暗王国。地下室人从他生活的环境中产生了反抗强加给人的限制的正确尺度；但是，抉择的经验令他去寻找“全然不一样的事物”，首先去选择真正的自由。

“道成肉身”进入了历史，成为历史的主轴。借助道成肉身的光明，新巴别尔塔开启了启示录，提出了终极的问题。世界从根本上分为两极，古老的、被世俗化了的智利亚主义(Chiliasme)与左派的千禧年主义互相渗透，并与圣经的末世论冲突。

《大法官的传说》综合了陀思妥耶夫斯基的全部宗教思想，总结了他的杰出观点。“传说”的历史背景不过是揭示历史的超越现实的一个约定标记而已。“传说”关联的不是中世纪，而是明天的历史……

陀思妥耶夫斯基明确地说，这大法官绝不代表罗马教会，它表现的是“凭借人力的划一化，这是一种发端于古代罗马的观念”，这种划一化不在彼得的教会里，而在受试探的教会里。无论在东方还是西方，凭借力量的划一化背离所有的教会，形成一种对自由的神性本质的十分独特的抵抗，对圣灵的反抗。

陀思妥耶夫斯基使用了一种大胆的文学方法，面对着叛逆的造物，至善屹立不动。面对着这位疯狂和极端激动的老人，基督一直保持着一种关心的静默。他的存在，即使是沉默的，也已经是审判了……恶只能说：“你走开，别再回来，永远

别再来……”阿辽沙听完这个传说之后,作出了自己不会错谬的判断:大法官提出的诉讼是一支对神性之爱的颂歌:“你希望人有自由的爱,以便让他自由地追随你,受到你的指引和掌握……除了你的形象外没有任何的光明……”

陀思妥耶夫斯基沉浸在对上帝的顺从中,毫无保留地顺从上帝的形象。在对旷野三次魔诱的永恒回答中,基督弃绝了诱惑,因为这些诱惑代表着奴役的三种形式:奇迹、奥秘和当权派的极权。同时,撒旦把这三种奴役方式看作是关于人类生存的三种正确的解决办法:把石头变成面包,这解决了经济问题;从圣殿顶跳下,这意味着“奇迹般地”战胜自然的必然法律,解决了科学、技术和知识的问题;最后,用刀剑的力量,在和平的幌子下统一全部民族,这解决了政治问题。

“传说”是陀思妥耶夫斯基的精神经典,他一生倾力的正是这本“论基督的书”。他在这本书中告诉我们,基督并非总是外在的、具有“客观”联系的权威,而是使人得到彻底解救、使人摆脱一切限制的内在真理。基督希望人们作为朋友而非奴隶来奉行上帝父的旨意。自由的互爱使上帝的自由和人的自由聚合在两志说意义下的共同源流中。陀思妥耶夫斯基的全部小说都是围绕这个主题写作的。他要表明,只有上帝才能够真正地爱,如此他变成人,并生活在这种爱中:“上帝只与众神交谈……”

借《群魔》中斯捷潘·维尔霍文斯基的忏悔,陀思妥耶夫斯基表达了自己的一种天才发现:关于上帝存在的“圣爱”论据,这一论据存在于心灵的渴望之中。如果心灵以其固有的能力已经使一切值得爱的存在物永恒,那么,心灵只能真正地爱本性是永恒的存在:因为上帝是唯一可以永恒地爱的存在,所

以是必然的。这同时也是关于永恒的论据：“我是不朽的，我的不朽是必然的，因为上帝永远不会熄灭在我心中为他点燃的爱之火……”

陀思妥耶夫斯基说，一切都归结为一个永远具有现实意义、如今尤其如此的问题：“一个有教养的欧洲人能够无条件地信赖上帝之子耶稣基督的神性吗？全部的信仰在于肯定：‘道成肉身’”。

但是，最终的和谐还依然在历史中吗？对直接正义的忘我渴望最终导致曾经存在的伊甸园乌托邦；为了得救，简单地发现这些就足够了吗？陀思妥耶夫斯基的伟大天才在于使他避免了内在自然论的诱惑，使他进入一种全新的视野。

关于生存的格言宣布“我爱故我在”(amo ergo sum)；正是在这种作为“有爱之人”(Homo amans)的“爱的艺术”(ars amandi)中，人才触及了自己的奥秘，并发现一种并非来自这个世界的光明。托尔斯泰神秘内在论的诱惑，在地上建设天堂的空想已被超越了；《群魔》中的基里洛夫和《白痴》中的梅思金公爵这两个人的忘我感受表明，最终的综合要求一种对自然的决裂、对时间的唐突(Kairos)、要求彼岸的介入以及超越者的降临。拉斯科尔尼科夫的梦想和大法官的传说所热烈探讨的，正是这种启示录式的氛围。可以感觉到历史在根基上的动摇，因为恶不单纯是善的缺乏。当否定之灵的可怕代理人骑着怪兽从不毛的沙漠中出现、大众拜倒在它脚下、这位大骗子因而成功的时候，我们就明白，对历史的乐观主义综合并不源自基督，而源自那位反基督者。索洛维约夫和陀思妥耶夫斯基在行将就木之时，都得出了这一结论。基督教乐观主义因为悬搁了人的自由，所以是悲剧性的。善在世界上从来没有取得可

见的胜利,福音书也从未应许过历史的快乐终结(happy end)。

一切小说家在想要描写一种实际可见的善的人的典型时,都感到了一种无法克服的困难。果戈理因为自己沉重的失败而焦灼如焚。陀思妥耶夫斯基在札记中自问,理想的人在生活中能够做什么:充当和平的法官吗?还是社会改革家?一个概念、一个肖像超越了时间,却还是没能触及永恒。一幅圣像使历史的面貌与永恒对它的改变汇合在一起。作为艺术家,陀思妥耶夫斯基终于认识到人为方法是不现实的,于是加以摒弃,并采用圣像方法。他从伟大的灵修者的生活中撷取了自己的理想典型,他画出一幅圣徒肖像,当作圣像挂在墙上。依据这一点,便可解读《群魔》的躁动和发生在世界的某些事件的意义。

这一观点的极端形式见于《卡拉马佐夫兄弟》中题为“迦拿婚筵”的一章。阿辽沙在师父佐西马长老的棺木前闻到了“腐臭的气味”;这种气味难道不是来自历史、来自自然论的内在主义、来自沙文救世论的梦想和陀思妥耶夫斯基自己的空想吗?然后,忽然之间出现了另外一种观点,在这种观点中,任何意识形态都不再控制陀思妥耶夫斯基,他完全自由,他描写了某些激动人心的发现。不是阿辽沙身在其中的佐西马房间的墙壁、而是历史的墙壁倒塌了。长老既在棺材之中,又在迦拿的婚筵上,既在这里,又在那里,这完全符合陀氏的观点,它既在历史内,但又不源自历史。时间的突然空白展现出世界的前进方向,展现出迦拿婚筵的欢乐以及肉体复活的永恒欢愉。“快乐吧,畅饮新酒吧,畅饮新的、巨大的欢乐之酒……这儿是新郎、新娘,这儿是明智的筵席总管……你看见他,我们的太

阳了么?……他同我们共享欢乐……他等待新的客人,不住地召唤新的客人……”

阿辽沙仆倒在地,像亲吻神圣荣耀的衣襟那样亲吻大地。“地上的秘密同群星的秘密彼此相通,大千世界的子民们都在它的心灵里汇聚。”历史走出自己的界限,进入了它最后的综合上帝之国中。就像在一些画中、尤其是格列科(Greco)的画中那样,历史的视点并非出自历史,然而,正是这一视点末世论地引导历史的行动,构成了历史的运动与生活的原则。

我们根本不能依照启示录来生活。我们也不能依照陀思妥耶夫斯基来生活。但是,阅读他的小说有助于解释生活。陀思妥耶夫斯基把福音书说的盐撒进了这个世界,如果没有盐,一切都会淡而无味;他激发了美,如果没有美,“在这大地上就无所作为”。他的信仰把上帝引进灵魂,就像欧洲火棘在那里扎根一样。他一生都热烈寻求理解人,最后,他学会了在人那里读出基督之名。像雷霆洗者圣约翰一样,他下降到这个世界的地狱中,在那里找到了基督,像约翰那样,他认出了上帝羔羊,爱之永恒不动的太阳。他把十字架作为雅各的梯子,沿着这梯子往下,见到了人、天使和天使的救主。他勾画出神性慈爱的圣像,描绘了天父的微笑。基督教上帝的全部奥秘就在这一微笑之中。陀思妥耶夫斯基让我们明白,我们将享有我们全部的永生,以瞻望这一微笑,这微笑像创世第一日早晨那样永远清新……

陀思妥耶夫斯基注意到了费多罗夫的思想,即:“在我们这个时代,‘父亲’这个词最受憎恨”,于是他把“杀父”置于《卡拉马佐夫兄弟》情节的中心,后来弗洛伊德(Freud)重又以独特方式讨论过这一主题。杀父之罪由这四兄弟来分担,它象征

人类有机团结、人类大家庭的解体。陀思妥耶夫斯基用佐西马长老——阿辽沙之间的精神亲缘来和费多尔——阿辽沙的血缘对峙；用复活万物的爱与毁灭一切的恨对峙。遵循着费多罗夫“三位一体论是我们的社会纲领”这一理想，陀思妥耶夫斯基说，“东正教会是我们俄罗斯的社会主义”。他的阿辽沙离开了修道院，成为人类在基督内互为兄弟的榜样。他在一个少年、他的朋友伊柳沙的墓前的谈话是一篇费多罗夫式的表白，是对业已更新的大地上的世人之真正复活的热情信仰。

在《卡拉马佐夫兄弟》末尾，当作家向我们告别时，他以上帝之国子女的纯洁口气说：“是的，我们一定会复活，我们将彼此向往，我们将快乐地互相诉说过去的一切。”最高的荣耀（Gloria in excelsis）使这部小说在末尾达到了庄重严肃的和谐之音，这也是作家的天鹅之歌，是他最后的信息。

康斯坦丁·列昂季耶夫(1831—1891)

陀思妥耶夫斯基的观点激起列昂季耶夫的强烈反应，列昂季耶夫指责他的“粉红色基督教”。反对他的阿托斯山隐修主义，认为佐西马长老不符合现时的修道精神，不为奥普钦纳修道院的修士们所理解。罗札诺夫理智地指出，佐西马毫无疑问地符合四到九世纪的修道理想（圣约翰·克里索斯托——Jean Chrysostome——发生影响的时期）；我们可以补充说，他更符合未来的修道理想。

作为医生、商事裁判、历史学家，列昂季耶夫是一位因独创性而感到孤独的思想家。他把博物概念、生物学概念运用到历史上。一切充分的成熟最终都要在死亡的无等差中受挫，因此，他反对一切民主平均主义的观点。他固有的美学观十分独

特,以至支配了他的精神,接近某种非道德论。道德严格限于个人的生存环境,而与历史的发生力量无关。个人生存环境受制于让我们在多样性中看到美的美学规律,然而,欧洲文明趋向于简单化,而简单化的划一性和平等性则导致死亡。他憎恨人道主义及其对进步和幸福的天真信仰,它关于对“远者”或者一般之人的爱是抽象的,并非对“邻人”的爱。在这里他看到了一种可怕的人类崇拜,这是一种商业资产者的精神表现,他说:“想到如下的情况,足以令人悲伤:摩西上西乃山,希腊人建造雅典卫城,亚历山大大帝战胜阿尔贝尔(Arbèles),罗马军团征服世界,使徒宣讲福音,殉道者被拉上火刑柱,行吟诗人放声歌唱,都是为了让穿着奇装异服的有产者,在这些辉煌不再的废墟上单独地和集体地流连忘返……”

列昂季耶夫由于自己的宗教类型而全然处于恐惧之中,像青年路德那样处于对审判的前倾性焦虑之中。他认为,宗教的欢乐令人忘记审判者上帝。在审美趣味方面,列昂季耶夫喜爱这个世界的世俗之美,拒绝形变,因为上帝属于天上。他主张个体拯救的超验利己主义,即使在这里,他所寻求的既不是真理,也不是解救。他认为基督教是关于终结的宗教,不是没有任何宗教意义的历史时间的宗教;他的超末世论(hyper-eschatologisme)越过历史跃入终结,于是否认历史可能具有一种源于道成肉身的积极意义。陀思妥耶夫斯基提出了基督教在历史上的行动问题、教会在人类命运中的作用问题;列昂季耶夫对此的回答是:考虑一下你的死亡,足矣!

上帝对于历史的超验性令他难以承受,他不明白,基督教不是解脱生命的拯救,而是对生命本身的拯救。“基督教的言论和欧洲的整体进步竭力扼杀生活美学,即生活本身……该

怎么办呢？在超验的利己主义和对最后审判的恐惧的作用下选择、服从基督教。”

他预感到了即将到来的动荡，对欧洲和俄罗斯抱着最深刻的悲观观点。俄罗斯人民的历史使命是启示录式的，它滋生出反基督者……

索洛维约夫认为，列昂季耶夫“由于对纯粹伦理学的轻蔑、对力和美的崇拜，使他成为在一位修道士看来显得双重悖论的尼采思想的先驱。”事实上，在他的晚年，他选择了修道生活，崇尚禁欲，在一性论唯美主义的指引下接受了东正教。尽管没有提出解决方法，但是列昂季耶夫提出了伦理学、美学和政治学的关系问题和宗教在历史中的行动问题。

瓦西里·罗札诺夫(1856—1919)

作为作家、记者、宗教思想家，罗札诺夫一生都在“寻找上帝”。他的风格是独特的，他的写作方式属于印象派，他的全部著作都是一种内心“日记”，一丝不挂地剖析自己。他具有一种真正的“言语魅力”，这种魅力不是一种工具，而是他的灵魂所在。他的坦率常常令人咋舌，他揭示内心的思想从来不加修饰。埃利克·霍勒巴赫(Eric Hollerbach)认为，罗札诺夫在深入探索人类灵魂时，关注人们最内心的事体，他们的“衣装内里”。别尔嘉耶夫形容他是“一个普通的天才”。正如帕斯卡尔(Pascal)所说的，我们惊奇地遇上了这位活生生的人，而不是认识一书之作者。

他从一开始就把轻快、欢愉的福音东方和圣经西方对立起来，认为基督教尚未实现，而俄罗斯人的天才被唤去深入探索基督教的深层。正是在这时罗札诺夫思想发生转向。他深

入了旧约和新约的对立地带,选择对大地的热爱,选择圣经关于群众和此世财富的态度,祝福人类的所有欢乐;他沉浸在对旧约千禧年的向往中。

他承认:“我像是母腹中的一个婴儿,不愿意出生。我在那里十分温暖舒适。”对出生之前状态的偏爱这一奇异供认,包含着反叛的苗头和爱欲之形而上学。他强烈反对修道院中的禁欲主义,他说:“耶稣的柔和使世界充满了痛苦。”对于各各它的宗教、即死亡、僧侣独身制、斋戒和禁欲的宗教,他提出了伯利恒的宗教、即诞生的,圣父的宗教与其对峙。在罗札诺夫那里,圣诞消除和掩盖了上帝道成肉身的奥秘。他歌颂肉体的和自然的欢乐,歌颂生存的活力,推崇家庭、婴儿和爱欲。他说:“文明以流产的形式扼杀了婴儿。”

他在人的爱里感受到了神圣之临在;他认为爱直接地触及了超验者,因为爱欲与上帝的关系比理性和意识更为直接。他指责教会轻视夫妇之爱、儿童和母性所具有的圣洁性。但是,如果说人在历史上是一个流浪者,那么,他据以成为自身的唯一原则和形而上学的依据就是家庭生活的情爱。鲍里斯·维舍斯拉夫采夫(Boris Vicheslavtzev)在自己的著作《改变形象的情爱》中,重新讨论了这个主题。

罗札诺夫在他最后一部著作、令人惧怕却又深刻的《当代的启示录》中指责了基督教界的历史消极性,其信仰不能自动实现,主流派唯名论把信仰变成了僵死的教条。如果基督教是真实的,它就应该是全能的,至少在终结时应该改变世界的面貌。罗札诺夫提出世界归返教会的问题,作为末世论的答案。

罗札诺夫的圣经宇宙中心论强调东正教宇宙论,并且预示了未来索菲亚论(sophiologie)的前景。他从宗教方面为自

己的文化观辩护,这使他在俄罗斯思想家当中享有重要的地位。他深深地扎根于东正教,因此,他对基督教的反叛和攻击不过显示出他与自己的一种激烈斗争而已。他在组织上是宗教徒,在自己的方式上是一名“基督内的愚人”(fou en Christ);像一个着魔的人那样,他胡言乱语,却始终未出教会的范围。

1917年革命之后,罗札诺夫住在巴维尔·弗洛连斯基(Paul Florensky)神父那里,在离莫斯科圣谢尔盖修道院不远的谢尔盖耶夫·波萨德修道院。他去世时是一个优良的基督徒,他领了圣体,离开这个他深爱的世界时,心中充满基督复活带来的喜悦。

弗拉基米尔·索洛维约夫(1853—1900)

以索洛维约夫为标志,俄罗斯进入了一个更为系统的思想时期。思想变得更为成熟、更为丰满,它产生了关于作为完整有机体的世界的全体一致(omni-unité)的概念,形成了索非亚论的各种形式。俄罗斯思想的特征之一是它的情感、苦难、直觉的特征。思想家是作为“新的宗教意识”的预言者——先知而出现的。占主导地位的末世论主题集中于对新领域的寻找和上帝之国的降临。索洛维约夫希望从理性上为教父们的信仰“辩护”,“从逻辑上”证明信仰的教义,但是一点也没有减少从他自己的神秘经验中汲取灵感。

与新柏拉图主义的广博相对应的是罗马帝国的雄伟,与索洛维约夫天才的普世情怀相对应的是俄罗斯的广袤。作为“卓越的哲学家”、神学家、诗人、文学评论家、记者,他强烈地影响并鼓舞了整整一代人,他是最伟大的俄罗斯神学家之一。

他酝酿了十九世纪末和二十世纪初俄罗斯意识的复兴；一切思想体系都受益于他有机和完整的认识观念，受益于他关于基督学神人共体论的概念。他的唯美主义和神秘诗歌宣告了俄罗斯象征主义的来临，影响了伊凡诺夫(Ivanov)的通神术、安德列·别雷(André Bélyi)的神秘理论、亚历山大·布洛克(Alexandre Blok)的诗歌。他的生活和事业有两个方面。白天的索洛维约夫是哲学家和神学家，这时他惊人地广博而清晰，夜晚的索洛维约夫则是一位诗人和灵视者，他打开他先知般的视野，与彼岸、与超验世界会晤。应该注意到这个极为丰富和复杂的灵魂的这两种面貌。他扑朔迷离的个性告诉我们，要理解他的学说，应该注意他的某些生平事迹。

他父亲是一位著名的历史学家，祖父是一位神父。他8岁时，祖父把他领到祭台旁，进行了一次虔诚的祈祷，让他献身于为上帝的服务。索洛维约夫13岁时成为一名激烈的无神论者，经历一次危机之后，于18岁那年确定了坚定的信仰。他就学于莫斯科大学和莫斯科神学科学院。他因自己的论文《西方哲学之危机》和《抽象原理批判》的答辩在大学中一炮打响。大家都为这位新天才的诞生而庆幸。在答辩前的演讲中，索洛维约夫宣称，对于不信宗教、却有教养的人来说，只有两种可能：或者自杀，或者承认自己是虚无，承认“上帝就是一切”。他嘲笑进化论者说：“人都是猴子的后裔，所以我们才互爱。”

他的生平贯穿着某些幻象和谜一般的机缘。1862年他9岁时，第一次看到发光的索菲亚，出现的时间很短，这事发生在礼拜时咏唱《大天使革鲁宾之歌》当中。1875年，他作为哲学副教授在大英博物馆的图书馆潜心研究神性索菲亚时，听到一个声音向他说：“到埃及去，到大金字塔脚下去。”索洛维

约夫立即出发,穿着大礼服,戴着大礼帽,留着长黑胡子。贝都因人以为他是魔鬼,用绳子把他捆起来扔在路边。一支商队解救了他,他按时前去会晤了索菲亚。这是他在诗中描述的三次奇遇的第二次。

还可以提一提他的一次先知之梦:他走在莫斯科街头,后来进入一所住宅,在那里遇见一位天主教主教,主教向他证明说,教会的分离仅仅是表面上的,这不涉及一直保持完整的神秘合一。谈话结束时,主教向他祝福。一年以后,索洛维约夫真的找到了梦中的街道,进入了那所住宅;他在那里和教廷大使交谈,讨论完合一问题后,受到了祝福。

在十九世纪八十年代,索洛维约夫特别关注普世教会的合一问题。在克罗地亚的萨格勒布(Croatie, Zagreb),他在天主教主教斯特罗斯马耶尔(Strossmayer)处寓居,主教说:“索洛维约夫是一道清新的空气,因而是十分神圣的(anima candida, pia ac vere sancta est)。”

他在巴黎出版了他的著作《俄罗斯与普世教会》之后,一向听他忏悔的神父瓦尔纳瓦(Varnava)取消了他领圣体的权利。对此感到苦恼的索洛维约夫在1896年2月13日致函天主教合并教会神父尼古拉·托尔斯泰(Nicolas Tolstoi),在断定他对真实的教会——天主教教会和东正教教会的忠诚之后,恢复他在弥撒中领圣体的权利。这是罗马教会和东正教教会都不能赞同的一件个人行动,今天已改变了的这一做法可追溯至索洛维约夫。然而,应该说,普世教会的急躁情绪及其仓促的行为使信仰的真理相对化起来,而没有通过寻求一种源自圣灵的、活的语言之共同努力来将这些真理加以吸收。“理智的圣餐礼”应该先于“感情的圣餐礼”;只有前者才能避

免仅作为某种简单符号的“象征”的崇拜,这种“象征”令人悲剧性地落在“被象征之物”的外面,因而失落了真正的合一共契。

1900年7月,索洛维约夫感觉自己行将就木,作了忏悔,并从一位东正教神父别拉耶夫(Bélaiev)手中领了圣体。这位神父见证了索洛维约夫的伟大谦卑及其完美的正教精神。关于索洛维约夫的信仰,即他是天主教徒还是东正教徒的全部讨论,看来都是虚假的。索洛维约夫从来没有考虑过改宗,从一种信仰转向另一种。他一向想要肯定和表白的是,在分离的表面现象之下存在合一,他认为,这合一从未中断过。

应该强调指出,索洛维约夫对隐匿和不可见的世界极为敏感。作为一位医学教授、实证主义者、怀疑论者和无神论者,维里亚米诺夫(Véliaminov)记述了自己和索洛维约夫及其友人的一次终生难忘的晚间聚会。期间索洛维约夫谈到了魔鬼,谈得十分生动,富有感染力,连他本人也感到奇怪地紧张。突然,从坚实的地板里冒出一个黑而浓密的烟柱,直上天花板。“看,看啊!”索洛维约夫用手指指着高喊道。他神情痛苦,其他人也十分惊愕。

他在日俄战争爆发之前五年就预告了这场战争,他说,他清晰地感觉到,一个地下墓穴时代、一个残酷迫害信仰的时代正在来临,如同公元初的殉道者时代那样。

他身材高大,瘦长,面容像苦行僧,朋友们说他是“活的圣物”,他的头像旧约中的先知,长着一双令人羡慕的眼睛,目光总是凝视远方,注视着彼岸的某物。他有很好的视力,常常看到远方正在发生的事情。众人前来向他请教,他双目紧闭,在祷告中答应。他浓重的发卷落在肩头,使他酷似一尊圣像。小

孩子们说：“这是善良的上帝。”由于助人为乐，慷慨无私，他常常无法离开寓所，因为他把全部衣服都送给了穷人。他是一位真正的朝圣者，既没有永久住处，也不为物质忧虑。

索洛维约夫很早就表现出对以色列的特殊兴趣。在向基希涅夫市(Kichinev)的犹太教教士拉宾诺维奇(Rabinovitch)学习希伯来语时，他成功地使他接受了基督教信仰。这位教士及其全部信徒没有固守历史的基督教会，而是直接沿袭了使徒团体的形式，建立了一所基督教会堂。

索洛维约夫写过三篇论文，探讨“犹太人与基督教”，在他临终时，他最后的话是用希伯来语为犹太人民作的一次祷告。在论文中，他指出犹太教的唯物主义源自一种肉体的形而上学意义，整部犹太历史都是引导以色列人民不仅培养神圣的灵魂，而且也培养神圣的肉体，正因为如此，基督才道成肉身，并生于犹太。在时间终结之时，犹太人将会理解他们身为“选民”的奥秘，并在末世发挥其决定性的作用。

但是现在，“选民”不过是法律普遍行动的一个事例。因为他们无力拯救世人，所以需要另外一种原则。在《柏拉图之生活悲剧》中，索洛维约夫描写了柏拉图对正是被律法杀死的正义者苏格拉底(Socrate)之死的反抗。但是柏拉图真正的悲剧源自他在《理想国》中通过对律法的颂扬而结束了他的反抗。索洛维约夫认为，这是被剥夺了恩宠的人在自然上无力的明证。“神性柏拉图”的失败表明，凭藉自己个人的天才是不可能成就一位真正先知和一位圣徒的伟大的，只有他的导师才能超越律法。

作为一位历史学家的儿子，索洛维约夫对历史的教育意义颇感兴趣，他从中找到属于基督论的反思主题。他以十分独

特的方式解释了福音书对世界末日的预言,世界末日的征兆之一是福音在世界万国的广扬。他以对全部福音信息的普遍领悟之内在维度取代了基督徒使命的外在的、空间的维度。在时代成熟之际,基督教的真理将达到它恰当的表达,超越一切误解或者混乱,这将是一切人不可避免地进行抉择的时刻:自觉地接受或者拒绝基督。这是进入上帝自己所谈论的最后的斗争:“看啊,我已经把生和死放在你面前,你选择吧。”让全部的人面临这终极的选择,毫无例外,这就是历史进程的教育任务。为了响应这一任务,索洛维约夫呼吁全部神学家通过对全部教义进行一种生动的、清晰的综合来维护教父们的信仰,并提出一种能够回答人类生活全部问题的关于神性真理的神知论(Théognosie)。正是在这个方向上,他找到了他自己的使命,全心全意地扑在上面,以求达到对真理的完满认识。

为了认识真理,必须超出主观思想的限制,通过参与而步入绝对的领域。经验的、感性的认识以及理性的、抽象的和逻辑的认识,只有与第三原则,即宗教原则,与直觉认识、即对对象的直观和神秘把握结合时,才具有真实的意义。这样的知识把西方逻辑思想的完美与东方默想的内容结合起来,以求实现科学、哲学和宗教的普遍综合。这种综合的顶峰发生在基督学内,存在于三位一体的教义之中。哲学思考与神学的有机联系,使索洛维约夫开创了俄罗斯宗教思想的风格本身。索洛维约夫反对远离历史积极作用的基督教的一性论托词;他认为这是一种最严重的教义偏离,为此,他坚决而细心地维护卡尔西顿公会议的基督学教义。人的神性和上帝的人性在历史上产生了一种拯救的神人两性的原型。索洛维约夫从哲学方面解释卡尔西顿公会议的教义,并直接地得出他自己的结论:普

遍性的基督教和教会普世的、社会的使命。

宗教让位于主观意趣的宗教性。社会主义要实现基督教的道德,号召穷人攫取富人的财富,而基督教则是邀请人们自由地分享自己的财富。唯物主义在它的肯定方面是正确的,但在它的否定方面是错误的。对人类的人道主义信仰要求以对上帝的宗教信仰来矫正。教父们表达的真理作为拜占廷的神学遗产遗留下来。俄罗斯神学因索洛维约夫而接受了这一遗产,并且表达出它对伟大传统的忠实。

他著名的十二讲演,题为《论神性-人性》,在彼得堡知识界引起轰动。索洛维约夫是一位有灵感的神学家和真理的代言人。在他以前,没有人这样地在公众集会上演说,尤其是谈论这样的议题,在讲演中,索洛维约夫表明,学校的神学罗列出对上帝的信仰,但是没有抵达它的终点,而止步于它的完整之处。另一方面,世俗化的文明虽然提出了关于人的人本主义信仰,但同样没有触及这种信仰本身的全部后果。但是,对上帝的信仰和对人的信仰这两者,如果达到它们的最终结论,就会在真理的完满性中合流,从而达到上帝-人、耶稣-基督、完美的上帝与完美的人的神人说。这是索洛维约夫思索的顶点。他认为,哲学只能是基督教的,因为对于人的命运来说,真正重要的唯一问题是救世主的问题:“你们怎样考虑人子的,你们说我是谁?”这个问题构成了全部问题的核心,它表明,神学、人类学和宇宙论共同构成了唯一完整认识的因素。

他对历史变迁的描绘使我们看到关于神——人的辩证进程:上帝逐渐地展现在总是进行创造性和共源性回应的人面前。正是以此为据,索洛维约夫创建了一种宏伟的宗教哲学。于是多神论在开始,发现上帝在宇宙事件中的存在,它将上帝

与其荣耀混为一谈。在这点上,印度教和佛教把神性和宇宙分开,根本否定了被视为虚幻的自然,柏拉图主义的态度是:如果说现象世界不是真实的,那么这个世界本身之存在就是因为它分有了善作为核心的绝对理念的世界。但是,人追求绝对,虽然绝对让人观照,却保持其相异性,因为他本身就已经极为充实。所以犹太教接受了上帝的第一次直接启示:“我就是我。”犹太教一神论的这个活生生的位格显现在人的面前并对人说话,称人为“你”,并让人称他为“绝对的你”。亚历山大城的犹太人斐洛(Philon)和希腊人普罗丁(Plotin)被查士丁(Justin)称为“基督以前的基督徒”,他们已经各自以其仍然十分混乱的方式指出了三位一体上帝的光明。

就这样,佛教破坏性的禁欲主义、柏拉图的唯心论、犹太教的一神论和亚历山大城的先觉者,都从福音书中得到一种充分的回答。这种回答根本不是一种教义、一个系统、一个哲学,而是作为上帝——人之基督的活的位格的来临。全部令人震惊的新颖性在于肯定:“道成肉身”、“我是道路、真理和生命”、“凡信我的人,都得永生”。凭藉他的光明才能够理解宇宙、历史和人的命运。基督身上折射出历史和人类,并且使之具有意义,因为他乃是神性逻各斯的启示,同时也是对造物的启示,是在道成肉身的奥秘中变为“上帝躯体”的人类世界和宇宙之神性计划的启示。

但是,索洛维约夫问道,道成肉身是如何成为可能的呢?的确,上帝在自然神论中的根本超越性,以及他在泛神论中的全然内在性排除了这种可能性。只有福音书才能谈论道成肉身,并且在世界的创造之中,以超出了一切必然性的方式启示了神性之爱的自由行动,这神性之爱使造物在其自身之外成

为有能力以自己的爱自由地回应神性之爱的位格。为了战胜因堕落而败坏的意志,堕落恰恰是因为回应完全是自由的,圣言只能通过降生为人才能恢复人的灵魂。上帝超越了他自己的超越性,因为成肉身者不是在自己的绝对无限(Abime)中完全超越的上帝,而是在创世之前已预定成肉身的圣言,是自元始就具有世界力量的那位。基督身上两种本性的位格统一是两种虚己的结果:基督身上的人性自由地放弃自身以便只为上帝的真理服务,从而实现天父的意志;基督的神性脱离全能的荣耀以便使基督的人性与一切人同体,从而使人在其神化的计划中获得这一荣耀。

只有这双重的虚己才使得一种真实的诱惑成为可能,因此,与陀思妥耶夫斯基的《大法官的传说》一致,索洛维约夫表明,基督在旷野受的试探是放弃虚己和用神性力量来解决人类生存全部问题的试探。

