

РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

Лексикон библијске еџезе,
ур. Родољуб Кубат, Предраг Драгутиновић.
Београд: Библијски институт
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду
и ЈП „Службени гласник“, 2018, 534 стр.

Библијска наука на српском говорном подручју изнедрила је 2018. године капитално дело *Лексикон библијске еџезе*, у издању Библијског института Православног богословског факултета Универзитета у Београду и „Службеног гласника“, а под уређивачким вођством професора предмета библијске групе Родољуба Кубата и Предрага Драгутиновића. Првобитно замишљен као наставно помагало студентима теологије у лакшем савладавању и разумевању одређених појмова из библијских и уопште теолошких наука, ово дело прерасло је у међународни пројекат, у коме је учествовало 57 домаћих и 47 страних сарадника, међу којима се налазе и водећа имена савремене библијске науке.

Са техничке стране *Лексикон* је приређен педантно, уз велики број помоћних средстава, попут транслитерације јеврејских слова, скраћеница античких дела, именског регистра, упута на маргинама текста, те додатне литературе за сваку одредницу посебно. Реч је, наиме,

о преко 300 пажљиво одабраних одредница, које су већ сами приређивачи сврстали у три основне групе. Ту су најпре одреднице везане за контекст настанка библијских текстова (нпр. *Историјско-критичка метода*, *Историја појмова и моћива* и др.), чији примарни циљ је да укажу на настанак библијских текстова у одређеном историјском и културном окружењу, односно на њихов сусрет са блискоисточном и јелинском цивилизацијом. При томе посебно је анализирана књижевна карактеристика библијског текста: стилске фигуре (*Алејорија*, *Меџафора*) и књижевне врсте (*Казивања*, *Новела*), као и целине библијских текстова (*Еванђеља*, *Посланице*). Ову групу одредница карактерише намера да се прикаже кориштење аутора библијских текстова њима савременим књижевним моделима и обрасцима. Тако нпр. аутор одреднице *Ајофшејма* указује на то да се ова књижевна форма, често присутна у античкој књижевности неретко сусреће и у светописамском тексту, што упућује на „литерарну вештину еванђелиста која се примењује у циљу културолошке препознатљивости начина на који се описују догађаји из прошлости“ (79). Слично је и са другим одредницама, попут *Меџафора* или *Ејиџеј*, где

се пажња скреће на дугу античку традицију одређених стилских фигура и на њихово кориштење у библијском тексту.

У другу групу могле би се сврстати одреднице које расветљавају преношење библијских текстова у историји. Ова група одредница садржи најпре анализу раних преношења и превода библијског текста (*Вулаџа, Сейџуаџинџа, Јерменски љреводи, Сиријски љреводи*), а приметна је и анализа појмова из области јудејске егзегезе (*Миграш, Халака, Тосефџа* и др.), чиме се упућује на основне карактеристике рецепције Писма у античком свету. *Лексикон библијске егзегезе* карактерише се значајним бројем одредница везаних за рецепцију светописамског текста у источном православном предању. Библијски текст разматран је тако кроз отачку егзегезу, богослужење, канонско предање и иконографију. Имајући у виду појачано интересовање савремене библијске науке у свим конфесијама за путеве и развој тумачења библијског текста и у другим традицијама, управо би се највећи допринос овог *Лексикона* библијској науци у ширем контексту могао сагледавати кроз одреднице везане за отачку егзегезу и преношење Писма у Источној Цркви. Одреднице везане за отачку егзегезу (*Алеџореза, Тџолоџја, Александријска школа, Анџиохијска школа, Аколужџа, Иџонија, Аскеџски љрисџуџ* и др.) дају основне смернице за разумевање преношења библијског текста и његовог тумачења код отаца Цркве. Тако од аутора одреднице *џџолоџја* сазнајемо да „главна кохезивна сила на којој се темељи типологија, а која повезује не само Свете списе унутар себе него и каснију црквену стварност, јесте христолошка“

