

**Кирче Трајанов**  
**Православен богословски факултет**  
**„Свети Климент Охридски“ – Скопје**

**Човековата слободна волја во антрополошко-етичката мисла**  
**на свети Јован Златоуст**

**Abstract**

**Human Free Will in Anthropological-Ethical Thought of Saint John Chrysostom**

One of the radical novelties that Christian Theology carried within, based on God's revelation, is the ontological conceptualization of the human person, which is not found in ancient philosophy. It is this fundamental doctrine of the Christian worldview which is the basis for understanding the specificity of the ethical voluntarism of Saint John Chrysostom, opposed to the ethical concepts found in ancient philosophical thought. In ancient philosophy, the volitional activity of human is most closely connected with the reason. Therefore, human freedom as conceived, by the Stoics for example, it is limited to the domain of the intellectual cognition. The idea of connecting human's will and freedom with his sanity is not alien to patristic thought either. But in St. John Chrysostom, as in the holy fathers in general, human logosness is not reduced, exclusively, to its intellectual aspect, but it also refers to the ability for self-determination of a man for eternal communion with God, which, on the other hand is not conditioned by intellectual cognition. For patristic tradition human freedom, is understandable from eschatological-sotiological perspective. Saint John, according to Christian tradition, connects human self-ownership with the salvation of specific persons, and therefore, freedom, apart from moral, has, primarily, an ontological meaning.

Една од фундаменталните особености на христијанскиот светоглед е учењето за слободната волја на човекот, кошто е непомирливо со детерминизмот, својствен за космолошката онтологија на Хелените. Во античката претстава за светот, нужноста (*ἀνάγκη*) не е исклучена ниту на религиско ниту на философско ниво, а слободата на човекот е можна како морално-психолошка или општествена, но, не и како онтолошка категорија.<sup>1</sup> И Аристотел кога во етички контекст ја нагласува улогата и знаењето на волевата определеност на човекот, тој неа не ја разгледува во контекст на поимот на

---

<sup>1</sup> Сите сведоштва за стоичкиот поим за слобода се однесуваат на етиката и политиката. Вистински слободен е мудрецот. Вистинската слобода зависи од диспозицијата (*διάθεσις* – расположение) на неговата душа, која е стабилна и се наоѓа во состојба на идеална напрегнатост. На интерно ниво, слободата се поврзува со *ὀρθή δόξα* и со господарањето над страстите, а на надворешно ниво, слободен е оној кој не може да биде поткупен или уценуван да дејствува онака како што не сака. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 340.

слободната волја.<sup>2</sup> Според зборовите на Гатри, „кај Аристотел нема ништо од философската дебата за слободата волја и детерминизмот, која, како што се чини, првпат, се појавила со епикурејците... Неговиот интерес поскоро е насочен кон откривањето на проблемот, според кој критериум едно делување го нарекуваме доброволно, а друго, пак, неволно, за на тој начин да се постави прашањето за моралната одговорност за нашите дела, нешто што има практични последици“.<sup>3</sup>

Но во антрополошко-етичката мисла на свети Јован Златоуст поимот за слободната волја на човекот и отфрлањето на детерминизмот имаат фундаментално значење. Тој, постојано, говори и напоменува дека токму во слободата и се состои достоинството на човекот. Флоровски, со право, забележува дека „за Златоуст моралната област е пред сè област на волјата и изборот. Во таа смисла, Златоуст бил доследен волунтарист. Во движењата на волјата, тој го гледал и почетокот и потпората на гревот, како и почетокот и патот на добродетелта.“<sup>4</sup> Од аспект на ова кажување, може да биде направена една симплифицирана дистинкција помеѓу христијанската етика и етичките погледи на античките философи. Имено, се чини, дека во античката философска традиција улогата и значењето на волјата не е така силно нагласена, како во етичките видувања на свети Јован Златоуст. Ова воопштено и поедноставено согледување свое оправдание може да најде во ставот на некои современи автори за тоа дека во антиката отсуствува концепт за волјата.<sup>5</sup> Еден од нив, Албрехт Диле, е познат по својот радикален став за тоа дека во севкупната философска мисла на антиката не постои поим за волјата, како посебен конститутивен аспект на човековото битие, независно од разумот и интелектуалното знаење кои имаат доминантно место.