基督之人战胜了试探的三重奴役,他以人类精神三重自由的名义做了这些。在基督面前遭到失败之后,撒旦便在人类历史上试探人类。事实上,教会在中世纪的神权政治中也受到了这样的诱惑,凭力量统治世界,以神性来压制人性。在人本主义的反抗之中,文艺复兴又落入对立的极端,以人性来反对神性。卡尔西顿公会议的神人平衡遭到了破坏。现在的任务就是恢复那种平衡。如果说东方更为注重神性,西方更为注重人性,那么,索洛维约夫认为,每一方都具有自己的部分的真理,应该在基督真正圆满的神人中将二者统一起来。索洛维约夫是我们当代普世合一运动的先行者。

在思考条目多而神学解释不够的基督学教义时,索洛维约夫面临着许多有关宇宙的问题,他尝试一项危险的事业:用

他的**索菲亚**来阐释**基督学**。他以下列诸方面研究了神圣**索菲亚**这一主题：圣经、卡巴拉(Cabbale)、教父的某些因素、雅各布·波埃姆(Jacob Boehme)、波达热(Pordage)、斯威登堡(Swedenborg)、圣马丁(Saint-Martin)诸人的“永恒童贞”；但丁(Dante)、彼得拉克(Pétrarque)、诺瓦利斯(Novalis)、雪莱(Shelley)、歌德(Goethe)的诗歌；俄罗斯普希金和莱蒙托夫的诗歌。但是，索洛维约夫的**索菲亚论**显然首先来源于他个人对**索菲亚**的经验、**索菲亚**显现和神秘幻象。鉴于他对其他思想家的影响，应该简明地概述一下这一学说的主要部分。

索洛维约夫关于绝对的形而上学源自费希特(Fichte)和谢林(Schelling)。费希特认为，“绝对自我”为了自我实现和自我表现需要自身之外的一个客体，因此，他提出了“非我”，即按绝对自我内在辩证法出现的它者或绝对的第二极。对于索洛维约夫来说，超乎一切规定性的绝对，乃是否定神学的积极的虚无，即相对于被造世界上一切被规定和存在之物的“全然它者”意义上的虚无。作为绝对，它是包含全部的一切。作为活的全然统一体，它是自身与它者的统一体，即包含着自己之两极的统一体。对这一它者之存在的自由接受，是一种显示绝对作为上帝——爱的行为。索洛维约夫是这样区分绝对的两极的：其一是神性的超本质，其二是世界的本质，世界是上帝在其自身之外表现和启示的受体，是上帝之爱的对象。这两极之间的区别在于：上帝是永恒的绝对，世界是可能变成的一种绝对物。根据受造物和具有“绝对肖像”的人类，它们之间的成分是不同的，但是被造的世界产生出存在于上帝中的理想世界，这一世界在自己的各种构成成分之间有一种不同的关系。

理想的世界早已永恒地存在于神的思想之中，但是上帝

不可能仅仅满足于对其思想的默观。他希求一种向它者的实际存在位格地显示爱的真实生活。通过创世活动,上帝创造了某些自主的存在。这些存在依神性全体一致之形象与作为主体的世界灵魂统一在一种活的有机体中。但是,世界灵魂拥有自己的意志,它想要得到不是源自上帝而是源自自身的(suigeneris)现实存在,于是,出现了它对神圣渊源的分离。宇宙的统一性在一种有恶的人类中解体、分化、沉沦。但是,索洛维约夫引用了第四福音书的话:“神是这样的爱世人,”——以至于上帝连堕落了的人也爱——在起初,在时间之前,上帝就已强烈地爱着“混沌”,因为他已把自我确定的自由赋予了造物,而现在,上帝为了拯救人类作出了牺牲,直至在十字架上惨死。上帝爱他依自己形象创造的“第二自由”,这自由不受限制,以至于冒着它叛逆和反抗自己的风险。然而,正是在这种自由之上存在着上帝之造物的神性尊严。

索洛维约夫起初把世界灵魂和索菲亚等同。后来他把二者分开了。索菲亚是守护天使,为拯救世界灵魂和人类而斗争。拯救在于神性原理与世界灵魂的合流,这一点我们可在“神性完全寓体的”(格,2,9)基督身上看到。基督的完美人性是神性观念、智慧(Sophia——索菲亚)的完整表现。旧约中的箴言谈论了上帝智慧;它在创世之前存在于上帝的永恒思想之中,正是在他的形象上,上帝创造了世界,并把索菲亚作为造物理想的根基。圣保罗把上帝的智慧和作为第二亚当、人子和天上之人的基督等同视之。索菲亚的多重面貌以各种形式显现了上帝智慧作为基督身体,它是教会;作为人的位格和贞洁的完美原理,它是童贞马利亚,也是世界灵魂,即“永恒的女性”。

在历史上,索菲亚是教会的集体意识(Sobornost)。在社会上,它则形成了一种自由的神政,道德权威在这种神政中属于教会及其最高代表,即罗马教廷;世俗权力属于世界君主,即俄罗斯沙皇;由于与上帝的直接联系,有效的发言权属于握有“未来之钥匙”的新教预言者。如果国家自愿地把教会作为其道德意识,那么,国家就能够实现作为社会正义的索菲亚。

索洛维约夫视教会为理想社会。陀思妥耶夫斯基持相同观点:“东正教,它就是我们的社会主义,”费多罗夫认为:“三位一体是我们的社会纲领。”索洛维约夫作出综合认为,宗教的原则把全部认识整合在一种以教义为主导的神智中(théognosie)。在六十年代的实证主义时代,这是对形而上学和教会的教义真理的大胆回复。通过道成肉身的延展,神——人之基督在神——人类之基督,即教会中成全。

索洛维约夫坚强的乐观主义(近似于德日进神父[Teilhard de Chardin]的观点)认识不到恶的激进主义;索洛维约夫认为,恶仅仅是一种不完美,它甚至对善的最后胜利也是有用的。他的综合表现出倒读字母的形式:Roma—Amor(罗马——爱),主张俄罗斯沙皇与罗马教皇联合起来。这是诸种尊严的三位一体:沙皇的王权尊严,教皇的神权尊严和新教改革的先知尊严;三位一体的全体一致的形象,就是在尘世实现的社会正义、和平和善。

索洛维约夫是一个伟大的开路先锋,他的体系有严重的缺陷,不完全符合教会传统。他的“第二绝对”,即世界,对于绝对自我显现是必不可少的;被置于上帝身上的这种必要性,包含着一种泛神论的明显观念。索洛维约夫推导出非条件者的条件性和相对性,但据教父认为,上帝和世人存在着一道本

体论的鸿沟。莫斯科的菲拉列特说：“造物被放置在上帝创世之言上，犹如在一座金钢桥上，在神圣无限的深渊之下，在自身虚无的深渊之上。”

上帝不可能是全体一致的因素之一，上帝是从虚无(ex nihilo)中创造世界的创造者，而不是调节这些构成因素的关系者。如果世界是正在成为的绝对，那么，它在成为的过程中是不是绝对呢？索洛维约夫称世界为“奥秘”，以便使道成肉身的观念畅通无阻。从“依肖像创世”来看，这直觉是正确的，这样的创造，用埃及的圣马凯尔(Macaire d'Egypte)的话来说，使神与人之间的某种确定和神秘的“亲缘关系”成为可能，使道成肉身成为可能，使人性的位格化成为可能，但这根本不是两种本性构成因素的同一性。恶的存在只能解释世界与神性本质在本性方面是否不同。为了取得平衡，索洛维约夫一反以往的论断，像圣奥古斯丁那样，不再承认自由趋向恶，这种自由依然受到以一种奇异决定论的方式注定要实现自身的善的限制；这出戏剧要写到最后一幕，而演员们则不得修改既定的角色。为了填平造物主与造物之间的鸿沟，索洛维约夫引入了他的索菲亚学说，但其义理内容含糊且缺乏连贯性。

可是，虽然有缺点，索洛维约夫还是创立了一个学派，建立了一个独特的哲学系统，某些重要人物诸如弗洛连斯基、布尔加科夫、特鲁别茨科伊等人后来修正并深入探讨了他观点中的种种缺陷。他依然是俄罗斯最为博学和最为深刻的思想家之一。他的全体一致观念，如果只局限于世界本体论，还是十分丰富的；这一观念解释了存在物脱离上帝之后分解为自主因素的原因。他的作为核心的基督学富于天才和活力。他呼唤人们在自身的生存中实践丰满的神性与基督赋予的人

性。他的社会哲学是一种真正的基督教人道主义。索洛维约夫为破碎的合一深感痛苦,他相信在教会现象之后存在着神秘的合一,揭示了东西方共同命运的一种深刻含义。

在他生命最后的时期,他经历了一场深刻的悲剧,他突然发现恶的可怕势力,再也不相信进步和善在尘世的必然实现,他认为历史即将到达终点。如果青年的索洛维约夫认为,恶是不具有实在性的,它仅是善的缺失和遗失(*privatio et amissio*),那么,现在,据罗札诺夫认为,他已经摆脱并抛弃了他乐观哲学的外衣。他感到了终结的悲剧性,在《三次对话》的序言中承认:“死亡惨白的阴影告诫我不可拖延出版此书。”三个月后,索洛维约夫逝世。

空想破灭了;在写作《三次对话》最后一章“反基督者的传说”时,他对乌托邦得出可怕的结论:反基督以一位伟大慈善家的面貌出现,给人类带来了面包与和平,他根据基督在旷野中受到的三次试探解决了全部的生存问题,最终成为普天下的皇帝。最后一次普世教会公会议集合了约翰宗主教教皇彼得二世和保利教授(他们是使徒约翰、彼得和保罗的象征性人物)。公会议承认反基督者是王国的伟大慈善家。但是,索洛维约夫透过撒旦代理人的特征,发现并描述了他的本来面目。《传说》中反基督者的著作是索洛维约夫的思想表达,它们综合了他的哲学思想。关于善的尘世王国的乐观主义之梦被证实是谎言。各种诱惑正是在社会正义和自然之善的面具下出现的。被公会议揭穿的魔鬼式的神政在火湖中破灭,普遍的教会、唯一至圣(*Una Sancta*)将在两个世界的交会处、在基督再临的辉煌时刻实现。

在基督宗教有可能遁入道德论、圣事有可能变为象征行

为的当代,索洛维约夫的声音重申并肯定了世界的精神根基,此根基把世界引向上帝之国,引向基督已将其与神性生活之丰满结合起来的人性生活的丰满。正因为如此,他极为关注肉体的变容、神化的肉身性以及肉身复活的教义。

谢尔盖·特鲁别茨科伊(1862—1905)与叶夫格尼·特鲁别茨科伊(1863—1920)

特鲁别茨科伊两兄弟是索洛维约夫的挚友,他们继承了他的事业,但作了明显的修正。谢尔盖是莫斯科大学哲学教授,希腊哲学和宗教史专家,他的《逻各斯学说》和《论人类意识的性质》二书记录了他的认识论思想的历程。一切意识的连贯性质乃是因为它的逻各斯根源,即三位一体的第二位,而它的超主体方面则是因为斯拉夫派所主张的 Sobornost 集体结构。他提出了一个令人惊异的论断:在全部认知活动中,在我们精神的内部,我们和人类的各种意识进行着大公协商。connaissance(认识)、conscience(意识)的前缀 co 表示着这种集体结构,它消除了一切分裂的、孤立的、主观的意识观念。在这样一种“形而上学的社会主义”中,自然多样性的统一、认识的主体永远不是孤立的个体,而是作为基督——逻各斯普遍躯体之肢体的位格,即后来别尔嘉耶夫称为“团契位格论”的东西。这样,所有的个体意识都与普遍意识联系着,通过这条团契的、超主体的和形而上学的途径,个体意识的思考牵连着集体意识,所有的哲学思考牵连着绝对。因此,在集体性的顶峰,对真理的认识只能在神——人的有机体中,在神——人的教会中才能实现。显然,在这个层面上,在经验感知和推理、抽象的思想之上,存在着宗教信仰的行为,它非主观地直接把握现

实。从理想的、却依然是**抽象的**、但已经作为意识条件的集体性或者同体性出发,应该过渡到**具体的集体性**之实现。

叶夫格尼·特鲁别茨科伊是法哲学教授。在《认识之形而上学假设》中,他继续他哥哥关于人类意识性质的探索。判断的确实性以参与绝对意识为前提,以人的思想与神的思想之间不混乱、不分离的基督学合一为先决条件。他撰写了著名的两卷本《弗拉基米尔·索洛维约夫的哲学》。在完全接受索菲亚学说的宇宙学问题的同时,他修正了索洛维约夫的泛神论以及神与宇宙之间的混乱。特鲁别茨科伊认为,神性根本不是具有形成着的构成性的世界之基础。上帝的智慧,即他的世界思想是与上帝不可分离的,而完成中的世界、即被创造的和尘世的索菲亚与天上的索菲亚相比是异质的。它们的关系根本不是现象与本质的关系;在根本不同的情况下,世界参与神性索菲亚,正如参与原型真理和神的计划一样。这种计划的严格规范性而非实体性特征,确保了实现上帝的形象或者一种亵渎性之模仿的自由。在与世界的关系上,上帝是自由的,世界是相对独立的,这使二者之间创造性的互爱成为可能。事实上,基督学使人看到,基督教是唯一令人性不被神性吸收的宗教。

他最后一部著作《生活之意义》集中讨论了关于不是道德论的、而是本体论意义的、不变和绝对的意义的重大问题。找到我的生活的意义,意味着在我的意识中找到无条件的意识,即上帝在我身上的思想。

特鲁别茨科伊以一种综合性形象展示了人类生活:作为奔向天堂之冲动的垂线和表示尘世满足的横线相互交叉,形成了一个优美的十字架形象。印度教和浪漫主义的垂直冲动

软弱无力,它无法通过自然力量达到目的;希腊人追求尘世欢乐的横线由于对死亡的忧虑而告终。作为羞辱的工具之十字架,它包含了囊括人类生活全部维度的这两个方向,这是痛苦-局限的荒诞形象。然而,如果绝对的意义存在,那么,这一意义就只能显现在基督被钉的这两条线的交叉点上,在赋予生命的、洋溢光明和不朽的十字架上,这一意义改变了荒诞、绝望和死亡的形象。

世界的痛苦充斥了人的心灵,但是心灵以欢愉的呼喊“基督复活了!”支配着世界的痛苦。因着基督之光,我们与宇宙其他部分的关系内在化了。在上帝之国中,生命本身将像太阳和星星一样发光,一如在他伯山上变容之基督的衣裳。

伟大灵修者的默想在宇宙中已经捕捉到了未来世界的这声光交响乐的象征;期待中的造物现在向我们展现了自己黑夜与白昼的面貌:“猫头鹰金属般的叫声与狼群死亡般的嗥叫像是黑暗的狂吼,但云雀的明媚歌唱表达了正午阳光的胜利和天国令人赞叹的辉煌。”

道成肉身印证了上帝无限的爱以及显现在荣耀和至美之中的仁慈。索菲亚的神性计划在圣经中被描绘为一项艺术计划。叶夫格尼·特鲁别茨科伊注重灵通(pneumatophore)美学,他写了两部论圣像艺术的优秀专著,把圣像艺术视为一种线条、形象和色彩的视觉神学。道非语言所能表达,于是象征和形象取而代之,人则观照圣像,以一种活的颂主诵来崇拜上帝。

4. 伦理派

除了“历史派”之外,十九世纪后半期还产生了另外一种倾向,其形成受到道德论和泛心理化的强烈影响。由于缺少历史的视点,又放弃了学院神学的经院风格,所以人们沉溺于情感性的想象之中。帕夫斯基(Pavsky)教授是一位杰出的希伯来语专家,他提倡一种冲淡教义色彩、以情感为依据的宗教,英诺森·鲍里索夫(Innocent Borisov, +1855)主教的写作生涯始于《耶稣基督之道德特征》,终于《耶稣基督之人生的最后时日》,后书在当时极为畅销,倾注着他的全部情感。

作为对教父意义上的神学的代替,出现了一种虔诚的修辞文学。德国人费斯勒(Fessler)和英国人洛德·罗德斯托克(Lord Rodstock)在神学中已经为某种“托尔斯泰主义”开辟了天地。查内舍夫(Janychev)神父(1826—1910)教授一种根本不参考教父的道德神学,他提倡一种鲜有禁欲色彩、完全拒绝修道精神的乐观主义的东正教。别拉耶夫(A. Bélaiev)神父在1880年发表了《在神性之爱下解释教义》,令人意外地宣称在教父著作中没有发现有关这一主题的任何记述,还说这些著作“无足轻重”!他力求理解谦卑之基督、受难和服从之基督的人类心理,无疑这个题目从没引起过教会教父的兴趣。他和都主教安东一样,把客西马尼园的祷告置于基督学的中心,并且首先开创了虚己神学。

安东·赫拉波维茨基(1864—1934)都主教

安东都主教作为主教和神学家在教会生活中起了十分重

大的作用。尤其是因为他,我们才进入了伦理派。他的论著《服务于自由和道德责任的心理学资源》印证了他对于心理学和伦理学的兴趣。他自己称他的神学为“道德一元论”。这个用语意味着道德生活的灵魂——主体的自主性有助于它们的统一,因为自由只为那些因爱而成熟并因此而趋向于统一的道德行为的主体所固有。在基督之于天父和人的双重共同体性中,基督学揭示了上帝之于世界的内在性,这一内在性使这种自主性成为可能、使人在上帝中生活成为可能和现实。另一方面,人性的形而上学一致性允许每个人进入另一个人之中,与其分享自身的存在内容。在成熟的精神中,“我”让位于“我们”,因而消除了全部分离的壁垒。但是,只有在基督躯体中,在分有三个神性位格共契的教会中,这些“非我”才停止反对“我”,所有的一切才开始互相拥有。安东都主教为建立一种位格主义神学而撰写了多部优秀著作,只可惜这些著作都没有完成,因为他还要去忙其他的繁务。

作为牧灵神学教授,他对拯救灵魂极为关注,因而顾不上圣职的礼仪和圣事职责。教会的神秘因素在他的神学中没有位置,未被触及;他的天才表现在其他方面。他提倡具有活跃之爱的圣职,追随圣约翰·克里索斯托(Jean Chrysostome),后者认为神圣之爱来自天上,并通过圣职表现出来。他引用了新神学家西米昂(Symeón)的话:“神父把他人之罪视为自己之罪。”圣职的神恩正是这种同情之爱的赠礼,是使神父及其神子亲同一家的几近母性的温柔。在基督形象内的这种亲密使所有人的生命都变成自己的生命;这一十分透彻的观点是安东都主教“道德一元论”的核心。

在探索赎罪工程如何拯救我们这一问题中,他强烈反对

学院式的神学系统,尤其反对“补赎”的观念。问题不在于这位法人能够代替每个人作出回答以满足司法要求,问题在于上帝——人的心足够宽广,能够容纳全部的人。赎罪首先是重结上帝与人之间的爱的纽带。正是客西马尼园之夜,基督的极端苦难拯救了我们,因为他的同情之爱把他的圣灵与我们的灵魂联系了起来;从此以后,每一个人都可以无限地从这个活的泉水中汲取所需。但是,基督之心的活力是怎样传入人心的呢?只有基督之上帝能够爱一切人;只有与一切人共体的基督之人,能够从本体论上把他的圣洁传输给他人。基督普遍的、客观的同情输入到全部的主观之爱中,这就是恩典的工程。安东都主教宣扬一种能动的“积极利他主义”,赎罪在这种利他主义中作为榜样——引导性的规定与形象——把人的活动导入活跃之爱的同一方向中。

基督的使命首先是牧灵性的,因此,他的“登山宝训”是初期教会的“信经”。然而,在这宝训神学、尤其是客西马尼园的祈祷神学中,十字架和死亡的奥秘,由于“过度的道德论心理主义、由于重道德意识的一种真正宗教,仍然令人吃惊地晦黯不明。”安东都主教厌恶“神秘”这个词语;他认为这个词语总带有“魔术”性的贬义;对于这个概念在教父传统中所包含的一切意义,他一直置之不理。

他伟大而不容争议的功绩是在教义的道德作用上揭示了教义神学的目的。但是他走得太远,以至于说正是道德经验使教义变得正当。这种以道德来辩护教义的做法表现出某种康德式的唯意志论,这种理论把信仰的真理归结为信仰的实践。这样,教义就有被降低为单纯的伦理真理的危险。

安东都主教没有把赎罪置于拯救的简化整体性中,也没

有以这种完满性来阐释赎罪,而是明显地缩小自己的视野,在一种对十字架之死的解释中表现一种正在展开的“印象主义”。他说,躯体的痛苦和肉体的死亡表达了基督灵魂痛苦无与伦比的深度。如果没有体验到一种在十字架上流血之死的个体恐慌,堕落的人就无法理解基督灵魂的、他“血汗”的焦虑。十字架、鲜血、坟墓仅仅是些令人惊惧的唤起恻隐之心的形象,它让我们重温基督的苦难,从而投入他的怀抱。这是一种具有强烈虔敬色彩的心理主义。

他否定了赎罪的祭献意义,因为他认为旧约中献祭的主导意义不是一种赎罪的惩罚,而是一种奉献。而且,“替罪羊”没有被杀,而是被流放。同样,基督的牺牲与死亡的惩罚无关,死亡本身首先表达终极的馈赠与奉献,正如希伯来书(8,3)所说:“凡大祭司都是为献礼物和祭物设立的。”基督赎罪所提供的主要馈赠是道德的复原力量。

然而,肉体的痛苦和死亡与亚当之罪有关,罗马书有一段难解的话写道(5,12):“这就如罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到众人。”安东都主教根据主导的教父阐释,把 *eph'ho* 翻译成“因为”,读如:“因为众人都有罪”,而不是“亚当,众人都因他而有罪。”实际上,根据教父神学,传递的并不是一种罪性(*culpabilité*),因为只有个人的罪才构成事实上的罪。人性从其本质形上统一所接受的是死亡和堕落的奴役。但是安东都主教走得要更远,他认识不到罪的奥秘,恶的非理性和真正、神秘的一面。他说,亚当仅仅是“第一个罪人”,无论如何,即使没有亚当,众人或早或迟也会犯罪。对于被称为“原罪”的历史生命门槛上的灾难性事件,他浑然不觉:无论对此给予什么样的准确意义,它都首先指一种中断和本

性的本体论深刻变化。但是,安东都主教认为:“上帝事先已经知道我们的肆意妄为,因此给予我们一种充满恶之倾向的致死本性,以令我们在认识到自己的悲惨之时,变得更为谦卑。”这样一种神学据“常理”极大地简化了信仰的奥秘。于是安东都主教认为,基督的死是对不可见之同情心的可见显示。然而,基督在客西马尼园祷告中提及的“杯”表达一种即将来临的苦难,同时包含着对死亡的忧虑,一种比肉体的忧虑更深刻的无尽忧虑,这表现在他的呼求中:“我的神,为什么离弃我?”基督与一切无神论者共同感受到的正是这种超验性的空虚,天父令人恐惧的不在。

“他用死亡战胜了死亡,”这一胜利的欢呼,复活节的这一颂歌的巨大意义没有引起安东都主教的注意;他没有理解这一神秘的障碍物,这一障碍物虽然也许说不清,但却根本地使人们在十字架之外、在对死亡的辉煌胜利之外去“享受上帝的本性”成为不可能。万世之前被钉十字架上的爱,羔羊在永恒中牺牲在等待着使圣体圣事成为可能的地上的十字架,它打开了永生的大门,展现出从地狱中走出、使坟墓成为新婚洞房的解放者基督。这一障碍物揭示了不公正、恶及其无限权力的秘密,正是恶之势力,使上帝本身离开静默之所,走上了十字架。有些圣徒,如萨罗夫的塞拉芬(Séraphin de Sarov),或者阿尔的本堂神父(Curé d'Ars),曾经对我们无法忽视的恶的可怕势力有过具体的揭示。圣塞拉芬说,就连最小的魔鬼也握有一种能够摧毁宇宙的强力,幸好神意将其管制住了。安东都主教认为,道成肉身和赎罪是同一回事,它在客西马尼园完成。但是,主的变容及其复活完全超越了唯一的道德计划,而趋向于“新造物”的神秘本体论,后者排除了“道德一元论”。

谢尔盖·斯特拉戈罗茨基(1867—1944)主教

谢尔盖主教(后来的莫斯科宗主教)的神学近似安东都主教的道德一元论。他在自己的著作《东正教的拯救学识》(1895年出版)中分析了拯救的“伦理-主体”方面。对于西方的法律概念(圣安瑟姆[saint Anselme]的理论),他提出道德概念与之对抗。他深入地讨论了此世的永生经验,讨论了令我们活于天父之爱中的信仰经验。但是,在他那里,拯救的奥秘、圣事和客体方面仍然是不清晰的。他强调一种忏悔苦行主义的道德行为和一种清除情感因素以便皈依的唯意志论抉择。甚至在洗礼圣事中,他也只看到了忏悔,并将其拉近忏悔圣事。教父的形而上学实在论以及他们对神性奥秘和信仰的神秘观照被冷落一旁,受关注的是皈依的苦行活力论和对称义问题的心理分析。

斯维特洛夫

斯维特洛夫以其于1892年发表的著名论文《十字架在基督事业中的意义》闻名,这是一篇解释赎罪教义的论文,在序言中,作者以一种十分乐观的方式断定,一种好的解释可以使一切教义为理性所理解并接受。他认为,普世教会公会议的时代没有发生过有关赎罪的异端见解,因而使这一真理没有得到充分的解释。斯维特洛夫的论文针对的正是这种不足之处。

他说,信经事实上仅谈论了以十字架为中心的拯救方法,却没有给十字架本身带来说明,没有告诉我们上帝的正义和上帝的慈善是如何协调的。哲学提供的无偿思辨什么也解释不了。在这个意见上,康德认为,赎罪促进人与其本身意识的

和解：你应该，你能够(du sollst, du kannst)。黑格尔认为，赎罪表达的是上帝、世界精神与其自身的和解。十字架是绝对存在进入有限并意识到自身的辩证时刻。

和对待哲学一样，斯维特洛夫放弃了神学教本的经院解释，转向教父思想。他在教父的核心观点中发现了神性之爱的事业。正义审判并谴责恶、罪，而仁爱宽恕并拯救罪人。他综合了圣约翰·克里索斯托的学说，对于克氏来说，上帝正义的核心是爱。斯维特洛夫说，基督首先向一切人显现为神性之爱，因此，即使上帝惩罚罪人，他也并不是以执法者，而是以抱有同情心的教育者的身份进行的。

爱的业绩趋向完全协调两种运动，汇合上帝下降之爱与人的上升之爱的和平。在基督的位格中，道成肉身使人看到神性与人性最为亲密的共契，天父因此在人子的人性中接受、并爱一切人。这样，道成肉身的目的对于上帝来说就不在于实现正义，而是为了天父能够在他独一的子身上发现所有的人都是他的子民。对于人来说，道成肉身是基督的活的榜样，它激发人类对上帝的渴望，因为十字架向一切人显明了那为一切人、为每个人的被钉十字架之爱。

根据这一观点，基督复活的全部意义在于说明他的十字架、他的爱的牺牲的含义，在于证实他之于一切人的“完满”。耶稣升天和圣灵降临是复活的后果，它们进一步见证了十字架，即神性之爱的象征的拯救意义。追随基督的榜样，人在全部痛苦中发现的不应是惩罚，而应是一种馈赠，一种奉献和牺牲的欢乐。基督完全是共受苦者，这种同情的馈赠在圣体中给予一切人。

这一切都有其正确之处，但像道德派的其他代表那样，也

有不足的地方。斯维特洛夫的著作虽然许诺要解释教义,但令人诧异地缺乏为拯救全部核心事件所特有的神秘观点。人类学被心理分析取替了,后者强调人通过一种对神圣之爱的“同情模仿”来达到道德复原。

马克辛·塔列耶夫(1866—1934)

事情过去一段时间之后,就能够更为客观地判断各种不同的神学建构。如果分别地看,则这些建构都不完全,只深入其自身方面,忽视了其他方面。现今的神学致力于把拯救结构的各个方面都纳入自己的研究领域。正是在现在,一上来就被纳入一种更宽广视野的这些体系重新发现了自己的价值。

作为莫斯科科学院道德神学的教授,塔列耶夫提出一种颇具独创性和个性的体系。他没有完成这一体系,但即使如此,他也被认为是“道德论”的顶峰。

他的基督学以基督的双重虚己为中心:祛除了荣耀和全能的神性和人的虚己状态结合为一。这种双重放弃构成了宣布上帝之国在历史存在界限之内临在的福音信息。因此突出了置入基督的人之精神生活与人在自然和历史世界中的生活二者之间的对立。这种对立是不可避免的,因为塔列耶夫认为——这也是他的关键断言之一——世界和历史在道德上是中立的,对善与恶全然冷漠。一个受洗的基督徒——只有这样的人可以这样做——认识到自己源于道成肉身的神人维度,发现自己精神性的自由主体,正与此相比,他的自然生活受必然性原则所支配,遵循其本身的规律。自然世界与恩宠生活之间的这一根本异质性,这种人类学的二元论,显示出这两种不同本性在人身上的悲剧交汇;人被这些内在的冲突撕裂,因为

他同时属于和生活于这两种本性中。但是,道成肉身帮助了他,使他领悟到,他越是谦恭、虚己、按基督形象钉自己于十字架,他就越能呈现出上帝在他身上的临在。

历史的教育意义在于展现自然历史的全然无力,并且激发元历史精神的产生。生于水和圣灵者都知道,一切人的上帝是有别于那些愿意在自己心中接受天父之爱的人们的天父的。塔列耶夫认为,基督教是选民的“贵族”宗教,是福音书所说的“召的多而选的少”的宗教。然而,这里涉及的不是上帝的裁决,而是人在上帝中的诞生,是人与神的亲缘关系。“你们要成全”,“你们要仁慈”,这些召唤针对那些有耳之人,应该立刻在现在,随时随地实行这些召唤。这是爱的职责,出自“基督肺腑”之言。在旧约中“上帝无所不能”,在新约中“信仰无所不能”,但这种信仰的无所不能却表现在精神的不受限制方面。

信仰决定了基督徒对历史的态度。上帝爱好人和恶人,因此,“要爱你的敌人”。但是,在期待主之日子时,尤其“要警惕”,这是“唯一的要务”。在历史中能做的一件事是说“主必来”(Maranatha),并在时代中以末世和对终极的等待的心态来纯洁生命。但是,历史本身依然是一个中立的领域,是福音向之撒网、捕捞活灵魂的大海。天父仅仅显现在人的灵魂之中,而不显现在历史之中,如果说福音是在历史之中活动的,它却不是为了历史。信仰把世界作为其不可缺少的生物圈来利用,但是它本身却不源于这个世界。

因此,塔列耶夫十分强调,教义体系、教会法规、基督教礼仪的象征系统都是象征性的,还不是真实的生活。在历史上,一度被清除、被驱逐的异教诸神以及社会习俗、国家、政治、经济、制度化的婚姻生活,所有这些自然事物本身不再使教会感

兴趣。教会通过礼仪圣化这些事物,在理论上、原则上把它们交给基督,但在象征的这一表面体系下,教会依然真实地过着与往常完全一样的生活。实际上,根本不存在基督教子民、基督教国家和作为不同性质组织的基督教家庭。正是由于这一同时是现实的、又是悲观的概念,产生了苦行主义及其对顺应主义和习惯方式的逃避,以及红尘与隐修沙漠之间的根本分离。但是,如果象征教会神圣的某些仪式不能改变世界的本性,那么,修士的隐遁就不再关心世界。修士宣布在理论上完全服从基督,然后他们以这种反对严格中立的历史性质的服从自负,变得无所事事。面对隐修逃遁造成的空虚,文艺复兴和人本主义建立了自己的尘世之城,但此尘世之城与福音全无联系。这一观念贯穿当代神学家对世俗化世界的观点,他们区分了“信仰”与“宗教”,拒绝世界本质在本体论上的变化。