(449). Поред тога, од изузетне важности су и одреднице везане за богослужбену традицију, где се описују источне православне богослужбене књиге (*Минеј, Окџоих, Пенџикосџар, Часослов* итд.), затим сама богослужења (*Лиџурџја, Јуџрење* итд.) те појмови везани за православну химнографију (*џоџмаџџик, џроџар, конџак* и др.). Смисао ових литурџичких одредница је да управо укаже на суштинску повезаност библијских наука са другим теолошким дисциплинама те на чињеницу да хришћанско богослужење свој извор проналази у светописамском тексту (видети: *Јуџрење*, 197). Рецепција библијског текста у источној православној традицији огледа се и у одредницама везаним за иконографију (*Иконоџраџија, Фреска*), које управо потврђују да је светописамски текст најзначајнији извор овог облика хришћанског предања.

У трећу групу сврставају се одреднице везане за контекст савременог рецепијента библијског текста. Ту су, пре свега, присутне одреднице везане за модерне методе тумачења текста (*Исџоризам, Сџрукџурализам, Деконсџрукџија* и др.), за поједине појмове из модерне егзегезе (*Инџерџексџуалносџ* и др.), за различите приступе тексту (*Канонски љрисџуџ, Конџексџуални љрисџуџ*) за рецепцију Писма у ликовној, музичкој и филмској уметности те у ширем смислу за одређене духовне и културолошке правце (*Ренесанса, Просвеџиџељсџво, Посџмодернизам* и др.), чије оправдање проналазимо у тврдњи Ј. Екема да су „библијски текстови од античког периода пролазили кроз процес реинтерпретације, одговарајући на изменљиве услове“ (328). Библија је, дакле, и у савременој

култури снажна инспирација за уметничко стваралаштво, на шта ће се посебно осврнути аутор одреднице *Филмска интeрпрeтација Библије* тврђом да је „место Библије у хришћанској култури као колевци кинематографије учинило да жанр 'историјског епа' примарну пажњу посвети библијским догађајима, па да такви филмски производи задуго остану популарнији од осталих у истој категорији“ (465).

Премда савремена библијска наука већ познаје неколико изузетних дела исте или сличне намене, *Лексикон библијске ејзејезе* успео је независно од њих да се профилише на посебан начин кроз свој православни контекст и кроз своју мултидисциплинарност, оличену у одредницама библистици сродних наука, што потврђује и ангажовање сарадника из других друштвено-хуманистичких наука. У српском говорном подручју, а и шире, ово је јединствено дело које спаја библијску науку са другим дисциплинама, поручујући савременом читаоцу да је разумевање одређених друштвених и културних феномена неретко непотпуно, па и немогуће без узимања у обзир њиховог библијског контекста. С друге стране, по много чему јединствен у свету, *Лексикон* такође нуди широк спектар појмова непосредно везаних за традицију Источне Цркве – због чега би од изузетне важности било спровести идеју превођења овог дела на друге језике. Овај *Лексикон* испунио је у потпуности своје циљеве. За студенте, али и за један шири круг читалаца, он је већ сада добар и прегледан информатор како за библијске, тако и за читав низ других теолошких и општекултурних дисциплина. На међународном плану *Лексикон* је

допринео бољем позиционирању Библијског института, његовој видљивости у круговима истраживача Библије те у пружању могућности за нове пројекте. Овај подухват најбоље сведочи о дијалогу православних библиста како са другим конфесијама, тако и уопште са другим дисциплинама. Као треће, *Лексикон* је успео да повеже истраживаче из свих области друштвено-хуманистичких наука и да тако истакне незаобилазну улогу Библијског института и Православног богословског факултета у савременим мултидисциплинарним истраживањима теологији сродних наука. На крају, у контексту већ постављених високих стандарда савремене лексикографије, оличених у бројним капиталним издањима на свим пољима научних истраживања, можемо са задовољством истаћи да је *Лексикон библијске ејзејезе* урађен професионално, испуњавајући све стандарде једног савременог лексикона те да као такав сигурно представља окосницу *нове српске библистике*.

