

Др Ксенија Кончаревић  
Православни богословски факултет БУ

## ЈЕЗИК И ПРАВОСЛАВНА ДУХОВНОСТ: ТЕОРИЈСКЕ ОСНОВЕ И ПРАВЦИ ИСТРАЖИВАЊА

У раду се разматрају теоријске и методолошке основе проучавања језика у контексту православне духовности, резултати постигнути у оквиру пројекта „Језик и православна духовност“ (1997-2004) и могуће перспективе даљих истраживања, при чему се главна пажња поклања сегментима истраживања који носе преваходно конфронтациони карактер (заснивају се анализи појава и елемената руског, српског и у неким аспектима црквенословенског језика).

*Кључне речи:* језик и православна духовност, општа лингвистика, социологија језика, лингвокултурологија, лингвостилистика, теорија превођења, лингводидактика, конфронтациона анализа руског, српског и црквенословенског језика.

У свести већине данашњих људи реч *духовности* има веома апстрактан и неодређен садржај: она се најчешће изједначава са религиозношћу, има и случајева њеног неразликовања од душевности, затим тенденција њеног свођења на теологију, а у новије време све су присутнији и покушаји да се испод заједничког плашта *духовности* промовишу извесне културне, па и идеолошке и политичке вредности и усмерења. На самом почетку нагласићемо да такво схватање духовности нема никакве везе са смислом који томе појму придаје јудеохришћанско Предање. У оквирима тога Предања духовност и данас много више функционише смислом који је сачувала у свакодневном искуству црквеног живота него смислом који јој придају разне теоријске и идеолошке схематизације.

Најјезгровитије бисмо, у библијско-светоотачком кључу, духовност могли формулисати као чисти, аутентични, мистични и тајинствени однос према Богу који укључује веру у Бога и поштовање Бога, делање по

вољи Божијој и живљење по Богу и у Богу. Другим речима, православну хришћанску духовност сачињавају: „прво, вера у Тројединог Бога живога: Оца и Сина и Светога Духа и у оваплоћење Сина Божијег – Богочовека Христа, Који се јавио у *шелу Цркве и са шелом Цркве* (Златоуст), и друго: живљење у тој вери и том вером кроз свете тајне и свете врлине Цркве Христове, тј. кроз свету благодат Божију и свето живљење мислима, речима и делима у Цркви Православној“ (Јевтић 1989, 38). Духовност отуда није неко магловито „религиозно осећање“ или идеолошко и културно убеђење, него је то двоједино јединство истините, живе и делотворне вере (*православља, ортодоксије*) и светог живљења у Цркви (*православља, ортопраксије*) силом и благодаћу Духа Светога, Који нас препорађа, испуњава целокупно наше биће Собом и узводи ка благодатном обожењу – а то и јесте крајњи циљ хришћанске духовности.

Духовност, дакле, означава целокупну атмосферу којом се одликује човек, његов одређени *начин живота*, свецелу усмереност његовог ума, доживљавања света, хтења што га испуњавају, а која произилазе из начина на који он живи и из односа који он има са Богом. У овом смислу, духовни човек јесте онај који у себи има Духа Божијег, благодат Божију, и који је, као такав, истински син Божији по благодати, у складу са учењем апостола Павла: „Јер они које води Дух Божији, синови су Божији“ (Рим 8 14), и: „Ако, пак, неко нема Духа Христова, он није Његов“ (Рим 8 9). Духовност се, по одређењу Ј. Брије, пројављује као „суштински процес обожења“, као „поновно лично стицање Духа Светога“; она претпоставља „непрестано напредовање (спектазу) и успевање у бесконачној заједници са Богом“, а укључује три момента – очишћење од страсти и стицање врлина, созерцање божанских „логосности“ ствари или усредсређење духа човековог на Бога, и непосредно сједињење или стално доживљавање Бога (Брија 1999, 119-121). Хришћанска духовност је, како показује Х. Јанарас, онтолошка категорија и уједно категорија која свој израз налази у сфери практичног: „Дух силази на нашу природу измењујући не *логос* те природе (оно што наша природа јесте), него њен *начин постојања*, начин формирања наше ипостаси. Прихватајући Духа Божијег, престајемо да постојимо тако што ипостас црпимо из условљености биолошког наслеђа и аутономизоване индивидуалности. Постојимо јер воља љубави Божије оживљава, устројава и ипостазира наше биће (битије)“ (Јанарас 2000, 188). Целокупан живот хришћанина, сваки аспект његовог живљења, јесте припрема за удеоничење или сама чињеница удеоничења у благодатним даровима Духа Светога, један непрекинути и неомеђиви, безобални динамизам у задобијању духовних плодова кроз подвиг и освештање.

Духовност у православном поимању, међутим, никако не можемо посматрати у границама и размерама индивидуалног: њен темељ, мера и критеријум јесте живот Цркве, живот светодуховски конституисане заједнице верних (сабрања – збора, скупа – благодатно призваних) у свој његовој пуности и у укупности благодатних дарова што их дарује Дух Свети. По светом Иринеју Лионском, једино у Телу Христовом – Цркви Божијој – „имамо приступ врелу Духа Светога“ (Лоски 1986, 181). Православна духовност је, дакле, духовност Цркве: она укључује њено учење, етос, живот (а то је пре свега истинско делање Цркве – Евхаристија), поредак. То значи да се духовност Православља не може схватити без Цркве, нити Црква без духовности. Уосталом, црквеност и јесте основни критеријум православности: „Претпоставка Православља је припадање саборној Цркви, а не верност исправности теоријских дефиниција [...]. Критеријум истине је црквена саборност, а мера саборности је употпуњавање благодатних дарова живота у личностима светитеља“ (Јанарас 2000, 222-223). У Православљу отуда говоримо искључиво о духовности образованој у Цркви, о историјском и есхатолошком јединству и заједници живота верних са животом Свете Тројице. „Истинска духовност“, наглашава Д. Станилое, „јесте жива духовност која покреће све човеково биће. Као таква, она се храни општењем у молитви и манифестацијом истоветности у вери међу многима. Једино овакво заједничење разгорева духовни живот свакога. Духовност којој следи само јединка хлади се, суши се, постајући више некакво теоретско размишљање које ангажује само ум, па и њега с времена на време“ (Станилое 1992, 5). Екклесијални карактер православне духовности јесте оно обележје које је диференцира и одваја од сваке друге концепције духовности – религијске, идеолошке, културолошке. Из тог основног проистичу и у њему се возглављују сва остала обележја која припадају њеном органском језгру – њен библијски и предањски, историјски и есхатолошки, теоријски и практични, светоотачки и монашки, аскетски и мистични, богољубиви и човекољубиви, асцендентни и десцендентни карактер (Кардамакис 1996, 16-26).

Духовност је иманентна одлика саме Цркве као Тела Христовог и пуноће Светога Духа – а ова пуноћа, по тумачењу В. Лоског, пројављује се у томе што „Свети Дух, који, као царско помазање, пребива на људској природи Сина, Глави Цркве, објављује Себе сваком члану Тела, ствара, да се тако изразимо, многе христосе, многе Господње помазанике – личности на путу обожења“ (Лоски 1986, 178). Стицање Духа Светога везано је за непрекидно молитвено-литургијско општење са Богом, за лично-црквени опит заједничења са животом Свете Тројице, а остварује

се посредством љубави као „свезе савршенства“ (Кол 3 14), љубави схваћене у благодатно-подвижничком смислу, као „јединственог поузданог пута и метода богопознања и богословља кроз богоопштење“ (Јевтић 1989, 11). А живећи у Цркви, ми уједно заједничимо са Светима, усвајајући њихов опит и њихово учење прихваћено од стране целе Цркве, како се исповеда и у Синодику Православља: „Пророци како видеше, Апостоли како научише, Црква како је примила, Учитељи како су одогматили, васељена како се сагласила, Благодат како је засијала [...] - тако мислимо, тако говоримо, тако проповедамо [...]. Ово је вера Апостола, ово је вера Отаца, ово је вера православних, ова вера васељену утврди“ (Синодик 1988, 35). Истовремено, у Цркви, превасходно кроз чин прихватања „Новог Завета“ - „ломљења Хлеба“ и „благосиљања Чаше“, односно кроз учествовање у Евхаристији, заједницу остварујемо и са другим вернима, са „расејаном децом Божијом“ (Јов 11 52), са свима који су се присајединили Христу у Цркви Његовој, на сваком месту владавине Његове (Пс 102 22) и у сва времена, било да су тренутно живи или су уснули. У Светој Евхаристији, у Литургији Цркве православна духовност задобија свој највиши и најпотпунији израз: она је централно место за узрастање људи у тој духовности, причешћивањем истим Сином Божијим, жртвованим и васкрелим ради њих, уз превазилажење свих просторних и временских ограничења.

