

末世与救赎

——20 世纪俄罗斯文学主题的宗教文化阐释

梁 坤 著

中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

末世与救赎：20 世纪俄罗斯文学主题的宗教文化阐释/梁坤著．
北京：中国人民大学出版社，2007
ISBN 978-7-300-08071-0

- I. 末…
II. 梁…
III. 现代文学-宗教文化-研究-俄罗斯
IV. I512.065

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 058197 号

北京市社会科学理论著作出版基金资助

末世与救赎

——20 世纪俄罗斯文学主题的宗教文化阐释

梁 坤 著

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511398 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京宏伟双华印刷有限公司

规 格 148 mm×210 mm 32 开本

版 次 2007 年 5 月第 1 版

印 张 5.125 插页 9

印 次 2007 年 5 月第 1 次印刷

字 数 141 000

定 价 19.80 元

序 言

从宗教角度讨论一个世纪的俄罗斯文学史是其自身特性使然。舍弃了宗教特征，就无从准确完整地理解俄罗斯文学。始终面向终极，面向永恒，关注人生的意义、世界与人类的终极命运问题，是俄罗斯文学的价值与魅力所在。这，正是一种宗教精神。历经千年积淀，宗教意识已化为俄罗斯民族集体无意识的重要组成部分和俄罗斯文学的精神内核。俄罗斯文学从头至尾都贯穿着宗教精神，东正教思想的核心就是对末世与救赎的深情眷注。

20 世纪的俄罗斯文学始终弥漫着一种强烈的末世论情绪和启示录期待。这既是对 20 世纪俄罗斯悲剧性历史的心理折射，也是特定的文化心理与特定的历史时空交汇碰撞的结果。20 世纪的俄罗斯历史是一部危机频仍、灾祸不断、充满动荡和转折的悲剧性历史：从 19 世纪 90 年代起，沙俄帝国岌岌可危，经 20 世纪初的日俄战争、二月革命、第一次世界大战、十月革命和内战，至苏联时期的新经济政策、30 年代的大清洗、40 年代的卫国战争、50—70 年代与西方国家的冷战、80 年代的切尔诺贝利核事故，直到 20 世纪 90 年代初期的苏联解体、政局动

荡、经济崩溃、车臣战争……几乎每一个时段都伴着惊心动魄的惨烈，百年的沧桑历史仿佛是一场悲剧性的轮回。基督教两千年历史的最后一个世纪的开端这一特定的时间坐标与俄罗斯大地上血与火的激荡相互叠合，促使植根于民族自我意识中的启示录情结不断被激活和强化。

历史是文学的土壤，孕育于悲剧性历史的 20 世纪俄罗斯文学完整地反映了俄罗斯的百年历史进程。有学者将充满悲剧性事件的 20 世纪俄罗斯文学史理解为一部规模宏大的悲剧，这部悲剧除序幕和尾声之外，具有五幕结构。序幕从 1880 年（陀思妥耶夫斯基在普希金墓前的讲话）到 19 世纪 90 年代中期（第一代俄国象征主义者出现），第一幕从 1895 年到 1909 年（第一次俄国革命失败，《路标》文集出版），第二幕从 1910 年（象征主义危机，现实主义复兴，出现未来主义、阿克梅主义、新农民文学等新的文学思潮）到 1922—1924 年（分为俄罗斯苏联文学和侨民文学，列宁去世，斯大林时期开始），第三幕从 1922—1924 年到 1941 年（基本上是社会主义建设时期，确定了文学艺术中的社会主义现实主义），第四幕从 1941 年到 1953 年（卫国战争和战后斯大林时期），第五幕从 1954 年到 1985 年（赫鲁晓夫解冻和勃列日涅夫停滞），尾声从 1985 年到 1991 年（戈尔巴乔夫改革开始，改革中断，苏联解体）。从 1991 年起，出现了 20 世纪末启示录的颓废：个人与国家，经济与社会，人际关系与民族关系，精神道德、伦理价值和理想一度面临全面空前的崩溃。这一启示录的颓废延续到叶利钦执政末期，又成为新的 21 世纪文学的序幕。^①

别尔嘉耶夫确证了俄罗斯人独特的精神特征：“俄罗斯民族，就自己的类型和灵魂结构而言，是信仰宗教的人民。即使是不信宗教者也仍然有宗教性的忧虑，俄罗斯人的无神论、虚无主义、唯物主义，都带有宗教色彩。俄罗斯人即使离开了东正教，也仍然会寻找神和神的真理，寻找生命的意义。”通过具体可感的形象

^① См. М. Ф. Пьяных, *Трагический XX век в зеркале русской литературы*, СПб.: Руссуй-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 2003, С. 7-8.

表达抽象的哲学思考，是东正教信仰的一大特征，素与神学联系紧密的俄罗斯宗教哲学更偏重经验事实而缺乏抽象的体系，对生命的解说充盈着宗教情感；俄罗斯文学对生命和世界的哲学探究使之具有了宗教意味，并成为最深刻最重要的俄罗斯思想的表达方式。在俄罗斯，文学艺术被赋予崇高的使命。洛斯基认为：“由于具体性，艺术能够比哲学更完善地反映真理。具体地进入基督教特别是东正教崇拜所提供的真理的王国，对于什么是真理，包含着比哲学更完整的回答。”^① 准确地说，俄罗斯文字乃至文学都发源于《圣经》，19 世纪文学亦因灌注着厚重的宗教精神而成为民族文化的主要承载者。普希金、果戈理、陀思妥耶夫斯基、列昂季耶夫、托尔斯泰、罗赞诺夫等，都把文学创作看作是自己宗教探索的道路。19 世纪末 20 世纪初白银时代的俄罗斯文学继承了宗教传统，梅列日科夫斯基、吉皮乌斯、勃洛克、别雷、古米廖夫、勃留索夫、巴尔蒙特、曼德尔什塔姆、阿赫玛托娃、列米佐夫、叶赛宁等人的作品都充盈着强烈的宗教精神，并创造了一个时代文学繁荣的局面。

在形而上的层面上，俄罗斯文学深刻地体现了俄罗斯思想的终极性与末世论的特征。C. 布尔加科夫在《启示录与社会主义》(1910) 中强调，将世界历史进程作为悲剧来理解是现代启示录和末世论的使命。早在 19 世纪上半叶，恰达耶夫《哲学书简》最后一封信(1835) 的结尾，就出现了尘世之外在“世界戏剧，伟大启示录的综合”的形式中存在着的道德戒律的幻象。白银时代又出现了卷帙浩繁的现代启示录：E. 伊万诺夫的《青铜骑士》(1907)，萨文科夫的《白马》(1909)，罗赞诺夫的《现代启示录》(1917—1918)、《最后的落叶。俄罗斯文学启示录》(1918) 和《野兽的数字》(1903)，克鲁乔内的《俄罗斯文学启示录》(1917—1918)，别雷的神秘剧《敌基督》(1898)、小说《第一交响曲》(1900) 和论文《俄罗斯诗歌启示录》(1905)，弗洛连斯基的论文

^① Н. О. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М.: Политическая литература, 1991, С. 261.

《末世论拼图》(1904),以及大量以启示录的术语和象征论述革命混乱的著作。其时,在“启示录论者联盟”内部成立了“基督教斗争团体”(埃恩、叶尔恰尼诺夫、斯文切茨基),出现了文化启示学的著作;Г. 费多托夫与之对立,创造了为与圣灵同在的创造进行辩护的文化神学。苏联时期,启示录期待并没有被剧烈变幻的时代风云所湮没,而是通过变形和改造以或隐或显的形式继续存在,文学作品也因此而获得了历史的深度与前瞻的高度。如 М. 布尔加科夫的小说《大师和玛格丽特》(1929—1940)、帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》(1948—1956)、阿斯塔菲耶夫的《鱼王》(1972—1975)、拉斯普京的《告别马焦拉》(1976)、艾特玛托夫^①的《白轮船》(1970)和《断头台》(1986),以及别尔嘉耶夫的《末世论形而上学》(1944)、叶夫多基莫夫的《俄罗斯思想中的基督》(1970)等在国外出版的哲学著述。随着宗教复兴在 20 世纪 90 年代的出现,启示录思潮再次涌动,出现了一批带有启示录印记的作品,如斯拉波夫斯基的《第一次基督的第二次降临》(1993),列昂诺夫的《金字塔》(1994),阿纳托利·金的《昂里利亚》(1995),佩列文的《黄箭》(1993),瓦尔拉莫夫的《诞生》(1995)、《沉没的方舟》(1997)和《教堂圆顶》(1999),邦达列夫的《百慕大三角》(1999),库兹涅佐夫的长篇叙事诗《基督之路》(2000),尼古拉·戈尔巴乔夫的《世界末日来临前》,等等,同时,一大批相关的文学与哲学的著述也相继问世,如卡契斯的《俄罗斯末世论与俄罗斯文学》(2000)、莫伊谢耶夫的《文明的命运。理性的道路》(2000)等。仅从题目上就可以见出,末世论思想不断被注入新的时代主题。

作为俄罗斯民族精神内核的启示录情结,不仅包括这个民族所特有的“指向终结、指向未来、预感到灾难的末世论的精神结

^① 严格地讲,艾特玛托夫是用俄语写作的吉尔吉斯作家。他的主要创作集中于 20 世纪 50 年代末至 90 年代上半期,属于苏联文学的一部分,几乎获得了苏联所有可望获得的国家级文学奖。艾氏从小接受俄语和吉尔吉斯语双语教育,深得俄罗斯文化传统之精髓,故在此与阿斯塔菲耶夫、拉斯普京一并作为生态文学的代表。

构”和“特殊的神秘主义的感觉”^①，更重要的是其中蕴含着弥赛亚意识。别尔嘉耶夫指出：“俄罗斯人的整个精神能量都被集中于对自己灵魂的拯救，对民族的拯救，对世界的拯救上。其实，这个有关全体拯救的思想是典型的俄罗斯思维。”^②在俄罗斯人的观念中，弥赛亚主义是历史的基本主题，历史的全部悲剧都与弥赛亚观念的现实相关。在自我意识深处，俄罗斯人坚信自己是挪亚的子孙，莫斯科是第三罗马，俄罗斯人和犹太人一样，是被上帝拣选的民族，是一个弥赛亚民族，负有拯救世界的使命。用陀思妥耶夫斯基的话说，俄罗斯是“全世界唯一体现上帝的民族，是将来以新的上帝的名义更新和拯救世界的民族”^③。虽然这种第三罗马的意识在历史中曾经被世俗化为莫斯科王国、俄罗斯帝国和第三国际，甚至延伸到20世纪的革命和冷战过程，但是天国的、真理王国的弥赛亚思想，以及对普遍拯救和普遍幸福的渴求，已经融入俄国人的精神血液，他们时刻期盼耶稣基督的第二次降临，“等待着公正审判之日，并在终结里等待弥赛亚的胜利和弥赛亚千年王国”^④。如果参照19世纪画家A. A. 伊万诺夫（1806—1858）的巨幅油画《基督现身人间》（图1），当可以更好地理解人们对基督的期待和俄罗斯需要一种新的力量来拯救的思想。这种期待不会因为社会历史的变迁和虚无主义的影响而改变。普拉东诺夫的小说《有好处》就叙述了一个很有意味的情节：

20世纪20年代末，一个地区专员来到农村。他来的目的是让农民相信，上帝是不存在的。演讲快结束的时候他向人群发问：“怎么样，现在相信没有上帝了吧？”人群中一个老人回答道：“你在这儿的时候，就像上帝曾在一样。只要你一走，他就会回来。”

① [俄] 别尔嘉耶夫著，邱运华、吴学金译：《俄罗斯思想的宗教阐释》，85页，上海，学林出版社，1998。

② [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，51页，上海，上海远东出版社，1999。

③ Ф. М. Достоевский, Полн. собр. соч., Т. 23, Л.: Наука, 1981, С. 103.

④ [俄] 别尔嘉耶夫著，张百春译：《末世论形而上学》，210页，北京，中国城市出版社，2003。

在启示录情结的感召下，20 世纪俄罗斯文学将重寻上帝作为自己的神圣使命。正如帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》中所言：“艺术总是被两种东西占据着：一方面坚持不懈地探索死亡，另一方面始终如一地以此创造生命。真正伟大的艺术是约翰启示录，能作为它的续貂之笔的，也是真正伟大的艺术。”作家们纷纷撰写自己的“福音书”，试图在自己的作品中实现耶稣基督的复活，进而将人们汇聚到基督的真理的道路上。在他们看来，“基督自古以来便是一种永恒的理想，人向往着这一理想，按照自然规律人也应当向往他”，“是人的理想的实现”^①。基督复活的主题在 20 世纪的俄罗斯文学中主要表现为两种方式：

其一，基督作为一种理想的精神范型在作品的结尾出现，启示着这个在革命与混乱中等待新生的世界。勃洛克的《十二个》确立了这一新传统的开端。《新约·使徒行传》中记载，在五旬节（即基督教的圣灵降临节）这天，耶路撒冷的犹太人听了使徒彼得的受了神的默示的讲话以后，“对彼得和其余的使徒说：‘兄弟们，我们当怎样行？’彼得对他们说：‘你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵……’”在 20 世纪初十月革命的暴风雪中，耶稣基督谜一般地出现在由十二个红军士兵组成的巡逻队伍前面，默默地引导着他们前行的方向。（图 2）这一队没有十字架、不具圣名但能够悔过和净化的士兵与《圣经》中耶稣的十二个门徒形成一种对应关系。这一连诗人自己都没有预料到的结尾，恰恰反映了民族集体无意识对革命的理解和内心的期待。

帕斯捷尔纳克的抒情巨著《日瓦戈医生》以一曲优美的爱情之歌，写出了苏联历史的沧桑与悲剧。耶稣受难与复活的意象在主人公的命运中呈现出不同的变奏。日瓦戈医生的名字就象征着复活。《新约·路加福音》中写道，在耶稣受难后第七日，几个妇

^① Ф. М. Достоевский, Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860—1865 гг., Полн. собр. Соч., Л.: Наука, 1980, Т. 20, С. 172.

女来到他的墓前，这时有两个天使出现，并对她们说：“为什么在死人中找活人呢（Что ищете Живаго съ мертвыми）。”这一形象被基督的主题“照亮”，在《客西马尼林园》一诗中，诗人以福音书文本的精神重塑了基督的形象，成为小说的点睛之笔：

我虽死去，
但三日后就要复活。

.....

世世代代将走出黑暗，
承受我的审判。

其二，是以福音书为原型重塑耶稣基督的形象。最典型的例子当属 M. 布尔加科夫的《大师和玛格丽特》（1929—1940）和艾特玛托夫的《断头台》（1986）。这两部小说都对福音书中耶稣受难前同罗马驻犹太总督本丢·彼拉多在耶路撒冷的对话进行了改造。

在《大师和玛格丽特》中，耶路撒冷的篇章穿插于现实世界和魔幻世界之间。流浪哲学家约书亚·迦·诺茨里宣讲对人间“真理的王国一定会到来”的信心；他不仅被写成布道者，而且体现了超越世俗权威的自由精神，反衬出人类最可怕的缺陷——“怯懦”；他坚信人心向善的本性：“一切人都是善人，恶人在世上是没有的。”对善的信仰和对“真理和正义的王国”的追求正是他永恒的精神力量所在。约书亚作为人的正面理想的化身，成为小说另外两个层面主人公——现实世界的大师和魔幻世界的沃兰德的精神归宿。

在《断头台》中，同样的故事原型出现在危机时代耶稣的象征性实体阿夫季的梦幻中。对话的总主题可概括为：什么是人类的最高真理？对话双方尖锐对立：彼拉多认为权力就是上帝和良心，世界秩序靠强权维持。人是卑微的，只追随帝王、服从权力和财富。耶稣认为，真正的历史是人性发扬光大的历史，但这种历史在人世间尚未开始。人类的确崇拜权力，这正是人类的不幸。

从人类的始祖被逐出伊甸园起，人类经历了无数的罪恶和劫难，生活对于人类已经成了最后的审判，而导致世界末日的便是人与人之间的仇视。获救的道路只有一条，即忏悔罪恶，实现精神上的自我完善。这就是上帝之子的复活。

死亡与复活、末世与救赎紧密相连。真正复活耶稣的本源精神，赋予上帝以全新的内涵，是俄罗斯思想为 20 世纪危机时代的人们指出的救赎之路。“拯救世界就是消除基督和世界——上帝的两个孩子之间的对立，就是基督渗透到世界的各个细胞中去，就是世界各个部分自由地接受基督。”^① 耶稣基督这一承载着广阔文化内涵的符码蕴含着最具普世意义的救赎理想。（图 3）

然而，不仅限于此。俄罗斯民族宗教文化传统又具有开放性与综合性的特征。与西方天主教神学、新教神学的不同在于，俄罗斯的东正教神学除了耶稣崇拜，还偏重于圣母崇拜、圣像崇拜、圣徒崇拜、对“恶”的反思等主题，并融入了早期多神教传统；俄罗斯的宗教哲学继承并超越了东正教神学和西欧哲学；20 世纪的俄罗斯文学既继承了欧洲和俄罗斯的文化与文学传统，同时又是俄罗斯思想的最深刻最重要的表达方式。面对新的危机与灾难，文学对救赎之路的探索比哲学更为完整而具体、自由而超前。她一直植根于俄罗斯本土，以独具特色的思维进路书写时代的主题：将“永恒女性”和“恶”奉若神明，由强烈的宇宙意识引发出对人与自然关系的关注。本书从索菲亚主题、恶魔主题和生态主题切入，通过对宗教文化传统的溯源与文学文本的分析探讨其中共同蕴含的末世与救赎的精神结构，在宗教、哲学与文学的关联处发现俄罗斯自我意识的特征，进而完成对 20 世纪俄罗斯文学的一次并非全面的巡礼。

^① [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，189 页，上海，学林出版社，1999。

目 录

序 言	(1)
第一章 索菲亚主题：女性形象的圣化	(9)
第一节 宗教哲学对多神教传统的整合 及其文学表现	(11)
一、宗教哲学中的万物统一说与索菲亚 学说的内在关联	(11)
二、多神教遗产与大地母亲崇拜	(16)
三、文学对大自然的形而上学体验	(18)
第二节 西方基督教文化传统中的圣母 崇拜及其世俗化影响	(25)
一、东正教传统中的圣母崇拜	(25)
二、中世纪骑士精神的复活与但丁 崇拜	(28)
第三节 柏拉图主义与宗教哲学中的索菲亚 原型	(33)
一、柏拉图的理念说与索菲亚原型	(33)
二、柏拉图的爱欲说与索菲亚学说	(35)
第四节 20 世纪俄罗斯文学中的索菲亚 形象	(42)

一、神话文本：“索菲亚的骑士们”	(42)
二、象征主义诗歌中的索菲亚形象	(47)
三、索菲亚的救赎意义及玛格丽特	(53)
第二章 恶魔主题：“价值重估”语境下的撒旦诗篇	(61)
第一节 魔鬼学说：从西方到俄罗斯	(62)
一、魔鬼学说概述	(62)
二、诺斯替学说影响下的宗教哲学对恶的阐释	(67)
第二节 魔鬼形象原型：从基督教传统到俄罗斯多神教传统	(75)
一、《圣经》及西方文化传统	(75)
二、斯拉夫传统及 19 世纪前俄罗斯文学中的魔鬼形象	(79)
第三节 20 世纪俄罗斯文学中的魔鬼形象	(85)
一、现代主义诗歌：“神圣的撒旦”	(85)
二、《大师和玛格丽特》：“魔鬼的福音书”	(90)
三、《我们》：“靡菲斯特基督”	(96)
第三章 生态主题：全球化背景下的人类命运反思	(105)
第一节 俄罗斯生态哲学与生态文学中的末世论思想	(105)
一、从传统末世论到生态末世论	(105)
二、神话怀乡病	(111)
三、生态末世论神话	(116)
第二节 俄罗斯生态哲学与生态文学中的弥赛亚意识	(123)
一、俄罗斯救赎思想的特征	(123)
二、俄罗斯救赎思想的渊源与发展	(127)
三、俄罗斯生态文学中的弥赛亚意识	(131)
第三节 俄罗斯与西方：生态思想的殊途同归	(140)

结 语	(145)
参考文献	(148)
后 记	(158)

第一章

索菲亚主题：女性形象的圣化

在俄罗斯文学中，女性形象主要循着两条轨迹被塑造出来：一条是绝对形而上的轨迹，承载着作家诗人们的宗教哲学思考，另一条则更偏重关注女性的现实社会际遇。存在这一现象的原因在于俄罗斯文化传统对待女性态度的双重性：一方面是将女性作为完美的神的形象来膜拜，另一方面又将女性在社会中置于“东方式”的无权地位。对女性问题的提出和解答同样呈现出俄罗斯文化传统（包括哲学思想）与欧洲思想的巨大差异。西方文明与文化框架下的女性问题乃至性别问题通常主要是从社会学角度来考量、研究并试图寻找现实解决的途径，关注女性在法律与现实中的平等地位，女权主义因此作为社会政治运动、女性与性别研究出现。而俄罗斯文化传统却可以包容这截然对立的两极，并且更多地执著于形而上的层面，对女性的现实境遇很少给予应有的重视，即使有所触及也多半是浅尝辄止，给予的出路多是让陷于苦难深渊的女性通过福音书皈依上帝，以求得心灵的慰藉和解脱，以至于苦难也成了圣性的符号之一。

仅就俄罗斯文学中女性形象被圣化的一极而言，

一方面是因为确实存在着大量的现实原型，如大贵族的妻子莫罗佐娃追随阿瓦库姆，施舍钱财给穷人和旧教徒；十二月党人的妻子义无反顾地追随着丈夫，一起承担起被流放的命运；处于社会底层的俄罗斯妇女，如高尔基笔下的外祖母，以博大的襟怀佑护着一代代孩子的童年……她们仁慈善良、美丽高贵、自我牺牲的品格赢得了一代代作家诗人们的称颂，正如格拉哈姆（Грахам）在《不为人知的俄罗斯》中所指出的：“俄罗斯女性永远站在上帝面前；俄罗斯正是由于她们而强大。”^①

另一方面，俄罗斯文学传统中的女性崇拜发源于西方与俄罗斯的多神教遗产、西方基督教文化传统及其本土化与世俗化——圣母崇拜和骑士精神，最终在索菲亚学说中得以确立。索菲亚学说是产生于 19 世纪至 20 世纪之交的俄罗斯宗教哲学的核心主题之一。它既是东正教（基督教）思想的体系化，也整合了俄罗斯及世界各民族早期传统中多神教与泛神论的成分，同时又保持了与柏拉图主义（从理念说到爱欲说）的天然联系。广泛蕴含其中的女性崇拜观念历经漫长的历史岁月，已经渗透到民族集体无意识深处，对文学中女性形象的塑造亦具决定性的意义。在 20 世纪曙光中离去（1900 年 7 月）的宗教哲学家和诗人索洛维约夫，在继承 19 世纪文化传统的基础上，开启了特定的象征原型——作为永恒女性和世界灵魂的索菲亚神话。在象征主义那里，索菲亚神话的末世论的神秘意义激起了神话诗学的泛美学倾向。俄国象征主义诗人们渴望通过神秘体验和直觉观照，特别是爱的体验，实现与永恒女性的融合，文学正是表现这种理想的最佳途径。这是俄罗斯文化的一个独特而复杂的现象。20 世纪俄罗斯文学对永恒女性同样表现出一种深刻的情感认同，很多女性形象都是对这一原型的改写和翻新；对尘世爱情的圣化使得女性形象容纳了更多的圣性成分、神秘意味和哲理沉思。

本章无意于探讨俄罗斯文学中女性形象塑造的两条轨迹的成

^① Н. О. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М.: Политическая литература, 1991, с. 289.

因，女性的社会现实境遇以及现实原型，提到这些问题只是为了在讨论最具俄罗斯特色的、植根于深厚的宗教文化传统的第一条轨迹——形而上的轨迹时避免将问题绝对化，这是理解俄罗斯文学中女性形象的必要前提。

第一节 宗教哲学对多神教传统的整合及其文学表现

一、宗教哲学中的万物统一说与索菲亚学说的内在关联

索菲亚学说将世界的女性起源追溯到西方文化的源头——古希腊时期。在古希腊语中，“索菲亚”（Σοφία）是“智慧”之意。在犹太教与基督教概念中，索菲亚是上帝的卓越智慧的化身。在《旧约·箴言》第八、九章里就有关于上帝智慧的论述，《圣经后典》中的《所罗门智训》里有对神的智慧的赞美。在《新约·罗马书》和《新约·以弗所书》中都出现过这一概念。诺斯替学说将它作为世界的“开端”，认为它同宇宙和人类都有着深刻联系。在东正教世界中，从君士坦丁堡到基辅、诺夫哥罗德等古老城市，到处可见索菲亚教堂。在俄罗斯古代圣像画中，索菲亚被作为上帝的霞光以紫色轮廓映现在夜晚和星空的黑蓝两种底色上。（图4）俄罗斯人十分崇拜索菲亚，将其视为俄罗斯民族的保护神。当代著名学者 C. C. 阿维林采夫（C. C. Аверинцев，1937—2004）^① 在1998年1月讲授索菲亚概念的大课上还强调：“我认为，若没有名为圣索菲亚教堂的神圣的守护神的思想，就不可能为基辅这座城市命名。”^②

俄罗斯最早思考索菲亚主题的是国务活动家 M. M. 斯佩兰斯基（M. M. Сперанский，1772—1839）。他把索菲亚视为“圣父存在中分出来的一个部分”，是“镜子”，反映出圣父和圣子的荣耀；把索

① C. C. 阿维林采夫是俄罗斯当代著名语文学家、文化学家、圣经学者和翻译家。在关于“卓越智慧的开端”思想的世界传统研究中，他在20世纪战争与灾难的语境下关于索菲亚的研究甚至被认为是世界历史上最“反索菲亚”的研究之一。

② C. C. Аверинцев, *София-Логос*, Киев: Дух і Літера, 2001, С. 435.

菲亚看做“圣父的女儿”，“圣子的姐妹和未婚妻”，是“上帝之外一切存在之母”。这些看法之中蕴含着两层意思：一方面，索菲亚不能跟上帝分开，是上帝的一部分；另一方面，她又是世界中被造之物的存在之母，是世界的创造和构成的原则，也可以说是世界追求的完善目标。从斯佩兰斯基定义的索菲亚这一概念中，可以见出泛神论或万有在神论的倾向。

18 世纪乌克兰哲学家斯柯沃洛达（Григорій Саввич Сковорода，1722—1794）和共济会作家对索菲亚学说都有自己的理论建构。19 世纪后期，俄罗斯宗教哲学和神学创始人索洛维约夫（В. С. Соловьев，1853—1900）成为这一学说的集大成者，因为毕生致力于永恒女性问题研究，通常认为他的“哲学体系应被称为永恒女性的哲学”^①，他本人则应被称为“永恒女性哲学家”（В. Ф. 埃恩语）^② 和永恒女性的歌者。在索洛维约夫影响下，索菲亚学说在俄罗斯受到空前重视，许多俄国思想家在探索人生意义、历史和创造意义的同时，表现出对索菲亚学说的浓厚兴趣。弗洛连斯基（П. А. Флоренский，1882—1937）、布尔加科夫（С. Н. Булгаков，1871—1944）、卡尔萨文（Л. П. Карсавин，1882—1952）、特鲁别茨科伊（Е. Трубецкой，1866—1920）、别尔嘉耶夫（Н. А. Бердяев，1874—1948）、津科夫斯基（В. В. Зенковский，1880—1961）、Н. О. 洛斯基（Н. О. Лосский，1870—1965）等都深受他的影响，象征主义文学乃至后世俄罗斯文学更是对永恒女性表现出心醉神迷的痴恋。

俄罗斯形而上学（哲学的，自然也是美学的）的全部创造激情，就在于承认和确立象征的同时也是现实的、存在的绝对统一。作为索洛维约夫哲学思想核心的“万物统一”说把绝对看作是包容一切的统一体，其体系便自然蕴含着泛神论的因素。这一学说

① [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，131 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② В. Ф. 埃恩（В. Ф. Эрн，1882—1917），哲学家，主要思想是同西欧理性主义以及把全部生活结构机械化并把生命从属于技术的趋势作斗争。

源自亚里士多德、柏拉图之前的古希腊“太一”说，经过赫拉克里特和谢林，到索洛维约夫这里，将东方基督教传统和西方哲学传统完美结合，用哲学语言表达东方基督教文化传统，即强调人与自然界在上帝爱的原则下统一为一个整体，认为一切统一就是上帝的实质（这里的上帝是哲学里的上帝而非基督教里的上帝）。^①“世界的意义是每一个人与全体的内在统一。”^②（“一切统一”与“万物统一”在俄语中是一个词：“Всеединство”。——作者注）整个世界、整个实在、整个存在，不仅具有外在的组织结构，而且具有内在的直觉。在索洛维约夫这里，索菲亚是“万物统一中的世界观和创造力的总和”，是实现了的宇宙秩序，是实现了的万物统一。作为一个本体论学说，索菲亚学说与万物统一学说具有天然联系，大多数万物统一学派的成员都研究和坚持索菲亚学说。索洛维约夫、C. 布尔加科夫和卡尔萨文都从索菲亚学说出发探讨宇宙论的问题。C. 布尔加科夫在《经济哲学》（1912）中阐释“神的大地”和“圣母”，库兹明·卡拉瓦耶娃在《神圣大地》（1927）中提出土壤的东正教神秘主义，特鲁别茨科伊在《俄罗斯圣像画中的两个世界》（1916）和《思想的意义》（1918）中关注变容的问题，弗洛连斯基在《真理的柱石与基础》（1914）中阐释彩虹的形而上学……被文艺复兴思想探索的辐射所充实的冥神（хтонический，希腊文 *chthon*）^③ 的力量注入到俄罗斯安泰^④的肌体。

C. 布尔加科夫虽为东正教神甫，却能正视基督教在俄罗斯大地上融合吸纳多神教的历史事实，他认为“泛神论是索菲亚宇宙

① 参见〔俄〕弗兰克著，徐凤林译：《俄国知识人与精神偶像》，33页，上海，学林出版社，1999。

② 张百春著：《当代东正教神学思想》，84页，上海，上海三联书店，2000。

③ В. С. Соловьев, Жизненный смысл Христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова. Вопросы философии и психологии, 1900, кн. IV (54), С. 630.

④ 安泰为地母该娅所生。该娅是具有阴暗、漆黑一面的大地，而不是所有生命都立足和支撑其上的坚实基础以及万物母亲意义上的大地。该娅给安泰这个恶魔似的原始巨人一副奇特的面孔，使他长得像一只怪兽，身上既有人的一面又有非人的一面。他具有惊人的力量，仍保留着混沌和无序的威力。

论中从辩证法的角度无法消除的因素”^①，赞成将他的学术体系说成是泛神论或是万有在神论（панэнтеизм）。他非常推崇多神教的“神秘的敏锐洞察力”：多神教在我们的“‘科学’意识只能认识到僵死的‘自然力’的地方看到了‘众神’”。一般来说，“多神教是通过有形物认识无形物，通过世界认识上帝，是在受造物中发现上帝”。“就涉及的范围而言，多神教的主题更为丰富多彩，就所要解决的任务而言，它不仅比《旧约》而且比《新约》更广，因为正是在《新约》中尚且包含有对未来安慰者的许诺。在多神教之中，有着对‘圣体’的生动预感和对圣灵的发现。”^② 布尔加科夫特别强调包含在多神教对神的母性的尊敬中的宗教真理。“为俄西里斯哭泣的伊西达^③与伏在救世主身上的圣母之间的相似并没有使布尔加科夫感到困惑，相反，他认为神以女性身份出现，作为一个问题，是一种在基督教中尚未得到讨论的奥秘。”^④

布尔加科夫由泛神论出发推导出他的“大地神学”：“对世界的创造是由世界之初对天和地的假设、索菲亚中两个中心的形成实现的”，上帝所创造的大地不是古希腊罗马哲学中的物质，古希腊罗马哲学中的物质是“已经有索菲亚性流入的无，因而它是潜在的索菲亚。无获得了实际的存在，成为卡奥斯，成为希腊人、巴比伦人及其他民族神话所说的现实的无限者（απειρον）。……对大地的创造在造世的第六天之外，是造世的本体论的起源（pruis）”。把光和黑暗分开，各种天体、植物、动物的出现，“所有这些都是由上帝的创造性话语所创造的，但这已经不是从无创造，而是从大地创造，这是对大地索菲亚内容和丰富思想的逐渐揭示。因此，这个‘大地’好像是宇宙的索菲亚，宇宙的女性因

① [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，293 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. М.: Республика, 1994, С. 330.

③ 俄西里斯（Osiris），传说中是埃及的王，后被其兄弟所杀，尸体被切成碎块抛入尼罗河中。他的妻子、埃及的丰产女神伊西达（Изида 为伊西斯 Isis 的俄文音译）哀痛欲绝，她将尸体重新收集在一起，在创世之神的帮助下，使俄西里斯死而复活，并成了冥界之王。

④ С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. М.: Республика, 1994, С. 331.

素。‘她’是伟大的母亲，自古以来人们便以各种虔诚的语言向她表示尊敬：得墨忒耳、伊西达、赛比利、伊什达^①。这个大地已经是潜在的神的土地，这个母亲已经在自己的创造中孕育着未来的圣母，使神得到体现的生命”^②。相应地，圣母“把自然世界神圣化，自然世界在圣母之中和通过圣母走向自己的神圣改造。一句话，全部基督教人类学和宇宙论都带有崇拜圣母的印迹，在全部祈祷活动和笃信行为中也不例外”^③。布尔加科夫遭到了俄罗斯教会的严厉谴责，他对多神教、泛神论的吸纳，成为他后来受到洛斯基等人批评的原因。事实上，正是这种开放性与包容性使其有了新的活力，也具有了民族性的特征。

这种开放性与包容性在别尔嘉耶夫那里再次得到充分体现。在《自由的哲学》一书中，他这样表述道：“永恒的女性是玛利亚的贞洁，她与永恒的男性结合在一起，和逻各斯的男性结合在一起。全部的土地，所有的母亲——大地都是女性的，但她的女性是双重化的，正如全部女性的自然一样。土地是夏娃和玛利亚。只有在神秘主义的婚姻中能够解释逻各斯和世界的女性灵魂结合，和大地结合的奥秘。”^④ 他将对索菲亚的理解更进一步扩展到对俄罗斯民族性的整体把握，归结到对俄罗斯大地母亲的崇拜。他认为：“基督的世界精神，男性的世界逻各斯被女性的民族自然力所征服，被有异教渊源的俄罗斯土地所征服。这样，就形成了溶解于大地母亲，溶解于民族的集体自然力。俄罗斯的宗教信仰是女性的宗教信仰，是集体温暖中的宗教信仰，而这种温暖却被体验为一种神秘的温暖。……这样的宗教信仰拒绝男性的、积极的精神之路。这与其说是基督的宗教，倒不如说是圣母的宗教，大地

① 分别为古希腊、古埃及、弗里吉亚和古巴比伦神话中的女神。

② [俄] H. O. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，265页，杭州，浙江人民出版社，1999。

③ [俄] 布尔加科夫著，徐凤林译：《东正教——东正教学说概要》，147页，北京，商务印书馆，2001。

④ [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，234页，上海，学林出版社，1999。

母亲的宗教，照亮肉体生活的女神的宗教。……对俄罗斯人民而言，大地母亲就是俄罗斯。俄罗斯成了圣母。俄罗斯是孕育神祇的国家。”^①

由于索菲亚原型对世界具有无所不包的意义，内涵极其丰富，可以从不同角度对它做出不同的定义，因此思想家们对它的阐释也极具神秘性和复杂性。但归结起来，可以见出从“创世”、“爱”、“智慧”、“善”等内容出发，导出“永恒女性”、“圣灵”、“圣母”等基本内容。

二、多神教遗产与大地母亲崇拜

俄罗斯东正教保存了基督教最原初的传统，一方面通过拜占庭教会吸收了古希腊的宇宙本体论成分，另一方面也继承了古代斯拉夫多神教的自然崇拜遗产。在此有必要对俄罗斯的早期多神教传统做一下简要的历史回顾。

诸多学术文献在列数俄罗斯国家的历史时，通常都会从公元998年罗斯^②接受基督教受洗开始计算。其实这并不完全准确。在10世纪之前的岁月里，斯拉夫部落就拥有相当漫长的古代历史，虽然在这段历史中至今仍有很多隐晦不明之处，但可以肯定的是，受洗前斯拉夫人关于人、关于人们周围的世界和天上与地下的诸神概念已经充分形成。他们信奉多神教，相信神灵无所不在。种种自然现象都被斯拉夫人奉为神明，受到顶礼膜拜。罗斯受洗并不意味着基督教立即取代多神教，多神教的观念在罗斯根深蒂固。罗斯虽集体受洗，但缺乏宗教教育，其基督教化经历了数百年与多神教的传统斗争与融合的漫长过程。俄罗斯东正教在宗教仪式、圣徒崇拜和圣物崇拜等各方面都留下了多神教传统的痕迹。用别尔嘉耶夫的话说：“在一望无际的俄罗斯平原上高耸着许多教堂，

① [俄] 别尔嘉耶夫著，汪建钊编选：《别尔嘉耶夫集》，11页，上海，上海远东出版社，1999。

② 罗斯（Русь），为9世纪东斯拉夫人在第聂伯河中游建立的早期国家的名称，特指古俄的各封建国。15世纪末叶各封建国以莫斯科大公国为首实现统一，之后始称为俄罗斯（Россия）。

挺立着无数的圣者和长老。但这片土壤仍是自然主义的，生活仍是异教的。”^①

古代斯拉夫人多神教观念的基础是对女性和母性的广泛崇拜。最著名的斯拉夫与俄罗斯神话研究学者 Б. А. 雷巴科夫 (Б. А. Рыбаков, 1908—2001) 在《古斯拉夫人的多神教》一书中就以女性文化为基础进行独特的多神教分期。他划分出三个基本阶段^②：

第一阶段具有两组超自然性质的主导特征：吸血鬼 (упыри) 和别列基妮 (берегини)^③。别列基妮是一些女性，从名字中已经可以见出其包含保护斯拉夫人的播种和水岸的意味。与其他任何一个古代神话中的女性形象一样，别列基妮同大地相联，她们是大地的化身、大地之神，同样也意味着收获。吸血鬼是男性，他们代表着恶的开端。这些形象在经历俄罗斯接受基督教之后，转化为一种低级神话中的人物。关于这些神话人物的概念已经存在了几百年。

在第二个阶段斯拉夫人敬拜司生育的神罗德 (Род)^④。罗德是生命始祖，是体现着种的神，是一个祖先之后代的统一体。他通常被作为男性生殖器、渗透整个三界的独特的中心表现出来。“三界”包含为古斯拉夫人所熟知的天上、人间和地下三个世界，由此可见罗德无所不在的特征和重要意义。生育神通常用作复数并同女性相连。生育神祭祀通常显示出同果实理念的直接联系，其中包含着种的延续与新生儿的命运的思想。^⑤ 在这个阶段，把男性同否定的开端混为一谈的现象消失了。

第三个阶段与社会制度的变迁相伴随。公元 980 年基辅大公

① [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，12～13 页，上海，上海远东出版社，1999。

② Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*. М. : Наука, 1981, С. 33-69.

③ 别列基妮是斯拉夫神话中的收获之神，后来与人鱼公主混为一谈。

④ Род 在俄语中具有世系、种族、性别区分的含义。

⑤ *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т.* Гл. ред. С. А. Токарев, М. : Большая Российская энциклопедия, 1994, Т. 2, С. 384-385.

弗拉基米尔（князь Владимир，980—1015）尝试改革斯拉夫多神教，在众多的神祇中选定了雷神佩伦（Перун）、太阳神达日博格（Дажьбог）、财产与家畜的保护神霍尔斯（Хорс）、风神司特利博格（Стрибог）、带翅膀的狗西马尔格（Симарг）、丰收女神玛科什（Макошь）等六位作为主神。弗拉基米尔大公在王宫附近的小丘上为其建庙塑像，规定祈祷和祭祀的仪式，想以此来统一罗斯人民的思想，树立权威，从而加强罗斯的统一以及突出基辅在全罗斯的地位。然而改革并没能带来预期的效果，弗拉基米尔最终放弃了多神教，于公元 988 年另选基督教为国教。^① 在这一阶段，女性类型的神负责家务，在社会空间中的作用程度几乎降到了最低。其实几乎所有的斯拉夫神话中的女性形象都可以跟一个统一的模糊不清的形象——伟大的母亲神（великая богиня-мать）、大地母亲（мать-земля）或者大地（Мать сыра земля）^② 的形象——联系在一起。在很多壮士歌和谚语里都可以见到这些名字。在最古老的版本中，她是一切存在之物的源头，一切有生命与无生命之物都从她的腹部娩出。她是一个活生生的人，一个体验各种情感和激情的女人；是大地的乳母和庇护者，珍爱自己的儿女——俄罗斯人民，惩罚他们的敌人，悲悯自己战死疆场的儿子。正是在这样的语境下，大地被赋予女性和母亲的面貌，罗斯就是以女性面貌出现的。关于大地作为可以种植谷物的富饶耕地的概念，逐渐和大地作为祖国的概念融合在一起，成为俄罗斯文化传统中根深蒂固的大地母亲崇拜的基础。（图 5）

三、文学对大自然的形而上学体验

俄罗斯民族传统中的多神教、泛神论因素，宗教哲学中的万物统一说和索菲亚学说，在文学领域首先在象征主义诗歌中得到了生动体现。索菲亚通常不是被表现为抽象的神的卓越智慧，而是呈现为现实的化身，某种类似多神教的神或者大自然母亲的化身。

① А. А. Шахматов, *Повесть временных лет*. Петроград: Археогр. комис., 1916, С. 95.

