

俄罗斯文化评论

ERUOSI WENHUA PINGLUN

(第五辑)

邱运华 林精华 主编



首都师范大学出版社
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

俄罗斯文化评论

第五辑

邱运华 林精华 主编



首都师范大学出版社

CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

俄罗斯文化评论. 第5辑/邱运华, 林精华主编. —北京: 首都师范大学出版社, 2016. 4

ISBN 978-7-5656-2597-8

I. ①俄… II. ①邱… ②林… III. ①文化—研究—俄罗斯—文集
IV. ①G151.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 251998 号

ELUOSI WENHUA PINGLUN

俄罗斯文化评论(第五辑)

邱运华 林精华 主编

责任编辑 孙少红

首都师范大学出版社出版发行

地 址 北京西三环北路 105 号

邮 编 100048

电 话 68418523(总编室) 68982468(发行部)

网 址 www.cnupn.com.cn

印 刷 北京集惠印刷有限责任公司

经 销 全国新华书店

版 次 2016 年 4 月第 1 版

印 次 2016 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 10.5

字 数 190 千

定 价 24.00 元

版权所有 违者必究

如有质量问题 请与出版社联系退换

目 录

俄罗斯东正教研究

- 俄国文学热中的中国现代文学进程：俄罗斯东正教位置何在 林精华(3)
- 当代俄罗斯戏剧作品中的“上帝问题”及其文化意义 王丽丹(28)
- 对立性与极端性的极致
- 论梅列日科夫斯基《基督与反基督》三部曲的语言风格 武晓霞(42)

俄罗斯文学批评研究

- 爱泼斯坦与俄国形式主义传统 张 冰(53)
- 罗赞诺夫论果戈理 纪 薇(67)
- “纯艺术”批评家巴·瓦·安年科夫 刘胤逵(95)

俄罗斯文学反思

- 关于苏联文学与 20 世纪俄罗斯文学 汪介之(109)
- 从《我们》到《长路漫漫》：跨越 70 年的呼应
- 兼论 20 世纪俄罗斯文学中人文精神的嬗变与回归 董 晓(116)
- 回归中的提升
- 普希金的晚期童话诗 曾思艺(127)
- 跨国资本主义的文化霸权和俄罗斯经典文学的“论道”之策 徐 乐(135)

中俄文学关系

- 旅华俄侨学者在中国出版的中国民俗文化与文学研究著作 李逸津(153)

俄罗斯东正教研究

俄国文学热中的中国现代文学进程： 俄罗斯东正教位置何在

林精华*

摘要：在中国现代文学进程中，基督教题材或诗学是最为隐晦却又很重要的景观之一，乃经由欧美基督教不同教派及其文学艺术的效应而作用于晚清—民国文学界的。“俄罗斯文学热”是中国现代文学史上最为瞩目的潮流之一，而从基辅罗斯—莫斯科公国到沙俄—帝俄之发展历程，在相当程度上是东方基督教即东正教作用的结果，甚至推行无神论的苏俄和东正教会也无不关系。这些决定了俄罗斯文学具有强烈的东正教特质。晚清以降的中国知识界对俄罗斯文学中的东正教是有所知晓的，然而声势浩大和持续多时的“俄罗斯文学热”却规避了东正教，把具有很强民族性特质的俄苏文学演绎成“先进的”普世性文学，今天看来实际上这是远离俄苏文学核心的。

关键词：俄罗斯文学；东正教；中国现代文学

“在中国，没有俄国的基督。在中国，君临的是‘礼’，不是神”。

——鲁迅(《陀思妥耶夫斯基的事》)

朱维之《基督教与文学》(1942)声言，中国的基督教文学虽未有厚实的根基，但“已经有几个优秀的基督教徒作家”，包括冰心、陆志苇、刘廷芳、陈梦家等人，他们“都已经有了优美的诗歌贡献给基督教与中国文坛”^①。事实亦然！其实，创作出基督教题材或渗透有浓厚基督教意识之作的作家名单更长，诸如胡适及其

* 林精华，首都师范大学教授、博士生导师，华东师范大学国家关系与地区发展研究院特聘教授。

① 朱维之：《基督教与文学》，上海书店影印本，1992年，第241页。

《耶稣诞节歌》、许地山及其《缀网劳蛛》和《商人妇》、朱自清及其《自从》和《睡吧，小小的人》、鲁迅及其《复仇》、冰心及其《晚祷》和《傍晚》、茅盾及其《耶稣之死》和《参孙复仇》、庐隐及其《余泪》、郭沫若及其《落叶》和《圣者》、老舍及其《老张的哲学》、穆时英《圣处女的感情》，等等。这类文学现象，是基督教和欧美文学中的基督教诗学影响中国现代文学进程的另一种结果。