У покушају одређења појма духовности сложићемо се са М. Кардамакисом, који ову очито сложену и вишедимензионалну категорију језгровито и прецизно дефинише као „искуство верујућих унутар динамичног хода Цркве“ (Кардамакис 1996, 15), подводећи под њу све оно што обухвата православно Предање и наслеђе – теологију, литургију, подвиг, културу. Теологија у православном поимању није самосврха – она је управо у служби духовности, и није сведена на некакву беживотну теорију, већ се остварује у јединству са праксом хришћанског живота. Како уочава Ј. Стамулис, „хришћанско богословље је на крају крајева увек средство, само извесна укупност знања која треба да служи оном циљу који надилази свако знање. Тај коначни циљ јесте сједињење с Богом или обожење, о чему говоре источни Оци“ (Стамулис 2001, 27). Богослужење Цркве, са своје стране, има првостепени значај у православном искуству усвајања духовности. За православног човека духовност се идентификује са богослужењем, и обрнуто. Имајући у виду ово обележје Православне Цркве, протојереј Георгије Флоровски тврди: “Хришћанство је литургијска религија. Црква је пре свега заједница оних који се моле. Богослужење стоји на првом месту, а догмати и поредак на дру-

гом” (Флоровски 1996). Православна духовност је, даље, утемељена на аскетском искуству Цркве, на непрекидној борби за преображај и узрастање бића човековог, наравно, у јединству са светотајинским животом Цркве. Најзад, када је реч о хришћанској култури, она се такође неминуовно поистовећује са духовношћу и свој израз налази у њој, опет као аутентичан стваралачки напор за самопревазилажење, за остварење љубавне заједнице са Богом и обожења у сарадњи слободе и благодати. У томе оквиру може се посматрати и језик као „тело“ теологије, богослужења, аскетике и хришћанске културе, односно православне духовности са свим њеним историјско-есхатолошким динамизмом и богочовечанском пунотом, у укупности њених карактеристичних обележја и израза.

У контексту библијско-светоотачке антропологије језик се најтешње повезује са умом (грч. φρόνημα). Ако је ноетичка (умна) енергија освештана благодаћу Божијом и усмерена према Богу, онда је таква и њена језичка, односно говорна материјализација (напоменућемо да, у духу де Сосировог учења, језик схватамо као систем знакова који се употребљава у језичкој делатности, као колективни феномен, а говор – као индивидуалну и више-мање акциденталну материјализовану реализацију језичке организације). У овом смислу можемо говорити о *духовном уму*, чије је основно обележје да је надахнут Духом Светим, и који се даље манифестује у начину живота, ставовима, свецелој усмерености човековој (не само конкретног човека – хришћанина као појединца, него и народа Божијег, лаоса, Цркве као сабрања), па у томе оквиру и у његовом језику и говору, као што постоји и телесни ум, који се опет манифестује у читавом животу човека и социјума који не живи (-е) Духом Светим. Митрополит Јеротеј Влахос као обележја облагодатења, духовног, православно-црквеног ума наводи да је он христолошки, светотројични, еклисиолошки, езотерички (умно-срдачни), божански (боготворећи), заједнични и молитвени (Влахос 2004, 36-39). У даљем излагању покушаћемо да покажемо како се ова обележја, у њиховом јединству и интеракцији, рефлектују и на језик (језик Цркве, али и „логосност“ језика као феномена у смислу Божије замисли о њему) и његову говорну реализацију.

Христолошки карактер православног ума и целокупне православне духовности очитује се у сједињености са Христом, у припадању Његовом Телу – Цркви, у опитовању Божанског Домостроја. Христолошки карактер језика – пре свега облагодатења језика Цркве – запажамо у његовој функцији призивања човека ка Христу и Телу Његовом (у овом духу је свети Игњатије Богоносац јеванђељске речи окарактерисао као „позив у тајну Христа“ – детаљније в. Пападопулос 1998, 16). Реч Божија – реч

Цркве - не заповеда, него призива човека на духовни живот, истинит и јединствен, нови и бесмртни живот – живот Христов у нама, са енергијама Духа Светога и подвижничким напорима са наше стране, а у размерама којих нас је Бог удостојио. Та је реч духовна, изговара се у Духу, упућена је духовном човеку: „Речи које вам Ја говорим дух су и живот су“ (Јн 6 63), а њено неприхватање равно је смрти: „Ко одбацује Мене, и не прима речи Мојих, има себи судију: реч коју Ја говорих, она ће му судити у последњи дан“ (Јн 12 48). Реч Христова треба да се усели у човека који је прихватио Божији призив, призив који из корена мења његов живот, као што поручује Апостол: „Реч Христова нека обитава у вама богато“ (Кол 3 16), а то настањење речи у срцу савршава се Духом Светим.

Христолошки живот је неодвојив од светотројичног живота. У православној црквеној духовности опитујемо Тројичнога Бога, и наше узрастање у њој јесте заједничко дело Свете Тројице. „Христос шаље Духа Светога Који од Оца исходи, и Дух Свети уобличује Христа у нашим срцима и, на тај начин, прославља се Бог Отац у нама“ (Влахос 2004, 37). И језик као једна од пројава тога живота има светотројички карактер. Реч Божија не исходи само од Сина, него и од Оца: „Реч коју чујете није Моја, него Оца Који Ме је послао“ (Јн 14 24), а открива се у Духу Светоме (исп., на пример, обећање Спаситељево апостолима и свим вернима: „А кад вас предаду, не брините се како ћете или шта ћете говорити; јер ће вам се у онај час дати шта ћете казати. Јер нећете ви говорити, него Дух Оца вашег говориће из вас“ - Мт 10 19-20). Чак ни апостоли пре силаска на њих Духа Светога нису схватили Христа када је говорио о Својој Личности и о Своме Царству, иако се Спаситељ изражавао језиком који су они познавали: употребљавали су исти језик, а ипак се нису разумели, и, по сведочанству Јеванђелисте, „ова реч беше сакривена од њих“ (Лк 18 34). Дар разумевања Христове поруке спасења и њеног ширења с краја на крај васељене апостоли су добили на дан Педесетнице – дан конституисања Цркве, када, силаском Духа Утешитеља, „стадоше говорити другим језицима“ (Дап 2 4) и проповедати свему свету „о величанственим делима Божијим“ (Дап 2 11), чиме су превазиђене последице вавилонске пометње и мешања језика (1Мој 11 1-9). Језик, дакле, сам по себи, па чак ни реч Господња сама по себи, не поседује творачку и преображавајућу силу (сетимо се да је и реч Божија која је призвала сав видљиви свет из небића у биће, као што је описано у 1Мој 1 3, 6, 9, 14, 20, 24, 26, дело предвечног савета Троипостасног Бога, а никако неки аутономни или самодовољни ентитет). Као што се човек и његов живот, сва историјска и космичка реалност преображавају животворним дејством и енергијом

Духа Светога, тако и језик добија моћ да обраћа људе Богу благодарећи обасјању и сили, дејству и посредовању истог Духа. По запажању С. Пападопулоса, „у тренутку када човек чује реч Божију потребно је, осим потврдног одговора, и посебно просветљење које отвара очи ума за прихватање и разумевање истине, тј. за прихватање заједнице или искуства истине коју речи Господње објављују. Дело просвећења врши Дух Свети у сарадњи са самим човеком“ (Пападопулос 1998, 29). Отуда хришћани још од најранијих времена, од установљења Цркве Божије, по сведочанству Апостола, „служе у Духу Светом“ (Фил 3 3), „моле се у Духу Светом“ (Еф 6 18), проповедају у Духу Светом (апостол Павле, рецимо, сведочи за себе: „Реч моја и проповед моја не би у убедљивим речима људске мудрости, него у показивању Духа и силе“ – 1Кор 3 4). Реч Божију нису сви кадри примити (Мт 9 11; Јн 8 37): услов њеног примања и испуњавања јесте управо духовност сваког појединца, његова отвореност за струјање Духа Светога, његово добровољно уливање у реку преображеног живота и стваралаштва у благодати и милости Бога у Тројници, које се остварује једино у Цркви и са Црквом.

