

презвитер мр Александар Ђаковац
Хришћански културни центар
Београд

Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао

Архимандрит Јустин Поповић без икакве сумње представља веома значајну фигуру у православној богословској мисли двадесетог века.* Уколико би његова важност била сагледавана само у оквиру српског богословског наслеђа истог столећа, мало је оних који ће оспорити да заузима прво место.

Није, међутим, сасвим лако објективно сагледати значај дела о. Јустина у оквиру (српског) православног богословља, његове изворе и исходишта, те одредити обим и значај различитих утицаја које је примао, као и степен његове прераде и критичке рецепције одређених идеја и ставова. Разлог ове потешкоће лежи најпре у обиму његовог опуса, ширини интересовања и броју тема којима се посвећивао, те развоју идеја и схватања која је заступао. Но за све наведене потешкоће би се могло рећи да представљају уобичајене околности при анализи дела плодних и значајних аутора. Посебан, пак, проблем при анализи његових дела у нашој црквеној средини лежи у несумњивом светитељском ауторитету о. Јустина, заправо у покатакд преовлађујућем, скрупулозном схватању (његовог) ауторитета у смислу непогрешивости, незаблудивости. Тако се свако, па и најдобронамерније критичко запажање неретко схвата као „напад“, као настојање да се значај о. Јустина умањи и доведе у питање.¹ Јасно је да овакав вид „поштовања“ не приличи православном богослову, посебно не самом о. Јустину који је, нападан на светоотачким изворима, веома добро знао да су и највећи међу Оцима, истине откривења, истине Цркве Христове преносили и износили у оквиру историјског и друштвеног контекста у коме су живели не бивајући поштеђени чак ни могућности примања утицаја који нису увек били у строгој сагласности са ортодоксијом.² Будући биће релационо (односно) сваки човек поприма начине изражавања а донекле и начине и оквире владајућег мишљења епохе у којој живи. Стваралачки геније управо се препознаје по искорацима из доминантних трендо-

* Излагање на научном скупу „Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати“ одржаном на Православном богословском факултету у Београду 30. маја 2008. у склопу пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Понекад се иде чак догле да се на основу његових неизречених (!) ставова тврди како је заступао ово или оно богословско гледиште. Наравно, овакви примери спадају у класичну злоупотребу, односно покушај злоупотребе његовог ауторитета.

² Сетимо се само како је Св. Јован Златоусти бранио Св. Григорија Ниског због његовог некритичког прихватања неких Оригенових ставова.

ва, по стварању нових израза. У богословљу су то вазда „нови мехови“ за ново Вино, ново пиће живота – Христа Господа.

У контексту реченог потребно је посматрати и богословско–догматско–дело о. Јустина. Ако се узму у обзир – а морају се узети – доминатно моралистичка и јуридичка стремљења у изразу тадашње богословске мисли, о. Јустин се показује као несумњиви великан, неупитни сведок аутентичног предања источне Цркве.

Чак и сада – а у време у коме је о. Јустин живео и радио знатно више – осећа се утицај западног модела мишљења, западне концепције хришћанства, која је током векова „вавилонског ропства“ православног Богословља (по речи Г. Флоровског) доминирала православном васељеном.

Преваходни допринос о. Јустина, посебно његове утицајне тротомне *Догматике*, огледа се управо у враћању изворном светоотачком предању, и стављању различитих (вештачки створених) богословских „дисциплина“ попут антропологије, етике и ексисологије у одговарајуће сотириолошке оквире. С друге стране, ни о. Јустин није могао да у потпуности буде поштеђен одређеног утицаја школског, схоластичког богословља, у најмању руку када је питању приступ материји. А опет, за своје време – ако његово дело упоредимо са деценијама које су му претходиле, али и са многима које су му следовале – Јустин несумњиво представља највише домете богословског стваралаштва на овим просторима и шире.