不可否认，这类作家及其作品虽没有引领时代思潮，却丰富了中国现代文学史，成为把中国文学纳入了世界文学进程的重要力量之一。但因公元330年君士坦丁大帝把罗马帝国首都迁往君士坦丁堡，拜占庭即东罗马帝国出现，基督教会由此撕裂，到1054年正式分裂成罗马公教(天主教)和希腊正教；1453年拜占庭被奥斯曼帝国所征服，希腊正教会此后不断分裂达15个独立的正教会，1589年出现了莫斯科及全俄东正教会；16世纪马丁·路德肇始的宗教改革运动及其效应，以及18世纪启蒙运动，促成天主教会持续分裂出路德宗、加尔文宗、安立甘宗等新教，以及这些新教各宗又不断分化出达四万之众的大小宗派。而中国现代文学中的基督教影响，是通过基督教不同流派及其在欧美和俄国文学之表现的中介性作用下而实现的。仔细辨析可发现，中国现代文学中那些有基督教蕴涵的作品，多受天主教和新教之影响，与俄罗斯东正教关联聊聊：20世纪10年代初到20世纪40年代末译介、论述俄罗斯文学的热潮，一方面出现了《近代俄国小说集》5集(“东方文库”，商务印书馆)、《俄国戏剧集》10集(“俄罗斯文学丛书”之一，商务印书馆)、《俄罗斯名家短篇小说》第一辑(新中国杂志社)、三十种普希金作品集、超过二十种托尔斯泰长短篇小说(包括《托尔斯泰短篇小说集》商务印书馆)、超过十种契诃夫小说戏剧集、四十多种高尔基作品集、十多种陀思妥耶夫斯基作品、近二十种屠格涅夫作品等等难以计数的译作，却从未有专门的俄罗斯文学与东正教专辑，更没有专门探讨俄罗斯东正教神学和哲学之作(直到90年代才开始有零星翻译)，即在译作出版层面难以唤起读者关注东正教和俄罗斯文学中的东正教问题；另一方面出现了田汉《俄罗斯文学之一撇》(1919)和《纪念俄国文坛的“大彼得”——普希金百年祭》(1937)、《小说月报》第12卷号外(1921)“俄国文学专号”(包括张闻天《托尔斯泰的艺术观》、沈泽民译作《布兰兑斯的俄国印象记》等)、沈雁冰《俄国近代文学杂谭》、周作人《文学上的俄国与中国》、郑振铎《写实主义时代之俄罗斯文学》和《俄国文学史略》、鲁迅《祝中俄文字之交》、茅盾《高尔基和中国文学》(1946年6月)等大量论述俄罗斯文学经典力作，却没有一篇认真论述俄罗斯文学中的东正教问题；更重要的是，从深受俄罗斯文学影响的作家创作中，无论是鲁迅、茅盾、丁玲，还是成仿吾、钱杏邨、李初梨，抑或胡愈之等人，找不到有深受俄罗斯东正教影响的痕迹。这样一来就产生严重的问

题：在中国现代文学中，俄罗斯文学影响是最大的，莫非俄罗斯文学和东正教无甚关系？抑或中国现代文学家建构了某种机制，接纳俄罗斯文学，却能有效排除其中的俄罗斯东正教因素？