② 在民歌中，“大地”本身即包含有母亲的意义。

在爱中生发出神的形象，在对永恒女性的自觉追索中将其圣化，是索洛维约夫的索菲亚学说的贡献。索洛维约夫一生曾三次见到索菲亚的幻象。他 23 岁时在伦敦不列颠博物馆研究印度诺斯替教和中世纪哲学、索菲亚问题，在索菲亚幻象的感召下前往埃及。在埃及荒漠中的一次黎明到来之际，他再次看到索菲亚的幻象，并产生了关于神灵永恒、女性起源的学说：

千百年来这里的一切——

一眼望去便可一览无余……

我望见闪着蓝光的大海和溪流，

远处的森林和高耸的雪峰。

我看见了一切，但这一切却凝聚为一物——

一个美丽女性的影像……

一切都融进了这一影像中——

在我面前，在我心中——只有一个你。^①

在《永恒女性》这首抒情诗中，诗人这样写道：

你们要知道，永恒女性如今

寓于不朽的身体降临大地

在新女神不灭的光辉中

天空融入大水的漩涡

家园、森林与大海的欢乐——

一切的一切，都比尘世的阿芙洛狄忒更美好，

非尘世的美渗入

比力量、生机和完美之美更为纯洁。

^① 转引自 [俄] H. O. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，105～106 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

在古代，天是男性的象征，水是女性的象征。天与水的融合意味着永恒女性所代表的理想的和谐。按俄罗斯诗人安·别雷的说法，天空与漩涡的交融“也就是抽象智慧与其彻底具体化的交融”^①。索洛维约夫歌颂大自然，讴歌自然现象，就在于美的第一次显现是大自然，那里有永恒的折光。

这种女性气质能使“天”与“地”相融，通过精神的革新拯救处于灾难边缘的世界。

俄罗斯诗人勃洛克笔下的美妇人的形象是爱情、生活、生命的本体形象，由一系列的爱神与美神等多神教原型融会而成，用勃洛克的话说，是“由阿斯塔尔达和阿芙洛狄忒的净化”而成。阿斯塔尔达是古腓尼基和其他闪族神话中掌管土地肥沃及爱情的女神，阿芙洛狄忒是古希腊神话中掌管丰饶、爱情和美的女神。与此相关的原型还有列利——古斯拉夫民族神话中的婚姻与爱情女神。

古希腊的索菲亚女性神话原型首先成为美妇人的智慧象征原型。在《美妇人集》中的《索菲亚》一诗中，勃洛克表达出古希腊罗马的神智不会因为新神（基督教神）的打击而销声匿迹：

时间的钟声向神的群影报丧，
神庙的圣物轰然倒塌，
但古代的火焰没有熄灭，
神的智慧保存至今。

在《美妇人集》的另外一首诗中勃洛克又写道，作为古代智慧的化身，她“独自保存着自己古代的秘密”：

在你那里隐藏着期待——
神的光明与恶的黑域
一切意识的谜底
伟大智慧的呓语。

^① 周启超主编：《白银时代名人剪影》，158页，北京，中国文联出版公司，1998。

古希腊神话中的智慧女神雅典娜也是美妇人的象征原型之一。在《哲学长诗的最后部分》，勃洛克把雅典娜称为永恒的创造的女神，是“智慧与爱情的产物”。在《我们为无限所慵困》一诗中，勃洛克赞同古罗马诺斯替学说的观点，即世界是由女性智慧创造的。

在《美妇人集》中，我们看到经过勃洛克心灵的多棱镜反映、折射和净化的美妇人维纳斯的形象：

我想象俄罗斯的维纳斯，
身上裹着重重的祭服，
脸上现出平静的幻想，
纯洁恬淡而又无限神伤……

对于诗人而言，美妇人是明亮的星星、太阳、火焰、鲜花、鲜红的朦胧、春天的歌唱、遥远的脚步声、蔚蓝色的天空——这一切都暗示着她的存在与临近：“是不是你，歌唱般的，飘临我的梦境……”

别雷将“永恒的”作为绝对的范畴进行人格化处理。她“降临到我们”，“永恒降临，圣者歌唱她”。从这一永恒的形象中可见出索洛维约夫神话诗学体系的明显影响：“她光明，宛若启明星，宛若永恒幸福的先知。/宛若遥远的太阳的胜利的曙光。”而索洛维约夫曾经写道：“我在鲜红的曙光中初次见到你，/我在天光中向你微笑。”《交响曲》中人格化的永恒曙光呈现出索洛维约夫的抒情诗对世界灵魂的模糊回忆。在别雷那里，“永恒的灵魂应当属于我。……在她之上七色彩虹开始闪亮。”索洛维约夫则写道：“莫非是戴三个花冠的伊西达？这个春天向我们降临，/彩虹门的/纯洁、永恒的圣母。”丘特切夫和 Вяч. 伊万诺夫也都描绘彩虹的形象。^① 永恒女性的思想被神秘地奉若神明并加以理想化，对

^① См. И. В. Корецкая, Вяч. Иванов: Метафора "арки" // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1992, Т. 51. No. 2. С. 60-65.

于女性神圣的传统宗教概念的新的改型，是白银时代最著名的事件之一。

东正教对索菲亚的改写在本质上与母亲一大地的神话相联。霍米亚科夫和阿克萨科夫提出“大地=人民”；Г. 乌斯宾斯基挖掘大地民间神话；丘特切夫倡导土壤派思想和自然哲学，在他那里，“母亲一大地”和“伟大的母亲”是飞驰的时间，“安抚的摇篮=墓地”，“徒劳无功的所有孩子轮流看守，她同样欢迎引人入胜的安宁的深渊”（《自那澎湃的生活》，1871）。新的文化继承了“冥神”对大地的思考。在文明“降临自然”的语调下，“白银时代”的阿特拉斯^①和安泰才有可能被重新反思。在金科维奇（М. Зенкевич）的《血色熔岩》（1913）中，提坦、普罗米修斯、安泰被等量齐观：“阿特拉斯、新的世界主宰从熔岩和鲜血中复原——血色熔岩！”

高尔基捍卫神降生于大地母亲和乡土派人民的灵魂中的思想。民间造神者信仰“包罗万象的大地之神”创造治愈的奇迹：“当周围‘啊呀’一声——仿佛是大地——铜铃，某个斯维亚托格尔^②用尽全力敲响它”，病中的姑娘双脚蹬着它向前走，“她向前伸出双手，依靠充满人民力量的空气……”（《忏悔》，1908）^③

在 Вяч. 伊万诺夫那里，大地母亲的神话装饰着古希腊人的语调。在大地上，有宽恕和救赎的天堂，摆脱罪孽、转向美好诗篇的魔法，为人提供自立与坚强的力量：“你扑到大地上，罪人，答应亲爱的人不再造孽”（《向大地忏悔》，1915）^④。因为这个空间联

① 古希腊神话中天的托持者。

② 俄罗斯民间壮士歌中的英雄。

③ 高尔基的偏好发生了改变，相对地说，是从“安泰”向“该娅”、“得墨忒耳”转变。他在致 О. 福尔什（О. Форш）的信中写道：“大地之夫为王走向终结，世上的权力应当转向妻子和大地母亲。” см. *Литературное наследство. Т. 70: Горький и советские писатели*, М.: 1963. С. 593.

④ См. Н. Линдгрэн, Символ матери-земли у Вяч. Иванова и Достоевского/ *Canad. Amer. Slavic Studies*. 1990, Vol. 24. No. 3, P. 311-322.

系着创世时神圣、在历史中被圣化的索菲亚基础的整个深度，大地母亲在伊万诺夫那里是“墓地摇篮”、希望之所、去路与归途、死亡与复活。

库兹明娜-卡拉瓦耶娃（Е. Кузмина-Караваева，1891—1945）创建了索菲亚与土壤的诗化神学，她称自己的女儿为“该娅”[《人间的》（*Земная*）]。在《路得》（*Руфь*，1916）一书中，她写道：“人间的孩子们，亲骨肉，世上的一种源源不绝的生气，我们在她的瞌睡中充满生气地睡去：大地的声音唤醒了我们。”由此产生了方济各会无神论诗歌的一些说法：“汲取一切树根，爱惜地上的每一粒粮食，哦，母亲，你是创造奇迹的太阳、充满智慧的星辰。”[《植根于大地的胸膛》（*В земную грудь войти корнями...*）]这仿佛不是时代惯用的柏拉图的世界灵魂，极力将诗化神学转变为受造物的伟大根源……神的创世之爱、受造物的守护天使、理想的世界人……的那个索菲亚，而可以同大地的印象主义式的神话以及扎伊采夫的那些东西如《面包，人们，大地》（1905）和《霞光》（1910）做类比。

在帕斯捷尔纳克的创作中，女性与大自然的联系也十分紧密。他的作品多次再现了勃洛克的女性—生活形象的变体，其特征在于不仅把姊妹与情人而且把母亲与祖国融为一体。早在1910—1912年间，帕斯捷尔纳克就已经将《圣经》、柏拉图和象征主义把生活、自然和女性相混淆的传统相互融合，在其基础上描绘“生活——我的姊妹”（见同名诗集）。在《彼得堡》（1917）中有这样的诗句：“母亲的呓语是生活，是否还是，祖国？”诗人以文化综合的广度和人物塑造的创新接近象征主义，他的主人公则接近世界灵魂（美妇人、索菲亚）。然而在最深切的意义上，他对索菲亚开端的态度已经发生了变化。他寻找对“生活—姊妹”的内在视角，他的女神也更贴近大地而不那么缥缈空灵。

长篇小说《日瓦戈医生》中的女主人公拉拉的形象就具有多重象征意义。一方面，她是孕育俄罗斯森林原野、为人们提供家园的大地母亲的象征。美国著名文艺学家艾德蒙·威尔逊认为，

这一形象象征着俄罗斯文化的恋母情结。^① 小说男主人公日瓦戈是一位与喧嚣动荡的现实格格不入，仿佛置身于时代的洪流之外，站在渺渺太空俯瞰喧嚣混乱的大地，对人类的历史和命运进行深刻哲理反思的智者。拉拉是美丽聪慧而历经苦难的女性，她先是被旧时代的代表、律师科马罗夫斯基玩弄，又被深爱着她并要为她向整个时代复仇而参加革命的丈夫帕沙抛弃。在时代巨变的洪流里，拉拉与日瓦戈这两颗“同样赤裸与孤独的心”相遇、相知、相爱。她成为日瓦戈生命的寄托。小说首先通过关于拉拉的两处梦幻强调这一形象的象征意蕴：一处是拉拉梦见自己被埋在泥土里，“外面剩下的只有左肋、左肩和右脚。从左边乳房里长出了一丛草”。另一处是日瓦戈听了女巫的话后产生了幻觉，看到利剑劈开拉拉的肩胛，敞开灵魂深处露出那里的秘密，抖开了她所到过的陌生的城市、街道、住宅和辽阔的地方。

尤里·日瓦戈与大自然息息相通，他向整个生活呼唤拉拉的名字，就仿佛是儿子向母亲的呼唤：

尤里·安德烈耶维奇（即日瓦戈）从童年时起就喜欢看夕阳残照下的树林。在这种时刻，他觉得自己仿佛也被光柱穿透了。仿佛活精灵的天赋像溪流一样涌进他的胸膛，穿过整个身体，化为一双羽翼从他肩胛骨下面飞出。每个人一生当中不断塑造的童年时代的原型，后来永远成为他的内心的面目，他的个性，以其全部原始力量在他身上觉醒了，迫使大自然、树林、晚霞以及所有能看到的一切化为童年所憧憬的、概括一切美好事物的小姑娘的形象。“拉拉！”他闭上眼睛，半耳语或暗自在心里向他整个生活呼唤，向大地呼唤，向展现在他眼前的一切呼唤，向被太阳照亮的空间呼唤。

在另一处，作家情不自禁地通过日瓦戈之口直抒胸臆：

^① 参见张冰著：《白银时代俄国文学思潮与流派》，29页，北京，人民文学出版社，2006。

而这远方——俄罗斯，他的无与伦比、声名显赫的母亲；她历尽苦难，坚忍不拔，乖戾任性，喜怒无常；她受人民的爱戴，但又经受着无法预见没完没了的深重灾难！

.....

而这正是拉拉。同它们不能说话，而她是它们的代表，它们的表现形式，它们的耳朵和嘴巴，不会说话的生存原则因她而有了生命。

另一方面，拉拉又是俄罗斯文化女神的象征。在帕沙眼里，“时代的所有主题，时代的眼泪和屈辱，时代的觉醒，时代的积怨和骄傲，都表现在她的脸上和举止中，表现在她那少女的羞怯和优美洒脱的体态中。她完全可以充当那个时代的诉讼状……在某种意义上说，这是她的使命。”她和日瓦戈同是天涯沦落人，相似的命运、对人类传统道德理想的共同的信念使他们成为患难与共的情人。在毁灭一切的时代里，他们是保存。在瓦雷金诺避居期间，拉拉是日瓦戈灵感的源泉，是这位孤独而脆弱的智者生命的烛光。当她被科马罗夫斯基带走的时候，望着渐行渐远的雪橇，日瓦戈感到自己生命的太阳也落山了，从此日益消沉下去。日瓦戈死后，又是拉拉帮助整理他的遗稿，让俄罗斯的才智之果回归祖国的文化宝库。

第二节 西方基督教文化传统中的 圣母崇拜及其世俗化影响

一、东正教传统中的圣母崇拜

就女性崇拜这一主题而言，基督教文化的影响主要表现为内在信仰和文学表达两个方面。其一是伴随着基督教本土化的过程，多神教遗产中女性起源的观念与基督教传统中的圣母形象相遇、渗透、融合，最终凝聚为对一神教圣母的崇拜，这一点成为东正教的一大特征。其二是彼得大帝改革后西方世俗化的基督教文化传统亦为俄罗斯所接纳，俄罗斯的诗人们发现，中世纪骑士理想的爱情模式连接起尘世与天国，正适合表达他们对永恒女性的圣

洁情感。这种模式跨越了漫长的时空，是西方文化传统在俄罗斯土地上的一次成功嫁接。

公元 988 年罗斯大公弗拉基米尔从拜占庭接受基督教时，罗斯国内居民信奉多神教，此后的很长一段时间内，起码在蒙古入侵以前，罗斯多数民众不了解基督教的意义和礼仪，仍然信奉多神教，只有一小部分王公、贵族和商人为基督教所吸引。多神教和基督教在罗斯长期共存是不争的事实。当时所有都主教和大部分主教都是希腊人，他们奉命从君士坦丁堡来罗斯传教，却不懂罗斯语言。经过漫长的 6 个世纪，到 16 世纪初，多神教的罗斯终于转变为“神圣罗斯（Святая Русь）”，外来宗教成为民族宗教。从此，包括农民在内的俄罗斯人都称自己为“基督徒（христиане）”或“东正教徒（православные）”。

基督教文化中女性本源的思想在东正教中被发挥到极致。女性面貌表现为基督教教会宣扬的“基督的未婚妻”——为信仰而受难的人的庇护者和安慰者。女性神圣的理想受到基督教作者们的推崇，圣母玛利亚占有至高无上的地位。由于直接接受了这种精神传承，在罗斯最受敬拜的圣像就是圣母玛利亚。用布尔加科夫的话来表述：“圣母玛利亚是开在人类之树上的天堂之花。”^① 俄罗斯大地、俄罗斯和圣母的特殊的神秘联系也因此受到很多文化史研究者的重视。所有关于母亲神的概念都从根本上融进了基督教圣母的形象。圣母的爱是绝对的：任何一个罪人都可望得到她的救助。圣母是东正教面对外敌和严峻的圣父的守护者，是上帝与人的中介。作为道成肉身的人的方面和圣灵的体现者，圣母兼具神人二性，这种整全理解正是东正教与天主教、新教的一大分别。天主教拒绝承认圣母与人类的联系，人与神是截然分开的；新教对圣母的忘却和亵渎使其带有强烈的父性色彩，女性神的缺失与西方文学中女性的世俗化不能说没有内在关联。在俄罗斯文化中特别强调圣母的母性作用。女性与母性的开端、罗斯母亲的理念对于俄罗斯民族自我意识的形成具有特别重要的意义。在俄

^① С. Булгаков, Православие, М.: ФОЛИО, 2001, С. 166.

罗斯民族的宗教幻觉中，俄罗斯就成为圣母的化身。今天的东正教神学家写道：“玛利亚学说是未来的神学”^①。

“对崇拜圣母玛利亚显灵的圣像的渴望和朝拜各种圣母圣像的意义，仿佛是没有任何实际宗教经验的人们的偶像崇拜。巴维尔·弗洛连斯基在《真理的柱石与根基》一书中深入思考了这一现象。‘圣母玛利亚的每一幅合法圣像都是一种显现’，即被神迹证明的显现。也可以说，得到了圣母玛利亚亲自称许，是一个方面的开启，是照到地上的一束神恩之光，是她的一个风景如画的名字。”^②（图 6，图 7）

梅列日科夫斯基的新宗教意识就建立在圣母拯救的基础之上。重新看待圣灵，并赋予圣灵以圣母的形象，是梅列日科夫斯基的新宗教意识的核心内容。他在著作《三的奥秘：埃及和巴比伦》（1925）、《西方的秘密：大西州岛和欧洲》（1932）、《未来的卑鄙小人》（1932）中，揭示了三位一体（图 8）教义在历史启示中的意义。圣父的宗教是上帝在世界中的临在，圣灵——母亲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约言。他说：现在我们应当向“冷酷世界的热烈庇护者祈祷”^③。佛罗里达的雅希姆——他继承了弗洛莱的约阿希姆（Joachim de Flore）的“永恒福音”说，在第三约言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。”^④ 这样，就把圣母在历史启示中的意

① Протоиерей Владимир Иванов, Иконография Пресвятой Богородицы, см.: Монсеньер д-р Альберт Раух, *Почитание Божией Матери на Востоке и на Западе*. В изд.: Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии, Мюнхен-Цюрих -Регенсбург-Москва, 1990. С. 45.

② Н. О. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М.: Политическая литература, 1991, С. 369-370.

③ 转引自 [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，432 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

④ [俄] 叶夫多基莫夫著，杨德友译：《俄罗斯思想中的基督》，137 页，上海，学林出版社，1999。

义推向了极致。

别尔嘉耶夫在《自由的哲学》中回顾了基督教历史上对第三约言时代的夙愿：“佛罗里达的雅希姆教导说启示有三个阶段，并渴望圣灵的启示。13 世纪方济各派宣传三个时代——圣父、圣子和圣灵时代，从圣方济各起开始了圣灵时代。千禧年的希望在改革时代特别强有力地复活了；在神秘主义教派中指望感性的基督千禧年王国很快到来。在 19 世纪末，巴德尔和谢林教导说，宗教启示应当转变为新的圣灵阶段，在这里也应当转变为新的圣灵阶段，在这里也应出现圣约翰教会。然而，这是基督教诺斯替教派的个人预感。俄国的寻神派在寻找普世教会和新的启示。”他一往情深地说：“应当到来的是圣灵时代，那将是爱和自由的时期。”^①

二、中世纪骑士精神的复活与但丁崇拜

20 世纪初的悲剧性氛围唤起了象征主义诗人对新的中世纪的期待。对他们而言，中世纪更多地意味着超越与浪漫的精神气息，对骑士精神的向往和对非尘世之美的探求。在勃洛克看来，“新的纪元敞开了；旧世界被破坏；灵魂的革命开始了……”^② 他在 1903 年 12 月 20 日致 C. 索洛维约夫^③的信中写道：“对于诗歌而言，中世纪很快就要降临。……在这种情况下，拥有并随身携带武器的游牧生活，天鹅绒披风下的三棱匕首，少年侍从或游吟诗人，或十字骑士，女侍或者是心上的妇人被重现出来。”^④ 同年 10 月，别雷把年轻的象征主义者们聚集在自己周围，创建了“阿耳戈勇士”兄弟会。他们向往古希腊乘“阿耳戈号”战船出

① [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，137 页，上海，学林出版社，1999。

② А. Белый, *Собр. соч. Воспоминания о Блоке*, М.: Республика, 1995, С. 30.

③ С. 索洛维约夫 (Сергей Михайлович Соловьев, 1885—1942), Вл. 索洛维约夫之侄，年轻的象征主义者。

④ Александр Блок, *Новые материалы и исследования, Литературное наследство*, 92, М.: Наука, 1980, С. 356.

远去遥远的科尔喀斯求取金羊毛的英雄壮举，为自己确立了通过尼采寻找金羊毛的神秘的巫术般的使命。金羊毛就是“世界灵魂”和“社会理想”的化身，诗人们则是积极求索的阿耳戈勇士。“阿耳戈勇士”的成员埃利斯在其著作《被拒绝的唐璜》（1907）中提到过对中世纪激情的渴望。在他的著作中，在解释浪漫主义和宗教创作的词义时，“诗歌”与“骑士精神”几乎就是同义的（准确地说，宗教浪漫主义的激情，是埃利斯创作的核心）。他写道：“如果作为一种历史类型的骑士精神已经死去，那么也许是在塞万提斯的讽刺之前，骑士精神的那种内在的、宗教的和诗歌的本质，无疑是不死的。正是当前，经历了浪漫主义复兴的时代，我们更可以感受到探索远胜于尘世之美的中世纪的伟大精神气息！”^①

西方世俗化了的基督教思想对俄罗斯文化产生了深刻影响。中世纪骑士精神中对贵妇人的圣洁情意就源自对圣母玛利亚的崇拜，是一种从彼岸到此岸的心理转移。对爱情的崇拜是骑士精神对社会贡献的一个重要方面。“衰退中的骑士精神培养出‘罗曼蒂克’的爱情，对一个理想的女人所产生的爱，一种做不到的，非尘世的和精神上的爱。这个理想的女人可以使崇拜者高贵起来。这种爱不是常被抒情诗人唱出的肉欲之爱，而是对典型女性美德近乎宗教式的挚爱。”^②

象征主义者关于中世纪骑士的概念大多出自戈格尔托恩（Ч. У. Гекерторн）的《所有时代和所有国家的神秘社会》（1876）一书，其中包括对骑士的爱情对象之类的论述。戈卢霍娃（Е. В. Глухова）指出：“骑士的情人在骑士精神的早期是圣女索菲亚（Дева София），或者是哲学的化身。”^③ 因此，象征主义诗人们在追溯中世纪“游吟诗人”的语境时，大都以僧侣骑士的身份表

① Элліс, "Отвергнутый Дон-Жуан" С. Рафаловича, Перевал. 1907, No. 10, С. 54.

② [美] 布林顿等著，刘景辉译：《西洋文化史》，第3卷，296页，台北，台湾学生书局，1986。

③ Ч. У. Гекерторн, *Тайные общества всех веков и всех Стран*. М. : РАН, 1993, Ч. 1, С. 101.

达对美妇人的崇拜，与之相应的是，西方骑士精神中的英雄主义被置换成了俄罗斯式的顶礼膜拜与自我牺牲。这一特色在索洛维约夫的《三次相遇》、勃洛克的《美妇人集》、M. 布尔加科夫的《大师和玛格丽特》，以及帕斯捷尔纳克的早期诗歌创作和《日瓦戈医生》中随处可见。在俄罗斯虽然从来没有出现过骑士制度，但是自从1698年彼得大帝改革之后，随着西风东渐，骑士精神中那种圣洁的爱情理想和优雅的礼仪却通过文学、文化等各种途径经贵族阶层渗透到整个社会。俄罗斯思想家们基于圣母崇拜的纯洁性，一般不愿意承认骑士精神的影响，C. 布尔加科夫就认为“东正教的圣母崇拜完全不具有西方对‘美妇人’的骑士崇拜色彩，东正教圣母崇拜的严肃性是和轻佻的色情对立的”^①。然而在文学创作领域，东正教对圣母的崇拜确实发生了世俗化的转移，通常表现为一位忠勇骑士对美妇人绝对圣洁的理想爱情模式。

埃利斯所信奉并宣扬的但丁崇拜，既表现出对骑士精神的态度，也表现出具有宗教意义的“为艺术而艺术”的艺术观。但丁对贝雅特丽齐的爱是将世俗之爱升华为圣爱的最高典范，带有骑士爱情的印记，令象征主义者们心向往之。这种圣爱模式产生了具有原型意义的影响。弗洛连斯基、梅列日科夫斯基、维谢洛夫斯基等著名思想家、诗人和文艺学家对但丁都有专论。^②

就文化史上的作用而言，索洛维约夫和但丁似乎可以相提并论：正如但丁预告了意大利的文艺复兴一样，索洛维约夫预告了俄罗斯白银时代的文艺复兴。索洛维约夫与但丁在爱情模式上的巧合和诗学模式上的模仿都令人称奇。就连他们初恋的年龄都如此相近：但丁9岁遇到贝雅特丽齐，索洛维约夫的初恋是在10岁时被对索菲亚的一次神秘感受唤醒的。但丁少年时代就接触到法

① [俄] C. 布尔加科夫著，徐风林译：《东正教——东正教学说概要》，147页，北京，商务印书馆，2001。

② 但丁对20世纪俄罗斯文学的影响还可以从吉皮乌斯的长诗《最后一圈》和索尔仁尼琴的小说《第一圈》对《神曲·地狱篇》的结构化用上见出。

国骑士传奇和普罗旺斯骑士抒情诗，18岁时作的第一首诗是抒写对贝雅特丽齐的爱情的十四行诗。索洛维约夫翻译过《新生》中的两首十四行诗。对但丁的诗，别雷如此解说：“但丁有一首十四行诗，描写自己心上人的明眸，明眸闪现的甜美情愫。而这首诗但丁是写给谁的呢？是献给形而上学的。”^① 索洛维约夫直接继承了但丁将爱情哲理化、抽象化的特征。他的重要文本《三次相遇》从情节和结构上都令人更多地想起但丁《新生》和《神曲》的文学原型。与《新生》中但丁对贝雅特丽齐的超越凡俗的爱相对应的是索洛维约夫的叙述语调和永恒女性。与《神曲》接近的是漫游与结尾的拯救，相同的“幻象”风格，结尾对《神曲》的模仿〔《神曲》每一篇的结尾都以“群星闪耀”作结，《三次相遇》有两部分以“愚蠢”（глупа）结束，第三部分以斜体字标出“愚蠢”〕；此外，还有语言的非尘世的美、永恒女性降临的事件……索洛维约夫所有关于光明的象征都以但丁的诗学作为自己的文学源泉。^② 然而但丁之爱与索洛维约夫之爱又不尽相同，但丁的爱之路是从世俗之爱升华到圣爱，他穷极想象，也只能让贝雅特丽齐作为圣母身边的天使和自己游历天堂的向导；而在索洛维约夫的心目中，圣爱被提升到了极致。永恒女性是“神的最高智慧”、“世界的灵魂”、“完美的存在”、“宇宙的起源和理想的基础”、“绝对神的形式”、“索菲亚”、“彩虹门的圣女”（Дева Радужных Ворот）。

索洛维约夫关于世界灵魂的学说和献给永恒女性的抒情诗在勃洛克和“阿耳戈勇士”兄弟会的神话创造中变形为对“美妇人”或“妻子”的崇拜。但丁曾加入过名为“爱的信徒”的神秘团体，其富于创造精神的经验是骑士效劳规范的历史渊源之一。所有被

① 周启超主编：《白银时代名人剪影》，158页，北京，中国文联出版公司，1998。

② См. Я. Л. Забудская, Литературная рецепция в поэзии Вл. Соловьева: Античность и Данте, см. Владимир Соловьев и культура Серебряного века, М.: Наука, 2005, С. 186.

爱的信徒歌颂的女性都是唯一的“神圣的卓越智慧”或诺斯(Гнозис)^①——发光、拯救和先验的知识的原则^②。同美妇人崇拜相连的“阿耳戈勇士”们的处世态度，完全符合这些中世纪的概念。在别雷和他的小团体中，“骑士精神”的神话成分以“神秘的玫瑰”之名出现，其中潜在地包含着通过共济会与狭义的圣殿骑士团^③相联的蔷薇十字会^④的因素。这一名字的神秘语境首先源自但丁《神曲》中的象征。^⑤“阿耳戈勇士”的“索菲亚”神话创造在一定程度上参考了这一神话。例如，别雷在《论宗教体验》一文中把索菲亚的诺斯替教名字“彩虹门的圣女”同“神秘的玫瑰”混淆起来。^⑥埃利斯在《但丁的桂冠》一文中思考现代艺术失落的神秘主义根源，提到对但丁的永恒的玫瑰的崇拜。^⑦在保存下来的记有埃利斯的札记计划“骑士弥赛亚”的笔记(1900)

① 诺斯是指一种具有特殊能力的“知识”或“觉悟”，或译为“真知”、“灵知”。1966年，在意大利的每西拿(Messian)，来自全球各地的学者召开了一次关于诺斯替主义起源问题的学术会议。在会上，学者们认同了一份关于如何定义研究术语的协议。在这份协议中，“诺斯”被宽泛地定义为“为精英特备的、关于神圣奥秘的知识”。这种诺斯的本质是精神克服了物质羁绊的自在状态，是意识的根本转变，一旦达到了这种诺斯，人在现世的生存就能达到“在尘出尘”的自由境界。外在的罪业的消解是由于内在的觉悟而实现的，根本问题不在于外在的束缚者，而在于受束缚者的受束缚状态，不管外在的束缚者是什么，一旦内在的意识转变达到了觉悟，那么这一切外在的引起痛苦的束缚者就成了变易和空，自我就能在这种境界之中免去一切罪而达到大自在。诺斯的道路由此提供了一种生活在新世界中的新生活的可能性，不是通过改变事物，而只是改变我们的意识。刘小枫认为，诺斯替派的所谓知识是神秘、属灵的救恩知识，有别于相当实际的理知，因此当意译为“灵知”。

② Ю. Эвола, *Метафизика пола*, М.: Беловодье, 1996, С. 293.

③ 公元1119年在耶路撒冷建立的中世纪宗教骑士团。

④ 公元17世纪至18世纪活跃于德国、俄国、荷兰等国的一个秘密的共济会。

⑤ См. литературу на эту тему в примеч. 42 статьи *«Русский символизм и розенкрейцерство»* Г. В. Нефедьева // Новое литературное обозрение, No. 51.

⑥ См.: А. Белый О религиозных переживаниях, Литературное обозрение, 1995, No. 4/5, С. 8.

⑦ См.: Эллис, Венец Данте, // Свободная совесть, Литературно-философский сборник, Кн. 1. М., 1906, С. 111.

中，“为玫瑰效劳”作为最高的神秘的美被列为其中的一点。^①

经过文艺复兴和启蒙运动的人文主义精神的浸润，骑士之爱在西方越来越世俗化，但丁与贝雅特丽齐的圣爱模式在西方文学中几乎销声匿迹，以至于连浮士德都不能领悟玛甘泪的象征意义；俄罗斯诗人们的超越精神和浪漫情怀却与这一模式恰相契合，因此，在相隔几个世纪之后，这一在西方几乎断了线的传统在俄罗斯落地开花，得到了跨越时空的传承。

第三节 柏拉图主义与宗教哲学中的索菲亚原型

一、柏拉图的理念说与索菲亚原型

柏拉图主义是欧洲文化史上各种形式的象征主义的精神基础之一，柏拉图被认为是本体论的象征主义的前驱。索洛维约夫不断地“对现实进行象征性的阐释”^②，他的哲学体系也必然呈现为本体论的象征主义，其间常常可闻柏拉图主义的回声。追本溯源，在于索洛维约夫从柏拉图那里感受并吸纳了相同的精神气息。有很多事实可以佐证柏拉图主义对索洛维约夫的间接与直接的影响。一方面是通过但丁所受到的间接影响。但丁的哲学观曾受到新柏拉图主义的深刻影响，索洛维约夫作为但丁的忠实追随者，也必然会间接受到浸染。另一方面，直接的影响则表现在索洛维约夫在生命的最后两年曾经与米哈伊洛夫兄弟一同翻译柏拉图作品集，并于生前出版了一卷（1899），他翻译的是柏拉图的几篇对话，并附上了自己的引言。而此前所著《爱的意义》（1892—1894）首先就是对柏拉图《会饮篇》的回应；他晚年的著作《三次对话》被认为是自柏拉图以来世界文学中最完美的对话；此外，索洛维约夫还专门著有《柏拉图的生活轶事》（1898）一书，将柏拉图的爱

① См. : Эллис, “Моя эстетика” -записная тетрадь (НИОР РГБ. Ф. 167. Карт. 10. Ед. хр. 17. Л. 15), Опубликовано: Глухова Е. В. “Посвятительный миф” в биографии и творчестве Андрея Белого, Дисс. на соискание ученой степени к. ф. н. М., 1998, С. 128.

② А. И. Абрамов, Оценка философии Платона в русской идеалистической философии, Платон и его эпоха, М., 1979, С. 227.

作为连接世界理想与世俗世界的中介，与《神人类讲座》中起同样作用的神的卓越智慧索菲亚相似。索洛维约夫本人被著名哲学家罗帕金^①和特鲁别茨科伊誉为俄罗斯的“柏拉图”。基于以上种种，在索洛维约夫以及后来的俄罗斯形而上学那里，必然体现出柏拉图主义的经典成果。

索菲亚学说与柏拉图主义的天然联系主要通过两个方面体现出来，即理念说与爱欲说，二者分别从宇宙论和人类学两方面影响了俄罗斯宗教哲学对索菲亚的理解，并在创作中表现出来。

从宇宙论的角度观之，索洛维约夫接受了柏拉图关于两个世界的学说并加以发挥，认为现实世界、此岸世界和“理念世界”、彼岸世界共存，而且后者更为高尚、完善、永恒；尘世的现实只是彼岸世界的一种“苍白的影子”，一种被歪曲的类似物。而索菲亚则“是人与一切被造物存在总和的神圣化身，是文化与自然在上帝本体中的化身。如果用现代语言来表述，就仿佛是世界的方案和理念在上帝中的实现”^②。“索菲娅是表现出来的、得到实现的理念。”^③ C. 布尔加科夫明确指出，就其永恒性而言，索菲亚就是柏拉图的“理念世界”，是世界的原型，是万事万物的理念、形式。^④

弗洛连斯基的思想完全是沿着另外一条进路发展起来的：如果说索洛维约夫致力于创造超乎一切传统之上新的学说，作为探索共同真理和世界宗教的有机表现，那么弗洛连斯基则确立了教会东正教传统的信仰和自己唯一的目的——索菲亚学说的启示。与之相应，他要求既表现万物统一也表现作为正统东正教信仰因素的索菲

① 罗帕金（Лев Михайлович Лопатин，1855—1920），俄国哲学家、心理学家，莫斯科大学教授。

② Е. Б. Рашковский, Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания. Вопросы философии, 1982, No. 6, С. 87.

③ 转引自〔俄〕别尔嘉耶夫著，雷永生、邱守娟译：《俄罗斯思想：19世纪至20世纪初俄罗斯思想的主要问题》，172页，北京，三联书店，2004。

④ 参见张百春著：《当代东正教神学思想》，341～342页，上海，上海三联书店，2000。

亚和索菲亚学说。他研究完全建立在柏拉图主义和基督教柏拉图主义基础上的万物统一和索菲亚的概念本身，并证明柏拉图主义就是正统的东正教学说。^①

另一位发展了索洛维约夫的索菲亚学说的是特鲁别茨科伊。他的形而上学的核心概念是绝对意识，其基础是有着“理念原型”和“神里的世界”的基督教柏拉图主义。他认为索菲亚是上帝关于世界的计划和构想，是理念世界，是被造物的永恒原型的世界。同时他辨析了作为理念世界的索菲亚与柏拉图的理念世界的实质区别。他把索菲亚完全归入先验领域，这就克服了被造与非被造的问题。虽然二者同样都是先验的，但在柏拉图那里，理念世界是绝对的存在，作为理念世界的影子的世界是完全不同的存在，两个世界是隔绝的。而基督教关于索菲亚的学说断定在这两个世界之间存在着一种关系，即决定和被决定的关系。他写道：“神的理念世界是完善的和完成的，其中没有任何不完满或不完善……这是永恒的神的现实，是永远宁静的本体世界……在神的意识与存在的秘密领域行动与思考是相符的：哲理是卓越智慧在一切完满中的实现。”^②

俄罗斯哲学文化在领会柏拉图主义的哲学意向之后，经历了漫长的道路：从基辅罗斯和莫斯科罗斯的探索，经过18世纪俄罗斯新柏拉图主义的哲学建构、19世纪俄罗斯哲学浪漫主义的偏爱，最终在索洛维约夫的万物统一的哲学体系特别是索菲亚学说中，广泛折射出柏拉图主义的灵光。

二、柏拉图的爱欲说与索菲亚学说

在19世纪俄罗斯宗教哲学中，在爱的哲学发展中事实上存在着两条进路：一条进路源于索洛维约夫，继之有卡尔萨文、维谢斯拉夫采夫和吉皮乌斯，他们复活并反思了古代的以人道主义为基础的柏拉图主义关于爱、关于爱情与色情的观念。另一条进

① С. С. Хоружий, *О старом и новом*, СПб.: Алетейя, 2000, С. 157-158.

② Е. Н. Трубецкой, *Смысл жизни*. М.: Республика, 1994, С. 103.

路是以弗洛连斯基、С. 布尔加科夫、伊里因（И. А. Ильин, 1883—1954）为代表的正统神学倾向，中世纪基督教将爱理解为 karitas（каритас）——同情、仁慈和怜悯，是与家庭和婚姻相连的基督教伦理思想的综合。当时，这两种倾向在俄罗斯哲学中呈对立状态，并引发了十分尖锐的争论。拥有在平庸昏暗的生活中向往精神的天空、追求彼岸理想的浪漫情怀的 20 世纪俄罗斯文学特别是象征主义文学，首先与第一条进路相契合。

在宗教哲学的阐释中，智慧与爱相辅相成、相依共存。柏拉图认为，最高的爱乃是一种哲学。爱“不是与有血有肉的配偶结合，甚至也不是与某个‘同类的心’的终身‘结合’，而是灵魂与‘远远高出于人类情欲上面’的地域的‘永恒的智慧’的‘不可思议的融合’”^①。索洛维约夫的索菲亚学说直接受到柏拉图的爱欲说影响。他认为，真正的爱，能导向对索菲亚的爱，是柏拉图的爱。历史的目的就在于达到婚姻神秘剧的结果，其中有永恒的自然（女性本质）、人神（男性本质）和永恒的智慧（合并了男性的神性和女性的自然本原）。普世性的宗教应是灵魂的宗教，灵魂的专门功能就是爱，以自由的内在联系将所有的精神实质统一起来的爱。因此爱与智慧之间的关系是：“升华的爱的最高客体——这就是智慧。”^② С. 布尔加科夫反向推之，认为智慧是建立在“万物统一”之上的，因为它在自身孕育一切，以自身来显示为智慧的世界、单一和全体的万物统一，成为世界的始基和世界的最高完善。因而，“智慧是爱”。^③

对索菲亚的人类学理解表现为把人类性爱和对索菲亚的崇拜联系起来。索洛维约夫指出，爱的意义就在于它是获得个性和世界的有机联系、克服彼此疏远与孤独的唯一途径。他认为：“整个

① [英] A. E. 泰勒著，谢随知等译：《柏拉图——生平及其著作》，314 页，济南，山东人民出版社，1996。

② [俄] С. 布尔加科夫著，王志耕、李春青译：《亘古不灭之光·译者序》，6 页，昆明，云南人民出版社，1999。

③ 参见张百春著：《当代东正教神学思想》，341～342 页，上海，上海三联书店，2000。

世界历史的进程就是索菲亚以不同的形式在不同层面上的实现。”^①按索洛维约夫之说，世俗女子只是我们实现对索菲亚的爱的途径。每一个女性都是索菲亚、永恒女性的化身。每一个人都渴望对索菲亚的爱。这种爱可以通过柏拉图式的男人对女人的爱实现。纯洁的柏拉图之爱唤起对具体的女性作为索菲亚之爱。男人应当在索菲亚身上爱自己的情人，或者在情人身上爱索菲亚。因此，索菲亚在人的个体生命中实现。^②索洛维约夫同样发现，虽然索菲亚只有一个，但可以通过各种女性呈现出来，似乎没有什么可以影响我们改变“哲学的”爱。

索洛维约夫在《柏拉图的生活轶事》中指出，产生爱情的人也会成为两个世界的中介。“地狱、尘世和天堂都在特别关注人身上命中注定产生爱情的时刻。每一方面都希望自己的事业与那种精神和体力的充沛精力相联。那种精力就在那一时刻在人身上展现出来。毫无疑义，这是我们生命中最重要、妥协性的时刻。它通常是短暂的，也可能会分散、重复、延伸几年或几十年，但最终谁也不能逾越命中注定的问题：爱情给予我们的强大翅膀我们交还到哪儿、交给谁？这个问题是关于生活道路的主要品质、关于人接受或者保留谁的形象的问题。”^③在《爱的意义》和《柏拉图的生活轶事》中，都预告了以《神人类讲座》为基础的那一神秘时刻：个人的开端脱离神的万物统一，普遍的异化与利己主义的孤立是世界的存在状况，爱之路是对物质世界和理想世界的重新结合，柏拉图的爱与索菲亚完全相同。

柏拉图爱欲说的另一理论基础是雌雄同体的学说。“雌雄同体”在现代宗教思想中占据重要地位。在很多传统的性别集合中都作为还原人的起源的完整性来理解，是人类失乐园后的回归之路。柏拉图断言：人类最初是半阴半阳的，是宙斯把他们分成单

①② Вл. Соловьев, Смысл любви, см.: Русский Эрос или Философия любви в России, М.: Прогресс, 1991, С. 63.

③ В. С. Соловьев, Жизненная драма Платона, см.: Философия искусства и литературная критика, М.: Республика, 1996, С. 201.

性别的两半，他们渴望重新结合。柏拉图以此来解释男女之间的恋爱和结合倾向的根源。此外，还可以在诺斯替学说、赫耳墨斯主义（герметизм）、德国神秘主义和浪漫主义中找到这一主题，它在俄罗斯宗教哲学中同样被广泛讨论，自然也是索洛维约夫爱的学说的中心。索洛维约夫在《爱的意义》中讨论了“雌雄同体”的学说。他强调，人的价值的回归是男女之间爱的本质。对他而言，柏拉图的男女之爱是这种价值回归的唯一方式。但二者的不同在于，柏拉图的阴阳同体只存在于形式领域，将理念置于实践之上，而索洛维约夫“使柏拉图爱的话语适用于乌托邦理想并且适用于把理念转化为生活实践的俄国传统”^①。他既反对唯精神恋，也否定唯肉体爱，主张通过性爱来恢复人本质的完整性，达到与世界灵魂、永恒女性的结合。^②

别尔嘉耶夫发展了由索洛维约夫开始的索菲亚主题。他认为：“所有真正的神秘主义世界观都是和埃罗斯^③相联系的，对世界的神秘感受是爱的感受这个词的最高意义……世界上的全部断裂和全部结合都与性相关，伟大的神秘主义者雅·伯麦和弗·巴德尔在雌雄同体中看到了全部存在、全部完善与完美、神的形象之谜的谜底。何况没有被基督之光所启蒙的柏拉图也是如此教导呢。”^④他借鉴了雅·伯麦^⑤对索菲亚的雌雄同体的主题的理解。在雅·伯麦看来，亚当在堕落前是少年一处女，他的童贞与索菲亚没什么不同，他的童贞是从偷食禁果开始丢失的。神的卓越智慧就是永恒的童贞。夏娃作为尘世女子出现已经是堕落之后。因此，弥赛亚基督被理解为真正的神的形象在人身上的回归。十字架上的基

① 转引自林精华主编：《西方视野中的白银时代》（上），21页，北京，东方出版社，2001。

② Вл. Соловьев Смысл любви, см.: *Русский Эрос или Философия любви в России*, М.: Прогресс, 1991, С. 67.

