

# 东正教会 - 第一部分（历史） - 第三章 （拜占庭（二）：大分裂）

Timothy Ware | 译 / Tim

2023 年 9 月 30 日



# 第一部分

## 历史



# 第一章 拜占庭（二）：大分裂

我们未曾改变，正如我们在八世纪一般... 你们若愿意回到你们起初的样式，那时我们就可以在信仰和圣餐中合一了！

— 亚历克西斯·霍米亚科夫

## 1.1 东西方基督教的渐行渐远

1054年夏日的一个午后，君士坦丁堡的圣索菲亚教堂将开始一个服侍，红衣主教亨伯特和教宗的两名公使进了教堂，径直走进圣所。他们不是来祷告的。他们将一份绝罚书扔向祭坛，直接离开了。当他穿过西门时，红衣主教抖落脚上的尘土，说：‘愿上帝鉴察与审判’，一位执事怀着极大的痛苦追出来，请求收回那封诏书。亨伯特拒绝了，把诏书丢在了街上。

传统上，这一事件正是标志着东方东正教会和西方拉丁教会之间的大分裂的开始。但正如现在许多历史学家普遍认同的，大分裂实际上无法有一个确定的开始时间。它乃是阶段性的呈现的，有一个复杂和漫长的过程，从11世纪之前就开始发展，11世纪后仍发

展一段时间，最后才完全分裂。

在这长且复杂的过程中，许多不同的因素在影响着。分裂与文化、政治、经济问题都关系，然而最为核心的因素不是世俗的，而是神学上的。到了最后，东西方在教义问题上发生了争执——特别是：教宗的主张和“和子句”的问题。但在我们更仔细地研究这两个主要分歧与考虑分裂的实际过程之前，得先说说更广阔的背景。早在东西方出现正式与公开的分裂之前，双方渐渐已经形同陌路。为尝试了解基督教合一的破裂是如何及为何时，我们需要从日益疏远的事实来着手。

当保罗和其他使徒周游在地中海世界时，他们是在一个统一的政治和文化体——罗马帝国——中活动。这个帝国囊括了许多不同的民族，他们操持着各自的语言和方言。但所有种族都由一位帝王统治，整个帝国以广阔的希罗文明来教育民众。所以整个帝国都知晓希腊语或拉丁语，许多人还能操这两种语言。这些实在帮助了早期教会的传道工作。

但几个世纪过后，这样统一的地中海世界逐渐消失了。首先临到的是政治统一的破坏。自三世纪末，帝国理论上为一个，实际已经分为两个，东罗马和西罗马，他们有各自的皇帝。君士坦丁在东方建立了第二个帝国首都，与意大利的旧罗马并列，从而进一步推进了分离进程。自五世纪初蛮族入侵：除了意大利（大部分地区在帝国内保留了一段时间）之外，西部被蛮族首领瓜分。拜占庭人从未忘记奥古斯都和图拉真时期罗马的理想，他们仍然认为自己的帝国在理论上是世界性的；但查士丁尼是最后一位认真尝试弥合理论与事实之间鸿沟的皇帝，但他在西方的征服很快就被放弃了。东方希腊和西方拉丁之间政治的统一在被蛮族入侵后就被摧毁了，永

远无法恢复。

六世纪末至七世纪期间，由于阿瓦尔人和斯拉夫人入侵巴尔干半岛，东西方进一步相互隔绝；曾经作为桥梁的伊利里库姆以这种方式成为拜占庭与拉丁世界之间的屏障。伊斯兰教的兴起则加深了割裂：地中海曾被罗马人称为“*mare nostrum*”，即“我们的海”，现在则在很大程度上被阿拉伯人所控制。虽然地中海东部和西部之间的文化和经济往来从未完全停止，但越来越困难了。

圣像之争则进一步加剧了拜占庭与西方之间的分裂。教宗们是圣像论立场的坚定拥护者，因此几十年来，他们发现自己与君士坦丁堡反对圣像的皇帝和牧首失去了联合。教宗司提反与拜占庭隔绝，因需要帮助，在 754 年转投北方，拜访了法兰克统治者：丕平。这标志着罗马教廷的重心在方向上迈出了调整的决定性第一步。至此，罗马在许多方面还是拜占庭的一部分，但现在它越来越受到法兰克人的影响，尽管这种方向调整的影响直到 11 世纪中叶才完全显现出来。

教皇司提反访问丕平半个世纪后，又发生了一件更戏剧性的事件。在公元 800 年的圣诞节，教宗利奥三世加冕法兰克国王查理大帝为皇帝。查理曼寻求拜占庭统治者的承认，但没有成功；因为拜占庭人仍然坚持帝国统一的原则，认为查理曼是入侵者，教宗加冕是帝国内部的分裂行为。在西方建立神圣罗马帝国，非但没有拉近欧洲的距离，反而使东西方更加疏远。

文化的统一性依然存在，但大不如从前。无论在东方还是西方，有识之士仍然生活在被教会自己产生且掌管的古典传统中；但随着时间的推移，他们开始越来越以不同的方式诠释这一传统。语言问题使得问题变得更加困难。受过教育的人使用双语的时代已经过去

了。到 450 年，西欧能读懂希腊文的人寥寥无几。公元 600 年，虽然拜占庭仍自称为罗马帝国，但很少有拜占庭人会说拉丁语，即罗马人的语言。九世纪君士坦丁堡最伟大的学者佛提乌（Photius）不懂拉丁语；864 年，拜占庭的“罗马”皇帝米海尔三世甚至称维吉尔曾用来写作的语言为“野蛮人和斯基泰人的语言”。如果希腊人想阅读拉丁文学作品（或反之），他们只能通过翻译来实现，而且通常连翻译都不太方便：11 世纪著名的希腊学者普赛罗斯（Psellus）对拉丁文学知之甚少，以至于把凯撒和西塞罗搞混了。由于不再使用相同来源的资料，也不再阅读相同的书籍，东方希腊世界和西方拉丁世界的距离越来越远。

查理曼帝国的文化复兴一开始就带有强烈的反希腊偏见，这是一个不祥但意义重大的开始。在四世纪的欧洲只有一个基督教文明，而在十三世纪则有两个。也许正是在查理曼统治时期，文明的分裂才第一次变得清晰可见。拜占庭人则仍然封闭在自己的思想世界中，中途几乎没有采取任何措施来面对西方。无论是九世纪及至后来，他们通常都没有认真对待西学。他们将所有法兰克人都视为野蛮人，仅此而已。

