

A PROPOSITO DELL'ACCUSA DI MANICHEISMO FATTA A S. AGOSTINO DA GIULIANO D'ECLANO

E a tutti nota la vicenda piuttosto singolare occorsa a S. Agostino riguardo al manicheismo. Dopo aver militato in quella religione con alterna convinzione per circa nove anni, la combatté con accanimento con libri e dibattiti pubblici, una volta ritornato in seno alla Chiesa cattolica, senza riuscire tuttavia ad evitare il sospetto di essere rimasto, più o meno consapevolmente, manicheo. Ancora oggi, infatti, da parte di più di uno studioso, anche cattolico, gli viene fatta l'accusa di manicheismo, che per primo gli aveva rivolta il vescovo pelagiano Giuliano d'Eclano. Costui, dopo la "Tractoria" di papa Zosimo, capovolgendo l'atteggiamento di prudente difesa, tenuto fino allora da Pelagio e Celestio, passò all'attacco degli avversari, accusandoli di traducianesimo e di manicheismo e rivendicando per sé e per i suoi amici la qualifica di cattolici.

Se la prima accusa poteva apparire in qualche modo plausibile, in quanto la trasmissione del peccato ereditario veniva presentata da Agostino, almeno come ipotesi, in collegamento con il traducianesimo spirituale delle anime, assolutamente infondata e calunniosa appariva la seconda accusa.

La conversione di Agostino alla fede cattolica, infatti, era coincisa proprio con il superamento del materialismo e dualismo manicheo tanto metafisico che antropologico. Punti fermi di quella soluzione erano i seguenti: 1/ il male non è una sostanza o una natura; non ha cioè una vera e propria esistenza, da richiedere una causa efficiente o un atto creativo di Dio; è piuttosto una *privatio boni*, un *defectus a bonitate*, dovuto a una causa *deficiens*, che non può essere che la volontà delle creature stesse; 2/ ogni natura o sostanza, in quanto tale,

è buona, perché partecipe dell'essere e della bontà di Dio; il male che può sorgere in esse, per essere state create ex nihilo, può corrompere, viziare, ma non annullare la bontà naturale; 3/ è assurdo, pertanto, immaginare, come facevano i Manichei, una natura totalmente cattiva, giacché sarebbe puro non essere¹.

In particolare, per quanto riguarda la natura umana, essa è stata creata buona da Dio, ma in seguito a un volontario peccato si è corrotta e viziata sia nell'anima che nel corpo, e così corrotta si trasmette a tutti gli uomini. Per conseguenza, tanto i mali fisici /malattie e morte/ quanto i mali dell'anima /ignoranza e concupiscenza/, che segnano tristemente la presente condizione dell'uomo, sono defectus poenales, vitia, non attribuibili all'originaria creazione divina, ma pene giustamente meritate dal peccato dell'uomo. Contro i Manichei Agostino non aveva insistito sulla trasmissione del peccato da Adamo ai discendenti sia perché non era necessario sia perché contro di essi non poteva appellarsi all'autorità della Scrittura, soprattutto quella dell'Antico Testamento. Tuttavia, già nel corso della polemica antimanichea, la soluzione del problema dell'origine del male includeva l'idea della trasmissione ereditaria della colpa, come presupposto necessario della giustizia di tutte le miserie fisiche e morali, di cui soffrono gli uomini, compresi i bambini innocenti².

Ebbene, questa soluzione, qui appena descritta per sommi capi, con cui Agostino aveva creduto di aver definitivamente superato il dualismo manicheo e che giudicava conforme alla rivelazione biblica e alla fede della Chiesa, fu giudicata del tutto insufficiente e inadeguata da Giuliano d'Eclano: "Inter te et Manichaeum /.../ nulla de qualitate naturae, sed de solo est auctore dissensio /.../. Ambo igitur tu et Manichaeus, pariter malum naturale firmatis, id est, ambo naturam malam hominum aequae dicitis, sed ille fidelius, tu fraudulentius"³.

1 Cfr *Contra Iulianum* I 8, 37, PL 44, 666 s.; *De natura boni* 6-10, 17, CSEL 25, 857-859, 861 s.

2 Cfr *De libero arbitrio* III 15, 43, CCL 29, 300 s.; III 18, 51 s., CCL 29, 305 s.; III 20, 56, CCL 29, 307 s.

3 *Iulianus Aeclanensis citatus in: Augustinus, Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* III 154, PL 45, 1309.

Secondo l'osservazione di Giuliano, il punto debole della soluzione agostiniana consisterebbe nel fatto, che essa sposta il tempo della corruzione della natura umana dal momento della creazione al momento del peccato del primo uomo, credendo così di assolvere Dio dall'accusa di ingiustizia, ma conserverebbe il concetto fondamentale del manicheismo quale è quello di male naturale, perché continua a parlare di peccati innati e di una natura cattiva fin dalla nascita; d'altra parte la soluzione agostiniana non riuscirebbe neppure a liberare Dio dall'accusa di ingiustizia, anzi l'aggraverebbe, perché egli imputa alle persone peccati commessi da altri⁴.

Giuliano, invece, è dell'avviso, che il problema dell'origine del male, che tanto angustia i manichei e Agostino, non si risolve immaginando un inconcepibile e inammissibile mutamento della natura a causa del peccato dell'uomo: "Nam credere naturale, quod fatearis de voluntate susceptum, non dico ineruditae, sed ebriae mentis inventum est"⁵. A suo avviso il problema dell'origine del male si risolve facilmente operando le debite distinzioni: il vocabolo "male" si applica propriamente alla colpa e solo impropriamente al supplicium⁶. Il male cioè è solo il peccato e il peccato "non è altro che la libera volontà, che si allontana dalla giustizia"⁷. Egli è profondamente convinto che "non si dà alcun peccato naturale o originale, perché questi due vocaboli significano una sola cosa, che il peccato non è volontario, mentre la verità esige che il peccato non può essere se non volontario"⁸.