意味深长的是，晚清和民初，俄罗斯文学在中国已经开始兴盛（典型的有虚无党小说），并且有人发现俄罗斯文学闪烁着东正教魅力，但伴随着俄罗斯文学热而展开的五四新文化运动，和此后的中国文学持续行走在俄苏文学的译介和普及热潮中，俄罗斯文学的东正教痕迹却加速消失，即便仍有人继续发现东正教之于俄罗斯文学的重要性，如1941年郑振铎评述耿济之所译的《卡拉马佐夫兄弟》时说，这部难读之作的主题乃“上帝存在的问题，它是在沙皇专制、地主资产阶级贵族官僚教会吸人民血汗——荒淫逸乐背景下提出来的”，“这在一个中国人，如果对于那时代的俄罗斯政治经济社会问题的现实没有足够的知识，对于那时代俄罗斯的思想决荡的现实没有一般的理解的话，便会觉得这部书是沉闷难读的……而神的问题是俄国当时的社会实际问题，是革命的俄罗斯一个思想意识的问题，是一个‘无神论’或不是，就差不多决定了他是革命者或不是。所以这一巨著并不是和那时代俄国最迫切而严重的政治问题没关系的”^①，但论述也仅此而已，未再深入探究，较之于20年前胡愈之《陀思妥耶夫斯基的一生》（《东方杂志》1921年11月号）提及“俄罗斯，我们都知道是一个最可惊异的伟大民族了。但是能代表俄罗斯民族精神的，最能表现斯拉夫人种的伟大性格的著作家是谁呢”，断言是陀思妥耶夫斯基，因他借由基督教的信念而延续俄罗斯民族文化，却浅尝辄止，可见深入程度极有限，这就导致和俄苏文学关系密切的中国现代文学，相应的，也就远离俄罗斯文学的东正教审美特质。造成此景，看似是因苏俄无神论思潮大举入境。但稍深入探究便发现，即便是实行无神论制度后，东正教仍无法消灭，如普京公开坦言，出生不久母亲就抱入教堂受洗了，现任牧首基里尔20世纪70年代就任列宁格勒神学院教师；1922年之后，流亡国外知识分子创建了国外俄罗斯东正教会（直到2007年5月才与本土俄罗斯东正教会合并），留在国内俄罗斯东正教官方教会在苏联历史每个阶段扮演了不同的积极角色，如1941—1945年卫国战争取得辉煌胜利和俄罗斯正教会的动员力量不无关系；此外，《圣经》出版在苏联时代基本上没中断过，如俄罗斯社会主义联邦1953、1970、1975—1978和1989年再版《新约》和《旧约》，拉脱维亚、立陶宛、乌克兰等在20

^① 参见茅盾：《兄弟们》（上卷）（香港《笔谈》第6期，1941年11月，署名“玄”）、耿济之《兄弟们》书后（《上海周报》第4卷第24期，1941年12月）。

世纪 40~60 年代常再版《圣经》^①，即便苏维埃多次出现“上帝再次被钉死在十字架(golgotha)上的过程”，那也只是基督教信念与政治角力的结果^②。更有意味的是，瞿秋白《赤都心史》(1923)生动描述新经济政策时期俄罗斯东正教堂的香火旺盛情景，中国最早从苏联引进无神论是 1929 年(上海江南书店出版林伯修译自日本佐野学 1927 年之作《无神论》，论述“社会主义与无神论”、“马克思无神论与其曲解”和“历史唯物论与伦理理想问题”等，文献和思想多出自苏俄，“序说”称，1919 年日本希望出版译作《列宁论宗教》，并引证列宁的话“俄国欠缺为无神论的斗争史”^③)。可见，“俄罗斯文学热”一开始并未伴随着无神论，遭遇无神论思潮是 20 世纪 20 年代末以后的事情，这对更加成熟起来的知识分子群体而言，在还没官方意识形态限制的情形下，不是回避俄国文学中确实存在的东正教及其意义问题，而是要去探索何以有此变化。

如此一来，问题就来了：既然现代中国一开始就知晓俄罗斯东正教存在及其在文学中的显露，而无神论出现在中国乃 20 世纪 20 年代末以后的事，为何俄罗斯东正教没对中国现代文学进程产生深刻影响？是否因东正教本身的复杂性，当时的中国知识界尚无能力切实触摸到它，还是中国现代作家自身原因，导致中国现代文学进程与俄罗斯东正教之关系问题变得极为隐晦？或者是中国现代文学进程本然如此，还是后来建构文学史过程中有意无意地回避中国现代文学与作为俄罗斯文化重要资源的东正教之关系？这样的复杂情形，对认识现代中国会有哪些影响？

众所周知，中国现代文学评论俄国文学第一篇思想深刻长文田汉《俄罗斯文学思潮之一瞥》(《民铎》杂志第 7 期，1919 年 12 月)，及时指出俄罗斯是深受基督教影响的国度，认为俄罗斯文学之发达与基督教不无关系，如陀思妥耶夫斯基“爱他者，尝力行基督教最难行之教理——爱他人胜于爱自己(to love others better than oneself)”。此乃睿智判断：契合事实！

① См. Б. Арапович, Библиографический обзор переводов Библии на языки народов Российской Империи, СССР и СНГ(до 1996 г.) (俄罗斯帝国、苏联和独联体时期圣经翻译成各种民族语言的书目概览)// Сб. Россия-Восток-Запад (отв. редактор Н. И. Толстой), М.: Наследие, 1998, С. 404—421.

② 关于天主教在苏联时期(1918—1953)的情形，请参见 Christopher Lawrence Zugger, *The Forgotten, Catholics of the Soviet Empire from Lenin through Stalin*. New York: Syracuse University Press, 2001, pp. 105—466.

