

Ксенија Кончаревић

## ПРОБЛЕМИ ОПШТЕ ЛИНГВИСТИКЕ У СВЕТЛОСТИ ПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОГИЈЕ

У споменицима хришћанске писмености и светоотачкој баштини напосе налазимо мноштво не само појединачних и узгредних запажања о језику као систему (*langue*) и као његовом остварењу (*parole*) него и целовите, кохерентне теорије релевантне са становишта лингвистичке науке. У жижи интересовања православних теолога и Отаца Цркве нашла су се пре свега два фундаментална лингвистичка питања: питање о генези (пореклу) језика (укључујући и интерпретацију језичке слике света) и питање о природи и суштини језика (веза језика и мишљења, теорија номинације, литургијска и социјалне функције језика).

У поимању суштине језичког феномена православна теологија стоји на идентичним позицијама као и савремена лингвистичка наука. Ова потоња, наиме, језик интерпретира као најраширенији и најприхваћенији систем знакова који људи употребљавају у језичкој делатности, у интерперсоналној комуникацији. Због чега је човеку дат језик? Богословски одговор, најједноставније формулисан, јесте следећи: да би, излазећи из себе самога и одбацивши индивидуални живот у тежњи за љубавним јединством са Богом и другим људима, слободним и непоновљивим личностима које такође траже Бога, откривао своје мисли другоме човеку, да би учио од других и поучавао друге, да би се покрети разума и дубине срца могли пројавити и изван њега самога, открити се другима (уп. Кардамакис 1996: 53–66). Језик је, дакле, управо средство међуљудске комуникације, при чему се степен разумевања комуниканата у говорној продукцији и рецепцији налази у непосредној сразмери са степеном њихове духовне блискости. Према Светим Оцима, што су људи ближи Богу — то су ближи једни другима, то је иконичнија реч њихова, то је веће разумевање међу њима (Доротеј 1900, 87–88). Реч се поима у свој својој пуноћи и дубини једино уколико комуниканти „сапробивају у истоме духу“, „када један слуша са вером, док други

поучава са љубављу“ (Григорије Синаит 1992: 198). У обраћању Богу речи су у суштини излишне: молитва као чин богоопштења не мора поседовати своју материјалну, вербалну реализацију (такозвана „умна“ или „унутарња“ молитва), што, наравно, не умањује вредност вербализоване („усмене“, „гласне“) молитве као њеног почетка и подстицаја за њу (Игњатије 1993: 183–232). Језик је такође и средство човекопознања и богопознања, формирања појмовно-категоријалног апарата, објективације света. „Пошто нам није могуће свагда имати пред очима све што постоји, нешто од онога што је увек пред нама ми познајемо, док друго утискујемо у сећање (= меморију). Али, то оделито памћење (= издиференцирано меморисање) у нама се не може сачувати уколико нам означавање предмета који су се задржали у нашем разуму именима (= сигнификовање) не пружи средства да их разликујемо међу собом“ — пише Григорије Нисијски (Григорије Нисијски 1862: 6, 377–378). А код Василија Кесаријског читамо: ми „не познајемо по суштинама, него по именима и по дејствима; особито на тај начин познајемо бића бестелесна“ (Василије 1911: 1, 535). Језичком делатношћу човек делује на универзум око себе, осмишљавајући га и познајући, али њоме он истовремено познаје, изграђује и мења и самога себе. То је могуће управо због тога што је језичка способност као диференцијално обележје бића људскога дар Божији. У том смислу, преподобни Григорије Синаит издваја четири категорије речи, односно језичких знакова: прво — речи „од учења“, „реч педагог, која делује на наравственост“ (етички ниво личности); друго — речи „од читања“ (Светог Писма), „вода жива, која утољава жеђ духовну“; треће — речи „од делања“, које се примају у срце и проверавају опитом живљења у Христу (искуствени, делатни план), и четврто — речи „од благодати“, које се „сабирају у Духу и Духом“ (Григорије Синаит 1992: 198–199). Запажамо да у поимању функција језика патристичка мисао антиципира ставове модерне лингвистике, која такође у први план ставља комуникативне и когнитивне (референтне, денотативне) потенцијале језичког феномена (преглед схватања функција језика у савременом језикословљу в. у: Филин 1979: 385–386; Кодухов 1979: 35–36).