Тако долазимо до следеће битне карактеристике језика као пројаве хришћанске духовности и православног ума – његовог еклисијалног карактера. У Цркви, њеној светотајинској и литургијској пракси остварује се, између осталог и уз учешће језика (али не у смислу пуког свођења на њега!), богоопштење и богопознање. У Цркви живи, ради Цркве се рађа, Црквом се освештава реч иконична и синергична, кадра да „онога који је прима учини удеоничарем саме суштине“, тј. заједничарем живота Тројичнога Бога, али и да „побеђује зло, преображава свет, да реално пројављује небо на земљи, да узводи у Царство Речи“ (Лепахин 2002, 183). Реч Цркве, једне, свете, саборне и апостолске, може бити искључиво јединствена и саборна, јер се, још од апостолског доба, остварује у јединству вере њених чланова (Дап 4 32) и заједници Светога Духа. Штавише, саборност речи представља предуслов пуноће и дубине општења: по учењу преподобног Григорија Синаита, разумевање између саговорника остварује се када говорник и слушалац „сапребивају“ у истом духу, „када један слуша са вером, а други поучава са љубављу“ (Григорий Синаит 1992, 199), као што и ава Доротеј учи да, што су људи ближи Богу, то је већа и њихова међусобна блискост, то је потпуније њихово разумевање, то је реч њихова – реч поуке, утехе или служења - делотворнија (Дорофей 1900, 87-88). А саборна литургијска реч представља онај крајеугаони камен на коме почивају богослужење, богословље и култура изнедрени у окриљу Цркве.

Ум и свеукупна духовност православног хришћанина нису окренути ка спољашњем, не задржавају се на површини, него се везују за унутарњи живот, живот срца, припадају „скривеном човеку срца“ (1Пет 3 4). Њихов езотерички (умно-срдачни) карактер (детаљније в. Влахов 2004, 38) преноси се и на језик Цркве, језик православне духовности. Реч Божија опитује се у срцима верних – овде ваља имати у виду да је, по светоотачком учењу, срце оно место на коме Бог Сам Себе открива човеку, а које човек открива по благодати својим подвижништвом - и обитава у њима. Како уочава В. Лепахин, „главни орган примања Речи Божије јесте срце (5Мој 6 6; 11 18; 12 28). Реч упућена човеку претпоставља у њему живу веру у Бога Логоса. Реч Божија не даје се човеку само ради знања, него и ради извршења, ради преустројења свога живота по заповестима Божијим, и зато са камених таблица она мора бити пренета „на телесне таблице срца“ (2Кор 3 3)“ (Лепахин 2002, 174). Реч урезана у срце, међутим, не стоји у вези, како би се можда у први мах могло помислити, са емоционалним стањима, већ са реалним искуствима и обновљеним животом који се опитује у срцу. А то обновљење, које се збива у унутрашњости бића човековог и које се потом шири према споља, има за циљ обожење, ставање у меру раста Христовог у оквиру светотајинског и подвижничког живота Цркве.

Обожење је процес без граница, и у њему се људска природа поново враћа у славу која јој је одређена приликом стварања (детаљније в. Брија 1999, 311-314). Узрастање у Духу рефлектује се и на однос према речи и подразумева узрастање у речи. Тако, преподобни Григорије Синаит издаја четири хијерархијски градирана вида деловања Речи Божије на човека и, сходно томе, четири ступња човековог узрастања у речи. Први вид и ступањ јесте реч „од учења“, „реч-педагог“, која делује на наравственост: та делатна реч, дакле, подстиче благоразумну праксу светог живљења и подвизавања у врлинама. Ова је реч почетак сваког добра и предуслов за напредовање и трудољубиво достизање у савршенство духовног живота. Следи реч „од читања“ (Светог Писма), које, попут „вода одмора“, опоравља душу (Пс 22 2), затим се у срце, по учењу Синаитовом, настањује „реч од делања“, која се опитује живљењем у Христу и која „настањује (човека) на месту зеленом“ (Пс 22 2), и напослетку долази „реч од благодати“, реч што се усваја у Духу и Духом, и која је попут чаше која напаја и весели срце (Пс 22 5) и уља што лице улепшава (Пс 103 15). Ову реч, која је плод сусрета очишћеног и облагодаташеног срца човековог са Светим Духом, душа прима као реч просветљења, „реч жениха који ју је увестио и развеселио“; она је „најсладошније надахнуће Духа,



којим се не наслађују сви, већ само достојни“, и „таквих који би овде били обделавани речима Духа, веома је мало“ (Григорий Синаит 1992, 198-199). Претпоставка доспевања до овог највишег ступња – а у питању је усхођење душе оснажене благодаћу у њену првоздану чистоту и лепоту – јесте лични напор и сарадња човекова у делу усавршавања по Богу, дакле, подвиг, покајање и повратак Богу, божанственој љубави и непрекидној молитви, јер се једино тако остварује заједница са Богом.

Већ смо истакли да је молитвеност једно од суштинских обележја православне духовности, штавише, она је мера и критеријум те духовности, њене целосности и напретка. „Молитва“, по запажању М. Кардамакиса, „образује и утемељује духовност, узвисује је и обogaђује, оснажује је и води ка њеном циљу“, на очигледан и јасан начин сведочећи о томе да идемо путем духовног подвига (Кардамакис 1996, 269). Православно-црквени ум прожет је молитвом. Реч молитве има онтолошки карактер, она сведочи о *сaiocтijoja*њу (грч. συνουσία, цсл. сосушие, событие, соединение) молитвеника са Богом. Најдубље се овакво поимање молитве излаже код преподобног Јована Лествичника, који учи: „По својој каквоћи, молитва је сапостојање и јединство човека и Бога. По своме дејству, то је одржавање космоса, помирење са Богом, [...] узрочник благодатних дарова...“ (Лествичник 1993, 192). Кроз молитву човек улази не само у богоопштење, него и у богопознање: она се одвија у двојединству онтологије и гносеологије. „Молитвено познање“, како истиче В. Лепакхин, „је изразито битијно; у православном богословљу оно се противставља природнонаучном и спекулативно-рационалном познању као иманентно спољашњем, као суштаствено, тј. познање ствари по суштини – феноменолошком, формално-логичком, као познање иманентних веза између предмета и појава познању узрочно-последичних веза међу њима“ (Лепакхин 2002, 208-209). У речи молитве, благодаћу Духа Светога, открива се скривена логосност предмета, појава, идеја, дарују се откривења, подстичу богонадахнута расуђивања и откривају божанске тајне (имајући ово у виду, нећемо се чудити томе што су се благодатне харизме прозорљивости по правилу удостојавали највећи молитвеници). Свој највиши израз богопознање добија у упражњавању Исусове молитве, која подразумева удаљење ума од сваке телесне помисли и усредсређење на сећање имена Исусовог, непрестаним понављањем призива: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме“. Према исихастичком учењу о Имену Божијем, које ће своју посебну разраду добити у окриљу „имјаславија“ и руске религиозне философије, посебно код Булгакова и Флоренског, већ само призивање имена Исусовог омогућава истинско познање Христа,

„живо улажење у Именованог“ (Флоренски), „причашћење Логоса“ (Булгаков), „лично усвајање Господа и примање Христа у срце“ (Евдокимов), удеоничење у Христовој суштини (Кардамакис 1996, 273-279; Лепахин 2002, 181-183). На тај начин, молитвом се човеку враћа способност коју је поседовао пре пада да прозире унутарњу суштину ствари, да јасно види логосност створеног света и да је исправно изражава речима (исп. Адамово именовање звери пољских и птица небеских – 1Мој 2 19-20), односно, укида се антиномија између унутарњих логоса речи (које је у њих унео Творац и Промислиатељ) и њихових смислова, који се откривају човеку Духом Светим.

