

Ксенија Кончаревић
Ружица Бајић

О НЕКИМ ЛИНГВИСТИЧКО-КОМУНИКОЛОШКИМ АСПЕКТИМА ЛИТУРГИЈЕ

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ КОМУНИКАТИВНИХ ФУНКЦИЈА ЛИТУРГИЈСКОГ ДИСКУРСА

1. Присјуй проблему

Проблематика богослужбеног и богословског језика¹ спада у ред најслабије проучених области лингвистичких испитивања. Иако би због своје комплексности и вишедимензионалности она заслуживала опсежну разраду ка-

¹ Богослужбени (литургијски) језик јесте језик који се користи — најчешће, али не и искључиво — у храму, на свим врстама богослужења, док се богословски (теолошки) језик користи приликом исказивања најразличитијих теолошких (научно-богословских) садржаја, налазећи своју материјализацију у монографијама, чланцима, дисертацијама, уџбеничкој литератури, рефератима, саопштењима, предавањима из области теологије, излагањима у богословским дискусијама. Богослужбени језик, премда фиксиран у литургијским текстовима, реализује се углавном у усменој форми (и то не само кроз говорење него знатним делом и посредством појања), док се реализација богословског језика везује пре свега за писмену форму, премда се у савременим условима, са порастом улоге теолошке науке у друштву и ширењем научних контаката (симпозијуми, научне конференције и конгреси), он све више остварује и у усменом виду. Језик богослужења, даље, одликује се изразитом естетичком мотивисаношћу, емоционалном маркираношћу, битно умањеном стереотипношћу у односу на, рецимо, језик теолошке науке, језик информисања или, рецимо, административног пословања у оквиру Цркве, док је језик теологије, у настојању да задовољи екстралингвистичке критеријуме прецизности, апстрактности, логичности и објективности, нужно високо стандардизован, емоционално и естетички неутралан. Разуме се да између та два језичка варијетета не могу бити постављене строге границе: и богослужбени језик је у извесном смислу теолошки језик, будући да богослужења обилују разјашњењима теолошких поставки (индикативно је да постоје и извесни жанрови црквеног песништва којима је то доминантна намена, као, рецимо, посебна врста стихира названа по своме садржају *догматичима*), као што ни језику теологије није туђе повремено присуство обележја богослужбеног језика. Из досадашњег излагања већ се може наслутити да већина функционалних стилова идентифи-

ко на плану микролингвистике (особито са становишта функционалне стилистике и теорије дискурса) тако и у домену макролингвистичких (у првом реду социolingвистичких) и интердисциплинарних — лингвистичких и теолошких — проучавања, пажњу лингвиста у њеном оквиру до сада су привлачила готово искључиво питања историјата функционисања и лингвистичког описа конкретних богослужбених језика (у нашој средини: српско-словенског и новоцрквенословенског језика руске редакције). Теолози су, опет, своју пажњу понајвише фокусирали на образлагање социolingвистичких аспеката преференције овог или оног богослужбеног израза, премда без формулисања конкретних начела језичке политике и језичког планирања у тој области.²

Иако, као што ћемо у овом раду показати, литургија³ надалеко надилази раван говорног догађаја и димензије комуникације у емпиријској реалности, то не искључује њену лингвистичку и комуниколошку анализу, наравно, са битним методолошким полазиштем да се при њеном посматрању не апсолутизује сам језик као облик њене материјализације (о опасности приписивања онтичности језичком феномену у теолошким истраживањима в. Пападопулос 1998, 10–17). Уосталом, молитва постоји и мимо језика, она је надјезичка стварност, која свој најузвишенији вид постиже када се „дух мо-

кованих у профаној сфери (научни, информативно-публицистички, административно-пословни, књижевни) има свој пандан у сакралној сфери, одликујући се специфичним остваривањем. Тако би богословски (теолошки) језик одговарао научном функционалном стилу, док би међу профаним стилима богослужбеном језику најближи био књижевно-уметнички стил. Профани и сакрални функционално-стилски комплекс (у целини или њихове поједине компоненте) у једном социокултурном колективу могу се реализовати на једном језику — ономе који опслужује дати колектив у свим сферама комуникације (код нас је то савремени српски стандардни језик), али и на два језика, било по начелу диглосије (комплементарности, рецимо старосрпског и старословенског језика), било по начелу коегзистенције (сапостојања, рецимо, савременог српског стандардног језика и црквенословенског језика).

² Преглед литературе у вези с том темом: К. Кончаревић, *Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868–1969)*, Српски језик 1–2 (1997) 197–211.

³ У овом раду термине *литургија*, *литургијски* употребљавамо и у ширем и у ужем смислу. Литургија у најопштијем смислу значи *дело народа, омишља сивар, јавна служба*, то јест, у примени на Цркву, *дело Цркве, дело свега народа Божијег, главна и јавна служба Цркве, служење Цркве*. Отуда се тај термин у ширем значењу односи на свеукупни молитвено-благодатни живот Цркве, на њено богослужење („култ“) у свим његовим облицима и у свеколиком његовом обиму. У ужем смислу, тим термином именујемо свету тајну Евхаристије, то јест евхаристијско богослужење. Такође ћемо напоменути да, када говоримо о молитви, имамо у виду њену најтежњу повезаност са литургијом: „Молитва сваког верника своју пуноту и циљ налази у литургијској молитви и богослужењу Цркве. У Православљу литургијска молитва или молитва Цркве јесте правило и образац, мера и критеријум, саборни израз и смисао сваке молитве“ (Кардамакис 1996, 279).

ли уздисајима неисказаним“ (Рим 8 26), а посебно у непрестаној молитви, којом се наше постојање преображава у постојано молитвено стање духа, које „литургијски установљује и обликује цело наше биће“ (Кардамакис 1996, 271).

Ипак, то начелно полазиште не искључује могућност истраживања лингвистичког и комуникативног плана молитве и богослужења, наравно, уз јасну свест, која неминовно утиче на методолошки поступак, да је догађај молитвено-литургијског сапостојања и заједницења са Богом несравњено изнад његовог вербалног израза. На овом месту покушаћемо да размотримо једно значајно општелингвистичко питање — функционисање литургијског језика. Намера нам је да идентификујемо језичке функције својствене литургијско-молитвеном дискурсу,⁴ опишемо битне карактеристике њихове реализације и на тај начин одговоримо на питање: у чему је особитост сакралне речи у односу на профану употребу језика?

II. Богослужење као говорни догађај

Литургија се, као и свако друго богослужење, из перспективе лингвистике и комуникологије може посматрати као говорни догађај са својственом му уобличеном спољашњом и унутрашњом структуром, лингвистичким и екстралингвистичким садржајем: она има одређени почетак, трајање и завршетак, подразумева обиље нејезичких поступака у функцији пратећих, али и водећих, доминантних у односу на вербалне чинове (сама сврха литургије јесте причешћивање Телом и Крвљу Христовом као најприснија комуникација са Христом); темељи се на јединственој компетенцији комуникације (употребе вербалних и невербалних средстава) њених учесника, што имплицира постојање заједничких и општеобавезујућих норми интеракције и норми интерпретације. У пракси се, додуше, дешава да се поједини учесници евхаристијског сабрања оглуше о поменуте норме, с тим што комуникативни неспоразум не доводи до прекида говорног догађаја. Тако, норму интеракције не поштују они учесници евхаристијског сабрања који на возглас: *Главе своје Господу њриклонише!*, не реагују заузимањем прописаног става, као што је и норма интерпретације прекршена онда када неко, услед недовољности предметне (теолошке) компетенције, неадекват-

⁴ Тиме се репертоар потенцијалних истраживачких проблема у оквиру анализе литургијског дискурса никако не исцрпљује. Пажњу заслужују, између осталих, и проблеми форме и структуре литургијског дискурса, посебно дискурсни маркери, затим ритам литургијског дискурса као пулсирање центрифугалних и центрипеталних тежњи у томе дискурсу итд., које због обима и намене овога рада остављамо по страни.

но разуме смисао литургијских вербалних порука и невербалних радњи (о значају средстава невербалне комуникације у богослужењу — гестова и ставова — v. Григорије Светогорац 1991, 115–116). У литургији као комуникативном акту учествују сви чланови евхаристијског сабрања, при чему водећа улога припада литургу — возглавитељу сабрања — који иконизује Христа. За разлику од других комуникативних чинова, у којима недовољно познавање кода којим се шаље или прима порука може бити повод за прекид комуникације, у литургијско-молитвеном дискурсу дешава се да пошља-лац (свештеник, али и целина заједнице) не познаје довољно код којим се, лингвистички посматрано, „шаље порука“ (ако је богослужбени језик архаичан у односу на колоквијални, као приликом употребе црквенословенског језика у српској средини), али да говорни догађај ипак опстаје. Разлог томе је постојање унапред одређеног „сценарија“ службе са њеним комплетним језичким садржајем (служба се, дакле, не импровизује, него се сви њени елементи репродукују на основу записа у богослужбеним књигама), а ту је и јасно одређена „прагматичка сцена“ — намера комуникатора, која се увек и остварује, сврха поруке, која се такође реализује чак и када постоји препрека у језичкој рецепцији, као и унапред испланирана комуникативна стратегија, у којој је најбитнија улога свештеника (између осталог, од тога да ли ће служити нормалним темпом или пребрзо, разговетно или немарно, да ли ће на проповеди разјашњавати смисао свештенослужбених делова умногоме ће зависити ефективност учешћа присутних у богослужењу као говорном догађају). Битна конститутивна компонента литургијског дискурса свакако је и емоционални напон, са широким спектром њиме обухваћених образаца емоционалног понашања учесника богослужења (нпр. љубав, радост, задовољство и пријатност, доживљај лепог, чуђења, дивљења, страх пред тајном и свештени трепет — цсл. *влагочиније* — пред светом тајном, кајање итд.).⁵

Учесници тог говорног догађаја су, на видљивом, перцепцији доступном плану, литург (епископ, свештеник, ђакон) и верни народ, а на невидљивом, тајанственом плану — бестелесне силе (анђелски чинови), Свети и Сам Бог у Тројици. „Евхаристија је јављање Бога и уједно преображај света у Теофанију. Она је јављање Бога као Свете Тројице будући да вршење евхаристијске тајне обухвата пројаву тројичне Икономије: Отац благоволи жртву Сина и прима је, Син приноси и предаје Себе у овој жртви, а Дух Све-

⁵ На појам емоционалног напона у дискурсу наслања се присуство различитих врста интуиција, које су вероватно утолико јаче уколико је јачи емоционални напон дискурса; у дискурсу богоопштења вероватно би посебно место имала мистичка интуиција (у терминологији Н. О. Лоског) издиференцирана према интензитету и садржају, а вероватно и према облицима испољавања.

ти је освештава и савршава“, пише протојереј М. Кардамакис, и додаје: „Евхаристија је тајна која мења цео свемир у тројично Богојављање, у заједницу тројичног живота и љубави“ (Кардамакис 1996, 124). Истовремено, Евхаристија је пројава Цркве у свој њеној пуности — у јединству војинствујуће и торжествујуће, земаљске и небеске Цркве, у саборности верних свих времена и свих простора, доживљеној у највећем интензитету.