Језик није само обележје индивидуе него и језичке заједнице, језичког колектива. То може бити, најпре, народ: није случајно што старословенска лексема *јѣзыкѣ*, црквенословенски *јзыкѣ*, има неколико лексичко-семантичких варијанти: она, с једне стране, означава како (а) „језик као орган говорења“ и (б) „језик као систем знакова у његовом статичком и динамичком аспекту“, дакле *језик* и *говор* у терминологији Ф. де Сосира, тако, с друге, и (в) „народ, нацију“, при чему множински облик *јзыцы* има значење (г) „незнабожачки, пагански народи, нехришћани“ (уп. Дјаченко 1993: 849); ова-

ква дистрибуција значења сачувала се и у руском језику, с тим што је у оквиру (б) присутна дистинкција *язык-речь*, док је употреба ове лексеме у смислу (в) и (г) данас архаична (уп. Ожегов 1975: 840). То, даље, може бити и заједница Цркве: у том смислу говори се о „језику Цркве“, о остварењу саборног начела у функционисању језика: „Саборна реч јесте реч рођена у Цркви и за Цркву, Црквом освештана. То је реч у којој је личносно и народно посредством 'помирења' са Речју Божијом узведено у саборно двојединство“ (Ленахин 2002: 180). Порука Цркве, међутим, није утеловљена искључиво у језику, сведена на сам језик, будући да „Црква не говори само својим гласом, већ у исто време и самим својим постојањем“ (Папатанасију 2001: 74). Занимљиво је на који је начин антиномија коегзистенције народног и црквено-саборног начела била осмишљена у свести носилаца старословенског језика: назив *językь slověnskyjь*, и уопште атрибут *slověnskyjь*, и поред широке територијалне распрострањености овога језика — од Солуна до Паноније и Моравске и од западне Бугарске до Русије — и из тога проистекли неминовних дијалекатских разлика, примењује се за целину словенског ареала, у широком, новозаветном значењу *језика народа Божијег*, језика „који се не одређује било којим обласним говором, већ новозаветном поруком јединства“ (Трифуновић 1994: 158). Константин Преславски се отуда у „Прологу уз Јеванђеље“ и обраћа једном и јединственом народу словенском, а не народима словенским, позивајући: „Слишите словенски народ вас, слишите слово, от Бога бо приде“ (Трифуновић 1994: 159).

Пажњу православних хришћанских теолога заокупљала су и питања плотогоније и генезе језика, за која се сматра да се ни „на ступњу развоја данашњих знања лингвисти не могу квалифицирано бавити њима“ (Шкиљан 1987: 185). Као полазна основа за заснивање учења о пореклу језика у патристичким споменицима узима се навод из Књиге постања: „Господ Бог створи од земље све звијери пољске и све птице небеске, и доведе к Адаму да види како ће коју назвати, па како Адам назове коју животињу, онако да јој буде име; и Адам надједо име сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској“ (1 Мојс 2 19–20). Историјат патристичких теорија о пореклу језичког феномена јесте у првом реду историјат интерпретације наведених стихова. У најкраћем, ова би се интерпретација могла свести на следеће: као што се човек не може назвати творцем (саздаатељем) ствари, тако се ни Бог не може назвати ономотетом (установитељем имена) у правом смислу. „Нити је Адам створио животиње, нити им је Бог наденоу имена, како казује Мојсије“, пише Григорије Нисијски (Григорије Нисијски 1862: 6, 426). А управо човек, а не Бог, јесте тај што номинује предмете и појаве у свету који га окружује зато што је језички феномен потребан њему самоме

— као систем знакова у који ће, с једне стране, бити „пресликани“ подаци из универзума добијени различитим облицима човековог деловања, и, с друге, путем којег ће они бити пренети другим учесницима комуникацијске праксе. Супротстављајући се аријанском епископу Евномију, који је, позивајући се на 1. поглавље Књиге постања („И рече Бог: нека буде свјетлост. [...] И свјетлост назва Бог дан, а таму назва ноћ“), учио да језик не може имати чисто људско порекло, односно да у њему треба видети одраз највише Премудрости Божије, Григорије Нисијски наводи: „Наши противници ће се, вероватно, позивати на ове речи. [...] Они постављају питање: ако Писмо признаје да је свеукупно називље утемељио Бог, како онда тврдите да су људи ти који су измислили имена? А шта ћемо пак ми узвратити на ово? Опет ћемо прибећи обичним речима и казати да је Онај Који је целокупну твар привео из небића у биће Саздаатељ ствари, разматраних у њиховој суштини, а не (Саздаатељ) имена, која немају своју суштаственост и која су сачињена од звукова гласа и језика; предмети се, захваљујући свакоме човеку природној способности, именују одређеним звуком који служи за њихово означавање, тако да је име адекватно предмету саобразно локалном обичају свакога народа“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 372–373). И даље: „Каже ли когод да се имена образују онако како је људима по вољи, у складу са навикама њиховим, тај ниуколико неће погрешити у поимању Промисла, будући да ми тврдимо да од нас порекло воде имена, а не природа постојећих предмета. Другачије *небо* назива Јеврејин, а другачије Хананејац, али и један и други имају на уму једно исто, нимало не грешећи у разумевању предмета због различитости самог гласовног склопа“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 377–378). Аналогне интерпретације наћи ћемо и код старијег брата Григорија Нисијског — Василија Кесаријског, чију је полемику против Евномија Григорије наставио и развио, затим код Аурелија Августина, Петра Ломбардијског, Бонавентуре, Томе Аквинског (о томе в. детаљније: Едељштејн 1985: 184–199).