МИЛАН КОСТРЕШЕВИЋ

W. Grünstädl, U. Poplutz, T. Nicklas (прир.).
Der zweite Petrusbrief und das Neue Testament,
WUNT 397. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 357 стр.

Низ радова објављен у зборнику посвећеном 2. Петровој посланици указује на пораст интересовања за овај кратак новозаветни текст у научним круговима, сумира досадашња истраживања и тезе, те отвара нове перспективе у будућим проучавањима. С правом се прилози из овог зборника могу подвести под нови идејни правац „new perspective on 2 Peter“. Наиме, овај обимом мали спис је углавном само спорадично узиман у обзир као аутентичан израз ранохришћанске

теологије и мало је рефлексија на његов специфичан профил и допринос у канону Светог Писма Новог Завета. Извесној запостављености овог списка допринео је умногоме теолошки концепт „раног католицизма“ (*Frühkatholizismus*), који је формулисао Ернест Кесеман, а који се базира на увиду да низ новозаветних списа – Еванђеље по Луки, Пастирске посланице, Јудина посланица и 2. Петрова – представљају плод тенденције у раном хришћанству постапостолског периода да се учење Цркве фиксира и веже за црквене ауторите, што је, по Кесеману, представљало јасан отклон од слободе вере и истине Еванђеља. „Рани католицизам“ је сагледаван као декаденција, као отпадништво од изворне апокалиптичке проповеди апостолске Цркве и Павловог теолошког концепта „оправдања вером“; слобода вере је редукована на свето предање и постепено ограничавана и сузбијана од стране црквених ауторитета „раног католицизма“. Текст 2. Петрове посланице је посматрана као изразит експонент „раног католицизма“ и самим тим није завређивала озбиљнију пажњу када је реч о проучавању изворне хришћанске поруке. То је за последицу имало да овај спис готово у потпуности нестане са сцене библијских критичких проучавања у Европи. При томе, у новозаветној науци се формирао консензус да је спис псеудониман и да је настао веома касно, у првој половини II века. Сматра се најмлађим списом у канону Новог Завета. Ова посланица се доводи у тесну везу са 1. Петровом и Јудином посланицом, као и списима „псеудопетровске“ литературе у II веку.

Узимајући у обзир ове научне резултате и увиде, зборник о коме је реч ипак покушава да сагледа 2. Петрову посланицу

као самосвојан и јединствен спис, у погледу жанра, тема и теолошких интенција. У том смислу овај спис се сагледава као специфичан израз одређеног контекста, чије вредновање мора да се измести на раван текста као таквог, дакле, текста који рефлектује одређену црквену ситуацију, у којој се одвијају извесне полемике око наслеђа теологије апостола Павла (3, 14–16) и сл. Зборник је подељен у три велике целине.

У првој целини налазе се два текста, у којима се постављају основне херменевтичке перспективе (J. Frey, R. W. Hall). Друге две целине баве се појединачним питањима: седам прилога баве се интертекстуалним повезивањима, односно текстуалним везама 2. Петрове посланице са другим новозаветним и ранохришћанским списима. Резултати су углавном негативни: чини се да 2. Петрова посланица нема директних текстуалних веза са канонским Еванђељима (M. Berghorn, M. Kok, M. Nicolaci) и Делима апостолским (M. G. Ruf). Изузетак представља прилог у коме се 2. Петрова посланица доводи у текстуалну везу са 2. посланицом Тимотеју, при чему се оба текста сагледавају као тестаменти (завештања) апостола Павла, односно Петра (K. M. Schmidt). Посебан случај представља рецепција списа апостола Павла, о којој је изричито реч у 3, 14–16 и 2, 19. Чини се да егзегеза ових момената пре указује на критичку дистанцу коју аутор 2. Петрове посланице заузима према Павловом теолошком наслеђу него хармонично слагање са њим (T. Nicklas). Коначно, 2. Петрова посланица се показује као део „петровског дискурса“ II века, у оквиру кога настаје низ списа који се везују за име апостола (Петрово Еванђеље, Дела Петрова, Киригма Петрова, грчко-етиопско