Литургија се одвија у специфичном нејезичком контексту — у атмосфери храма, која се одликује изразитом топографском иконичношћу. Храм је икона невидљивог (олтар) и видљивог света (преостали део сакралног објекта) у њиховом јединству, икона космоса, икона целокупне твари (детаљније: Лепакхин 2002, 83–86). Царство будућег века иконизују и његови елементи, особито иконостас, затим храмовно осветљење, кађење, богослужбене радње, црквена утвар, богослужбене одежде свештеника, појање, као што је и епископ или свештеник икона Христа, а верни сабрани на молитви — Тело Његово (пored тога, верни изображавају небеске силе — херувиме — што се и експлицитно исказује у *Херувимској њесми* која претходи Великом входу: *Ми који Херувиме ѡтајансѣвено изображавамо и живоѡтворној Тројици Трисвѣтѡу ѡесму ѡевамо...*).⁶ Преподобни Максим Исповедник наводи да благодат Светога Духа, невидљиво присутна на светом сабрању, све који са вером и љубављу суделују у њему „преображава у већу боголикоств“, у складу са духовном готовошћу свакога понаособ (Максим Исповедник 1993, 177, 308). Све то очигледно показује да Евхаристија представља почетак живота изван овог времена, у Царству Божијем које долази. У таквом нејезичком контексту и реч богослужења поима се другачије и мистички, ниспослањем Духа Светога, поприма другачији карактер од оне у свакодневной говорној комуникацији. Као што је музика црквених песмопоја, по језгровитом и прецизном одређењу Павла Флоренског, „пројава небеске музике овде, на земљи“ (Трубачев 1983, 76) и дочарава „неземаљску радост и сласт које се свима рађају у души“ (Максим Исповедник 1993, 179), тако и литургијска реч, на којој се темеље и молитвословља, и свештена поезија песмопоја, и светописамско штиво, и свештеникова проповед, поседује у највећој мери одухотворени, синергијски и иконични карактер. Она, као прво, надилази емпиријску реч, и свест је доживљава као „неисказане речи ко-

⁶ Примере из текста *Божансѣвене лиѡтургије св. оца нашега Јована Златоустѡа* наводимо према преводу Комисије Светог архијерејског синода Српске православне Цркве (*Служебник*, Београд 1986), док су библијски цитати (уз екавизацију израза, ради уједињавања са нормативним одликама ауторског текста) у раду наведени према: *Свѣтѡ ѡисмо. Сѡтари завѣѡѡ*, прев. Ђ. Даничић, Београд 1998; *Псалѡѡир са девѣѡ библијских ѡесамѡ*, превео епископ Атанасије Јевѡић, Врњачка Бања 2000; *Свѣтѡ ѡисмо. Нови завѣѡѡ Госѡода нашег Исуса Хрисѡа*, превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне Цркве, Београд 1998.

је човеку није допуштено говорити“, како то искуство описује апостол Павле, будући уздигнут до трећег неба (2Кор 12 4). Литургијска реч је надемпиријска и надумна стварност „осмога дана“, дана Господњег. „Библија у цркви није књига“, пише протојереј Сергије Булгаков, „него *свешта тајна речи* која се савршава силом Духа Светога, као и друге свете тајне, и врши се *јричешће Речи*“ (Булгаков 1953, 152–153, курзив наш). И као што иконописци, са ретким изузецима, нису потписивали своје иконе, тако ни богослужбене химне и текстови молитвословља у православној традицији нису сматрани ауторским делима, него плодом благодатне помоћи Божије — „коауторства Духа“. Дух својом благодаћу иконизује реч молитве, омогућујући онима који се моле да прозру суштину предмета, појава, идеја, да „сагледају име и именовано у њиховом богочовечанском двојединству“ (Лепакхин 2002, 182). Суштину молитве отац Павле Флоренски формулисао је на следећи начин: „Изговарање Имена Божијег јесте живо улажење у Именованог“ (Флоренский 1988, 85). Призивање тога имена, по Павлу Евдокимову, „распростире благодат Оваплоћења, те омогућује свакоме човеку да лично усвоји Господа и у срце прими Христа“ (наведено према: Кардамакис 1996, 276). Молитвено обраћање Богу, по запажању Теофилакта Охридског, „одмах те узводи ка вишњем“ (Феофан Затворник 1995, 27), пружајући реално општење и сједињење са Богом. Молитва заправо и јесте нешто далеко више од обраћања човека Богу, разговора са Богом, употребе речи — то је догађај заједнице са Богом и љубавног јединства са њим. „По својој каквоћи“, пише Јован Лествичник, „молитва је сапостојање и јединство човека и Бога. По своме дејству, то је одржавање космоса, помирење са Богом“ (Јован Лествичник 1993, 192). Реч молитве, дакле, носи у себи реалну снагу која уноси хармонију у Богом створени космос и одржава га у бићу; она обнавља онај творачки потенцијал (реч = дело) који је својствен речи Божијој и који се пројавио приликом стварања света (Пост 1 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26). У православној духовности вековима постоји схватање да се свет „држи“ молитвама светих. „Благодарећи монасима, са земље не престају да се уздижу молитве Господу. У томе је корист света од монаха, јер свет постоји молитвом, а када ослаби молитва, свет ће пропасти“, вели духоносни старац Силуан (Сахаров 1981, 110). Реч молитве не познаје временска ни просторна ограничења: „Господе! Како је грандиозна тајна Твојих светова! Ја шапућем овде своје молитвице, а оне одјекују до на бескрајни крај Твојих светова, и разливају се по свој твари — и то логосносношћу сваке тварчице“ (Јустин Поповић 1980, 152). Она је и услов савршеног познања, пошто, будући праћена ниспослањем Светога Духа, враћа свести грехопадом изгубљено поимање суштине ствари: „Молитвено познање је

максимално битијно, у православном богословљу оно се противставља природнонаучном и спекулативно-разумском познању као иманентно формалном, као суштинско (познање ствари по суштини) феноменолошком, формално-логичком, као познање унутарњих веза између предмета и појава познању узрочно-последичних односа међу њима“ (Лепакхин 2002, 208–209). Она иконизује и самог човека, враћајући му првобитно достојанство, омогућујући му да „превазиђе људску раван и сопствене могућности“ (Кардамакис 1996, 270).

Од изузетног је значаја нагласити још синергичност богослужбене речи, то јест присуство Речи Божије у њој и речи човекове у њиховој интеракцији. Реч Божија присутна је у литургији захваљујући читању одломака из Јеванђеља, Апостола и паримија, као и захваљујући цитатима и реминисценцијама на Свето писмо инкорпорираним у сам текст службе. И док, слушајући одломке из Светога писма на служби, човек стиче савршено познање, дотле при узношењу молитве светописамског порекла (*Моли́тва Господња*, псалми) он сам узноси ту исту реч Богу, чиме, како уочава В. Лепакхин, постаје „саучесник унутарњег, тајанственог живота Речи Божије, прелазећи у богочовечански, иконични план владања речју“ (Лепакхин 2002, 185). Реч Божија, која носи тројични карактер — исходећи од Сина и од Оца (Јн 14 24) и откривајући се у Духу Светоме — присутна је на богослужењу да би се уселила у срца и умове верних, по савету апостола Павла: „Реч Христова нека обитава у вама богато, у свакој мудрости учите и уразумљујте себе: псалмима и славопојима и песмама духовним, у благодати певајући Господу у срцима својим“ (Кол 4 16), али је нису сви кадри примити (Мт 9 11; Јн 8 37), а још мање испунити, осим Духом Светим. „Божанствено Писмо“, пише Никита Ститат, „поима се духовно, и у њему скривена блага једино се духовним (људима) откривају Духом Светим“ (Никита Стифат 1992, 113). Узрок томе је чињеница да „Духом Христос постаје причастив, односно једино Духом Светим може се неко причислити, присајединити Христу“ (Мидић 2000, 11).

III. О функцијама литургијског језика

У општој лингвистици, као што је познато, нема јединствене и општеприхваћене класификације језичких функција. Једну од првих типологија понудио је аустријски психолог К. Билер, разграничавајући репрезентативну (означавање објеката, њихових својстава и односа), експресивну (изражавање мисли и осећања говорног лица) и апелативну функцију (остваривање утицаја на саговорника) (Филин 1979, 385–386). Међу најприхваћени-

јима је свакако типологија Р. Јакобсона, који говори о денотативној (когнитивној), емотивној, апелативној, магијској, фатичкој и металингвистичкој функцији језика (Јакобсон 1975). У литератури се оперише и терминима: комуникативна, информативна, емотивна, волунтативна, експресивна (конативна), гносеолошка (акумулативна), интеграциона, перцептивна, сигнификативна (семантичка), перформативна функција и другим (Kristal 1988; Кодухов 1979, 35–40; Dikro–Todorov 1987, 53–62; Škiljan 1987, 68).

У нашем испитивању, поред општеприхваћених, користимо и извесне термине које је наметнула природа саме материје — литургијског језика — којој приступамо интердисциплинарно (са позиција лингвистике и теологије). Уочене функције класификовали смо обједињавањем у комплексе, и то: 1. комплекс функција везаних за богоопштење, човекоопштење и деловање унутар Тела Цркве; 2. комплекс функција везаних за спознајну активност, и 3. комплекс функција везаних за личносну сферу (о понуђеној класификацији в. Зимня 1989, 13–19).

*А. Комплекс функција везаних за богоопштење,
човекоопштење и деловање унутар Тела Цркве*

1. Комуникативна функција

Молитва, по дефиницији, јесте стваралачки однос и жива заједница Бога и човека, која, уз то, подразумева „стално сабрање свих и возглављивање свега у Христу“ (Стојановић 2001, 235), а том приликом сви чланови Цркве себедавањем показују спасоносно старање једни о другима и саможртвену љубав једни према другима. Љубав и дијалог су основне димензије молитве у њеном богочовечанском испуњењу и црквеном остварењу, које врхунац доживљава управо у ехаристијској молитви, где се постиже пуноћа боговиђења и богоопштења. „У Литургији верник доживљава релацију дијалога са Светом Тројицом, то јест стварно њено присуство“, пише протојереј Д. Станилоје (Станилоје 1992, 7). Отуда је и на равни лингвистичке анализе оправдано говорити о *комуникативној функцији* црквене молитве.

У патристичком учењу о језичком феномену такође је уочено постојање комуникативне функције и њен примат у односу на друге функције језика. При томе, та функција разматрана је пре свега у равни међуљудске комуникације, док је за општење између човека и Бога (молитвено обраћање човека Богу или давање заповести човеку из уста Божијих) постојало мишљење да оно припада другој, надјезичкој равни реализације, будући да су за његово остваривање речи у бити излишне (Едельштејн 1985, 167–168). Међутим, то раздвајање ниуколико не имплицира закључак о безвредности,

безначајности међуљудског општења, напротив. Висок ауторитет речи, њена обавезујућа вредност и етичке димензије њене употребе умногоме су у православној традицији надахнуте Христовим императивом пажљивог односа према говорној делатности: „Јер ћеш због својих речи бити оправдан и због својих речи бити осуђен“ (Мт 12 37). О томе сведочи и чињеница да се у приручницима за вршење свете тајне исповести, напореда са гресима против Бога, Цркве, ближњих и себе самог, наводи и читав низ грехова против речи, као што су: богохулство, хуљење, узалудно призивање имена Божијег, вербално светогрђе, сврнословљење, злословљење, празнословљење, многословљење, лагање, клеветање, осуђивање, грубост, вређање, понижавање, самопреузношење, хвалисање, клетвонарушење, неиспуњавање завета, смејање, подсмевање другима, певање непристојних песама, расејаност на молитви, уклањање од црквених молитвословља или њихово напуштање, „радознало“ истраживање Писма, неприпремљено поучавање других и неприпремљено, недостојно проповедање, слушање оних који греше против речи (Булгаков 1913, 1071–1101).