Обратићемо још једном пажњу на узајамни однос речи Божије и речи Адамове. Реч Божија јесте творачка сила, која призива видљиви свет из небића у биће. Шест дана стварања јесте шест речи што их је изрекао Бог, шест речи које су поставиле темељ бићу: „И рече Бог: Нека буде ... и би...“ (1Мојс 1 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26). Како запажа еминентни савремени руски филолог и теолог В. Лепахин, једино у Богу запажамо идеалну адекватност речи делу и предмету. У твораштву Божијем реч антиципира предметност: „Реч призива предмет у живот, она се не 'лепи' на већ створену ствар као некаква етикета. Реч представља унутарњу духовну структуру ствари, њену метафизичку основу“ (Лепахин 2002: 172). Јован Кронштатски ће исту мисао изрећи на следећи начин: „Реч представља израз истине, она јесте сама истина, биће,

дело. Реч претходи свакоме бићу, свакој ствари, као узрочник њиховог постојања — прошлог, садашњег или будућег“ (Јован 1991: 1, 260). Када је Адам надевао имена „сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској“ (1 Мојс 2 19–20), реч се нашла у односу постериорности према предметној реалности, при чему „име које је надевао Адам није могло бити у противречности нити са иманентним карактеристикама денотата, нити са унутарњим логосом што га је Бог унео у предмет приликом његовог стварања“ (Лепахин 2002: 173), и то зато што је човек пре греховног пада поседовао способност да прозире у унутарњу суштину ствари, да сагледава „логосност“ видљивог света и да је идентификује у речи посматраној као јединство форме (фонетско-фонолошког склопа) и садржаја (семантике).

У вези са односом природног и натприродног у пореклу имена доминантно патристичко тумачење могло би се укратко изложити на следећи начин: творачка способност, разумност дарована прворођеноме Адаму, као и читавом роду људскоме, од Бога је, те стога сваки човек још од момента свога рођења потенцијално влада језиком, с тим што је реализација те способности, укључујући и номиновање, дело самога човека. Као што свака потенција, свака људска способност може и да се пројави у реалном постојању, али и да остане у небићу, тако и је и са језиком: он јесте потенцијално својствен сваком људском бићу, међутим, уколико појединац нема прилике да чује говор других људи који га окружују још од самог рођења, он неће проговорити, дакле, неће артикулисати гласове и гласовне комплексе са својственом им семантичком вредношћу (језичке знаке), него ће се у комуникацији са окружењем служити невербалним средствима (уп. детаљније: Едељштејн 1985: 162–184).

Али како објаснити феномен мултилингвизма? Зашто сви народи не говоре истим језиком? И да ли је, можда, у неком народу сачуван најстарији језик, језик Адамов, којим је човек говорио у рају и којим су била дата имена животињама? Хипотеза о очуваности тога језика у једном народу, свеједно ком, среће се у средњовековним апокрифима и хронографима, писаним у духу слободног, уметничког приповедања са својственом му фикцијом, али не и у философским и теолошким трактатима (о литерарној обради библијског казивања о вавилонској пометњи у словенским средњовековним књижевностима в. Трифуновић 1994: 145–178).

Свети Оци су као полазну тачку за расправљање о овим питањима узимали библијско казивање о грађењу Вавилонске куле, где се наводи да „бијаше на цијелој земљи један језик и једнаке ријечи“ (1 Мојс 11 1). Који је то језик био? Да ли је то био онај непомућени језик којим су се споразумевали прародитељи у рају? Да ли се тај језик неповратно изгубио после изгнања из

раја, или се негде ипак сачувао? И колико је језичких „катастрофа“ преживело човечанство? На сва ова питања давани су различити одговори, од којих ће поједини извршити значајан утицај на каснији развој европске лингвистичке мисли (уосталом, и данашње концепције које настоје да разреше проблем порекла језика најчешће имају облик теорије о њиховој моногенези).

Никејци о томе суде на следећи начин: „Природа ствари, као нешто што је Бог усадио, остаје непроменљива, док су се гласови који служе за означавање тих ствари разделили на толико различитих језика да их је због мноштва њиховог тешко и побројати. Предочи ли ко мешање језика приликом градње куле у Вавилону као контрааргумент реченом, нека има у виду да се и овде не казује да Бог ствара језике људске, него да је Он учинио да дође до пометњс језика, како не би свако свакога разумео. Наиме, док су сви живели једнако и док се људи још нису били разделили на мноштво различних народа, сва укупност људи који заједно живљаху говораше истоветним језиком; а након што је, по благовољењу Божијем, цела земља имала постати насељена, након распада заједнице језика, људи се расејаше по разним местима, те сваки народ створи особити карактер израза и гласова, стекавши као свој удео једногласје као становиту везу узајамног јединомислија, тако да, немајући размимоилажења у погледу знања предмета, људи почеше да се разликују по начину њиховог именовања. Јер *камен* или *дрво* не чини се једнима оваквим, а другима онаквим, премда су имена тих ствари у свакоме народу различита; тако да остаје поуздана реч наша да су гласови људски творевине нашега разума. Јер није нам знано из Писма ни то да су у почетку, када је човечанство још само са собом било једногласно, речи биле предате од Бога на некакву поуку људима, нити пак да је, када су се језици оделили по различитим обележјима, Божанствени закон установио на који начин свако мора говорити; него је Бог, зажелевши да људи буду разнојезични, препустио да сви иду природним путем, те да сваки народ образује гласове (= гласовне комплексе) за објашњавање (= озвучавање) имена онако како је њему по вољи“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 366–367).