---

<sup>2</sup> „Ако погледнеме во грчката литература од Хомер па наваму, многу подоцна после Аристотел, нема да пронајдеме каква било трага од алузија, уште помалку директно спомнување на слободната волја. Ова е уште позабележливо, зашто Платон, делумно и Аристотел, имале многу поводи за разгледување на слободната волја. Но, во нивните дела нема ни знак за такво нешто. Научниците го забележале ова со извесна недоумица. Но, тоа не влијаело тие да го претстават она што, всушност, било очигледен заклучок, имено, Платон и Аристотел сè уште немале концепт за слободната волја и токму поради ова и не зборувале за слободната волја.“ Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011), 2.

<sup>3</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle an Encounter* (New York: Cambridge University Press, 1981), 361. „Аристотел никогаш не се вмешува во загатките на современите философи околу слободната волја.“ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (New York: Touchstone Book, 1996), 70.

<sup>4</sup> Георгије Флоровски, *Источни оци IV века* (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1997), 215.

<sup>5</sup> За ова погледни: Charles H. Kahn „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine“ in *The Question of 'Eclecticism' in Later Greek Philosophy*. eds. John M. Dillon and A. A. Long (Berkeley- Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1988), 234-235. Една од конфузиите, околу ова прашање, произлегува од недостатокот на дистинкција помеѓу поимите „волја“ и „слободна волја“. Последниот поим се утврдува како општо прифатен, под влијанието на христијанскиот светоглед. „Несомнено, поимот за слободната волја нашол скоро сеопшто прифаќање, благодарение на влијанието на христијанството.“ Michael Frede, *Free Will*, 103.

Според неговата теза, волјата, како фактор или аспект на персоналноста, различна, односно несведлива на интелектот и желбата (разумот и емоциите), целосно отсуствува во хеленската традиција.<sup>6</sup> Па, затоа, може да се каже дека аретолошката концепција на античките философи е интелектуалистичка. Доблеста е условена првенствено од разумот, а не од волјата. Овој став, несомнено, е правилен, барем, кога станува збор за таканаречениот етички интелектуализам на Сократ, според кој доблеста е изедначена со знаењето, а злото со незнаењето.<sup>7</sup>

Идејата за поврзувањето на волјата и слободата на човекот со неговата разумност, не е туѓа ниту на патристичката мисла.<sup>8</sup> Како што забележува К. Говурин, светите отци од антиката ја „наследиле замислата дека слободата и волјата се интегрален дел од човековиот ум - вољс“.<sup>9</sup> И свети Јован Златоуст кога ја нагласува пресудната улога на човековата волја за добродетелниот живот, всушност, тој неа не ја разбира како независен елемент од човековиот разум. Особено поради тоа што тој, боголикоста на човекот, како и другите свети отци, ја гледа токму во неговата логосност. Но, кај светите отци, човековата логосност не се редуцира, исклучиво, на нејзиниот интелектуален аспект, туку и се однесува и на способноста за самоодредување на човекот за вечна заедница со Бога, коешто, пак, не е условено од интелектуалното спознание. Ова согледување станува јасно и прифатливо, само, доколку, се прифати ставот дека личноста на човекот не е сведлива на својата сопствена природа.<sup>10</sup> Значењето на слободната волја во антрополошко-етичката мисла

---

<sup>6</sup> Според овој автор, концептот за волјата е имплициран од библискиот (старозаветен) поим за послушанието на човекот кон Божјите заповеди, а Блажен Августин е првиот мислител, кој ја формулирал класичната теорија на волјата. Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, (Berkeley and Los Angeles, and London: University of California Press, 1982), 14, 142-143. Неговите гледишта се критикувани како поедноставени и полуистинити. За критичкиот однос кон тезата на Албрехт Диле, погледни: J. M. Rist, (1983), 275-277; Charles H. Kahn, „Discovering the Will,“ 258.