③ 埃罗斯（Eros, Эрос），希腊神话中的爱神埃罗斯，本书采用通译“厄罗斯”。

④ [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，234页，上海，学林出版社，1999。

⑤ 雅·伯麦（Jakob Böhme, 1575—1624），文艺复兴时期德国神秘主义哲学家。

督将我们从男人和女人中解救为童贞状貌……基督在人身上恢复了雌雄同体的状貌并回归为处女索菲亚。神的形象是少年—处女，而不是男人或女人。别尔嘉耶夫在《创造的意义》中同意雅·伯麦的总的理解。^① 他将这一学说阐释为失去童贞的人对心灵童贞的渴望。童贞在这里可以作为本质来理解。别尔嘉耶夫援引雅·伯麦的继承人的话：“灵魂的本质以雌雄同体为开端，每一个灵魂在自身都有自己的本质（大地、身体），而不是在自身之外的某个地方。”^② 别尔嘉耶夫的理论核心是创造的正式辩解和人的复归。他对索菲亚的理解与宗教创造的思想相联——创造一种新的生灵，在他身上主客体相同。毫无疑问，雌雄同体的观念，即“每一个灵魂在自身都有自己的本质”，提供了这种新生灵的思想。同时他认为：“性爱的神秘意义并不在于男性和女性之间机械的平等和相似，恰恰相反，它解放并确立男性与女性的本质，并且在这些结合与互补的性的相互吸引的开端中寻找个性。”^③ 因此，女性的使命在于表现出“永恒女性”，同时感召男性的创造本质。按别尔嘉耶夫的解释，创造在这里具有人的两性分裂的意味。在他看来，成为但丁是一种崇高的使命，然而成为贝雅特丽齐并不亚于这一崇高的使命。这种圣化意识使他拒绝将永恒女性的概念同生育子女以及性功能联系起来。他认为，这是构成作为绝对的人的基督的本质部分的绝对女性，每一个男人都在自己的情人身上寻找索菲亚的痕迹，但很少有人能找到它。

梅列日科夫斯基与索洛维约夫、别尔嘉耶夫一样，认为理想的人格是某种两性人，即男人—女人。不能将两性人粗俗地理解为阴阳人。他认为，两性的分裂是人格的瓦解，是它分为两半，而完全的分裂是不可能的，因为“每个男性中都有一个神秘的女性，每个女性中都有一个神秘的男性”。神的雌雄同体既不是男性

① См.: Н. А. Бердяев, *Собр. соч.* Париж, Синтаксис, 1991, Т. 2, С. 221-224.

② Там же. С. 224.

③ Н. А. Бердяев, *Метафизика пола и любви, Русский Эрос или Философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991, С. 253.

的也不是女性的。他使性神化：因为“性是唯一的活生生的、有血有肉的、与‘另一个世界的接触’，是从自己的肉体走向他者肉体，从我走向你，是从一的秘密走向圣灵的秘密的唯一途径”^①。通过性能够达到最高的统一，最高的统一即神性的社会，是与三位一体中的三位相联系的。在阿拉姆语中“灵”（Rucha）这个词是阴性的。在耶稣遗言集中，有一句话说“我的母亲是圣灵”^②。三位一体的本质就是：圣父，圣子，圣母—圣灵。他认为能够拯救世界的不是美，而是爱，是永恒的母性，是永恒的女性，“如果按照陀思妥耶夫斯基的话说，‘美拯救世界’，那么这就意味着：神圣的母亲将拯救世界”^③。

在 M. 布尔加科夫的小说《大师和玛格丽特》中，女主人公玛格丽特的形象就是永恒女性的象征，她的名字本身亦隐含了雌雄同体的观念。这一名字可以从两个方面找到出处。首先，从词源学的角度来看，它恰好体现出索菲亚精神中男性因素和女性因素的综合。18 世纪乌克兰哲学家斯柯沃洛达在讨论世界的女性本质时，用到了“玛格丽特”一词。有资料显示，M. 布尔加科夫在写作《大师和玛格丽特》期间，通过埃恩的著作接受了斯柯沃洛达的某些哲学共设。埃恩认为，“在自己哲学直观的最高时刻”，斯柯沃洛达谈到了“世界的女性本质，它与超出智慧理性的圣母的神秘联系”。他是作为“新的纯粹俄罗斯的形而上学”来讨论他的这些观点的，从中同样产生了索洛维约夫的永恒女性主题。^④ 在 18 世纪的俄语中，它意为阳性集合名词的“珍珠”（жемчук）、阴性名词的“一颗珍珠”（жемчужина）并脱离教会斯拉夫语（在那里是希腊外来语）。然而在 18 世纪这个词是经过拉丁语渗入俄语的。

① 转引自张百春著：《当代东正教神学思想》，138 页，上海，上海三联书店，2000。

② [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，432 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

③ 转引自张百春著：《当代东正教神学思想》，138～139 页，上海，上海三联书店，2000。

④ В. Ф. Эрн, Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение, М.: Путь, 1912, С. 341.

在希腊语中，“μαργαριτης”是阳性，而在拉丁语中“margarita”是阴性。在俄罗斯文学语言中，它有两种语法形式：既可以是阳性 Маргарит，也可以是阴性 Маргарита。^① 在小说中似乎看不出其中的直接联系，但 М. 布尔加科夫为女主人公命名为“玛格丽特”绝非偶然的巧合。

在 19 世纪，俄罗斯文学关于爱的主题的表现非常丰富，但哲学思考却相当贫乏。其原因大概在于革命民主主义者集中面对俄罗斯重大的社会问题而没有给人的性欲的本质问题留下任何位置。罗赞诺夫在《隐居者》中解答了无神论这种对厄洛斯与性的问题的漠然态度：“性与上帝的联系比理性与上帝甚至良心与上帝的联系要密切得多。从这一事实出发，一切无性论者都是无神论者。那些先生们，诸如波克尔（H. T. Buckle）、斯宾塞，诸如皮萨列夫和别林斯基，关于‘性’的问题没有比关于阿根廷共和国多说一句话，显然没有更多地思考这一问题，在当时达到了惊人的无神论程度，仿佛他们周围没有任何宗教。”^② 此后几十年的时间里，俄罗斯文学与哲学对爱的主题的书写超过了前几个世纪的总和。这些著作以思考的深度、探索的紧张性和思想的独创性见长。在同时代的欧洲哲学与文学中没有任何相似的例子。在欧洲，对爱的讨论或者陷入庸俗的实证论，或者表现为非理性主义。弗洛伊德主义对性、欲与爱的理解和阐释占主导地位，它将人的生理欲求置于社会需求之上。而在俄罗斯，虽然对所有的欧洲哲学思潮都非常敏感，但弗洛伊德主义非但没有得到普及，反而成为尖锐批判和激烈辩论的对象。因此，关于爱的讨论被作为对含混的浪漫主义的恩赐，而浪漫主义在俄罗斯并未特别普及。

20 世纪初的俄罗斯思想家与西方哲学家的区别在于，在理解爱的本质和与隐秘的性本能联系在一起的性别问题时，不仅从性的角度进行思考，而且从人的精神文化——宗教与艺术创作的角度、从探索新的道德价值的角度来理解。爱的哲学显然同时涵盖

① И. Л. Галинская, *Загадки известных книг*, М.: Наука, 1986, С. 88.

② В. В. Розанов, *Уединенное*, СПб., 1912, С. 119.

了伦理的、美学的、心理的和宗教的理解。这种融会是俄罗斯爱情观的特色之一。

第四节 20 世纪俄罗斯文学中的索菲亚形象

一、神话文本：“索菲亚的骑士们”

19 世纪末 20 世纪初的俄罗斯社会基本上与西欧同步，处在历史的转折点上。同样的“世纪末”处境唤起的却是截然不同的反响：欧洲象征主义诗人更多的是以放浪形骸来对抗动荡不安的现实，在现代荒原上吟唱“恶之花”；俄国象征主义者们却超越世俗凡尘仰望精神的青空，酝酿出不朽的索菲亚神话。这一神话肇始于俄罗斯宗教哲学的奠基人和象征主义文学先驱索洛维约夫。他的哲学体系合乎逻辑地对现实进行象征性的阐释，表现出本体论的象征主义；其诗歌创作自然成为哲学思想的艺术表达。在象征主义诗人那里，索菲亚神话的末世论的神秘意义激起了神话诗学的泛美学倾向，很多艺术家的诗歌与生命世界都围绕着这一主题创造出来。诗人们将“生活文本”与“艺术文本”合而为一，自觉地扮演着“索菲亚的骑士”的角色。对于他们而言，寻找中世纪英雄的罗曼蒂克是“文本神话”，而这种罗曼蒂克又是在象征主义的“生活文本”和“艺术文本”中实现的。所谓“生活文本”，是由日常生活、人们的关系、艺术活动的神话化构成^①；而“艺术文本”则主要指的是永恒女性崇拜、全部抒情诗的主题、全部象征符号的基本象征和整个思想体系的最高理想。诗人们在女性形象身上寄寓着自己的索菲亚理想，渴望通过神秘体验和直觉观照，特别是爱的体验实现与永恒女性的融合，通过精神的革新拯救处于灾难边缘的世界。这是象征主义神话诗学的基础。

象征主义诗歌的发展分为三个浪潮。首先是以梅列日科夫斯基、吉皮乌斯为主要代表的第一浪潮。这是俄罗斯象征主义从无

^① См. : С. В. Гиацинтова, С памятью наедине, М., 1989, С. 446-465. см. Владимир Соловьев и культура Серебряного века, М. : Наука. 2005, С. 294.

意识的自发状态进入有意识的自觉状态的过渡阶段，其特点是并不具有组织上的严密性和理论上的系统性，共同的创作思想和原则通常只是偶然的、零星的表述。第二次浪潮是以诗集《象征主义》的出版为标志，以勃留索夫（В. Я. Брюсов）、巴尔蒙特（К. Д. Бальмонт）、梅列日科夫斯基、吉皮乌斯等被称为“老一代象征主义者”的知识分子为代表。这是俄罗斯象征主义诗歌臻于成熟的阶段，无论是技巧运用的娴熟程度，还是诗歌涵括的内容，都大大超过了第一次浪潮。始于 20 世纪初的第三次浪潮是俄罗斯象征主义真正意义上的繁荣时期，以别雷、勃洛克等年轻的象征主义者们的创作为代表，这也是本章的重点分析对象。

象征主义诗人们在追溯中世纪“游吟诗人”的语境时，大都以索菲亚的祭司和僧侣骑士的身份表达对她的崇拜。勃洛克认为，诗人是大地上的精英；而象征主义诗人则是索菲亚的祭司并能够通报她的信息：“上天之物不可用理性称量/天蓝色的东西瞒住理性。/只有时六翼天使/给特选者带来神圣的梦。”^①“象征主义者从来都是通灵者，即神秘知识的拥有者，伴随着这种神秘知识的是神秘的活动。”^②由于万能的厄洛斯的存在，索菲亚是自上而下的爱。她爱中选的男子，他则是被选中的神职人员。只有最高祭司能以万能的厄洛斯的纯洁力量与索菲亚结合，诗人们在最高祭司身上见出了自己。这是对索洛维约夫独特的神话结构的明显图解。索洛维约夫认为，爱的意义就在于它是获得个人与世界的有机联系、克服彼此疏远与孤独的唯一途径。“整个世界历史的进程就是索菲亚以不同的形式在不同层面上的实现。”^③对索菲亚的人类学理解表现为把人类性爱和索菲亚崇拜联系起来。

在这样的语境下，诗人们的日常生活、与他人的关系、艺术活动都被神话化了。索洛维约夫在别雷心目中是“手持埃及大蜡

① А. А. Блок, *Избранные сочинения*, Т. VI. М.: Художественная литература, 1988, С. 32.

② Там же, С. 328.

③ Вл. Соловьев, *Смысл любви*, см.: *Русский Эрос или Философия любви в России*, М.: Прогресс, 1991, С. 63.

烛云游于人间”^① 的漂泊者。施特罗斯迈尔称索洛维约夫“就是一颗纯洁、虔诚而神圣的心灵”^②，他对永恒女性的爱“只能在僧侣骑士的意义上，在涉及对圣母的爱的意义上去理解”^③。他一生居无定所，到处寻找地上的耶路撒冷，因此而在无垠的大地上漫游，敬仰和朝拜一切圣地，但却从不长期留居任何地点”^④。索洛维约夫出家为僧的意念非常强烈，不止一次表达过这种愿望。对他而言，现实世界已经转变为苦行僧试验的“单间居室”。他一生爱过若干女子，却从未结婚，对永恒女性的渴慕则维系终生。他的诗歌创作就凸显出对“永恒女性”的一贯追求，临终前写下的诗篇《三次相遇》如此描绘这一非尘世的幻象：

教堂的门敞开着……但神父和助祭在哪里？
祈祷的人群又在何处？
激情之潮突然消失得无影无踪。
碧空万里，碧空在我心底。

你为金色的蔚蓝所弥漫，
手捧着一束异国鲜花，
含着光辉的微笑，伫立在我的面前，
向我微微点头，
转瞬间就消失在迷雾之中。

除了《三次相遇》，索洛维约夫还创作了《她今天在碧空中显容》、《永恒的眸子》等诗作。他曾将对“永恒女性”的迷恋转移到

① 转引自周启超主编：《白银时代名人剪影》，9页，北京，中国文联出版公司，1998。

② [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，112页，杭州，浙江人民出版社，1999。

③ С. М. Соловьев, *Богословские и критические очерки*, М.: Тип.-литограф., 1916, С. 160.

④ 转引自 [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，112页，杭州，浙江人民出版社，1999。

已婚女子索菲亚·马尔蒂诺娃身上，把她作为永恒女性在尘世的化身和象征。在为她创作的《马尔蒂诺娃组诗》（1892—1894）中，抒情主人公有意模糊睡梦与现实、天国与尘世的界限，朦胧中与“身披太阳的妇人相会”^①。他在总题为《爱的意义》（1892—1894）的五篇论文里创立的厄洛斯理论，同样出自心灵体验的思考。他在临终前几个月又一次将女记者安娜·尼古拉耶芙娜·施密特当作“天上情人”在地上的化身。

勃洛克直接继承了索洛维约夫的整个哲学思想及其新浪漫主义和神秘主义的诗歌传统。他在少年时代就曾醉心于索洛维约夫的著作，将索洛维约夫引为“精神上的主宰”。在第一部抒情诗集《美妇人集》中，他把自己所讴歌的美妇人作为世界的理想与和谐的象征，作为神的、永恒的、女性的开端来表现。在勃洛克眼中，现实生活中的门捷列娃与圣母有着某种相似的特征，即都是纯洁、温和、美丽的，都是青春的、处女的、未婚妻（玛利亚也是未婚妻，是处女圣母），同时又都是神圣的。在美妇人的圣母原型中，总是闪着门捷列娃的影子。

《美妇人集》的基本抒情背景是幻想的中世纪骑士精神复活的情景，抒情男主人公被表现为一个僧侣骑士的形象。“他”梦寐以求了解这些奥秘以摆脱尘世空虚，熟悉的是庙宇、教堂、祭坛、圣像、法衣、弥撒等宗教意象；“他”时而是一个恭顺钟情的骑士，仿佛诗人的尘世自况——“我年轻，有活力、陷入爱情”，时而又变成了“一个凄惨忧郁的僧侣”或“点燃蜡烛”的少年。“她”则是抒情主人公信、望、爱的中心。

不要召唤。不用召唤。

我自会来到你的宫殿。

我会默默地把头垂下，

俯伏在你高贵的脚边。

^① 典出《新约·启示录》：“有一个妇人，身披日头，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕。”这一形象曾反复出现在俄国象征主义作家笔下。

我将焦急不安地等待，
并且听任你的调遣；
我将追忆那短暂的会面，
再重新把希望点燃。

你的热情征服了我，
我对你膜拜顶礼。
我有时是仆从，有时是宠儿，
但永远都是奴隶。

在中世纪骑士的氛围中，两性的爱情变成了为某种最高存在服务的礼仪，“非人间”的“美妇人”启示着世界的神秘本质。作为具有忘我精神的苦行僧，主人公期待着与连接地与天的女主人公相遇，期待着通过爱消除利己主义，实现人与世界的团结。

别雷在寻找基督的路上与索洛维约夫的索菲亚相遇，遂将整个身心都投入到这一信仰中。早在1900年春，别雷就感受到“人类唯一的道路被打开了。未来宗教的轮廓出现了。‘永恒女性的气息’散发开来”^①。他在1906年致弗洛连斯基的信中表白道：“我感到，索菲亚的气息就是我的命运。”^② 他曾经把“骑士与公主”作为小说《北方交响曲》的备选题目之一。^③ 1901年，年轻的别雷在音乐会上第一次遇见莫罗佐娃（М. К. Морозова），对她产生了柏拉图式的爱情。诗人将自己神秘的初恋对象理解为“身披太阳的妇人”，称其为“未来哲学的理想”^④，随即给莫罗佐娃写下一系

① А. Белый, Апокалипсис в русской поэзии, см.: *Критика. Эстетика. Теория символизма*: в 2-томах, Т. 2, М.: Искусство, 1994, С. 375.

② Письмо Андрея Белого П. Флоренскому от 14 августа 1906 г. - Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым, “Контекст 1991”, М.: Наука, 1991, С. 42.

③ 另外几个备选题目是“Северная симфония”, “Север”, “Северные страны”, “Рыцарь и королева”, реи “Королева”, см. Андрей Белый, СЕВЕРНАЯ СИМФОНИЯ, <http://www.rvb.ru/belyi/02comm/01symp.htm>, 2006-01-15.

④ А. Белый, Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации, М.: Советский писатель, 1988, С. 527.

列狂热而诚挚的信，其中一封信（写于 1910 年 3 月）的结尾就署名为“您的骑士”。这一情节与索洛维约夫的“生活文本”极其相似，索菲亚·彼得罗夫娜·希特洛娃曾在信中称后者为“可怜的骑士”^①。为体验索洛维约夫与索菲亚相遇的神秘感受，1911 年，别雷甚至专程与未婚妻安娜·屠格涅娃赴埃及朝圣。“未婚妻”在这里被赋予了形而上的意义：

当嘹亮的小号向你们吹响，“你们”会走向我，崇拜我。

而我会失聪听不见你们，会变盲看不见你们。

因为我的未婚妻将会与我同在。

她在馥郁的鲜花中，在歌声里。

伟大未婚妻的燃烧的天使，我听不见人们痛苦的呻吟。

别雷的个人命运与文学命运，都体现出对精神建构的创造性理解。象征主义文化专家霍达谢维奇（В. Ходасевич，1886—1939）揭示了这一过程：“部分创作走进了生活，扩散开去并且留存下来。”^② 这一评价同样适用于其他象征主义诗人。他们用生命谱写永恒女性的篇章，其世俗的爱情总是笼罩着“永恒女性”的圣洁灵光，只是西方骑士精神中的英雄主义被置换成了俄罗斯式的顶礼膜拜与自我牺牲。

二、象征主义诗歌中的索菲亚形象

19 世纪末 20 世纪初，俄国的社会制度连同其宗教、国家和文化制度的毁灭，在象征主义者们心中留下了旧世界即将毁灭、新世界的曙光即将来临的启示录的映像。基于对世界历史进程的悲剧性理解，他们对“俄罗斯向何处去？”这个古老而常在的问题作出了不同以往的选择。19 世纪俄罗斯的精神探索之路主要

① Владимир Соловьев и культура Серебряного века, М.: Наука, 2005, С. 245.

② В. Ходасевич, Собрание соч.: В 4 т., М., 1996-1997, Т. 2, С. 176. см. Владимир Соловьев и культура Серебряного века, М.: Наука, 2005, С. 286.

在文学大师们那里体现出来：果戈理选择了俄罗斯修道院，托尔斯泰提出“托尔斯泰主义”，陀思妥耶夫斯基向往神圣……这一代的知识分子秉承俄罗斯民族一贯的精神传统，在形而上的层面继续求索。以索洛维约夫为代表的宗教哲学选择了神的卓越智慧索菲亚、永恒女性、世界灵魂，期待在真善美的统一中得到救赎。索洛维约夫的永恒女性的哲学形象“孕育了”象征主义诗歌，丰富了他周围的象征主义诗人的创作。象征主义者们在他的哲学与抒情诗中见出了自己思想的折光，从中分解出对生活的神秘理解。以别雷、勃洛克为代表的年轻的象征主义者们认为，象征主义不仅是单纯的诗歌流派，而且还是完整的世界观。通过象征艺术地反映世界的本质成为象征主义的基本思想。而在维·伊万诺夫看来，象征是“另一现实的表现”，另一种为人所不知的印象的回声；在象征中含纳着深刻的意义，它本身即被这种意义所照亮。^①

在索洛维约夫的追索中，永恒女性更像是柏拉图的理念世界^②，尘世女子犹如理念世界的影子，或者说是那一原型和理念的具体可感的“客观对应物”（T. S. 爱略特语）。在他的世界观中，天上的开端与地上开端由对立趋向和谐，而在他的抒情诗中，尘世现实经常被作为恶和磨难来理解。他呼吁人们摆脱世俗的羁绊，接近永恒的彼岸世界：

亲爱的朋友，莫非你没看见，
我们所见的一切
不过是目力不可及之物的
影子和反射？

① 参见汪介之著：《远逝的光华》，105页，上海，译林出版社，2003。

② 布尔加科夫也认为，索菲亚不仅摆脱了存在的限制，而且摆脱了时间和空间的限制，因此索菲亚是永恒的。См. *Свет Невечерний — Созерцания и умозрения*, М.: "Республика", 1994, С. 192.

亲爱的朋友，莫非你没听到，
世间刺耳的喧嚣
不过是庄严谐音的
失真的回响？

亲爱的朋友，莫非你没感到，
在整个尘世只有一件事
在无声的问候中
心灵向心灵倾诉？

如果说彼岸的理念世界是“神的他物”，那么，此岸的现实世界则是脱离上帝、陷于罪恶的结果。索菲亚是宇宙的本质，她被召唤来到这个世界并抗击恶。索洛维约夫自信，永恒女性思想乃是理想的最高统一，将在世界上战无不胜。

神秘的霞光是诗人们创造非尘世之美最常用的意象。因为索菲亚是不可闻且不可见、想象的和非理性的，处在“远方”遥不可及的深处，无法用日常的逻辑概念描述，因此诗人们便试图通过各种间接象征、通过形象与符号的多样性表现自己的直觉理解，最终汇聚出索菲亚的完整形象。她强有力地渗透到世界中，使其复活、再生、重构并创造和谐。索洛维约夫在《永恒女性》中曾如此吟唱永恒女性的降临：“你们要知道，永恒女性如今/寓于不朽的身躯降临大地/在新女神不灭的光辉中/天空融入大水的漩涡。”勃洛克听到了“朝霞之声”，他意识到：“某些东西在时间里中断了，她清晰地呈现在我面前，以另一种方式转向我，于是神秘的东西敞开了。”^①在索洛维约夫逝世的第二年（1901年）创作的组诗《沙赫马托夫》一开篇，勃洛克就深情地吟唱道：“你，永远年轻的你，踏过昏暗的迷雾已然飘临。”“我预感到了你。时光从旁流逝。一切都在同一个形象中，那就是我预感到你。整个地

^① А. А. Блок, Записные книжки 1901-1920, М.: Художественная литература, 1965, С. 21.

平线火光闪闪，明亮得如此耀眼……”^①

别雷将“永恒的”作为绝对的范畴进行人格化处理。在他的创作中经常会见到索洛维约夫的索菲亚学说的引语和暗示。不仅长篇小说《彼得堡》（1913—1914）间接地反映出索洛维约夫的永恒女性的神话成分，《北方交响曲》（1904）中“永恒”的形象也透露出索洛维约夫抒情诗中对世界灵魂的模糊回忆。这部富于幻想和童话色彩的小说展现的是光明与黑暗、高与低、东方与西方、日与夜斗争的“音乐”主题，写于对即将到来的新的事件和与“不可见的女友”相遇的紧张期待中。她“降临到我们”，“永恒降临，圣者歌唱她”。在这一永恒的形象中可以见出索洛维约夫神话诗学体系的明显影响：“她光明，宛若启明星，宛若永恒幸福的先知。/宛若遥远的太阳的胜利的霞光。”而索洛维约夫曾经写道：“我在鲜红的霞光中初次见到你，/我在天光中向你微笑。”

借助东正教圣像画的形式与色彩描绘永恒女性的形象也是诗人们常用的手法之一。勃洛克的美妇人形象被喻为“处女”、“伟大的永恒女性”、“圣洁的”、“明亮的”、“神秘莫测的”和“燃烧的灌木”，而“燃烧的灌木”有时也被解释为圣母玛利亚的象征。在别雷笔下，永恒的形象仿佛就是未婚妻（源于诺斯替学说的索菲亚）：“永恒的灵魂应当属于我……在她之上七色彩虹开始发光。”索洛维约夫写道：“不是戴三个花冠的伊西达/而是纯洁、永恒的圣母/为我们带来这个春天。”^② 封闭的光环是勃洛克的《美妇人集》的一个重要主题：

黑暗中一束星光

① 转引自周启超主编：《白银时代名人剪影》，160页，北京，中国文联出版公司，1998。

② Дева Радужных Ворот 意为“彩虹门的圣女”，不同于东正教的圣母（Богоматерь, Богородица, Дева Мария），З. Г. 敏茨（З. Г. Минц）这样为这一诺斯替学说的术语作注：“这一术语源自诺斯替学说……索洛维约夫在永恒女性的意义上使用它，为了说明理想的世界灵魂。”（Вл. Соловьев, *Стихотворения и шуточные пьесы*, Вступит. ст., сост. и примеч. З. Г. Минц, Л.: Советский писатель, 1974, С. 308.）

开始在烟雾中旋转
我戴着火红的光环飞驰
在楼阁与你相遇

这一符号的象征寓意显然是受 20 世纪初宗教哲学的阐发。巴维尔·弗洛连斯基如此描绘表现索菲亚的圣像画：“她坐在富丽堂皇的金色四脚宝座的双沙发垫上，宝座用七根火红色的柱石支撑……要知道宝座位于有着金星斑斓的浅蓝或浅绿色圆圈背景的金色紫云英星上……”^① 环绕索菲亚的布满繁星的天空的背景（即同心环或圆圈），指向索菲亚的宇宙权柄，指向她位于全世界之上的统治，指向世界，指向宇宙……此外，还有对这个圆圈的另一种理解：“同心圆或者是剖面范围内，在古代圣像中永远是环绕着救世主，象征着全部神性在最初的聚集，诸如卓越智慧、全能、审判、仁慈、帝王的权柄、力量、光荣等，由一个描绘的同心圆呈现出来。”^② 美妇人的形象通过光环这一重要象征符号与索菲亚联系在一起：“突然，在监牢门前，/我听到遥远的脚步声……/你孤独地在远方，/合上最后的圆圈……”光是美好和永恒生命的完满的象征，汇集了神的永恒意义的光环是索菲亚存在的空间。“如果神的生命确实是完满的和永恒的，与人结合在一起的”^③，那么和谐与幸福就会降临，故而勃洛克的抒情主人公如此渴望重新结合。

在东正教圣像画的色彩象征体系中，金色代表永恒，是上帝光荣的颜色和天上的耶路撒冷的颜色，也是人类精神生活的象征；蓝色表示干净、超越世界，是上帝的、天堂的、启示的颜色。别雷在诗集《碧空之金》（1904）中写道：“披戴着金色的蔚蓝”，“戴着金黄和蔚蓝向我们走来”。“世界灵魂”则面带微笑，“纯洁如宇宙，整个闪耀着光辉——金色的曙光”（《世界的灵魂》，

① П. Флоренский, Столп и утверждение истины, Париж, 1985, С. 372.

② Там же. С. 49.

③ П. Флоренский, Столп и утверждение истины, Париж, 1985, С. 49.

1902), 一如索洛维约夫所遇见的世界幻象:“碧空万里, 碧空在我心底”, “你为金色的蔚蓝所弥漫”。在《俄罗斯诗歌启示录》(1905) 一文中, 别雷流露出对索洛维约夫《三次相遇》的记忆。谈到“身披太阳的妇人”时, 别雷断言:“她曾经在埃及荒漠中出现在索洛维约夫面前, 如同索菲亚。她应当临近。在不失世界的统一的情况下, 她应当成为民族的灵魂。她应当成为结合的开端——爱。她的故乡应当不仅是天, 而且是地。她应当是爱的有机体。”^① 别雷发展了永恒女性的神话, 认为《启示录》中的女性, 即在世界末日出现的女性, 是索菲亚或者永恒女性。他抒写了期盼着新世纪的“朝霞”降临的心境。这是一种骚动不安的企盼和神秘朦胧的启示录的预感:

天边被火焰包围……
阿耳戈勇士们
向我们吹响号角……
请注意, 请注意
相当痛苦!
穿上用太阳布做成的铠甲!
阿耳戈号长者
身后的遗嘱
吹响
金色的
号角
追随太阳, 追随太阳, 热爱自由,
向着太空深处飞驰……
阿耳戈长者求助
太阳的盛宴

^① Н. В. Дзущева, Софийно-теургичный комплекс в эстетико-философских исканиях Андрея Белого, См. *Владимир Соловьев и культура серебряного века*. М.: Наука, 2005, С. 280.

号角

吹向被染成金色的世界。

整个天空都在红宝石中。

太阳睡着了。

在我们之上

整个天空都在红宝石中。

我们的阿耳戈

在山巅

我们的阿耳戈

我们的阿耳戈

准备飞翔

鼓起

金色的翅膀

大地在飞翔

.....^①

别雷指出：“弗拉基米尔·索洛维约夫的晨曦呼唤，预示一个巨大的世界时代的到来。”他后来在自己的回忆录中强调：“我们，索洛维约夫的追随者，确实感觉自己远离任何宗教流派，努力带有索洛维约夫道路的纯洁性。”^②与勃洛克诗行里那种诗人祭司对索菲亚的静止的期待不同，“阿耳戈勇士”们义无反顾地踏上寻找“金羊毛”的艰苦旅程，这在俄国象征主义者那里非常罕见。

三、索菲亚的救赎意义及玛格丽特

象征主义者认为，虽然神话呈现于个人文本，但它却是时代集体无意识的反映，是其所具有的包罗万象的形式。他们将个

① А. Белый, *Собр. соч. Стихотворения и поэмы*, М., 1994, С. 24-25.

② А. Белый, *Собр. соч. Воспоминание о Блоке*. М.: Республика, 1995.

人创造的过程与没有找到存在形式的集体意向相提并论。索菲亚崇拜何以会成为独具特色的俄罗斯精神思潮，这个问题在那个时代就曾经吸引了很多俄罗斯知识分子，将其作为最重要的神秘主义实例来研究。

别雷在《俄罗斯诗歌启示录》（1905）一文中，着重反思了具有鲜明的启示录特征的俄罗斯索菲亚学说。他认为，俄罗斯与世界历史，特别是俄罗斯哲学与文化的历史都发源于这种神话成分。别雷赋予索洛维约夫的索菲亚以特殊的意义。他认为，混乱的力量，“尘世的提坦”，“诗歌的灵魂”迸发到异常的生活表层，破坏表面的和谐和虚幻的宇宙的稳定。爆发的战争（首先指日俄战争）和整个工业文明的方式，还有自然灾害，都是这种混乱力量的体现。于是在当时出现了永恒女性、索菲亚的启示。索菲亚是战胜这些混乱的力量。无论是作为整体的人类还是俄罗斯，抑或是每一个个人，都应该在索菲亚里，在永恒女性身上，找到庇护之所，以便从常在的危险中被拯救出来。未来的索菲亚的胜利将是社会和宇宙的混乱向一个包罗万象的团体的转变，这个团体与爱联结在一起，她将是索菲亚的身体。别雷在索洛维约夫的诗与哲学中见出了索菲亚的启示，在这一时刻到来之前她还被隐藏在非凡的世界、可见的事件的假面之下。这种启示是先兆，预告索菲亚应当在未来对混乱的征服中发挥作用、在神秘的万物统一体中改造天地。

作为爱与美的化身，索菲亚成为诗人作家们企望的救赎之路。一方面，陀思妥耶夫斯基“美拯救世界”理念产生了深刻影响，索洛维约夫提出关于万物统一说的著名命题：“绝对在美中通过真实现着善。”^①而“绝对价值即真善美是与圣三位一体相对应的”^②。索菲亚即象征着“美”的圣灵。C. 布尔加科夫认为肉体的重要意

① 转引自张百春著：《当代东正教神学思想》，84页，上海，上海三联书店，2000。

② [俄] H. O. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，127～128页，杭州，浙江人民出版社，1999。

义在于它是美的条件。“精神上的感知，理念的被感知，便是美。美是世界的绝对性因素，就像逻各斯一样。它是对上帝的三个位格——圣灵的新发现。”^① 同时，索菲亚的本意“圣智慧”所标志的是秩序、规范，与之对立的是无序和混乱。根据使徒的说法，现实世界根本上是无序的和混乱的，“全世界都卧在那恶者的手下”（语出《新约·约翰一书》）。C. 布尔加科夫解释说：“世界远离索菲亚不是在实质上，而是在它的状态上。”^② 所以，世界在实质上是索菲亚的，是智慧的，有秩序的。索洛维约夫指出：“在末日到来时，永恒的美将大有作为，世界将因它而得拯救。它的仿效物将会消失，就如同地上的阿芙洛狄忒由以诞生的大海的泡沫将要消失一样。”^③ 象征主义诗人们对彼岸圣灵的赞美，对披上层层面纱的“美人”的膜拜，正表现出他们对美的倾心。伊万诺夫在诗中直言：“世界将由那被神秘地理解的美神而得到拯救。”

另一方面，爱也被视为一条重要的救赎之路。索洛维约夫的观点还可以归结为“爱拯救世界”。弗洛连斯基在文集《真理的柱石与根基》（1908）中将爱作为宗教本质的知识来研究。他将爱与真理联系起来，这不是在主观心理上而是在客观形而上的意义上理解的真理。这种爱不同于托尔斯泰的博爱、对邻人的爱。在弗洛连斯基那里，爱永远是进入上帝，是所有爱着的人同神的本质的汇合。这是从基督教爱的学说得出的结论。20 世纪哲学家伊里因在给儿子的信中指出：“我们不能没有爱。没有她我们注定要和我们文化一起灭亡。在爱中有我们的希望和拯救。”^④

于是，倾向神秘、期待未来启示的象征主义诗人，注视着新的霞光，感受着神秘的诗篇，在革命到来的前夜，怀着一种紧张

① 转引自 [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，26 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② 转引自张百春著：《当代东正教神学思想》，339 页，上海，上海三联书店，2000。

③ Вл. Соловьев, Стихотворения, 7-е изд., доп. М., 1921, С. XIII.

④ И. А. Ильин, Без любви (Письмо к сыну), В кн.: *Поющее сердце, Книга тихих созерцаний*, Мюнхен, 1958, С. 11.

的期待，并为未来的神秘而颤栗。象征主义者期盼社会革命的到来，但革命距离民间神秘剧的社会理想还很遥远。永恒女性的思想被神秘地奉若神明并加以理想化便成为一种历史的必然。在苏联体系内，一切人类学哲学的、神秘主义的组织尝试都以彻底的垮台而告终。通过革命的方式建立“万物统一的组织机构”和“精神团体”的理想被视为危险的乌托邦。但对索菲亚的精神渴求却被保存下来，这种渴求渗入到俄罗斯的自我意识深处，并在后来的文学创作中表现出来。

最典型的例子当属《大师和玛格丽特》。玛格丽特就是爱与美的化身，是一种救赎理想。她首先作为爱神为大师而存在，是女性、忠贞、美丽和为爱而自我牺牲的象征。如果说大师书写的是人类真理的篇章，那么她追随和守护的便是人类最高的道德理想，即智慧本身。以柏拉图在《会饮篇》中提出的两个阿芙洛狄忒的概念为参照，可以见出玛格丽特的选择从一开始便含有属灵的圣爱成分。柏拉图指出，有“天上的”和“地上的”两个阿芙洛狄忒，前者来自上苍，代表一种高尚纯洁的爱，值得人们真正向往与追求；后者为宙斯和狄俄涅所生，更多地象征着地上之爱与情欲之间不可分隔的联系，因此被看成是低俗的、放荡的。^① 布尔加科夫在《大师和玛格丽特》的第二部第十九章“玛格丽特”的一开篇，就为读者展示了玛格丽特与大师之间高尚纯洁、超凡脱俗的爱情。玛格丽特似乎完全抛弃了“地上的阿芙洛狄忒”的情欲、物欲的一面，她和大师灵犀相通的爱情以大师的事业为依托。大师的写作是对人类精神文化传统的继承，是智慧的体现。在阿尔巴特街那间地下室里，玛格丽特悉心照料着孤独写作的大师，以她的爱慕与柔情鼓励、鞭策大师完成小说创作，自言“她的全部生命就寓于这部小说中”。她“一生唯一珍贵的东西”是藏在旧丝绸衣料底下的一本褐皮旧相册，里面有一张大师的照片、一个大师遁入精神病院前交给她的存折、几片干枯的玫瑰花瓣、十几页

① 参见柏拉图著，朱光潜译：《文艺对话集·会饮篇》，224～226页，北京，人民文学出版社，1963。

被火烧坏的书稿。她的眼泪都是为大师和约书亚^①的悲剧命运而流：在那个虚无主义盛行的时代，大师因改写《圣经》福音书中彼拉多和耶稣的故事而遭受压制和批判，心灰意冷之际，他把书稿投入炉膛，匆匆赶到的玛格丽特抢救出断简残篇，她懊悔自己没能事先留下来陪伴大师，为书稿的被毁痛哭失声；在大师失踪的日子里，她曾反复诵读那部经火烧之后落得无头无尾的小说，“想着降临到耶路撒冷上空的暴风雨”而哭干了眼泪；重逢后，她为大师那颗饱经忧患、备受煎熬的头颅放声痛哭：“看，你这双眼睛成了什么样子！眼睛里空无一物……而你的肩上，肩上却有沉重的负担……他们摧残了你！把你毁了……”这些泪水传达出文化女神对文明失落的痛苦哀伤。

如果将玛格丽特与普希金的塔吉雅娜作一下对比，就会发现不同时代两位女主人公截然不同的选择其实很有意味。索洛维约夫非常赞赏塔吉雅娜的行为，认为这是“永恒女性”在长诗中的最高体现，“因为她拒绝了她所爱的奥涅金，忠实于自己从来没爱过的丈夫，她没有怜悯的理由，因为他健康、自信、自我满足。她这样做的唯一原因是道德责任——这是罕见而有趣的现象”^②。若从二者所爱的对象观之，奥涅金和大师虽同属不同时代的多余人，但两人所代表的精神价值不同：奥涅金身上只有否定没有建树，自己的灵魂尚且无所皈依，塔吉雅娜对他的放弃是必然选择；大师虽性格软弱却坚执人类永恒的精神价值，玛格丽特在最高意义上追随的是人类道德理想。而且，玛格丽特离开聪明英俊的专家丈夫、一个正派的好人，抛弃了原来优裕的生活，来陪伴才华横溢的穷困书生，这种选择本身已经蕴含了圣爱本身的苦难特性。正如柏拉图在《会饮篇》中所言，爱神（圣爱）永远贫困，“他实在粗鲁丑陋，赤着脚，无家可归，常是露天睡在地上，路旁，或

① 钱诚的译本译为“耶舒阿”，希伯来文 Jeshuah 为“上帝拯救”之意，《圣经·约书亚记》中约书亚名字为 Joshua，故笔者认为将俄语 Ишья 译为“约书亚”更能体现作家的创作意图。

② Вл. Соловьев, *Собр. соч.* 2-е изд., СПб., 1912, т. 7, С. 85.