这些政治和文化因素不禁影响教会的生活，使其更难保持宗教统一。文化和政治上的隔阂很容易导致教会争端，这一点从查理曼大帝的案例中可以显明。拜占庭皇帝在政治领域拒绝承认他，但他很快就对拜占庭教会提出异端指控进行报复：他谴责希腊教会在圣经中不使用“和子句”（关于这一点，我们稍后会详述）（注：Filioque 为“和子句”，他拒绝接受第七次大公会议的决定。诚然，查理曼只是通过一个严重歪曲其真实含义的错误翻译才知道这些决定；但无论如何，他的观点似乎是半偶像主义的。



东西方不同的政治形势使教会呈现出不同的外在形式，因此人们逐渐以极为困扰的方式来看待教会秩序。从一开始，东西方之间的侧重点就存在一定的差异。在东方，有许多教会的根基可以追溯到使徒时期；人们强烈地意识到所有主教的平等性，以及教会的合议和共事性质。东方公认教宗是大公教会的首位主教，但视其为平等中的首位。另一方面，在西方只有一个使徒根基的教会，那就是罗马。如此罗马就被认定是使徒教会。西方虽然接受大公会议的决定，但并不积极参与大公会议；教会不被视为一个会议，而更被视为一个君主政体—教宗的君主政体。

这种最初的外在分歧因政治事态发展而变得更加尖锐。蛮族入侵以及帝国随之而来在西方的瓦解自然大大加强了西方教会的专制结构。在东方，有一个强大的世俗首领，即皇帝，来维护文明秩序和执行法律。在西方，蛮族出现后，只有多个交战的领袖，他们或多或少都是篡夺者。在大多数情况下，只有罗马教廷才能成为统一的中心，成为西欧灵性和政治生活的连续性和稳定性因素。迫于形势，教宗承担起了希腊牧首无须承担的角色，他不仅向教会下属，而且向世俗统治者发布命令。西方教会逐渐走向中央集权，其程度是东方四大牧首国（埃及可能除外）所不曾有过的。西方是君主制，东方是合议制。

这也不是蛮族入侵对教会生活造成的唯一影响。拜占庭有许多受过教育的普通人对神学产生了浓厚的兴趣。‘平民神学家’一直是东正教公认的标志：拜占庭的一些最博学的牧首—例如波提乌斯—在被任命为牧首之前都是平民。但在西方，唯一有效的教育是由教会为其神职人员提供的，它贯穿了整个黑暗时期。神学成了神父们的专利，因为大多数俗人甚至都不认字，更不用说理解神学讨论中的

专业用语了。东正教虽然赋予主教职位以特殊的教职，却从未有过西方中世纪出现的神职人员与平信徒之间尖锐的对立情况。

由于缺乏共同语言，东西方基督教之间的联系也变得更加困难。由于双方不再能轻松沟通，也不再能读懂对方写的东西，因此更容易产生误解。共同的‘论域’逐渐消失。

东方和西方正在形同陌路，而这很可能会使双方都深受其害。在早期教会中，信仰是合一的，但神学流派却多种多样。从一开始，希腊和拉丁就各自以自己的方式探索基督教的奥秘。简单地说，拉丁的路径更趋于实操，而希腊的路径更趋于逻辑；拉丁的思想受到法学思想和罗马法概念的影响，而希腊则从崇拜和神圣礼仪的角度来理解神学。在思考三位一体时，拉丁从神格的合一性开始，希腊则从三位格开始；在思考耶稣受难时，拉丁主要思想受难者基督，希腊思想胜利者基督；拉丁更多谈论救赎，希腊则更多谈论神化，等等。就像东方的安提阿学派和亚历山大学派一样，这两种截然不同的路径本身并不矛盾；每一种路径都是对另一种路径的补充，每种路径都在完整的大公传统中占有一席之地。但是，由于双方在政治上和文化上都不统一，又无共同语言，现在彼此变得很陌生。这就存在着一种危险，即双方都会孤立地遵循自己的路径，并将其推向极端，忘记对方观点的价值。

我们已经谈到了东西方不同的教义取向，但在教义的两个要点上，双方不再是相互补充，而是直接冲突，这就是教宗的主张和和子句。我们在前面的篇幅中提到的因素，本身就足以对基督教的合一造成严重的压力。尽管如此，如果没有这两个教义难点，合一还是可以保持的。我们现在必须来谈谈他们。直到九世纪中叶，分歧才第一次完全公开化，但这两个分歧本身可以追溯到更早的时候。

在谈到东西方不同的政治形势时，我们已经有机会提到过罗马教廷；我们也看到了西方教会的中央集权和君主制结构是如何因蛮族入侵而得到加强的。现在，只要教宗声称只在西方拥有绝对权力，拜占庭就不会提出反对。只要罗马教廷不干涉东方，拜占庭并不介意西方教会的中央集权。然而，教宗认为他的直接管辖权也延伸到东部，如同延伸到西部一般；一旦他试图在东部牧首区内实施这一主张，势必会出现麻烦。希腊赋予了教宗至高无上的荣誉，但并没有赋予他自己认为地普世至高无上的地位。教宗将“无误”视为自己的特权；希腊则认为，在信仰问题上，最终决定权不在教宗一人，而在代表教会所有主教的大公会议。如此，我们对教会的有形组织就有两种不同的概念。

十二世纪的作家尼科米底亚大主教尼凯塔斯（Nicetas）关于东正教对罗马教廷的态度作了令人钦佩的表述：

我最亲爱的弟兄，我们并不否认罗马教会在五个姊妹牧首区中的首要地位；我们承认她有权在大公会议上享有最尊贵的席位。但她却用自己的行为将自己与我们分离开来，因为她骄傲地拥有了不属于她位置的君主权……我们怎么能接受她在没有与我们交通，甚至在我们不知情的情况下颁布法令呢？如果罗马教宗坐在他荣耀的崇高宝座上，想对我们雷霆万钧，可以说是高高在上地向我们发号施令，如果他想审判我们，甚至管辖我们和我们的教会，不是与我们交通，而是随心所欲。这算什么弟兄情谊，又算什么为父心肠？我们应该是此样教会的奴隶，而不是儿子，罗马教廷也不会是儿子们敬虔的母亲，而

是奴隶们严厉和专横的女主人。<sup>1</sup>

这就是十二世纪东正教会的感受，当时整个问题已经公开化。在更早的几个世纪里，希腊对罗马教廷的态度基本上是一样的，尽管那会没有因争论而变得尖锐。直到 850 年，罗马和东方都避免了因教宗的主张而发生公开冲突，但意见分歧并没有因为部分被掩盖而变得有所缓和。

