

PIĘCSETPIĘĆDZIESIĘCIOLECIE SOBORU FERRARO — FLORENCKIEGO

Reaktywowane w Konstantynopolu w 1261 r. przez cesarza Michała VIII Paleologa (1258 - 1282) cesarstwo bizantyjskie, pod względem zajmowanego terytorium stanowiło skrawek tego co obejmowało za czasów Justyniana I (527 - 565), lub choćby jeszcze w I połowie XI w. Nie zajmowało nawet całej Grecji. Największe terytorium państwa znajdowało się w Małej Azji. Świeżo restaurowane państwo było też osłabione, a tymczasem śmiertelne niebezpieczeństwo zagrażało mu ze strony królestwa Neapolu i Sycylii, odkąd na jego czele w 1266 r. stanął Karol Andegaweński (+ 1282), brat króla Francji. Zagrożony i z innych stron cesarz, zmuszony był do szukania oparcia w papieżu, który jedyny mógł powstrzymać króla Karola od najazdu na Bizancjum. Cesarz zdawał sobie równocześnie dobrze sprawę z tego, że z kolei jedyną rzeczą, która mogła mu zyskać życzliwość papieża była unia kościelna z Rzymem, toteż wysunął taki projekt. Po kilkuletnich pertraktacjach, za rządów papieża Grzegorza X (1271 - 1274) zawarto unię na soborze lionskim II w 1274 r. Cesarska delegacja grecka uznała w niej prymat papieża, Filioque, oraz ważność mszy św. odprawianej na chlebie niekwaszonym. Stolica Apostolska ze swej strony pozostawiła Kościołowi greckiemu nienaruszalność obrządku¹.

Mimo absolutnie dobrej woli ze strony cesarza dopełnienia warunków unii, nie została ona akceptowana w Kościele greckim, głównie ze względu na sprzeciw mnichów, większości hierarchii, kleru i wiernych, a jeszcze bardziej wskutek krótkowzrocznej postawy następców Grzegorza X kierujących się w większym stopniu względami politycznymi, niż kościelnymi². Przed Bizancjum znówu stanęło widmo najazdu władcy Neapolu i Sycylii, ale tzw. „Nieszpory sycylijskie” z 1282 r. usunęły to niebezpieczeństwo już na zawsze. Klęska Turków doznana od Mongołów zabezpieczyła cesarstwo od tych pierwszych na ponad 100 lat. W ciągu tego okresu Turcy jednak odzyskali siły i podjęli dzieło podbojów. Do połowy XIV w. już większość Małej Azji znajdowała się w ich rękach. W 1354 r. zdobyli przyczółek w Europie. przed końcem XIV w. należała do nich Serbia (1389) i Bułgaria (1393), toteż Konstantynopol został otoczony. Dla podtrzymania jego istnienia pomoc Zachodu była absolutnie konieczna, toteż zabiegano o nią, ale bez unii kościelnej nie było i co marzyć o tym. Próbowano zresztą i tego środka, jak choćby prywatne poddanie się Kościołowi rzymskiemu (1369) przez ces. Jana V Paleologa (1342 - 1376), (1379 - 1391). Mimo użyteczności a nawet konieczności unii, jej możliwości na urugntowanie się wśród kleru i wiernych, a zwłaszcza mnichów nienawistnie usposobionych wobec łacinników po wyprawach krzyżowych i wobec poprzednich zakusów na zdobycie Konstantynopola były niewielkie. Jedyną szansą jej ewentualnego powodzenia stanowił sobór ekumeniczny tzn. odprawiony z udziałem Greków. Na soborze w Konstancji (1414 - 1418) w rozmowach z nimi kilkakrotnie poruszano sprawę unii. Papież Marcin V (1417 - 1431) był skłonny zgodzić się na odprawienie soboru w Konstantynopolu, co jednak było nierealne ze względu na bliskość Turków. Nie zaniechano jednak samej sprawy, ale było rzeczą jasną, że ewentualny sobór musi się odbyć na Zachodzie. Tymczasem w 1431 r. rozpoczął obrady, zwołany jeszcze przez papieża Marcina V (+ 20 II 1431) sobór bazylejski, na którym zasady koncyliarystyczne z upływem czasu w coraz większym stopniu zaczęły dominować³.

W pewnym okresie czasu niezależnie od siebie tak papież, jak i sobór bazylejski prowadzili rokowania z Grekami na temat soboru unijnego. Poważny problem stanowiło miejsce jego obrad. Bazylejczycy proponowali samą Bazyleę, Avignons i Budę, a nawet Wiedeń, papież — jedno z miast włoskich. Również i Grecy opowiadali się za miastem położonym w Italii, najlepiej nad morzem, ze względu na łatwiejszy dla nich dostęp do niego. Obstawali przy tym,

zwłaszcza patriarcha, by papież uczesniczył w nim osobiście. Tymczasem jedność soboru bazylejskiego z papieżem wzięta od początku, stawała się coraz bardziej luźna, mimo daleko idących ustępstw ze strony Eugeniusza IV (1431 - 1447) — następcy Marcina V. Głównym źródłem tego był wyznawany przez bazylejczyków koncyliaryzm, przybierający formy przykre a nawet upokarzające dla papieża i jego kurii i pozbawiający ją głównych źródeł dochodów, co stawało ją nie tylko w kłopotliwej, ale i trudnej sytuacji finansowej. Źródłem napięcia były także wspomniane rokowania z Grekami w sprawie soboru unijnego. Na tym tle doszło nawet do podziału wśród uczestników soboru. Podczas gdy większość obstawała za Bazyleą lub Avignonem, to mniejszość — bardziej umiarkowana — godziła się na miejsce proponowane przez papieża⁴.

Brak wyraźnej determinacji Greków z kim chcą odprawić sobór unijny sprawił, że do Konstantynopola przybyły (3 IX 1437) zarówno okręty papieskie, jak i bazylejczyków (3 X) celem przewiezienia delegacji greckiej na sobór, który z wyboru papieża miał się odbyć w Ferrarze. Pod wpływem cesarza Jana VIII, który uważał, iż sobór odprawiony z udziałem papieża będzie miał większe znaczenie, zdecydowano w Konstantynopolu wybrać się do Ferrary. Wysłanie odrębnych okrętów przez papieża i sobór bazylejski po Greków nie stanowiło dla nich budującego przykładu jedności kościelnej samego Zachodu, ale cesarzowi bizantyjskiemu, który był głównym promotorem unii w gruncie rzeczy najbardziej zależało na wojskowej pomocy Zachodu. Był przy tym przekonany, że jedynie papież potrafi zmobilizować władców zachodnich do zbrojnej interwencji przeciw Turkom. W rozumieniu znowu biskupów greckich, bazylejczycy także nie wzbudzali entuzjazmu, ponieważ uważali się za reprezentantów chrześcijan zachodnich bez utrzymywania jedności z patriarchą Zachodu. Wszystkim zaś zależało na tym, aby miejsce obrad było jak najmniej oddalone od Grecji⁵.