那么,解决办法在哪里呢?塔列耶夫问道。他认为,福音信仰所关注的不是国家、人民、家庭,而是**人类的人格**,正是心灵立即找到了天上之父。因此,对于一位信徒而言,一切都变成他爱的对象,但这涉及的是他本人的内心,而不是历史的核心,历史依然外在于这一行动,与信仰的属灵内容无涉。真正的信徒可以随处找到适宜于他心灵生活的形式,但正是在这个层面上,他进一步加强了绝对与相对的二元论;他被置于“和一切人在一起”和“面对自己天父”之间,囿于他心灵私人的、闭塞的孤单之中。他关注社会,关注他所爱的对象,但他不是自由的,他自己仅属于他全然个人性的宗教。

深受欢迎的综合一向麻烦重重,甚至具有悲剧意味,因为这样的综合类似于两种意志在基督里的合一,其中每一种意志都是自主的。因此,在历史与精神的关系中,自由是相互的。

历史不应该受任何苦行的或教会的限制,就像纯粹的精神不应受到任何混杂、任何对自然的适应一样。塔列耶夫不否认历史,但是,当他肯定每个领域的根本自主、肯定二者之间存在一种纯粹的、不可穿越的距离时,则表现出某种反历史主义。在基督内应寻找的不是对历史的拯救,而是对每一个人的拯救;福音书认为,灵魂拥有比世界及其整体历史更大的价值。塔列耶夫认为,所有在历史上实行过的苦行或神政的限制迟早会造成对世界的反抗,世界和人的自由演化最终必能走向精神的目标。精神的自由只能源自本性的自由。天父爱于自然的,甚至冷漠和中性的生活中的造物,受造物带有神意的标记,但没有进入基督之中。因此,应该在基督内寻找的不是自然的意义,而是人类存在及其归宿的含义。对于塔列耶夫来说,把宗教因素引入存在的深层,就意味着把一种价值判断依世界将来在上帝之国中的状态置入现今的世界状态。显然,这样一种不充分的观念存在着用伦理学取代教义学,用价值论取代认识论,用价值观念取代存在的危险。

塔列耶夫的第一本书《对神——人之诱惑》已经包含了他虚己神学的全部因素。生存被置于宗教性试探的标记之下。这种试探远远超过了纯粹道德性的试探,因为后者由于纯洁早已丧失而地位低下。在人身上的上帝形象之无限性和人本身受到严重局限的本性现实之间的悲剧距离表明,只有真正“肖像上帝”的存在,神——人,耶稣基督,才能受这种宗教方式的试探。它表明,基督通过对他自身的神性全能的召唤,超越了自然的种种限制。这一同样的试探,在亚当那里表现为对神性完美形象的渴望,它表明人要超越自己的本性,以便变成另一个“神”——上帝的竞争者。因此,在他因有罪而不幸的意识

中,上帝变成了“完全的他者”,他与人对立,可怕,易怒,喜欢制造恐惧。在人的历史中,这种试探引发出为自己辩护的需要,因而使人发明了关于补赎的法律理论以及调和正义之上帝和罪人的观念。但是,塔列耶夫说,上帝的爱依然不变,他不需要任何和解,是人已经发生了深刻的变化,是人需要主动去与上帝和解,与自己的不幸意识和解。

只有基督才能够战胜这种宗教性试探,因为只有他才虚己地接受人的条件和局限,全然地“为了上帝”而生活。他放弃了自己,仅依天父意志生存。他没有摧毁恶,而是通过拒绝奇迹、放弃自己的神性全能来战胜了恶。他经历了一场可怕的斗争,表现了他对天父爱世人的不可动摇的信念。正是由于这种信念和被钉十字架的爱,天父才把他的儿子弃置在十字架上,使他度过了地狱般孤独的一刻。基督在其自身中完成的不是上帝与人的和解,而是人与上帝的和解,因为上帝不再是“完全的他者”,他已经人化,在基督内变为完全的人。撒旦引诱基督凭神性能力的魔术来缩短历史的期限。正是基督之人拒绝了这种试探,这一人的回应合乎神的回应。因而,神——人在其胜利的终点提供给一切人的,正是人性与神性意识的有效合一,全部的信徒都应该在自己身上再现这一种胜利,并以此来重新发现这种对天父的儿子般的服从。塔列耶夫说,我们在福音书中找不到“希望”这个词语,这意味着,一切都已经完成,已经定下。上帝之国正在来临,并且展现在人类精神的末世性深层。正因为如此,基督教在历史中的作为,仅仅是让神性的荣耀在人的虚己之心灵中放出光芒。只有内在的、摆脱了历史的基督教才是绝对的。

塔列耶夫忠实于信仰的这种内在性,他对拜占廷和教父

神学提出疑问。他说,传统是受到其圣师的历史环境制约的,它的意义是十分相对的。只有圣经维护了基督教信仰的纯粹本质。教义对于保卫教会教义的统一很有用,但因为抽象,它们触及不到信徒直接的和具体的经验。塔列耶夫不否定教会,但是他在教会中看到了一种把教会作为演进中的“虔敬社会”的历史基督教的产物,与之相比,内在的基督教超越一切变化。教父思想受到了思辨玄秘的损害,唯一真正的神学是心灵的神学,它是一种仁爱的价值论和末世论的审判。

虚己说在塔列耶夫那里走得太远,以致有可能消除历史。塔列耶夫是一位固守自己主观主义的道德哲学家;他强烈地摒弃一切客观判断,认为客观判断包藏着必然性和制约性的危险。教义学让位给伦理学,因为教义谈论世界的开始与终结,只言不谈此时此刻在信徒灵魂中发生的一切。这是对历史的某种逃避,逃入内心生活的深处,这深处几乎不为可见的教会所触及,与全部历史行动的毫无意义的吵闹背道而驰。

塔列耶夫没有创办学派,没有接收学生,他是一位孤独的思想家。评价他的体系殊非容易。首先应该积极评价他的勇气,他敢于起来反对墨守成规的官方的基督教。他的神学是先知型和人格主义的,他对上帝之国的末世论观点把天国视为由完全自由的人组成的团契。这个上帝之国完全是精神性和内在性的,它在历史中既没有力量,也没有权力,就像福音书中的基督,他在这个世界中宣讲,但他本身却不属于这个世界。但是,所有走极端的虚己神学都将教会从其历史躯体中剥离出来,取消了全部基督教的哲学和历史中的圣经,压制了道成肉身,使历史丧失了基督的血和圣灵的吹拂。

塔列耶夫的体系是一种影响着当代的有争论的体系。他

在自然与精神之间所作的区分预告了某种暧昧顺应主义的危险。然而,这不是对自然世界的否定,因为两个自主领域的汇通是在心灵中按照两种本性在基督里合一的形象完成的。但是,由于拒绝了修道生活的永恒价值,塔列耶夫也就无法见到其中包含的末世论最高原则,与此同时,他本人对于整个制度表现出一种苦行主义的态度。如果说他的隐退不是向沙漠的隐修逃遁,那么,就是向心灵、向一种完全内在的和个人的宗教逃遁。

塔列耶夫在福音信息中首先见到的是上帝与人的直接对话。这一会面改变了人的心灵,他的反思(*métanoia*)要求某种对历史和自然世界的解放。但是,生活在世界上并肯定它特有的自主价值的同时,还能够保持一种苦行主义二元论吗?还能够能够在沙漠隐修士的共和国和人的世俗化城市之间、在临于人心的上帝之国和上帝所爱的世界之间架设起一道桥梁来吗?

圣约翰·克里索斯托强调修道生活的暂时性:修道院之所以必要,是因为世界还不是基督教的世界。待世界皈依基督教后,对修道的单独需求也将消失,与此同时,自然与精神的二元论也将消失。然而,怎样才能使世界皈依呢?在圣约翰时代,世界还是异教的,因此宗教生活有其自身的特点,我们的时代是无神论的,甚至是后基督教的。在这个世界上,教会仍然像是一个异来的团体,这种紧张前所未有。教会的全新使命是寻求办法,让福音信息进入现代人的精神,正是因为面对着这一任务,塔列耶夫的思考才引起争论,但它具有很高的激励作用。

维克多·涅斯梅洛夫(1863—1920)

涅斯梅洛夫是喀山神学科学院教授。他的论文《尼斯的圣格列高利的教义体系》使他走向了一种宏伟的基督学人类学，他为此写了两卷本(1896和1903)的《人的科学》。用今天的术语来说，可以将其定义为“存在的人类学”。别尔嘉耶夫认为，费尔巴哈(F Feuerbach)在人之奥秘中发现自身神性的无神论论题在涅斯梅洛夫那里变为对基督教的一种护教学。如果说人发现了自己的神性，那是因为上帝显现了自己的人性，他在基督里使我们神化，并且宣告：“你们都是神。”

涅斯梅洛夫提出一个根本性的问题：“人是什么？”为了回答这个问题，他分析了使我们在人身上看到最伟大的世界之谜的自我意识。通过对照马克斯·舍勒(Max Scheler)的人类学，可以说，这涉及到了“人在宇宙中的地位”。正是人类存在两个维度的二元论成了奥秘。一方面，人在世界万物中是“人——物”，是有死的支离之物，是服从物理规律之物；另一方面，人是不朽的一种人格，“自在之物”。他既是完全受其自然性制约的一种肉体存在物，又是在精神上绝对不受制约的精神存在物。

涅斯梅洛夫的人类学是对人的一种基督学启示。“自我”意识不是人所独有的特征，所有的动物或多或少也有。但是，人内在于其道德意识、内在于其精神感受的心，他深知自己既不是一种简单现象，也不是一种孤独个体。人是一个反映着无限物与无条件物的位格，超越一切限制，因此，他的结构不属于这个世界，而属于上帝绝对位格的形象。因此，涅斯梅洛夫的人类学通向神学、通向上帝。他的天才在于指出，在不仅是

基督教的(塔列耶夫)、而且是普遍的人类意识中,存在着关于上帝存在的绝对明显的观念。事实上,正如一面镜子不能反映出一件不存在的物体那样,一个渴望绝对和无限的人的位格,在绝对的原型不存在的情况下也是不可思议的。这并不是圣经关于上帝形象观念的一种简单应用,换言之,不是上帝的下降运动,而是人的上升运动。正是在其位格的神形和神人两性的结构中,人发现了上帝的观念,甚至发现超验者的真实临在和绝不是自然的创造性力量。根据一种应用的和实验的人类学,这一论据不是思辨的,而是演示性的,它是同时打开走向上帝奥秘和人的奥秘的唯一钥匙。

面对康德的自律伦理学和关于上帝存在的道德公式,涅斯梅洛夫持相反的立场。在基督之外,道德事物是没有意义和荒谬的,基督超越了今日从弗洛伊德(Freud)到萨特(Sartre)的人本主义的苦涩平衡。消极的自由,事物性的自由,虽然把人置于自然性之上,却使其对积极性目的、对此一自由的为什么一无所知。不是伦理设定宗教,而是信仰设定和规定道德生活与道德自由之目的与内容。这一内容的绝对性质是自然能力把握不到的,因此,意识到自己无力的人,需要的不是一位大师,而是一位救主,不是一种传授的学说,而是产生效力的、拯救的恩宠。基督学伦理把拯救的神性结构置于历史的中心,以抵达一种已变为超验的“初始”。

涅斯梅洛夫在解释堕落方面是独特而深刻的。服从上帝的规诫并无律法意义,只表明注意他的警告。对上帝之言充耳不闻和违背,这绝不会损害超越一切损害的上帝,而只能让人陷入险境。堕落是对上帝建立的内在关系的破坏。但在先前,由于蛇把对某条禁令,即**堕落前的律法**的错误观念带进乐园,

于是使乐园失落了。那蛇暗示说：“神岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”（创，3，1）但是，上帝说的话正好相反：“园中各样树上的果子，你可以随意吃”（创，2，16），这两者的后果是不同的。正是在这一意义上，圣保罗才警告说：“一切都可允许，但并非一切都有益处”，而蛇对此会说：“一切都被禁止，但一切都有益处。”于是，上帝被变成了律法和禁令。但上帝并没说过：“你不可吃这果子，不然你会受到惩罚”，他说的是：“你不可吃这果子，否则你会丧亡。”这不是一道命令，而是来自仁慈上帝的警告，是在这种或者那种意义上自由选择命运的告示。人屈服了，试探的本质是把上帝设想成为一种发号施令、以惩罚为诫、要求盲目服从的律法；上帝于是就不再是解救一切人的真理。人把上帝“客体化”、外在化了，划出一段致命的距离，从而把自己关进不可逾越的监狱。正因为如此，基督要来“把自由送给囚徒”，把只想见到浪子的天父之真正形象显现出来。

因而，死亡不是一种惩罚，而是忽视神的警告之行径的内在效果。倾听上帝之言并非上帝的需要，但是对人则生死攸关。冒犯上帝的观念是一种明显的神人同形同性说。人可以显露出自己怪异的、恶魔般的极端丑陋，但是人永远不能触及上帝的超验性尊严，也永远不能冒犯他。圣经在谈论上帝的愤怒和报复时，它是站在人的角度，所谈论的为当法官是人时人会怎样做，但是法官是人子，是神——人，这一点改变了一切。

堕落的严重性出现在人的本性的本体论层面上。人类精神的正常增长，人与上帝直接交流所导致的进步，都让位给了与宇宙本性早来的契合。在食禁果之时，人在寻求神的权力，“要像上帝一样”；人没有通过精神来控制本性，代之以魔术和

技术的办法,一种“反本性”的魔鬼般超人的奴役权力。人不再是逻各斯,不再是宇宙的忠实朋友,而是自然的斗争者,把自己置于自然的水平,变成与自然比肩并立的一个客体。这是本体论秩序上的败坏,是人在宇宙中地位的灾变。留在乐园已被证明在本体论上是不可能的。这不是一种惩罚,人并没被驱逐,他是自我流放到与他的越轨行动相应的本体论环境中的。是人制造了自身存在的全新环境。这一次撒旦是对的,人创造出了从前不存在的东西。

成为神的诱惑证实了人在本源上具有的神性尊严。人不是被创造成奴隶的,他是变成奴隶的;由于他自己的意志,他开创了主人与奴隶的辩证法。人被召唤去完成一个巨大的使命,去接受上帝对世界的计划,甚至成为这项计划的完成者。但是,他完成的是计划的反面,他摧毁了上帝的世界,使精神与肉体发生冲突,引入了死亡。然而,即使在堕落之后,他还保存着自己精神的价值论功能,保存着辨别、评价和判断的功能,这是一个真正的奇迹。和帕斯卡尔一样,涅斯梅洛夫断言,尽管支离破碎,人依然在一切之上,对自己和对世界作出道德判断。这种判断使我们理解,不是上帝、而是人不能原谅自己,不能原谅自己对上帝的叛逆行为。正是在这里,仁慈的上帝来帮助人。

涅斯梅洛夫抛弃了所有关于赎救的法律理论,但不像安东都主教那样止步于客西马尼园的祷告。他走得更远,思考了恶的奥秘。拯救不是来源于唯一一位清白者的圣洁和他所作牺牲的道德范例,拯救来源于他的死亡。涅斯梅洛夫参考了教父传统,该传统在被钉十字架者身上观照从世界创立时即受难的羔羊:上帝死是为了人活着。在堕落之后,人已在本性上

死去,人创造了死是自然的、不可避免的,作为其独特命运之必然的环境。但是基督摧毁了三重障碍:自然的必然性、罪和死亡。他消除了古老的本体论条件,通过他的死亡和复活开创了全新的条件。基督的复活不是对十字架的简单重新肯定,而是绝对更新的到来,绝对希求的到来。自升天时起,基督被神化的自然性就永恒地投入了三位一体的怀里。圣灵降临后基督的返回以及他通过圣灵的临在,使他成为在尘世享有永恒的所有生命的活的源泉。只有创造者基督的光明,而不是审判者基督,才能使救赎的奥秘为人所知。只有作为世界的创造者,基督才能够承担一切人的过错,因为他虽然无罪,在道德上却对过错的可能存在负责,没有世界也就没有罪。承担过错意味着他把自己当作墮落的世界、恶与死亡在力量上可能存在的客观原因来自负。因此,宽恕的道德权利以及由此的拯救并非源于神性的全能,而是来自极端的虚己、来自十字架上的死亡和对人的命运的分担,这分担从内部改变人的本性。某种简单的宽恕是不够的,它虽然可以从外面消除恶,却不能因承担恶而从内部战胜恶。恶的势力如此强大,以至于只有上帝在人里的死亡,上帝——人的死亡,才能透入它的深渊。从外面摧毁恶,就是用恶来摧毁自由。正是在这里,神性的爱是由至善发明创造的,因为它变成了被钉十字架的爱、变成了十字架上的神性荒诞。牺牲既不是献给魔鬼,甚至也不是献给天父,是天父自己通过“上帝对人的疯狂之爱”(manikon eros)牺牲了他的儿子,这一牺牲以圣子在圣体中血和肉的形式献给了人。在这种牺牲的、祭献的爱中,全部神性的位格都同样地参与了。涅斯梅洛夫说,福音书没有断言基督的血赎买了宽恕,他的死为罪人偿还债务。相反,基督说过,他的死是为了救赎,

这是教会的教义。这意味着,基督不是正义的牺牲品,而是救世之爱的牺牲品:“神爱世人,以至献出了他的独子”,上帝甚至离弃了圣子,让他分担人的命运,直到最可怕的绝境:死亡的孤独。人需要比简单的恕罪更多的东西,他需要把自己化为乌有,即虚无之虚无,这是对恶的真正的、决定性的胜利。

涅斯梅洛夫认为,法律观念对于福音书在异教环境中的宣讲有实用意义。但是,它违背了教义,因为根据这一观念,人受到了神性正义的死的惩罚。为了拯救人,就得把神的愤怒转向圣子,上帝为缓和自己的愤怒而自虐,这对上帝本身是不可能的。上帝显得对自己不公正,他怎么能够把罪过和惩罚转嫁给无辜者呢?正义的法律原则似乎压倒了上帝自身。另外,这一理论也解释不了,把罪过转嫁给圣子是怎样促成人向“新造物”的自体论转化的。事实上,如果基督偿还了“债务”,那么,苦行和殉教者的信仰动力就似乎太肤浅了,在基督之后,我们怎么能够第二次偿还这些债务呢?人所以得救,是因为他摆脱了债务和逃避了惩罚,还是因为他变成了“完全的他者”、圣徒、上帝的肖像呢?

但是,拯救就是承担恶和被败坏的自由之可能的后果,就是在堕落之前的自我宰杀和在永恒中宰杀羔羊。因此,在基督来临之后,没有任何东西强加给人的生存,没有任何必要性介入,两条道路和自由选择的辩证法摆在每个人面前,因为儿子们在圣子中的尊严不是接受拯救,而是积极地参加神性与人性的共同的战斗,也就是和那被钉十字架者一起被钉十字架上。在这一参与层面上,需要自由意志和童贞——上帝之母的决心,她代表我们宣布:造物同意孕育自己的造物主,作为上帝之国之自体论条件的第八天的造物主。

基督具有完完整整的人的本性,因此,一切人都将复活,但每个人都得自由地追循自身的命运。与绝望的过去决裂的人现在被引入了复活的本体论秩序之中。教父们认为,受洗已经是“小复活”,是灵魂的永恒,而圣体圣事让人从现在起即享受神性生活的条件。最后的审判不是一个法庭,而是上帝和他最后已实现的天国计划的最终启示。圣子是特殊意义上的法官,他入地狱,并从那里出来,就像从一座新婚宫殿中走出。这是那位被钉十字架的强盗的普遍化故事:“现在你也要和我一起进入天堂了。”除了有意识地反对圣灵——解救力量本身——拯救遍及每个有基督之爱的人。至少在圣徒中间,上帝的计划已经可见地在历史上实现了。恩宠与自由的合作见证了上帝与人为拯救一切人进行的神人合作。

在复活之日,由于共同体性,基督将向每个人提供精神与肉体有效永恒性的创造力量,向宇宙提供“新大地”的创造力量。在升天之后,基督中的人性永恒地变成为“上帝的人身”。万物复原(apocatastase)将重建世界,这个世界按上帝进行沉思和选择。圣保罗认为,“罪恶”已被钉在十字架上,因此罪与罪人的分离已经开始:罪被投入启示录所说的火湖中焚烧,而得救的罪人则成为上帝的孩子。涅斯梅洛夫认为,甚至魔鬼也能得到宽恕,如果它请求宽恕的话。

涅斯梅洛夫的人类学是优秀的,但是他不允许任何人犯错误。有人指责涅斯梅洛夫过分乐观,因为他和苏格拉底一样断言,人只因为自己无知才犯错误,他还认为人类智慧接受福音毫无障碍。涅斯梅洛夫说,凡专注于沉思教义的人,都不能不加以接受,因为福音书的真理完全符合人自己的意识、即对于以往面对神性计划的清白状况之生动回忆中找到的理想。

还有人指责他对历史困境加以过分的末世论渲染。这些批判并没有削弱他伟大构想中最为完整的基督学人类学。在塔列耶夫那里,人类学只属于基督教,在涅斯梅洛夫那里,人类学是普遍性的,因此它向基督教真理的普遍存在开放。

维亚切斯拉夫·伊凡诺夫(1866—1948)

在十九世纪末,各种末世性的预感、托尔斯泰的无政府主义式反抗、哲学家的伦理唯心主义、社会改革派的马克思主义,都重新以各自的方式提出了关于人的现实问题。我们到处可见人们在抽象之外对超验和对一种新的宗教意识的现实渴望。根据末世论的总结,这种宗教意识寻找历史的意义和文化的宗教辩护。诗歌与象征主义中的新现象是试图通过与善恶无涉的美学来超越伦理学。俄罗斯的这种新浪漫主义主张通过艺术和诗歌向宗教信仰回归。人们希望在教会的边缘通过诗歌灵感来走向精神王国,以之反对历史的基督教,期待“新的启示”。在许多诗人身上都可以发现索洛维约夫的视野神秘主义的影响,这些诗人是:维亚切斯拉夫·伊凡诺夫,安德列·别雷(André Bélyi)、亚历山大·布洛克(Alexandre Blok)、齐娜依达·吉皮乌斯(Zinaide Hippivs)等人,他们营造出一种混乱的、常常是模糊不清的、十分暧昧的气氛。

作为一位十分细腻的、博览希腊神话著作的诗人,伊凡诺夫和梅列日科夫斯基(Merejkovsky)一起,对基督教与神秘的希腊文化、对受苦之神狄奥尼索斯的礼拜和被钉十字架的基督进行了综合。对于他来说,一切象征都是一种不可言说之现实的密码。这些象征造成了以形象和密教故事表达真理的神话。伊凡诺夫深刻地感受到了历史的宗教现实及其超越一切

道德论的意义^①。从神秘主义角度理解的真理导向社会理想，导向个体与集体的一种基督学综合，这种综合接近于霍米亚科夫的集体性(Sobornost)概念。伊凡诺夫特别影响了那个时代的圣徒们，因而我们可以发现在阿西西的圣方济各(Saint François d'Assise)和但丁(Dante)作品之间存在的一种内在关系，正如萨罗夫的圣塞拉芬和奥普钦纳沙漠的长老们对俄罗斯思想的影响一样。

德米特里·梅列日科夫斯基(1865—1940)

梅列日科夫斯基是一位多产作家，曾在彼得堡组织过著名的“宗教与哲学沙龙”，旨在把知识分子和教会人士联合起来。他的全部著作都热切地关注宗教问题。

如果说罗札诺夫是以旧约来批判历史的基督教的话，那么，梅列日科夫斯基的批判则是以古希腊文化的名义。历史的教会没有吸收启示录的全部，没有揭示出所有关于尘世和肉体圣洁的真理。基督教苦行主义和现代文化互不相容，互相封闭。梅列日科夫斯基身陷某些美学的对比中，陷入他在希腊的异教奥秘和福音书之间建立的冲突之中，他的思想分裂为深渊和既高又低的天，分裂为精神与肉体。他接近罗札诺夫，指责教会推崇隐修苦行式的脱离肉体的灵修，贬低婚姻之爱的圣洁性。依据福音有关肉体 and 三种奥秘：道成肉身、圣体、复活，他提出了爱欲与肉体的转化问题。

对新的宗教意识的期待，使梅列日科夫斯基以自由和创

^① 参见《互往书信集》，伊凡诺夫与赫申逊(Herschenson)在莫斯科一家疗养院同一房间居住期间交换的12封信件。

造来解释拯救。基督首先是解放者,因此,惧怕自由就是拒绝信赖圣灵。梅列日科夫斯基指出,在阿拉伯语中,“灵”这个词是女性的。他引用了福音未记的基督的一句话:“我的母亲是圣灵。”在著作《三之奥秘》中,梅列日科夫斯基解释了三位一体教义在历史启示中的意义。父的宗教是上帝在世界中的临在,子的宗教是上帝在耶稣这个人身上的临在,灵——母的宗教是上帝在人性中的临在。人类历史遵循这一神性次序,在旧约和新约之后,历史进入了安慰者圣灵的第三联盟之中。他说:“现在我们应该向火热的安慰者、寒冷世界的保护者祈祷。”

梅列日科夫斯基继承了弗洛莱的约阿希姆(Joachim de Flore)的“永恒福音”说,他在第三同盟中看到人的拯救之完成。凡圣父和圣子未拯救者,有母——圣灵来拯救。在洪水过后而火罚未临之际,第三人类将到来并开始圣徒的千年王国。神性——人性的充满基督学启示属于这一前景。

历史走向它的目标,那就是上帝之国,它不在彼岸,而在此世大地上。大地已作好准备变成为“新的大地”,这一转变提出了与上帝之国本身不可分的有关天国正义的社会问题。这就是基督教在历史上的创造性任务。梅列日科夫斯基相当赞同陀思妥耶夫斯基的观点:历史是上帝——人与人——神之间的一场巨大战斗。上帝——人,基督,显了增饼的神迹,这是“兄弟圣事”和兄弟共契的象征。人——神则做了减饼的魔迹。“泥水匠王国”(le Règne du Goujat)要建造既无面目、又无姓氏之个人的“蚂蚁窝”,建造“水晶之宫”外表的无神论社会主义。人们在抛弃共契的同时走向了食人制度。具有同样强烈反差的是,这个准备吞噬一切的深渊,处于绝望之极端的第三

人类、启示录预言的爱和自由的千年王国的门槛。

5. 俄罗斯思想家的宗教哲学

哲学的思考以其自己的语汇来阐释对现实的直觉把握和对信仰之默想所发现的一切。宗教哲学在其方法和出发点上异于神学,特别是教义学。神学深入研究关于上帝奥秘和上帝造物的启示资料;在出发点上更为自由的哲学,它深入研究人类学和宇宙论的资料,反思它在人类精神深处发现的事物和努力澄清生命的奥秘,试图通过拒绝康德的形而上学来超越康德的认识论。

俄罗斯哲学和黑格尔的逻辑一元论反对全部抽象的认识,提倡含义十分广泛的直接经验。它还拒绝所有的系统企图。索洛维约夫、弗兰克、洛斯基、别尔嘉耶夫都没有营造哲学体系,这给他们的思想带来了一种更大的自由和更大的灵活性。当然,雅各布·伯麦(Jacob Boehme)、尼古拉·德·库萨(Nicolas de Cuse)、黑格尔、谢林、伯格森、康德都曾发生过影响,但是从来没有剥夺俄罗斯哲学家们的独特性,从来没有使他们背离对宗教理想的末世渴求。俄罗斯哲学史能够极好地把人引向对于人和存在的本质上是宗教性的思考。具有征兆意义的是,罗札诺夫全然专注于旧约,费多罗夫把自己的观点建立在福音书本文上:“凡是信我的也要做我所做的事,而且要做得更好”,瓦西里·津科夫斯基从《晨经》中推导出他的认识论:“基督之光照耀着来到这个世界上的一切人”,霍米亚科夫通过解释信经中“大公”这个词,形成了他的集体性(Sobornost)神学,巴维尔·弗罗连斯基根据“最终之爱,合二

为一”(Finis amoris, ut duo unum fiant)写出了一部形而上学的不朽著作,别尔嘉耶夫把圣保罗对自由之呼唤置于自己思考的核心,托尔斯泰以自己的方式解释了福音书中“登山宝训”,列昂季耶夫和索洛维约夫从启示录中获取灵感。

通过比较这些不同的哲学,便可以发现其思考的依据是一项共同的原则,该原则被洛斯基称为具体的理想——现实主义。它指世界本性在理想方面和现实方面的不可分割的统一,指抽象思维和直观的统一。我们发现了一种对道德问题和伦理人格主义的特殊兴趣。感官经验内容的超主观性质和对认识对象的直接把握要求迈向作为终极认识的信仰神秘直观。完整的真理只向完整的人、向人的全部精神能力的统一显现,这些能力是:科学认识、美学观、道德意识、宗教沉思。索菲亚学说探讨宇宙问题和上帝关于世界的观念,人类学关注的是人及其历史命运、历史创造和文化的意义。共同体性的三位一体观念决定着诸哲学体系,导向元历史以及神化与神性动力的教义。在这一层次上,哲学与神学在一种十分自由的宗教思想中汇合,这足以解释我们可以称为圣像描述的,朝向已被改变的世界之美的巨大敏感性,由此也就解释了对一种不仅源自精神的、而且源自肉体与物质的文化需求。苦行和礼仪有力地告诉我们:道德上的净化(catharsis)是在“新造物”的本体论净化中实现的。

基督教的本质是上帝——人的活的位格。它的经验从来不是一种思辨,而是与上帝的真正的相遇。俄罗斯哲学家十分有力地见证了这一点,因此,他们的基督学打开了通向全面认识或即认识——生活的广阔前景。他们的问题从来不是理论性的,而是高度实践性的,他们关于存在的完整观点是凭藉教

义之光建立起来的。卡尔西顿定式确立了神一人原则的中心地位：人性的丰满与神性的丰满合一。

十九世纪末和二十世纪初俄罗斯思想发生了一次深刻的危机。对真理的追求把所有的优秀思想群体引上一条共同的、具有鲜明特征的道路。彼得·斯特卢威(Pierre Strure)、西蒙·弗兰克、尼古拉·别尔嘉耶夫、谢尔盖·布尔加科夫这些人在青年时代都热衷于马克思主义，以之审视人类、社会和历史的问题。但是他们局限于经济与唯物主义方面的观念的狭隘性，使他们渴望形而上学，于是转向了德国唯心主义；从此以后，他们沉浸于具体的唯心主义和自觉的宗教现实主义。他们在1922年被赶出苏维埃俄罗斯，便和I·伊尔仁(I. Iljine)、拉普辛(Lapchine)、卡尔萨文(Karsavine)、N·洛斯基(N. Lossky)等人一起定居欧洲，其中数人在巴黎圣谢尔盖东正教神学院从事教学工作。

西蒙·弗兰克(1877—1950)

弗兰克是莫斯科大学的哲学教授，曾被驱逐出俄国，最后在伦敦逝世。他有犹太血统，后改信东正教，在外貌上很像旧约中的先知。据亲近他的人说，他像一位“圣经义人”那样死去，走向他的先辈，充满着朝气和智慧，焕发出光明。

他精通哲学，所以他的全部课程极为明晰，他的全部著作值得所有进行认真思考的哲学借鉴。在后期著作中，他严格地展现了基督教的真理。他从《对存在的认识》的认识论开始，走向《非概念之物》的真理否定概念，终于《上帝和我们同在》和《光明照耀黑暗》所表述的宗教思想。在最后一本书的序言中，弗兰克承认他在阅读神学著述时感到局促不安。他在这些著