Tra la natura /opera di Dio/ e la libera volontà dell'uomo c'è quindi una netta contrapposizione, al punto che l'una esclude l'altra: "Il peccato, opera della libera volontà, non può essere naturale e tutto ciò che è naturale non può essere peccato"⁹. La natura infatti è principio di attività necessaria, per cui "tutto ciò che è naturale è necessario"¹⁰. La natura, d'altra

4 Cfr Contra Julianum 1, 3, PL 44, 783; VI 9, 24, PL 44, 836.
5 Contra secundam Juliani responsionem III 154, PL 45, 1310.
6 Ibidem V 26, PL 45, 1465.
7 Ibidem III 157, PL 45, 1312.
8 Ibidem V 43, PL 45, 1479.
9 Ibidem III 160, PL 45, 1313.
10 Ibidem V 46, PL 45, 1482.

parte, "è regolata da leggi immutabili" e "non è certamente in potere del libero arbitrio alcuna mutazione della natura"¹¹; "con il peccato non si muta la condizione della natura, ma solo la qualità del merito" della persona¹².

Come appare evidente da quanto andiamo dicendo, l'accusa di manicheismo, rivolta da Giuliano ad Agostino, trova il suo fondamento in una diversa soluzione del problema del male, che a sua volta si fonda su differenti nozioni di "male" e di "natura", prima ancora che su diverse interpretazioni scritturistiche.

Ci chiediamo allora in che modo e per quali vie Giuliano giunse a formarsi simili concetti, tanto estranei alla cultura teologica della Chiesa occidentale e latina. Da sempre, possiamo dire, è stato indicato l'Oriente siriano e antiocheno come la fonte di ispirazione del pelagianesimo; in particolare, sulla base di antiche testimonianze, si erano fatti i nomi di Rufino il Siro e Teodoro di Mopsuestia. In effetti Giuliano stesso, nella polemica con Agostino, si appellava esplicitamente all'autorità di Basilio, Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, definiti "disputatores catholica sanitatem fulgentes"¹³. Ma finora, che io sappia, non si era riusciti a dare concretezza a questa generica indicazione, identificando opere precise di questi autori, se si eccettua l'omelia "Ad neophitos" di Giovanni Crisostomo citata esplicitamente da Giuliano¹⁴. La identificazione sicura di almeno una di dette fonti apre nuovi orizzonti per comprendere la polemica del vescovo pelagiano.

E' noto come nel primo libro del "Contra Iulianum" S. Agostino riporti due testi, sufficientemente ampi, tratti da un'opera antimanichea, attribuita a S. Basilio e che Giuliano aveva citato a favore delle sue tesi¹⁵. S. Agostino, senza mettere in dubbio la paternità basileiana di quei testi, si limitava a darne una spiegazione che non gli fosse sfavorevole. Neppure nei secoli seguenti l'autenticità di quei frammenti fu mai

12 Ibidem I 96, EL 45, 1112.

13 Ibidem III 111, PL 45, 1295.

14 Contra Julianum I 6, 21, PL 44, 654.

15 Ibidem I 5, 16-17, PL 44, 650-651.

nessa in dubbio. Solo in epoca più recente ad opera di Otto Bardenhewer, seguito da B. Altaner, l'attribuzione a Basilio fu decisamente esclusa, perché il contenuto di quei testi sarebbe in contrasto con il pensiero del grande Cappadoce e perché la notizia di una sua opera antimanichea non trova conferma in nessun altro documento antico¹⁶. Mancava tuttavia una prova decisiva e soprattutto l'identificazione dell' "Adversus Manichaeos", citata da Giuliano.

Siamo finalmente in grado di darne una indicazione precisa. Si tratta del trattato "Κατὰ Μανιχαίων" di Serapione, prima monaco e poi vescovo di Tmuis in Egitto, discepolo di Antonio e amico di Atanasio. I due brani, citati da Giuliano e riportati da Agostino, nella edizione critica, che del trattato suddetto curò R. Pierce Casey nel 1931, occupano gran parte dei due capitoletti quarto e quinto¹⁷. Non sappiamo se la traduzione in latino sia opera dello stesso autore pelagiano o di altri. Certi dettagli, tuttavia, certe aggiunte e certe correzioni fanno pensare proprio a lui.

Questa identificazione getta senza dubbio una nuova luce sulla polemica antiagostiniana di Giuliano e spiega in un certo senso la novità e la violenza delle sue accuse. Nel trattato antimanicheo di Serapione, infatti, ritroviamo non solo quelle nozioni di "male" e di "natura", che gli permisero di offrire una soluzione alternativa al problema dell'origine del male, ma anche tanti altri spunti e suggerimenti per altri argomenti da opporre al vescovo di Ippona.

Innanzitutto il nuovo /rispetto a quello agostiniano/ concetto di male. Serapione contro i manichei, proprio nel primo frammento citato da Giuliano, aveva affermato categoricamente, che il male è ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος , privo di sostanza

16 Cfr O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg i. Br. 1923², 139; B. Altaner, Kleine patristische Schriften /TU 83/, Berlin 1967, 273.

17 Serapion of Thmuis, Against the Manichees, by Robert Pierce Casey, Cambridge 1931; ristampato a New York 1969 /= Casey/.

e di sussistenza; che è piuttosto πρόξις che sostanza, e πρόξις messa in atto dalla volontà (ἐκ προαιρέσεως). Serapione per la verità parlava anche di volontà malata o di malati nella volontà; la versione latina ha cura di evitare una simile espressione e preferisce dire "iis qui aegritudinem conversationis de voluntate propria collegerunt", tradendo così la mano di un pelagiano. Ma oltre la suddetta nozione generale di male, come azione e peccato, Giuliano era interessato a un'altra affermazione fatta da Serapione nello stesso contesto, quando escludeva non solo l'idea di un male sostanziale, ma anche quella di un male che inerisce alla sostanza in maniera da non potersi più separare da essa: "se il male fosse accidentale", argomenta Serapione, "ma fosse ormai inseparabile dalla sostanza, si potrebbe dire che il male non esiste in sé e per sé, ma la sostanza non potrebbe più essere senza male. Se invece il male ebbe inizio per accidens dalla volontà, allora può essere separato da essa con facilità, di modo che il soggetto ritorna puro e non ha più segni di male"¹⁸. Sono concetti abbondantemente utilizzati da Giuliano, come quando rimprovera Agostino di considerare la concupiscenza una sostanza¹⁹ o quando argomenta che una natura definita cattiva non è suscettibile di salvezza, "quia res mala, et naturaliter mala, nec meretur, nec caperet salutem"²⁰.

Anche sul concetto di natura constatiamo una identità di vedute tra Giuliano e Serapione. Anche per il vescovo di Thmuis infatti la natura è immutabile, giacché "ciò che ammette variazioni e mutamenti non rientra nella definizione di natura"²¹.