Dla zapewnienia prawnej podstawy obradom soborowym, dnia 18 IX 1437 r. papież Eugeniusz IV wydał decyzję o przeniesieniu soboru z Bazylei do Ferrary i ponowił ją 30 XII. Z prawnego więc punktu widzenia, dalsze obrady soboru w Bazylei stawały się bezprawne. Ponieważ sobór bazylejski został przeniesiony, trudno mówić o otwarciu go w Ferrarze. Pierwsza sesja w nowym miejscu odbyła się 8 I 1438 r. jeszcze pod nieobecność Greków, którzy w kilku grupach przybywali do Ferrary, gdzie papież Eugeniusz IV zjawił się 27 I (1438 r.). W tym samym czasie (24 I) w Bazylei obradujący, schizmatyczny już sobór uszczuplony o kilku wybitnych ludzi, jak kard. Juliusz Cesarini, Mikołaj z Kuzy i inni, którzy udali się do Ferrary, papieża suspendował, pozbawił go wszelkiej kościelnej władzy i wezwał do stawienia się przed nim.

Tymczasem 4 III przybył do Ferrary cesarz bizantyjski Jan VIII Paleolog, a wraz z nim grupa ok. 150 osób. Władca, który przewodniczył delegacji był synem Manuela II (1391 - 1425) najdzielniejszego chyba cesarza z tej dynastii, znanego również z działalności piśmienniczej. Jan VIII wstąpił na tron w 1425 r. i odtąd główną jego troską była obrona resztek świętego ongiś państwa przed podbojem tureckim. Stolica tego państwa — Konstantynopol — Nowy, albo Drugi Rzym, w jego czasach liczyła około 50 tys. mieszkańców i nosiła wyraźne ślady upadku. Dawne posiadłości cesarstwa w Małej Azji i na Bałkanach były już w posiadaniu Turków. Wyspy na Morzu Jońskim i Egejskim należały do miast włoskich. Z dawnego stanu posiadania pozostały poza stolicą jej okolice, północno-zachodnia część Grecji i większość terytorium Polopenezu⁶. Spośród osobistości kościelnych pierwsze miejsce zajmował patriarcha Józef II. Urodził się w Bułgarii ok. 1360 r. Był prawdopodobnie naturalnym synem późniejszego cara Iwana Szyszmana (1371 - 1393) i Greczynki. W młodości wstąpił do klasztoru, potem został przełożonym klasztoru, następnie metropolitą Efezu, a 21 VI 1416 r. patriarchą Konstantynopola. W chwili przyjazdu do Włoch, był schorowanym starcem, ale przybył, bo zdawał sobie sprawę z ważności zawarcia unii kościelnej. Patriarcha przybył do Ferrary w trzy dni po cesarzu. Gdy ustalano ceremoniał przyjęcia go przez papieża, Eugeniusz IV domagał się ucałowania mu,

według zwyczaju stopy, czego patriarcha odmówił. Z tego powodu ich spotkanie i powitanie miało charakter prywatny⁷.

W chwili przybycia do Włoch, w delegacji greckiej znajdowało się dwudziestu kilku metropolitów, ośmiu opatów. Był w niej cały szereg zwykłych duchownych i ludzie świeccy. Cała delegacja grecka liczyła około 200 osób. Zgodnie z umową miała pozostawać na całkowitym utrzymaniu papieża⁸. Wśród greckiego duchowieństwa, dwóch reprezentowało sobą najwybitniejsze osobowości. Byli to: Bessrion i Marek Eugenik, którzy najczęściej przemawiali na soborze w imieniu Greków. Pierwszy z nich urodził się 2 I 1402 r. Dzięki metropolicie Trebisondy Dozyteuszowi zdobył w Konstantynopolu wykształcenie. W dniu 30 I 1423 r. wstąpił do klasztoru i wtedy przyjął imię Bessariona. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1431 r. Zdobył rozgłos dzięki kilku pismom pochwalnym ku czci cesarza. Na Poloponezie, gdzie przebywał czas jakiś, słuchał wykładów Gemistosa Pletona (+ 1452), filozofa i zwolennika platonizmu. Po doprowadzeniu do pogodzenia się zwaśnionych braci: cesarza Jana VIII i jego brata Dymitra despoty Polopenezu, został powołany do Konstantynopola na przełożonego klasztoru św. Bazylego. Na krótko przed udaniem się greckiej delegacji na sobór do Ferrary, został wybrany i konsekrowany na metropolitę Nicei⁹.

Marek Eugenik, pochodził z Konstantynopola, gdzie w 1391 r. zjawił się na świecie. W 1418 r. wstąpił do klasztoru. W trakcie przygotowań do soboru unijnego ogłosił kilka pism na tematy, co do których spodziewano się dyskusji na soborze. W 1437 r., podobnie jak Bessarion, został wybrany i konsekrowany na biskupa Efezu¹⁰.

Spośród duchownych greckich, przynajmniej z imienia trzeba wspomnieć Doroteusza, arcbpa Mytileny, autora historii soboru, a spośród świeckich, prócz wspomnianego Pletona, jeszcze Jerzego Scholariosa. Ten ostatni w chwili rozpoczęcia soboru miał ok. 35 lat (ur. około 1405 r.). Już w młodości nauczył się łaciny, dzięki czemu mógł zaznajomić się z dziełami filozofów i teologów zachodnich — a m. in. św. Tomasza. Zdobył sobie względy cesarza, toteż jako znawca filozofii, jego i kilku innych podobnych cesarz włączył do delegacji greckiej. W sprawie unii jeszcze przed soborem wyrażał pogląd, że główną jej przeszkodą są ludzkie względy¹¹.

Wśród łacinkich uczestników soboru, po raz pierwszy — jeśli idzie o sobory odbywane z udziałem Greków, znajdował się papież Eugeniusz IV — z domu Gabriel Condulmer, ur. w 1383 r. w szlacheckiej rodzinie weneckiej spokrewnionej z pap. Grzegorzem (1406 - 1415). Wstąpił do zakonu augustianów — eremitów. Od młodości do śmierci prowadził surowy tryb życia. Jeszcze za rządów papieża — wuja, został biskupem Sieny, wkrótce (1408 r.) kardynałem. Brał udział w soborze w Konstancji i wraz z innymi wybrał Marcina V a po jego śmierci, w dniu 3 III 1431 r. sam zajął jego miejsce. Pod względem moralnym był niegananny, brakowało mu natomiast zręczności w rządzeniu a m. in. w odniesieniu do soboru bazylijskiego, z czego wynikały liczne kłopoty i komplikacje. Dzięki jego staraniom doszło do zwołania soboru unijnego¹².

Juliusz Cesarini (1398 - 1444) bardzo wykształcony i oddany Kościołowi, najpierw profesor prawa kanonicznego, wyniesiony do godności kardynała już w wieku lat 28 przez papieża Marcina V (1417 - 1431), który docenił jego zdolności. W 1431 r. jako legat papieski przewodził krucjacie przeciw husytom, a wkrótce został mianowany na przewodniczącego soboru w Bazylei. Opuścił go jednak po przeniesieniu obrad do Ferrary¹³.

Inni, liczni zresztą, ale prawie wyłącznie Włosi, to: kard. Mikołaj Albergati, kartuz z przynależności zakonnej, znany z wcześniejszej działalności dyplomatycznej i surowości życia, nepot papieża kard. Franciszek Condomare, kard. Jordan Orsini, kard. Prosper Collona. Jeszcze inni, to Ambroży Traversari, generał kamedułów i przyjaciel Eugeniusza IV. Znając język grecki i greckich Ojców Kościoła okazał się bardzo przydatny na soborze, Jan Montenero,

prowincał dominikanów lombardzkich i drugi dominikanin, ale hiszpański, ceniony jako najwybitniejszy teolog Jan Terquemada, kardynał od 1439 r. Wśród łacinników bardzo nielicznych, świeckich uczestników soboru należy wymienić Andrzeja od św. Krzyża, adwokata przy Kurii papieskiej, także autora historii soboru¹⁴.