③ 佐野学：《无神论》，林伯修译，上海：上海江南书店，1929 年，第 11 页。

自公元 988 年古罗斯从拜占庭接受东方基督教以来, 经被鞑靼蒙古征服期间 (1240—1480) 的历史洗礼, 到 15—16 世纪东正教已成为俄罗斯的斯拉夫人最重要的精神支柱, 这就是保守主义文学家和思想家列昂季耶夫 (К. Леонтьев, 1831—1891)《拜占庭主义和斯拉夫派》(1875) 所声言的, “东正教不是俄国人创立的, 而是拜占庭人创造的, 却已经被我们如此掌握了, 以至于我们作为一个民族、一个国家, 没有它就根本不能生存了”^①。即便是 17 世纪 50 年代尼康对正教仪式改革, 引发俄罗斯东正教分裂为官方教会和旧礼仪派, 彼得大帝改革也包括东正教 (1721 年发布《宗教章程》, 以至圣主教公会替代牧首制, 东正教会不再独立于政府存在, 而是归政府的宗教部门管理), 此后现代化历程不断引发世俗社会和官方教会之矛盾, 也未能取消东正教在俄国社会中的重要地位, 因为东正教对俄国社会进程的作用无可替代: 一方面沙俄扩张成面积仅次于大英帝国的俄罗斯帝国, 与俄罗斯东正教的弥赛亚意识之召唤有关, 如神父鼓动信徒投入帝国扩张大业, 声称这是上帝福音传播的事业——这种传统延续到苏联用政委制度取代为止; 另一方面伴随帝俄强大成世界大帝国, 引发帝国内部的紧张, 俄罗斯东正教成为慰藉下层民众的重要精神力量, 这种情形同样成为传统在苏联这个红色帝国得到延续^②。在这个过程中, 俄罗斯东正教“不捍卫私有制, 尤其是反对天主教所确定的私有制, 天主教会把私有制看作是自然法的规定 (教皇利奥十三世的《新事物》通谕)。认为私有制是一种历史制度, 其内容和社会意义总在变化, 它的任何一种存在形式都没有自足的和永恒的意义”, “东正教不维护资本主义经济制度, 认为这种制度是建立在对雇佣劳动的剥削基础上的, 尽管东正教可以暂时容忍资本主义, 在提高生产力水平上它有自己的功绩”, 而这两个原则都适用于现代社会^③。无论是基辅罗斯、莫斯科公国时期, 还是沙俄—帝俄时代, 都充满着浓郁的基督教氛围, 东正教的信念及由此而生成的一系列公共价值观、共同生活伦理原则、政治运作方式等, 甚至影响到推行无神论的苏联时代 (苏联解体后社会转型整体有序, 显示东正教在苏联时代存在的积极效应)。而从未受到文艺复兴洗礼的东正教, 要求信徒把追求个人主体性价值与圣徒志向相融合, 与崇尚

① К. Леонтьев, *Византизм и славянство* // Избранное сочинение. М.: Московский рабочий, 1993, С. 381.

② См. А. Буганов, *Православие в русской армии XIX-начала XX в.* (19—20 世纪初俄国军队中的东正教) // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII—XX веках: этнографические исследования и материалы. М.: «Наука», 2002, С. 140—154.

