

др Ксенија Кончаревић

## Пролегомена за расправу о нашем богослужбеном језику

**Т**еме богословље и језик, богослужје и језик, премда занимљиве и инспиративне како са становишта теолошке, тако и из перспективе лингвистичке науке, у домаћем језикословљу, по нашем мишљењу, још увек нису добиле третман који по својој комплексности, научној релевантности и актуелности за српску националну културу заслужују. У два претходним публикацијама [Кончаревић 1996; Кончаревић 1997] покушали смо да понудимо оквир за сагледавање проблематике функционисања богослужбеног језика Српске Православне Цркве са лонгитудиналног (теоријски ставови о избору богослужбеног језика и сама богослужбена пракса у историјском развоју) и, донекле, из те перспективе, трансверзалног становишта (језик у данашњој литургијској теорији и богослужбеној пракси). Овај чланак замислили смо као покушај даље, али још увек неминовно прелиминарног, разматрања стања нашег богослужбеног језика *данас*; стога би му ваљало приступити као публикацији у којој се проблем начелно сагледава и образлажу поједини његови сегменти (разуме се, са интердисциплинарног становишта), без пледирања на коначност и дефинитивност закључака; штавише, сматраћемо да је овај прилог постигао свој циљ тек уколико и ширу лингвистичку, теолошку и културну јавност подстакне на разматрање ове проблематике.

Прелиминарно ваља подсетити на околност да се у Српској Цркви расправе о избору богослужбеног језика (традиционални: а) црквенословенски руске редакције, б) српскословенски језик, или савремени, стандардни српски језик) континуирано воде у поствуковском раздобљу. Решење тога питања није, хронолошки посматрано, увек укључивало три варијанте: у периоду од 1868. до 1889. заговарају се све три могућности, при чему се у Српској Цркви у Србији поставља дилема: рускословенски или српскословенски, а у Карловачкој митрополији – рускословенски,

српскословенски или српски народни језик. У XX веку ни у представкама црквеним органима, ни у научним студијама и чланцима више се не помиње могућност увођења српскословенског језика у богослужбену праксу, изузев у [Ђорђевић 1936]. Највиши органи Цркве, са своје стране, нису заговарали радикална решења, односно потпуно одбацивање традиционалног богослужбеног језика. Реферат Митрополита загребачког др Дамаскина (Грданичког) Светом Архијерејском Синоду и Сабору из 1963. и потоња одлука Светог Синода из 1964. нуде веома умерено решење о увођењу само извесног броја молитава на српском језику у богослужење СПЦ [Грданички 1963; Синод 1964]. У данашњој пракси свештенство има пуну слободу избора језика на коме ће служити, тако да се у неким храмовима уз црквенословенски текст појања изговара на народном језику текст молитава, негде се читава служба одвија на црквенословенском, негде, пак, само извесне молитве прозвуче на савременом српском језику, а каткад се може зачути и појање преведених (препеваних) црквених песама. Опрезан је био и став неколиких аутора изнет у расправама и чланцима на страницама периодичних публикација, који су иступали у прилог само делимичног и постепеног преласка на српски језик [Анђелковић 1921; Чонић 1927; Стефановић 1969]. Занимљиво решење проблема нуди Петар Ђорђевић, предлажући задржавање традиционалног богослужбеног језика у јавним молитавама Цркве и одобравање народног језика за приватну употребу [Ђорђевић 1936, 23].

Поред потребе да се валоризује свако од до сада предлаганих решења, остаје, начелно посматрано, и недоумица: да ли се уопште треба залагати за само једно, јединствено решење, за некакав “ексклузивни” богослужбени језик који би искључивао функционисање других варијанти литургичког израза?

Расуђивања о проблематици која је предмет нашег занимања уобличићемо у десет тачака.