Авангардност свеукупне мисли о. Јустина није прошла незапажено ни за његова живота. Био је означаван и као назадни конзервативац који се, између осталог, противи дозвољавању другог брака свештеницима и као смели новотар који преводи Литургију на савремени српски језик. О атмосфери неприхваћности у којој је живео и радио сам о. Јустин сведочи:

„Гоне ме и мисле да Богу службу чине. Да ли су сва њихова богослужења тако богоугодна и богумила? Човек човека гони – мољац мољца гони. Шта је страшно у томе? Ништа, али је много комично.“³ И на другом месту: „И они су потајно и лукаво почели око имена мога плести мреже од интрига и денунцијација, и подземним путевима радити против мене.“⁴

Време неприхватања Јустиновог богословског дела и мисли већ је дуго за нама. Његови радови данас се објављују и прештампавају више но икад, а можемо се надати и довршетку издавања његових *Сабраних дела*. Појављују се и врло озбиљне научно и методолошки утемељене студије различитих аспеката његове мисли.⁵

Наша је намера да се позабавимо Јустиновом *Догматиком*, која представља, на српском језику, најобухватније дело те врсте. Због обимности саме грађе, а и ради прегледности усредсредимо се само на одређене богословске области, конкретно на *христологију* и *есхатологију*.⁶ Христологију смо, како област, одабрали због њеног централног значаја како у Догматици о. Јустина тако и у чита-

³ Преподобни Јустин Ћелијски, Са уредничког стола, *Хришћански живот*, месечни часопис за хришћанску културу и црквени живот, Сремски Карловци – Призрен, 1923-1927, стр. 3.

⁴ Исто, стр. 4.

⁵ В. нпр. Богдан Лубардић, „Рецепција руске религијске философије у делима архимандрита Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Зборник радова, књ. 1, прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2007, стр. 63-90.

⁶ Ма колико раздвајање догматског учења Цркве на различите „дисциплине“ није утемељено у предању, и ма колико такво раздвајање осиромашује целовитост богословског увида, оно је ипак неопходно из чисто практичних и методолошких разлога. Ипак, вазда ваља наглашавати потпуну условност оваквих подела, што и овом приликом чинимо.

вом његовом делу, а есхатологију због интересовања које јој поклања савремена теолошка мисао. Покушаћемо да на овим примерима прикажемо најзначајнији допринос о. Јустина у овим областима, а нећемо пропустити да укажемо и на одређене недоречености и/или нејасноће.

Христологија

Христос је алфа и омега читавог Јустиновог богословствовања, али се он христологијом посебно детаљно бави у другом тому своје *Догматике*. Иако је овај том подељен на теме: христологија и сотириологија, он у целини представља излагање православне христологије.

Нећемо губити време на општим местима, већ ћемо се одмах усредсредити на питање које нам се чини суштински значајним за нашу тему: Како о. Јустин разуме тајну Оваплоћења? Да ли је то за њега првенствено етички (у смислу моралистички) или онтолошки чин? Или прецизније, да ли он сматра да је оваплоћење, заправо, узроковано падом прародитеља, или пак представља онтолошку неопходност утемељену на немогућности тварне природе да постоји на другачији начин, до у личносном сједињењу са Богом?

Чини се да неће бити лако дати дефинитиван одговор на ово питање. Разлог томе је што је о. Јустин дубоко погружен у светоотачко наслеђе, у коме опет, налазимо различите приступе, или барем различито наглашавање појединих аспеката тајне Оваплоћења.⁷ За претпоставити је да овакав двоструки приступ (или наглашавање аспеката) какво налазимо у патристичким сведочанствима, има свој корен у двострукости потребе тварне природе за спасењем. Наиме, сама чињеница да је створена природа створена из ничега, по сведочанству Св. Атанасија Великог, значи да је њена онтолошка подлога небиће.⁸ У том смислу, како касније закључује Св. Максим Исповедник, оваплоћење Бога Логоса није условљено падом прародитеља, будући да је оно свакако било неопходно за спасење творевине.⁹ С друге стране, сам првородни грех је актуализовао немоћ створене природе.

⁷ Савременик о. Јустина, о. Георгије Флоровски у својој студији „*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*“, *Collected Works*, Vol. III, 163, пише. „Сврха и деловање оваплоћења су били објашњени управо као испуљење човека и његово васпостављање у изворно стање које је било разорено падом у грех. Грех света је поништен и одагнан Његовим Оваплоћењем, и само је Он, будући Бог и човек, то могао да учини. С друге стране, не би било коректно тврдити да су Оци ову испуљитељску сврху схватили као једини разлог оваплоћења, тако да се оваплоћење не би ни догодило да човек није згрешио. Ово питање на овакав начин никада Оци нису никада поставили. Питање о крајњем разлогу оваплоћења никада није формално расправљано у патристичкој епохи. Проблем односа између тајне оваплоћења и изворног назначења творевине Оци нису додирнули. Ово питање они нису никада систематски разматрали.“