<sup>7</sup> Miloš N. Đurić, *Isrtorija Helenske etike* (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1987), 257. Спореди: *Ethica Nicomachea*, (1144b, 1116b), in *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1962); *Magna moralia*, (1182a, 1183b), in *Aristotle*, vol. 18, ed. G.C. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1935); Plato, *Leges*, (734 b) ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1967).

<sup>8</sup> „А што е иконата на човекот? Да се биде логосен. (Τί δέ ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου ἡ εἰκόων; Τὸ λογικὸν εἶναι).“ Joannes Chrysostomus, *In Genesisim* 23, 3 (PG 53, 201). „Поради ова (логосната, б.м.) човекот е логосно суштество (διὰ τοῦτο καὶ λογικὸν ζῶν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος).“ Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum, Homil.* 4, 1 (PG 56, 121), спореди: *In Genesisim*, 1, 2; 10, 1 (PG 53, 23, 82).

<sup>9</sup> Кирил Говурин, „Два значења слободе у источно-светоотачком предању“, *Богословје* 1 (2011): 13.

<sup>10</sup> Како во тријадологијата, така и во христијанската антропологија, поимот личност (ипостас), иако, не може да се оддели од својата природа, сепак, не може да се сведе на неа. Владимир Лоски, овој став, го илустрира со помош на христолошката догма за соединувањето на двете природи во Ипостаста Христова. Имено, човековата природа е воипостасена од Воплотениот Логос. Таа е целосна, но нема своја сопствена ипостас. Природата е содржината, а личноста е уникатниот начин на нејзиното откривање. Во светлината на христолошката догма, дефиницијата на Боетиј за личноста како „индивидуална супстанција на разумната природа“ е неприфатлива. Таа може да се однесува на

на свети Јован Златоуст може да се разбере правилно само ако се согледа низ призма на онтолошко поимање на личноста, кошто не се среќава во античката философија. Какви било коинциденции и аналогии да пронаоѓаме помеѓу етичката мисла на свети Јован Златоуст од една страна и етичките концепти на антиката, од друга, линијата која радикално ги разделува е токму личносната онтологија.

Според личносната онтологија, личноста има извесен онтолошки „примат“ над својата сопствена природа. Имено, таа, како имател и носител на својата природа, не е детерминирана целосно од нејзините способности. Во случајот со човекот, тоа се однесува и на разумната способност, која е инхерентна на неговата природа. Затоа, поврзувањето на слободата на човекот исклучиво со разумот, погледнато од христијанска перспектива, е премногу ограничена претстава за човековата слобода.<sup>11</sup> Според свети Јован Златоуст, човекот, како богообразно битие има власт не само над сета твар, туку и над својата сопствена природа, односно е самовластен (αὐτεξούσιον - αὐτός – сам; ἐξουσία – можност, право, власт, сила).<sup>12</sup> Тој, како и Личносниот Бог Света Троица, чија создадена икона е, не е детерминиран од својата сопствена природа, додека сите останати творенија се условени со логосот на својата природа.<sup>13</sup> Човекот има можност слободно и свесно да ја раководи и насочува својата природа, да живее согласно или спротивно на неа, токму во тоа се согледува личносен карактер на неговото битие.<sup>14</sup> „Душата која е господарка самата на себе и која има власт (τὴν ἐξουσίαν – можност, слобода) во своите дела, и не се покорува на Бога во сè, доколку не сака.“<sup>15</sup> Според зборовите на Златоуст, „најголем доказ за Божјата мудрост и неискажливото човекољубие е тоа што грижењето за најважниот наш дел (душата, б.