Комуникација се у литургијској молитви одвија на неколико планова:

1. У дијалогу свештеника — возглавитеља литургијског сабрања — са Богом — када он иступа у име свих верних, оних који су непосредно присутни на богослужењу, али и одсутних, јер је Господ, по речи Псалмопојца, „нада свих крајева земаљских, и оних на мору далеком“ (Пс 64 6), узносећи му благодарност, славословећи га и молећи му се за разне потребе.
2. У дијалогу свештеника са верним народом, када свештеник иницира молитву или подстиче на вршење одређених радњи, док лаос исказује своје слагање и јединство са литургом, попут: *Горе имајмо срца! — Имамо ка Господу; Главе своје Господу њиклониие. — Теби, Господе! Мир свима! — И духу твоме*, и слично.
3. У дијалогу свештенослужитеља (свештеника и ђакона) у функцији обављања богослужбених радњи: *Помоли се за мене, владико светии. — Да ујрави Господ кораке твоје. — Помени ме, владико светии. — Да те помене Господ Бог у Царству Своем...; Жртвуј, владико. — Жртвује се Јагње Божије, Које узима грех света...; Найуни, владико, светии чашу. — Пуноћа Духа Светиога...; Ваконе, њрисџуи. — Ево њрисџуиам Христџу, бесмртноме Цару и Богу нашему*, итд.
4. У дијалогу сваког учесника богослужбеног сабрања са Богом. То обраћање Богу у првом лицу може бити предвиђено богослужбеним чином, текстуално уобличено и као такво обавезно вербализовано, као што је молитва пре причешћа, коју изговара сваки верник пре но што ће при-

ступити Светој чаши (*Верујем, Господе, и исповедам...*), или свештеникова молитва за време појања *Херувимске пјесме* (*Нико није достојан...*). У другим приликама, када се верник моли, благодари, славослови у своје име, чинећи то као лични подвиг у заједници Цркве, молитва не мора бити вербализована: верник може пребивати у стању у коме „ум радосно ћути“ (Сахаров 1980, 51), а душа, приближивши се Богу, непрестано са њим разговара (о непрестаној молитви v. Кардамакис 1996, 271–273). Индивидуална молитва може бити и вербализована, најчешће у унутарњем говору (без озвучавања), када верник отвара пред Господом своје срце, износи му своје молбе, исповеда му своје грехе итд. Једно искуство индивидуалне „комуникације“ са Богом покушао је да разјасни и генерализује Д. Станилоје: „Веома често када почнем да се молим, осећам се претходно позваним, привученим, подстакнутим од Бога да Му се обратим. Он ме позива на молитву. Ја треба да одговорим на Његов позив... Реч Божија мени упућена (проповеђу или молитвом других, али понекад и на директан начин, после тога) и молитва моја Њему везују се сместа у дијалог. Иницијативу дијалога у речима има Бог; у молитви, обично ја. У речи Божијој мени прво се осећам као једно *Ја* Божије, а Њега осећам као једно *Ја* које ми се обраћа; али одмах ја постајем *ја* и Бог ми постаје једно *Ти*. Дистанца између мога квалитета Божијег *Ти*, до квалитета *ја* који Му се обраћам, дакле и дистанца између Његовог квалитета *Ја* које ми се обраћа од *Ти* којем се обраћам, јесте толико кратка да се ови моји — Његови квалитети симултано појављују, као иначе у сваком разговору“ (Станилоје 1992, 106).

Моменат светодуховског подстицаја у отпочињању молитвеног општења са Богом, који наглашава Д. Станилоје, а који је од изузетне важности за поимање двојединог богочовечанског карактера молитвеног чина, истиче се и код многих других аутора. Тако Никодим Агиорит износи да је молитва „дар Божији, дело Божије благодати“ (Никодим Святогорец 1892, 209). Истинска, двоједина молитва отпочиње онда када човеку у помоћ приступи Дух Свети, јер се и саме молитве рађају под његовим утицајем. У том смислу отпочињање молитвеног општења анализира и свети Теофан Затворник: „Молитве су духовне из разлога што се најпре у духу рађају и сазревају, и из духа се изливају. А особито су духовне зато што се рађају и сазревају благодаћу Духа Светога. И Псалтир, и све друге словесне (= вербалне) молитве нису од самог почетка биле словесне: најпре су биле духовне, затим су заодевене у реч и постале словесне. Али реч, придруживши се, није укинула њихову духовност. Оне су и данас словесне само по облику, док су по сили оне духовне“ (Теофан Затворник 1998, 492).

Видели смо да молитва подразумева дијалог: то, дакле, није једнострано чин обраћања човека Богу, него реално сједињење човека и Бога у богоопштењу. Дијалог са Богом, како запажа протојереј Љ. Стојановић, „почиње стваралачким одговором на питање Божије човеку, сваком човеку упућено преко Адама кроз речи: *Где си?* (Пост 3 9). Тај одговор треба да буде делатно речит, а не повлачење у себе и склањање од одговорности, као јасна спремност: *Говори, Господе, чује служитељ Твој* (1 Сам 3 10), и спасоносно прихватање воље Божије, као што је показала Дјева Марија исповедивши пред Благословником: *Ево слушкиње Господње — нека ми буде њо речи Твојој* (Лк 1 38)“ (Стојановић 2001, 234–235). Истинска молитва чини човека способним да „чује“ или разуме одговор на своја мољења: „У истинској, иконичној молитви оно што се не саопштава постаје саопштавано, оно што се не чује — прима се слухом, невидљиво постаје видљиво, незнано постаје познато...“ (Лепахин 2002, 209). Увереност у то да Бог чује и услишава наше молитве и експлицитно је изражена у тексту Златоустове литургије: *Измоливши јединство вере и заједницу Светага Духа...* Али резултат молитвеног општења неупоредиво надилази Божији одазив — у овом и у будућем веку — на наше конкретне прозбе: „Онај Кога небеса нису кадра сместити, Он у молитви улази у душу живу“ (Каллист и Игнатиј Ксанфопулы 1992, 345). Врхунац молитвеног сједињења са Богом односи се на умно-срдачну Исусову молитву, где се Господ оприсутњује у души призивањем његовог имена. Изговарањем имена Сина Божијег „распростире се благодат Оваплоћења, те омогућује свакоме човеку да лично усвоји Господа и у срце прими Христа“ (Кардамакис 1996, 276).

Молитвени дијалог са Богом има и онтолошке последице по човека који узноси молитву. Захваљујући свом богочовечанском реализму, молитва преображава човека: тело његово постаје храм Духа што се моли у њему, а он сам се уподобљава анђелима, који на небесима непрестано опевају и славослове Бога. „У часу молитве свецело буди Анђео небески“, поручује свети Јефрем Сиријски (Ефрем Сиријски 1992, 329). Тако се молитвено општење показује као „онтолошки мост“ између Бога и човека, јер човек, благодаречи том мосту, преображава своју природу, побеђује молитвом своју палост и греховност и ограничава њихово деловање у свету.

Лично општење са Богом на богослужењу и саборна молитва Цркве нису у супротности, него у органској вези, тако да се поимају као „две стране једне исте праксе побожности“, пише М. Кардамакис и објашњава: „Заједничка молитва претпоставља лични подвиг појединачне молитве, која је, опет, могућа у простору заједнице само када онај који се моли осећа да је члан Тела Цркве. Уосталом, лична молитва треба да је саборна, то јест да

обухвата све, целу васељену, да срце које се моли грли све невоље и сав бол човечанства. Исто тако, и заједничка молитва треба да се схвати као лична обавеза и одговорност за сваког, која заједно са свима дели ризницу испуљења“ (Кардамакис 1996, 279). Чак и уколико се човек моли „у тајности“, у тишини свога дома или келије, он се укључује у саборну молитву свих живих и умрлих. С друге стране, саборна молитва не укида индивидуалну молитву, него је подстиче, надахњује, подржава.

Молитва је, као што смо видели, пре свега сапостојање и јединство човека са Богом, начин живота којим постајемо „суграђани Светих и домаћи Божији“ (Еф 2 19), што литургијски потврђујемо целивом љубави говорећи: „Христос је међу нама — јесте и биће.“ Управо то присуство Христа међу вернима сабраним у име његово (Мт 18 20) ствара претпоставке за идеално испуњење комуникативне функције језика у молитви, то јест за савршено разумевање између комуниканата. Овде не мислимо само на савршено Божије разумевање човека који се Богу обраћа, што проистиче из Божијег свезнања и продирања у дубине људског бића (тако се у Молитви светог Филарета, митрополита московског, отворено исповеда: *Ти једини знаш што ја мени потребно. Ти љубиш мене више него што ја умем љубити себе. Оче, дај служи Твом оно што ја сам ни искажи не умем... Ништаван сам и нем пред свештом вољом Твојом и недокучивим за мене љубавима Твојим*), него и на разумевање међу самим члановима литургијског сабрања, што подразумева благодатно надилажење антиномије између вербалног израза и разумевања његовог смисла у молитви. Наиме, по учењу Светих отаца, исказ говорника поима се у свој својој пуноћи и дубини једино када говорник и слушац „сапребивају у истом духу“, „када један слуша са вером, а други поучава са љубављу“, делатно преносећи светлост Речи Христове (Никита Ститат 1992, 143), а то и јесте молитва. Ава Доротеј, са тим у вези, примећује да што су људи ближи Богу, то је и реч њихова иконичнија, и њихово међусобно разумевање дубље (Дорофей 1900, 87–88). Зато је и истинско разумевање, то јест доживљавање литургије увек дубље од њене пукe вербалне разумљивости (уп. Вукашиновић 2001, 66–70).

Предуслов сваке молитве јесте „правилно делање и богомислије“ (Селаври 1997, 11), као што је и њен резултат савршено богопознање, које и јесте „сабитисање“ (Сахаров 1980, 130). Стога није свако обраћање Богу и тражење његових дарова, било појединачно било групе, исто што и црквена молитва. У њој, наравно, може бити и момената и елемената мољења и тражења: то је високофреквентна, премда не и обавезна, компонента молитве (постоје, рецимо, молитве благодарења у којима се не износи ниједно мољење, већ се цео молитвени чин своди на узношење хвале Богу за већ учи-

њена добротина). Молитва, наиме, подразумева шири спектар говорних чинова — хваљење (славословљење), благодарјење, кајање (исповедање грехова) и тек затим изношење прозбе (мољење) — обједињених у тематско и композиционо јединство, са слободним поретком тих елемената: то може бити редослед који смо навели при њиховом побрајању, а који препоручују, рецимо, свети Јован Лествичник („На хартији наше молбе ставимо пре свега искрену захвалност. На друго место нека дође исповедање и скрушеност у осећању душе. Потом износимо пред Свецара наше исказање“ — Јован Лествичник 1993, 193) и преподобни Никодим Светогорац („Најпре узсавослови Бога, затим Му заблагодари за добротина која ти је показао, онда Му исповедај грехе и оглушења о заповести Његове и, најзад, замоли Га за оно што ти је на потребу, особито у делу твога спасења“ — Никодим Светогорец 1892, 184), али се молитва може структурирати и тако да после призивања Бога (обраћања Богу) уследи исповедање грехова и изношење покајања, и тада се благодарјење и славословљење смештају на крај молитве (тај поступак примењен је при структурисању молитава пред Свето причешће). Уколико се молитва, међутим, поистовети са мољењем, уколико особа која је узноси остане само на тражењу испуњења својих потреба од Бога, ако се не надије ропско, најамничко одстојање и не оствари синовски однос и жива заједница, све остаје само „пука молба и понизно умољавање“ (Флоровски 1996, 10). „Молити ради услышења знак је човекоугађања, а ко се моли са знањем и вером, види пред собом Господа, будући да у Њему живимо, крећемо се и јесмо“ (Православље 1994, 46). Са исказивањем мољења у молитви повезана је, као конституента претходно анализиране, *директивна функција* језика, о којој ће бити више речи у даљем излагању.