⁸ Могло би се навести доста места из дела Св. Атанасија која се баве овим питањем. Ми се, пак, задовољавамо наводом из дела *Против идола*, 41 (српски превод: С. Јакшић, Нови Сад 2003): „Видећи, дакле, да је свеколика створена природа, колико то зависи од њених властитих логоса, променљива и трошна, а да не би то исто примила и сва васељена и разложила се у небиће, Он, Који је Својим вечним Логосом све створио и довео твар у постојање, није је оставио да због своје природе пропада и страдава, како не би дошла у опасност да опет доспе у небиће. Но Он, будући добар, Својим Логосом, Који је такође Бог, управља васељеном и одржава је да би твар, просветљена вођством и Промислом и устројством Логоса, могла да остане постојана јер ће учествовати у Ономе Који уистину јесте Логос Очев и Који ће јој помагати да остане у бићу.“

⁹ В. Артемије (Радосављевић), „Проблем условљености или безусловности оваплоћења Бога Логоса (По светом Максиму Исповеднику)“, *Богословље* 1-2, 1983, стр. 95-105.

Смртност иманентна створеној природи се пројавила – смрт која је дотле представљала могућност постала је стварност. У том смислу, оваплоћење се показује као унеколико акт двоструког спасавања творевине: како у смислу потребитости тварне природе да превазиђе ограничености своје тварности кроз заједницу са Богом, тако и на плану потребе тварне природе да буду уклоњени пројављени знаци (смрт, страдање, грех итд.) њене немоћи да постоји сама по себи, мимо Бога.

О. Јустин не прави строгу разлику између ова два аспекта значаја тајне Оваплоћења. Тако, позивајући се на Св. Оце (најчешће Св. Атанасија Великог), Јустин јасно износи ставове из којих се може извести закључак о неусловљености Оваплоћења прародитељским грехом:

„Али не само што човек није могао сам спасти себе од греха и смрти и задобити бесмртност и живот вечни, већ никакво биће, више од човека а ниже од Бога, није то могло учинити, јер су сва бића, на лествици постојања која се протеже од човека до Бога, саздана, и стога неспособна и немоћна да спасу човека од греха и смрти и васпоставе у њему боголико здравље, красоту, бесмртност и савршенство. (...) грех је нешто што нико, осим јединог Бога, не може ни искоренити, ни уништити, ни отпустити.“¹⁰

Читајући овај пасус, а и многе друге сличне, не можемо да створимо јасну представу о питању које нас интересује. С једне стране, тврдња да су сва бића, *због тога што су саздана*, „неспособна и немоћна да спасу човека од греха и смрти и васпоставе у њему ... бесмртност“, указује на природну неспособност творевине да вечно постоји. Међутим, помињање греха у овом контексту, посебно у последњој реченици цитата, као да нам говори да је проблем заправо не у природној неспособности творевине да постоји без Бога, већ у немоћи твари у борби са грехом, у њеној неспособности у борби са грехом.

Нешто касније, о. Јустин каже: „Када би Логос био створ (κτίσμα) и као такав постао човек, онда би човек и надаље остао оно што је био, не сјединивши се са Богом. Јер како би се створ помоћу створа могао сјединити са Богом.“¹¹ Из овог навода би се дало закључити да је смисао Оваплоћења управо у превазилажењу ограничености и немоћи тварне природе као такве, а не (превасходно) у отпуштању грехова. Међутим, пар редака ниже читамо „Када би Логос био створ, како би онда могао Он ослободити осуде Божије и отпустити грех ...? Зар је онда могуће да створ ослободи од греха?“¹²

Слична „дијалектика“ се може наћи и надаље: „нико сем Господа нашега Исуса Христа, који је живот по себи, није могао смртну природу нашу узвести бесмртности“¹³. „Да се кроз оваплоћење човек није сјединио са Богом, он никада не би могао постати учесник нетрулежности.“¹⁴ Из ових навода видимо да је Христос „живот по себи“ – што значи да створена природа не само да сада није него никада (дакле ни пре пада) није ни могла бити „по себи“ поседник живота. Због тога се „смртност наше природе“, о којој о. Јустин овде говори, јасно односи на њено природно стање а не (само) на последицу њене послепадне огреховљености. Управо, видимо да само сједињење са Богом може учинити да твар буде „за-

¹⁰ *Догматика*, књ. Друга, стр. 10-11.