---

воипостасената природа, но, не и на самата личност (ипостас). Ришар Сен-Викторски, ја отфрлил дефиницијата на Бестиј, и со право забележал дека супстанцијата (οὐσία) одговора на прашањето - *што* (quid), а личноста на прашањето – кој (quis). Според неговата дефиниција за личноста (за Божествените личности): „Лицето е несоопштливо (несподеливо) суштествување на Божествената природа (persona est divinae naturae incommunicabilis existentia)“. *De trinitate* IV с 7 (PL t. 196, 934-935) цит. според Владимир Лосский, *Боговидение*, прев. В. А. Решиковой (Москва: АСТ 2006), 653.

<sup>11</sup> *Ad eos qui scandalizati sunt*, (10, 2), in Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, ed. A.-M. Malingrey (coll. *Sources Chrétiennes* 79, Paris 1961).

<sup>12</sup> „Возљубен, гледаш, дека Бог ја створил нашата волја слободна (Ορᾶς, ἀγαπητέ, πῶς αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν γνῶμην ὁ Θεὸς ἐδημιούργησε) за кога сме безгрижни да се сопнеме, а откако ќе решиме да бидеме бодри да го познаеме својот долг?“ Joannes Chrysostomus, *In Genesisim*, 20, 3 (PG 53, 169). „Гледаш како Владиката нашата природа ја створил самовласна?“ (Εἶδες ὡς αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν φύσιν ὁ Δεσπότης ἐδημιούργησε;) *In Genesisim*, 22, 1 (PG 53, 187).

<sup>13</sup> На пример, свети Јован Дамаскин, нагласува дека слободата ѝ е инхерентна на човековата логосност. „Бесловесните битија не бидуваат самовластни, се водат, имено, од природата повеќе, отколку што ја водат; и затоа не противсловат на природниот стремеж,... човекот, пак, бидувајќи словесен, ја води својата природа, повеќе отколку што се води од неа.“ *De fide orthodoxa* 27 (PG 94, 960d – 961a).

<sup>14</sup> Спореди: Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. Elizabeth Briere (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 20.

<sup>15</sup> Joannes Chrysostomus, *In Joannem*, 12, 2 (PG 59, 83).

м.) ни го доверил нам (...) нè создал самовластни (αὐτεξούσιους – слободни) и ни допуштил, нам и на нашата волја, дали сакаме да дадеме предност на добродетелта или да се приклониме кон злото“.<sup>16</sup> Поимот αὐτεξούσιον е клучниот поим, кој овозможува Златоустовата антропологија и аретологија да бидат објаснети преку личносната онтологија. Всушност, во патристичкиот речник αὐτεξούσιον е синоним за личносното битие на човекот. Овој израз не се среќава во Библијата. Него, ранохристијанските автори го позајмиле од античкиот вокабулар, каде што се користел за означување на сила и власт, на пример, за апосолутната сила на боговите или политичките владетели или пак за означување на политичката слобода, односно општествениот статус на оној кој не е роб. Христијанските автори, αὐτεξούσιον, како антрополошки поим, го поврзуваат со личносниот карактер на човекот, односно со неговата богообразност.<sup>17</sup> Тие со овој израз ја означуваат способноста, инхерентна на човековата природа, која на луѓето им овозможува да се однесуваат на недетерминиран начин. Станува збор за способност која е вродена на секое човечко битие и која не може да се отстрани од човековата природа. Таа, иако, не секогаш бива развиена и видливо забележлива, сепак, постојано, е присутна како потенцијална можност.