Живећи у Цркви, ми развијамо заједницење са Богом и са Светима, следејући њиховом живом опиту вере и благодатном „канону Истине“, како је говорио свети Иринеј Лионски, што подразумева и свецело прихватање њиховог учења (Јевтић 1989, 20-26). Заједнички карактер православне духовности налази одраза и у језику Цркве, и може се посматрати у најтешњој вези са претходном његовом карактеристиком. Управо је заједничка, литургијска молитва једна од најизразитијих пројава заједницења са свима Светима и учествовања у делу народа Божијег. Та је молитва правило и образац, мера и критеријум, саборни израз и смисао сваке молитве. Између личне и заједничке молитве не постоји супротност: у питању су две стране једне исте праксе православне духовности: „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 искупљења“ (Кардамакис 1996, 279). Заједнички карактер православне духовности и из ње проистекли заједнички карактер језика Цркве условио је каноничност молитве и са садржајне и са формалне тачке гледишта. У црквеном Предању временом се, на темељу старозаветног и новозаветног (јеванђељског и апостолског) молитвеног опита, формирао један стабилан, али уједно и еластичан и динамичан канон молитве, који Црква негује већ вековима. Литургијска молитва са својим утврђеним и уједначеним основним текстом који се, готово без измена, понавља столећима (канон литургија које се данас највише служи искристалисао се у IV и V веку) и по свим крајевима (помесним Црквама), утиснула је у ум многих покољења верних православно гледање на свет и живот и својим порукама извршила изузетан утицај на идејни и

вредносни систем појединаца и народа. Међутим, и домаћа молитва православних хришћана је, у оном делу који се обично назива „молитвеним правилом“, а који сачињавају јутарње, вечерње и молитве у разним приликама сабране у „Молитвослове“, канонична, садржински и формално унификована и укључена у православну молитвену традицију изнедрену опитом Светих (молитве за приватну, „келијну“ употребу сачинили су, наиме, духоносни богослови и велики Оци Цркве, попут св. Јована Златоустог, св. Василија Великог, св. Григорија Богослова, преп. Антонија Великог, преп. Макарија Великог, преп. Јефрема Сиријског, преп. Јована Дамаскина, преп. Симеона Новог Богослова, св. Симеона Метафраста). У поукама о испуњавању молитвеног правила вернима се обично саветује да се најпре моле „туђим“ речима, дакле следујући речима духоносних Отаца, како би на тај начин усвојили саборни опит молитве, а да се тек након тога Богу обраћају својим речима. Тако, свети Теофан Затворник учи да је „у молитвама светих Отаца садржана 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). Али канон молитве, у структурно-композиционом погледу, мора се испоштовати и уколико је реч о мољењу властитим речима, тако да се, као његови обавезни елементи, у поретку који може варирати, обавезно узнесу славословље (хваљење) Бога, благодарене, кајање (исповедање својих грехова) и прозба (мољење) за разне потребе. У том смислу преподобни Јован Лествичник поручује: „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 искање“ (Лествичник 1993, 193), а сличну поруку упућује и преподобни Никодим Агиорит: „Најпре узславослови Бога, затим Му за благодари за добротинства 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 Святогорец 1912, 184). Временом молитва која је била дело борбе и подвига појединца, саображена молитвама Светих, прераста у „дар Божији, дело Божије благодати“ (Никодим Святогорец 1912, 207) и даље се одвија по дејству Духа Светога. Свети Теофан Затворник о овоме пише: „Молитве су духовне најпре из разлога што се рађају и сазревају у духу, и из духа се изливају, а још више због тога што се рађају и сазревају благодаћу Духа Светога. Ни Пслатир, ни друге словесне (= вербалне) молитве нису у почетку биле словесне. Оне су најпре биле духовне, да би се затим заоденуле у словеса

(= речи) и постале словесне. Али дометнута реч није укинула њихову духовност. Оне су и сада словесне једино по облику, док су по сили својој духовне“ (Феофан Затворник 1998, 34). Нагласићемо да се заједницење верних са свима Светима и међу собом, поред саборне речи молитве, остварује и у проповеди, коју, на литургијском сабрању, изговара само онај ко је у светој тајни свештенства примио харизму речи поучавања, и читању светописамских штива – дела духоносних Пророка, Јеванђељиста и Апостола, што је такође инкорпорирано у богослужење Цркве. Најзад, реч богословља као теорије у служби духовности такође представља лично-саборно сведочење о Истини. У овом смислу о. Јустин Поповић истиче да је „Свети Дамаскин једном за свагда утврдио руководно начело за православне догматичаре, говорећи у предговору свога догматског система *Тачно изложење ђавославне вере* о својој улози: Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божији и мудри људи“ (Јустин Поповић 1980, 13).

Сви ови аспекти језика православне духовности неодојиви су један од другог. Христолошка реч је увек истовремено и светотројична и еклисиолошка. Еклисиолошка реч је уједно молитвена, боготворећа, умносрдјачна и заједнична. Укупност ових обележја у њиховој несливености и неразделивости представља онај оквир од кога полазимо у проучавању тога језика. И, као што је необухватна православна духовност, с обзиром на то да она изражава целокупни живот (теологију, богослужење, аскетику, културу), дакле, све оно што обухвата православно духовно Предање и наслеђе, тако је неисцрпан и спектар питања везаних за потенцијално проучавање језика у окриљу те духовности и у интеракцији са њоме. Оно неизоставно подразумева интердисциплинарни, интегрални теолошко-лингвистички приступ. Пројекат „Језик и православна духовност“, на коме радимо од краја 90-их година, а чије смо резултате презентирали у домаћим и страним лингвистичким и теолошким периодичним публикацијама и на научним скуповима, представља први покушај разраде и примене таквога приступа у нашој средини, а колико нам је познато, један је од малобројних и у светским размерама\*. Његова интердисциплинарност огледа се како на макроплану (јединство лингвистичког и теолошког аспекта у теоријско-методолошким основама ис-

\* Од аутора који су пресудно утицали на нас при концептуалном заснивању овога приступа поменућемо најпре грчког теолога Стилијана Пападопулоса и његову фундаменталну монографију *Теологија и језик* (Пападопулос 1998), а затим и неколико релевантних руских филолога који интерпретирају поједине аспекте језичког феномена са аспекта православне теологије – Јурија М. Еделштејна (Едельштейн 1985), Нину Б. Мечковску (Мечковская 2000) и Валерија В. Лепихина (Лепихин 2002).

траживања), тако и на микроплану – у избору истраживачких подручја (репрезентованост разних лингвистичких дисциплина – опште лингвистике, социологије језика, социолингвистике, лингвокултурологије, лингвостилистике, анализе дискурса, теорије превођења, лингводидактике). Проблематика која је предмет нашег занимања проучавана је и из монолингвалне, и из конфронтационе перспективе, а у обзир су узимани руски, српски и црквенословенски језик\*\*.

Наша досадашња проучавања у оквиру пројекта „Језик к православна духовност“ могли бисмо условно разврстати у четири тематска подручја: 1. Општа лингвистика кроз призму православне теологије, 2. Језик и православна култура, 3. Питања богослужбеног језика и 4. Из проблематике примењене лингвистике. Покушаћемо да сажето представимо правце, резултате и перспективе истраживања у оквиру свакога од њих.