述中感到了一种偏离生活的虔敬的喋喋不休……

弗兰克在青年时代是马克思主义者,经过唯心主义时期后进入具体的理想——现实主义。在他的哲学中,他描述了独立于认知行为和运作的直觉和直接把握对象的本体论条件。全部的逻辑认识只有根据另外一种认识,即元逻辑,并在关于完整的存在和认识——生活的神秘直觉的基础上才是可能的。“可理解”的领域是理性和逻辑的领域。同时,神秘经验向我们揭示了一个在概念上无法表达的领域,即教会教父们所说的“非概念之物”或“被寻找的永恒之物”。唯一真正的认识**在博学的无知**(*docta ignorantia*,尼古拉·德·库萨语,他对弗兰克的影响很大)形式下的否定层面。我们是在否定之否定或超越、产生统一的否定之范围内。真理在这里沉默地言说自身,我们只能认识“上帝周围”的事物。弗兰克接受圣安瑟伦(Anselme)的本体论论证,认为上帝的观念和这一观念所指、即上帝的存在是不可分的,因为关于上帝的全部思想就是上帝在我们内思想,他的名字是显灵的,当我们呼他的名字之时,我们就立即处于他的临在之中。除非他走来,否则我们不能到上帝那里。因此,上帝的存在是自明的,他不需要任何论证。上帝是以马内利(Emmanuee),即“上帝和我们同在”,但是这个名字表达了上帝的愿望:“人应与上帝同在”,这就是道成肉身的含义。

一切个体的存在,因其本体自身而联系着,被视为形上全体一致(Omni-unite,索洛维约夫语)的绝对。恶是一个不能从理性上解释的概念——界限,我们只能描述它。它没有本体论的基础;由于脱离了全体一致,它变成了一种有裂痕的统一,一种虚假的神性,一种无法满足的贪婪,“尘世生存中的地狱

般的痛苦”。它出自上帝与非上帝、存在与虚无之间的无以言述的深渊。

在爱之中,两个存在物结合成为一个,因为在其深层,由于全体一致它们只是——正如基督的肢体在教会中是——根据基督学那样,“我”和“我们”是相关性的,因此,社会之人只能在自身现实的宗教意识上确立,这与教会团契相似。弗兰克深入研究了集体性(sobornost)和意识的集体性结构观念。

他常常引用安杰鲁斯·西来西乌斯(Angelus Silesius)的话:“我深知,如果没有我,上帝一刻也不能存在,如果我死去,上帝也会死去,因为他需要我。”与此同时,弗兰克肯定了上帝与世界之间的“元逻辑区别”。他说,在上帝之国,二加二等于四,这一点之所以真实,是因为上帝同时是一,又是三。

在《光》一书中,弗兰克总结了自己全部的思考,解释了约翰福音第一章第五节的那句话:“光明在黑暗里,黑暗却不接受光。”他指出希腊词 Katalambanō 有双重意义,既指“接受”、“吸收”,又指“攻克”,或者“征服”。

拉丁文本圣经选择了第一种意义,因而造成了西方的观念:“黑暗却不接受光”。这就使光在扩展中遇到了一种可怕的障碍,从而产生悲观之物。光照耀,却不能驱散黑暗。世界依然是黑暗的世界,尽管光在世界中心照耀着。

以奥里金(Origène)为代表,东方观念选择了该词的第二种意义:“黑暗却没有战胜光”。这里被突出的是光的不可战胜观念;光一旦出现就屹立不可动,黑暗的一切攻击都毫无作用。光照耀世界,永不衰退。

较悲观方面和较乐观方面的区别得到了强调。因为这两种词义同时出现在这个希腊词的活力论中,正是这一共在完

整地表达了约翰福音的信息。这是光的悲剧,上帝本身的悲剧,他奥秘的爱的悲剧:光照耀在黑暗里,黑暗却无力吸收光明,而且由于它的反抗,黑暗在光之前却无法消弥自己。

弗兰克还论及“因为神差他的儿子降世,不是要定世人的罪,乃是要叫世人因他得救”,还有“在我离开尘世升天时,我要带走全部的人”,他自问如果不强制黑暗的本性,不违背光的本性,则拯救如何可能。从光与黑暗在同一处所不可能共存这一物理现象出发,福音走向了已奥秘化的形而上层面。光与黑暗的共在证明了世界在堕落之后所处的深刻败坏处境。但是,“上帝如此地看世人”,以至他接受并承担了他自己之光的悲剧,他仁慈的悲剧和第四福音书开场白所谈的他在世命运的悲剧。

在不减弱斗争的可怕紧张的同时,福音书揭示了改变环境的直接对抗,因为光已经化为肉身。耶稣通过附魔的加大拉人问恶的势力:“你名叫什么?”这个问题已经是光在审判,光让黑暗的面具落下,揭露面具下隐藏的东西。耶稣对魔鬼,光对黑暗问道:“你名叫什么?”提出了最为令人生畏的问题:“你是谁?”所以令人生畏是因为回答:“我名叫群,因为我们是众多”揭开了恶的本质。事实上,回答从单数的“我名”变为“群”,即罪恶的群体,最后变成众多:“我们是众多。”由于善的照耀,恶只能承认自己的作为:出自造物主的最初的、尚还纯洁的统一,被恶解体为群、解体为地狱般孤单的众多。

圣保罗也谈到“众多”这个恶魔般的词,并显示了生活之善的功绩:“我们虽众多(被恶解体),仍是一个饼(基督),一个身体”(林前,10,17)。还有:“从前你们是暗昧的,但如今在主里面是光明的”(弗,5,8),“你们都是光明之子”(帖前,5,5)。

对抗在对犹大背叛的叙述中达到了顶点。高堂充满了光明，它是建立在基督之上和提供救世粮食的教会。对面是犹大，恶魔性的反教会。他手心里捧着圣餐礼的面包，那是基督给他的一片光明。撒旦进入了犹大之身，犹大“急忙”离开，经文说：“他成了黑暗。”黑暗吞没了他和撒旦合一的可怕秘密。但是，犹大手里、也就是撒旦手里拿着的那块面包令人惊奇地闪耀着“照在黑暗里的光、照在地狱深渊的光”。一种伟大的希望仍然开放着，这是弗兰克在他论基督的著作中深入探讨的主题，这个主题是他哲学的核心，他正是怀着这个希望离别这个世界的。

在《上帝与我们同在》中，他论述了基督教的使命。他说，我们的时代不再是异教的而是恶魔的。为了对抗世界这一现状，基督教的合一要求刻不容缓，但幸运的是，弗兰克深信，神秘教会已经摆脱了教派的分裂，并被召去实际地填平这些分裂。

尼古拉·洛斯基(1870—1965)

洛斯基是圣彼得堡大学哲学教授，曾被苏联驱逐，在布拉格、后来在纽约圣弗拉基米尔东正教神学院讲授哲学，在巴黎逝世。

洛斯基在哲学上十分接近西蒙·弗兰克，都主张直觉主义和具体的理想——现实主义。洛斯基也是一位优秀的宗教哲学家。

对最高原则的纯哲学思考被生活之上帝于其中启示自己的宗教经验资料所补充。宇宙的基础寓于这一绝对原则，该原则的任何称谓都是否定的密码。甚至绝对这一名称也不是确

切的,因为它以相对为前提,然而,上帝独立于被造的世界,他的创世并不是一件必须做的事,而是他的爱的自由行动。洛斯基批判全体一致(索洛维约夫、弗兰克)的观念,因为那样的话上帝就会被包容在这个普遍整体之中,似乎是它的一个组成部分。洛斯基认为,圣经所说的从虚无(ex nihilo)创世表明,上帝不需要任何东西来创造一种根本“不同”于他自己的存在,不是从自身,而是从无、从虚无、从非存在创造了世界。

在解释“起初,神创造天地”这句经文时,洛斯基指出,“天”的创造先于在六日内创造的世界。从“起初”就自由进入上帝之国的造物形成了“天”。而其他之物,在自我中心主义驱使下,形成了“地”,这是一种缩小了的存在,它在宇宙演化中从原子进化到人[在这里,洛斯基接近德日进(T. de Chardin)的观念]。因此,在存在的大门口就已经特别出现过选择的自由,或者选择与上帝同在,在上帝内、或者选择在上帝的边缘,甚至反对上帝。

被造物具有由形式和抽象原则形成的理想面貌,这些原则有:时间、空间、逻辑法则和数学法则;正是内在于存在物的这些共同原则,形成了一种理想的、形式的和抽象的共同体性。但是,正是这种共同体性规定了认识的可能性和“一切彼此内在的”团体的可能性。生活的目的在于从这种抽象的共同体性向具体的、本体的共同体性过渡,而后者的绝对丰满就是上帝之国。造物被赋予了创造能力,能够上升到其顶峰与天国交融的存在高层,从这一观点看,洛斯基的体系是一种共契性和等级性的位格主义。

在论自由的权威著作中,洛斯基主张一种相对决定论:发生的一切都是自身决定的,但这只意味着事实上只有一个动

机,一个行使精神的自由及其创造性反应的机会。把自己置于上帝之上、用自己的计划来取代神的计划的造物,它们形成了一个魔鬼般的世界。而另一些造物则通过参与神性之能量来走向自己的丰满。但是,这种参与要求超越上帝及其造物的本体论深渊。这正是道成肉身的事业,上帝在道成肉身中超越了他自己的超验性。在人——神身上,人性与一切人共体。甚至,由于基督学的合一,神性内在地倾向于人性,这使一切人在圣体中与神——人之基督共体。在这一共契上,一切人都受召接受善的活力,在一种本体论一致性条件下去创造上帝之国的绝对价值,这本体论的一致性就是集体性(sobornost)、教会的普遍团体性。

洛斯基十分注意宇宙学问题,但是他的索菲亚论在基础上即与索洛维约夫不同。索菲亚在起源上不是神性的,它是被创造的。它是一个理想的范畴,包含有上帝关于世界的各种思想,这些思想是一切存在物的精神种子。每一个人都有自己的“索菲亚”,即上帝对他的思想;这思想不是实体性的,而只是规范性的,这使人能自由地实现或者拒绝这一思想;它构成了每一个人命运的十字路口,索菲亚在个人身上实现的度。

洛斯基根据基督的肉体复活写了一部论《肉体复活》^①的优秀论文。在一切人和一切物之中,排斥性能量产生了空间体系不可穿透的容量,因此形成了不透明的物体。相反,吸引性能量使一切物体走向以精神为中心的有机统一。物质对精神的从属程度由苦行决定,这就解释了肉体的物质性、其昏暗性及其对精神的透明性的品质差异。忏悔者圣马克西姆

① 俄语刊物《路》,1931;英译,《圣公会神学评论》,1949。

(Maxime)认为,物质是精神的凝聚,在道成肉身之时,基督承担了与一切人相同的人性,但没有承担与罪、尤其与利己主义之罪有关的东西,因此他的本性是完全没有排斥性行为的。主的变容显出了他得到神化和荣耀的肉体之真正状态。因此,基督的复活表现出一个完全摆脱了排斥性能量、只保存吸引性能量的肉体,这使他能够穿过一切物质障碍(由排斥性能量构成),通过关闭的大门,不可见地变成或处于空间的各个点上。在基督第二次降临之时,一切人的复活肉体也将如此;这些已被神化的肉体,在一种完美之爱、一种互相渗透中彼此联合起来,形成一个普世性的,远离一切分离以及不再存在死亡的团契。这些由光、声、热和其他感觉品质组成的空间体,正好体现出所有绝对价值的精神内容,全世界将为每一个宇宙之体服务。

瓦西里·津科夫斯基(1881—1962)

津科夫斯基是基辅(Kiev)大学哲学和心理学教授,从1925年起在巴黎东正教神学院任教。他同时创建了一个教育中心,并领导了东正教青年运动。

他在1914年发表的论文《心理因果关系问题》现在依然保留着他的全部价值。在他对宗教经验的分析中,他承认其中有宗教内容存在,这些内容只能够用主体与超主体的原则之相互作用来解释,超主体原则超越世界,通过作为上帝和世界造物主的圣言显现出来。他批判超验唯心主义,指出超验功能从未产生过宗教经验的内容,这些功能本身只有在和证实超验原则的内容联系时才是真实的。另一方面,他在泛神论中看到了一种对被造世界“索菲亚”面貌的特殊认识,因而看到了

上帝在造物中可见荣耀和上帝自身的一种混合。

在人类学研究中,津科夫斯基突出了关于上帝形象的圣经观念,这种观念的本质作用是把精神生活置于中心,并将其引向绝对的渊源。把全部活动解释为源自上帝[马勒布朗士(Malebranche)的理论]之倾向导致无宇宙论(acosmisme)和偶因论。然而,人身上上帝形象的活力证明了人类精神的活跃性和创造性。关于心灵的教父和神秘传统在津科夫斯基深刻的《灵魂等级结构》一文中占有重要地位。他的宇宙论批判并超越了柏拉图主义,同时也严厉指责了索洛维约夫和西蒙·弗兰克全体一致的理论。只有从圣经的从虚无中(ex nihilo)创世的观念出发,才能有效地批判并摈弃无神论的无宇宙论、泛神论和自然论。他的索菲亚论继承了叶甫根尼·特鲁别茨科伊公爵,从根本上区分了神性索菲亚和被造索菲亚。天上的索菲亚是上帝思想的全部,是可感之宇宙(kosmos noétos),是尘世在天上的原型。相反,地上索菲亚是构成宇宙次序之基础的被造的繁衍理性(logoi spermatikoi)的全部。地上的索菲亚的昏暗面表现了堕落造成的败坏,光明面表现了基督完成的拯救。

津科夫斯基写了一部不朽的著作《俄罗斯哲学史》,在书中他闭口不谈自己的思想。但是,在他逝世以前,他完成了一部哲学三部曲,已出版两部:《基督教哲学问题》和《宇宙论》,第三部《人类学》尚待出版。在这些著作中,津科夫斯基总结了俄罗斯哲学,并以一种“基督教哲学”的形式作了十分个人化的综合。布哈列夫修士大司祭将他其中的一本书命名为《正教与世界现实》,谢尔盖·布尔加科夫神父解释说,世界现状走向正教的路是漫长而艰难的;津科夫斯基在他的哲学中走的

正是这条道路。他教导一种生活与思想的“教会化”，并且严格地勾勒出以完整基督教和精神首要性为中心的“东正教文化”的基础。

在认识论上，他坚持认为自然理性已然败坏，这种败坏给认识某一事实和直觉把握其意义之间、认识论及其认知行为和价值论及其价值判断之间、理性和圣经意义上的心灵之间造成了一条鸿沟。然而，为了理解某一生命的意义，必须参与对该生命的创造。这种参与——共契取消了理性的自主和康德式对超验主体的虚构。真理只提供给享有神性逻各斯智慧的教会之集体理性。认识和自由的真正主体是教会，或者作为基督之肢体的人。

津科夫斯基从基督学中推导出他的认识论。他引用了晨祷书使用的第四福音书的开场白：“基督，真正的光，照亮一切生在世上的人，让你脸上的光落在我们身上，让我们在这光中认识你不可企及的光明。”(1.9)他还援引了圣保罗的“智慧的更新”神学，该神学被置于把神学变为辨别能力并引向对上帝的真正认识的基督之内。真理——基督由真理之圣灵显示，是全部认识的神恩源泉；圣灵降临节的弥撒唱道：“圣灵带来先知，它以智慧来开导无文化者和罪人，它培育神学家。”哲学也如此援引并吸收了教父认识论的原则：智慧由信仰的力量改变。津科夫斯基认为，认知行为从来不是被动的，它是以爱拥抱自己对象的精神的一种忘我冲动，是统一于神性真理的整体。最后，科学变成艺术、神恩性的认识和灵感。津科夫斯基的全部哲学是一首真正的颂歌，献给逻各斯、神——人的颂歌。

鲍里斯·维舍斯拉夫采夫(1879—1955)

维舍斯拉夫采夫是莫斯科大学法哲学教授,曾被从俄国驱逐,先居住在柏林,后来居住在巴黎。他积极参加普世教会运动,在巴黎圣谢尔盖学院讲授伦理神学,在日内瓦逝世。他的优秀的博士论文《费希特伦理学》彻底改变了人们对这位哲学家的传统阐释。他明显地抬高费希特体系中的非理性成分,这些成分趋向绝对的张力,提出了一个形而上学的论题,该论题只出现在直觉之中,表明绝对非概念所能表达。

绝对位于数学概念“现实无限”的源头。但在生存中,非理性的深渊从四面八方包围着我们,存在的奥秘使绝对变得如此的明显,以至一切真正的哲学在判断和认识中都永远是“和绝对联系起来”思考问题的。

《变形爱欲伦理学》研究了“深层伦理学”问题和人类学问题。维舍斯拉夫采夫在爱欲上比较了柏拉图的学说和荣格(Jung)的心理学,对圣保罗关于律法与恩宠的辩证法作了精彩的分析。他深入研究了南锡派(L'Ecole de Nancy)的“皈依努力法则”,并且指出想象(诗歌、各种象征、梦幻、艺术)是能够深入下意识和提升心理能量的唯一力量。律法的奴役力量让位给了恩宠之下的自由。价值的活力超越了律法走向作为神——人之活位格的绝对价值的无力状态。真正的伦理学以人的变化为中心,它相似教会教父们关于神化的学说。逐渐的提升通过以“优美形象”(圣像)及其“暗示”为手段的想象实现。但是,全部被接受的“暗示”都需要选择和决断,因此是一种“自我暗示”,是个人的创造性想象,这使自由得到了保障。“上帝之友伦理学”通过只能是自由的爱来保护这一自由。在

理想上被确定的我们在现实上仍然是未被确定的,亦即是自由的。选择的自由是永不消失的价值之一,即使在变化了的状态中也会得到保留,这切合教父们关于信仰在上帝之国也要保留的观念。真正的变形,升华、只有在至高者临在的情况下才是可能的。依照灵修者“天堂之梯”的想象,变形要经历总是向上的逐渐提升,直到最高之绝对,这就是“宗教的依赖公理”。终极的现象学还原揭露人类灵魂面对上帝的面貌并让人理解这种“依赖”是完全自由的,因为它是上帝的礼赠:“以后我不再称你们为仆人……我乃称你们为朋友”(约,15,15)。

维舍斯拉夫采夫的哲学是对爱欲及其作用的严格复原,因此激起对绝对的不可抗拒的怀念,这怀念为天国所唯一希望和必要。他指出,忏悔者圣马克西姆,追随着安提阿的依纳爵(Ignace d'Antioche)和丹尼斯(Denys),称基督为“被钉十字架的爱欲”。他十分细致地纠正了弗洛伊德的错误,用荣格的学说来说明伟大灵修者的苦行和“深层心理学”的惊人共同之处。以圣像为原型的“优美形象”和人身上的上帝形象才有能力深入下意识,以便带去逻各斯之光。圣保罗在确定自己传教任务时提到了这种想象的力量:“让基督在你们心中成形”,这是指被想象、被形象化[德语 ein-bilden(想象,注入而成形)表达得更好]。在“引导性形象”的导引和塑造下,人走上了渐进的神化之路。

《人的心灵》一文,以圣经和教父观点为出发点,指出在心灵中有一种属于“自我”、人格、不可言说和神秘之中心的处所,荣格将此中心称为“自我”(Selbst),它具有神性位格的形象。心灵的精神意义接近“耶稣祈祷”的静修传统。不断祷念这一名字使耶稣降临心灵,实现一种十分神秘的同一,圣保罗

因此同一说出：“不是我活着，是基督活在我身上。”

尼古拉·别尔嘉耶夫(1874—1948)

别尔嘉耶夫于1922年被驱逐出苏联，旅居柏林，后来定居巴黎附近的克拉马尔(他在克拉马尔的故居后来改为别尔嘉耶夫纪念馆)，并于1948年在那里逝世。别尔嘉耶夫是一位孤独、十分具有个性、极为自由的思想家，他摆脱所有的条条框框。职业哲学家看不起他，学院神学家批评他，人们仅仅给他“思想家”的称号，模糊而略带贬损。然而，他的天才是无需证实的。他在盎格罗——萨克逊世界闻名遐迩，引起广泛兴趣，许多人以其哲学做博士论文。

保守的俄国社会反对他，正如以往丹麦社会反对克尔凯郭尔(Kierkegaard)一样。他自己则强烈反对俄罗斯侨民的保守、忠君和传统的精神。他的先知个性超越了过去与未来，具有一种当下的末世论品质。他对自己的先知使命深信不疑，这就引起了体面的正统思想界反感。有人问他：“你是不是一个活在上帝内的狂人(un fou en Dieu, 亦可译为“圣愚”)呢?”他笑着回答：“不存在什么活在上帝内的狂人，不过我属于他们那一类。”

《圣经》认为，先知既不是对时间的预示，也不是对未来的预言。一位先知所揭示的，不是由瞬间组成的未来，而是上帝计划的绝对。经师传统谈到了长满眼睛的死亡天使；当他发现自己来得太早，人还应该活着的时候，便留给他自己无数眼睛中的一只。于是那个人就看到了许多新奇的事物。^①别尔嘉耶

^① 此想象来自舍斯托夫(Chestov)的《死亡的启示》。M. M. 戴维(Davy)在其著作《别尔嘉耶夫，第八日之人》中把这一形象用于别尔嘉耶夫。

夫似乎得到了这样一只眼睛；他游历了永恒，生出了对无限的乡愁，就像游历过他们谈论的彼岸的教父一样。可以把托马斯(Thomas)认为是伪经的话用于他：“一个光明之人的内心充满光明，他照亮了整个世界。”作为一个平信徒和忠实司祭的一员，他实践了灵智哲学与先知的神恩理论。

凡有幸见过尼古拉·别尔嘉耶夫的人，都不会忘记他的面容；在他的目光下，任何人都不感到自己卑微。他的思想是要告诉我们，末日已露端倪，我们进入了时间的终点。他说：“人受召去继续创世，他的工作在某种意义上已经是第八日的工作了。”

他的写作方式独树一帜，他在自传中表白说：“我的思想是直觉式的和格言式的，毫无推理论证……我不能按逻辑进行论述和证明。”他以自明展开叙述，他的论断常常仅是一种提出自己问题的方式。作为圣奥古斯丁意义上的存在主义者，他自己承认继承了亚历山大城的克莱门特(Clement d' Aelexandrie)、奥里金、尼斯的格列高利(Grégoire de Nysse)、尼古拉·德·库萨、雅各布·伯麦、弗朗茨·巴德尔(Franz Baader)、陀思妥耶夫斯基的灵智论。

他熟悉真正教父的神学文化，他的著作充满教父的语录，但是他拒不承认自己是教会的代言人。然而，正是通过别尔嘉耶夫，苏俄青年才发现了正教的传统并接受信仰。另一方面，在他离开俄国之际，富有远见的阿列克塞·梅切夫(Alexis Metchev)神父对他说：“您应该出去，应该让西方听到您的话。”毫无疑问，他是一位备受关注的正教传统的见证人，他以新的语汇来讲述自己的教义真理。他不是为了东正教而阐述东正教，而是借助东正教之光明来阐述一种新人的新生存，即

圣保罗称为“新的造物”的东西。尼采的酒神精神让别尔嘉耶夫脱离了马克思，他在超人的失败中看到了人们对神化、对来自神性自由的终极解放的怀恋。他追求这样一个教会，这个教会汇集一切教派的神秘内容，包含一切都是上帝临在的圣事，生活本身在这个教会中变成了圣体圣事和兄弟的圣事。上帝的超验性经历了道成肉身，它在人身上变成了超主体的、充满活力的内在性：“世界洋溢着在世界内活动并照亮世界的神性活力”，别尔嘉耶夫是重新发现帕拉马斯学说(palamuisme)丰富性的先驱。他的哲学是一种关于人的宽泛基督学。

他一直在思考这种奥秘的因素，将思想和个人经验结合起来。他铭记尼斯的圣格列高利的话：“概念制造上帝的偶像，只有惊异才能领悟事物”，他认为上帝与人们对他的思想毫无共同之处，神学尤其如此。他说：“有时候我觉得，我的世界一点也不像其他人的世界，我的上帝也不像他们的上帝。”与官方宣扬道德的神学相反，别尔嘉耶夫所追求的灵修是能动的、圣灵降临的，它能够越过象征，达到各种变容的现实主义。他说：“但是，维护与教会的联系也是重要的，这样可使重新传播圣灵的運動不至蜕变为五旬教派。”

他对流浪并寻求上帝的俄罗斯一往情深。我们知道，他曾和一位被视为长老的知名神父阿列克塞·梅切夫神父有联系。曾长时间地与一位不识字的纯朴农民交往。他尤其喜欢列昂·布洛瓦(Léon Bloy)的反资产阶级的暴力论，而俄国广阔的疆土也符合他对自由的渴望。

在别尔嘉耶夫那里不存在哲学体系，但是我们可以理出他的主要论题。首先是他理解人的基本直觉，人已脱离了上帝，他败坏的理性以客观化的方式来作为认识方法。人外在于

自己的主观感受,将这些感受置于身外,以事物来建构世界,以与自己对立的“对象”来建构世界。这样,就形成了一个推论出来的、外在化的、客观化的诸种现实的体系,而这种现实则通过强制和奴役反作用于人。这种客观化所造就的是反精神的本性,是一个充满裂隙的表象与现象世界。他转向尼斯的格列高利,格列高利认为,恶恰恰是幽灵的世界,而善和真的现实是精神,是“本体”的世界,这一世界只有在精神经验和直接的交流中才可认识。只有你和我们构造的维度才能消除造成客观化的主客距离。

伦理价值是别尔嘉耶夫思考的核心问题,他在自己重要著作《人的归宿——论悖论伦理学》中探讨了这一论题。他引用果戈理(Gogol)苦涩的话作为题词:“在善中看不到善是悲哀的”,这里指的是人所设想的善,正因为如此,地狱从四面八方包围着我们。别尔嘉耶夫区分了三种伦理学:施用于奴隶、发挥监禁作用的律法伦理学,这是旧约伦理学;其次是用于被基督救赎之人的新约赎救伦理学;最后是圣灵伦理学,即创造伦理学,这一伦理学重建慈善上帝及其朋友之间的神——人关系,让上帝之友担负起世界和人类命运的责任。

所有的伦理学都要面对自由、尤其是自由起源的关键问题。对于别尔嘉耶夫来说,自由是彻底非理性的,因为它的根源是上帝以之创世的“虚无”。他从神谱神话、尤其是从雅各布·伯麦那里借来了这个概念,伯麦用Ungrund这个词语,意即“无底”、“深渊”来指第一原则——原初的无。别尔嘉耶夫将之和丹尼斯的“神性虚无”对比,并且在艾克哈特(Eckhart)大师其神性与上帝(Gottheit und Gott)之间所作的区分中看到了一种类似性。他认为,正是从这神性的虚无、从原初的深渊

(Ungrund)中同时出现了自由和有位格的上帝、世界的造物主。在这一层意义上,自由并非上帝创造,它的根源在于虚无,没有理性的依据。

人是上帝的孩子,同时也是自由的孩子(像柏拉图的爱欲一样富有和贫穷)。非存在的(méonique)自由认同了上帝的创造活动,非存在接受了存在。上帝不是恶从中而来的自由的创造者,所以他对于不是他创造的自由不能施以权力。上帝对于存在是全能的,对非存在却没有任何的权力。这就是上帝面对不可测度的人的自由的 神秘无力性,人的自由被认为会危及上帝并使他隐匿。这是上帝“悖论式的”软弱,是只能和人共同分享苦难之面包的虚己。一个人从自身深处发出的行动,不为上帝所预见,因为这些行动是完全自由的。上帝只能帮助自由走向善。如果上帝对自由和宇宙的恶有责任,则任何神义论都不可能。自由是某一个人的不可反驳的内在性,上帝使这个人存在,只能更多地爱他。尼古拉·卡巴西拉斯(Nicolas Cabasilas)称为“上帝之挚爱”(manikon eros)的,使自由变成悲剧的,正是上帝对人的这种爱,这种爱解释了上帝何以成人。上帝之子要拯救世人,只能来到世人中间,通过自己的死亡和复活把全新的本体论条件带给世人,以便给世人带来神化。道成肉身是创世的顶峰,是使人在对上帝的爱中成为自由的第八日。基督教是自由的宗教,是上帝期待于人,即他的朋友进行创造活动的宗教。人在拯救自己灵魂的苦行努力中只关注自己,然而,他应该想到上帝,据伟大的神秘论者认为,上帝是被人抛弃的一位伟大孤独者。如果说必须拯救这个世界上的什么东西的话,那首先不是人,而是上帝对人的爱;上帝首先爱我们,无需我们有什么优点。

任何体系,包括最天才的体系,都不能够使人对它的真理性深信不疑,因为一切体系都至少包含有一个缺点。在别尔嘉耶夫那里,问题出自他的自由起源概念。显然,深渊(Ungrund)的概念十分混乱,根本没有必要。我们只要接受传统的观点就够了:上帝创造了一种“第二自由”,从此冒着自由造成的极度危险,因为自由可能令他自己遭受失败,迫使他沉入死亡和地狱,自愿地被杀以便向谋杀者带去宽恕和复活。有教父的箴言这样说道:“上帝虽然全能,却不能强令人爱他自己。”因此,上帝接受了被自己的造物拒绝、轻视、抛弃、离异,这就是被钉十字架之爱的全部悲剧。别尔嘉耶夫深刻地感受到了这一奥秘,他的经验是教父的,但是他曾一度试图把依其本性为非理性概念的自由的观念——界定,并加以理性化。

自由的问题涉及最终命运的问题,它是别尔嘉耶夫在伟大而沉重的著作《地狱的奥秘》所思考的中心问题。他说,道德意识出现于上帝的这一提问:“该隐,你兄弟亚伯在哪里?”它在末日审判时变成另一个问题:“亚伯,你兄弟该隐在哪里?”斯拉夫派的“集体性”意味着拯救是一种解放,是一种普遍的痊愈;人不能单独地拯救自己,必须永远和他人在一起才行。索洛维约夫也说,“凡救他人者,皆得拯救。”同样,别尔嘉耶夫和伊凡·卡拉马佐夫一样,在地狱里哪怕还有一个人的时候拒绝进入天堂。他开玩笑说,在这种情况下,我们无法端稳一杯常饮的茶!作为非存在,地狱是对永恒的否定,因此,地狱的永恒是不可容忍,这是一种绝对的无意义。这个问题令别尔嘉耶夫绞尽脑汁,成了他的地狱。圣徒们宇宙性的和普遍的慈善不能接受地狱苦难的永恒性,另一方面,责任的意义和选择自由的全部现实又至少要求某种地狱命运的可能存在。

别尔嘉耶夫在这上面没有提出其他不可能的解决办法，但是他相信爱的最终胜利。他接受陀思妥耶夫斯基体现在《卡拉马佐夫兄弟》中佐西马长老的教诲中的悖论观点。一名无神论者的心灵的贫乏、枯竭和空虚使他无力回应上帝的爱。据叙利亚人圣以撒(Saint Isaac le Syrien)认为，上帝的爱永远与其自身同一，在客观上甚至包含了地狱，但是在主观上却因为缺乏一种可能的回应而产生痛苦。但是，圣徒们，这是圣徒共契(Communio Sanctorum)的全部意义，以其无限的爱激发了空虚心灵的**谦卑**，这使他们在追随关注一切人的基督之时和无神论者**一起**回应上帝，从而使他们得救。圣安东尼的话是可以理解的：“地狱只为我而存在。”地狱不是某种讨论的主题，而是希望的主题。

全部这些论题都汇合到别尔嘉耶夫的人类学中心主题中。别氏的人类学在本质上是基督学，它根植于卡尔西顿公会议的教义定式之中。该教义强调神性与人性的紧密亲缘关系和一致性，这种一致性允许圣言到人类本性中位格化。按上帝形象创造的人之原初的神性样式，在道成肉身中达到顶峰。基督的人性展现出人类本性之神人结构。别尔嘉耶夫认为，在第四次公会议以后，所有有活力的人类学都建立在这次公会议的基础上。他在作为人之神圣结构因素的上帝，在人的肖像上突出了这一基础，并以之建构人类学只具有无神论人本主义的人是**非人**，因为不是人，而是**上帝成了人**。在神——人之基督中，上帝在人内出生，人在上帝内出生。上帝成人，是为了使人成神。认识上帝，就是有意识地体验上帝在人灵魂中的诞生。道成肉身不是起因于堕落，而是起因于上帝成人的亘古愿望，起因于使一切人因恩典变成为神，上帝的朋友变成为享有