Тврдећи да постоји толики број језика да их је, због мноштва њиховог, тешко и побројати (према савременим лингвистичким проценама, иначе, претпоставља се да у свету функционише око 2.500–3.000 језика, премда је тај број услован, с обзиром на тешкоће везане за диференцирање идиолеката, дијалеката и језика; уп. Кодухов 1979: 285; Шкиљан 1987: 20, 134–137), Григорије Нисијски размимоилази се са другим ауторима у процени броја народа и језика на земљи. На основу симболичког тумачења појединих места из Библије (особито стиха: „Кад Вишњи раздаде наследство народима, кад подели синове Адамове, постави међе народима по броју синова Израиле-

вих“ — 5Мојс 32 8), у теолошкој мисли дошло се до претпоставке, која је постепено постала готово општеприхваћена, да би тај број морао бити чудесан, магичан — 72 (или би се, евентуално, заокружио на 70). Ово тумачење, преко „Хронике“ византијског аутора Георгија Амартола, постаће познато и у Русији и наћи одраза у најстаријем руском летопису — Несторовој „Причи о давним временима“, као и у низу каснијих споменика (Едељштејн 1985: 195). У словенским срединама сматрало се, иначе, да „словенски“ (или, у неким тумачењима, руски) језик улази у број ова 72 језика (Трифунуовић 1994: 152); сам пак „словенски“ језик састављен је, са своје стране, од седам језика (Трифунуовић 1994: 173). Одступање од тог „утврђеног“ броја налазимо код још неких аутора. Тако Климент Александријски, допуштајући могућност постојања већег броја језика, износи: „Ефор и многи други историчари тврде да на земљи постоји 75 нација и 75 наречја... Међутим, пре би се као истина могло прихватити то да је број првобитних наречја био 72, као што нам говоре наша свештена Писма, а да су сва друга наречја образована мешањем првобитних наречја, двају или трију или више“ (Климент 1892: 138–139). Занимљиво је поменути да је Данте понудио оригиналну теорију „вавилонске пометње“, по којој је сваки нови језик представљао творевину припадника одређене професије (Едељштејн 1985: 196), а не народа предвођеног својим челником или патријархом, како читамо код других аутора; то је, несумњиво, израз и одраз еснафске организације друштва његовог доба.

У равинској егзегетици античког и средњовековног периода било је прихваћено мишљење да је језик Адамов, дакле општечовечански језик пре градње Вавилонске куле, био онај језик који се сачувао код потомака Еверових и који је назван јеврејским (Едељштејн 1985: 196–197; Трифунуовић 1994: 145–146). То је језик на коме је Бог говорио са човеком, језик на коме је настала Библија. Овакво мишљење наћи ћемо у више патристичких споменика. Тако Јероним Стридонски у писму папи римскоме износи: „За почетак језика и заједничког говора и сваке речи коју изговарамо целокупна старина признаје језик јеврејски, на коме је написан Стари Завет“ (Будагов 1967: 337–338). Ту ће хипотезу прихватити и Исидор Севиљски, али је он при томе ипак указивао да су јеврејском језику, који, према казивању о градњи Вавилонске куле, не би смео бити сличан ниједном другом језику, веома слични језици других народа из тога ареала (Едељштејн 1985: 196). У тумачењу Књиге постања Јефрем Сиријски тврди да су сви народи, изузев једног, изгубили првобитни језик. „Једино је Евер остао са тим истим језиком, како би и ово (обележје) служило као јасни знак разграничења“ (Едељштејн 1985: 196). Међутим, из изнетог никако не би могао уследити закључак да

су Оци Цркве без икаквих ограда прихватили хипотезу о јеврејском као „прајезику“ рода људскога. Сумњу у њу морала је изазвати већ и сама чињеница да ни свештене књиге нису биле написане само на једном језику, искључиво јеврејском. Григорије Нисијски у вези са тим наводи: „Мојсије, који живљаше много нараштаја после градње куле, користи један од доцнијих језика, приповедајући нам историјски о пореклу света, и приписујући Богу неке речи, излаже их на своме језику, језику на којем је био васпитан и на који је био навикнут. Он не истиче речи Божије придајући им обележје неког по пореклу другачијег и чудног звучања, како би необичношћу и различитошћу имена показао да су то речи Самога Бога, него, користећи обични језик, на истоветан начин излаже и властите и речи Божије. А неки од оних који су брижљивије проучили Писмо тврде да јеврејски језик чак и није онолико стар као остали језици, него да се, поред других чудеса, Израиљцима догодило и то чудо да је овај језик изненада био дат народу после (изласка из) Египта... Према томе, ако је јеврејски језик новији од других и ако је настао после свих (њих) након стварања света, ако је Мојсије Јеврејин те излаже речи Божије на властитом језику, није ли јасно да он не приписује Самоме Богу овакве речи, створене на начин како то људи могу учинити, него да он (Мојсије) овако говори из разлога што оно што је разумео није могуће изразити другачије него гласовима (= гласовним комплексима, језичким знацима) људским“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 367–368).