¹¹ Исто, 11.

¹² Исто, 11.

¹³ Исто, 13.

¹⁴ Исто, 13.

једничар нетрулежности“ . О. Јустин наставља: „Јер ми не бисмо могли другачије добити нетрулежност и бесмртност, да се нисмо сјединили са нетрулежношћу и бесмртношћу“¹⁵. Опет, неки редак касније, читамо: „Да би се болесна природа људска излечила, и у њој воспоставило истинско здравље које је било својствено по првобитном њеном устројству, потребна је натприродна и вечна сила“¹⁶. И даље: „Оболелој природи нашој потребан је био лекар, паломе човеку потребан је био исцелитељ...“¹⁷.

Видимо дакле да је разлог оваплоћења ипак виђен превасходно у контексту спасења од последица пада, и као начин враћања природе „првобитном њеном устројству“ . Према о. Јустину, превасходни „узрок оваплоћења био је у томе, да тело које је *сагрешило* спасе Собом“¹⁸.

У наставку Јустин даље разматра питање узрока оваплоћења, закључујући да је Бог и без оваплоћења могао да разреши људе греха. Разлог због кога то није учинио на тај начин је што би то „могло бити штетно по људе, јер би они, охрабрени опраштањем, убрзо поново пали у грех“¹⁹. Према томе, излази да је оваплоћење, макар делом, узроковано педагошким разлозима. Позивајући се на Св. Григорија Ниског, Јустин даље каже да је Бог могао спасти човека и без оваплоћења, али да је овакав приговор потребно одбацити пошто „болесници не прописују лекарима како ће их лечити“²⁰. Као следећи разлог Јустин наводи и да би у случају опраштања грехова без оваплоћења „тиранин имао разлога да се жали како је он победио човека, а од Бога је доживео насиље“²¹.

Оваква аргументација очигледно нагиње јуридикчко-етичком објашњењу тајне оваплоћења. Иако Јустин, како смо навели, није несклон да наведе светоотачка сведочанства која иду у прилог онтолошком разлогу оваплоћења, тј. његовој неусловљености падом прародитеља, он ипак не излази из оквира дискурса који се по овом питању током векова утврдио и донекле превагнуо, бар када је у питању стављање акцента на исти. Мешање ова два аспекта сотириолошког значаја оваплоћења: а) онтолошког, које разлог оваплоћења види у чињеници онтолошког утемељења тварне природе у небићу и њеној потреби да кроз заједницу са Богом превазиђе своја природна ограничења и б) јуридикчко-етичко-педагошког, где се разлог оваплоћења види превасходно у исправљању последица пада.

Иако су су у егзистенцијалном смислу, ова два аспекта неодвојива, тј. ми немамо друго искуство спасења осим онога у контексту пада, ипак је неопходно истаћи да оваплоћење представља остварење логоса творевине – „предзамишљени циљ“ због кога је свет створен. Тек јасним наглашавањем ове димензије могуће је предупредити редуковање тајне оваплоћења на чисто етичку раван, што је, како је познато, водило неутемељеним схватањима разлога оваплоћења као задовољавања бескрајно увређене правде Божије.

У одељку који је назван „Тајна Боговаплоћења и тајна спасења“, о. Јустин јасније осликава оваплоћење као догађај везан за испуњење самог циља ствара-

¹⁵ Исто, 14.

¹⁶ Исто, 14.

¹⁷ Исто, 15.

¹⁸ Исто, 16, наводећи Св. Амвросија, *De incarnationis dominicae sacramento*, cap. VI, 56. PL 16, 864A.

¹⁹ Исто, 18.

²⁰ Исто, 19.

²¹ Исто, 20.