神性生活条件的“他者”的愿望。

正因为如此,神学不应该只始于上帝,只始于人,而应始于上帝——人。绝对在创造人之时刻成为了上帝,上帝与人同时出现。创世已经是先期的道成肉身。基督是世界被造之初的羔羊,是世界先在于其中的天上的人。创世是神性生命、上帝之爱的一个事实,十字架在三位一体的核心、基督把人子的一在他内全部人的一亲子般之回答献给了天父之爱。

基督学深入探索了神性——人性的婚姻性奥秘,圣经描述了上帝的情感生活。既然我们在上帝的不朽性和不受苦性上谈论他的愤怒,那么,为什么不在痛苦之爱上宣扬他的软弱呢?人不是被基督拯救的,人是在基督里得救的,人在得救时变成了来自基督、来自上帝的“新造物”。

人类学提出了恶的问题。别尔嘉耶夫认为,不能原谅自己背叛的不是上帝,而是人;人自身是无力的,因此恳求救世主把虚无归于虚无,把恶和罪变为虚无。正是在最高的精神天使那里,上帝的召唤第一次被拒绝了。撒旦不是恶之源,它表现出一种非理性的自由,选择反对上帝。无神论者认为,恶的存在是上帝不存在的证明。然而,别尔嘉耶夫的看法正好相反:恶和无辜受难的实在是上帝存在的最鲜明的证据。杀死无辜的苏格拉底和把基督钉十字架的世界不是唯一真实的世界,它证明了另外一个世界的存在,在那个世界中,苏格拉底重又变得年轻和永远优美,基督是没有分裂的王国和人的朋友。后一个世界是必不可少的。否则前一个世界就成了一个没有自由的自主世界。然而,善不被恶制约,恶不能被证实为通向善的途径,对恶的体验会揭发出恶,撕去它的面具,露出它作为一种非存在、幻影和寄生虫的面目。恶本身没有使生活丰富,

而是令其贫乏,但是,在堕落之后,对于恶的每一次胜利都是走向体验善的一步。

作为一名对生存一往情深**的历史哲学家**,别尔嘉耶夫指出,历史上的全部失败实际上都是伟大的成功,因为这些失败证明唯一能够成功的王国是上帝之国。基督的事业表面上失败了,因为历史的基督教不断地把基督再钉十字架上。别尔嘉耶夫同意克尔凯郭尔的话:官方基督教充当了“把基督钉十字架的教授。它还是基督的吗?无论如何,教会逆流而动。”就元历史深度而言,历史本身也是逆流而动的,它自身的失败使历史偏航,使历史跳出时间性的范围,走向基督再次降临的圣灵始源。历史的末世论观点以悲剧的乐观主义、或者灾难性的进步作语汇,因为这一观点系于人的自由,脱离了神性的全能。

为了达到上帝之国,首先要让上帝之国的正义统领历史。别尔嘉耶夫对这一问题十分敏感,他重新发掘了四世纪教父们的全部社会活力论。他深刻地指出:“面包对于我是一个物质的问题,但是,我的邻人的面包却是一个精神的问题。”他赞扬作为“兄弟圣事”的圣餐礼面包的分享。别尔嘉耶夫的先知道路,他的愤怒呼吼,完全像托尔斯泰的道德意识一样,在今天面对比亚夫拉(Biafra)的饥荒和拉丁美洲的状况具有悲剧性的缺陷。

现代技术导致了部分人性的空虚与丧失,但是,这些经济和社会的技术活动,通过其创造力量和对宇宙自然的调节,使世界上的一切财富得到公平分配。同时,这些活动也能加速历史的节奏,影响天父的超验行为,以便推动别尔嘉耶夫特别赞许的费多罗夫设想之意义上的普遍复活。别氏之宇宙论以“新天新地”为目标,继承了尼斯的圣格列高利:“几滴血曾使整个

宇宙复原。”神化之变容是一种充满圣灵之身体性在超自然上的表现,在此一意义下复活是向正常状态的一种回归。这一回归源自人的位格。在社会层面上,个体是社会和宇宙的一部分,但是社会和宇宙是个人位格的一部分。这是堕落之前人和宇宙之间的正常关系;圣徒们具有这一关系,他们是上帝之国的预见者。

别尔嘉耶夫常常谈论上帝观的纯洁性,这个问题在我们的时代越来越具有现实意义。他在其中看到了无神论的根源。“惩罚神学”教材中的上帝是一个审判的、“虐待狂的”上帝,一个人们迅速而大规模地脱离他的死亡的上帝。但是,圣经宗教的本原事实是爱者与被爱者的婚配。别尔嘉耶夫经常引用安杰鲁斯·西来西乌斯(Angelus Silesius)的话说:“我深知,如果没有我,上帝一刻也不能活着”,或者引用克尔凯郭尔的话说:“鱼活在水中,鸟活在天空,而人则活在上帝的心中。”神秘论者以爱和共契来进行言述,他们的语言不是抽象的学理语言,而是经验的二律背反真理的语言。如果说上帝急切期待着他的“他者”,那么,这不是因为贫乏,而是因为他的完满极为丰富。别尔嘉耶夫拒绝亚里士多德关于绝对——纯粹行动的概念,因为他认为,在力量中者比已现实者优越;圣经中亚伯拉罕的上帝比哲学家们的静态绝对更丰富、更活跃和更不可预测、更具悖论性质。别尔嘉耶夫喜欢赫拉克里特(Héraclite),胜过巴门尼德(parménide),因为赫氏推崇的是火、运动、精神的不断创造。

别尔嘉耶夫正是在此上帝观下界定了人的现实。如果人失去了上帝的形象,他也就失去了自己的形象,凡是没有上帝的地方,也就不会再有人。无神论的人本主义使人的存在消

失。作为历史哲学家，别尔嘉耶夫宣扬一种新的中世纪，它重新——而且更强烈地——以宗教问题为中心。中世纪突出上帝而贬抑人，现代突出人而贬抑上帝，我们的时代则应致力于寻找卡尔西顿公会议关于神性与人性的平衡。

别尔嘉耶夫在圣经中看到一种关于人的令人惊异的观点：“人是一个被造的创造者。”在反驳关于圣经对创造只字不提的异议时，别尔嘉耶夫深刻地指出，福音书以“沉默敬重”这种创造之天赋，以便不将其变为一种义务。正是这种创造精神，要求象征转化为现实。一位国王，一位将军，一位主教，是功能性的象征，而一位圣徒，一位先知，一位天才，则指人的精神现实。“本质的人”，第八日的人是这样的人，圣灵在这些人身上海打开一条通路，从而不断地以火的语言降临，因此，充满圣灵的人将教会包含在自身内，因为他包含着自已本源的基督；这样，他结束了过去，开始了完全崭新的将来。

别尔嘉耶夫在对俄罗斯的思考中看到了东西方走向合一的神性计划，因为无拘无束的俄罗斯灵魂是不会驻足于历史的中间层次上的。俄罗斯灵魂永远趋向终极，趋向最后的战斗，它最终要选择：是基督的博爱，还是反基督者的同盟。别尔嘉耶夫相信教会是神秘的，它把一切教派之圣徒团结起来，这种已经实现的团结变成为对一切人的强大号召，召唤他们追随圣人。

保罗·弗洛连斯基(1882—1948)

弗洛连斯基被称为俄罗斯的来奥纳多·达·芬奇。他是莫斯科神学科学院的教授，作为哲学家、天才数学家、音乐家，通多种语言的弗洛连斯基以论文《几何学中的虚构》和《辩证

法理论》而闻名,他还发明了一种不凝结的机油,称为“癸醇”。褐色的皮肤,发黑的脸色,很像亚述的列王,他装满思想的头常常倾斜;一个抵抗能力较弱的人若处在他的位置上可能会发疯。

在这里应该提及俄罗斯伟大音乐家和作曲家斯克里亚平(Scriabine),他曾影响了弗洛连斯基神父的生活。斯克里亚平尝试把音乐、舞蹈、光线和色彩的效果与冥想的静默混合起来。依据秘教的义理,他寻找能够杀人的声音和能够使人复活的声音。他曾着手写作一部题为《奥秘》的交响乐。在演奏该曲之前,应有数小数的静默。一旦世界全部伟大的艺术家都能来演奏这部交响乐,那么,这部交响乐就会使基督再临,并且立即改变世界的面貌,如果上帝存在的话;如果上帝不存在,那么,它就会引起一场世界大火,一个已经变得荒诞和无用的世界由之终结。斯克里亚平的命运使人想起法国哲学家勒吉耶(Lequier),后者曾为证明上帝而投身大海,结果淹死了。斯克里亚平只写了这首交响乐的序曲,因为他突然莫名其妙地死亡了。他活跃的精神预见了两次世界大战的时期和原子时代的到来。保罗·弗洛连斯基于1915年4月15日参加了斯克里亚平的丧礼,在他遗体之旁,对自己的朋友音乐家萨巴涅耶夫(Sabanéev)说,斯克里亚平虽被死亡和神秘力量夺走了,但是他的预感仍是真实的。他又补充说,斯克里亚平死后33年,一件举世震惊之事和与斯克里亚平之死相同的事件将要发生。他也预言了革命和第二次世界大战的时间,1948年他被反神的军人政府杀害,正好是斯克里亚平死后的第33年。

1917年革命以后,弗洛连斯基被任命为苏俄电子工业中央科学院的成员。学院的每次会议都是科学大事,在开会期

间,面对着由俄罗斯大学者们组成的委员会,他总是身披道袍,胸前佩戴十字架。他作报告时只字不谈正题,公开蔑视无神论和马克思主义者。他拒绝放弃神父教职,结果被送进西伯利亚的集中营,为自己的坚定信仰而殉难。

他著名的博士论文在 1913 年发表:《真理的支柱与基础》,副标题为《论正教神义论》,由致友人(有一版本说是致他的守护天使)的 12 封书信组成。论文反响很大,使哲学家尼古拉·洛斯基皈依了正教信仰。以惊人的博学——著作末尾的注释多达二百页——综合了教父传统、最先进的科学和各个时代的秘教义理。在论文答辩前的演讲中,他宣称,迄今为止人们对宗教进行了过分的哲学探索,然而,实际上应该在宗教因素内进行思考,应直探宗教的根源。他的著作风格十分优雅,这是明显要给他的思想增添一种教会的内容。

弗洛连斯基把他的神义论建立在“亲身体会到的宗教经验这一唯一达到对教义之认识的方法”上。认识是认识者与认识对象之间的一种内在结合。这本书的书名页上印着两个天使,并配有题词:爱是为了二者合一(*Finis amoris, ut duo unum fiant*)。这一象征性图案表达了他的形而上学的基本原则:共体性的教义概念。正是从三位一体的这一教义出发,真理以它的光照彻一切。同一性的逻辑法则:A 等于 A,我就是我,所表达的是终有一死的不变性,静态的孤立和孤独;它导致僵死,导致犹太教和伊斯兰教孤独神的一神论观念。相反,三位一体上帝的真理则接受向他者的能动性过渡。三个位格之间的爱及其生活本身构成了每一位格向同体之他者的出发点。三位一体的真理意味着:“他者”同时是“非他”。A 等于 A 之所以真实,是因为它是 A,同时又是非 A;它在非 A 中发现

了自己作为 A 的自我确立,自我启示正是在自己的他者中达到圆满的。三位的合一不是为了相互混合,而是为了互相拥有,每一位都拥有其他两位、并向其他两位提供以自身位格方式拥有的同一个本性。

三位一体的教义适用于人的生活,它表明,唯一的基督教哲学、唯一的真实哲学只能是“同体论的”(homoiousienne)多样性中的同一性与所有的“同体论”哲学对立,后者是一种概念的、本质相似性的哲学,物与人在这种哲学中比肩并在。弗洛连斯基引用福音书的话说:“如果你们之中有两人达成协议,天父就必然满足你们的要求”;但他又指出,两个人的完全一致只能在第三者上帝之中,在对上帝意志的承行之中,上帝的意志直接创造了一种新的精神实体,基督之体的一部分,正如基督所说:“我在他们中间。”这样一种基督化了的一致性是一种通过处身上帝之中的被爱者的自我揭示。在基督里把二化为一的爱之活力不是一种心理的,而是本体的行动,因为它改变了爱者的本性。他们的共契在神性真理之临在中,并通过它来完成,这一真理由于联系着被爱者而是善,在第三者看来又是美;是真、善、美的神秘三合一和不可分的统一。在另一极,是囿于同一性中的“自我性”:我等于我,它表达了地狱般的孤独,与上帝、他人没有任何关系。

弗洛连斯基描述了他对一种类似上帝不在的虚无的个人感受:“黑暗围浸着我……这是绝对的、形而上学的毁灭……我开始呼喊:‘我从深渊里向你呼吁,主啊,听听我的声音……’有力的手把我推离深渊……我重新感到就在上帝慈颜前面……”

现代心理学取消了灵魂,代之以次要的心理现象。弗洛连

斯基引用对上帝之母的祷告说：“请用你的爱来束缚我的灵魂吧”；在灵魂的统一性中把各种心理状态连结起来。他是当今的结构主义的先驱，他说：不再是我活着和行动，而是“某些事物在我内活动”，是“某些事物在我内发生”。在上帝死亡之后，便是人的个体死亡。上帝不在的地方，便只有物、结构、图式，而没有人的自我。

弗洛连斯基的认识论建立在思想的根本性二律背反之上；甚至真理也是二律背反的。理性单独无法应付二律背反，它使人陷入怀疑和失望的深渊，导致怀疑主义的地狱。为了走出这条死胡同，应该超越概念，走向精神的经验。据教父们认为，精神的器官不是理性，而是圣经意义上的心灵。只有在被帕斯卡尔称为“用心灵感觉上帝”的这样一种仁爱的认识水平上，无限的推论性分辨才能达到统一的直觉整合。我们处于终极的自明之前：在绝对和虚无之间，除了三位一体的原则之外，不存在另外的生存答案。

弗洛连斯基深刻分析了精神的意义，他修正了奥里金的理智概念，而且，通过静修派传统走向萨罗夫的圣塞拉芬关于他泊之光的光辉启示。变容、充满圣灵的感觉触及了光、热、香、柔，就像触及映射出圣灵之能量的世人肉体的现象一样。同样，圣像上圣徒的光环都是一种象征，显示出他们已被神化之本性的正常光辉。因此，他们的苦行绝非轻世，而表达了一切造物的一种“本体性温柔”，并激发出一种宇宙性欢乐。关于这一欢乐，有一幅圣母像的题词说得很好：“你是一切造物的欢乐。”另外，著名的苦行文集《爱美》(Philocalie)表明，一切圣徒都是善人，是本心之人，但他们也是美的，是在精神、灵魂和躯体上达到神性和谐的一个圣像。据帕拉马斯(Pala-

mas)的教导,躯体也感受精神。弗洛连斯基援引了某些伟大苦行者,如埃及的马凯尔(Macaire d'Egypte)、叙利亚人以撒等人的生平事迹。一位朝圣者曾说:“我周围的一切在我看来都是令人赞叹的:树木、绿草、鸟雀、大地、阳光、空气,似乎一切都是为了人而存在,一切都证明了上帝对人的爱,一切都祈求、歌颂着上帝的荣耀。”

弗洛连斯基的共同体性哲学表明,一切人都在本体论上相互合一。他的功绩是以爱的本体论概念来反驳纯粹心理学的、因而是不可靠的理论。

在宇宙论层面上,与自然法则、与熵的热力学原理,即能量递减原理形成对照的是逻各斯的外现(ectropie)法则,前者使宇宙湮没于原初浑沌和虚无之中,后者则是一切生活能量在基督之中的整合和重新获取,它最生动的形象就是圣体圣事。相对于分析,相对于原子的分解的是综合,是全部能量在圣灵统一性能量中的圣体式整合。依据这一思路,礼仪使我们理解文化的重要性,并且使我们知道,文化(culture)一词来源于“崇拜”(culte)。文化把崇拜分为各种因素,并以自己的方式把这些因素引向天堂。处于文化的顶峰的天才描绘出上帝之国的形象。

弗洛连斯基在他的人类学专著《成长的类型》中,以循环形式描述了主观的种种可能性,这些可能性包含每个人的命运,即内在于其类型的可达到的圆满。这种圆满是神性计划给予人类之客观圆满的一种主观对应物。同时,“类型的成长”趋向于超越自身,一往直前地走向圣洁和神化的无限,人有力量超越人的自身条件,走向恩宠的神性状态,并按天父的形象趋向无限:“你们要完美,因为你们的天父是完美的。”

末世论指向时间的终结,但也与个体有关,每个人在灵肉分离的第一次死亡中都经历世界的终结。启示录谈到的“第二次死亡”更像是一个谜。对于弗洛连斯基而言,它标志着最终的分离:人的自我将得到拯救,而他的黑暗面,即他的“自我性”(ipséité)将万世不劫地隔于虚无,以显示出其狭隘的特征。末日审判不是通过人,而是在一切人的内心发生,审判把人和他的黑暗、和他的恶魔副本分离开来。当然,在这里,“是”和“否”处在神性慈爱的门槛上,暂时保守其不可言说的奥秘。“如果有人问我:有没有永恒的刑罚?我会说:有。但是如果有人从另一方面问我:有没有一种永恒至福的总体恢复?我还是说:有。它们是相互的正反题。”

这是一种二律背反,它以两个矛盾的判断来表达真理,并在对立统一(*coincidentia oppositorum*)这一没有矛盾的元逻辑层面上寻找一种将两者协调起来的方法。恶魔般的自我性将被虚无吞没,人的自我将进入上帝之国的光明至福中。

弗洛连斯基的索菲亚论深入探讨了索洛维约夫的观点,同样包含着含混的、不很符合教会传统的因素。索菲亚,上帝的智慧,是“造物具有宇宙整体性的伟大的根”,是世界的神性本质,是世界的真理和圣洁,是神性之爱的对象。作为造物的守护天使及其神性原型,索菲亚表现在许多方面:它寓于耶稣神化了的人的本性之中,寓于被教会-基督整合了的普遍人性之中,寓于上帝之母的完满贞洁之中,最后,它作为一种整体的宇宙现实,连结着爱,辉映着圣灵之美。

索菲亚是弗洛连斯基神学中最为模糊的内容,因为他认为索菲亚是“第四位格要素”,是具有多重面貌的神性思想的位格体系。他依据上帝的“善良意志”进入三位一体生命的深

处,并且在上帝内进入了被基督净化了的宇宙。绝对和宇宙互相汇合,在神性-人性存在的丰沛性中达到全体一致。同样有人指责弗洛连斯基过于仓促地从三位一体过渡到圣灵,对基督学没有予以充分的注意。正如常常批评一位天才那样,这一批评只是部分地正确。评判像弗洛连斯基这样的人,评判者应该具有同样的天才。弗洛连斯基戴着殉教者的光环进入了历史;作为一位无可怀疑的天才,他以闪光的灵感丰富了神学思考,即使存在不完善和模糊之处,他也是谢尔盖·布尔加科夫神父的导师。

谢尔盖·布尔加科夫(1871—1944)

布尔加科夫是一位神父的儿子,他曾中断神学研究,在30岁以前一直是无神论者。布尔加科夫曾任莫斯科大学政治经济学教授,在索洛维约夫和弗洛连斯基的影响下,从马克思主义转向德国哲学的唯心主义,再从那里转向东正教。1918年被祝圣为神父。1922年被驱逐出苏联后,先在布拉格居住,1924年起在巴黎圣谢尔盖学院讲授教义神学,直到逝世。作为弗洛连斯基神父的学生,他最终超过了他的老师。

他写了数量颇为可观的著作,他说,他有一种写作的习惯,就像一个在海上遇难的人,把自己的遗嘱装入一个瓶子,加以密封,然后投入大海,让后代世人去发现。听他讲课,人们觉得是置身于他的思想实验室之中;在听众面前,他仍然不断地思索,所以学生们仿佛听到了他天才大脑的种种运动。他的著作是科学正直品质的楷模,充满了不同寻常的丰富的创造精神。认识谢尔盖神父的人都知道,在他严肃的面容背后,隐藏着天使报喜带来的喜悦。由谢尔盖神父主持的复活夜礼仪,

对于所有的人都是一件激动人心的大事,堪与萨罗夫的圣塞拉芬带来的喜悦匹比。他逝世时显现出各种征兆,保守绝对秘密的学生们不作声张,以之表示服从自己的老师。

他的神学全然以基督学教义为中心。思想的全部矛盾和全部问题都汇聚于“道成肉身”这一核心事件上。正是凭藉他在启示录中再度被强化的这一观点,布尔加科夫解释了历史和人的命运。他甚至在无神论的人本主义中也找到了某些错误的,但却总是趋向绝对的渴求。在《启示录与社会主义》中,他把马克思主义与运用到经济和政治层面的犹太教至福千年说的乌托邦作了比较。选民是扮演集体救世主的无产阶级。没有沾染资本主义剥削之原罪的无产阶级,他们以自己的苦难解放全人类,并使人类经过非理性的飞跃,进入由理性和博爱统治的自由王国。实际上,更深刻地说,这是陀斯妥耶夫斯基的大法官故事中基督与反基督之间的斗争。在这场战斗中,历史的基督教因为自己的过错和因循守旧而受到了内在的惩罚。在《教会与文明》中,布尔加科夫追随索洛维约夫,断言真正的基督教文明将发现社会主义的真理,并从内部战胜它。只有神性原则在人的创造之中的自由胜利和历史进程的神人特性才能导致问题的最终解决,进入上帝之国的末世。

表现在教会教义、崇拜和生活传统,纠正了非教会的现代神秘论奢望,同时也反对真理在历史基督教法律形式主义中的僵化。布尔加科夫批评把宗教降低为伦理,论及发自上帝的光和能量、超越的根本矛盾以及神性与世界的内在性。根本否定的“神性虚无”在道成肉身中被超越。只有依据从虚无(ex nihilo)创造世界的圣经观念、从绝对虚无(ouk on)向潜在虚无(mé on)转变,才可以避免宗教的泛神论和内在论的

错误。上帝以存在限制非存在。世界是一种神显和一种神谱。绝对创造相对是全体一致要求的绝对之自我二元化。在这里，布尔加科夫继承了索洛维约夫和弗洛连斯基的思想。

在细致分析了教会教父的神学之后，布尔加科夫重新研究了在教父时代尚无答案的问题。第七次普世教会公会议确定的基督学定断使后世对卡尔西顿神人基督学进行深入研究。第四次公会议提出四项否定，四个“不”：两种本性在基督内合而为一，它们不混、不杂、不变、不离。在卡尔西顿公会议之后，面对着这四个“不”，神学被要求提出自己的“是”，而这正是当今基督学的问题和谢尔盖神父全部思考的主题。

两种本性在圣言的唯一神性位格中合一这一教义在布尔加科夫对索菲亚论的解释中非常清楚：两种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。应该坚持强调，布尔加科夫的索菲亚学既不是宇宙论的一章，也不是一种独立的学说，它直接源自基督学，从一开始就作为基督学的前提和本体论条件而存在。

批评布尔加科夫神学的人从来没有在他的体系中把握到他的索菲亚学的逻辑必然性，以便回答基督学的基本问题：这两种在起源上根本不同的本性怎么能够在圣言的唯一位格中合一，神性位格怎么能够使人的本性位格化，什么是它们互相接近的第三者(*tertium comparationis*)，即允许并规定神性与人性合一的相应和调节原则。如果没有严格相应的、关于两种索菲亚内容的理想一致性的索菲亚学前提，则对于布尔加科夫来说，道成肉身就是神性全能的任意行为，和创造世界的先期行为没有任何联系。在这种情况下，我们不得不说，上帝犯了错误，于是派他的儿子来修补自己计划的漏洞。相反，根据

这种索菲亚学,道成肉身在本体论上并不出人意料,对上帝自身也不新奇。逻各斯因为是上帝之子和神,世界创造者,所以在其神性中从永恒起就具有一种人的面貌,他是从天上下降的人之子,是天上之人,是永恒地存在于他的思想、因而存在于神性生命中的上帝的人性面貌。另外,人在其深处期待着关于他的启示,因堕落之后向夏娃作出的天堂许诺而期待着基督的来临。

道成肉身因此不是世间历史和拯救过程中的一个“情节”,而是被造之人的完成(entéléchie),是他的开始与终结。正如圣彼得所说:基督是“创世以前就预定的羔羊,却在这最末的时期才为你们显现”(彼前,1,20)。“预定”是指在三位一体内永恒地被决定了的,这是卢勃辽夫(Roublev)优秀圣三像的主题。创世的行动因此根植于“世界创立之前即被宰杀的羔羊”。可以用艾尔马(Hermas)《牧人》的话说,上帝是为了作为道成肉身之处所的教会而创世的,而道成肉身是他的旨在合一和神人共契的爱的最高表现。

“这历代以来隐藏在创造万物之神里”(弗,3,9)的这一奥秘不是来自神意,不仅仅是“援救”堕落之人的方法,不是撒旦引诱造成的堕落的一种后果;确实,它的广度远远地超过了单一的赎救范围。布尔加科夫指出,创世包含着圣言的先期道成肉身的行为。人因为“按神的形象”被造,所以从一开始就预定要接受神——人。上帝塑造人并在他的智慧中看顾基督的天上人性。

布尔加科夫强调,尼西亚信经本文审慎地肯定了基督学的这一双重目的:圣子从天上降来,“为了我们人类和为了拯救我们”而成了肉身;“为了拯救我们”指赎救,“为了我们人

类”指道成肉身的奥秘,据教父们认为,道成肉身可在一切原因状态中、甚至在堕落之外发生,作为神性与人性共契的终极表现。圣母手抱圣婴耶稣,被名为“温柔”(Eléousa)的圣像就表现了这点。圣保罗为此说:“使天上地上一切所有的,都在基督里面同归于一”(弗,1,10)。

但是,在不触及人的完满、不求助干预之神(*Deus ex-machina*)的全能的情况下,道成肉身在本体论上怎么可能的呢,这不是对问题的回答、而是取消问题吗?当然,在创世之前,对于造物主上帝来说一切都是可能的,但是,在创世之后,上帝就不能再修改他的计划,不能再变更被造物的本体结构。基督学教义谈到“完美的上帝”和“完美的人”,而完美的人正是指原初人类本性未受损害的完整性。

据拜占廷的雷昂提乌(*Léonce de Byzance*)认为,神性位格与人类本性之间的对应或相应,排除了例如天使与人的反本性,或者人与动物的反本性的形成。为了不强制人类本性并维护其未受损的完满性,神性位格应该是同具人性(*co-humaine*)的,换言之,人性应该是同具神性或神人两性的。

在基督里,能具神性的人类本性(*natura humana capax divini*)和能具人性的神性本性(*natura divina capax humani*)使道成肉身成为可能,这就是说,在“按照上帝形象”造人之时,具有神化形式的人的结构已经是**神人两性的**,具有神性——人性的力量。在堕落之后,道成肉身恢复了已被败坏的一切,基督重新创造了正常的条件,使人在本体论上重新接受和容纳神性。

神性位格在基督内代替人的位格并不损及人性的完整性;事实上,人的精神性,即与上帝共契的精神起点,是属于超

本性和神性的,因为精神来源于圣经所说的嘘气,它给人以生气,在上帝内生活的生气源自上帝。纳西盎的圣格列高利(Grégoire de Nazianze)^①十分大胆地指出:上帝在创世之时,“吹出一股不可见的神性”,人是泥土做的,但也是“神性的小块”。当然,格列高利的语境并没有断定人的任何非受造的特点,他的话是指恩宠,是要确切指出:享有神化能量内在于人的位格,因此我们可以谈论人的神性因素,因为“上帝的形象”是人的一个组成部分。卡尔西顿教义区分了 hypostase 与 prosopon。人的 hypostase 比 prosopon、即所有人的位格原则更丰富;它是被神化本性的位格,在自身内与神性临在紧密共契。在基督中,神性临在是最大的,因此变成了圣言的位格存在。这样,基督中的人性没有遭受任何损失,能够把神性位格当作自己的来接受。基督里的神性——这是一个独特的情况——因为没有涉及个人的及人类自我意识的位格(prosopon),所以用他那使这一存在完整而无限的圣言位格(hypostase)取代了存在的神性因素。在没有强制人性的情况下,道成肉身在人子中揭示了神人两性之人的完满原型。

含义相同的神子和人子注定要道成肉身,因为基督是万世之世前的神——人。这是先知以赛亚、以西结和但以理曾谈到过的上帝人形观;圣保罗谈到了两个亚当:“头一个人是出于地,乃属土。第二个人是出于天……我们既有属土的形状,将来也必有属天的形状”(哥前,15,47,49)。“除了从天降下,仍旧在天的人子,没有人升过天”(约,3,13)。基督向一切人启示其终极真理的正是这一典范的上天形象。亚历山大城的克

^① 《教义诗》,Ⅷ:P.G. 37,452.

莱门特(Clément d'Alexandrie)认为：“人像上帝，因为上帝像人。”^①人的神化是由于上帝的人化。尼斯的格列高利^②说：“人是上帝的人之面貌”，因此，“人既然注定享有神性的能力，那么，在他的本性中就必然要接受与其将要享有之物相应的亲缘性。”^③圣马凯尔也说：“在上帝和人之间，存在着最大的亲缘关系。”^④人的精神只能在“神性环境”中焕发出来；“观照上帝，这是灵魂的生命”。^⑤圣巴西勒说：“人是被要求成为神的存在物”；^⑥按圣马克西姆的说法，^⑦人应该“把被创造的本性和非被创造的神性能量统一起来”。谢尔盖神父认为，使人接近上帝的不是道成肉身，但是，道成肉身本身只有依靠天上的永恒人性在上帝中的存在才是可能的，具有人性的并不是人，而是上帝。

作为卡尔西顿的四个“不”之前提的“是”，是基督里完美神性与完美人性之间积极关系的内容。布尔加科夫解释道，两种本性的合一是天上的非被创造的索菲亚和地上被创造的索菲亚这两者的合一；它们的合一是可能的，在超自然的意义上是本然的，因为它们的内容是同一的地上的索菲亚以天上的索菲亚为形象。所不同的是它们的存在方式：天上的索菲亚寓于永恒的神性思想，而地上的索菲亚置身于时间的流变中。天

① P. G. 9.293.

② P. G. 44.446B.

③ P. G. 45.21 CD.

④ 《讲道》，45.

⑤ G de Nysse, P. G. 46.176A.

⑥ 录自 S Grégoire de Nazianze 引用, P. G. 36.560A.

⑦ P. G. 91.1308B.