第二个难题是“和子句”的问题。争议涉及《尼西亚信经》中有关圣灵的表述。最初的信经是：‘我信…… 圣灵，主，生命的赐予者，从父而出，与父子同受崇拜，同得荣耀。’这就是最初的形式，东方至今仍在宣诵，未曾改变。但西方人多加了一个短语“和子”（拉丁语 *Filioque*），因此信经现在读作“从父和子而出”。目前还不能确定此添加最早是在何时何地开始的，但它似乎开始于西班牙，是为了防范阿里乌主义。无论如何，西班牙教会在托莱多第三次大公会议（589 年）上（如果不是在此之前的话）插进了“*Filioque*”。从西班牙传到法国，再传到德国，在那里受到查理曼大帝的欢迎，并在法兰克福半偶像派公会议（*Council of Frankfort*）（794 年）上获得通过。是查理曼大帝宫廷作家们首次将“和子句”（*Filioque*）变成了一个有争议的问题，他们指责希腊是异端，只因他们背诵的是信经的原始形式。但罗马以典型的保守主义继续使用没有“和子句”（*Filioque*）的信条，直到十一世纪初。808 年，教宗利奥三世在给查理曼的一封信中写道，虽然他本人认为“和子句”在教义上是正确的，但他认为这是对信经表述篡改后的文字错误。利奥特意将《尼西亚信经》刻在银牌匾上，并安放在圣彼得大教堂，但不包括“和子句”。罗马暂时充当了法兰克和拜占庭之间的调解人。

---

<sup>1</sup>引用自 S. Runciman, *The Eastern Schism*, p. 116.

直到 850 年，希腊才开始关注“和子句”，但一旦关注，他们的反应却是尖锐的批评。东正教反对（如今也是反对）对信经的此点添加，有如下两个原因。首先，《尼西亚信经》是整个教会共同拥有的，若要对其进行任何修改，只能由大公会议来完成。西方在未征求东方意见的情况下修改《尼西亚信经》，犯了（霍米亚科夫（Khomiakov）所说的）道德上的自相残杀罪，犯了分裂教会的罪。其次，大多数东正教徒认为“和子句”在神学上是错误的。他们认为圣灵只从父而来，认为圣灵也从子而来是异端。不过，也有一些东正教徒认为，“和子句”本身并非异端，只要解释得当，它确实可以作为一种神学观点（而非教义）而被接受。但即使是持这种较为温和观点的人，也仍然认为这是未经授权的添加。

除了教宗和“和子句”这两个主要问题外，还有一些教会崇拜和纪律方面的次要问题也给东西方之间带来了麻烦：希腊允许神职人员结婚，拉丁则坚持神职人员独身；双方有不同的禁食规定；希腊在圣餐中使用发酵面包，拉丁则使用无酵面包或“无酵薄饼”。

大约在 850 年左右，东西方仍然完全共融，是一个教会。文化和政治分歧一起造成了日益严重的隔阂，但并没有出现公开的分裂。双方对教宗的权威有着不同的认知，并以不同的形式诵读信经，但这些问题尚未完全公开。

但在 1190 年，安提阿牧首、教会法权威西奥多·巴尔萨蒙（Theodore Balsamon）的看法却大相径庭：

多年来 [他没有说有少年]，西方教会在灵性合一上与其他四个牧首区分裂，与东正教格格不入……因此，任何拉丁教会都不应该获得共融，除非他首先声明，他将放弃使他与我们分离的教义和传统，他将服从教会法规，与

东正教联合<sup>2</sup>。

在巴尔萨蒙眼中，共融已经破裂；东西方之间出现了明确的分裂。他们不再是一个可见的教会。

在从疏远到分裂的转变过程中，有四件事尤为重要：佛提乌（Photius）和教宗尼古拉一世（Pope Nicolas I）之间的争吵（通常被称为“佛提乌分裂”：东方更愿意称之为“尼古拉分裂”）；1009年的双联图事件（Diptychs）；1053 - 4年的和解尝试及其灾难性的后果；以及十字军东征。

## 1.2 从疏远到分裂：858 - 1204

858年，在狄奥多拉统治下圣像派获得胜利十五年后，君士坦丁堡任命了一位新的牧首—佛提乌，东正教称之为大圣佛提乌。他被誉为“有史以来君士坦丁堡牧首职分上最杰出的思想家、政治家和最娴熟的外交家”。<sup>3</sup>上任后不久，他就卷入了与教宗尼古拉一世（858-67年）的争论。前任牧首圣伊格纳丢被皇帝流放，在流放期间迫于压力辞职。伊格纳丢的支持者将这一辞职视为无效，认为佛提乌是篡位者。当佛提乌致信教宗宣布他的接任时，尼古拉决定在承认佛提乌之前，要进一步调查新牧首与伊格纳丢派之间的争执。因此，他在861年向君士坦丁堡派出了使节。

佛提乌并不想与教廷发生争执。他对公使们十分恭敬，邀请他们主持君士坦丁堡的一次会议，以解决伊格纳丢和他本人之间的问题。公使们表示同意，并与其他与会人员一起决定佛提乌是合法的

---

<sup>2</sup>引用自 Runciman, *The Eastern Schism*, p. 139.

<sup>3</sup>G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p. 199.

牧首。但当尼古拉的使节回到罗马时，他宣布他们越权了，他不承认他们的决定。随后，他在罗马亲自处理此事：863年，在他的主持下召开了一次会议，承认伊格纳丢为牧首，并宣布解除佛提乌的一切教长职务。拜占庭没有注意到这一谴责，也没有给教宗的信件回信。因此，罗马教会和君士坦丁堡教会之间出现了公开的裂痕。

争端显然涉及教宗的主张。尼古拉是一位伟大的改革派教宗，他对自己教区的特权有着崇高的理念，他已经做了很多事情来建立对西方所有主教的绝对权力。但他认为这种绝对的权力也延伸到了东方：正如他在865年的一封信中所说，教宗被赋予了“管辖整个全地，即所有教会”的权力。这恰恰是拜占庭不愿意答应的。面对佛提乌和伊格纳丢之间的争端，尼古拉认为他看到了实施其普遍管辖权主张的良机：他要让双方都服从他的仲裁。但他意识到，佛提乌是自愿接受教宗使节的调查的，他的行为不能被视为承认教宗至高无上的地位。这（除其他原因外）就是尼古拉取消使节决定的原因。拜占庭方面愿意允许向罗马上诉，但必须符合萨迪卡大公会议（343年）第111条教规规定的具体条件。该教规规定，主教如果被审判，可以向罗马提出上诉，教宗如果认为有理由，可以下令重审；但重审不是由教宗本人在罗马进行，而是由与被审判主教相邻省份的主教进行。拜占庭认为，尼古拉推翻公使们的决定，要求在罗马重审，这远远超出了此条教规的规定。他们认为他的行为是对另一个牧首区事务的无理干涉，不符合教规。

很快，不仅是教宗的主张，”和子句“也卷入了这场争论。拜占庭和西方（主要是德国）都在斯拉夫人中开展了大规模的传教活动。<sup>4</sup>来自东方和西方的两条传教路线很快汇合在一起；当希腊和德国的

---

<sup>4</sup>See pp. 73 -6.