1. Сама идеја о превођењу богослужбених текстова, као, уосталом, и о превођењу Светог Писма, има своју богословску утемељеност и као таква не може бити одбачена: ово би противречило саборном карактеру и васељенској мисији Цркве, као и традицији Источне Цркве, која је одувек тежила да служи на језику разумљивом и блиском пастви. “Као Богочовеково тело, Црква је просторно и временски неограничена [...]. Она (је) саборна, васељенска, свецелостна, католичанска (καθόλου) како у доба светих Апостола, тако и у свако поапостолско доба, тако и

данас, и сутра, и вавек и кроза сву Богочовечанску вечност. Богочовечанска својим бићем, Црква је намењена свима народима, свима људима, свих времена”, – оцењује др Јустин Поповић [Поповић 1986, 81]. По протојереју Јовану Мајендорфу, “традиционална употреба језика разних народа у богослужењу (тзв. Кирило-Методијевска идеологија), већ сама по себи означава да хришћанство није против културе других народа него је преузима и укључује у јединство разнообразности католичанског предања” [Мајендорф 1986, 125-126]. Свети Оци Источне Цркве стоје на становишту да су национални језици варијанте јединственог општељудског језика. “Глуп си”, – пише Тертулијан, – “уколико почнеш да приписујеш (вредност) само латинском и грчком језику, који се сматрају сроднима међу собом, негирајући универзалност природе. Душа не сиће са неба само Латина и Јелина ради. Сви су народи – један човек, а различито име; једна душа – различите речи; један дух – различни гласови; сваки народ има свој језик, али је суштина језика свеопшта” [Едельштејн 1985, 178]. Свети Климент Александријски, делећи човечанство на Јелине и варваре, чак тврди да је “већа дејственост молитава на варварском него на другим језицима” [Едельштејн 1985, 178]. Нападани од “тројезичника” због свога мисионарског рада, Равноапостолни Кирило и Методије бране се овим речима: “Бог даје кишу свима подједнако, и чини те сунце све обасјава... Пошто Господ дође да спасе све народе, онда сваки народ треба да слави Господа на свом језику” [Поповић 1972, 272]. Право и потреба да сваки народ има богослужење на своје језику не доводи се, дакле, у сумњу. Штавише, теологија се у свакој епоси по правилу служи језиком културне средине дате епохе, и њен сам лингвистички план налази се у зависности од актуелних језичких форми културе у целини; разлог овоме није само богословско настојање да се изнађе “тачка додира са светом једне епохе, него пре свега то што је у питању језик, форма, коју познаје и има на располагању онај који изражава искуство” [Пападопулос 1998, 35]. Отуда и генерално становиште православне теологије да “теолошки језик као људски фактор остаје слободан од географских и националних оквира”, пошто “истина нема неки искључиво свој језик, и може припадати сваком народу и сваком времену. [...] Сви (језици) могу да буду средство објављивања истине, премда ниједан није њен ексклузивни језик” [Пападопулос 1998, 38].

2. У литургијском животу неопходно је тежити остваривању што тешње повезаности између речи и свести; разумевање

садржаја и смисла свештенодејства предуслов је целовитог развоја духовног живота верника. Поред тога, Христово присуство у литургијској заједници утолико је опажајније и стварније, уколико је потпуније разумевање речи, уколико је већа “одговорност коју свест налаже преко употребе речи, у њиховом одржавању (верних) као бића која искрено желе да опште преко речи, као истинска словесна бића” [Станилое 1992, 103]. “У молитвама Литургије,” – износи Д. Станилое, – “степени Христовог присуства напредују по мери доживљавања молитвене атмосфере код свештеника и благоверног народа те се тако они све више приближују Христу” [Станилое 1992, 119]. Па ипак, смисао литургијске речи не открива се разуму до краја, у њој постоји елемент апофатичности, нарочито изражен у молитви. “Молитва се све више разгорева речју а реч се све више и дубље осветљава молитвом. Ова улога молитве као завршиоца или просветитеља речи дала је повода Светом Јовану Златоусту да прво место дадне молитви а затим речи, наравно за оне који су већ у Цркви” [Станилое 1992, 108]. Квалитет прожимања верних са Богом и интерперсоналног прожимања са ближњима несумњиво зависи од степена спознатости смисла свештенодејства и његовог вербалног израза, али се из овога не би смела олако изводити хипотеза о томе да је разумљивост језичког плана свештенодејства неопходан и довољан предуслов за спознају његове суштине. Прво: та спознаја, услед апофатичког карактера самог свештенодејства, не може да буде потпуна. У теологији “ниједна реч, ниједна представа није задовољавајућа и не ‘допире’ до истине” [Пападопулос 1998, 44]. Друго: језик није чинилац који сам по себи обезбеђује познање; наиме, “у тренутку када човек чује реч Божију потребно је, осим потврдног одговора, и посебно просветљење које отвара очи ума за прихватање и разумевање истине, тј. за прихватање заједнице или искуства истине коју речи Господње објављују” [Пападопулос 1998, 29]. Превод текста неког свештенодејства, чак и уколико је максимално приближен живом народном језику, сам по себи, дакле, не обезбеђује разумевање. Овде нарочито ваља истаћи да рецепција текста увек укључује не само језички, него и појмовни аспект. Тако, литургијске формуле “Светиње светима”, или “За принесене и освећене часне Дарове, Господу се помолимо” неће бити схваћене, и поред своје језичке приступачности, без одговарајуће богословске подлоге. Претпоставка бројних аутора да ће превођење богослужбених текстова аутоматски обезбедити разумевање њиховог смисла [преглед оваквих схватања у нашој