③ С. 布尔加科夫:《东正教——教会说概要》, 徐凤林译, 北京: 商务印书馆, 2001 年, 第 209—217 页。

私有制的资本主义社会价值观更是格格不入：这种信仰也作为审美原则进入(俄)罗斯，这就是利哈乔夫(Дмитрий Лихачёв, 1906—1999)院士在纪念(俄)罗斯受洗千年撰写的力作《罗斯受洗与罗斯国家》(1988)所说的，在9—11世纪(俄)罗斯受洗岁月，东正教作为审美因素(эстетический момент)就开始“长期保存在俄罗斯文化中，并对其发展起决定性作用……结构很好的保加利亚文字立即就让(受洗后的(俄))罗斯不需要开创文学，而继续已有的基督教文学创作，并在(俄)罗斯最初的基督教时代就创作出我们引以为自豪之作”^①。这种情形决定18世纪之前古(俄)罗斯文学始终异于欧洲文学，并作为一种植根于俄罗斯人的灵魂深处的传统，在18世纪以后得到延续：被标举为俄罗斯民族诗人的普希金，痴迷于情感性的“自由意志”，早期写出若干讽刺《旧约》“律法书”的诗篇，但其短促一生热爱信仰基督教的俄罗斯帝国，其诸多创作显露出用福音书观照俄罗斯作为斯拉夫民族的大业的审美旨趣；被苏联推崇的革命民主主义美学家、思想家、俄国经济史学家车尔尼雪夫斯基，出生于神职家庭，成长为反对私有制的工业化的思想家，是因相信东正教的经济学论述，《怎么办》渗透有福音书所构想的未来人类被救赎之情怀；同样被现代中国所津津乐道的果戈理、列斯科夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、高尔基、肖洛霍夫等伟大作家，普遍用东正教哲学思想去形象化地叙述“俄罗斯问题”，如托尔斯泰不抵抗哲学得益于东正教的信仰实践和灵修经验，辅之以《新约》的耶稣训诫，用本土化的审美形式感性表达出来，对俄国社会发生了无可估量的影响。诸如此类现象，诚如著名的基督教思想家弗兰克所断言，“很难说出有另一个民族像俄罗斯民族一样，其19世纪全部文学多是探讨宗教问题。所有伟大的俄国文学家又是宗教思想家或寻神论者。果戈理晚期创作如此，悲剧性莱蒙托夫亦然，不为西方所知的大诗人丘特切夫同样如此，为西方所知晓的陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰、深知人民宗教性的列斯科夫更如此，民粹主义专家格列勃·乌斯宾斯基也是这样，他出色描述了农民心理，而在自觉世界观上他是非教徒，却有内在、深刻的宗教性。甚至‘俄国的歌德’、天才的普希金在某些深刻的诗作中也表现宗教悲剧主义和热烈信仰。俄国也许是唯一的到了19世纪还出现圣徒的欧洲国家”^②。其实，已被五四新青年知晓的象征主义文学家梅列日科夫斯基(Дмитрий Мережковский, 1865—1941)，在长文《托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》(1901—1902年发表于《艺术世界》)就具体论述道：“俄国大地上的伟大作家应该成为俄国人民的隐修士(подвижник)——此乃我们文化中才有的

① Д. С. Лихачев, Раздумья о России(沉思俄国), СПб.: «Logos», 1999, С. 84—85.

② 弗兰克：《俄国知识分子与精神偶像》，徐凤林译，上海：学林出版社，1999年，第31—32页。

唯一现象，他们跃过彼得大帝改革在我们（知识分子）和人民之间所挖出的深渊，重新找到的宗教途径”，如基督教诗学在陀思妥耶夫斯基和列夫·托尔斯泰创作中占有很重要的位置，回避基督教诗学阅读他们的作品是很困难的，“在托尔斯泰那里，是因肉的重量超过灵，而在陀思妥耶夫斯基那里，是灵的重量超过肉。但他们的人生是同等的伟大、有同样的俄罗斯性格，是彼此完成和补充的”，“这是圣殿门前的两根巨型石柱，彼此分离、尚未联合；这是已开始动工却未见其全貌的大厦——既是俄国又是世界宗教文化大厦的两部分，他们互相倾心却又彼此对立”^①。此论今天仍然见出真谛！

然而，俄国经由东正教而在文学上造就了托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基、在哲学上成就了索洛维约夫等人、在音乐上培养了柴可夫斯基和里姆斯基-科萨克夫、在绘画上孕育出列宾和瓦西涅佐夫等，竟突然把原本仅是普通的无神论思潮提升到超越一切的高度！这对行进在持续不衰的“俄国文学热”的中国现代文学界而言，本身就是一个极为困惑的问题，理论上应该是关心何以有此变故。令人困惑的是，伴随五四新文化运动而生的“俄罗斯文学热”，却未唤起中国知识界去关注俄罗斯东正教问题，这种情形延及20世纪40年代末。此后到20世纪60年代初的俄苏文学，在中国，几乎掩盖了其他外国文学，但俄罗斯文学中的东正教因素却消失得无影无踪。中苏论战之后，中国掀起批判苏俄文学浪潮（“黄皮书”大半为苏联文学），也不是因深入研究俄罗斯东正教发现了其基督教诗学。20世纪70年代末至今俄罗斯文学重新被正视，并非俄罗斯文学中的东正教价值所召唤。换句话说，在现代中国的文学进程中，俄罗斯文学热度始终不减，但那是中国所建构的俄罗斯文学，是隔离了东正教作为审美特质和民族性诉求的俄罗斯文学，造成中国现代文学进程中的基督教痕迹，不是东正教和俄罗斯文学，乃新教或天主教和欧美文学。产生如此矛盾，除了众所周知的原因——东正教作为基督教之一与中国文化传统存有信仰上的差别（陈独秀《基督教与中国人》所言，基督教本身的神秘性妨碍了中国积极接受基督教）、中国人在感情上排斥和意识形态上对抗曾经是殖民主义一部分的基督教之外，更重要的是在中国传播的俄罗斯东正教本身问题——堵塞了中国近现代学界能切实把握东正教基础知识、体验俄罗斯东正教的通道：