传教士发现自己在同一片土地上工作时，很难避免冲突，因为这两种传教活动的原则大相径庭。这场冲突自然而然地凸显了“和子句”的问题，德国人在信条中使用了“和子句”，但希腊人没有使用。冲突的核心是保加利亚，罗马和君士坦丁堡都急于将这个国家纳入自己的管辖范围。鲍里斯大汗起初倾向于向德国传教士请求洗礼：但在拜占庭入侵的威胁下，他改变了政策，在 865 年左右接受了希腊神职人员的洗礼。但鲍里斯希望保加利亚的教会能够独立，当君士坦丁堡拒绝给予自治权时，他转向西方，以希望得到更好的条件。在保加利亚，拉丁传教士获得了自由，他们立即对希腊传教士发起猛烈攻击，挑出拜占庭传统中与他们不同的地方：已婚神职人员、禁食规则，尤其是“和子句”。在罗马，“和子句”仍未被使用，但当德国人坚持在保加利亚加入“和子句”时，尼古拉给予了全力支持。罗马教廷在 808 年曾在法兰克人和希腊人之间斡旋，现在已不再保持中立。

佛提乌自然对德国在巴尔干地区的势力扩张感到震惊，因为它就在拜占庭帝国的边界上；但他更震惊的是和子句的问题，这个问题现在强烈地引起了他的注意。867 年，他采取了行动。他给其他东方牧首写了一封通谕信，详细谴责了和子句，并指责那些使用和子句的人是异端。佛提乌常常因为写这封信而受到指责：就连伟大的罗马天主教历史学家弗朗西斯·德沃尼克（Francis Dvornik）也称他这次的行为是“徒劳的攻击”，并说“这次失误不周到、草率，而且后果严重”。还必须记住的是，不是佛提乌首先让“和子句”成为一个有争议的问题，而是七十年前的查理曼大帝和他的学者们：西方才是最初的破坏者，而不是东方。佛提乌在信后召集了会议在君士坦丁堡，会议宣布将教宗尼古拉逐出教会，称他为“践踏主的葡萄园的异



教徒”。

在争端的关键时刻，整个局势突然发生了变化。同年（867年），佛提乌被皇帝废黜主教职位。伊格纳丢再次成为牧首，与罗马恢复了共融。869-70年，君士坦丁堡又召开了一次会议，被称为“反佛提乌会议”，会议谴责并诅咒了佛提乌，推翻了867年的决定。这次大公会议后来被西方视为第八次大公会议，会议开幕时只有12位主教，并不引人注目，但之后主教人数增加到了103位。

但有些变化也随之而来。869-70年大公会议要求皇帝解决保加利亚教会的地位问题，皇帝自然决定将其划归君士坦丁堡牧首区。鲍里斯意识到罗马允许他独立的程度低于拜占庭，因此接受了这一决定。从870年起，德国传教士被驱逐出境，保加利亚境内再也听不到“和子句”了。这也不是全部。在君士坦丁堡，伊格纳丢和佛提乌彼此和解，877年伊格纳丢去世后，佛提乌再次继任牧首。879年，在君士坦丁堡又召开了一次会议，有383位主教出席，这与十年前“反佛提乌会议”的人数之少形成了鲜明对比。869年的大公会议对佛提乌的诅咒和所有谴责都被撤销；罗马接受了这些决定，没有提出抗议。因此，佛提乌最终取得了胜利，得到了罗马的承认，并再成为保加利亚教会的主人。直到最近，人们认为还发生了第二次“佛提乌分裂”，但德沃尔尼克（Dr Dvornik）博士以终结性的结论证明，第二次分裂只是一个传说：在佛提乌后期任职期间（877-86年），君士坦丁堡与罗马教廷之间的共融一直没有中断。此时的教皇约翰八世（872-82年）并不是法兰克人的朋友，他没有提出“和子句”的问题，也没有试图在东方推行教宗的主张。或许他意识到尼古拉的政策对基督教的合一造成了多么严重的威胁。

这样，分裂在表面上得到了弥合，但尼古拉和佛提乌之间的争

论所导致公开的两大分歧却没有得到真正的解决。解决的是事情，仅此而已。

佛提乌在东方一直被尊称为圣人、教会领袖和神学家，但在西方，他过去一直被视为分裂的始作俑者，而不是其他什么人。现在，他的优良品格得到了更广泛的赞赏。“如果我的结论是正确的”，德沃尔克博士这样结束他的不朽研究，“我们将再次自由地承认佛提乌是一位伟大的教会牧者、博学的人文主义者和真正的基督徒，他宽宏大量，以原谅他的敌人，并迈出和解的第一步。”<sup>5</sup>

十一世纪初，在“和子句”问题上又有了新的问题。罗马教廷最终采用了这一附加形式：1014年在罗马举行的亨利二世皇帝加冕典礼上，信经以其插入形式被吟唱。五年前，即1009年，新任的教皇谢尔盖四世给君士坦丁堡写了一封信，信中可能包含了“和子句”，尽管此点并未确定。无论出于何种原因，君士坦丁堡牧首（也叫谢尔盖）都没有将新教宗的名字列入双联图中：这是由每位牧首保存的名单，其中包含他承认为正统的其他在世和离世牧首的名字。双联图是教会合一的明显标志，故意将某人的名字从双联图上省略，就等于宣布自己与他不共融。1009年后，教宗的名字再没有出现在君士坦丁堡的双联图上；因此，从操作上讲，罗马教会和君士坦丁堡教会从那时起就不再共融了。但是，过分强调这一操作性问题是不明智的。双联图经常是不完整的，因此不能作为教会关系的可靠标志。1009年之前的君士坦丁堡名单往往没有教宗的名字，原因很简单，新教宗在即位时没有通知东部地区。1009年的遗漏在罗马没有引起任何评论，甚至在君士坦丁堡，人们很快就忘记了教宗的名字为何以及何时首次从双联图中消失。

---

<sup>5</sup>The Photian Schism, p. 432.