是人家门楼下，没有床褥”^①。在大师处于危难之际，玛格丽特义无反顾地表示：“我愿意同你一起毁灭。”为寻找失踪的大师，她甘愿自我牺牲。当魔王的随从阿扎泽洛在亚历山德洛夫街心花园邀请她访问一个“外国人”时，她清楚“必须对他以身相事”，可还是勇敢地接受邀请去作撒旦舞会的女王。这份生死相依的爱情以其忠诚执著、奉献与牺牲获得了道德力量，玛格丽特显现出“非尘世的美”。因此可以说她是爱神，是文化女神，是人类智慧的守护者，是永恒女性的象征。

玛格丽特还是纯美的化身，她以肉体美与精神美的和谐统一出现在现实世界，契合着陀思妥耶夫斯基“美拯救世界”的理念。玛格丽特精神的美还体现为对真理的执著追求。两千年前，约书亚留下遗言，怯懦是人类最深重的罪。玛格丽特作为追求爱情、捍卫真理和正义的勇士，是现实世界中唯一在自身克服“彼拉多之罪”——怯懦的人。沃兰德降临 20 世纪二三十年代的莫斯科的目的，就是要检阅人们的灵魂深处还有没有彼拉多之罪。在全书的混乱喧嚣的氛围里，在作家嘲讽戏谑的叙述语调中，玛格丽特作为真善美三位一体的实体成为全书的一抹亮色、一个优美的乐音，成为拯救世界的美。面对压制迫害，大师也曾软弱怯懦，焚毁书稿，精神崩溃，而玛格丽特尽管痛苦悲伤，却从未绝望和屈服。她化身魔女疯狂地捣毁剧文大楼里迫害大师的拉铜斯基的住宅之举就是对颠倒错乱的时代秩序的否定和矫正。她把善良和仁慈都给予了弱者和不幸的罪人：当她看见那个受到惊吓的小男孩，便立即停止了对批评家住宅的疯狂扫荡，温柔地安慰小男孩，给他讲自己的故事，直到他进入梦乡；在撒旦晚会上，她替因闷死自己的孩子而被判入狱多年的弗莉达求情，请求魔王不要再让使女给她送那条手绢；与大师傲世出尘后，她又为因判处约书亚死刑而在月光下经受两千年良心惩罚的彼拉多求情，请求魔王让他解脱（图 9）。

① 柏拉图著，朱光潜译：《文艺对话集·会饮篇》，260～261 页，北京，人民文学出版社，1963。

如果说约书亚属于历史层面，存在于人们的追忆与期待中，代表着永恒的道德哲学思想，是失根的人们永久的精神家园和灵魂的安息之所，那么玛格丽特的美、善良与仁慈则昭示着现实世界的秩序和规范，她的愤怒和复仇具有捍卫真理、匡扶正义的性质，作家借助这个肉体美与精神美和谐统一的形象赋予迷乱愚钝的世界以灵性和希望，启示着人们的良知和理性。作为小说的内在灵魂，这一形象又同时协调了小说的各个结构层面。在历史和现实这两个遥远的时空体系中，人物之间的召唤关系和作品的深刻寓意就这样彰显出来。

布尔加科夫让玛格丽特带着圣爱的光辉来到这冷酷、混乱、苦难的世界，成为一种救赎力量，为这个世界带来慰藉和温暖。在小说结尾处，玛格丽特进入伊万的梦境，被赋予了超越现实的形而上的意义：“这时，月光河中忽然凝聚出一位无比秀美的妇女，她挽着一个满脸胡茬、惶惑地四下张望的男人向伊万走过来。”这与日月同辉的意象令人联想起米开朗基罗著名的雕塑《哀悼》：美丽而痛苦的圣母怀抱刚刚死去的耶稣，表情哀伤而悲悯，像高山依托着流淌在身边的河流，他们各自独立而又彼此相属；同样，玛格丽特的圣洁之爱也滋润并守护着大师孤独而高贵的灵魂，重返地下室的大师正是从女性之爱中汲取了无法从自身获得的精神力量。当他们走向永恒的家园时，玛格丽特的话音就“像刚才走过的小溪一样潺潺流淌”：

你倾听吧，尽情地享受这生前未曾给过你的宁静吧！看，前面便是你可以永久安身的家，这是给你的奖赏。……你将看到点起蜡烛的时候，屋里的光线多么柔和。你将戴着你那油污斑斑的永恒的小帽，唇边带着微笑，沉沉入睡。睡眠将使你身体健壮。你的判断力将变得明智起来。你已经不可能再赶走我了，我将守护着你的睡眠。

在此，玛格丽特犹如圣母，她将永远守护着大师孤独而高贵的灵魂。那远离尘嚣的小桥流水、含苞待放的樱桃树、弯弯曲曲

的葡萄藤、舒伯特的音乐和静谧的烛光，正象征着永久的安宁与和谐。这是历史给予他们的最高报偿，也昭示着人类道德理想的不朽生命力。

索菲亚神话的创造是俄罗斯文化的一个独特而复杂的现象，它可以被视为那个时代俄罗斯知识分子思考的诸多概念中最重要神秘问题。象征主义者认为，虽然神话呈现于个人文本，却是时代集体无意识的反映，是其所具有的包罗万象的形式。他们将个人创造的过程与没有找到存在形式的集体意向相提并论。作为爱与美的化身，索菲亚成为诗人们企望的救赎之路。一方面，象征主义诗人们对彼岸圣灵的赞美，对披着层层面纱的“美人”的膜拜，体现出对爱与美的倾心。另一方面，索菲亚理想位于柏拉图—索洛维约夫的厄洛斯和相信爱能使生命改观的奇迹的路向上。诗人们期望通过个人接受另一世界，融入世界灵魂的音乐。他们的爱因为索菲亚而迸射出超越的灵光，永恒女性这一哲学原型也因为诗人们的追求而充盈着生命的血色。这一选择虽然带有明显的神话乌托邦性质，却在很大程度上成就了俄国象征主义文学；作为一种独特的民族意识，又影响了后来的 20 世纪文学中女性形象的创造。从《大师和玛格丽特》可以见出，在 20 世纪象征主义之后的文学空间里，永恒女性的理想作为索洛维约夫学说之光被保存、延续并扩散开来。虽然在经过各种变形和衍生后显得更加隐秘，但是，索洛维约夫精神（Соловьёвство）的影子仍然依稀可辨。

时空流转，往事如烟，百年前俄国象征主义者以中世纪骑士般的生命激情去拥抱那梦幻般的美，其追求和创造本身已化作高悬于历史长空中的一道绚丽的彩虹，辉映出俄罗斯精神的高度。当今时代，处在世纪转折点上的俄罗斯社会重提选择政治与文化发展道路的问题，白银时代以及后来的俄罗斯哲学家讨论的问题和艺术家们的辉煌创造都成为重要的精神资源，受到越来越广泛的关注。人们试图从永恒女性的理想中分析他们关于俄罗斯未来的概念，他们的希望、幻想和理想，并寻找俄罗斯社会所面临的问题的答案。

第二章

恶魔主题：“价值重估”语境下的撒旦诗篇

在追求绝对的善的同时思考世界之恶的问题，是俄罗斯思想的一大特色。通过具体可感的形象表达抽象的哲学思考，是东正教信仰的一大特征，也使得文学在某种程度上成为俄罗斯思想最重要的表述方式。因此，“索菲亚”——“永恒女性”和逻各斯——耶稣基督成为绝对的善的象征。与此同时，“索菲亚”又从存在的同一与不可分的源泉中导出了二元论的困境：在她里面不可避免地存在着“恶”的缺失。洛斯基在评价 C. 布尔加科夫的学说时强调指出，它具有泛神论的主要缺点：“不能简明易懂地解释世界之恶和人的活动的自由。”^① 在宗教哲学的表述中，恶是作为“与上帝的整体性存在所固有的神圣、美和怡然自得的平静”^② 的对立面出现的世界的另一极。在文学艺术中，恶往往化身为恶魔的形象。这一形象承载着俄罗斯思想对恶的起因与恶的历史作用的严肃思考，蕴含着广泛的哲学、美学、心理

① [俄] H. O. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，294 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② 同上书，236 页。

学、伦理道德等内容，进而成为俄罗斯的救赎理想之一。

从19世纪起，在俄罗斯文学中“寻找撒旦”的现象就堪与“寻神论”相提并论。如果说“寻神论”的基础是为上帝辩护的神正论，那么“寻找撒旦”的重要标志就是重审基督教伦理道德学说，并将“恶”奉若神明。从普希金、莱蒙托夫、果戈理、陀思妥耶夫斯基到索洛维约夫，俄罗斯文学与哲学随笔都不断地传达出对恶魔主题的敏感和对敌基督降临的预感。在19世纪末20世纪初那一特定的历史转型时期，在一切旧有的秩序都开始崩溃、解体，一切价值都被重估之际，俄罗斯文学对这一主题表现出越来越强烈的倾心。在继承传统的基础上，魔鬼形象又被注入了新的内容：勃留索夫把魔鬼与真理视为同义（见《吉皮乌斯》、《燃烧的天使》）、索洛古勃称魔鬼为自己主人公真正的父（见《当我在波涛汹涌的大海上航行》），在古米廖夫那里，卢西弗简直起到了创世的作用（见《燃烧的柱石》），巴尔蒙特称颂《恶的魅力》，而在扎米亚京的《我们》和布尔加科夫的《大师和玛格丽特》中，恶魔甚至成了反叛不合理的现实甚至是惩治邪恶、匡扶正义的救世主……一言以蔽之，混沌初开的“上帝的效仿者”（Обезьяна Бога）在20世纪的俄罗斯文学中获得了真正的最高的本质，甚至与上帝势均力敌。如此集中地、大规模地寻找撒旦、赞美恶魔的现象，在世界文学史上非常罕见。能与之媲美的，仅见于19世纪欧洲的浪漫主义文学。

第一节 魔鬼学说：从西方到俄罗斯

一、魔鬼学说概述

在西方文化思想史上，恶魔、撒旦、黑暗之王的形象从来都占据着不可或缺的地位。这一虚灵的形象在《圣经》中与上帝一起诞生，贯穿于西方文学的每一发展阶段，并经过两千多年的历史变迁，在文学艺术作品中不断地被改写、变形、丰富和完善，成为一个历时久远、激动人心的主题。作为恶的化身、自由与创造的力量，它首先以上帝的对立面出现，与上帝一起构成人性和

道德选择的两极，从而完整地建立起人的道德评价系统。同时，面对恶行和不义，恶魔更多地担当起拷问和审判的职能，成为上帝的强有力的同盟和正义的化身，具有了救世功能。

魔鬼学说这一术语在一般的词典中被简化为“在一系列远古以鬼神信仰为基础的宗教里关于恶灵（恶魔）的学说”^①；在达利《实用俄语详解词典》中是“关于灵，关于无形体的造物的学说”^②。在传统上，恶魔往往被解释为“在大多数世界宗教中，是恶灵，恶的力量与恶的开端，与化身为最高的神的绝对的善相对立”^③。在勃洛克塔乌兹-埃夫伦编的《百科辞典》中有如此定义：“恶魔在古典文学中总的来说意味着拥有超人的力量，属于不可见的世界，并影响着人们的生活和命运。”可以断定，“在关于恶魔的思想中，内在的转换同古代宗教发展的总的进程有着切不断的联系。我们在这里找到两个相关的宗教思潮：一个是在细分的意义上，从原始的混合的泛神论生发出作为特殊的恶灵的恶魔概念；另一个思潮是在宗教世界观综合的意义上，逐渐从混乱的多神和恶灵转向一神。”^④就其广义而言，恶魔学说是关于魔鬼世界的现象与形象的学说，它涵盖了人与魔鬼世界的代表相互作用的全部光谱，属于总的神话学的一部分。它将多神教的神与灵的二元论本质视为同一，将反映善与恶的一切形象体系都纳入到基督教的观念之中。

从语义学的角度考察，应该可以更清楚地理解这一概念：恶魔的本质是对立，是敌人。这种语义既如古犹太教的“stn、satan”（撒旦：敌人，障碍，反对者），亦如古希腊语的“*diabolos*”；“恶魔”（Дьявол, Devil）和“恶”（Зло, evil）有一个共同的印欧

① *Словарь русского языка* : В 4 т. М. 1985, Т. 1, С. 385.

② В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка* : В 4 т. М. 1998, Т. 1, С. 427.

③ *Энциклопедия мистических терминов*, Авторы-составители С. Васильев Д. Гайдук В. М. Нугатов; Локид-Миф, 2001, С. 427.

④ *Энциклопедический словарь*, Изд. Ф. А. Брокгауз И. А. Ефрон СПб., 1891, Т. 10, С. 374.

语系的词根“dev”，在印欧语系中表现为“devas (6or)”，与英语中的“divene”没有任何关系，英语的“Devil”和德语的“Teufel”及西班牙语的“diablo”一样，都出自古希腊语“*diabolos*”，“*diabolos*”意为“诽谤者”、“作伪誓者”或者是“反对者”。“恶魔”与“撒旦”是同义词，不过“撒旦”一词更为古老，更适合表达作为最高“黑暗之王”的具体的超自然的身份。“恶魔”一词的负面色彩更强烈，也具有更普遍的意义。而在“恶灵”的意义上，这两个词是相通的。此外，在公元前3世纪至公元前2世纪旧约的古希腊语译本中，黑暗之王还有“撒旦”、“卢西弗”、“靡菲斯特”等几个称谓。

有意味的是，光明与黑暗的关系还获得了现代科学的佐证。现代天体演化理论与《圣经·创世记》的解说竟不谋而合：在创世之初，光产生于黑暗之中。科学证实，在宇宙中发光的物体源于暗物质的燃烧（切断星际间的气体 and 尘埃）。而《圣经·创世记》中说：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。神说，要有光，就有了光。”歌德在《浮士德》中通过靡菲斯特之口道出光明与黑暗的关系：

我是一体之一体，这一体当初原是一切，
后来由黑暗的一体生出光明，
骄傲的光明便要压倒黑暗母亲，
要把它原有的地位和空间占领。
不过它无论如何努力都不能成事，
因为它总是依附于各种物体。
它从物体中流出，使物体美丽，
物体却又阻碍它的行程……

从本质上说，魔鬼与上帝的关系是相互依存、不可分割的一体两面。正如“没有魔鬼就没有上帝”，这个公式同样可以逆转。关于这一点，荷兰版画家埃舍尔（M. C. Escher, 1898—1972）在他的作品《替罪羊》（1921）中作了形象的描绘：魔鬼以上帝的阴

暗面、神的本质的阴暗面出现。^① 作为敌人和对立面出现的魔鬼不存在任何现实独立的可能性。(图 10)

魔鬼世界以离奇诡异的现象和不断更新的形象引起人们的热情关注。这些形象因自身的生命力不同，有的进入神话，有的则逐渐消失在人们的视野之外。一般而言，魔鬼形象越是自然真切，与民间的魔鬼和古代神话联系得越是紧密，就越是能够给人们带来强有力的激情体验。在漫长的历史岁月中，西方人对恶魔主题的研究从未中断，有关著述层出不穷。从当代法国学者罗伯特·缪舍姆伯雷 (Robert Muchemdle) 在《7—20 世纪的恶魔史纲》中^②提供的参考书目来看，仅 20 世纪下半叶，相关的著述就达 29 页，约 430 种；1896—1999 年这一百多年的时间里，相关影片约 225 部，仅片名就罗列了 16 页。只要世界上还有恶行存在，只要对人性的关注、对道德的选择没有停止，只要人们还关注彼岸生活的奥秘，人们对魔鬼的兴趣就不会减弱。

俄罗斯文学对魔鬼的兴趣呈波浪式发展，具有周期性的特征。若干世纪以来，魔鬼学说都是为教会和国家的趣味服务，同宗教道德教益和对多神教的谴责联系在一起。到了 18 世纪，艺术功能才开始变得多样化起来。但启蒙时代对魔鬼学说仍然怀有偏见，将其视为民间的迷信和礼仪，这显然是对多神教神话的无知与过时的理解。到了浪漫主义时代，特别是 19 世纪 20 年代至 30 年代，魔鬼主要作为创作幻想的对象，并达到了一个高峰。在 19 世纪的俄罗斯文学中，批判现实主义占绝对优势，一切虚灵幻想的东西都让位于对社会现实的批判和对小人物悲剧命运的关注，社会问题和日常的、现实的世俗生活取代了神秘主义。19 世纪 40 年代，实证主义者对浪漫主义的魔鬼学说持讥嘲、冷漠或尖锐批评的态度，诗歌中塑造树妖和人鱼公主的形象被认为是时代的落后现象。

① Джеффри Бартон Рассел. *Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства*. СПб. : Издательская группа Евразия, 2001, С. 27.

② Робер Мюшмбле, *Очерки по истории дьявола: XII—XX вв.*, Пер. с французского Е. В. Морозовой, М. : Новое литературное обозрение, 2005 (Robert Muchemdle, *Une histoire du diable XIIIe — XXe siècle*).

19 世纪末 20 世纪初的白银时代，在经历了对民间魔鬼学说的兴趣惯常波动之后，随着这一文学主题的繁荣，对俄罗斯作家与“魔鬼”的相互关系的研究达到了更高的水平。相关的著述主要有 И. 马图舍夫斯基的专著《诗歌中的魔鬼：历史与心理》（1901）、Н. М. 门德尔松的论文《18 世纪的魔鬼传说》（1902）、梅列日科夫斯基的论文《果戈理与鬼》（1906）、А. В. 阿姆菲捷阿特洛夫的专著《群鬼与鲜花》（1913）、Ф. А. 梁赞诺夫斯基的专著《古代俄罗斯文学中的魔鬼》（1915）等。^① 苏联时期，由于官方对无神论的倡导，这一传统曾一度中断。20 世纪 90 年代以后，随着新宗教热潮的兴起，俄罗斯学术界对恶魔主题的思考又进入了一个新的活跃周期，出版了一大批魔鬼学辞典、百科全书和专著，主要有 М. А. 季莫菲耶夫主持编著的《文艺复兴时期的魔鬼学说》（1995）、М. 弗拉索娃的专著《俄罗斯迷信的新“字母表”》（1995）和文集《国内精神史中的敌基督》（1995）、О. Д. 茹拉威尔的专著《古俄罗斯文学中人魔订约的情节》（1996）、А. И. 维诺格拉多娃的论文《人与魔鬼的性关系》（1996）、М. 雅姆博尔斯基的专著《恶魔与迷宫：图解，变形，模仿》（1996）、А. В. 毕金的专著《自 17 世纪的俄罗斯魔鬼学说史：索洛莫尼亚的疯妻子记事》（1998）和博士论文《14—20 世纪俄罗斯文献中的魔鬼传说》（1999）、А. Е. 马霍夫编著的《魔鬼的花园：中世纪与文艺复兴的地狱神话词典》（1998）、Т. Е. 阿勃拉姆尊的博士论文《17 世纪下半叶俄罗斯文学中的迷信概念及其反思》（1998）、И. Ю. 文茨基的论文《茹科夫斯基的幽灵》（1998）、Л. Н. 维诺格拉多娃的专著《斯拉夫的民间魔鬼学说与礼仪神话传统》（2000）、С. Л. 斯洛勃德纽克的专著《白银时代的魔鬼》（1996）和《趋恶而行：古代诺斯替学说和 1880—1930 年的俄罗斯文学》（1998）、В. В. 斯多勃

^① И. Матушевский, *Дьявол в поэзии: история и психология*. М., 1901; Н. М. Мендельсон, *Демонологическое сказание XVIII века* // *Известия Отделения русского языка и словесности АН*. М., 1902. Т. 7. Кн. 2; Д. С. Мережковский, *Гоголь и черт*, М., 1906; А. В. Амфитеатров, *И черти, и цветы*, СПб., 1913; Ф. А. Рязановский, *Демонология в древнерусской литературе*. М., 1915.

诺夫的专著《俄罗斯文学的魔鬼学说：发展历程与创作反思》(2004)，等等。^① 从题目上可以见出俄罗斯文学魔鬼学说的复合性特征：从古至今，从欧洲到俄罗斯，从宗教到文学，涵盖的时空范围极为广泛。

二、诺斯替学说影响下的宗教哲学对恶的阐释

人类驱赶“恶灵”，却留下了恶。被从宗教中驱赶的“恶灵”却首先被艺术而后被哲学承接过去。20 世纪俄罗斯文学对世界之恶的反思，仅仅在基督教和多神教思维的框架下不可能被充分领悟。俄罗斯现代主义指称的恶魔绝对不同于《圣经》中的恶魔，在某种程度上，他们拥有上帝的全部标记。把“恶”奉若神明，虽然趋近尼采和陀思妥耶夫斯基的观点，但是还远远不能揭示这一现象的深刻历史文化根源。因此，要解答 20 世纪初俄罗斯文学

^① Общая редакция и составление М. А. Тимофеева, *Демонология эпохи Возрождения (XVI-XVII вв)*, М., 1995; М. Власова, *Новая «Абвега» русских суеверий*. СПб., 1995; *Антихрист (из истории отечественной духовности)*: Антология. М. 1995; О. Д. Журавель, *Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе*. Новосибирск, 1996; А. И. Виноградова, *Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996; М. Ямпольский, *Демон и лабиринт: (Диаграммы, деформации, мимесис)*. М., 1996; А. В. Пигин, *Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты* (монография). СПб.: "Дмитрий Буланин", при участии: Köln: Bohlau Verlag, 1998; Демонологические сказания в русской рукописной книжности X IV-XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариси Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии). (Дис. доктора филол. наук). СПб.: 1999. Автор-составитель А. Е. Махов, *Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии средневековья и Возрождения*, М., 1998; Т. Е. Абрамзон, *Суеверные представления и их осмысление в русской литературе второй половины XVII: Автореф. Дис. доктора филол. наук*. СПб. 1998. И. Ю. Виницкий, *Нечто о привидениях Жуковского, Новое литературное обозрение*. М., 1998. No. 32; Л. Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. М., 2000. С. Л. Слободнюк, *Дьявол Серебряного века*, 1996; *Идущие путям зла...: древний гностицизм и русская литература 1880-1930 гг.* СПб.: Алетейя, 1998. В. В. Сдобнов, *Русская литературная демонология: этапы развития и творческого осмысления*. Тверь.: Золотая буква, 2004.

中为恶“正名”的问题，还需要考察对俄罗斯宗教哲学与文学影响深刻的诺斯替学说。

诺斯替学说主要由东方神秘主义和古代唯理论构成，对 20 世纪初世界观的形成起到了最后的作用。诺斯替教派是古希腊罗马时期流行于地中海地区的一支秘传宗教，公元初期该教的一些派别接受了新兴的基督教思想，成为基督教最原始的支派之一（即“基督教诺斯替派”，该派在公元 2 世纪至 3 世纪盛极一时，后来被基督教正统派贬为异端）。宗教史学者亨利·查德韦克认为诺斯替主义是一个融汇了东西方各种宗教和哲学的大杂烩：

诺斯替主义者宣称他们能揭示出上帝的神秘启示，并把它和来源于各种宗教传统里的神话和礼仪结合在一起。诺斯替主义又是（而且目前仍然是）由多种成分杂凑而成的神智论。在其思想体系中，秘教、东方神秘主义不但与占星术、巫术、犹太教传统哲学相糅合，还吸收了带有悲观情调的、关于人的真正家园并非寓于有形世界之中的柏拉图学说，尤其掺进了基督教中关于基督旧书的认识和理解。另外，精神与物质、心灵与肉体的二元论，以及有着强烈影响的决定论或前定论，也在该思想体系中融为一体。^①

对化身为恶魔的世界之恶的问题的关注集中体现了诺斯替思想的影响。恶的化身往往通过两种方式现身于世。一种方式是旧神，对新宗教而言成为恶的开端的化身。另一种方式是超自然的本质，由于一系列的原因摆脱了对自己的主宰者的服从。一元论宗教包括基督教往往接受后者。然而，循着这种方法，教会很难解释恶的起源的道德伦理问题。从本体论的角度来看，恶魔是从上帝中分离出来的，是宗教世界观不可分割的一部分，是超自然存在的灵。如果恶灵是由善的上帝创造的话，那么谁应该为他的行为负责？

① 转引自 [英] 约翰·麦克曼勒斯主编，张景龙等译：《牛津基督教史》，41 页，贵阳，贵州人民出版社，1995。

在宗教领域内，一神教无论如何都无法绕过“魔鬼”的概念。人们通过不同的言说方式表达着对作为一神的上帝的质疑：

19 世纪基辅神学院教授 K. 波波夫质问道：“什么是上帝，为什么他成为如此不完美的物质世界的罪人？如果上帝是无限完善的，那么为什么会出现与恶有关的世界？”^①

俄罗斯宗教哲学家特鲁别茨科伊从自由的角度提出同样的问题。他认为，神正论里最重要的问题是关于恶的问题。上帝是一切统一，是包含一切的绝对。那么，恶是否在上帝之中呢？若不在上帝里，则上帝不是一切统一，若恶是不完满的，那么上帝就不是完满的，不是完善的，因此就不能成为人生追求的目标……基督教在这里建立了上帝与被造物的双向关系，一方面上帝爱世人，另一方面世人有不爱上帝的自由，有选择的自由。被造物有可能反抗上帝，这就是恶。恶的根源在于被造物的自由。人生的意义就在于选择上帝，爱上帝，借助上帝的恩赐与上帝结合。^②

当代法国历史学博士和文学博士乔治·米努阿在他最新出版的《魔鬼》一书中写道：“如果存在着作为善与恶的根源的一个上帝，那么接下来的问题就是：恶的谱系是如何建立起来的？上帝越是从绝对中分离出来，他就越是强大的、善的、包罗万象的，也就越需要魔鬼。于是便可以得出超乎寻常的结论：只有撒旦能够拯救上帝。事实上，真正的信徒即使在撒旦缺席的一瞬间信仰全能的慈悲的上帝可以拯救一切肉体的和道德的痛苦，他们也会质疑全能的上帝何以创造如此不完善的世界和人间的苦难。”^③

基督教最优秀的思想家们经过长期探索解决了这一悖论。基督教会有关魔鬼问题的观点可以得出下列命题：首先，魔鬼是上帝创造的灵。因此，他不是先知先觉、全知全能。其次，魔鬼一

① Константин Дмитриевич Попов, *Тертуллиан, его теории христианского знания и основные начала его богословия*, Киев, 1880, магист. диссертация, С. 16.

② 参见张百春著：《当代东正教神学思想》，106～107 页，上海，上海三联书店，2000。

③ Жорж Минуа, *Дьявол*, пер. с фр. Н. Лебедевой, М.: Аст • Астрель, 2004, С. 5-6.

开始是被“善”所造，因此他的“仇恨”是不可克服的，故而上帝不能也无须为他的行为负责。再次，魔鬼成为“恶”是因为不正确地运用上帝赋予所有理性生灵的自由意志的结果。因此从创造的本质中分离出来的恶不能成为实体，这就意味着，无论在上帝的意志中还是在由他创造的世界中，都没有恶的基础。显然，这种状况依据的是伦理道德的二元论原则。根据这一原则，在承认恶的规定的独立性的时候，基督教限定了它的影响范围。

恶的问题在诺斯替学说中得到了解决。当今学术界一般将诺斯替学说理解为“宽泛的中古和中世纪宗教哲学的第一个时期，即包含诺斯替主义、摩尼教^①、二元论的中世纪的异端邪说”^②。在19世纪和20世纪之交，对诺斯替主义的关注却牵引出一系列产生于2世纪至3世纪的作为基督教会对立面的学说。诺斯替论者解决的主要问题、探索的“出发点和终极目的”是关于“恶的起源”的问题。他们感兴趣的那些问题与基督教大致相当，然而这些问题是循着另一条路向解决的，最后形成了与基督教对立的观念体系。

当代学者С. Л. 斯洛博德纽克将诺斯替学说解决善与恶的问题的特征归纳为如下几个方面：

(1) 将“恶”与物质世界视为同一。诺斯替论者将上帝本身与创造的事实彻底区分开来，为此提出关于存在特殊的精神王国——中柱原。

(2) 物质世界是精神世界的歪曲的复制品，因而有某个或者同雅赫维（创世者）、或者同撒旦自身视为同一的上帝高踞其上。

(3) 《圣经》中呈现的世界，是未知的与恶的王国，是退化的最高力量（эон）^③——雅赫维或者是“恶魔”的王国。

① 波斯人摩尼在公元3世纪创立的宗教。

② Гностицизм. Философский энциклопедический словарь, М., 1983, С. 118.

③ Эон, 希腊语为 aeons, 诺斯替论者将其作为从上帝和世界时代及世界秩序之上的主宰者流溢出的最高力量。

(4) 显然，在相近的观点体系中，《圣经》中雅赫维的对立面——蛇通常不被理解为正面的本质，并等同于最高力量，在某种程度上拥有创世者所缺失的精神智慧。

(5) 诺斯替教的魔鬼与基督教的雅赫维在权力上平等的条件同样在于，诺斯替学说的“魔鬼”不失本体论基础，它是最高上帝流散的结果，是从他的光中流出的产儿。这一点与基督教不同，这就意味着，他不是被造物，不是被创造出来的，自身就有一部分神的本质。

(6) 在部分体系中（萨图尼洛^①，马吉安^②）这种情况形成得更加尖锐。恶的化身的形象永远对真正的上帝呈现。

(7) 对于诺斯替论者而言，无论基督教的魔鬼化身为善还是恶——雅赫维的敌手，在诺斯替教中都明显缺少认识能力和绝对创造的能力。^③

实质上，诺斯替论者形成了与基督教对立的观点体系：赋予恶以实体的性质，诺斯替的崇拜者势必把《圣经》中善的上帝与恶的开端等量齐观。

在诺斯替学说及其亲缘学说（摩尼教、萨图尼洛、阿尔毕派的论点）中，善与恶的关系问题完全不是在基督教的思维轨迹上得到解决的。在赋予恶以本体论的基础之后，诺斯替论者及其继承者完全改变了《圣经》中魔鬼和上帝关系的实质。极端的二元

① 萨图尼洛 (Saturnil)，早期诺斯替教派的一个支派的领袖。

② 马吉安 (Marcion)，诺斯替教派领袖。大约在公元 140 年左右，开始散布一个新的理论，说旧约与新约所描写的并不是同一个神。他认为，旧约的神代表的是律法和忿怒，而新约的神，以基督为代表，展现的却是慈爱。因此否决了全部旧约，以及带有浓厚犹太文化色彩的新约书卷的权威性，其中包括《马太福音》、《马可福音》、《使徒行传》以及《希伯来书》。他还窜改了其余的书卷，大大地降低犹太教对其内容的影响。虽然在 144 年，罗马的教会已经把他的说法判为异端，但马吉安的教导俨然成为一个新兴宗教。为了对抗来自于马吉安的威胁，教会领袖才开始认真地考虑，依照他们对《圣经》的认知，编排出一份包含新、旧约的固定经文正典清单。

③ С. Л. Слободнюк, "Идущие путям зла...": древний гностицизм и русская литература 1880—1930 гг., СПб.: Алетейя, 1998, С. 40.

论基本上赋予恶的开端以上帝的全部标记，认为恶在某种情况下仍然是永恒的善。

基督教将诺斯替教视为异端是不无依据的。诺斯替论者运用为现代人的意识所熟悉的《圣经》形式，以自己的建构破坏了基督教学说之根本。他们贬低上帝所创造的世界，甚至戏仿某种精神世界。他们信奉关于幻想的基督具有人的本质的学说，不承认拯救者的化身；诽谤旧约中的造物主；否定意志自由的教条，在最高的卓越智慧中见出了拯救。诺斯替信徒们反对基督教建立在对上帝恐惧的基础上的知识（гносис），自然引起了教会方面的强烈不满。实质上，诺斯替论者并不是恶魔主义者，他们不过是“第三种力量”。他们所关注的恶只是基督教的魔鬼在诺斯替体系中的化身。在这里可以找到上帝的全部表征。它包含着诺斯替关于撒旦的最重要的“异端邪说”，保留了相关的二元论原则。

在 19 世纪与 20 世纪之交这一重估一切价值的历史转型时期，俄罗斯的哲学家和艺术家们的视角不约而同地转向古老的学说，深入研究哲学与神智学的观点，提出“世界之恶”的非经典形式。关于俄罗斯宗教哲学无法回避的基本主题——恶的问题，几乎每一位哲学家都有所著述。但其中又存在着根本性的分歧，分歧的根源就在于是否受到诺斯替学说的影响。

A. 洛谢夫在《弗拉基米尔·索洛维约夫及其时代》中称：“诺斯替神智学文献是索洛维约夫创造的源泉之一。”^① 他的诺斯替主义直觉隐藏在《神人类的讲座》的寓意中，在诗中更为明显。索洛维约夫将古代诺斯替学说的成分汲取到自己的哲学中，他思考的基础是索菲亚必然会脱离神的完满。“在索菲亚里包含着自我确证或者是鼓舞意志的可能。”他在一篇早期手稿中写道：“索菲亚按自己的原则要求部分本质的现实存在；那种存在以其特殊的自我确证为前提，以撒旦为前提。撒旦作为一种现象（真实的存在）是自我（ego）所必需的。索菲亚生出撒旦，撒旦＝超验的我（费希特）。一索菲亚＝夏娃。一逻各斯〔基督〕＝亚当。一逻各

① См. Владимир Соловьев и культура Серебряного века, М.: Наука, 2005, С. 229.

斯〔基督〕作为造物主=第一个亚当。一逻各斯作为基督=第二个亚当（堕落的索菲亚—世界灵魂）。”^① 根据索洛维约夫的宇宙论，脱离了上帝的索菲亚生出造物主和撒旦，是世界创造的主角：这一神话成分的诺斯替性质非常明显。晚期他在俄罗斯和普世教会里宣布世界灵魂或“堕落的”索菲亚作为神的创造者的对照并非偶然。索洛维约夫在索菲亚里为撒旦命名，时而是“宇宙精神”，时而是“混乱精神”，如果在诺斯替的宇宙论框架下考察，这种“思想混乱”又是可以理解的——对于诺斯替信徒而言，宇宙是由于索菲亚的宇宙堕落而产生的恶魔本质的产物。

同索洛维约夫一样，C. 布尔加科夫也用“堕落的索菲亚”的概念解释恶的起源。洛斯基不同意这一解说，认为“恐怕不能把堕落了生物称之为索菲亚的”^②。他认为，恶不仅仅是存在的不完美，也即相对性的无，在它身上有着某种独特的内容，恶永远是善的寄生物，它利用善的力量得以实现。但是这种离开善便寸步难行的无能本身却必须以为恶者的创造性的机敏和脱离上帝的创造活动，以及人的脱离上帝的生活表现的自由为前提，尽管为恶者也是由上帝创造的。^③

C. 布尔加科夫的索菲亚学说受到特鲁别茨科伊的批评。他认为，在C. 布尔加科夫那里，恶表现为某种索菲亚的状况——这一时期内部分裂的结果，正是如此，一切基督教的神正论都破灭了：因为允许原罪。在索菲亚里，显然，不是对上帝创世的事实的辩护，而是反对他的沉重指责。C. 布尔加科夫通过诺斯替的方式，将索菲亚作为独立的爱安（эон, aeons, 最高力量）来思考。

弗兰克认为，“在终极意义上，恶或者恶的本初根源潜藏在上帝本身的不可知的深处”。他揭示了雅·伯麦和谢林对恶的理性直觉。“对恶的责任是建立在这样一种本初的现实因素之上的，这个

① В. С. Соловьев, Полн. собр. соч. : В 20 т. Т. 2, С. 165.

② [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，295 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

③ 参见上书，294 页。

因素虽然也在上帝之中（因为一切毫无例外在上帝之中），但并不是上帝本身或与上帝相对立的东西。”“恶产生于不可表达的混沌，这种混沌仿佛产生于上帝与非上帝的交界。”^①

别尔嘉耶夫的哲学被评价为“东正教的灵知”，他遵循诺斯替的经典：“神秘的灵知（гнозис）对恶的问题永远给予二律背反的解决，其中二元论永远同一元论结合在一起。”^②但从本体论上，他不同意恶是从上帝中流出的说法，认为“神灵是绝对存在的体现者，是常在的万物统一”^③。“恶处于相对者方面，而不是唯一绝对者和第二绝对者方面，所以恶不能限制绝对者王国，不能以神灵为自己的条件。恶是无能，因而不可能限制绝对力量。恶的方面从来不与神灵存在方面往来，所以这两个方面不可能有任何界限。”^④“魔鬼不是与上帝相关联、与上帝相对立的力量，也不是具有与上帝中的存在相比的存在力量；它的领域——非存在、谎言和欺骗。”^⑤他进而指出：“恶的道路就是脱离上帝的造物的道路，就是追逐自己离开了存在的幽灵的造物的道路。魔鬼只是恶的第一造物，它体现着与圣子对立的本原，它是不应有的造物形象。反基督者^⑥也是造物的新神、偷换造物主的坏蛋。”^⑦

在文学研究中，别尔嘉耶夫经常在广义上运用诺斯替概念。他在《陀思妥耶夫斯基的世界观》中指出：“陀思妥耶夫斯基想要了解恶，在这方面他是诺斯替论者。”^⑧在《艺术的危机》中他说：

① [俄] Н. О. 洛斯基著，贾泽林等译：《俄国哲学史》，353 页，杭州，浙江人民出版社，1999。

② Н. А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, М.: Правда, 1989, С. 258.

③ [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，137 页，上海，学林出版社，1999。

④ 同上书，139 页。

⑤ 同上书，140 页。

⑥ 在俄语中，敌基督和反基督是一个词“антихрист”。

⑦ [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，139 页，上海，学林出版社，1999。

⑧ Н. А. Бердяев, *О русских классиках*, М., 1993, С. 150.

“那些了解完整性的奥秘与分歧的奥秘的新型的诺斯替论者，冲向新的生活、新的创造和新的艺术。”^①“梅列日科夫斯基……是我们时代的特殊类型的诺斯替论者，他令人惊奇地阐释福音书文本，洞察某些奥秘。”^②

俄罗斯思想中的诺斯替倾向并非只存在于哲学中，在文学中也同样存在。同时，也绝对不能把哲学根源缩减到只剩下诺斯替学说。这是一种复杂的、开放性的综合，包括将索菲亚和基督作为神的卓越智慧的化身来敬重的东正教、欧洲神秘主义学说、希伯来神秘哲学及其相关的占卜术、浪漫主义、德国哲学及其他学说。但在对恶的主题的思考中，诺斯替学说的作用显然是占了上风。在20世纪初文学作品出现的魔鬼都被现代人作为基督教世界之恶的化身来考察。这就意味着，恶只是对善的本质认识过程中的某种反衬。文学家们试图通过自己的路径穿越另一个空间，用自己的坐标体系重新衡量这个世界。以此为出发点，“俄罗斯的魔鬼”开始了在20世纪初的俄罗斯文学中的胜利游行。

第二节 魔鬼形象原型：从基督教传统到俄罗斯多神教传统

一、《圣经》及西方文化传统

俄罗斯文学植根于东正教文化基础之上。虽然承自拜占庭的东正教更多地保留了原始基督教的成分，有自己独特的民族意识和独特的主题（比如对“恶”的强烈关注），但万变不离其宗，它毕竟与西方天主教、新教一样，同属于基督教文化的一部分，是西方文化的一个流脉，也必然受到西方思想文化的影响和渗透。《圣经》及《圣经》以降的欧洲思想文化中的相关主题仍然是俄罗斯文学中魔鬼形象最初的灵感源泉。这一线索的魔鬼形象主要有这样几种类型。

① Н. А. Бердяев, *О русских классиках*, М., 1993, С. 309.

② Там же, С. 229.

第一种类型是促使人类理性觉醒的诱惑者和反叛者。在《旧约》和早期基督教经典文献中，撒旦故事的轮廓尚不清晰。蛇最早在《旧约·创世记》中作为诱惑者和反叛者引诱亚当、夏娃偷食知识之树上的禁果，使人以自由意志弃绝上帝，选择自己的人生之路：在摆脱蒙昧理性觉醒，获得智慧明辨善恶，失去天堂走向苦难尘世的同时，也获得了自由。自由从此与怀疑、反叛和“恶”联系在一起。

在二元论宗教的影响下，希伯来一神教也发生了变化。撒旦逐渐成为上帝的对立面和恶的化身，以恶魔的身份出现在民间传说和宗教文献里。《新约·启示录》记载了关于魔鬼的较为准确的传说，在这里撒旦有了具体形象，并与诱惑亚当、夏娃堕落的蛇联系起来：“有一条大红龙，七头十角，七头上戴着七个冠冕。”“它的尾巴拖拉着天上星辰的三分之一，摔在地上。在天上就有了争战。米迦勒同他的使者与龙争战。龙也同它的使者去争战。”“大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒旦，是迷惑普天下的。它被摔在地上，它的使者也一同被摔下去。”“那迷惑他们的魔鬼，被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”

11世纪到12世纪以后，基督教的“魔鬼撒旦”与欧洲各民族民间流传的古老的邪灵异怪结合，撒旦成为上帝势均力敌的对手，其麾下有一大群妖魔鬼怪和恶天使，正如上帝统帅着许多长着翅膀的善天使一样。从此，关于善天使（米迦勒、加百列等）与撒旦争战和圣徒们施神迹战胜恶魔的故事就流传开来。撒旦与上帝一样深入到人们的日常生活中，并与上帝在每一桩小事上论战不休。一切自然灾害、个人不幸、生活失意，都是因为魔鬼作祟。魔鬼无处不在，无孔不入，附身于各种自然物上。托马斯·阿奎那在他的巨著《神学大全》中写道：妖魔鬼怪能呼风唤雨、制造电火、掀起风暴，这是不容置疑的信仰。

弥尔顿的《失乐园》将《旧约·创世记》和《新约·启示录》连接起来并进行了创造性的改写。在《失乐园》里，黑暗之王拥有传统撒旦故事的三重角色：曾经的天堂里的天使长，地狱里的

魔王，伊甸园里引诱人类始祖的蛇。与专横任性的上帝相比，卢西弗俨然是一个迷人、优雅而骄傲的天使。他拒绝崇拜造物主之子，藐视上帝，睥睨权威，揭发上帝禁令的非理性，从而肯定了人应有的权利，点燃了人的主体意识，使人超越自身限制而成为像上帝一样的人。在 17 世纪理性主义禁锢的时代，弥尔顿以赞美的笔调赞美了这位气宇轩昂、具有“万不可及的魄力与庄严”、向旧秩序和绝对权威挑战和反抗的斗士。

19 世纪的浪漫主义思潮在欧洲文化中开启了以恶魔为开端的时期：很多欧洲的作家、诗人、音乐家都转向了恶魔主题的创作。恶魔的叛逆和反抗精神受到诗人们的热情讴歌。“恶魔诗人”拜伦笔下的卢西弗便是其中一个典型。这一系列形象都是一种强悍的恶灵（духи），他们几乎与上帝势均力敌，但双方较量的最终结果是反叛者失败。

第二种类型，是诱惑者和试炼者。这一类型的魔鬼在体力上不及前一种类型那般强大，却以讽刺的、无懈可击的逻辑辩论冲击了敌手的理性。然而在这条路上上帝的反叛者也并非注定会取胜。这一类型最早出现在诗剧《约伯记》中。撒旦又一次扮演了试炼者的角色，唤醒了人的主体意识。他是神子之一，充当耶和华的巡按使，在人间往返穿梭。在设立了一个完美的义人约伯后，撒旦问上帝：“约伯敬畏上帝岂是无故的呢？”这一疑问超越了《旧约·创世记》对上帝权威的质疑，对上帝与子民之间的关系提出诘问。上帝接受了撒旦的疑问，让他去考验约伯，但却不可以伤害约伯本身。约伯从笃信上帝，听从天命，到埋怨上帝不分是非，最后提出一系列“天问”。基督教提倡因信称义，如果上帝对“信”产生怀疑，就意味着与人类的背约，撒旦的出现恰好回避了这种尴尬，他的疑问其实是对整个基督教信仰体系的消解。《圣经》上说的“不可试探你的主，上帝”，在这里被用来消解撒旦的疑问。另一方面，撒旦又是为上帝所造的世界上的一切灾难承担责任的工具。《圣经》传统在人类意识中塑造了“伟大的被冤屈者”的形象。这种奇异现象如此震撼想象力，以至于连中世纪的人都认为撒旦是“伟大的被冤屈者”。20 世纪俄罗斯作家诗人安德

列耶夫、索洛古勃、古米廖夫等都挺身捍卫这一形象。在《新约·马太福音》中，撒旦完全摆脱了上帝的同盟，诱惑圣子耶稣。面对撒旦的试炼，耶稣的坚定恰与亚当、夏娃构成鲜明对比。

位居这一系列顶峰的当属歌德的靡菲斯特。从结构上看，歌德的诗剧《浮士德》以上帝与魔鬼、魔鬼与浮士德的二重赌赛为基础展开情节线索，似乎是《约伯记》的变形和改写。实际上，歌德对资本主义上升时期善恶关系的思考更为辩证和深入。他没有将二者视为绝对的对立，而是看作互相依存、互相转化的关系，揭示了恶的历史作用。作为否定的精灵，靡菲斯特从反向激发了浮士德的向善向上之力，促使这位年老的书生走出书斋投入火热的生活，从知识之树转向常青的生命金树。因此可以说它是作恶造善的力之一体，代表着个性无限扩张的可能性。

第三种类型，是审判者和拷问者，上帝的助手和同盟，人间罪恶的惩罚者。在《新约·启示录》中，魔鬼与上帝争战败北，被捆绑扔进火湖一千年。而在但丁的《神曲》中，魔王撒旦成了地狱之王，上帝的惩罚之手。诗人代行上帝之职，对尘世的罪恶进行最后的审判。撒旦成了上帝的助手与同盟，象征着以恶制恶的强力。他长有三副面孔，处在地狱最底层那永久的冰湖的中心，专事惩罚谋杀暗算、叛国卖主的罪大恶极者。富于深意的是，撒旦的尾巴竟是诗人通往净界的阶梯。

综上所述，怀疑、反叛、诱惑——这些恶的因素都是自由精神的体现，作为恶的化身的魔鬼形象必然与本能欲望、肉体罪恶、生命欲望联结在一起，挑战着理性、规则、秩序和权威。这一属性在《旧约·创世记》里就已经被规定好了，中世纪宗教剧中的魔鬼就是它的变形和延伸。巴赫金在《弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时代的民间文化》中肯定了魔鬼所象征的自由精神：“在中世纪宗教神秘剧的魔鬼剧中，在诙谐的阴间景象的描写中，在戏仿体的传说中，在韵文故事中……鬼就是各种非官方观点、神圣观念的欢快的、双重性的体现者，物质—肉体下部的代表。鬼身上没有任何恐怖和异己的东西（在拉伯雷对爱比斯德蒙的阴间见闻的描写中，‘鬼也是很好的兄弟和顶好的酒

友’)。有时鬼和地狱本身只不过是滑稽产物而已。而在浪漫主义的怪诞风格中，鬼则具有某种恐怖、凄凉、悲剧的性质。地狱的笑变成了阴暗的、幸灾乐祸的笑。”^①

一般认为，中世纪宗教剧中的魔鬼形象又衍生出欧洲戏剧中的丑角。苏珊·朗格在《情感与形式》中讨论了这一问题。她指出：“魔鬼和傻瓜（傻瓜有许多表现方式：小丑、弄臣、畸形怪人）可能有某种关系，但，如果真是如此，这种关系也有某种历史根源，因为基督教有一种特别的观念，认为魔鬼与肉体、罪恶与淫欲是同一回事。这种观念认为生命的精灵和万恶之源是密不可分的，而一般认为二者是截然相反的。因为不能否认，这个傻瓜是个精力充沛的家伙，实际上，他与动物倒很相近；在法国戏剧传统中，小丑帽子上有一个鸡冠，在英国，旁奇尼罗的鼻子可能就是由猛禽的长喙衍变而来。他简直就是情感、狂怒、冲动即性欲的化身。”^②丑角喜剧精神的本质就是生命力的象征，他的一切行为都是生命力的直接表现，是本能欲望的表现。一旦代表理性与绝对权威的上帝成为人们的精神桎梏，魔鬼的叛逆就以否定之否定的特质体现出一种精神解放的渴盼与期待。从这个意义上说，魔鬼既是救赎，又是人类精神中不可或缺的平衡力量。

二、斯拉夫传统及 19 世纪前俄罗斯文学中的魔鬼形象

古代俄罗斯文学中的魔鬼学说基本上融合了《圣经》与斯拉夫神话两个传统，二者的地位在不同的时期此消彼长，最终凝聚为一个整体，并形成了你中有我、我中有你的独具特色的魔鬼观。

斯拉夫的魔鬼学说是在漫长的历史岁月里逐渐丰富和完善的。恶魔形象的泛神论根源与二元论的基础源自自古以来的生活实践，没有受到外来影响。在稳定而复杂的进化基础上，古代泛神论与

① [苏]巴赫金著，李兆林、夏忠宪等译：《拉伯雷研究》，48 页，石家庄，河北教育出版社，1991。

② [美]苏珊·朗格著，刘大基、傅志强、周发祥译：《情感与形式》，397～398 页，北京，中国社会科学出版社，1986。

二元论的自然观可以安置多神、产生很多新的崇拜和仪式。不再被信仰的神与灵，则逐渐被遗忘或者被编成故事传说中的人物，同时从那里又衍生出部分魔鬼。在多神教晚期，斯拉夫的魔鬼学不仅成长起来，而且还按功能被细分了。在民间意识中最稳定的神灵是与生活习俗、利益与日常事务直接相关的。魔鬼成了很多民间节日不可分割的部分：没有任何节日庆典不安排吸血鬼的角色，但是不再给他们提供祭品。在圣诞节节期和谢肉节，会有很多人乔装打扮做魔鬼的游戏并唱歌。其中可以明显地看出对彼岸世界具有多重理解的多神教本质。例如，斯拉夫人相信人鱼公主可以让大地充满雨水，就用水冲洗吵闹的鱼美人。同时他们又相信同这些生灵的联系可能会招致死亡的危险。

在某种程度上，善与恶是大多数斯拉夫神灵的本质。斯拉夫人的恶与黑暗之神的万神庙被住在地狱的黑神（Чернобог）主宰。黑神与白神（Белобог）永远争斗，不能彼此战胜对方，便均权分配，转换为白天与黑夜，日与夜就成为这些神的化身。^① “黑神的主要侍从之一尼依（尼雅、魏依，Ний, Ния, Вей）是地狱之神，同时还是死亡之上的命运，他在冬天化身为‘死亡’。这个神被认为是黑夜的噩梦、幻象和幽灵的使者——手上脚上都长着长毛的高个儿驼背老头。他是永恒的恶，因为他不得不昼夜不停地工作——接纳死者的灵魂。”^② 在西斯拉夫人中，这一对精灵名气很大。“在东斯拉夫人中，风神司特利博格同时又是在充满恶行的世界上惩罚违法者的神，是毁灭者，他的复仇当受诅咒。”^③ 这些神且善且恶，但其恶行主要针对人的恶行，如呼哨者、风暴和坏天气之神，或者海洋之神，铁石心肠、凶狠残暴、有着弯曲利爪的死亡女神。

公元 988 年罗斯受洗后斯拉夫的魔鬼学说经历了很大改变。多神教与基督教在魔鬼学观念上的统一过程持续了几个世纪的时

① *Славянская мифология: Словарь-справочник*, сост. Л. Вагурина, М.; вступ. ст. В. Микушевич, М.: Линор, 2004, С. 67.