1. 1713年彼得大帝和康熙大帝达成协议，同意派遣俄罗斯东正教会驻北京传教团（Российская Духовная Миссия в Китае）。自以修士大司祭伊拉里昂

^① Д. Мережковский, Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники (托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基·永远的伴侣). М.: «Республика», 1995, С. 29、52—53.

(Иларион Лежайский, 1657—1717)为团长的第一届北京传教团(1715—1717),到主教维克多(Виктор Святин, 1893—1966)为团长的最后一届传教团(1933—1956),共十八届。其工作主要是给俄侨举行礼拜仪式和圣事、担任搜集情报和介绍中国等外交任务,无暇顾及认真在华人社会传播福音。1918年4月之后大量白俄流亡中国,大部分乃东正教信徒,他们在北京、哈尔滨、沈阳、天津、上海、武汉、乌鲁木齐等地建立若干教堂,但多是对俄侨和已受洗的俄裔华人开放。如此情形造成今人难以理解的现象:俄罗斯东正教是最早可以在中国合法传播的基督教,传教事业却最为失败(两个半世纪总和,也不过万人,1918年之后不过两千人,多限于草根阶层)。这种情形决定了不可能在信仰俄罗斯东正教的人群中走出冰心、陆志苇、刘廷芳、陈梦家之类的杰出文学家。

2. 自景教入大唐始,基督教在中国传播的一千多年历史进程中,天主教、新教和东正教虽都以汉语传播,但各自命运大相径庭——天主教在中国一直有很强的生命力、新教在近代以来的中国有着越来越大的影响力、1715年就合法进入中国的东正教却始终难以展现生机。而东正教知识之于整个基督教知识体系不是补充关系,而有天主教和新教不可替代之处,这就是著名的斯拉夫派思想家阿列克谢·霍米亚科夫所说的,“所有新教徒都是秘密的教宗党人。若用精确的代数语言说,所有西方人只知道一个数 a ,其前面或是由天主教徒所带的正号 $+$,或是由新教徒所带的负号 $-$, a 保持不变。现在,通向正教的道路看来就像是背叛过去,背叛其学科、信条和生活。它正冲进一个崭新而未知的世界”^①。这种判断是合乎基督教三大教派发展的,如罗马公教认为基督拥有完全独立的人性、完全独立的神性,东正教会则主张基督的人性和神性共融一体,教堂以富丽堂皇和威严装饰而感染教内信众、震撼教外民众,而天主教教堂以建筑样式的繁复著称,新教以简约为特点。这种信仰实践领域的差别,使得主要分布在东欧斯拉夫地区尤其是俄国的东正教,与从欧洲扩展开来的天主教和新教有很大的不同。但东正教在中国传播三个世纪所产生的问题,又远不同于天主教和新教,与天主教和新教分别形成了相对成熟的汉语术语体系,东正教迄今为止仍未形成相对完善的汉语术语表达不无关系:天主教在中国有自己的“思高本”中文版《圣经》,新教除了流行的“和合本”中文版《圣经》外,还有很多其他中文《圣经》译本,但东正教没有《圣经》汉译本,只有同治岁次甲子(1864)刊印第12、14届驻北京传教团修士大祭司和领班祭固礼的中译本《新遗诏圣经》、宣统二年(1910)北京北馆刊行第十八届(1896—1931)主教(后升任都主教)因诺肯提乙(费古洛夫斯基)翻译的《官

^① 转引自韦尔:《东正教会导论》,田原译,香港:道风书社,2001年,第1页。

话圣咏经》和《新约圣经》等。这些译本用语近于天主教，因直接译自希腊文圣经，且文言文翻译，差别也非常明显，目前仍未改变，乃至中国正教会新勘正的正教圣经仍根据正教会通用的圣经希腊文版本译出，凡人名地名，除少数遵从社会通用译法外，皆按希腊文发音而取近似之汉字，如“耶稣”译成“伊伊稣斯·合利斯托斯”，《马太福音》译成《宗徒玛特斐圣福音经》，《马可福音》则译成《玛尔克圣福音经》等等，这样的译文对已熟知和合本或思高本圣经的信徒而言，简直是另一部圣经，难以理喻。并且，因尚未将圣经全书中文本译出，中国正教会至今还是把天主教思高本与新教和合本通用圣经书作为探究教理、举行礼仪用书。这就意味着，在中国现代文学进程中，不会有哪位作家是借助东正教版本《圣经》而对基督教产生独特理解的。