上的索菲亚是思想的有机统一,是神性思想在世界上的泛组织(panorganisme),是在上帝里的永恒的人性原型。它在逻各斯中位格化,是上帝在上帝本身之中的形象。在索菲亚中,上帝喜欢在自己的索菲亚中自我启示。在地上被造的索菲亚中,上帝就像在一面镜子前那样反观自己。神性在基督里是共人性的,人是神人两性的;这一事实规定了两种索菲亚无本体性矛盾地在基督里相遇和合一:天上的原型与其尘世的“类型”统一。统一于天上索菲亚的神性思想——宇宙思想(Kosmos noétos)——是统一于地上索菲亚中的理性(logoi)种子;它们相同的内容、它们的相似性解释了圣言怎样能够在人类本性中位格化。布尔加科夫正是这样提出卡尔西顿教义的“是”(leoui)的。

这一“是”在面对恶的存在时应该经受其真实性的考验。基督学的合一经历了十字架,它的悲剧提出了关于恶及其根源的问题。由于世界是在一种不完备的状态中造成的,因此以道成肉身为核心,以上帝之国为终点的历史便产生了。在神人那里,神子和人子共同接受了实现神性智慧计划的创造性任务。恶来源于形成着的自由,这种自由被诱惑去实现的不是神性计划、上帝的“是”和在,而是恶魔的反计划、即“不”,非存在和对渊源之非存在深渊的返回。恶是存在的一种反索菲亚的寄生物,一个恶性肿瘤。由于预见到了这一后果,所以上帝承担起风险,在“世界被造之前即被宰杀的羔羊”之位格中承担起自己的责任。道成肉身把这万世之前的牺牲引入历史,这不是在世界之上、而是在世界之内的一个行动,它维护了上帝奉献自身的自由和人接受上帝的自由。布尔加科夫甚至认为,在人诞生之时,在他跨过存在与虚无的界限之时,人人都神秘

地在本体论而非时间的意义上同意他的存在,因而为了他的自由而分担了责任。

然而,圣言位格化的人性已经深深地败坏,以至于它有可能损害两种本性的合一。积极的回答来自基督学的有机组成部分马利亚学。应该找到这样一种本性,在这种本性中,罪虽然没有在其后果中被摧毁,但已经变得不能发挥作用,于是便有上帝之母童贞马利亚。童贞马利亚是纯洁的宝库,在她身上,圣灵以特殊行动支持的她的人格圣洁性,以及礼仪通过旧约之“上帝祖先”所表达的世代积累的圣洁性达到极至。她十分神圣、十分纯洁,是人类之树上开放的奇葩。因此,天使长加百列对马利亚的报喜像是对全人类提出的一个问题:人类是否愿意得到拯救,是否准备接受自己的救世主?马利亚的决心回响着全人类的决心。基督的人性为马利亚所给。基督接受了这一本性,因为马利亚是自由地给他的。马利亚的纯洁及其自由抉择显示出道成肉身的人性本体条件。

祈祷书颂唱这样一个伟大的悖论:造物生出自己的造物主,迷途的人生出自己的救世主。抱着圣婴耶稣的圣母像正是道成肉身,即两种索菲亚合一的圣像,作为地上索菲亚的形象和处所,以自己的本性将地上索菲亚给予了作为天上索菲亚的形象与处所的圣言。她的礼仪称呼强调了这一点:“天上和地下的女王”,“宇宙的欢乐”,教会的形象,因而也是人类的母亲。马利亚内的人性在神性计划的完满中、在她索菲亚形象的全部纯洁和明澈性中被重建。

据信经认为,基督“因圣灵受孕并生于童贞马利亚”。提及圣灵表明,道成肉身是一种圣三的行为,圣三同等地参与了救世的过程。圣马克西姆对此说:“圣父全在于圣子之中……圣

灵全在于圣子之中, 圣父和圣灵虽然没有和圣子一起成肉身, 却和他一起完成了奥秘的道成肉身。”^①圣子是大祭司, 以儿子之爱向圣父永恒地奉献牺牲, 因此, 他也是我们的大祭司, 为了我们在他的父亲和圣灵面前求情, 圣灵永恒地与圣子同在, 并显现圣子。

依据自己的人性, 耶稣是一个历史之人, 是完全之人, 第二亚当; 他具有全部的宇宙性质和人的本性, 正如圣保罗所说: “惟有基督是包括一切, 又住在各人之内”(哥, 3, 11)。他如此地亲近每一个人, 以至于一切人都能够在他身上辨认出自己的真实来, 并且在末日审判时在基督的普遍真理中观看自己人格的面貌。

布尔加科夫注意到基督学中尚有未得到充分探究之处: 教义断定, 行动在基督中的一致性不混杂, 不分离。但是, 就连教父们的思考也倾向于把两种行动, 即神性与人性的行动进行并置或取舍。托名亚略帕吉特的丹尼斯(Denys)在致加尤斯(Gaius)的书信中谈到了“神性与人性的能量”。大马士革的圣约翰认为这一措词是不可争辩的传统。但是, 这一传统一直没有得到神学的解释, 没有将教义真理与耶稣在福音书中的历史形象进行协调。

布尔加科夫在虚己神学中寻求对这个问题的答案。道成肉身脱下神性的荣耀, 人的神化是在两种本性的相互渗透、交流中进行的。但是, 古典神学强调从上帝那里接受一切的人性的接受能力, 都根本不谈神性接受能力的另一种意义。然而, 两种行动的合一不是静态的; 作为动力, 合一是一种相互的共

^① Quæst ad Thalæ 60; P. G. 60, 624BC.

渗透(co-pénétration),它对应于源自唯一主体的共同行动(co-action)的问题;神迹正如人的弱点一样,也同样是神人两性的。由于唯一的主体,说基督像人一样忍受痛苦,像上帝一样显奇迹是错误的,他不做这些来代替自己的行为。作为一切行动主体之唯一位格完全地和同时地活在两种本性之中,所以可以这样说:忍受痛苦的是上帝,显奇迹的是人;或更确切地说,是唯一主体通过所有神人两性的行动而活动。正是在虚己的层面上,矛盾消失了,对神性荣耀的脱下使人类获得了此一荣耀,这就解释了耶稣的先知洞察力和人所固有的本性无知。

“从天而降”是指绝对降临相对。上帝自己变成了造物,人。腓立比书深刻地表达出,虚己变化的不是人、而是上帝;圣言“不以自己与神同等为强夺的;反倒虚己……既有人的样子,就自己卑微。”(2,6—8)这样,圣言放弃了自己的全能,以求变成人和服从天父的子。“上帝的形象”让位给“奴仆的形象”——“他放弃欢乐……选择了十字架的苦难”(来,12,2)。神——人通过自己活在人性中的位格而进入了时间的流变当中。正是在以基督的变容和复活来看待他的地上生活的时候,我们想以他的荣耀来阐释他的一生。然而,像他的门徒们那样,以基督的虚己来审视福音书中所述的基督的生活,这更符合隐匿着的真理。

根据两志说教义,基督里的人的意志自由地追随神的意志,人的意志总是自由地将自己置于神的意志内,这就规定了试探和客西马尼园斗争的真实特征。虚己没有触及基督的位格,但却触及他荣耀的显现。当基督说:“我的父和你们的父”时,他是要在这些父子关系上表达出他与人的不同。当他在别

的地方说：“我要献身我父的事业”时，他所说的同时是神子和人子，并且使他的神人意识的光辉通过同时体现在两种本性中的父子关系显现出来。问题是：面对圣父和门徒的见证，他意识到自己是上帝吗？神学家们的现实意图是研究基督的心理，对他的神人性特征加以抽象。福音书对这一主题的态度显然是秘而不宣的，以便维护这一奥秘。忏悔者圣马克西姆教导说，没有人的位格并不是基督人性的减少，而是一种对超越而非剥夺人性的颂扬。圣言使人性位格化，却丝毫没有祛除它本身的自由。人性根本不是神人行动的被动支撑点。圣言凭藉自己的中介通过人性发挥作用。本性、意志、活动的二元性决定它们在唯一主体的行动中汇合。基督的自我在意识、表现及在世上采取了人类形式。

正是在两种本性的固有亲子关系中，耶稣认识到了自己的神性。神性亲子关系之光照亮了人类意识的蒙昧；正是在圣父的爱中，耶稣意识到了在人性内并通过人性生活的圣子之“我”。耶稣深信这一父子关系，但是他以虚己态度拒绝自称为上帝之子。正是由于他也是人子，所以他才永远地是神——人，因此，一切心理学分析都无法企及基督的奥秘。

布尔加科夫十分强调死亡的悲剧性。作为证明，神性方面是圣父对圣子的离弃，人性方面是灵魂和肉体的分离。这与上帝幻影说毫无关系。作为使人性生活着的位格，基督十分具体地经历了死亡。肉体对精神的自然反抗、世人的敌视、恶的黑暗，耶稣都经历了，从诞生直至十字架之死。

真理永远是二律背反的。一方面，圣言永恒地与圣三共契。另一方面，圣父把自己的儿子派到世界上来，并亲身经历了他父爱之献祭。这又一次令我们想起莫斯科菲拉列特的话：

“圣父是钉十字架的爱,圣子是被钉十字架的爱,圣灵是十字架不可战胜的力量。”正是圣父本身的一种虚己形式“把儿子钉上十字架”,我们可以谈论圣父的共同受难和他把圣子置于十字架之爱的、悖论的钉十字架。同样,永恒地栖于圣子的圣灵,生活之灵,赋予生命之灵,在圣子死亡之时离弃了他,以自己的方式参与了基督的被钉十字架。似乎存在着三个神性位格的“同死”。圣子经历了一种可怕的孤独:“我的神,我的神,你为什么离弃我?”我们无法理解这种离弃,因为,对于我们来说,幸运的是,上帝从来没有离开我们,像为了“以死亡战胜死亡”而离弃他的儿子那样。这不仅是“下地狱”,这是对于基督及圣三所经历的、天上的神性地狱的感受。我们可以简单地指出,道德神学的“伦理学一元论”甚至远没有触及这一奥秘的核心。

然而,虚己不是存在,而是存在的一种状态,正是在这里,“内在的三位一体”和“形式的三位一体”(Trinité économique)之间的界限被跨越了。神性归于缄默,以便等待那个伟大的安息日,静默从受难的周五持续到周日的清晨:“我曾死过,现在又活了,直活到永永远远;并且拿着死亡和阴间的钥匙”(启,1,18)。

布尔加科夫激烈反对教义课本中贫乏的末世论最常表现出来的全部“惩罚的”、“恐怖的”神学。人死后在炼狱(éons)期间要经历一个时期的净化。地狱不是永恒的,它是人暂居的逐渐净化的处所。非基督徒死后甚至也能接受基督的光明,这就是“下地狱”的意义,永恒的福音在地狱里得到宣讲,并在那里得到经常的回应。地狱若是永恒的,则意味着上帝的失败;上帝圣智的全知是未来拯救的一个证据。末日的审判,光明与黑

暗的分离,并不发生在人类当中,而发生在整体之人当中,以便把受谴责之罪人与被宽恕之罪人分开。

布尔加科夫的神学属于基督教形而上学最为复杂的领域。他是一个先锋,其体系中的某些因素还没有足够完备。他继承索洛维约夫和弗洛连斯基关于全体一致的概念,这一概念把他引向了别尔嘉耶夫指责他的索菲亚论决定论。人性在理想上重复、复制、反映神性的内容。上帝从他那一方并没有在创造的所有力量的意义上创造,而是有区别地将自己的内容构成各种组成因素。只有一种“模式创新”,即从可能性向现实性的过渡。自由似乎是实现一上来就为人所认识和接受的那种必然性的自由。神意引导历史,自由能够“拖延”、却不能挫败上帝的计划。

布尔加科夫接受了从虚无中(ex nihilo)创世的圣经概念,但是,由于虚无是非存在、不存在者,因此上帝似乎是从他自身中引发出世界来的。为了避免泛神论(panthéisme),布尔加科夫使用了“万有在神论”(panenthéisme)这一术语,但是,这还是解决不了问题。

谢尔盖神父的伟大功绩不在于他的索菲亚论,因为这一理论依然令人困惑,可以而且应该加以修正。作为我们时代最伟大神学家之一,他的功绩在于他坚决号召返回卡尔西顿教义的普遍真理,在于对神人两性的“是”作了天才的阐述。正是因为这一观点,他呼吁所有的神学家去寻找现实的神学综合。

多数神学家认为,索菲亚这一名称本身似乎是一种令人困惑的翻新。如果用与之对应的上帝智慧来取代索菲亚这一名称,则索菲亚论立即获得一种更为传统的形式。

布尔加科夫的思想极为丰富,因而常缺乏准确性;同一现

实被用一大堆不同的术语来表述。正在被探索的思想常常引发出与以前的思考并不一致的其他方面。

因此,最令人困惑的部分是天上索菲亚与本性,即上帝的本质(ousia)的同一问题。但是,在解释他围绕位格和位格化能力^①的学说的基本研究中,他明确地将上帝里的索菲亚和神性本性区别开来,认为二者不可能混淆。他说:“应该把索菲亚理解为神性活力的智慧本质(To Ontós on),上帝思想的泛组织(Kosmos noëtos)。具有这一含义的上帝智慧,应该从根本上将其和上帝本性(ousia 或者 physis)区分开来。上帝智慧是上帝的荣耀,是他启示的内容……是创世之前在上帝里的世界,世界的天上原型……世界并不是神性生活的地方,而是他启示的地方。存在于自身的上帝和从虚无中发出的世界有一条不可跨越的界线。存在的整体不是泛神论的上帝,但这整体却是上帝的内容(Panta en Theó),这就是万有在神论。”索菲亚因此是上帝的一个名称,是把上帝计划带给世界的创造活力的所在。按照经过谢尔盖神父修正的这一观点,地上的和被创造的索菲亚不再产生完全是超验的、否定而不可企及的神性内容,但是它却把上帝的计划和思想带给了世界。

这一得到如此澄清的观点有其传统位置。亚历山大城的斐洛(Philon d'Alexandrie)早就提出了上帝与世界的关系问题,但他的中介神的理论不足以回答此一问题。圣亚大纳西(Saint Athanase)重新研究了这个问题,认为世界是逻各斯借助上帝圣智之光创造的。上帝圣智是世界在上帝中的先在基础,是神性思想的容器,是创世的原型宝库。基督的神性具有

① 为纪念彼得·斯特卢威教授出版的论文集,Prague,1925,pp353-371。

上帝的活力,这些活力乃是变容时清晰显现的圣智的所在。谢尔盖神父指出,帕拉马斯关于活力的学说类似于索菲亚论。

莫斯科宗主教谢尔盖没有研读布尔加科夫神父的著作,在读了一些摘要之后便于1935年宣称,布尔加科夫的索菲亚论背离了正教的教导。现在,甚至连莫斯科也正在为他恢复名誉。

谢尔盖神父在致他上级——都主教叶夫洛盖(Euloge)的信中说:“我相信东正教的全部教义。我的索菲亚论只是对这些教义的神学阐释。我绝对无意将其提升到一种教义的水平。”

教会将在很久以后才会宣布自己的评判,才能澄清布尔加科夫的天才直觉,并消除一切先驱者所不可避免的弱点。不过,按照都主教叶夫洛盖的看法,“谢尔盖神父堪称教会的圣师和博士”。

6. 新教父神学

在1936年于雅典召开的东正教神学大会上,格奥尔基·弗洛罗夫斯基神父倡议返回教父传统。从那时开始,东正教神学发生了决定性的转变。以它的追求而言,可以把它称为一种新的教父神学、一种对教父教导的广泛综合及这种教导在现代世界及其问题内的普遍扩展。为了对抗无神论,神学应该建立一种基督教思想的完整体系。

为此不仅需要广博的知识,而且需要从内部的体悟来吸取和占有教父神学,简言之,这里需要的是“教父风格”。返回教父就总是前进,而不是后退和模仿。这是一种宣道

(Kérygmaticque)神学,是对某种默想的见证,而不是对某种概念的辩护,正如纳西盎的格列高利所说的:“以罪人的方式、而不是以亚里士多德的方式研究神学。”

弗洛罗夫斯基有理由强调传统的“希腊特征”,因为教父神学一向是关于事实、事件的神学。将自己束缚于闪族范畴内,就是退回到旧约的观点。如果神学迄今一直散发着希腊的文化气息,那么,这与其说是过分,不如说是不足。

格奥尔基·弗洛罗夫斯基(1893—)

弗洛罗夫斯基是一位神父的儿子,在奥得萨(Odessa)大学讲授历史。1920年移民到保加利亚,后去布拉格。1925年在圣谢尔盖学院讲授教父学。1932年被祝圣为神父。1948年在纽约圣弗拉基米尔神学院任教,1955年成为该院院长。1956到1964年在哈佛大学任教。

作为历史学家、哲学家和教父学家,弗洛罗夫斯基出版了两卷本教父学课本:《东方教父》和《拜占廷教父》,以及一部重要著作:《俄罗斯神学之路》。他猛烈抨击那些他认为把俄罗斯神学引上歧路的人。他反对上帝即全体一致的概念,强烈批评弗洛连斯基和布尔加科夫的索菲亚论。

他积极参加普世教会运动,在热衷谈论使徒传统和教父传统汇合的时代宣扬合一运动。他认为,应该从教室回到寺院、回到进行敬拜、祈祷和见证信仰的教堂。

他的神学核心是十分强调基督中心论的教会学。他引用圣约翰·克里索斯托的话说:“道成肉身的目的在于给神性的成肉身者一个教会躯体。”他在自己的著作《活的基督之躯体》和《基督与他的教会》中指出,教会学仅仅是基督学的一章。针

对热门的圣灵学(pneumatologique),弗洛罗夫斯基提出基督学教义与之对峙。他批评了V.洛斯基的神学,因为他认为在洛斯基那里基督的作用被圣灵的作用笼罩了。他同样认为N.阿法纳西耶夫(N. Afanassiev)神父的“圣体教会学”太狭隘了。“基督之体”的主题比“共契”或“家庭”——卡西恩主教概念的“上帝之家”的主题更具根本意义。圣灵中的合一首先是基督的肉身化,这是基督教的终极现实。圣言的职能超过圣事的职能,并且在基督的肉身化职能中达到顶峰。

从一开始,基督教就是一个圣事的团体,做基督徒就是属于圣体。但是,个体不应该在集体中消融,因此,教会是由个人组成的表现集体性(sobornost)概念的一首交响曲。基督徒不仅是统一的,而且是基督里的一,推动这种合一的力量就是圣灵。因此,教会既建立在圣体的奥秘之上,又建立在五旬节的奥秘之上。

教会也是使徒的团体,耶路撒冷教会的标记是与使徒们的共契。因此,主教们的作用首先是继承使徒的事业。正是通过它的主教并在它的主教内,每一个地方教会才被纳入唯一神圣(Una Sancta)的整体之中。主教的使徒传承使教会成为一个保证同一性和基督之体之统一性的神恩有机体。数位主教祝圣一位主教意味着这是以代表着上帝子民整体的主教院的名义对他的祝圣。教会生活的有机统一性和延续性显示出教会的圣职不在教会之上。

教会是派遣到世人中间的传教团体,目的是要宣讲和宣布上帝之国,那国王已经来过,他的王国正在到来。基督的临在把教会引向末世,将其变为一个末世性的团体。纳西盎的圣格列高利认为,教会在走向终结的末世论的动荡之门时推动

人转化为新的造物。

弗洛罗夫斯基在历史中观察到已经失败的两种倾向：摆脱世界退往沙漠的隐修和建设神圣帝国，因为神权政治已经让位给人本主义的世俗之城。选择的问题依然存在，因为教会在世界上是作为一个异质的团体而存在的，它标志着由世界之主带来的矛盾。

堕落之后，灵魂与肉体之间的联系松散了，人于是会死亡。在人身上，完整的本性丧失了其不死的核心，随同人一起死亡。基督死于十字架时，他的灵魂和肉体分离了，但是他的神性和他人性的这两种因素并没有分离。这种一致性使他的肉体免于腐败，并使其复活。他下地狱只限于阴间（示阿拿），即旧约义人的逗留之处。普遍的复活根本不会是一切人的拯救。人的唯一一次生命足以令他在至福与永恒惩罚之间作出选择。

弗洛罗夫斯基在现代俄罗斯神学家中是最为“正统的”。他的判断严厉而常常不公正。弗洛罗夫斯基曾逐一地对过去与现在的伟大神学家的正统性进行考查，并且安排座次，对这种令人难堪的做法，津科夫斯基神父作了批评。天主教神父勒鲁弗里埃(Lelouvrier)在论弗洛罗夫斯基神学的著作中表达出钦佩之情，他这样总结说：“格奥尔基·弗洛罗夫斯基毫无充满幻想的空洞言论……他不追求创新。这一点可能给他的论述带来某种平庸的……‘陈词滥调’的面貌。他的著作不是炸弹……我们在他的著作中可以感受到某种平静。”弗洛罗夫斯基对往昔的宏扬大大地多于他的创新。

弗拉基米尔·洛斯基(1903—1958)

洛斯基曾讲授教义神学；他论艾克哈特(Eckhart)大师的论文表明他对中世纪哲学史十分谙熟。他于1944年出版的著作《东方教会的神秘神学》堪称新教父派综合的卓绝尝试。

按照教父们的教导,洛斯基的神学目标是实践的:促进与上帝的合一,澄清希腊教父的宗教理想,希腊教父的精神以神智(théosis)为中心。同时,洛斯基还强调否定神学的重要意义。他尤其欣赏托名丹尼斯的光照神学,以及格列高利·帕拉马斯的神力学说。肯定神学和否定神学形成唯一的道路,这条道路的两个方向正相对立:上帝在显现出他的力能中向我们下降,我们在“合一”中向上帝上升,尽管在“合一”中上帝因其本性依然不可认识。上帝否定的不可知性使我们转向祈祷默观,从而产生合一。上帝在本质上是超验的,但作为存在却内在于其能力,据帕拉马斯认为,上帝的存在对存在物具有优先性。神力学说表示上帝在这些能力中的存在和显现方式,在他的本质之外,任何东西都不能伤害上帝的纯朴性,不能区分上帝的本性与位格。它的重要意义在于保证上帝与人的共契现实,这种共契不是超验本质的、而是能力的。东方教父认为,恩宠不是神性原因的一种效果,而是上帝本性,亦即其能力的辐射。被造的本性和非创造的恩宠是彼此相关的、彼此依存的。人在被造时获得的生命气息表明人的存在与神性恩宠紧密相连,在神智中已被预定。洛斯基激烈地反对索菲亚论,他指出,上帝的世界理念不是在上帝的本性中,而是在他的能力中。

在三位一体神学中,洛斯基坚持东方的方法。希腊人以圣三的位格奥秘(mystère hypo-fatique)开始,继而依据圣经、

洗礼誓言和信经过渡到本性的“一”。他接受了拜占廷传统最鲜明的教义立场,认为西方提出的“和子”(Filioque)是分裂的起因。“和子”不顾神性位格的区别,强调本性的统一性。原始的关系变成了本质“一”中的关系系统,变成了在逻辑上后于本质的事物,这就将共性置于位格之上。然而,东方教父坚持圣父的统治权位,他是神性的唯一源泉,尤其是圣子诞生和圣灵降临的位格源泉。

在拯救过程中,神——人将造物和非造物联合于自身内,并且克服了三种障碍:死亡、罪和堕落本性的自主性。他的躯体——教会具有两个方面:基督学的和圣灵学的、组织的和位格的。洛斯基建立了一种辩证教会学,按这种学说,基督的作用和圣灵的作用互相重合。基督支撑着他身体的统一性,他将在自身内显现为唯一之人的人性神性化;圣灵将每一个人类位格神性化,他支撑着人类位格的多样性。人性的“一”(une)借助于已成肉身的圣言实现;每一个具体的人都因圣灵的恩宠而向基督融身。教会的结构性和静态的性维度属基督学,人格的和活力的维度属圣灵学。继承弗洛罗夫斯基的批判,洛斯基细致地分析了他的概念,消除了在基督事业中对静态必然性的强调和在圣灵事业中对动态自由的强调这二者之间的对立。这两种作用不是对立的,而是互相渗透的,它们以三位一体的形象:多中之一来塑造教会。

教父传统把智慧引向默观,把教义转化为对上帝不可思议之奥秘的经验。圣灵的吹拂驱除了死亡的黑暗和审判的恐惧,把众人的目光引向荣耀之主的来临。复活喜悦的预演使复活节之夜变成信仰的盛宴。每当天空放亮,洛斯基神父总要朗读圣约翰·克里索斯托为天国盛宴所作的一篇讲道辞,在上

帝之國中，上帝以同樣的愛迎接所有的人。

奧利維·克萊門(1921—)

作為洛斯基的學生，奧利維·克萊門擴展了他導師的思想，他是一位歷史學家和神學家，曾在聖謝爾蓋學院任教授，他是正教和教父傳統在西方最具活力的見證人之一。在他的領導下，正教刊物《接觸》在當今的雜誌中名列前茅。他正在撰寫論尼古拉·別爾嘉耶夫宗教思想的博士論文，剛剛發表了一部論君士坦丁堡宗主教阿泰納哥拉斯(Athénagoras)偉大形象和精神的傑出著作。他寫過兩篇論文，論述十一世紀到十四世紀東方的基督教，它們是有關這一主題的重要文獻。在他的許多文章中，應該提及《第二次梵蒂岡公會議之後》一文，這是一篇透徹地分析普世教會對話主題及其方法論的文章。

伊凡·梅延多夫(1926—)與亞歷山大·施梅曼(1921—)

梅延多夫和施梅曼曾就讀於巴黎聖謝爾蓋學院，現在紐約聖弗拉基米爾神學院任教。他們參加了《彼得在正教教會中的首席權》^①文集的編寫。梅延多夫以其論拜占廷歷史的多本著作、尤其以其對聖格列高利·帕拉馬斯的研究及其著作的翻譯而著稱。他發表了一部論四世紀到七世紀教父基督學的优秀論著。施梅曼也是歷史學家，專門研究禮儀神學。他在1960年用俄語撰寫了《禮儀神學導教論》，該書於1966年出英語版，行文十分清晰明了，有助於理解拜占廷禮儀的起源、

^① Delachaux et Niestlé, 1963.

内在结构和精神。1969年,他发表了《伟大的四旬期》,广泛涉猎四旬期的仪式与意义。

梅延多夫认为,授予首都教会以法律权力(卡尔西顿公会议第二十八条规)无论对于东方还是对于西方,都是一种危险的法典革新。在现今的分离状态中,发挥作用的是教会学的标准:在西方,人们坚持基督的在世代表,彼得的继承者拥有不能错的神恩,坚持罗马主教具有普遍的治权;在东方,人们认为圣灵的见证充满整个教会机构。据迦太基的圣奚普里安(Cyprien de Carthage)认为,所有的主教都是彼得的继承者。依据使徒教团和主教团之间的类似性,东方承认一种伙伴的首席权(*primus inter pares*),这种首席权的荣誉权威不能损害一位主教对他的地方教会所行使的法律权力的原则。

施梅曼继承了这一见解,强烈否认高于主教对其教区之权力的一切权力。即使是公会议也没有对教会的权力,公会议是地方教会同一性的见证,所有的教会都是上帝的教会,在信仰、生命和爱上是完全同一的。教会通过它们的主教集中起来,一位首席主教的出现就是一个和谐中心和统一现象的出现。首席主教行使一种优先权,这一权力不是个人的而是他的教会的,它寓于教会之中,而不是超越教会,或者凌驾其上。该权力禁止地方主义与孤立状态,促进每一地方教会的完满。正如三位一体的三个位格不把神圣本性分开那样,教会的多样性也不分开基督的躯体。同时,教会与国家的混合必将导致宗教民族主义,导致代表一种教会异端的“直线进化论”(phylétisme)。

教会学直接关联认为教会是道成肉身之延续的卡尔西顿教义。当然,确定真理的终极标准仍然是困难的。在东方,真

理的神秘性质使所有的形式和法律上的确定变得不可能。正是圣灵在教会中的生活本身见证了真理、证明了这样一种公会议的确是普世性的。在基督之体神学中,奥秘和圣事方面占主导地位,它强调了教会的圣灵临在和圣体的面貌。

安东·卡尔塔绍夫(1875—1960)

卡尔塔绍夫先在圣彼得堡、后在巴黎圣谢尔盖学院任教会史教授,在俄国革命初期任临时政府教会事务部部长,他曾代表国家促成了1917年的公会议。他是波洛托夫(Bolotov)的学生,在著作《普世大公会议史》中,他按老师的风格罗列出了各种教义综述。他还写了两卷本优秀的《俄国教会史》。

卡尔塔绍夫属于果戈理、霍米亚科夫、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫的先知类型;他也属于争取不仅在精神上、而且也在社会和政治上进行变革的俄国知识分子的类型。他通过在侨民中间的活动,号召每一个人重新发现自己对俄国命运之责任的深刻意义,而保持了这一十分特殊的“风格”。他说,所有对社会和政治义务的否定和拒绝都是一种一性论异端、是对基督人性的一种否定、是对抗道成肉身的一种罪恶。国家和文化注定要肩负为上帝之国价值服务的救赎职能。基督所拯救和变革的肉体涉及国家、政治和人民生活的领域。

卡尔塔绍夫宣讲卡尔西顿教义的真理,与所有的一性论或聂斯脱利倾向作斗争。他的著作《重建神圣俄罗斯》表现出对一种不可动摇之信仰的乐观主义,它是一种真正的基督学宣言:信仰与生命统一。卡尔塔绍夫以全面改变存在的神性计划、道成肉身为出发点,重新找到了拜占廷的宏壮理想,对于中世纪的神权政治,他以活泼灵魂的基督治权(Christocratie)

取代国家,特别是已世俗化和与教会分离了的国家,让位给福音在今日的唯一有效因子,即上帝的子民。基督徒的良知不能接受任何极权制度,不能接受世俗化的不完善和中立的立场。教会统治世界的全部想法都是过时的和不切实际的,教会的传教使命只能立足于世界之内,并通过对人的心灵、对存在的个体、对生命的全部功能的一种自由而能动的行动来实现。卡尔塔绍夫建立许多正教团体,这些团体网罗所有善良的人,巩固并指导他们对普遍圣职所负的使命。怀着对俄罗斯等待万有复原的悲剧命运的坚定信念,卡尔塔绍夫离开了这个世界,把这一遗产留给了后代。

卡西恩·别索布拉索夫(1892—1965)

卡西恩主教是圣谢尔盖学院院长,在那里讲授新约。为回应卡尔塔绍夫的观点,他写了《从新约看凯撒王国》。通过分析新约各书,他指出了凯撒王国与上帝之国的明显差距。这二者虽共存于历史,但表现出相互排斥的性质。世俗化的灾难性辩证法迟早会导致决裂,使同时事奉两个主人成为不可能。在历史上,教会曾多次努力让国家为自己服务,但是这类的尝试都没有成功。按照福音书律法建设一个国家的生活之观念必定要失败,这是一种乌托邦,因为它涉及了某些异质的形而上学层面。教会被召唤去不断地见证,这是一种殉教者的见证;教会的命运是基督自身的见证,它的使命在表面上只能是一种失败,因为在历史的层面上,基督的活动是内心的和不可见的。

卡西恩主教坚强的个性和他不同寻常的知识深刻地影响了正教的释经学。他的著作给现今的阐释学留下确切的途径。

在正教方面,这门学术在最近显示出一种鲜明的保守色彩,今天仍然在神学院中起主导作用。

如果正教不拥有在形式上规定阐释方法的任何权威,没有“圣经委员会”,那么,有关圣经的神性灵感的重大问题就会迫切地随时出现在我们面前。提摩太后书 3,16—17、彼得后书 1,20—21 写道:“圣经都是神所默示的”,“乃是人被圣灵感动,说出神的话来”,原则已经公布,但没有得到澄清。保守的见解不承认神所默示的经文有任何不完美之处和错误。卡西恩主教认为,这样一种立场要求上帝显奇迹,需要纯朴者不能有错的、十分人性的概念。毫无疑义,矛盾是存在的,为解决矛盾而对本文进行人为协调都显得牵强附会。语言的灵感使圣书的作者成为圣灵的被动工具,就像乐器一样。四世纪的教父们早已强调指出,圣书的作者在选择表现方式和观点上具有人性的一面。

关于神性灵感的教义设定了神性和人性这两种因素的活动。卡西恩主教断言,作为原理,显然只有这条规定才是真实的,因为它根源于卡尔西顿的基督学,先天地为读解圣经确定了神人两性的正统教义。他探讨了神人两性原则的三个方面:基督的显现,圣灵的显现性活动以及救全在道成肉身之时所接受的虚己。前两个方面是明显的:圣经以基督为中心,他在前往以马忤斯的路上肯定了自己,圣灵也显现了他。虚己的第三条原则意味着神性是通过人的方式显现的,而人的方式不可避免地具有局限性和表面矛盾。根据这一教义,神性从来没有与人性混合,但也不会与其分离。因此,在我们研读福音书这一幅包含着人性全部可能缺点的历史画卷时,我们被引导去观照没有错谬的圣像,而且认识到,圣经即基督的文字圣