богословској традицији од друге половине XIX до седме деценије XX столећа дајемо у: Кончаревић 1997, 199-206], очигледно, није реална. Сем тога, она је умногоме инспирисана протестантским и, делимично, римокатоличким апсолутизовањем језика, приписивањем онтичности лингвистичком феномену и свођењем богоопштења на језички догађај, за разлику од православног становишта, по коме је “догађај Христа бескрајно више од навештаја речи – поруке” [Пападопулос 1998, 13; критички преглед других концепција исп. код истог аутора, стр. 10-13]. С друге стране, поставља се питање у којој је мери српскословенски или црквенословенски текст неразумљив носиоцима српског језика. Извесно је да је рецепција таквог текста отежана, пошто се, поред мањих или већих проблема појмовног разумевања, слушалац суочава и са потребом декодирања непознатих морфема и речи. Овај проблем олакшава, међутим, активирање психолошког механизма наслућивања, заснованог на успостављању смисаоних веза у језичком материјалу на бази успостављања унутарјезичких и међујезичких аналогичности и ослоњања на контекст [Картон 1976]. С обзиром на генетску блискост црквенословенског и српског језика, велики део језичког материјала може се идентификовати на основу истоветности и сличности (отежавајућу околност могу да представљају једино међујезички хомоними и пароними, типа *хранител – хранитељ, враг – враг, сохраними – сахраними* и сл.). На основу анализе литургијских формула – јектенија, прозби, возгласа и молитава које се изговарају гласно, “во всеушлишаније” присутном народу, имајући у виду неподударности у лексичком фонду црквенословенског и стандардног српског језика, рекли бисмо да је данашњем носиоцу српског језика непознато значење шездесетак речи (навешћемо их у српској транскрипцији): *благостојаније, благоговеније, входјашчиј, причт, пособити, враг, супостат, сеј, страна, плавајушчиј, путешествујушчиј, недугујушчиј, страждушчиј, плењениј, подобати, паки, сохраними, друг друга, држава, воссилати, ниње, присно, вонмем, наипаче, поспјешити, приснопамјатниј, усотишиј, идјеже, великољетиј, јелици, исполнити, наставник, хранитељ, пољезниј, мир (у значењу “свет”, одн. м), отвјет, шчедрота, возљубити, возношеније, причастије, вопијушче, појушче, взивајушче, глагољушче, изрјадно, в первих, воспјевати, благоуханије, возниспослати, пријем, прочиј, јако, достојаније, уповајушчиј, исполњеније, дајаније, свише, сходити (сходјај), свјет, упованије*. Свакако да је број непознатих

лексема у ширем корпусу богослужбених текстова знатно већи, али је извесно да се, опет, никако не може говорити о потпуном лингвистичком неразумевању црквенословенског текста руске или српске редакције. Најзад, рецепција црквенословенског текста могла би бити олакшана и извесним интервенцијама које се већ читаво столеће заговарају у Руској Православној Цркви, а које се на делу и остварују у службама које се на традиционалном сакралном језику састављају данас (измене у извесним аспектима црквенословенске синтаксе, пре свега у реду речи и реченичних делова; интерпункцијске интервенције; трансформисање извесних синтаксичких конструкција, попут апсолутног датива и акузатива са инфинитивом, у правцу њиховог супституисања еквивалентним средствима; замењивање одређеног круга лексема, маркираних као изразито архаичне, синонимима без овакве маркираности; парцијалне интервенције у граматичком систему, нпр. изузимање дуалских форми и остатака члана, итд. – исп. Каверин 1999, 41-44).