2. Директивна, координативна и усмеривачка функција

Функција о којој говоримо изражена је кроз честу употребу императивног облика и изразито фреквентна у литургијским чинovima Цркве. Она се остварује, најпре, у обраћању свештеника и верног народа Богу у име свих верних присутних на богослужењу и шире, у име целе Цркве, а у неким приликама (свештеникова молитва *Нико није досиђојан*, молитва пред примање Светог причешћа и после причешћивања коју изговара свако понаособ) и у лично име, молитвом за разне потребе, духовне и материјалне. Тада се може назвати *функцијом мољења*. Иако је та функција примарни елемент молитве, сам молитвени чин не може се поистоветити са њом или се свести на њу, будући да он, као што смо видели, претпоставља још и слављење (славословљење) Бога, благодарјење Богу и исповедање, с једне стране, вере у Бога, и с друге, свести о властитој грешности. Поред употребе им-

перативних облика као најучесталијег средства за исказивање те функције, мољење може бити експлицирано перформативним глаголом, што је чест поступак у јектенијама: *Сав дан савршен, светш, миран и безгрешан од Госјода молимо. Добро и корисно душама нашим, и мир светш, од Госјода молимо*, итд. Други вид директивне функције повезан је са комуникацијом међу учесницима богослужења, а ту издвајамо два концентра. Први, ужи концентар односи се на комуникацију између свештеника и ђаконa, у којој се врши подстицање извођења одређених богослужбених радњи: *Узми, владико. Жртвуј, владико. Благослови, владико, светш сједињење. Ђаконе, присшуйи*, или стимулише одређено понашање: *Браће и саслужителю, ойросиш*. Други, шири концентар остварује се у богослужбеном дијалогу свештенослужитеља са верним народом, најчешће позивањем на заједничко упућивање мољења, заузимање ставова или практиковање одређених видова понашања (формални показатељ — инклузивни императив), као у примерима: *Госјоду се йомолимо. Смерно сшјомо! Пазимо! Заблагодаримо Госјоду!* Тада је реч о својеврсној координативној и усмеривачкој функцији.

3. Перформативна (извођачка) функција

Перформативна функција везује се за извршавање радње вербалним средствима. Већ смо видели да функција мољења може бити експлицирана перформативним глаголом; међутим, и онда када он није експлицитно присутан, мољење је извршено изговарањем одређених речи. На пример: (а) *Да нас избави од сваке невоље, гнева, ойасносш и нужде, Госјоду се йомолимо. Госјоде, йомилуј!* и (б) *Защшшшш, сшси, йомилуј и сачувај нас, Боже, благодаћу Твојом*. У оба примера изговарањем формуле извршен је говорни чин мољења, чија је садржина у (а) и (б) слична, при чему је у (а) он експлициран перформативним глаголом, док је у (б) он присутан имплицитно. Функција мољења, сходно томе, један је од пројавних облика перформативне функције језика богослужења. У литургијском језику, поред тога, вербалним средствима врше се и друге, нелингвистичке радње. Рецимо: у чину крштења особа која се крштава погђурује се у воду уз светотајинску формулу: *Крштшва се слуга Божији (име) у име Оца. Амин. И Сина. Амин. И Светшгоа Духа. Амин*, чијим изговарањем је извршена сама радња — ступање у Цркву. У истом том чину вербално се изражава одрицање од сатане и прихватање Христа, то јест сједињавање са њим (cf. Шмеман 1992, 228–230). Има ли, међутим, разлике између наведених примера? У оба је радња извршена изговарањем одређених речи, с тим што приликом одрицања од сатане и присаједињавања Христу радњу врши сам говорник, изражавајући своју слободну вољу (о томе сведоче и свештеникова питања која следе и одго-

вор кандидата за крштење: *Јеси ли се одрекао сајане? — Одрекао сам се*), док приликом крштења радњу врши сам Бог и она се збива истовремено са свештениковим изговарањем формуле. Слично је и приликом освештавања воде, плодова и другог, где се у тексту одговарајућих молитава ескплицира да се свештенорадња изводи силаском Духа Светог. Врхунац остваривања перформативне функције богослужбеног језика везује се за претварање Часних дарова у Тело и Крв Христову. „Када служитељи Бога живог произносе (= изговарају) страхотне речи освећења“, наводи Ј. Дмитревски, „Сам Исус Христос нисходи на наше жртвенике и тварно (материјално) мења хлеб у Своје сопствено Тело, а вино у сопствену Своју крв“ (Дмитревски 1997, 82). Литургичари су јединствени у оцени да спољашњу страну ехаристијске свештенорадње врши епископ или презвитер, док је истински вршилац тајне сам Господ Исус Христос. „Свештеникова су само уста, говорење молитве којом се освећује и рука којом се благосиљају дарови... Сила која дели је од Господа“ (Расказовски 1997, 298). Међутим, чињеница је да је богослужење установљено тако да се без свештеникових речи ни радња не извршава, због чега језику и приписујемо перформативну функцију. Ехаристијско претварање врши се изговарањем не само свештеникових (молитва епиклезе: *И молимо Те, и ђризивамо, и ђреклицьемо: нисѣошѣи Духа Твога Свеѣога на нас и на ове ђредложене Дарове... И учини овај Хлеб ђречасним Телом Христѣа Твога, а оно шѣо је у чаши овој ђречасном Крвљу Христѣа Твога, ђреѣтворивши их Духом Твојим Свеѣим*) него и Христових властитих речи (такозваних „речи установљења“: *Примитѣ, једитѣ, ово је Тело Моје... Пијѣте из ње сви, ово је Крв Моја...*). Колико је велика важност речи што их изговара свештеник, њихова *ѣворачка сила*, видимо из навода светог Григорија Богослова: „... немој се ленити да се молиш и заузимаш за нас у време кад *речју Ѣривлациш Реч*, када бескрвним сечењем Тело Владичино сечеш, *реч имајући умесѣо ножа*“ (према: Дмитревски 1977, 80). Извршење радње додатно се потенцира језиком гестова, јер свештеник, изговарајући формулу, такође благосиља руком Свете дарове, чинећи знак крста над диском и путиром, а затим и над оба сасуда заједно, на видљив начин означавајући освећење и претварање Дарова у Тело и Крв Господњу.

4. Функција Ѣризивања

Функција призивања у језику богослужења може се идентификовати на два плана. У ужем смислу, имамо у виду извесне литургијске формуле којима се верни призивају на извршење заједничке радње, заузимање одређеног става или прихватање одређеног обрасца понашања, о чему је већ било речи (в. *дирекѣивна функција*). У ширем смислу, функција призивања

везује се за позивање на живот у Христу, упућивање верних на заједницу са Богом и једних са другима (модификација у литератури констатоване апелативне функције језика), што је обележје не само богослужбеног него и богословског језика. Тако С. Пападопулос утврђује да је „у православној Цркви ... реч ... указатељ на могућност учешћа и преображаја ... позив на живо учешће у личности Христовој“ (Пападопулос 1998, 16). Како запажа А. Папатанасију, „богословље није само расправа о Богу већ и призив ка Његовом телу“ (Папатанасију 2002, 69). Дакле, и богословствовање и богослужење јесу призив ка Цркви, саборном богочовечанском телу изван којег нема и не може бити духовности, а чије је назначење, по речима протојереја М. Кардамакиса, да „преузме и возглави све, да све уједини са Богом, да све учини учесницима Тројичног живота и славе“ (Кардамакис 1996, 106). У том контексту, њихово назначење је призив ка заједници љубави Тела Цркве и сваког њеног члана са Христом, који је Глава, у евхаристијској тајни, а том приликом верни постају сателесници Христови и удови једни другима. Видимо, дакле, да функција призивања, и у ширем и у ужем смислу, имплицира конституисање заједнице верних, те је најближе повезана са социјалним функцијама језика богослужења.

Специфично остваривање те функције повезано је са *призивањем Духа Светиога*, који својим силаском и икономијом борави у Цркви и дејствује кроз тајну охристовљења човека и твари. „Речи православних молитава које се упућују Духу Светом изражавају чудесну личну присност онога који се моли са Духом Светим. Ради се о свези љубави коју просветљују енергије и обасјања које Дух Свети човекољубиво даје ономе који се моли“ (Кардамакис 1996, 91). Највиша, кулминациона тачка литургијског живота Цркве од апостолског доба до данас јесте преламање Хлеба или Евхаристија, у којој је свако свештенодејство повезано са призивањем Светога Духа (детаљније cf. Успенский 1973, 198–202). Спасоносна дејства Утешитеља која освећују присутна су и у осталим светим тајнама: у крштењу призивањем Духа верни се очишћују од првородног греха и личних грехова и постају чланови Тела Христовог; у миропомазању задобијају благодатну помоћ ради борбе са грехом; у покајању — обнављање после греховних падова; у браку — освећење породице као домаће цркве; у светој тајни свештенства задобија се благодатни дар Светога Духа ради благодатног служења народу Божијем; у јелеосвећењу — олакшање страдања, исцељење од болести и отпуштење грехова. И у свештенодејствима која нису повезана са седам светих тајни призива се Дух Свети (рецимо, један од најизразитијих примера свакако је молитва великог водоосвећења, која је и структурисана слично евхаристијској анафори, тако да садржи и епиклезу). Призивање Духа Светога у свим

тим приликама пружа успешан почетак сваком божанском дејству и представља силу дејствовања светих тајни и богослужбених радњи Цркве. Функција призивања, дакле, ту је, с једне стране, повезана са перформативном функцијом (молитвени призив Духа има као последицу преображај света, човека и његовог живота, историјске и космичке реалности); с друге, она упућује на присуство Духа Светога и његових енергија у заједници верних и личном животу сваког хришћанина, указује на обасјање и силу, дејство и посредовање Духа Светог (функција индикативног означавања духовне реалности); и с треће, такође служи конституисању заједнице (социјална интеграциона функција): „Једино тако се богослужење не одељује и не своди на ограничење и немоћ индивидуалних расположења и религиозних стремљења. Насупрот томе, она тако постаје моћна и употпуњује се, постаје етос верних, дело угодно Богу, будући да су верни обасјани и испуњени присуством Духа Светога, Који делује само у Цркви“ (Кардамакис 1996, 94).