Откривење Петрово, Петрова посланица Филипу), али су текстуалне везе тешко установљиве (P. Foster). Трећа целина посвећена је појединачним питањима као што су текстуално-критичке недоумице у 3, 6 (Ch. Blumenthal) или истраживање језика и стила 2. Петрове посланице у погледу „азијанизма“ (Th. Kraus). Надаље се истражује фигура Лота (2, 7–9), која је у 2. Петровој посланици – насупрот већинској традиционалној рецепцији – позитивно вреднована и која као да предствља неку врсту „хероја 2. Петрове“ (U. Poplutz), а потом и специфично сагледавање инспирације Писма („политопска инспирација“) на основу 1, 19–21 (W. Grünstäudl). Коначно, последњи прилог у низу бави се преводима Новог Завета на јеврејски, са посебним освртом на превод Елиаса Хутера с краја XVI века (M. Sigismund).

Овај зборник баца нова светла на 2. Петрову посланицу, текст малог обима, али посланицу са специфичним историјским и теолошким профилем, који је уграђен у историју раног хришћанства на оригиналан начин. Зборник је истовремено маркирао нове перспективе у тумачењу 2. Петрове посланице и представља незаобилазно штиво за свако даље бављење овом посланицом.

ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ

Drago Đurić, *Večnost sveta u antici i srednjem веку*, Српско филозофско друштво, Београд 2015, 423 стр.

Књига Драга Ђурића *Вечности светиа у антици и раном средњем веку*, публикована у издању Српског филозофског друштва, чији су рецензенти Војислав Божичковић, Владимир Милисављевић и Иван Вуковић, без сумње ће заузети

значајно место у изучавању античке мисли на нашим просторима.

Када је у питању античка философија, аутор је показао велику ерудицију и зналаштво. Јасним изразом је успео да појасни и читаоцу приближи сложену проблематику. Чак и читаоци који су добро упућени у античку философију, успеће да у овој монографији пронађу податке за које нису знали и да се сусретну са сасвим оригиналним и утемељеним тумачењима и увидима.

Пре него што пређемо на критичко преиспитивање, износимо неколико мањих примедби у погледу техничке опремљености. Иако је ова монографија опремљена солидном библиографијом, која садржи класична и новија истраживања, *недостига је њој извора*, што је у радовима овакве врсте уобичајено, а читаоцу помаже при провери навода. То је посебно важно и због чињенице да не знамо да ли су и када коришћена адекватна критичка издања или можда неки преводи (а ту се увек јавља питање, каквог квалитета и колико сигурни?) пошто нас аутор о томе не обавештава. Анализом текста се може уочити да је аутор углавном користио преводе извора, што није нарочито поуздано. Пошто при навођењу извора користи само називе дела и апсолутну пагинацију, без упућивања на места у критичким издањима, то донекле одступа од добре академске праксе када су у питању монографије овакве врсте. Индекс појмова је могао бити богатији, а недостају други индекси, попут именског и индекса извора, што би било од велике помоћи. С обзиром на корист коју читалац може имати од овог дела, ове су примедбе мање значајне.

Ипак, мораћемо да се критички осврнемо на изнесени приказ хришћанског

схватања проблема вечности. Свестан сам да се у српској академској мисли, свака критичка опсервација, најалост, схвата као чин непријатељства. Ипак се надам да ће ове примедбе бити схваћене онакве какве и јесу, као добронамерне сугестије.

Поглавље 9, које је насловљено „Вечност у аврамовском монотеизму“ (стр. 227–278), одудара од квалитета осталих поглавља. О поглављу посвећеном исламској мисли, нећу износити суд пошто нисам компетентан. Поглавље 9 је обрађено врло површно, без правог познавања извора и релевантне секундарне литературе. Због тога се овде могу уочити многи формални и суштински недостаци, које би било тешко све анализирати, због чега ћемо се задржати само на неким примерима.

Почећемо са мање важним примедбама, из којих се, међутим, може видети да аутор не влада изворима, што за последицу има озбиљније пропусте, којима ћемо се касније позабавити.