У оквиру првог подручја, које носи општелингвистички карактер, настојали смо, најпре, да размотримо основне постулате православног теолошког, превасходно патристичког, виђења језичког феномена, које ће нам послужити као концептуална основа за заснивање референтног оквира истраживања интеракције језика и православне духовности. У споменицима хришћанске писмености и светоотачкој баштини, наиме, 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 наша су се пре свега два фундаментална лингвистичка питања: питање о генези 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 раду „Проблеми опште лингвистике у светлости православне теологије“ (Кончаревић 2002а) показали смо да ранохришћанска и патристичка мисао у много чему антиципира идеје савремене лингвистике. Тако, православна теологија стоји на становишту да је језик дар Божији дат човеку да би, излазећи из себе самога и

\*\* Пројекат је носио доминантно индивидуални карактер. Један истраживачки проблем – комуникативне функције литургијског дискурса – обрађен је у коауторству са Ружицом Бајић (Кончаревић - Бајић 2003), као што је и истраживање лонгитудиналних аспеката наставе руског и црквенословенског језика у духовним школама Српске православне цркве обављено у сарадњи са Предрагом Миодрагом (Кончаревић – Миодраг 1999). Из бављења проблематиком богослужбеног језика произашао је и под нашим руководством израђени магистарски рад Ружице Бајић *Социолингвистички аспекти преференције црквенословенског или српског стандардног језика у својству богослужбеног језика Српске православне цркве*. Београд 2004, 422 стр.

одбацивши индивидуални живот у тежњи за љубавним јединством са Богом и са другим људима, слободним и непоновљивим личностима које такође траже Бога, откривао своје мисли другоме човеку, да би учио од других и поучавао друге, како би се покрети разума и дубине срца могли пројавити и изван њега самога, открити се другима. Показали смо да су у овој интерпретацији основне функције језика комуникативна (језик је управо средство међуљудске комуникације, док су у обраћању Богу речи у суштини излишне: молитва као чин богоопштења не мора поседовати своју материјалну, вербалну реализацију) и спознајна (језик функционише као средство објективизације и спознаје света који нас окружује). Установили смо да је несумњива заслуга патристичке мисли и у томе што је она изнедрила једну аутентичну и комплексну теорију о језичкој моногенези, која ће извршити знатан утицај на потоњи развој лингвистичке мисли. У поимању феномена мултилингвизма теолози деле ставове идентичне онима што их заступа већина савремених лингвиста, признајући равноправност свих језичких система и њихову подједнаку могућност да служе као средство објављивања Истине и призивања на лични, слободни сусрет са Истином, која није ништа друго до Сам Оваплоћени Христос.

Општелингвистичко је по своме усмерењу и истраживање „О неким лингвистичко-комуниколошким аспектима литургије (прилог проучавању комуникативних функција литургијског дискурса)“ (Кончаревић – Бајић 2003), у коме смо покушали да идентификујемо језичке функције својствене литургијско-молитвеном дискурсу, да опишемо битне карактеристике њихове реализације и на тај начин одговоримо на питање: у чему је особитост сакралне речи у односу на профану употребу језика? Уочене функције класификовали смо у комплексе, конкретно: 1. комплекс функција везаних за богоопштење, човекоопштење и деловање унутар Тела Цркве (комуникативна, директивна, координативна и усмеривачка, перформативна, функција призивања, функција приношења, функције социјализације у литургијској заједници, идентификације, изражавања идентитета, културна функција), 2. комплекс функција везаних за спознајну активност (акумулативна, функција актуализовања прошлости, функција актуализовања будућности – оприсутњења есхатона, функција изражавања вере, функција објашњавања смисла свештенорадње) и 3. комплекс функција везаних за личносну сферу (функције самоспознаје и самореализације). Анализом смо показали да језик молитве и богослужења 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 је канонизована 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 била изгубила: саборности, творачке силе, синергизма, прецизног номиновања унутарњих логоса ствари, присности комуникације са другим људима и са Богом и узвођења у савршено човеко- и Богопознање.

Најзад, у оквирима опште лингвистике конципирано је и истраживање „Православље и језичка глобализација“ (Кончаревић 2003). Подстакнуто актуелним драматичним променама на социолингвистичкој карти света, које свој израз налазе у глотофагији, односно лингвоциду „великих“ језика, носилаца културних центризама, над средњима и малима, ово истраживање имало је за циљ да, ближе расветливши феномен мултилингвизма у православном Предању (патристичкој мисли и мисионарско-литургијској пракси Цркве), изрекне критички суд о данашњим језичким глобализационим процесима, уз афирмисање идеје о неопходности очувања идентитета и самобитности сваке национално-језичке личности, што се поткрепљује и резултатима модерних лингвокултуролошких испитивања.

У оквиру пројекта значајно, ако не и доминантно, место заузели су проблеми лингвокултурологије. Теоријско-методолошке основе истраживања у овом домену засновали смо у раду „Језик и православна култура: правци истраживања“ (Кончаревић 1998б), који представља покушај прелиминарног сагледавања могућих праваца анализе дате проблематике (махом из конфронтационе перспективе, на материјалу руског и српског језика) и синтезе извесних резултата до којих смо дошли у претходном проучавању неких њених сегмената. Показали смо да је систем лингвокултурама које представљају потенцијални објекат испитивања веома разгранат и хијерархијски организован у неколико нивоа: ономастички, лексички, фразеолошки, систем еталона, паремиолошки, етикецијски ниво те невербална комуникација. Нагласили смо, међутим, да се истраживање интеракције православног цивилизацијског модела и језика, поред системско-структурног (у оквирима појединачно узетих нивоа лингвокултурама), може спроводити и по функционалном принципу, односно комплексним посматрањем лингвокултурама различитих нивоа и

класа обједињених у поља која би се могла издвојити у оквирима посматране лингвокултуролошке сфере. Конкретну разраду ове идеје добиће у радовима у којима су предмет проучавања, опет из конфронтационе перспективе, поједини лингвокултуролошки нивои и поља. Тако, у раду „Руска лексика из религијско-црквене сфере и њена лексикографска обрада (социолингвистички и лингвокултуролошки приступ“ (Кончаревић 1999г) испитивали смо идеографске и лингвокултуролошке карактеристике руске лексике која опслужује сферу православне духовности (иманентно и из конфронтационе перспективе) и начела њене лексикографске обраде у руско-српским речницима. Овде смо, као полазну основу испитивања, понудили базни идеографски списак руске културолошки маркиране лексике из овог домена, у који смо уврстили преко 500 лексема (укључујући и оне својствене староверској традицији), да бисмо у даљем излагању обратили пажњу на појаве лексичке нееквивалентности и фонске непотпуне еквивалентности, историзме, позајмљенице као показатеље живог интеркултурног дијалога у овој области, као и лингвокултуролошки маркиране лексеме са унутарњом формом. Анализа лексикографске праксе показала је постојање двају основних приступа презентацији и интерпретацији овог круга лексике – транслације и трансмутације, са могућним хибридним формама, при чему у оба случаја, како показује материјал ексцерпиран из двојезичних речника, може доћи до битних измена у квалитету и квантитету лексикографске информације (редукција, проширивање информације и идентификациона инкултурација). Утицај православног цивилизацијског модела на ономастички систем српског и руског језика био је предмет засебног истраживања (Кончаревић 1998а). Констатовали смо да је тај модел, како због свог хиљадугодишњег континуитета, тако и због своје доминантне улоге и места у обликовању културних тековина српског и руског народа, обележио готово читав ономастички простор двају језика, извршивши видан утицај на већину његових сегмената, међу којима смо пажњу фокусирали на сектор антропоније, размотривши истоветности, сличности и разлике у квалитативној, квантитативној структури и национално-културној маркираности индивидуалних и групних антропонима. Функционални приступ лингвокултуролошким аспектима интеракције језика и православне духовности презентирали смо у радовима „Монашка цивилизација и језик (конфронтациони лингвокултуролошки приступ“ (Кончаревић 1999в) и „Функционални приступ у лингвокултурологији (култ св. Николаја Мирликијског кроз призму конфронтационе руско-српске лингвокултурологије“ (Кончаревић 1999д). Најзад, један покушај сагледавања српског



језика кроз призму православне духовности, традиције и културе (системско-категоријална анализа лингвокултурема различитих нивоа из монолингвалне перспективе) понудили смо у: Кончаревић 2000а.