A differenza della volontà, che è principio di atti liberi, la natura è principio di attività necessaria. Infatti, argomenta Serapione, "se /gli Apostoli/ fossero stati buoni per natura, non avrebbero dovuto mai cadere"²². Ugualmente i corpi, "se fossero cattivi per natura, non potrebbero essere temperanti, se invece fossero cattivi per natura, non potrebbero essere virtuosi"²³. D'altra parte, "la differenza di malizia" affermata

18 Serapion Thmuitanus, Contra Manichaeos 4, Casey 31.

19 Cfr Contra Julianum VI 18, 53, PL 44, 854.

20 Contra secundam Juliani responsionem III 188, PL 45, 1329.

21 Contra Manichaeos 10, Casey 33.

22 Ibidem 15, Casey 35.

23 Ibidem 5, Casey 31.

dal Vangelo a proposito dei diavoli, "testimonia la differenza di volontà, non di natura", poiché la natura non ammette in sé differenze né il più né il meno: "dove c'è il più e il meno, non c'è più natura, bensì manifestazione di volontà"²⁴.

Come si può costatare, anche da questo breve raffronto, Giuliano ha in comune con Serapione le nozioni fondamentali della sua polemica antiagostiniana. Ma non è tutto. Una lettura attenta dei due autori ci porta a ritenere che gli elementi in comune siano molti di più; che il vescovo pelagiano abbia attinto dal trattato antimanicheo di Serapione spunti e suggerimenti per altri argomenti antiagostiniani. Lo possiamo costatare seguendo lo schema dei cinque punti, che, secondo la testimonianza di Agostino, costituirebbero la sintesi degli argomenti e delle accuse mossegli contro dai pelagiani e da Giuliano in particolare. Queste *nebulae*, come ama ironicamente chiamarle, perché servirebbero ai pelagiani a nascondere la loro eresia, sono: la "laus creaturae", la "laus nuptiarum" la "laus liberi arbitrii", la "laus legis" e la "laus sanctorum"²⁵.

1. *L a u s c r e a t u r a e*. Giuliano anzitutto ama presentarsi come il difensore e l'esaltatore dell'opera divina della creazione, in particolare dell'uomo, contro la dottrina agostiniana del peccato originale, che a suo dire equivale a negare a Dio la formazione degli uomini, per attribuirla al diavolo, al pari dei manichei. L'accusa è formulata in due diversi modi: 1/ "Se essi /gli uomini/ nascono colpevoli, non sono creati da Dio, ma dal diavolo, perché nascono dall'unione dei due sessi, voluta e introdotta dal diavolo. Hoc autem sine aliqua ambiguitate Manichaeum est"²⁶; 2/ secondo l'altra formulazione, Agostino confesserebbe che Dio è il Creatore degli uomini, ma li avrebbe creati per il diavolo, "ut a diabolo legitimo iure teneantur"²⁷, come se fosse intervenuto un patto tra Dio e il diavolo, di modo che il diavolo può rivendicare per sé tutti coloro che nascono²⁸.

24 Ibidem 30, Casey 46.

25 Cfr Contra duas epistulas Pelagianorum III 8, 24, PL 44, 606.

26 Contra Julianum II 32, PL 44, 695.

27 Contra Julianum III 9, 19, PL 44, 712.

28 Cfr ibidem; cfr anche ibidem III 18, 34, PL 44, 719-720.

Nel trattato di Serapione ritroviamo le due accuse rivolte ai manichei. Nel cap. 51^o si legge: "Si è spinto /Mani/ fino alla fabbrica del mondo e questo visibile creato vuole che sia opera del diavolo e che anche l'uomo sia una creazione del diavolo"²⁹. L'altra acusa /che Dio creerebbe gli uomini per il diavolo, dopo aver stretto con lui un patto/ trova un riscontro ancora più esplicito, quasi letterale: "Come avviene che ciò che era del diavolo diventa di Dio e ciò che era di Dio diventa del diavolo, dissolvendo la famosa inimicizia, anzi stringendo un'amizizia e una alleanza tra Dio, che lascia l'anima al diavolo e il diavolo, che lascia che il corpo serva a Dio?"³⁰ Nel contesto della difesa della creazione si inseriva l'argomento cristologico. Anche su questo punto l'accusa che Giuliano rivolgeva ad Agostino era duplice e alternativa: 1/ se il peccato si trasmette a tutti i discendenti di Adamo, sì da fare di essi un'unica caro peccati", allora anche Cristo, vero uomo, dovette ereditare il peccato³¹; 2/ se invece Cristo non ebbe nella sua carne la concupiscenza, allora bisogna dire che "non ebbe un corpo della nostra natura", ricadendo così nel manicheismo e nell'apolinarismo³².

Un dilemma simile era stato posto da Serapione ai manichei: "Se /Cristo/ non è venuto nel corpo, cosa dicono della croce, delle pene dei chiodi e della lancia, del sepolcro e della sepoltura? Se poi, convinti da questi fatti, confessano che il Salvatore prese un corpo, come potranno evitare di concludere che anch'egli è stato formato dal diavolo e che non solo il corpo umano, ma anche il corpo del Benefattore è opera del diavolo!"³³ Giuliano inoltre sostiene con forza la perfetta umanità di Cristo, la cui carne ebbe tutti i sensi naturali, compresa quindi la concupiscenza, perché altrimenti non potrebbe essere un perfetto modello di virtù. In questo senso sarebbe inammissibile che egli

29 Contra Manichaeos 51, Casey 72.

30 Ibidem 12, Casey 34.

31 Cfr Contra Julianum V 15, 52, PL 44, 813; Contra secundam Juliani responsionem IV 79 s., PL 45, 1384 s.

32 Cfr Contra secundam Juliani responsionem IV 47-53, PL 45, 1365-1370; IV 61, PL 45, 1375; Contra Julianum V 15, 55, PL 44, 814-815.

33 Contra Manichaeos 53, Casey 75 s.

fosse considerato "nativitate, non virtute felicior"³⁴. In Serapione ritroviamo quasi la stessa espressione a proposito dell'esemplarità degli Apostoli, i quali οὐ φύσει νικῆσαντες, ἀλλ'ἀρετῇ διαπρέψαντες³⁵.