② Там же, С. 45.

③ Г. А. Глинка, *Древняя религия славян*, Мптава, 1804, С. 128.

间。基督教在 9 世纪上半叶就开始渗透到俄罗斯，其时多神教同新信仰展开了强有力的斗争。这一斗争的悲剧情节在《往年纪事》（11 世纪到 12 世纪初）中得到反映。基督教的魔鬼学说伴随着大批布道文学涌入罗斯。拜占庭传教士金口约翰（Иоанна Златоуст）^① 的著作得到了最广泛的传播，从 9 世纪起，普及本《金口》（Златоуст），《金水流》（Златоструй）、《绿宝石》（Измарагд）等在罗斯便广为人知。金口约翰的魔鬼观非常简单而又相当完整，被置于基督教信仰的框架之内。魔鬼、恶魔被解释为人类的敌人，受其诱惑而堕落的人，其灵魂将被投入到永受磨难的地狱火湖。金口约翰对多神教怀有敌意，他激烈地批评斯拉夫的节日和礼仪，将其指斥为“魔鬼的占卜术”、“恶魔的祭礼”、“魔鬼的晚祷游园会”、“小鬼的游戏”等。拜占庭布道者的讨论并非总是符合早期罗斯东正教的特征，他们的著作在俄罗斯经常被修改。此外，依托《圣经》文本和传道文学，俄罗斯的修士们提出了独特的观点。都主教基里尔·杜罗夫斯基（Кирилл Дуровский）在《关于人类灵魂的寓言》里断言，在基督第二次降临之前灵魂不会堕入地狱。

最终，《圣经》的上帝并未随着基督教的被接受而完全取代斯拉夫的神灵。在这一过程中，基督教的魔鬼学说与多神教的神灵既相互对抗又相互妥协与融合。对斯拉夫人而言，基督教本来是另类的、奇异的现象，但关于灵魂不死和复活之说对他们很有吸引力，这同原始的对死者的祭仪并不矛盾。贵族和僧侣阶层首先毫不迟疑地接受了《圣经》的魔鬼学说，而民间魔鬼的鲜活魅力又不可抗拒，于是在这个圈子里广泛流传的伪经的传说就成了一种有趣的嫁接：当撒旦的追随者被从天上抛下时，落到水里的成了水怪，落到森林里的成了树妖，落到房子里的成了家神……而斯拉夫的精灵就是那些小鬼，在多神教的土地上出现得比天使还

^① 金口约翰（希腊文为 Ιωάννης Χρυσόστομος，347—407），生于安条克贵族家庭，担任过君士坦丁堡牧首，是希腊教会的重要长老。他生前致力于反对教会滥用权力，这种热情和毅力使他经受了流放和封禁。由于公共演讲上的雄辩，他在死后被追谥为“金口”（χρυσόστομος），被许多教会封为圣人。

要早。“民间万神庙无可计数的精灵和小神没有消失，甚至没有改变自己的特征，只是有一些成了敌人，因为后来停止供奉他们。”^①在经历漫长的对抗之后，大多数多神教的魔鬼逐渐退到密林深处，在民俗、礼仪和节日中定居下来。

虽然从前的诸神现在被称作恶魔或邪恶的妖怪，但是人们仍然相信他们存在。有时候，在旧妖魔和基督教圣像之间，存在某种君子协定之类的情况。比如，在俄国农村相信存在一个非常受人喜爱的妖怪叫“房子爷爷精”，搬家时俄国农民一家人要举行移动这个妖怪的专门仪式，而基督教的神职人员不得不承担起这样的义务，为农民用巫术仪式和咒符从屋里驱赶妖怪。

在最初的几个世纪里，魔鬼学说一直是为教会和国家的趣味服务，同宗教道德教益和对多神教的谴责联系在一起。保存在传说、礼仪和节日中的斯拉夫魔鬼学说在经历了尖锐的批评后渐渐隐匿起来，但在某些信仰多神教的作品如《伊戈尔远征记》中仍然得以体现。在17世纪的作品中这种倾向达到了顶峰，如《萨瓦·戈鲁德钦纳记事》（*Повесть о Савве Грудцине*）、《乌里扬尼亚·拉扎列夫斯卡娅记事》（*Повесть о Улянии Лазаревской*）、用于倡导宗教献身精神的大司祭阿瓦库姆及老友纪事和行传等。

随着基督教的传入，《圣经》的魔鬼学说以其完整性和系统性获得了越来越得到广泛的接受。在17—18世纪近百年的时间里，魔鬼学说基本上是经波兰、欧洲渗透到俄罗斯的。从反映古俄罗斯作者们的宗教意识——对死后另一世界的真诚信念明显地转变为艺术创造的幻想。早期的俄罗斯诗人以《地狱图景》、《插图》等宗教道德说教关注罪人在地狱中永久受苦这一独特主题。安德烈·别罗伯茨基在著名的伪经《圣母的苦难历程》（*Хождение Богородицы по мукам*）影响下写成的宗教哲理诗《五书》（*Пентатеугум*）^②描绘出最生动的地狱图景。魔鬼学说的主要形象是撒旦。他强悍有力的个性和巨大的能量可以直接影响人们的命

① Н. М. Никольский, *История русской церкви*, М.: 1983, С. 26.

② 五本关于四个最后的事情、虚荣和人的生活的书。

运。俄罗斯作家们认为，魔鬼是世界之恶的化身。恶魔的功能在于强化宗教道德、减少恶行，如在日常生活中强化东正教、基督教戒律，强化教会、沙皇、大公权力的神圣。

到了18世纪，《圣经》的恶魔学说逐渐为俄罗斯作家所接受。在18世纪上半叶，很多传统的魔鬼学说及其化身的特征被留存下来。然而科学教育的发展骤然减缓了文学中的魔鬼进程，魔鬼主人公变成了喜剧嘲讽的对象。魔鬼学说从古代向启蒙时代的转向在费奥方·普罗科波维奇的作品中得到了鲜明表现。在诗歌中改写《圣经》和翻译外国作品的现象非常普遍。

18世纪60—70年代，对斯拉夫魔鬼学说的态度从嘲笑、批评转向善意和尊重。对民间“神话”的收集整理工作充分展开，并以文学作品的形式出现。多神教信仰的因素甚至渗透到俄罗斯古典主义的高级语体中，但是在悲剧和颂歌中还谈不上有意识有目的地运用。关注斯拉夫多神教的目的主要在于强化俄罗斯社会的民族自我意识，唤起对祖国历史、民俗与民族志的兴趣。对古代神话、斯拉夫民间传说的模仿和复制，以及在此基础上进行新的艺术创造，成为文学的自觉使命。斯拉夫的魔鬼学说不仅被视为多神教的迷信和离奇现象，而且被视为俄罗斯古代民间的“幻想性”作品。这一观点从作家影响到广泛的读者层。壮士诗、“讽刺喜剧”和在魔幻喜歌剧中“复兴”的传说壮士歌的主人公频频出现。而对于很多有教养的人而言，斯拉夫魔鬼学说还属于“下层财富”。

18世纪到19世纪初的魔鬼学说具有复合性的特征。斯拉夫神话与《圣经》神话在一部作品中汇成一种独特的复合物，反映古老的双重信仰，官方东正教和民间的礼仪与节日，其中还不乏欧洲神话、东方传说故事的主人公。所有这些都是俄罗斯的背景下，围绕着现实历史人物出现的。复合性令魔鬼的性格更加丰富，并具有了娱乐功能：在一些“可笑的魔鬼”身上折射出启蒙者、讽刺者和智者对迷信偏见的笑。这种笑声在世纪末逐渐减弱，并转向对传说与幽灵的笑。

魔鬼学说与浪漫主义具有一种天然联系，同整体上的神秘主义一样，是后者不可或缺的组成部分。新的神话研究使19世纪初

文学的魔鬼学说具备了多样性的特征，斯拉夫的魔鬼学说受到更多的关注。在戏剧特别是魔幻喜歌剧中，彰显出斯拉夫神话的魅力。这是斯拉夫精灵被积极地“浪漫化”的过程。这一时期的讽刺诗保留着一部分18世纪魔鬼学说的特征，但更重要的是出现了真正的创造性的接受。茹科夫斯基是浪漫主义文学恶魔论的代表。他真诚地相信死后的异在，对魔鬼世界的真诚信念和诗人的幻想紧密交织在一起。在规模上，他的《天堂之歌》明显逊于《恶魔之歌》。在叙事诗里，他的恶魔世界被描绘成一个封闭的空间，很多精灵从这里畅行无阻地闯入人世。魔鬼的作用主要在于宗教教育功能，它是诱惑与惩罚的象征，这一点与《圣经》相同。相比之下，斯拉夫的魔鬼所起的作用明显淡化。茹科夫斯基坚持写“高雅的诗”，他不能容忍恶魔力量的理想化。魔鬼在他这里只是一个参照，可以让读者感受到对阴间来客的恐怖，但同时又不能没有正面的神秘的理想。在《挽歌》中，主人公站在两个世界——人间与魔鬼世界的门槛上，张皇失措地期待着某种神秘可怕的东西。

魔鬼在文学中的作用随着浪漫主义的发展得以强化。在19世纪20年代的俄罗斯诗歌和小说中，各种魔鬼思潮异彩纷呈，《圣经》与斯拉夫魔鬼学的主人公以及二者的复合物纷纷登场。恶魔形象的神秘性、奇异性、幻想性及其“理性主义”构成了浪漫主义文学的独特魅力。果戈理笔下的魔鬼呈现出乌克兰乡村的民间多神教色彩，散发着浓郁的民族气息。对魔鬼、妖精和巫师的尽情嘲弄和对人民的勇敢、机智和爱国精神的礼赞结合在一起。主人公的英勇与旧时魔鬼的对立是他的浪漫主义美学的重要特征。莱蒙托夫在黑暗沉滞的高压统治下写出叙事诗《恶魔》和长篇小说《当代英雄》，在批判主人公的利己主义给他人带来毁灭和灾难的同时，更赞美他们强烈的反叛精神。《恶魔》叙述了一个天使反抗上帝的神话故事：因天使刚愎自用，不受上帝宠信，被贬黜为魔鬼。他愤懑之余，诱劝人们抗拒上帝，揭露它的伪善，终使自己成了“上天的敌人”和“宇宙的灾难”。更为重要的是，作为“认识与自由的皇帝”和“天国的流浪者”，恶魔被表现得强悍有力、威武不屈、虽败犹荣，在某种程度上可以认为是高傲而孤独

的诗人自况。别林斯基盛赞这一形象，说它“具有广阔想象力和形象的力量”，是对专制权力的反抗和对自由的渴望的象征。在恶魔身上，已经带有浓厚的现代气息。俄罗斯的撒旦仿佛是“世界灾难”的化身，“崇高的抗议”的化身。最终，尼采的超人哲学成为恶魔主题的顶峰。在这一切之后，陀思妥耶夫斯基见到了隐秘的深渊。他怀着先见的忧虑指出这一点并寻找对恶的克服之路。

第三节 20 世纪俄罗斯文学中的魔鬼形象

一、现代主义诗歌：“神圣的撒旦”

20 世纪初，超人的歌手尼采以“上帝死了”开启了重估一切传统价值的序幕，其回声响彻俄罗斯上空。俄罗斯文学发生了一个重要转向——传统的恶服从于善的永恒的物质秩序崩溃坍塌，在文学艺术中出现了否定上帝所造的世界、提升魔鬼地位的倾向。从画家弗鲁贝尔（Михаил Александрович Врубель，1856—1910）的恶魔系列——《坐着的恶魔》（1890，图 11）、《塔玛拉与恶魔》（1890—1891）、《恶魔头像》（1891）、《飞翔的恶魔》（1899）、《被打翻的天魔》（1901—1902），到作曲家斯科里亚宾（Александр Николаевич Скрябин，1872—1915）的钢琴剧《撒旦史诗》（1903）和现代主义诗歌，“神圣的撒旦”成为白银时代文化的普遍现象。现代主义者们对魔鬼的兴趣可以用尼采、叔本华哲学的引力，陀思妥耶夫斯基学说的某些方面，以及历史基督教的危机和诺斯替学说的影响来解释。教皇庇护十世曾经对基督教世界解释道：“在现代主义中产生了古代的诺斯替主义”，这一观点得到了东正教会的认同。^①

一系列诗人都表现出多元化的价值观。玛丽娜·茨维塔耶娃曾经谈到艺术家不可能“崇拜”官方上帝的问题：“诗人的多神教，我已经说过，最多不过是我们基督教的上帝加入到众神中。”^②

① См.: М. Поснов *Гностицизм и борьба Церкви с ним в II веке*, Киев, 1912.

② М. Цветаева, : *Искусство при свете совести*, Литературное обозрение, 1982, No. 10, С. 104.

象征主义诗人勃留索夫在日记（1898）中也表达过认识问题上的多元论思想，他拒绝承认基督教是唯一的真理，否认真理的一元性：“我知道另一种真理……真理是多方面的。真理有很多并且互相矛盾。应当接受并理解这一点……我一直在思考这一问题。因为我感到我们追求唯一的力量或开端或真理是很可笑的。我的理想永远是一切神明的万神庙和教堂。我们将要向白天与黑夜、密特拉^①和阿多尼斯、基督与魔鬼祈祷。这个‘我’就是消弭一切分歧、容忍一切界限的聚合点。”^② 在标题醒目的抒情诗《我》中，诗人宣告：

我的灵魂在矛盾的雾障中没有疲惫，
我的理性在厄运的交集中没有疲软，
我爱所有的梦想，我珍视所有的语言，
我向所有的神明奉献诗篇。

在《致吉皮乌斯》一诗中，勃留索夫把魔鬼和上帝相提并论，并希望死后能看见魔鬼和上帝创造的所有深渊，这种异端邪说在当时很有代表性。诗人坚定地说：

颠扑不破的真理
我早已不再相信，
我爱所有大海，所有码头，
从无半点偏心。
我愿自由的帆船
能够到处航行，
无论上帝，无论魔鬼，
我都要称颂。

① 古波斯神话和吠陀教中的太阳神。

② В. Я. Брюсов, *Дневники. Автобиографическая проза. Письма*, М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002, С. 61.

这种特殊的情感在巴尔蒙特的《上帝与魔鬼》(1902)中得到应和:

我爱你,魔鬼,我爱你,上帝,
朝一个呻吟,朝另一个叹息,
对一个叫喊,对另一个幻想,
但你们俩都伟大,都是美的灵感。

.....

屋里又挤又闷,一切梦仅存瞬息,
但高界的旷原多么自由、飘逸,
久经苦难的叹息多富有魅力,
啊,神秘的魔鬼,啊,唯一的上帝!^①

诗人对停留在基督教教义的框架内解决善与恶的矛盾感到绝望,于是转而从诺斯替学说、从由上帝流散的二元论中找到了出路。

在索洛古勃那里,“魔鬼”是父、造物主,亦即上帝。与其他恶魔诗人比较,莱蒙托夫的恶魔永远是“被放逐的灵”、过去的基路伯;歌德的靡菲斯特并不是恶本身,而只是它的一部分。索洛古勃被称作“恶与魔鬼的诗人”、“恶的布道者”和“魔鬼的崇拜者”。在危难之际,他希望得到魔鬼而不是上帝的庇护。在《当我在波涛汹涌的大海上航行》(1902)一诗中,他写道:

当我在波涛汹涌的大海上航行,
我的船在下沉,
我那样求告:“魔鬼,我的父,
救救我,饶恕我——我就要沉没。”

从情节上看,这首诗与阿克梅派诗人古米廖夫写于1906年的

① 顾蕴璞编选:《俄罗斯白银时代诗选》,26~27页,广州,花城出版社,2000。

一首诗仿佛是同一个故事的不同版本：

我的老朋友，我忠诚的恶魔，
给我唱过一首歌：
“一个水手在漩涡中航行了一整夜，
在天亮时沉没。”

但是很明显，对于魔鬼，两位诗人的态度迥然不同——索洛古勃膜拜魔鬼，古米廖夫则表现出一种平等的心态。

索洛古勃诗歌创作的基本主题和总的基调是否定生活、惧怕阳光、歌颂死亡并力图沉入黑暗。“在俄罗斯诗歌的万神庙中，孤独地矗立着敏感而忧郁的索洛古勃的身躯。”^① 他在诗中创造出特殊的艺术现实，形成从诺斯替主义到德国古典哲学等各种学说的奇妙综合。他经常从一个极端转向另一个极端，公开渎神的诗行经常被对福音书信条的强烈认同取代；公然宣扬撒旦的神性又被他“将来失败”的启示录主题所替代。

我是神秘世界的上帝，
整个世界全属于我的幻想。
无论在人世，还是在天国，
我决不为自己树立偶像。

我决不向任何人显露
我身上作为上帝的本性。
我像个奴隶劳作，为自由
呼唤着夜晚、黑暗和宁静。

古米廖夫笔下的魔鬼就是以前的上帝，身上综合了《圣经》

^① Н. Поярков, Поэт Зла и Дьявола, Н. Поярков, *Поэты наших дней*, М., 1907, с. 144.

中的上帝及其对手的特征，因此被称作“魔鬼卢西弗（дьявол—Люцифер）”和“魔鬼上帝（дьяволобог）”。他写过包含《石块》、《森林大火》、《女巫》等诗作的《魔鬼组诗》以及超组诗《撒旦的辩解》。在诗中，他郑重宣布魔鬼是神、是善：

卢西弗给了我五匹壮马，
和一只金色的宝石指环，
我见到了地下洞穴的深渊
和繁茂的谷地里一张年轻的脸。

在创作中，诗人同时持有一元论和二元论的立场。前者是为了建构赋予“魔鬼上帝”权力的世界，随后的一切都是他的流散。善在这个世界里基本上不存在。但是“魔鬼上帝”并不是经典的基督教“恶”的化身。绝对的二元论阿维斯陀经^①的灵是建构古米廖夫世界的基础：其中一部分是“善”的原则，另一部分是“恶”的原则。换句话说，古米廖夫思考善与恶问题的方式是一元论的，他建构世界的方式则是绝对二元论的。在反世界创造的倾向中古米廖夫并不孤独，勃洛克、扎米亚京、A. 托尔斯泰都有过类似的尝试。

有时，魔鬼是人的自由和理性的象征，在“上帝已死”的日子里，吉皮乌斯曾借主人公之口道出“我爱自己犹如爱上帝”（《献词》）。在《上帝的生灵》中，抒情主人公因“痛苦”、“反抗”和“疯狂”而直接以魔鬼自况。在他身上蕴藏着一股强大的精神力量：

我为恶魔祷告上苍，
上帝！他也是你的造物
我爱恶魔是因为在他身上
我看到了自己的受苦。

① 阿维斯陀经（Авеста）是古阿塞拜疆、中亚细亚和波斯的祆教圣经汇编。

一面奋斗一面受尽折磨，
他细心为自己编织网罟……
我怎能不同情恶魔，
因为他与我同样受苦。

当我们的肉体到你堂上
受审，请把代价支付：
上帝呀，看他受苦的分上
该把他的疯狂宽恕。

一般而言，传统文学中的魔鬼很少脱离《圣经》原型。他们与《圣经》中堕落的天使相似，延续着上帝创造的形态，故而其创造力很有限，缺少由真正的最高本质铸就的强悍的精神特征。现代主义者对此作了彻底颠覆。他们公然亵渎《圣经》中的上帝，称基督教的上帝是世界之恶的化身，《圣经》中的魔鬼为神的真理的化身。他们将生活与恶混为一谈，实际上是在逐字逐句地重复诺斯替教的信条。因此，20 世纪俄罗斯文学中的“恶魔”拥有一系列完整的特征，虽然它仍然沿用了魔鬼之名，但无法等同于基督教传统框架中的魔鬼形象。造物主和卢西弗已经悄然易位。

二、《大师和玛格丽特》：“魔鬼的福音书”

20 世纪俄罗斯文学中最著名的魔鬼形象当属 M. 布尔加科夫的小说《大师和玛格丽特》中的魔王沃兰德。这一形象与著名画家弗鲁贝尔笔下的恶魔一起被认为是恶魔领域最伟大的创造。小说在作者最初的构思中名为《恶魔小说》，在 1937 年 5 月的日记中，作家的妻子仍然指出这是“基督与恶魔的小说”和“关于沃兰德的小说”。作品曾用过的名称有《魔法师》、《工程师的蹄子》、《有蹄子的杂技演员》、《沃兰德的巡演》、《大臣》、《撒旦》、《黑神》、《黑暗之王》。书名的演变过程表明，魔王沃兰德的形象在小说结构中起到了关键作用，并且成为小说的主要内容。布尔加科夫将古老的福音书进行变形并重新改写，从小说开头沃兰德讲述

耶稣的章节到“小说中的小说”的多层次结构，表现出 20 世纪 20 年代至 30 年代的莫斯科现实社会与耶路撒冷世界的时间联系。沃兰德是贯穿小说各个时空层面的主人公，小说因此又被称作“魔鬼的福音书”^①。

在小说中，布尔加科夫把若干文化与历史宗教传统——古代多神教、犹太教、早期基督教的成分、西欧中世纪的魔鬼学说、斯拉夫神话观念（间接的东正教，更接近民俗而不是宗教正统派）融合在一起。这一切通过怪诞、讽刺、莫斯科密集的日常生活互相渗透交融。

在沃兰德身上同样综合了很多原型要素。这一形象的塑造经历了一个复杂的演变过程。初稿中的恶魔形象要比最后一稿传统得多。沃兰德以诱惑者和挑衅者的角色出场，如唆使伊万捣毁耶稣雕像。在 1920—1923 年的版本中，他在很多方面还与经典的可怜的“上帝的效仿者”相似，带有卑下的特征：带着狡黠的笑嘿嘿地用俗语说话。在定稿中，沃兰德完全拥有了拜伦、莱蒙托夫和弗鲁贝尔传统中恶魔庄重威严的外貌，歌德的浮士德传统中魔鬼的诱惑与试炼的个性，以及但丁《神曲》中魔鬼的审判职能。虽然在外表上还保留着魔鬼的传统标志——眼睛颜色不一：“右眼是黑的，左眼不知为什么是绿的”，但事实上，M. 布尔加科夫已经摆脱了传统魔鬼形象的规范，在基督教《圣经》故事的框架内，又注入了多神教、犹太教与诺斯替教神话中二元论的灵魂。

沃兰德形象的出处与歌德的浮士德有着直接的联系，其音乐原型来自古诺的歌剧《浮士德》。魔鬼的名字沃兰德出自德语 *Fa-land*（魔鬼，诱惑者，骗子），在歌德的《浮士德》中的《瓦普吉司之夜》一场，靡菲斯特自称是“福兰特公子”（*Voland*，在中古高地德语中是恶魔的别名）。小说扉页的题词也引自《浮士德》中的台词：“那么你究竟是谁？我就是那种力的一部分，总想作恶却总是成就善。”

^① В. Я. Лакшин, Мир Михаила Булгакова, М. А. Булгакова, *Собр. Соч.* : В 5-ти т. М. : 1989, Т. 1, С. 57.

与沃兰德相比，歌德的靡菲斯特更富于浪漫色彩。歌德在靡菲斯特身上实现自己对善与恶的界限的探索，提出宇宙的本质和历史的秘密这些不可能找到答案的问题。与歌德不同，布尔加科夫没有试图寻找善与恶的界限。他认为，善与恶是永恒而无法割裂的生活矛盾，沃兰德就是这一矛盾的化身，他对利未·马太的一番话阐明了善与恶的辩证关系：

假如世上不存在恶，你的善还能有什么作为？假如从地球上去掉阴暗，地球将会是个什么样子？要知道，阴影是由人和物而生的。瞧，这就是我这把宝剑产生的阴影。此外，树木也产生阴影。你是不是想把地球上的一切树木和生物统统去掉，从而满足你享受光明的幻想呢？

撒旦作为福音书的主人公在宗教思想家 C. 布尔加科夫的观念中具有深刻的悲剧性：“在此反映出嫉妒、仇恨、反抗基督，但是这一切都是在否定的系数下具有肯定的内容：被排斥的、受凌辱的、深藏的、对他不可抑制的爱，这种爱等待自己指定的时辰，最后的世纪终结，那时‘魔鬼’不听从外在的强力，而是内在的服从。这可能会通过撒旦主义中撒旦的悔过完成。”^① 在基督教末世论的语境下考察，就可以见出，这一独特而复杂的魔鬼形象包含了悲剧的、戏剧表演式的、狂欢化的开端，他既是传统的又是戏仿的。

集作恶造善于一体的沃兰德同时完成破坏与重构。他否定的是背离了人类传统精神价值的社会，惩罚的是生活中的恶行与不义。他之所以降临莫斯科，是为了检验在理性崩溃、信仰缺失、不信上帝、不信魔鬼的时候，莫斯科人的灵魂是否发生了变化。沃兰德及其随从们以魔法师、教授、翻译、合唱指挥、杂耍小丑等身份亮相莫斯科，第一次施展魔法大加惩罚，就是让莫斯科文联主席伯辽兹遭遇车祸，身首异处。后者否认上帝和魔鬼的存在，

^① С. Н. Булгаков, *Труды о Троичности*, М., 2001, С. 290.

宣扬“人死灰灭”理论，否定道德原则和个人责任。这些文化政客主导着社会的意识形态，致使整个社会失去了个性、思想、灵魂和意志。在杂耍剧场，在沃兰德的导演下，莫斯科人丑态百出：为了争抢时装和卢布，不顾廉耻，大打出手，表演了一出丑恶、齷齪、令人不安和厌恶的人生闹剧。伯辽兹刚刚人头落地，就有32份用祈求、威胁、中伤、告密等手段占用住房的申请交到房管主任手上；伯辽兹的姑父波普拉夫斯基从基辅远道赶来不是为了参加葬礼，而是试图争得侄子住房的继承权；房管所主任博索伊以权谋私，收受贿赂，沃兰德的随从们先设计贿赂他再去报警，使其被捕；新闻记者莫加雷奇为了抢占大师的两间地下室，骗取大师的信任和友情，然后写信告密落井下石，说他私藏非法书刊，剥夺了大师在现世最后的存身之地；瓦列特杂耍场的餐厅管理员索克夫以次充好欺骗顾客，中饱私囊，外表上却是一副可怜的穷人相；以拉铜斯基为代表的文学批评家们抛弃良知，言不由衷，口是心非，对大师口诛笔伐，欲置大师于死地而后快；办公楼里失去个人意志的职员们不约而同地高唱同一首歌却无法止住，最后被卡车集体送往疯人院……整体的混乱无序正是那个疯狂社会的真实写照。沃兰德的现身既意味着考验与揭露，同时也是严厉的惩罚，每一桩恶行恶事都没有逃过他的法眼，全部受到了应有的惩处。

对于创作出关于基督的小说并因此而遭受迫害的大师和他的情人玛格丽特，铁石心肠的魔王沃兰德也流露出慈悲与柔软的一面，全力成就这一对生死相依的情人。在撒旦舞会上，沃兰德为玛格丽特唤来了她苦苦寻觅的大师，恢复了大师被焚毁的书稿，成为人类传统精神价值的捍卫者。索科洛夫认为：“这不仅是戏仿，而且指向沃兰德和约书亚·迦·诺茨里的联系，约书亚决定大师和玛格丽特的命运，却请求沃兰德完成这一决定。”^① 别有意味的是，在初稿中为沃兰德起过的名字有“阿扎泽洛”（Азazelo，后来成了随从的名字）、维利阿尔（Велиар）、捷奥多尔（Теодор，

① Б. Соколов, *Энциклопедия Булгаковская*, М.: Локид-Миф, 1998, С. 164-165.

古希腊语意为“神赐”)。撒旦在世上的行动没有超出至高无上的上帝允许的范围，而按照造物主的意志完成的一切，不可能是恶，它指向创造的善，无论用什么标准衡量，都成为上帝的最高正义的反映。正是由于上帝的恩准和上帝的意愿，产生于恶魔的恶，对人变成了善。然而按照恶魔亘古以来的本性，他仍然停留在恶上，因此他断言：“我成就善。”

从作品的整个风格结构来看，撒旦的盛大舞会仿佛是最后审判的法庭，沃兰德更像是但丁《神曲》中的卢西弗，代上帝行惩恶扬善之职。在撒旦舞会一场的黑弥撒上，出现了一系列对圣教仪式原型意象的化用。玛格丽特一出场便带有黑弥撒的高级僧侣——撒旦的祭司的意味。基督教的高级僧侣往往都佩有明显的胸标，主教将饰有宝石的基督或圣母的小像挂在胸前，祈祷时站在一块绣着鹰像的小小圆形地毯上。舞会上“卡罗维夫把一个镶在椭圆框里、系在项链上的、沉重的黑毛狮子狗雕像挂在玛格丽特胸前”。接待客人时，她踩着一个“绣着金狮子狗的垫子”。圣像和鹰被换成了狗，而黑狗从中世纪起就是魔鬼的象征。在歌德的《浮士德》中，撒旦出场时就是以黑色卷毛狮子狗的形象现身。随后卡罗维夫和河马便表现出对玛格丽特的格外敬畏。在基督教礼拜中有信徒吻神甫手的仪式，而小说中赤身裸体的玛格丽特主持晚会，接受成千个被处绞刑者和杀人犯亲吻她的膝盖。在这里也可以见到基督徒接受圣餐礼时手放在胸前的十字造型的戏仿：魔鬼爵士乐队的指挥“看见玛格丽特就深深地弯腰施礼，两手几乎够着地板，然后直起腰来尖声高叫：‘阿利路亚！’他拍了一下膝盖，然后又交叉着手在另一个膝盖上拍了两下……”一声“阿利路亚”（赞美上帝）道出了这场黑弥撒与圣教仪式实质上的一致性，魔鬼的救赎意义也由此暗示出来。

“酒”与“血”意象的转换亦打着鲜明的宗教文化传统的印记。黑弥撒上注满了香槟酒、葡萄酒和白酒的硕大酒池和喷泉溢出希腊传统中酒神祭祀的沉醉与狂欢，通过转换又喻示出基督教关于“复活”的观念。耶稣在最后的晚餐上宣告：“……这杯是我血所立的新约，是为你流出来的。”小说中当沃兰德用祭祀

之杯畅饮麦格尔男爵的鲜血为存在者的健康干杯时，转瞬间恢复了自己的“本来面目”：“他身上那件打补丁的脏衬衫和脚上的破鞋不见了，现在他披着一件黑斗篷，腰间挎着长剑。”魔王把颅骨杯举到玛格丽特唇边，她听到另一个声音说道：“不要害怕，女王，鲜血早已渗进地里，在洒下热血的地方，现在已经是葡萄藤上果实累累了。”这里又仿佛可以听到耶稣基督关于“我是真葡萄树……”布道的回响，跟告密者麦格尔男爵已经没有任何关联。玛格丽特顿时感到甜美的浆液流遍了全身。大师复活后神思恍惚，又是酒让他恢复了理性。回到地下室后，阿扎泽勒奉沃兰德之命，给大师和玛格丽特带来一瓶“犹太总督喝的那种法隆葡萄酒”，“他们举起杯子对着窗外即将逝去的、暴风雨前的阳光照了照。透过酒杯，他们觉得一切都染成了血红色”。如果说回春脂使玛格丽特由尘世出离到魔界，那么酒便成了疯狂与理性、此岸与彼岸之间过渡的媒介。魔鬼神话与基督神话在这里再次相遇、叠合。

在撒旦舞会亦庄亦谐、亦虚亦实、光怪陆离的狂欢节气氛中，不知不觉地完成了种种神秘的转换，圣魔之间没有明显的界限。这里没有传说中地狱血雨腥风的阴惨恐怖，撒旦舞会也不再是一场丑陋而放荡的狂欢，相反，魔王沃兰德所提供是复归的乐园景象：在叶尼塞河上的绿色小岛为玛格丽特举行的欢迎仪式上，婀娜的柳树下青蛙音乐家用木笛演奏雄壮的进行曲，人鱼公主跳起月下圆舞，裸体魔女们向她行宫廷式的屈膝礼请安，长着连鬓胡子的胖子向她致敬，一个羊腿男人为她在草地上铺上锦缎，黑羽毛的白嘴鸦司机开着黄色敞篷汽车为她送行；当玛格丽特从那闻名遐迩的“凶宅”走进撒旦舞会的奇异空间，见到的是热带森林中跳来跳去的鸚鵡、约翰·斯特劳斯指挥的庞大乐队、鲜花矮墙、喷泉飞瀑和偌大的酒池……这一切似乎暗含着从丑恶现实进入美好灵境的隐喻。撒旦身披黑斗篷，手持利剑，进行庄严神圣的末日审判（图12）。

如果说“撒旦的盛大舞会”一章是末日审判的缩影，那么当我们把距离拉开就可以发现，整部小说都笼罩着末日审判的氛围，魔王及其随从在莫斯科的整个活动就像是一场规模宏大的末日审

判。在他们荒诞不经的行为中，在作者讽刺幽默的笔调下，透射出末日审判的庄严与神圣。在沃兰德身上没有反抗上帝或渎神的些许暗示，从本质看，他接近自己的对立面，是上帝的同盟，是上帝的惩罚之手。如果说约书亚（原型为《圣经·新约》中的耶稣）是善与爱的化身和为拯救人类而自我牺牲的楷模，那么沃兰德在这里俨然是理性之英明与尊严的化身，是黑暗之王、正义的原型和戏仿历史的神秘力量，在传统恶魔的表象下实现绝对真理。M. 杜纳耶夫写道：“沃兰德在这里是正义的绝对保证，善的创造者，吸引人们热切的同情心的正义的法官。沃兰德是小说最有魅力的主人公，比约书亚要可爱得多。”^①在这个意义上，《大师和玛格丽特》又可以被称作希望庆祝善的胜利的“第五福音书”。

三、《我们》：“靡菲斯特基督”

20 世纪 20 年代初，扎米亚京发表了著名反乌托邦小说《我们》（1921），这部小说虽然被禁长达大半个世纪，直到 1988 年才在苏联《旗》杂志上刊出，却是 20 世纪“反乌托邦三部曲”的奠基之作（另两部作品是赫胥黎发表于 1932 年的《美丽新世界》和乔治·奥威尔发表于 1949 年的《1984》）。这部作品从主题思想、情节结构到人物形象塑造等方面都提供了一种模式。反乌托邦小说的共同特点是描写未来世界在强权统治下，个人为维护个性尊严和自由而作的反抗斗争。《我们》中出现的“靡菲们”的群像，是人而不是恶灵，是反抗敌基督的勇士。“靡菲”的名字从《浮士德》中的靡菲斯特借用而来，取其反叛之意。恶魔主题与魔力在当时一下子拉近了扎米亚京的人物和索洛维约夫《关于敌基督的小故事》的联系。

严格地讲，敌基督形象本不属于本章讨论的内容，因为他无论如何也不能混同于恶灵，但这却是俄罗斯文学中的一种独特的形象类型，是恶在俄罗斯文学中的另一化身，因此有必要对敌基

^① М. М. Дунаев, *Православие и русская литература*, VI, М.: Христианская литература, 2000, С. 243.