ња: „При стварању човека Бог је свој лик, своју икону, урадио у тело људско, и добило се боголико биће: човек, а при оваплоћењу сам Бог улази у човека, постаје човек, и добио се: Богочовек. Онамо је указан циљ човековог постојања, а овде – у пуноћи остварен.“²² Видимо како се овде Јустинова мисао о оваплоћењу сасвим удаљава од јуридикко-педагошког концепта. Оваплоћење се јасно описује као циљ стварања. Он даље примећује да „сједињење човечанске природе са Божанском у Личности Господа Христа и јесте спасење човечанске природе ... А у спасењу је и обесмрћење људске природе“.²³ Нашто касније, Јустин се поново враћа на раније изречену констатацију да „Спаситељ уопште ни долазио није, Бог је и онда могао само реч рећи и разрешити клетву. – Али треба имати у виду оно што је корисно за људе, а не упуштати се у размишљање шта је све могуће Богу“.²⁴ На први поглед изгледа да се Јустин сада поново враћа на јуридикко-педагошки концепт, где се разлог оваплоћења објашњава не претерано снажним аргументима. Даље следи како би човек, примивши само споља благодат кроз опраштање кривице, био у ситуацији да опет и изнова греша „и тако би се та потреба (за опраштањем) продужила у бесконачност“.²⁵ Последња реченица овог пасуса показује да, иако то на први поглед тако изгледа, овакво објашњење оваплоћења се ипак не може свести на јуридикке овире. Јустин каже. „Грешећи непрестано, људи би непрестано имали потребу за опраштањем, и никада се не би ослободили кривице, будући по себи тела (σάρκες ὄντες καθ' ἑαυτοῦς), и због немоћи тела свагда побеђивани законом“.²⁶ Чини нам се да се овако, на можда мало заобилазан начин, опет налазимо на терену онтологије. Иако оваплоћење јесте (и) ослобођење и превазилажење последица греха, оно представља и предуслов спасења уопште, јер човек „будући по себи тело“ – дакле по сопственој природи, и због немоћи своје природе, не би био у стању да пребива у заједници са Богом.

Имајући у виду богословско наслеђе које је претходило писању о. Јустина, мора се признати да је искорак који он чини велики. До његовог времена (па и знатно касније) на нашим је просторима још увек доминирало типично схоластичко схватање овог питања од кога се Јустин радикално удаљава. Каснији богослови на нашим просторима следили су његову линију разрађујући детаљније аспект о коме смо говорили.

Иако сегмент христологије о коме смо говорили није до краја разрађен код Јустина, важно је приметити да он у својим делима појам греха поима далеко шире од (устаљеног) симплификованог поистовећења са преступом. Можемо рећи да Јустин сам појам греха узводи на онтолошку раван (како смо видели и у горе наведеном примеру), дајући тако заиста добар темељ раду богослова који су за њим следили. Тако у свом раду „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског“²⁷ говорећи о греху он наглашава да „смрт душе није метафоричка, нити полуреална; она себе стилизира душом, и душа постаје „тело смрти“, јер постаје једно са Сатаном, који је јединствени творац и узрочник смрти“. Следећући Св. Макарију кога проучава, он примећује да „нити тело нити душа живе својом сопственом

²² Исто, 282.

²³ Исто, 283.

²⁴ Исто, 291.

²⁵ Исто, 292.

²⁶ Исто, 292.

²⁷ Јустин Поповић, *Пут Богопознања*, Београд 1987, стр. 26.

природом, већ је Бог дао да „сву економију живота имају споља“.²⁸ Даље каже: „зато су за преподобног Макарија Египатског луде оних пет девојака (у Еванђељу) које траже и примају τὸ Ἐξόν τῆς ἐαυτῶν φύσεως (= Странца своје природе), тј. „вишњу благодат Духа“, „освећење Духа“, а луде су оних других пет, „које остају у сопственој природи – ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει.“²⁹ Ипак, све ово није у потпуности разрађено у Јустиновој христологији, иако су постављени одговарајући темељи.

Навешћемо још један, мање значајан, али ипак не неважан увид: наиме, у – с обзиром на величину овог тома – сразмерно кратком одељку посвећеном христолошким јересима,³⁰ као да нису у довољној мери испитане сотириолошке последице ових учења, што је представљало превасходни критеријум њихових саборских осуда. Може бити да је разлог овог недостатка управо у, за Јустина некарактеристичној, сажетости исказа. Претпостављамо да је његова намера била излагање црквене христологије а не детаљнија историјска анализа. Ипак, касније проучавање значаја појма личности и резултати тих истраживања, дали су допринос бољем разумевању древних христолошких спорова. Изузимајући поменути недореченост, Јустинова анализа христолошких јереси је свакако представљала темељ на коме су касније анализе успешно грађене.