5. Функција приношења

У теолошкој литератури посебно се издваја значај приношења себе, другога и целог света Богу у богослужењу Цркве. „У целокупном подвигу живота и делања човековог продужује се и пројигује свуда црквена Литургија, то јест евхаристијска пракса и функција приношења и предавања ... самог себе и свега бића и живота свог Богу живом и Истинитом, и то увек кроз Христа у Духу Светом“ (Јефтић 2000, 136). Стога би се могло говорити и о специфичној функцији приношења својственој језику богослужења и веома блиској размотреној перформативној функцији (сматраћемо је њеном подврстом). Тако се у литургијској формули која се виšekратно понавља у богослужбеном говорном догађају: *Сами себе и један другог и сав живој свој Христѹ Богу предајмо*, истиче „литургички програм стално оствариван у православном подвижништву и духовном животу као непрекидном служењу и богослужењу, као непрестајућој литургији и литургисању Богу живом 'у Духу и Истини' (Јн 4 24) [...] — непрестано приношење Богу 'жртве живе, свете, угодне Богу' (Рим 12 1), или приношење 'духовних жртава Богу кроз Исуса Христа' (1Пт 2 5)“ (Јефтић 2000, 136). Евхаристија целокупну творевину „уноси“ пред престо Божији, освећује свет и приноси га Творцу преображеног у једну „космичку литургију“, због чега се у средишту Свете литургије и каже: *Твоје од Твојих, Теби приносећи због свега и за све* (деталније в. Зизиулас 1995, 18–22). Богослужење и јесте приношење службе Богу: у склопу анафоре експлицитно се указује на то да се целокупна служба приноси: *Још Ти приносимо ову словесну службу за преминуле у вери Праоце,*

Оце, Паиријархе, Пророке, Ајостіоле, Проіоведнике, Еванђелистје, Мученике, Исјоведнике, Подвижнике, и за сваки дух љаведника, љреминулог у вери. Особитіо за Пресветіу ... Богородицу и Приснодјеву Марију. Поред општег, приношење има и парцијални смисао: у тексту Златоустове литургије указује се на то да се приноси кадило ... *на мирис миомира духовнога*, да би Господ, *љримивши га у наднебески свој жрївеник*, ниспослао вернима благодат Пресветог Духа. У свим наведеним реализацијама предвиђена је, како запажамо, употреба перформативног глагола, чиме се недвосмислено — рекли бисмо, са јасно израженом дидактичком интенцијом — указује на ту димензију (приношења и предавања) богослужбене праксе.

6. *Функције социјализације у литургијској заједници, идентификације, изражавања идентитетіа*

Иако је усмерено Богу, богослужење Цркве истовремено је израз људског братства и заједницења, „образац за сваку људску заједницу и извор сваке друштвености“ (Кардамакис 1996, 126). То се у највишем степену пројављује у Евхаристији, где верни, примајући животворне Светиње Тела и Крви Христове, имају заједницу љубави са Светом Тројицом и једни са другима. Заједница љубави доживљава се не само међу присутнима него и међу свима који су се присајединили Христу и Цркви као његовом Телу, било да су одсутни било да су упокојени, што се експлицитно изражава њиховим молитвеним помињањем. Тако се већ на почетку литургије оглашених заједница моли за *мир свега светіа, за најсветијег паиријарха (љреосвећеног ейискоја), часно љрезвићерствіо, у Христіу љаконствіо, за сав клир и верни народ, за благоверни и христіољубиви род наш и за све љравославне хришћане, за овај град (село, обитіељ), за сваки град, крај и оне који са вером живе у њима, за оне који љлове, за љућинике, болеснике, љаћенике и сужње*, показујући своју свест о одговорности мољења за ближње и изражавајући јединство с њима: „Они су у мени као што су браћа један у другом; и сви су сједињени у Богу као што су деца у мајци и она у њима“ (Станилоје 1992, 479). Такође се изражава јединство са уснулим члановима Цркве, њиховим вишекратним помињањем. „Благодарећи тајни Евхаристије, свецела Црква — земаљска и небеска — сабира се у јединство вере и заједницу Светога Духа. Црква сабира у себи и небеске силе (Анђеле, Арханђеле, Херувиме и Серафиме) и људе: и свете и грешне, и живе и упокојене, јер је сваки човек, чак и када умре, жив у Христу“ (Клеман 1997, 67). Саборност Цркве у Евхаристији можда се најпотпуније одсликава у литургијском предложењу на дискосу, где су око Агнеца честица Богородична, анђелских чинова, свих светих, живих и преминулих хришћана, и то „без поделе и процене о гре-

пности и праведности, све у оптимизму спасења“ (Стојановић 2001, 234). И сам текст евхаристијских молитава сведочи о њиховом саборном карактеру: *Са овим блаженим силама, човекољубиви Владико, и ми грешни кличемо и говоримо...* Изричито се наводи да се верни моле *једним устима и једним срцем*.

Јединство верних унутар конкретне литургијске заједнице и у односу на верне свих времена и на свим просторима има и свој језички израз — литургијски плурал, који наглашава универзалну пунину и јединство Цркве. „Веома је значајно“, закључује протојереј Г. Флоровски, то што су, „све евхаристијске молитве написане у множини, укључујући и молитву узношења (анафора) која се изговара само од стране свештенослужитеља, али јасно, у име и у прилог верних. У ствари, претпоставља се да цело сабрање верних са-служује са својим свештеником или епископом [...]. Оно што свештенослужитељ непрестано говори је у име целе Цркве: *ми се молимо*“ (Флоровски 19976, 205–206). И заиста: од прве прозбе у јектенији, па до краја литургије, свака се молитва узноси у множини, као прозба свих скупа за све, за свакога ко се налази на молитви и за одсутне. Изузетак је молитва *Херувимске пјесме Нико није достјојан*, коју узноси свештеник молећи се Богу да га удостоји приношења Дарова; молитва пре причешћа (*Верујем, Господе, и исповедам...*) изражена је у сингулару, као лична молитва сваког члана литургијске заједнице понаособ, али је сви узносе истовремено и у истом облику, тако да се у њој сједињују.

Литургијско *ми* не означава збир индивидуа присутних на молитви: *ја + ја + ја...*, него „пре свега духовно јединство Цркве која се моли, неразделиву саборност молитвеног обраћања“ (Расказовски 1997, 299). Д. Станилоје овако образлаже функцију молитвеног плурала: „Сачињавамо свеобухватно *ја*, мноштво *ја* у јединству. *Ми* које формирамо јесте моје *ја*, али такође и свакога. Ја сам у свима и сви у мени. Моја је молитва тог јединственог и у исто време многоструког *ја* и његова је молитва моја молитва. [...] Свако је субјект обједињене љубави свих, широке и без одређених граница“ (Станилоје 1992, 182). Језичким формама исказује се, дакле, заједница живота у Христу, прожимање љубави вољених личности сједињених са Христом учествовањем у његовом Телу и његовом Божанству, у живом присуству Духа Светог, који све обједињује са Оцем. „Тако је литургијско *ми* нека врста *ја* или има циљ да то постане. То је зато што је Христос с једне стране *Ти* нашег дијалога с Њим, а с друге, Његов је Дух заједнички Њему и нама, чинећи од нас верујућих једну врсту *ја* у дијалогу са Христом као заједничким *Ти*“ (Станилоје 1992, 480).

Саборност богослужења наглашава се и заједничким унификованим одговарањем верних у дијалогу са свештеником. Молитва коју свештеник узноси у име заједнице верних наилази на слагање, одобравање, идентификацију присутних са њом. Тако се формира дијалошко јединство. На пример: (свештеник:) *Заштїиїи, сїаси, їомилуї и сачуваї нас, Боже, благодаћу Твојом.* (верни:) *Госїоде, їомилуї;* (свештеник:) *Оїрошїаї и оїїїушїање грехова и сакрешења наших, од Госїода молимо.* (верни:) *Подаї, Госїоде;* (свештеник:) *Заблагодаримо Госїоду.* (верни:) *Досїоїно је и їраведно клањайїи се Оцу и Сину и Свештоме Духу, Троїци једносушїној и неразделивој.* (свештеник:) *Досїоїно је и їраведно Тебе їеваїи, Тебе благосїаїи, Тебе хвалиїи, Теби благодариїи, Теби се клањайїи на сваком месту владавине Твоје...* Дијалошко јединство може бити састављено од двеју или више реплика, са понављањем дела лексичког садржаја претходне реплике у наредној или без њега, али са обавезним утврђивањем сагласности између свештеника и верних у погледу дубинског смисла молитвене поруке. Иницијатива у покретању дијалошког ланца по правилу припада литургу — возглавитељу евхаристијског сабрања — коме је, по речима Златоустовим, „сав свет поверен, и он, будући свима као отац, приступа тако Богу молећи се: да борбе свугде утихну, смутње да престану, мир и благостање и од свих недаћа свакоме понаособ и целом народу ослобођење да се подари“ (наведено према: Дмитревски 1997, 86), и који, иконизујући Христа, узноси молитву Оцу у Духу. Сваки одговор верних печат је јединства њихових мисли и осећања, сведочанство њихове једнодушности у вери и молитви и израз њиховог саслуживања возглавитељу сабрања.

7. Културна функција

Поред функција које се односе на непосредну литургијску примену богослужбеног језика, дакле на његову употребу унутар Тела Цркве, могуће је говорити и о посебностима његовог функционисања на ширем, ванбогослужбеном плану. То се посебно односи на ситуације диглосије, када богослужбени језик опслужује ширу сферу књижевности и писмености (углавном њене „високе“ жанрове), док је употреба народног језика ограничена на колоквијалну сферу и ниже, профане жанрове књижевног израза. У том смислу можемо говорити о *културној функцији* богослужбеног језика. О остваривању поменуте функције црквенословенског језика у српској средини Павле Ивић пише: „Црквенословенски језик у српској средини је био оруђе и упориште православне Цркве иза које је стајала моћна државна организација. Докле год је та организација постојала, било је и средстава и прилике за школовање кадра који је црквенословенским језиком добро вла-

дао, а такође и за верно преписивање старих црквених књига... То није био мртав језик већ живо, активно оруђе културе свога времена. Уз то су и прилике у српској држави давале подстрек стварању веома богате оригиналне књижевности на црквенословенском језику“ (Ивић 1974, 112). И у српској и у другим словенским срединама тај језик функционише не само као сакрални него и као језик културе, посредујући у грчко-словенским контактима и служећи при томе и као средство преношења византијске културе на словенско тле, и као средство трансмисије властите културе (на пример дела Кирила Туровског, Климента Смољатича и других, писана на црквенословенском језику руске редакције, преводе се на грчки језик и репрезентују словенску културу у светским размерама) (cf. Успенский 1996). Тако је богослужбени језик био снажан чинилац укључивања словенских култура у актуелни европски културни контекст.

Б. Комплекс функција везаних за сјознајну активност

У споменицима патристике уочена је и описана гносеолошка функција језика — његова употреба као средства објективизације, дискретног представљања и спознаје света (cf. Едельштейн 1985, 199–207). Савршено реализовање те функције било је карактеристично за предапно стање човеково, што се изванредно јасно показује приликом Адамовог давања имена „сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звери пољској“ (Пост 2 20). Свако име ствари пре прародитељског грехопада налазило се у сагласности са њиховом унутарњом духовном структуром, њиховом метафизичком основом. Адам је, како објашњава протојереј Сергије Булгаков, поседовао боголику, богочовечанску способност да прозира у логосност видљивог света и да је адекватно изражава речима, стварајући „гласовне иконе“ (Булгаков 1953, 187). Име које је он давао није се могло наћи у колизији нити са садржајем језичког знака, нити са унутарњим логосом што га је Бог приликом стварања уткао у свако биће и сваку ствар.

Иако је у стању после прародитељског грехопада та способност умногосте изгубљена, речи су задржале своју функцију сигнификовања предмета и појава, дакако, као условни знакови или симболи, а не као саставни део њихових суштина, тако да само постојање означених објеката не зависи од речи. „Никакво име само по себи не поседује суштинску самосталност“, пише свети Григорије Нисијски, већ је свако име „извесно обележје (ὑπόρρισμα, *indicium*) и знак (σημεῖον, *signum*) неке суштине и мисли, који сам по себи нити постоји нити се замишља“ (Григорий Нисский 1862, 495). Условност језичког знака, његова секундарност у односу на предмете и појаве универзума као примарног система, свој највиши израз задобија у именова-

њу натчулне, надемпиријске реалности, која, будући недоступна спознаји, несазнатива, као прво, не зна за непосредно именовање (именовање у правом смислу те речи), и као друго, будући бесконачна и ванвременска, не може ни бити означена у коначним и временским категоријама, тако да су „суштине вишег света у било ком језику безимене“ (Едельштейн 1985, 201).