2. *L a u s n u p t i a r u m*. Un altro punto, strettamente collegato al precedente e sul quale insiste tanto la polemica di Giuliano è la difesa del matrimonio e la bontà naturale della libido. Non c'è bisogno di ricordare le affermazioni del pelagiano; basta accennare a quelle di Serapione, il quale, per la verità, non sempre si esprime positivamente nei riguardi delle passioni. Ciò nonostante, oltre a insistere sulla tesi che "Colui che ha fatto l'anima è anche l'autore del corpo"³⁶, afferma con chiarezza che: καλὸν τὸ πεπλασμένον, tutto ciò che è creato è buono; in particolare il movimento delle membra /e tale è giudicata da Giuliano la concupiscenza/ è ἀπλή καὶ ἀκίνδυνος semplice e senza pericolo, cioè innocente. Solo "la qualità dei movimenti risiede nella volontà"³⁷. Neppure sul matrimonio parlava esplicitamente. Tuttavia per rivendicare a Dio anche la creazione del corpo, si appellava alle parole di Cristo, che attribuiva a Dio Creatore la formazione dell'uomo e della donna³⁸.

3. *L a u s l i b e r i a r b i t r i i*. La difesa del libero arbitrio è un altro cavallo di battaglia della polemica antiagostiniana di Giuliano: la dottrina di Agostino condurrebbe al disimpegno e alla irresponsabilità morale: "Egli offre una scusa agli uomini immorali e malvagi, i quali, dopo aver commesso innominabili turpitudini, possono dire di averle fatte contro la propria volontà e di non aver quindi alcun peccato"³⁹. Anche la Scrittura offre numerose testimonianze, che "mostrano la forza della libertà umana"⁴⁰, tra le quali citava espressamente Ecclesiastico /15. 14/⁴¹. La libertà poi consiste nella possibilità

34 *Contra secundam Juliani responsionem* IV 50, PL 45, 1368.

35 *Contra Manichaeos* 25, Casey 41.

36 *Ibidem* 52, Casey 75.

37 *Ibidem* 18, Casey 37.

38 *Cfr ibidem* 52, Casey 74.

39 *Contra Julianum* V 16, 63, PL 44, 819.

40 *Contra secundam Juliani responsionem* I 93, PL 45, 1108.

41 *Cfr ibidem* I 45, PL 45, 1066.

di scelta tra il bene e il male, "expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote iure habet" decidersi in un senso o in un altro⁴². Altrove dirà che la libertà consiste nel potere della volontà emancipata di scegliere senza alcuna costrizione naturale⁴³.

Anche Serapione contro la dottrina manichea del corpo sostanzialmente cattivo, che spinge necessariamente l'uomo al male, aveva esaltato con forza la libertà. Le conversioni degli Apostoli, diceva, "dimostrano che l'animo umano è padrone di sè stesso (αὐτεξούσιος) e capace di autodecidersi (αὐτὸ προαίρετος), libero da qualunque costrizione naturale (μὴ πρὸς τι πεφυνῶς), che si converte con la sua volontà e si volge dove vuole"⁴⁴. Tra le testimonianze scritturistiche invoca proprio Eccl. 15, 14: "Ed è vero ciò che dice La Scrittura: ho posto davanti a te la morte e la vita; scegli ciò che vuoi", di modo che, continuava, "chi nell'agire ha fatto una scelta sia chiamato a rendere conto e non adduca come scusa la violenza e la necessità degli eventi e neppure si consideri incolpevole, perché nato in tal modo da non potersi opporre alla natura". E concludendo diceva: "I santi verrebbero incoronati invano e invano verrebbero puniti i malvagi, se la causa /o l'origine/ dell'azione non si può attribuire a chi agisce"⁴⁵.

4. L a u s L e g i s. Alla difesa della Legge Antica Serapione giustamente aveva dato un posto di grande rilievo, considerato l'atteggiamento di totale rifiuto dei manichei. Meno comprensibile appare l'insistenza di Giuliano nel farsi difensore ed esaltatore della Legge contro Agostino, che non ha difficoltà a accoglierla quale Parola di Dio. Come osservava Agostino, certamente Giuliano "esaltava la Legge per negare la grazia"⁴⁶, tuttavia non possiamo escludere neppure qui un influsso della sua fonte.

42 Ibidem I 82, PL 45, 1102; cfr anche ibidem I 46, PL 45, 1067.

43 Cfr ibidem I 78, PL 45, 1102.

44 Contra Manichaeos 15, Casey 35.

45 Ibidem 9, Casey 33.

46 Contra duas epistulas Pelagianorum IV 5, 10, PL 44, 616.

5. *L a u s s a n c t o r u m*. A motivo della dottrina della persistenza della concupiscenza in tutti gli uomini fino alla fine della vita terrena, confermata con il testo di Rom. 7, 14 ss, riferito alla persona dell'Apostolo, Giuliano accusava Agostino di "non ritenere gli Apostoli e i Profeti pienamente santi, ma solo meno cattivi a confronto di persone peggiori"⁴⁷. Lui invece sosteneva che "tutti i Profeti e gli Apostoli, ossia i santi dell'Antico e Nuovo Testamento, cui Dio rende testimonianza, furono giusti non solo a confronto dei malvagi, ma anche secondo la regola della virtù"⁴⁸. Uno spunto per questa polemica Giuliano lo poteva trovare anche nel trattato di Serapione. Costui aveva dichiarato di "non sapere se /i manichei/ accusino L'Apostolo e lo annoverino tra gli Apostoli"⁴⁹, ma aveva insistito non poco nel dimostrare che la conversione degli Apostoli è una prova che la bontà o la malvagità umana non dipende dalla natura, bensì dalla volontà di ciascuno. Nel corso di questa dimostrazione aveva invitato a contemplare "il coro degli Apostoli", per vedere come "essi che avevano molto peccato, non avevano peccato più"⁵⁰. Sono affermazioni che potevano spingere Giuliano a sostenere le sue tesi e ad accusare Agostino quale "accusator sanctorum et patronus asinorum"⁵¹.