Wśród łacińskich uczestników soboru przeważali zdecydowanie Włosi.

Ze względu na skład delegacji greckiej i łacińskiej na sobór, miał on charakter ekumeniczny¹⁵. Po otwarciu obrad soboru z udziałem Greków i przewidzianej z góry 4-miesięcznej przerwie, w czasie której bezskutecznie oczekiwano na przyjazd władców świeckich, pod naciskiem łacinników powołano 20 osobową komisję — po 10 z każdej strony — dla wstępnego przedyskutowania spornych problemów¹⁶. Jako pierwszy wybrano sprawę czyśćca i dyskusje rozpoczęto w początkach czerwca (4 VI). Rozwinęła się w ten sposób, że najpierw kard. Cesarini przedstawił naukę Kościoła kat. na ten temat. Stwierdzono, że „dusze szczerze pokutujących, którzy odejdą z tego świata w stanie miłości, ale przed pełnym zadośćuczynieniem poprzez godne owoce pokuty za grzechy popełnione czynem i zaniedbania, podlegają oczyszczeniu po śmierci przez cierpienia, a także przez pomoc ze strony żyjących wiernych takich jak ofiara Mszy św., modlitwy, jałmużny, oraz inne dzieła pobożności. Natomiast dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu nie popełnili żadnego grzechu, a także tych, którzy po splamieniu się grzechem, oczyścili się z niego jeszcze za życia, lub w sposób wyżej wskazany, są przyjęte do nieba. Te jednak dusze, które odchodzą z tego świata w stanie grzechu śmiertelnego lub tylko pierwotnego, idą do piekła, w którym jednak podlegają różnym karom. W dniu sądu ostatecznego każdy człowiek stanie w swoim ciele przed sądem Chrystusa, celem zdania rachunku ze swoich czynów”

Autor wykładu nauki Kościoła łacińskiego o czyśćcu i karze ognia w nim, argumenty zaczerpnął najpierw z Pisma św. Łacinnicy powoływali się zwykle na trzy teksty: pierwszy zaczerpnięty z II ks. Machabejskiej r. XII (43 - 46) o słynnej w kręgach duchowieństwa składce zebranej przez Judę Machebejczyka, posłanej do Jerozolimy na ofiarę za poległych, „aby zostali uwolnieni od grzechu”. Drugi tekst to ów wzięty z ewangelii wg. św. Mateusza XII 32 o grzechach przeciw Duchowi Św., nie zasługujących na przebaczenie „ani w tym wieku ani w przyszłym”. I najbardziej klasyczny, zaczerpnięty z I listu św. Pawła do Koryntian III, 13 - 15, gdzie w nawiązaniu do budowli opartej na Chrystusie jakby fundamentie, jako obrazu życia ludzkiego. „Dzieło każdego odsłoni dzień (Pański) okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje jakie jest. Ten którego dzieło wzniesione na fundamentie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś którego dzieło spłonie, poniesie szkodę; sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień”.

Z tradycji obu Kościołów przetoczył praktykę modlitw za zmarłych. Powołał się także na powagę Kościoła rzymskiego, który zawsze w taki sposób nauczał. W odniesieniu do Ojców Kościoła powoływał się głównie z zachodnich na świętych: Augustyna, Ambrożego, Grzegorza W., a ze wschodnich Bazylego W., Grzegorza z Nyssy, Jana z Damaszku i Teodoreta. Za istnieniem czyśćca, choć takiej nazwy nie używano, przemawiają wymogi Bożej sprawiedliwości domagającej się wynagrodzenia stosownego do winy¹⁸.

Pogląd Kościoła greckiego na temat czyśćca zredagowany wspólnie z Markiem Eugenikiem przedstawił (14 VI 1538) Bessarion. Spór ten według niego można sprowadzić do dwóch pytań: I — czy istnieje odpuszczenie grzechów po śmierci człowieka i II — jeśli tak, to dzięki czemu zyskuje się je? — Dzięki miłosierdziu Bożemu zjednanemu przez modlitwy Kościoła, czy też przez jakieś oczyszczenie karami o charakterze psychicznym czy przez ogień?

W odpowiedzi na te pytania Besarion stwierdził, że Grecy uznają wraz z łacinnikami przebaczenie grzechów po śmierci człowieka. Następnie skoncentrował się na wykazaniu, że nie następuje to przez karę ognia. Żaden bowiem z Ojców greckich nie nauczał o ogniu. Poza tym pogląd o istnieniu ognia w czyśćcu jest niebezpieczny, ponieważ odnawia herezję Orygynesa,

który zaprzeczał wiecznemu trwaniu kary piekła, a także i dlatego, iż sprzyja osłabieniu moralnej czujności wiernych.

Argumenty z Pisma św. przytoczone przez stronę łacińską nie przekonują, bo: II Księga Machabejska i ewangelia według św. Mateusza w ogóle nie wspominają o ogniu. Św. Paweł we wspomnianym tekście wprawdzie o ogniu pisał wyraźnie, ale jak wykazał w egzegezie tego urywku św. Jan Chryzostom, apostołowi chodziło o ogień piekła. Ojcowie greccy według Bessariona wyrażali jedynie przekonanie, że modlitwy Kościoła pomagają umarłym. Istnieje wprawdzie wyjątek wśród nich, mianowicie Grzegorz z Nyssy, który wypowiadał się w duchu poglądów łacinników, ale najlepszym uszanowaniem jego powagi byłoby milczenie na jego temat, ponieważ mimo świętości, uległ słabości ludzkiej i po prostu pomylił się. Głosił bowiem apokatastazę nie tylko grzeszników, co tchnęło wyraźnym orygenizmem, potępionym przecież na II soborze konstantynopolitańskim. Ojcowie łacińscy — o ile są znani na Wschodzie — nauczali całkiem jasno tylko o pozytywnych skutkach modlitw za zmarłych, natomiast już mniej zdecydowanie o ogniu czyścowym. Takie ich poglądy należy wyjaśniać obawą przed nauczaniem o czasowym trwaniu kar piekła. Teoria o tymczasowości kary ognia w czyścju stanowiła unik z ich strony — według Besariona powoływanie się na autorytet Kościoła Rzymskiego, Kościoła lokalnego — jest nie na miejscu, gdy na soborze jest reprezentowane całe chrześcijaństwo.

W odpowiedzi na jedną rację teologiczną przytoczoną przez Casariniego, Bessarion zrehabilitował 10 o różnym ciężarze gatunkowym, ale obracających się głównie wokół dobroci Bożej zawsze gotowej do przebaczenia grzechów.