3. 俄罗斯正教会神职人员尤其是神学家，和东正教主流一样，更相信《新约》所说“从来没有人看见神”，“只有在父怀里的独生子将他表明出来”，“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们见过他的容光，正是父独生子的容光”（约翰福音 1: 18, 14），认为用圣像方式呈现耶稣是可能的，并坚信圣像能传达教义、救赎论的意义和基督教的神秘体验。因此俄国圣像艺术特别发达，不同时期有不同圣像画派，产生了许多著名的圣像画家和圣像画，如卢布廖夫（1360—1430）及其《变容》《使徒保罗像》《天使长米迦勒》等，狄奥尼斯（1440—1503）《白湖的圣基里尔像》《启示录》（《天王大军颂》）等，西蒙·乌沙科夫（1626—1686）《俄罗斯国家之树》（1668）。俄罗斯圣像画题材不限于圣经内容，还大量涉及俄罗斯正教会册封的圣徒。这种圣像画对俄国影响巨大，旧礼仪派把圣像画和民间艺术相融合，创造出独特的珐琅圣像画，18 世纪以后油画经常在圣像艺术中汲取灵感，如 A. 伊凡诺夫《基督向民众显灵》（1855）、涅斯捷罗夫《荒野隐修者》（1888）和《少年巴多罗买的异象》（1889）等^①。这种圣像崇拜的历史，事关俄罗斯人信仰东正教方式的俄国化特征，并延及到俄罗斯文学艺术不同于天主教和新教影响下的欧洲各国文学艺术。可以说，这些把东正教形象化的圣像画，是对东正教的直接呈现，和东正教音乐一道，在教堂里能立体地直接诉诸信徒对基督教坚信的情怀，但在中国建造的俄罗斯正教堂多面向已是信徒的人开放，即便是热爱俄罗斯文学的中国文学家，也难以有直接体验的机会，无法直观地感受到俄罗斯东正教的魅力，不可能如那些常出入新教或天主教教堂的文学家那样会对基督教产生亲近感，对诸多文学经典描写正教神圣性和静穆的伟大性、对这样的俄罗斯文学，难以洞察、深刻体会。

^① 参见徐凤林：《东正教圣像史》，北京：北京大学出版社，2011 年。

4. 俄罗斯东正教在其历史发展过程中逐渐形成了独特神学体系,包括:以正教方式解释“造物主上帝”“救世主耶稣”“天使”“恶灵”“神明”“先祖”等基督教普遍概念;创立和俄罗斯国家有关的神学概念,如16世纪上半叶由普斯科夫叶列阿扎罗夫修道院的院长和长老菲洛费伊在致莫斯科大公瓦西里三世的信中提出的“莫斯科—第三罗马”(Москва-третий Рим)概念;针对罗马公教神学或圣事制度并结合俄罗斯正教会的礼拜仪式,完善或丰富某些神学概念,如“神义论”(Теодицея в православии)——认为欧洲教会试图为上帝在人世间统治的权力进行辩护是多此一举,基督教实践已解决神在人间存在问题,神的仁慈和完满与世界上恶之间的矛盾,肇始于疾病、痛苦、死亡是人犯下原罪的后果,是人追求自由所导致的,根本不是上帝及其在人间统治的原因,救赎人是上帝的本质所在。俄罗斯正教神学多是在灵修实践、和天主教会争论、探讨正教会和国家之关系中逐渐形成的,不是神学家对圣经和圣事制度之思辨的产物。俄罗斯正教会是封闭的,神学概念的讨论却是开放的,教会外的知识分子和教内神学家从不同路径讨论神学,如1905—1907年马克思主义理论家卢那察尔斯基、现实主义小说家高尔基等创建“造神派”(Богостроительство),把社会主义观念与基督教联系起来,认为两者间存有相似性,神不是寻找的对象,乃创造的对象。