La identificazione di una delle fonti orientali della polemica antiagostiniana di Giuliano con il trattato antimanicheo di Serapione getta una nuova luce sulla polemica del pelagiano. L'influsso è chiaro e innegabile per quanto concerne certe nozioni di fondo della polemica di Giuliano, come: le nozioni di male e di natura, l'opposizione natura-volontà, con l'accentuazione del potere della volontà e l'esaltazione della libertà, quale capacità di autodecidersi, indipendentemente da qualsivoglia costrizione, il rifiuto di assegnare al diavolo un potere

47 Ibidem IV 7, 18, PL 44, 622.

48 Ibidem.

49 Contra Manichaeos 14, Casey 35.

50 Ibidem 15, Casey 35 s.

51 Contra secundam Juliani responsionem, IV 56, PL 45, 1372. Questa frase di Giuliano presenta un'analogia singolare con una di Serapione riferita ai manichei: συνήγοροι τοῦ διαβόλου ... κατεγόροι δε τοῦ Θεοῦ.

eccessivo sul'uomo. Altri spunti o ispirazioni si possono cogliere anche a proposito di altri temi, trattati più o meno estesamente da Serapione e adattati da Giuliano alle posizioni agostiniane, come: la cristologia, il matrimonio, la Legge Antica e la santità dei giusti di entrambi i Testamenti.

Nello Cipriani OSA - Roma

P r z e k ł a d

OSKARŻENIE ŚW. AUGUSTYNA O MANICHEIZM PRZEZ JULIANA Z EKLANUM

Znany jest wszystkim zmienny i raczej szczególny stosunek św. Augustyna do manicheizmu. Po czynnym praktykowaniu tej religii ze zmiennym przekonaniem przez ok. 9 lat, zwalczał ją później zażarcie, powróciwszy na łono Kościoła Katolickiego poprzez swoje książki i publiczne dyskusje. Nie udało mu się jednak uniknąć podejrzeń o pozostawanie mniej lub więcej świadomie manichejczykiem. Nawet jeszcze dziś ze strony niejednego uczonego, nawet katolickiego, pada przeciwko niemu oskarżenie o manicheizm, które po raz pierwszy postawił mu pelagiański biskup Julian z Eklanum. On to po "Epistula tractoria" papieża Zozyma zmieniając postawę roztropnej obrony podtrzymywanej dotąd przez Pelagiusza i Celestiusza, przystąpił do atakowania przeciwników, oskarżając ich o traducjonizm i manicheizm, oraz żądając uznania siebie i swoich przyjaciół za katolików.

O ile piewsze oskarżenie mogło się w jakiś sposób okazać dopuszczalne - zważywszy, iż przekazywanie grzechu dziedzicznego było przedstawiane przez Augustyna /przynajmniej jako hipoteza/ w powiązaniu z traducjonizmem duchowym dusz - to drugi zarzut przedstawiał się jako zupełnie nieuzasadniony i oszczerczy.

Nawrócenie się św. Augustyna na wiarę katolicką wiązało się właśnie z przewyciężeniem materializmu i dualizmu manichejskiego, tak metafizycznego, jak i antropologicznego. Mocnymi punktami tego rozwiązania były następujące założenia: 1/ zło nie jest substancją lub naturą; nie ma zatem prawdziwej i własnej egzystencji, by wymagać sprawczej przyczyny lub stwórczego aktu Boga. Jest raczej *privatio boni*, *defectus a bonitate*, spowodowanym jakąś *causa deficiens*, którą nie może być nic innego, jak tylko wola samych stworzeń. 2/ Każda natura lub substancja jako taka jest dobra, ponieważ uczestniczy w bycie i dobru Boga; zło, które może w nich powstać, bo zostały stworzone *ex nihilo*, może skazić, lub zepsuć, ale nie zniweczyć dobroci naturalnej. 3/ Absurdem jest więc wyobrażanie sobie, jak to czynili manichejczycy, natury całkowicie złej, ponieważ byłaby ona czystym niebytem¹.

Co zaś w szczególności dotyczy natury ludzkiej, to została ona przez Boga stworzona jako dobra, ale w następstwie dobrowolnego grzechu zepsuła się i skaziła zarówno na duszy, jak i na ciele, i tak jako zepsuta przekazywana jest wszystkim ludziom. W konsekwencji tego zarówno zła fizyczne /choroby i śmierć/, jak i zła duchowe /niewiedza i pożądlivość/, które smętnie pię-

nują obecny stan człowieka, są defectus poenales, vitia, nie przypisywalne pierwotnemu stworzeniu Bożemu, ale są karami słusznie ponoszonymi ze względu na grzech człowieka. Występując przeciw manichejczykowi Augustyn nie kładł nacisku na przekazywanie grzechu od Adama na potomnych, ponieważ już to nie było konieczne, już to dlatego, że przeciw nim nie mógł się odwoływać do autorytetu Pisma św., zwłaszcza Starego Testamentu. Już jednak podczas polemiki antymanichejskiej rozwiązanie problemu pochodzenia zła zawierało ideę dziedzicznego przekazywania winy, jako konieczne założenie służące do usprawiedliwienia wszystkich bied fizycznych i moralnych, dosięgających ludzi, nie wyłączając niewinnych dzieci².

To jednak rozwiązanie, opisane tu bardzo ogólnikowo, przez które Augustyn uważał, że przewyciężył ostatecznie dualizm manichejski i które uznawał za zgodne z Objawieniem biblijnym i wiarą Kościoła, przez Juliana z Eklanu zostało uznane za całkowicie niewystarczające i nieadekwatne. "Inter te et Manichaeum /.../ nulla de qualitate naturae, sed de solo est auctore dissensio /.../. Ambo igitur tu et Manichaeus pariter malum naturale firmatis, id est, ambo naturam malam hominum aeque dicitis, sed ille fidelius, tu fraudulentius"³. Słaby punkt augustyńskiego rozwiązania polegał zdaniem Juliana na fakcie, że przesuwano ono czas psucia natury ludzkiej od momentu stworzenia do momentu grzechu pierwszego człowieka, uważając, że w ten sposób uwalnia się Boga od zarzutu o niesprawiedliwość, ale zachowuje podstawowe pojęcie manicheizmu, jakim jest zło naturalne, ponieważ podtrzymuje mówienie o grzechach wrodzonych i o naturze złej od urodzenia; z drugiej strony augustyńskie rozwiązanie nie potrafi uwolnić Boga od zarzutu niesprawiedliwości, owszem, powiększa go, ponieważ przypisuje On osobom grzechy popełnione przez innych⁴.