W odpowiedzi na wywody Bessariona, uczony dominikanin Jan Torquemada najpierw zażądał wyjaśnień od Greków w sprawie czasu od kiedy sprawiedliwi i potępieni dzielą swój los, bezpośrednio po śmierci, czy też oczekują sądu ostatecznego. Pytał też o dusze znajdujące się w stanie pośrednim, czy podlegają karze, a jeśli tak, to na czym ona polega, oraz czy po oczyszczeniu dusze te zostają od razu przyjęte do nieba. W dalszej części swego wystąpienia Torquemada replikował na wywody Greków. Nie zgodził się z ich twierdzeniem, że nauka o ogniu w czyścju „pachnie herezją” Orygynesa i demobilizuje chrześcijan pod względem moralnym. Praktyka wskazuje na ich reakcje odwrotne. Odrzucanie przez Greków świadectwa Grzegorza z Nyssy jest ryzykowne, bo wszyscy Ojcowie jako ludzie mogliby się mylić, a wobec tego można by zakwestionować nawet autorytet Pisma św. bo nauka zawarta w nim jest przekazywana przez ludzi. Poza tym II sobór w Konstantynopolu nie potępił Grzegorza, choć potępił Orygynesa. Wyjaśniając zaś argumenty z Pisma św. przytoczone przez Cesariniego, Torquemada rozróżnił w grzechu dwa elementy: winę i karę doczesną. Z winy człowiek musi się oczyścić już w tym życiu przez pokutę. Karę doczesną można odbyć w tym życiu lub w przyszłym i ogień czyścowy jak najbardziej nadaje się do tego. Na wierze w możliwość oczyszczenia się w życiu pozagrobowym opierają się także modlitwy Kościoła za zmarłych. Bronił też Torquemada łacińskich Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna. Zauważył, że interpretacja słów św. Pawła dokonana przez św. Jana Chryzostoma jest tylko jedną z możliwych. W końcu zajął się zbijaniem racji teologicznych przytoczonych przez Bessariona¹⁹.

Odpowiedź na pytania Torquemady zrehabilitował z kolei Marek Eugenik. Przedstawił naukę Kościoła greckiego na temat czyścja, przy czym niektóre stwierdzenia zostały sformułowane po raz pierwszy w ramach Kościoła bizantyńskiego. I tak: Kościół grecki przyjmuje, że tak sprawiedliwi, jak i umierający w stanie grzechu ciężkiego nie osiągają bezpośrednio po śmierci swego przeznaczenia, lecz dopiero po dniu sądu ostatecznego. Do tego czasu sprawiedliwi oczekują w miejscach wyznaczonych, np. z aniołami w pobliżu Boga, lub wraju, lub może w naszych kościołach i słuchają naszych modlitw, oraz dokonują cudów za pośrednictwem swych relikwii. Korzystają także z oglądania Boga, ale nie bezpośrednio, lecz tylko światła Bożego, co było wyraźnym śladem podzielenia poglądów Grzegorza Palamasa. Grzesznicy zaś

przebywają w piekle, gdzie są pogrążeni w ciemności i cieniu śmierci, są przepelnieni smutkiem, ale jedni i drudzy nie osiągają pełnego losu ich przeznaczenia. Istnieje jednak stan pośredni, — tych, którzy zmarli w grzechu lekkim, ale nie przyjmował istnienia specjalnego miejsca ich pobytu. Swoje wywody arcybiskup Efezu uzasadniał wypowiedziami Ojców Kościoła nie zawsze zresztą autentycznymi. W takim ujęciu nie było już miejsca na istnienie ognia czyścowego. Wyznawał pogląd, że z modlitw wiernych korzystają (według niego) także skazani na potępienie, odrzucał natomiast katolickie przekonanie o konieczności kary za grzechy już przebaczone. Kościół grecki bowiem nie znał rozróżnienia w grzechu winy i kary.

Z zachowanych akt soboru — niekompletnych zresztą — wynika, że w Ferrarze nie osiągnięto porozumienia w sprawie czyścca. Dyskusje bowiem przerwano, najprawdopodobniej z powodu epidemii i dopiero w następnym roku, już we Florencji, dokąd sobór przeniesiono, zakończono ją porozumieniem. W końcowym sformułowaniu w sprawie czyścca wiele zaczerpnięto ze stwierdzeń II soboru lionńskiego (1274). Celem przeciwstawienia się palamistycznym poglądom Marka Eugenika, łacinnicy umieścili wyraźne stwierdzenie, że dusze ludzi sprawiedliwych bezpośrednio po śmierci osiągają pełne zbawienie, z czego oczywiście wynikało, że umierający w stanie śmiertelnego grzechu od razu też podlegają potępieniu.

Dyskusja na soborze florenckim wykazała natomiast, że różnice między obu Kościołami dotyczyły nie istnienia kary czasowej w życiu pozagrobowym, ale jej natury, tj. głównie ognia. Różnice nie rzucające się jeszcze w oczy w okresie patrystycznym, uległy pogłębieniu po dokonaniu rozłamu w łonie chrześcijaństwa. Mimo odrzucenia przez Greków nauki Kościoła kat.o ogniu czyścowym, na soborze florenckim — nie potępiono ich. Ich stanowisko w tej sprawie powtrzymało sobór od ujęcia w dogmat tej nauki. Nie uczynił tego i sobór trydencki. W sumie, przebieg obrad soborowych prowadził do wniosku, że Grecy w gruncie rzeczy od starożytności uznawali istnienie czyścca. Oni sami zaś mogli się przekonać, że na Zachodzie nie wyznawano orygenizmu, o co ów Zachód przedtem posądzono²⁰.

Pod koniec obrad soboru w Ferrarze przystąpiono do dyskusji nad następnym, najtrudniejszym i najpoważniejszym spornym punktem nauki obu Kościołów, a mianowicie nad sprawą pochodzenia Ducha Św. Wskutek nalegania większości strony greckiej z Markiem Eugenikiem na czele, przed właściwymi obradami na ten temat, przedyskutowano legalność włączenia do symbolu wiary ustalonego na soborach w Nicei i Konstantynopolu, dodatku w postaci słowa „Filioque — i Syna”. Zajmowano się tym na kilku kolejnych sesjach. Przemawiający w imieniu Greków arcybiskup Efezu zarzucił łacinnikom bezprawność ich postępowania wobec wyraźnego zakazu soboru efeskiego; zmiany symbolu wiary. Uznał nawet, że wstawienie „Filioque” do symbolu było pierwszą przyczyną rozłamu w chrześcijaństwie i dlatego domagał się usunięcia go, aby symbol odpowiadał czasom, kiedy oba Kościoły były zjednoczone. W tej samej sprawie występował i Bessarion, który również obstawał za tym, że od soboru efeskiego dodatków do symbolu nie było wolno włączyć nawet soborowi ekumenicznemu, a Kościół rzymski oznacza coś mniejszego niż sobór. Ze strony łacińskiej występowali: Andrzej Chryzoberg biskup z wyspy Rodos, Jan biskup Forli we Włoszech i sam Cesarini. Wszyscy w różny sposób, ale raczej scholastyczny uzasadniali, że zakaz soboru efeskiego obejmuje takie dodatki, które by zmieniały, fałszowały wiarę, nie oznacza zaś jakoby w ogóle nie można było wyjaśniać prawd wiary zawartych w symbolu. „Filioque” nie zmienia zasady wiary. Symbol przyjęty w Konstantynopolu zawiera te same prawdy, co i symbol nicejski, choć ma dodatki w stosunku do niego, tak też i symbol z „Filioque” jest tym samym symbolem, co do prawd wiary, jak i symbol nicejsko - konstantynopolitański. Najciekawsze było to, że spośród wszystkich argumentów przytoczonych przez łacinników największe wrażenie na Bessarionie i nie tylko, zrobiło stwierdzenie Cesariniego, iż zakaz z Efezu nie był pierwszym tego rodzaju, albowiem już I sobór nicejski w słowach podobnych do efeskich zabronił wnoszenia dodatków do symbolu. Żaden z nich nie wiedział o tym, że argument został zaczerpnięty z apokryfu, mianowicie z Pseudo-Liberiusza, „Listu do Atanazego”.