进入 11 世纪后，新的因素使罗马教廷与东部牧首区教会之间的关系进一步陷入危机。上个世纪是罗马教廷严重动荡和混乱的时期，红衣主教巴罗尼乌斯将这一世纪称为教廷历史上的铁铅时代。但在德国人的影响下，罗马进行了自我改革，通过希尔德布兰德（教宗格里高利七世）等人的统治，罗马在西方获得了前所未有的权力地位。改革后的罗马教廷自然恢复了尼古拉提出的普遍管辖权主张。拜占庭方面已经习惯了与一个大多软弱无能、组织涣散的教廷打交道，因此他们发现自己很难适应新的形势。政治因素，如诺曼人对拜占庭意大利的军事侵略，以及十一和十二世纪意大利海运城市对东地中海的商业蚕食，使情况变得更糟。

1054 年，双方发生了严重的争吵。诺曼人一直在强迫拜占庭意大利的希腊人遵从拉丁习俗；君士坦丁堡牧首米海尔一世·凯路拉里奥斯则要求君士坦丁堡的拉丁教会采用希腊习俗，1052 年，在遭到拒绝后，他关闭了这些教会。这或许有些苛刻，但作为牧首，他完全有权这样做。米海尔和他的支持者特别反对的一种做法是拉丁人在圣餐中使用“无酵薄饼”或无酵饼，而这个问题在九世纪的争论中并没有出现过。但在 1053 年，凯路拉里奥斯采取了更加和解的态度，写信给教宗利奥九世，表示愿意在双联图上恢复教宗的名字。为了回应这一提议，并解决希腊和拉丁的争议问题，利奥于 1054 年向君士坦丁堡派出了三位公使，其中最主要的是席尔瓦·坎迪达主教亨伯特。选择红衣主教亨伯特是不幸的，因为他和凯路拉里奥斯都是脾气刚烈、顽固不化的人，他们的相互接触不可能促进基督徒之间的友好关系。公使们会见凯路拉里奥斯时，并没有给他留下好印象。他们把教宗的一封信塞给他，然后就退了出去，没有像往常那样致礼；信本身虽然署名利奥，但实际上是亨伯特起草的，语气明

显不友好。此后，牧首拒绝再与使节们打交道。最终，亨伯特失去了耐心，在圣索非亚教堂的祭坛上对凯路拉里奥斯下达了逐出教会的诏书：在这份文件中，亨伯特指责希腊在尼西亚信经中省略了和子句，以及其他一些毫无根据的指控！亨伯特迅速离开了君士坦丁堡，没有对自己的行为做出任何进一步的解释，回到意大利后，他把整个事件描述成是罗马教廷的一次伟大胜利。凯路拉里奥斯和他的主教会议报复性地咒诅亨伯特（但不咒诅罗马教会）。和解的尝试让事情变得比以前更糟。

但即使在 1054 年之后，东西方之间的友好关系仍在继续。基督教的两方面还没有意识到她们之间存在着巨大的鸿沟，双方的人们仍然希望能够简单地消除误解。东部和西部的普通基督徒对这一争端仍一无所知。正是十字军东征使分裂成为定局：十字军东征带来了新的仇恨和怨恨的心，使整个问题上升到民众层面。

然而，从军事角度看，十字军东征的开端却非常辉煌。1098 年从土耳其人手中夺取了安提阿，1099 年夺取了耶路撒冷：第一次十字军东征虽然血腥，但取得了辉煌的成功。十字军开始在安提阿和耶路撒冷设立拉丁牧首。在耶路撒冷，这样做是合理的，因为当时主教职位空缺。虽然在随后的岁月里，耶路撒冷的希腊牧首相继流亡塞浦路斯，但在巴勒斯坦境内，全体希腊人和拉丁人起初都接受拉丁牧首为他们的首领。1106-7 年在耶路撒冷朝圣的俄罗斯人切尔尼戈夫（Tchernigov）修道院院长但以理发现，希腊人和拉丁人在圣地和谐地共同敬拜，但他满心注意到，在圣火仪式上，希腊灯被奇迹般地点燃，而拉丁灯必须从希腊灯中点燃。但十字军在安提阿发现了一位希腊牧首：不久之后，他确实撤回了君士坦丁堡，但当地的希腊人不愿意承认十字军取而代之的拉丁牧首。因此，从 1100

年起，安提阿实际上出现了地方教会的分裂。1187年萨拉丁攻占耶路撒冷后，圣地的局势进一步恶化：居住在巴勒斯坦境内的两个敌对势力现在将基督教人口分割开来—拉丁牧首在阿克（Acre），希腊牧首在耶路撒冷。安提阿和耶路撒冷地方教会的分裂是一种恶性的发展。罗马离这里非常遥远，如果罗马和君士坦丁堡发生争执，对叙利亚或巴勒斯坦的普通基督徒来说又有什么实际意义呢？但是，当两个对立的主教声称拥有同一个主教座，并且在同一个城市存在着两群敌对的会众时，分裂就变成了直接的现实，普通信徒也直接卷入其中。正是十字军东征把这场争论变成了涉及整个基督教会的事情，而不仅仅是教会领袖的事情；十字军把分裂延伸了地方一级。

但更糟的是，1204年，第四次十字军东征攻占了君士坦丁堡。十字军原定前往埃及，但在拜占庭被剥夺王位的皇帝以撒·安吉勒斯之子亚历克修斯的劝说下，转而前往君士坦丁堡，以恢复他和他父亲的王位。西方对拜占庭政治的干预并不顺利，最终十字军被他们认为是希腊的两面派所反感，失去了耐心，洗劫了这座城市。东方基督教从未忘记那三天骇人听闻的掳掠。尼凯塔斯·乔尼阿特斯抗议道，“与这些肩批基督十字架的人相比，即使是撒拉逊人也是仁慈善良的。”用斯蒂芬·兰西曼（Steven Runciman）爵士的话说，“十字军带来的不是和平，而是一把利剑；而这把利剑将割裂基督教”<sup>6</sup>。在希腊方面，长期存在的教义分歧现在因强烈的民族仇恨、对西方侵略和褻渎的不满和愤慨而加剧。1204年之后，基督教东方和基督教西方不可避免地被一分为二。

东正教和罗马各自都认为，在他们之间出现的教义问题上，自己是对的，而对方是错的；因此，自分裂以来，罗马和东正教各自

---

<sup>6</sup>The Eastern Schism, p. 101.

都声称自己是真正的教会。然而，当在相信自己所行的正确性的同时，都必须怀着悲痛和悔恨的心情回顾过去。双方都必须诚实地承认，他们可以而且应该做得更多，以防止分裂。双方都犯了人性层面的错误。例如，东正教必须为他们在拜占庭时期对西方的骄傲和蔑视而自责；他们必须为 1182 年的暴乱等事件而自责，当时君士坦丁堡的许多拉丁居民被拜占庭民众屠杀。（尽管如此，拜占庭方面没有任何行动可以与 1204 年的洗劫相提并论）。双方虽然都声称自己是唯一的真教会，但都必须承认，在人的层面上，教会因分离而变得十分贫乏。希腊东方与拉丁西方以往彼此需要，如今仍是彼此需要。对双方来说，大分裂都是一场巨大的悲剧。

### 1.3 两次修复尝试与静修之争

1204 年，十字军在君士坦丁堡建立了一个短暂的拉丁王国，1261 年，希腊人收复了他们的首都，这个王国也随之灭亡。拜占庭又延续了两个世纪，这两个世纪是文化、艺术和宗教的伟大复兴时期。但在政治和经济上，复辟后的拜占庭帝国岌岌可危，面对土耳其大军从东方压境，它越来越束手无策。