3. Литургијска заједница просторно је и временски неограничена: она се “не састоји само од људи који су у храму”. “Она се простире преко граница дотичног простора и обухвата вернике све земље. Она се такође простире преко граница времена пошто се молитвена земаљска заједница осећа јединственом и са уснулима, за које више не постоји време, него се налазе у плану вечности” [Станилоје 1992, 94]. Општа обухватност и свевременост заједнице формално се још више истиче употребом богослужбеног језика који има дужу традицију; то је уједно још једно стално присутно сведочанство вековног трајања крштене историје. Присуство једног богослужбеног језика у више Помесних Цркава, опет, наглашава тешње јединство њихових народа, у овом случају Руса, Бугара и Срба, које има и духовну, и историјску, и културну утемељеност. С друге стране, опет, измена богослужбеног језика не значи уједно и атак на јединство Цркве, будући да се оно изражава у јединству вере (Предања Цркве), Светих Тајана и молитава, црквене јерархије и црквеног устројства [Аверинцев 1995, 218-221]; и поврх свега, како умесно примећује Стилијан Пападопулос, “пут и предуслов за постојање сагласности многих у једној истини пре свега је идентичност искуства, а не истоветност изражавања” [Пападопулос 1998, 36].

4. У богослужбеној пракси Српске Цркве не може се говорити о континуитету употребе језика. Српскословенски језик током XVIII века бива, услед историјско-културних разлога (пре свега због оскудице богослужбених књига) замењиван руском редакцијом

црквенословенског језика, мада се његово присуство понегде чувало и током XIX века, о чему сведочи Стојан Новаковић [Новаковић 1889, 88]. Руска редакција примењује се у нас безмало три века, док је традиција служења на народном језику најкраћа и, изузев ретких случајева, везује се за XX век [Новаковић 1889, 164]. Служење на народном језику никада није имало карактер доминантног, за разлику од других двеју могућности.

5. Српскословенски и црквенословенски текстови доживели су током векова бројне измене и преправке, тако да се не могу непосредно везивати за делатност Светих Кирила и Методија. Солунска браћа превела су са грчког изворника *Еванђеље*, *Апостол*, *Псалтир* и “изабране црквене службе” – чинове из *Службеника*, *Требника*, као и паримеје. Већи део молитвословља преведен је касније (у Бугарској, за владе цара Симеона). У XVII веку извршена је редактура и скраћивање тих текстова од групе “књижевника” на челу са Епифанијем Славенецким, да би у XIX веку били одбачени из богослужења најстарији, тзв. паремиијни, библијски текстови. Данашњи вид, дакле, богослужбене књиге задобиле су у XVII веку, након реформи Патријарха Никона [деталније исп. Плетнева 1994]. Нема никаквог основа позивати се на непроменљивост црквенословенског текста; текст српског превода Литургије Св. Јована Златоуста такође је трпео измене и укључивао различита решења преводилаца.

6. Српскословенски језик, међутим, има за собом вековну традицију функционисања у својству књижевног језика, као што је и црквенословенски језик руске редакције положен у основу руског књижевног језика. Вукова реформа поставила је српски књижевни језик на народну основу, али је очување традиционалног богослужбеног језика у Цркви и даље представљало живу спону са древном словенском и српском културом. На страни традиције је и богословски аргумент, неоспорно релевантан за расуђивање о проблематици којом се овде бавимо, да “теолошки термини који су изразили истину одолевају вековима, иако је тадашњи и данашњи сензибилитет језика неупоредиво различит” [Пападопулос 1998, 59]. Али то ниуколико не значи залагање за конзервацију богослужбеног и богословског језика у целини, за апсолутизовање традиције: “Уколико је Црква живот”, примењује Стилијан Пападопулос, “онда ће и језик неопходно претрпети измене” [Пападопулос 1998, 59].

7. Превођење богослужбених текстова мора рачунати са квантитативним и квалитативним тешкоћама. У квантитативном