Веома су занимљива и оригинална тумачења проблема прајезика што их налазимо код Теодорита, епископа кирског, који је уживао реноме најученијег међу ауторима што су писали на грчком језику у V столећу. У његовим „Одговорима на питања из Књиге постања која изазивају недоумицу“ налазимо и овакве карактеристичне одломке: „*Питање 61.* Који је језик најстарији? — То показују имена. Јер 'Адам', 'Каин', 'Авел', 'Ноје' јесу имена својствена језику сиријскоме. Сиријци имају обичај да црвену земљу називају 'адамфа'. Отуда се 'Адам' преводи: 'земљани' или 'од праха', док 'Каин' значи 'стицање', то је и Адам казао... 'Авел' пак значи 'плач', пошто је он први постао мртав и први је био узрок плача родитељима својим. 'Ноје' значи 'упокојење'. *Питање 62.* А одакле води порекло језик јеврејски? — ... Неки веле да је језик јеврејски овако назван по Еверу, будући да је он једини задржао првобитни језик, и да су по њему добили име Јевреји. Међутим, ја мислим да су Јевреји своје име добили по томе што је патријарх Аврам из земље Халдејске ступио у Палестину, прешавши реку Еуфрат, пошто се речју 'евфра' на сиријском језику означава дошљак. А да су Јевреји добили име по Еверу, онда не би требало да се само они називају овако, јер многи народи воде порекло од Евера... Али ниједан од тих народа не користи језик јевреј-



ски... Ипак, непотребно је расправљати о томе, јер учењу о благочестивости неће сметати ни ако прихватимо прво, ни ако усвојимо друго мишљење“ (Тедорит 1905: 52–53). Иначе, мишљење о највећој архаичности сиријског језика присутно је и у средњовековној преводној и оригиналној српској књижевности. Ђ. Трифуновић наводи карактеристичан дијалог из „Слова о небеси и о земљи“: „*Вайрос*: Којим образом хоштет Бог судити миру? *Ойвейи*: Образом и лепотоју прекраснаго Јосифа, а језиком сиријанским хоштет Бог судити миру, поњеже сим јазиком глаголаше Адам и Јева“ (Трифуновић 1994: 146).

Уочили смо да се мултилингвизам у светоотачкој мисли прихвата као реалност, без аксиолошких конотација (било са позитивним, било са негативним предзнаком). Мултилингвизам јесте последица греха: јединствени језик био је разбијен у мноштво различитих језика због тога што је приликом градње куле у Вавилону срушен однос људи са Богом, као и њихов међусобни однос. Па ипак, светоотачка мисао никада није тежила повратку уназад, ка некадашњем „прајезику“, или наметању неког заједничког језика свим народима, свеједно о ком би се језику радило. Како запажа Атанасиос Папатанасију, Црква „реално прихвата већ постојеће поствавилонске језике и покушава да их преобрази у ново рухо Истине. То је оно што се догодило најпре (као супротност Вавилону) на Педесетницу, када су људи из различитих народа сваки на свом језику чули Апостоле како проповедају чуда Божија“ (Папатанасију 2001: 71–72), што је на блистав начин опевано у православној химнографији: „Языцы иногда размесишася, дерзости ради столпотворения: языцы же ныне умудришася, славы ради боговедения. Тамо осуди нечестивыя погрешениемъ: zde просветиль есть Христось рыбаари Духомъ. Тогда упрзднися безгласие к мучению: ныне обновляется согласие ко спасению душъ нашихъ“ (стихира на стиховње на великом вечерњу у суботу Свете педесетнице — Триод 2002: 240); „Егда снизшедъ языки слиа, разделяше языки Вышний: егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа“ (кондак Педесетнице: Триод 2002: 243). Црква такође не настоји ни да изгради неки властити, ексклузивни, само њој својствени језик којим би се разликовала од света, или пак језик који би обједињавао све хришћане. У „Посланици Диогнету“, ранохришћанској епистоли насталој средином II столећа, у вези са тим налазимо карактеристично запажање: „Хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер, нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот... Они живе у јеврејским и варварским градовима, како је коме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следују месним (локалним) обичајима, али пројављују задивљујуће и

заиста чудесно стање живота (и владања) свога... Свака туђина њима је отаџбина, и свака отаџбина туђина“ (Јевтић 1999: 415). Језичка различитост, и поред универзалности хришћанске проповеди, не само што није ретички чинилац у делатности Цркве него је чак и конститутивни елемент изградње локалних Цркава: „То омогућава Помесној Цркви да заиста буде Помесна и истинска Црква. То јој омогућава да се изрази, да створи своје сопствене текстове и изнова пресади Истину у ново поље, у нову културну средину, у одређену цивилизацију, у одређено друштво“ (Папатанасију 2001: 72–73). Митрополит пергамски Јован Зизјулас то назива *оваило-ћенским императивом*, образлажући га на следећи начин: „Потпуним уласком у људску културу и потпуним узимањем удела у људској природи Бог је у личности Христа поставио императив да Његова Црква и Њему омогући да стално улази у сваку културу“ (Зизјулас 2000: 3).