На пример, када говори о делу Хексамерон (Hexameron), Василија Великог, аутор каже да се „тај наслов обично преводи речју Шестоднев“ и додаје да је: „велики број хришћанских мислилаца писао своје Шестодневе“ (стр. 254). Василије свакако, као ни други хришћански писци, није могао „писати Шестоднев“, пошто је то назив за део библијске књиге Постања у коме се описује стварање света током шест дана. И он и други писци су писали тумачења или изговарали беседе на Шестоднев, како се усталом Василијево дело и зове *In Hexameron* (ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΑΗΜΕΡΟΝ). Наравно, скраћено се ово дело назива и само *Шестоднев*, али рећи да је Василије „писао Шестоднев“

ствара нејасноће. Аутор у референцама Василија Великог наводи као „Basileios“. Пошто остале хришћанске ауторе наводи према латинском читању имена, онда би у овом случају било „Basilus Magnus“, док Ђурићево именовање наликује на покушај латиничне транскрипције грчког Βασίλειος ο Μέγας, у ком случају нису испоштована правила транслитерације. Оваква грешка не би била могућа да је аутор заиста користио извор. Но ово су само детаљи, иако индикативни.

Сасвим је природно што аутор при навођењу цитата користи постојеће преводе. Тако на пример, на странама 254–255, користи дословно превод пасуса из књиге Свети Василије Велики, Шестоднев (превео С. Јакшић), Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 55–56, али најалост, нигде не наводи одакле је превод преузео, док у референци 556 погрешно наводи да је реч о *Hexameron 1.1*, иако је у питању 1.2–3. Није нам јасно ни због чега је аутор осетио потребу да начини само једну измену у преузетом преводу, а то је да реч „Бог“ напише малим словом. Без навођења превода који је користио, а навођењем латинског назива извора, аутор као да жели да код читалаца створи утисак како је користио извор, док је, у ствари, користио превод. Пропуста ове врсте има још, али се њима нећемо бавити. Није нам циљ да изношењем мање важних недостатака порекнемо изванредан напор аутора, већ да подржимо нашу тезу да ауторово познавање хришћанске теологије и њених извора није на нивоу који би могао да пружи задовољавајућу анализу.

Кренимо сада *in medias res*. Аутор нас извештава да ће се анализирати само прве две беседе Светог Василија на Шестоднев,

пошто се оне баве стварањем света. Ипак, то није тачно јер се тим питањима Свети Василије бави и на другим местима у истом делу, од којих би нека могла бити нарочито интересантна за тему ове књиге. Тако говорећи о есхатолошком осмом дану, Василије каже да је тај дан „невечерњи и ненаследан и бесконачан“ јер „почива изван тог седмичног времена“ (2, 44–45). Или, када говорећи и месечевим менама, каже: „Дакле, у тој честој промени облика постоји некакав неизрецив наук премудрога Творца; наиме, та промена нам пружа јасан пример наше природе; односно казује да ништа што је човечанско није постојано, већ да једно из небића напредује ка савршенству, а друго, пошто стигне до властитог врхунца, и пошто у потпуности наврши своју крајњу меру, постепеним опадањем се троши и пропада, и на концу потпуно смањи и нестане (6, 55). Ови и други пасуси очигледно су релевантни за тему вечности света, али их аутор превиђа, као што превиђа и остала релевантна места из Василијевог корпуса, где се он екстензивно бави проблемом вечности, много више него у *Беседама на Шестиднев*. Дело о коме је реч, уосталом представља низ беседа изговорених у Цркви са пасторалном наменом, док у корпусу Светог Василија има много спекулативнијих, и за тему ове студије релевантнијих, списа. Тако у делу *Против Евномија*, Василије поставља питање: „Каква је та нужност по којој постојећа (бића) којима је суштина заједничка, бивају у исто време подређена у поретку и следујућа у времену?“ (Τίς ἡ ἀνάγκη ἐφ’ ὧν ἡ οὐσία κοινὴ, τάξει τε ὑποβεβλήσθαι ταῦτα, καὶ χρόνου εἶναι δεύτερα;). И наставља: „Јер немогуће је да Бог творевине није сапостојао од вечности са својом сликом која