为东西方基督教的恢复共融，曾进行过两次重要的尝试，第一次是在 13 世纪，第二次是在 15 世纪。第一次尝试背后的推动者是米海尔八世（1259-82 年在位，收复君士坦丁堡的皇帝）。毫无疑问，他出于宗教原因真诚地渴望基督教的统一，但他的动机也是政治性的：受到西西里君主安茹的查理（Charles of Anjou）攻击的威胁，他迫切需要罗马教廷的支持和保护，而教会的联合是确保这种支持和保护的最好方式。1274 年，在里昂召开了恢复共融会议。与会的东

正教代表同意承认教宗的主张，并诵读带有“和子句”的信经。但事实证明，这一恢复不过是纸上谈兵，因为它遭到了拜占庭教会绝大多数神职人员和信徒以及保加利亚和其他东正教国家的强烈反对。皇帝的妹妹用一句话概括了人们对里昂会议的普遍反应：‘宁可我兄弟的帝国灭亡，也不要东正教信仰的纯洁’。米海尔的继任者正式否定了里昂共融，米海尔本人也因“叛教”而被剥夺了基督教葬礼。

与此同时，东西方在神学和对基督徒生活的整体理解方式上的差距继续拉大。拜占庭继续生活在教父的氛围中，使用四世纪希腊教父的思想和语言。但在西欧，教父们的传统被学院派取代了—学院派是十二和十三世纪哲学和神学的伟大结合体。现在，西方神学家开始使用东方不理解的新的思想范畴、新的神学方法和新的术语。双方在越来越大的失去了共同的“话语空间”。

拜占庭方面也为这一进程做出了贡献：在神学发展方面，西方既未参与，也无分享，尽管没有像学院革命那样激进。这些神学发展主要与“静修之争”有关。“静修之争”是 14 世纪中叶在拜占庭发生的一场争论，涉及上帝本性的教义和东正教使用的祈祷方法。

为要理解静修之争，我们需要回到东方神秘神学的早期历史中。此神秘神学的主要特征由亚历山大的圣克莱门（卒于 215 年）和亚历山大的奥利金（卒于 253/4 年）提出，其思想在四世纪由加帕多加教父，特别是尼撒的圣格里高利，以及他们的弟子、埃及沙漠修士本都的伊瓦格里乌斯（卒于 399 年）加以发展。这种神秘神学的传统特点是，特别于克莱门和格里高利，强烈使用否定进路，即用否定而非肯定的语汇来描述上帝。由于人的理智无法正确理解上帝，因此所有应用于上帝的语言都不可避免地不精确。因此，对上帝的语言使用否定语言而不是肯定语言—拒绝说出上帝是什么，而只说他不是

什么一误导性较小。正如尼撒的格里高利所言：‘对上帝的真正认识和直观就在于此一看到上帝是隐藏的，因为我们所寻求的是超越了一切知识，被完全不可理解的黑暗所隔绝’。<sup>7</sup>

否定神学在称呼为‘狄奥尼修斯’的著作中得到了经典体现。许多世纪以来，人们一直认为这些书是保罗在雅典的归信者圣狄奥尼修斯（St Dionysius the Areopagite）的作品（徒 17:34）；但实际这些书的作者不详，他可能在五世纪末生活在叙利亚，可能属于同情非迦克顿派的圈子。认信者圣马克西姆（卒于 662 年）为狄奥尼修斯著作撰写了注释，从而确立了它们在东正教神学中的永久地位。狄奥尼修斯还对西方产生了巨大影响：据统计，托马斯·阿奎那在《神学大全》中引用了 1760 次，而 14 世纪英国的一位编年史家则记载，狄奥尼修斯的神秘神学“像野鹿一样在英格兰奔跑”。狄奥尼修斯的否定语汇被其他许多人重复。大马士革的约翰写道：‘上帝是无限的，不可理解的，关于他的一切可理解之处就是他的无限性和不可理解性……上帝不属于现存事物的范畴：不是说他不存在，而是说他高于一切现存事物，甚至高于存在本身’。<sup>8</sup>

这种对上帝的不可知性的强调乍看起来似乎排除了对祂任何的直接经验。但事实上，许多使用否定进路的人不仅将其视为表明上帝完全超验的一种哲学手段，且更重要的是将其视为通过祷告与上帝合一的一种途径。这些否定描述不仅是对关于上帝肯定性描述的修饰，也是神秘主义神学家试图一跃而上进入上帝活生生的奥秘的跳板或蹦床。例如，尼撒的格里高利、狄奥尼修斯和马克西姆都大量使用了否定进路；对他们来说，否定进路同时也是“合一之道”。但也

---

<sup>7</sup>The Life of Moses, 11, 163 (377A).

<sup>8</sup>On the Orthodox Faith, 1, 4 (P.G. xciv, 800B).



许有人会问，我们如何才能与这位完全超越者面对面地相遇呢？上帝如何能既可知又不可知呢？

这也是十四世纪静修士所面临的问题之一。（该名称源于希腊语 *hesychia*，意为内心的安静。静修士是致力于默祷的人，即尽可能摒弃一切形象、语言和辩证思维的祈祷者）。与第一个问题相关的是另一个问题：身体在祈祷中的位置是什么？伊瓦格里乌斯和奥利金一样，有时过于借用柏拉图主义的思想：他用知识的术语来描述祈祷，认为祈祷是心灵的活动，而不是整个人的活动，他似乎不允许人体在救赎和神化的过程中发挥积极作用。但在另一部苦修著作《马加略颂歌》（*the Macarian Homilies*）中，身心之间的平衡得到了纠正。（传统上认为是埃及的圣马加略（?300-90年）所作，但现在认为是380年代在叙利亚或小亚细亚写的）。《马加略颂歌》坚持一种更符合《圣经》的人的观念——不是被囚禁在躯体中的灵魂（如希腊人的观念），而是灵魂和躯体合而为一的整体。伊瓦格里乌斯说的是心智或理智（希腊语为 *nous*），而马加略使用的是希伯来语的“心”。强调内容的变化意义非同一般，因为心包括整个人——不仅是理智，还有意志、情感，甚至身体。

东正教在马加略的意义上使用“心”时，经常谈到“心祷”。这个词是什么意思呢？当一个人开始祈祷时，起初是用嘴唇，但他必须有意识地付出理智的努力，才能领悟所言的意义。但如果一个人坚持不懈，不断忆想祷告，理智和心灵就会结合起来：找到“心灵的位置”，灵就会获得“住在心里”的力量，于是祷告就成了“心祷”。它不仅仅是嘴上说的，也不仅仅是头脑中想的，而是由一个人的全部——嘴唇、理智、情感、意志和身体——自发提供的。祈祷充满了整个意识，不再需要强迫自己说出来，而是自发说出来。这种发自内心的祷告不能