Choć tej drugorzędnej w gruncie rzeczy sprawie poświęcono 14 sesji publicznych od 8 X — 13 XII 1438 r. właściwie nie osiągnięto żadnego skutku. Wszystkie argumenty łacinników nie robiły żadnego wrażenia na arcybiskupie Efezu. Większość delegacji greckiej była zniechęcona brakiem rezultatów. Tymczasem wskutek krytycznej sytuacji finansowej papieża, przyjął on zaproszenie Florencji do przeniesienia soboru do tego miasta. Grecy nie mieli ochoty na to, ale presja cesarza, a zwłaszcza jego argument, że nie mają funduszków na powrót skłoniła ich do wyjazdu pod warunkiem, iż tylko na 4 miesiące²¹.

W początkach 1439 r. ogłoszono bullę przenoszącą sobór, a w połowie stycznia Grecy wyruszyli na nowe miejsce obrad. Podjęto je na wspólnej sesji 2 III i od razu zajęto się sprawą najważniejszą — pochodzeniem Ducha Św. Pismo św. stwierdza, że Duch Św. pochodzi od Ojca. Większość greckich Ojców Kościoła powtarzała to samo, co i Pismo. Nieliczni używali określenia: „pochodzi od Ojca przez Syna”. Teologowie greccy w oparciu o takie wypowiedzi swych Ojców stworzyli zasadę: Duch Św. pochodzi od samego Ojca. Tymczasem teologia łacińska, uwzględniając z kolei „swoich” Ojców, nauczanie Kościoła na Zachodzie ujęła w formułę „pochodzi od Ojca i Syna”. Soborowe dyskusje we Florencji poświęcone uzgodnieniu tych dwóch stanowisk pochłonęły najwięcej czasu, bo nieco ponad trzy miesiące (6 VI). Występowali w nich najczęściej, ze strony łacińskiej Montenero prowincjał dominikanów lombardzkich, a z greckiej — abp Marek Eugenik. Pierwszy z nich, oprócz częstej argumentacji o charakterze filozoficznym, której Grecy nie lubili, przytaczał argumenty i teksty z Ojców Kościoła tak zachodnich, jak i wschodnich. Spośród tych drugich głównie Epifaniusza, który wypowiadał się w „Mocno zakotwiczonym — w symbolu wiary — iż Duch Św. pochodzi od Ojca i Syna” lub jest „tchnieniem Ojca i Syna”²².

Bazyli to drugi z kolei Ojciec Kościoła wschodniego, którego wypowiedzi zawarte w *Contra Eunomium*, *Homiliach*, *Liber de Spirito S.*, Listach były wielokrotnie dyskutowane i w końcu Cyryl Aleksandryjski. Polemizujący z nim Eugenik zastosował taktykę polegającą na zaprzeczaniu autentyczności niewygodnych dla niego wypowiedzi, lub stwierdzeniu, że są to teksty interpolowane. Poza tym podkreślał, że ani Bazyli, ani Atanazy nie głosili, iż Duch Św. pochodzi i od Syna. Przypomniawszy też, że teologia Ducha Św. została wyczerpana na I soborze konstantynopolitańskim. Gdy ojcowie tego soboru wierzyli, że Duch Św. pochodzi „i” od Syna, to by to sformułowali²³.

Na jednej z sesji duże, pozytywne wrażenie na Grekach wywołało stwierdzenie Jana Montenero, że Kościół rzymski przyjmuje tylko jedno źródło pochodzenia Ducha Św., dzięki czemu zaświtała nadzieja unii. Nie mniejsze wrażenie zrobił wyjątek z listu św. Maksyma Wyznawcy (662) do Marinusa. Autor donosił o otrzymanym liście synodalnym z Rzymu, w którym łacinnicy wykazywali, również przy pomocy cytatu ze św. Cyryla Aleks., iż „nie czynią Syna przyczyną Ducha Św., bo wyznają jedną przyczynę Syna i Ducha Św. — Ojca, z którego jeden pochodzi przez zrodzenie, a drugi przez pochodzenie, ale tak, żeby okazać, że On pochodzi przez Niego (Syna) i żeby w ten sposób utrwalić połączenie i niezmienność substancji”. Grecy uznali, iż zgoda łacinników na wypowiedź Maksyma umożliwiłaby unię. W swojej argumentacji Montenero przytaczał oczywiście i Ojców zachodnich, Hilarego, Damazego, Leona pap. a zwłaszcza św. Augustyna, który wielokrotnie stwierdzał pochodzenie Ducha Św. od Ojca i Syna. Ponownie przytaczał Ojców wschodnich, a m. in. Epifaniusza, Dydyma Ślepego mówiącego, że Duch Św. nie stanowi innej substancji, jak tylko tę, która Mu jest dana przez Syna. Wśród Ojców wschodnich był oczywiście przytaczany i św. Atanazy. Jednakże metoda łacinników stosowana w dyskusji dochodzenia do prawdy przez rozumowanie oparte na przesłankach z Pisma św. i Ojców Kościoła, zamiast przekonania Greków, budziła nieufność. Izydor kijowski zwracając uwagę na częste stosowanie przez łacinników sylogizmów w argumentacji napisał: „żałuję, że one raczej pogłębiły schizmę i sprawiły, że niezgoda stała się większa i silniejsza”. Wynikało to najprawdopodobniej ze słabszego, niż wśród łacinników wykształcenia

filozoficzno - teologicznego, bo nawet tacy intelektualisci jak Bessarion i Scholarios, również nie byli entuzjastami tej metody. Bessarion stwierdzał np., że „same słowa (Ojców) przez się, są wystarczające do rozwiązania każdej wątpliwości i przekonania każdego” Podejście Greków, zwłaszcza do teologii Trójcy Św. mieściło się w ramach patrystyki. Marek Eugenik w swojej argumentacji najczęściej poprzestawał na przytoczeniu tekstów tych Ojców, którzy stanowili dla niego autorytet i niekiedy dodawał do tego skąpy komentarz, a niekiedy poprzestawał na samych cytatach. Uchodził zaś wśród swoich za jednego z najlepszych teologów

Mimo nieufności Greków do filozoficznego rozumowania reprezentowanego przez stronę łacińską, dwie rzeczy w tej argumentacji zniewalały ich. Pierwsza to wspomniane stwierdzenie, iż jest tylko jedno źródło Ducha Św., a drugie, to mnogość Ojców łacińskich i greckich przytoczonych na potwierdzenie argumentów. Łacińskiego dorobku myśli teologicznej Grecy nie znali, choć wiedzieli o istnieniu najważniejszych Ojców zachodnich. Swoich znali przeważnie z katen, choć i oryginałów i prawdopodobnie byli zdziwieni, że aż tylu Ojców greckich mówiło o „wyjściu z Obu”, o „pochodzeniu przez Syna”, albo „być od Syna”, natomiast żaden z Ojców nie użył określenia pochodzi „tylko od Syna” i Eugenik nie potrafił takiego cytatu przytoczyć, choć sam wbrew Tradycji wypowiadał się: pochodzi „jedynie” od Ojca.