Julian natomiast był zdania, że problemu pochodzenia zła, który tak dręczy manichejczyków i Augustyna, nie rozwiąże się poprzez supozycję niepojętej i niedopuszczalnej zmiany natury z powodu grzechu człowieka, "nam credere naturale quod fatearis de voluntate susceptum, non dico ineruditae, sed ebriae mentis inventum est"⁵. Problem pochodzenia zła, jego zdaniem, rozwiązuje się łatwo, poprzez przyjęcie należytych rozróżnień: słowo "zło" aplikuje się właściwie do winy, a tylko niewłaściwie do supplicium⁶. Zło mianowicie jest tylko grzechem, grzech zaś "nie jest czymś innym jak wolną wolą, która się oddala od sprawiedliwości"⁷. Jest głęboko przekonany, że "nie ma jakiegoś grzechu naturalnego lub pierwotnego, ponieważ te dwa słowa oznaczają tę samą rzecz, że grzech nie jest dobrowolny, tymczasem prawda wymaga, że grzech nie może być, jak tylko dobrowolny"⁸.

Między naturą /dziełem Bożym/ a wolną wolą człowieka jest więc wyraźna kontrapozycja i to do tego stopnia, że jedna wyklucza drugą: "Grzech, dzieło wolnej woli, nie może być naturalny, a wszystko to, co jest naturalne, nie może być grzechem"⁹. Natura bowiem jest principium koniecznej aktywności, dla której "to wszystko, co jest naturalne, jest konieczne"¹⁰. Natura z drugiej strony "jest regulowana przez niezmiennie prawa" a "w mocy wolnej woli nie ma na pewno żadnej zmiany natury"¹¹, "grzechem bowiem nie zmienia się stanu natury, ale tylko jakość zasługi" osoby¹².

Wydaje się więc oczywiste, że posądzenie o manicheizm, skierowane przeciw Augustynowi przez Juliana, znajduje swą podstawę głównie w różnym rozwiązaniu problemu zła, które opiera

się znów na różnych pojęciach "zła" i "natury", niż na różnych interpretacjach biblijnych.

Pytamy więc, w jaki sposób i jakimi drogami doszedł Julian do uformowania podobnych pojęć, tak obcych teologicznej kulturze łacińskiego i zachodniego Kościoła. Można powiedzieć, że zawsze wskazywano tu syryjski i antiocheński Wschód jako źródło inspiracji pelagianizmu; w oparciu o starożytne świadectwa wymieniano szczególnie imiona Rufina Syryjczyka i Teodora z Mopsuestii. Sam Julian w polemice z Augustynem odwoływał się faktycznie wprost do autorytetu Bazylego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii nazywając ich "disputatores catholica sanitatem fulgentes"¹³. Dotąd jednak, o ile wiem, nie zdołano ukonkretyzować tej ogólnej wskazówki, ze wskazaniem na konkretne dzieła tych autorów, z wyjątkiem "Homilii do neofitów" św. Jana Chryzostoma, cytowanej wyraźnie przez Juliana¹⁴. Pewna identyfikacja przynajmniej jednego ze wspomnianych źródeł otwiera nowe horyzonty do zrozumienia polemiki pelagiańskiego biskupa.

Wiadomo, że w I księdze "Contra Julianum" Augustyn przytacza dwa dosyć obszerne teksty, zaczerpnięte z jakiegoś antymanichejskiego dzieła przypisywanego św. Bazylemu, a które Julian cytował na poparcie swoich tez¹⁵. Św. Augustyn bez poddawania w wątpliwość pochodzenia tych tekstów od Bazylego, ograniczył się do podania takiego ich wyjaśnienia, które mu odpowiadało. Także w późniejszych wiekach nie powątpiewano nigdy w autentyczność tych fragmentów. Dopiero w ostatnim czasie dzięki O. Bardenhewerowi i idącym za nim B. Altanerowi, odmówiono zdecydowanie przypisywania ich Bazylemu, ponieważ treść tych fragmentów sprzeciwia się myśli Wielkiego Kapadoccyka, a uwaga o jakimś jego antymanichejskim dziele nie znalazła potwierdzenia w żadnym innym dokumencie starożytnym¹⁶. Brakowało jednak decydującego dowodu, a zwłaszcza identyfikacji cytowanego przez Juliana "Adversus Manichaeos".

Obecnie jesteśmy w stanie wskazać ich dokładną identyfikację. Chodzi o traktat "Κατὰ Μανιχαίων" Serapiona, początkowo mnicha, a potem biskupa Tmuis w Egipcie, ucznia Antoniego i przyjaciela Atanazego. Dwa cytowane przez Juliana fragmenty, które przytacza Augustyn, zajmują dużą część dwóch rozdziałików /czwartego i piątego/ w krytycznym wydaniu R. Pierce Caseya z 1931 roku¹⁷. Nie wiemy, czy tłumaczenie na łacinę jest dziełem samego pelagiańskiego autora, czy też innych. Pewne jednak detale, dodatki i poprawki pozwalają myśleć właśnie o nim.

Identyfikacja ta rzuca niewątpliwie nowe światło na anty-augustyńską polemikę Juliana i wyjaśnia w pewnym sensie nowość i gwałtowność jego oskarżeń. W antymanichejskim traktacie Serapiona odnajdujemy bowiem nie tylko pojęcia "zła" i "natury", które mu pozwoliły dać pewne alternatywne rozwiązanie dotyczące problemu pochodzenia zła, ale także inne okazje i sugestie do argumentów przeciw biskupowi Hippony.

Przede wszystkim nowe /w porównaniu z augustyńskim/ pojęcie zła. Właśnie w pierwszym fragmencie cytowanym przez Juliana, Serapion twierdził kategorycznie przeciw manichejczykom, że zło jest ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, pozbawione substancji istnienia /subsistentia/, jest raczej πράξις niż substancją, i to πράξις wprowadzona w czyn przez wolę (ἐκ προαιρέσεως). Serapion mówił faktycznie również o chorej woli lub o chorych w woli; przekład łaciński stara się unikać podobnych wyrażen i woli mówić "iis qui aegritudinem conversationis de voluntate propria collegerunt", zdradzając przez to rękę pelagianina. Obok jednak powyższego ogólnego pojęcia zła, rozumianego jako

czyn i grzech, Julian był zainteresowany innym stwierdzeniem Serapiana dokonanym w tym samym kontekście, kiedy wykluczał nie tylko ideę zła substancjalnego, ale także zła, które tkwi w substancji w sposób od niej nierozdzielny: "jeśli zło byłoby przypadłościowe", argumentuje Serapion, "ale byłoby nieoddzielne od substancji, to można by powiedzieć, że zło nie istnieje in se i per se, ale substancja nie mogłaby dalej istnieć bez zła. Jeśli natomiast zło miało początek per accidens ze strony woli, to może być od niej łatwo oddzielone w sposób, że podmiot wraca czysty nie mając już znaków zła"¹⁸. Są to pojęcia wykorzystywane obficie przez Juliana; np. ganiąc Augustyna za uważanie pożądliwości za substancję¹⁹, lub argumentując, że natura określona jako zła nie dopuszcza zbawienia, "quia res mala, et naturaliter mala, nec meretur nec caperet salutem"²⁰.