је зрачила невременском светлошћу, и да он није имао везу са њом, која није само изван времена, већ је и изван свих векова” (Οὐ γὰρ δυνατὸν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ἀχρόνως ἀπαυγασθεῖσθαι τὸν Θεὸν τῶν ὄλων μὴ ἐξ αἰδίου συνεῖναι, καὶ μὴ χρόνον μόνον, καὶ αἰώνων δὲ πάντων ἐπέκεινα τὴν συνάφειαν ἔχειν) (*Contra Eunomium* I, 20: PG 29, 556C). Овде би, рецимо, ваљало испитати тријадолошки контекст схватања времена и вечности, што, наравно, има важне импликације и на питања везана за темпоралност света која се управо конституше као кључна разлика створеног и нествореног начина постојања. Подразумева се да, овде није могуће пружити анализу ових и многих других релевантних места, већ је то само илустрација онога чиме је аутор пропустио да се позабави. Такође се уочава недостатак секундарне литературе, како старије тако и новије.

С друге стране, аутор већину простора који је посветио Светом Василију, а који је могао искористити за анализу његових релевантних становишта од којих сам помену само нека, троши на банално и моралистичко омаловажавање његове личности, па његово позивање на веру и осуду оних који не верују квалификује као недостатак хришћанске скрушености и праштања (стр. 258). Заправо, у читавом одељку аутор се бави питањем основаности Василијевог дискурса, и ту основаност пориче. О томе, наравно може и свакако треба дискутовати, али је овде простор утрошен на питања која немају везе са темом, док су релевантна места из извора игнорисана. Није много боље прошао ни Григорије Ниски. Аутор је пропустио да се позабави кључним, и за тему вечности света врло плаузабилним, концепцијама које Григорије Ниски развија, попут

његовог схватања *giasīeme* и *eīekīaze*. С тим у вези, ауторова тврдња да Григорије „брани и тезу да овај свет има и крај“ (стр. 259), недовољно обавештеног читаоца може да заведе на погрешно криви пут. Управо је Григорије у патристици познат као заговорник комплексног и оспораваног учења о апокатастази. Индикативно је да у читавој анализи недостаје осврт на Оригена који је кључан за разумевање Кападокијаца и чији су доприноси, иако осуђени као хетеродоксни, заиста вредни нарочите пажње. Просто речено, покушај да се анализира схватање Кападокијаца по овом (и по многим другим питањима) а да се у обзир не узме фундаментални утицај Оригена, немиовно је осуђен на промашај.

Узевши у обзир све изнето, на крају осећам потребу да још једном нагласимо да је, без обзира на озбиљне слабости поглавља 9, у целини узевши, реч о изузетно вредној књизи. Њен озбиљан недостатак је што се аутор латио анализе хришћанског теолошког наслеђа које довољно не познаје, па су закључци нужно површни и погрешни.

Ова пак критика никако не треба да буде схваћена као жеља за затварњем у тaborе. Управо супротно! Теологији, а верујем и философији, и те како су потребни међусобни дијалог и сарадња, који пак морају бити утемељени на аргуменованој анализи. Иако је представљена монографија у целини веома добра, 9. поглавље представља њену слабу карикату. Надам се да ће га за неко будуће издање цењени аутор довести у склад са високим стандардима, које је сам поставио у осталим деловима ове публикације.