погледу ово подразумева изузетну обимност корпуса текстова, због чега је неопходно утврдити редослед приоритета у превођењу. Далеко је више тешкоћа квалитативне природе. Најпре, уколико се преводи са црквенословенског, неопходно је консултовати и грчки изворник; међутим, и грчки текстови доживљавали су више редакција и исправки, а критичких издања за целокупан богослужбени корпус нема. Стога превођење мора да буде пропраћено и обимним текстолошким радом на реконструисању првобитног словенског, а негде и грчког текста, слично као што је превођењу Библије на националне језике претходило публикавање критичких издања (нпр. *Комплитенска полиглота* из 1522. и др.) и утврђивање методологије превођења на националне језике у оквиру библијских друштава. Даље, приликом превођења поставља се питање могућности и ограничења транспонована терминологије; црквенословенски језик располаже знатно ширим термилошким потенцијалом, тако да су преводиоци принуђени да у бројним случајевима задрже изворни термин; тако се и у најновијем преводу Златоустове *Литургије* чувају словенизми: *благовјерни, благорастворење, Приснодјева, услишати, блажен, упокојење, оглашени, предложени (часни Дарови), непостидан, ниспослати*, итд. [Комисија 1992] Тешкоће при транспоновану лексичког нивоа црквенословенског текста везују се и за неједнак обим значења славјанизама и њихових српских еквивалената (нпр. *благоговјеније* није истозначно *побожности, скорб невољи, предстојашчиј* је шире од *присутни*), за потребу одабирања адекватне стилске нијансе, што понекад у језику превода није успешно остварено (уместо *оснивач, создатељ* је могло бити преведено као *саздалац, наставник* као *путководитељ, путовођ* уместо *вођа, хранитељ* као *заштитник* уместо *чувар*, итд). Ограничења у творби и употреби морфолошке категорије партиципа у народном језику условљавају трансформисање реченичних конструкција у којима се они јављају, а последица тога је ремећење ритма и синтаксичких понављања. Уочљив је и посебан склад и ритмичка организација текста, која се остварује средствима ритмичко-синтаксичког паралелизма и понављања – фонетских, граматичких, синтаксичких, лексичких, семантичких, што опет изискује немали преводилачки напор. Ово се нарочито односи на богато и жанровски разгранато црквено песништво. Богослужбени текстови су ремек-дела свештене поезије, својеврсно опоетизовано, иконографско, “појуће” богословље; на плану садржине одликује их догматичка утемељеност и



богословска дубина, на плану форме – ритмизираност и најтешња повезаност са мелодијом на коју се поју. На поетичке проблеме превођења богослужбених текстова указује Будимир Стефановић. Истичући да код ових превода није довољно ограничити се на минималне захтеве разумљивости и верности оригиналу, Стефановић наводи неопходност остваривања таквих својстава превода, као што су метричка адекватност, “певљивост, музикалност превода” (“текст превода, свака реч у њему својим местом и размештајем у реченици, акценатским обликом [...], и појединачно узета и у контексту са осталим речима – мора образовати такву говорно-тонску интонацију и конфигурацију која ће идеално (у релативном смислу, наравно) одговарати осцилацијама, ритмичко-мелодијским кретањима црквене мелодије са којом се текст усаглашава”), органска усклађеност текста са мелодијом, речи са тоном. “Наши преводи по квалитету књижевно-поетском, по музичкој приправљености и најпослед по самом извођењу – појању – морају бити на таквој висини да могу задовољити и најпрефињенијег језикозналца, односно музичара, као и обичног, просечног нашег човека”, – сматра Стефановић. “А будући да је данас реткост да преводилац буде у исти мах и музичар – појац, било би неопходно да једна нарочита комисија, у којој би обавезно морало бити и стручњака за појање, – прегледа све преводе богослужбених песама и оцени њихову вредност за појање” [Стефановић 1969, 106-108]. Да би се, дакле, превео целокупан корпус богослужбених текстова на данашњи језик потребан је вишегодишњи рад колектива теолога (пре свега литургичара) и филолога – познавалаца грчког и црквенословенског језика, словенске и старе српске књижевности и писмености, стилистике српског језика, версификације, црквеног појања (препевавање литургијских химни – тропара, кондака, стихира, канона – изискивало би много умешности, бриљантно владање језиком, црквеним појањем и дубоко теолошко образовање); преводиоци би морали да продру у духовно, емоционално и интелектуално стање аутора оригиналних текстова – од Св. Јована Златоуста, Василија Великог, Григорија Двојеслова, до највећих химничара у повести Православља, попут Атиногена, Јефрема Сиријског; Григорија Назијанзина, Амвросија Медиоланског, Романа Слаткопојца и других, да уза све то живо осете највише домете молитвености и духовне културе који би се дали исказати на савременом језику.