督的形象作一简单描述。事实上，敌基督与基督为敌，敌基督只是黑暗之王的吏从和特殊的、特别渎神的人；他妄称基督之名，是假基督，是冒牌的弥赛亚。《新约》把那样一些人归列入敌基督的行列：“他们从我们中间出去，却不是属我们的。若是属我们的，就必仍旧与我们同在。他们出去，显明都不是属我们的”（《新约·约翰一书》）。敌基督是“大罪人，沉沦之子”（《新约·帖撒罗尼迦后书》）。基督本人公开指出：“我奉我父的名来，你们并不接待我。若有别人奉自己的名来，你们倒要接待他”（《新约·约翰福音》）。在《启示录》中敌基督被描绘成野兽。敌基督以谎言迷惑人、欺骗人，企图获得在世界上的权利，并暂时得到了这种权利，但是最终，敌基督将被基督战胜。敌基督同魔鬼的联系就如同基督同上帝的联系一样。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中塑造的宗教大法官也许是俄罗斯文学中的第一个敌基督形象。他对基督说：“我们拥护的不是你，而是他（指撒旦），这就是我们的秘密。我们早就不拥护你，而拥护他，已经有八个世纪了。整整八个世纪以前，我们从他那里接受了你的愤然拒绝的东西，接受了他把地上的天国指给你看时向你呈献的最后的礼物：我们从他那里承受了罗马和恺撒的宝剑，只宣布自己是地上的王，唯一的王，虽然我们至今还没有能彻底完成我们的事业。”

K. 列昂季耶夫（К. Леонтьев，1831—1891）^① 在 19 世纪 80 年代就预见到俄罗斯注定要爆发一场革命。他对这场革命的共产主义性质的预见比陀思妥耶夫斯基还要准确。他认为俄罗斯人民的唯一使命在于从自己内部产生敌基督。索洛维约夫的最后一部作品——体现末世论思想的《关于敌基督的小故事》（《三次对话》的附录，1899—1900）与此一脉相承。索洛维约夫描绘了尼采式的超人——敌基督（这一与宗教大法官类似的形象代表着世俗权力）对世界的统治。他预感到，人类的世界性的社会组织已经不

① K. 列昂季耶夫，哲学家、美学家、艺术家、出版家、社会学家、思想家、修道士，有强力意志、贵族派头、生活悲剧感，奉行严格的唯美主义、反道德主义，对文化兴衰条件极为关注，这一切都与尼采相似。

是基督教的事业，不是基督教的神权，而是敌基督的事业。索洛维约夫在这里集中讨论了善与恶的问题。他直到晚年才理解，恶不仅仅是不足，不仅仅是不完善，因为二者可以随着善的力量的增长而逐渐被消除。恶是实在的力量，至少是人的力量所无法战胜的力量。即善不是万能的，人类的弱点就是对恶的服从。面对这一现实，任何理论，任何形式的乌托邦都无能为力。《三次谈话》后来引出不少仿效之作：Е. Ф. 索苏诺夫出版了两版的《基督对敌基督的胜利》（喀山，1905，1911）；剧作家们利用旧时流行的“无政府主义”（анархизм）与“敌基督”（антихрист）语音的接近制造舞台效果：如《敌基督降临：А. В. 谢维利亚克一幕中的戏剧习作》（阿斯特拉罕，1907），在塔什甘，В. М. 加夫里洛夫出版了规模庞大的神秘诗剧《敌基督》（1905）。1914年，П. 卡尔波夫出版了关于撒旦教派的中篇小说《旗帜》（书名的变体为《敌基督——黑暗之王》）。别雷的第一部《交响曲》也招来了敌基督的名声。著名的忏悔小说《敌基督。怪人札记》的主人公环顾空漠麻痹的世界，感觉似乎是著名神话中的萨马埃尔（卢西弗的化身之一）所以为的那样，他或许就是上帝，即人神，即反上帝，即敌基督。

在19世纪末20世纪初，学者们以陀思妥耶夫斯基的宗教大法官的形象为例，研究敌基督的历史可能性。从别尔嘉耶夫和阿斯科尔多夫到弗兰克和安德列耶夫，形成了一个系列。费奥多罗夫在尼采的超人身上看到了敌基督的直接信息。梅列日科夫斯基在1893—1901年创作的《基督与敌基督》三部曲（《诸神之死：叛教者尤里安》、《诸神复活：列奥纳多·达·芬奇》、《敌基督：彼得和阿列克赛》）中表现善与恶、真实与谎言、精神与肉体的对立。这一主题本身就提供了明显的善恶对照。他把基督与敌基督看作世界历史上的两个原则，具有象征性的意义。基督与敌基督的斗争主要表现在他所选择的历史人物的心灵之中，小说主人公的心灵世界成了基督与敌基督、基督教与多神教斗争的战场。在这一点上，他与陀思妥耶夫斯基相似。整个人类历史就是这两个原则的斗争史，是两个原则下的两个道德价值体系的斗争史。敌基督

代表的是多神教的力量，主要体现的是人间的原则：人间的美、肉体的真理、快乐和对生活的享受。基督所代表的是基督教的力量，基督教所教导的是更高尚的道德水准和价值取向。梅列日科夫斯基认为，19 世纪初的俄罗斯已经到了敌基督统治的时代，即敌基督的王国（野兽王国）。然而，敌基督的统治是暂时的，最终敌基督将被战胜。

《我们》这部运用新现实主义的艺术手法写成的警世预言小说就描绘了敌基督统治的图景——这是一幅唯科学神话的世界图景，是作家站在人类社会现代化进程的历史高度，结合俄国的社会现实作出的反乌托邦预想。在扎米亚京那荒诞怪异、恣肆大胆的奇思异想中，隐伏着深邃的思想和超前的洞见。它不再是传统现实主义的写真，也不似象征主义那样追求对现实世界的超越。它怀着对此岸世界的强烈热爱和深切关怀，既超越而又贴近这个世界，多维地、动态地观察这个世界的深层问题。现实与幻想结合的画面，夸张、荒诞和隐喻的运用，成为思考这个世界的必要手段。小说具有象征主义绘画般浓烈的感觉色彩。透过“我”（故事的讲述者 Д-503，一个天才的数学家）的心灵和双眼折射出的世界，充满鲜明的、意味深长的视觉性和感觉性。作者把人类的生命意识放在玻璃城堡的围困之中，将科技理性高度发达的社会放在历史的显微镜下，其荒诞悖理之处皆纤毫毕露。

敌基督在小说中化身为“大恩主”。由他统治的 30 世纪的“统一王国”是经过“两百年大战清除了地球表面的千年垃圾，因而变得光洁明亮了”的被围在绿色围墙里的世界。大墙外是“不理智的、乱糟糟的世界”，有树木、禽鸟、动物和居住在森林中的毛发满身的野人。大墙内则是“机械的、完美的世界”，有永无变化的蓝天和温暖宜人的气候，一切都被纳入整齐划一的“我们”的轨道，“大家”和“我”都是统一的“我们”。“大恩主”主宰着一切，代表所有人的意志。他被当作新的耶和华，和旧约中的耶和华一样“英明、慈爱而残忍”。大恩主的子民们都失去了个性、思想、感情、记忆和灵魂，变成了不具姓名的由字母和数字组成的“号码”。全体号码都身着灰蓝色制服，戴着金色的号码牌，按规

定的时间戒律表生活。他们被要求像一台庞大的机器一样“融合成有百万双手、百万双腿的统一的身躯”，在规定的时间内，在同一秒钟把石油合成制品送进嘴里，按规定细嚼 50 下才能下咽；饭后排成四人一列，高唱统一万国进行曲，在同一秒钟出去散步。号码们住在透明的六面体玻璃房子里，从出生到死亡，一言一行都受到“机器眼”、“机器耳”的严格控制，没有一点隐私。就连“爱情”也被组织起来，进行数字化管理。300 年前制定的《性法典》使得嫉妒不复存在，古代的爱情悲剧不会再发生。“性管理局”根据号码们的性激素含量制定出相应的“性生活日期表”，号码们申请在那些日子愿和某某号码发生性关系，方可得到一个粉红色的小票本，凭票取得放下玻璃房窗帘的权利……

这是一个不自由的世界。一切自然力量和人的本能都被“我们”纳入轨道，“大家”和“我”都属于“我们”。自由被认为和犯罪紧密联系，所以必须把人从自由中解放出来。号码们以牺牲个性自由为代价达到“理想的非自由状态”，满足于“大恩主”所赐予的绝对幸福（即不自由），成为绝对驯顺的子民。因为“顺从是善行，而骄傲是罪孽，我们是上帝创造的，而我是魔鬼的子孙”。而一旦有所违逆，就会遭受消灭或者洗脑。大恩主的一番话明确道出了统一王国反人性的实质：“基督教的慈悲为怀的上帝自己，把一切不顺从的人都放在地狱之火里慢慢烧死，难道他不是刽子手？而被基督徒捆在篝火上烧死的人，比被烧死的基督徒又少吗？您要明白，就是这位上帝，多少世纪以来一直受到人们的赞颂，称他为仁慈的上帝。荒谬吗？不，相反，这是对人的难移的本性——理智——的血写的明证。甚至当人还是野蛮的、满身披毛的时候，他也明白：对人类真正的、代数的爱，必然是反人性的，而真理的必然标志，是真理的残酷。难道有不灼烧人的火吗？”

《我们》中，Ⅱ-503 奉大恩主之命负责建造“积分号”宇宙飞船，其使命就是要将宇宙的无穷方程连成一个“整体积分”，拯救处在野蛮的自由状态的邻国。他不爱分配给他的 O-90 而爱上了 I-330。在她的爱情诱惑下，他几乎不能自控，没法专心致志

地研究数学，经常因为返祖性的冲动占据他的心而震惊。但同时他不由得长出了“心灵”，走向了反叛之路。扎米亚京让 Д-503 像浮士德一样面临两种选择，一方面是他的上帝（大恩主）和统一王国，另一方面是古代的自由世界。但他终究不过是个循规蹈矩的可怜人，他遵守规定的行为准则与是非观念，总是本能地想去保卫局告密。他的记事簿无意中泄露了行动计划，保卫局迫降飞船，统一王国对所有号码进行摘除幻想及良心麻木术，Д-503 皈依正统，说出所见所闻，并亲眼看着 I-330 被关进“气钟罩”内窒息而死。Д-503 那种不自察觉的悲剧人格正是统一王国存在的基础。

作品以非理性的浪漫主义反对理性主义，维护和保卫与极权主义相抗衡的人道主义、个性自由和人性完美。摩菲之首 I-330 和摩菲们就是被摧毁的旧世界留存下来的火种。他们象征着自由的狄奥尼索斯精神，象征着恶魔的开端。摩菲们在小说中几乎是半抽象的角色，作家在他们身上着墨不多，主要用意在于通过两次反叛行为表现以生命的非理性激情和自然力向严酷的理性规则的冲击。在“一致同意节”事先预知结果的选举中，上百万人举手赞成大恩主继续连任，却突然有几千个号码举手反对，引起一阵混乱。摩菲们策划劫持宇宙飞船逃往大墙外的世界，不料行动前被告发，召来保卫局更严酷的镇压。虽然付出了生命的代价，但他们毕竟“在绝对和终极真理的王国吹起一股高效的、创造的相对论的清新的风”^①。

作家着力描写的女性 I-330 具有古代“疯狂的魔鬼”（尼采语）和基督教概念中反叛的魔鬼（即摩菲斯特）的特征。针对严酷的理性压迫，她提出：“所有的人必须发疯，要尽快地发疯！”她抽烟喝酒，违反禁忌，和大墙外的世界保持着密切的联系。她对艺术的爱，对革命的轻率与疯狂，都映射出歌德的魔鬼的自画像：“我们怀有创造的天赋，我们强大，// 狂妄，叛逆”。与摩菲

^① С. А. Голубков, *Комическое в романе Е. Замятина "Мы"*, Самара, 1993, С. 81.

斯特相比，二者的动机与目的不同，靡菲斯特试图诱惑人类之子并最终俘获他的灵魂，I—330 以自由的思想 and 情感吸引 Д—503，期望在他的帮助下拯救人类。她准备在起义者胜利的时候将统一王国的所有公民都赶到大墙外面，使他们在严酷的条件下适应“自然”的生活。从这一点看来，I—330 又具有为了对人类的愛而自我牺牲的基督的品质。这一品性通过外部的象征（她脸上火红的嘴唇和十字架般的 X 形剑眉，）得以强化，暗示她准备建立革命功勋。

在这部“异教徒”的神话中，基督和靡菲斯特的双重属性结合为一个综合性的形象——力的开端的化身“靡菲斯特基督”。这一叛逆者和拯救者合成的形象令人想起尼采和 Вяч. 伊万诺夫等各种阐释中的狄奥尼索斯。其中一方面联系着敌基督的多神教的神祇，另一方面被确认为古希腊宗教中在基督教之前受难的神祇。通过扎米亚京的其他论文，可以进一步理解“靡菲斯特基督”这一双重属性的怪诞本质。在《天堂》（1921）一文中，撒旦以“永远探索、永远反叛”的思想导师的身份出现，而在扎米亚京回答 K. A. 费定的草稿中，靡菲斯特具有“世界上最伟大的怀疑论者同时也是最伟大的浪漫主义者和理想主义者的特征……他以魔鬼的全部毒素破坏一切成就和今天的一切……他暗地里相信人成为绝妙的完善的力量”^①。扎米亚京十足的浪漫主义哲学既源自歌德和 19 世纪的浪漫主义，也有现代主义潮流对文学传统反思的因素。

小说中展示的世界图景与正统的世界图景有着天壤之别：如果说在扎米亚京的反世界中善是静止的，那么恶则是动态的。他的文章《论文学、革命、熵及其他》（1923）与《我们》存在着互证关系。扎米亚京用熵的概念来表达社会的教条、僵化与沉寂的状态。所谓熵定律，是指热力学的第二定律。物理学意义上的熵是指不能被转化为功的能量的总和。最大的熵指热量的最终平衡状态，能量差别趋向于零，最终归于永恒的死寂。“当（科学、宗

① Д. Мальмстад Л. Флейшман *Из биографии Замятина* (новые материалы), Stanford Slavic Studies. Stanford, 1987, Vol. 1, P. 107.

教、社会生活、艺术的) 赤热沸腾的球面冷却, 火烫的岩浆被蒙上了教条这样坚固、僵硬、静止的外壳。科学、宗教、社会生活、艺术上的教条化——这就是思想之熵。”而“异端者乃是医治人类思想之熵的唯一苦口良药”^①。他由此提出无限革命的思想: “革命无处不在, 万物皆有之。它是无穷了的, 无有最后的革命。”^② 在小说中, I—330 自言“世界上有两种力量: 熵和力。一种力量导致舒适的平静和幸福的平衡, 另一种力量导致平衡的破坏, 使事物永远处于无穷尽的痛苦的运动之中。我们的祖先, 确切地说, 你们的祖先基督徒们崇尚熵, 像对上帝般对它顶礼膜拜, 但我们是敌基督的……”在这个意义上, 与平静和停滞为敌的靡菲们正是实现无限革命、促进社会进步的力。正是这方面的内容决定了小说的反乌托邦风格。

纵观索洛维约夫的《关于敌基督的小故事》、梅列日科夫斯基的《基督与敌基督三部曲》和扎米亚京的《我们》, 可以看出, 在所有这些关于敌基督的小说中, 敌基督是应该被否定的力量, 与其相对应的是基督, 是善的力量。在《我们》中, 大恩主实施的正是敌基督的统治, 需要以“恶”的力量进行拯救。集创造善恶和奖惩的权力于一身的大恩主, 更像旧约中的雅赫维, 而不似新约中爱的上帝。小说结尾的叛乱以失败告终。虽然靡菲们的反叛力量还相当弱小, 但毕竟是可以燎原的星星之火, 预示着个性自由的希望。

恶中有善, 是俄罗斯文学中魔鬼形象的共同特征。H. O. 洛斯基在《绝对善的条件》一书中指出: “道德经验的最高发展表现出, 各个阶层的俄罗斯人都表现出对善与恶的各种兴趣, 并敏锐地发现恶中掺杂着善。从普希金和莱蒙托夫开始, 由托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、卡尔申内依、契诃夫延续的俄罗斯文学就是这一事实的生动证明。”^③ 当代学者 B. H. 萨哈罗夫进一步分析道:

①② 转引自王守仁编选, 乌兰汗等译: 《复活的圣火——俄罗斯文学大师开禁文选》, 190 页, 广州, 广州出版社, 1996。

③ H. O. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М.: Политическая литература, 1991, С. 257.

“俄罗斯的魔鬼是很奇怪的东西。他不是恶，而是‘凶恶的’，有时在自己的霉运中简直就是善良的。果戈理的鬼和普希金神话中的小鬼都是不顺利的、可笑的。伊万·卡拉马佐夫的魔鬼没有摆脱得罪主人公的程序。普希金 1823 年写下《恶魔》一诗。他的恶魔，‘否定的精灵，怀疑的精灵’，准备承认天使的理想和正义性：‘我在天上不曾憎恨一切，在世上也没有否定一切’。甚至勇敢的莱蒙托夫的恶魔也准备和上天和解，他讨厌恶，准备承认爱的力量。”^①

20 世纪俄罗斯文学中的魔鬼形象包含着多重文化渊源，综合了《圣经》魔鬼学说及其在欧洲文化中的延伸，古俄罗斯—斯拉夫神话的成分，以及俄罗斯宗教哲学中所含纳的诺斯替学说的因素。索洛维约夫关于恶的学说与尼采的“上帝已死”恰好形成呼应，对俄罗斯文学影响也更为深刻。受这些因素影响，作为恶的化身，自由与创造的力量，恶魔形象不断地被改写和变形，“上帝的拙劣的模仿者”被改造得异常生动鲜活、可亲可爱。他们既是兼有“神游万仞，心鹜八极”的奔放想象力的文学大师的天才创造，同时又融进了特定时代的艺术经验。更重要的是，文学家对他们寄予了救赎的希望。无论是白银时代文学中“神圣的撒旦”（或曰“魔鬼上帝”），还是布尔加科夫笔下的沃兰德，亦或是扎米亚京的“摩菲”，都在恶的表象下透射出一股磅礴之势、浩然之气。在他们身上，兼有诱惑者、反叛者、拷问者和审判者的多重身份。当被否定的对象是敌基督的力量，是沉滞僵化的现实，是不合理的违背人类传统精神价值的社会时，他们便成为绝对的善与正义的化身、上帝的强有力的同盟，从而具有了救世功能。

^① В. Н. Захаров Русская литература и христианство, *Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр*. Петрозаводск, 1994, С. 11.

第三章

生态主题：全球化背景下的人类命运反思

20 世纪 70 年代以后，全球性的生态危机日趋严重，人与自然的关系引起人们的普遍关注，俄罗斯的生态哲学与生态文学对此做出了积极的回应。与西方的有关研究相比，他们的探讨显示出独特的思维理路——强烈的理性色彩和宗教意识：在对人类理性的追求中始终伴随着末世论的意绪，或者说是期待着通过末世论的启示唤回人类理性。可以说生态末世论就是源于对人类命运的忧思而发出的警示录。哲学对神话的肯定，文学对哲理的追求使得科学与宗教、哲学与文学这两种截然不同的思维方式居然奇妙地结合在一起，在求索之路上殊途同归。

第一节 俄罗斯生态哲学与生态文学中的末世论思想

一、从传统末世论到生态末世论

从对思想史的考察可以发现，俄罗斯的宗教思想比西方思想更多地体现了末世论的意识，或者说末世论是俄罗斯宗教哲学的一个基本内容。危机时代的俄罗斯哲学与文学总是面向末世论神话：每逢

历史处于转折时代，在世纪的交汇点上，在危机与动荡时期，便总会有末世论神话的复活（图 13）。19 世纪末 20 世纪初，十月革命时期，20 世纪末，每个时代都赋予这个神话以自己的变体。在俄罗斯思想的末世论情怀中，对永恒的天国理想的期待与对现世此岸的关注往往并行不悖，同时兼有超越与入世的双重品格。我们在索洛维约夫、列昂季耶夫、费奥多罗夫、别尔嘉耶夫、弗兰克、弗洛罗夫斯基等重要思想家的论述中都可以发现这一特征。

19 世纪末 20 世纪初，灾难即将降临的预感控制着俄罗斯的灵魂，诗人和哲学家们普遍预感到帝俄时代末日之临近，都沉浸在启示录的情绪中。俄罗斯宗教哲学奠基人索洛维约夫在当时预见道，20 世纪是大规模战争和革命的世纪。他在《三次对话》的附录《关于敌基督的小故事》中预言，在世界的末了出现了敌基督（即超人）的统治。虽然在小说的最后，超人在大地震中死亡，被杀害的犹太人和基督教徒都复活了，与基督一起进入了千禧年王国，但总的说来，善的力量终究没有战胜敌基督所代表着世俗的恶的力量。索洛维约夫悲观地认为，文明终将会被毁灭，对恶的力量的服从正是人类的弱点。^①

20 世纪宗教思想家别尔嘉耶夫认为：“宗教意识把历史看作应以灾祸告终的悲剧。”^② 他不同意索洛维约夫和列昂季耶夫对启示录的消极理解，形成了独特的末世观。他说：“我总把基督教理解为末世论，一切其他的理解都被我看成是歪曲了的、不适宜的。”^③ 在第一次世界大战到来之前，他就在末世论的基督教前景中预见到灾难性时代的来临。他断言：“在世间发生的不仅是反基督教，而且是反人道主义、人的形象的震裂。”^④ 在《精神与现实》（1937）、《论人的奴役与自由》（1939）、《末世论形而上学》（1947）和《自我认识——哲学自传的体验》（1949）等著作中，别尔嘉耶夫提出自己所信奉的是“积极创造的末世论，它的使命

① 参见张百春著：《当代东正教神学思想》，84 页，上海，上海三联书店，2000。

② [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译：《自由的哲学》，181 页，上海，学林出版社，1999。

③④ [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，416 页，上海，上海远东出版社，1999。

是改变世界”。人不应被动、消极地等待世界末日的到来，而应该进行积极的、创造性的准备。无论是索洛维约夫的消极的末世论，还是别尔嘉耶夫的积极的末世论，都是基于人本层面的思考，其现实的末日感都源于人类的自相残杀。

另一位对后世产生重要影响的宗教思想家是费奥多罗夫。他早在 19 世纪末就从生态角度预告了世界末日的景象。他去世后由追随者编辑出版的他的著作集《共同事业的哲学》两卷本（1906，1913）包含了改造世界、复活先辈的宏大理想。其“自然调节”思想即为“以理性和意志介入自然”，其中蕴含着对人与自然关系的辩证思考：一方面，他相信科学知识和人类理性的无限力量，设想人们可以借助科学技术来建立一个符合基督教理想的现实世界，这种试图按照人的理想来改造世界和走向宇宙的“方案”成为 19 世纪末 20 世纪初俄罗斯宇宙论的先声。另一方面，他并没有迷惑于对自然的掠夺式的征服。相反，早在 100 年前，他就已经预见到了人在地球上鼠目寸光的功利主义的掠夺活动将要造成的灾难后果。他清醒地预告了生态末世前景：“土地贫瘠，森林消失，气象恶化，表现为洪水和干旱——这一切都证明将有一天会‘大难临头’，这提醒我们对此警告仍不可以掉以轻心……就这样，世界走向末日，而人甚至以自己的活动促进了末日的接近，因为剥削性而非建设性的文明只能导致加速末日来临的后果。”^①而造成这一切的，恰恰是因为“人已尽其所能地作了一切恶，无论对自然（因掠夺而使自然荒芜和枯竭），还是对他人（发明杀人武器和彼此消灭的手段）”^②。

费奥多罗夫在俄罗斯思想史上的特殊地位在于，他的学说自觉不自觉地将人本主义（即人类中心主义）和存在宇宙论这两个思想流派统一起来，把人的命运和宇宙命运统一起来。^③ 这是他的

① 转引自徐凤林著：《费奥多洛夫》，123～124 页，台北，东大图书公司，1998。我国台湾一般译为费奥多洛夫。

② 同上书，123 页。

③ 哲学人本主义在俄罗斯具有深厚的传统，拉吉舍夫、车尔尼雪夫斯基、Бл. 索洛维约夫、果戈理、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰都属于这一流派；具有存在宇宙论倾向的思想家有罗蒙诺索夫、奥多耶夫斯基、丘特切夫、苏霍夫·科贝林等。

思想具有超前性和现代性的主要原因。在同时代，费奥多罗夫以其道德之心、救世理想和宇宙方案受到俄罗斯大思想家们（包括索洛维约夫、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、别尔嘉耶夫等）的共同推崇，索洛维约夫甚至称他为“我的导师和精神之父”。从 20 世纪初的俄罗斯宗教哲学复兴运动至今，他的“共同事业”学说在哲学、科学和文学领域一直有着广泛的影响，莫伊谢耶夫（Н. Н. Моисеев, 1917—2000）、维尔纳茨基（В. И. Вернадский, 1863—1945）和拉斯普京就是最典型的例证。

20 世纪 70 年代初期，罗马俱乐部的系列报告在苏联哲学界激起了强烈反响。1972—1974 年由《哲学问题》杂志主编弗罗洛夫（И. А. Фролов, 1929—1999）主持的“圆桌会议”栏目就“人及生存环境”以及“科学和现代全球问题”进行了专题讨论，这些讨论吸引了很多著名哲学家、科学家、文学家的参与，对从哲学社会科学方面深入研究生态问题起到了推动作用。1983 年第三次全苏现代自然科学的哲学问题会议关于“科学技术革命时代中的人、社会和自然”问题的讨论，又将从哲学社会科学方面研究生态问题向前推进了一步。^① 弗罗洛夫以其主编的《哲学问题》杂志（在 1968—1977 年任主编）和专著《人的前景》（1983）唤起了思想界对全球化问题特别是生态问题的密切关注。

这一时期具有重要影响的生态思想家是莫伊谢耶夫院士。他身为数理博士、力学家、计算数学家，晚年致力于生态问题研究与生态运动，曾任国际独立生态政治学大学校长、俄罗斯“绿十字”生态运动主任、俄罗斯促进联合国环境保护规划民族委员会主任、《生态与生活》杂志主编，因建立人与自然相互作用的生态技术数学模型而具有全球性的影响，20 世纪 80 年代以来著有《人与生物圈》（1985）、《人、自然与文明的未来》（英文版，1987）、《数学家眼中的人类生态》（1988）、《人与理智圈》（1990）、《离明天有多远……》（1994，1997）、《转折点上的文明，俄罗斯的道

① 参见〔俄〕弗罗洛夫著，王思斌、潘信之译：《人的前景》，174 页，北京，中国社会科学出版社，1989。

路》(1996)、《人类……生存还是毁灭?》(1999)、《文明的命运理性的道路》(2000)等16种有关生态问题的专著。“人、自然与文明的未来”是他始终密切关注的核心问题。他从生态末世论出发对人类中心主义提出质疑:“如果承认20世纪是**预警的世纪**,那么21世纪就可能不是**完成的世纪**,而是**毁灭的世纪**。其中,可能会发生那种在很多人意识中深信不移的世界观的崩溃,他们在这样的文明背景下接受教育,这一文明是建立在人对自然的无限权力的基础上的。”^①他警告人们,生态危机将要带来的不是世界的终结,而是历史的终结。所谓历史是由人类书写,“历史的终结”便意味着人类的末日。

全球性的生态危机唤起了末日即将降临的真实的灾难感。俄罗斯学界在反思全球化问题时普遍聚焦于环境、资源以及与之相关的种种问题,他们对导致消费主义膨胀的西方工业文明普遍持批判态度,认为工业文明片面、无节制的发展造成了对人的奴役和对自然界的掠夺与破坏,导致新的野蛮。生态与精神的危机已经标志着工业文明自身发展的界限,表明它不可能是未来发展的全球模式。随着20世纪90年代初宗教复兴热潮的兴起,一些哲学家开始从宗教视角反思生态问题,从《哲学问题》1995年第3期“生态·伦理·宗教”专栏的论文就可见出这种转向,如盖伊坚科(В. П. Гайденок)的《宗教世界观中的自然》、库拉硕夫(В. И. Курашов)的《生态学与末世论》、卡弗留申(Н. К. Гаврюшин)的《基督教与生态》等。不仅如此,社会各界都不约而同地透过宗教视角审视生态问题。1997年,莫斯科总主教管辖教会宗教教育与教义问答分部出版了论文集《东正教与生态》,其中收录了19世纪和当代神学家、宗教哲学家、生物学家、地理学家、物理数学家、经济学家及记者的论文,主要论题有:《上帝在世界与人的命运中的睿智和仁慈》、《神赐的地上世界》、《福音书中的上帝与自然》、《基督教的生态观》、《东正教视角中的现代文明之生态危机》、《论人在世界上的存在》、《生态、东正教

① Н. Н. Моисеев, *Быть или небыть... Человечеству?* Москва, 1999, С. 284.

与道德（生态的宗教道德问题）》、《基督教与自然》、《俄罗斯大地神学》、《生物圈与理智圈》、《人与工业文化》、《生态学的神学观与伦理观》、《俄罗斯民间传统同自然与自然利用的联系》、《生态神话》、《生态学家观念中的人类拯救之路》、《经济改革的生态与道德问题》、《生命的家园——生态立场的反思》等，思考的内容几乎涵盖生态问题的各个层面。

从对思想史的回顾可以看出，从传统末世论到生态末世论，二者既一脉相承，又不尽相同。末世论的传统问题探讨的是借助于《圣经》的宗教道德标准，通向天国、通向心灵的永恒居所，通向地球上的人与人类的终极生命的道路。它从犹太教的主要神学命题——论述世界末日的情景和世人的最终结局演变而来。犹太教的末世论将世界末日理解为犹太人作巴比伦俘囚的悲惨境遇，随着非犹太人基督教的崛起，弥赛亚的末世论逐渐被基督教的救赎说取代，虽然基督教末世论也主要指向末日审判，但已经将天国理想从犹太教的此岸搬到了具有超越性的彼岸。生态末世论则认为，由于全球性的生态危机，整个人类的生存都已濒临毁灭的边缘，因而它所观照的问题也更具现实性和普遍性。生态末世论的内容主要涉及人与自然关系的罪与罚以及救赎世人的努力。被现代工业文明武装起来的人类自以为拥有了无限权利，是地球上的主宰，便残暴地剥夺地球上其他物种的生存权利，做出种种物伤其类的非理性行为，这正是人类自我毁灭的开端。关于末世所指，从犹太教到基督教，再到生态末世论的过程，是从此岸到彼岸，再从彼岸回归此岸的过程。

别尔嘉耶夫指出：“俄罗斯文学不是诞生于愉快的创造冲动，而是诞生于人和人民的痛苦及其灾难深重的命运，诞生于拯救全人类的思考。”^① 当这种惯有的宗教思维与全球化的生态危机相遇时，便出现了生态末世论的复活。

① [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，6页，上海，上海远东出版社，1999。

二、神话怀乡病

既然当今世界生态危机的根源在于现代文明，那么通过神话来反拨现代文明，理解自然，便成为现代生态思考和讨论中始终伴随着的一种神话怀乡病。神话是人类文化传统的凝聚，通常反映着人类原始状况的本性以及人与自然的和谐关系。当文明的幻象使人自以为成了自然的主宰，试图以有限对抗无限，破坏了这种和谐关系并受到大自然的严厉惩罚时，代表人类良知与理性的哲人和诗人便渴望通过神话对现实的超越暂时回归本真的存在。这种对家园的怀想既令人神往又使人惆怅，神话的理想化仿佛是对人类黄金时代的追忆，伴有某种失落的苦痛。其基调虽然不算高亢，却始终绵延不绝。当代哲学家 B. П. 盖伊坚科在《宗教世界观中的自然》中指出：“对待自然的‘神话’方式并没有被技术文明的发展所取代。这种方式被保存在宗教实践中。那种世界观艺术家们有时可以接近，并由此存在于艺术之中。它仿佛被保存在我们的文明之外，然而却证明了人类生存的另一种量度的存在。”^①被保存在宗教与艺术中的这种量度就是人类的良知与理性，它称量出人类中心主义的褊狭。

作为历史的积淀，神话的认识价值受到哲学家和文学家的充分重视。莫伊谢耶夫赞同别尔嘉耶夫关于“历史是神话”的观点，认为历史若没有神话就没有价值。“历史需要神话，因为这是现实幻象的缩影，是启示人类思维本质的阐释。科学方法应该能够向它学习，在其交叉点上建立起一幅我们称之为历史的全息图。……神话（阐释）是认识的阶梯。……事实上神话带来很多信息，因为神话的性质反映着人的精神世界、他的民族、他生长的时代的性质。”接下来他进一步提出：“历史哲学应该致力于让历史成为思想（神话），它的演化，它的流传特征。”^② 艾特玛托夫的小说一

① В. П. Гайденоко, Природа в религиозном мировосприятии, Вопросы философия, 1995, No. 3, С. 43.

② Н. Н. Монсеев, Судьба цивилизации. Путь разума, Москва, Языки русской культуры, 2000, С. 120.

向以神话特质和哲理沉思见长，他对神话功能的高度概括与莫伊谢耶夫之说有异曲同工之妙：“神话和传说是人民记忆的结晶，是人民生活的结晶，是用神话——幻想的方式表达的人民的哲学和历史的结晶，是人们对后代子孙的遗训。人通过对自然界的表面认识，创造了自己的精神世界，并意识到自己是这个自然的一部分。”^①

生态文学作品中关于大自然的神话往往带有早期泛神论和多神教的特征。赫克教授指出，在斯拉夫人的原始宗教中，万物皆有神灵。“他们崇拜佩伦的名字，以及许多别的自然神。他们也敬拜死人，敬拜祖宗，他们还有一种动物性的崇拜，凡神秘的引人敬畏的东西都受敬奉。”^② 关于这一点，列昂诺夫在《俄罗斯森林》（1953）中通过主人公林学家维赫罗夫的演讲作了更为详尽的阐释：“人们把对原始生活的感知，编成了神话传说。在认识一个民族的历史方面，这些传说的价值绝不亚于物质文化的遗迹，它们是无价之宝。我们的远祖，如同呆在黑暗里的婴儿一样，总是怀着惊悸恐怖的心情注视着四面八方并不存在的凝滞不动的面孔，有的阴沉、狰狞，有的和蔼可亲。而由此也产生了象征恐惧和虔诚的多神教……在我们祖先崇奉的自然力中，就有作为美和善的偶像的参天古树……人们对这些古树怀着崇高的敬意，聚在他们的脚下，或者裁决疑难，审理案件，或者倾听歌手赞颂该部落往昔的征战壮举。”雷神佩隆（即前述佩伦）、平易近人的林妖列斯，“身穿褴褛的树皮衣，守护着森林，栖身于粗大的树墩下。根据民间传说，它们无限热爱森林宝藏，它们之间发生征战时使用的武器是连根拔起的百年巨树。它们也有常人的弱点”。

这种自然崇拜在索洛维约夫的“万物统一”说中得到理论上的概括和总结。他强调人与自然界在上帝爱的原则下统一为一个

① [俄] 艾特玛托夫著，陈学迅译：《对文学与艺术的思考》，72页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1987。

② [俄] 赫克著，高骅、杨缤译：《俄国革命前后的宗教》，189页，上海，学林出版社，1999。

整体，认为万物统一就是上帝的实质（这里的上帝是哲学里的上帝而非基督教里的上帝）。^① 这一学说的提出主要是针对西方的理性主义和世俗化传统，其中蕴含着泛神论的因素，而泛神论的趋向是宇宙中心论的结果。属于俄罗斯哲学中人本主义一脉的索洛维约夫以这一学说在一定程度上弥合了人类中心主义和宇宙中心论的分裂，也弥合了哲学与神学的分裂，使得科学、哲学与神学有机地综合起来，形成完整知识，即“自由的神智学”。这种广泛联系又成为俄罗斯宗教哲学的一大特征。作为俄罗斯宗教哲学集大成者，索洛维约夫的思想深刻地影响了整个俄罗斯思想文化界。其后有关人与自然关系的思考，无论是在宗教哲学界还是文学界都与这一思想有着千丝万缕的联系。由此我们便不难理解在莫伊谢耶夫的生态思想和阿斯塔菲耶夫、拉斯普京、艾特玛托夫等的生态文学作品中，科学与宗教、理性与信仰为什么会达到如此奇妙的和谐。

文学作品作为神话的主要载体，起到了记载、保存和创造神话的作用。我们且将目光锁定阿斯塔菲耶夫的《鱼王》（1972—1975）、拉斯普京的《告别马焦拉》（1976）、艾特玛托夫的《白轮船》（1970）和《断头台》（1986）这几部具有广泛影响的生态小说，探讨其中的宗教意识。以宗教观而论，艾特玛托夫是无神论者，阿斯塔菲耶夫和拉斯普京后来都转向了东正教。然而，他们以西伯利亚和中亚草原为背景的作品，都塑造了自然神的形象。在他们笔下，大自然这一充满神性的存在有着多样化的表现形式。

阿斯塔菲耶夫的《鱼王》具有浓厚的泛神论色彩。这部作品写的是一个游子重回故里的所见所闻所思所悟。宽阔浩荡的叶尼塞河及西伯利亚冻土带上的莽莽森林就是他的故乡，他和这片养育他的土地上一切有生命的东西息息相通。他对大自然深怀敬畏之心，时常感叹大自然的伟力，“感到自己是大千一叶，和生命之树却有一茎相连……”他称叶尼塞河为“生命之河”。“生命之河”与“生命之树”这两个巨大形象的根基都可以延伸到神话意识，

① 参见张百春著：《当代东正教神学思想》，84页，上海，上海三联书店，2000。

“它们是一切存在机制、一切开端与结局，一切地上、天上和地下的，亦即整个‘宇宙志’的直观体现”^①。在他的笔下，大自然处处弥漫着神性。

“鱼王”是叶尼塞河中一条硕大无比、带有女性意味的鲤鱼，贪婪的偷鱼者伊格纳齐依奇施放排钩将这个自由的精灵钩住，并且不顾爷爷的告诫，没有放掉这庞然大物，结果自己也被掀入水中，被自己施放的排钩扎住腿而动弹不得。于是，“河流之王和整个自然界之王一起陷入绝境。守候着他俩的是同一个使人痛苦的死神。”这次死亡历险使伊格纳齐依奇终于有所悔悟，从道德层面反思自己和自然、和女性的关系。阿斯塔菲耶夫提醒我们，人与自然是统一的整体，我们大家都是大自然的产物，是她的一部分，不管我们是否愿意，我们都与创造人种的规律同在。他认为：“人对周围大自然的态度，就已经是人本身，他的品格，他的哲学，他的心灵，他对周围人的态度。”^② 索洛维约夫“万物统一”的观念通过人与自然联系的原则得以体现。

拉斯普京的作品呈现出典型的多神教特征。他在大自然的图景中将自己哲学宗教的处世观具体化了。在《告别马焦拉》中，他通过“岛主”和“树王”这两个超现实的形象赋予神秘的大自然以具象的特征。“岛主”是一只略大于猫、与其他任何动物都不像的小动物。它能看见一切，了解一切，又不妨碍一切。它预感到这块四面环水的孤独的土地上所发生的劫难，见证了马焦拉在劫难逃的厄运。在人类的暴行面前，它又显得那么无能为力，只能发出绝望的哀鸣。

如果说“岛主”是一个冥冥中神秘的存在，那么“树王”则是一个有灵魂的实体，是自然之魂的具体体现。这是一棵主宰一方、权威无上的老树，他把马焦拉村固定在河底，固定在同一块土地上。由于心存敬畏，人们不敢称其为“它”而称“他”。每逢

① Н. Л. Лейдерман, М. Н. Липовецкий, *Современная русская литература*, Книга 2, Москва, УРСС, 2001, С. 73.

② В. Астафьев, Память сердца, Литературная газета, 15. ноября. 1978.

重要节日，如复活节和三一节，人们便给“他”上供。“他”犹如神明的化身，一旦冒犯了“他”，便会受到报应。由于树杈被男人们砍了，被孩子们烧了，“他”就酿出了一个男孩从帕沙树杈上跌下摔死的惨剧。两个外来人（小岛的毁灭者）用斧子砍“他”，斧子被弹开，用油锯锯“他”，油锯被卡住，架起熊熊烈火烧“他”，“他”依然纹丝不动。当人们焚毁了马焦拉林，“他”周围的一切都已不复存在，唯有“那‘树王’却静穆而雄伟地高耸在他们的头顶上，除了自己的威力外，不承认任何威力”。

比较而言，艾特玛托夫的神话意识最自觉也最强烈，他善于借神话抒发对人生悲剧性的思考，以至他的小说本身就成为一则现代神话。因为融合了吉尔吉斯和俄罗斯两种文化传统，他笔下的神话也更为瑰丽多姿。《断头台》塑造了狼神比尤丽的形象。“狼神”是月亮上的一个虚灵的存在，因为人类的暴行而连失三窝幼崽的母狼阿克巴拉在这个世界上孤苦无告，只能把它当作倾诉对象：

你下来吧，狼神比尤丽，下到我这里，让咱俩坐在一起，一起号啕痛哭吧。下来吧，狼的神灵，让我把你带到那片现在已经没有我立足之地的草原。下到这儿来，下到这石头山里，这里也没有我们活动的余地，看来，哪儿也没有狼的地盘了……如若你不下来，狼神比尤丽，那就把我这头灰狼收了去，把母亲阿克巴拉收到你的身边。我将住在月亮上，同你一块生活，一块痛哭大地。唉，狼神比尤丽，你可听到我的声音？请听我说，狼神比尤丽，请听我的哭诉！

这些作品通过人格化的手法赋予“鱼王”、“树王”、“岛主”、“狼神”以超人的智慧和力量，然而在号称“自然之王”的人类面前它们又常常显得无可奈何，束手无策。这些自然之神的意义在于昭示人类，世间万物都跟人一样，是大自然的一部分，都有着同样的生存权利（图14）。这种形象表达从根本上否定了人类中心主义。

三、生态末世论神话

从19世纪到20世纪，俄罗斯文学对人与自然关系这一主题的表现发生了根本性的变化。俄罗斯古典文学更多地反映了人与自然的亲和关系。屠格涅夫的《猎人笔记》、契诃夫的《草原》等传世佳作表现的都是俄罗斯人对大自然的深切眷恋之情。20世纪上半叶，又有叶赛宁吟咏自然的诗篇，普利什文的《在飞鸟不惊的地区》（1907）、《仙鹤的故乡》（1929）、《大自然的日历》（1937）、《林中水滴》（1940）、《生命之根——人参》（1933），帕乌斯托夫斯基的三卷本长篇小说《生活的故事》（1946—1965），卡扎科夫的《橡树林中的秋天》（1969），索洛乌欣的《弗拉基米尔乡间公路》（1957）、《一滴露水》（1960）、《四季：俄罗斯大自然的图画》（1964）、《第三爱好》（1967）等作品问世。这些作品体现更多的是索洛维约夫“万物统一”的精神理念。

20世纪生态文学具有里程碑意义的作品是列昂诺夫的警世长篇《俄罗斯森林》（1953）。它首先从人与自然关系上的盲目的乐观主义转向了危机意识，在20世纪30年代到50年代高奏的修筑大运河、大水电站这类改造自然、征服自然的凯歌声中，为人们敲响了振聋发聩的警钟。（图15）

20世纪70年代—80年代，全球性的生态危机触发了俄罗斯作家的忧患意识与悲悯情怀，他们从不同视角重审人与自然的关系，创作了一系列生态文学作品，如马尔科夫的《啊，西伯利亚》（1973），特洛耶波利斯基的《白比姆黑耳朵》（1971），瓦西里耶夫的《不要射击白天鹅》（1973），雷特海乌的《鲸群离去》（1977），阿斯塔菲耶夫的《鱼王》（1972—1975），拉斯普京的《告别马焦拉》（1976）以及后来发表的政论体小说《失火记》（1985）、特写《俄罗斯河口》（1988）、《西伯利亚，西伯利亚……》（1988）、《贝加尔湖》（1989）、《傍晚》（1997）、《农家木屋》（1999），艾特玛托夫的《白轮船》（1970）、《花狗崖》（1977）、《断头台》（1986）等。1986年的切尔诺贝利核灾难更催生出谢尔巴克的纪实中篇《切尔诺贝利核爆炸》、古巴列夫的两幕悲剧《石棺》、戈西茨基的抒情随笔《艾蒿之星陨落了》、科瓦列芙斯卡娅的抒情诗《折断一

只翅膀的伤鸟》、梅德韦杰夫的《切尔诺贝利笔记》、雅罗申斯卡娅的《切尔诺贝利：绝对机密》、波罗沃伊的《我的切尔诺贝利》等一大批作品。其中，《鱼王》发表后马上引起了轰动一时的关于生态问题的激烈讨论，它对唤醒公众的生态意识起到了非常重要的作用。《告别马焦拉》以及《白轮船》和《断头台》等作品也都以鲜明的生态主题震动了当时的文坛。

同 19 世纪表现人与自然和谐关系的作品相比，这些作品大多融入了鲜明的悲剧意识——生态末世论的色彩。当代作家、批评家扎雷金在论文《文学与自然》中形象地概括了这一令人感伤的变化：

要知道在以前的古典猎人小说中主人公（通常就是作者本人）首先会产生什么样的感觉呢？

“他不无忧虑地思考，同自然交往——我就要死去，而这片土地、这片森林、这条河流，还有这片天空，将会在没有我的情况下永存，甚至不会发现我不再与他们同在。”

现在呢？

现在完全是另外一种情形：

“十年过后，这片土地、森林与河流还能留下什么？这里将会立起什么样的建筑，连通什么样的道路和管线，架起什么样的输电线？而且连这里的天空都会不会像现在这样，还是被什么东西熏黑、遮蔽？其实还有另一方面：这里将会抛下什么？”^①

生态末世论神话是对人类文明所蕴含的生态危机的启示录。早在 20 世纪初，当文学的末世论主要面向旧制度的毁灭，对大自然还在低吟浅唱之时，费奥多罗夫在他的“共同事业的哲学”中就已经辩证地看待人与自然的关系。20 世纪下半叶，在生态文学作品中，地球毁灭的古代神话、末世论和启示录的意象以家

① С. Залыгин, *В пределах искусства*, Москва, Советский писатель, 1988, С. 25.