Niemale wrażenie na Grekach zrobił też wniosek, który się nasuwał z dyskusji a mianowicie, że na temat Trójcy Św. wypowiadali się święci obu Kościołów. Zachodni, w odniesieniu do Ducha Św. pisali, iż pochodzi „od Ojca i Syna”, wschodni, choć mniej zdecydowanie, że „od Obu”, i „przez Syna”. Obie strony przyjmowały jako pewnik, iż święci nie mogą się mylić w sprawach wiary, bo wszyscy byli natchnieni przez samego Ducha Św. To, co mówili o Duchu Św. nie mogło zawierać realnych różnic. Jeśli więc łacinnicy używali formuły „od Syna”, a greccy „przez Syna”, to znaczyło, że te dwa określenia wyrażają to samo. Na wewnętrznych zebraniach Grecy — Bessarion, Scholarios, Izydor — jawnie opowiadali się za przyjęciem tej zasady jako podstawy unii. Nie zaprzeczał jej i Eugenik, ale tym bardziej obstawał przy zarzucie sfalszowanych lub interpolowanych tekstów. Skoro bowiem Duch Św. nie pochodzi od Syna, to święci nie mogli się wypowiadać, że „pochodzi” — rozumował²⁴.

Niepokojące wieści napływające do Florencji o zagrożeniu stolicy Greków przez Turków przyspieszyły podjęcie decyzji o ich zgodzie na formułę „Filioque”. Dokonano tego (7 VI) powołując się formalnie na stwierdzenie II soboru nicejskiego wypowiadającego się o pochodzeniu Ducha Św. „od Obu”. Eugenik odmówił zgody tak na uznanie tekstów łacińskich jako autentycznych, jak i nauki, a za nim jeszcze 3 innych. Zapanowała powszechna radość. Po wyrażeniu zgody przez zdecydowaną większość delegacji greckiej na „Filioque” w rozumieniu łacinników, po stronie greckiej myślano, że już wszystko zostało uregulowane i wobec tego można przystąpić do ogłoszenia unii. Po stronie łacińskiej uważano, iż należy najpierw uzgodnić naukę o prymacie papieża, eucharystii i czyścicu. Wkutek tego zabrano się do ich omawiania. Pierwszą z nich była eucharystia. W ramach tego problemu chodziło o uzgodnienie poglądów czy konsekracja dokonuje się przez słowa ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, jak nauczali łacinnicy, czy też przez epiklezę, jak twierdzili niektórzy teologowie greccy, oraz czy eucharystia ma być sprawowana na chlebie niekwaszonym, a więc zgodnie z praktyką Kościoła rzymskiego, czy kwaszonym, którego używał Kościół grecki. Wykład na ten temat na wspólnym posiedzeniu przedstawił Jan Torquemada. Eucharystia dokonuje się na chlebie niekwaszonym i kwaszonym, przez słowa Chrystusa „To jest Ciało moje” itd. Uzasadniając godziwość używania chleba niekwaszonego powołał się na Ostatnią Wieczerzę. W sprawie „formy” sakramentu na wypowiedzi Jana Chryzostoma, Jana z Damaszku, Pseudo-Dionizego, Ambrożego, Augustyna. Dodał też racje rozumowe, a m. in., że lud powinien wiedzieć, kiedy dokonuje się sakrament. Grecy podkreślali, że także utrzymują, iż sakrament dokonuje się przez słowa ustanowienia i przytaczali na dowód św. Jana Chryzostoma. Pytani, dlaczego po konsekracji odmawiają epiklezę, odpowiedzieli: na tej samej zasadzie, na jakiej łacinnicy odma-

wiają *Suplices Te rogamus...* Grecy nie chcieli się zgodzić na włączenie określeń dotyczących tego sakramentu, jako nie stanowiącego różnicy między Kościołami i żeby się nie wydawało, że przedtem byli heretykami. Zgodzono się więc na to, że Bessarion złoży tylko ustne oświadczenie w tej sprawie. Łacinnicy obstawali przy tym i odpowiednie określenia znalazły się w akcie unii, ale tylko na temat chleba używanego do Eucharystii. Dnia 10 VI 1439 r. zmarł nagle patriarcha Józef II. Zostawił podpisane przez niego (9 VI) oświadczenie, iż uznaje i przyjmuje naukę Kościoła rzymskiego, istnienie czyśćca i papieża jako najwyższego pasterza Kościoła²⁵.

Trudniejszym od eucharystii punktem doktryny chrześcijaństwa różniącym wyznawców tej religii na Wschodzie i Zachodzie była nauka o prymacie papieża. Odmienne pojmowanie tego określenia w kościelnych kręgach Rzymu i Konstantynopola było w gruncie rzeczy jedną z głównych przyczyn rozłamów w chrześcijaństwie, dokonanych w 2 poł. IX i w poł. XI w. Nic dziwnego, że te różne rozumienia prymatu biskupów rzymskich doszły do głosu w czasie dyskusji soborowych i stały się sprawą bardzo trudną do uzgodnienia. Podobnie, jak przy wcześniejszych punktach, przed formalną dyskusją nastąpiła jakby prywatna wymiana pisemnych deklaracji, zawierających poglądy obu stron na omawiany temat. Na sesjach publicznych łaciński punkt widzenia przedstawiał znowu Montenero. W nawiązaniu do greckich zarzutów, iż szacunek okazywany na soborach powszechnych (IV i VI) listom papieży Leona czy Agatona, nie był wyrazem uznawania autorytetu papieża, lecz uznania dla jego soby, odpowiadał, że owe listy miały więcej powagi, niż kanony, na które greccy ojcowie soborów polecieli się powoływać. Ojcowie tamtych soborów przytaczali je jako podstawę definiowanych wówczas prawd wiary. Co się zaś tyczy struktury Kościoła, nikt nie słyszał, by kierowanie nim miało spoczywać w rękach trzech czy pięciu patriarchów. Chrystus nadał Kościołowi organizację monarchiczną, bo Piotra postawił na czele apostołów. Aleksandria i Antiochia pewne przywileje otrzymały później, ze względu na ich związki ze św. Piotrem. Konstantynopol zaś i Jerozolima swoje przywileje otrzymały jeszcze później. Papież ma władzę nad wszystkimi, a metropolici i patriarchowie tylko na określonym terytorium. Po wewnętrznej dyskusji wśród Greków oświadczyli oni, że akceptują przywileje papieża z wyjątkiem dwóch: zwoływania soborów powszechnych bez zgody cesarza i patriarchów i w wypadku zwrócenia się kogoś pokrzywdzonego przez patriarchę do papieża, by tenże nie wzywał patriarchy do siebie, lecz przesłał swych przedstawicieli, którzy by na miejscu rozpatrzyli sprawę i ją osądzili. Kiedy papież odmówił przyjęcia tych zastrzeżeń, cesarz poczuł się tak zdesperowany, iż prosił tylko łacinników, by podjęli przygotowania do powrotu Greków do domu. Zabiegi kilku zwolenników unii spośród jego poddanych sprawiły, że Grecy zgodzili się na pominięcie swych postulatów i zadowolili się wyliczeniem w dekrete unijnym porządku patriarchów wschodnich z zastrzeżeniem ich przywilejów. Kard. Cesarini stwierdził, że to tekstami Pisma i soborów zostali przekonani o prymacie papieża. W ostatecznej redakcji określono jego zasady w ten sposób, że „*Stolica Apost. i papież posiada prymat na całej ziemi; papież, jako następca św. Piotra i zastępca Chrystusa jest głową całego Kościoła, ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan, (posiada) władzę kierowania całym Kościołem zgodnie z aktami i kanonami dawnych soborów*” Było to więc coś znacznie więcej, niż przyznanie papieżowi tylko honorowego pierwszeństwa²⁶.