Во мислата на свети Јован Златоуст, како и воопшто во патристичката мисла, αὐτεξούσιον има особена важност, затоа што со овој поим се изразува идејата за слободното и свесно учество на човекот во заедницата со Бог, преку добродетелниот живот. Со αὐτεξούσιον во аретолошки и сотириолошки контекст се нагласува важноста на слободниот избор на човекот.<sup>18</sup> Свети Јован истакнува дека Бог „не сака спротивно на нејзината волја (на душата, б. м.) насилно да ја направи непорочна и добродетелна; тоа не би ни било добродетел; туку таа треба да биде убедена и слободно (волно) и доброволно (βουλομένην καὶ ἑκούσαν) да стане таква“.<sup>19</sup> Исто така, кога способноста за самовластно делување не би била својствена за човековата природа, тогаш не би постоела ниту моралната одговорност за делувањето на човекот. „Зарем не е јасно дека секој според сопствената волја го бира злото или добродетелта? Зашто кога не би било така, и кога на нашата природа не би и била присушта слободата, тогаш оние

---

<sup>16</sup> *Catecheses ad illuminandos*, (8, 22) in *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. par Antoine Wenger (coll. *Sources Chrétiennes* 50, Paris 1957).

<sup>17</sup> Погледни: Свети Григориј Богослов, *De pauperum amore*, 14, (PG 35, 892); Свети Григориј Ниски, *Orationes viii de beatitudinibus*, (PG 44, 1228, 1256, 1276); свети Василиј Велики, *Adversus Eunomium*, 3, (PG 29, 660, 697).

<sup>18</sup> Добродетелта и спасението од гревот, злото и смртта не му се наметнуваат на човекот. Тие треба слободно да бидат усвоени, преку неговиот добродетелен подвиг. Затоа, самовласноста има онтолошко значење за човековата личност.

<sup>19</sup> *In Joannem*, 12, 2 (PG 59, 83) спореди: *In Genesim*, 17, 5 (PG 53, 140).

(порочните) не би требало да бидат казнувани, ниту овие (добрите) не требало да примаат награда за добродетелта.“<sup>20</sup>

Човекот, според благодатните дарови на својата боголика природа, има можност да се уподобува на Бога преку добродетелите. Самовласноста овозможува динамичниот потенцијал на човековата богообразност да се оствари во богоуподобувањето. На тој начин, самовласноста е врската во Златоустовото поимање на образот и подобие. Но, според свети Јован, човекот, како самовластен, не е нужно условен од својата боголика природа да биде добродетелен. Тоа зависи од неговата слободна волја. Според свети Јован, во случајот со браќата Каин и Авел се покажува „дека во нашата природа е вложено познание за тоа што треба да правиме, а што не треба да правиме, и дека Творецот на сè нè создал слободни (αὐτεξουσίου), и дека Он секогаш нè осудува или овенчува, гледајќи на нашата склоност (γνώμης – волја, претпочотање, внатрешен избор, желба, мисла, намера, расположение, б. м.), токму поради расположението жртвата на првиот е отфрлена, а даровите на вториот се примени.“<sup>21</sup> Знаењето за добродетелта Бог го ставил во нашата природа, но мораното делување и поправањето го препуштил на нашата слобода. Човекот може да делува спротивно на својата боголика природа. Трагична потврда на тоа е човековиот гревовод и животот во злото и страстите. Но, изборот на злото претставува онтолошко промашување, затоа што тоа нема своја суштина.

Човековата природа (душата и телото) е создадена од Бога и како таква, таа, според својот логос, не зависи од самиот човек. Тоа е нешто што нему веќе му е дадено од Создателот. Но, слободниот волевиот избор, односно, можноста да ја насочува својата природа, кон добродетелта или порокот, е во рацете на секој човек поединечно. „Зашто од природата поважен (поглавен) е (слободниот) избор и ова (προαίρεσις) е повеќе човек, одошто она (природата). (Τῆς γὰρ οὐσίας ἢ προαίρεσις κυριωτέρα καὶ τοῦτο μᾶλλον ἄνθρωπος, ἢ ἐκεῖνο)“.<sup>22</sup> Προαίρεσις е израз на човековата самовласност (αὐτεξουσίου) која е инхерентна особина на човековата природа. Во речникот на свети