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

Gregoire de Nysse, *Lettre canonique, lettre sur la Pythonisse et autres lettres pastorals, introduction, traduction et notes par Pierre Maraval, Sources chretiennes no 588, Paris, 2017.*

Богословска и пастирска дела Светог Григорија Нисијског и данас имају несмањено интересовање савремених богослова и истраживача. Тако нам Пјер Маравал доноси најновије критичко издање неколико значајних посланица и беседа Светог Григорија. На првом месту у овом издању, у познатој едицији *Хришћански извори*, јесте **Канонска посланица**, која је већ доживела више издања у канонско-правним зборницима. Посланица је, као што је познато, била упућена новоизабраном Епископу Леонтију око 390. године. По свом садржају веома је драгоцен, јер излаже правила јавног покајања не само у Цркви у Ниси већ има и позивања на старију праксу и вези са истим питањем, које је актуално у сваком времену. Из ове Посланице до појединости сазнајемо каква је била покајна пракса крајем IV века. Најпре се констатује постојање оних који се кају као посебне групације. Долази до изражаја лична жеља и потреба самог верника да се покаје, да самог себе осуди као грешника. Ова жеља се показује кроз исповест свих грехова свом Епископу: прељуба, мржња или крађа. Спремност на покајање се показује тако што покајник узима на себе све епитимије које му Епископ налаже у циљу што доследнијег очишћења. Покајнички процес има три степена. Најпре следи потпуно искључење из црквене заједнице верних. Други корак је постепено враћање покајника у Цркву и њен, посебно, литургијски живот: покајник је могао присуствовати само првом

делу Свете Литургије – читање Псалама, одељака из Светог Писма и проповед, а затим као катихумен или оглашени – који су се припремали за Крштење, био је удаљаван. Трећи, и последњи корак је могућност присуствовања целој Светој Литургији, али коленопреклоно без могућности причешћа, а потом и самој Светој тајни причешћа.

Процес покајања могао је различито трајати с обзиром на дужину, а све је опет зависило од тежине престапа и почињених грехова. Најтежи је грех добровољног идолопоклонства, за који се заслужује доживотно искључење из Цркве. За принудно идолопоклонство одлучење траје два пута по три године. За грех прељубе, скотолоштво и томе слично, покајање је шест година, за убиство је девет година, ненамерно убиство је три године. Наравно, Свети Григорије, разматрајући све ове преступе и одговарајуће духовне казне у циљу покајања, има у виду сваки појединачни случај – спремност и интензитет покајног расположења. Дужина покајања је могла бити и знатно краћа, зависно од сваког појединачног покајника и пастирског старања о њему.

У овој књизи се налази и *Писмо о Ендорској врачари* и одговара на питање да ли је заиста она призвала дух пророка Самуила. У првом делу писма Свети Григорије указује на нека друга питања: како разумети зашто је пророк Илија пристао да пије воду са потока, шта значи Мојсејев veo, шта првосвештеници мисле о закону, да ли је побуна Анђела била појединачна или заједничка, да ли Свети Дух силази и пре Крштења?

Беседа **Против оних који одлажу Крштење** односи се на оне породице које су у више нараштаја хришћанске: с једне стране, реч је о крштењу одраслих – пример Светог Василија Великог, који је крштен тек после завршетка студија, или Светог Григорија Нисијског, а с друге стране, оних који су чекали сами крај земаљског живота да се крсте и све време су били оглашени – катихумени. Ова последња пракса је била последица строгости покајне дисциплине у раној Цркви. Наравно, сада нема више потребе за таквом праксом.

Беседа **Против прељубника** – појам прељуба не користи се као у старини да означи везе са проституткама, већ у значењу које се употребљава код Светог Апостола Павла, 1 Кор 6, 18. Свети Григорије Нисијски прељубу види као сваки преступ који се догоди мимо брака, који је за хришћане Света тајна Богом установљена.

Три последње беседе посвећене су добротинству, наиме – **О љубави према сиромашнима**, и односе се на сиромаше, којима се у својим беседама бавио и Свети Василије Велики. У беседама позива богаташе да поделе своје имање са беднима. Полазиште је у: „*Кад јој учинистіе једном од ових најмањих, мени учинистіе...*“ (Мат 25, 31–46). У последњој од ових беседа Светитељ оспорава праксу давања позајмица са каматом: хришћанин треба да позајмљује сиромасима без камате – постотка. У ове три беседе Свети Григорије се ослања на то да сви људи имају исту природу и да је све створено по подобију Божјем. У сваком сиромашу треба видети Христово лице.

РАДОМИР В. ПОПОВИЋ