Какав је аксиолошки став Отаца Цркве према језичкој разноликости? Да ли се језички системи поимају као равноправни, или се ипак врши њихово рангирање, и, ако је тако, због чега? У патристичком наслеђу, колико год то парадоксално звучало, налазимо и једну и другу интерпретацију. Хришћанска мисао уводи револуционарну новину у начин вредновања језика у односу на античка схватања. На лингвистичкој карти света за античке мислиоце постојала су само два језика: матерњи, као језик културе и просвећености, и сви остали — варварски, примитивни језици, недостојни њихове пажње. Хришћанство управо универзалношћу своје проповеди изазива корениту промену у ставовима према језицима света. Када се Григорије Назијанзин у својој знаменитој омилији обраћа целој свету речима: „Чујте, народи, племена, језици, људи од свакога рода и свакога узраста“ (Григорије Назијанзин 1889: 1, 68) — то није пуки одраз красноречивости или тек стилска фигура, него истинско прокламовање хришћанске доктрине. У хришћанском наслеђу афирмисало се учење по коме сви језици, и поред своје формалне различитости и многобројности, у бити својој представљају, речено језиком савремене лингвистике, варијанте, односно реализације једне и јединствене инваријанте — једног и јединственог језика рода људскога. „Глуп си“ — пише Тертулијан — „уколико, негирајући универзалност природе, ово (вредност) будеш приписивао искључиво латинском или јелинском језику, који се сматрају сроднима међу собом. Душа није сишла са неба искључиво Латина и Јелина ради. Сви су народи — један човек, а различито име; једна душа, а различите речи; један дух, а различити звуци (гласови, гласовне реализације); сваки народ поседује властити језик, али је суштина језика свеопшта“ (Тертулијан 1910: 215). Сви језици су кадри да изразе истину, и сви су језици равноправни у том смислу што сваки од њих на аде-

кватан начин изражава начин мишљења својих носилаца. „Каж ми, на колико се начина, према различитости народа, озвучава реч којом се именује небо?“ — пише Григорије Нисијски. „Ми (Јелини) називамо га *ουρανός*, Јеврејин ће казати: *шаммаим*, Римљанин — *caelum*, а другачије ће изговорити Сиријац, Миђанин, Кападокијац, Мауританац, Скит, Трачанин, Египћанин; није лако чак ни побројати различита имена која у свакоме народу постоје за небо и друге ствари. А какво је, реци, природно име њихово, у коме се пројављује величанствена премудрост Божија? Даш ли предност јелинском називу у односу на остале, могуће је да ће ти се успротивити Египћанин, наводећи своје. Даш ли пак предност јеврејском, Сиријац ће навести своју реч, а ни Римљанин им неће препустити првенство; Миђанин такође неће дозволити да се његове речи не нађу на првом месту; и међу другим народима сваки ће првенства сматрати достојним своје“ (Григорије Нисијски 1862: 6, 423–424). У потенцирању језичке равноправности хришћански мислиоци неретко драстично раскидају са погледима доминантним у античкој епоси, износећи дијаметрално супротна становишта. Тако Климент Александријски, делећи, по традицији, човечанство на Јелине и варваре, долази до мисли, за своје доба више него смеле, да су „молитве на језику варварском делотворније него на другим језицима“, при чему у њеном извођењу полази од става да су Јелини на светској позорници заправо само развили и усавршили оно што су претходно као своју тековину створили други народи (Климент 1892: 140). Ипак, као што би се и дало очекивати, срећу се и мишљења која дају изразиту предност језицима на којима је створено богато културно наслеђе античке епохе — грчком и латинском. Како наводи Е. М. Едељштејн, Јероним Стридонски, добар познавалац више језика и преводилац Библије са јеврејског на латински, сматрао је „блиставим, живим, сладосним, кадрим да пружи истинску насладу и говорнику и слушаоцу једино грчки и латински језик“, а безусловно преферирање грчког језика било је својствено и Исидору Севилском (Едељштејн 1895: 179–180). Из преферирања одређених језика морала је, логично, проистећи и дилема: постоји ли међу језицима света неки који би се могао сматрати „чистим“, „светим“, јединим достојним да се на њему врши богослужење? Позната је теорија о светости три језика — грчког, латинског и јеврејског, која је најмоћнијег опонента нашла у такозваној кирило-методијевској идеологији (уп. Мајендорф 1986: 125–126). Међутим, мање су познате хипотезе — а оне су такође присутне у хришћанској мисли — да су управо та три језика била оскврњена грехом богоубиства, тако да би Свето Писмо и богослужбени канон требало да буду у употреби на неком потпуно „чистом“, „неоскврњеном“ језику, рецимо, сиријском или коптском (Едељштејн 1985: 181). Ово залагање остаће