---

<sup>20</sup> *In Genesis*, 22, 1 (PG 53, 187). „Злото и добродетелта не се од природа, туку од волевиот избор (οὐ φύσεως, ἀλλὰ προαιρέσεως ἢ κακία καὶ ἢ ἀρετή). Ако беа од природата, тогаш, злите би раѓале зли, а добрите – добри, но бидејќи од волевиот избор (προαιρέσεώς) се бива порочен или добар, затоа, од зли родители се раѓаат добри деца, а родителите на мрзливите синови биваат вредни.“ *In Genesis* (sermones 1-9), 9, 5 (PG 54, 628).

<sup>21</sup> Joannes Chrysostomus, *In Genesis*, 20, 1 (PG 53, 166).

<sup>22</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses*, 8, 1 (PG 62, 352-353).

Јован, проαίρεσις е синоним за човековата личност. Не избира природа, туку личноста. А според нејзиниот избор се одредува нејзината есхатолошка состојба.<sup>23</sup>

Во етичкиот јазик на светителот особена важност имаат волевите поими од Аристотеловата етика βούλησις - разумна желба и проαίρεσις – свесно и рационално промислен волев избор. Но овие поими како и поимите γνώμη, θέλημα, ἔξις, διάθεσις иако во голема мера ја задржуваат својата индивидуална семантика, наследена од антиката, во етичката мисла на свети Јован добиваат нов контекст кој е определен од двата базични аспекта на христијанската антропологија (општата природа и конкретната личност). Токму според нив, може да биде направено јасно смисловно разграничување на споменативе антрополошко-етички термини, чија семантика е меѓусебно испреплетена. Θέλημα (волја) е општата волева способност (δύναμις) на човековата природа, која ги подразбира и опфаќа и алогосниот (инстинктивен) стремеж на човекот за самоодржување (живот) и логосниот стремеж на душата за слободно самоодредување на човекот. Свети Јован поретко го користи θέλημα во антрополошко-етички контекст, затоа што тој не се однесува директно на умствениот аспект на волевата активност на човековата личност, како што тоа е случај со γνώμη, βούλησις и проαίρεσις. Свети Јован за βούλησις на човекот говори како за нешто што истовремено припаѓа и „на природата“ и „на нас и на нашата волева намера“ (τῆς γνώμης ἡμῶν).<sup>24</sup> Волевата способност на човековата природа, секогаш, е манифестирана преку посебните личности, на различен начин. Гνώμη е личносниот начин на употреба на човековата волева способност. Свети Јован, со поврзувањето на βούλησις со човековата природа и со личното γνώμη, всушност, ги разликува, без да ги разделува двата аспекта на човековото битие (природниот и личносниот). Врз основа на ова разликување станува јасно дека γνώμη се однесува на она што е личносно и припаѓа на одреден човек. Кај свети Јован Златоуст, γνώμη претставува личен актуализиран аспект на способноста за самоодредување и лично расположение од кое зависи добродетелниот или порочниот живот. Гνώμη ја подразбира човековата можност за избор помеѓу доброто и злото, односно расколебаноста и непостојаноста на човековата лична волја.

---

<sup>23</sup> „Зашто, суштината не фрла во геената, ниту во царството воведува, туку самиот (слободен) личен избор“ (Ὁὐ γὰρ ἡ οὐσία ἐμβάλλει εἰς γέενναν, οὐδὲ εἰς βασιλείαν εἰσάγει, ἀλλ' αὐτὴ ἡ προαίρεσις). Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses*, 8, 1 (PG 62, 352-353).