仅靠我们自己的努力来实现，而是上帝的恩典赋予我们的礼物。

当东正教作家使用“心祷”一词时，他们通常会想到一个特殊的祷文——耶稣祷文。在希腊灵修作家中，首先是佛提斯的戴亚都古主教（五世纪中叶），后来是西奈山的圣天梯约翰（?579 -?649），他们建议不断重复或记住“耶稣”这个名字作为一种特别有价值的祈祷方式。随着时间的推移，“祈求圣名”逐渐成为一个简短的句子，被称为“耶稣祷文”：主耶稣基督，上帝之子，求你怜悯我<sup>9</sup>。到了13世纪（如果不是在此之前），诵读耶稣祷文已与某些旨在帮助集中注意力的身体锻炼联系在一起。在祈祷时，呼吸也要仔细调整，并建议采取特定的身体姿势：低头，下巴放在胸前，眼睛注视着心脏的位置<sup>10</sup>。这通常被称为“静修士祈祷法”，但对静修士来说，这些练习并不意味着是祈祷的精髓。它们本身并不是目的，而是对集中注意力的一种帮助——对某些人有用，但不是所有人都必须使用的辅助手段。静修士知道，没有任何机械的方式可以获得上帝的恩典，也没有任何技术可以自动达到奥秘的境界。

对于拜占庭的静修士来说，神秘体验的顶峰是直观上帝和非受造之光。拜占庭最伟大的神秘主义者——新神学家圣西面（949-1022年）的作品中充满了这种“光之神秘主义”。当他写下自己的经历时，他一再提到神性之光：“真正神圣的火”，他称之为“非受造、无形、无始无终、非物质的火”。静修士们相信，他们所经历的这光与三位门徒在他泊山耶稣变像时看到的环绕在耶稣周围的非受造之光是一样的。但是，这种神性之光的景象如何与上帝超凡和不可接近的否定教义相协调呢？

---

<sup>9</sup>现代东正教徒操练祷文时有时以“……怜悯我等罪人”结束。（Compare the Publican's Prayer, Luke xviii, 13.）

<sup>10</sup>静修士“方法”与印度瑜伽或穆斯林迪克尔有着有趣的相似之处，但不能过分强调相似点。

所有这些关于上帝的超验性、身体在祈祷中的作用以及神性之光的问题在十四世纪中叶达到了顶峰。来自意大利的博学希腊人卡拉布里亚的贝拉姆攻击了静修士们，他以极端的形式阐述了上帝的“他性”和不可知性学说。有时有人认为，贝拉姆此处受到了当时西方流行的唯名论哲学的影响；但更有可能的是，他的教导来自希腊。他从对狄奥尼修斯的片面注释出发，认为人们只能间接地认识上帝；静修士（他坚持认为）关于直接经验上帝的说法是错误的，因为任何这种经历在今生都是不可能的。贝拉姆抓住静修士们所采用的身体操练方法，指责他们对祈祷持有严重的物质观念。他还对他们声称能直观上帝和未受造之光的说法感到震惊：他再次指责他们陷入了严重的唯物主义。如何用肉眼看到上帝的本质？在他看来，静修士们所看到的光并不是神性的永恒之光，而是一种暂时的、被创的光。

帖撒罗尼迦大主教圣格里高利·帕拉马斯（1296-1359年）开始为静修士们辩护。他坚持人性位格的教义，允许在祈祷时使用身体的操练，他还反对贝拉姆的观点，认为静修士们确实经验到了他泊的神性和非受造之光。为了解释这一点，格里高利提出了上帝的本质和能量之间的区别。格里高利的成就在于将静修主义纳入整个东正教神学，并为其奠定了坚实的教义基础。他的教导得到了1341年和1351年在君士坦丁堡举行的两次会议的确认，这两次会议虽然是地方性的，不是大公会议，但在东正教神学中却具有几乎不亚于七次大公会议本身的教义权威。但西方基督教从未正式承认过这两个会议，尽管许多西方基督徒个人接受帕拉马斯的神学。

格里高利首先重申了《圣经》中关于位格和道成肉身的教义。人是一个统一的整体；不仅是人的心智，整个人都是按照上帝的形象

造的。我们的身体不是敌人，而是我们灵魂的伙伴和合作者。基督道成肉身时取了人的身体，‘使肉身成为圣化的不竭源泉’<sup>11</sup>。格里高利在此继承并发展了《马加略颂歌》等早期著作中隐含的思想；正如我们所见，东正教圣像教义的背后同样强调身体。格里高利继续将这一关于位格的教义应用到静修士的祈祷方法中：他认为，静修士们在祈祷中如此强调身体的一部分，并没有犯严重的唯物主义，而只是忠实于《圣经》中关于人格统一体的教训。基督取了人的肉身，拯救了整个人；因此，向上帝祈祷的是整个人——身体和灵魂。

由此，格里高利转向了核心问题：如何将我们人类能认识上帝和上帝本质上是不可知的这两种观点结合起来。格里高利回答：我们知道上帝的能量，但不知道他的本质。上帝的本质（ousia）和能量之间的区别可以追溯到加帕多加教父时期。‘我们从上帝的能量中认识他’，圣巴西尔写道，‘但我们并不声称可以接近他的本质。因为祂的能量降临到我们身上，但祂的本质却无法接近’<sup>12</sup>。格里高利接受了这种区别。他像所有否定神学的代表人物一样强调，上帝在本质上是绝对不可知的。他写道：“上帝不是一种自然，因为祂凌驾于一切自然之上；祂不是一种存在，因为祂凌驾于一切存在之上……在所有被造物中，没有任何一个事物曾经或将来会与至高无上的存有有哪怕一丁点的交流或接近。”<sup>13</sup> 但是，无论上帝在本质上离我们多么遥远，祂却在能量上向我们启示了自己。这些能量不是上帝之外的东西，不是上帝赐予人类的礼物；它们是上帝本身的行动和对世界的启示。上帝的每一种神圣能量都是完整无缺的。正如杰拉尔德·曼利·霍普金斯（Gerard Manley Hopkins）所说，世界充满了上帝的

---

<sup>11</sup> 颂歌 16 (P.G. cli, 193B).

<sup>12</sup> Letter 234, 1.

<sup>13</sup> P.G. cl, 1176c.