5. 古罗斯的历史记载、哲学辩论和文学艺术创作等都是在正教会左右下展开的,东正教尤其是俄罗斯东正教历史和神学成为其内容和思想资源,如上文提及的圣像画家鲁布廖夫诸多创作(1988年俄罗斯东正教会封他为圣徒,纪念日为7月17日/旧历7月4日)。即便是18世纪以来俄国的文学艺术、哲学、经济思想等也深受俄罗斯东正教积极影响,如俄国许多城市都有克里姆林宫并以其为中心向四周扩建,这种市政布局没有随城市化而改变。这也就是18—21世纪俄罗斯文学艺术家,难以摆脱东正教思想和氛围之浸染,东正教信仰在文学家演化成诗学、在哲学家身上演化成思想、海外俄罗斯文学艺术和哲学仍不被欧洲同化、苏联境内的文学艺术仍能 and 官方意识形态保持相当的距离。

6. 俄罗斯东正教和俄国社会进程之密切关系:基辅罗斯(988—1240)——莫斯科大公国(1240—1547)——统一的沙俄(1547—1721)之历史变迁,是在东正教主导下完成的;俄罗斯帝国(1713—1917.2)——临时政府(1917.2—1917.11)——苏联,俄罗斯东正教会附属于政府,但对社会有着复杂的影响力,如苏联及其共产主义理想得到俄国民众和知识分子普遍赞同,是因为能从俄罗斯东正教会的“莫斯科—第三罗马”概念找到根据。此其一,其二,俄罗斯正教会内部分裂严重,17世纪50年代牧首尼康把希腊教会的礼仪作为标准,对俄罗斯教会礼拜仪式和圣事制度进行改革,引发教会分裂为官方教派和旧礼仪派,政府虽

严惩尼康，但仍支持官方教会、压制旧礼仪派，导致反对西化改革的知识分子普遍从旧礼仪派所保留和信奉的神学中汲取思想资源，托尔斯泰和官方教会矛盾、和政府冲突原因之一是他在感情上更靠近民间的旧礼仪派；1918年之后，面对布尔什维克政权强压教会，教会若干领袖和神学家为教会生存考虑，召唤信徒不要和现政权对抗，引发坚守东正教信仰独立的另一些教会领袖和神学家反对，他们被迫出走国外，建立国外俄罗斯正教会，继续探索神学。这些复杂情形影响到俄罗斯文学在题材处理和诗学表达上隐含着远非现实主义概念所能涵盖的诉求。

俄罗斯东正教会自身所致的难题，让亲临莫斯科的瞿秋白也莫衷一是。其《赤都心史》(1923)第11、12节“宗教的俄罗斯”、“劳工复活”生动地叙述了复活节(俄历4月23日、公历5月1日)莫斯科最大教堂(救世主大教堂)举行仪式的壮观景象，如神父走到教堂中向众人画三次十字，然后高声朗诵“(教会)斯拉夫文圣经”(甚至联想到“希腊教仪式竟和中国道教相似”)，还提及十月革命改变了政教合一的制度却允许“教制存在”，并把苏维埃制度下继续存活有大量东正教现象的原因归于“大多数农民群众迷信得很，革命之后总稍好些”、“农民因俄国旧文化的缘故，守旧而且愚昧”；同时，满怀兴致叙述五一节庆时又批评道，“假使莫斯科市民淡于五一节而热于复活节，更见着经济落后国家的守旧性、小资产阶级心理的反映”^①。其实，造成中国陌生于俄罗斯东正教，还在于促成俄罗斯文学热的译者群和作者群不愿意认真了解俄国：

1. 没有亲临俄国的中国文学家，如鲁迅、周作人、茅盾、郑振铎等，本就缺乏亲身体验俄罗斯东正教的经验，却热衷于对俄罗斯文学的现实主义解读，但按欧洲现实主义概念理解俄罗斯文学，因而难以洞察俄罗斯文学中俄罗斯东正教问题，即便如上文所及的，有些人看到陀思妥耶夫斯基创作中的基督教性，但也只是泛泛而论，难以深入细致。

2. 瞿秋白、胡愈之、萧三、曹靖华等有过苏俄生活经验的文学家，更向往布尔什维克所建构的马克思主义的共产主义理想，遵从苏俄官方意识形态，缺失了观察俄罗斯东正教、思考苏俄社会矛盾和问题的主体性，瞿秋白《赤都心史》描述东正教盛况和对其判断之间的矛盾便是明证。

3. 引进宗教理论文献之不足。俄罗斯东正教哲学和神学有其复杂体系，有许多著名神学家和思想家对其论述，但中国翻译它们是20世纪90年代之后的事情。在知识上欠缺俄罗斯东正教神学，本已经问题严重，却引进否定它的无神论，包括上海江南书店1929年刊行林伯修译自日本佐野学之作《无神论》、1935

① 《瞿秋白文集》(1)，北京：人民文学出版社，1953年，第115—119页。