Област лингвостилистике пружа изванредне могућности за испитивање језика православне духовности. До сада смо предузели једно такво истраживање, посвећено анализи индивидуалног стила једнога од најмаркантнијих српских интелектуалаца XX века, плодног догматичара и патролога, аутентичног хришћанског филозофа и писца о. Јустина Поповића, тачније, стилских карактеристика његовог дијаријског корпуса, који чине „Молитвени дневник“ (1921-1925) и „Подвижничка и богословска поглавља“ (1915-1979) (Кончаревић 1998в). Истраживање је показало да је језик оца Јустина Поповића препознатљив као један посебан и високо индивидуализован систем. Наиме, свестан потребе за новим језиком српске теологије, али уједно и за изразом који би адекватно показивао меру и критеријум и његове властите духовности, Поповић се не задовољава пасивним односом према наслеђеним језичким средствима, већ се одлучује да ту основу надграђује новим елементима, да језик користи неспутан никаквим нормама или обзирима према традицији; отуда је његов приступ језику новаторски, експериментаторски, истраживачки. Јустин Поповић, како показује анализа његових дневничких записа, не преже од стварања бројних неологизама, активирања језичких средстава различите генезе и стилске маркираности, смелих и неочекиваних комбинација, рушења устаљених „канона“ научно-богословског стила, али и традиционалног „црквеног красноречија“, а све то са изванредним нервом за истанчан израз и раскошан стил.

Питања богослужбеног језика такође су задобила значајно место у оквиру пројекта „Језик и православна духовност“. Функционисање богослужбеног језика у Српској православној цркви данас (проблематика преференције црквенословенског или стандардног српског језика у литургијској употреби) начелно се сагледава, уз примену лингвистичке и теолошке аргументације, у раду „Пролегомена за расправу о нашем богослужбеном језику“ (Кончаревић 2000), при чему се у десет тачака формулишу оквирни критеријуми за дискусију у овој области. Лонгитудинални оквир за сагледавање ове проблематике понудили смо у студији „Расправе о богослужбеном језику у Срба (1868-1969)“, посвећеној праћењу ставова о избору богослужбеног језика и саме богослужбене праксе у историјском развоју од покретања иницијативе за служење на стандардном српском језику до доношења и данас важећих одлука највиших црквених инстанци у вези са овим питањем (Кончаревић 1997а); спона са

ставовима данашње генерације верника СПЦ, анализираним кроз призму социолингвистике, понуђена је у: Кончаревић 2004. Овој проблематици блиска је и анализа ставова према превођењу Светог Писма на српски стандардни језик изношених на страницама српске православне периодике у раздобљу од 1868. до 1970. године (Кончаревић 19976). У питању је тридесетак прилога, између осталог и из пера тако виђених теолога и филолога као што су Димитрије Руварац, епископ Доментијан Поповић, Петар Ђорђевић, Теодор Титов, Димитрије Стефановић, Димитрије Богдановић и др., који се тичу теорије и историје превођења Светог Писма, критике и валоризације постојећих превода, а чија је највећа вредност, по нашој оцени, интердисциплинарност приступа, односно узимање у обзир чињеница и метода не само филолошких, него и богословских дисциплина.

У оквиру истог тематског подручја позабавили смо се и проблемом функционисања богослужбеног језика у словенским помесним православним црквама данас (Кончаревић 20016). Занимало нас је, наиме, да ли је и колико слика функционисања црквенословенског језика на размеђу миленијума измењена у односу на традиционалну, конкретно, да ли овај језик такође одлази у прошлост као нека врста музејског експоната, или постоје разлози да се према њему изграђује свестан однос неговања, научног проучавања и афирмисања у школским системима. У раду смо, након сагледавања постојећег стања, у начелу позитивно оценивши језички дуализам у сакралној сфери (напоредно функционисање црквенословенског и савремених кодификованих националних језика), изнели уверење да у нови миленијум ступамо са свешћу о томе да би радикално одбацивање традиционалног богослужбеног језика или његово стихијско ишчезавање знатно осиромашило пуноћу словенских култура, доводећи до сужавања културног и црквеног идентитета словенских народа, и zaloжили се за изграђивање начела језичке политике и језичког планирања у овој области. Једно парцијално питање језичке политике везане за функционисање традиционалног словенског сакралног језика, у форми систематског приказа и валоризације настојања предузиманих током XIX и XX века у Русији да се озбиљним и вишедимензионалним захватима у норми црквенословенског језика он учини адекватнијим рецепцији данашњих верника, размотрили смо у истраживању „Из проблематике новије црквенословенске нормативистике: рад на иновирању црквенословенске норме у Русији током XIX и XX века“ (Кончаревић 20046). Овде смо позитивно оценили полазна начела нормативистичких захвата, теоријски разрађена у радовима епископа Августина Гуљаничког, Ј.

Извекова, М. Добронравова и Д. Мегорског и спроведена у делатности Комисије за ревизију богослужбених књига која се одвијала у склопу припрема за Помесни сабор Руске цркве 1917-1918. године, налазећи да је основна тековина те ревизије примена интерпретативног преводилачког приступа уместо традиционалне технике глосирања богослужбених текстова. Такође смо изнели уверење да је даљи рад на конституисању ново-црквенословенске норме и њеном спровођењу кроз целокупни корпус богослужбених текстова један од најбитнијих предуслова литургијске обнове у Руској православној цркви данас.

На подручју примењене лингвистике занимала нас је проблематика превођења текстова из области православне духовности, као и проблематика наставе руског као страног језика у теолошком образовном профилу. Тако, у студији „Још један прилог проучавању унутарјезичког превођења (Великопосна молитва у Пушкиновом препеву)“ (Кончаревић 1999б) анализирали смо Пушкинову песму „Отци пустынници и жени непорочны“ (1836) као образац успелог интралингвалног превода, обраћајући посебну пажњу на преводилачки оквир (експозицију) песме и, у опредељењу да анализу самог препева оставимо за оделиту расправу, задржавајући се само на глобалној карактеризацији лексике препева. Пушкиновом поетском виђењу литургијских текстова посветили смо и рад „Два Пушкинова препева“ (Кончаревић 1999а), где се валоризују препеви Молитве Господње и Великопосне молитве преподобног Јефрема Сиријског са циљем утврђивања њихове семантичке и динамичке еквивалентности оригиналу. Закључак оба истраживања је да Пушкинови препеви анализираних богослужбених текстова адекватно транспонују глобални смисао оригинала, са извесним одступањима и модификацијама које су производ ауторове индивидуалности, одраз његовог субјективног доживљаја и аутентичног молитвеног порива. И у једном и у другом случају песник, као што смо утврдили, показује завидну егзегетску поткованост и упућеност у светоотачко наслеђе, што и јесте фундаментална претпоставка успешног бављења превођењем духовне, а посебно библијске и литургијске литературе.

Из домена методике наставе руског језика у теолошком профилу у оквиру пројекта реализовали смо три истраживања. У хронолошки првом од њих, „О изучавању руског и црквенословенског језика у духовним школама Српске православне цркве (о 150-годишњици увођења наставе руског језика у Србији)“, сажето смо приказали историјат наставе и учења руског и црквенословенског језика у српским црквеним просветним институцијама (Кончаревић – Миодраг 1999). За обраду те теме определили