Bulla *Laetentur Coeli* zawierająca zasady unii została podpisana 5 VII przez papieża i 114 ojców soboru ze strony łacińskiej, oraz cesarza i 32 innych delegatów greckich. Nie było wśród podpisujących Marka Eugenika i drugiego biskupa. Kilku innych uczestników soboru opuściło Florencję pod koniec czerwca.

Uczestnicy soboru po powrocie do Konstantynopola nie okazywali entuzjazmu dla unii, tym bardziej, że zetknęli się tam z wyraźną niechęcią kleru i członków hierarchii nie biorących udziału w soborze, a zwłaszcza mnichów i pozostających pod ich wpływem niższych warstw społeczeństwa. Unionistom z Florencji zarzucano, że przyjęli unię dla korzyści materialnych —

„unia za srebro i honory”. Byli także bojkotowani na płaszczyźnie kościelnej. Nie brano udziału w nabożeństwach odprawianych przez nich. Ośrodkiem oporu wobec unii był arcbp Marek Eugenik. Decydujące jednak było stanowisko cesarza. Choć w jego prywatnej kaplicy pałacowej modlono się za papieża, nie potrafił się zdobyć na publiczne i formalne ogłoszenie przyjętej unii. Jego bierna postawa dodawała odwagi antyunionistom w ich wystąpieniach. W 1441 r. pewna grupa uczestników soboru ogłosiła o wycofaniu swej zgody na unię. Warneńska klęska wyprawy antytureckiej, będącej realizacją obietnicy papieża o udzieleniu pomocy, ogromnie osłabiła pozycję zwolenników unii. W końcu została ona ogłoszona 12 XII 1452 r. w Kościele św. Sofii w trakcie uroczystej liturgii. Dnia 8 IV 1453 r. rozpoczęło się oblężenie miasta, a 29 V zostało ono zdobyte. Oznaczało to koniec unii. Dłużej utrzymała się na Cyprze i wyspie Rodos, na Poloponezie, gdzie w poł. XV w. było 6 biskupstw unickich. Przejściowo także na Mołdawii i Wołoszczyźnie, oraz w państwie polsko-litewskim dzięki staraniom metropolity kijowskiego Izydora. W następnych kilku latach zawarto podobne unie z Ormianami (22 XI 1439) i monofizyckimi jakobitami. Oparto ją na tych samych zasadach, jakie sformułowano we Florencji. Ormian zobowiązano jeszcze do odmawiania Filioque i w dłuższym wywodzie przy użyciu terminów zaczerpniętych ze scholastyki pouczono ich o 7 sakramentach świętych. W 1443 r. (24 II) przeniesiono sobór do Rzymu. W okresie rzymskim zawarto podobne unie z Chalcejczykami (Kościół syryjski z Mezopotamii). Unie z niewielkimi grupami maronitów i chalcejczyków z Cypru w 1445 r. (7 VIII). Sobór zaś rzymski zakończył swe obrady w okresie 1445-1447. (Brak dokumentu zamykającego sobór).

W Bazylei zaś 25 VI 1439 r. po deponowaniu Eugeniusza IV i ogłoszeniu go heretykiem, 5 XI sobór ów wybrał antypapieża — Amadeusza Sabaudzkiego, który przybrał imię Feliksa V. Papież zaś najpierw anulował wszystkie decyzje bazylejskie, a 4 IX we Florencji potępił koncyliaryzm, a następnie wszystkich uczestników soboru.

Przebieg dyskusji na soborze ferraro-florenckim stanowi obraz rozumienia dziedzictwa teologicznego przez przedstawicieli obu Kościołów. Kilkuwiekowy konserwatyzm charakteryzujący teologię bizantyjską od upadku obrazoburstwa do 1 poł. XIV w. znalazł wyraz w postawie większości delegacji greckiej w postaci przytaczania Pisma, Ojców i kanonów. Żeby zaś nie ustępować wobec łacinników, powtarzano uparcie te same, stare formuły. Klasyczne było stanowisko Greków wobec dodatku „Filioque”. Ich opór wobec niego opierał się wyłącznie na zakazie soboru efeskiego, ale był to argument dla prostych ludzi, toteż Bessarion czy Izydor łatwo zrozumieli uzasadnienie go przez łacinników.

W najpoważniejszej sprawie doktrynalnej — pochodzenie Ducha Św. tylko grupa najlepiej wykształconych wśród Greków zgadzała się z tym, że poglądy Kościoła łacińskiego są prawowierne. Mogłoby się zdawać, że Eugenik na soborze był jedynym antyunionistą, ale jego sposób myślenia, jak okazały późniejsze losy unii, był wspólny dla ogółu kleru parafialnego, mnichów i ludu²⁷.

W greckich pojęciach na temat struktury Kościoła, bardzo poważne miejsce zajmował cesarz, jako stróż ortodoksji i opiekun Kościoła. Choć wypadki mieszania się cesarza do spraw doktrynalnych miały miejsce w dziejach Kościoła bizantyjskiego i duchowne władze tego Kościoła tolerowały je, to przecież formalnie cesarzowi taki uprawnień nie przypisano. Wielu władców umiało tę granicę uszanować. Należał do nich i Jan VIII uczestniczący w soborze florenckim. Stał na czele delegacji greckiej, o wszystkim co się działo był dokładnie informowany, nieraz osobiście brał udział w obradach soboru, ale do doktrynalnych określeń podejmowanych na soborze nie mieszał się. („Ego non sum dominus synodi, neque tyrannice nos volo uniri”).

Na unii bardzo mu zależało, ale nie wywierał żadnego nacisku na członków delegacji. Najlepiej świadczy o tym zachowywanie się Marka Eugenika. Relacje cesarz — Kościół, na soborze florenckim były utrzymane w należyтым porządku. Niemniej faktem jest, iż jego

chwiejna postawa wobec unii po powrocie delegacji greckiej do Konstantynopola, a przede wszystkim nieogłoszenie jej za jego życia, ogromnie ułatwiły działalność antyunionistów w Konstantynopolu²⁸.

Rozwój wypadków po zakończeniu soboru wykazał, iż mimo podpisania aktów unii z Kościołami wschodnimi, prawdziwej jedności Kościoła nie osiągnięto. Grecy traktowali unię florencką nawet jako wzór nie nadający się do naśladowania na drodze do pojednania ze względu na wywieranie nacisku przez papieża na delegację grecką. Ekumenista Fryderyk Heiler w swojej ocenie soboru zarzucił mu m. in. powierzchowność w traktowaniu zagadnień teologicznych, z wyjątkiem analizy problemu pochodzenia Ducha Św., brak znajomości własnej historii — łacinnicy nie wiedzieli, że papieże przez znaczny okres czasu byli przeciwni włączaniu „Filioque” do wyznania wiary, oraz tendencje latynizacyjne, zwłaszcza wobec Kościołów przedchalcedońskich. Arcybiskupowi Markowi Eugenikowi zarzucił skrajność w zajmowaniu stanowiska wobec omawianych problemów — nikomu nie potrafił przyznać racji. Najpoważniejszym jednak błędem soboru florenckiego według Heilera było kierowanie się względami politycznymi przy zawieraniu unii, brak gotowości do wzajemnego zrozumienia dla odrębnych tradycji, a nade wszystko brak miłości, która jest podstawowym warunkiem jedności²⁹.