8. На искуство других Помесних Цркава обично су се позивали заговорници увођења народног језика у богослужење. Не треба, међутим, губити из вида чињеницу да сви случајеви употребе националних језика нису истог реда: увођење народног богослужења код Абисинаца, Грузина, Копта и др. у IV веку [примери на које се позива П. Трбојевић 1931, 25] било је везано са њиховом евангелизацијом; то исто се може рећи и за новије превођење богослужбених књига на татарски језик у Руској Православној Цркви и језике других народа у којима данас отпочиње или се интензивира православна мисија (укључујући и западноевропске). Христијанизација Срба започела је још у VII веку, за Ираклијеве управе, да би дубље корене пустила у IX веку, за кнеза Мутимира; успех “другог покрштавања” умногоме је обезбедила словенска проповед и богослужење. Исконски богослужбени језик Срба јесте, дакле, словенски, као и код других словенских народа. Међу православним Словенима народни језик увели су најпре Чеси, међу којима већи део популације није православне вероисповести, и где је присутан снажан утицај инославног окружења. У новије време украјински и македонски раскол изазвали су промену богослужбеног језика код још два словенска народа. У Руској Цркви проблем језика стављан је на дневни ред Сталне комисије за припрему Сабора (1906.), Предсаборног савета 10. јула 1917., као и у више наврата током заседања Светог Архијерејског Сабора 1917-18 [Кравецкий 1994]. На заседању Предсаборног савета усвојене су следеће смернице: “1. Увођење руског или украјинског језика у богослужење је допустиво. 2. Моментална и потпуна замена црквенословенског језика руским или украјинским у богослужењу неостварљива је и непожељна. 3. Парцијална примена руског и, нарочито, украјинског језика у богослужењу (читање речи Божије, појединих молитава и пјеснопенија, а утолико пре замена или објашњавање појединих израза и конструкција руским или украјинским еквивалентима, затим увођење нових молитвословља на руском језику уколико их Црква одобри) допустива је и у извесним случајевима пожељна” [Кравецкий 1994, 75]. Сличне ставове заузела је и комисија “О богослужењу, проповедништву и црквеној уметности” формирана при Светом сабору РПЦ; у тезама усвојеним на четвртном заседању ове комисије, 21. септембра 1917., истиче се да “словенски језик у богослужењу представља велико и свештено наслеђе наше црквене старине, и као такав он мора да се чува и негује као основни језик нашег богослужења” и предлажу

мере у издаваштву и образовању “за најшире упознавање становништва са црквенословенским језиком богослужења”. Питање промене језика нагло и острашћено је поново покренуто од следбеника расколничке “Живе Цркве” [Кравецкий 1994, 71]. Са богословске тачке гледишта посебну тежину, у складу са значајем метода следовања Светим Оцима [Јевтић 1989, 23-25], имају речи Светих о овом питању. Преподобни Пајсије Величковски држао је да “славјански језик [...] несравњено превасходи многе језике по својој красоти, дубини и обиљу обрта, као и по изванредној блискости са грчким језиком” [Аноним 1990, 2]; Свети Филарет, Митрополит Кијевски, писао је: “Сачувај Боже, ако се са превођења Библије крене и на превођење богослужбених књига [...] чија је садржина, међутим, на славјанском језику пуна поуке и благодатног одушевљења” [Дроздов 1990, 7]; познато је да се свештеник Василије Адаменко обраћао Светом Јовану Кронштатском са молбом да благослови превођење литургијског чина на савремени руски језик, али одговор и благослов никада није добио; касније се обратио и Светом Патријарху Тихону са истим предлогом, али му је Првојерарх одговорио: “Не могу ти то одобрити; ако желиш, ради на свој страх и на свој ризик” [Кравецкий 1994, 83; о историјату богослужбеног језика РПЦ и актуелним полемикама детаљније исп. Каверин 1999].

9. Пракса секташког проповедања и “богослужења” не може да буде релевантна за Православну Цркву, исто као што је и утицај политичких околности неопходно свести на минимум, пошто “свет не може никада да буде, без сваких услова, примљен у Царство Божије. ‘Свет’ треба да, преко крста и васкрсења, прође кроз пасхалну измену и преображај” [Мајендорф 1986, 126].

10. Остваривање просветитељске мисије Цркве и религијско образовање међу својим садржајима имају и разјашњавање лингвистичких основа вероучења (терминологија, језик богослужења). Црквенословенски језик могуће је приближити носиоцима данашњег српског језика издавањем богослужбених књига са паралелним словенским и српским текстом, брошура са изабраним службама са лингвистичким коментарима, уношењем садржаја везаних за језик у програме различитих курсева веронауке. Чини нам се да је, ипак, далеко сложенији задатак упознавање догматичких основа Православља.