Реч молитве, облагодатањена Духом Светим, поново добија могућност да продире у суштину предмета, појава, идеја. У умној, непрестаној молитви подвижник постаје потпуно слободан, он у себи развија божанску љубав и посвећује се созерцању, које омогућује истинито познање човека, света, Бога, самога себе. Тако Евагрије Понтијски примарну функцију молитве везује за интелектуалну сферу — за ослобађање ума у процесу благодатног обожења: „Неометана молитва је најважнија активност ума. [...] Молитвено стање је бестрасно стање које помоћу највише љубави узноси ка врховима интелектуалних планина духовни ум, заљубљен у мудрост. Молитва је дело које уму највише одговара и у коме се његово достојанство потврђује на најбољи могући начин“ (наведено према: Мајендорф 1991, 134). Тумачећи овај навод, протојереј Ј. Мајендорф истиче да ум ослобођен у молитви „може да сазерцава тварни свет не кроз искривљено стакло страсти које га држе у ропству, него у светлости божанског Логоса, са Којим отада бива у заједници. И, коначно, он може да сазерцава и позна самога Бога, другим речима, да има приступ правој теологији, познању Свете Тројице“ (Мајендорф 1991, 135). Отуда је молитва уједно мера и критеријум православне теологије: по познатој максими Нила Подвижника, „ако си богослов, помолићеш се истински, и ако се истински молиш, богослов си“ (Кардамакис 1996, 169). А преподобни Симеон Нови Богослов, говорећи о стању савршеног познања и молитвене причасности божанској светлости, наглашава да по мери напредовања у њему подвижник задобија *незнање* свега што је изван Бога (Симеон Новый Богослов 1992, 47).

Литургијска молитва, као саборни израз и смисао сваке молитве, такође низводи у ум савршено познање, и то познање саборног карактера: „Вера у Бога је промена начина постојања и због тога језик вере није везан за индивидуално разумевање, то јест за индивидуалну интелектуалну самодовољност“ (Јанарас 2000, 177). *Видесмо светлост истиништу, иримисмо Духа Небескога* — исповеда „једним устима и једним срцем“ евхаристијско сабрање. У литургијској пракси су сви догмати, све истине Откривења и Светог писма преображени у молитве. „У богослужењима“, пише отац Јустин Поповић, поновљен је „сав богочовечански домострој спасења. Сви догмати, све истине Откривења = Предања, изражени у молитви, преображени у молитвена искања (епиклезу) — да би добили с неба благодат за остварење.

Све (је) у свете тајне и богослужења обучено. [...] Стихире, тропари, кондаци, молитве, богослужбени опит, искуство — све догмати израђени, препевани, препевано Еванђеље, проживљено, доживљено“ (Јустин Поповић 1980, 165). Савршено познање човеку нарочито дарује богослужбено читање Светог писма, за које преподобни Никодим Агиорит саветује: „Када се бавиш читањем речи Божије, замишљај да је под сваком речју скривено присутан Бог, и примај их као да исходе из Његових Божанских уста“ (Никодим Святогорец 1992, 95). А за Јеванђеље Христово преподобни Максим Исповедник вели да је то „јединствен и једини врхунац који сабира у једно све логосе“, из чега проистиче његова непоновљива и неупоредива гносеолошка вредност (Максим Исповедник 1993, 175). Учење о апелативној функцији речи Божије налазимо код преподобног Григорија Синаита, који разликује четири подвида остваривања њеног утицаја на човека: *реч ђедагог*, која долази *од учења*, делује на наравственост; *реч од чийања* Светог писма је попут воде живе која утољује духовну жеђ; *трећа реч, од делања*, примљена је у срцу и проверена искуством живљења у Христу и, најзад, *четврта, од благодати*, „сабира се у Духу и Духом“ (Григорий Синаит 1992, 142–143). Сва четири плана остваривања те функције могу се, по нашем мишљењу, повезати са богослужбеном молитвом као ситуацијом причасности Логосу Божијем.

У саборној молитви омитовљено Писмо, Предање и богословље „о-живљују“, претварају се у лично искуство сваког учесника литургијског сабрања. И најсложеније, разуму непојмљиве и недостижне догмате и истине вере молитва чини „душом наше душе“, преображава у „живот наше вере“ (Јустин Поповић 1980, 171). Реч Божија не даје се, међутим, вернима ради пуког знања, него ради испуњења, ради преустројења њиховог живота по заповестима Божијим.

После ове начелне напомене покушаћемо да детаљније сагледамо функције литургијског језика које улазе у комплекс интелектуално-спознајних.

1. Функција бележења чињеница (акумулативна функција)

Језик богослужења је материја у којој је фиксирано Свето предање Цркве. У њему се чува и делатно предаје вернима пунота искуства Цркве, појмљена „не као спољашња историјска аутентичност, него као вечни, непрекидни глас Божији; не само глас прошлости него глас вечности“ (Флоровски 1997, 205). Посредством богослужбених текстова и текста Светог писма, редовно присутног на богослужењима, верни сазнају обиље чињеница из старозаветне историје, о делу Спаситеља и његових ученика — апостола — из историје Цркве, живота светих. По речима протојереја А. Шме-

мана, „хришћанин је, пре свега, неко ко се опомиње, сећа“ (Шмеман 1992, 204). Литургија као „тајна над тајнама“, која је срце целокупног црквеног богослужења и главни израз њеног служења човеку и свету, могла би се и одредити као благодарно сећање искупљеног народа Божијег на сва добра и све дарове, све благослове Тројичнога Бога, на стварање света и човека, а нарочито „ново стварање“, пресаздање, спасење човека у Христу и освешћење Светим Духом. У знак тога човек као своје уздарје приноси Богу његове сопствене дарове, оличене у хлебу и вину, које ће затим, после призивања наитија Духа Светога на њих, поново примити као највећи Дар Божији — Тело и Крв Христову. „Свака Литургија јесте сабирање, поновно успостављање пуноте нашега памћења, 'освешћивање' тога памћења“ (Шмеман 1997, 274). „Све оно што је Христос једном савршио на Литургији се непрестано враћа у живот, и света Литургија га поново чини присутним, актуализованим у својој вези са нама и нашим спасењем“ (Шмеман 1992, 100). „У светој Литургији се пред нашим очима одвија живот Христов“ (Григорије Светогорац 1997, 18).

Литургијско сећање подстиче се на више начина. Најпре, читањем делова из Светог писма, што је обавезна компонента сваког богослужења. „За Литургију је Библија — њена Књига, то јест књига Цркве. Она је сама по себи њено живо и делотворно тумачење, надахнуто истим Духом као и она. Кроз Литургију Библија престаје да буде неки окамењени символ прошлости преко кога се Бог открио својим изабраницима једном за свагда у нека прадавна времена: она на њој постаје жива и доживљена стварност, која сваки пут изнова, кроз улазак Еванђеља на Входу и његово тумачење открива и радосно сведочи вечно присутног Христа, силом Духа Светога, и наше заједничарење с Њим и причешће Њиме“ (Радовић 1993, 187). По сведочењу протојереја Г. Флоровског, „стално слушање Јеванђеља на служби Божијој на блиском језику помагало је, подржавало је памћење о Христу и чување Његове живе слике у срцу“ (Флоровски 1997, 208). Друго: један структурни део анафоре — анамнеза — посвећен је сећању на све оно што је Син Божији учинио, што чини и што ће учинити за Цркву своју и искупљење рода људскога, и поготово на оно што је учинио, дан уочи своје крсне смрти, на Тајној вечери — установљење Новог завета. „Ради се, дакле, о општем сећању на вечно дело Сина, које надилази време и сједињује уједно оно што је било и оно што јесте и оно што ће бити“ (Дмитревски 1997, 64). Благодарeњу за дело искупљења претходило је благодарење Оцу за стварање света и промишљање о њему: *Ти си нас из небића привео у биће, и када смо отишли, подигао си нас ојей, и ниси одустјао да све чиниш док нас ниси узвео на небо, и даровао нам Царство Твоје будуће...* Овде, међутим, није реч о пу-

ком подсећању, пуком интелектуалном чину: литургијско сећање је, пре свега, саучествовање целог црквеног сабрања, сваког верног понаособ и свих заједно, у спасоносним догађајима стварања и искупљења. Исто можемо рећи и за сећање на свете Божије који се прослављају у одређени дан, а чије су службе, као химнографска остварења, утемељене на фактографском (житијном) материјалу. У текстовима тих служби — у целини и сваком појединачном делу (стихирама, тропарима, кондацима) — помињу се и извесне чињенице о животу и подвизима светог или празнику који се прославља, чиме се, с једне стране, предаје живо вековно искуство Цркве њеним садашњим члановима и они се, с друге, позивају на учешће у том саборном искуству.

2. Функција актуализовања прошлости

Помињање чињеница или подсећање на њих у богослужбеним текстовима не своди се, међутим, на некакав каталог или археолошку збирку прошлих догађаја. Као што смо већ рекли, у молитвама анафоре Црква се сећа не само онога што је било него и онога што ће тек бити: *Сећајући се Крста, Гроба, тридневног Васкрсења, узласка у Небо, седења са десне стране (Оца) и Другог славног доласка...* Коментаришући тај фрагмент, епископ Атанасије Јефтић наводи: „Долазак, иако се очигледно још није збио, доживљава се као већ присутан догађај. Као што се у истим молитвама св. Литургије такође каже да нас је Бог већ ’узвео на небо и даровао нам своје Будуће Царство“ (Јефтић 2000, 267). То је могуће управо због посебног доживљаја времена у Цркви: „Литургијско време Цркве јесте управо то ’сада’ које садржи и обједињује прошлост и будућност на непосредно присутан начин“ (Јанарас 1997, 335). Отуда можемо говорити и о специфичној *функцији актуализовања догађаја из старозаветне и новозаветне историје*, али и догађаја који ће се тек збити, у богослужбеним текстовима, што има и свој конкретан језички израз. У кондаку који се пева на Божић — „Дѣа днѣсь прѣсѣщѣствѣннаго ѡбѣдѣтъ...“ — догађаји везани за рођење Христово износе се у садашњем времену, тако да верни на богослужењу постају њихови непосредни судеоници, што значи да их сваког Божића доживљавају поново — штавише, не само на сваки Божић него, теолошки посматрано, и непрестано: „... јесте ’данас’ Божић есхатолошки, пентикостално, благодаћу Светога Духа“ (Јефтић 1996, 120). Функција тог богослужбеног *данас* уочена је и описана у литератури. Тако В. Вукашиновић истиче: „Тим *данас* Оци пѣсници (аутори сакралних химнографских дела — прим. наша) указују на чињеницу да се богослужбено, светодуховски репрезентује, оприсутњује празник који се слави, да верни учествују реално и истинито у том празнику ко-

ји није пуки факат прошлости него Светим Духом омогућена причасна стварност“ (Вукашиновић 2001). Актуализовање се не састоји само у томе што се верни окупљени на богослужењу сећају догађаја забележеног у светописамском штиву, литургијском тексту или богослужбеној поезији него и у томе што они живе те догађаје у садашњости. О томе А. Алевизопулос пише: „Са празницима наше Цркве не сећамо се једноставно Христа и Светих, не ’узводимо’ се у догађаје свештеног домостроја и живота Светих него тајанствено живимо у овим догађајима и саучествујемо у животу Светих. Са овога разлога химне наше Цркве не односе се на прошло, но свагда на садашње време. *‘Данас виси на дрвету!’* Јер *данас* нам дође празника време и хор светих анђела сабира се са нама. То *данас* није облик речи него тајанствено остварење у срцима верних“ (Алевизопулос 1997, 286).