<sup>24</sup> „Суштината на душата и на телото и на волевиот избор (προαιρέσεως) не е едно исто, туку првите се Божји дела, а последното пак, е движење, произлезено од нас самите, кое ние го насочуваме каде што би посакале. Зашто, навистина, волјата е природна (вродена) и е од Бога, но истата волја е и наша и на нашиот ум (γνώμη - мисла, расудување, намера, слободна волја). Η μὲν γὰρ βούλησις, ἔμφυτον καὶ παρὰ Θεοῦ· ἡ δὲ τοιάδε βούλησις, ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν.“ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, 13, (PG 60, 510).

Но, свети Јован ја истакнува потреба од постојаност и стабилност на човековото γνῶμη во однос на добродетелниот живот. На тој начин, γνῶμη се доближува до ἔξις (habitus) – постојано или тешко променливо морално својство (став, состојба), поим кој е утврден од страна на Аристотел.<sup>25</sup> Свети Јован поретко го користи ἔξις. Но, кај него мошне често се среќава γνῶμη, како централен фактор во духовно-моралниот живот на човекот. Кај свети Јован γνῶμη е, всушност, личниот ἔξις, кој е здобиен волево, според слободната решеност и насоченост на човекот кон Божјата волја и добродетелниот живот. Гνῶμη не е непосредниот волев акт, туку ставот или мислата од која зависи насоченоста на волјата. Овој термин се однесува на намерата од која што произлегуваат стимулите за конкретниот волев избор. Гνῶμη е посредничка инстанца помеѓу волјата како природна сила и волевиот избор како дејство на волјата. Затоа, кај свети Јован, γνῶμη често пати, ја изразува човековата слободна согласност. Христос „сака да ги направиш, според твојата намера (доброволно) овие нешта (на пример, откажувањето од богатството, б.м.) кои по нужност ќе треба да ги направиш (ταῦτά σε βούλεται ποιεῖν σὴ γνῶμη, ἃ καὶ ἀνάγκη σε δεῖ ποιῆσαι) затоа, што си смртен (τὸ θνητὸς).“<sup>26</sup> Иако γνῶμη, според своето општо значење, е поврзано со мислата (размислувањето), сепак, не се поистоветува со него.<sup>27</sup> Стоиците за означување на непоколебливото добродетелно расположение на душата, наместо ἔξις, го користеле διάθεσις.<sup>28</sup> Со овој израз тие ја означувале стабилната состојба на добродетелната душа на мудрецот. Истиот термин има висок степен на фреквентност во Златоустовите проповеди и е во тесна корелација со γνῶμη. Тој го користи διάθεσις (расположение) за да ја означи внатрешна состојба, настроеност и доживување на личноста, кои првенствено зависат од нејзината мисла и волев став (γνῶμη) кон стварноста во одредени ситуации.<sup>29</sup>

На фонот на личносната онтологија, волевите поими γνῶμη, βούλησις, προαίρεσις, διάθεσις, како и поимите човек и добродетел, во мислата на свети Јован добиват релационен карактер. Нивниот статус бива одредуван и вреднуван преку човековата вера во Бога, разбрана не просто како верување, туку како онтолошки чин

---

<sup>25</sup> *Categoriae*, (8b – 9b), ed. L. Minio-Paluello, *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* (Oxford: Clarendon Press, 1949).

<sup>26</sup> *In Matthaem*, 76, 4 (PG 58, 699); спореди: *In Ep. 1 ad Cor.* 3,1 (PG 61, 23) со значење на мислење.

<sup>27</sup> *In epistulam i ad Corinthios*, 3, 1 (PG 61, 23).

<sup>28</sup> *Testimonia et fragmenta*, I, 202, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1, ed. J. von Arnim (Leipzig: Teubner, 1905); спореди: *SVF* I, 30; I, 170; I, 239; I 309.

<sup>29</sup> Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, 2, 7. (PG 49, 44); 18, 1 (PG 49, 182); 2, 2 (PG 49, 63); *Ad illuminandos catecheses*, 2, 1 (PG 49, 238); *In Genesim*, 18, 5 (PG 53, 156).