园毁灭、孩子死亡的悲剧图景多次重现，全面展示了人类的生存危机。

《旧约·创世记》对洪水神话作如下记载：“水势在地上极其浩大，天下的高山都淹没了。”拉斯普京的《告别马焦拉》所描绘的正是这样一幅凄惨的世界末日景象：由于安加拉河下游要修建水电站大坝，马焦拉岛即将沉没水底。“又是一片寂静，四周只有水和雾，除此之外，什么都没有。”小岛的毁灭令人联想起《圣经》中的洪水意象。四周环水的马焦拉岛并不是诺亚方舟，人们不得不离开这世代居住的家园。

《新约·启示录》通过火的意象展现了一幅世界末日图景：“第一位天使吹号，就有雹子与火掺着血丢在地上。地的三分之一和树的三分之一被烧了，一切的青草也被烧了。”《告别马焦拉》最后描写人们居住了300年的村子被放火烧掉的画面正好与此呼应。符·维·阿格诺索夫主编的《20世纪俄罗斯文学》中从宗教意识出发解读这部作品：“《告别马焦拉》一开头，便出现了具有象征意义的戏剧冲突，马焦拉岛（读者清楚马焦拉 Матера 的词源是“мать”母亲—“родина”祖国—“земля”土地）上平和、静谧而又生气勃勃的生活，恰同空荡荡、光秃秃、一切都消蚀殆尽（источение 是拉斯普京最喜欢的词）形成对比。草房呻吟着，风呼啸而过，吹得大门啪啪作响。作家强调，‘黑暗降临在马焦拉岛上’，他多次重复的这句话令人联想起俄罗斯的古籍和启示录。正是在这里，出现了火灾的情节……而在火灾发生之前，‘天空中群星陨落’。”^①与洪水意象和火灾意象相关联的是意味深长的死亡意象：老太婆达丽亚努力把就要烧毁的老屋涂白，装饰上杉树，“这是准确地反映了基督教为死者涂圣油（临死前求得精神解脱和接受不可避免的死亡）”^②。岛主在同这个世界告别的时候发出的凄厉号叫，更是启人深思的末日哀鸣。

① [俄] 符·维·阿格诺索夫主编，凌建侯等译：《20世纪俄罗斯文学》，524页，北京，中国人民大学出版社，2001。

② 同上书，523页。

官僚主义的猖獗导致家园的毁灭，人对待这个地球上生死相依、休戚与共的动物朋友也极尽斩尽杀绝之能事。在阿斯塔菲耶夫的《鱼王·黑羽翻飞》中，城里人携带弹药，在西伯利亚塞姆河畔的密林深处，用油锯放倒雪松，猎取黑貂，把飞禽走兽打得死的死、残的残。“秋天是森林鸟类的浩劫，雷鸟首当其冲。这是一场人祸，是最有理性的生物所造成的一场祸害。”作家为雷鸟唱起悲哀的挽歌：

已经是仲夏了，可楚什镇的池塘四周仍然堆着去年留下的黑色羽毛，像是送葬的花圈。

.....

整整一冬加一春，乌鸦、喜鹊、狗和猫都大嚼雷鸟；一旦起风，干枯的池塘四岸的黑羽就纷纷扬扬起来，在楚什镇上空翻飞，遮蔽了晴空，火药的余烬和死灰好像蒙住了太阳茫然若失的脸庞。

对自然的疯狂掠夺必然会导致人性的堕落，因为人类的道德标准是在漫长的岁月里、在和自然的相互作用中形成的符合人类生存的法则，恣意践踏劫掠大自然的恶行注定要受到大自然的惩罚。《在黄金暗礁附近》中，偷渔人柯曼多尔在河上与渔场稽查队周旋之时，女儿塔依卡横死在醉酒司机的车轮下，从此他的良心永无宁日。《鱼王》中的伊格纳齐依奇性格残暴，年轻时曾侮辱过本村姑娘格拉哈，在一次非法捕鱼时遭到了报应：在水中被鱼王咬得遍体鳞伤，几乎毙命。极端利己主义者戈加·盖伊采夫践踏自然、蔑视女性，最后落得葬身鱼腹的可悲下场。

在阿斯塔菲耶夫心目中，大自然是女性，是母亲，是人类的养育者，但是用现代文明武装起来的人们却忘恩负义，毁灭了自己的生存根基。失根的恶果就是使人类成了这一星球上的孤家寡人。20多年以后，在1997年7月2日的《文学报》上，阿斯塔菲耶夫发表了题为《在世纪之末，人变得越来越孤独》的文章，从存在主义层面阐释这部作品，他说：“在我的《鱼王》中突然探索

到生态主题。那是什么样的生态主题啊！这本书写的是人的孤独，大多数文学——我们的和美国的——全都在写人的孤独。”^①

孩子是人类生命的延续，是人类的未来与希望，孩子的死亡是整个人类终极命运的一种隐喻。人与大自然关系的罪与罚在《鱼王》和《告别马焦拉》中都以孩子的死亡这一沉重主题展现出来。艾特玛托夫的《白轮船》和《断头台》两部作品更加浓墨重彩地渲染了这一悲剧主题。艾特玛托夫在《断头台》中指出：“生命高于死亡——世上没有比生命更高的尺度。”“要知道，在一切终了的时候，在几十亿年之后世界末日到来，我们的星球也将死亡，变得暗淡无光的时候，来自银河系的宇宙意识一定能在无边无际的死寂和空虚中听到我们的音乐和歌声。这就是创世以来注入我们心中而且无法排除的意识——死后永生！人多么需要认清，多么需要相信：人的这种自我延续从原则上来说是可能的。”生命的延续是世上一切有生之物的本能，然而，号称“最有理性”的人类却以种种自杀性的行为使自己走上了断子绝孙的不归路。

《白轮船》讲述了一则关于长角鹿妈妈的神话。远古时候，在布谷族人被邻近部落斩尽杀绝之际，长角鹿妈妈拯救了布谷族一男一女最后两个孩子，把他们带到伊塞克湖，用自己的乳汁哺育他们，直到他们长大成人，结为夫妻，繁衍生息，成为布谷族的祖先。显然，长角鹿妈妈不单纯作为动物而存在，它还是大自然的化身，自然是人类之母的深层意蕴便由此凸显出来。然而，人类子孙却恩将仇报，把祖先的遗训抛在脑后，用鹿角装饰死者的坟墓以炫耀自己的财富。长角鹿妈妈悲伤地离开了伊塞克湖。悲剧主人公就是那个7岁的小男孩——一个颇具有象征意味的现代弃儿。他喜欢听莫蒙爷爷讲长角鹿妈妈的神话，把周围的一切都看成神话，相信长角鹿在森林中的重现是对人们的宽恕。小男孩梦见长角鹿妈妈将“生命的摇篮”带给人类繁衍后代。护林所所

^① В. Астафьев, Человек к концу века стал еще более одиноким, Литературная газета, 2. июля. 1997.

长奥罗兹库尔背弃祖先遗训，迫使莫蒙爷爷射杀长角鹿，并将其砍成一堆烂肉。小男孩圣洁的心灵遭受亵渎，他拒绝接受这个罪恶的世界，怀着神话之梦游向他心中的白轮船。表面上看，奥罗兹库尔的恶行直接导致了小男孩的死亡。但如果跳出这个简单的因果链条，从人类生存的整体性来观照，就可以看出作家的深刻寓意：奥罗兹库尔砍掉象征“生命的摇篮”的鹿角和他的无后之间存在着某种必然联系，善良无辜的小男孩的死则使得大自然对人类的惩罚具有了普遍性的意味。

《断头台》以重重悲剧将末日悲哀推向了极致。作家首先从自然悲剧和人的悲剧两个层面展示自然生态与精神生态的全面危机。在自然悲剧里，母狼阿克巴拉一家在荒原上繁衍生息，人类为完成肉类上缴计划，动用现代武器射杀羚羊，为开矿筑路而焚烧草原，为满足贪欲流氓酒鬼巴扎尔拜掏掉狼窝卖了钱换酒喝，致使母狼连失三窝幼崽。人类对草原上的动物进行如此残暴的血腥屠杀：

荒原给天国诸神作出了血的奉献，因为荒原始终只是荒原——车里冒着热气的死羊堆积如山。……大屠杀在继续。越野汽车横冲直撞，切入已经奄奄一息的羚羊堆里，射手们忽东忽西地撂倒一批批动物，这就使羊群陷入更大的恐慌和绝望，简直如同《启示录》中描写的世界末日那么可怖。

自然悲剧与人的悲剧紧密相连：狼变得异常凶残，疯狂地报复人类以发泄丧子之痛。在孤独无望地找寻幼崽的过程中，牧民鲍斯顿三岁的儿子肯杰什唤起了它的母性，它同孩子玩耍，想把孩子带走。鲍斯顿慌乱中射死母狼，误杀幼子。这两重悲剧暗含着一个命运之环：虽然人狼相搏的第一个回合，人胜狼败，但这场战争并没有胜利者，人最终受到了最严厉的惩罚——肯杰什的死象征着人类所面临的末日命运。作家伤感地描绘着末日景象：

——周围一片死寂，到处覆盖着厚厚一层大火后的黑色灰

烬，大地布满了废墟——没有树木，没有草场，海上没有船只，只有一种奇怪的、没有止息的声音，隐隐约约从远方传来：像有人迎风哀吟，像埋在地底的铁制甲冑在哭泣，像丧钟。……这就是人们期待的那个不幸结局，这就是上帝的启示，这就是富于理性的人类的历史的终了。为什么会发生这种情况，人类怎么能灭绝自己的后代，毁于一旦，彻底被消灭？

从狼的末日到人的末日只有一步之遥，这一切正是缘于人类自身的罪孽。作家借这一命运的因果链条提醒人们：人类是一个整体，人与自然同样是一个整体，在这个星球上，没有相互隔绝的命运。所有人的命运都像织布机上的棉纱一样被编织到一起，“地球上任何一个地方发生的任何人间的暴行和罪恶，都与我们大家有关”。在这个意义上，保护自然就意味着保护人类自身。艾特玛托夫在写作《白轮船》的时候就对人与自然关系的问题进行过严峻的思考：“实际上，人在很久以前，就在力争保护自己不受‘自己’的侵犯，人很早很早就考虑一个永恒的问题——要保护周围世界的财富和美丽！这问题是如此重要，以至古代的人们，就已通过各种悲剧的形式，认为有必要在自己对自然的态度上作‘自我批评’，有必要讲出对自己良心的谴责。这是对后代的警告：任何时候都不要忘记自己在长角鹿妈妈——换句话说，也就是在大自然面前，在万物之母面前的责任。”^①

从神话怀乡病到生态末世论神话，体现了人与自然关系由和谐到背叛直至受罚的历程。生态末世论迫使人类正视自己的末日命运，参悟这一环环相扣的命运的因果链条中所蕴含的朴素真理：人类失去记忆，忘记历史，背弃大自然，就是对善的否定，对传统的背叛，对根的疏离，就注定要受到大自然的严厉惩罚。就像《白轮船》中的莫蒙对孩子说的：“人要是记不住自己的祖宗，就会变坏。”亦如拉斯普京所言：“真理存在于记忆之中，谁

^① [俄] 艾特玛托夫著，陈学迅译：《对文学与艺术的思考》，73页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1987。

失去记忆，谁就失去生活。”^① 记忆连通着良知和理性，失去良知和理性的人类必然陷入疯狂：不仅用战争手段自相残杀，用毒品自我毁灭，而且无视生态伦理，残害自然生灵，摧毁千百万年形成的合乎自然法则的生物链，这必然导致家园毁灭，断子绝孙。这就是人类面临的末世命运。可悲的是，短视的人们一边昂首高奏文明的凯歌，一边迈向毁灭的深渊而不自知。哲人和诗人们期待着用末世论神话警示人类反躬自省，悬崖勒马。与此同时，他们还秉承传统的思维理路，为迷途的人类寻找救赎之路而上下求索……

第二节 俄罗斯生态哲学与生态文学 中的弥赛亚意识

一、俄罗斯救赎思想的特征

末世论与救赎说探讨的是一个问题的两个方面，即生态危机语境下的犯罪与救赎问题。弥赛亚意识作为基督教的重心，自然成为俄罗斯生态末世论的重要内容。这种末世论介于启示录和乌托邦之间，沉重的灾难感永远伴随着对理想世界的不灭憧憬和对救世主的强烈渴盼。在全球性的生态危机面前，人类应当何去何从？强烈的忧患意识和使命意识促使思想家们在直面人类生态末世命运的同时，又进一步探讨人类的出路。他们指出人类的文明之路在于理性的复归，理性的复归要靠信仰来完成，信仰的目的在于通过上帝直抵人心，实现道德的自我完善，进而改变这个世界面临的末日命运，这是使人类绝处逢生的希望所在，由此构成了当代新的救赎篇。

俄罗斯思想的开放性、包容性和两极性特征在生态思考的各个层面都得到了最鲜明的体现。理性与信仰，分别关联着科学与宗教，属于两种不同的思维方式。二者的关系一直是西方宗教哲

^① 转引自彭克巽著：《苏联小说史》，281页，北京，北京十月文艺出版社，1988。

学中争论不休的问题^①，在俄罗斯的思维路向上却被自然地连通起来。从对科学史的考察可以见出，它们原本都出自对世界的探求欲望。经由信仰抵达理性是许多科学家的必由之路，某种程度上可以说，很多科学家正是在宗教精神的感召下踏上了科学探索的漫漫长途。在最能代表人类理性精神的牛顿、爱因斯坦、霍金等自然科学家身上，都体现出强烈的宇宙宗教情感——将敬畏永恒自然律和追求绝对视为真正的宗教。所以说宗教往往凝聚了人类最纯粹的直觉和最纯朴的理性，其中的伦理内容正是人类集体生存智慧的结晶。同时，“基督教更是近代自然科学的一个直接的思想资源”^②。而信仰之所以成为通向理性的先决条件，其重要原因正如德国神学家潘能伯格所指出的那样：“信仰可以确证自己是理性之合理性的标准，只是由于它指向一个最终的、末世论的未来。”^③ 这一观点在俄罗斯的末世论那里得到确证。20世纪宗教哲学家津科夫斯基在其著作《我们的时代》中肯定了同属人的精神世界的理性与信仰的内在一致性，他说：“信仰使理性的作用更加清楚，在理性靠自己的力量不能解释的领域给理性以补充。我们的信仰也谈论超理性的真理，在这里我们应该谦虚地承认理性的界限。基督教的道路是连接信仰和知识，而不是使它们对立，这不仅是针对不可见的世界，而且也针对在经验中认识的可见世界。”^④

各种宗教精神的融会贯通是俄罗斯生态末世论的又一特色。

① “历史地看，在信仰与理性的关系上有四种论点。包括：（1）唯理性（宗教理性主义，笛卡尔）；（2）唯信仰（虔信主义，克尔凯郭尔）；（3）理性先于信仰（托马斯·阿奎那）；（4）信仰作为知识的先存条件（奥古斯丁和安瑟伦）。除此之外，还可以说有第五种观点，该论点不在这四种之上，而是视它们为互补的，也总是互渗的。”[美] 迈尔威利·斯图沃德编，周伟驰、胡自信、吴增定译，赵敦华审定：《当代西方宗教哲学》，11页，北京，北京大学出版社，2001。

② 方立天著：《桥：科学与宗教·序》，载[美] 泰德·彼得斯、[中国香港] 江丕盛、[美] 格蒙·本纳德著：《桥：科学与宗教》，4页，北京，中国社会科学出版社，2002。

③ 何怀宏著：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，154页，石家庄，河北大学出版社，2002。

④ 张百春著：《当代东正教神学思想》，362页，上海，上海三联书店，2000。

泛神论与犹太—基督教是多神与一神的关系，在西方泾渭分明，形成互不兼容的对立态势。怀特就认为“基督教由于反对偶像崇拜而禁止将自然赋予神性，随着基督教摧毁了这些异教的万物有灵论，对于剥削自然的禁令也就消除了”^①。汤因比在《目前环境危机的宗教背景》（1968）一文中责难犹太—基督教的一神论对自然的“去神圣化”，他认为应该用敬畏自然的泛神论（万物有灵论）来代替一神教。^②在俄罗斯人的精神世界中，斯拉夫原始宗教的泛神论和多神教与基督教的一神论同时并存。他们习惯从泛神论的视角出发看待自然和世界，而面对生态危机的末日境遇，则需要寻求基督教的弥赛亚来救赎。

最早完成这种综合的是集大成者索洛维约夫。他针对西方的理性主义和世俗化传统，从古印度《奥义书》中引进了“万物统一说”。此外，索洛维约夫还将绝对原则视为上帝：“宗教是人和世界同绝对原则和一切存在着的事物的中心之间的一种联系。”^③而“宗教意识的历史就是绝对原则向人类意识展现的历史”。索洛维约夫进而将世界各大宗教连接为一个整体，认为自然宗教、佛教、唯心主义、犹太教、三位一体学说和基督教等都是宗教意识的历史的几个发展阶段，认为绝对原则最先在自然界里显现，基督教则是人类宗教意识发展的最高峰。^④前面已经谈到，索洛维约夫在晚年对基督教的末世论思想同样给予了充分的重视。索洛维约夫的思想对整个俄罗斯思想文化界的影响非常深远。梅列日科夫斯基明确指出，有两种真理存在，一种是上天的真理——基督教，一种是尘世的真理——古希腊罗马多神教，未来这两种真理的融合，将使宗教哲理完备化。^⑤别尔嘉耶夫对此曾做过高度概

① 何怀宏著：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，154页，石家庄，河北大学出版社，2002。

② 参见上书，152页。

③ 同上书，74页。

④ 参见上书，72页。

⑤ 参见张杰、汪介之著：《20世纪俄罗斯文学批评史》，35页，上海，译林出版社，2000。

括：“在典型的俄罗斯人身上，总是有两种因素彼此对立——原始的自然的多神教、同广阔的俄罗斯土地相联系的自发性，和来自拜占庭的东正教的禁欲主义、对彼岸世界的向往。”^①

这种宽容开放的宗教精神在 20 世纪 90 年代得到了继承和发展，Е. Д. 雅赫宁在《对理性、上帝与人类未来的反思》一书中横向比较了世界各大宗教（佛教、拜火教、犹太教、印度教、基督教、伊斯兰教、道教、儒教、巴哈教）所宣扬的基本伦理准则^②之后发现，虽然仪式和派别不同，但其基本精神是一致的。他在认同世界各大宗教普世伦理精神的基础上强调基督教的救赎作用。莫伊谢耶夫非常赞同此说，他认为，对人类未来的一份重任落在了宗教之上，如同落在公民社会之上一样。所有的宗教在今天都是有益的，至于它们之间似乎不可调和的冲突，都是过去的残余，人类必须克服这些冲突。^③著名学者巴纳林在论证欧亚主义的救世使命时，针对欧美消费享乐主义可能引发的全球性生态灾难，更是强调要揭示东正教文化和伊斯兰文化的禁欲主义潜能——在庄严承诺和拯救世界基础上的自我限制，保证二者在共同的“超级任务”框架中的协同行动。^④

“作为在基督教文化中受到教育的物理学家”，莫伊谢耶夫深刻反思了基督教对现代文明的意义。他一方面在宇宙论的背景下清理了犹太—基督教传统中蕴含的人类中心论：“从本质上说，今

① Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: Наука, 1990, С. 8.

② Е. Д. 雅赫宁在书中作如下比较：佛教：己所不欲，勿施于人。巴哈教：不希望别人做你不愿意做的事，也不要答应别人你做不到的事。拜火教：只有不让别人做自己认为不好的事情时，人的本性才是好的。道教：一个好人应该惋惜别人的恶行，看别人的成功如自己的成功，看别人的不幸如自己的不幸。印度教：一切善人都说，要像你喜欢别人对待你一样地对待别人。伊斯兰教：任何一个人，只要他未能向祝愿自己一样祝愿自己的兄弟，都不能被视为信徒。犹太教：对你不好的事，也不要对你的朋友做，全部准则都在于此，其他一切只是对它的注释而已。儒教：己所不欲，勿施于人，是为至善。基督教：你希望别人对你做什么，你也就对别人做什么。Е. Д. Яхнин. *Размышления о Разуме, Боге и будущем человечества*, М.: АО “ХГС”, 1997, С. 76—77.

③ Н. Н. Моисеев, *Быть или небыть... Человечеству?* Москва, 1999, С. 78.

④ 参见安启念著：《俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学》，298 页，北京，中国人民大学出版社，2003。

日‘全人类价值’之纲领与建立在犹太—基督教的宗教传统和最初的理论与神话系统基础上的欧美文明价值体系相符。”^① 另一方面，他又将解决人类困境、克服当今世纪不可避免的危机的希望寄托于基督教思想。他特别强调自己“不是作为基督徒，而是作为致力于理解发展逻辑、理解人开始对其做若干不可逆的修正的自组织逻辑的自然科学的代表”。他说：“我认为，救赎（救赎所有人）思想是基督教最重要的思想。在我们这个多难的时代，这一思想是完全现代的和必不可少的。况且，它早在两千年前就被表述出来！可直到现在还没有被认清。在同新知识、同对世界的现代观念结合时，在我们这个地球上人类生活的复杂转折时期，基督教思想可能会对今天人类的命运产生重要影响。”^②

二、俄罗斯救赎思想的渊源与发展

俄罗斯思想中普世拯救的激情具有深刻的历史渊源。从宗教发展的历史来考察弥赛亚意识的缘起，应追溯到犹太教《旧约》中关于巴比伦俘囚时期的救世主期待。他们强烈地渴盼救世主到来，为水深火热中的犹太人带来一千至福年。在基督教《新约》里，上帝以人间之子耶稣的自我牺牲为赎罪祭，赎洗了世人的罪过。耶稣就是弥赛亚（受膏者、救世主之意）。俄罗斯人最早从基督教那里接受了救赎说。从 988 年弗拉基米尔大公接受东正教开始，经过 6 个世纪的推广，东正教终于成为民族宗教，但是一直以来主教和大主教都是由希腊人担任，君士坦丁堡不承认罗斯人自己推选的主教。1439 年，由于奥斯曼帝国的威胁，佛罗伦萨宗教会商议通过了一个东西方教会联合的决议。事隔不久，君士坦丁堡沦陷，拜占庭帝国灭亡。在罗斯人看来，这是因为希腊人对西方教会投降、对上帝不虔诚而受到的惩罚，在这种背景下出现

① Н. Н. Моисеев, *Судьба цивилизации. Путь разума*, Москва, Языки русской культуры, 2000, С. 172.

② Н. Н. Моисеев, *Мир XXI века и христианская традиция*, Вопросы философии, 1993, No. 8, С. 14.

了“莫斯科是第三罗马”的观念。1510年，普斯科夫修道院院长费洛菲上书瓦西里三世说：“旧罗马被不信神的野蛮人攻陷了，第二罗马由于改弦易辙被阿加尔人的战斧劈开，现在这里是新的罗马，全部基督教归于您，两个罗马垮掉了，第三个罗马屹立着，第四个罗马不会有了。”1597年，库尔布斯基王公在通信中第一次使用了“神圣罗斯”这个称呼，“第三罗马”与“神圣罗斯”的意思是一致的，都是表示俄国是世界上真正东正教信仰的唯一捍卫者，西欧文明是对东正教的损害和叛离，由于俄罗斯人是最虔诚、最坚定的民族而成为被上帝拣选的民族，被赋予使命与力量来拯救人类，是各民族的弥赛亚，当人类出现危机的时候，弥赛亚民族将起到擎天柱的作用。这一论点得到很多思想家的认同。除了本书序言中提到的陀思妥耶夫斯基的相关论述外，费奥多罗夫也宣称：“斯拉夫民族无权永远甘于平庸和对世界历史无所作为，虽说这种状况更轻易。”^① 别尔嘉耶夫对费奥多罗夫倡导的积极末世论给予高度评价：“尼·费奥多罗夫的天才在于，他或许是第一个尝试对启示录作积极的诠释和承认世界的终结依赖于人的积极性。启示录的预言是假设的，而不是命中注定的；而正在基督教的‘共同事业’的途中的人类，可以避免世界的毁灭、可怖的审判和永恒的判决。尼·费奥多罗夫浸润着普世拯救的激情，在这一点上他远远高于在复仇中看到自己的正统性的复仇基督徒。”^②

在苏联革命时期，拯救全人类的使命意识获得了另一种表达方式，“第三国际”与“第三罗马”之间便存在着某种隐含的联系。随着东正教的复兴，20世纪90年代以来，普世拯救的历史回声更是随处可见：巴纳林相信俄罗斯的全部精神传统能够使俄罗斯成为全球性转折的倡导者之一，他在《历史的报复》一书中自信地说：“我相信俄罗斯文化的创造能力，相信俄罗斯将在‘绝

① 转引自徐凤林著：《费奥多洛夫》，149页，台北，东大图书公司，1998。

② [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，423页，上海，上海远东出版社，1999。

望’的时候为她自己和整个世界找到拯救的道路。”^① 著名哲学家梅茹耶夫在《论民族思想》一文中指出，在西方工业文明引发消费享乐主义泛滥、导致生态与精神危机的背景下，能够担当起在全球范围内把不同的人和不同的民族团结在一起的重任的只能是俄罗斯文化，“因为它拥有与‘新教伦理’完全不同的集体拯救的伦理观念……这样的观念可以被称为‘东正教伦理’，俄罗斯思想要以此作为建构世界性社会的‘精神’”^②。

以东正教伦理为核心的俄罗斯文化成为危机时代不可或缺的救赎力量，其深层原因还在于它符合生态律令。哲学家库拉硕夫指出：“在宗教伦理中，在地球上保护有利于人的种种生活条件是与基本的教义——人的生命和有利于它的自然环境是造物主的设计与意志的产物——结合在一起的。剥夺了人无论现在还是将来不受惩罚地支配自己和他人生命的权利得到的绝对律令，正是由此而来。”^③ 库拉硕夫的“绝对律令”、莫伊谢耶夫的“生态律令”似乎就是索洛维约夫的“绝对自然律”、“绝对原则”的变体，它们直接关联着人类的“集体理性”和“集体生存本能”，亦即生态伦理。莫伊谢耶夫在《人类……生存还是毁灭？》中指出：“生态律令不可避免地萌生不似生态律令那般严厉的道德律令，照我看来，道德律令概念的基本内容，应该使人们明白自己属于两个共同体：行星社会和生物圈。”^④ 莫斯科市市长 Ю. 卢日科夫在这本书的序言中寄予殷切希望：“在这种条件下，现代生态问题或许可以得到解决。当那种集体理性在行星上得到确立时，它可能会成为人类的拯救者，但是，现在得出结论，显然不是依赖人们的认识，而是**集体生存本能**。”^⑤

生物圈是人类的发源地和家园，理性则是使人类安居家园的

① 转引自安启念著：《俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学》，296页，北京，中国人民大学出版社，2003。

② 同上书，303页。

③ В. И. Курашов, Экология и эсхатология, Вопросы философия, 1995, No. 3, С. 29.

④ Н. Н. Моисеев, Быть или небыть... Человечеству? Москва, 1999, С. 50.

⑤ Н. Н. Моисеев, Быть или небыть... Человечеству? Москва, 1999, С. 55.

保障。俄罗斯生态哲学对“生物圈”和“理性圈”概念及其关系一向予以高度重视。“生物圈”概念最早由地质学家、矿物学家维尔纳茨基（В. И. Вернадский, 1863—1945）于1905年提出，法国数学家、哲学家勒鲁瓦和古生物学家、哲学家德日进之后开始使用“理性圈”的概念。这一概念是从生物进化历程对人在其中的作用、意义和使命的说明。勒鲁瓦说：在动物的生物圈之后，是更高级的人圈，是反思圈、自觉和自由发明创造之圈，简言之，是思想圈，特别是理智圈，或 noosphere。就是说，人可以通过理性和创造来能动地支配世界进化。^① 后来这个词的概念在文学及各个领域得以广泛运用。20世纪60年代末，莫伊谢耶夫在通过计算机研究生物圈的问题时开始使用“理性圈时代”的概念。他认为，在理性圈时代，“人的理性将有能力确定保证自然界与社会协同进化的那些条件，而人们的集体意志，旨在实现这些条件，亦即保障进入理性圈时代。”^② 此说与费奥多罗夫“以理性和意志介入自然”的“自然调节”思想遥相呼应。

莫伊谢耶夫的观点得到了俄罗斯学术界的普遍认同。1999年出版了B. 科普狄克院士等主编的《俄罗斯发展的新范式——可持续发展综合研究》，该书由俄罗斯科学院几个研究所合作完成，堪称代表着俄罗斯当今学术界的最高水平。书中列出专节讨论“全球可持续发展的生物圈概念”，明确提出当今世界上存在的两类性质不同的可持续发展概念——人类中心论和生物圈中心论，在否定当今世界上流行的由《我们的共同未来》一书带来的人类中心论的同时，积极倡导可持续发展的生物圈中心论，即“人类不破坏自己的经济存在与发挥作用的自然基础，人类对环境的作用与环境被同化的潜在可能相适应，与生物圈的调节能力相适应（正是生物圈保障着地球环境的一切因素能够保持在保证人作为生物

① 理性圈（俄文 Ноосфера，法文 noosphere，“noos”的希腊语原意为理性、理智、精神；中文译“理智圈”、“智力圈”、“精神圈”）的概念相对于生物圈（биосфера）而言。参见徐凤林著：《费奥多洛夫》，193页，台北，东大图书公司，1998。

② Н. Н. Монсеев, *Судьба цивилизации. Путь разума*, М.: Языки русской культуры, 2000, С. 78.

物种存在的范围之内)”^①。

三、俄罗斯生态文学中的弥赛亚意识

19 世纪以来，弥赛亚意识一直感召着作家们的思考和创作。当代俄语生态文学向末世论主题与弥赛亚意识的转变本身既弥漫着危机时代的悲剧色彩，同时也透射出面向未来的“积极的末世论”深刻内涵。以宗教视角观之，阿斯塔菲耶夫、拉斯普京、艾特玛托夫这三位具有代表性的作家恰好分属不同类型：在阿斯塔菲耶夫的作品中，泛神论表象下隐藏着深沉的东正教意识，上帝同时承载着创世与救世功能，拉斯普京透过多神教的成分逐步向东正教靠拢，一再申明不信仰任何宗教的艾特玛托夫，却在作品中塑造了新基督的形象。这三位作家从泛神论的起点到基督复活的终点、从信仰抵达理性的漫漫途程即凸显出将弥赛亚作为一种道德理想的普适性及其深刻用意。

在阿斯塔菲耶夫笔下，泛神论色彩和基督教意识呈现为显隐两重结构。他首先从泛神论视角观照大自然：“地上的原始森林和天上的星星都是在亿万斯年前还没有我们人类的时候就有的了。”在寂寥虚空、生生不息的大自然面前，人作为有限的生命个体，在大森林里等待一滴露珠从树叶上坠落的时刻参悟天地造化：

寂静好像已经到了顶点，但是我凭借的既不是听觉，也不是肉体，而是凭借了对自然的内心感应，感到了极顶的寂静，感到了新生婴儿在诞生之日囟门上的搏动——正如古人说的，这是独一无二的圣灵在世上翱翔的刹那来临了。

森林的深处好像听得到一种神秘的气息，轻微的足音。甚至觉得天空中浮云也像是别有深意，同时神秘莫测地在行动，也许，这是天外之天或者“天使翅膀”的声响?! 在这天堂般的宁静里，你会相信有天使，有永恒的幸福，罪恶将烟

^① 安启念著：《俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学》，366 页，北京，中国人民大学出版社，2003。

消云散，永恒的善能复活再生。

因为植根于东正教文化传统，他在这里不自觉地运用“圣灵”、“天使”、“永恒的幸福”、“永恒的善”、“罪恶”这些基督教的符号体系来表述自己泛神论的领悟。阿斯塔菲耶夫冷静地反思人类的罪孽：

我们只以为，是我们在改造一切，也包括改造自然在内。不是的，我们对它只是破坏、损害、践踏、摧残，使它毁于烈火。

面对人与自然关系的罪与罚，作家又自觉地寻求上帝的救赎。在那个特定的时代，“阿斯塔菲耶夫不能明言自己是信徒，但他的世界却渗透着农民的宗教意识”^①。在1995年2月8日《文学报》的访谈中，阿斯塔菲耶夫明确地以基督教理念谈及他对人民的祝愿：“复活，复活，复活。有力量，能做到。愿撒旦不捣乱，上帝来帮忙。我们一再使上帝愤怒，他却时时向我们显露慈悲的面孔，宽恕我们的罪孽，拯救并疗治我们。”^②当代著名神学家M. M. 杜纳耶夫在《东正教与俄罗斯文学》（第6卷）对作家的救赎观作如是分析：“阿斯塔菲耶夫这样设计新千年摆脱困境的出路……其一，封闭在悲观绝望之中。似乎（可能，只是似乎？）这是作家个人的选择。其二，‘回归自然’，但却是乌托邦的。人类几个世纪的历史早已推翻了这种奢望，甚至卢梭也无可奈何。人按其堕落的本性不可能是自身的拯救者。还有第三条路：明白开始同自然作斗争就如同跟上帝对人的恩赐斗争一样，我们要回报造物主和赐予者。我们为此得到报偿不是因为大自然具有某种自足的意义

① Жорж Нива (Женева), К вопросу о “новом почвенничестве”: моральный и религиозный подтексты “Царя-рыбы” Виктора Астафьева. <http://nivat.free.fr/livres/onetwo/12.htm>.

② Литературная газета, 8. Февр. 1995, No. 6.

或是泛神论的开端，而是因为她是上帝的创造。人对她所做的是犯罪。应当明白这一点，不去犯罪。”^①

于是我们看到，虽然他笔下的人物多半不信神，身上充盈着世俗情感，但当意识到自己的生命即将终结之际，总是情不自禁地呼唤上帝：在《蓝色群山的梦》中被暴风雪困在莽莽森林中的莫斯科少女艾丽雅在阿基姆的救助下起死回生，走出大森林时首先想起以前在教堂听到的祷词：“上帝啊！垂怜我有罪的人，我们在天的父啊……愿你的名字焕发荣光！……以圣母的名义，宽恕我们吧！……勿因我的罪孽弃我不顾……勿拒绝我……请赐我以得救的欢乐……”《鲍加尼达村的鱼汤》这篇核心之作塑造了真正的人阿基姆的形象。阿基姆的母亲是多尔干人，本不信教，生养了一大群不知父亲的孩子。为堕胎，她付出了生命的代价。生命垂危之际，这个天真质朴、率性而为的女人却虔诚地乞求上帝。《鱼王》中的偷鱼者伊格纳齐依奇，在冰冷的河水中即将与鱼王同归于尽时也开始了对上帝的祷告，追悔自己不敬上帝、践踏自然和女人的行为。他终于醒悟到：“每人都有自己的名分，上帝分内的事归上帝安排。”这里的上帝让我们想起永恒的自然律、命运、定数等概念。

法国著名斯拉夫学者、俄罗斯文学专家、日内瓦大学教授乔治·尼瓦在《回答“新乡土派”问题：阿斯塔菲耶夫〈鱼王〉的道德宗教底蕴》中指出：“‘赎罪的时刻来临了，忏悔的钟声已经敲响！’或许小说的深层寓意正是在这里。”^②由此解读伊格纳齐依奇对女人、对自然的忏悔情节，就会发现其中的象征寓意，领会作家在叶赛宁所说的“人与自然的交叉点”上确立的道德哲学：由自然见人，由人见自然。人对待自然的态度就是人自身的道德标尺，人的道德堕落和他对自然的践踏成正比关系。在人破坏大

① М. М. Дунаев, *Православие и русская литература*, М.: Христианская литература, 2000, С. 825.

② Жорж Нива (Женева), К вопросу о “новом почвенничестве”: моральный и религиозный подтексты “Царя-рыбы” Виктора Астафьева. <http://nivat.free.fr/livres/onetwo/12.htm>.

自然的行为里，作家首先看到的是人性的得失。他指出人类获救的途径就在于向上帝忏悔，向永恒的自然律忏悔，实现道德与人性的改进。

在三位作家中，拉斯普京对生态问题的关注最为强烈持久。他的视野主要集中在西伯利亚的大自然和社会的精神生态，为故乡安卡拉河和贝加尔湖的生态环境大声疾呼，并与其他作家一起成功地阻止了政府“北水南调工程计划”的实施。在20世纪80年代后半期到90年代初苏联社会变革和解体的剧烈震荡时期，他的小说创作一度“失语”，但仍然写出了一系列有关道德、生态、文学的特写和政论文章。拉斯普京敏锐地察觉到生态危机对人类生存的威胁，认为非理性地、粗暴地改造自然和社会可能会导致世界的最终毁灭。在《告别马焦拉》中，他以寓言式的笔法向人们展示了一幅启示录般的现代悲剧图景：“马焦拉”是母亲、是大地、是哺育者、是家园，但是为了修筑水电站，自以为是大自然的主宰的现代人却将她沉没水底，成了葬送家园的千古罪人。

作为一位虔诚的东正教徒和费奥多罗夫学说的追随者，拉斯普京设计了一个费奥多罗夫式的拯救方案。费奥多罗夫的基本思想在于：全人类就是一个由共同祖先和共同命运联结在一起的大家庭。在实际历史上和生活中，这个家庭是四分五裂的。世界缺乏兄弟友爱和亲缘情感的状况表现在人与人的相互关系和人与自然的相互关系中。其现实性首先表现为“子辈”（活着的）对“父辈”（祖先）的态度上。宗教的本质就是子女对父的爱，即祖先崇拜。天父是地上诸父的天上代表，而地上诸父是天父的象征。因此，遗忘，对死者的遗忘，就相当于犯罪。拉斯普京赞成费奥多罗夫关于俄罗斯精神群体性思想和人与世界、宇宙、家族融为一体的思想，他说：“死亡，似乎是可怕的，但死亡总是在生者的心田里播下最有益的丰收的种子，腐朽和神秘之种能结出生命和理解之果。……人，不是个体，他身上融合着许多彼此不同的乡亲，他们聚集在同一个躯壳中，同舟共济似的从此岸划向彼岸。”他认为自然调节首先是在人们的记忆中，在“子辈”对“父辈”的爱中使死者复活。

拉斯普京通过农村老太太达丽亚的形象建立起与过去的精神传统的联系。达丽亚的孙子安德烈年轻气盛、数典忘祖，热衷于改天换地的伟大事业，立志做新生活的建设者，以为被机器文明武装起来的现代人将无所不能。在马焦拉岛面临毁灭之际，他毫无眷恋之情，头也不回地向水电站工地奔去。小说通过祖孙对话透视出安德烈与传统的疏离，进而反思现代人的罪孽。如同揪着自己的头发不能离开地球一样，这个跟传统断了线的人，除了“在自己的周围添了点儿热气”之外，又能走出多远呢？

现代人类要获得救赎，就要回归达丽亚和她记忆中的先辈所代表的传统道德理想。达丽亚的絮絮不休的话语仿佛是来自地层深处的声音。她为人类的无知而虔诚地祈祷：“上帝啊，饶恕我们吧，我们软弱、健忘、心灵空虚。”她时刻提醒着人在自然面前的责任：“前辈把马焦拉交给咱们，只是教咱们用上一阵子……让咱们好好地服侍它，靠它养活咱们。看你们待它怎样。老一辈子把它交给了你们，然后再把它交给晚辈。他们可要追究你们的责任的。……我们只活一辈子，我们又算得了什么？”她告诫健忘的孙子：“孩子，谁身上有灵魂，谁身上就有上帝。不管你多不相信，可上帝就在你身上。不是在天上。他祝福你，保佑你，为你指路。希望你生来是人，永远是人。让你心地善良。谁要是糟蹋了灵魂，谁就不是人了，不是人！这种人什么事都敢去干，连头也不回。你们有多少人不顾一切地丢掉灵魂——没灵魂多轻松呀。轻轻松松地朝前奔吧。”

乔治·尼瓦认为：“《告别马焦拉》不仅是生态小说，而且是关于道德抵抗和人的记忆的诗篇。”^① 其实不仅是这部小说，拉斯普京后来所有的作品（包括《失火记》、《傍晚》、《农家木屋》等）都在讲述一个主题：在传统精神与文化价值的复活中拯救俄罗斯。作品的意义主要在于表现了祖先的“生态智慧”，即他们和谐与道德生活的经验教训，表现了俄罗斯精神群体性思想和人与世界、

^① *Русские писатели 20 века, Биографический словарь*, Москва, Большая российская энциклопедия, Рандеву-ам, 2000, С. 584.

宇宙、家族融为一体的思想。这里明显地带有索洛维约夫“万物统一”说和费奥多罗夫“共同事业”哲学的印记。从作品中亦可见出作家透过多神教的神秘成分向东正教靠拢的意图，因为东正教正是人类世代生态智慧的凝聚。在生态危机与社会危机日益严重的今天，他更明确地将救赎的希望指向了宗教：“除了东正教，我尚未发现如今有别的力量能够将俄罗斯人民凝聚在一起，帮助人民经受住苦难。只有东正教高于党派团体利益，而在今天各种党派团体的利益几乎使任何社会运动四分五裂。最重要的是，宗教从精神上拯救人，赋予人生活的意义，使之成为非‘市场的’，而是历史的俄罗斯的公民。‘与上帝同在我们会战胜一切’——这是我们古老的真理。”^①

艾特玛托夫的创作非常完整地体现了救赎公式。理性向来是艾特玛托夫的不懈追求，正是因为人类陷入了失去理性的疯狂，才使自己濒临末日命运。艾特玛托夫一再声明：“具体的安拉或耶稣我都不信。我相信理性和它同宇宙的联系。每一个有生命的物体，不管是仙人掌还是人，都同宇宙相连。”^② 作为泛神论者（自称无神论者），他又充分肯定宗教在人类生活中的重要意义。1994年，艾特玛托夫在与池田大作对话时指出：“我认为，信仰的总根子在于，无论他在什么样的宗教意识中实现，都是对生活的敬意，对人的敬意，我对任何宗教都同样深怀敬意，因为它反映着某一民族素往的精神的、哲学的、道德的经验，帮助人们生活——在每日的日常生活中，更宽泛些，在以高度的道德规范为指导的现实存在中寻找自己的位置。”^③ 无论是《断头台》中的基督教，还是《卡珊德拉印记》中设计的宇宙宗教，都是作家借以宣扬道德理想的载体。

《断头台》首先改写了两千年前耶稣被犹太总督彼拉多处死的

① 夏忠宪：《B. 拉斯普京访谈录》，载《俄罗斯文艺》，2001（3）。

② Четыре вечера с Чингизом Айтматовым, Комсомольская правда, 6 ноября, 1993.