3. *Функција актуализовања будућности (ојрисуйћења есхатона)*

Богослужење, као што смо већ истакли, има и димензију кретања Тела Цркве ка есхатону унутар свагда савремене историје спасења. Отуда је и језику богослужења својствена функција коју бисмо условно назвали *функцијом „ојрисуйћења есхатона“* или *актуализовања будућности*, а она у највећој мери кореспондира са претходним двема. Сама Црква, целокупан њен живот, њено литургијско и подвижничко искуство носе на себи печат есхатолошког ишчекивања. „Живот Цркве је Есхатон у садашњости. Црква не гледа Есхатон из садашњости, него садашњост из Есхатона“ (Кардамасис 1996, 283). Богослужење је стога оприсутњење есхатона — преображене стварности која је већ отпочела са Христом и Његовом Црквом. „Када чујемо речи богослужења, било Св. Писма било црквених песника, задобијамо једно есхатолошко искуство, налазимо се у једном другом свету“ (Јефтић 1996, 114–115). Све што се догађа на литургији служи дочаравању предукаса Царства небеског, улажењу вечности у садашњи тренутак, благодатном преображају света: „Евхаристија ... својом иконографијом, свештеним одеждама, речима, појањем ... пред нас доводи заједницу Светих, односно сјај и блистање есхатона“ (Зизиулас 2001, 62). Оно што доживљавамо на богослужењу као садашње искуство залог је будуће стварности. Литургијска реалност стога без сумње надилази могућности и ограничења уобичајеног вербалног изражавања. „Ниједна реч, ниједна представа није задовољавајућа и не ’допире’ до истине“ (Пападопулос 1998, 44), због чега се језик богослужења, као год и језик теологије, нужно одликује конвенционалношћу и релативношћу. Када Црква на богослужењу поје: „*Да возсѣмѣтѣ и намъ гѣшнымъ свѣтѣ Твоѣ присносѣщный*“ (Тропар Преображења), она не пре-

тендује на то да је самом речју *свѣтъ* (*свѣтлост*) адекватно изразила светлосне енергије Божије: та реч вернима служи као условни знак који ће користити у покушају означавања једне појаве из несазнативе реалности. И управо у покушају приближавања тој несазнативој реалности изговарање богослужбеног текста другачије је од уобичајеног озвучавања читаног текста: велики део богослужења сачињен је од појаног текста, а и фрагменти који се читају изговарају се на начин близак појању — са израженом мелодијском линијом и наглашеном ритмизацијом, по утврђеном и општеприхваћеном моделу који искључује изражавање субјективне емоционалности или индивидуалног става — то зацело из разлога што богослужење није нека екстаза и блаженство егзалтираних појединаца него остварење заједнице љубави и живота у Христу. То обележје богослужбеног језика митрополит Јован Зизјулас објашњава на следећи начин: „Унутар оквира богослужења и саме Свете Евхаристије појемо речи Светога Писма, односно певамо библијско штиво. Свети Јован Златоусти на једном месту каже: *Ошварамо схватање*. Схватање означава оно што ум у појмовном смислу обухвата. А ми му помажемо да схвати. Реч Божија никад не може бити схваћена (= обухваћена, смештена у границе ума). Она је већа од нас. Реч Божија је та која нас обухвата. Свети Јован Златоусти веома лепо каже да се певањем *ошвара* реч Божија, односно отвара се 'схватање' и тиме нас та реч обухвата, уместо да ми њу присвојимо. Та склоност знања ка присвајању испољава се сваки пут када напуштамо појање и када се латимо схватљивог читања. И реч која се за ово користи веома је занимљива. Кажемо да хоћемо да народ *схвати* речи. Да их *схвати*! Можеш ли икада *схвати* или *обухвати* реч Божију? Свакако да ће се неко упитати: какво је то мистично и хаотично поимање? Многи западњаци бивају ганути када посете православну литургију ... па кажу: ви православни бар имате тајну. Овде није реч о некаквој мистичној тајни без смисла. Реч је о начину познања који се заснива на заједници личности, а не на делатности ума. Због тога, по православном поимању, Свето Писмо не може да нам говори на исти начин када га читамо код куће и када га певамо, односно када га слушамо у Цркви“ (Зизиулас 2001, 147–148).

4. Функција изражавања вере

Богослужбени језик као вербални израз свештене радње подразумева и изражавање (исповедање) вере. „У искуству православне Цркве Литургија је увек била и јесте изражавање вере, живота и учења Цркве, па отуда представља и једини сигурни пут упознавања са њима. *Lex orandi lex est credendi*. Дакле, *правило молитве јесте и правило вере*“ (Шмеман 1992, 104).

Вера се експлицитно исповеда у молитвама анафоре, где се износе основне поставке о тројичности Бога, излаже догмат о искупљењу, наводи православно учење о Богу Оцу као Творцу и Промислитељу, о Богу Сину као Искупитељу и Богу Духу Светоме као Осветитељу, у *Символу вере* који изговара цела литургијска заједница, у молитви што је пре примања Светог причешћа узноси сваки верник који ће приступити Чаши. Ту функцију језик врши само условно, апроксимативно, с обзиром на то да његовим посредством говоримо о нечему што не познајемо довољно: рецимо, садржај кључних речи исповедања вере — *Отац, Син и Дух* — јесте „изван људских домаћаја и критеријума“ (Пападопулос 1998, 43). Исто то односи се и на термине попут *рађања, исхођења, једносушности* и сличне којима се условно означавају релације што надилазе моћи рационалне спознаје; пошто нисмо у стању да их спознамо, не можемо их адекватно ни вербално окарактерисати.

5. Функција објашњавања смисла свештенорадње

На први поглед блиска перформативној, ова функција показује своју специфичност у томе што се изговарањем речи не врши сама радња него се актуализује њен смисао, образлаже њена суштина и намена. Речима може бити објашњен дубински, скривени смисао свештенорадње, рецимо: када свештеник ломи Свети агнец на четири дела, пошто их постави крстообразно на дискос, он узме део стављен на источну страну, означен словима ИС, и погрузи га у Свету чашу говорећи: „Пуноћа Духа Светога“, чиме означава да се сједињење Тела и Крви Христових врши Светим Духом (Николај Макариополски 1997, 50–51). У тој функцији могу се користити и библијски цитати и реминисценције на светописамски текст: рецимо, на проскомидији — припремном чину за евхаристијско жртвоприношење — припремајући Свете дарове (режући их), свештенослужитељ, између осталог, говори: *У спомен Госјода и Бога и Сјаса нашега Исуса Христја. Као овца на заклање би вођен; и као невино јазње, немо ђред оним који га сѣриже, ѿако не оѿвара устја Својих; у смирености његовој суд се његов узе; а ѿрекло његово ко ће исказати! [...] Један од војника ѿрободе Му ребра којѣм, и одмах изиђе крв и вода, и онај шѣо виде ѿсведочи, и истинишѣо је сведочансѣво његово. Или: вађење Богородичне честике пропраћено је стихом из псалма: *Сѣаде Царица с десне сѣране Теби, одевена у ѿзлађене ризе, ѿреукрашена*. Текст може бити и пропратни део свештенорадње срачунат на успостављање свесног односа верника према њој: тако приликом причешћивања свештеник за сваког посебице говори: *Причешћује се слуга Божији (име) чашним и ѿресветѣлим Телом и Крвљу Госјода и Бога и Сјаса нашега Исуса**

Христѡ на оѡйѡуѡиѡе грехова и на живоѡй вечни, а у истој функцији користе се и речи које се том приликом певају: Тело Христѡво ѡримѡиѡе, извора бесмртѡнога окусиѡиѡе. Верни, са своје стране, потврђују да су свесни смисла обављене свештенораѡђе у којој су учествовали: Видесмо светѡлостѡ истѡинску, ѡримисмо Духа Небескога... Нека се исѡуне усѡѡа наша хвале Твоје, Госѡоде, да ѡевамо славу Твоју, јер си нас удостѡѡио да се ѡричестѡѡмо свейѡм Твојѡм, божанским, бесмртѡним и живоѡтворним Тајнама...

В. Комплекс функција везаних за личносну сферу

1. Функције самоспознаје и самореализације

Језик молитве и богослужења, поред комуникативно-социјалних и интелектуално-спознајних функција, реализује и личносне карактеристике језика, које се пројављују у освешћивању властитог ја, рефлексиви о себи, изражавању сопственог унутрашњег света (мисли, емоција, вољних стања), унутарњој дијалогизацији у процесу самоспознаје личности. Тај комплекс личносних функција остварује се и у индивидуалној и у саборној молитви, и то без обзира на, рекло би се на први поглед, парадоксалан захтев, да се молитве, чак и у складу домаћег или келијског правила, узносе у првом реду у својој канонској форми, дакле не „својим речима“, него онако како су их за разне прилике и потребе формулисали Свети оци Цркве (каноничност богослужбених молитава се подразумева). „Будеш ли како ваља читао или слушао молитвословља, неизоставно ћеш подстаћи и укрепити усхођење ка Богу у срцу своме, односно ући ћеш у молитвени дух“, објашњава то правило „технике молитве“ свети Теофан Затворник. „У молитвама светих Отаца садржана је велика молитвена сила, тако да ко са сваком пажњом и усрђем у њих продире, тај ће, по закону интеракције, неизоставно окусити од молитвене силе у мери у којој се његово расположење зближава са садржајем молитве“ (Теофан Затворник 1999, 125). У циљу што адекватнијег мисаоног и срдечног упијања садржаја молитава који чине одређено молитвословље препоручује се претходно ишчитавање молитава уз уношење у њихов смисао и емоционални набој, како би молилац „унапред знао шта приликом сваке конкретне речи мора доћи у душу и срце“, као и њихово учење напамет ради спонтаног изговарања у конкретним ситуацијама (Теофан Затворник 1999, 126–130). Молитве пред Свето причешће представљају изразит пример пажљивог самопреиспитивања и сагледавања сопственог унутрашњег света у дијалогу са Богом, молитвеног процеса самоспознаје и самопреображаја: *Ти си, Госѡоде, уѡтвердио на мени сѡѡрах Твој, а ја ѡпред Тобом сѡѡтворих зло, и Теби јединоме сѡгреших. Но, молим Те, немој се судѡиѡи са*

слугом Својим; јер ако на безакоња будеш гледао, Госјоде, Госјоде, ко ће ојстѣићи? Ја сам Ти ѣучина греха, и нисам достѣојан ниѣи врстѣан због мношѣва грехова мојих, којима нема броја, да ѣогледам и видим висину небеску. Јер сам избобиловао у сваком злочинѣњу и лукавстѣву, и сѣианској ѣре ѣреденостѣи, и ѣоквареностѣи, и ѣросѣиѣњу, блуду, кварѣњу деце, злоѣамѣѣњу, наговарању на грех, раздраживању и другим безбројним стѣрасѣиима. Којим ли шѣо гресѣима не развѣраѣиѣх себе? Која ли шѣо зла не владаху мноме? Сваки грех учиних, сваку ѣрљавишѣину унесох у душу своју; неѣошѣребан ѣостѣадох Теби, Богу своме, и ѣудима. Ко ће ѣодиѣи мене, ѣалог у оваква зла и шѣолика сѣгрешења? Госјоде Боже мој, у Тебе се уздам: ако ѣостѣоји нада на моје сѣјасење, ако човекољубље Твоје ѣобеђује мношѣиво безакоња мојих, буди ми сѣјасѣиѣљ, и ѣо милосрђу Свом и милостѣи Својој ошѣиѣусѣи, остѣави, ѣросѣиѣ ми све шѣио Ти згрѣших (из Молитве светог Симеона Метафраста).