смо се из више разлога: најпре, духовне школе у историји српског школства одувек су се одликовале истакнутим местом и улогом у образовању свештенства и националне интелигенције уопште, тако да смо проценили да истраживање статуса славистичких наставних предмета у њима самим тим има шире културне димензије и импликације. Друго: с обзиром на веома рано увођење руског језика у наставне планове српских духовних школа, српске земље сврставају се у ред оних са најдужом традицијом његовог изучавања у својству страног језика у светским оквирима. Трећи разлог бављења овом темом био је тај што поменута проблематика спада у ред теоријски недовољно истражених сегмената историје српског школства. Трансверзалне аспекте наставе руског језика у теолошком профилу, конкретно, на високошколском нивоу, настојали смо да сагледамо у раду „Систем наставе руског језика на студијама теологије: теоријски аспекти и импликације за препаративну етапу“ (Кончаревић 2002в), где смо анализирали референтни оквир (комплекс психолошких и дидактичких чинилаца који одређују и условљавају ову наставу у њеном препаративном, оперативном и евалуационом аспекту) и сам систем наставе у укупности његових компонената (циљеви и задаци, приступ, методи, принципи, средства, организациони облици), са посебним импликацијама по креирање студијских програма, уџбеника и приручника. Најзад, покушај представљања пројекта серије комуникативно-културолошких уџбеника руског језика за образовне установе СПЦ са операционалног становишта (из перспективе делатности аутора) предочили смо у раду „Пројекат серије уџбеника руског језика за теолошки образовни профил“ (Кончаревић 2002б), при чему наглашавамо да су у моменту писања рада два уџбеника, које такође сматрамо саставним делом овога пројекта и апликацијом његових резултата у лингвометодици, већ била објављена (*Первый диалог. Уџбеник руског језика за први разред српских православних богословија*. Изд. Светог архијерејског синода СПЦ, Београд 2000, 168 стр. и *Радостъ общения. Уџбеник руског језика за други разред српских православних богословија*. Изд. Светог архијерејског синода СПЦ, Београд 2001, 250 стр.). Овде смо образложили најрелевантнија ауторска решења на плану структурно-садржинског обликовања већ израђених уџбеника, са посебним освртом на иновације усмерене на интензивирање њихових мотивационих потенцијала, а изложили смо и концепцијске основе планираних уџбеника.

Поље истраживања интеракције језика и православне духовности је, очито, веома широко, отворено за разне методолошке приступе и равни истраживања. Свесни смо да смо у досадашњем раду захватили тек неколико зрна песка из тог безобалног океана, али нас то сазнање не обесхра-

брује, напротив. И колико год било незахвално говорити о перспективама будућих истраживања на овом плану, наговестићемо неколико проблема чијем би проучавању у догледно време требало поклонити пажњу.

На равни опште лингвистике један од инспиративних објеката проучавања било би учење о речи код поборника имјаславија, у чијој је основи схватање да језички знак није услован, конвенционалан, него да поседује своју аутономну онтолошку суштину (ово учење пре појаве имјаславија у руској култури развијали су Јован Вишенски, староверци, Евтимије Чудовски и други „ревнитељи стародревне благочестивости“). Наиме, у руским манастирима на Атосу и у кавкаским скитовима почетком XX века рођен је покрет „имјаславаца“, који уче да име Божије и име Исуса Христа као друге ипостаси Свете Тројице поседују божанску силу, тако да је „Бог неодвојиво присутан у Своме Имену“ (исп. Булатович 1994). Ово учење наићи ће на жесток отпор „имјабораца“ - позитивистички и рационалистички настројених монаха из редова интелигенције, који су у учењу „имјаславаца“ видели „обожавање“ гласова и слова, на темељу чега су своје опоненте оптуживали и за јерес, али су им подршку пружили истакнути руски философи XX века С. Н. Булгаков, В. Ф. Ерн, П. А. Флоренски, А. Ф. Лосјев. Било би занимљиво са позиција савремене опште лингвистике и теологије размотрити суштину овог учења, смештајући га у контекст библијског и светоотачког виђења језичког феномена. Даље, литургијски дискурс пружа неисцрпне могућности за даља истраживања на плану његове метаструктуре (зависност његове организације и функционисања од екстралингвистичких фактора који формирају прагматички контекст интеракције), макроструктуре (механизми текстуалне организације литургијског дискурса) и микроструктуре (језичка реализација говорних чинова у литургијском дискурсу и њихове функције). У лингвокултурологији би системско-структурну анализу ваљало спровести и на другим нивоима организације лингвокултурема (фразеолошки, систем еталона, паремиолошки, етикецијски ниво те невербална комуникација), као што би и функционална испитивања могла бити спроведена на још неким пољима: рецимо, једним од најинспиративнијих чини нам се проблем одраза у руском језику учења и праксе староверства, коме је, по неким проценама, у раздобљу пре револуције припадало чак између 1/3 и 1/4 становништва Русије (Шахов 1998, 16). Лингвокултуролошка испитивања вршила би се на монолингвалном и конфронтационом, фундаменталном и апликативном плану (ово потоње подразумевало би лексикографске и лингводидактичке апекте). Са лингвокултурологијом и етнолингвистиком најтешње су повезана и истраживања асоцијативно-вер-

балне мреже ради идентификације удела православне духовности у језгру језичке свести и структури социокултурних стереотипа носилаца руског и српског језика, као што би било занимљиво, примењујући методологију В. В. Воробјева, изразити и структуру српске национално-језичке личности и упоредити је са руском, посебно у оквирима оних доминанти (класа лингвокултурема) идентификованих код Руса које су најтешње повезане са православном духовношћу: религиозност, саборност, васељенска ширина и отвореност, тежња ка највишим облицима искуства, поларизованост душе (Воробјев 1996, 101-120). У области лингвостилистике, поред проучавања индивидуалних стилова истакнутих представника православне духовности, укључујући и проблематику њиховог превођења, било би изузетно значајно отпочети монолингвална и конфронтациона истраживања сакралног функционално-стилског комплекса, дакле: научног стила у области теологије, информативно-публицистичког стила у сфери црквеног јавног информисања, званично-пословног стила у домену унутарцрквене комуникације, књижевноуметничког стила у жанровима црквене књижевности (химнографија, проповеди, житија, молитвословља). И теорија превођења налази у области језика православне духовности мноштво могућих истраживачких тема, посебно уколико се ради о превођењу са руског језика, с обзиром на висок удео црквенословенизама у текстовима свих функционалних стилова и жанрова (лексичко-семантички, фразеолошки, граматички, проблеми превођења културолошки маркиране лексике, поетика превођења, а у неким жанровима сакралне књижевности и фоничко-ритмички проблеми превођења, затим заснивање принципа превођења, посебно светописамског и богослужбеног корпуса, критика и валоризација конкретних превода). Истраживања функционисања богослужбеног језика у савременим условима могу се даље усмеравати у социолингвистичком и нормативистичком кључу, а пажњу заслужују и конфронтациона проучавања црквенословенског и савременог руског /српског језика, теоријски аспекти наставе црквенословенског језика у инословенским срединама, црквенословенска лексикографија и др.

И да закључимо: задатак је и лингвистике, и теологије да допринесу проширивању и продубљавању постојећег хоризонта спознаја о језику у контексту православне духовности, приступајући овој проблематици у духу најбољих традиција патристичке интерпретације језика у споју са модерном методологијом испитивања. Ако овај наш прилог подстакне и друге истраживаче на бављење језиком православне духовности, сматраћемо да је постигао свој циљ.

## ПРИЛОГ

### ПРОЈЕКАТ „ЈЕЗИК И ПРАВОСЛАВНА ДУХОВНОСТ“: СЕЛЕКТИВНА БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА (1997-2004)\*

#### I. ОПШТА ЛИНГВИСТИКА КРОЗ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Кончаревић, К. (2002а): *Проблеми опшће лингвистике у светлости православне теологије*. Богословље, Београд, 2002, бр. 1–4, стр. 95–109.

Кончаревић, К. (2003): *Православље и језичка глобализација*, у: Хришћанство и европске интеграције. Зборник радова са конференције „Хришћанство и европске интеграције“ (Београд, 8–9. 2. 2003). Београд, стр. 81–107.

Кончаревић, К. – Бајић, Р. (2003): *О неким лингвистичко-комуникалошким аспектима литургије (прилог проучавању комуникативних функција литургијског дискурса)*. Богословље, Београд 2003, бр. 1–2, стр. 41–74

#### II. ЈЕЗИК И ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА

Кончаревић, К. (1998б): *Језик и православна култура: правци истраживања*. Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад, 54–55, стр. 149–168.

Кончаревић, К. (2001а): *Српски језик кроз призму хришћанске духовности, традиције и културе*, у: Две хиљаде година хришћанства – духовност, култура и историја. Зборник радова. Дани српскога духовног преображења, Деспотовац – Манасија, 21–22. август 2000. Деспотовац, стр. 39–53.