на стапување во личносна заедница со Бог. Свети Јован, согласно христијанското предание, човековата самовласност ја поврзува со спасението на конкретните личности, а со тоа, слободата, освен морално, има, првенствено, онтолошко значење. Имено, човекот како самовластен, има можност, преку заедницата со Бога, да биде конститутивен фактор во одредувањето на своето сопствено добробитие и вечнобитие. Тој, како „незавршено битие“, според својата самовласност и слобода има можност да биде сотворец на својот Творец во однос на сопственото битие. Слободата на личноста, за патристичкото предание, е разбирлива од есхатолошко-сопириолошка перспектива. Свети Јован Златосут не ја разгледува човековата слободна волја автономно од Божјиот домострој и Божјата благодат. Вториот термин, кој, покрај *αὐτεξούσιον*, се користи во патристичкиот речник за означување на човековата слобода е поимот *ἐλευθερία* (*ἐλεύθερος*). За разлика од *αὐτεξούσιον*, којшто се однесува на вродената способност на човекот за слободно делување, *ἐλευθερία* е слобода, којашто е дарена од Бога, но која се усвојува од страна на човекот преку неговиот слободен труд и усилби. Самовласноста (*αὐτεξούσιον*) е подлогата за *ἐλευθερία*, а таа од своја страна е смислата и целта на *αὐτεξούσιον*. Овие два аспекти на човековата слобода се меѓусебно поврзани и условени. Нивната врска потсетува на врската помеѓу антрополошките поими: образ и подобие. Кај Златоуст, *ἐλευθερία* најчесто се среќава со значење на слобода од гревот, злото и смртта, која Бог му дарил на човештвото, преку спасителното дело Христово. Бог созданието го привел во битие и „нас не создаде, не за да не погуби [...] туку за да не спаси и од заблудата (застранувањето) да не ослободи (καὶ τῆς πλάνης ἐλευθερώσας).“<sup>30</sup> Христос „се облекол во нашата плоть... го примил крстот заради нас, заробените од гревовите, за да не ослободи од проклетството (τῆς κατάρας ἐλευθερώσῃ).“<sup>31</sup> Според свети Јован Златоуст, „нема слободен, освен оној кој живее во Христа“ (οὐκ ἔστιν ἐλεύθερος ἀλλ' ἢ μόνος ὁ Χριστῷ ζῶν).<sup>32</sup> Според библиско-патристичкото предание, луѓето може да бидат слободни само преку учествувањето во архетипската слобода на Христа кој е единствен слободен.

<sup>30</sup> *In Genesis*, 3, 4 (PG 53, 36).

<sup>31</sup> *In Genesis*, 3, 4 (PG 53, 37). Свети Јован за слободата говори како за најголем дар (τὸ μέγιστον δῶρον) од Бога. Според светителот, „ѓаволот најмногу се грижи да ги убеди неразумните дека добродетелта и порокот не зависат од нив, ниту дека (луѓето, б.м.) се почестени со слободата на изборот (ὅτι οὐκ ἐπ' αὐτοῖς τὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ τῆς κακίας, οὐδὲ ἐλευθερία τινὶ προαιρέσεώς εἰσι τετιμημένοι), сакајќи, на тој начин, да изврши две најсрамни дела: да го ослаби добродетелниот подвиг и да ги лиши од најголемиот дар – слободата (ἐλευθερία).“ *In Isaiam* 2, 5 (PG 56, 35). На друго место, свети Јован нагласува дека слободата е „свештена котва“ (τὴν ἄγκυραν τὴν ἱερὰν), со која е поврзана моралната одговорност на целото човештво. Без неа, човекот би бил индиферентен кон добродетелта и порокот, а сите убедувања, пастирски совети и поуки би биле залудни. *In illud: Domine, non est in homine*, (PG 56, 155-156).

<sup>32</sup> *Ad Theodorum lapsus*, 2, 5 (PG 47, ).