像,虽为历史文献,却充满了现实感。

因此,圣经既是神的,又是人的。说它是人的,是因为它预设了历史的方法和使用全部客观科学的发现。说它是神的,是因为它需要一种教义的限定。某些段落特殊意义只有通过教会的教义定断才能显现出来。在各种不同的假设中间,正统的解释将选择符合教义真理的。这样一种方法将科学精神的自由和上帝亲自给予教会的教义指令协调起来。例如,卡西恩主教在分析马太福音中的主祷文时,发现了围绕第四祈求的三个部分的交错配列法现象,这就允许将其解释为一种圣体祷文,因而确定了它在领圣体前的礼仪位置。另外,通过水、血和圣灵的三重见证(约翰一书 5,6—7)也见于第四福音书,并将其分为三个部分,这就产生了一种新的观点和丰富的神学后果。约翰福音 20,19—23 说:“耶稣向他们吹一口气,说:‘你们受圣灵。’”卡西恩主教在这里看到了对圣灵的约翰式叙述:基督在圣灵中重来,派遣圣灵到门徒们中间。

在教义的十分精确的范围外,传统不拥有任何形式的标准,不拥有能规定释经标准的外在手段。传统是从自己的生活中带来《圣经》真正含义的明证性的。基督的复活体现在教会中,在礼仪中被歌颂,在信经中被宣扬,凡是不相信基督复活的人永远不能正确地阅读《圣经》。

在晚年,卡西恩主教应贝亚(Bea)红衣主教之邀作为私人贵宾参与了梵蒂冈公会议的工作。他的即席发言倍受关注,这使公会议的文件具有正教观点。

可以用他的一句预言来总结他的精神:“正是在虚己、谦卑和自抑中,正是在死亡之中,上帝的荣耀显现出来,永恒的生命高奏凯歌。”

7. 圣体教会学

为了更好地理解当代神学的趋势,在本书的末尾还应该再一次看看新近的历史面貌。在俄罗斯,与学院神学并列的隐修传统深化了一种活的、身验性的、忠于拜占廷教父伟大原则的基督学。应该强调指出静修派和阿托斯山派(athonite)对十六世纪俄罗斯的重大影响,这令我们想起萨沃纳罗拉(Savonarole)的学生、佛罗伦萨一位古代多明我会会士的名字:希腊人马克西姆(Maxime le Grec)。同样,圣徒尼科岱姆(1955年封圣)于1782年在威尼斯发表了《爱美集》(Philocalie),在俄罗斯、巴尔干诸国和罗马尼亚引起轰动。他提倡常领圣体,对此1819年的君士坦丁堡圣宗教会议赞同了,会议主张每个主日都领圣体。帕伊西·维利奇科夫斯基(Paisy Velichkovsky,1794年逝世)将《爱美集》译成教堂斯拉夫语而使之广为传播。这部著作成为东正教中喜欢隐修者的精神食粮,《一位俄罗斯朝拜者的故事》表明,这部著作深入广大信徒的内心。莫斯科附近的圣谢尔盖修道院和阿托斯山诸修道院的威望是一种持久而活泼之传统的见证。俄罗斯的圣徒们以他们的天才——强烈地表现在俄罗斯的神像上——使静修派神秘论人性化,并增强了隐修制的社会意义。在十九世纪末,俄罗斯拥有藏书最为丰富的教父学图书馆。“历史派”通过对帕拉马斯著作的重新研究,复兴了隐修精神。由维利奇科夫斯基的学生们创建的奥普钦纳修道院形成了一个长老派,表示出教会的先知职能。所有伟大的作家和思想家在那里找到了一种精神方向,神学界也重视这个声音。马凯尔长老和伊凡·

基列耶夫斯基在戈鲁宾斯基教授和谢维列夫(Chevyrev)的支持下,大量出版维利奇科夫斯基和其他译者翻译的教父著作,这很快便形成了一套真正的文库。伊格纳齐·布良席亚尼诺夫(Ignace Brianchianinov)主教深入研究了《苦修文集》。还有一位伟大的人物,是神学科学院和修道院之间的活跃联系人,他就是隐修士代奥芬主教(Théophane le Reclus, +1894)。他曾把《爱美集》译成俄语,并把自己在科学院的讲义编写成一种坚实的学说:《基督徒生活》和《拯救之路》。作为精神指导者(参见他大量的书信)和神学家,他的重要意义在于,在以传统教父学为基础、在大力地摒弃全部道德和心理倾向的情况下更新教会学。

萨罗夫的神圣塞拉芬(于1833年逝世)的光辉充满了十九世纪,他在对圣洁的见解上继承了新神学家圣西米昂(Syméon)和查东斯克的圣吉洪的精神。作为圣灵的优先论者,他自己就是圣灵表现的场所,他认为获得圣灵及其赠礼就是基督徒的生活目标。他沐浴着复活节的欢乐和他泊之光明,他无与伦比地在这一光明中成身。在十九世纪,这位纯朴的修士在俄罗斯土地上复兴了圣格列高利·帕拉马斯的经验和教父的古代传统。他对狂热处女们的喻言故事的出色解释是对抽象道德论的最彻底的谴责。狂热处女们虽然充满了“美德”(因为不管如何她们是“处女”),但是她们的火炬缺乏圣灵的赠礼。同样,对于有关默想生活或者积极生活的优越性问题,他的回答是:“你先获取内心的平静,然后许多人就会跟随你得到拯救。”

耶稣祈祷的传统从神圣塞拉芬传到了隐修士代奥芬主教,再传到了克朗施塔德的伊凡(Jean de Cronstadt, 于1908年

逝世)神父。作为一个小堂区的普通神父,伊凡神父以其治愈和预言的神恩著称。他的著作《我在基督里生活》令人想起尼古拉·卡巴西拉斯(Vicolas Cabasilas),它描写的是他的富于个人感受的圣体生活。他把自己的圣职理解为一种圣体职能,他说:“我将在不能再举扬圣体时死去。”教会的奥秘正是在圣事圣体中获致完满,伊凡神父是圣体教会学的倡导者。二十世纪把这一教会学当作精神遗产接受下来。

尼古拉·阿法纳西耶夫(1893—1966)

阿法纳西耶夫神父是历史学家,巴黎圣谢尔盖学院教会法教授。他的神学源于圣保罗的神学,特别是哥林多前书,该书说到,教会与作为基督之体的圣事,即圣体圣事的密切相关。东西方之间的区别追溯至公元初三个世纪的教会学,这一教会学从“圣体教会学”转化为“普世教会学”。

普世教会学认为,地方诸教会是普世教会的组成部分。这一观念在迦太基的奚普里安那里已经十分明确,它带有罗马法的精确格式,并受到那个时代罗马帝国体制的影响。

教会至一,因为基督至一。奚普里安把圣保罗对于教会的观点——基督之体由它的肢体组成——用于教会的经验多样性上。完整性属于传播到全世界的教会;它的肢体,即地方教会,只享有部分完整性。正是它们的全体构成了大公的、普遍的和普世的教会;它是诸部分的总和。教会的统一通过主教团的统一实现,因为“彼得的席位为一”源于和根植于这种统一。这个席位属于整个主教团,因为每一名主教都是彼得的继承者,每一名主教都和其他主教一起完全地(in solidum)拥有彼得的席位。有多少主教就有多少地方教会。每一位主教主持

自己的教会,但是又都是彼得独一席位的拥有者,他们形成了一种“协调统一的多样性”。破坏协调难以通过,因为一个持异议的、不协调的、主张分裂的主教会立即被开除出去,他因分离而被自科绝罚,因此,主教团的统一、地方教会的统一从未被中断过。阿法纳西耶夫用圆锥体的形象说:底部代表地方教会的多样性,顶端则是众多主教的协调一致。底部和顶端的关系表现为这一原理:“主教寓于教会,教会寓于主教”,如果有人不属于主教,那么他就不属于教会。

奚普里安没有把罗马主教置于其他主教之上,但是却把罗马教会置于其他教会之首。每一位主教都拥有彼得的席位,是彼得的间接继承者,而罗马主教则是直接继承者;因此,奚普里安认为,罗马教会是普世教会之根和母体。然而,他对教会现实的直觉不允许他把罗马主教当作**主教团首领**。正是罗马主教从他的理论中得出了这些结论的,这种推理是合乎逻辑的。事实上,如果群龙无首,就绝对不能实现总体的协调。关于罗马首席地位的教义包含着一种内在的必然性。一个组织的统一由一名独一的、可见的首领来维护。如果一个自治教会的首领可以保证其统一,为什么一名普世的首领就不能如此呢?

在东方,各种公会议并没有把自己摆在教会之“首”上,从来没有被认为是教会的领导机构。当然,每一次公会议都在不断地解决教义问题,制定教会的纪律规范。但是,为了真正成为普世教会首领的最高权力机构,它应该是**常设的**,而不应是**应急性的**。

因为缺乏一位为全部东方教会所公认的主教首席,因此不存在泛正教的教会首领。从九世纪起,君士坦丁堡宗主教实

际上(de facto)拥有某种权利。然而,公会议原则限制了它的权力,使之没有上升到法律的层面上。首席主教常常凭藉整个主教团的协议来活动;这种协议表现在公会议上就是,首席主教具有主席的资格。但是,他在主教当中是**伙伴的首席**,而主教们拥有神性法权的主教威仪;在神恩和圣事层面上,全部主教完全平等。首席主教不在主教团之上,只在荣誉上行一,有权召开公会议。

在西方,罗马主教的首席地位,作为使徒的唯一席位,允许召开西方公会议。但是教皇高于公会议,他在法律上不受公会议决议的约束,公会议成为罗马主教之下的咨询机构。因为位居公会议和主教团之上,教皇成了主教的领袖,具有主教领袖的威严与权力。

圣体教会学比普世教会学更古老。在公元最初三个世纪中,每个地方教会作为完满的上帝教会都是自主的和独立的。这一历史事实证实当时并没有一种普世教会学。新约也没有记载。当圣保罗在说“你们是基督的躯体”时,他就想到了在同一书信中将引用的礼仪形式:“这是我的身体”。在举行“主餐”时说的这句话来自耶路撒冷教会。面包变成基督的体,而参加者变成了他的肢体:“我们所掰开的饼,岂不是同领基督的身体吗?我们虽多,仍是一个饼,一个身体,因为我们都是分受这一个饼”(哥前,10,16—17)。可以看到在面包与基督之体之间有一种紧密联系,这一联系明显地表现在“你们是基督的体”这句话中。由地方教会组成的肢体形成了基督的体,它的不可分性规定了每个地方教会都具有教会的完满性。这种完满性被表达为:“上帝的教会在哥林多”,在罗马,在以弗所,在其他地方。所有地方的教会都是**自主的**,享有“上帝教会”的完

满性,因为在基督及其躯体之上不存在任何权力。

在教会的奥秘中,数量原则不起作用,我们不能“添加”教会,因为在这里“一加一”仍然永远是一。如果每一个教会都是上帝的教会,那么,它就从来不是由附加单位组成的一个总体的单位。唯一的上帝教会可有多种多样的表现和见证,但是这种多样性是自身同一的,因为它充满了基督的临在。圣体所在,便有教会的完整性,或者说,在教会具有完整性的地方,可有圣体圣事。

就像作为主的圣餐之模式的犹太餐宴那样,圣体圣事应该由掰开面包和为酒杯祝福的一个人主持。主持圣体圣事者同时也是地方教会的首领。这个概念不是包含着主持众多教会者的首席地位的思想吗?

多样性要求爱与和谐,这意味着,每个教会都接受并且获得其他教会所产生的东西,所有的教会都知道其他教会发生的東西。接受(receptio)这个词是指在符合上帝意志或者在相反情况中所抛弃的事物上作见证。平等并不取消以见证的权威为依据的等级制。教会的表现可能有不同的形式,能力有大有小。教会的表现预设了这样一个教会,它的接受和见证行为具有较重大的意义。这样的教会具有权威与爱的优越地位,从自身给别的教会一种牺牲的献礼。这样一种优越性与对其他教会的权力无关,因为那就等于对基督之体施加权力。这是对于其他教会的一种服务或教会义务(diakonia),而不是一种权力。它能够提出决议,但这些决议必须被其他教会确认为符合上帝的意志。一个小组可以成为放弃具有优先权的教会和赞同优先权教会的教会,因而引发一种异端教会或者分裂教会。一个享有优先权的教会之权威依据于它的爱心和对其他

教会的援助能力。但是,它本身可能会犯错误,因而其他教会的见证对它是必要的。如果它要把自己凌驾于其他教会之上,那么它就放弃了爱,并与上帝的意志抵触。在和享有优先权教会对话之时,每一个教会都处于对等地位,一切教会都倾听着表现在交流中的那个唯一教会的声音。“优先性”(priorité)应先于“首席权”(primauté),因为前者属于一个教会,而后者则涉及主教,是一个法律性用语。

在圣灵降临节,教会诞生了,它以圣彼得举行的第一次弥撒之后的使徒宣道为标志。圣体圣事发展出并规定了作为其条件的圣职;主教首先是主的圣餐真实的证人,是主持圣体圣事者;他把所有的信徒都集合在主的躯体内,把他们全体组成教会,以圣体圣事联结起来,并代表所有的人念求降圣灵祷文。东方传统认为,正是圣彼得首次施行的这一圣体权力,才是教会建立于其上的“磐石”,每一位主教都分享该权力,每一个主教的职位因而都是彼得的座位(*la cathedra Petri*),所有的主教共同占据圣彼得的座位。

* * *

大马士革的圣约翰认为,^①“三个神性位格的合一,不是为了互相混合,而是为了互相包容。”每一个位格都以独特的方式具有同一本质、从他者中接受此一本质、将此一本质给予他者,因此在神性之爱的永恒交流中互相支撑。圣父支撑着统一,却不破坏三个位格的完全平等,这就排除了从属性的顺从,并卓绝地显示出,圣父是圣三之爱的主持者。

^① 《论正统信仰》, I, 8.

安提阿的圣伊纳爵认为,根据这一“领导性形象”,在因为主教圣体^①的完整性而彼此完全平等的教会的共契中,每一个教会都是“上帝的教会”,都是一“爱内的主持者”。这是其目的为保障全部教会统一的荣誉权威的特恩,是以天父形象为据的爱的特恩。在分裂之前,罗马教会曾享有这种特恩,教皇是以天父形象为据的父,因而对他者没有任何法律权力。这就是正教教会的信仰,正教教父们的信仰。

^① 据圣 Irénée 认为:“我们的学说符合圣体圣事,圣体圣事证实了我们的学说。”*Adv Haeres.*, IV, 18, 5。

后 记

散居各地的正教人士(La Diaspora orthodoxe)使所有的人直接接触到了正教。受益是相互的。对教父传统的共同挖掘使西方人发现他们的“东方灵魂”，使东方人发现“西方智慧”及其活泼的普世主义。这正是本著作的视点。俄罗斯神学的贡献，它经历过半个世纪净狱之火考验的先知精神，获得了惊人的成就。也许它使人们同意认为，教会是我们通过一种祈祷默观发现的“真理与爱的组织”。上帝、基督及其教会都不是一种外在的权威。它们是解放的真理，宣告在教会里自由并不是一种权利，而是一种义务，因为真正的自由是一种馈赠和一种神恩。

不论是什么理由，我们都希望本书已告知，正教并没有被可能颠覆信仰之基础本身和构建原则的“新神学”损害。这一态度在其根源上显出了以教父教训为核心的东方精神的类型本身：话语与生活不可分离。圣格列高利·帕拉马斯问道：“一切话语都可能被另外一种话语驳倒，但是有哪种话语能够反驳生活呢？”正是通过这种礼仪生活，通过对它的“不可反驳

的”经验,在俄罗斯土地上的教堂周围,在复活节之夜,面对着“上帝死了”的敌意吼叫声,作为“使徒之人”和准见证者的信徒欢呼:“基督复活了!”正是通过这种简单却完整的“经历”,人们完全自然地摆脱了释经学中结构上的种种非连续性和对真理的消解,一旦把释经学作为全能判断,它就毫无意义。应该解除神话的不是圣经,而是使哲学偶像神圣化、不肯为接受圣灵而献身的释经学。

既不是一种过了时的必胜神学的孤独上帝,也不是一种已失效的苟延残喘的无神论的孤独人,而是一种关于神——人、关于重新给自然与人恢复其第八日本体论地位的宇宙性基督的神学,在今天能够谈论人;能够满足其渴望。

当我们宣信使徒信经:“我信圣灵,信神圣的教会”之时,这就意味着:“我信在圣灵降临日降临教会之圣灵。”基督的再临将同时带来审判和拯救。为了实现“我来不是为了责罚世人、而是为了拯救世人”这一圣言,基督的再临以圣灵降临来使基督教统一作为先决条件。福音书上有句话的大意为:你们应当寻求对世界的拯救——基督圣职性祷告的目的作为神性仁慈的一种终极恩典,合一将会额外地、无偿地赐予你们。

正是从对世界的拯救的寻找中、从文化和人类的圣灵性质中,迸发出所有教会对普世教会合一的渴求,对圣灵最终降临的炽烈要求。

安慰者,神——人的见证者终将道出人在上帝内的全部真理,将使我们看到所有人的复活面貌。有一段古代的经外书文说:“你看到了你的兄弟,你看到了上帝,”因为辨认出圣子的人看到了圣父。

传略与文献概要

我们只列出俄语版和其他外语版的最重要著作。同时提及研究作者及论题的若干著作,但是略去健在作者。

彼得·恰达耶夫(Pierre Tchaadaev, 1794—1856)

地主之子,在莫斯科大学完成学业后参军。参加过 1812 年的战争,1821 年经过和亚历山大一世一场争吵后退役。1823 到 1826 年旅居国外;在卡尔斯巴德见过谢林(Schelling),在法国见过拉芒奈(Lamennais)。

1824 到 1831 年,他用法语撰写一篇论著,题为《哲学书简》(共八封信)。第一封信 1836 年发表在《望远镜》杂志上,在该信中他严厉地评判了处于历史之外的俄罗斯。之后被流放到沃洛格达,1838 年返回。尼古拉一世认定他是疯子,他受到医生和警察监护。第二到第五和第八封信于 1835 年发表在《文学遗产》上。在第六和第七封信中,恰达耶夫论述了教会的决定性影响,被现实马克思主义者视为“人民的鸦片”。

1837 年,恰达耶夫写了《一个精神错乱者的辩护词》,

1862年被一位俄罗斯耶稣会会士、加加林公爵于巴黎编在《恰达耶夫著作选》中发表。1835年,恰达耶夫写信给屠格涅夫(Tourguéniev)说:“俄罗斯没有束缚着欧洲的那些羁绊,却因太大而不能实行一种国家政治;它的任务是人类政治……一切伟大业绩都来自沙漠。”

关于恰达耶夫的研究著作:

M. Herschenson:《恰达耶夫,生平与思想》,Moscou, 1908(俄语版)

Ch. Quénet:《恰达耶夫与哲学书简》,Paris, 1931(法语版,附有完备书目)

A. Koyré:《恰达耶夫与斯拉夫派》,见《斯拉夫评论》, 1927(Ⅱ)(英语版)

伊凡·基列耶夫斯基(Ivan Kireievsky, 1806—1856)

生于莫斯科一个古老贵族之家,10岁即已熟悉俄罗斯和法国的古典文学作品。12岁时已通晓德语,并学习希腊文和拉丁文。16岁时,对哲学发生浓厚兴趣。后来听谢林弟子巴夫洛夫的课,加入诗人与作家小组。他觉得没有必要自我表达。奥普钦纳修院的一位隐修士谈到他时说:“他是完整的灵魂和爱。”1830年,他旅行并见到黑格尔(Hegel)、米舍莱(Michelet)、谢林和奥依肯(Oeken)。返回俄罗斯之后,他出版发行《欧洲人》杂志,因为所谓的“进步”思想,故办了两期就被取缔。他沉默了11年,赫尔岑说:“他像一棵橡树那样被折断。”1852年,《莫斯科纪事》杂志因载基列耶夫斯基文章,以“有害观念”被查封。

基列耶夫斯基隐居乡间,写作了一部《哲学教程》,和奥普

钦纳修院的长老们积极合作,翻译出版教会教父著作。尼古拉一世死后,他开始写作一部重要的哲学著作,在《俄罗斯交谈》中刊登,但因他于同年突然去世而中断。

他的著作:曾在莫斯科以两卷本出版,1911年,(俄语版)
关于基列耶夫斯基的研究著作:

V. Liaskovsky:《基列耶夫斯基兄弟》,St-Petersbourg,1899(俄语版)

A. Koyré:《十九世纪俄罗斯哲学》,Paris,1929(法语版)

A. Caats:《基列耶夫斯基》,Paris,1937(法语版);N. Dorn:《伊·基列耶夫斯基》,Paris,1938(法语版)

I. Smotitch:《伊·基列耶夫斯基》,Breslau,1934(德语版)

Lanz:《基列耶夫斯基的哲学》,载于《斯拉夫评论》,1925—1926(英语版)

M. —J. Le Guillou:《基列耶夫斯基与霍米亚科夫》,载于《真理》,1961—1962, No. pp. 263—292

A. 霍米亚科夫(A. Khomiakov, 1804—1860)

生于乡绅之家,自幼笃信宗教,曾在莫斯科大学学习数学。曾为骑兵队军官,服役两年后退役,出国。1828年,参加反对土耳其的战争,后埋头于自己庄园的农业工作。1847年,再次旅行,会晤捷克的知识分子,在柏林遇到谢林和尼昂德(Neandec),但是“从他们那里一无所获”。晚年撰写历史哲学著作《通史追忆》,友人称之为“塞米拉米斯女王”(Semiramis)。

他的评论文章曾在巴黎(1853)和莱比锡(1858)发表:《就

劳伦蒂(M. Laurentie)著述之发表,一个正教基督徒对西方圣餐礼的几点评论》,《评巴黎大主教阁下训谕》,《评几部拉丁文和基督新教的宗教著述》。这些著作于1879年后在俄罗斯出版。

他的著作:

《教会只有一个》,写于1840年前,作者去世后,于1864年发表于《正教评论》(俄语版)

Bubnoff 德译, Munich, 见《东方基督教》文集。《全集》,八卷本, Moscou, 1900(俄语版)《致 W. 帕尔默书》, Birkbeck 出版, 1895(英语)

关于霍米亚科夫的研究著作:

《查维特涅维奇的基本著作》,三卷本, Kiev, 1902(俄语)

Liaskovsky:《霍米亚科夫》,1897(俄语); Berdiaev:《霍米亚科夫》,1912(俄语)

A. Gratieux:《霍米亚科夫》,二卷集, Paris, 1939(法语)

Grivec:《霍米亚科夫的神学》, Ljubliana, 1934(斯洛文尼亚语)

龚加尔(Congar)神父的论述, 见《俄罗斯与基督教》, 1934年6月,《和平建议》, Chevetegne, 1935年7月。

A. 伊凡诺夫(A. Ivanov, 1806—1858)

画家,对果戈理影响很大。曾在艺术科学院学习,1830年后居于罗马。1858年在圣彼得堡逝世。

关于伊凡诺夫的研究:

Gogol:全集第八卷,1952年版(俄语)

A. Herzen:《伊凡诺夫》, Moscou, 1954(见《赫尔岑论艺

术》文集,俄语)

M. Alpatov:《A. 伊凡诺夫》,两卷本,Moscou(有详细书目,俄语)

N. 果戈理(1809—1852)

一位乌克兰作家的儿子,由笃信宗教的母亲养育成人。求学之后,定居圣彼得堡,是普希金(Pouchkine)和茹科夫斯基(Joukovsky)的朋友。曾短期在圣彼得堡大学讲授历史。旅行,在罗马居住很长时间。

他的著作:

七卷本全集,1889—1896(俄语)

书信集,Chénrok 编辑,四卷本,1901;五卷本,1959(俄语)

关于果戈理的研究著作:

D. Merejkovsky:《果戈理与魔鬼》,Moscou,1906(俄语)

K. Mochulsky:《果戈理的精神历程》,Paris,1934(俄语)

V. Zenkovsky:《果戈理》,Paris,1961(俄语)

B. De Schloezer:《果戈理》,Paris,1945(法语)P. Evdokimov:《果戈理与陀思妥耶夫斯基》,Paris,1961(法语)

E. Behr—Sigel:《果戈理的精神信息》,载于《接触》,No. 28,29,1960(法语)

N. 费多罗夫(N. Fédorov, 1828—1903)

P. 加加林公爵的私生子,曾在奥得萨市的里舍留公立中学求学。后在外省教过历史和地理,更后在莫斯科鲁缅采夫博物馆任馆员达 25 年之久。他是托尔斯泰的朋友,对索洛维约

夫和陀思妥耶夫斯基的影响很大。他在各个领域中的博学是不寻常的。他过着苦行僧的生活,把自己的财产分给了穷人。他很强壮,穿衣很少,以步代车。在1903年严寒之中,朋友强令他穿皮大衣和乘车。当时,他已患肺出血。

费多罗夫匿名发表文章。他的学生 V. 科热夫里科夫和 N. 彼得森在1907年于维尔尼蒂发表了他的著作,1913年于莫斯科发表他的《共同事业的哲学》,共印480本,按费多罗夫的遗愿免费分发。新版于1928年在哈尔滨发行。

关于费多罗夫的研究著作:

Kojevnikov:《费多罗夫》,Moscou,1908

Peterson:《费多罗夫》,Odessa,1914

Boulgakov:《一位高深莫测的思想家》,1908(俄语)

Berdiaev:《关于复活的宗教》,载于《俄罗斯思想》,1915
(俄语)

B. Zenkovsky:《俄罗斯思想中的空想精神》,载于《西方与东方》,H. 16,1934(德语)

T. 布哈列夫(T. Boukharev, 1824—1871)

执事之子,曾在神学院和莫斯科神学科学院学习,后成为修士和神父,修道院院长,曾在莫斯科和喀山任教义学和圣经教授,后来在彼得堡任惩戒会成员。圣宗教会议把他论启示录的书列为禁书。布哈列夫成为反动派打击下的牺牲品,辞职并还俗,晚年生活贫困,但文学活动很多。他的“正教文化”观和对文学与艺术创作的看法都很出色。索洛维约夫、布尔加科夫和罗札诺夫继承了他的“文化神学”。

他的著作:

《致果戈理的三封书信》,Pétersbourg,1861(俄语)

《论正教与当代》,Pétersbourg,1860(俄语)

关于圣经的数篇评论(俄语):

《论思想与生活的实际需要》,Moscou,1865(俄语)

《护教学》,Moscou,1866(俄语);《启示录》,Moscou,1916(俄语)

《隐修贞洁与婚姻》(法语),载于《接触》,No. 30,1960

关于布哈列夫的研究著作:

俄语:

Znamensky:《喀山科学院史》

B. Rozanov:《布哈列夫》,1902

Florensky 神父编辑的书信集,Pétersbourg,1917

V. Lavrsky 神父:《我对西奥多院长的回忆》,载于《神学使者》,1905 与 1906

Taréév:《布哈列夫院长》,载于《基督徒》,1907

Karpov:《布哈列夫》,载于杂志《路》,No. 22,23,1930

L. 托尔斯泰(L. Tolstoi, 1828—1910)

他曾在父母的庄园学习,后来短时间求学于喀山大学。1851年,在高加索任军官,参加了塞瓦斯托波尔战役。1852年,发表《童年》,接着发表《塞瓦斯托波尔的故事》,这两部作品奠定了他初期的文学声誉。1855年,他在彼得堡居住,1856年,到外国旅行。回国之后,定居于自己的庄园,在那里建立了一座儿童学校。1862年,与索菲娅·别尔斯结婚。在1880年,他经历了在《忏悔录》中描述的一次深刻危机,到农民那里寻求宗教信仰。他的“神秘内在论”反映在《我的信仰》和《关于生

活》之中。他的四卷本《教义神学批判》标志着他与教会的决裂。家庭的冲突、学生的压力,致使他作出“出走”的悲剧性决定。短时间访问奥普钦纳修道院和沙莫迪诺修会之后,他在路途中患病,于1910年因肺炎逝世。

关于托尔斯泰的研究著作:

俄语:

P. Birukov: 四卷本传记, 1922—1925

D. Merejkovsky: 《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》, Moscow, 1912

B. Eichenbaum: 《托尔斯泰》, 1928, 1931

Maklakov: 《论托尔斯泰》, Paris, 1929

V. Ivanov: 《托尔斯泰与文化》, Moscow, 1911

N. Lossky: 《托尔斯泰》, 载于《当代编年史》, No. 37

法语:

O. Lourié: 《托尔斯泰的哲学》, 1899

Dwelshauvers: 《卢梭与托尔斯泰》, 1912

G. Steiner: 《托尔斯泰, 或陀思妥耶夫斯基》, Paris, 1963

L. Chestov: 《托尔斯泰与尼采》, Paris, Ed. Vrin

德语:

J. Ackermann: 《托尔斯泰与新约》, L. Teubner, 1927

英语:

G. Orwell: 《李尔王, 托尔斯泰与愚痴, 论争之 VI》, London, 1947

R. Poggioli: 《托尔斯泰肖像: 阿尔赛斯特》, Harvard, 1957

F. 陀思妥耶夫斯基(F. Dostoievsky, 1821—1881)

莫斯科一位军医之子,曾在彼得堡军事工程学校求学,在那些岁月内受到浪漫主义者席勒(Schiller)、乔治·桑(George Sand)、V. 雨果(V. Hugo)的强烈影响。他于1843年结束学业,当工程师并很快辞职,开始文学生涯,创作小说《穷人》。在卢梭、乔治·桑和法国空想社会主义影响下,加入别林斯基(Bélinisky)和彼得拉舍夫斯基(Pétrachevsky)的进步组织。被捕并被判刑,后因大赦而被遣送苦役犯营地监禁四年。这一系列生活经历深深震撼了他,他于1859年返回彼得堡。他和他兄弟米哈依尔主编刊物《时代》和《纪元》,爱好报刊评论风格,并将这一风格用于《作家日报》之中。他写作了许许多多伟大的小说,充满神秘,在其中表达了他的形而上学和强烈的宗教信仰。在举行了论普希金的演说之后,于1881年逝世。

关于陀思妥耶夫斯基的研究著作:

俄语:

V. Soloviev:《关于陀思妥耶夫斯基的三篇讲演》(全集,卷3)

Mevejkovsky:《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》, Pétersbourg, 1906

N. Lossky:《陀思妥耶夫斯基》,New York, 1953

Grossman:《陀思妥耶夫斯基》,Moscou, 1922

S. Hessen:《陀思妥耶夫斯基论善的悲剧性》,载于《当代编年史》,No. 35

S. Boulgakov:《俄罗斯的悲剧性》,载于《俄罗斯思想》, 1914

Strakhov:《陀思妥耶夫斯基传记、书信与日记》,
Pétersbourg,1883

B. Rozanov:《大法官的传说》,Pétersbourg,1906

法语:

Berdiaev:《陀思妥耶夫斯基之精神》,Paris,1929

L. Chestov:《死之启示》,Paris,1923《陀思妥耶夫斯基女
儿回忆的陀氏生平》,Paris,1926

A. Gide:《陀思妥耶夫斯基》,Paris,1923

H. de Lubac:《无神论人本主义之悲剧》,Paris,1944

K. Motchoulsky:《陀思妥耶夫斯基》,Paris,1947

P. Evdokimov:《陀思妥耶夫斯基与恶的问题》,Lyon
1942

L. Zander:《陀思妥耶夫斯基与善的问题》,Paris,1946

P. Evdokimov:《果戈理与陀思妥耶夫斯基》,Paris,1961

德语:

R. Guardini:《人与信仰》,Leipzig,1933

W. Ivanoff:《陀思妥耶夫斯基》,Tubingen,1932

英语:

M. Murry:《陀思妥耶夫斯基》,Londres,1923

塞尔维亚语:

J. Popovitch:《陀思妥耶夫斯基》,Beograd,1940

C. 列昂季耶夫(C. Léontiev, 1831—1891)

他学医毕业之后,行医时间很短。1863至1873年任驻土
土耳其领事。在阿托斯山度过一段时间之后,他住进奥普钦纳隐
修院,加入修会,同年去世。

他的著作：

九卷本全集(1913~1914)

列昂季耶夫的学说见于他的著作《东方，俄罗斯与斯拉夫世界》。他最好的叙事诗是《银色的鸽子》。

关于列昂季耶夫的研究著作：

俄语：

Berdiaev:《列昂季耶夫》,Paris,1925

V. Soloviev: Brockhaus 辞典中关于列昂季耶夫的条目

S. Boulgakov:《列昂季耶夫的命运》,1918

德语：

B. Massaryk:《论俄罗斯历史和宗教哲学》,Iéna,1913

英语：

Berdiaev:《列昂季耶夫》,Londres,1940

B. 罗札诺夫(B. Rozanov, 1856—1919)

在文学院毕业之后，他在外省讲授历史和地理。1893年，他在国家监督局工作。1899年辞职，为《新时代》杂志撰写文章，专事写作。他说，他是在“寻求上帝”。

在他的著作中，应该提及的是：

《大法官的传说》，1893

《论婚姻》，1898

《在含混模糊的国度》，1904

《接近教会》，1906

《散著》，1911(Koteliansky 英译,Londres,1929)

《模糊的面目》，1911

《当代启示录》，1918

关于罗札诺夫的研究著作：

俄语：

Soloviev 在自己全集第六卷中的一篇论文

Gellerbach:《罗札诺夫》,Pétersbourg,1922(附有完整书目)

Kourdumov:《罗札诺夫》,Paris,1929

英语：

Eric Hollerbach:《罗札诺夫》,Loudres,1922

V. 索洛维约夫(V. Soloviev, 1853—1900)

他是一位著名历史学家之子，一位神父之孙，学习过自然科学、文学和神学。对叔本华(Schopenhauer)、谢林、黑格尔、印度思想和诺斯替教思想感兴趣，准备他自己的哲学体系。获哲学博士学位后，在莫斯科和彼得堡任教，在参加了一次反对死刑的公众集会后辞职。1880年前，关注教会与合一问题，但是在他的《俄罗斯与普世教会》(1889)发表后，对这一论题不再关心。1900年，返回莫斯科，居住在彼得·特鲁别茨科伊公爵宅邸，不久之后去世。

索洛维约夫的主要著作：

俄语：

《西方哲学之危机》，1874(法译,Paris,1947)

《完全认识的原则》，1877

《抽象原理批判》，1880

《论神性与人性》，1881(英译,New York,1944)

《生活的精神基础》，1884(法译,1932)

《俄罗斯与普世教会》(法译,1889,1906)

《爱的意义》，1894(法译, Paris, 1946)

《三次对话》，1900(法译, Paris, 1916)

《为善辩护》，1895(法译, Paris, 1939)

关于索洛维约夫的研究著作：

俄语：

Loukianov:《索洛维约夫》，Petersbourg, 1918—1921

Vélitchko:《索洛维约夫》，Petersbourg, 1904

Radlov:《索洛维约夫》，Petersbourg, 1913

Motchoulsky:《索洛维约夫》，Paris, 1936

G. Florovsky:《青年索洛维约夫》，载于《路》，1928, No.

9。

E. Troubetzkoy:《索洛维约夫的哲学》，二卷本, Moscou, 1913

S. Boulgakov:《索洛维约夫与安娜·施密特》，Moscou, 1918

法语：

Herbigny 主教:《一位俄罗斯新人》，Paris, 1911. 1934

Stremooukhov:《索洛维约夫》，Strasbourg, 1935

德语：

Usnadzé:《索洛维约夫》，Halle, 1909

Szylkarski:《索洛维约夫》，Kaunas, 1932

G. Sacke:《索洛维约夫的历史哲学》，Berlin, 1929

H. Koschewnikov:《索洛维约夫》，1930

Fr. Muckermann:《索洛维约夫》，Suisse, 1945

L. Muller:《索洛维约夫与新教》，Herder, Freiburg, 1951

谢尔盖·特鲁别茨科伊与叶夫格尼·特鲁别茨科伊
(Serge at Eugene Troubetzkoy, 1862—1905; 1863—1920)

谢尔盖,莫斯科哲学教授;叶夫格尼,法哲学教授,二人在俄罗斯自由运动中扮演了重要角色。谢尔盖是莫斯科大学校长,1905年到彼得堡参与维护大学自治权,在教育部办公室突然死亡。叶夫格尼参加过内战,1920年死于伤寒。

谢尔盖·特鲁别茨科伊的著作:

俄语:

《古代希腊的形而上学》

《关于逻各斯的学说》,1900

叶夫格尼·特鲁别茨科伊的著作:

俄语:

《圣奥古斯丁的世界观》,Moscou,1892

《格列高利七世的上帝之城概念》,Kiev,1897

《索洛维约夫的哲学》,二卷本,1912

《认识的形而上学假设》,Moscou,1917

《生活的意义》,Moscou,1918

《俄罗斯圣像三论》,1915,1916,1918, Moscou (1965年再版, Paris) (德译, Paderboru 1927)

英语:

《荒谬统治着世界》,载于《希伯特学刊》,1918年1月号

《生活的意义》,载于《希伯特学刊》,1918年2月号

法语:

《赤色帝国主义》、《布尔什维克主义》, Odessa, Rostov, 1918, 1919

关于特鲁别茨科伊兄弟的研究著作：

俄语：

见：《哲学与心理学问题》，1906，No. 81, 82

S. Boulgakov：载于《两个城市》，卷 I

法语：

Seliber：《俄罗斯思想》，《哲学评论》，1914，No. 8

安东·赫拉波维茨基 (Antoine Khrapovitsky)

关于他的生平与著作，见 Ev Nikon：《安东都主教生平》，十七卷本，New York，1956—1969（俄语）

谢尔盖·斯特拉戈罗茨基 (Serge Stragorodsky)

参见他的文章（法语），载于《俄罗斯宗主教区通讯》No. 10, 20, 21, 42—43

M. 塔列耶夫 (M. Taréev, 1866—1934)

毕业于莫斯科神学科学院，完成博士论文，被任命为道德神学教授。

他的著作：

俄语：

《神——人的诱惑》

《基督教的基础》，五卷本，1908—1910

《生活的哲学》，Moscou，1916

《基督教哲学》，Moscou，1917

关于塔列耶夫的研究著作：

俄语：

B. Vinogradov:《塔列耶夫的基督教概念》,载于《朝圣者》杂志, No. 5—11, 1911

Smirnov:《基督教的内在论哲学》,载于《俄罗斯思想》, 7—9, 1914

应圣宗教会议要求对塔列耶夫著作的分析,载于《神学通讯》, 1917, 6—12

V. 涅斯梅洛夫 (V. Nesmélov, 1863—1920)

喀山神学科学院教授,他关于教父学的博士论文题为《尼斯的圣格列高利的教义学说》(喀山, 1887)。他尤其以其两卷本人人类学著作《人的科学》(喀山, 1898, 1903)而闻名。

关于涅斯梅洛夫的研究著作:

俄语:

A. Khrapovitzky 都主教:《认识上帝的一种新经验》,全集,第三卷

E. Boudrine:《科学院议会备忘录》中的一篇批判分析, 1907, 参见 159—241

N. Berdiaev:《论对基督教的哲学辩护》,载于《俄罗斯思想》, 1909年9月

A. Troubetzkoy:《基督之复活》(参见第二章), Moscou, 1916

D. 梅列日科夫斯基 (D. Merejkovsky, 1865—1941)

关注宗教问题和哲学问题的作家,希望对社会生活和教会生活有所作为。和罗札诺夫与切尔纳夫采夫(Ternavtsev)一起,于 1901—1905 年组织了知识分子与教会代表的多次

“聚会”。革命后,居住在巴黎。

主要著作:

俄语:

《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》,Péterbourg,1905

《众神的诞生》,Prague,1925

《三者之奥秘》,1925

《亚特兰蒂斯——欧洲西方之奥秘》,1931

《耶稣——不可知者》,Belgrade,1932

《但丁》,二卷本,Paris,1939

法语:

《从耶稣到我们》,Paris,1941

在自己的《基督与反基督者》三部曲中,梅列日科夫斯基指出“凡在上者,同样在下”。两种无限,即肉体与灵魂的合一,应该导致超越善与恶。基督是“解放者”,通过自由实施拯救,反基督教主义则通过奴役来拯救。第三联盟将是在地上实现上帝之国的圣灵之时代。

关于梅列日科夫斯基的研究著作:

俄语:

Berdiaev:《论新的宗教意识》,载于《在永恒的空间下》
Péterbourg,1907

B. Grivtsov:《三位思想家:罗札诺夫、梅列日科夫斯基、
舍斯托夫》,Moscou,1911

Berdiaev:《新基督教》,载于《俄罗斯思想》,1916年7月

Lundberg:《梅列日科夫斯基》,1914

S. 弗兰克(S. Frank, 1877—1950)

他先在莫斯科法学院求学,后到柏林、慕尼黑、海德堡学习哲学和政治经济学。在萨拉托夫和莫斯科任哲学教授,1922年流亡,1930到1937年在柏林大学讲授俄罗斯思想史。后来,他在巴黎居住数年,1950年在伦敦去世。青年时期是马克思主义者,后来转向哲学唯心主义,并找到了宗教信仰。他构建了一个理想现实主义的直觉论哲学体系。他承认自己的思想受到了柏拉图和尼古拉·德·库萨(Nicolas de Cuse)的影响。

他最重要的著作:

俄语:

《认识的对象》,1915

《人的灵魂》,1917

《生活的意义》,Paris,1926

《社会的精神基础》,Paris,1930

《论不可思议性》,Paris,1939

《上帝与我们同在》,Paris,1964

《黑暗中的光明》,Paris,1949

《现实与人》,Paris,1956

法语:

《认识与存在》,Paris,1935

《上帝与我们同在》,Paris,1955

德语:

《俄罗斯的世界观》,Berlin,1926

英语:

《上帝与我们同在》,Londres,1946

《索洛维约夫选集》,Londres,1950

《现实与人》(待出版)

关于弗兰克的研究著作:

法语:

B. Zenkovsky:《俄罗斯哲学史》,第Ⅰ卷,第Ⅳ编,第5章

N. Lossky:《俄罗斯哲学史》,第276—305页。

N. 洛斯基(N. Lossky, 1870—1965)

曾在彼得堡大学文学院和科学院学习,又在德国学习,受文德尔班(Windelband)和冯特(Wund)的指导。在彼得堡大学获博士学位,任哲学教授。1922年被逐出俄罗斯,在布拉格生活到1942年,在斯洛伐克的布拉迪斯拉瓦大学讲授哲学。1946年到1950年在纽约圣弗拉基米尔神学院讲授哲学,1965年逝世于巴黎。洛斯基受到莱布尼茨(Leibnitz)和索洛维约夫的影响。他的具体理想现实主义的直觉论体系很接近弗兰克。

他的主要著作:

俄语:

《直觉主义基础》,1906

《世界是一有机整体》Moscou,1918

《逻辑学》,二卷本,Berlin,1922

《自由-任性》,Paris,1927

《价值与存在》,Paris,1931

《直觉》,Paris,1938

《绝对道德的条件》,Paris,1949

《陀思妥耶夫斯基》,New York,1953

法语:

《伦理学》,Meuehâtel,1952

《俄罗斯哲学史》,Paris,1954

德语:

《直觉论的基础》,Halle,1908

《逻辑学手册》,Leipzig,1927

《直觉论》,载于《总体心理学档案》,第 87 卷,1933

英语:

《认识的直觉基础》,Londres,1919

《世界是一个有机整体》,Oxford,1928

《意志自由》,Londres,1932

关于 N. 洛斯基的研究著作:

俄语:

Logatine 在《哲学与心理学问题》上发表的研究文章,
No. 87

Berdiaev(同一刊物》,No. 93,1908:《关于本体论认识论》

Askoldov:《思想与现实》,第 5 与第 10 章

法语:

N. Lossky:《俄罗斯哲学史》,第 259—276 页

B. Zenkovsky:《俄罗斯哲学史》,第 I 卷,第三编,第 VI
章。

B. 津科夫斯基(B. Zenkovsky, 1881—1962)

他是一位乌克兰小学教师之子,1900 年到 1909 年在基辅大学求学(生物学、心理学、哲学)。1915 年通过哲学讲师资

格论文,在基辅任教授。1920年,他在贝尔格莱德(南斯拉夫)教学,1923年到1926年任布拉格俄罗斯教育研究院哲学教授。曾在美国耶鲁大学研究教育学问题一年,1927年起,在巴黎圣谢尔盖正教神学院任教授。他讲授哲学、心理学与护教学,1948年获教会学博士学位。被选为由俄罗斯学者组成的基督教行动主席。1942年成为神父,致力于教学与教务。

主要著作:

俄语:

《心理因果关系问题》,1914

《俄罗斯思想家与欧洲》,Paris,1928

《灵魂的等级结构》,Prague,1929

《对柏拉图主义的超越与索菲亚学问题》,载于《路》,24,

1930

《人的上帝形象》,载于《正教思想》, I ,Paris,1930

《依据基督教人类学的教育学》,Paris,1934

《俄罗斯哲学史》,二卷本,Paris,1950

《基督教认识论》,Paris,1961

《基督教宇宙论》,Paris,1964

法语:

《俄罗斯哲学史》,Paris,1953

英语:

《俄罗斯哲学史》,Londres,1953

德语:

《东方教会中人的形象》,Stuttgart,1951

B. 维舍斯拉夫采夫(B. Vicheslavitsev, 1877—1954)

在受到驱逐以前,他在莫斯科大学任法哲学教授。在巴黎圣谢尔盖学院讲授道德神学,1954年在日内瓦逝世。

他的著作:

俄语:

《费希特的伦理学》,1914

《印度教神秘论与基督教神秘论中的人心》,Paris,1929

《变化爱欲的伦理学》,Paris,1932

《马克思主义的哲学贫乏》,Fraucfort,1952

《工业文化的危机》,New York,1953

N. 别尔嘉耶夫(N. Berdiaev, 1874—1948)

在士官军事学校毕业后,他又在基辅法学院学习。在学习期间,他试图调和马克思主义和新康德主义;遭受挫折后,转向唯心主义,继而又转向宗教信仰。受到索洛维约夫、梅列日科夫斯基、涅斯梅洛夫的影响,和布尔加科夫一起创办《生活问题》杂志。1922年被驱逐之后,别尔嘉耶夫先旅居柏林,后旅居巴黎,在那里创办杂志《路》,并建立宗教与哲学科学院。1948年3月24日在克拉马尔公寓中突然死亡。

他用各种语言写了许多著作,这里列出主要者:

俄语:

《新的宗教意识》,1907

《哲学与自由》,1911

《陀思妥耶夫斯基》,Berlin,1923

《不平等哲学》,Berlin,1923

《俄罗斯思想》,Paris,1946(法译,Paris,1970)

《末世论形而上学》,Paris,1947

法语:

《陀思妥耶夫斯基的精神》,Paris,1932

《历史的意义》,Paris,1949

《一种新的中世纪》,Paris,1927

《精神与自由》,Paris,1933

《论人的命运》,Paris,1935

《对生存的五种思考》,Paris,1936

《精神与现实》,Paris,1943

《创造之意义》,Paris,1955

《精神自传》,Paris,1958

《俄罗斯思想》,Paris,1970

关于别尔嘉耶夫的研究著作:

法语:

E. Porret:《别尔嘉耶夫:新时代的先知》,Neuchâtel,
1951

M. M. Davy:《别尔嘉耶夫:第八日之人》,Paris,1965

J. L. Secundo:《别尔嘉耶夫》,Paris,1963

英语:

M. Spinka:《别尔嘉耶夫:自由之囚徒》,Philadelphie,
1950

D. A. Lowrie:《叛逆的先知》,New York,1960

E. L. Allen:《上帝中的自由:别尔嘉耶夫思想导论》,
New York,1951

O. Clarke:《别尔嘉耶夫引论》,Loudres,1950

P. 弗洛连斯基(P. Florensky, 1882—1948)

在莫斯科大学学习数学和哲学之后,他拒绝在大学任教,进入神学科学院学习。他的特殊才能和对各种学科的博学使他自1908年起一直任神学科学院的哲学史教授。1911年被授以神父圣职。他的博士论文《真理的支柱与基础》是最优秀著作之一,作者在这一著作中表现出了一种不寻常的博学(1914年在莫斯科出版)。革命后,在物理研究所工作,后来被送到集中营,先在土耳其斯坦,后到索洛夫基,又到西伯利亚,在那里死去。

除上文提及的博士论文外,他的神学著作还有:

俄语:

《唯心论的意义》,1915

对霍米亚科夫的一篇批评研究文章,载于《神学通讯》,1916年7—8月

关于弗洛连斯基的研究著作:

俄语:

N. Berdiaev:《风格化的正教》,载于《俄罗斯思想》,1914年1月

N. Berdiaev:《霍米亚科夫与弗洛连斯基神父》,载于《俄罗斯思想》,1917

Eugène Troubetzkoy 公爵:《他泊之光与智慧的变容》,载于《俄罗斯思想》,1914;也收入他的著作《生活的意义》,Moscou,1918

Théodore 主教的评论,载于《神学通讯》,1914年5月

Vetoukhov:《信仰与认识的基础》,Kharkov,1915

G. Florovsky 神父:《精神之乡愁》,载于《路》,No. 20, 1930

S. Tyskewicz 的述评,载于《格列高利十五世》,1934

S. 布尔加科夫(S. Boulgakov, 1871—1944)

神父之子,放弃神学学习后进入莫斯科大学法学院。1901年先在基辅、1906年在莫斯科被任命为政治经济学教授。和马克思主义决裂后,他在1904年出版的《从马克思主义到唯心论》一书中说明了决裂的理由。1905年,和别尔嘉耶夫共同主办《新路》杂志,后来又办《生活问题》。他从唯心主义哲学转向理想现实主义和正教信仰。在索洛维约夫、尤其是弗洛连斯基神父的影响下,他建立了他自己的哲学和神学体系。1918年,他被授以神父圣职。1922年被驱逐出俄罗斯,他先在布拉格居住,1928年起在巴黎圣谢尔盖正教神学研究院讲授教义学,直到1944年他去世。

在他大量著作中,应指出:

俄语:

《两个城市》,1911

《经济哲学》,Moscou,1912

《永不衰退的光明》,Moscou,1917

《欧洲火棘》(圣母论),Paris,1927

《配偶之友》(圣洗礼者约翰),Paris,1928

《雅各之梯》(天使论),Paris,1929

《圣像》,Paris,1931

《羔羊之配偶》,Paris,1945

《自传》,Paris,1946

《语言哲学》,Paris,1953

法语:

《正教》,Paris,1933

《上帝羔羊》,Paris,1943

《安慰者》,Paris,1946

《教会统一之路》,载于《真理》,1969, No. 2, Paris

德语:

《哲学的悲剧》,Darmstadt,1927

《正教观点中的教会学说》,载于《国际教会学刊》,第三辑,Berne,1957

《上帝与人之间的对话》,Marburg,1961

英语:

《上帝的智慧》,New York et Londres,1937

《正教教会》,Londres,1935

《圣体教义》,载于《团体》,No. 2,1960,Londres

关于布尔加科夫的研究著作:

俄语:详尽书目和他学说的分析见于:

L. Zander:《上帝与世界,布尔加科夫神父的世界观》,二卷本,Paris,1948

L. Zander:《纪念布尔加科夫神父》,Paris,1945

Berdiaev:《正教之复兴》,载于《俄罗斯思想》,1916年6月

N. Alexeiev:对《经济哲学》的分析,载于《哲学与心理学问题》,1912,第115卷。

法语:

H. Hill:《布尔加科夫神父与彼此共契》,载于《真理》,

No. 2, 1969, Paris

V. 洛斯基(V. Lossky, 1903—1958)

著名哲学家尼古拉·洛斯基之子。他在彼得堡大学文学院开始学习,毕业于布拉格,在布拉格和拜占廷艺术专家 N. 孔达科夫(N. Kondakov)一起工作。他在巴黎继续学习,在 F. 洛特(F. Lot)和 E. 吉尔松(E. Gilson)指导下专攻中世纪哲学史。哲学家 L. 卡尔萨文(Karsavine)请他注意教父学和“和子”教义的重要性。他在 1953 年以前一直在巴黎圣丹尼斯学院讲授教义神学,后参加创办《生活的上帝》杂志;加入科学研究院,开始写作论艾克哈特大师(Maitre Eckhart)的论文。1958 年突然去世。

他的著作:

法语:

《托名亚略帕吉特的丹尼斯的‘类比’观念》,载于《中世纪学说与文献史档案》,第 V 卷,1930

《丹尼斯学说中的否定神学》,载于《哲学与神学学科评论》,第 28 卷,1936

《论东方教会神秘主义神学》,Paris, 1944

《台萨洛尼加的圣格列高利(Grégoire de Thessalonique)的光明神学》,载于《生活的上帝》,No. 1, 1945

《上帝观》,Neuchâtel, 1962

《肖似上帝》,Paris, 1967

关于洛斯基的研究著作:

见俄罗斯宗主教在西欧区的《教区通讯》第 30—31 期之文章,作者为 Chity 牧师, Bouyer 神父, M. Gandillac, B.

Krivochéine 主教, O. Clément

A. 卡尔塔绍夫(A. Kartachov, 1875—1960)

在彼得堡神学院和科学院学习神学,被任命为兼课教师,讲授俄罗斯教会史。政治事件迫使他于1905年辞职。在国家图书馆工作,从1904年到1919年,在女子高级学校讲授宗教和教会史。作为宗教与哲学学会主席,在革命之初被任命为宗教事务部长,以此身份于1917年8月16日召开了俄罗斯宗教评议会。被捕,1918年1月被释放。卡尔塔绍夫离开俄罗斯,定居巴黎。1925年起,在巴黎圣谢尔盖正教神学院讲授教会史和旧约。1947年,获该学院博士学位。他深厚的学识和学科专长培养了众多的学生,并在他的指导下继续进行研究工作。

他的主要著作:

俄语:

《普世公会议之路》,Paris,1932

《旧约的圣经批判》,Paris,1947

《神圣俄罗斯的复兴》,Paris,1956

《俄罗斯教会史》(二卷本),Paris,1959

《普世公会议》,Paris,1953

关于卡尔塔绍夫的研究文章:

Cassien 主教:《卡尔塔绍夫》,载于《正教思想》,XI,1957

卡西恩·别索布拉索夫(Mgr Cassien Besobrasov, 1892—1965)

贵族之家的一位高官儿子,1914年在彼得堡大学历史与

哲学院毕业。1918年起,在准备教师资格考试的同时,他在大学充当兼职教师,并在女子高级学校讲授教会和宗教史。1920年,他在塔什干被任命为教授,后返彼得堡,在自由神学院任教,这所学院是在苏维埃政府下令关闭科学院之后由都主教本雅明(Benjamin)建立的。1921年,他被从大学开除,出席了对都主教本雅明的审讯和判决,都主教作为殉教者死去。从那时起,他的生活便和教会事业联系在一起。在奥普钦纳隐修院一位长老、阿纳多里神父的居室里,他决定成为一个修士和神父。他出走国外,在贝尔格莱德任教,后来,从1925年起到巴黎,在巴黎圣谢尔盖正教神学院任教,讲授新约。

1932年,他发了修士誓愿,被委任为神父。由于在普世教会运动上的影响,他是第二次梵蒂冈公会议合一秘书处的特邀嘉宾。1939年,赴阿托斯山朝拜,战争迫使他在那里逗留数年。利用宁静环境深入研究新约,1946年返回巴黎,以便进行博士论文答辩,同年被封为卡塔尼亚的主教,并被任命为圣谢尔盖学院院长。1961年,他被授以台萨洛尼加神学院名誉博士。

他的主要著作:

俄语:

《基督与第一代基督徒》,Paris,1950

《从新约看该撒之国》,Paris,1949

《通过水、血与圣灵》,载于《正教思想》,Paris,1948

法语:

《约翰福音中的复活节》,Valence,1939

《圣经关于圣灵临在的教导》,载于《俄罗斯与基督教》,
1950, No. 3, No. 4

《子与众子》，载于《普世教会论丛》，239Athènes, 1951

《正教教会对新约的研究》，载于《新教神学院公报》，1956, No. 55

《新约中的圣彼得与教会》，载于《真理》，No. 3, 1955

《罗马公会议与基督教的合一》，载于《正教通讯》，Paris, 1961

英语：

《登山宝训》，载于《大学生世界》，1937 No. 3

《上帝之家庭》，载于《普世教会评论》，1957年1月

德语：

《新约关于教会的教导》，载于《国际教会学刊》，第1期，1940

《罗马公会议与基督教的合一》，载于《主》，Berlin, 1960—1961, 第2期

关于别索布拉索夫的研究著作：

法语：

N. Koulomzine: 《卡西恩的生平与著作》，载于《正教思想》，Paris, 1966

N. 阿法纳西耶夫 (Père N. Afanassieff, 1893 - 1966)

律师之子，先学医学，后学数学。侨居国外，1921年进入贝尔格莱德神学院。在那里遇到B·津科夫斯基和C·别索布拉索夫，成为谢尔盖·布尔加科夫神父的精神之子与合作者。在斯科普里任宗教学教授，后来在历史学家多勃罗克伦斯基(Dobroklonsky)指导下工作。1932年定居巴黎，在巴黎圣谢尔盖正教神学院讲授法典。1940年，被授以神父圣职，1941

年被派往突尼斯去管理一个尚无主任教士的堂区。1947年返回巴黎,在圣谢尔盖学院重新讲授法典与古代教会史。他在1950年为自己的博士论文《圣灵的教会》(第一部)答辩。他和奚普里安·凯恩(Cyprien Kern)神父一起创立“圣谢尔盖礼仪周”。代表圣谢尔盖学院参加了第二次梵蒂冈公会议。

他的著作:

塞尔维亚语:

《国家权力与普世教会公会议》,Skoplje,1927

俄语:

《普世教会公会议》,载于《路》,No. 25,Paris,1930

《主的圣餐》,Paris,1952

《平信徒在教会中的职务》,Paris,1955

《使徒彼得与罗马主教》,载于《正教思想》,No. 10,1955

法语:

《首席权的学说》,载于《真理》,No. 4,Paris,1957

《在爱中指导的教会》,载于《彼得的首席权》,Neuchâtel,

1960

《正教神学论公会议》,载于《和平建议》,1962, No. 3

《唯一至圣》,载于《和平建议》,No. 4,1963, Chevetogne

《圣体圣事:天主教与正教的主要联系》,载于《和平建议》,No. 3,1965

德语:

《教会在教众之爱中的突出圣职》,载于《彼得的首席权》,正教神学与教会文库, B. I. Zürich, 1961

英语:

《平信徒在教会中的职务》,载于《普世教会评论》,No. 3,

1958, Geneva

《在爱中指导的教会》, Londres, 1963

《主耶稣, 来吧》, 载于《圣弗拉基米尔神学院季刊》, New York, 1957

关于 N. 阿法纳西耶夫的研究著作:

Dom Rousseau:《阿法纳西耶夫神父》, 载于《和平建议》, 1967, No. 2

涉及本书整体之书目

俄语：

B. Jakovenko:《俄罗斯哲学概要》，1922(捷克语译本，1939)

E. Radlov:《俄罗斯哲学概要》，Leningrad, 1920

A. Viedensky:《俄罗斯哲学的命运》，Prague, 1924

A. Erchov:《俄罗斯哲学的沿革》，Vladivostok, 1922

G. Florovsky:《俄罗斯神学之路》，Paris, 1937

N. Berdiaev:《俄罗斯思想》，Paris, 1946

B. Zenkovsky:《俄罗斯思想家与欧洲》，Paris, 1927

A. Bronzov:《十九世纪俄罗斯道德神学》，Péterbourg, 1902

Gloubokovsky:《俄罗斯神学史》，Varsovie, 1928

法语：

Lannes:《俄罗斯哲学史一瞥》，载于《哲学评论》，1891, 1892

Scliber:《当代俄罗斯哲学》，《哲学评论》，1912

A. Koyré:《哲学与俄罗斯民族问题》,Paris,1929

O. Lourié:《俄罗斯当代哲学》,Paris,1892

G. Fedotov:《俄罗斯的精神更新》,载于《半月刊》,1932

B. Zenkovsky:《俄罗斯哲学史》,Paris,1953

N. Lossky:《俄罗斯哲学史》,Paris,1954

德语:

J. Koloubovsky:《俄罗斯哲学》,载于《哲学通史》,第V卷,1928

Th. Massaryk:《论俄罗斯历史与宗教哲学》,Iéna,1913

Gourvitch:《俄罗斯哲学史》,载于《普鲁士年刊》,1920

英语:

Lapo - Danilevsky:《俄罗斯科学与学术的发展》,载于《俄罗斯现实状况与问题》,Cambridge 1917

N. Zernov:《二十世纪俄罗斯的宗教复兴》,Londres, 1963

G. Fédotov:《俄罗斯宗教心理》,Harvard Univ.1946

G. Fédotov:《俄罗斯的精神宝库》,New York,1948

书目增补

Pierre Tchaadev:

《哲学信札》, Paris Librairie descing continents, 1970 I-
van Kireievsky

《片断》, 载于《接触》, No. 122, 1983, 136 — 158 (M. Ev-
dokimov 译)

A. Khomiakov

Michel Evdokimov: 《霍米亚科夫, 西方文化评判者与批
评家》, 载于《接触》, No. 108, p. 432 — 439; 《霍米亚科夫的现
实意义》, in SOP No. 48A, 1980

T. Boukharev

E. Behr — Sigel: 《一位与现代世界对话的俄罗斯正教神
学家》, Beauchesne, 1977

L. Tolstoi

N. Weisbein: 《托尔斯泰的宗教信仰历程》, Paris, Li-
brairie descing continents, 1960

F. Dostoievsky

N. Evdokimov:《圣安东、贝尔纳诺斯与陀思妥耶夫斯基
笔下的魔鬼形象》,载于《赫尔内手册》,1973,p. 293—308

B. Rosanov

《我们时代的启示录》,L'Age d'homme,1976

《孤零》,L'Age d'homme,1980

《落叶》,L'Age d'homme,1984

S. Boulgakov

《正教》(新版),L'Age d'homme,1980

《道成肉身》,L'Age d'homme,1982

《上帝的智慧》,L'Age d'homme,1983

《羔羊之配偶》,L'Age d'homme,1984

V. Soloviev

《法语著作:索菲亚及其他》,L'Age d'homme,1978

《关于战争、道德与宗教的三次谈话》,OEIL,1984

E. Troubetzkoy

《圣像三论》,OEIL,1986

N. Berdiaev

《陀思妥耶夫斯基的精神》,Stock,1974

《论不平等》,L'Age d'homme,1978

《新的中世纪》,L'Age d'homme,1986

F. Florensky

《真理的支柱与基础》,L'Age d'homme,1975

V. Lossky

C. Clément:《东西方的两位艄公:弗拉基米尔·洛斯基
与保尔·叶夫多基莫夫》,Labor et Fides,1985

N. Afanasieff

《圣灵之教会》,Cerf,1971

总体书目:

Pierre Pascal.《俄罗斯民族的宗教》,L'Age d'homme,
1973

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 俄罗斯思想中的基督

作者 =

页数 = 2 4 2

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文