На основу изложеног, сматрамо да радикално одбацивање традиционалног богослужбеног језика не би имало основа, да би оно знатно осиромашило пуноћу српске културе и повукло за

собом сужавање саборног народног и црквеног идентитета Срба. С друге стране, оправдано је и присуство народног језика у богослужењу, при чему степен тога присуства може варирати:

а) у зависности од тога о којим је структуралним елементима богослужења реч (по нашем мишљењу, оправдано је настојање да елементи са наглашенијом дидактичком функцијом – штива из Речи Божије, као и заједничка мољења, буду и по језичком изразу што блискији свим члановима литургијске заједнице, те да се изговарају на савременом језичком стандарду, док се елементи чија је основна функција величање, узношење хвале – антифони, изобразитељни псалми, тропари, кондаци, могу задржати и у традиционалном изразу, посебно ако имамо у виду и традиционалне аспекте о којима смо говорили у т. 7), и

б) у зависности од локалних услова и карактеристика средине (тако, у дијаспори и крајевима са изразитијим вишенационалним саставом, нарочито у местима насељеним православним несловенским живљем поред српског становништва, снажније је изражена потреба за богослужењем на савременом језику; у духовним школама, у циљу квалитетнијег овладавања самим црквенословенским језиком као неопходним елементом лингвистичке компетенције будућих пастира и теолога, оправдано је његово изразитије присуство; језички стандард, даље, може се диференцирати по критеријуму типа литургијске заједнице – монашке или парохијске, и сл.).

Разматрање ове проблематике захтева (и обавезује и писца ових редова, и потенцијалне учеснике у расправи), очигледно, вишеструки опрез и трезвоумље, а особито вођење рачуна о томе да се “тежња ка новим језичким формама увек мора руководити животом, живљењем истине кроз Духа Светога. Једино живот (и у биолошком и у духовном смислу) приводи изворном и адекватном језику. Дакле, једини легалан и неопходан покрет је онај од живота према језику, а никад супротно” [Пападопулос 1998, 59]. Отуда нам се чини умесним да, имајући у виду комплексност и вишедимензионалност разматране проблематике, њен богословски и национално-културни значај, закључимо да су актуелни став званичних органа Српске Православне Цркве и њена богослужбена пракса аргументовани и богословски, и филолошки, и у културно-историјском погледу и дистанцирани од неких неумерених и неутемељених захтева из прошлости.

## Литетатура

Аверинцев 1995 – С. С. Аверинцев (ред.), *Христианство. Энциклопедический словарь*. Т. 3. Москва, 1995, 783 стр.

Анђелковић 1921 – М. Анђелковић, *Богослужбени језик*. – *Весник Српске Цркве*, 1921, 2, стр. 127-135.

Аноним 1990 – “*Не человеческое творение он...*” – *Православное чтение*, Москва, 1990, 9, стр. 2-3. [Непотписано.]

Грданички 1963 – Митр. Д. Грданички, *О употреби српског језика у нашем богослужењу*. – *Гласник СПЦ*, 1963, 7, стр. 259-264.

Дроздов 1990 – Митр. Ф. Дроздов, *О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого, семидесяти толковников, и славянского переводов Священного Писания*. – *Православное чтение*, Москва, 1990, 9, стр. 7-8.

Ђорђић 1936 – П. Ђорђић, *Напомене о богослужбеном језику*. – *Хришћанска мисао*, Београд, 1936, 2, стр. 21-23.

Јевтић 1989 – А. Јевтић, *Методологија богословља*. [У:] *Трагање за Христом*. Београд, 1989, стр. 5-26.

Каверин 1999 – Н. Каверин (ред.), *Богослужбennyй язык Русской Церкви. История. Попытки реформации*. Москва, 1999, 411 стр.

Картон 1976 – А. С. Картон, *Роль догадки в процессе пользования языком и в процессе обучения языку*. [В сб.:] *Методика преподавания иностранных языков за рубежом*, Москва, 1976, стр. 178-194.

Комисија 1992 – *Божанствена Литургија Светога оца нашега Јована Златоустога*. Са старогрчког превела Комисија при Светом Архиепископском Синоду СПЦ, [У:] А. Шмеман, *Литургија и живот*. Цетиње, 1992, стр. 5-80.