Wielokrotnie cytowany Józef Gill do trwałych, pozytywnych skutków soboru florenckiego zaliczył oprócz wspomnianego już stworzenia wzorca dla wszystkich późniejszych unii kościelnych — także pokonanie przez papierstwo tendencji koncyliarystycznych, co pozwoliło zachować tradycyjny ustrój Kościoła³⁰.

Ks. Tadeusz Śliwa

PRZYPISY:

¹ G. Ostrogorski. *Dzieje Bizancjum*. Warszawa 1967 s. 355 - 365; R. G. Beck. *Die byzantische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hrsg. Jedin. Bd 3/2 Freiburg 1958 s. 155 - 158.

² Beck, tamże, s. 159.

³ J. Gill, *Council of Florence*, Cambridge 1959 s. 16 - 45.

⁴ Gill, tamże.

⁵ P. de Vooght, *Florence (Concil de)*, *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclesiastiques*, Paris T. 17 k. 561. Gill, dz. cyt., s. 88.

⁶ Gill, dz. cyt., s. 85 - 87.

⁷ Gill, dz. cyt., s. 95 - 105, 268 - 269; Ostrogorski, dz. cyt. s. 428; T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1970 s. 320. Według greckiego autora patriarcha pocałował papieża w policzek. *Et patriarcha quidem stantis papae genam oscutatus est*. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 31A Paris 1906 k. 474.

⁸ Taką liczbę podaje H. G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, b. r. s. 248; J. Gill, dz. cyt. przytacza oich liczbę na ok. 650 ludzi. s. 103; Tenże, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 4 Freiburg 1960 k. 175.

⁹ R. Loenertz. *Bessarione*. *Enciclopedia cattolica*, t. 2 Città del Vaticano 1949 kol. 1492 - 93; L. Carnera, *Bessarione*, *Enciclopedia italiana*, t. 6 Milano 1930 s. 811 - 812.

¹⁰ E. Candal, *Marco Eugénice*, *Encicl. cattol.* t. 8 Città del Vaticano 1952 kol. 41; L. Petit. *Marc Eugénicos*. *Dictionnaire de la Theologie Catholique*. T. 9/2 Paris 1927 k. 1908 - 1986.

¹¹ G. Hofmann, *Giorgio Scolaro*, *Enciclop. catt.* T. 6 Città del Vatic. 1951 kol. 448; M. Jastrzębski, *Jerzy Scholarios*. Jego znaczenie w dziejach unii florenckiej i teologii bizantyńskiej, „*Collectanea Theologica*”, r. 13 (1932) s. 208 - 240.

¹² O. Paschini, *Eugenio IV papa*, *Enciclopedia cattolica*, t. 5, Città del Vaticano 1950 k. 802 - 803; Obszernie omawia go L. Paster, *Geschichte der Papste*, t. 1, 8 - 9 Aufl. Freiburg 1926 s. 295 - 368.

¹³ M. Petrocchi, Cesarini Giuliano, *Enciclopedia catt.*, t. 3, Città del Vaticano 1949 k. 1351 - 1352; Pastor, tamże s. 278 - 280.

¹⁴ Paster, tamże, Albergati s. 280 - 281, Traversari s. 48 - 49, 326, Torquemada s. 374; A. Vogt, Florence (Concile de) *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, t. 6/1 Paris 1947 k. 26 - 27. W trakcie dyskusji grecko - łacińskich na soborze, tłumaczem był Mikołaj Agundino, a także Tomasz Parentucelli, humanista i znawca literatury teologicznej, późniejszy papież Mikołaj V. Pastor, tamże s. 326.

¹⁵ Mansi, tamże; Y. Congar, Conclusion, w: *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne 1960 s. 287, 315.

¹⁶ Jedynie Andagawenowie z Neapolu i książę Burgundii przysłali swych przedstawicieli. *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3/2 s. 580; Gill, dz. cyt. s. 111 - 112.

¹⁷ Gill, dz. cyt., s. 115 - 120.

¹⁸ A. D'Ales, La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438, „*Gregorianum*”, t. 3 (1922) s. 11 - 13; M. Jugie, La question du Purgatoire au Concile de Ferrare - Florence, „*Echos d'Orient*”, t. 20 (1921) s. 269 - 270.

¹⁹ Gill, dz. cyt., s. 121 - 123; Jugie, art. cyt., s. 271 - 276; A. Michel, Feu du purgatoire, *Diction de la Theologie Catholique*, T. 5/2 Paris 1939 k. 2245 - 2258; D'Alez, art. cyt. s. 13 - 31.

²⁰ Gill, dz. cyt., s. 122 - 125; D'Allez, art. cyt. s. 32 - 44; Jugie, art. cyt., s. 277 - 282; Michel, Feu du purgatoire, *Diction. de Theol. Cath.*, T. 5/2 k. 2246 - 2258; Tenze, Purgatoire, *Le concil de Florence*, Tamże 13/1 k. 1252 - 1264; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, (tłum.) Warszawa 1988 s. 356 - 358; A. Hamman, Purgatorio, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Vol. 1 Roma 1983 k. 2955. Zob. też źródła: *Patrologia orientalis*, (R. Graffin, F. Nau), t. 15 f. 1 Paris 1920.

²¹ Mansi, dz. cyt., k. 508 - 509, 512 - 514, 527 - 552, 694 - 695; Gill, dz. cyt., s. 131 - 174. Por. V. Martin, *Aspects theologique du „Filioque”, „Irenikon”*, t. 62 (1989) s. 36 - 50.

²² Gill, dz. cyt., s. 218; Sz. Pieszczołch. *Patrologia*, Poznań 1971 s. 120.

²³ Mansi, dz. cyt. k. 703 - 723; Gill, dz. cyt., s. 180 - 226, 229.

²⁴ Mansi, dz. cyt. k. 878; 891. Gill, dz. cyt., s. 230 - 231; Beck, *Geschichte...* s. 249.

²⁵ Gill, dz. cyt., s. 267 - 269; Vogt, Florence, *DThC*. T. 6/1 k. 34 - 42; P. de Woogth, Florence (Concil de) *Diction. d Histoire et Geographie Ecclesiastique*, T. 17 k. 562 - 564.

²⁶ Gill, dz. cyt., s. 271 - 291; H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Aufl. 7, Freiburg 1966 s. 75.

²⁷ Gill, dz. cyt., s. 333 - 334, 337 - 338, 349 - 388, 395 - 396.

²⁸ Mansi, dz. cyt. k. 978; Gill, dz. cyt., s. 402 - 403.

²⁹ F. Heiler, Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit, w: *Eine heilige Kirche*, (t.) 21 (1939) s. -183 - 193.

³⁰ Gill, dz. cyt., s. 411.