Есхатологија

Морамо признати да су постојала барем два разлога која су нас определила да овом приликом говоримо баш и есхатологији о. Јустина. Први је свакако тај што је ова тема данас прилично актуелна у богословским круговима. Други разлог је што нам се чини да је овај сегмент догматског промишљања о. Јустина можда најслабије разрађен у његовом опусу, па му је зато потребно посветити више пажње.

У Догматици о. Јустина поглавље које се бави есхатологијом смештено је на сам крај трећег тома. Морамо одмах приметити да је овакво смештање есхатологије на крај *Догматике* донекле узроковано преовлађујућим мишљењем у Западној али већ више векова – кроз усвајање западног обрасца – и у источном схватању да је есхатологија превасходно реч о последњим догађајима, да она долази на крају, да је то нешто што тек има да се збуди а чега сада нема. Есхатологија је такође, а то сусрећемо и код о. Јустина, често повезивана и са оним што се назива „загробним животом“, где се коначно остварење Царства Божијег, како то налазимо у патристици, више или барем делом сагледава у оквирима изразито спиритуалистички устројене антропологије.

Већ на самом почетку овог поглавља о. Јустин настоји да на темељу учења о бесмртности душе заснује сотириологију. „Спаситељ управо на бесмртности душе људске заснива и саму могућност и саму стварност васкрсења мртвих, јер се душа не може убити“.³¹ Очигледно је да је душа овде схваћена у смислу одређеног самосталног, бестелесног ентитета, а не као идентитет, односно личност човекова, мада, видећемо, сам појам није лишен ни овог значења.³²

²⁸ Исто, 53.

²⁹ Исто, 54.

³⁰ Исто, 223-232.

³¹ *Догматика*, том трећи, Београд 1978, стр. 707-708.

³² Тако на пример читамо. „Када би га (религиозно-морално стање) Бог коренито изменио, учињено би насиље над неприкосноеношћу слободе људске душе и уништио оно што личност чини личношћу“. Исто, 727.

Овакво схватање душе и њене бесмртности, води о. Јустина ка помало некритичком усвајању приповести о митарствима која налазимо у Житијама Светих. Не желимо да се сада и на овом месту бавимо појавом и разлозима појаве оваквог схватања есхатологије. Но, сматрамо да без бојазни можемо да приметимо да оваква концепција представља врло снажан продор схоластичког јуридичког богословља, где се спасење сагледава превасходно у домену казне и награде. „На сваком од ових (митарстава) тражиће се рачуна за посебне грехе ... док ће божанске силе износити врлине, дотле ће нечисти дуси изобличавати грехе (душе).“³³

Ипак, о. Јустин не напушта светоотачку антропологију према којој душа – и поред свих описивања која је означавају као увелико самостални идентитет и готово једини носилац људскости – ипак није човек, већ само његов део. „Живот душа у загробном животу, како нам показује Божанско Откривење, састоји се или у непотпуном блаженству или у непотпуном мучењу, јер ће потпуно блаженство или потпуно мучење настати тек после Страшног суда, *пошто је душа без тела само душа а не потпун човек* (подвлачење наше – А.Ђ.)“.³⁴ Иако опис адских мука грешних душа обилује натуралистичким приказима, Јустин предлаже нешто суптилнију, можемо рећи психолошку, варијанту где се „у главном, то мучење састоји у удаљености грешних душа од Бога, као извора блаженства, радости и светлости. Оне осећају муку живећи живот без радости, без светлости, баз блаженства ... где несагориво сагоревају у огњу свог ђаволског самољубља и саможивости“.³⁵

С друге стране, Јустин инсистира на извесној материјалној реалистичности загробног живота, тврдећи да је „ограниченост својство људке душе“ из чега следи да „место мучења грешних душа има извесне границе“.³⁶