Także odnośnie do pojęcia natury stwierdzamy identyczność poglądów między Julianem i Serapionem. Również dla bpa Tmuis natura pozostaje bowiem niezmienna, ponieważ "to, co dopuszcza wariacje i zmiany, nie pasuje do definicji natury"²¹. W odróżnieniu od woli, która jest principium wolnych aktów, natura jest principium działalności koniecznej. Serapion bowiem argumentuje: "jeśli /apostołowie/ byliby dobrzy z natury, to nie powinni nigdy upadać"²². Podobnie ciała, "jeśli byłyby złe z natury, nie mogłyby być wstrzemięźliwe i nie mogłyby być umiarkowane, jeśli zaś byłyby złe z natury, nie mogłyby być cnotliwe"²³. Z drugiej strony, "roznorodność zła" stwierdzana przez Ewangelię odnośnie do diabłów "poświadcza różnicę woli a nie natury", ponieważ natura nie dopuszcza w sobie różnic ani większości, ani mniejszości, "gdzie jest więcej lub mniej, nie ma już natury, owszem jest to objaw woli"²⁴.

Jak można twierdzić /nawet na podstawie tego krótkiego porównania/, Julian ma wspólne z Serapionem podstawowe pojęcia polemiki antyaugustyńskiej. To jednak nie wszystko. Uważna lektura tych dwóch autorów pozwala stwierdzić, że wspólnych elementów jest o wiele więcej: że bp pelagiański zaczerpnął z antymanichejskiego traktatu Serapiona myśli i sugestie także dla innych argumentów antyaugustyńskich.

Możemy to zauważyć śledząc schemat pięciu punktów, które wg świadectwa Augustyna miałyby stanowić syntezę argumentów i oskarżeń stawianych mu przez pelagian, a w szczególności przez Juliana. Tymi chmurami, jak je ironicznie lubi nazywać, ponieważ miały służyć pelagianom do ukrycia ich herezji, są: laus creaturae, laus nuptiarum, laus liberi arbitrii, laus legis i laus sanctorum²⁵.

1. **L a u s c r e a t u r a e**. Julian lubi przede wszystkim przedstawiać się jako obrońca i chwaloa Bożego dzieła stworzenia, w szczególności człowieka, przeciwko augustyńskiej nauce o grzechu pierworodnym, która jego zdaniem znaczy tyle, co odmawianie Bogu formowania ludzi, a przypisywanie jej diabłu, podobnie jak u manichejczyków. Oskarżenie jest formułowane dwójako: a/ "jeśli oni /ludzie/ rodzą się jako winni, to nie są stworzeni przez Boga, ale przez diabła, ponieważ rodzą się ze zjednoczenia dwóch płci, chcianego i wprowadzonego przez diabła. "Hoc autem sine aliqua ambiguitate Manichaeum est"²⁶. b/ Wedle drugiego sformułowania Augustyn miałby wyznawać, że Bóg jest stwórcą ludzi, ale ich stworzył dla diabła, "ut a diabolo legitimo iure teneantur"²⁷, jakby zaistniała umowa między Bogiem a diabłem, w taki sposób, iż "diabeł może żądać dla siebie tych

wszystkich, którzy się rodzą"²⁸.

W traktacie Serapiona odnajdujemy dwa oskarżenia pod adresem manichejczyków. W 51 rozdziale czytamy: "/Manes/ dotarł aż do utworzenia świata, i chce, aby ten stworzony jako widzialny był dziełem diabła i żeby także człowiek był stworzeniem diabła"²⁹. Drugie oskarżenie /że Bóg stworzył ludzi dla diabła, po zawarciu z nim umowy/ znajduje jeszcze wyraźniejszy odpowiednik, prawie dosłowny: "Jak to się dzieje, że to, co było diabła, przekształca się w Boże, a to, co było Boże, staje się diabła, rozwiązując słynną nieprzyjaźń, owszem, zawiązując przyjaźń i przy mierze między Bogiem, który pozostawia duszę diabłu, a diabłem, który pozwala, aby ciało służyło Bogu"³⁰. W kontekście broni enia stworzenia pojawił się argument chrystologiczny. Także w tym punkcie oskarżenie, które Julian stawiał Augustynowi, było podwojne i alternatywne: a/ jeśli grzech przekazywany jest wszystkim potomkom Adama, do tego stopnia, że czyni z nich "unica caro peccati", to także i Chrystus, prawdziwy człowiek, winien dziedziczyć grzech"³¹; b/ jeśli natomiast Chrystus nie miał w swoim ciele pożądliwości, to wówczas trzeba powiedzieć, że "nie miał ciała naszej natury", popadając w ten sposób w manicheizm i apolinaryzm³².

Podobny dylemat postawił Serapion manichejczykom: "Jeśli /Chrystus/ nie przyszedł w ciele, to co mówią o krzyżu, o męce gwoździ i włóczni, o grobie i po grzebaniu? Jeśli zaś, przekonani przez te fakty, wyznają, że Zbawiciel przyjął ciało", to jak będą mogli uniknąć wniosku, że "także i on został uformowany przez diabła, i że nie tylko ciało ludzkie, ale także i ciało Dobroczyńcy jest dziełem diabła"³³. Julian ponadto mocno podtrzymuje doskonałe człowieczeństwo Chrystusa, którego ciało posiadało wszystkie naturalne zmysły, a więc łącznie z pożądliwością, ponieważ inaczej nie mogłyby być doskonałym modelem cnót. W tym sensie byłoby niedopuszczalne, żeby On był uważany za "nativitate, non virtute felicior"³⁴. Prawie to samo wyrażenie spotykamy u Serapiona odnośnie do przykładu apostołów, którzy οὐ φύσει νικῆσαντες, ἀλλ' ἄγεται διαπρέψαντες³⁵.