Кончаревић, К. (1999в): *Монашка цивилизација и језик (конфронтациони лингвокултуролошки приступ)*. Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 28/1, стр. 85–95.

\* На овом месту дајемо преглед радова израђених у оквиру пројекта организован по тематском принципу. С обзиром на намену ове библиографије, која треба да пружи увид у досадашњи рад на пројекту, као и ограничени обим овог прилога, наведене су само интегралне верзије радова, а не и радови у изводу или скраћене верзије (обично објављиване у зборницима са научних скупова у иностранству). За радове објављене исте године у систем скраћеница уведена су и слова (типа 1999а, 2000в), додељена по азбучном критеријуму према наслову рада.

Кончаревић, К. (1999д): *Функционални њрисуи у линџвокултуруологији. Култи Св. Николаја Мирликијског кроз њризму конфронтиационе руско-српске линџвокултуруологије*. Богословље, Београд, 1–2, стр. 141–158.

Кончаревић, К. (1999г): *Руска лексика из релиџијско-црквене сфере и њена лексикоџрафска обрада (социолинџвистички и линџвокултуруолошки ѡрисуи)*, у: Творбена и лексичка семантика у српском и другим словенским језицима. Радови са IV лингвистичког скупа „Бошковићеви дани“ (Подгорица, 8–9. 10. 1998). Подгорица, стр. 205–218.

Кончаревић, К. (1998а): *Из ѡроблематике конфронтиационе линџвокултуруологије (ономатика и ѡправославна култура)*. Српски језик, Београд, 1–2, стр. 71–99.

Кончаревић, К. (1998в): *Језик и стил дневничких записа о. Јустина Појовића*. Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 27/1, стр. 507–516.

### III. ПИТАЊА БОГОСЛУЖБЕНОГ ЈЕЗИКА

Кончаревић, К. (2000): *Пролеџомена за расѡраву о нашем боџослужбеном језику*. Богословље, Београд, 1–2, стр. 149–163.

Кончаревић, К. (1997а): *Расѡраве о боџослужбеном језику код Срба (1868–1969)*. Српски језик, Београд – Никшић, 1–2, стр. 197–211.

Кончаревич, К. (2004а): *Дискусио о боџослужбеном језику в Србској Православној Цркви: исторический обзор и современное состояние*. Церковь и время, Москва, 1(26), стр. 29–52.

Кончаревић К. (1997б): *Расѡраве о ѡревођењу Свѡтог Писма у српској ѡправославној ѡериодици*. Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 26/1, стр. 231–241.

Кончаревић, К. (2001б): *Црквенословенски језик на размеђу миленијума: ѡроблеми и ѡерсејективе функционисања*. Славистика, Београд, 5, стр. 24–32.

Кончаревић, К. (2004б): *Из ѡроблематике новије црквенословенске нормативистике: рад на иновирању црквенословенске норме у Русији ѡоком XIX и XX века*. Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад (у штампи)

### IV. ИЗ ПРОБЛЕМАТИКЕ ПРИМЕЊЕНЕ ЛИНГВИСТИКЕ

Кончаревић, К. (1999б): *Још један ѡрилоџ ѡроучавању унутарјезичког ѡревођења (Велијосна молитва у Пушкиновом ѡрејеву)*, у: Мили Стојнић у част. Београд, стр. 141–159.



Кончаревић, К. (1999а): *Два Пушкинова ђрејева*. Славистика, Београд, стр. 32–39.

Кончаревић, К. – Миодраг, П. (1999): *О изучавању руског и црквено-словенског језика у духовним школама Српске православне цркве (о 150-годишњици увођења наставе руског језика у Србији)*. Богословље, Београд, 1–2, стр. 119–128. (коаутор: са П. Миодрагом).

Кончаревић, К. (2002б): *Пројекат серије уџбеника руског језика за теолошки образовни профил*. Славистика, Београд, 6, стр. 189–196.

Кончаревић, К. (2002в): *Систем наставе руског језика на студијама теологије: теоријски аспекти и импликације за ђрејаративну ештају*. Богословље, Београд, 2002, 2, стр. 229–258.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Булатович, А. (1994): *Крайкии обзор сѣора о Имени Божием ђо догматической еџо сѣороне*. Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. Москва, 1994, 2, стр. 18–30.

Брија, Ј. (1999): *Речник православне теологије*, Београд

Влахос, Ј. (2004): *Православни црквени ум*. Црквени живот, Београд, 6, стр. 34–39.

Воробьев, В. В. (1997): *Лингвокультурология: теория и методы*, 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*, у: Добротолюбие, Сергиев Посад, т. 5, стр. 180–216.

Дорофей, авва (1900): *Душеполезные поучения и послания*, Сергиев Посад

Эдельштейн, Э. М. (1985): *Проблемы языка в памятниках патристики*, у: История лингвистических учений. Средневековая Европа, Ленинград, стр. 157–207.

Зизиулас, Ј. (1995): *Евхаристијско виђење светѣа*, у: Православна теологија, Београд, стр. 18–28.

Јанарас, Х. (2000): *Азбучник вере*, Нови Сад

Јевтић, А. (1989): *Трагање за Христом*, Београд

Јован Лествичник (1993): *Лествица*, Атос

Јустин Поповић (1980): *Догматика Православне Цркве, књ. 1*, Београд

Кардамакис, М. (1996): *Православна духовност*, Атос

Лепяхин, В. (2002): *Икона и иконичность*, Санкт-Петербург

Лоски, В. (1986): *Христолошки и пневматолошки карактер Цркве*, у: Саборност Цркве, књ. 1, Београд, стр. 178–196.

- Мечковская, Н. (2000): *Кирилло-Методиевское наследие в филологии Slavia Orthodoxa и языковые вопросы в русском Православии XX века*. Вопросы языкознания, Москва, 2, 3–17.
- Никодим Святогорец (1912): *Невидимая брань*, Москва
- Пападопулос, С. (1998): *Теологија и језик*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен
- Синодик (1988): *Синодик у Недељу Православља из 843. године*. Градац, Чачак, 16, 34–35.
- Стамулис, Я. (2001): *Православное богословие миссии сегодня*, Москва
- Станилоє, Д. (1992): *Духовност и заједница у православној литургији*, Београд
- Теофан Затворник (1999): *Азбучник духовног живота*, Цетиње
- Феофан Затворник (1998): *Созерцание и размышление*, Москва
- Шахов, М. О. (1998): *Философские аспекты староверия*, Москва

## РЕЗЮМЕ

Ксения Кончаревич

## ЯЗЫК И ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ

Проблематика взаимодействия языка и православной духовности, под которой мы, вслед за М. Кардамакисом, подразумеваем онтологию внутреннего опыта Церкви со всем присущим ей историко-эсхатологическим динамизмом и ее богочеловеческой полнотой, в совокупности ее специфических признаков и форм проявления (обоснованность на Священном Писании и Предании Церкви как выражении ее динамического продвижения к Эсхатону, исторический и эсхатологический, теоретический и практический, святоотеческий и монашеский, аскетический и мистический характер), совершенно отделяющих ее от любой другой духовности, христианской или нехристианской, является одним из наименее теоретически разработанных и изученных аспектов лингвистических исследований. Изучением данной проблематики автор предлагаемой работы занимается с конца 90-х годов в рамках индивидуального проекта „Язык и православная духовность“, несущего междисциплинарный характер как на уровне макроподхода (установление связей между лингвистикой и теологией), так и в рамках самого лингвистического аспекта исследования (представленность разных лингвисти-

ческих дисциплин – общей лингвистики, социологии языка, социолингвистики, лингвокультурологии, лингвостилистики, анализа дискурса, теории перевода, лингводидактики). В работе рассматриваются теоретические и методологические основы изучения языка в контексте православной духовности, достигнутые результаты и планы для дальнейших исследований, причем основное внимание уделяется сегментам прокта, несущим превосходно сопоставительный характер и базирующимся на привлечении фактов русского, сербского и в некоторых аспектах церковнославянского языка.