③ Чингиз Айтматов, Дайсаку Икэда, *Ода величию духа*, М.: Прогресс, 1994, С. 153.

《圣经》故事，以那一悲剧场景喻示人类的现代境遇，并借此展开形而上的思考。耶稣当年振聋发聩的话语回响在现代人的耳畔：“自从人类的始祖被逐出伊甸园，邪恶如深渊般张着大口，人们遭受了数不尽的战争，暴行，杀戮，驱逐，不义，屈辱！自从开天辟地以来，尘世间反对善，反对本性的全部可怕罪孽——难道这一切不是比末日审判更可怕的惩罚吗？历史的永恒使命何在？难道不是让富于理性的人达到爱和怜悯这一上帝的高度吗？可是在人类历史上，有过多少次令人恐怖的考验，而未来的暴行，犹如大洋上的汹涌波涛，是无边无际的。在这种地狱里生活，难道不比末日审判更糟吗？”作家警示人们：“应该害怕的不是杜撰的、神秘的世界末日，而是我们自己可能做出的、可以成为可怕现实的事情。”^① 在小说中，正是人类焚烧草原、屠戮野生动物、吸毒贩毒的疯狂之举将自己推向了末日边缘。

为救赎危机中的人类，艾特玛托夫着力塑造了新基督阿夫季·卡利斯特拉托夫的形象，并让他从各个层面同耶稣基督建立起对应关系。这一命意首先体现在人物的名字上：“阿夫季”为《圣经·历代志》中的希伯来先知俄巴底亚的俄语音译，在希伯来文中意为“耶和华的仆人”。当年的“俄巴底亚得了耶和华的默示”，今天的阿夫季如同“复活的”耶稣基督，这个对世界满怀悲悯的青年从神学院走向中亚草原的步履简直就是对耶稣基督步入苦难尘世的重复，不过他的救赎面对的是新的时代问题。作为危机时代的拯救者，他履行自己的神圣使命——拯救人们的灵魂，将他们引上真理之路。

在神学院学习期间，阿夫季就醉心于革新思想。他认为：“我们观念中的上帝是亘古长存的，但因为人间的思想不断发展，认识在不断加深，由此不断得出结论：上帝也应具有发展的性质”。“必须随着时间的推移，随着人类历史的进展，来发展神的范畴”。但这种自由思想不为保守的官方教会所接受，于是，这个被逐出神学院的青年开始了他在尘世的漂泊与救赎之旅。

① Ч. Айтматов, Цена жизнь, Литературная газета, 13 августа 1986.

阿夫季在形式上舍弃了官方教会，但在心灵上他始终是个布道者，他给人们带来了他所理解的那种真理和善的福音，传播自古以来就存在的救世主思想。为了向世人披露关于大麻问题的真相，他受报社派遣只身潜入贩毒团伙。在莫云库梅草原，他目睹了围猎者动用直升机、越野汽车、速射步枪这些现代机械屠戮羚羊、自毁家园的疯狂。他像耶稣基督一样自觉背负起人生的十字架：“他们在这罪孽深重、充满矛盾的世界里迷路了！我应该跟他们一样承担责任。……我同他们一样有罪！我们要一道忏悔自己的罪孽，这样才能使我们的灵魂得到净化……”建立在贪财、权欲和虚荣心这大众意识的三根台柱上的庸人世界竟如此强大，忏悔和感化在现实面前无能为力。阿夫季直接站到贩毒者、围猎者面前进行劝善弃恶的宣传，要这些野性发作的人向上帝忏悔，祈求上帝宽恕他们对生机勃勃的大自然造成的灾难。然而，他的说教没能阻止恶行，自己反而被贩毒者毒打后扔下火车，又被围猎者折磨致死。

作品通过阿夫季神游耶路撒冷与耶稣基督建立起精神联系。耶稣当年为宣讲真理而在客西马尼林园受审，面对罗马驻犹太总督彼拉多所代表的强权宁死不屈，最终被钉上十字架，以自己的死救赎了人类的罪孽。阿夫季和贩毒团伙头子格里申的对话与1950年前耶稣和犹太总督彼拉多在客西马尼的对话遥相呼应。作品中频繁出现的大鸟意象更是神来之笔，将阿夫季之死的深刻蕴含点化出来。当年耶稣被押赴骷髅山的时候，有一只不知是鸢还是鹰的鸟儿在希律王宫上空盘旋，然后一直追随着被押解的耶稣，朝秃山方向追去。在莫云库梅草原上，当阿夫季被吊上盐木之际，我们似乎从他的身形中认出了那从遥远的时空隧道飞来的圣灵：“这一夜，在沉寂的莫云库梅大漠上空，一轮满月高照，泻下一片明亮得令人目炫的清辉，映出了老盐木上一具十字形的僵直人体。不知为什么人体有点像一只展翅欲飞的大鹏，但它被击落了，现在掉在树枝上。”在母狼眼里，“这个人奇怪地挂在不算高的盐木上，像只卡在树枝间的大鸟”。他像耶稣一样，以自己的舍身殉难完成了救赎世人的使命。

艾特玛托夫认为，上帝“是良心和仁慈的最高尺度”。阿夫季“想了解在人的力量达到空前高度的技术统治的时代，人同上帝的关系”。因此，“阿夫季的悲剧对我们而言就是文明的悲剧”^①。他以自己的死唤起世人思考：“造物主赐予我们世间最高的幸福——理性。……人存在的意义，在于使自己的精神得到自我完善——人世间没有比这更高的目的。这就是理性生活的魅力——一天天顺着没有尽头的阶梯，攀登精神完美的光辉顶峰。”通过忏悔抵达理性，这是艾特玛托夫设计的救赎之路。作家直言塑造阿夫季这一形象的用意就在于“试图通过宗教完成一条通向人的道路”。人类精神的自我完善才是解脱生态末世命运的关键所在。耶稣曾经预言：“今后世世代代的人永远朝我走来。这就是我的再次降临人世。”阿夫季的精神探索便是危机时代上帝之子的所谓“复活”。

别尔嘉耶夫认为：“俄罗斯的救世主说首先依赖俄罗斯人的云游、漂泊和寻觅活动，依赖俄罗斯人忍辱负重和一往无前的精神，依赖天启的俄罗斯，依赖自己没有圣城而寻求未来之城的俄罗斯人。”^②阿夫季就是危机时代寻找地上耶路撒冷的俄罗斯大地上的漂泊者，像他的先辈拉斯科尔尼科夫、梅什金、斯塔罗夫金、安德烈公爵等云游派教徒一样，成为人类精神探索的象征，由此，其种种堂吉诃德式的努力便不由得令人肃然起敬，而对这个形象身上有关东正教方面的细节真实也许就不必过多苛求。^③当我们放眼望去，可以看到很多西方神学家为回应全球性的生态危机而对传统神学进行改造、创建生态神学的不懈努力。艾特玛托夫在那

① Р. Рахманашев, А. Гречихин, М. Жарких, и др. Под общ. ред. Т. Суванбердиева, Чингиз Айтматов в современном мире, Бишкек, “ФРУНЗЕ КЫРГЫЗСТАН”, 1989, С. 161.

② 转引自 [俄] Вл. 索洛维约夫等著，贾泽林、李树柏译：《俄罗斯思想》，280页，杭州，浙江人民出版社，2000。

③ М. М. 杜纳耶夫在《东正教与俄罗斯文学》（第6卷）中一再指责作家对东正教基本常识的缺乏使得这个人物显得不够真实，诸如东正教中称神父而不称大主教，阿夫季对于耶稣被钉上十字架感到痛苦，等等。他认为小说作者塑造了一个外表上吸引人但内里却站不住脚的基督徒，所以主人公的失败也是必然的结局。См. М. М. Дунаев, Православие и русская литература, VI, М.: Христианская литература, 2000, С. 825.

个视宗教为禁区的特定年代明确地将基督教作为一种救赎理想，本身就体现出难能可贵的超越意识与过人胆识。

第三节 俄罗斯与西方：生态思想的殊途同归

在生态思考中，俄罗斯呈现出与西方迥然不同的进路。西方的人文社会学界更倾向自然哲学，总体上对基督教文化传统持批判态度，如林恩·怀特将“犹太—基督教的人类中心主义”作为生态危机的思想文化根源^①；生态神学界似乎更关注创世说，如汉斯·昆基于被造感和因此产生的谦卑感提出“全球伦理”的构想，希望由此实现对建立在人本主义基础上的现代价值观的转换。相对而言，俄罗斯这片广袤的宗教沃土更多地凝神于末世论主题。这一生态神学的重要主题成为俄罗斯生态哲学的出发点与归宿。

当我们将俄罗斯与西方的生态思想作动态比较时，就会发现这两种思维进路殊途同归的奇妙景观。前面已经提到，西方的人文社会学界对生态问题的论述，不时明确地批评基督宗教的传统形态，其重要原因就在于基督教的一神论对泛神论的拒绝及由此导致的人类中心主义。怀特认为，对比起东方希腊正教会来说，西方拉丁教会传统更容易酝酿出一种强调要征服自然的科技心态，间接地促使西方社会的生态危机的形成。^②因此，“除非我们找到一种新宗教，或者重新思考我们的旧宗教，否则，更多的科学和更多的技术将不会使我们摆脱目前的生态危机”^③。怀特的批评促使许多神学家开始重新阐释基督教对自然的态度，试图重建基督教传统，发展出一种新型的更少人类中心论色彩的人与自然的关系。

① Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science, 155 /3767 (1967), pp. 1203-1207.

② Lynn White, *Continuing the Conversation*, Western Man and Environmental Ethics, Ian G. Barbour, Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Co., 1973, p. 64.

③ 何怀宏著：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，155页，石家庄，河北大学出版社，2002。

系，使之适应生态运动。基督教生态神学便是在这样的背景下于20世纪70年代兴起的。最有代表性的是把人对地球的统治阐述为“作为管理的统治”管理派生态神学，然而它依然是以创世说为出发点，还带有人类中心主义的深刻烙印。综观西方人文社会学界和神学界，可以发现其关于生态问题反思的中心从一神论到泛神论、从创世说到末世论的悄然转变。德国神学家莫尔特曼以圣灵是一切存在者存在的源泉为前提，提出“上帝在被造物中”这一生态学创造论的核心主张。他的观点既有泛神论的印记，也不乏救赎论的色彩。他从救赎论的角度提出“宇宙的末世论”之说，指出最初的创造不是完成的创造，其目标是向着被造物在末世的完满，因此要“对创造作末世论理解”^①。这似乎与俄罗斯生态哲学同声相和。以德日进、怀特海为先导的过程论神学认为，上帝内在于宇宙过程中，甚至等同于宇宙进程。耶稣基督也被解释为一种宇宙性的力量。这种宇宙性基督也不像莫尔特曼神学那样倚重《圣经》，而是更具思辨性。此说几乎是经过改装的泛神论，其基督教身份因而经常受到质疑。^② 从中似可听到索洛维约夫“万物统一说”的袅袅余音，假如放在东正教背景下来理解他的学说，恐怕就不会遭到异议。女性主义生态神学提出的“该娅灵性”说重视生物圈问题，认为生物圈是一个自我调节的实体，有能力通过对化学和物理环境的控制而保持我们星球的健康。^③ 但与俄罗斯生态哲学对理性圈的关注相比，又似乎略显褊狭。

俄罗斯生态思想的巨大包容性（斯拉夫原始宗教的泛神论和多神教与基督教的一神论同时并存）使其在面对生态危机时不必对东正教传统进行煞费苦心的改造，无需进行非此即彼的痛苦选择。俄罗斯思想一向是以禁欲主义和对欧洲工业文明的警惕与批判为前提发展起来的，而处于“增长的极限”的西方人终于醒悟

① 何怀宏著：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，178页，石家庄，河北大学出版社，2002。

② 参见上书，186页。

③ 参见上书，191页。

到“生态危机首先是西方文明的危机，其实质是现代世界的宗教危机”^①（莫尔特曼语）。相比之下，以工业文明的相对落后为代价的俄罗斯生态思想反倒显现出深刻的洞察力与超越性，成为生态危机时代珍贵的思想资源。它发人深思：人类生存与发展的契合点何在？茫茫宇宙中的立足点何在？

让我们倾听莫伊谢耶夫院士在《人类……生存还是毁灭？》中的回答：“人应当意识到自己不仅属于自己的家庭、国家和民族，而且属于行星社会。人应该感到自己是这个社会的一员，并承担对全人类命运、对其他远离他的人们的生命的责任。人应该学会以另一种方式对待自然，放弃统治自然的幻想并学会按自然律生活。”^②

俄罗斯生态末世论的重要价值还在于它对人类命运一如既往的终极眷注，既呼唤人们正视自己所面临的历史终结的悲剧命运，又没有悲观绝望。在生态文学作品中，末世图景并不发生在《圣经》所指的那个遥遥无期的彼岸未来，相反，它就在此岸，时时刻刻都发生在我们身边。《鱼王》、《告别马焦拉》、《断头台》已经向人们展示了这种悲惨的末世图景。《断头台》书名本身的喻示就启人深思：“人在自己的生命历程中，不管怎样总是处在断头台面前。有时他登上这座断头台，自然肉体还活着，有时他并没有登上。在这种情况下，书名断头台被赋予某种意义，走向断头台意味着在人生的道路上去经受十字架的痛苦。”^③ 这与别尔嘉耶夫的积极的末世论遥相呼应：“末世论前景不但是世界无法确定的终结的前景，它还是生命每个瞬间的前景。在生命的每个瞬间都需要结束旧世界，开始新世界。这就是精神的气息。”^④

① 何怀宏著：《生态伦理——精神资源与哲学基础》，173页，石家庄，河北大学出版社，2002。

② Н. Н. Моисеев, *Быть или небыть... Человечеству?* М., 1999, С. 51.

③ 冯加著：《断头台·译后记》，载〔苏〕艾特玛托夫：《断头台》，410页，北京，外国文学出版社，1987。

④ 〔俄〕别尔嘉耶夫著，张百春译：《末世论形而上学》，264页，北京，中国城市出版社，2003。

这一特征应该说是源于这样的信念：“历史的终结意味着死亡，但死亡是为了复活。末世论基督教是复活的基督教。”^① 所谓的“复活”便是重塑人的灵魂，重建以人类的集体生存本能、集体理性为依托，遵循生态律令的新型生态伦理，培养具有新的道德观念、决定人类未来的“新人”，即“生态人”^②，从而使得人类与整个世间万物相依共存，走出生态危机的困境（图 16）。而信仰和理性的力量会帮助人类建构共同的生态伦理——新的人道主义，这是托尔斯泰老人的“道德的自我完善”的现代版，也是植根于深厚精神传统的俄罗斯生态哲学与生态文学为危机中的人类指出的救赎之路。别尔嘉耶夫以改造世界为使命的“积极创造的末世论”衍化成绝望与希望交织、宽容与坚忍并存的“有限的乐观主义”和“有限的悲观主义”^③。莫伊谢耶夫在《人类……生存还是毁灭？》一书结尾作了一个意味深长的喻示：

让我们回忆一个听到过的寓言，那是拉封丹关于猫（或青蛙）的著名童话情节。它掉进了一只盛牛奶的大桶，又不会游泳，于是预感到自己已经注定的命运。但猫不想被淹死。它用爪子不停地拍打，直到牛奶变成奶油为止。它得救了！

人们也可以如此获救……不是靠上天的指引，而是靠理性本身的命令。只有在那样一种条件下，牛奶才会变成奶油！^④

他说：“乌托邦的基本思想就是相信可能存在那样一个能够遵

① [俄] 别尔嘉耶夫著，张百春译：《末世论形而上学》，221 页，北京，中国城市出版社，2003。

② 转引自安启念著：《俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学》，372 页，北京，中国人民大学出版社，2003。

③ [俄] 别尔嘉耶夫著，张百春译：《末世论形而上学》，221～222 页，北京，中国城市出版社，2003。

④ Н. Н. Моисеев, *Быть или небыть... Человечеству?* М.: 1999, С. 285.

循生态律令原则的社会。”^① 理性与信仰就这样完美地结合在一起，焕发出动人的魅力。可以说，俄罗斯生态末世论是危机时代的希望哲学，对生态末世命运的警醒与救赎的努力正是人类绝处逢生的希望之光。

^① Н. Н. Монсеев, *Судьба цивилизации. Путь разума*, М.: Языки русской культуры, 2000, С. 184.

结 语

末世论是关于末世、关于世界最后的终极的状况，关于个人和整个人类、整个宏大的宇宙运动的目的的学说。关于末世的追问，是人的深刻需要。但要回答这个问题却是异常艰巨的任务。在无穷的宇宙进程中转瞬即逝的无限机体的小小细胞，是否能理解这一进程的目的与意义？对这一问题的回答很容易导向虚无主义。然而，俄罗斯思想却依然执著于现世人生，仰望精神的天空，寻找关于末世与救赎的答案。这种启示录思想渗透到文化与文学的各个层面，20 世纪不同阶段的俄罗斯文学似乎都从不同的角度、通过不同的主题表达着同样的思考。

正是“向死而在”的宗教情结促使他们不停地思索生活的意义问题。别尔嘉耶夫指出：“俄罗斯东正教集中于末世论，汇聚于对天国的向往，即超越尘世的绝对的善。”^① 在东正教里，绝对的善的化身就是上帝和上帝之子耶稣基督。在特定的历史条件下，索菲亚（永恒女性、世界灵魂）、圣母、恶魔、

^① Н. О. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М.: Политическая литература, 1991, С. 235.

生态伦理都成为俄罗斯思想探索救赎理想的不同进路，成为绝对善的变形表现方式。从本质上说，意义的探索也就是试图回答宗教里提出的绝对善的问题。弗兰克认为，俄罗斯人具有“宗教地、充满激情地理解生活”的特征。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中借伊凡之口描述了这一现象：“俄国的小伙子……碰到在酒店相会的机会时，你看他们在讨论些什么？讨论的不是别的，而是全宇宙的问题：有没有上帝？有没有灵魂不死？而那些不信上帝的，就讲社会主义和无政府主义，还有关于怎样按照新方式改造全人类等等；结果还是一码事，是同一个问题的两面。今天我们这里有许许多多极不寻常的俄国小伙子都在一心一意地谈论永恒的问题。”也正是基于这一点，白银时代出现了林林总总的意义追寻，从索洛维约夫的《艺术的普遍意义》（1890）、《爱的意义》（1892—1894）到特鲁茨别科伊的《战争的意义》（1914）、《生命的意义》（1918），再到别尔嘉耶夫的《创造的意义》（1916）、《历史的意义》（1923）和弗兰克的《生命的意义》（1926）……别尔嘉耶夫高度概括这一现象：“意义的探索本身就给出了生活的意义”^①。

与意义的探索密切相联的，是“怎么办”的问题。《新约·使徒行传》中记载，在五旬节（也是基督教的圣灵降临节）这天，耶路撒冷的犹太人听了使徒彼得的受了神的默示的讲话以后，“对彼得和其余的使徒说：‘兄弟们，我们当怎样行？’彼得对他们说：‘你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵……’”现代俄罗斯的精神探索就是循着这一模式踟躅前行。俄国人为生命的无意义而痛苦，他们“确信：有一种伟大的共同事业，它能够拯救世界，参加这一事业能赋予个人以生命的意义”^②。人被赋予的使命是改造世界和拯救世界，使其最高目的能在世界上实现。所以问题在于如何找到实现拯救世界之

① [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊编选：《别尔嘉耶夫集》，379页，上海，上海远东出版社，1999。

② [俄] 弗兰克著，徐凤林译：《俄国知识人与精神偶像》，164页，上海，学林出版社，1999。

目标的事业（对所有人都是共同的事业），一句话，“怎么办？”的问题在这里意味着：“怎样改造世界以便在其中实现绝对意义？”^①

改造世界的另一表达方式就是救赎，寻找俄罗斯和世界“向何处去”的问题的答案，其中寄寓着对危机时代的俄罗斯乃至人类命运的真切关注。俄罗斯思想中的救赎意识和基于人本关怀的意义探索抵御着 20 世纪几乎弥漫全球的虚无主义思潮。放在 20 世纪初的历史语境下考量，20 世纪俄罗斯的启示录思潮当属世界性的世纪末思潮之一脉。尼采的“上帝已死”和施宾格勒的《欧洲的日暮》都曾在俄罗斯思想界和文学界引起过强烈震撼，1922 年在莫斯科出版的文集《奥斯瓦尔德·施宾格勒和欧洲的日暮》就是对其反响和争论的结果。思想家、文学家们（布哈廖夫、A. 日丹诺夫、巴尔索夫、戈卢勃科夫斯基、奥尔洛夫、特罗伊茨基、莫罗佐夫等）对《启示录》的紧张关注找到了文化哲学的呼应。但是俄罗斯思想和西方思想最重要的不同在于，面对末世渴望救赎的启示录情结是于虚无中寻找意义、于绝境中寻找希望的努力。这样一种超越精神正是俄罗斯思想独特的魅力和价值所在。

^① [俄] 弗兰克著，徐凤林译：《俄国知识人与精神偶像》，161～162 页，上海，学林出版社，1999。

参考文献

中文专著、译著：

1. [苏] 艾特玛托夫著，陈学迅译. 对文学与艺术的思考. 乌鲁木齐：新疆大学出版社，1987
2. 安启念著. 俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学. 北京：中国人民大学出版社，2003
3. 钱中文主编，白春仁、顾亚铃、李兆林、夏忠宪等译. 巴赫金全集（6卷本）. 石家庄：河北教育出版社，1998
4. [德] 赖因哈德·劳特著，沈真等译. 陀思妥耶夫斯基哲学. 北京：东方出版社，1996
5. [俄] 别尔嘉耶夫著，汪剑钊译. 俄罗斯的命运. 昆明：云南人民出版社，1999
6. [俄] 别尔嘉耶夫著，雷永生、邱守娟译. 俄罗斯思想：19世纪至20世纪初俄罗斯思想的主要问题. 北京：三联书店，2004
7. [俄] 别尔嘉耶夫著，邱运华、吴学金译. 俄罗斯思想的宗教阐释. 北京：东方出版社，1998
8. [俄] 别尔嘉耶夫著，董友译. 自由的哲学. 上海：学林出版社，1999
9. [俄] 别尔嘉耶夫著，安启念、周靖波译. 精神

王国与恺撒王国. 杭州: 浙江人民出版社, 2000

10. [俄] 别尔嘉耶夫著, 张百春译: 末世论形而上学. 北京: 中国城市出版社, 2003
11. 顾蕴璞编选. 俄罗斯白银时代诗选. 广州: 花城出版社, 2000
12. 汪剑钊译. 俄罗斯白银时代诗选. 昆明: 云南人民出版社, 1998
13. [俄] 费奥多洛夫著, 范一译. 共同事业的哲学. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001
14. [俄] Вл. 索洛维约夫等著, 贾泽林、李树柏译. 俄罗斯思想. 杭州: 浙江人民出版社, 2000
15. [俄] Вл. 索洛维约夫著, 张百春译. 神人类讲座. 北京: 华夏出版社, 1999
16. [俄] Н. О. 洛斯基著, 贾泽林等译. 俄国哲学史. 杭州: 浙江人民出版社, 1999
17. [俄] С. 布尔加科夫著, 王志耕、李春青译. 亘古不灭之光. 昆明: 云南人民出版社, 1999
18. [俄] 叶夫多基莫夫著, 杨德友译. 俄罗斯思想中的基督. 上海: 学林出版社, 1999
19. [俄] 弗兰克著, 徐凤林译. 实在与人. 杭州: 浙江人民出版社, 2000
20. [俄] 弗·洛斯基著, 杨德友译、吴伯凡审译. 东正教神学导论. 石家庄: 河北教育出版社, 2002
21. [俄] 符·维·阿格诺索夫主编, 凌建侯等译. 20 世纪俄罗斯文学. 北京: 中国人民大学出版社, 2001
22. [俄] 符·维·阿格诺索夫主编, 石国雄、王加兴译. 白银时代俄国文学. 上海: 译林出版社, 2001
23. [俄] 尼·古米廖夫等著, 王守仁编, 乌兰汗等译. 复活的圣火——俄罗斯文学大师开禁文选. 广州: 广州出版社, 1996
24. [俄] 列夫·舍斯托夫著, 方珊译. 开端与终结. 昆明: 云南人民出版社, 1998
25. [俄] 列夫·舍斯托夫著, 董友、徐荣庆等译. 在约伯的天平

- 上. 上海: 上海人民出版社, 2004
26. [俄] 罗赞诺夫著, 张百春译. 陀思妥耶夫斯基的“大法官”. 北京: 华夏出版社, 2002
27. [俄] 舍斯托夫著, 徐凤林译. 雅典和耶路撒冷. 杭州: 浙江人民出版社, 2000
28. 傅树政、雷丽平著. 俄国东正教会与国家 (1917—1945). 北京: 社会科学文献出版社, 2001
29. 何怀宏著. 生态伦理——精神资源与哲学基础. 石家庄: 河北大学出版社, 2002
30. 林精华主编. 西方视野中的白银时代. 北京: 东方出版社, 2001
31. [俄] 赫克著, 高骅、杨宾译. 俄国革命前后的宗教. 上海: 学林出版社, 1999
32. [美] 迈尔威利·斯图沃德编, 周伟驰、胡自信、吴增定译, 赵敦华审定. 当代西方宗教哲学. 北京: 北京大学出版社, 2001
33. [美] 苏珊·朗格著, 刘大基、傅志强、周发祥译. 情感与形式. 北京: 中国社会科学出版社, 1986
34. [美] 汤普逊著, 杨德友译. 理解俄国: 俄国文化中的圣愚. 北京: 三联书店, 1998
35. 彭克巽著. 苏联小说史. 北京: 北京十月文艺出版社, 1988
36. [美] 泰德·彼得斯、[中国香港] 江丕盛、[美] 格蒙·本纳德编. 桥: 科学与宗教. 北京: 中国社会科学出版社, 2002
37. [俄] 别尔嘉耶夫著, 汪剑钊编选. 别尔嘉耶夫集. 上海: 上海远东出版社, 1999
38. 徐凤林著. 费奥多洛夫. 台北: 东大图书公司, 1998
39. 乐峰著. 东正教史. 北京: 社会科学出版社, 1999
40. [英] A. E. 泰勒著, 谢随知等译. 柏拉图——生平及其著作. 济南: 山东人民出版社, 1996
41. [英] 以赛亚·伯林著, 彭淮栋译. 俄国思想家. 上海: 译林出版社, 2003

42. 张冰著. 白银时代俄国文学思潮与流派. 北京: 人民文学出版社, 2006
43. 张百春著. 当代东正教神学思想. 上海: 上海三联书店, 2000
44. 张杰、汪介之著. 20 世纪俄罗斯文学批评史. 上海: 译林出版社, 2000
45. 赵林著. 西方宗教文化. 武汉: 长江文艺出版社, 1997
46. 郑体武著. 俄国现代主义诗歌. 上海: 上海外语教育出版社, 1999
47. 周启超主编. 白银时代名人剪影. 北京: 中国文联出版公司, 1998

中文论文:

48. 安希孟著. 毁灭, 还是新生? 绝望, 还是希望? ——现代基督教末世论述评. 台南神学院. 神学与教会, 第二十五卷, 第二期, 见: <http://www.ttcs.org.tw/~church/25.2/03.htm>
49. [德] 布尔特曼著, 李哲江译. 对神话学末世论的解释. 见: 生存神学与末世论. 上海: 上海三联书店, 1995
50. 黄瑞成著. 诺斯替主义及其现代性——读《“诺斯”与拯救: 古代诺斯替主义的神话、哲学与精神修炼》. 见: <http://gnosticism.blogchina.com/4154488.html>
51. 赖品超著. 对话中的生态神学——神学论题导引. 道风: 基督教文化评论, 2003 (18)
52. 刘涛著. 二十世纪末俄罗斯启示录文学: [博士研究生学位论文]. 北京: 北京大学, 2002
53. 李思源著. 什么是诺斯替主义: 从其神话体系的宇宙论和人类学观之. 信仰网刊, 2003 (7), 见: <http://www.douban.com/group/topic/1005250/>
54. 马寅卯著. 白银时代俄罗斯宗教哲学的思想路向和主要贡献. 浙江学刊, 1999 (6)
55. 汪介之著. 弗·索洛维约夫与俄国象征主义. 外国文学评论, 2004 (1)

56. 夏忠宪著. В. 拉斯普京访谈录. 俄罗斯文艺. 2001 (3)
57. 张新樟. 现代文学中的灵知主义. 见: <http://gnosticism.blogchina.com/4214924.html>

俄文专著:

58. Чингиз Айтматов, Дайсаку Икэда, *Ода величию духа*, М.: Прогресс, 1994
59. Е. В. Аничков, *Язычество и древняя русь*, СПб.: Индрик, 2003
60. А. Белый, Северная симфония, <http://www.rvb.ru/belyi/02comm/01sympn.htm>
61. А. Белый, *Собр. соч. Стихотворения и поэмы*, М.: 1994
62. Н. Бердяев, *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. М.: Искусство, 1994
63. С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*. М.: Республика, 1994
64. С. Н. Булгаков, *Православие*, М.: ФОЛИО, 2001
65. *Владимир Соловьев и культура Серебряного века*. М.: Наука. 2005
66. П. П. Гайденко, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*. М.: Прогресс-Традиция, 2001
67. И. Л. Галинская, *Загадки известных книг*, М.: Наука, 1986
68. С. А. Голубков, *Комическое в романе Е. Замятина «Мы»*, Самара, 1993
69. Т. Т. Давыдова, *Творческая эволюция Евгения Замятина в контексте русской литературы первой трети XX века*, М.: МГУП, 2000
70. М. М. Дунаев, *Православие и русская литература*. том 1-6, М.: Христианская литература, 1996—2000
71. *Православие: Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви*, Составитель В. Ф. Федоров, СПб.: Русский Христианский институт, 2001
72. *Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков*, Ред. В. Н. Захаров, Петрозаводск, 1994—2001

73. И. А. Есаулов, *Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводск, Изд-во Петрозавод. ун-та, 1995
74. И. А. Есаулов, *Пасхальность русской словесности*, М. : Кругъ, 2004
75. Жорж Нива, *Возвращение в Европу, Статьи о русской литературе*, М. : Высшая школа, 1999
76. С. Залыгин, *В пределах искусства*, М. : Советский писатель, 1988
77. Л. Кацис, *Русская эсхатология и русская литература*, М. : О. Г. И. 2000
78. М. Г. Качурин (Автор-составитель), *Библия и русская литература*. СПб. : Каравелла, 1995
79. Н. Л. Лейдерман, М. Н. Липовецкий, *Современная русская литература*, Кника1-3, М. : УРСС, 2001
80. Н. О. Лосский, *Условия абсолютного добра*, М. : Политическая литература, 1991
81. Меир Вайс, *Библия и современное литературоведение : Метод целостной интерпретации*, М. : Мосты культуры, 2001
82. Жорж Минуа, *Дьявол*, пер. с фр. Н. Лебедевой, М. : Ост. Астрель. 2004
83. Н. Н. Моисеев, *Судьба цивилизации. Путь разума*, М. : Языки русской культуры, 2000
84. Н. Н. Моисеев, *Быть или небыть... Человечеству?* М. : 1999
85. Людольф Мюллер, *Понять Россию: историко-культурные исследования*. М. : Прогресс-Традиция, 2000
86. Робер Мюшембле, *Очерки по истории дьявола : XII-XX вв.* Пер. с фр. Е. В. Морозовой. М: Новое литературное обозрение, 2005
87. А. С. Панарин, *Православная цивилизация в глобальном мире*, М. : Алгоритм, 2002
88. *Проблемы национального самосознания в русской литературе XX века*, Сборник научных трудов, Тверь: Твер. Гос. Ун-т, 2005
89. М. Ф. Пьяных, *Трагический XX век в зеркале русской литературы*,

СПб. : БЛИЦ, 2003

90. Джеффри Бартон Рассел, *Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства*. СПб. : Евразия, 2001
91. Джеффри Бартон Рассел, *Князь тьмы : Добро и зло в истории человечества*, СПб. : Евразия, 2002
92. Джеффри Бартон Рассел, *Сатана : Восприятие зла в ранней христианской традиции*. СПб. : Евразия, 2001
93. *Русская литература XIX века и христианство*, Под общей редакцией В. И. Курешов, М. : МГУ, 1997
94. *Русская литература рубежа веков (1890-е-начало 1920-х годов)*, М. : ИМЛИ РАН, Наследие, книга 1-2, 2000, 2001
95. *Русская философия, Новые исследования и материалы*, Ред. А. Ф. Замалеев, СПб. : Летний сад, 2001
96. *Русский Эрос или Философия любви в России*. М. : Прогресс, 1991
97. Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*. М. : Наука, 1981
98. В. В. Сдобнов, *Русская литературная демонология : этапы развития и творческого осмысления*. Тверь, Золотая буква, 2004
99. С. Семенова, *Русская поэзия и проза 1920—1930-х годов, Поэтика-видение мира-философия*, ИМЛИ РАН, Наследие, 2001
100. С. Л. Слободнюк, " *Идущие путям зла...* " : древний гностицизм и русская литература 1880—1930 гг. СПб. : Алетейя, 1998
101. Н. А. Струве, *Православие и культура*, М. : Русский путь, 2000
102. Е. Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, М. : Республика, 1994
103. П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*. Париж, 1985
104. Фома Шпидлик, *Духовная традиция восточного христианства*. М. : Паолине, 2000
105. С. С. Хоружий, *О старом и новом*, СПб. : Алетейя, 2000
106. *Христианство и русская литература*, СПб. : Наука, Сбор. 2-4, 1996, 1999, 2002
107. *Чингиз Айтматов в современном мире*, Р. Рахманашев, А. Гречихин, М. Жаркихи др. Под общ. ред. Т. Суванбердиева,

108. Г. В. Якушева, *Фауст в искушениях XX века*, М. : Наука, 2005

Русские статьи:

109. Ч. Айтматов, Цена жизнь, Литературная газета, 13 августа 1986

110. В. П. Астафьев, "Память сердца", Литературная газета, 15 ноября 1978

111. В. П. Астафьев, Человек к концу века стал еще более одиноким, Литературная газета, 2. июня 1997

112. Н. К. Бонецкая, Русская Софиология и антропософия, Вопросы философии. 1995. No. 7

113. Л. И. Василенко, Экологическая этика: от натурализма к философскому персонализму, Вопросы философия, 1995. No. 3

114. Н. К. Гаврюшин, Христианство и экология, Вопросы философия, 1995. No. 3

115. В. П. Гайденок, "Природа в религиозном мировосприятии", Вопросы философия, 1995. No. 3

116. Е. Глухова, Миф о Софии в "Северной симфонии" А. Белого, http://www.portalus.ru/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1109017190&archive=0217&start_from=&ucat=

117. Жорж Нива (Женева), К вопросу о "новом почвенничестве": моральный и религиозный подтексты "Царя-рыбы" Виктора Астафьева, <http://nivat.free.fr/livres/onetwo/12.htm>

118. М. И. Ибрагимов, Семиотика текста и дорефлективное мышление (на примере "Северной симфонии" А. Белого), http://www.ksu.ru/science/news/lingv_97/n190.htm

119. К. Г. Исупов, Катастрофический историзм Серебряного века, http://anthropology.ru/ru/texts/isupov/crisis_57.html

120. Л. О. Карасев, Демонах на договоре (Искусство в зеркале самосознания), Вопросы литературы, 1988. No. 10

121. И. Кириллова, Литературное воплощение образа христа, Вопросы литературы, 1991. No. 8
122. С. М. Климова, Мифологема женственность в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения, Вопросы философии, 2004. No. 12
123. И. В. Круть, Экологические коллизии России, Вопросы философия, 1995. No. 3
124. В. И. Курашов, Экология и эсхатология, Вопросы философия, 1995. No. 3
125. Н. Лебедева, Дьявол не может быть обаятельным, Московская комсомолка, 29 апреля 1999
126. Н. Н. Моисеев, Мир XXI века и христианская традиция, Вопросы философия, 1993. No. 8
127. Г. В. Нефедьев, Русский символизм и розенкрейцество, Новое литературное обозрение, Статья первая-вторая, No. 51 (2001), No. 56 (2002)
128. В. Петроченко, Христианские мотивы в современной советской литературе, Русское возрождение, 1988. No. 3 (43)
129. М. М. Пришвин, Записи о творчестве, Контекст-1974, М. , 1975
130. Е. Б. Рашковский, Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания. Вопросы философии, 1982. No. 6
131. С. Семеновна, "Всю ночь читал я твой завет. . . ", Новый мир, 1989. No. 11
132. Четыре вечера с Чингизом Айтматовым, Комсомольская правда, 6 ноября, 1993

俄文工具书:

133. С. С. Авернцев, *София-Логос*, Словарь, Киев: Дух і Літера, 2001
134. *Литературная энциклопедия терминов и понятий*, Под ред. А. Н. Николюкина, М. : НПК Интелвак, 2001
135. *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т.*, Гл. ред. С. А. Токарев, 156

М. : Большая российская энциклопедия, 1994

136. *Русские писатели 20 века, Биографический словарь*, Гл. ред. П. А. Николаев, М. : Большая российская энциклопедия, Рандеву-ам, 2000
137. *Славянская мифология : Словарь-справочник*, сост. Л. М. Вагурина, вступ. ст. В. Микушевич, М. : Линор, 2004
138. Б. Соколов, *Энциклопедия Булгаковская*, М. : Локид-Миф, 1998
139. *Энциклопедия мистических терминов*, Авторы-составители С. Васильев, Д. Гайдук, В. Нугатов, М. : Локид-Миф, 2001

后 记

本书为博士论文修改稿。几年前，当确定这一题目的时候，我就明白，我为自己设计了一个难题。本书讨论的几个主题，都是许多年来一直深深地吸引着我，令我久久不能割舍、无法释怀的问题。通过文学作品探究俄罗斯思想文化传统的特征及源流关系，是一条艰辛、漫长而快乐的道路。在这一过程中，我充分领略到俄罗斯思想的博大精深。直到今天，论文虽已完稿，但对相关问题的探索并没有最终完成，还有待于进一步的补充、修改和完善，每一个主题之下也还有很多题目有待开发和深入研究。因为题目很大，了无急功近利的期待，每一处胜景都不由得使我驻足留连。迄今为止，围绕着这一总的主题，先后成就了六篇论文。尽管如此，抚触着这一叠手稿，仍然未免诚惶诚恐。

在写作过程中，我有幸得到了那么多良师益友的帮助。首先应该感谢我的导师章安祺教授，他的宽容和理解为我提供了宽松的学术环境。感谢中国人民大学文学院院长杨慧林教授和外国文学教研室主任杨恒达教授，他们的支持为我两次赴俄访学提

供了便利。在莫斯科大学语文系和俄罗斯国立人文大学历史语文系，我先后师从 Ш. Г. Умеров 和 И. А. Есаулов 教授，他们繁详细致的答疑解惑为我开启了一扇扇天窗。没有这两次收集的大量俄文资料，本书肯定是另外一番模样。感谢安启念教授，他关于俄罗斯哲学问题的点拨和指教使我受益匪浅。感谢黄克剑教授，他为我开题报告提出了富于建设性的宝贵意见。感谢所有与我切磋，给我启发和灵感，为我提供信息和资料，帮我排忧解难的同事和朋友：同在莫大访学的程曼丽、宁琦，同在人文大学的王正良、海峰和精通多种语言的 Женья，两度相会于莫斯科的江燕（从莫大到使馆教育处）和她的同行林百学，以及北大俄语系的老友王辛夷，人大俄语系的赵岩、赵永华，因为布尔加科夫而相遇相识的两位年轻的中日同行梁小楠、Масако，还有多次热心帮我解决电脑故障的鲍曼工学院访问学者张庆、凤雷和人文大学天才的电脑专家 Евгений Прышов……从北京到莫斯科，正是他们的支持与帮助让我一次次走出困境，化解危机，得以顺利完成论文。这个名单太长，唯恐有所遗漏。我会一直在心里珍存着这份感激，并把这些“玫瑰”转赠他人。

特别幸运的是攻读博士学位的起始我都在俄罗斯度过。在那片神奇的土地上，感受秋的灿烂和冬的寂寥，仰望俄罗斯的青空，触摸俄罗斯民族精神脉搏的律动，实在是一种难得的体验。2006年适逢俄罗斯27年不遇的严寒，在阴郁、寒冷而漫长的冬夜里，在皑皑白雪的包围中，在那一缕橘黄色灯光的陪伴下，阅读，写作，凝神，静思，仿佛是在重温日瓦戈医生在瓦雷金诺的岁月……很多资料证实了我原来的诸多直觉与猜想，如柏拉图主义、但丁和骑士精神对俄罗斯象征主义文学的影响，魔鬼学说中对善与恶的关系的思考……那种发现的欣悦难以言喻。从初次发现的欢欣到对自己作为一个生命个体的有限性的惶恐，此间的经历和感受一言难尽。倘若能以本书撷取俄罗斯文化的沧海之一粟，我愿足矣。

这一切的一切，又都有赖于我的丈夫、女儿、父母、祖母和所有的亲人长期的理解、支持、鼓励和奉献。他们为我付出了难

以估量的代价，没有他们就不可能有我今天的收获。借此机会，我要真诚地道一声：谢谢。

本书付梓之际，在北京航空航天大学“魅力贝加尔”画展上意外地发现了 Николай Вершинин 的油画《Утро на пасху》（《复活节的早晨》，2006）。她与本书第一章的索菲亚主题是如此贴切，让我顿生将它作为本书插图的强烈愿望。在俄罗斯收藏家和文化赞助商 Александр Иванщинко 的热心帮助下，终得以梦想成真。如此机缘巧合，令一切感谢的话语都变得多余。

本书的出版自始至终得到了中国人民大学出版社的大力支持和帮助，在此深致谢忱。

梁坤

2007 年 2 月改定

于莫斯科—北京