2. L a u s n u p t i a r u m. Innym punktem związanym ściśle z poprzednim, na którym opiera się mocno polemika Juliana, jest obrona małżeństwa i naturalnej dobroci libido. Nie ma tu potrzeby przypominania twierdzeń pelagianina. Wystarczy nawiązać do Serapiona, który faktycznie nie zawsze wyraża się pozytywnie odnośnie do passiones. Mimo to jednak obok podkreślania tezy, że "Ten, który uczynił duszę, jest także sprawcą ciała"³⁶, twierdzi jasno, że καλὸν τὸ πεπλασμένον - to, co jest stworzone, jest dobre; w szczególności ruch członków /a za taki jest uznana przez Juliana pożądliwość/ jest ἀπλὴ καὶ ἀκίνδυνος prosty i bez niebezpieczeństw, to znaczy niewinny. Tylko "jakość ruchów ma swe siedlisko w woli"³⁷. Również o małżeństwie nie mówił wyraźnie. Mimo wszystko jednak, aby przypisać Bogu także stworzenie ciała, powoływał się na słowa Chrystusa, który Bogu Stwórcy przypisywał uformowanie mężczyzny i kobiety³⁸.

3. L a u s l i b e r i a r b i t r i i. Obrona wolnej woli jest innym popisowym numerem antyaugustyńskiej polemiki Juliana: nauka Augustyna prowadziłaby do bez troski i nieodpowiedzialności moralnej: "Proponuje on uniewinnienie ludziom niemoralnym i złym, którzy nawet po popełnieniu niewyraźalnych niekczemności mogą powiedzieć, że popełnili je wbrew ich własnej woli, a więc, że nie mają żadnego grzechu"³⁹. Także Pismo święte dostarcza wielu świadectw, które "ukazują siłę wolności ludz-

kiej"⁴⁰, wśród których cytował wyraźnie Syryacha /15, 14/⁴¹. Wolność polega także na możliwości wyboru między dobrem a złem, "expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote iure habet", opowiadaniu się za pójściem w jednym lub drugim kierunku⁴². Gdzie indziej powie, że wolność polega na możności wyzwolonej woli wybierania bez żadnego naturalnego przymusu⁴³.

Także Serapion wbrew nauce manichejskiej o ciele substancjalnie złym, które popycha człowieka z konieczności do zła, mocno podkreślał wolność. Nawrócenia apostołów, mówił, "ukazują, że duch ludzki jest gospodarzem samego siebie (αὐτεξουσίος) i zdolny jest do samodecydowania (αὐτὸ προαίρετος), wolny od jakiegokolwiek przymusu naturalnego (μη πρὸς τὴ πεφικνός), że nawraca się dzięki swojej woli i zwraca się, gdzie chce"⁴⁴. Ze świadectw biblijnych przytacza właśnie Syryacha /15, 14/: "prawdziwym jest to, co mówi Pismo: położyłem przed tobą śmierć i życie; wybieraj, co chcesz", w taki sposób, iż - mówił dalej -: "ten, kto dokonał wyboru, niech będzie wezwany do odpowiedzialności, a niech nie podaje jako wymówkę gwałtowność i konieczność wydarzeń i tym bardziej niech się nie uważa za niewinnego, twierdząc, iż w taki sposób się urodził, że jest rzeczą niemożliwą przeciwstawić się naturze". Podsumowując, mówił: "Święci byliby niepotrzebnie koronowani i daremnie karani przewrotni, jeśli przyczyny /lub pochodzenia/ działania nie można przypisać działającemu"⁴⁵.

4. **L a u s L e g i s.** Słusznie Serapion nadał wielkie znaczenie obronie Starego Prawa, zważywszy na zabiegi zmierzające ku całkowitemu obaleniu manichejczyków. Mniej zrozumiały okazuje się upór Juliana przejawiający się w czynieniu z siebie obrońcy i piewcy Prawa przeciwko Augustynowi, który nie miał trudności przyjąć je jako słowo Boże. Jak zauważył Augustyn, Julian z pewnością "wywyższał Prawo, aby negować łaskę"⁴⁶, niemniej jednak nie możemy nawet i tu wykluczyć pewnego wpływu jego źródła.

5. **L a u s s a n c t o r u m.** Z powodu nauki o pozostawaniu pożądlivosti we wszystkich ludziach aż do końca ich ziemskiego życia, potwierdzonej tekstem Rz 7, 14 n., odniesionym do osoby Apostoła, Julian oskarżał Augustyna o "nieuważanie Apostołów i Proroków za w pełni świętych, ale tylko za mniej złych w porównaniu z osobami gorszymi"⁴⁷. On natomiast uważał, że "wszyscy Prorocy i Apostołowie, to znaczy święci Starego i Nowego Testamentu, o których Bóg daje świadectwo, byli sprawiedliwi nie tylko w porównaniu ze złymi, ale także pod względem cnoty"⁴⁸. Również do tej polemiki mógł Julian znaleźć przesłankę w traktacie Serapiona, który deklarował, że "nie wie, czy /manichejczycy/ oskarżają Apostoła i wymieniają go wśród Apostołów"⁴⁹, ale w dowodzeniu nalega wielokrotnie, że nawrócenie Apostołów jest dowodem, iż dobroć czy złość ludzka nie zależy od natury, ale od woli każdego. Podczas takiego dowodzenia zachęcał do kontemplowania "chóru Apostołów", aby zobaczyć, jak ci, którzy mieli wiele grzechów, więcej nie grzeszyli⁵⁰. Są to twierdzenia, które mogły pobudzić Juliana do podtrzymywania swoich tez i oskarżania Augustyna jako "accusator sanctorum et patronus asinorum"⁵¹.

Identyfikacja jednego ze wschodnich źródeł antyaugustynskiej polemiki Juliana z antymanichejskim traktatem Serapiona, rzuca nowe światło na polemikę pelagianina. Wpływ jest jasny

i niezaprzeczalny, jeśli chodzi o pewne zasadnicze pojęcia polemiki Juliana jak: pojęcie zła i natury, opozycja natura-wola, z akcentowaniem władzy woli i wychwalaniem wolności jako zdolności do samodecydowania, niezależnie od jakiegokolwiek przymusu, odrzucenie przypisywania diabłu przesadnej władzy nad człowiekiem. Inne okazje lub inspiracje można znaleźć również odnośnie do innych tematów, poruszanych mniej lub więcej szeroko przez Serapiona a wykorzystanych przez Juliana przeciw tezom augustyńskim, jak: chrystologia, małżeństwo, Stare Prawo i świętość sprawiedliwych obu Testamentów.

Tłum. Ks. Stanisław Longosz
O. Bazyli Degórski OSPPE