Кончаревић 1996 – К. Кончаревић, *О богослужбеном језику Српске Цркве у прошлости и данас*. – *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд, 1996, књ. 25/2, стр. 57-66.

Кончаревић 1997 – К. Кончаревић, *Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868-1969)*. – *Српски језик*, Београд, 1997, бр. 1-2, стр. 197-211.

Кравецкий 1994 – А. Г. Кравецкий, *Проблема богослужбеного языка на Соборе 1917-18 годов и в последующие десятилетия*. – *Журнал Московской Патриархии*, Москва, 1994, 2, стр. 68-86.

Мајендорф 1986 – Ј. Мајендорф, *Католичност (саборност) Цркве*. [У:] *Саборност Цркве*, књ. 1. Београд, 1986, 113-130.

Новаковић 1889 – С. Новаковић, *Језик старе српске цркве*. – Хришћански весник, 1889, 2, стр. 84-100; 3, стр. 161-177.

Пападопулос 1998 – С. Пападопулос, *Теологија и језик*. Прев. З. Јелисавчић. Србиње-Београд-Ваљево-Минхен, 1998, 106 стр.

Плетнева 1994 – А. И. Плетнева, *К проблеме перевода богослужбених текстов на руский язык*. – Журнал Московской патриархии, Москва, 1994, 2, стр. 62-67.

Поповић 1986 – Ј. Поповић, *Саборност Цркве*. [У:] *Саборност Цркве*, књ. 1. Београд, 1986, стр. 77-100.

Поповић 1972 – *Житије Св. Кирила и Методија*. [У:] Арх. Ј. Сп. Поповић, *Житија Светих за мај*. Ваљево, 1972, стр. 268-283.

Синод 1964 – Св. арх. синод, бр. 3480/Зап. 581 од 13. новембра 1964.

Станилоје 1992 – Д. Станилоје, *Духовност и заједница у православној литургији*. Прев. еп. М. Кодич. Београд, 1992, 488 стр.

Стефановић 1969 – Б. Стефановић, *О најновијем покушају увођења српског језика у богослужење и неким проблемима превођења богослужбених књига*. – Православна мисао, Београд, 1969, стр. 104-109.

Трбојевић 1931 – П. Трбојевић, *О реформама црквеним*. Сремска Митровица, 1931, 93 стр.

Чонић 1927 – Д. Чонић, *Народни језик у православној српској цркви*. – Весник Српске Цркве, 1927, 3, стр. 291-302; 4, стр. 384-392.

Эдельштейн 1985 – Ю. М. Эдельштейн, *Проблемы языка в памятниках патристики*. [В сб.:] *История лингвистических учений: Средневековая Европа*. Москва, 1985, стр. 63-89.

## Резиме

Предочена студија представља покушај постављања и теоријског разматрања проблема функционисања богослужбеног језика у Српској православној Цркви данас (паралелно присуство црквенословенског и савременог српског кодификованог језика). Осмишљавање проблема спроводи се са позиција интердисциплинарног приступа, т. ј., са употребом специфично лингвистичких и теолошких факата и аргумената. Аутор прилази испитивању оправданости садашњег језичког богослужбеног дуализма у богослужењу СПЦ и залаже се, следећи Пападопулоса, за то да се стремљење ка новим језичким формама и, сагласно томе, решење избора богослужбеног језика увек руководи живим црквеним жвитом, а не обрнуто.

## **Резюме**

**Ксения Кончаревич**

### **ПРОЛЕГОМЕНИ К РАССМОТРЕНИЮ ВОПРОСА О НАШЕМ БОГОСЛУЖЕБНОМ ЯЗЫКЕ**

Настоящая работа представляет попытку постановки и теоретического рассмотрения проблемы функционирования богослужебного языка в Сербской православной Церкви сегодня (параллельное присутствие церковнославянского и современного сербского кодифицированного языка). Осмысление проблемы проводится с позиции интердисциплинарного подхода, т. е. с привлечением собственно лингвистических и теологических фактов и аргументов. Автор приходит к выводу об оправданности нынешнего языкового дуализма в богослужении СПЦ и выступает, вслед за С. Пападопулосом, за то, чтобы стремление к новым языковым формам и, соответственно, решение проблемы выбора богослужебного языка всегда руководствовалось живой церковной жизнью, а не наоборот.