伟大；所有的造物都是一个巨大的“燃烧的荆棘”(Burning Bush)，被上帝不可言喻的奇妙能量之火所渗透，但并未被其吞噬。<sup>14</sup>

正是通过这些能量，上帝与人类建立了直接而密切的关系。就我们人类而言，神的能量实际上就是上帝的恩典；恩典不仅仅是上帝的“礼物”，不仅仅是上帝赐予人类的某个东西，而是永活上帝本身的直接显现，是造物主与被造物主之间的个人相遇。恩典意味着神性的一切丰富，只是传递给人的。<sup>15</sup>当我们说圣徒因上帝的恩典而改变或‘神化’时，我们的意思是他们直接经历了上帝自己。他们认识上帝，意味着他们认识的是上帝的能量，而不是上帝的本质。

上帝是光，因此对上帝能量的体验是以光的形式进行的。静修士们所看到的景象（帕拉马斯认为）不是某种被造的光，而是神性之光本身——与他泊山上环绕基督的神性之光一样。此光不是感官的或物质的光，但它可以用肉眼看到（就像耶稣变容时门徒们看到的那样），因为当一个人被神化时，他的身体和灵魂能力都会发生变化。因此，静修士们所看到的光是在上帝神圣能量中的直观；他们将其与他泊的非受造之光相提并论是非常正确的。

因此，帕拉马斯保留了上帝的超验性，避免了不加引导的神秘主义容易导致的泛神论；但他又允许上帝的临近性，使上帝在这个世界上持续在场。上帝仍然是“完全的他者”，但通过他的能量（这就是上帝本身），他与世界建立了直接的关系。上帝是永活的上帝，是历史的上帝，是《圣经》的上帝，他在基督里道成肉身。贝拉姆排除了对神的一切直接认识，并断言神性之光是被造的，这就在上帝与人类之间设置了太大的鸿沟。因此，格里高利反对贝拉姆的根本

---

<sup>14</sup>Compare Maximus, *Ambigua*, P.G. xci, 1148D.

<sup>15</sup>V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 162

目的与亚他那修和大公会议的目的是一样的：保护我们直接接近上帝的路径，维护我们的完全神化和完整救赎。三位一体、基督位格和圣像之争所依据的救赎教义，也是静修之争的核心所在。

‘在拜占庭这个封闭的世界里’，唐·格里高利·迪克斯（Dom Gregory Dix）写道，‘六世纪之后，从未有过真正的新动力……沉睡开始于……九世纪，或许更早，六世纪。’<sup>16</sup>当然，格里高利·帕拉马斯不是革命性的创新者，而是牢牢扎根于过去的传统；但他是一位具有创造性的一流神学家，他的著作表明，东正教神学在八世纪和第七次大公会议之后并没有停止活跃。

在格里高利·帕拉马斯的同时代人中，有一位平民神学家圣尼古拉·喀瓦西拉斯（St Nicolas Cabasilas）。他虽然没有密切参与这场争论，但对静修士们持同情态度。喀瓦西拉斯著有《事奉圣礼释义》，该书已成为东正教在这方面的经典著作；他还撰写了题为《基督里的生命》的圣礼论文。

喀瓦西拉斯的著作有两个特别之处：对救主基督位格的生动感知，正如他所说，“他比我们自己的灵魂更贴近我们”<sup>17</sup>；以及对圣礼的持续强调。对他来说，神秘的生活本质上就是在基督里的生活和圣礼中的生活。神秘主义有可能变得好奇和个人主义—脱离基督的历史启示和教会的团体生活及其圣礼；但喀瓦西拉斯的神秘主义始终是以基督为中心的、圣礼的、教会的。他的作品表明，在拜占庭神学中，神秘主义和圣礼生活是多么紧密地联系在一起。帕拉马斯和他的圈子并不认为神秘祈祷是绕过教会正常制度生活的一种手段。

---

<sup>16</sup>The Shape of the Liturgy (London 1945), p. 548.

<sup>17</sup>P.G. cl, 712A.

1438年在佛罗伦萨召开了第二次复合会议。皇帝约翰八世(1425-48年在位)亲自与君士坦丁堡牧首、拜占庭教会的大型代表团以及其他东正教会的代表一起出席了会议。双方进行了长时间的讨论,并真诚地试图就重大争议点达成真正的和解。与此同时,希腊也很难冷静地讨论神学,因为他们知道现在的政治局势已经绝望到了一个地步:战胜土耳其人的唯一希望就在于西方的帮助。最终,会议制定了一个联合方案,涵盖了和子句、炼狱、“无酵薄饼”和教宗的主张;除了一位东正教徒—后来被东正教封为圣徒的以弗所大主教马可—之外,所有出席会议的东正教徒都在方案上签了字。佛罗伦萨联合基于双重原则:教义一致;尊重每个教会特有的合法仪式和传统。因此,在教义方面,东正教接受了罗马教宗的主张(尽管在这方面,联合协议的措辞在某些方面含糊不清);他们接受了圣灵双重来源的教义,尽管他们不需要在神圣礼仪的信经文本中插入“和子句”;他们接受了罗马关于炼狱的教义(这是东西方之间的争议点,直到13世纪才公开)。但就“无酵薄饼”而言,并没有要求统一:希腊人被允许使用发酵面包,而拉丁人则继续使用无酵面包。

但是,尽管佛罗伦萨联合在整个西欧都得到了庆祝—英国所有的教区教堂都敲响了钟声—但它在东方的实际情形并没有超过之前里昂的那次。约翰八世和他的继任者君士坦丁十一世(拜占庭的最后一位皇帝,也是自君士坦丁大帝以来的第八十位继任皇帝)都忠于联邦;但他们无力对其臣民强制执行,甚至直到1452年才敢在君士坦丁堡公开宣布。许多在佛罗伦萨签名的人在回家后又撤回了签名。拜占庭神职人员和民众中只有极少数人接受了会议的法令。卢卡斯·诺塔拉斯(Lucas Notaras)大公重复皇帝妹妹在里昂会议结束时的话说:“我宁愿在城市中看到穆斯林头巾,也不愿看到拉丁头

巾。”

约翰八世和君士坦丁曾希望佛罗伦萨联盟能为他们争取到来自西方的军事援助，但他们实际得到的帮助确实很少。1453年4月7日，土耳其人开始从陆地和海上进攻君士坦丁堡。在以二十比一的劣势下，拜占庭在长达七个星期的时间里进行了精彩但毫无希望的防御。5月29日凌晨，最后一次基督教仪式在伟大的圣索非亚教堂举行。这是一次东正教和罗马天主教的联合礼拜，因为在这个危机时刻，佛罗伦萨联盟的支持者和反对者都忘记了他们之间的分歧。皇帝领完圣餐后出门，战死在城墙上。同一天晚些时候，这座城市落入土耳其人之手，基督教最辉煌的教堂变成了清真寺。

这是拜占庭帝国的终结。但这并不是君士坦丁堡牧首区的终结，更不是东正教的终结。