У богослужбеној, саборној молитви такође има места за саморефлексију и самореализацију. Некад вербални израз, предвиђен текстом молитвеног чина, прати богослужбену радњу и дубље је доводи до свести, „упечаћује“ је у ум, као, на пример, када свештеник, узимајући честицу Светог агнеца, говори: *Часно и ѣресветѣо шѣело Госјодоа и Бога и Сѣјасѣи нашега Исуса Хрисѣиѣа даје се мени недостѣојном свешѣиѣенику (име) на ошѣиѣушѣиѣе грехова мојих и на жѣвѣоѣи вечни, или када после причѣшѣа верни народ појући исповеда: Видѣсмо свѣтлостѣи истѣинску, ѣримисмо Духа Небескога, нађосмо веру истѣинѣиѣиѣу...* Молитва Херувимске песме, коју узноси свештеник молећи се Господу да га удостоји приношења Светих дарова, садржи елементе саморефлексије (исповедање сопствене недостојности и огреховљености).

IV. Закључак: литургијско васкрсење речи

Језик молитве и богослужења, као што смо показали, остварује широк дијапазон функција, међу којима поједине представљају његову *differentia specifica* у односу на профану употребу језика, док друге подразумевају извесне модификације у односу на профану сферу, по правилу у правцу већег екстензитета и интензитета у њиховој реализацији. Литургијска реч канонизована је на плану израза, док на плану садржаја она, у двојединству Речи Божије и речи људске, иконизује како творачку Реч, Логос Божији, тако и целокупан тварни видљиви и невидљиви свет у њиховој прошлости, садашњости и будућности. Та реч, дата Цркви и пројављена кроз Цркву, показује обновљење оних квалитета које је реч Адамова након грехопада изгубила: саборности, творачке силе, синергизма, прецизног номиновања унутар-

њих логоса ствари, присности комуникације са другим људима и са Богом и узвођења у савршено човекопознање и Богопознање. Као таква, васкрсла реч литургије средство је непрестаног узношења благодарења Творцу и Промислитељу, средство којим се свеукупно човечанство и читав тварни свет весели и поје Богу, узноси химне, радостослови, узиграва и прославља надумни и величанствени Домострој Божији, средство благодарећи коме се сав космос претвара у свети жртвеник, у евхаристијску трпезу, да би се Бог прослављао „у сваком нараштају и нараштају“ (Пс 44 18). И можда је управо литургијска реч онај бесцени и непотрошиви дар преображеног човечанства своје Искупитељу, дар за којим трага духоносни химнограф и у уди-вљењу кличе:

ЧТО ТЕБѢ ПРИНЕСЕМЪ, ХРИСТЕ,
ЯКО НАВИСА АСИ НА ЗЕМЛИ, ЯКО ЧЕЛОВѢКЪ НАСЪ РАДИ;
КАЖДО БО Ѣ ТЕБЕ БЫВШИХЪ ТВАРЕЙ
БЛАГОДАРОЕНІЕ ТЕБѢ ПРИНОСИТЪ:
АНГЕЛИ ПѢКНІЕ, НБЕСА СВѢЗДАЪ,
ВОСЛЕСИ ДАРИ, ПАСТЫРѢ ЧѢДО,
ЗЕМЛЯ ВЕРТЕПЪ, ПѢСТЫНА НАСИ...
ИЖЕ ПРЕЖДЕ ВѢКЪ БЖЕ, ПОМИЛДѢ НАСЪ.

ЛИТЕРАТУРА

- Алевизопулос, А. (1997): *Литургијски еџос*, in: *О литургији*, Београд, 285–291.
- Бугарски, Р. (1991): *Увод у лингвистику*, Београд.
- Бугарски, Р. (2001): *Лица језика*, Београд.
- Булгаков, С. (1953): *Философия имени*, Париж.
- Булгаков, С. В. (1913): *Настольная книга для священноцерковнослужителей* 2, Москва.
- Вукашиновић, В. (2001): *Литургијска обнова у XX веку. Историја и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве*, Београд — Нови Сад — Вршац.
- Григорий Нисский (1862): *Творения* 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*, in: *Добротолюбие* 5, Сергиев Посад, 180–216.
- Григорије Светогорац (1991): *Божанствена литургија: тумачење*, Беседа 2–4, 109–121.
- Dikro, O., Todorov, C. (1987): *Enciklopedijski rečnik: nauka o jeziku* 1, Beograd.

- Дмитревски, Ј. (1997): *Тумачење светје литургије. Канон евхаристије*, in: *О литургији*, Београд, 71–88.
- Дорофей, авва (1900): *Душеполезные поучения и послания*, Сергиев Посад.
- Эдельштейн, Ю. М. (1985): *Проблемы языка в памятниках патристики*, in: *История лингвистических учений. Средневековая Европа*, Ленинград, 157–207.
- Зизиулас, Ј. (1995): *Евхаристијско виђење светја*, in: *Православна теологија*, Београд, 18–28.
- Зизиулас, Ј. (2001): *Екклесиолошке теме*, Нови Сад.
- Зимняя, И. А. (1989): *Психология и обучение неродному языку*, Москва.
- Ивић, П. (1974): *Српски народ и његов језик*, Београд.
- Јанарас, Х. (2000): *Азбучник вере*, Нови Сад.
- Јефтић, А. (1996): *Загрљај светјова. Есеји о човеку и Цркви*, Србиње.
- Јефтић, А. (2000): *Христос алфа и омега*, Врњачка Бања.
- Јован Лествичник (1993): *Лествица*, Атос.
- Јустин Поповић (1980): *На богочовечанском путу*, Ваљево.
- Калист и Игнатиј Ксанфопулы (1992): *Наставление безмолвствующим в сотне глав*, in: *Добротолубие 5*, Сергиев Посад, 305–424.
- Кардамакис, М. (1986), *Православна духовност*, Атос.
- Клеман, О. (1997): *Тајна божанствене Евхаристије*, in: *О литургији*, Београд, 56–70.
- Кодухов, В. И. (1979): *Введение в языкознание*, Москва.
- Kristal, D. (1988): *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, Beograd.
- Лепакхин, В. (2002): *Икона и иконичность*, Санкт-Петербург.
- Мајендорф, Ј. (1991): *Духовни њисци: сјасење, подвижништво, обожење*, Беседа 2–4, 129–141.
- Максим Исповедник (1993): *Творения*, Москва.
- Мидић, И. (2000): *Дух Свети и јединство Цркве (православни њисци)*, Саборност 1–2, 7–26.
- Никита Стифат (1992): *Деятельных глав сотница первая. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума. Третья умозрительных глав сотница — о любви и совершенстве жизни*, in: *Добротолубие 5*, Сергиев Посад, 82–161.
- Никодим Святогорец (1912): *Невидимая брань*, Москва.
- Николај Макариополски (1997): *Светја евхаристијска жртва*, in: *О литургији*, Београд, 31–55.

- Пападопулос, С. (1998): *Теологија и језик*, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен.
- Папатанасију, А. (2002): *Језик света — језик Цркве: авантюра сјоразумевања или сукоб?*, Видослов 1, 67–74.
- Православље (1994): *Православље као љавоживље*, Атос.
- Радовић, А. (1993): *Литургијска катихеза (йоука)*, in: *Основи љавославног васиљшања*, Врњачка Бања, 177–192.
- Расказовски, С. П. (1997): *Евхаристијски вид љрироде Цркве*, in: *О литургији*, Београд, 292–300.
- Сахаров, С. (1994): *Сћарац Силуан*, Атос.
- Селаври, А. (1997): *Обиљаванье безграничног у сриу*, Атос.
- Симеон Новый Богослов (1992): *Деятельные и богословские главы*, in: *Добротолубие* 5, Сергиев Посад, 7–60.
- Станилое, Д. (1992): *Духовност и заједница у љавославној литургији*, Београд.
- Стојановић, Љ. (2001): *Црквени смисао молитве*, in: *2000 година хришћанства: духовност, култура и историја*, Деспотовац, 231–244.
- Теофан Затворник (1999): *Азбучник духовног живоља*, Цетиње.
- Трубачев, С. (1983): *Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского*, Журнал московской патриархии 5, 72–79.
- Успенский, Б. А. (1996): *Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка*, in: *Язык и культура. Избранные труды* 2, Москва, 29–58.
- Успенски, Н. Д. (2002): *Анафора. Покушај историско-литургичке анализе*, Вршац.
- Успенский, Н. Д. (1973): *Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах*, Богословские труды 5, Москва, 196–204.
- Феофан Затворник (1995): *Истолкование молитвы Господней словами святых Отцов (1)*, Вестник, Берлин, 3, 23–27.
- Феофан Затворник (1998): *Созерцание и размышление*, Москва.
- Филин, Ф. П., ред. (1979): *Русский язык. Энциклопедия*, Москва.
- Флоренский, П. (1988): *Магичность слова. Имяславие как философская предпосылка*, *Studia Slavica Hungarica*, Будапешт, 1–4, 83–92.
- Флоровски, Г. (1996): *Литургија и молитва. Живети са молитвом*, Цетиње.
- Флоровски, Г. (1997): *Елементи литургије (смисао богослужења)*, in: *О литургији*, Београд, 199–210.
- Škiljan, D. (1987): *Pogled u lingvistiku*, Zagreb.

Шмеман, А. (1992): *Литургија и живої, Цетиње*.

Шмеман, А. (1994): *За живої светла. Светлоїајинска философија живоїа, Београд–Никшић*.

Шмеман, А. (1997): *Евхаристија као светла Тајна Царства Божијег*, in: *О литургији*, Београд, 221–239.

Шмеман, А. (1997): *Евхаристија као светла Тајна Духа Светога*, in: *О литургији*, Београд, 267–279.

Шмеман, А. (2001): *Евхаристия — таинство Царства*, Москва.

Якобсон, Р. (1975): *Структурализм: „за“ и „против“*, Москва.

РЕЗЮМЕ

Ксения Кончаревич
Ружица Баич

О НЕКОТОРЫХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ И КОММУНИКОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ЛИТУРГИИ

К ВОПРОСУ О КОММУНИКАТИВНЫХ ФУНКЦИЯХ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Цель предлагаемой работы — выявить языковые функции, свойственные литургико-молитвенному дискурсу, описать существенные характеристики их реализации и ответить на вопрос: что представляет специфическую особенность сакрального слова в сравнении с языком в профанной сфере употребления? На основании комплексного и междисциплинарного (лингвистического и богословского) подхода, авторами выявлены и подробно описаны следующие комплексы функций языка молитвы и богослужения: (а) функции, связанные с богообщением, человекообщением и взаимодействием внутри Тела Церкви, (б) функции, связанные с познавательной деятельностью и (в) функции, относящиеся к личностной сфере. Отличительными особенностями литургийного слова авторы считают его собранность, творческую силу, синергийность, способность наиболее четкой номинации внутренних логосов тварей, предельной близости в межчеловеческом и в общении с Богом, а также способность служить средством совершенного человеко- и Богопознания.