На сличним основама о. Јустин сагледава и значај молитве Цркве за упокојене. Брига Цркве за упокојене се заснива на томе што „у Цркви сви припадамо Господу Христу и преко Њега један другоме“.³⁷ Ипак, изгледа да код њега преовладава схватање тих молитава као превасходно умољавање Бога да опрости сагрешења. Уистину есхатолошко схватање, према коме је у Св. Евхаристији Царство Божије већ пројављено и оприсутњено – иако у огледалу и загонтеки – овде је присутно, али није до краја разрађено. Јутин истиче нарочити значај Литургијског помињања упокојених.³⁸ „Ако игде, ако икада ми живимо Господом Христом, ми то чинимо у Светој Литургији и светом Литургијом ... Сва је Црква, у васцелости својој присутна у светој Литургији: Пресвета Богородица и сви Светитељи ... и сви живи и сви упокојени“.³⁹ О. Јустин не пропушта да читав домо-

³³ Исто, 711. Овде се, такође, нећемо упуштати у анализу начина на који су се оваква схватања јавила у Православној Цркви. Само напомињемо да у диптисима светих не постоји „преподобна Теодора“ на чијим се виђењима ово схватање заснива. Такође је и само Житије сумњиво, можда чак јеретичког порекла. Cf. А. Курајев, По питању статуса и богословља „Теодориних митарстава“, УРЛ: <http://kiev-orthodox.org/site/theology/1921/>.

³⁴ Исто, 728.

³⁵ Исто, 732.

³⁶ Исто, 734.

³⁷ Исто, 734.

³⁸ Исто, 742.

³⁹ Исто, 742.

строј спасења назове „очигледно литургијским“ те да устврди да је „Богочовек као Црква извршио богочовечански домострој спасења света“.⁴⁰

Очигледно је да се овде мешају два приступа која сапостоје у православном предању. Иако се они најчешће не могу јасно диференцирати, карактеристика је првог (терапеутског) да се спасење сагледава у индивидуалистичким, јуридичко-моралистичким категоријама, где су од пресудне (и можда једине?) важности религиозно-морлана аскетска постигнућа. С друге стране је становиште које спасење види превасходно у евхаристијском заједничарењу са ближњима и Богом, односно у Цркви: „Његовом Црквом постигао (је човек) вечни божански циљ свога бића и свога постојања“.⁴¹

Видимо да су код о. Јустина заступљена оба ова приступа. То само по себи није лоше, чак је добро, будући да је синтеза подвижничког и литургијског етоса вазда сапостојала у Цркви. Оно пак што би се могло навести као недореченост јесте управо утисак недостатка синтезе ова два приступа, који, иако следују једна другоме у излагању, остају некако независни и неинтегрисани. С једне стране имамо јасно наглашавање евхаристијско-есхатолошког присуства Светих, док са друге налазимо покушај утемења егзистенције на (природној?) бесмртности душа. Са једне стране се спасење сагледава у контексту сједињења тварне и нетварне природе, док се с друге, снажан нагласак ставља на изразито јуридичком (митарства) притупу.

На сличан начин о. Јустин разматра и питање Парусије. Нема сумње да је за њега Царство Божије – Есхатон – причасан нама овде и сада у евхаристијском догађају. А опет, он показује велику заинтересованост за историјске знаке доласка Царства, описујући детаљно долазак антихриста те различите муке које ће снаћи људски род.⁴² Сагласно (последњем) месту које је есхатологија добила у његовој *Догматици*, она се и сагледава превасходно као *последњи* догађај, као оно што тек има да се збуди. О. Јустин заиста не ставља посебан акценат на присуство есхатона овде и сада, на његов тајински улазак и продор у историју.

Заључак

Догматика Архимандрита Јустина Поповића је оставила неизбрисив траг у српском богословљу двадесетог века. У односу на време које је претходило њеном настанку, она представља огроман напредак, а и данас може да послужи као изузетно важан приручник, у коме је готово сваки став богато пропраћен наводима из библијских и патристичких извора. О *Догматици* о. Јустина, исправан суд се свакако може донети само кроз ваљано сагледавање духовних и богословских токова који су доминирали у време њеног настанка. У том смислу је недопустиво свако занемаривање овог значјаног дела српког богословља, али је такође недопустиво његово уздизање на пиједестал непогрешивог или чак јединог могућег израза православног богословствовања. Поштена критика одређених недостатака или недоречености, сматрамо, само ће допринети продубљивању научног и критичког промишљања и процењивања дела о. Јустина, што би он, како дугогодишњи научни радник и професор београдског Универзитета, несумњиво подржао.

⁴⁰ Исто, 743.

⁴¹ Исто, 744.

⁴² Исто, 747-778.