маргинално управо због практичних разлога, јер се хришћанска Црква није могла одрећи језика који су вековима функционисали у сакралној сфери и на којима је већ постојао опсежан богослужбени корпус. Теоријски, равноправност језика у њиховој литургијској функцији Црква није доводила у питање: тако је константинопољски патријарх Фотије писао да су преводи речи Божије на било који језик оправдани, будући да Свето Писмо на свим језицима остаје самим собом, и то своје опредељење потврдио је и активном подршком преводилачкој делатности равноапостолних Кирила и Методија Словенских (Аверинцев 1976: 31). У пракси, такође, нарочито у првим вековима хришћанства, „оног тренутка када би нашла адекватно развијен језик који је имао писану форму, Црква“, по запажању истакнутог литургичара Б. Бота, „не би оклевала ни часа да га усвоји“ (Вукашиновић 2001: 77). Међутим, нису били ретки (а и данас су присутни) случајеви да се нека помесна Црква заустави („заглави“) на језику прошлости, на неком дијалектном пресеку од кога је савремени језик одељен столећима, нарочито ако га прогласи светим, самим по себи „благодатним“ и „спасоносним“, окарактерисавши колоквијални језик као профан и вулгаран. Такве тенденције би по правилу, пре или касније, изазивале обично најпре огорчену, а затим креативну реакцију и одговор Цркве. То нам одлично показује судбина латинског језика, чије позиције, управо због баријере у рецепцији оних којима је на њему била упућена порука Цркве, почињу слабити најпре пред изазовима реформатора (отуда ће се језичка проблематика третирати и на Тридентинском концилу 1545–1563), затим, крајем XVII века, спонтано, под утицајем продора народног појања у појединим срединама (Немачка, Француска), да би постепено, са конституисањем и делатношћу литургијског покрета (а она би се временски могла омеђити од око 1830. до краја шездесетих година XX века, односно до Другог ватиканског концила), дошло и до комплексног и вишедимензионалног осмишљавања теолошког одговора на изазове о којима је реч (детаљније в. Вукашиновић 2001: 26–104). Сличан проблем, премда у мањим размерама, развио се и у вези са црквенословенским као језиком богослужења: кажемо у *мањим размерама* имајући у виду неједнак степен генетске и типолошке блискости савремених словенских језика црквенословенском (наиме, у срединама где се конституисање књижевнोजичког стандарда снажније везивало за црквенословенску основу, у литургијској сфери остао је доминантан традиционални сакрални језик, док је ослањање превасходно на дијалекатску основу имало за последицу и потискивање традиционалног богослужбеног израза). Управо због овог разлога пред црквенословенским језиком, посматрано у целини словенског ареала, не стоји алтернатива: опстати по сваку цену или ишчезнути, него и ком-

промисна могућност, потпуно прихватљива за средине у којима је стандард изграђен на црквенословенској бази (руска, украјинска, бугарска), а која се очитује у модификовању црквенословенске норме у складу са савременим стањем и развојним тенденцијама, чиме би се она приближила могућности-ма рецепције данашњих верника са поменутих подручја (о стању и перспективама функционисања црквенословенског језика на почетку XXI столећа в. Кончаревић 2001: 24–32). Мишљење о потреби осавремењивања црквенословенске норме, стварања такозваног новословенског језика, у Руској цркви однело је убедљиву превагу над идејом о русификацији богослужења још почетком XX века, у атмосфери припрема за Помесни сабор 1917–1918. године (о историјату идеја о модификовању новоцрквенословенске норме уп. детаљније Сове 1974: 25–68; Кравецки 1994: 68–87; Плетњова 1994: 62–67); то је утолико значајније уколико се има у виду чињеница да је у то доба РПЦ већ имала значајног искуства у богослужењу на језицима новопросвећених националних мањина. Наравно, и идеје о литургијској употреби савремених словенских језика добиле су своје теолошко утемељење како у радовима еминентних истраживача тако и на богословским скуповима (уп. Вукашиновић 2001: 117–130).

У овом раду покушали смо да предочимо круг најрелевантнијих питања опште лингвистике која су нашла одраз у теолошкој, пре свега патристичкој мисли. Извесно је да тема *теологија и лингвистика* заслужује детаљнију разраду, како продубљавањем поставки везаних за теолошку интерпретацију општелингвистичке проблематике тако и продором на друга подручја испитивања (*лингвокултурологија* — истраживање интеракције православног цивилизацијског модела у језику; *лингвостилистика* — испитивање обележја сакралног функционално-стилског комплекса; *лингводидактика* — прескрипција и дескрипција детерминантних обележја система наставе страних језика у теолошком образовном профилу; *традуктологија* — проучавање карактеристика преводилачке делатности на материјалу текстова из сфере теологије и духовности, итд.). Уколико прилог који сада нудимо пажњи теолошке и лингвистичке јавности подстакне интересовање за бављење овом, у нашој средини за сада недовољно истраженом проблематиком, сматраћемо да је постигао свој циљ.

## ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, С. С. (1976), *Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью, у: Из истории культуры Средних веков и Возрождения*, Москва, 24–38.

- Будагов, Р. А. (1967), *Литературные языки и языковые стили*, Москва.
- Вукашиновић, В. (2001), *Литургијска обнова у XX веку*, Београд — Нови Сад — Вршац.
- Григорий Назианзин (1889), *Творения*, ч. 2, Москва.
- Григорий Нисийский (1862), *Творения*, ч. 4, Москва.
- Григорий Синаит (1992), *Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же о помыслах, страстях и добродетелях, и еще о безмолвии и молитве. Наставление безмолвствующим*, у: *Добротолубие*, т. 5, Сергиев Посад.
- Дорофей (1900), *Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка*, Сергиев Посад.
- Дьяченко, Г. (1993), *Полный церковнославянский словарь*, Москва.
- Эдельштейн, Е. М. (1985), *Проблемы языка в памятниках патристики*, у: *История лингвистических учений. Средневековая Европа*, Ленинград, 157–207.
- Зизјулас, Ј. (2000), *Православна Црква и њрећи миленијум*, „Хришћанска мисао“ 1–4, 3–7.
- Игнатий Брянчанинов (1993), *Творения*, т. 2: *Аскетические опыты*, Москва.
- Иоанн Кронштатский (1991), *Моя жизнь во Христе*, Москва.
- Јевтић, А. (1999), *Дела айосћолских ученика*, Врњачка Бања — Требиње.
- Кардамакис, М. (1996), *Православна духовност*, Атос.
- Климент Александрийский (1892), *Строматы*, Ярославль.
- Кодухов, В. И. (1979), *Введение в языкознание*, Москва.
- Кончаревић, К. (2001), *Црквенословенски језик на размеђу миленијума: њроблеми и њрсјекћиве функционисања*, „Славистика“ 5, 24–32.
- Кравецкий, А. Г. (1994), *Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–18 годов и в последующие десятилетия*, „Журнал Московской Патриархии“ 2, 68–87.
- Лепяхин, В. (2002), *Икона и иконичность*, Санкт-Петербург.
- Мајендорф, Ј. (1986), *Католичност (саборност) Цркве*, у: *Саборност Цркве*, књ. 1, Београд, 113–130.
- Ожегов, С. И. (1975), *Словарь русского языка*, Москва.
- Папатанасију, А. (2001), *Језик светиа / језик Цркве: аванђура сјоразумевања или сукоб*, „Видослов“ 25, 67–74.
- Плетнева, А. И. (1994), *К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык*, „Журнал Московской патриархии“ 2, 62–67.
- Сове, Б. И. (1974), *Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках*, „Богословские труды“ 5, 25–68.

Тертуллиан (1910), *Творения*, ч. 2, Киев.

Триодь (2002), *Триодь цветная*, Москва.

Трифунувић, Ђ. (1994), *Сѣара срѣска књижевности. Основе*, Београд.

Феодорит Киррский (1905), *Творения*, ч. 1, Сергиев Посад.

Филин Ф. П. (1979), *Русский язык. Энциклопедия*, Москва.

Škiljan, D. (1987), *Pogled u lingvistiku*, Zagreb.

## РЕЗЮМЕ

Ксения Кончаревич

### ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕЙ ЛИНГВИСТИКИ В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Настоящая работа представляет попытку систематизации и критического переосмысления основных постулатов православного богословского, в частности патристического, взгляда на языковой феномен, в первую очередь концепций о генезисе, сущности и функциях языка.

Автор приходит к выводу, что во многих отношениях раннехристианская и патристическая мысль опережает идеи современного языкознания. Так, согласно православному богословию, язык есть дар Божий, основные функции которого — коммуникативная (язык есть средство общения человека с человеком, тогда как в обращении к Богу речевая деятельность по существу является излишней) и познавательная (язык служит средством объективизации и познания окружающего нас мира); данные функции признаются ведущими и лингвистической наукой. Патристика выдвинула и комплексную теорию о моногенезисе языка, в значительной мере повлиявшую на развитие последующей лингвистической мысли. В понимании феномена мультилингвизма теологи разделяют те же позиции, что и большинство современных лингвистов, признавая все языковые системы равноправными, способными служить средством сообщения Истины и призывания к личностной, свободной встрече с Истиной, которая есть не что иное, как Сам Воплощенный Христос. В заключительной части работы автор выступает за установление более тесных связей между языкознанием и богословием (в частности, в исследованиях по общей лингвистике, лингвокультурологии, лингвостилистике, лингводидактике, теории перевода).